

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 13 & 14
Năm V (1995)

CHỦ ĐỀ: THẦN HỌC BÍ TÍCH

- Thần Học Hiện Đại với
Bí Tích
- Thần Học Hiện Đại với
Thánh Thể
- Cuốn Giáo Lý Mới với
Bí Tích



THẦN HỌC HIỆN ĐẠI VỚI BÍ TÍCH

Điểm duyệt các tác phẩm viết về thần học bí tích trong những thập kỷ gần đây

David N. Power, O.M.I., Regis A. Duffy, O.F.M.
và Kevin W. Irwin¹

DẪN NHẬP

Mục đích của thiên điểm duyệt này là trình bày một cái nhìn khái quát về các công trình nghiên cứu thần học bí tích (về phía Công giáo), thực hiện trong những năm 1980-1993, chủ yếu là về những đóng góp của các thần học gia Châu Âu và Châu Mỹ, còn về tác phẩm của các thần học gia Châu Phi và Châu Á, thì chỉ xin ghi lại một vài trưng dẫn mà thôi.² Sở dĩ

1. Bài viết nguyên văn tiếng Anh, mang tựa đề 'Sacramental Theology: A Review of Literature,' đăng trong tạp chí tam cá nguyệt *Theological Studies*, tập 55, số 3, September 1994, tt. 657-705, gồm 5 phần: tác giả phần 1 (Dẫn nhập + The Post-Rahnerian Formulations) là Regis A. Duffy, O.F.M., giáo sư Đại Học Công Giáo Đức Bà (Catholic University of Notre Dame), Hoa Kỳ; tác giả phần 2 (Liberation Theology) là Kevin W. Irwin, giáo sư thần học Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ (Catholic University of America), Washington DC; tác giả các phần 3-5 (Postmodern Approches, Feminist Theology và African and Asian Contributions + Tổng kết) là David N. Power, O.M.I., giáo sư Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ.

2. Chúng tôi xin liệt kê ra đây theo thứ tự abc một số bài điểm duyệt đã ra mắt trong khoảng thời gian nói trên: Dionisio Borobio, "Cristología y sacramentología," *Salmanticensis* 31 (1984) 5-47; Henri Bourgeois, "Bulletin de Théologie Sacramentaire," *Recherches de Science Religieuse*, 72 (1984) 291-318; 75 (1987) 379-414; 78 (1990) 591-624; 82 (1994) 103-131; Kevin W. Irwin, "Recent Sacramental Theology: A Review Discussion,"

phải đặt giới hạn như thế, là vì các tác phẩm viết về bí tích cách chung hoặc về từng bí tích, thì nhiều vô kể, không thể liệt kê ra và bàn đến hết được. Cũng chính vì lý do đó mà ở đây chúng tôi xin chỉ tập trung chú ý vào bí tích nói chung, tức là vào giáo thuyết tổng quát về bí tích.

Bộ môn phức tạp

Chỉ cần đọc qua thư mục các tác phẩm xuất bản trong các năm 1960-1988, do Maksimilijan Zitnik sưu tập và phát hành mới đây,³ thì cũng đủ để nhận ra ngay là ngày nay bộ môn thần học bí tích đã trở thành phức tạp đến độ nào. Bộ thư mục vừa kể cũng cho thấy rằng muốn đào sâu thần học bí tích, thì các tác giả buộc phải mở rộng tầm nghiên cứu sang nhiều lãnh vực khác. Dưới tiêu đề “Các Bí Tích nói chung” của bộ thư mục thì, ngoài những vấn đề thường được bàn đến, như: chất thể (*materia*) và mô thức (*forma*), việc thiết lập và hình

The Thomist 47 (1983) 592-603; 52 (1988) 124-147; 53 (1989) 281-313; Lothar Lies, “Trinitatsvergessenheit gegenwartiger Sakramenten-theologie?” *Zeitschrift fur katholische Theologie* 105 (1983) 290-314; Luis Maldonado Arenas, “Los movimientos de la sacramentología,” *Revista Española de Teología* 51 (1991) 43-55; Joseph Martos, “Sacraments in the 1980s: A Review of Books in Print,” *Diakonia* 22 (1991) 130-142; Domenico Sartore, “Alcuni recenti trattati di sacramentaria fondamentale: Considerazioni di un liturgista,” *Rivista Liturgica* 75 (1988) 321-339; Arno Schilson, “Er-neuerung des Sakramententheologie im 20. Jahrhundert,” *Liturgisches Jahrbuch* 37 (1987) 18-41; idem, “Symbolwirklichkeit und Sakrament: Ein Literaturbericht,” *Liturgisches Jahrbuch* 40 (1990) 26-52; Arno Schilson/Dario Zadra, “Symbol und Sakrament,” trong *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft*, tập 28 của bộ *Enzyklopaedische Bibliothek* (Freiburg/Basel /Wien: Herder 1982) 86-150; A. Schmied, “Perspektiven und Akzente heutiger Sakramententheologie,” *Wissenschaft und Weisheit* 44 (1981) 17-45; A. M. Triacca, “Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica: Approccio ad un sondaggio di opinione,” *Rivista Liturgica* 75 (1988) 340-358.

3. Maksimilijan Zitnik, *Sacramenta, Bibliographia Internationalis*, gồm 4 tập (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1992).

thành, cũng như nguyên nhân, còn có những đề mục liên hệ khác nữa, như: lễ điển và lễ nghi, lễ mừng, biểu tượng, khoa ảnh thánh, chiều kích nhân loại học, và xã hội học. Trong phần mục lục liệt kê những tác phẩm viết về các vấn đề tổng quát, thì có những đề mục về phụ nữ, về học thuyết nữ quyền, về gia đình, và về tôn giáo bình dân, cũng như về phụng vụ và mỗi một trong bảy bí tích của truyền thống công giáo.

Cứ xem thư mục, thì sẽ thấy rằng khó mà phân biệt cho rõ được giữa phụng vụ và bí tích. Xin chỉ đơn cử một thí dụ: không thể nghiên cứu về các bí tích khai tâm mà không nói tới năm phụng vụ và các nghi thức đánh dấu từng giai đoạn trong thời gian dự tòng. Vì thế, khi xếp các bí tích thành bảy tiểu mục riêng vào một đề mục chung “Phụng vụ,” các cuốn giáo khoa như *L’Eglise en Prière*,⁴ *Gottesdienst der Kirche*,⁵ *Anamnesis*,⁶ *La celebración en la Iglesia*,⁷ đã đặt các bí tích đúng vào trong bối cảnh thích đáng của chúng: thích đáng không những vì các lý do lịch sử, mà còn vì cả lý do suy tư thần học nữa. Ngoài ra, song song với các lý do lịch sử, phụng vụ và thần học ra, còn có điểm lợi này nữa, đó là cách xếp đặt phân chia như thế sẽ dễ dàng đưa dẫn đến việc tìm hiểu về các bí tích theo tư cách là những lễ nghi hay nghi thức, trong đó, có cả một thực trạng tác động hỗ tương rất lớn giữa những cung cách diễn đạt qua cử chỉ thể xác, hình ảnh biểu thị và ngôn từ, là những nhân tố có liên hệ chặt chẽ với kinh nghiệm và truyền thống văn hóa.

Dựa theo các đường nét nói trên, Viện Phụng vụ Mục vụ tại Padova, Bắc Ý, đã thực hiện một cuộc nghiên cứu lý thú,

4. Aimé-Georges Martimort, *L’Eglise en Prière*, (Paris: Desclée 1983).

5. *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*, ed. Bernard Meyer et al. (Regensburg: Pustet, 1983-).

6. *Anamnesis: Introduzione storico-teologica alla liturgia*, ed. Salvatore Marsili (Torino: Marietti, 1983-).

7. J.M. Canals et al. *La celebración en la Iglesia*, dir. Dionisio Borobio (Salamanca: Sígueme, 1985; ấn bản lần thứ hai 1988).

và đã cho xuất bản ba bộ tiểu luận giới thiệu một kỹ thuật nghiên cứu phụng vụ và bí tích theo phương pháp liên ngành và qua lễ lối thực hành cụ thể (*praxis*). Bộ thứ nhất tìm hiểu kinh nghiệm về Thiên Chúa trong việc phụng thờ và trong phụng vụ xét theo tư thế là một hành động truyền thông,⁸ cũng như tìm hiểu về cách thức Lời công bố đã được trình giải qua hành động phụng vụ,⁹ và về những chủ đề đặc biệt như: Thánh Thể và công tác đại kết, thần học bí tích thêm sức và vai trò của thừa tác viên chức thánh trong phụng vụ.¹⁰

Bộ thứ hai gồm hai cuốn do Pelagio Visentin thực hiện, mang tựa đề *Culmen et Fons*, là bộ bao hàm nhất và có thể coi như là một bộ bách khoa từ điển về phụng vụ. Cuốn đầu miêu tả chi tiết về cách thức màu nhiệm phục sinh của Đức Kitô đã được mừng kính trong Giáo hội qua các bí tích, qua năm phụng vụ và các giờ kinh. Về mặt phương pháp, công trình miêu tả ấy đã lấy chính phụng vụ làm cơ sở thần học cho việc khảo cứu của mình.¹¹ Và điều đó đã làm kim chỉ nam cho cuốn thứ hai của bộ sách, là cuốn bàn về quá trình cùng những bước tiến bộ trong việc canh tân phụng vụ (đặc biệt là tại Ý

8. Bộ sách do Edizioni Messagero Padova xuất bản dưới sự bảo trợ của đan viện Santa Giustina, với tựa đề *Caro Salutis Cardo*, gồm các phần mang tiểu đề: *Liturgia, soglia dell'esperienza di Dio?* (ed. A. N. Terrin, 1982), *Comunicazione e ritualità: La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione* (ed. L. Sartori, 1988).

9. *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione* (ed. R. Cecolin 1991), và hai cuốn đang trong giai đoạn biên soạn: *La parola ispirata genera l'eucologia: L'eucologia rigenera la parola*, và *La parola nella dinamica celebrativa*.

10. *Eucaristia sfida alle Chiese divise*, (ed. L. Sartori, 1984), *Celebrazione confermazione: Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento* (ed. A. Cechinato, 1987), và *Sacerdozio e mediazioni: Le varie forme di mediazioni nell'esperienza della Chiesa e il ministero ordinato* (ed. R. Cecolin, 1991).

11. *Culmen et Fons: Raccolta di studi di liturgia e spiritualità* (ed. R. Cecolin và F. Trolese, cuốn 1, 1987); với phụ đề là: *Mysterium Christi ab Ecclesia celebratum*.

Đại Lợi), cũng như cho thấy cách thức phụng vụ làm cho sức năng động nội tại của đời sống kitô bình sôi dậy.¹² Một phụ bản của bộ *magnum opus* này trình bày về phương pháp dựa trên lề lối thực hành cụ thể (*praxis*) của Viện Santa Giustina. Cuốn phụ bản này giới thiệu các thiên khảo luận của các học giả Ý nổi tiếng trong lãnh vực phụng vụ, như Salvatore Marsili, Luigi Sartori, Franco Brovelli và Domenica Sartore.¹³ Các tác giả này nghiên cứu về mối quan hệ giữa phụng vụ và cách diễn đạt trong thần học ngày nay, thần học mục vụ,¹⁴ về phương thức liên ngành dùng vào việc nghiên cứu lề lối cử hành phụng vụ, cũng như về mối tương quan giữa phụng vụ và khoa huấn giáo. Còn các đề mục trong bộ tiểu luận thứ hai này thì dồn chú tâm đến việc triệt để áp dụng vào thực tế cuộc canh tân phụng vụ và học thuyết thần học về thừa tác vụ chức thánh.¹⁵

Trong hai đề mục của bộ khảo luận thứ ba do Viện Santa Giustina xuất bản, hữu ích nhất là đề mục đầu của tác giả Giorgio Bonaccorso; đó là một thiên chuyên khảo tổng hợp về phương pháp nghiên cứu phụng vụ.¹⁶ Thời hiện đại hậu công đồng (Vaticanô II) đã tạo nên hoàn cảnh thuận lợi cho một nỗ lực nghiên cứu như thế về nền tảng và những nhân tố thần học của việc canh tân phụng vụ, về giá trị của các công trình khảo cứu phụng vụ theo các phương diện lịch sử, thần học và mục vụ như thường thấy tiến hành trong thời nay, cũng như

12. "*Lex orandi*" e "*Lex credendi*" là đầu đề của cuốn sách thứ hai này, cũng xuất bản năm 1987.

13. *Una liturgia per l'uomo: La liturgia pastorale e i suoi compiti* (ed. P. Visentin, A.N. Terrin và R. Cecolin, 1986).

14. Từ "mục vụ" dùng ở đây, muốn nói đến việc suy tư về sinh hoạt và đời sống của Giáo hội; chứ không có nghĩa là "thực tiễn," tức là có thể được trực tiếp đem ra ứng dụng vào trong phụng vụ.

15. *La riforma liturgica in Italia: Realtà e speranze* (ed. P. Visentin, 1984); *Infondi lo Spirito degli Apostoli: Teologia liturgico-ecumenica del ministero ordinato* (ed. Lodi, 1987).

16. *Introduzione allo studio della Liturgia* (1990).

về cách thức khoa học luận và ký hiệu học liên hệ với việc khảo cứu phụng vụ hiện thời. Đâu đâu, việc cử hành phụng vụ như hiện thấy và thực trạng của công tác canh tân phụng vụ cũng đều xác nhận cho thấy các suy tư thần học Bonaccorso đã đưa ra, là thật sự có cơ sở. Dù rất khiêm tốn trong kích cỡ trình bày và phạm vi nghiên cứu, thiên chuyên khảo ấy cũng phải được coi như là *cuốn cẩm nang vỡ lòng* cho phương pháp và công tác mà Viện Phụng Vụ tại Padova đã thực hiện, và là một công cụ quý giá cho những ai đang tìm kiếm phương thức để nghiên cứu về các bí tích xét theo quan điểm phụng vụ, thần học và hiện tượng học.

Dù không mang hình thức của một sách thần học bí tích chuyên khảo, thì cuốn sách mang tựa đề *Context and Text* của Kevin Irwin¹⁷ cũng đã đề xuất một phương thức nghiên cứu có hệ thống để tìm hiểu về các văn bản phụng vụ và bí tích, một phương thức quả là có tầm trọng yếu lớn đối với thần học bí tích. Chỉ viết về bí tích và về hiệu quả của các bí tích không thôi thì chưa đủ. Còn cần phải phân tích và tìm hiểu sâu hơn về các bí tích cũng như về hiệu lực của các bí tích từ trong chính cung cách biểu đạt và cấu trúc của chúng. Tập khảo luận của Irwin gồm ba phần với ba đề mục như sau: Về phụng vụ và thần học; Bối cảnh là văn bản: thần học về phụng vụ; và Văn bản nấn đúc nên bối cảnh: thần học phụng vụ. Phần thứ hai là phần có liên quan nhiều nhất với thần học bí tích, vì trong phần này tác giả “đề xuất một phương pháp nhắm tới việc xây dựng một nền thần học về chính hành động tiến hành của phụng vụ trong quan hệ với Lời (Chúa), với biểu tượng, với kinh nguyện và với các ngành nghệ thuật phụng vụ.”¹⁸ Qua việc khảo sát các nhân tố ấy trong thực tế và với những thí dụ tiêu biểu, Irwin đã minh giải cho thấy tại sao chính hành động phụng vụ sẽ làm cho thấu hiểu bí tích và việc tham dự

17. Kevin Irwin, *Context and Text: Method in Liturgical Theology* (Collegeville: Pueblo/Liturgical, 1994).

18. Ibid. xi.

vào trong bí tích. Như chính tác giả đã bàn, những công trình nghiên cứu về trí óc tưởng tượng và về cung cách cử hành phụng vụ trong thực tế sẽ giúp cho thấu hiểu thêm hơn về bí tích từ trong chính hành động cử hành.

Những phương pháp nghiên cứu

Nếu việc tìm hiểu về bí tích đã trở thành phức tạp với nhiều nhân tố chằng chéo với nhau như thế, tất không ai là không thấy rõ ảnh hưởng của các công trình nghiên cứu về ngôn ngữ,¹⁹ về nghi thức,²⁰ và về học thuyết chú giải. Tuy nhiên, các công trình nghiên cứu này bện dệt vào trong thần học bí tích qua nhiều lối ngõ và bằng nhiều cách thức khác nhau, bởi vì có nhiều phương pháp nghiên cứu khác nhau đã được dùng đến.

Những thiên tổng duyệt

Trong lãnh vực nghiên cứu thần học bí tích, có một số tác phẩm điểm duyệt, hữu ích để giúp độc giả tìm hiểu về những suy tư, những mối quan tâm và những vấn đề được đặc biệt chú ý đến, tức là tất cả những gì liên quan đến lãnh vực ấy và đã trở thành đề tài thường được bàn tới trong một khoảng thời gian nào đó. Trong chiều hướng ấy, Carlo Rocchetta²¹ đã

19. Nhận định này làm cho liên tưởng đến các tác giả tên tuổi như J.L. Austin, Paul Ricoeur, Emile Benveniste và Jacques Derrida, thường được nhắc đến trong khoa thần học bí tích.

20. Xin xem *Liturgy Digest* 1/1 (Spring 1993) của Notre Dame Center for Pastoral Liturgy xuất bản, do Nathan Mitchell phụ trách, và *Enjeux du Rite dans la Modernité* trong hai số của tạp chí *Recherches de Science Religieuse* 78/3 (1990) 322-447 và 78/4 (1990) 481-589 do J. Moingt xuất bản. Xin lưu ý đặc biệt đến bài viết của Jean-Yves Hameline, "Eléments d'anthropologie, de sociologie et de musicologie du culte chrétien" 397-424.

21. Carlo Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale: Dal "mysterion" al "sacramentum,"* Giáo trình thần học hệ thống 8 (Bologna: Dehoniane, 1989). Biên soạn cho chủng sinh, tác phẩm này có mục đích giúp cho họ

mở đầu tác phẩm của ông với một phần giới thiệu về nền tảng nhân loại học của bí tích, trong đó tác giả đã trưng dẫn nhiều tác phẩm viết về các chủ đề biểu tượng và nghi thức, cũng như đã bắc cầu nối kết các khái niệm kia với quan hệ mà loài người có đối với vũ trụ và lịch sử.

Trong phần mang tựa đề “Hồi niệm về Đức tin của Giáo hội” (*Anamnesis of the Faith of the Church*), tác giả trở về với cội nguồn kinh thánh và giáo phụ của thần học bí tích, và đặc biệt chú tâm đến khái niệm *mầu nhiệm*. Ảnh hưởng của Odo Casel đã hiện rõ lên trong phần nghiên cứu này.²² Sau đó, Rocchetta đã giới thiệu một cách khái quát về lịch sử thần học bí tích, qua bốn đề mục: giai đoạn các giáo phụ, giai đoạn của thời thần học kinh viện, phần trình bày về sách giáo khoa thần học, và cuối cùng là phần khảo sát về các vấn đề và xu hướng hiện đại. Trong chương cuối cuốn sách, tác giả đã thử đề xuất một thể dạng thần học hệ thống lấy các khái niệm mầu nhiệm và việc cử hành làm cốt lõi.

Kết luận cuộc khảo sát thực hiện năm 1990, về mối quan hệ giữa việc tìm hiểu biểu tượng và thần học bí tích, Arno Schilson lưu ý rằng thần học bí tích đã nhận ra rằng để cho suy tư của mình đâm rễ vào trong việc cử hành đang diễn tiến trong

theo dõi kịp những công trình khảo cứu và những bước phát triển mới trong lãnh vực thần học bí tích. Có một phương thức khác được dùng tới để ứng đối với thực trạng phức tạp của việc tìm hiểu về bí tích, đó là không còn giữ lại hoặc chỉ giữ lại rất ngắn phần bàn chung về các bí tích để chỉ nghiên cứu riêng về từng bí tích một xét theo nhãn quan giáo hội, chứ không phải với cách nhìn theo viễn cảnh đơn thuần cá nhân. Đó là phương cách được dùng đến trong bộ sáng tác gồm 3 cuốn của nhiều tác giả, tựa đề *Initiation à la pratique de la théologie* (Paris: Cerf, 1983). Trong bộ sách này, chỉ thấy có 20 trang bàn về các nguyên tắc chung của thần học bí tích; trái lại, có 28 trang dành để bàn về bí tích Thanh tẩy (Rửa tội) được hiểu như là việc sắp nhận vào trong Đức Kitô và Giáo hội, và 26 trang để đề cập đến Thánh Thể như là mầu nhiệm của mối hiệp thông giáo hội.

22. Tác phẩm đầy đủ và quan trọng nhất viết về Casel là cuốn sách của Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie: Die Mysterienlehre Odo Casels* (Mainz: 1992).

thực tế thì quan trọng hơn là cứ dựa vào những khái niệm trừu tượng. Tác giả cũng nhắc lại ảnh hưởng của Odo Casel và Romano Guardini đối với đường hướng ấy, và tầm trọng yếu của *mẫu nhiệm* đối với một thể dạng thần học về việc cử hành. Tác giả còn nhận định thêm là cần phải có một môn lịch sử về thần học bí tích bao gồm những công trình khảo cứu chính xác xét theo phương diện lịch sử, về các ngành như thần học kinh viện và các công đồng trong Giáo hội, bởi vì đó là con đường duy nhất để có thể giữ được liên hệ với truyền thống. Tác giả còn nêu rõ là cần phải nghiên cứu nhiều hơn nữa để đạt cho được mức thấu hiểu tường tận về biểu tượng và nền móng nhân loại học của nó, về bản chất của việc truyền thông bằng biểu tượng, và về những phương pháp giải thích các biểu tượng. Qua tất cả những nhân tố đó, tác giả đã nhận ra rõ tầm trọng yếu của việc bắc cầu liên kết biểu tượng và nghi thức với thực tế cuộc sống xã hội; đó là điều mà tác giả nghĩ là đã thu gặt được từ nền thần học Châu Mỹ Latinh và từ quan điểm phê bình thực tế của một số học giả người Đức.

Như các tác phẩm tổng luận trên đây cho thấy, các công trình nghiên cứu về nghi thức và lễ nghi, ngôn ngữ, lễ mừng, biểu tượng cũng như về các nhân tố tương tự khác đều là những điểm gặp gỡ chung trong hầu hết toàn bộ lãnh vực của thần học bí tích ngày nay. Trong khi đó, cách hiểu về chỗ đứng của bí tích ở trong Giáo hội và trong phương án của ân sủng thì lại hướng theo nhiều ngã khác nhau. Nếu có những khác biệt như thế, thì phần lớn là vì có nhiều cách thức nghiên cứu hay phương pháp thần học khác nhau đã được dùng đến nhằm đưa nghi thức và các hình thức biểu tượng sáp nhập vào trong thần học.

Những ảnh hưởng chính

Bởi lẽ xét về mặt đối tượng, việc tìm hiểu sẽ trở thành quá rộng lớn và phức tạp để có thể giúp cho có được một ý niệm

tổng quát về những gì đang xảy ra trong lãnh vực thần học bí tích, thế nên, việc làm xem ra hữu ích nhất là thử tìm hiểu và giải trình những phương pháp chính được dùng tới để thực hiện các công trình nghiên cứu trong lãnh vực này. Tuy nhiên, trước khi bàn riêng về các phương pháp nghiên cứu khác nhau hiện đang thịnh hành, thì cần phải nêu rõ những ảnh hưởng vẫn còn tồn tại của các công trình khảo cứu trong những thời trước thập kỷ chúng ta đang tìm hiểu đây.

Khuynh hướng trở về với màu nhiệm là hậu cảnh chung. Có thể nhận ra điều đó ở trong sự việc phục hồi bản chất của phụng vụ, coi đó là màu nhiệm, theo lối của O. Casel, hay theo cách thức Henri de Lubac đối chiếu nhằm nêu bật những khác biệt giữa phương pháp biểu tượng các giáo phụ thường dùng đến, và khuynh hướng chú tâm đến việc giải thích một cách thuần lý, đúng như triết học đòi hỏi và như thường thấy trong thần học kinh viện.²³ Trong cả hai trường hợp, phụng vụ đều được coi như là một hành động của Giáo hội, qua đó Giáo hội thông dự vào trong màu nhiệm của Đức Kitô; còn bản chất của Giáo hội thì được quan niệm như là một mối thông hiệp có bí tích làm phương thức điển đạt theo cung cách biểu tượng.

Ngoài ảnh hưởng của quan niệm coi phụng vụ và bí tích như là việc cử hành màu nhiệm, còn có hai trào lưu ảnh hưởng khác cần phải được xếp vào số những nhân tố làm nên hậu cảnh cho đà phát triển của thần học bí tích kể từ năm 1980. Trào lưu ảnh hưởng đầu phát nguyên từ hệ thống thần học của Karl Rahner với khái niệm *Realsymbol* (biểu tượng hiện thực) và với khởi điểm nhân loại học.²⁴ Được coi như là có tính cách bao gồm thích ứng cho toàn bộ thần học, khái niệm

23. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et L'Eglise au Moyen Age* (Paris: Aubier, 1949).

24. Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," trong *Theological Investigations* 4, do Kevin Smyth trình dịch sang tiếng Anh (Baltimore: Helicon, 1966) 221-252.

và phương pháp ấy tất đã ảnh hưởng sâu đậm đến cung cách hiểu về bí tích. Rahner đặt cơ sở cho khái niệm biểu tượng theo hệ thống thần học của mình trên khả năng hiện thực hóa những gì là chủ yếu nơi một hữu thể. Nếu không có những hành động biểu tượng và tính cách biểu thị của chúng, thì con người sẽ không thể thực tại hóa bản chất con người của mình được. Cố sức vượt quá lên trên những giới hạn của mình, là con người đã dẫn thân bước vào trong một cuộc hiện hữu mang dạng thái của lối sinh hoạt biểu tượng. Rồi, việc gặp gỡ giữa con người với Thiên Chúa cũng hàm dung một điều kiện tiên quyết, đó là phải có những sức năng biểu tượng về phía các tạo vật. Trung thành hồi niệm về nhân tính của Đức Kitô là biểu tượng hoàn hảo tiêu biểu cho tình yêu và hành động cứu độ của Thiên Chúa, Giáo hội hằng không ngừng nói lên sự hiện diện của biểu tượng đó, đặc biệt là qua việc cử hành các bí tích. Là dấu chứng biểu thị ân sủng, chính Giáo hội sẽ làm cho thấu hiểu dấu chỉ của bí tích như là nguyên nhân của ân sủng, bởi vì ân sủng được ban xuống khi được biểu thị qua dấu chỉ.

