

# HỢP TUYỂN 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*





# TRUYỀN THỐNG CÔNG GIÁO VỀ THÁNH THỂ HỌC hướng về thiên kỷ thứ ba

*Edward J. Kilmartin, S.J.*<sup>1</sup>

**L**uận đề mà bài viết muốn trình bày và minh họa, là như thế này: thần học chính thức của Giáo hội Công giáo về Thánh Thể/Hy Lễ Tạ Ơn,<sup>2</sup> một nền thần học bắt nguồn từ công trình tổng hợp thu nạp những nét đặc thù của thời các thế kỷ 12 và 13, không còn thích hợp cho việc trình bày về mầu nhiệm trung ương này của Kitô giáo nữa. Phần 1 trình tả những giai đoạn chủ chốt trong quá trình phát triển của công trình tổng hợp thần học kia kể từ thế kỷ 12 cho tới thế kỷ 20. Phần 2 điểm kê những đặc nét của nền thần học thánh thể xuất phát từ công trình tổng hợp ấy cùng với những khiếm khuyết đáng lưu ý nhất trong các nhược điểm đi kèm theo các đặc nét đó. Phần 3 chỉ gồm một thiên nhận định ngắn gọn, đưa ra nhằm minh chứng điều này là nền thần học công giáo phổ biến, phát sinh từ công trình tổng hợp thánh thể kia, không có khả năng để cung ứng một khởi điểm thích đáng cho một nền thần học thực sự toàn diện về Thánh Thể.

1 E.J.Kilmartin là cựu giáo sư *Giáo Hoàng Học Viện về Đông Phương*, Rôma. Nguyên bản tiếng Anh của bài viết này mang tựa đề "The Catholic Tradition of Eucharistic Theology: Towards the Third Millennium," đăng trong tạp chí *Theological Studies* 55 (1994) 405-457.

2 Chú thích của dịch giả: Danh từ *Eucharist* và tính từ *Eucharistic* được dịch ra bằng từ "Thánh Thể" khi chỉ về bí tích, và bằng từ ngữ "Hy lễ Tạ ơn" hay "Lễ Tạ ơn" khi chỉ về việc hy tế; khi muốn chỉ về cả hai ý niệm (vừa bí tích vừa hy lễ), để cho tiện hơn, chúng tôi sẽ dùng từ "Thánh Thể."

Còn phần 4 thì trình giải về vấn đề: Đây là phương pháp thích đáng để thiết cấu một nền thần học hệ thống chính tông về Thánh Thể? Câu trả lời đề xuất trong phần này, sẽ phác trình những nét nổi bật của một nền thần học có hệ thống về hy lễ tạ ơn, ăn khớp hơn với đời sống phụng vụ và cầu nguyện trong Giáo hội, với các khía cạnh và yếu tố khác nhau của chính mầu nhiệm Thánh Thể, và với cung cách người công giáo nhận thức về sự việc trong Thánh Lễ, họ đứng trước các hành động cứu độ của chính Đức Kitô và thực sự tham dự vào mầu nhiệm của Thiên Chúa trong Đức Kitô.

## **1. LỊCH SỬ CÔNG TRÌNH TỔNG HỢP PHỔ BIẾN**

Nói chung, công trình tổng hợp thần học công giáo thời tân đại về Thánh Thể học, một công trình được huấn quyền Rôma ủng hộ, là sản phẩm của truyền thống học thuyết Tôma, nhưng dĩ nhiên là không thể nào được xếp ngang hàng với thần học thánh thể của thánh Tôma Aquinô. Khi xét thấy là có thể hòa hợp được với cách kiểu gọi là phương pháp của học thuyết Tôma, thì ngay cả những yếu tố trong thần học thánh thể của Duns Scotus cũng được đưa vào trong công trình tổng hợp trung dung ấy.

### **Từ Scotus-Biel cho đến công trình tổng hợp theo học thuyết Tôma**

Bắt đầu tiến hành trong các thế kỷ 12 và 13, công trình tổng hợp theo đường hướng kinh viện tây phương là một phân nhánh truyền thống có liên hệ đặc biệt chặt chẽ với các thể dạng thần học thánh thể của các giáo hội tây phương thời thiên kỷ thứ nhất, nhưng lại mang những đặc nét khác hẳn so với các thể dạng thần học này, do bởi sự việc hội nhập vào trong một môi trường lịch sử và văn hóa mới. Hơn nữa, công trình tổng hợp mới ấy đã không bao giờ xuất hiện dưới một

thể dạng thuần túy cả, nhưng chỉ có thể nhận ra được qua các phương pháp thần học khác nhau mà công trình ấy đã khai sinh. Đặc biệt đáng chú ý là thể dạng thần học thánh thể của Duns Scotus (thế kỷ 13) mà vào cuối thế kỷ 15, Gabriel Biel đã lấy lại và đổi mới. Công trình tổng hợp kia đã nắm giữ vai chủ chốt và gây được ảnh hưởng trội nhất trong toàn bộ lãnh vực thần học bí tích cho tới thượng bán thế kỷ 16; nhưng rồi, sau đó đã bị rơi dần vào cảnh suy thoái, nhường bước cho học thuyết theo chủ hướng Tôma của thời các thế kỷ 16 và 17.

Điểm khác biệt cơ bản giữa công trình tổng hợp của Scotus/Biel và thể biến dạng của chủ hướng Tôma, là ở chỗ đã dùng đến những cách thức khác nhau để hòa nhập các chiều kích kitô học và giáo hội học lại với nhau. Scotus và Biel giải thích cho rằng hành động truyền phép bánh và rượu là hành động của chính Đức Kitô làm qua trung gian của linh mục chủ sự khi vị này nói lên *ipsissima verba Christi* (chính những lời của Đức Kitô) như đã được ghi lại ở trong phần phụng vụ trình thuật về việc thành lập Thánh Thể. Còn việc dâng hy lễ tạ ơn thì được coi là hành động của linh mục chủ sự theo tư thế là người đại diện của Hội thánh, tức là của hiến viên chính (*offerens principalis*). Như vậy, chỉ lúc truyền phép bánh và rượu, và chỉ lúc đó mà thôi, linh mục chủ sự mới đại diện Đức Kitô; còn khi dâng mình và máu Đức Kitô trong phần kinh hồi niệm-dâng tiến, thì ngài đại diện cho Hội thánh, “hiến viên chính.”<sup>3</sup> Trái lại, công trình tổng hợp theo chủ hướng Tôma thời về sau thì cắt nghĩa rằng lúc linh mục truyền phép bánh và rượu trong tư cách là đại diện của Đức Kitô, cũng chính là lúc ngài dâng hy lễ tạ ơn trong cùng một tư cách ấy, tức là in

3 Gioan Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales, Quaestio 20*. Opera omnia 26 (Paris: L. Vivès, 1895) 298-331; Gabrielis Biel Canonis Missae Espositio, pars prima, lectiones 26-27, ed. Heiko A. Oberman and W. T. Courtney (Wiesbaden: Steiner, 1963) 240-73. Xin xem Edward J. Kilmartin, “The One Fruit and the Many Fruits of the Mass.” *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 21 (1966) 37-69, đoạn 50-51.

persona Christi (trong bản thân/nhân danh chính bản thân Đức Kitô).

### *Tổng hợp của Tôma và Tổng hợp thời về sau*

Nên lưu ý để khỏi lẫn lộn trường phái theo chủ hướng Tôma thời về sau (như sẽ trình bày trong một phần dưới đây) với giáo huấn nguyên thủy của thánh Tôma Aquinô. Làm điều kiện nối kết cho mối hợp nhất hữu cơ giữa việc phụng tự của Đức Kitô, là Thượng tế trong tác vụ phụng tự của Hội thánh, và việc phụng tự của Hội thánh, chính là vai trò đặc thù mà linh mục chủ sự đóng giữ trong tác vụ công bố Kinh tạ ơn nhân danh Hội thánh cũng như trong hành động truyền phép bánh và rượu *in persona Christi*. Tuy nhiên, không thể xác định chắc chắn được là Tôma Aquinô đã coi giây phút linh mục truyền phép bánh rượu nhân danh chính bản thân Đức Kitô, cũng chính là giây phút ngài dâng hy lễ tạ ơn trong cùng một tư cách ấy, tức là *in persona Christi*.

Ít ra là có thể đặt câu hỏi để tìm cho biết cách hiểu học thuyết theo Tôma thời về sau đã hiểu về mối quan hệ giữa các chiều kích giáo hội học và kitô học trong hy lễ tạ ơn, có nằm ở trong giáo huấn của chính thánh nhân hay không. Thánh Tôma chủ trương rằng một khi đã được truyền phép và được tuyên bố là thân mình trao hiến và là máu đổ ra, thì bánh và rượu diễn trình qua hình thức biểu tượng (bí tích) những gì đã xảy ra trên đồi Canvê xưa kia, khi thân mình rướm máu chịu hy sinh hiến tế trên thập giá một lần cho mãi mãi. Thế nên, thánh Tiến sĩ đã cảm hai câu trong lời truyền phép như là hình ảnh của cuộc Đức Kitô chịu tử nạn, và nhận định rằng kết quả do việc truyền phép đem lại, là chính sự hiện diện thực sự của *Christus passus* (Đức Kitô đã chịu khổ nạn) dưới hình bánh và hình rượu.

Vậy là ngài đã khẳng định rõ về mối liên kết giữa cuộc hy tế lịch sử trên thập giá và cuộc hy tế thánh thể trên bàn thờ.