Trào lưu ảnh hưởng thứ hai bắt nguồn từ Hans Urs von Balthasar và hệ thống thần học thẩm mỹ của ông, với những ý kiến bổ sung của Henri de Lubac và Louis Bouyer.²⁵ Dù không được áp dụng đều đặn hoặc một cách bao gồm vào trong thần học bí tích cho bằng phương pháp của Karl Rahner, thì không ai chối cãi được là phương pháp của von Balthasar cũng đã được dùng đến trong lãnh vực nghiên cứu về các bí tích. Tác phẩm trong đó Von Balthasar đã viết dài rộng nhất về bí tích và đã bàn đến các khía cạnh của bí tích nhiều nhất, là cuốn đầu của bộ *Herrlichkeit*.²⁶ Cũng còn có

25. Louis Bouyer, *Eucharistie: Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique* (Paris: Desclée 1990).

26. Trong bản dịch tiếng Anh: *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics I: Seeing the Form* (San Francisco: Ignatius, in lại 1989) 556-582. Nguyên bản tiếng Đức ra mắt độc giả năm 1961.

một số trang trong cuốn *Theodramatik*,²⁷ viết về bí tích, để khởi kể đến những bài viết rải rác trong các tác phẩm khác của ông.²⁸

Đặc biệt có hai khía cạnh trong cách tác giả hiểu về bí tích là đang tiếp tục tác động mạnh đến công cuộc nghiên cứu hiện nay. Thứ nhất, dựa theo đường hướng cứu độ học đặt trọng tâm vào nơi thập giá của Đức Kitô, coi đó là dấu biểu thị tình yêu của Thiên Chúa tiềm ẩn trong chính hành động giấu khuất Thiên tính, và vào nơi sự kiện Đức Kitô tự hủy (*kenosis*) với việc xuống ngục, Balthasar đã hiểu bí tích như là hành động Giáo hội thông hiệp với Đức Kitô vào trong mầu nhiệm ấy. Thứ hai, trong cách thức giải thích về mầu nhiệm của Giáo hội, tác giả đã tận dụng hình ảnh tân nương/tân lang của việc cứu độ nhờ Đức Kitô. Và như thế, tác giả đã phát hiện ra dạng thái của Giáo hội ở trong phần đóng góp bổ sung mà linh đạo của Đức Maria mang lại cho tác vụ mục vụ, là tác vụ được đặc biệt nói lên ở trong tác vụ của Phêrô. Mọi Kitô hữu đều được mời gọi để luôn rập cuộc sống của mình theo mẫu gương sống của Đức Maria trong quan hệ Người có đối với Đức Kitô, và qua Ngài đối với Thiên Chúa Cha và Thánh Linh. Đàng khác, sự việc Đức Kitô tân lang hằng không ngừng hiện diện trong Giáo hội, còn được biểu thị qua các thừa tác viên chức thánh là những người *thay mặt Đức Kitô (in persona Christi)* mà hành động trong khi giáo huấn, ban bí tích và thi hành công tác mục vụ.

Khởi điểm của chủ hướng này nằm ở một thái cực đối ngược hẳn với khởi điểm nhân loại học. Vai trò của thẩm mỹ ở trong mạc khải, và sự việc (Ngôi) Lời khai mở cho biết về đời sống nội tại cùng tình yêu trong Thiên Chúa Ba Ngôi là

27. *Theodramatik* II/2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes, 1978) 311-330, 388-410.

28. Để có một cái nhìn tổng quát, xin xem bài viết của M. Miller, "The Sacramental Theology of Hans Urs von Balthasar," *Worship* 64 (1990) 48-66.

những nhân tố cơ bản đối với nỗ lực tìm hiểu về bí tích. Dạng thức hoặc Gestalt của mạc khải được xác định bởi biến cố (Ngôi) Lời xuất phát từ Thiên Chúa Ba Ngôi đến trong lịch sử để làm hiện thân của *agape* hay tình yêu ôm trọn toàn bộ nhân loại và thế giới. Cần phải dựa theo toàn cảnh ấy của tổng thể mạc khải để mà tìm hiểu về bất cứ phân bộ nào trong mạc khải.²⁹ Các bí tích đều được đặt ngay ở trước hậu cảnh của thực tại (Ngôi) Lời Nhập Thể, trong màu nhiệm về sự việc Ngài Nhập Thể, tự hủy mình ra không và sống lại vinh hiển. Trong lược đồ ấy, Thánh Thể cũng như các phạm trù biểu đạt sự hiện diện, hy lễ, hành động tự phó mình và giáo hội tính — phạm trù dùng để cắt nghĩa về Thánh Thể — đều nổi bật hẳn lên ngay ở tâm điểm. Thánh Thể phải được đặt ngay vào giữa màu nhiệm thập giá. Bữa Tiệc Ly là chính lúc, trong viễn ảnh và trước kỳ hạn xuống ngục, Đức Giêsu hoàn thành thân phận tự hủy chính mình bằng cách tự hiến qua hình thức biểu tượng (bí tích) của việc biến rượu và bánh thành chính mình để nhai nghiền và để đổ ra. Điều đó đã được thường xuyên đặt vào trong tầm tay của Giáo hội, là nơi Đức Kitô hằng hiện diện qua tình yêu và hành động tự hiến thân mình, và Giáo hội đã được thâm nhận vào trong hy lễ của Ngài, hy lễ được đánh dấu bằng sự việc đón nhận bánh và rượu. Bổ sung cho cách thức giải thích như thế về Thánh Thể, von Balthasar còn

29. Chính Balthasar đã tổng lược học thuyết thẩm mỹ của mình như thế này: “Khoa thẩm mỹ luận của chúng tôi đã ra sức tìm hiểu về sự kiện Thiên Chúa hiển linh — đánh dấu bởi việc tỏ hiện của *kabod* (vinh quang) Ngài — giữa vô vàn những hình thức xuất hiện khác trong thiên nhiên và lịch sử, cũng như đã phải bàn đến những điều kiện thiết yếu cho việc nhận biết vinh quang ấy. Nhưng, bởi lẽ tất cả mọi sự đều được gom tóm vào trong ý niệm “vinh quang,” thế nên, quan điểm chủ yếu vẫn mang tích chất *thuần túy quy thần*, ngay cả khi ... vinh quang của Thiên Chúa tỏ hiện dưới dạng thái của một giao ước cam kết với *con người*, với kết quả cuối cùng là lời đáp trả nội tâm của con người được cứu độ thâm thưa lên “để ngợi khen vinh quang Thiên Chúa (Ep 1,6)” (*Theo-Drama: Theological Dramatic Theory 2: Dramatis Personae: Man in God* [San Francisco: Ignatius, 1990] 21. Nguyên bản tiếng Đức xuất bản năm 1976).

coi bí tích cáo giải như là mô mẫu để dựa theo đó mà tìm hiểu về tất cả các bí tích, bởi vì đó là một trường hợp tiêu biểu của việc tội nhân gặp gỡ với Thiên Chúa tha thứ, trong Đức Kitô.³⁰

Những phương pháp đang thịnh hành

Trong hậu cảnh dẹt nên từ các trào lưu ảnh hưởng vừa kể—được coi là hầu như cổ điển—có thể phân biệt được qua các tác phẩm xuất bản gần đây, năm phương cách nghiên cứu khác nhau với ít nhiều đặc nét biến dạng trong mỗi loại: (1) đà hướng trở về với chủ thể, như thấy được trong cung cách nghiên cứu của các thần học gia dẫn đầu trong thế giới công giáo; đà hướng này dùng đến các phương pháp liên ngành; (2) các thể loại thần học giải phóng với thái độ lưu tâm đối với lề lối hành động thực tế; (3) các dạng thể thần học chủ trương thu nhập phương thức phê bình hậu tân đại của thuyề thống siêu hình học Tây Phương và ảnh hưởng của phương thức này đối với thần học, với rất nhiều lập trường khác nhau; (4) lối phê bình theo thuyết nữ quyền và việc cải tiến cung cách cử hành bí tích; (5) các thể loại thần học xuất xứ từ Châu Phi và Châu Á với cố gắng bắc cầu liên hệ giữa các bí tích với văn hóa cũng như với công cuộc giải phóng.

1. CUNG CÁCH TRÌNH BÀY THỜI HẬU-RAHNER

Có một điều có lợi cho công tác trình bày về phương thức nghiên cứu thần học bí tích, đó là việc phân biệt giữa các công trình khảo luận rõ ràng là có tính cách hệ thống, và các công trình dùng nhiều hơn đến các phương pháp liên ngành.

30. *Seeing the Form* 580-581.

Các thể loại thần học hệ thống

Để có thể cân lường được ảnh hưởng tràn lan của cách thức Rahner dùng để trình bày *Realsymbol* và vai trò nguyên nhân của biểu tượng, thì chỉ cần nhìn lại nền móng tam vị đặt cho bí tích trong các tác phẩm của Theodor Schneider, Lothar Lies và Edward Kilmartin. Theo kiểu Rahner, Schneider bắt đầu với nhân vị mang xác thể ở trong lịch sử và đang đứng trước lời mời gọi đón nhận ơn cứu độ do mạc khải đưa ra, và với hệ luận rút ra từ sự việc ấy, tức là sự việc gặp gỡ với Thiên Chúa hằng sống khải hiện trong Đức Kitô.³¹ Chính khuôn khổ quan hệ ấy —khuôn khổ mang tính chất kitô học hơn là tam vị— đã làm cơ sở cho công trình khảo cứu của Schneider về các chiều kích giáo hội và khấn nguyện Thánh Linh (epicletic), cũng như về hình thức “thất dạng” của bí tích như vẫn thấy trong lịch sử. Sở dĩ Schneider đã tiến hành như thế, chính vì, khác với Lies và Kilmartin, điều mà tác giả chủ yếu nhắm tới không phải là bàn rộng về các bí tích nói chung và theo lý thuyết, cho bằng làm một cuộc bàn thảo thần học có tính cách cụ thể về từng bí tích một. Dù sao thì *Realsymbol* cũng vẫn là học thuyết làm hậu cảnh cho công trình khảo luận của Schneider về cuộc gặp gỡ bí tích với Thiên Chúa trong Đức Kitô.

Lies cũng bắt đầu công trình khảo cứu với trạng huống hiện sinh của con người, coi đó như là một cuộc gặp gỡ mang tính chất tất yếu của thái độ tiên nghiệm và tự do ưng thuận mở lòng ra cho tình yêu. Trong cuộc gặp gỡ ấy, Thiên Chúa Ba Ngôi chính là “ngôi vị trong ngôi vị, còn con người thì như chúng ta đã xác định, là ngôi vị trong xác thể.”³² Mẫu nhiệm Nhập thể đã xác định rõ hơn về bản chất của việc gặp gỡ qua bí tích, và giúp cho hiểu sâu rộng hơn về thực tại thụ tạo. Lies

31. Theodor Schneider, *Zeichen der Nahe Gottes: Grundriss der Sakramententheologie* (Mainz: Grunewald, 1987).

32. Lothar Lies, *Sakramententheologie: Eine personale Sicht* (Graz: Styria, 1990) 57.

trưng dẫn giáo huấn của công đồng Flôrenxia khẳng định rằng Thiên Chúa Ba Ngôi là Đấng đã sáng tạo thực tại ấy, cả tinh thần lẫn vật chất, nhằm nhấn mạnh đến chân lý này là cũng chính cùng một thực tại ấy hiện đang mang dấu ấn của nguồn gốc phát sinh, tức là của Thiên Chúa Ba Ngôi.³³

Rồi, Lies dựa theo trạng huống hiện sinh của con người đang gặp gỡ với Thiên Chúa Ba Ngôi trong tự do và tình yêu, mà khảo duyệt lại ý nghĩa các hành động truy niệm (*anamnesis*), khấn nguyện Thánh Linh (*epiclesis*) và thông hiệp (*koinonia*). Nếu trong tương quan với những người khác, con người ý thức về mình, thì khi gặp gỡ với Thiên Chúa, con người cũng ý thức trong một cách thức tương tự như vậy. Tiếp đó, bước theo đường hướng Augutinô, Lies giải thích lại về ý nghĩa của sự sống con người, bắt đầu từ cội nguồn phát sinh đầu tiên, tức là từ sự sống của Thiên Chúa Ba Ngôi. Xét cho cùng, tất cả những biểu tượng trong loài người, những biểu tượng vén mở cho thấy ý nghĩa của sự sống, đều được nối liền gắn chặt với sự sống của Thiên Chúa Ba Ngôi. Bản chất đặc thù của Ba Ngôi trong một bản tính duy nhất — bản chất hiểu theo nghĩa là tự do để yêu thương— làm cho giá trị của các mối quan hệ con người và các biểu tượng nhân chủng học của chúng càng được tăng thêm lên. Và như thế, nếu bị xếp tách rời ra khỏi niềm tự do thông chia và đầy yêu thương của Thiên Chúa Ba Ngôi, thì ơn tha thứ diễn đạt bằng biểu tượng trong bí tích cáo giải và hòa giải, sẽ không thể nào được nhận thức và đánh giá cho đầy đủ cả. Cuối cùng, cộng đoàn tam vị còn là tiêu chí và là thực thể đảm bảo để có thể sống niềm hiệp nhất với những người khác mà vẫn giữ được những gì là độc đáo của mỗi cá nhân. Quả vậy, từ suy tư của Rahner, Lies rút tỉa ra được nhiều hệ quả tiềm ẩn, nhiều ứng dụng cụ thể mang đậm tính chất biểu tượng và tam vị, đến độ đã có thể mang lại được một luồng sáng mới cho việc tìm hiểu về các biểu tượng

33. Ibidem 140-141.

bí tích và về những liên hệ nhân chủng học mà chúng hàm ngụ.

Có lẽ Kilmartin là tác giả đã nghiên cứu kỹ lưỡng nhất về sự việc phụng vụ đâm rễ từ trong hành động Thiên Chúa Ba Ngôi trao ban chính mình cho nhân loại. Tác giả cho rằng nỗ lực để chứng minh cho thấy rằng có thể trình bày thần học về phụng vụ theo thể dạng của một nền thần học về Thiên Chúa Ba Ngôi hoạt động trong thế giới, là một phận vụ có tầm trọng yếu quyết định của thần học.³⁴ Trước tiên, Kilmartin nêu lên yêu cầu cần phải đặt cơ sở cho biểu tượng ngay ở trong Thiên Chúa Ba Ngôi: “(Ngôi) Lời là ‘biểu tượng hiện thực’ của Thiên Chúa Cha. Một biểu tượng hiện thực có được, khi biểu tượng và thực thể được tượng trưng chỉ là một.”³⁵ Để xây dựng cho được một nền thần học như thế, tất phải dựa vào một thể dạng nhân loại học, Kitô học, Thần Khí học và Giáo hội học thiết lập trên cơ sở Tam Vị; bởi vì nền móng của nhận thức chúng ta có về Thiên Chúa Ba Ngôi, nằm ở trong hoạt động của Thánh Linh, như đã được thấy rõ qua biến cố Đức Kitô.

Sau khi đã khảo duyệt một số các thể dạng hiện đại trong thần học tam vị và Kitô học, Kilmartin nêu lên câu hỏi: Nếu thực sự Thiên Chúa đã thiết lập những mối quan hệ bản thân (*personal*) mới với các tạo vật, qua đó các tạo vật có được khả năng để đích thân giao tiếp với Thiên Chúa, thì lối ứng đáp của họ trước sự việc Thiên Chúa tự đích thân thông truyền chính mình, sẽ ảnh hưởng như thế nào đến Thiên Chúa? Thể dạng Kitô học hưởng thượng và việc quan niệm về Thiên Chúa Ba Ngôi theo mô mẫu tự thông ban, có thể gợi ý rằng “lời cầu của Đức Giêsu là hành động mạc khải ra trong lịch sử

34. Tác phẩm của Catherine M. La Cugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991) cũng cần được trưng dẫn ở đây, đặc biệt là phần viết về những liên hệ với phụng vụ (111-142).

35. Edward Kilmartin, *Christian Liturgy: Theology and Practice 1: Systematic Theology of Liturgy* (Kansas City, Mo.: Sheed & Ward, 1988) 106.

cuộc đối thoại tam vị (giữa Ba Ngôi). Lời nguyện của Vị Linh Mục Thượng Phẩm cầu cho chúng ta đã làm cho Thiên Chúa Cha trao ban Thánh Linh trong và qua một hành động hoàn toàn và thuần nhất thuộc thiên tính, để giúp cho có được lời đáp trả của lòng tin.”³⁶

Còn lời cầu của Giáo hội thì biểu thị mối hiệp nhất của cộng đoàn phụng vụ với Vị Linh Mục Thượng Phẩm của mình. Khi Giáo hội kết hiệp làm một với Đức Kitô và dựa vào uy thế của Thánh Linh để khẩn cầu Thiên Chúa Cha ban cho Thánh Linh thánh hóa, thì không những cấu trúc đối thoại của phụng vụ mà cả “chiều kích kitô học-tam vị của phụng vụ kitô trong hết thảy mọi dạng thức của nó” nữa cũng đều được biểu đạt rõ ràng và thực sự.³⁷ Điểm cuối cùng trong chủ hướm của Kilmartin là quan niệm cho rằng chỉ có một phụng vụ duy nhất, đó là phụng vụ của công trình trọn vẹn thành tựu mà Thiên Chúa Ba Ngôi thực hiện trong thế giới, tức là phụng vụ thiên quốc, và cuộc tiến hành của chính phụng vụ ấy ở nơi trần thế qua việc phụng tự của Dân Chúa đang đi trên đường lữ hành.³⁸

Tóm lại, dù Lies và Kilmartin có theo những phương thức khác nhau để khai triển những hệ quả tam vị rút ra từ *Real-symbol* và từ nguyên nhân tính của biểu tượng, thì khởi điểm cũng vẫn là nhận thức sâu sắc và độc đáo của Rahner về sự kiện Thiên Chúa Ba Ngôi chính là nền móng của mọi biểu tượng và hữu hiệu tính của nó.

Quan tâm liên ngành trong mô mẫu chủ thể

Thực trạng cuộc sống con người, tức là nơi mà phụng tự và bí tích tiến hành sinh hoạt của mình, có thể đóng góp xây dựng hoặc gây trở ngại cho việc tham dự có ý thức và lợi ích như

36. Ibidem 172.

37. Ibid. 174.

38. Ibid. 196-197.

công đồng Vaticanô II đã từng lên tiếng kêu gọi. Các ngành khoa học nhân văn cũng cùng chia sẻ với thần học một số những mối quan tâm chung về thực trạng ấy. Và như thế, thần học bí tích và phụng vụ đã nhận ra được nhu cầu cần phải có một hình thức đối thoại liên ngành nào đó. Trước khi bàn đến công tác nghiên cứu của các thần học gia đã từng ra sức để đưa việc đối thoại ấy vào trong nỗ lực suy khảo của mình, chúng tôi xét thấy cần phải tìm hiểu về những phương án trong đó nhân tố liên ngành đóng giữ một vai trò trọng yếu.

Một thí dụ đặc biệt có ý nghĩa về nỗ lực đối thoại liên ngành như thế là bộ sách bảy cuốn do Bernard Lee phụ trách xuất bản bên Bắc Mỹ, mang tựa đề *Alternative Futures for Worship*.³⁹ Cuốn dẫn nhập của bộ sách bàn đến các khái niệm cổ điển trong thần học bí tích, xét theo phương diện tâm lý, xã hội học và hệ thống. Các cuốn khác thì dựa theo phương thức liên ngành mà bàn về từng bí tích trong bảy bí tích, với công hợp tác của một nhóm chuyên viên thuộc nhiều lãnh vực khác nhau nhưng đã cùng làm việc với nhau.

Làm động lực nòng cốt cho công trình nỗ lực ấy, đã có một số những xác tín được dùng đến như sau: thứ nhất, cuộc canh tân phụng vụ là một tiến trình liên tục; thứ hai, một nền thần học tốt là một nền thần học có sức phản ánh và minh giải kinh nghiệm đức tin như đã được sống qua ở giữa thế giới loài người, để nhờ vậy mà các cuộc nghiên cứu — chẳng hạn như là về việc phát triển nhân bản — trở thành gần gũi và có liên quan chặt chẽ với bí tích; thứ ba, cả thần học lẫn các ngành khoa học nhân văn đều đóng giữ một vai trò cần thiết trong việc giải thích và “xây dựng” thế giới chúng ta đang sống; thứ bốn, việc đề xuất những thể dạng nghi thức mới/khác cho lễ lối cử hành bí tích, là để giúp cụ thể hóa những nhận thức và suy tư mà thần học cũng như các ngành khoa học nhân văn

39. *Alternative Futures for Worship*, ed. Bernard Lee (Collegeville: Liturgical, 1987).

đều có chung.⁴⁰ Các nghi thức mới được đề xuất như thế, không trực tiếp nhằm tới việc ứng dụng vào trong thực tế, nhưng là để làm phương tiện cho việc tìm kiếm qua các cách kiểu hình dung, qua ý nghĩa và những tiềm năng của từng bí tích. Nếu các tập sách có khác nhau về mặt giá trị suy tư và khả năng ứng dụng vào trong thực tế, thì xét chung, phương án đề ra trong bộ sách quả là một công trình quy mô cả về phương diện khuôn khổ lẫn phương pháp.

Một phương thức nghiên cứu theo cung cách liên ngành, nhưng lại có tính cách cổ truyền hơn, cũng đã được dùng đến trong một cuốn của bộ sách khảo luận về phụng vụ, mang tựa đề *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*.⁴¹ Vì, như phụ đề cuốn sách cho thấy, các hình thức biểu đạt của phụng vụ, dù bằng ngôn từ hay không dùng đến ngôn từ, thì cũng đều phải được lưu ý tới, thế nên, các tác giả hợp tác đã mỗi người một phạm vi riêng, nghiên cứu về những cung cách biểu đạt giữa loài người, tức là qua âm nhạc và lời nói, qua các nhân tố tự nhiên và các phương tiện kỹ thuật, qua các trang phục và các biểu hiệu hay phù hiệu phụng vụ, và qua cách tổ chức vị trí cũng như qua các thiết bị và các vật dụng trong phụng vụ. Lối sử dụng phương thức liên ngành cũng không nhất thống cho lắm. Chẳng hạn, A. Sequeira đã dựa vào những học thuyết nhiều loại, như: chủ thuyết hiện tượng học tôn giáo của Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw và Mary Douglas, học thuyết nhân chủng học của Frederik Buytendijk, Desmond Morris và Johan Huizinga, cũng như dựa theo một thư mục phức tạp đến kinh hồn, liệt kê những tác phẩm viết về cử động và vũ điệu. Còn Karl-Heinrich Bieritz, là tác giả nghiên cứu về việc sử dụng ngôn

40. Các cuốn bàn riêng về từng bí tích đều có đề nghị những kiểu nghi thức mới, thành quả của tiến trình làm việc cũng như của mối nhất trí giữa nhóm chuyên viên hợp tác vào trong việc hình thành các tập sách.

41. *Gestalt des Gottesdienstes: Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, ed. Rupert Berger (Regensburg: Pustet, 1990).

từ, thì đã dùng đến các tác phẩm của Hans Georg Gadamer, John Langshaw Austin, John R. Searle và Umberto Eco; trái lại, Rupert Berger đã không lưu ý gì nhiều đến các dữ liệu liên ngành trong khi trình bày về các nhân tố phụng vụ: bánh, rượu, dầu và nước. Mặt khác, hầu hết các tác giả hợp tác vào trong công trình nghiên cứu của tập khảo luận đều là thần học gia, chỉ trừ Nikolaus Harnoncourt là một nhà âm nhạc học và là nhạc trưởng, nổi tiếng với lập trường ủng hộ cách thức trình diễn “trung thực.” Kết quả là tập khảo luận chỉ gợi cho nhớ lại những gì đã được bàn tới hồi thập kỷ 70⁴² và được coi như là sản phẩm của những nhà thần học biết nhiều về các tác phẩm trong các ngành khoa học nhân văn hơn là thành quả của một công trình nghiên cứu bằng phương pháp liên ngành hiểu theo ý nghĩa đầy đủ của thuật ngữ ấy.

Trong bài viết về các bí tích,⁴³ tiếp tục nhấn mạnh như trước về việc tham dự phụng vụ một cách đích thân và tích cực,⁴⁴ Karl Rahner đã nêu bật mối liên hệ nối liền cách thức bí tích diễn đạt bằng biểu tượng, với sự việc Thiên Chúa hiện diện trong thế giới cũng như trong đời sống thường nhật của con người, và xác tín rằng điều đó sẽ đặt bí tích vào trong tầm tay của ngay cả những người tuyên bố là mình không tin vào một tôn giáo nào hết. Michael Skelley đã ứng dụng suy tư ấy vào trong bí tích được hiểu như là phụng vụ của thế giới, và đã đặt nó vào trong một bối cảnh rộng lớn hơn bối cảnh các vấn đề Rahner từng lưu tâm đến, trong bối cảnh của kinh nghiệm

42. Chỉ Xin trưng dẫn hai tác phẩm có tiếng, đó là: Werner Jetter, *Symbol und Ritual: Anthropologische Elemente im Gottesdienst* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), và Alois Hahn et al., *Anthropologie des Kults: Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen* (Freiburg im Br.: Herder, 1977).

43. Xin xem “On the Theology of Worship,” trong *Theological Investigations* 19 (New York: Crossroad, 1983) 141-149.

44. Xin xem chẳng hạn “Considerations on the Active Role of the Person in the Sacramental Event,” trong *Theological Investigations* 14 (New York: Seabury, 1976) 161-184.

về những gì là siêu việt, của thực trạng con người theo tư thế là tinh thần nhập thể, của bản chất ân sủng được hiểu như là việc Thiên Chúa tự truyền thông chính mình, và của kinh nghiệm về Thiên Chúa.⁴⁵ Skelley đã quảng diễn cho sâu rộng ra những ý tưởng mầm giống của Rahner về bản chất của bí tích cơ bản, và về tính chất biểu hiện của Lời Thiên Chúa. Nếu có thành công, thì chính là nhờ ông đã tổng hợp được tốt những vấn đề mà Rahner từng lưu tâm đến trong lãnh vực bí tích, suốt thời gian bốn thập kỷ, và nhờ đã biết để tâm lưu ý chúng ta về tầm ảnh hưởng tỏa lan sâu rộng của tư tưởng nòng cốt ấy.

Trong một tác phẩm trước đó, Herbert Vorgrimler cũng đã tiếp tục đào sâu suy tư của Rahner về bản chất của biểu tượng và về việc phụng tự Giáo hội cử hành trong thế giới của Thiên Chúa.⁴⁶ Tác giả quan niệm bí tích như là một biến cố giao tiếp nằm trong phạm vi của ý định hay chủ tâm, và chủ trương rằng để có thể hiểu bí tích hay biến cố ấy, thì phải cần đến các bộ môn như là: tâm lý chiều sâu, triết học ngôn ngữ, nhân chủng học văn hóa, lý thuyết về truyền thông, dân tộc học và tâm lý xã hội. Tuy nhiên, các bộ môn ấy đã không thực sự ảnh hưởng gì nhiều đến cách kiểu phác thảo của Vorgrimler về một thể dạng thần học bí tích hiện đại với những đường nét dẫn nhập tổng quát không thôi.

Bổ sung cho tác phẩm của mình —tác phẩm đã được bàn đến trước đây —Edward Kilmartin cũng đã chứng giải cho chiều kích nhân chủng học của bí tích, nhưng là dựa trên cơ sở của một cách nhìn cổ điển lâu đời hơn, xác tín rằng Thiên Chúa đã tạo dựng thế giới này là để thông chia sự tốt đẹp của chính mình cho các tạo vật.⁴⁷ Tiêu đích đầu tiên mà việc

45. Michael Skelley, *The Liturgy of the World: Karl Rahner's Theology of Worship* (Collegeville: Liturgical, 1991).

46. Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*, bản dịch sang tiếng Anh của L.M. Maloney (Collegeville: Liturgical, 1992).

47. Edward Kilmartin, "Theology of the Sacrament," trong *Alternative*

phụng tự nhằm tới, là giúp các tạo vật thông dự cho tới mức sung mãn, vào trong sự tối đẹp ấy. Những hình ảnh khởi nguồn từ mọi chiều kích cuộc sống con người sẽ làm cho những cách thức biểu đạt lòng tôn vinh tán tụng trong các nghi thức bí tích, nên phong phú mỹ miều hơn. Cách riêng, việc nhân chủng học đề cao thân thể, coi đó là biểu tượng số một của con người, và vai trò của ngôn từ diễn trình, đóng giữ một tầm trọng yếu then chốt trong nỗ lực tìm hiểu về thực trạng con người, cũng như đang lớn tiếng kêu mời giới thần học gia nên nghiêm túc nhìn vào tình huống phức tạp của cuộc sống con người, khi thảo luận về biểu tượng.

Tiếp tục chiều hướng suy tư trên đây, Kilmartin đã định nghĩa khả năng nhận thức biểu tượng như là “sở năng nhờ đó một kitô hữu biết nối kết các biểu tượng trong truyền thống phụng vụ và ngôn từ diễn trình với các biểu tượng của riêng mình trong tư thế là một cá nhân trưởng thành.”⁴⁸ Giống như Vorgrimler, Kilmartin coi các ngành khoa học nhân văn như là những nhân tố làm nổi bật niềm thâm tín kitô xác quyết rằng kinh nghiệm về thánh thiêng phải được phát hiện từ trong những hoàn cảnh cụ thể của đời sống con người, trong đó ý nghĩa tối hậu đang được tiềm tàng vun trồng: “thực tại thế tục bao giờ cũng có tiềm năng trở nên thánh thiêng, nếu ý nghĩa sâu thẳm nhất của nó được thấu đạt.”⁴⁹ Phương pháp nghiên cứu dựa theo hiện tượng học là cách thức đặc biệt thích hợp để giúp cho con người thời nay cảm nhận ra được tầm trọng yếu của kinh nghiệm đời người mà chính họ sống qua, bởi vì kinh nghiệm ấy chính là biểu tượng chỉ về thực tại siêu việt.

Futures for Worship 1.123-175. Trong bài viết này, Kilmartin đã lấy lại tư tưởng của thánh Irênê thành Lyon.

48. Ibidem 143.

49. Ibid.

Những phương pháp nghiên cứu không chịu ảnh hưởng Rahner

Có một số tác phẩm mang sắc thái liên ngành, viết về thần học bí tích, không có liên hệ trực tiếp gì mấy với công trình suy tư của Karl Rahner, cho dù có tỏ ra quan tâm đối với việc chủ thể tích cực tham gia vào trong bí tích. Trong đề cương phác thảo về thần học bí tích, lấy lại thuật ngữ rất thông dụng trong giới thần học gia Đức, Theodor Schneider đã miêu tả bí tích như là một “kinh nghiệm truyền thông”.⁵⁰ Khái niệm đầy năng động ấy về trao đổi là yếu tố làm nền móng cho đà phát triển và tính chất liên tục của một nhóm xã hội. Nó phản ánh công trình suy cứu của Jurgen Habermas đã từng ảnh hưởng sâu rộng và lâu dài đến các giới thần học Đức.

Giữa các vấn đề then chốt Habermas quan tâm đến, thì có vấn đề hoạt động truyền thông trong xã hội,⁵¹ Helmut Peukert đã áp dụng phương pháp của Habermas cho các vấn đề có tính cách cơ bản, vì lý luận rằng đã là thần học tất phải biết lưu tâm xét đến vấn đề các giới hạn của kinh nghiệm, và tìm cho ra những thể loại hoạt động truyền thông khả dĩ mang lại câu giải đáp cho các vấn đề cơ bản đó.⁵² Còn, khi bàn thảo về đường lối hành động trong thần học thực tiễn theo viễn cảnh của Habermas về việc truyền thông chân chính, Norbert Mette đã đề nghị dùng đến con đường đối thoại, coi đó là nhân tố chủ yếu của một lễ lối hành động ngay chính và có sức biến đổi.⁵³

50. *Zeichen der Nahe Gottes*. Về ảnh hưởng mà các “mô mẫu truyền thông” gây được đối với các thần học gia bí tích và phụng vụ, xin xem Franz Kohlschein, “Symbol und Kommunikation als Schlüsselbegriffe einer Theologie und Theorie der Liturgie,” *Liturgisches Jahrbuch* 35 (1985) 200-218.

51. Xin xem Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 cuốn, bản dịch tiếng Anh của Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1984, 1987).

52. Helmut Peukert, *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*, bản dịch tiếng Anh của James Bohman (Cambridge, Mass.: MIT, 1984).

Vì nói lên được hành động trung gian biểu đạt về mặt ngôn từ và đáng điệu cử chỉ, nên khái niệm “khả năng truyền thông” phản ánh thích đáng những vấn đề đặt ra trong lãnh vực phụng vụ và bí tích. Theo Schneider, một khi các bí tích đã được hiểu như là những hành động truyền thông khả dĩ giúp cho cộng đoàn thu nhận làm tư hữu những gì mình cử hành, thì lúc đó, có thể có được một ý niệm rất sinh động về kinh nghiệm bí tích.⁵⁴

Josef Meyer zu Schlochtern còn đề xuất một thí dụ khác về cách dùng mô mẫu kia để khảo nghiệm lại mối tương quan giữa Giáo hội và bí tích.⁵⁵ Sau khi đã điểm duyệt lại một số quan điểm điển hình (Rahner, Ratzinger, Semmelroth, Boff), tác giả đã dựa theo các công trình nghiên cứu của Peukert, Mette, Arens, Hunermann và của các tác giả khác, mà mình giải cho thấy là khái niệm sinh động “hành động thông truyền” giúp cho có được một khái niệm chính xác hơn về các tác động của Giáo hội và của Thần Trí Đức Kitô trong việc cộng đoàn — cùng đoàn tụ và cùng thể hiện biểu tượng — tham dự vào hoạt động cử hành bí tích.

Trong đề cương đưa ra nhằm xây dựng một học thuyết về bí tích, Alexander Ganoczy cũng đã dùng đến một phương thức nghiên cứu khác dựa theo cách kiểu của Habermas để trình bày một mô mẫu truyền thông của bí tích.⁵⁶ Tác giả trực tiếp dùng đến các phương cách đối đáp và ứng xử thông thường

53. Norbert Mette, *Theorie der Praxis* (Dusseldorf: Patmos, 1978).

54. Ngoài tác phẩm của Schneider ra, xin xem thêm Rolf Zerfass, “Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche,” *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988) 30-58.

55. *Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Freiburg im Br.: Herder, 1992).

56. *An Introduction to Catholic Sacramental Theology*, bản dịch tiếng Anh của William Thomas và Anthony M. Sherman (New York: Paulist, 1984). Ganoczy chủ yếu dựa theo thiên khảo cứu của Hans-Dieter Bastian, “Wie christlicher Glaube funktioniert,” trong *Kommunikation* (Stuttgart-Berlin: Kreuz, 1972). Để có một cái nhìn tổng quát, xin xem Arno Schilson, “Symbolwirklichkeit und Sakrament,” *Liturgisches Jahrbuch* 40 (1990) 26-52.

của con người. Dựa trên cơ sở đó, tác giả đã phân tích phê bình về mô mẫu gặp gỡ thân tình theo Edward Schillebeeckx, cho rằng mô mẫu này đã bỏ quên những điều kiện nhân chủng học chính đáng cần phải được lưu ý tới trong một mô mẫu thiết đặt theo cách thức như thế. Một mô mẫu truyền thông thì tất có bốn phạm phải nhấn mạnh đến nguyên tắc tương tác và các hệ luận của nguyên tắc ấy (phản ứng, hỗ tương tính, tiếp nhận và từ chối tiếp nhận), và phải đặt nặng hơn ý thức về Đức Kitô như là Đấng trung gian đã hàn gắn lại những đở vỡ tận căn từng làm cho đứt hẳn đi mọi mối liên lạc giao thông giữa Thiên Chúa và loài người. Trong khuôn khổ trình bày như thế, các bí tích được hiểu như là việc truyền thông bằng ngôn từ cũng như không bằng ngôn từ, qua đó, Kitô hữu tham dự vào trong tiến trình thông truyền của đức tin cộng đoàn; và đức tin cộng đoàn thì lại được củng cố bởi sự việc Thiên Chúa tự thông truyền chính mình cho cộng đoàn (và loài người).

Rồi tiếp đó, Ganoczy bàn sang bản chất nội tại của biểu tượng, coi đó là một bản chất chủ yếu thông truyền, và khảo sát về một số thành tố của nó. Có thể coi biểu tượng như là một thứ cấu trúc ngôn ngữ trong đó “thông tin” bằng ngôn từ cũng như không bằng ngôn từ được truyền thông đi, và những người tham gia vào cuộc đều vừa là “người gửi” vừa là “người nhận” qua cách dùng đến những mã hiệu truyền thông hoặc phổ thông, cộng đồng, hoặc cá nhân. Lý thuyết về truyền thông cũng giúp để phân biệt giữa cách truyền thông tương tự nặng cảm tính và cách truyền thông bằng hiệu số dựa trên các khái niệm. Ganoczy lưu ý là công đồng Vaticanô II đã kêu gọi thực thi cả hai thể cách tham dự. Cuối cùng, tác giả nêu lên sự việc bao giờ cũng có nguy cơ bỏ quên mất đi chân ngôn khôn ngoan nói rằng *liturgia semper reformanda* (cần phải không ngừng canh tân phụng vụ), bởi không chịu nhớ cho rõ là biểu tượng bao giờ cũng chỉ là biểu tượng cho một cá nhân, cho một nhóm hay một nền văn hóa nào đó, và bao giờ cũng gắn liền với một thời gian lịch sử cụ thể nào đó.

Cũng trong đường hướng nghiên cứu liên ngành, còn có một nỗ lực suy tư khác cần được lưu ý, đó là tác phẩm của Bernard Cooke, mang tựa đề *The Distancing of God: The Ambiguity of Symbol in History and Theology*.⁵⁷ Điểm chủ yếu của cuốn sách là chứng minh cho thấy rằng qua các giai đoạn lịch sử khác nhau, hành động và suy nghĩ theo cách kiểu biểu tượng đã không hề giúp cho sự hiện diện của Thiên Chúa được dễ hơn hay ngược lại, làm cho bị tắc nghẽn đi. Chủ đề ấy được nói lên trong chính tựa đề của cuốn sách. Cooke đã cẩn thận tìm hiểu về ba cách kiểu hiện diện: hiện diện trong thời cục (*kairotic*) gắn liền với các nơi thánh, cõi các con người và các giai đoạn lịch sử; hiện diện bao trùm làm cho việc tham dự vào thế giới thần linh được dễ dàng; và hiện diện ở giữa loài người, được điển hình hóa qua mối quan hệ của Đức Kitô với Thiên Chúa và với con người. Xem ra công trình phân tích mà Cooke đã thực hiện liên quan đến các giai đoạn giáo phụ, trung cổ và hậu-Trentô có sức để mạnh mẽ hỗ trợ cho điều ông xác quyết rằng đã sử dụng biểu tượng (là nơi việc tham dự đưa nở) đã mất dần năng lực đi.

Trong bốn chương cuối cùng của cuốn sách, Cooke đã súc tích tóm lược một số khía cạnh của cuộc thảo luận trong các ngành khoa học xã hội về biểu tượng, nhằm chứng giải cho việc ông khẳng định nói là trong thời đại ngày nay, hiện tượng đầy Thiên Chúa cách xa khỏi kinh nghiệm của loài người hiện đang xoay theo chiều đảo ngược lại. Tác giả nói đến chiều sâu thăm thẳm của thần học trong Giáo hội, và về một số những thành quả thu đạt được qua các nỗ lực canh tân phụng vụ, đặc biệt là mối quan tâm đối với công tác đẩy mạnh việc tham dự tích cực và đối với cách suy tưởng qua lối ngả biểu tượng, về cuộc sống làm người nơi Đức Kitô. Từ cuộc đối thoại hữu ích ấy với các ngành khoa học nhân văn, có thể rút ra được nhiều hệ quả hữu ích, như là: tầm trọng yếu mà hành động nghi thức

57. Bernard Cooke, *The Distancing of God: The Ambiguity of Symbol in History and Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990).

đóng giữ trong việc bổ sung cho vai trò nguyên nhân của biểu tượng; mối liên hệ giữa vai trò nguyên nhân của bí tích với ý thức nơi cá nhân chủ quan, cũng như với những biểu tượng khách quan; phần đóng góp mà các cấu trúc tâm lý mang lại cho ý nghĩa tiềm ẩn trong các biểu tượng bí tích; việc cẩn thận phân tích những biến cố hàm súc ý nghĩa biểu tượng, và chức năng nghi thức đóng giữ trong việc xây dựng cấu trúc xã hội như các phương pháp nghiên cứu trong các ngành khoa học xã hội đã vạch rõ cho thấy.

Một thí dụ quan trọng khác trong nỗ lực đặt cuộc thảo luận về biểu tượng vào trong bối cảnh, là tác phẩm của David Power viết về bản chất biểu trưng của phụng vụ.⁵⁸ Power bắt đầu thiên nghiên cứu của mình với việc khảo xét thực trạng ngày nay, và nhấn mạnh rằng “những gì mang tính chất biểu tượng thì đều nằm trong khuôn khổ chung của cuộc sống công giữa xã hội và trong cộng đoàn.”⁵⁹ Dẫn chứng tình trạng xung khắc văn hóa và hoàn cảnh kinh tế biến đổi nhanh chóng, tác giả đã từ đó rút ra những hệ quả có thể áp dụng được vào bất cứ một hệ thống biểu tượng nào. Biện luận chặt chẽ, không thể bác bỏ nổi, Power khẳng định rằng đức tin dựa vào kinh nghiệm (hoán cải) trở lại để lập quan hệ với các biểu tượng. Rồi đức tin đòi hỏi phải có thái độ sẵn sàng đón nhận những gì là siêu việt, và những phê phán tận căn mà thực tại siêu việt ấy đưa ra liên quan đến môi trường văn hóa, xã hội và chính trị của thế giới chúng ta đang sống.

Trong một phần phân tích về nhiều khía cạnh của biểu tượng, Power đã nhấn mạnh đến một sự việc quan trọng, đó là biểu tượng có thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau. Trong phần này, minh họa một cách sáng suốt và sâu sắc, tác giả đã dùng đến các công trình nghiên cứu của Ricoeur, Langer và các tác giả khác.⁶⁰ Phần phân tích về ngôn ngữ biểu tượng đã mang

58. David N. Power, *Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy* (New York: Pueblo, 1984).

59. *Ibidem* 5.

lại một số nhận thức sâu sắc về bản chất của phụng vụ; tóm tắt, ông phát biểu về những nhận thức đó như sau: “Phụng vụ là một hành động trong đó chứng từ của Thiên Chúa được nghe biết và nhận lấy làm của mình, kinh nghiệm của cộng đoàn được biến cải, và một bầu khí tham dự đầy sùng mộ hiện rõ lên trước mắt.”⁶¹ Mẫu định nghĩa súc tích ấy bao gồm cả bản chất của việc công bố về Đức Giêsu Kitô bằng cách dùng đến những dụ ngôn cơ bản thích đáng và bằng cách nhận lấy chứng từ ấy —than vãn cũng như tạ ơn— làm của mình.

Cuối cùng, giữa những kết luận rút ra từ việc tìm hiểu về tiềm năng phong phú của biểu tượng, đặc biệt quan trọng là các tiêu chí mà Power dùng để xác định giá trị của lễ lối thực hành bí tích. Tác giả cho rằng cần phải biết hài hòa kết nhập ngôn ngữ nghi thức, huyền thoại và ẩn dụ lại với nhau, cũng như cần phải lưu ý nhiều hơn đến kinh nghiệm văn hóa của thời đại chúng ta đang sống. Tác giả cũng nhấn mạnh đến tiêu chí của “mối quan hệ giữa việc cử hành và lễ lối hành động đúng theo tinh thần tự do phúc âm cùng tình liên đới đối với kẻ khổ đau.”⁶² Tiêu chí vừa nói dùng để trắc nghiệm xem trong thực tế có thật sự có tình trạng ăn khớp giữa phụng vụ và đạo đức học, giữa kinh nghiệm về thánh giá và cảnh khổ đau như đang thấy trong thế giới hay không.

Còn có một tác phẩm khác, xuất bản gần đây hơn và đi sát với tư tưởng của Bernard Lonergan hơn là với đường hướng của Rahner, đó là bộ sách hai cuốn của Donald Gelpi, bộ sách một thời nổi bật trên đỉnh cao của công trình suy khảo mà tác giả đã thực hiện nhằm nghiên cứu về các bí tích.⁶³ Tác phẩm

60. Để biết về một phương thức nghiên cứu khác, nhưng cũng lại dùng đến một số các nguồn tư liệu vừa kể trên đây, xin xem Iso Baumer, “Interaktion - Zeichen - Symbol,” *Liturgisches Jahrbuch* 31(1981) 9-35.

61. Power, *Unsearchable Riches* 146.

62. *Ibidem* 213.

63. Donald Gelpi, *Committed Worship: A Sacramental Theology for Converting Christians* 1: *Adult Conversion and Initiation*; 2: *The Sacraments of Ongoing Conversion* (Collegeville: Liturgical, 1993).

này là thành quả nghiêm túc nhất trong nỗ lực Gelpi đưa ra nhằm xây dựng một thể dạng thần học hệ thống về bí tích trong đó phương thức liên khoa được dùng đến như là một thành tố cấu trúc. Trong cuốn đầu, dựa theo những yêu cầu mặc nhiên của *Nghi lễ khai tâm người lớn*, Gelpi đã cẩn thận nắn đúc và đề xuất một thể dạng thần học về hoán cải để làm khuôn khổ bàn thảo cho nội dung của cuốn hai, tức là tập khảo luận về từng bí tích một. Ngoài công trình khảo cứu của Bernard Lonergan ra, tác giả còn dùng đến thần học giải phóng và thần học phụng vụ để xây dựng mô mẫu hoán cải ấy.

Trước tiên, Gelpi phác họa ra năm thể dạng hoán cải: hoán cải cảm tính, hoán cải tri thức, hoán cải luân lý, hoán cải tôn giáo và hoán cải xã hội chính trị. Tác giả đã bàn sâu rộng về cách thức phụng vụ biểu trình Mầu Nhiệm Phục Sinh và về mối quan tâm của thần học cơ bản đối với bí tích tính nguyên thủy, và đã giải thích các điểm này trong khuôn khổ của khái niệm hoán cải hiểu theo ý nghĩa vừa bao hàm vừa thách đố, với những chứng dẫn cụ thể rút ra từ đời sống cá nhân của mình. Từ đó, ông đặt câu hỏi: Một cộng đoàn kitô hữu thực sự hoán cải thì phải cử hành phụng vụ bí tích theo cách thức nào? Trong phần phác họa các chiều kích khác nhau của việc hoán cải, Gelpi đã tỏ ra rất quen thuộc với các ngành khoa học nhân văn liên hệ. Việc hoán cải xã hội chính trị chính là nhân tố trực nghiệm cho các thể dạng hoán cải khác, vì việc hoán cải kia sẽ xác nhận các thể dạng hoán cải này là chân chính nếu chúng mở rộng để vượt ra ngoài khuôn khổ cá nhân riêng tư. Nhưng đồng thời, việc hoán cải cá nhân lại “xác nhận tính chất chân chính của hoạt động mà việc hoán cải xã hội chính trị khơi hứng, bằng cách làm cho những người hoạt động chính trị có được những quy tắc lành mạnh để phân định giữa những chính sách cùng quyết định có trách nhiệm và vô trách nhiệm do các thể chế và các tổ chức hành pháp đưa ra.”⁶⁴ Thế nên, không có gì là lạ nếu việc hoán cải xã hội chính trị được

64. Ibid. 1.45.

coi là thể dạng hoán cải gặp phải sức chống cưỡng nhiều nhất, đặc biệt là trong một bối cảnh văn hóa như bối cảnh Tây phương, trong đó, các giá trị cá nhân riêng tư đều được coi như là những quy phạm. Đàng khác, kết quả thực tế của một thái độ hoán cải như thế, sẽ là một cuộc đổi thay các giá trị của toàn bộ thực tại xã hội, chính trị cũng như cá nhân.

Sau khi phác họa về tính chất phức tạp của việc hoán cải, Gelpi đã điếm duyệt lại các truyền thống kinh thánh và thần học cung ứng những nhân tố làm cơ sở cho khái niệm hoán cải. Đặc điểm của tác phẩm này là ở chỗ có được một tầm hiểu biết rất sâu rộng về đường hướng hiện đại của khoa chú giải Kinh thánh, và biết diễn đạt một cách đầy sáng tạo những khái niệm cổ truyền như là: nhân đức đối thần và các thể loại ơn thánh. Giống như Rahner và Lonergan, Gelpi thường không ghi chú xuất xứ của các nguồn liệu dùng đến, mà chỉ liệt kê ra các thư mục bao hàm trong những trang cuối của bộ sách. Tiếp đó, tác giả đã khai triển và trải nghiệm những nhận định suy tư của mình bằng cách bàn đến “sức năng động của việc thánh hóa trong xã hội” và “việc xã hội hóa trong gia đình của Thiên Chúa;” chủ đề này đã đưa tác giả tới chỗ trình bày về quan điểm của mình đối với nền móng kitô học và tam vị của bí tích. Thế mạnh của Gelpi là ở chỗ biết phối kết và tổng hợp một cách có hệ thống những suy tư đã sẵn có với những vấn đề bao quát hơn như thế kia. Chương cuối cuốn một đã bàn trở lại về vấn đề thời gian dự tòng, và đã lồng tất cả những gì bàn đến trước đó vào trong một viễn cảnh mới mẻ về thể dạng có cơ cấu tổ chức như thế của việc hoán cải.

Kết luận

Tóm lại, phần điếm duyệt trên đây cho thấy rằng cách thức trình bày có hệ thống về bí tích dựa theo viễn cảnh của Rahner, thì đi liền gắn chặt với đời sống của Thiên Chúa Ba Ngôi; còn trong khi đó, về phía thụ nhân, thì việc tìm hiểu về

các nhân tố liên ngành lại được coi là quan trọng. Cách thức sử dụng các phương pháp nghiên cứu đã trở nên ngày càng nghiêm túc chặt chẽ hơn; còn việc làm quen với các chuyên khoa thuộc các ngành khoa học nhân văn thì ngày càng đạt đến mức sâu rộng hơn. Điều đó mang lại một sức sống mới cho các nỗ lực suy cứu về bí tích đã từng bị rơi dần vào con đường trừu tượng, chỉ lo mổ xẻ phân tích, cũng như mở ra một viễn ảnh đầy hứa hẹn với những nhận thức sâu rộng và đầy sáng tạo như đã thấy và còn sẽ thấy xuất hiện nhiều nữa.

Regis A. Duffy, O.F.M., Đại Học Đức Bà

2. THẦN HỌC GIẢI PHÓNG

Những tác phẩm thời đầu của các thần học gia giải phóng viết về thần học bí tích thường dựa theo một số tư tưởng của Rahner để nối kết thần học về Giáo hội và thần học về bí tích lại với nhau, trong một cách kiểu làm sao cho thích ứng với trạng huống kinh tế và chính trị của vùng Châu Mỹ Latinh. Sau đây, xin điểm duyệt các tác phẩm viết về bí tích của hai trong các tác giả thời đầu ấy.