Giây nối kết ấy là chủ yếu ở chỗ: lễ vật trên thập giá và lễ vật dâng trên bàn dưới những dấu chỉ về cuộc tử nạn là một; dù trên Canvê hay trên bàn thờ, thì vị tư tế chính cũng vẫn là một: là Vị Thượng Tế của việc phụng tự Hội thánh cử hành; và những hoa quả của thập giá thì lại được ứng chỉ trong và qua hy lễ thánh thể trên bàn thờ.<sup>4</sup>

Cách chung thì các thần học gia ngày nay đều giải thích như thế về mối liên kết giữa cuộc hy tế lịch sử trên thập giá và lễ hy tế tạ ơn trên bàn thờ. Nhưng, có phải là thánh Tôma đã tách rời khỏi giáo thuyết thời bấy giờ xác quyết rằng cuộc hy tế quá khứ trên thập giá hiện diện thật sự trong Thánh Lễ Misa do bởi sự việc Thánh Lễ ứng chỉ các hoa quả cứu độ của chính cuộc hy tế ấy, hay không: đó là vấn đề còn nằm trong vòng tranh luận.

#### *Vonier và Casel*

Dựa theo hệ thống luận thuyết của cha Ansgar Vonier về giáo huấn của Tôma liên quan đến vấn đề,<sup>5</sup> cha Odo Casel giữ lập trường cho rằng thánh Tôma đã nhận là cuộc hy tế lịch sử thập giá thực sự hiện diện một cách mâu nhiệm trên bàn thờ, bởi được thể hiện thật sự ở ngay trên đó theo một cách thể hiện hữu bí tích.<sup>6</sup>

4 Trong các tác phẩm thời đầu, Tôma quan niệm rằng qua Thánh Lễ Misa, Thiên Chúa ban ơn *ex opere operato* trong một mức độ nhất định; và theo người ta kể lại, thì trong thời gian về sau, thánh nhân nghĩ là Thánh Lễ Misa mang lại ơn ích tùy theo mức độ sốt sắng của người dâng lễ hoặc là được dâng lễ cho. Còn đối với lễ dâng cho những người quá cố, thì những hoa trái/ơn ích nhiều hay ít ban ra là tùy theo mức độ sốt sắng của người dâng lễ, và được Thiên Chúa ứng chỉ cho họ (người quá cố) tùy theo lượng công bình của Ngài (xin xem Karl Rahner và Angelus Haussling, *The Celebration of the Eucharist* [New York: Herder & Herder, 1968] 47, 79, 81-81).

5 Ansgar Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist* (Westminster, Md.: Newman, 1948) passim.

6 Dựa vào thiên khảo luận hệ thống nói trên của Ansgar Vonier, Dom Odo Casel cho rằng lập trường mình chủ trương quả là lập trường của chính th.

Vonier đã lấy chính lời thánh Tôma nói rằng “bí tích này (thánh thể) được gọi là lễ hy tế,” làm khởi điểm để giải thích về giáo thuyết của thánh nhân. Nhưng phải hiểu bí tích ấy là lễ hy tế theo cách thức nào? Vonier đã giải thích như thế này về tư tưởng của Tôma: trước hết, ứng dụng cho các bí tích, thì có một nguyên tắc chung xác định rằng những gì tiềm dung ở trong bí tích đều được biểu trình cho biết qua các dấu chỉ làm nên bí tích. Đối với trường hợp của bí tích Thánh Thể, nguyên tắc ấy cho thấy rằng dấu chỉ thì nói lên việc hy tế, còn lời truyền phép thì tác động một cách bí tích, theo sức năng của ý nghĩa ngôn từ nói lên.<sup>7</sup> Rồi ngoài ra, bí tích Thánh Thể còn hàm dung cả việc thiết thực tái diễn cuộc tử nạn Canvê của Đức Kitô, tức là cuộc Ngài chịu chết trên thập giá; thế nên, trong bí tích ấy quả là có cả một cuộc hồi niệm hiện diện hóa chính sự chết của Đức Kitô đã xảy ra ngày xưa ở trong lịch sử. Điều đó không có nghĩa là Đức Kitô cần phải chịu tế hiến trở lại, nhưng là cuộc sát tế lịch sử trên đồi Canvê được hiện diện hóa qua Mình và Máu Thánh Thể. Đức Kitô đã được tế hiến có một lần duy nhất: đó là cuộc hy tế lịch sử thực hiện qua con đường của định luật tự nhiên, và còn được thể hiện lại qua con đường bí tích. Bí tích là hành động hiện diện hóa ra giữa dòng lịch sử cuộc hy tế lịch sử duy nhất kia. Hành động hiến dâng thì mới, hy lễ lịch sử thì không. Lập lại nội dung của sự việc qua bí tích thì có, nhưng chính nội dung thì không, vẫn y nguyên, không chút đổi thay.

Giữa những tác giả đồng ý với lối giải thích của Vonier về điểm nói trên trong giáo thuyết Tôma, thì có linh mục Burkhard Neunheuser, một đại diện của trường phái Maria

Tôma xưa kia. Về quan hệ giữa giả thuyết của Casel và giáo huấn của Tôma: xin xem B. Paschmann, “‘Mysteriengenwart’ im Licht des hl. Thomas,” *Theologische Quartalschrift* 116 (1935) 53-115; J. Betz, *Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter* I/1 (Freiburg im Br.: Herder, 1955) 248.

<sup>7</sup> Thomas Aquinus, *Summa theologiae* (ST) 3, q.78, a.4 ad 3; a.2 ad 2.



Laach. Dựa vào các đoạn viết ST 3, q.79, a.1 và q.83, a.1 trong Bộ Tổng Luận Thần Học của thánh Tôma, Neunheuser tóm tắt giáo huấn của Tôma về hy lễ tạ ơn như sau: “Thánh thể là hình ảnh (*imago repraesentativa*) biểu trưng cuộc khổ nạn của Đức Kitô, nhưng cũng là hình ảnh tích chứa đầy sức năng thực hiệu.”<sup>8</sup> Neunheuser đã giải thích về điều đó như sau: “Hiểu theo ý nghĩa là bí tích Mình và Máu của Đức Kitô, Thánh Thể là một cuộc hy tế... bởi vì việc thực hiện bí tích — tức là việc biến hóa (của bánh rượy thành mình máu), việc thiết trí Mình và Máu Đức Kitô theo hình thức song dạng — cũng đồng thời là hy lễ được cử hành do sự việc linh mục đọc lời truyền phép trong tư cách là khí cụ của Đức Chúa hiến dâng chính mình xưa kia trên thập giá, là người hiện tại hóa cuộc hy tế duy nhất của Đức Kitô.”<sup>9</sup>

Giữa những tác giả còn đặt vấn đề về cách Casel giải thích tư tưởng của thánh Tôma, thì có thể kể đến Ferdinand Pratzner. Tác giả này cho rằng Tôma đã không đi ra ngoài quan điểm thịnh hành trong thời ngài, xác tín là việc truyền phép bánh và rượy tác dụng như là một dấu chỉ tượng niệm có sức gợi lên trong ký ức các cá nhân (tham dự) cuộc tử nạn lịch sử của Đức Kitô.<sup>10</sup>

8 Burkhard Neunheuser, *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit*. Handbuch der Dogmengeschichte IV 4b (Freiburg im Br.: Herder, 1963) 41. Xin xem Polycarp Wegenaer, *Heilsgewalt: Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Beruecksichtigung von Eucharistie und Taufe*. Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschung 33 (Munster i.W., 1958) 63. Đi theo đường hướng của D. Winzen, cả hai tác giả Neunheuser và Wegenaer đều kết luận cho rằng Tôma giữ lập trường coi cuộc hy tế lịch sử trên thập giá là thực sự hiện diện ở trong bí tích Thánh Thể, bởi vì thánh nhân đã nói rằng “thực thể của bí tích thì nhất thiết phải được xác định bởi mô thức của bí tích” (*Anmerkungen und Kommentar zu Band 30 der deutschen Thomas-Ausgabe: Die Geheimnis der Eucharistie* [Salzburg: Pustet, 1938] 566).

9 B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* 40.

10 Ferdinand Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer: Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*. Wiener

### *Đi quá ra ngoài dữ liệu*

Có thể trưng dẫn ra ba lý do để minh chứng cho thấy là lối giải thích của Casel và Vonier quả đã đi quá ra ngoài những dữ liệu rành rành trước mắt: văn liệu mơ hồ mà Vonier đã đưa ra cho là hiển nhiên; cách thức Tôma dùng siêu hình học để giải thích về sự hiện diện trường kỳ của các hành động cứu độ mà Đức Kitô đã thực hiện xưa kia trong lịch sử; và lý do dứt khoát mà Tôma đã đưa ra ở trong cuốn *Commentarium in Libros Sententiarum* (*Bình giải các tập viết về những quan điểm thần học*) để giải thích vai trò giáo hội học của linh mục chủ sự hy lễ tạ ơn.

#### *Văn liệu mơ hồ.*

Trong đoạn văn 3, q.83, a.1 của bộ *Tổng luận thần học* (*TLTH*), thánh Tôma đã nêu lên vấn đề để tìm xem trong bí tích Thánh Thể, Đức Kitô có phải chịu sát tế lại hay không, và đã giải đáp với hai lý chứng như sau: thứ nhất, thánh Augustinô nói là “hình ảnh của một sự vật thì mang tên sự vật ấy.” Về điểm này, Tôma đã khẳng định rằng sự việc tách rời hình bánh và hình rượu ra làm hai, cho thấy một “hình ảnh nào đó nói lên cuộc tử nạn của Đức Kitô, tức là cuộc Ngài chịu sát tế thật sự.”<sup>11</sup> Thứ hai, Tôma viện dẫn sự việc qua bí tích, chúng ta được thông phần để hưởng hoa trái của cuộc tử nạn.