Juan Luis Segundo

Ngay từ năm 1971, Juan Luis Segundo, người Uruguay, đã nêu lên nhiều vấn nạn gay go cho lề lối thực hành phụng vụ và bí tích theo thông lệ thời đó, cách riêng là cho những hình thức nặng nề đặc trưng khoa trương trong việc phụng tự và trong đời sống Giáo hội, giữa một cảnh trạng đầy dẫy những bất công trầm trọng về mặt kinh tế và xã hội. Trong cuốn *Los Sacramentos hoy*,⁶⁵ Segundo đã nêu rõ cho thấy là cần phải làm sao để có được trong việc cử hành phụng vụ, một cảm

65. *Los Sacramentos hoy* (Buenos Aires: Carlos Lohle, 1971); bản dịch tiếng Anh *The Sacraments Today* do John Drury (Maryknoll: Orbis, 1974).

thức sống động chân thực hơn về cộng đoàn; và phương cách chủ yếu để gây dựng lên cho được một cảm thức như thế chính là việc thành lập cùng nuôi dưỡng các cộng đoàn cơ bản.⁶⁶ Tác giả đề xuất một lối giải thích tích cực về đà “tục hóa” để từ đó nhận ra được ngay ở trong phụng vụ, những khía cạnh thiết yếu có tính cách ngôn sứ và đi sát với thực tế cuộc sống.⁶⁷ Và như thế, tác giả đã gạt bỏ lối phân chia nhị nguyên giữa những gì là thánh thiêng với những gì là phàm tục, và cho rằng phụng vụ thực sự có sức năng để giải phóng con người khỏi “quỷ dữ” có mặt chẳng hạn như là trong lối phân chia ruộng đất và tiền của một cách bất công, thường thấy đi liền gắn chặt với cơ cấu xã hội tại các nước kém mở mang.⁶⁸ Segundo chỉ trích những hình thức “tiêu thụ” trong việc chịu các bí tích, và minh chứng cho thấy rằng một hệ thống trình bày về bí tích có thể trở thành trong thực tế, một thể chống đỡ cho hành động bóc lột để rồi dần dà nó thâm nhập vào trong toàn bộ cuộc sống xã hội.⁶⁹ Chính vì thế, tác giả đã nhấn mạnh đến nhu cầu bức thiết cần phải tìm hiểu cho sâu rộng hơn và đánh giá cho đúng mức hơn chiều kích ngôn sứ của phụng vụ, là thể cách cử hành những gì còn chưa hoàn thành trong cuộc sống, những gì còn gây trở ngại làm cho toàn bộ cuộc sống chưa trọn vẹn nhuần thấm được sức năng giải phóng của Đức Kitô Phục Sinh.⁷⁰

Cấu trúc của bộ sách và cách trưng dẫn các nguồn liệu huấn quyền phản ánh rõ đà chuyển hướng tách dần ra khỏi những vấn đề thường được bàn tới trong thời hậu-Trentô, như: việc thành lập bí tích, hiệu lực của bí tích, và con số 7 bí tích. Các nguồn liệu huấn quyền mà tác giả dựa vào nhiều nhất là hai

66. Ibidem 10,32-40.

67. Ibid. 15-20. Liên quan đến điểm này, xin xem thêm Luis Maldonado, *Secularización de la Liturgia* (Madrid: Marova, 1970).

68. Ibid. 98.

69. Ibid. 34-37, 53-62, 100-104.

70. Ibid. 36, 80-82, 98.

văn kiện của công đồng Vaticanô II: Hiến chế về Phụng vụ thánh và Hiến chế Mục vụ về Giáo hội trong Thế giới Ngày nay, cũng như các văn kiện Medellín (1968) của Hội đồng Giám mục Châu Mỹ Latinh. Thêm vào đó, còn có thông điệp *Evangelii nuntiandi* (Loan báo Tin Mừng) của Đức Phaolô VI, và Văn kiện hội nghị Puebla (1979) của Hội đồng Giám mục Châu Mỹ Latinh; các văn kiện này ảnh hưởng nhiều đến các tác phẩm viết về sau, lấy lại những chủ đề về bí tích đã từng được tác giả nêu lên từ đầu.

Leonardo Boff

Sau cuốn sách của Segundo một ít lâu, thì có hai tác phẩm của Leonardo Boff, người Ba Tây, ra mắt độc giả, viết về bí tích tính cố hữu của các bí tích, và về chủ đề có thể được gọi là một nền giáo hội học bí tích. Trong thiên tiểu luận tựa đề *Los Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos*,⁷¹ chủ đích của tác giả là trình bày về cách thức bí tích thể hiện tác động hỗ tương giữa loài người (đặc biệt là qua cung cách quan niệm về sự sống và thông truyền sự sống loài người), thế giới và Thiên Chúa; là “hồi phục những giá trị tôn giáo phong phú tiềm ẩn trong thế giới biểu tượng cùng bí tích, đang nằm ngay ở giữa cuộc sống hằng ngày của chúng ta... đức tin nhận ra ân sủng đang hiện diện ngay ở trong những hành động sơ đẳng nhất của cuộc sống.”⁷² Trước sau như một, tác giả nhìn các bí tích *sub specie humanitatis* (theo thể dạng nhân tính), như chính tác giả đã nói bằng thuật ngữ riêng của mình. Ngôn ngữ bí tích là một ngôn ngữ chủ yếu gợi ý gợi cảm, mang tính chất tự dẫn thân và hướng tới hành động cụ thể. Các bí tích gợi lại những

71. Leonardo Boff, *Los Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos* (Pietropolis: Vozes, 1975); bản dịch tiếng Anh do John Drury, *Sacraments of Life, Life of the Sacraments: Story Theology*, (Washington: Pastoral, 1987).

72. Ibid. 7.

thời gian và nơi chốn thánh thiêng nhằm vén mở cho thấy tính chất thánh thiêng của cuộc sống mỗi ngày, và để thúc đẩy những người tham dự dẫn thân hoạt động cho công cuộc cứu độ trong khắp nơi mọi lúc. Các bí tích cũng nhằm tới việc hoán cải và thay đổi lề lối hành động của con người. Với những ngôn từ đơn giản, thường là tự thuật, Boff chia sẻ cho biết là những con người (thân sinh và thầy dạy của tác giả), thiên nhiên (ánh sáng), và các sự vật (bánh, nhà cửa) đều có thể mang tính chất bí tích; và tác giả thường nối kết các mẫu ký thuật như thế lại với các nguyên tắc trong thần học bí tích (coi đó như là cấu trúc biểu tượng phụ của các nguyên tắc này). Chương kết cuốn sách tóm lược lại một cách có hệ thống những gì trước đó, tác giả đã trình bày cho độc giả đại chúng.

Trong cuốn *Iglesia: Charisma e poder*,⁷³ Boff cũng nhằm tới cùng một tiêu đích và cũng dùng cùng một lối văn tương tự như trong thiên tiểu luận vừa bàn đến trên đây. Chủ trương cho rằng “giáo hội được sinh ra từ lòng tin của dân chúng,” Boff coi cộng đoàn cơ bản là một cung cách mới mẻ và đặc thù để sống đức tin kitô, để tổ chức cộng đoàn trong khắp thế giới, chung quanh các bí tích (khi có thể được) và chung quanh các tác vụ do giáo dân thi hành. Quan niệm rộng rãi mà Boff có về bí tích tính như thấy trong cuốn sách trước, hiện rõ trong chủ trương của tác giả cho rằng cần phải có “một cách hiểu khoáng đạt hơn về các bí tích (được coi) như là dấu chỉ của ân sủng thường xuyên ban xuống cho con người và hằng hiện diện giữa loài người, chứ không phải như là những dụng cụ mang lại một ân sủng đã có sẵn trước.”⁷⁴ Điều đó còn mở rộng đường cho “đề phát huy bí tích tính phong phú của Giáo hội (toàn bộ Giáo hội là bí tích) với những cách thức cử hành đầy

73. Leonardo Boff, *Iglesia: Charisma e poder* (Pietropolis: Vozes, 1981); bản dịch tiếng Anh do John W. Diercksmeier, *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church* (New York: Crossroad, 1985).

74. *Ibid.* 16.

sáng tạo và với một ý thức sâu đậm về những thực tại thánh thiêng —tất cả đều là sở hữu của dân chúng.”⁷⁵ Trong một phần viết then chốt, khảo sát về ý nghĩa của sacramentum được coi như là nhân tố nối kết hai khái niệm có tính cách biện chứng, tức là các khái niệm “đồng nhất tính” và “bất đồng nhất tính,” Boff cho thấy rõ là đã chịu ảnh hưởng của Rahner và của Schillebeeckx. Tác giả viết rằng “đồng nhất tính đã được nói lên qua bí tích: ân sủng có mặt ở nơi hành động trung gian, màu nhiệm tái diễn hiện diện...sáng ngời lên qua một lời nói, trở thành thân thể một cách biểu tượng qua một cử điệu, và được thông truyền qua một cộng đoàn.” Dù thế, bất đồng nhất tính cũng được đọc thấy ở trong các bí tích, bởi vì “Thiên Chúa và ân sủng của Ngài thì không thể bị giam hãm ở trong bất cứ một cung cách biểu đạt nào của bí tích. Dù ân sủng có mặt, thì cũng vẫn có một sự khiếm diện ở trong bí tích. Có được vén mở ra trong bí tích, thì màu nhiệm cũng vẫn là màu nhiệm. Không thể nào đồng nhất hóa màu nhiệm với bí tích được cả; do đó, quả là có bất đồng nhất tính.”⁷⁶ Boff đã dùng phạm trù *sacramentum* để chống đỡ cho luận thuyết biện chứng trải dài suốt cả cuốn sách của ông, và dựa vào phạm trù cố cựu ấy của truyền thống công giáo, tác giả đã có thể trình tả về vai trò mà các bí tích đóng giữ trong đời sống đức tin của một cá nhân, cũng như về vai trò của Giáo hội theo tư cách là cộng đoàn phục vụ cho Nước Chúa ở trong thế giới.

Segundo Galilea

Cả phương thức giải thích về bí tích tính lẫn kinh nghiệm của các cộng đoàn cơ bản đều không tránh khỏi được tình trạng mập mờ nước đôi trong kinh nghiệm và trong cung cách lượng định đánh giá: đó là nhận định đọc thấy rõ ở trong một

75. Ibid. 9.

76. Ibid. 78-79.

số tác phẩm quan trọng —cần được lưu tâm đến— của vùng Châu Mỹ Latinh, viết về “lòng đạo đức bình dân.”

Segundo Galilea là người đã lên tiếng mạnh mẽ nhất tại vùng Châu Mỹ Latinh để nghiêm túc khẳng định rằng lòng đạo đức bình dân là một hiện tượng mang tính chất thực sự giáo hội và thần học.⁷⁷ Các thiên khảo luận của Galilea minh xác về sự có mặt của các hình thức biểu đạt “lòng đạo đức/Công giáo bình dân,”⁷⁸ coi đó là những thực kiện trường kỳ và sinh động của cuộc sống, những thực kiện phản ánh và ủng hộ các giá trị kitô chân chính về sự sống và sự chết, cũng như mối liên đới với thế giới thần thiêng. Những thể dạng và những cách thức biểu đạt của lòng đạo đức bình dân thường nghiêng chiều về phía sùng mộ, cảm tính (nếu không nói là tình cảm), biểu tượng và chuộng nghi thức.⁷⁹ Những gì được gọi là “bí tích tính” bẩm sinh, thì có thể đọc thấy được ngay ở trong sự việc Công giáo bình dân dùng đến các nơi, các đồ vật thánh và các nghi thức để cầu khẩn Thiên Chúa và các thánh. Galilea

77. Đặc biệt bổ ích là các thiên tiểu luận sau đây của Galilea, “Religiosidad Popular,” trong *Religiosidad popular y pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1979) 16-92; “The Theology of Liberation and the Place of Folk Religion,” trong *Concilium* 136; *What is Religion? An Inquiry for Christian Theology*, eds. Mircea Eliade và David Tracy (New York: Seabury, 1980) 40-45; và một số phần trong cuốn *El Camino de la Espiritualidad* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1982).

78. Dù có phân biệt cho là các từ ngữ ấy khác nhau, và coi từ ngữ “lòng đạo đức bình dân” bao hàm một ý nghĩa rộng hơn từ ngữ “Công giáo bình dân” (*Religiosidad Popular* 20-21), thì Galilea cũng đã dùng các từ ngữ ấy thay đổi cho nhau, không phân biệt. Cũng cần nhắc đến cách tác giả phân biệt tôn giáo bình dân theo những thể dạng khác nhau tùy cảnh sống: tôn giáo bình dân trong các khu thành thị và tôn giáo bình dân giữa các vùng nông thôn (ibid. 28-43); tác giả cũng lưu ý rằng có ít nhất là hai phương thức nghiên cứu khác nhau đã được các thần học gia giải phóng dùng đến: (1) phương thức áp dụng tại Áckhanhtina và tại nhiều nơi trong các nước Chilê và Ba Tây, và (2) phương thức áp dụng tại Mêhicô, El Salvador, cũng như tại một số nơi khác trong các nước Chilê và Ba tây (“Theology of Liberation” 42-44).

79. *Religiosidad Popular* 20-27.

đã lặp đi lặp lại lời khẳng quyết này là tôn giáo bình dân là một thực kiện và là một nhu cầu của những người dân bị áp bức.⁸⁰

Chủ chốt nhất giữa những câu hỏi các nhà thần học giải phóng thường nêu lên liên quan đến vấn đề vừa nói, là câu hỏi sau đây: “Tôn giáo bình dân có mang lại tự do, có sức giải thoát hay không?” Theo Galilea, lúc đầu các nhà thần học và các người làm mục vụ (từ thập kỷ 50 trở về sau) đã đánh giá tôn giáo bình dân một cách tiêu cực, bởi lẽ họ cho rằng thay vì giải phóng người nghèo cho khỏi cảnh bóc lột và áp bức, thì hình thức tôn giáo ấy chỉ biết nhân danh đức tin và sự quan phòng mà làm cho họ an phận với cảnh sống của mình. Sau đó, có nhiều người trong các giới nói trên đã minh giải một cách tích cực rằng ở trong tôn giáo bình dân, các người nghèo tìm ra được tiếng nói của mình, cách thức biểu đạt đức tin của mình, và rằng qua thái độ nhận biết thế giới riêng và những tiềm năng riêng của mình như thế, các người nghèo quả đang gieo những hạt giống quý hóa và đầy ý thức, cho một mùa hy vọng và giải phóng cánh chung. Có những người khác thì lại tỏ ra thận trọng hơn trong cung cách nhận định đánh giá của mình, và muốn thấy cho được những bằng chứng cụ thể về tiềm năng giải phóng ấy của lòng đạo đức bình dân. Galilea nhấn mạnh đến việc cần phải biết coi trọng lòng đạo đức bình dân, bởi đó là một thực kiện, và phải biết sử dụng lòng đạo đức ấy vào trong công cuộc rao truyền Phúc Âm và giải phóng con người. Tác giả nhận định rằng công cuộc rao truyền Phúc Âm không nhằm tới việc thay đổi những hình thức sống đạo bên ngoài cho bằng đem những giá trị kitô lồng vào trong những hình thức ấy để chúng có được một ý nghĩa sâu sắc và phong phú hơn. Rao truyền Phúc Âm là một công tác phức tạp và có khi được hiểu một cách mập mờ nước đôi, nhưng dù sao thì cũng phải là một công tác biết tôn trọng những lối sống đạo cụ thể và những cách sùng kính thực tế của dân chúng,

80. Về những nhận định kế tiếp, xin xem Galilea, “Theology of Liberation” 40-44.

không tìm cách để cứu một mục thông chuyển cho được những giá trị của Phúc Âm theo thể “tuyệt đối thuần túy” hay “nguyên chất;” và cũng có thể là một công tác biết kiên nhẫn để cho những thái độ sống kitô thuần túy có thời gian mà lộ dạng lên từ những hình sống đạo bình dân, cũng như có khả năng nhận ra và đào sâu thể những dạng đời sống nội tâm cần đến sự ứng trợ của các hình thức biểu đạt bên ngoài. Công tác rao truyền Phúc Âm tất phải nhận là thiết yếu vai trò mà các cộng đoàn cơ bản đóng giữ trong nỗ lực nuôi dưỡng và đẩy mạnh đời sống Phúc Âm, và như thế, mối liên hệ cố hữu giữa tôn giáo bình dân và thần học giải phóng càng được củng cố bền chặt thêm hơn. Dựa theo Văn kiện Tổng kết hội nghị Puebla, Galilea nhận định rằng để có thể đảm nhận công tác rao truyền Phúc Âm tại vùng Châu Mỹ Latinh cho nghiêm túc, thì cần phải biết ý thức về nhu cầu giải thích lại theo tinh thần giải phóng, những cách thức diễn đạt và những biểu tượng gặp thấy ở trong tôn giáo bình dân.

Francisco Taborda

Rao truyền Phúc Âm và giải phóng là hai phần chủ yếu trong công trình nghiên cứu —hiện đại hơn và với nội dung dồi dào hơn— về bí tích, do hai tác giả Francisco Taborda và González Dorado cùng thực hiện.

Francisco Taborda, người Ba Tây, lý luận rằng khái niệm “lễ mừng” được gắn liền với khái niệm “bí tích” để làm cho những sức năng giải phóng của việc hồi niệm bí tích và mừng kính mầu nhiệm Đức Kitô sống lại, tỏ rạng hẳn lên. Mục tiêu Taborda nhắm tới, là dựa theo ánh sáng hoàn cảnh cụ thể của Giáo hội Công giáo Châu Mỹ Latinh mà xem xét và tổ chức thần học bí tích lại cho thích đáng; bởi vì, bản sắc của Giáo hội vùng này là ở chỗ đã từng sống qua kinh nghiệm lịch sử của lễ lối hành động giải phóng cứu gỡ người nghèo ra khỏi cảnh nghèo của họ.⁸¹ Việc phân chia cuốn sách thành ba phần cũng

phản ánh rõ mục tiêu và khuôn khổ mà tác giả đã đặt ra cho công trình nghiên cứu. Trong phần 1, Taborda đã sơ phác về hiện tình đời sống đức tin tại Châu Mỹ Latinh, với điểm nhấn mạnh đến công tác biến đổi xã hội bất công hiện tại. Trong phần 2, tác giả đã dựa theo nhân quan nhân chủng học mà xác định mối quan hệ giữa việc cử hành và việc sống biến cố “lễ mừng,” cũng như ý nghĩa của các sự việc ấy. Trong phần 3, tác giả bàn về khái niệm “lễ mừng” và về các bí tích hiểu theo nghĩa là những cách thức cử hành việc tưởng niệm Đức Chúa; “lễ mừng” là giao điểm giữa việc dẫn thân đoàn hứa trong các bí tích kitô và đời sống kitô trong thực tế.⁸¹

Không chần chừ, Taborda đã mạnh mẽ xác định ngay là “lễ mừng” hàm súc ý nghĩa chỉ về tác động của hành động con người ở trong lịch sử. Và như thế, cách hiểu lý luận cao độ (tức triết lý) của tác giả về “lễ mừng” bao hàm cả việc sống niềm tin của mình ở giữa cuộc sống xã hội loài người nữa. Tác giả cho rằng tại Châu Mỹ Latinh ngày nay, từ ngữ cần phải được dùng để diễn đạt lẽ lối hành động kia là từ “giải phóng.”⁸² Qua từ ngữ “giải phóng,” thuật ngữ “hành động” then chốt được các từ “đức tin,” “tính chất cộng đoàn,” và “của/trong Đức Chúa,” bổ nghĩa thêm cho; tất cả các từ này được dùng để bảo toàn tinh thần kitô và ý nghĩa của thuật ngữ then chốt kia.⁸³

Điều làm cho cuốn sách được đánh giá cao là đã coi cuộc sống con người cao rộng hơn là lẽ lối hành động đơn thuần: con người cần tổ chức “lễ mừng.” Về điểm này, Taborda đã dựa theo các công trình nghiên cứu của Peter Hunermann,

81. Trong phần dẫn nhập (14), Taborda giải thích rằng còn một cách thức hữu ích khác có thể được dùng để nhận thức về các bí tích, đó là coi bí tích như là những biểu tượng và vốn mang tính chất biểu tượng. Tuy nhiên, tác giả nghĩ rằng từ ngữ “lễ mừng” thì rõ ràng và chính xác hơn để miêu tả về bí tích.

82. *Sacramentos, praxis y fiesta* 25-27.

83. *Ibid.* 25, 34-39.

đại học Munster, cũng như của Hugo Rahner và Johan Huizinga.⁸⁴ Khi liên kết cách hiểu của mình về “lễ mừng” với các khái niệm về biểu tượng, tác giả đã cho thấy rõ là mình chịu ảnh hưởng của Karl Rahner, Paul Ricoeur và José María Castillo,⁸⁵ Taborda cho rằng không thể có được “hành động” trong lịch sử, nếu đi kèm theo, lại không có việc dùng đến ngôn ngữ và cử điệu biểu tượng; các bí tích kitô là một phần của lãnh vực biểu tượng ấy. Bản tính loài người đòi phải có một sự cân bằng giữa “hành động” và “lễ mừng.” Đi đúng với chủ thuyết chính ông đề xuất, tác giả thường xuyên khẳng quyết rằng dẫn thân cho hành động giải phóng tại Châu Mỹ Latinh ngày nay có nghĩa là hoạt động nhằm xây dựng một xã hội công bằng hơn; mục đích của cuộc sống không phải là để giải phóng con người cho khỏi công tác hay hành động, hoặc là cho khỏi nỗ lực hoạt động nhằm xây dựng một xã hội bình đẳng hơn, nhưng là để giúp cho con người có tự do mà dẫn thân vào trong công tác xây dựng một thế giới đầy tình người hơn, giải phóng con người khỏi những loại công việc làm dồn con người đến chỗ tha hóa, hoặc khỏi cảnh bạo lực và áp bức. Hiểu theo ý nghĩa của lễ mừng, các bí tích sẽ vén mở cho thấy những ý nghĩa phong phú chúng hàm dung. Trong một cảnh huống bất công, bí tích có thể làm đà thúc đẩy hành động nhằm tới công tác xây dựng một xã hội công bằng hơn. Nhưng, bí tích cũng có thể bị lèo lái để trở thành công cụ gia cố những cách thức hành động và cơ cấu tổ chức bất công trong xã hội.

Trong phần cuối cuốn sách, Taborda đã đưa cách hiểu của mình về bí tích, về lễ mừng và hành động, sáp nhập vào trong mạc khải kitô và việc cử hành các bí tích. Dựa vào công trình khảo luận của Leonardo Boff, tác giả đã miêu tả về cơ sở hạ

84. Ibid. 42-43, số 1.

85. Ibid. 62-89, cũng như các số 1 và 4. Đáng đặc biệt lưu ý là tác phẩm của José María Castillo, *Símbolos de libertad: Teología de los Sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 1981), vì giá trị nội dung của nó, cũng như vì ảnh hưởng nó hiện đang gây được tại Châu Âu và Châu Mỹ Latinh.

tầng của bí tích, coi bí tích là thực tại hàm dung ngôn ngữ miêu thuật và biểu tượng, là thời điểm nằm trong niên đại của thời gian và cuộc sống, là tự bản chất, quy-Kitô, và là những cách thức tưởng niệm theo lối biểu đạt, Mẫu nhiệm Phục sinh của Đức Kitô trong và cho Giáo hội. Những thuật ngữ cổ điển trong giáo lý công giáo về bí tích đã được minh nhiên nhắc đến (chẳng hạn như từ ngữ *significando causant*/làm phát sinh bằng cách nói lên ý nghĩa), và cung cách công đồng Trentô trình bày về bí tích đã được dùng làm khuôn thước cho ít nhất là một phần trong công trình khảo luận của tác giả (chẳng hạn như là thuật ngữ *ex opere operato*/do sự/do chính việc đã làm). Tuy nhiên, trong những phần ấy, tác giả cũng nhấn mạnh đến tác động qua lại của các biểu tượng: tác động thuộc nội giới các bí tích, nhờ đó, các bí tích mới có được sức năng mà “làm phát sinh,” và giữ vững lập trường cho rằng sáng kiến nhưng không về phía Thiên Chúa chính là nhân tố làm nền móng cho thái độ dẫn thân qua bí tích.

Antonio González Dorado

Phương pháp và luận thuyết của Taborda cũng như cung cách tác giả này đặt công trình khảo luận của mình về bí tích vào trong bối cảnh của Châu Mỹ Latin ngày nay, đã ảnh hưởng nhiều đến những nỗ lực nghiên cứu của các thần học gia khác: Antonio González Dorado với cuốn *Los Sacramentos del Evangelio*⁸⁶ là một thí dụ. Cuốn sách có tầm cỡ này là một phần đóng góp giá trị của bộ sách căn bản về thần học mang tựa đề chung *Teología para la Evangelización liberadora en América Latina* (Thần học để dùng vào việc rao giảng Tin Mừng giải phóng tại Châu Mỹ Latinh).⁸⁷ Công trình tổng hợp

86. *Los Sacramentos del Evangelio: Sacramentología fundamental y orgánica* (Santa Fe de Bogotá: CELAM, 1991).

87. *Teología para la Evangelización liberadora en América Latina* do Liên hiệp các Hội đồng Giám mục Châu Mỹ Latinh bảo trợ, và được dùng để

của cuốn sách đã được thực hiện trong khuôn khổ bối cảnh của Châu Mỹ Latinh ngày nay, và được coi như là một lời nghiêm túc đáp lại những yêu cầu khẩn thiết của Hội nghị Puebla mong cho có được: một thể dạng thần học về phụng vụ và bí tích thích ứng với bối cảnh nhân bản và giáo hội của Châu Mỹ Latinh; một thái độ đặc đãi đối với người nghèo; và một phương án quy mô giáo hội cũng như thức thời cho công tác rao truyền Tin Mừng giải phóng, nhằm mang lại cho Giáo hội một sức sống mới.⁸⁸ Theo González Dorado, để thực hiện cho được những điều đó, thì trong những việc phải làm, cần đặc biệt lưu ý đến các công tác thiết yếu này: thẳng thắn xét lại lề lối thực hành bí tích đang xuống dốc; lượng định tầm trọng yếu của mối liên hệ giữa nỗ lực canh tân Giáo hội và công tác đổi mới phụng vụ; tìm hiểu về mối tương quan giữa các bí tích và nền văn hóa hiện đại, lòng đạo đức bình dân ngày nay cũng như trào lưu đại kết đang diễn tiến. Không phân gián hay đặt công tác rao truyền Phúc Âm và việc sống bí tích đối đầu nhau, tác giả đã nêu bật việc cần phải thích ứng lề lối cử hành phụng vụ và bí tích sao cho ăn khớp với bối cảnh của một cuộc sống mục vụ biết tiến bước theo đúng tinh thần phụng vụ, đặc biệt là theo đúng chức năng phúc âm hóa của phụng vụ.

Công trình khảo luận của Gonzalez Dorado là một công trình bao hàm. Cuốn sách mười chương của tác giả đã bàn đến các vấn đề như sau: các bí tích trong dòng lịch sử; các bí tích: biểu tượng của đức tin; nguồn gốc và sứ mạng phúc âm hóa của các bí tích; các bí tích với công tác xây dựng một Giáo hội thấm nhuần tinh thần Phúc Âm sâu đậm hơn và có sức rao truyền Phúc Âm cho tích cực hơn; các bí tích với cuộc sống làm chứng cho Phúc Âm; các bí tích với việc phụng tự mang

huấn luyện chủng sinh và những người dẫn thân phục vụ Tin Mừng tại trong vùng.

88. Ibid. 18-19; tương ứng với các số 916, 940, 942 trong văn kiện của Hội nghị Puebla.

đậm tính chất phúc âm hóa; mục đích và hiệu quả của các bí tích suốt trong dòng lịch sử; thừa tác viên bí tích theo tư thế là người phân phát các màu nhiệm của Thiên Chúa; các bí tích với việc dẫn thân làm chứng cho Phúc Âm; tính chất thiết yếu của các bí tích; và bí tích liên đới. Mỗi chủ đề đều được bàn đến theo phương pháp lịch sử và bằng cách dựa theo cơ sở các nguồn liệu chính yếu, như là Kinh Thánh, các tác phẩm của Tectulianô, Augustinô, Tôma Aquinô, và các văn kiện hiện đại của huấn quyền, - đặc biệt là thông điệp *Evangelii nuntiandi* (Công bố Tin Mừng) của Đức Phaolô VI cùng văn kiện các Hội nghị Medellin và Puebla. González Dorado giải thích rằng sở dĩ tác giả đã dùng đến các học thuyết của Tectulianô, Augustinô và Tôma Aquinô, thì chính là vì có những nét tương đồng giữa thời các tác giả này và thời nay. Nếu thời Tectulianô là thời các tử đạo, thì thời nay là thời Châu Mỹ Latinh đang phải sống qua cảnh chịu áp bức; nếu Augustinô đã gia công giải thích về bí tích cho những người không có học thức, thì thời nay cũng đang phải đương đầu với cùng một thách đố như thế; và Tôma Aquinô cũng đã sống qua một thời giao động với những đổi thay sâu rộng về mặt kinh tế, chính trị và xã hội chẳng khác chi thời chúng ta đang sống hiện nay. Tác giả nói rõ là mình dựa theo tư tưởng của Schillebeeckx, Rahner, Congar và Borobio,⁸⁹ cũng như của Segundo và Boff. Suốt cuốn sách, tác giả đã dựa theo phương pháp hiện tượng luận mà bàn đến các nghi thức, đã chú tâm tìm hiểu về cấu trúc và nội dung phụng vụ của chúng, cũng như đã ra sức giải thích về ý nghĩa thần học của chúng.

Một trong các điểm đóng góp hữu ích hơn cả về mặt phương pháp, là cách thức González Dorado bối cảnh hóa những tư tưởng và nhận định quen thuộc của các thần học gia

89. Cuốn đầu trong bộ sách ba cuốn của Dionisio Borobio, *La celebración en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1985-), thường được González Dorado trích dẫn; như thế là cũng như Borobio, Dorado đã muốn bàn về phụng vụ và các bí tích chung với nhau.

và của huấn quyền, để từ đó xác định rõ về ý nghĩa của những gì đã được nói lên. Tác giả đã khéo léo nối kết những vấn đề rút ra từ lề lối sống đạo và cách thức thực hành bí tích tại Châu Mỹ Latinh ngày nay, với những chủ đề cổ điển cần bàn đến. Chẳng hạn, chương viết về các bí tích trong dòng lịch sử đã dùng đến tư tưởng của các thần học gia trưng dẫn trên đây như là những nguồn dữ liệu, rồi tiếp đó đã bàn đến đà tiến triển trong lề lối thực hành bí tích tại Châu Mỹ Latinh kể từ những thời thuộc địa cho đến ngày nay.⁹⁰ Và trong một cách thức nhất quán cũng như hữu ích, tác giả đã đề cập đến mối quan hệ hỗ tương giữa thần học và nhu cầu mục vụ, giữa nhân chủng học và các bí tích — được hiểu như là những phương cách biểu đạt thực tại rộng lớn của *mysterion*, và ý định giải phóng cứu độ phổ quát của Thiên Chúa — cũng như giữa các thần học gia hiện đại, giữa huấn quyền và các vấn đề mục vụ gặp thấy mỗi ngày.

Khoa bí tích học mà González Dorado phác trình, là một khoa bí tích học đượm nhuần tính chất kitô học và giáo hội học, biết nhấn mạnh đến các khía cạnh cứu độ học, rồi lại còn được hoàn chỉnh với phần bàn đến vai trò của Thánh Linh trong việc cử hành bí tích và trong đời sống của Giáo hội nữa.⁹¹ Còn các phạm trù cổ điển trong thần học bí tích thì được phong phú hóa với những viễn ảnh mới mẻ; chẳng hạn, nguyên nhân tính biểu tượng đã được dùng đến để tìm hiểu về khái niệm *ex opere operato*. Trong phần bàn đến con số 7 (bí tích), González Dorado đã trình bày lập trường cơ bản của mình về cách hiểu các bí tích như là dịp gặp gỡ có tính cách lễ mừng của cộng đoàn kitô với Đức Kitô và với Giáo hội. Tại Châu Mỹ Latinh ngày nay, “giá trị chủ yếu” của bí tích nằm ở chỗ có khả năng làm nên những thời điểm cho “việc rao truyền Tin Mừng giải phóng;”⁹² đó là ý tưởng và cũng là cách nói thường đọc thấy suốt trong cuốn sách.

90. Ibid. 89-108.

91. Ibid. 414-426.

Một trong số các phần nêu lên nhiều sáng kiến và đưa ra nhiều thách đố nhất, là phần bàn đến các thừa tác viên theo tư thế là những người phân phát các màu nhiệm của Thiên Chúa, và phần đòi hỏi những người cử hành bí tích, phải sống cuộc đời làm chứng cho Tin Mừng. “Thừa tác viên” là một từ ngữ biểu đạt ý niệm quan hệ, bởi vì là Linh Mục Thượng Tế vĩnh cửu, là tác nhân của hết mọi bí tích, Đức Kitô hành động qua trung gian của cả chức linh mục thừa tác lẫn chức linh mục chung (giáo dân). González Dorado thích dùng các từ *diakonia* và *oikonomos* để chỉ về các thừa tác viên bí tích của Đức Kitô; chức năng số một theo tác vụ họ đảm nhận, là phối kết các bí tích, cuộc sống và đời chứng tá thành một. Theo tác giả, cách hiểu tốt nhất về thuật ngữ cổ điển *potestas* thường được dùng để nói lên quyền cử hành bí tích, là hiểu theo ý nghĩa của một thể dạng quyền hành để phục vụ.⁹³ Liên quan đến chủ ý thiết yếu đối với sinh hoạt bí tích, tác giả xác nhận là quả thật phạm trù “chủ ý có hiệu lực” nói lên thái độ tôn trọng đối với tự do con người, và nhấn mạnh rằng “chủ ý” là một hành động con người có suy nghĩ cân nhắc trước một đối tượng nhất định. Tác giả nghĩ rằng vấn đề lớn nhất đặt ra cho Châu Mỹ Latinh ngày nay là tình trạng cắt đứt giữa đức tin và đời sống, là tình trạng bất nhất giữa việc tham dự bí tích và thái độ thờ ơ đối với đời sống đức tin nơi những người tham dự.⁹⁴

Bàn đến các vấn đề đại kết ngày nay, González Dorado xác nhận bí tích rửa tội quả là một đặc nét chung, và cho rằng phần lớn những khó khăn liên quan đến Thánh Thể đều phản ánh những vấn đề sâu rộng hơn gặp thấy trong lãnh vực chức thánh. Tác giả đã nhắc đi nhắc lại một chủ đề chính của cuốn sách khẳng quyết rằng công cuộc đối thoại máu chốt giữa các giáo hội phải đối diện không những với các vấn đề bí tích mà

92. Ibid. 255-256.

93. Ibid. 449-462.

94. Ibid. 465-477.

thôi, nhưng còn cả với công tác hoạt động nhằm tới việc giải phóng những người nghèo và những người bị áp bức nữa, bởi vì sinh hoạt bí tích chính là nguồn phát sinh ơn cứu độ giải phóng phổ quát, tức là cho cả họ nữa.⁹⁵

Chương cuối cuốn sách — là chương đề cập đến tính chất thiết yếu của các bí tích— đã lấy lại nhiều chủ đề chính được bàn tới trong nội dung cuốn sách. Các bí tích giữ một phần chủ yếu trong tác vụ chia sẻ Tin Mừng và ơn cứu độ Thiên Chúa ban qua Đức Kitô. Chúng tán dương và hiện thực hóa Tin Mừng ngay tại đây và trong giây phút này, và tự bản chất, có liên hệ chặt chẽ với thế giới toàn thể, cũng như với ơn cứu độ và thánh hóa toàn bộ thế giới trong Thiên Chúa.⁹⁶ Trong phần kết luận, tác giả đã miêu tả với những lời lẽ kích cảm, việc các bí tích dùng năng động lực nội tại của mình mà biến cải và truyền sức sống cho một niềm tin yếu nhược hay đã chết, làm cho nó trở thành một đức tin sinh động đầy sức năng kiên cường. Cuối cùng, tác giả đã nói lên nguyện vọng mong cho có được một lễ lối thích đáng trong việc cử hành và sống các bí tích, một lễ lối nắn đúc theo mô mẫu lời kinh Magnificat của Đức Maria, là lời kinh tuyên tín của các tín hữu và là bài ca sống động minh họa công cuộc rao truyền Tin Mừng giải phóng. Công cuộc này đã được cuốn sách đề cập đến nhiều, coi đó là một phần then chốt nằm trong chủ đề của mình.

Kết luận

Thiên điểm duyệt này cho thấy rõ là các tác phẩm (thần học giải phóng) thời đầu viết về thần học bí tích, đã dùng con đường phê bình lễ lối thực hành bí tích để đưa chủ đề giải phóng vào trong thần học bí tích, và đã tìm cách đào sâu ý niệm về bí tích tính. Các tác phẩm viết về lòng đạo đức bình dân đã đóng góp thêm nhiều nhận thức mới mẽ cho các chủ

95. Ibid. 484-489, 577.

96. Ibid. 538-577.

đề về giải phóng và về cách thức diễn đạt bằng biểu tượng. Việc nối rộng lãnh vực nghiên cứu như thế đã được sáp nhập một cách có hệ thống vào trong công trình nghiên cứu của các tác giả gần đây.

Một vài tác giả trong các đại lục Bắc bán cầu, đã bắc cầu liên hệ với thể dạng thần học trên đây. Dù không hoàn toàn trực tiếp liên hệ lãnh vực các bí tích, thì ảnh hưởng của thể dạng thần học ấy cũng có thể nhận ra được trong phương thức nghiên cứu về việc tưởng niệm, kể cả việc tưởng niệm phụng vụ, mà Schillebeeckx và Metz đã dùng đến. Một số những nhận định Schillebeeckx đưa ra trong cuốn *Christ*, cho thấy là tác giả đã một phần nào lưu tâm đến các chủ đề về giải phóng trình bày trên đây. Chẳng hạn, Schillebeeckx đã nhận định rằng lời nói và hành động của Đức Giêsu vén mở cho thấy “dung mạo của Thiên Chúa nhìn về [nhân loại], dung mạo của một Thiên Chúa hằng quan tâm chăm lo cho mọi người, đặc biệt là cho những người hèn mọn trong thế gian, cho tất cả những ai bị đóng đinh vào thập giá.”⁹⁷ Liên quan đặc biệt đến phụng vụ bí tích, Schillebeeckx nhận xét rằng các bí tích là “những dấu chỉ làm trung gian cho và báo trước về ơn cứu độ, tức là về sự sống đã được chữa lành và giảng hòa. Và xét theo hoàn cảnh lịch sử ngày nay, các bí tích cũng còn là những biểu tượng của phản đối, giúp vạch trần cho thấy cuộc sống chưa được giảng hòa trong chiều kích cụ thể của lịch sử chúng ta hiện đang sống qua.”⁹⁸ Tác giả này còn phát biểu thêm rằng “ở nơi hành động biểu tượng trong Kitô giáo, tàng ẩn một tiềm lực lớn mạnh về mặt lịch sử, có khả năng phối kết đời sống thần nghiệm và sinh hoạt chính trị làm một.”⁹⁹ Ngoài ra, các bí tích còn đóng giữ một vai trò đặc biệt trọng yếu trong việc giúp cho lẽ lối hành động giải phóng theo đường hướng

97. *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, bản dịch tiếng Anh do John Bowden (New York: Seabury, 1980) 768.

98. *Ibid.* 836.

99. *Ibid.*

kitô khỏi bị thoái hóa đến độ trở thành một “chủ trương tha hóa quả quyết là con người có đủ sức năng để tự giải phóng lấy chính mình.”¹⁰⁰

(Kevin W. Irwin, *Đại học Công giáo Hoa Kỳ*)

3. NHỮNG PHƯƠNG THỨC NGHIÊN CỨU HẬU TÂN ĐẠI

Phương thức phê bình hậu tân đại đâm rễ sâu vào trong cách thức Heidegger phê bình siêu hình học Tây phương cũng như trong cách kiểu Nietzsche phê bình tham vọng quyền bính. Đó là một loại phê bình thần-hữu thể học (*ontotheology*) phủ nhận tính loại suy của hữu thể và mọi thứ ý niệm về Thiên Chúa được hiểu theo tư cách là nền móng của hữu thể thụ tạo, hoặc như là nguyên nhân đầu tiên, bởi vì, theo quan điểm của lối phê bình đó, làm thế có nghĩa là dựa theo khuôn khổ hạn hẹp của các khái niệm loài người mà suy nghĩ về Thiên Chúa; và dù có dùng *via negationis* (phương cách khước thải) và *via eminentiae* (phương cách siêu việt), mà hiệu chỉnh các khái niệm ấy, thì rồi cũng vẫn thế, không có được gì tốt đẹp thêm hơn.

Đối với thần học bí tích, thì cũng tương tự như vậy: ý niệm về Thiên Chúa theo tư cách là nguyên nhân đầu tiên, cũng như cách kiểu Rahner hiểu về bí tích như là biểu tượng của Giáo hội, đều không đủ khả năng để biểu đạt những gì cần được nói lên, bởi vì cả hai lối biểu đạt kia đều phải lâm vào

100. Ibid. 768. Đặc biệt nói rõ về các điểm trên đây là đoạn “Eucharistic Thanksgiving” (848-851). Để có một bản tóm gọn về thần học giải phóng, xin xem 758-762, 893-894.

chỗ bí là đóng khung màu nhiệm vào trong ranh giới của ý thức con người.

Phần điểm duyệt này chỉ nhận xét về hai trong số các công trình khảo luận liên quan đến lãnh vực thần học bí tích hậu tân đại. Đó là hai công trình, mỗi bên một cách, đã cố đi tìm cho thần học bí tích một khởi điểm mới ở trong ngôn ngữ hay cách thức biểu đạt của mạc khải.

Bí tích của Biến cố Thiên Chúa Cứu độ: Louis-Marie Chauvet

Áp dụng phương pháp chủ hướng hậu tân đại dùng để phê bình truyền thống siêu hình học Tây phương, vào trong thần học bí tích, Louis-Marie Chauvet, một thần học gia người Pháp,¹⁰¹ đã muốn không những thực hiện một công trình biên khảo về thần học bí tích theo nghĩa thông thường mà thôi, nhưng còn muốn đề xuất cả một thể dạng thần học biểu tượng về toàn bộ lãnh vực cứu độ xét theo nhãn quan của lẽ lối thực hành bí tích nữa. Nói đến *những gì mang tính chất biểu tượng* thay vì trực tiếp và đơn thuần nói đến *biểu tượng*, sẽ giúp cho tránh được khuynh hướng coi biểu tượng như là hoàn toàn có đủ khả năng để biểu đạt thực tại thần linh, hoặc là thái độ chỉ biết chăm chăm chú chú nhìn vào các biểu tượng hơn là vào

101. Louis-Marie Chauvet, *Symbole et Sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris: Cerf, 1987). Trước cuốn này, năm 1979, tác giả đã viết cuốn *Du symbolique au symbole* (Paris: Cerf, 1979). Và sau năm 1987, để bổ sung cho cuốn sách, tác giả cũng đã viết nhiều thiên tiểu luận về các khía cạnh khác nhau trong bí tích và phụng vụ. Cuốn *Symbole et Sacrement* cũng đã được sửa chữa lại và bổ sung thêm. Giữa những bài phê bình nhận định, đáng lưu ý nhất là các bài của: Dionisio Borobio, "El Modelo Simbólico de Sacramentología," *Phase* 189 (1992) 229-246; André Haquin, "Vers une nouvelle théologie des sacrements," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990) 355-367; Yves Labbé, "Réceptions théologiques de la postmodernité: À propos de deux livres récents de G. Lafont et L.-M. Chauvet," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988) 397-426; Ghislain Lafont, mục điểm sách trong *Ecclesia Orans* 5 (1988) 231-235.

chính Đấng đến với loài người qua những gì mang tính chất biểu tượng.

Tác phẩm chính của Chauvet, *Symbole et Sacrement*, gồm có bốn phần, với những đề mục như sau: (a) từ siêu hình học đến thực tại biểu tượng (le symbolique), (b) các bí tích trong cách nhìn qua mạng lưới biểu tượng của đức tin giáo hội, (c) việc biểu tượng hóa căn tính kitô, và (d) Kitô học bí tích và tam vị.

Phần đầu và cũng là phần nền tảng, thiết đặt phương pháp làm việc cho các phần sau của cuốn sách. Dựa theo phương pháp phê bình của Heidegger, Chauvet đã đưa ra những nhận định phê bình liên quan cách riêng đến việc sử dụng khái niệm nguyên nhân. Khái niệm này làm cho tính chất nhưng không cùng cá nhân của ân sủng Thiên Chúa ban và được mừng kính trong các bí tích, bị hạ thấp đi. Quan hệ qua *món quà* trao đổi hai phía giữa các tình nhân là một hình thức loại suy diễn đạt ân sủng và bí tích hùng hồn và tốt đẹp hơn bội phần so với cách kiểu nhờ đến các nguyên nhân dụng cụ để cắt nghĩa việc phát sinh các hiệu quả. Và một khi khái niệm nguyên nhân đã giữ vai trò chìa khóa chính ở trong lý thuyết và thực tế của sinh hoạt bí tích, thì cả ngôn ngữ dùng đến nữa cũng bị lèo lái bóp méo đi. Các cộng đồng trong nhân loại phải tập cho biết ý thức rằng chính mình là những người được nói với và nắm vững cách biểu đạt trong ngôn ngữ mà mình thừa kế từ các thế hệ tiền bối của mình, chứ không phải chỉ là những người sử dụng một hệ thống ngôn ngữ nào đó để đạt cho được những mục tiêu nằm trong một chương trình nhất định. Thay vào chỗ các cách giải thích siêu hình học, Chauvet dùng đến công trình khảo cứu về ngôn ngữ và nghi thức để bổ sung cho tiền đề của Heidegger. Tác giả đặt tiền đề này vào trong khuôn khổ cấu trúc của một Giáo hội hành động như là một cộng đồng đầy ân sủng và giữ tác vụ giải thích, hằng bảo toàn thể chế dẫn thân của mình đối với biến cố khai sinh và đối với lời kinh thánh nói lên ở trong lễ lối tiến hành nghi thức

tượng niệm Phục sinh. Nơi phần bàn về mạng lưới biểu tượng trong Giáo hội, tác giả đã đặc biệt lưu ý đến việc dùng Kinh Thánh vào trong phụng vụ, đến các nghi thức biểu tượng, và đến những nề nếp luân lý đạo đức ngày càng được phát huy thêm trong bối cảnh ấy. Kinh Thánh đóng giữ vai trò số một và trội nhất, vì trong cách nghiên cứu về ngôn ngữ, Chauvet đi theo khuynh hướng coi trọng văn viết hơn là văn nói. Ý nghĩa không thể kết tinh ngay tại trong cuộc cái tôi đối diện cái tôi, hay trong ý tưởng phát biểu thành lời nói; vậy, để được xác lập một cách rõ ràng và chắc chắn, thì ý nghĩa phải cần đến vai trò gián cách của văn bản. Quyết định luân lý và việc cử hành bí tích đều có chung cùng một đà cố gắng kiên trì để hiện tại hóa những gì đã được ghi chép trong Kinh Thánh. Có thể thì đời sống luân lý đạo đức mới có thể dùng làm tiêu chí đánh giá cho đời sống bí tích được.

Trong phần thảo luận tiếp theo về bí tích, Chauvet đã bàn đến tầm quan trọng của nghi thức và “thể chế,” coi đó là nền móng song đôi của bí tích. Từ “thể chế” ở đây mang một ý nghĩa có tính cách con người và sinh động hơn là pháp lý. Điều mà Chauvet nêu rõ khi dùng từ “thể chế,” là trong lẽ lối thực hành bí tích, có cả một truyền thống đã được khai triển và xác chuẩn; thế nên, không thể bàn đến lẽ lối ấy một cách võ đoán được, cho dù bao giờ nó cũng để rộng đường cho phê bình và đổi mới, và cũng sẵn sàng mặc lấy những thể cách biểu đạt khác nhau trong những hoàn cảnh khác nhau. Để chứng giải điều đó, Chauvet đã dùng đến cách Emile Benveniste phân biệt giữa thực thể ký hiệu học và thực thể ngữ nghĩa học. Trong một hệ thống ngôn ngữ, các nhân tố ký hiệu học đều có ngôi số (có ngôi thứ và số ít số nhiều) và đều được xác định; nếu cần chỉ về một điều nào đó, thì buộc phải dùng đến hệ thống mã hiệu ấy; còn các nhân tố ngữ nghĩa học thì cung ứng những cách thức khác nhau để biểu đạt thực tại, trong khuôn khổ cho phép của khả năng sử dụng các nhân tố ký hiệu học một cách sáng tạo. Như thế, hệ thống mã hiệu ứng dụng trong

các nghi thức bí tích chính là hệ thống mà lẽ lối cử hành và công tác canh tân bí tích cần phải dựa theo để tiến hành, dĩ nhiên là trong một cách kiểu đầy sáng tạo. Từ đó, dựa theo các khái niệm thể chế/giáo hội và nghi thức thiết lập/được thiết lập, Chauvet đã bàn đến những gì cố định nơi các bí tích và những gì nằm trong sức năng sáng tạo cố hữu của chúng.

Trong phần bốn của cuốn sách, Chauvet giới thiệu quan điểm có tính cách Kitô học và tam vị của mình về bí tích được hiểu như là một món quà.¹⁰² Một khi đã dành ưu tiên cho ngôn ngữ, thì khởi điểm là chính *lex orandi*, tức là luật đặt việc công bố Mầu nhiệm Vượt Qua đứng ở hàng đầu. Việc công bố ấy cho thấy rằng Thiên Chúa đã ban tình yêu của Ngài cho loài người qua chính hành động giấu ẩn thiên tính của mình đi trên thập giá của Đức Kitô.¹⁰³ Nhờ sức năng của Thánh Linh và qua việc tưởng niệm mầu nhiệm thập giá, Thiên Chúa hằng tiếp tục mạc khải chính mình ra như là tha nhân, trong thân phận xác thể loài người, và trong đó, Ngài tiếp tục ẩn giấu mình đi. Việc cử hành bí tích vén mở cho thấy sự hiện diện của Thiên Chúa tự hiến và ẩn giấu mình đi trong thân mình của Giáo hội đang sống cho người khác, và trong thân thể của những người đang chịu đau khổ, đang bị khinh miệt ở trên trái đất này, tức là những người mà nhân danh Đức Kitô và trong Thánh Linh, Giáo hội đang phục vụ. Sự hiện diện của Thiên Chúa như là “Đấng Khác,” lộ rõ ở trong chính mạng lưới (hệ thống) biểu tượng của bí tích, cũng như chính ở trong bí tích, Giáo hội trở nên giống Đức Kitô của Mầu nhiệm Vượt Qua.

Trong phần trước đó của cuốn sách, Chauvet đã bàn đến mối quan hệ giữa lời nói và nghi thức xét theo một quan niệm phản nghi thức. Phần thảo luận này được đặt liền với lời thập

102. Chauvet, *Symbole et Sacrement* 459-548.

103. Trong điểm này, Chauvet chỉ nhắc sơ đến von Balthasar. Ảnh hưởng chính là của Breton, nhưng tác giả cũng đã dùng đến các công trình của Jurgen Moltmann và Eberhard Jungel.

giá/Vượt Qua, và với việc hồi niệm (*anamnesis*) cùng khẩn cầu Thánh Linh (*epiclesis*) là những nghi thức phát xuất từ lời ấy, để nêu lên cho thấy là không thể đồng nhất hóa Thiên Chúa hay Đức Kitô và nghi thức được, và do đó quả là có một nhân tố phản nghi thức, làm vỡ mất đi khuôn mẫu hiển linh. Vậy, để tránh cho việc công bố khỏi bị ý tưởng nghĩ về Thiên Chúa khả lộ ra ở nơi biểu tượng che khuất mất đi, thì ngay trong bí tích, cần phải có một biện pháp phản nghi thức.¹⁰⁴

Sau đó, thể loại thần học bí tích hậu tân đại này đã dùng đến các công trình khảo luận về ngôn ngữ và nghi thức, kể cả nhân tố phản nghi thức ở trong tiến trình phát triển nghi thức. Và như thế, cùng một lúc, Chauvet giải thích về vai trò nghi thức đóng giữ ở trong thần học bí tích, dựa theo quan điểm xã hội-nhân chủng học, và về việc bao giờ cũng cần phải dùng đến lời ẩn dụ ở trong bí tích để bảo tồn việc tưởng nhớ đến Mầu nhiệm Vượt Qua của Đức Kitô. Tuy nhiên, sẽ nhầm lớn, nếu nghĩ rằng Chauvet đã dùng cách giải thích về vai trò của nghi thức để thay thế cho tác động của nguyên nhân. Tác giả biết rõ về sự khác biệt giữa hai quan điểm hiện tượng học và hữu thể học. Hiện tượng học nêu vấn đề có tính cách hữu thể học lên, nhưng không thể thay thế hữu thể học để giải thích được. Nếu đã nhận ra khả năng không cân xứng của biểu tượng và nghi thức đối với mầu nhiệm, hay tình trạng phân rã tâm thức mà biểu tượng gây nên, thì để giải thích mối quan hệ với mầu nhiệm, tất cần phải nhờ đến một khoa hữu thể học biết tránh dựa vào tác động của nguyên nhân, nhưng lại biết giữ cho giây liên lạc với thực tại và ý thức về tích chất nhưng không được thực sự sống động.