Beitraege zur Theologie 29 (Wien: Herder, 1970) 70-75. Alexander Gerken đồng ý với Pratzner, nhưng lại cho là sở dĩ thánh Tôma đã giữ lập trường như thế là vì thời đó người ta chưa lưu ý đủ đến chiều kích hữu thể học quan hệ (relational ontology) của ngôi vị (person). Theo Gerken, nền hữu thể học đó hàm ngụ điều này là cuộc khổ nạn lịch sử hiện diện ở bất cứ đâu có mặt Đức Chúa Phục sinh. Vì đã trở thành con người cho người khác do bởi sự việc bản thể quan hệ của Ngài đã được hiện tại hóa, nên Đức Kitô hiện diện trong cách bí tích như là Đấng đã dâng hiến chính thân mình cho Thiên Chúa Cha vì chúng ta. Ngôi vị và hành động thì không có thể tách rời khỏi nhau được. (“Kann sich die Eucharistie aendern?” *Zeitschrift fuer katholische Theologie* 97 [1975] 427 số 17.

11 *TLTH* 3, q.79, a.1.

Liên quan đến cách sát tế thứ nhất, Tôma đã lưu ý về sự kiện Đức Kitô cũng đã chịu sát tế nơi các nhân vật đại diện chỉ về Ngài ở trong Cựu Ước. Tuy nhiên, đối với lối sát tế thứ hai, thì “có đặc điểm này của bí tích là Đức Kitô chịu sát tế ngay trong lúc cử hành nó.” Và trong trường hợp này, Tôma cho là việc sát tế thì đi liền việc đại diện và ứng chỉ. Nhưng thánh nhân lại phân biệt giữa việc đại diện và việc ứng chỉ, vì nếu cả hai đều có mặt ở trong Tân Ước, thì trong Cựu Ước chỉ thấy duy có việc đại diện mà thôi. Ngoài ra, trong *TLTH* 3, q.83, a.1, Tôma nhận định rằng việc cử hành bí tích Thánh Thể là “hình ảnh biểu trưng của cuộc tử nạn...hệt như bàn thờ biểu trưng cho thập giá trên đó Đức Kitô đã chịu sát tế trong chính bản tính của mình.” Rồi trong đoạn 3 của cùng một tiết mục 3, q.83, ngài gọi linh mục tư tế là hình ảnh của Đức Kitô, là người đại diện Ngài, và với quyền của Ngài, nói lên những lời có sức biến hóa bánh rượu thành Mình Máu Ngài, và như thế, một cách nào đó, tư tế và lễ vật chỉ là một.

Vậy, không một văn đoạn nào trong và tương tự như các văn đoạn Vonier trưng dẫn, đã thực sự xác chứng cho nền tảng của luận đề ông đưa ra và được Casel lấy lại làm cơ sở quyết định cho hệ thống suy tư của mình. Trái lại, các văn đoạn đó xem ra ủng hộ lập luận của Pratzner, và qua chúng thì có thể tìm được phương cách dễ dàng hơn là qua lối lập luận của Casel, để nhận ra ý kiến chung trong thời thánh Tôma, cho rằng việc truyền phép bánh và rượu riêng rời nhau, có tác dụng của một dấu chỉ tưởng niệm có sức gợi lên trong ký ức các cá nhân (tham dự) cuộc tử nạn lịch sử của Đức Kitô. Do đó, không thể nào giải thích được về chiều kích giáo hội học của hy lễ tạ ơn bằng cách coi đó như là một hệ luận của vai trò làm đại diện cho Đức Kitô là Đầu của Hội thánh, vai trò mà linh mục đóng giữ khi truyền phép các lễ phẩm tạ ơn là bánh và rượu, trong nghi thức tái diễn qua bí tích sự việc Ngài tự hiến chính mình trên thập giá một lần cho tất cả.

*Cách Tôma giải thích theo siêu hình học.*

Tuy nhiên, nếu Pratzner nhận định đúng khi nói là Tôma không xác định gì về sự việc các hành động cứu độ Đức Kitô đã thực hiện trong lịch sử, có hiện diện một cách khách thể và thật sự ở trên bàn thờ hay không lúc truyền phép, thì nhận định đó cũng không gạt hẳn được một ngả suy luận khác, đó là: có thể Tôma đã coi sự hiện diện ấy là đương nhiên, không còn cần phải bàn tới. Ngài giữ lập trường nói rằng cuộc sống và hoạt động lịch sử của Đức Kitô thực sự hiện diện ở trong tất cả các bí tích Giáo hội cử hành: một sự hiện diện qua đó mỗi một biến cố trong đời sống Đức Kitô đều được nêu bật, và nhờ đó người tham dự có cơ hội hồi niệm cùng dâng lên những tâm tình, ý hướng tương ứng của riêng lòng mình, nhằm đáp trả những gì tiềm ẩn ở trong biến cố cứu độ được biểu trình trở lại. Tuy nhiên, thánh Tôma không quan niệm là bởi đã có thể xảy ra được, thì sự hiện diện mầu nhiệm này của công cuộc cứu độ Đức Kitô đã thực hiện trong lịch sử, tất phải mang đặc tính phi thời gian. Quan niệm cho rằng vì đã được “vĩnh cửu hóa,” nên các hành động cứu độ của Đức Kitô có khả năng hiện diện một cách bí tích và khách thể, ở trong phụng vụ bí tích do Giáo hội cử hành, là một ý niệm xem ra xa lạ đối với tư tưởng của Tôma, hoặc nhiều lắm thì cũng chỉ nằm bên lề phương pháp chính ngài đã dùng để nghiên cứu chủ đề này.

Thánh Tôma đã minh nhiên xác định rằng vì nhân tính Đức Kitô là công cụ của thiên tính trong kế hoạch cứu độ (*instrumentum conjunctum*), *ex consequente* (do đó), nên tất cả những gì Đức Kitô làm và chịu, đều tiến hành nhằm thực hiện theo tư cách là công cụ, công cuộc cứu độ nhân loại *in virtute divinitatis* (nhờ thiên tính) (TLTH 3, q.48, a.6). Cuối cùng, Tôma đã giải thích rằng nền tảng của sự hiện diện khách thể và thật sự ở trên bàn thờ (như đã nói trên kia), là chính kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa đã quyết định chọn biến cố Đức Giêsu vượt qua một lần cho tất cả, đi từ khổ đau tiến đến

vinh quang, làm con đường cứu độ cho toàn thể nhân loại. Thế nên, nhìn theo cách nhìn của Thiên Chúa, thì những khoảng cách không gian và thời gian không còn cần thiết cho việc thấu hiểu về cuộc sống và sinh hoạt của con người Giêsu. Phi thời gian, Thiên Chúa nhìn thấy mọi biến cố hiện diện ngay trước mặt mình trong hiện tại,<sup>12</sup> và tác động trên một thế giới chịu điều kiện của thời gian. Những biến cố xảy ra trong thời gian là kết quả phát xuất từ ý muốn vĩnh hằng của Thiên Chúa.<sup>13</sup> Là những công cụ cứu độ của Thiên Chúa, cuộc sống và sinh hoạt tại thế của Ngôi Con Nhập Thể không dự phần vào trong “vĩnh hằng tính” của hiểu biết, ý muốn và hành động của Thiên Chúa. Nhưng điều này không có nghĩa là trong cuộc thánh hóa các chủ thể tự do, không thể có được một sự hiện diện thật sự qua việc tiếp xúc với đời sống và sinh hoạt của Đức Giêsu.

Thánh Tôma giải thích rằng những gì Đức Giêsu làm và chịu, đều tiến hành với mục đích cứu độ nhân loại *in virtute divinitatis (nhờ thiên tính)*. Ngài đồng ý là xét theo phương diện xác thể, cuộc tử nạn của Đức Kitô không thể có hiệu năng làm nguyên nhân đem lại ơn cứu độ cho nhân loại toàn thể và trong mọi thời được. Và dù có gạt bỏ ý niệm về nguyên nhân công cụ làm phát sinh kết quả theo lối viễn cự (như là *actio in distans*), thì Tôma cũng không đồng ý cho là cuộc tử nạn của Đức Giêsu không thể tác động như là nguyên nhân công cụ cứu độ nhờ quyền năng của thiên tính kết hợp làm một với con người Ngài, con người đã chịu cuộc khổ nạn ấy. Như thế, phải nhận là cuộc tử nạn của Đức Kitô có hiệu năng thực sự “chiếu theo ý định của Thiên Chúa” để tác động qua việc giao tiếp thiêng liêng, tức là qua đức tin và các bí tích. Nói cách khác, nguyên nhân công cụ được *ứng dụng (applicatur)* một cách thiêng liêng nhờ đức tin và các bí tích.<sup>14</sup>

12 *Summa contra gentiles* 1.65-67; *TLTH* 1, q.14, a.13.

13 *Summa contra gentiles* 2.35.

14 *De veritate* 27.4.