Yves Labbé và Ghislain Lafont¹⁰⁵ phê bình Chauvet vì đã lấy ngôn từ và nghi thức mà làm một thứ “thế giới đóng kín;”

104. *Symbole et Sacrement* 313-317, 361-363.

105. Tác phẩm của Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (Paris, Cerf, 1986), cũng đã quan tâm đến vấn đề thần học bí tích, bởi đã dành một phần để bàn về Thánh Thể. Xin xem bản dịch tiếng Anh *God, Time and Being*

tuy nhiên, cũng có thể trả lời lại rằng Chauvet đã nhìn vấn đề theo nhãn quan hữu thể học chịu ảnh hưởng của học thuyết vô-hữu-thể học (*meontology*) của Stanislas Breton, khơi hứng từ tân học thuyết Platô.¹⁰⁶ Học thuyết này chủ trương tránh dùng đến những cách loại suy khi nói về Thiên Chúa, nhưng vẫn liên kết biến cố mạc khải và đời sống Giáo hội dưới hết mọi hình thức, lại với Đấng Đơn Nhất, là cội gốc phát sinh mọi sự, và là cùng đích thu hút mọi sự quay trở về với mình qua một sức năng động bên trong.

Trong cuốn sách *Écriture et Révélation* (Kinh Thánh và Mạc Khải), Breton xác nhận rằng văn bản hay văn viết quả là cần cho chính việc hình thành của mạc khải. Trong việc hình thành ấy, quả là có một đòi hỏi về cả hai phương diện: khoa học luận cũng như hữu thể học. Trước hết, văn bản gián cách những gì được nói lên ra khỏi những gì nghĩ ra trong tư tưởng, nhưng nếu không có văn bản, thì không thể có truyền thông và thông đạt được. Tuy nhiên, công tác giải thích cần phải biết lưu ý đến thực trạng gián cách ấy. Con đường thông truyền Lời của Thiên Chúa nhất thiết phải là con đường ngôn từ, và ngôn từ thì không đủ sức để biểu đạt màu nhiệm cho trọn vẹn được, và phải cần đến giải thích, không chỉ đơn thuần về mặt tư biện không thôi, mà còn cả về mặt thực tiễn nữa. Thứ đến, nếu một điều nào đó trong lịch sử loài người được xác định qua một biến cố, thì biến cố ấy sẽ có được uy thế trong các vấn đề cuộc sống loài người nhờ được trình thuật lại; có thể là việc trình thuật này trước tiên sẽ được thực hiện thể dạng tương truyền, nhưng sau đó nó phải được ghi thành văn viết, và còn được phong phú hóa thêm lên với nhiều thể loại văn học khác

(Petersham, Mass.: St. Bede's, 1992) 134-172.

106. Xin xem các tác phẩm thần học sau đây của Stanislas Breton, *Écriture et Révélation* (Paris: Desclée, 1978) và *Le Verbe et la Croix* (Paris: Desclée, 1981), cũng như Chauvet, *Symbole et Sacrement* 74-78; 214-216.

Chúa vào trong giới hạn của ngôn ngữ loài người. Và điều đó đã đưa đến chỗ không thể tránh được, là khai sinh ra chủ hướng giải cấu (*deconstructionism*), gặp thấy ở trong học thuyết của Jacques Derrida chẳng hạn.

Theo Marion, ngôn ngữ của tri giác (Husserl) chỉ trình bày các sự vật như là được nhận thấy bởi cái tôi; còn ngôn ngữ về Hữu Thể và các hữu thể (Heidegger) thì chỉ biểu trình khoảng cách ở giữa Hữu Thể và các hữu thể, cùng tiếng gọi Hữu Thể giống lên cho các hữu thể, lời kêu gọi nhìn nhận thực trạng khác biệt giữa hai phía. Điều đó không đủ để có thể bàn đến chuyện trao đổi giữa Thiên Chúa và các tạo vật. Vấn đề không phải là ở chỗ không thể nói đến Thiên Chúa và các tạo vật với phạm trù của Hữu Thể, mà là nếu làm thế, tất sẽ rơi vào tình trạng chỉ biết dừng lại ở điểm trung gian (một hình thức thờ ngẫu thần), tức là ở chỗ có sự khác biệt. Các lối diễn đạt dùng đến *causa sui* (tự nhân) để chỉ về Thiên Chúa, hoặc dùng đến khái niệm nguyên nhân để nói về công trình của Thiên Chúa, đều hướng định tầm nhìn ra phía ngoài mầu nhiệm mạc khải. Nhận thức theo lối khước thải (phủ định) thì quan trọng hơn, nghĩa là nhận ra rằng Thiên Chúa không là gì hết trong tất cả những gì đã được tạo dựng.

Thế thì, làm sao để bắc cầu ở giữa khoảng cách kia? Chỉ có một cách là sáng kiến từ phía Thiên Chúa, sáng kiến thể hiện trong biến cố Thiên Chúa đến qua sự việc tự trao ban chính mình, qua tình yêu thông ban cho con người, qua cuộc sống tự hiến và tự hủy của Đức Kitô, một cuộc sống kết liên với Thiên Chúa Cha là Đấng tuôn đổ chính mình ra vì tình yêu qua trung gian Người Con của mình. Đó là những gì được biểu đạt và thể hiện ở nơi bí tích và Thánh Thể trong khuôn khổ niềm hiệp thông của Giáo hội. "Tin hữu" đáp trả qua việc tuyên xưng lòng tin, qua hành động tán tụng cùng tạ ơn, và đó phải là ngôn ngữ cơ bản của thần học. Vì thế, Thánh Thể chính là tiêu điểm chú giải cho toàn bộ công tác giải thích về mạc khải.

Marion nhấn mạnh đến tính chất tượng hình của Tình Yêu nhập thể trong Ngôi Lời hằng hiện diện ở giữa Giáo hội nơi tiêu điểm chú giải của Thánh Thể. Thiên Chúa được biểu thị ở trong *agapè*, trong món quà. Thiên Chúa được gọi tên không phải là theo danh hiệu Hữu Thể,¹¹¹ nhưng là theo ý nghĩa của Thập giá. Ngay cả từ “Thiên Chúa” cũng cần phải được viết ra bằng một Thập giá (Thiên+Chúa), bởi vì qua chính món quà tình yêu trao ban trên Thập giá, Thiên Chúa đến với chúng ta, và trước sự kiện đó, không có một lối diễn đạt nào của loài người còn có thể đứng vững được. Chính tại nơi khoảng cách ở giữa Thiên Chúa và thế giới, chính tại trong khoảng trống mở ra ngay ở giữa những cố gắng thấu hiểu và biểu đạt qua con đường huyền thoại và siêu hình học, cảnh biểu trưng tình yêu đã diễn xuất.

Theo Marion, có ba từ ngữ quan trọng gây ảnh hưởng lớn đến thần học bí tích, đó là các từ: thần tượng (*idol*), tượng ảnh (*icon*) và quà tặng/trao hiến (*donation*). Trước tiên, cần phải phân biệt giữa thần tượng và tượng ảnh. Ngữ nghĩa của từ thần tượng bắt nguồn từ thế giới hữu hình; nhưng theo Marion, thì trong tư tưởng Tây phương, thần tượng đã hiện thân trong khuynh hướng thờ phụng các khái niệm và hệ thống siêu hình học. Giả tượng sẽ biến thành thần tượng khi người chiêm ngắm chúng chỉ dừng lại ở một hình ảnh của thần thiêng, thay vì ra sức nhìn qua bên kia giới mức của hình ảnh. Trong siêu hình học, các khái niệm về Thiên Chúa cũng có thể gây ra một ảnh hưởng quyến rũ tương tự.¹¹² Thần tượng thì sáng chói với những gì nó chỉ về thần linh, nhưng nó lại giữ lấy cho mình niềm thần phục của người chiêm ngắm, thay vì hướng chú ý thần phục về với nguồn gốc. Và do đó,

111. Vì lý do đó, Marion đã phê bình Tôma Aquinô về ý nghĩa đã gán cho từ ngữ “*EGO SUM QUI SUM*” (ibid. 77-83).

112. Marion cũng áp dụng cách phân biệt kia cho cách thức trình bày có tính cách thị giác, nhất là bằng tranh ảnh và hội họa: xin xem J.-L. Marion, *La Croisée du visible* (Paris: La Différence, 1991).

cách xưng danh Thiên Chúa, những khái niệm về Thiên Chúa, những cách biểu đạt hành động của Thiên Chúa, đều trở thành quan trọng quá mức. Kết quả là thực tại thần thiêng bị phân cắt thành nhiều mảnh, bị trói chặt với những gì được biểu trình ra hay được nói lên về nó. Còn tượng ảnh thì, ngược lại, được hiểu như là bộ mặt hữu hình thể hiện tính chất vô hình khôn tả của Thiên Chúa. Không đích thân đứng ra làm đối tượng cho các khái niệm của trí óc con người, tượng ảnh chỉ kêu mời những ai nhìn vào nó, hãy biết vượt quá lên trên nó để chiêm ngắm, kính tôn và ngưỡng mộ những gì nó biểu trình một cách hữu hình. Qua cách thức đó, chúng ta đọc thấy sáng kiến kỳ diệu của thực tại thần linh mà tượng ảnh tiêu biểu một cách tuyệt vời, tức là của chính Ngôi Lời nhập thể, trong Người, chúng ta nhận được món quà tình yêu *agapê* của Thiên Chúa. Tuy nhiên, nếu món quà ấy đã được ban xuống, thì không phải là để làm đề tài thảo luận, làm đối tượng cho những nỗ lực khái niệm hóa của trí tuệ, nhưng là để được đón nhận và tôn thờ. Lời đáp trả cho món quà ấy không nằm ở trong ngôn từ, nhưng là ở trong chính thái độ cảm tạ với một tâm lòng ngập tràn hân hoan. Có thể đề cập đến món quà đó như là “của tôi,” hoặc là để nhận cho ra khoảng cách giữa kẻ cho và người nhận; nhưng cả hai cách đều làm cho hành động ban tặng bị méo mó đi. Vậy thì chỉ có việc là tán tụng món quà vì là món quà, như đã được biểu thị nơi Thập giá của Ngôi Lời nhập thể, là *agapê* của Thiên Chúa. Thiên Chúa trao hiến chính mình Ngài không phải là như một đối tượng để chúng ta ngắm nhìn, nhưng là như một kẻ đang lặng nhìn chúng ta.¹¹³ Như thế, không phải là qua những cách thức biểu trình mà chúng ta thấu biết được Thiên Chúa, nhưng là bằng cách chấp nhận ở lại trong ánh sáng của Ngài. Vậy, thấu biết Thiên Chúa có nghĩa là để Thiên Chúa thấu biết về mình, có nghĩa

113. Xin xem J.-L. Marion, “De la ‘Mort de Dieu’ aux Noms Divins: L’Itinéraire Théologique de la Métaphysique,” *Laval Théologique et Philosophique* 41 (1951/1) 33.

là trút bỏ đi chủ tâm cố nắm (thấu hiểu) cho được món quà ban tặng hoặc là hành động trao ban, với tầm sức năng nhận thức có hạn của mình, hay ngược lại, cố đưa nó ra xa để khỏi biết tới, nhưng là biết mở lòng đón nhận nó đơn thuần như là một món quà tặng.

Trong phương thức nghiên cứu theo cách kiểu trên đây, Marion đã dành chỗ ưu tiên cho suy tư của Gioan về Ngôi Lời và về Tình yêu, và đã lồng toàn bộ mạc khải Kinh Thánh vào trong khuôn khổ của đường lối suy tư theo tính chất hình tượng mà Gioan đã dùng. Điều mà tác giả đã nhận ra ở nơi Gioan, là ưu thế dành cho không phải là lời viết, nhưng là Lời đã hóa thành xác thể. Lời viết có bốn phận chuyển đưa sự chú ý hướng vào mình, về với Lời nhập thể, về với con người Đức Kitô, là Đấng chỉ dùng con đường Thánh Thể mà đích thân can dự vào trong đời sống của Giáo hội. Bởi ngôn ngữ hay khái niệm vốn là mơ hồ, nên không cần phải bận tâm nhờ đến vấn đề phục hồi chủ thể. Marion cho đó là một bước chuyển hướng sai lầm trong thần học và cách riêng là trong cách thức cắt nghĩa về Thánh Thể, làm như điều mà Thánh Thể ban tặng cho chúng ta là một thứ ý thức tập thể nào đó trong Giáo hội, đã được khai triển qua một quá trình truyền lưu kỷ niệm, nhằm đáp trả lời yêu cầu của Đức Kitô.

Bí tích cáo giải cũng đóng giữ một vai trò trong việc đưa dẫn đến việc hoán cải theo ý nghĩa biểu tượng, bởi vì bí tích ấy khơi dậy trong chúng ta khả năng nói lên một lời thực sự *thần học*,¹¹⁴ tức là lời của nguyện cầu, của tán tụng, của lặng thinh, trước món quà ban tặng, trước ánh mắt ưu ái của Thiên Chúa đang nhìn đến chúng ta. Tuy nhiên, phần chủ chốt trong thần học bí tích của Marion chỉ được trình bày vắn vẹn trong vài trang sách, ở nơi phần tác giả viết về Thánh Thể, coi đó là môi trường để làm công tác chú giải.¹¹⁵ Tác giả nhận định rằng:

114. Marion gọi bí tích cáo giải là "la condition de possibilité de la parole théologique quant à Dieu" (ibid.).

115. *God without Being* 151-152.

“qua việc quây quần cử hành Thánh Thể, cộng đoàn kitô không ngừng tái thể hiện môi trường chú giải ấy của thần học.”¹¹⁶ Dựa theo đoạn trình thuật Luca 24 về hai môn đồ đi làng Emmau, tác giả đã miêu họa diễn tiến của việc cử hành Thánh Thể như là hành động đưa chúng ta vào trong sự hiện diện của Lời và mang món quà 'bản thân Ngôi Lời' đến cho Giáo hội. Lễ luật, các ngôn sứ, và các ngôn từ của chính Đức Kitô được tuyên đọc, và khi được tuyên đọc, thì lại được nối liền gắn chặt với cuộc tử nạn của Đức Kitô, để qua đó người nghe được dẫn đưa dần đến chỗ nhận ra Ngôi Lời đích thân tỏ hiện ra trong biến cố thập giá. Bài giảng của vị linh mục có phận sự làm công tác chú giải kia cho cộng đoàn, sẽ giúp tiến sâu vào trong nghi thức Thánh Thể, nơi đó, Ngôi Lời dù vô hình, thì cũng làm cho mình được nhận ra trong việc bẻ bánh qua hành động và ngôn từ của vị linh mục được Ngôi Lời coi như là chính *bản thân* của mình. Qua vị linh mục là người vừa làm công tác giải thích vừa giữ vai trò của bản thân Ngôi Lời, Ngôi Lời đồng hóa cộng đoàn với chính mình, trong đó, Ngài hành động qua vị linh mục. Vì vai trò linh mục là trước tiên vai trò của giám mục, thế nên, vai trò giáo huấn cũng là vai trò chủ yếu giám mục.¹¹⁷

Quan điểm ấy còn được bổ sung qua phần viết liên quan đến việc chúc lành mà tác giả đề ra trong thiên tiểu luận bàn về biến cố Lên Trời của Đức Kitô.¹¹⁸ Qua phần viết đó, Marion đã phân tích về vai trò của Giáo hội toàn thể trong

116. Ibid.

117. Về việc Marion coi giám mục như là thần học gia hàng đầu trong Giáo hội (ibid. 156-158), thì nên lưu ý đến cách tác giả dùng kiểu chữ nghiêng mà viết từ *thần* trong danh từ *thần học*. Tác giả lý luận rằng vì trong Thánh Thể, giám mục hành động trong bản thân Đức Kitô (*in persona Christi*), cho nên ngài chính là người giữ cho các tín hữu được liên hệ với Ngôi Lời và với việc khải hiện của Người; còn các tác vụ thần học khác do các người khác đảm trách thì chỉ là phụ tùy đối với vai trò của giám mục.

118. J.-L. Marion, “Le don d’une présence,” trong *Prolegomènes à la charité* (Paris: La Différence, 1986) 149-178.

việc biểu đạt lên ngay ở giữa lòng cuộc sống của mình hành động tán tụng Thiên Chúa, trong thái độ nhìn nhận món quà tình yêu, và trong việc sống nghi thức bẻ bánh với tinh thần hy sinh tự hiến theo sát gương của Đức Kitô. Mặt khác, vì hình thái chính yếu, có tính cách hy sinh hiến thân và tượng hình của nền linh đạo đó được nắm đút nên từ các bí tích, đặc biệt là từ bí tích Thánh Thể, cho nên, lập trường xác định của Marion về vai trò của giám mục hay linh mục, coi các vị như là những người đại diện của Ngôi Lời Nhập thể trong việc cử hành bí tích, lại càng được củng cố kiên vững hơn. Đời sống của Giáo hội phải đâm rễ vào nơi Thánh Thể, trong đó, Ngôi Lời Nhập thể “xuất hiện” qua con người của giám mục, là người phát ngôn nhân danh và với quyền của Ngôi Lời, ở giữa cộng đoàn đức tin. Ngôi Lời Thiên Chúa hiện diện ở trong xác thể và ở trong sinh hoạt của Thánh Thể, “gạch bỏ” hết mọi thứ thần tượng, thuộc loại cảm tính cũng như thuộc loại khái niệm, mà con người thường chọn làm phương cách để phát biểu về Thiên Chúa, và như thế, thần học phải biết nhường lời cho Lời của Thiên Chúa nói qua hình thức tỏ hiện bằng xác thể ở trong bí tích, hơn là chú tâm đến lối biểu đạt theo kiểu siêu hình học hoặc nhân chủng học.

Bàn dài rộng về việc biến đổi bản thể (*transubstantiation*)¹¹⁹ theo phương thức giải thích phi-siêu hình học, Marion đã lưu tâm cách riêng đến tính chất trong suốt của các lễ vật bánh và rượu, qua đó *agapê* biểu hiện sáng tỏ. Trong những gì thần học đã từng nói về việc biến đổi bản thể, tác giả đều đọc thấy nguy cơ sa vào phải tình trạng thờ ngẫu thần, bởi chỉ gắn chặt tầm nhìn và chú ý vào nơi biểu tượng, hơn là vào nơi những gì biểu tượng muốn chỉ về. Đàng khác, tác giả phản đối những ai dùng những thuật ngữ như là từ biến đổi ý nghĩa (*transignification*), để hướng tầm chú ý về phía cộng đoàn Giáo hội. Marion nhận định rằng để được coi là chân chính thì một nền thần học về sự hiện diện thực sự (của Đức Kitô trong

119. *God without Being* 163-167.

Thánh Thể) cần phải nêu cao ba điều sau đây: món quà tình yêu, ban tặng trong thời gian lịch sử của loài người; thực tại huyền nhiệm của sự việc Ngôi Lời hy sinh lột bỏ chính mình để trao hiến trọn thân mình, tiên báo về vinh quang của thời cánh chung; thân mình Giáo hội là một thân mình chỉ thật sự hiện hữu trong thực tế theo tư thế là một cộng đồng hiệp thông với Đức Kitô. Và như thế, mọi sự đều quy tập vào nơi giám mục hay linh mục chủ sự là người giải thích những lời của Kinh Thánh, vì trong khi cử hành bí tích, các ngài được tiếp xúc với chính bản thân của Lời. Theo chiều hướng đó, Marion giải thích về bản chất của việc tưởng niệm và mối liên hệ mà việc tưởng niệm có đối với hiện tại. Vì được cử hành để tái diễn một biến cố quá khứ, với niềm khát mong Đức Kitô trở lại trong ngày cánh chung, việc tưởng niệm đưa hiện tại vượt ra ngoài thời gian cuộc sống thường nhật và mặc cho nó tính chất xuất thần, tức là sẵn sàng đón nhận món quà *agapê*. Tưởng niệm không phải chỉ đơn thuần là chuyện nhớ lại một sự việc nào đó trong quá khứ. Do hiệu năng của biến cố quá khứ ấy, biến cố được ghi dấu ở trong lời của Kinh Thánh, việc tưởng niệm làm cho món quà Ngôi Lời — là hình tượng của Thiên Chúa Cha — hiện diện ngay tại đây và bây giờ, một cách tích cực qua bí tích nơi con người của vị linh mục thi hành tác vụ của mình ở giữa cộng đoàn. Lời mà cộng đoàn gọi lên là lời ca ngợi, tán tụng, và ngay cả lời của lặng thinh nữa, bởi vì đó chính là lời, là thái độ đáp trả đối với món quà ban tặng.

Điều mà Marion đã gạt hái được qua thể dạng thần học bí tích phức tạp trên đây, là trình giải cho thấy không cần phải quay về với chủ thể, điều mà chủ hướng hoài nghi hậu tân đại không tin là có thể làm được. Tác giả cũng đã dùng đến cách thức Heidegger phê bình siêu hình học Tây phương, nhưng lại phê bình chính cách thức ấy của Heidegger vì đã giam chặt cách nhận thức về Thiên Chúa vào trong khuôn khổ hạn hẹp của ngôn ngữ về hữu thể. Tác giả còn tránh được lối giải cấu của các cách giải thích chủ quan theo kiểu của Derrida, bằng

cách dùng đến khái niệm ảnh/hình tượng. Và dù có để rộng đường cho nhiều thể dạng thần học khác nhau có liên hệ với đức tin và hành động của con người, thì tác giả cũng đã quy hướng tất cả về với hình tượng của Thánh Thể và về với vai trò chú giải của giám mục, bởi vì giám mục là vị chủ sự *trong bản thân* của chính Ngôi Lời.

Kết luận

Marion và Chauvet đã cùng quan niệm như nhau về các điểm sau đây: loại bỏ việc dùng đến nguyên nhân và siêu hình học để giải thích về bí tích; nhấn mạnh đến khái niệm quà tặng và sự việc Thiên Chúa tự trao hiến chính mình; và đặt Thập giá ở tâm điểm, coi đó là hành động Thiên Chúa tự hủy chính mình đi. Nhưng hai tác giả đã không hiểu giống nhau về chỗ đứng của bí tích trong Giáo hội. Marion quan niệm về mô thức giống như von Balthasar, tức là bao hàm cả Kinh Thánh, tác vụ trong Giáo hội và bí tích, như đã có từ những thời đại hình thành Kinh Thánh, và làm nên một tổng thể thẩm mỹ. Còn Chauvet thì quan niệm về các biến cố mạc khải như là dấu vết Thiên Chúa để lại trong cuộc sống của loài người. Và từ đó, tác giả đã dùng đến công trình nghiên cứu về ngôn ngữ để cắt nghĩa về lịch sử tính của Giáo hội và về sự việc Giáo hội còn đang tiến bước qua lối ngã cử hành bí tích để đạt đến mức thành tựu giữa lòng lịch sử, cũng như đã lưu ý nhiều hơn đến tính cách ẩn giấu của sự việc Thiên Chúa tự trao hiến chính mình cho loài người.¹²⁰

David N. Power, O.M.I., Đại học Công giáo Hoa kỳ

120. Chauvet, *Symbole et Sacrement* 222-223.

4. THẦN HỌC NỮ QUYỀN

Đà hướng quay về với chủ thể, thần học giải phóng và trào lưu hậu tân đại: dưới một hình thức nào đó, tất cả các chủ hướng ấy đều được đọc thấy trong các tác phẩm của các thần học gia nữ quyền (*feminist theologians*). Trong một chương sách xuất bản mới đây, Susan Ross đã có dịp kê ra các điểm mà các tác phẩm nữ quyền chú tâm đến trong lãnh vực thần học bí tích; các điểm đó là: những gì liên quan đến nhân tính ở nơi màu nhiệm Nhập thể, chỗ đứng của giới/giống (nam/nữ; đực/cái) trong cách hình thành cũng như sử dụng biểu tượng, và mối giây nối kết giữa lễ lối thực hành bí tích và công bằng xã hội.¹²¹ Dù Susan Ross có tóm lược tốt những gì thần học nữ quyền quan tâm đến, thì cũng nên lưu ý là loại thần học này không phải là một thể dạng thần học đồng cấu về mặt phương pháp. Việc định và nhận dạng thần học ấy lại còn khó hơn nữa khi cần là phân biệt giữa Công giáo và Tin lành, hoặc giữa Kitô giáo và Do thái giáo, hay giữa Kitô-Do thái và Thiên Chúa giáo; và như thế, chỉ vì giữa nữ giới có rất nhiều điểm chung —ngay cả trong lãnh vực nghi thức— vượt ra ngoài mọi cách kiểu phân biệt thể chế.¹²²

Bàn về bí tích, thần học nữ quyền —xét theo tư thế là một thể dạng thần học giải phóng— thường để tâm nghiên cứu những cách nhìn cơ bản về thực tại, và ảnh hưởng của chế độ phụ quyền trong việc nấn đúc nên các cách kiểu quan niệm cùng những lễ lối thực hành cụ thể. Để thiết kế một phương thức hoàn toàn mới mẽ trong lễ lối nhận thức và cử hành các

121. Susan Ross, "God's Embodiment and Women: Sacraments," trong *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, ed. Catherine Mowry LaCugna (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993) 185-209.

122. Xin xem bộ khảo luận tiêu biểu tựa đề *Women at Worship: Interpretations of North American Diversity*, ed. Marjorie Protect-Smith và Janet R. Walton (Louisville, Ky.: Westminster/Knox, 1993).

bí tích, thần học nữ quyền đã làm một cuộc nhận định phê bình về các ý thức hệ, về ngôn ngữ và phong cách các nghi thức cùng lề lối hành động trong thực tế, cũng như đã cố phục hồi những gì từng bị che khuất hoặc nhận chìm mất đi. Nghi thức hóa, tham dự và quan sát là những hành động đi liền với nhau, bởi vì thần học nữ quyền không những ra sức tìm hiểu về bản chất của bí tích hay cách thức bí tích tiến hành và tác động, mà còn cố tìm hiểu xem bí tích sẽ trở thành như thế nào, một khi đã được giải thoát khỏi vòng các ý thức hệ và đã chịu mở rộng để đón nhận những nguồn hứng mới, đã biết ôm trọn những kinh nghiệm mới và đã được nuôi dưỡng với những kỷ niệm mới.

Hơn ở bất cứ nơi nào khác, trong các tác phẩm nữ quyền ranh giới giữa phụng vụ và bí tích đã hầu như biến mất hẳn. Thứ nhất, các tác phẩm này quan tâm đến hành động nghi thức và ngôn ngữ biểu tượng, là những nhân tố có khả năng mang lại sức sống mới cho truyền thống kitô theo viễn ảnh nữ quyền, và xử dụng di sản của truyền thống ấy cho dù cũng có dùng đến các truyền thống tôn giáo khác. Thứ hai, dù các tác giả có thường bàn đến Giáo hội một cách bao hàm, và có nhìn về viễn ảnh của một lề lối cử hành phụng vụ và bí tích trong đó vì đều là môn đồ như nhau nên các phần tử nam nữ của cộng đoàn sẽ được cư xử ngang nhau, thì cũng vẫn đề cập đến một phạm vi rất đặc biệt gọi là Nữ-Giáo hội, là cộng đoàn các phụ nữ với tiếng nói và chức năng dành cho giới nữ. Thứ ba, phương thức nghiên cứu dùng đến mang đậm tính chất thực tiễn, hòa lẫn theo một cách kiểu đặc biệt, hành động với suy lý phản tỉnh. Lối suy lý phản tỉnh này đặt nền móng ở nơi chính hành động nghi thức sáng tạo, qua những gì có thể được gọi là tiến trình tiêu biểu của nỗ lực nghi thức hóa.

Bí tích và Nữ-Chủ thể

Phần lớn các tác phẩm nữ quyền là do các học giả Hoa kỳ biên soạn. Dù thế, thì cũng có một điểm khác biệt đáng kể giữa các tác giả muốn đối thoại trước tiên với giới nữ quyền Hoa kỳ, và các tác giả nhằm cách riêng vào giới nữ quyền Pháp. Có điều đáng chú ý là phần lớn những đóng góp đặc thù về phía Pháp cho nỗ lực tìm hiểu về bí tích, không phải là do các tác phẩm thần học mang lại, nhưng là do các tác giả nữ quyền —chẳng hạn như Julia Kristeva— đưa ra;¹²³ các tác giả này quan tâm cách riêng đến những phương thức diễn đạt tôn giáo và tìm cách để xóa bỏ tình trạng thống trị hay ưu thế của nam giới trong lề lối diễn đạt ấy.

Phục hồi Nữ-Chủ thể

Về phía ảnh hưởng nữ quyền Hoa kỳ, nỗ lực phục hồi nữ-chủ thể là phương sách được dùng đến; phương sách này bao hàm việc phê bình những mô biểu nặng tính chất phụ quyền trong ngôn ngữ, trong nghi thức cũng như trong thể chế, và công trình soạn lại lịch sử phụng vụ về mặt thần học. Trong một thiên khảo luận mới đây, Mary Collins đã phác vạch ra năm nguyên tắc chính của phụng vụ nữ quyền.¹²⁴ Nguyên tắc cơ bản là chính “công tác nghi thức hóa các mối quan hệ có khả năng giải phóng và mang lại quyền hành cho nữ giới.” Điều đó tất sẽ dẫn đến chỗ phục hồi và xác định lại những gì đã bị đánh mất hay lãng quên đi. Nguyên tắc thứ hai là ở điểm xác định cho rằng việc hướng dẫn hay đặt định

123. Nổi bật nhất trong cuộc thảo luận mà phía Hoa kỳ mở ra với giới nữ quyền Pháp, là tác phẩm của Rebecca S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (New York: Crossroad, 1991). Xin cũng xem *Transfigurations: Theology and French Feminists*, ed. C.W. Maggie Kim et al. (Minneapolis: Fortress, 1993).

124. Mary Collins, “Principles of Feminist Liturgy,” trong *Women at Worship* 9-26.

phụng vụ không thuộc quyền của một giới tinh hoa nào cả, nhưng đó là trách nhiệm phải được quy về cho cộng đoàn, và thuộc phạm vi các nhóm chuyên trách. Thứ ba, hành động nghi thức phải cố tìm cách để “thay đổi các mô mẫu có tính cách phụ quyền, của các mối quan hệ đã được cứu chuộc và có khả năng cứu chuộc.” Thứ tư, các nghi thức cần phải tiến đến chỗ khai triển một danh mục mới mẽ và phong phú về phía ngôn từ và hành động biểu tượng. Và thứ năm, phụng vụ nữ quyền quan tâm đến nỗ lực sáng tạo những biến cố phụng vụ hơn là lo làm ra những văn bản phụng vụ.¹²⁵ Tất nhiên, điều đó làm cho công tác suy tư thần học càng gay go thêm. Nếu phải coi công tác nghi thức hóa như là một tiến trình tiếp diễn, thì lúc đó sự tùy thuộc vào các văn bản chuẩn sẽ giảm thấp đi và giảm thấp nhiều hơn cả trong trường hợp của các nam học giả chủ trương cho là thần học bí tích cần phải dành ưu thế cho nỗ lực suy tư về việc cử hành hay hành động phụng vụ.

Trong một tác phẩm xuất bản trước đó, chính Collins đã nối kết việc nghiên cứu về ngôn ngữ phụng vụ trong truyền thống với công tác soạn lại văn bản từ quan điểm nữ quyền.¹²⁶ Công trình nghiên cứu vai trò phụ nữ đóng giữ trong Giáo hội sơ khai và sự kiện xuất hiện của thể chế phụ quyền, là một đóng góp đáng kể mà Elizabeth Schussler Fiorenza đã mang lại cho nền thần học bí tích đổi mới của ngày nay,¹²⁷ nhưng công trình nghiên cứu ấy còn cần phải được tiến hành rộng rãi và đầy đủ

125. Dĩ nhiên là có vô số những văn bản đã được in ra hoặc chụp lại; nhưng không ai trong giới nữ quyền đã nghĩ đến chuyện thu góp làm thành một *ấn bản mẫu* (*editio typica*) nhằm quy định đường hướng chung cho lễ lối cử hành.

126. Mary Collins, “The Public Language of Ministry,” *Official Ministry in a New Age*, ed. James H. Provost, Permanent Seminar Papers 3 (Washington: Canon Law Society of America, 1981) 7-40; “Liturgical Language,” trong *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. Peter E. Fink (Collegeville: Liturgical, 1990) 651-661.

127. Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1984).

hơn nữa, tức là phải bao gồm cả toàn bộ quá trình lịch sử. Trong một thiên tiểu luận viết về môn chú giải, Shussler Fiorenza đã trình bày cho thấy lý do tại sao việc cử hành (phụng vụ và bí tích) là thuộc lãnh vực phương pháp thần học, bằng cách liệt kê ra bốn thể loại chú giải cố hữu của thần học nữ quyền như sau: chú giải ngữ vựng, chú giải công bố, chú giải hồi niệm và phục nguyên lịch sử, chú giải nghi thức hóa và cử hành mừng kính¹²⁸ mà tác giả cũng gọi là hiện tại hóa sáng tạo.¹²⁹ Bốn phương pháp này bện chặt vào nhau. Phương pháp cuối cùng giúp cho nữ giới có cách để phục hồi được quyền sử dụng khả năng tưởng tượng/hình dung sáng tạo của riêng mình và sức mạnh giải phóng tiềm ẩn nơi khả năng ấy.¹³⁰

Chẩn đoán Thông lệ Truyền chức thánh

Vấn đề truyền chức thánh giúp cho có được một mẫu chẩn đoán về những gì cần được thay đổi trong thông lệ cử hành bí tích và trong cách quan niệm về bí tích. Vấn đề không chỉ giới hạn ở nơi sự việc nữ giới tìm cách để được chịu chức thánh. Nói cho đúng hơn, vấn đề là như thế này: trong việc truyền chức thánh, cách quan niệm cũng như đường lối hành động đều cho thấy rõ một kiểu hiểu về bí tích và ơn thánh theo nào trạng kỳ thị, dành quyền điều khiển cho một mình nam giới. Thâu tóm vấn đề, Susan Ross cho rằng thần học bí tích không thể nắm hết được những hiểu biết cốt cán của kinh nghiệm

128. Về các từ ngữ chỉ về các cách chú giải vừa kể, xin hiểu là: chú giải *theo lối ngữ vựng*, v.v...)

129. Elisabeth Schussler Fiorenza, "Women-Church: The Hermeneutical Center of Feminist Biblical Interpretation," trong cuốn *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1984) 1-22.

130. Về những gợi ý cụ thể để cử hành phụng vụ theo mô mẫu nữ quyền, xin xem Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice* (San Francisco: Harper & Row, 1985)

loài người hay của những cách dùng biểu tượng và nghi thức mà diễn thuật về Đức Kitô và về thế giới thần linh.¹³¹ Dù bản chất đặc trưng của kinh nghiệm nữ giới có được xác nhận, thì cũng còn cần phải nhận rõ thêm rằng kinh nghiệm ấy là một môi trường hoạt động đặc thù của ơn thánh, của quyền năng và mạc khải, và nét đặc thù ấy của môi trường này đòi cho được nhìn nhận không phải như là một thực thể tách biệt, nhưng như là một bộ phận khác biệt ở trong tác vụ và cách thức biểu trình bí tích. Đức Giêsu lịch sử đã được tưởng niệm trong cách thức nào, và sự hiện diện cùng hoạt động của Đức Kitô phục sinh đã được biểu trình ra làm sao: đó là những vấn đề then chốt vén mở cho thấy mối giây liên hệ giữa Kitô học nữ quyền và thần học bí tích.¹³²

Những Đóng góp của Trào lưu Nữ quyền Pháp

Giới nữ quyền Pháp đã đóng góp vào trong công cuộc nghiên cứu chung, qua việc tìm hiểu về cấu trúc chiều sâu của hệ thống biểu tượng trong truyền thống công giáo, mà họ cho là đã bị 'nhiễm độc' bởi ảnh hưởng của chế độ phụ quyền. Không những họ phê bình những giả định về tính chất phổ quát của chế độ phụ hệ làm nền móng cho văn hóa và cho các truyền thống tôn giáo Tây phương, mà còn tỏ ra hoài nghi đối với cả việc phục hồi chủ thể mà chủ hướng tân đại cho là mình đã thực hiện được. Tuy nhiên, họ vẫn tìm cách đề ra những phương hướng mới trong lễ lối đọc các văn bản và biểu đạt các tư tưởng làm sao để văn hồi quyền hành cho nữ giới cũng như cho tất cả những nạn nhân của chế độ phụ quyền.

Dù mối quan tâm họ nói lên đối với lãnh vực tôn giáo có phát xuất trước tiên từ quan điểm văn hóa, thì giới nữ quyền Pháp cũng đã thực sự đưa ra được những nhận định phê bình

131. Susan Ross, "God's Embodiment and Women."

132. Xin xem Elizabeth A. Johnson, "Redeeming the Name of Christ," trong *Freeing Theology* 115-138.

và ý kiến đề nghị xây dựng quả là đặc thù nhằm đổi mới những cách thức cách thức diễn đạt trong Kitô giáo, và quả là có sức mở ra được một cuộc đối thoại thực tế và sáng tạo với các thần học gia nữ quyền.¹³³ Có lẽ các tác phẩm của Julia Kristeva là có nhiều khả năng nhất để đem lại cho thần học bí tích một đà sáng tạo mới.¹³⁴

Kristeva đã viện dẫn cách thức trào lưu hậu tân đại phê bình về chủ hướng quy ngôn (*logocentrism*), và lập trường được coi như là của chủ hướng này cho rằng ngôn ngữ và ý niệm có đủ sức để diễn đạt thực tại hay chính chủ thể một cách trọn vẹn hay trực tiếp. Theo quan điểm phê bình ấy, thì bao giờ ngôn ngữ và hình thức biểu trình cũng xung khắc với những gì chúng muốn nói lên. Dùng đến lối phê bình ấy theo cung cách riêng của mình, Kristeva đã ngã hẳn về phía các tác giả quan niệm rằng không thể trực tiếp phục hồi chủ thể được, không làm sao chủ thể có thể hiện diện trực tiếp trước chính mình được. Tác giả đã lý luận theo lối đường vòng để làm công tác phục hồi “chủ thể đang hình thành” bằng cách phân tích biểu hiệu và biểu tượng, cũng như bằng cách phục hồi công trình mà khả năng hình dung thực hiện trong việc kiến dựng một thế giới. Đó là điều đặc biệt quan trọng đối với công trình phục hồi những thành tích mà năng khiếu tưởng tượng/hình dung của nữ giới đã lập được ở trong các nền văn hóa và văn minh mang tính chất phụ quyền.

Kristeva là chuyên viên về tâm lý và ngôn ngữ, cũng như về ảnh hưởng của chúng đối với những ước lệ xã hội.¹³⁵ Các yếu tố đọc thấy trong công trình khảo luận của Kristeva, quả là có

133. Về công cuộc đối thoại này, xin xem *Transfigurations: Theology and the French Feminists*.

134. Xin xem bộ thu góp các thiên khảo luận của tác giả, *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi (New York: Columbia University, 1986), trong đó, có thể đọc thấy một danh mục các tác phẩm của Kristeva (20-21). Ngoài ra, còn có cuốn *Soleil noir: Dépression et mélancolie* (Paris: Gallimard, 1987).

135. Về điểm này, xin xem thiên khảo luận của tác giả, tựa đề “Women’s Time,” trong *The Kristeva Reader* 187-213.

ảnh hưởng thực sự đến cách hiểu về bí tích kitô.¹³⁶ Cách thức tác giả phê bình chế độ phụ quyền, và nỗ lực tác giả đưa ra hầu kiếm tìm cho được những kiểu mẫu ngôn ngữ mới khả dĩ đem lại cùng củng cố uy thế cho phụ nữ, đều là những bộ phận cấu thành của công trình khảo luận ấy. Lần lượt khảo sát Do thái giáo độc thân, rồi đến Kitô giáo, tác giả đã cố tìm cho ra những cung cách các tôn giáo này đối xử với các khuynh hướng và các tình trạng căng thẳng của ý thức con người. Kristeva đã tỏ thái độ chỉ trích đối với quá trình lịch sử Kitô giáo, cho rằng Giáo hội đã bắt nữ giới phải chịu tình trạng lệ thuộc, thường là trong lễ lối nghi thức phụng tự, cũng như ngay cả trong linh đạo của mình nữa. Tuy nhiên, công trình phân tích của tác giả đã trình bày cho thấy rõ sức năng sáng tạo của các biểu tượng Kitô giáo, cũng như những khía cạnh phá hoại, và đã dựa vào đó để biện luận về thể dạng ngôn ngữ về nữ giới phải mặc lầy trong lễ lối biểu đạt giữa đời sống công. Vấn đề đặt ra cho phụng vụ và thần học bí tích là có phải đó thực sự là điều có thể phục hồi được ở trong lịch sử và trong các biểu tượng, đặc biệt là của thời sơ khai, bất chấp cả chặng đường dài của lịch sử chế độ phụ quyền, hay không.

Kristeva đã đề xuất một kiểu phân biệt thực sự hữu ích, tức là phân biệt giữa ký hiệu (*semiotic*) và biểu tượng (*symbolic*).¹³⁷ Tự gốc rễ, ký hiệu mang tính chất xác thể, hình dung liên tưởng, thế nên, không có được mấy ý thức suy nghĩ. Còn biểu tượng thì mang tính chất lý tính, có thể điều chỉnh được về mặt giao tế xã hội và có ý thức rõ ràng hơn, vì có liên quan đến những quan hệ xã hội và quyền hành trong xã hội. Các cộng đoàn và các xã hội dùng đến cách diễn đạt bằng biểu

136. Xin xem Cleo McNelly Kearns, "Kristeva and Feminist Theology," trong *Transfigurations* 49-80. Xin cũng xem Susan Ross, "God's Embodiment and Women."

137. Về kiểu phân biệt này, xin đọc các bài "From Symbol to Sign," và "Semiotics: A Critical Science and/or Critique of Science," trong *The Kristeva Reader* 34-88; cũng như bài bình luận về lối phân biệt đó, do McNelly Kearns viết: "Kristeva and Feminist Theology," *ibid.* 65.

tượng mà thiết lập thỏa ước xã hội của mình, và lối diễn đạt này ngụ ý nói rằng thỏa ước kia chủ yếu dựa vào những ý nghĩa hay những cách hiểu mà mọi bên đều cùng thuận nhận; tuy nhiên, thỏa ước ấy cũng có thể được thương lượng lại những khi những mô mẫu quyền bính trong xã hội thay đổi. Kristeva cho rằng dù có ở trong thế đối cực căng thẳng, thì cả hai cách kiểu biểu đạt nói trên cũng đều cần thiết. Các cộng đoàn phải chấp nhận đường phân cách tuy không lớn nhưng tế nhị và nguy hiểm, hằng có mặt ở giữa nhau, và cần phải thỏa thuận với nhau vì lợi ích của tự do, về tác động hỗ tương giữa mọi bên. Để tìm cho ra trong truyền thống ấy, một sức năng biểu đạt khả dĩ mang lại được những đóng góp hữu hiệu cho cuộc sống của chủ thể đang hình thành, và đặc biệt là của nữ-chủ thể, thì nhất thiết phải hội cho đủ những nhân tố mà tác giả gọi là *cách lắng nghe phân tích* và *lối thực hành thẩm mỹ*. Lắng nghe mà phân tích sẽ giúp cho người giải thích biết chú tâm vào nơi giao điểm giữa ký hiệu và biểu tượng; còn thực hành thẩm mỹ tất sẽ bao gồm cả việc phục hồi sức năng của ký hiệu đã bị loại bỏ mất đi bao lâu còn phải chịu lệ thuộc vào biểu tượng và quy lệ xã hội.

Kristeva nghĩ rằng cách thức biểu đạt và ngôn ngữ có một tầm trọng yếu lớn, bởi vì có dùng đến ngôn ngữ, thì con người mới biểu đạt và quyết định được về các nhu cầu và đường hướng của mình. Vấn đề đặt ra cho thể thức biểu đạt công (giữa cuộc sống xã hội) là như thế này: thể thức ấy có thể không để cho mọi người trong xã hội có quyền nói lên tiếng nói của mình, hoặc là dành đặc quyền cho kiểu biểu đạt của nam giới, và làm cho nữ giới mất đi quyền của mình trong những gì thiết cốt sâu thẳm nhất của con người họ. Theo Kristeva, trong các cuộc giao tiếp với người khác, lời giảng và hành động của Đức Kitô đã đồng dạng nêu cao chiều kích nội tâm sâu thẳm, vượt ra ngoài mọi cách kiểu câu nệ pháp luật, câu nệ nghi thức, và mọi thứ kiêng cử cấm kỵ — mà tác giả cho là thường thấy trong Do thái giáo thời Ngài. Và dù kiểu nói

biểu tượng kitô trong thời tiếp sau đó có nhấn mạnh đến tính chất nội tâm của tội lỗi nhiều hơn là đến những ô uế, vẫn đục bên ngoài, thì ngôn ngữ ấy cũng không giữ lại được sức năng sáng tạo và giải phóng tiềm tàng ở trong ngôn từ và hành động của Đức Kitô.

Kristeva cho rằng cấu trúc chiều sâu trong cách thức biểu đạt tôn giáo của nữ giới có một tầm quan trọng đặc biệt. Thực ra, tiếng nói của nữ giới đã không bị làm cho câm lặng hẳn đi, nhưng hoặc là đã bị lệ thuộc vào tiếng nói của nam giới, hoặc là đã bị đặt ra ngoài lề quy ước biểu tượng, và lắm khi đã phải gánh chịu những thái độ đối xử gây thương tổn về mặt tâm lý. Cách riêng, Kristeva đã phê bình cách xếp chỗ đứng dành cho biểu thức tuyên tín ở trong phụng vụ, và vai trò của biểu tượng về hy lễ.¹³⁸ Cả hai điểm này đều nói lên một khía cạnh thiết yếu nào đó của tính chất cộng cộng, nhưng ngược lại, chúng cũng đã trở thành những nhân tố đàn áp nữ giới. Do tự bản chất chính thức của nó, công thức tuyên tín phải dành ưu tiên số một cho cách biểu đạt theo dạng thể lý tính và công cộng. Nếu trái lại, nó chi phối hết toàn bộ nghi thức, thì nó sẽ làm cho khả năng tượng hình và sáng tạo bị loại bỏ mất hẳn đi.

Đã đành, có nhiều điều quả là trọng yếu trong ngôn ngữ về hy tế, nhưng Kristeva hiểu hy tế trước tiên như là một hành động mãnh liệt và có tính cách hủy hoại, được dùng làm kế để cấm đoán một số những lạc thú, và để giữ cho những đổ vỡ cùng những xu hướng gây bạo động trong xã hội khỏi vượt ra ngoài giới mức của trật tự. Trong Kitô giáo, lối giải thích coi sự việc Đức Kitô chịu chết là hy lễ, và việc đưa lối giải thích ấy vào trong ngôn ngữ của Thánh Thể cũng như của linh đạo, đã nói lên thái độ dự kiến và ngăn ngừa hành động bạo lực của hy tế, trao cho nó phận sự đóng giữ vai trò cấm chỉ. Tuy nhiên, dần dà với thời gian, quan niệm ấy đã chuẩn nhận nhưng rồi

138. Liên quan đến hy lễ, hòa giải và Thánh Thể, xin xem bộ tiểu luận (dịch sang tiếng Anh): *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University, 1987) 189-218.

cũng đã xóa bỏ đi ý thức về thực trạng khác biệt giữa những gì xác chỉ về Thiên Chúa và những gì thuộc lãnh vực khả năng sáng tạo của con người, giữa tinh thần và xác thể, giữa nam và nữ. Riêng đối với nữ giới, quan niệm ấy còn bắt ép phải sống tình trạng cắt đứt nội tâm với chính thân xác của họ,¹³⁹ và đã cấm không cho họ hưởng cả hạnh phúc làm mẹ của các con cái mà họ buộc phải “hy sinh” theo gương Đức Maria, lần khoái cảm, *jouissance*, cơ hữu của thể xác. Do đó, nghi thức Thánh Thể trở thành một điều cấm chỉ nhằm dự phòng bạo lực xã hội, và kiểm định những hành vi hy sinh cá nhân, xét thấy là cần thiết cho trật tự xã hội. Và phương sách đối xử kia đã lại được áp dụng vào trong thực tế phần lớn là bằng cách ép buộc nữ giới phải dùng đến các biểu tượng nam tính, không dành cho nữ giới một vai trò nào khác ngoài vai trò làm mẹ, và ngay cả trong vai trò này, vì những đòi hỏi của hy sinh, người phụ nữ cũng vẫn bị cấm cản không được quyền thụ hưởng khoái cảm của địa vị làm mẹ. Nếu Kristeva có xem ra nhìn nhận là đối với các phụ nữ có khuynh hướng thần nghiệm, tình cảnh kia có thể đem lại sức năng sáng tạo, thì tác giả cũng vẫn nghĩ rằng cảnh trạng đó đã từng gây hại không ít cho những người mà tác giả gọi là “những phụ nữ thông thường,” vì họ không có được một chỗ đứng nào ở trong xã hội ngoài địa vị làm mẹ, và nếu có được làm mẹ, thì họ cũng chẳng được phép thụ hưởng hạnh phúc của địa vị ấy.

Việc khảo sát cấu trúc chiều sâu nói trên, cũng còn có thể tiến hành trong một lãnh vực khác: lãnh vực của ngôn ngữ cáo giải và tha thứ. Có những đố vỡ nằm sâu trong tâm tư con người đang cần được nhìn nhận và chữa lành. Thực trạng hữu hạn của chúng ta và những cách cư xử sai lệch mà chúng ta cứ khăng khăng giữ lấy trong các quan hệ cá nhân cũng như xã hội, là bao nhiêu lý do giải thích sự có mặt của chúng. Bí tích cáo giải¹⁴⁰ cung ứng một môi trường đầy sức năng sáng tạo

139. Để có một số thí dụ cụ thể, xin xem Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast* (Berkeley: University of California, 1987) 189-218.

trong việc trị liệu và phục hồi nghị lực, qua việc tiếp xúc với thế giới thần linh siêu việt, vượt lên trên mọi hình thức phân biệt giới tính và kỳ thị xã hội. Kristeva phác tả về bí tích cáo giải qua câu viết như sau: “Tôi kéo lê kiếp chết và tôi nói.” Phần đầu của câu viết nói lên những gì đổ vỡ và những gì gây đổ vỡ trong ‘cái tôi’ của cá nhân. Phần sau: “Tôi nói,” phát xuất từ ‘cái tôi’ đã được hòa giải, cái tôi có được khả năng để nói lên những bản năng và những cảm nghĩ sâu kín trong đáy lòng. Tác giả đánh giá cao —hơn người ta thường làm ngày nay— về nhận định của Augutinô nói rằng dục vọng và tội lỗi nằm ở trong thân xác, chứ không phải chỉ nằm ở trong hành động cố tình lỗi phạm lề luật hay xúc phạm đến Thiên Chúa không thôi. Vấn đề đặt ra cho việc nội tâm hóa là ở chỗ thay vì giúp cho hòa nhập, thì cố gắng ấy có thể làm cho bản năng bị xóa bỏ mất đi. Ít ra, Augutinô cũng đã để cho chúng ta nói tới đích danh bản năng, dù cho chúng ta có phải hối tiếc về nó và cố từ bỏ nó. Nếu hòa nhập được, thì những gì được nói ra sẽ đem lại sức năng giải phóng và hòa giải. Trình bày lên với Tha Vị, những lời lẽ ấy sẽ được ‘cái tôi’ toàn diện đón nhận với cả tâm tình yêu thương trọn vẹn như ngày trước. Nếu hiểu là Thiên Chúa bị xúc phạm khi chúng ta thả lỏng dây cương cho bản năng, tất sẽ cảm nhận được sức năng giải phóng, khi lời tha thứ nói lên quả là một lời chúc lành chứ không phải là một lệnh truyền hủy bỏ bản năng đi, và vẫn là như thế ngay cả khi sức năng sáng tạo tinh thần do bản năng đưa lại có hoen đậm tính chất nhục thể. Và rồi, từ kinh nghiệm có được về ơn tha thứ, con người kéo lê kiếp chết sẽ có sức để thốt lên: “Tôi nói.”