Có phát sinh từ nguyên nhân công cụ, thì hiệu quả cũng chỉ phát sinh chiếu theo điều kiện của nguyên nhân chính. Vậy nếu nguyên nhân chính là Thiên Chúa, và cuộc Đức Kitô phục sinh là nguyên nhân công cụ của cuộc chúng ta sống lại, tất cuộc phục sinh của chúng ta sẽ phát nguyên như là hiệu quả (*sequitur*) của cuộc Đức Kitô phục sinh “vào một thời điểm nào đó, tùy ý định của Thiên Chúa.”<sup>15</sup>

Như thế có nghĩa là nguyên nhân chính — Thiên Chúa — dùng nguyên nhân công cụ — cuộc sống và sinh hoạt của Đức Giêsu trong lịch sử — để làm phát sinh ra hiệu quả ở nơi người thụ hưởng, và hiệu quả ấy được hiện thực hóa trong và nhờ thái độ ứng đáp cần phải có của lòng tin. Theo Tôma, sự hiện diện của biến cố lịch sử về cuộc sống và sinh hoạt của Đức Giêsu, biến cố được biểu trưng ở trong mỗi bí tích, là một sự hiện diện ở trong người tham dự vào việc cử hành bí tích, theo cách thức này là nguyên nhân công cụ thích ứng cái biến hiệu quả do tác động của nguyên nhân chính trong việc thánh hóa, là Thiên Chúa, làm phát sinh ra; bởi vì tác dụng riêng của mỗi bí tích, là chuyển thông những thái độ, hành động của Đức Kitô tương ứng với một biến cố xác định trong đời sống của Ngài, biến cố được biểu trình một cách đặc trưng qua nghi thức của chính bí tích ấy. Hơn nữa, theo cách nhìn của thể dạng siêu hình học thực tiễn, nguyên nhân chính, công cụ của tác nhân và hiệu quả đều cùng hiện hữu với nhau. Do đó, những hành động Đức Kitô thực hiện trong lịch sử hiện diện thật sự ở trong người tham dự phụng vụ cử hành bí tích, bằng một sự hiện diện hiểu theo nghĩa siêu hình học.

Cuối cùng, Tôma chứng dẫn cho thấy là lý do đưa đến chỗ xác quyết về sự hiện diện hữu hiệu của các hành động cứu độ Đức Giêsu đã thực hiện theo kế hoạch cứu rỗi, là chính chương trình cứu độ của Thiên Chúa đã được mạc khải ra. Ngài còn làm cho vấn đề sáng tỏ thêm hơn, với việc giải thích

15 *In 1Cr 15*, lect. 2.

theo quan điểm của siêu hình học thực tiễn, về vai trò của sự hiện diện ấy: vai trò làm cho nên giống Đức Kitô. Trong viễn cảnh thực tiễn ấy, tác nhân, công cụ và hiệu quả đều hiện diện đồng thời với nhau. “Năng quyền” của các mầu nhiệm được đồng nhất hóa với tác nhân xét theo tư cách là tác nhân,<sup>16</sup> cũng như với hành động của tác nhân chính,<sup>17</sup> và có mặt ở trong hiệu quả. Tóm lại, là những nguyên nhân công cụ-tác thành được nguyên nhân chủ yếu-tác thành — tức là Thiên Chúa — dùng đến, các hành động cứu độ của Đức Giêsu cùng hiện hữu với nguyên nhân chính hay chủ yếu; vì trong viễn cảnh của siêu hình học thực tiễn, nguyên nhân, công cụ và hiệu quả đều cùng hiện hữu với nhau<sup>18</sup>

Lối hiểu như thế về cách thức hiện diện của các hành động cứu độ mà Đức Kitô thực hiện xưa kia trong lịch sử, đã ở vào một thế căng thẳng đối cực với quan điểm xuất hiện về sau cho rằng các hành động cứu độ ấy hiện diện trên bàn thờ khi truyền phép các lễ phẩm tạ ơn, bằng một sự hiện diện khách thể và bí tích. Lý thuyết của chủ hượng Tôma đã đưa ra một cách trình bày theo cấu trúc đường thẳng: nguyên mẫu — hình ảnh — hiệu quả. Ngược lại, theo luận đề thời đầu của Tôma, thì dường như không thể nói là người tham dự gặp được ở trong bí tích sự hiện diện của các hành động cứu độ lịch sử, để rồi bằng một cách nào đó qua đức tin, lòng chính

16 *TLTH* 3, q.56, a.1 ad 3.

17 *TLTH* 1-2, q.112, a.1 ad 1.

18 Việc phân tích theo siêu hình học về nhân-quả-tính tác thành đưa đến những kết luận như sau: tác nhân và hiệu quả đều hiện diện đồng thời đối với nhau. Tác nhân không hiện diện trước khi hiệu quả của hành động thành hiện thực. Hành động thì đồng nhất với kết quả. “Năng quyền” thực ra không khác với hành động, và vì thế cũng không khác với kết quả. Công cụ mà tác nhân dùng, cũng là một tác nhân tác động, trong mức độ tác nhân chính dùng nó. Vì vậy, khả tri tính của hành động không phát sinh từ công cụ, song là từ tác nhân. Các nhận định ấy đưa tới chỗ kết luận rằng nhân-quả-tính tác thành chính là tương quan nhân quả, và thực chất của nó nằm ở trong hiệu quả xét theo tư cách là hiệu quả phát sinh từ nguyên nhân. Sự thay đổi là kết quả; hành động không làm cho tác nhân không thay đổi.

con người mình vào trong các hành động ấy. Không phải vậy, hình ảnh của nguyên mẫu hiện hữu trong và với thực tại bí tích; và thực tại này là hiệu quả có được nhờ noi gương hay nên giống, nhưng hành động noi gương ấy lại là sức năng nắn tạo nên hình dạng ở trong hiệu quả.

*Vai trò giáo hội học của linh mục chủ sự.*

Liên quan đến quan điểm của Tôma về những chiều kích giáo hội học trong hy lễ tạ ơn, cuốn *Commentarium in libros sententiarum* (của Phêrô Lômbácđô) đã mở thêm một lối ngả mới. Văn bản đó không cho thấy Tôma đã nghĩ rằng lý do chính giải thích tại sao linh mục có được khả năng làm đại diện cho toàn thể Hội thánh khi cử hành hy lễ tạ ơn, là ở chỗ linh mục đại diện cho Đức Kitô là Đầu của Hội thánh. Điều mà Tôma xác định là chính bản chất của hy lễ tạ ơn làm cho linh mục có được khả năng đại diện cho toàn thể Hội thánh. Bởi vì, là “bí tích của Hội thánh phổ quát,” hy lễ tạ ơn được cử hành cho toàn thể Hội thánh. Thế nên, chính do bản chất giáo hội học của hy lễ tạ ơn mà linh mục dâng lễ trong tư thế là đại diện cho toàn thể Hội thánh, chứ không phải trực tiếp là vì ngài dâng lễ nhân danh chính bản thân Đức Kitô, Đầu của Giáo hội (*in persona Christi, capitis ecclesiae*).

Vì Tôma đã không đưa ra một cách giải quyết khác cho vấn đề tìm hiểu về tư thế dựa theo đó linh mục làm đại diện cho Hội thánh, và vì cách ngài giải quyết vẫn còn là cách giải thích thần học ngày nay dùng đến, thế nên, có thể kết luận là rất có thể ngài đã giữ nguyên cách thức giải thích đó cho đến cùng, không thay đổi.

Sau này, trường phái theo chủ hướng Tôma đã quan niệm rằng việc truyền phép các lễ phẩm tạ ơn không đơn thuần là một cuộc biểu trình hội niệm việc tự hiến trên thập giá một lần cho mãi mãi không thôi, mà còn bao gồm cả việc tái diễn một cách bí tích cuộc Đức Kitô tự hiến chính mình qua tác vụ của linh mục nữa. Vì nghĩ rằng trong tư cách là Đầu của Hội



thánh, Đức Kitô tự hiến chính mình cho Thiên Chúa Cha qua linh mục hành động nhân danh chính bản thân Ngài lúc truyền phép bánh và rượu, nên trường phái ấy kết luận cho là trong vai trò làm thừa tác viên bí tích, linh mục cũng là đại diện của Hội thánh mà Đức Kitô là Đầu. Tóm lại, chiều kích kitô học của hy lễ được quan niệm như là bao hàm cả chiều kích giáo hội học nữa. Xét theo quan điểm đó, thì có thể nói rằng: Giáo hội dâng hy lễ tạ ơn “qua tay của linh mục,” theo ý nghĩa là ngài cử hành nhân danh chính bản thân Đức Kitô, Đầu của Giáo hội.

### **Giáo hội học và Kitô học về Hy lễ Tạ ơn**

Trong khoảng thời gian từ thế kỷ 13 cho đến thế kỷ 16, chiều kích giáo hội học của hy lễ tạ ơn đã tán biến dần vào trong chiều kích kitô học. Sự kiện này giúp cho thấy rõ về một cách nhìn bao quát hơn như đã thấy xuất hiện hồi đầu thiên kỷ này, khi mà chiều kích giáo hội học của hy lễ tạ ơn được phân biệt một cách tinh vi hơn khỏi chiều kích kitô học, trên lý thuyết cũng như trong thực tế.<sup>19</sup>

#### *Từ Berengarius cho đến Công đồng Trentô*

Cho tới thượng bán thế kỷ 12, sự việc một linh mục hay giám mục thuộc Giáo hội theo một mức độ nào đó, được coi là

19 Mary M. Shaefer, *Twelfth Century Latin Commentaries on the Mass: Christological and Ecclesiological Implications* (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1983): tác giả trưng dẫn một số trong những tác giả của thế kỷ 12 chủ trương rằng ngoài Giáo hội thì không thể nào có được hy lễ tạ ơn, như sau: Odo thành Cambrai († 1113), *Expositio in canonem missae* (PL 160.1061D) 71 số 200; Rupert thành Deutz (1075-1129) 114-115 số 349; Honorius Augustodiensis (ca. 1098-1130), *Eucharisticon* ch. 5 (PL 172. 1252 D) và ch. 6 (PL 172.1253B-C) 164; Stephanus thành Autun (giám mục: 1112-1135, †1139/40, *Tractatus de sacramento altaris* (PL 172.1273-1308) 361.

nhân tố quyết định về năng quyền truyền phép bánh rượu và dâng hy lễ tạ ơn nhân danh Giáo hội.<sup>20</sup> Thường thì các tác giả phân biệt rõ ràng giữa một đằng là năng quyền linh mục có để truyền phép bánh và rượu, làm cho chúng trở thành Mình và Máu của Đức Kitô, và đằng khác là năng cách linh mục có để chủ sự hy lễ tạ ơn nhân danh Giáo hội. Phải chờ thêm hai thế kỷ nữa, mới giải quyết xong được vấn đề năng cách của linh mục. Nhiều giải thuyết khác nhau đã được đề xuất cho những vấn nạn như là: Làm sao một linh mục bị tuyệt thông có thể thay mặt Giáo hội mà dâng hy lễ tạ ơn được?

Rốt cuộc, nguyên do chính làm cho chiều kích giáo hội học của hy lễ tạ ơn bị hút mất vào trong chiều kích kitô học, là đã phát triển với những đổi thay trong học thuyết kinh viện thời trung cổ đưa đến chỗ đóng khung thời gian truyền phép bánh và rượu vào trong giây phút đọc lên *ipsissima verba Christi*

20 Gerhoh thành Reichersberg chủ trương cho là các bí tích do những linh mục lạc giáo hoặc ly khai cử hành đều bất thành (*Epistola ad Innocentium Papam* [năm 1131], in *Lites imperatorum et pontificum*, xuất bản E. Sackur, Monumenta Germaniae historica [1897] 221-22. Bénédict Clairvaux đã lên tiếng phản đối lập trường ấy, và Gerhoh đã bị triệu về Rôma (1133); lúc đó vấn đề vẫn còn đang trong vòng tự do tranh luận. Cuốn *Summa sententiarum* (Otto thành Lucca, †1146) chủ trương cho rằng các Thánh Lễ do các linh mục bị tuyệt thông hoặc rõ ràng là lạc giáo cử hành thì đều vô hiệu, bởi lẽ khi dâng lễ, linh mục nói là "chúng ta" dâng; hoặc bởi lẽ linh mục dâng là dâng *ex persona totius ecclesiae* (nhân danh toàn thể Giáo hội) (Schaefer 332). Lothar thành Segni (1160/61-1216) thì cho là linh mục dâng hy lễ "*in totius ecclesiae persona*" (Schaefer 456) thực sự "bao lâu linh mục cùng ở trong Con Tàu (Ark) với cộng đoàn" và dùng công thức do truyền thống chuyển trao cho (Schaefer 456). Thư *Epistola de sacramentis haereticorum* (E.Sackur, MGH 3.12-20) dạy rằng một linh mục lạc giáo thì còn có bí tích chức thánh *intus* (trong tâm hồn), nhưng đã mất *potestas et virtus* (năng quyền và năng lực) của chức thánh *foris* (trong sinh hoạt bên ngoài). Hugo của đan viện Thánh Victor và Alger thành Liège thì chủ trương rằng các linh mục ngoài Giáo hội cử hành lễ tạ ơn thành sự nhưng không mang lại được lợi ích (Joseph Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten in Allgemeinen*. Handbuch der Dogmengeschichte IV/1 [Freiburg im Br.: Herder, 1988] 104-5).

(những lời của chính Đức Kitô). Đáng lưu ý là việc đổi thay ấy đã chịu ảnh hưởng sâu đậm của cuộc tranh luận hồi thế kỷ 11, về nội dung trong các hình dạng (hình bánh và hình rượu) của Mình và Máu Đức Kitô, do Berengarius thành Tours († 1088) khởi xướng.

Điều mà công đồng Rôma (năm 1059) buộc Berengarius tuyên thệ, là phải phân biệt rõ giữa hai hiệu quả xảy ra sau “sau khi truyền phép,” tức là: “sau khi truyền phép, bánh và rượu đặt trên bàn thờ không chỉ là bí tích (*sacramentum/dấu chỉ*) mà thôi, nhưng còn là Mình và Máu thật của Đức Giêsu Kitô, Chúa chúng ta.”<sup>21</sup> Trong công đồng Rôma năm 1079, dưới thời ĐGH Grêgôriô VII, Berengarius còn bị buộc phải tuyên thệ một điều khác nữa, đó là: nguyên nhân làm cho bánh và rượu biến đổi như thế, là chính “mầu nhiệm của kinh nguyện thánh và lời của Đấng Cứu Chuộc chúng ta” (*mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris*).<sup>22</sup> Các bản ký sự của công đồng Rôma năm 1079 có thể giúp cho hiểu rõ hơn về lời tuyên thệ ấy. Có đoạn ghi rằng “đạo số (thành viên công đồng) khẳng định là bánh và rượu được biến đổi... qua lời đọc của kinh nguyện thánh (*sacra oratio*) và lời truyền phép của linh mục, với tác động vô hình của Thánh Linh.”<sup>23</sup> Trong đoạn văn này, “lời đọc của kinh nguyện và lời truyền phép của linh mục” được hiểu như là nguyên nhân công cụ mà Thánh Linh dùng để biến đổi bánh và rượu.

Tất một lời, công thức tuyên thệ đầu dùng từ “truyền phép” để chỉ về hành động làm cho bánh và rượu trở thành dấu chỉ/bí tích hay hình dạng (hình bánh và hình rượu) và đồng thời trở thành “Mình và Máu Đức Kitô.” Còn công thức tuyên thệ thứ hai thì coi sự việc bánh và rượu biến đổi là do “mầu nhiệm của kinh nguyện thánh và lời của Đấng Cứu

21 DS 690: H.Denzinger-A.Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum* in lần thứ 36 (Barcelona/Roma: Herder, 1965).

22 DS 700.

23 PL 148.811 (Concilium Romanum VI).

Chuộc chúng ta.” Các bản ký sự của công đồng năm 1079 còn ghi lại một công thức khác giúp cho hiểu rõ ý nghĩa của câu văn ngắn gọn kia. Phối hợp hai công thức lại với nhau, thì sẽ có được kết luận này: “Bánh và rượu...được biến đổi... qua màu nhiệm (tức là qua “tác động vô hình của Thánh Linh”) của kinh nguyện thánh và lời của Đấng Cứu Chuộc (tức là qua [công cụ là] kinh nguyện thánh [của Giáo hội] và qua lời truyền phép của linh mục,” hay qua “lời truyền phép của Đấng Cứu Chuộc” do linh mục đọc lên).

Thí dụ đan cử trên đây về giáo huấn xác nhận hiệu năng truyền phép của Kinh tạ ơn, không phải là trường hợp duy nhất. Để dẫn chứng về điều đó, thì chỉ cần nhắc đến lời giải thích của một nhà thần học tiêu biểu đương thời, là Odo thành Cambray (ca. 1050-1113). Trong cuốn *Expositio in canonem missae* (Trình giải về Lễ quy hay Kinh tạ ơn),<sup>24</sup> cắt nghĩa từ *sanctificas* nơi kinh *Per quem haec omnia* của Lễ quy Rôma, Odo nói rằng “hằng ngày Chúa (Dominus) thánh hóa qua lời kinh của linh mục và sự hợp tác của Thánh Linh.”<sup>25</sup> Lời kinh của linh mục là phần Lễ quy kể từ kinh *Quam oblationem* cho đến kinh *Supplices*. Lời kinh ấy linh mục đọc theo tư thế là người đại diện của Hội thánh phổ quát trong trường hợp làm lễ riêng một mình. Trong các trường hợp khác, Odo nhận rằng cộng đoàn tụ họp trong Thánh Lễ, là trước hết và trên hết, chính Giáo hội đang dâng lễ. Vì thế, Odo quan niệm rằng kinh nguyện của linh mục chính là kinh nguyện của Giáo hội. “Có Thánh Linh hợp tác,”<sup>26</sup> kinh

24 PL 160.1053-70.

25 PL 168.1069A.

26 Câu *cooperante Spiritu sancto* trong kinh thứ hai linh mục đọc trước khi chịu lễ (Lễ quy Rôma, kinh: *Domine Iesu Christe*), chỉ về sự việc Thánh Linh hợp tác vào trong cuộc tử nạn cứu độ của Đức Giêsu. Trong Sách Lễ do Đức Phaolô VI ban hành, kinh ấy được để cho tự do, tức là không đọc cũng được. Lần đầu tiên kinh ấy xuất hiện là trong các sách kinh đọc riêng hồi thế kỷ 9, như trong: Sách Kinh của vua Charles “Đầu Hói” và Sách Các Phép (bí tích) của thành Amiens (Pháp). Hồi thế kỷ 11, kinh này đã có mặt ở trong

nguyện này mới mang lại được hiệu năng thực sự và trọn vẹn. Và vì Thánh Linh chỉ hợp tác như thế ở trong Giáo hội mà thôi, cho nên Odo kết luận rằng Thánh Lễ chỉ có thể được cử hành ở trong Giáo hội mà thôi: “Bởi lẽ, ở ngoài mối thông hiệp, thì không thể nào dâng hy lễ thật lên Thiên Chúa được.”<sup>27</sup> Qua lời xác quyết đó, ông cũng muốn nói rằng các người lạc giáo không thể cử hành hy lễ tạ ơn thật sự được, vì từ *nobis* trong kinh *Quam oblationem*<sup>28</sup> “loại những người ngoại đạo, những người Do thái và những người lạc giáo, ra ngoài ý nghĩa bao hàm của mình... Bởi lẽ ngoài Giáo hội Công giáo, thì không thể có hy lễ thật sự được.”<sup>29</sup>

Quy gán hiệu năng của Kinh tạ ơn cho việc hợp tác của Thánh Linh hoạt động trong và qua Giáo hội sống lòng tin, là một thí dụ “biệt ứng” hành động của cả Ba Ngôi cho riêng một Ngôi Vị trong Ba Ngôi Thiên Chúa, chỉ vì hành động ấy minh họa sát hơn về một đặc tính cố hữu của Ngôi Vị ấy. Theo cách thức ấy, việc biến đổi bánh và rượu được quy gán cho Thánh Linh, như thường đọc thấy trong các văn bản của các tác giả kinh viện thời đầu. Dù vậy, Rupert Deutz (1075-1129) cũng vẫn có thể được coi là một trường hợp ngoại lệ.<sup>30</sup>

một sách các kinh sùng kính Thánh Thể tại tu viện Monte Cassino, và được dùng như là kinh để dọn mình trước khi rước lễ; xin xem số 69 dưới.

27 PL 168.1058.

28 Sách Lễ Rôma mới bằng tiếng Việt không dịch từ này trong kinh “Lạy Cha, xin thánh hóa.”

29 PL 168.1061D.

30 Trong đoạn *De Trinitate* 1.5, Rupert giữ vững lập trường của học thuyết tây phương về sự việc Thánh Thần nhiệm xuất từ Chúa Cha và Chúa Con: *filioque* (PL 167.1574D-E), nhưng dường như tác giả hiểu giống như bên phía đông phương về sứ mệnh cá biệt và đặc thù của Thánh Linh trong công cuộc Nhập thể. Theo ông, Ngôi Lời trao tặng *imago dei* (hình ảnh Thiên Chúa) cho nhân tính của Ngài; còn Thánh Linh thì tác thành *similitudo dei*, tức là việc nên giống tình yêu chung giữa Chúa Cha và Chúa Con (1.10; PL 167.1579C-D). Trong cuốn chú giải về Phúc Âm thứ tư, Rupert đã quy gán việc biến đổi thánh thể cho sự kiện Ngôi Lời nhận lấy bánh và rượu làm của mình: “Và như vậy, Ngôi Lời... trở nên bánh hữu hình do việc đồng hóa và

Sở dĩ hiệu năng của Kinh tạ ơn, gắn liền với các lời truyền phép của Đức Kitô, đã được hai công đồng Rôma (năm 1059 và năm 1079) dành cho một chỗ đứng trọng yếu, có lẽ hay ít ra một phần là vì các tác giả thời đó đã có một ý niệm bao hàm hơn về *consecratio*, là khái niệm được phổ biến khá rộng rãi cho tới nửa thế kỷ 12, và đã đưa đến chỗ hình thành khái niệm về “truyền phép mình và máu.”

Câu văn này tuy ngắn, nhưng lại có một lịch sử rất dài, ăn sâu vào trong truyền thống thần học Latinh hồi thiên kỷ đầu. Có thể nói là việc sử dụng đến nó đã bắt đầu từ thời thể thức truyền phép — cũng đã phát xuất từ truyền thống ấy — được hiểu như là bao gồm các yếu tố sau đây: (1) việc làm nên bí tích, hay hành động chỉ rõ một cách nhiệm mầu, cho hiểu rằng bánh và rượu chính là Mình và Máu Đức Kitô đúng với ý nghĩa của những lời Đức Kitô đã nói lên để thiết lập bí tích Thánh Thể; (2) việc chuyển di các “hình dạng” (hình bánh và hình rượu) của mình và máu lên bàn thờ thiên quốc để được phối hợp làm một với thân mình vinh quang của Đức Chúa phục sinh: đó là những gì phụng vụ nói lên qua kinh *Supplices*; (3) và việc cộng đoàn phụng vụ bước vào trong mối hiệp thông với Đức Chúa và với Giáo hội thiên quốc.

Cho đến nay, vẫn chưa có thể xác định cho chắc được là nguyên lai, câu kia có thực sự mang ý nghĩa chỉ về các bước diễn tiến của thể thức truyền phép như vừa nói đến trên đây

chuyển đưa bánh vào trong thực thể duy nhất của Ngôi Vị mình (*Ruperti Tuitiensis Commentaria in evangelium sancti Iohannis*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 9 (1959) 2212-17, tr. 375). Còn trong cuốn chú giải về Xuất hành, thì Rupert đã minh nhiên quy gán việc thụ thai đồng trinh, việc Đức Giêsu hiến dâng chính mình Ngài trên thập giá, và sự việc bánh và rượu biến đổi, cho tác động đặc thù của Thánh Linh: “Đức Trinh Nữ đã thụ thai Ngài bởi Thánh Linh và nhờ cùng một Thánh Linh ấy... Ngài (Đ.Kitô) đã tự hiến dâng chính mình làm lễ tế hằng sống cho Thiên Chúa hằng sống” (*In Exod.* 2.10 [ibid. 443-45])... “qua tác động của Thánh Thần bánh trở thành Mình và rượu trở thành Máu của Đức Kitô” (*In Exod.* 2.11 [ibid. 446-47]).

hay không. Dù sao thì cũng có thể khẳng định được là trong thời đầu của học thuyết kinh viện, câu “truyền phép (*consecratio*) mình và máu” mang ý nghĩa bao hàm (1) việc bánh và rượu biến đổi thành mình và máu thánh thể, (2) việc mình và máu đã được truyền phép, biến đổi thành thân thể của Đức Kitô thiên quốc, và (3) mục tiêu của hai sự việc biến đổi ấy, tức là việc cộng đoàn phụng vụ hội nhập vào trong tiến trình vượt qua duy nhất của Đức Kitô đi từ khổ nạn để tiến đến vinh quang, bằng cách tự hiến chính mình làm một với Đức Kitô trong quyền năng của Thánh Linh.

Từ thế kỷ 11 cho đến nửa thế kỷ 12, từ ngữ “truyền phép mình và máu” được sử dụng song song với từ ngữ “truyền phép bánh và rượu” mà không gặp phải một khó khăn nào. Nhưng từ giữa thế kỷ 12 trở đi, với đã cố gắng tìm cách để giải thích về sự hiện diện thật của thân mình Đức Kitô dưới hình bánh và hình rượu, vấn nạn đặt ra về tình trạng phân biệt giữa hai thân mình của Đức Kitô — một bên là mình và máu của con người lịch sử, còn bên kia là mình và máu thần khí hóa trong Thánh Thể<sup>31</sup> — đã mờ khuất dần vào phía sau hậu

31 Giữa hai cực trong truyền thống tây phương liên quan đến bản chất của “bí tích” (hình dạng: hình bánh và hình rượu) mình và máu Đức Kitô - tiêu biểu cho mỗi bên thì có thánh Ambrôsiô thành Milanô và thánh Augustinô thành Hippô - còn đọc thấy một đường hướng suy tư và nhận định quan trọng khác. Đó là phải làm sao để phân biệt giữa thể xác lịch sử và thân mình thánh thể của Ngôi Lời Nhập Thể, cũng như phải hiểu như thế nào về mối tương quan đối với nhau giữa hai bên. Trong lời dẫn giải về Ep 1,7, thánh Hiêrônimô († 419) nhận định rằng: “Thật ra, mình và máu Đức Kitô được hiểu theo hai ý nghĩa: hoặc là chỉ về mình máu thiêng liêng và thần linh, như chính Đức Kitô đã nói “Thịt tôi thật là của ăn” (Ga 6,55) và “Nếu các ông không ăn thịt và uống máu Con Người...” (Ga 6,53); hoặc là chỉ về thịt và máu đã bị đóng đinh và đã đổ ra do ngọn giáo người lính đâm vào (Ga 19,34).” [*Comm.in Eph.* 1.1.7; *PL* 26.451A-B]. Hiêrônimô không giải thích gì cho rõ hơn về mối tương quan giữa hai thân thể; nhưng dường như ngài nhận là thể xác lịch sử của Đức Kitô hiện hữu ở trong bí tích theo một mức độ hữu thể nào đó. Suốt cả thiên kỷ đầu, thần học đã để tâm suy tư về vấn đề này. Chủ hướng kinh viện thời đầu đã tiếp tục suy tư về vấn đề đó; và vấn đề đã trở thành đối tượng suy tư hàng đầu của thần học trong thời tiếp theo

cảnh. Lúc bấy giờ, vấn đề xây dựng một học thuyết về sự hiện diện xác thể của Đức Kitô toàn vẹn đã trở thành một vấn đề bách thiết. Đồng thời, và là chuyện dễ hiểu, ý niệm về truyền phép cũng đã được hiểu theo một trương độ thu hẹp.

Dần dần, từ ngữ “truyền phép” đã được dùng đơn thuần chỉ để biểu đạt việc bánh và rượu biến thể. Thời hậu bán thế kỷ 12, từ ngữ “truyền phép mình và máu Đức Kitô” không còn được ngôn ngữ thần học hệ thống coi là một thuật ngữ biểu đạt theo đúng quy cách. Bước chuyển tiếp đi từ kiểu nói cũ đến lối biểu đạt mới như thế, là hiện tượng đọc thấy rõ ở trong cuốn *Summa Bambergensis*. Quan điểm cũ vẫn còn được phần giải thích về sự hiện diện của các thiên thần ở trong phụng vụ, dùng đến: “Vì chúng tôi tin rằng các thiên thần phù trợ cho linh mục lúc ngài truyền phép. Bởi thế, sách *Sententiae* đã viết rằng: ‘Trong khoảnh khắc, mình Đức Kitô được truyền phép và được đưa lên trời nhờ tác vụ của các thiên thần, hầu kết hợp làm một với thân mình (thiên quốc) của Đức Kitô.’” Nhưng ngay sau đó, tác giả đã vội vã tu chỉnh câu văn lại cho phù hợp với thuật ngữ thần học của thời ấy là lúc mà từ “truyền phép” đơn thuần mang ý nghĩa chỉ về việc biến thể của bánh và rượu: “Tuy nhiên, trong câu này, có ba động từ chỉ về ba sự việc: động từ *consecrari* (được truyền phép) ngụ ý chỉ về bánh; động từ *rapi* (được cất/đưa lên) ám chỉ về dạng thức; còn động từ *consociari* (được hiệp nhất) thì quả là chỉ về thân mình Đức Kitô.”<sup>32</sup>

sau cuộc tranh luận mà Berengarius thành Tours đã khơi dậy hồi thế kỷ 11, về sự hiện diện thật của thể xác Đức Kitô dưới hình bánh và hình rượu.

32 *Credimus enim angelos assistere sacerdoti quando consecrat. Unde legitur super Sententias: 'In momento consecratur corpus Christi et in coelum rapitur ministerio angelorum consociandum corpori Christi'. Sunt autem hic tria verba quae ad tria sunt referenda, nam consecrari ad panem, rapi ad formam, consociari vero ad corpus Domini retorquetur (Cod. Misc. Patr. 136, Statl. Bibliothek, Bamberg, fol. 67vb).* Cuốn *Summa Bambergensis* làm chứng cho thấy về kiểu nói cũ và về cố gắng giúp cho hiểu kiểu nói đó theo cách thần học thời mình quan niệm về ý niệm “truyền phép” trong bí



Cuốn *Summa quaestionum* trong bộ Codex Harley 1762 của Viện Bảo Tàng Anh Quốc (*British Museum*) phản đối việc dùng cách nói “Mình và Máu Đức Kitô được truyền phép,” bởi lẽ Mình và Máu ấy không cần đến việc truyền phép. Để biểu đạt cho đúng về mặt thần học, thì phải nói là “bánh và rượu được truyền phép,” tức là chúng được biến thể thành Mình và Máu Đức Kitô.<sup>33</sup> Vì thế, không có chi phải ngạc nhiên khi thấy rằng thời ấy, công thức chủ yếu của Lễ tạ ơn chỉ gồm có việc đọc lên những lời thánh thể (lời truyền phép) của chính Đức Kitô, như đã được ghi lại ở trong Kinh tạ ơn, những lời xác nhận các lễ phẩm thánh thể chính là Mình và Máu Đức Kitô. Tuy nhiên, không bao lâu sau, khi đã giải quyết xong vụ Berengarius, đâu đâu cũng thấy xuất hiện những bước mở đầu của một khuynh hướng chung, khuynh hướng xác định công thức chủ yếu của Lễ tạ ơn theo cách kiểu thu hẹp vừa nói.<sup>34</sup>

Hơn nữa, như mọi người đều đã rõ, trong cuộc tranh luận liên quan đến sự hiện diện thật về mặt thân thể, của Mình và Máu Đức Kitô, niềm tin vào hiệu lực của lời Đức Kitô được Tân Ước làm chứng, đã đóng giữ một vai trò trọng yếu cốt tủy. Điều đó đã đưa đến chỗ “tiếp nhận” nền thần học của Ambrôsiô thành Milanô về việc truyền phép thánh thể, được coi là đã chủ trương rằng việc truyền phép bánh và rượu thành tự là do hành động đọc lại các *ipsissima verba Christi* mà tích Thánh Thể. (Ludwig Hodl, “Die Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 31 [1964] 232).

33 “Consecrantur autem panis et vinum, non corpus et sanguis, sed illa in corpus Christi et sanguinem” (fol. 101ra).

34 Giữa các tác giả đầu tiên của thần học kinh viện ủng hộ công thức chủ yếu nói trên, thì có: Ivô thành Chartres (1040-1115) là người cho rằng khi đọc lại những lời thiết lập Lễ tạ ơn (hay bí tích Thánh Thể) là lúc linh mục bắt chước chính bản thân Đức Kitô (Schaefer 235); và Hildebert thành Le Main (1053-1133) là tác giả đã mô tả linh mục như là người giữ *vices Christi* (Schaefer 276), hoặc như là người “hành động thay cho Đức Kitô”, khi đọc lại những lời thiết lập Thánh Thể (Schaefer 269).

phụng vụ ghi lại ở trong Kinh tạ ơn.<sup>35</sup> Xin gác vấn đề này lại để bàn sau, trong một phần dưới đây của thiên khảo luận. Còn bây giờ thì chỉ cần nêu bật sự kiện này là tạm đủ: từ đó trở đi, *lex credendi* (tín luật) đâm rễ từ trong Kinh Thánh, đã đóng giữ vai trò xác định chức năng cho phần trình thuật của phụng vụ về sự việc thiết lập Thánh Thể; và *lex orandi* (nguyện luật, tức là vai trò mà phần trình thuật của phụng vụ về việc thiết lập Thánh Thể đóng giữ ở trong cấu trúc của Kinh tạ ơn) thì không còn được trao cho như suốt trong thời thiên kỷ thứ nhất, chức năng định đoạt ấy nữa.

Việc đồng nhất hóa công thức chủ yếu của Lễ tạ ơn với những lời thánh thể của Đức Kitô, rốt cuộc đã đưa các nhà thần học theo chủ hướng Tôma trong thời các thế kỷ 16 và 17, đến chỗ kết luận rằng phải và có nhờ đến chiều kích kitô học thì mới giải thích được chiều kích giáo hội học của hy lễ tạ ơn. Nói cách khác, sở dĩ Lễ tạ ơn được coi là hy lễ của Giáo hội, thì chính là vì Đức Kitô đích thân dâng hy lễ duy nhất của Ngài trong tư cách là Đầu của Giáo hội, qua tác vụ của linh mục hành động nhân danh Đức Kitô, Đầu của Giáo hội. Chiều

35 Các tác giả hiện đang nghiên cứu về cách hiểu của thánh Ambrôsiô liên quan đến giây phút bánh và rượu biến đổi, thì có nhiều; nhưng chỉ có Raymond Johanny là người đã thực hiện một thiên khảo sát tổng quan về những ý kiến và lập trường khác nhau (*L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Théologie historique 9 [Paris: Beauchesne, 1969] 104-124). Còn Johanny, thì theo giả thuyết cho rằng chính kinh *Fac nobis* của Kinh tạ ơn Milanô (thế kỷ 4) "làm cho màu nhiệm thành tựu." Ông biện luận rằng trong Kinh tạ ơn Milanô không có phần khẩn nguyện Thánh Linh (*epiklesis*) thánh hóa các lễ vật (ibid. 125-34). Trong một thiên tiểu luận mới hơn viết về phụng vụ thành Milanô thời xưa, Josef Schmitz đã đồng ý với Johanny về điểm nói rằng Lễ quy của Ambrôsiô thiếu kinh khẩn nguyện Thánh Linh truyền phép (*Gottesdienst im alichristlichen Mailand: Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung ueber Initiation und Messfeier waerend des Jahres der Zeit des Bischofs Ambrosius* († 397), Theophaneia 25 [Bonn, 1975] 7). Làm nền móng cho kết luận ông đưa ra, tác giả đã trưng dẫn dữ kiện này: thánh Ambrôsiô xác định rõ là hiệu lực truyền phép bánh và rượu nằm ở chính nơi lời của Đức Giêsu (ibid. 403). Xin xem thêm thư mục của Schmitz về vụ tranh luận còn dang dở này (ibid. 408-10).

kích giáo hội học được coi là một nhân tố tất yếu của chiều kích kitô học.

Trong hậu bán thế kỷ 20, học thuyết theo chủ hướng Tôma như vừa nói trên đây, đã đóng giữ một vai quan trọng trong công trình tổng hợp nói chung của thần học công giáo. Theo công trình tổng hợp này, thì bản chất của hy lễ tạ ơn được hiểu như là có bao hàm cả khía cạnh giáo hội học vào trong khái niệm về “việc diễn trình qua con đường bí tích, hy lễ lịch sử trên thập giá.”

Thuật ngữ “hy lễ bí tích” được dùng để nói lên ý nghĩa này là cuộc hy tế lịch sử mà Đức Kitô đã thực hiện ngày trước trên thập giá, vẫn còn được tái diễn cho cộng đoàn phụng vụ qua hành động thực hiện “bí tích hy tế” trong đó Đức Kitô thực sự hiện diện bằng một sự hiện diện xác thể. Điều đó muốn nói rằng việc cử hành hy lễ tạ ơn là trước hết “một cuộc tái diễn hữu hình” của hy lễ duy nhất đã được cử hành ngày xưa trên thập giá. Để minh chứng cho mối liên hệ ấy, giáo lý công đồng Trentô đã được trưng dẫn: “Thiên Chúa và là Chúa chúng ta... trong bữa tiệc ly... nhằm để lại cho Giáo hội một hy lễ hữu hình... ngõ hầu qua đó, hy lễ đẫm máu hoàn tất một lần cho tất cả trên thập giá được tái diễn trở lại...”<sup>36</sup>

Cách thức học thuyết theo chủ hướng Tôma giải thích về điểm giáo lý của công đồng Trentô liên quan đến Thánh Lễ, quả đã vượt quá xa ra ngoài ý nghĩa mà văn bản muốn nói lên. Đã hẳn, công đồng Trentô tuyên xưng rõ về điểm giáo lý dạy rằng hy lễ duy nhất của Đức Kitô chính là hiện thực, là nguồn suối và là điều kiện tiên quyết của việc cử hành thánh thể, tức là của những gì làm nền tảng cho hy lễ phụng tự của Giáo hội. Nhưng, công đồng đã không cố ý chọn lấy một giữa các giả thuyết được các trường phái công giáo khác nhau đề xuất nhằm giải thích về mối liên hệ giữa hy lễ thập giá và Thánh Lễ Misa. Và tuy nhiên không thể có chuyện công đồng đưa ra

lý thuyết cho rằng công trình cứu độ thực hiện trong lịch sử có khả năng để tạo ra được một khoảng không gian và thời gian mới trong lãnh vực bí tích, có sức vượt lên trên các định luật của không gian và thời gian.

### *Thông điệp Mediator Dei*

Giáo huấn chính thức mới nhất của huấn quyền Giáo hội đã tỏ ra thái độ ủng hộ ý niệm về hy lễ bí tích. Kể từ thời Đức Piô XII ban hành thông điệp *Mediator Dei* (*Đấng Trung Gian của Thiên Chúa*/20-xi-1947)<sup>37</sup> trở về sau, thần học đã dần dần chấp nhận quan điểm nói trên về hy lễ bí tích. Qua các đoạn đề cập đến mối liên hệ giữa các màu nhiệm cuộc sống dương thế của Đức Kitô và năm phụng vụ, thông điệp cho thấy phản ứng dè dặt từ phía Đức Thánh Cha đối với giả thuyết của Odo Casel về sự hiện diện của các màu nhiệm ấy ở trong phụng vụ. Dù đã không minh nhiên gạt bỏ ý niệm về sự hiện diện của các màu nhiệm lịch sử ấy, thì thông điệp cũng đã tỏ rõ thái độ coi trọng giả thuyết kinh viện cổ truyền hơn, tức là giả thuyết cho rằng có một sự hiện diện của hiệu quả các hành động cứu độ mà Đức Giêsu đã thực hiện trong đời sống và sinh hoạt dương thế xưa kia của Ngài, hay của việc ứng chỉ những ân huệ mà các hành động ấy đã thu tích được qua con đường lập công.

Đức Piô XII quả đã dùng đến nhân định sâu sắc của Casel về sự hiện diện sinh động của Đức Kitô ở trong hết mọi nghi thức phụng vụ. Tuy nhiên, ngài giữ một lập trường khác xa với luận đề của Casel cho rằng các hành động cứu độ của Đức Kitô lịch sử hiện diện thực sự ở trong phụng vụ của Giáo hội. Đó là nhân định đọc thấy rõ nhất qua những gì Đức Giáo Hoàng nói về sự việc các màu nhiệm đời sống dương thế của Đức Kitô hiện diện ở trong năm phụng vụ. Ngài khẳng định là:

37 AAS 39 (1947) 521-95; DS 3840-55.

“Các mẫu nhiệm này (*mysteria*) hằng hiện diện và tác động, không phải là theo cách kiểu mơ hồ và thiếu cơ sở vững chắc mà một số các tác giả gần đây đã thao thao lên tiếng đề xuất (*effutiant*), nhưng là theo cung cách mà giáo lý công giáo chỉ dạy cho chúng ta. Bởi lẽ, theo các tiến sĩ Giáo hội, thì các mẫu nhiệm ấy là những mẫu gương rạng ngời của con đường hoàn thiện kitô, và là nguồn suối của ơn thánh Thiên Chúa ban nhờ công nghiệp và lời tha thiết cầu bầu của Đức Kitô; và qua hiệu quả để lại trong chúng ta, các mẫu nhiệm ấy hằng trường tồn, vì theo bản chất và cách thức riêng của mình, mẫu nhiệm nào trong các mẫu nhiệm ấy cũng hiện hữu theo tư thế là nguyên nhân làm phát sinh ơn cứu độ cho chúng ta.”<sup>38</sup>

Thông điệp khẳng quyết về tính chất hiện thực của các mẫu nhiệm trong cuộc sống Đức Kitô. Đức Kitô vẫn tiếp tục “cuộc hành trình... mà Ngài đã bắt đầu lúc còn sống tại dương thế... ngõ hầu giúp cho con người biết được các mẫu nhiệm ấy và biết sống nhờ vào sức năng của chúng trong một mức độ nào đó.” Các mẫu nhiệm ấy là “mẫu gương của con đường hoàn thiện kitô và là nguồn suối của ơn thánh Thiên Chúa ban, nhờ bởi công nghiệp và lời cầu của Đức Kitô.” Chúng hằng không ngừng hiện diện nhờ bởi sự hiện diện thật sự và quyền lực của chính Đức Kitô: “Đức Kitô chính là Đấng hằng sống ở trong Giáo hội của Ngài.” Vì thế, năm phụng vụ không chỉ đơn thuần là một quy trình tái diễn ra bên ngoài những gì đã xảy ra trong quá khứ, mà cũng chẳng phải là một tiến trình thuần túy hồi niệm<sup>39</sup>.

Xem ra thông điệp đã không quan niệm về cách kiểu hiện diện của các mẫu nhiệm đời sống Đức Kitô theo một dạng thức nào khác ngoài cách hiện diện ở *trong chúng ta* qua hiệu quả của chính các mẫu nhiệm mà cho dù đã xảy ra trong quá khứ xa xưa, thì cũng vẫn tiếp tục tác động theo chức năng làm nguyên nhân công cụ, kiểu mẫu và tác thành của mình. Các

38 AAS 39 (1947) 580; DS 3855.

39 Ibid.

màu nhiệm hiện diện ở trong năng quyền biểu tượng của các nghi thức phụng vụ, là các nghi thức vừa đưa dẫn Giáo hội đến với các màu nhiệm của Đức Kitô, mà cũng vừa trao ban ân sủng do các màu nhiệm ấy mang lại.<sup>40</sup>

Thông điệp cũng khẳng định về tình chất khách quan của ơn thánh hóa được thông ban qua phụng vụ. Hữu hiệu tính của các bí tích và của hy lễ tạ ơn phát nguyên “trước hết và chủ yếu” từ chính sự việc đã thực hiện (*ex opere operato*).<sup>41</sup> Còn những nghi thức do Giáo hội thiết lập thì hữu hiệu *ex opere operantis* (do nhân/do việc làm của người hành động), bởi lẽ Giáo hội vốn thánh thiện và bao giờ cũng kết hợp làm một với Đức Kitô mà hành động.

Liên quan đến hy lễ bí tích trong Thánh Lễ Misa, thông điệp đã dùng đến những công thức gần giống như công thức của Casel; nhưng, không có một đoạn nào trong thông điệp đã coi sự việc Đức Kitô chết thật được tái diễn hoặc (ít ra) được hiện diện hóa trong Thánh Lễ cả: “Hy lễ của Đấng Cứu Độ chúng ta tỏ lộ... qua những dấu chỉ bên ngoài làm biểu tượng nói lên cái chết của Ngài.” Khi nói rằng Đức Kitô “thực hiện những gì Ngài đã làm trên thập giá,”<sup>42</sup> là chỉ muốn không hơn không kém nói lên việc hiến dâng lễ vật (=không đấm máu, khác với việc hiến dâng đấm máu).

Cũng nên lưu ý rằng Bộ Giáo Lý Đức Tin đã có lần than phiền với tổng giám mục Salzburg về việc thay vì dùng từ *mysteria*, thì bản dịch thông điệp *Mediator Dei* sang tiếng Đức đã dùng từ *Mysteria*, và do đó đã gây ấn tượng thiên lệch làm cho người đọc lầm tưởng là Đức Piô XII ủng hộ giả thuyết của Casel.<sup>43</sup> Bản dịch làm như gợi ý cho hiểu rằng Đức Thánh Cha đồng ý với “những người chủ trương cho là các Màu nhiệm đều hiện diện ở trong việc phụng tự của phụng vụ, không phải

40 Ibid.

41 Ibid 532; DS 3844.

42 Ibid. 548; DS 3847.

43 Ibid. 580.

là một cách lịch sử, nhưng là theo cách thức nhiệm màu và bí tích, tuy nhiên, không phải vì thế mà không hiện diện thật sự.”<sup>44</sup> Dù vậy, thông điệp cũng đã không — minh nhiên hoặc mặc nhiên — lên án học thuyết thần học của Casel về các màu nhiệm, mà chỉ muốn xác định giáo lý cho minh bạch hơn về mặt thần học tín lý. Bức thư của Bộ Giáo Lý Đức Tin không nói gì khác thêm ngoài những gì thông điệp đã nói, mà chỉ khẳng định là Đức Thánh Cha không ủng hộ quan điểm của Casel.<sup>45</sup>

Kể từ giữa thập kỷ 1950, người ta đã ý thức được khá rõ rằng dù có nhiều khía cạnh trong học thuyết thần học của Casel