Dù mối quan hệ với Thiên Chúa đóng giữ một vai trò sống chết ở trong quy trình trị liệu và hòa giải, thì thần học bí tích cũng có thể theo cho đến cùng những suy tư nhận thức của Kristeva bằng cách nêu cho thấy thêm rằng cả việc hòa giải

140. Ngoài cuốn *Powers and Horror*, xin xem thêm cuốn *Soleil noir: Dépression et mélancolie* 194-226.

với Giáo hội nữa: —hòa giải giữa các cá nhân bị xúc phạm và các cá nhân gây ra xúc phạm— cũng phải được coi là việc thật sự cần thiết. Từ đó xuất hiện nhu cầu nhìn nhận lỗi lầm qua một nghi thức giáo hội, và nói lên lòng tha thứ cùng tâm tình hòa giải, trước khi tính đến chuyện giải trừ chế độ phụ quyền. Điều đó sẽ mang lại cho các bí tích một lịch sử tính mới mẻ, nhờ biết nhìn nhận vai trò đặc thù mà chúng có bốn phận đóng giữ vào những thời điểm nhất định trong tiến trình tạc thành mối kết liên giữa ký hiệu và biểu tượng.

Nếu được hiểu như là một nghi thức cấm chỉ có tính cách dự phòng việc hy sinh, và không tạo ra tình trạng gạt bỏ bệnh hoạn về mặt tâm thần, nhưng là để tiến đến thái độ biểu đạt có sức giải phóng, thì Thánh Thể có thể tiến hành trong một cách thức đầy sáng tạo. Thánh Thể giúp cho người tham dự tìm thấy được niềm hòa giải cùng mối nối kết đầy sáng tạo giữa “thân mình của mẹ” và “khuôn phép của cha,” cũng như phân định được một cách sáng tạo, lần mức ở giữa ký hiệu và biểu tượng. Điều chủ yếu mà Thánh Thể muốn nói lên, không phải là việc hy sinh tự hiến cho bằng tính chất biểu tượng của thân xác, vì Thánh Thể là bí tích của việc ăn và uống mình và máu Đức Chúa, của việc nhận lấy Đức Kitô vào trong chính thân mình của chúng ta. Do sự việc quá nhấn mạnh đến tính cách biểu tượng của hiến lễ, nghi thức có thể đi đến chỗ coi nhẹ và ngay cả chối bỏ nữa, những gì thuộc về thân xác. Nếu những chiều kích xác thể được hội nhập vào trong lễ lối diễn đạt, thì bí tích sẽ đưa thân xác lên mức biểu tượng, tức là làm cho nó được nâng lên, được tinh thần hóa, được cao thượng hóa, và sẽ dành một chỗ đứng cho *khoái cảm* cũng như cho cung cách biểu đạt của thẩm mỹ. Công thức đọc trên bánh, “Đây là Mình Thầy,” là lời của chính Đức Kitô đã từng lộ hiện ra trong xác phàm, và tiếp tục lộ hiện như thế ở trong bí tích Mình Máu Ngài.¹⁴¹ Các lời ấy không nói lên được ý nghĩa chủ yếu, nếu chúng chỉ được hiểu như là lời của nam giới, chỉ được

141. “Qui Tollis Peccata Mundi...,” trong cuốn *Powers of Horror* 118-120.

lập lại bởi những người phái nam; bởi vì đó là những lời của Đức Kitô nói lên cho tất cả những gì là trần thế, là vũ trụ, là con người, cho mọi xác phàm và cho hết thảy mọi mối quan hệ xác thể. Chúng ôm trọn hết mọi thể dạng của ham muốn và mọi mô mẫu tổ chức của xã hội, hòa nhập tất cả vào trong cùng một thân thể duy nhất, và trao tặng tự do cùng tiếng nói cho tất thảy những ai được thánh hiến như thế.

Các tác giả tiếng Anh đã lồng thêm nhiều chi tiết bổ túc vào trong công trình khảo luận của Kristeva, nhằm giúp cho tiếng nói chân chính của nữ giới nơi các nghi thức phụng vụ và bí tích tránh khỏi được tình trạng bị hoàn toàn bỏ rơi vào trong quên lãng, như đã thấy xảy ra trong các phần truy cứu lịch sử nặng về tâm lý mà tác giả thực hiện. Chẳng hạn, nếu có một số cách thức biểu đạt trong ngôn ngữ Thánh Thể thời Trung cổ đôi lúc đã có thể gây ra căng thẳng tâm lý cho nữ giới, thì trong nhiều trường hợp khác, có những lối biểu đạt tích cực hơn, làm cho nữ giới xác định rõ được vai trò đầy sức sáng tạo của mình, cho dù một cách nào đó, những lẽ lối này có nằm bên lề các tổ chức cơ cấu chính thức của Giáo hội.¹⁴² Mary Grey, một tác giả người Anh,¹⁴³ đã nhận định thêm rằng trong truyền thống kitô, quan niệm về nữ giới đã không nhất thiết và cũng không đơn thuần phát xuất từ một mô mẫu duy nhất, tức là mô mẫu làm mẹ, như Kristeva nghĩ.¹⁴⁴

Trong cố gắng thích nghi ngôn ngữ bí tích, McNelly Kearns đã ra sức đi tìm một cách kiểu tích cực hơn cho lẽ lối sử dụng công thức tuyên tín trong các nghi thức phụng vụ, làm sao để nói lên cho hùng hồn hơn lòng tán tụng trong khi biểu đạt

142. Thí dụ: trường hợp của Gertrude von Helfta; xin xem Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California, 1982) 170-209.

143. Mary Grey, "'Yet Woman Will Be Saved Through Bearing Children' (1Tim 2,16): Motherhood and the Possibility of a Contemporary Discourse for Women," *Bijdragen* 52 (1991) 58-69.

144. Cũng thế, ý nghĩa kitô về hy sinh thì bao hàm rộng rãi hơn là những gì Kristeva trình bày qua công trình nghiên cứu của bà.

niềm tin.¹⁴⁵ Trong công trình tìm hiểu về nền văn hóa kitô, Kristeva đã dồn chú tâm vào nghi thức và sức cản ngăn của nghi thức. Đó là lý do cho thấy tại sao tác giả đã nhận định rằng trong thế giới ngày nay, lãnh vực ngôn ngữ và diễn tả nghệ thuật là môi trường có nhiều sức năng sáng tạo phong phú nhất, và rằng sức năng đó rồi đây sẽ trở thành cách thức biểu đạt trong sinh hoạt xã hội hay biểu tượng của thời đại này. Trong lãnh vực đó, nữ giới sẽ đóng giữ một vai trò hàng đầu, bởi vì sinh hoạt xã hội có bốn phải thu nạp những gì là đặc thù của nữ giới đã từng bị loại bỏ mất đi cho đến ngày nay. Xét về một mặt khác hẳn, cho dù có vì lý do thuần túy hiệu năng, thì thần học công giáo cũng đã chú tâm quá nhiều đến nghi thức. Ngày nay, muốn tìm hiểu về bí tích, thì cần phải ra sức tìm cách để phối hòa ngôn từ với bí tích sao cho tốt đẹp hơn. Ngay cả trong thời này, có lẽ việc nghiên cứu cũng chưa được đầy đủ để có thể vượt qua khỏi giới mức ý nghĩa của ngôn từ bí tích mà đạt cho tới đà năng động tán tụng của lời nguyện kết thúc lễ quy. Tự chính bản chất nội tại của nó, bí tích không phải là đơn thuần công bố và xếp đặt nghi thức, nhưng là nguyện cầu và tán tụng. Trong nỗ lực tiến xa quá khỏi giới mức lãnh vực nghi thức và ý niệm, công trình phê bình và ước vọng của Kristeva quả đã bắt gặp những gì các tác giả thuộc chủ hướng hậu tân đại, như Chauvet và Marion, hằng quan tâm đến khi bàn về chiều kích tán tụng của bí tích.

Kết luận

Tóm lại, thần học nữ quyền đã mở ra cả một lãnh vực nghiên cứu về bí tích trong những gì liên quan đến kinh nghiệm của nữ giới, và trong quy trình khảo cứu ấy, đã đề xuất những phương pháp mới cùng những viễn ảnh mới về biểu tượng, làm cho cung cách nhận thức về truyền thống bí tích cũng theo đó mà đổi mới. Ngoài ra, thần học nữ giới còn đề ra

145. "Kristeva and Feminist Theology."

nhều cách thức mới trong công tác giải thích lễ lối thực hành bí tích cũng như trong cố gắng ứng dụng suy tư của các ngành khoa học khác vào trong công tác nghiên cứu bí tích.

David N. Power, O.M.I., Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ

5. NHỮNG ĐÓNG GÓP CỦA CHÂU PHI VÀ CHÂU Á

Dù ngắn hơn các phần trước, thì phần điểm duyệt này cũng là một phần đóng góp quan trọng, không thể bỏ sót được; bởi vì, bỏ qua đi mà không bàn đến nó có nghĩa là bỏ qua một phần trọng yếu trong cuộc đối thoại giữa các giáo hội địa phương bên Tây phương và bên Châu Á, ở các vùng Bắc bán cầu và Nam bán cầu. Các tác phẩm đóng góp của Châu Phi và Châu Á thì nhiều, nhưng không được hệ thống hóa cho lắm, và cũng không được phổ biến rộng rãi là mấy. Trong bộ thư mục tựa đề *Thần học theo Bối cảnh* liệt kê các tác phẩm Châu Phi, Châu Á và Châu Mỹ Latinh xuất bản trong mười năm kể từ 1984 đến 1994,¹⁴⁶ chỉ đọc thấy một số ít tác phẩm mới được xếp vào mục của từ *sacrament*. Phải tìm ở trong các mục của những từ như: *rite* (nghỉ thức), *symbol* (biểu tượng), văn hóa

146. *Theology in Context: Information on Theological Contributions from Africa, Asia, Oceania, and Latin America*, 11 cuốn (Aachen: Institute of Missiology, Missio, 1984-1994). Và tiếp sau đây là một số tạp chí có đăng những bài liên quan đến chủ đề bí tích: *Au Coeur de l'Afrique*, *Bulletin of African Theology*, *Cahiers de Religions Africaines*, *African Christian Studies*, *East Asian Pastoral Review*, *Revue de Théologie Africaine*, *Télema*, *Word and Worship*. Để có một cái nhìn tổng quát về các phương thức nghiên cứu Châu Phi, xin xem *Médiations Africaines du Sacré: Actes du Troisième Colloque International de Kinshasa 1986* (Kinshasa: Facultés de Théologie Catholique 1987). Về hai cách nhìn của Châu Á, xin xem *East Asian Pastoral Review* 19 (1982/3), với chủ đề "Sacraments and Culture," và *Jeevadhara* 18 (tháng 7, 1988) số viết về chủ đề "Liturgy of the Church in the Indian Context."

(*culture*), hội nhập văn hóa (*inculturation*), tôn giáo (*religion*), lòng đạo đức bình dân (*popular religiosity*), thì mới nhận ra được một thể dạng thần học bí tích đang thời hình thành, đặc biệt đi sát với các nền văn hóa và cảm thức tôn giáo trong môi trường của chúng, cũng như quan tâm cách riêng đến vấn đề công bằng và lập trường đặc đãi của Giáo hội đối với người nghèo.

Tại cả hai lục địa, cuộc thảo luận đều diễn tiến theo đà hướng những viễn ảnh mới về bí tích tể, với một thái độ quan tâm đặc biệt đến các biểu tượng, đến những nguồn xuất xứ của chúng, tức là vũ trụ, sự sống và cõi mộng, cũng như đến những vai trò chúng đóng giữ giữa xã hội, trong gia đình và trong nền văn hóa liên hệ.¹⁴⁷ Nói chung, các tác giả thường dùng đến phương pháp nghiên cứu thực tiễn. Không phải nghi thức nào cũng được coi là thích đáng và hữu hiệu; hiệu năng của chúng được trắc nghiệm qua những hoàn cảnh cụ thể, để xem chúng có giúp đạt được chủ đích hay không, tức là có đẩy mạnh đà thăng tiến của sự sống, của tinh thần phối hòa ở trong cộng đoàn, của mối thông hiệp với người quá cố hoặc với thần linh, của việc hòa giải hoặc chữa trị hay không. Một phương thức nghiên cứu như thế tất có nhiều điểm tương đồng với thần học nữ quyền được các tác giả Châu Phi và Châu Á biết và bàn đến nhiều,¹⁴⁸ bởi vì dạng thần học này

147. Xin xem Francois Kabasele, "Symboles africains et célébration liturgique," *Théologie Africaine: Bilan et Perspectives: Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa 1989* (Kinshasa: Facultés Catholiques, 1989) 109-128; Eugène E. Uzukwu, *Liturgy: Truly Christian, Truly African*, Spearhead 74 (Eldoret: Gaba, 1982). Về một phương pháp nghiên cứu thần học Châu Phi liên quan đến thần học bí tích và phụng tự, xin xem Justin S. Ukpong, "Towards a Renewed Approach to Inculturation Theology," *Journal of Inculturation Theology* 1 (1994/1) 8-24. Về mối liên hệ của việc tôn kính ông bà đối với bí tích và phụng tự, xin xem Charles Nyamiti, "African Ancestral Veneration and its Relevance to the Christian Churches," *African Christian Studies* 9 (1993/3) 14-37.

148. Xin xem chẳng hạn, *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, ed. Mercy Amba Oduyoye và Musimbi R.A. Kanyoro

chọn quy trình nghi thức hóa thực tiễn làm đối tượng cho việc suy tư thần học, xác tín rằng công tác này đóng giữ vai trò làm trung gian giữa Phúc Âm hay bí tích kitô và các nền văn hóa.

Tất một lời, trong tiến trình mới lộ dạng của công tác hội nhập phụng tự kitô vào giữa lòng văn hóa, việc bàn về một hệ thống bảy bí tích thì không chủ yếu cho bằng nỗ lực tìm hiểu về tính chất cơ bản của bí tích, một tính chất có liên hệ mật thiết với cảm thức tôn giáo hằng có mặt ở trong các nền văn hóa, và nói lên mối quan hệ mà con người có đối với trái đất và vũ trụ, cũng như đối với các bậc tổ tiên và những người quá cố 'đang sống' (bên kia thế giới). Bí tích tính thu nhập nhịp điệu sự sống và nhịp điệu thân thể, cũng như ứng trợ cho vai trò của các người trung gian khác nhau ở trong các cộng đoàn dân tộc. Theo cách nhìn như thế về bí tích tính, thì vấn đề không phải là ở chỗ thích nghi các nghi thức bí tích cổ truyền cho phù hợp với các nền văn hóa, cũng chẳng phải là ở chỗ cố tìm cho ra những cách thức biểu đạt thật sự Châu Phi hay Châu Á để nói lên những ý nghĩa đã sẵn có của bí tích. Lịch sử cho thấy là lẽ lối thực hành bí tích đã phải ứng xử theo đường lối biện chứng đối với một hình thức cụ thể trong cung cách diễn đạt qua biểu tượng và nghi thức: một hình thức hình thành từ nhiều nền văn hóa khác nhau, đâm rễ vào trong một ý thức tôn giáo cổ cội, và ở giữa những cộng đoàn cùng tuyên xưng niềm tin vào Đức Giêsu Kitô và Giáo hội của các môn đồ Ngài. Thế nên, nếu các bí tích đã được mang đến cho các dân tộc Châu Phi và Châu Á với những thể dạng và sắc thái văn hóa Tây phương mà không quan tâm gì mấy đến di sản riêng của chính các dân tộc này, thì thần học bí tích tất có bốn phận tiến hành một cuộc phê bình kiểm thảo về lẽ lối thực hành và mô mẫu thần học của ngày trước, cho dù có phải gia công mò mẫm hầu tìm cách phục hồi cho được sức năng của những

(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993). Về phía Châu Á, xin xem Chung Hyun Kyung, "Who is Jesus for Asian Women?" trong *Asian Faces of Jesus*, do R.S. Sugirtharajah xuất bản (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993) 223-246.

biểu tượng cốt lõi mình thường dùng đến.¹⁴⁹ Đối tượng chủ yếu mà công tác phê bình kiểm thảo ấy nhắm vào, là tình trạng cấu kết giữa nghi thức bí tích và quyền bính trong xã hội, cả phía quyền đạo lẫn phía quyền đời.

Sự hiện diện và hoạt động của người kitô trong tư cách là kitô hữu, ở giữa một xã hội đang cần phải được cải thiện, đặc biệt là để phục vụ quyền lợi của người nghèo, đang được đặt thành vấn đề ngay ở trong lãnh vực bí tích. Là ngôn sứ qua hành động của mình, Giáo hội phải là ngôn sứ qua cả nghi thức phụng tự của mình nữa. Như Jean-Marc Ela¹⁵⁰ đã nhận định: qua hành động liên kết việc tưởng nhớ các chứng tá hy sinh làm hiến vật với việc tưởng niệm Đức Kitô, nghi thức tưởng niệm theo tinh thần ngôn sứ quả là đã định vị ân sủng ở chính dưới bóng của thập giá. Khi đưa cách thức Châu Phi diễn đạt bằng biểu tượng hội nhập vào trong bí tích kitô, thì cần phải tránh những lối khai thác theo kiểu mộng mơ lãng mạn, và trái lại, cần phải biết đào sâu cách thức ấy theo đường hướng rộng mở đối với những thực tại cụ thể trong thế giới và trong đời sống của dân chúng. Các nghi thức phải tiến hành theo cách thức làm sao để Giáo hội có thể thực sự trở thành dấu chứng của hy vọng cho tất cả những ai đang sống bên lề vực thẳm tuyệt vọng. Ela nghĩ rằng các giáo hội kitô thường cho thấy là còn có nhiều thiếu sót trong điểm đó. Việc các giáo hội tỏ ra nhu nhược không dám mạnh mẽ nói lên và vén mở cho thấy sức năng giải phóng của Phúc Âm, đã đưa tới tình trạng sinh sôi nảy nở các phong trào giải phóng cứu tinh

149. Tìm hiểu về nghi thức của các Giáo hội Độc lập (*Independent Churches*) tại Châu Phi hay của các giáo phái và các hình thức thờ tự tại cả hai lục địa, quả là một cuộc nghiên cứu đáng công, xét vì các tổ chức ấy đã thực hiện được nhiều điều trong nỗ lực phối kết nghi thức cổ truyền với Phúc Âm kitô hơn là là chính các giáo hội lớn, và vì các giáo phái ấy đang nói lên niềm ước vọng cứu độ mà các thành viên của họ hằng ấp ủ trong lòng.

150. Jean-Marc Ela, *Africa Cry* bản dịch từ tiếng Pháp, *Concilium* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988).

(*messianisms*) giữa các dân tộc da đen, bởi họ coi đó là những dấu chứng hy vọng bùng lên từ giữa cảnh sống cùng cực, đau yếu và áp bức. Thách đố đặt ra cho Giáo hội là phải làm sao để liên kết các nghi thức bí tích với những ước vọng và những nỗ lực đấu tranh nhằm giải phóng con người, mà chính Giáo hội hằng dẫn thân thực hiện. Chỉ có thể thực sự đóng giữ vai trò làm tiếng nói cho một giáo hội ngôn sứ, khi phụng vụ biết để tâm tưởng nhớ trong Đức Kitô, đến hết tất thảy những ai bị bỏ quên, bị áp bức, và hết thảy những nạn nhân của lịch sử.

Trong thể dạng thần học bí tích theo mô mẫu ấy, tiếng kêu lên để đòi cho được công bằng sẽ nằm ở nơi tâm điểm của cuộc thảo luận về bánh và rượu trong bí tích Thánh Thể. Giữ lại lẽ lối dùng các loại lương thực của vùng quanh Địa trung hải (bánh mì và rượu nho) là không những cản trở con đường nhập thế của Đức Kitô vào trong các nền văn hóa địa phương, mà còn làm cho bí tích phải chịu lệ thuộc vào các quy luật của thị trường hoàn cầu và tư bản ngoại bang nữa. Thế nên, nhìn vào cảnh đói kém tại lục địa Châu Phi, Sidbe Semporé¹⁵¹ đã nhận ra ở trong đó một dấu chứng nói lên thực trạng bất công trong việc phân phối tài sản, một thực trạng hoàn toàn đi ngược lại với chính bản chất của việc tưởng niệm Thánh Thể, biến việc tưởng niệm này trở thành một hành động lãng mạ đối với những người đang phải sống trong cảnh túng quẫn hay đói khát.

Tóm lại, có thể gọi phương pháp thần học được dùng tới để suy cứu về bí tích nhằm cải tân nghi thức phụng vụ trong các giáo hội trẻ tại các vùng Châu Phi và Châu A, là một phương pháp bối cảnh hóa. Phương pháp ấy có thể phát hiện

151. Sidbe Semporé, "The Famine in Africa," bản dịch từ tiếng Pháp, *Concilium* (1993/3); *The Spectre of Mass Death*, ed. David Power và Kabasele Lumbala (London: SCM; và Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993) 9-12. Liên quan đến cách nhìn của Châu Á về Thánh Thể và công bằng, xin xem Tissa Balasuriya, *Eucharist and Human Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977).

vai trò làm trung gian của nghi thức trong công cuộc cải hóa hay ổn định cuộc sống con người, cũng như trong nỗ lực hội nhập những dạng nghi thức của văn hóa vào trong việc công bố và tưởng niệm Đức Kitô, qua con đường đối chiếu biện chứng với lịch sử các bí tích. Phương pháp ấy cũng giúp cho nhận ra và chú tâm đến sức năng giải phóng của bí tích. Tất cả một lời, thể dạng thần học bí tích ấy là một nỗ lực suy cứu về vai trò thực tiễn, về vai trò làm bối cảnh và dựa vào kinh nghiệm, mà các nghi thức và ngôn ngữ đóng giữ trong việc làm trung gian cho ân sủng và sự hiện diện của Đức Kitô, một nỗ lực suy cứu đâm rễ sâu vào trong nền móng nhận thức về chỗ đứng mà các tôn giáo và các nền văn hóa cổ truyền của Châu Phi và Châu Á dành cho nghi thức và biểu tượng.

David N. Power, O.M.I., Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ

* * *

TỔNG KẾT

Thiên điểm duyệt các tác phẩm viết về bí tích như trình bày trên đây, cho thấy rõ rằng ngày nay, công tác khảo cứu về các bí tích không còn tiến hành theo lối ngày trước nữa, nhưng là được đặt vào trong một bối cảnh bao quát hơn, liên hệ đến nhiều lãnh vực như phụng vụ, giáo hội và thần học. Ngay cả những tác giả còn dùng đến khái niệm bí tích theo chủ hướng tâm cổ điển, cũng buộc phải tạo ra những phạm trù giải thích theo một lối nhìn mới và phải chú tâm nhiều hơn đến những chiều kích giáo hội và nhân chủng học của ngôn từ, ký hiệu và

việc mừng kính. Các tác phẩm đều cho thấy là ngày nay, không còn có thể xây dựng được một thể dạng thần học bí tích mà không dùng đến phương pháp nghiên cứu liên ngành. Dù phương pháp này được sử dụng theo nhiều cách kiểu khác nhau, thì việc tìm hiểu và thực hành bí tích vẫn đòi hỏi cần phải biết đến những kiến thức sâu sắc mà các ngành khoa học khác cung ứng cho, về nghi thức và biểu tượng, về các hình thức biểu đạt và các thể dạng ngôn ngữ, về các phương thức truyền thông và hành động giải phóng.

Thay vì khởi công với một khái niệm cố định về bí tích, thì nhiều tác giả đã bắt đầu với lễ lối thực hành bí tích trong Giáo hội, và cố tìm cho ra những cách thức giải thích về lễ lối thực tế ấy, có khi là bằng cả phương pháp kiểm thảo phê bình nữa. Theo phương pháp này, một số tác giả đã duyệt xét đặc biệt là các quy luật của lễ lối cử hành mừng kính, nhấn mạnh đến nguyên tắc *lex orandi lex credendi*; trong khi đó, có những tác giả lại chú tâm đến việc tìm hiểu về mối quan hệ mà bí tích có đối với một lễ lối hành động bao quát hơn trong thực tế cuộc sống của Giáo hội, tức là đối với những vấn đề liên quan đến công tác giải phóng con người toàn diện và đem lại quyền lực trọn vẹn cho con người. Theo thần học giải phóng, thần học nữ quyền và các đóng góp của Châu Phi và Châu A, thì công tác đó bao gồm cả việc phê bình lễ lối thực hành bí tích và ý niệm về bí tích nữa; và việc phê bình này được thực hiện theo nhiều đường hướng khác nhau, nhằm canh tân lễ lối và ý niệm ấy. Cũng với mục tiêu canh tân đó, các phương pháp nghiên cứu này còn đưa tầm mắt ra ngoài các nghi thức bí tích chính thức để quan sát những hình thức cử hành mừng kính và kinh nghiệm về nghi thức, gặp thấy ở nơi các tổ chức hay sinh hoạt của các nhóm khác, chẳng hạn như là trong giáo hội-nữ giới, trong cung cách biểu đạt lòng đạo đức bình dân, hoặc là trong các nghi lễ tôn giáo của các truyền thống văn hóa.

Dù là bằng cách phê bình các phương pháp nghiên cứu và các phạm trù cổ truyền, hay là bằng cách đặc biệt quan tâm

đến lẽ lối thực hành cụ thể, hoặc là bằng cách nào đi nữa, thì cũng phải nhận là đang có một đà chuyển hướng lớn đưa đến việc xét lại những cách giải thích về bí tích thường được dùng đến trong quá khứ. Và dù từ việc xét lại ấy có phát sinh ra những khác biệt lớn và nhiều bao nhiêu đi nữa giữa các thể dạng thần học bí tích, thì tất cả đều tiến hành với một lòng tin sâu đậm: tin rằng Đức Kitô và Thánh Linh hằng không ngừng hoạt động ở giữa cộng đoàn các môn đồ dưới những dạng thái thực sự loài người, và rằng tác vụ suy tư thần học đã được đảm nhận cùng thực thi qua nhiều thể cách khác nhau.

David N. Power, O.M.I., Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ

Nguyễn thế Minh chuyển ngữ

TRONG SỐ NÀY

Lời nói đầu 01

Thần học hiện đại với bí tích. Điểm duyệt các tác phẩm viết về thần học bí tích trong những thập kỷ gần đây

David N. Power, OMI; Regis A. Duffy, OFM; Kevin W. Irwin 05

Truyền thống công giáo về Thánh Thể học, hướng về thiên kỷ thứ ba

Edward J. Kilmartin, SJ 93

Các Bí tích trong Sách “Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo.” Một vài ý kiến đề nghị cho đợt tái bản sắp tới

Philippe Rouillard, OSB 177

Số 13 & 14 Năm V (1995)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền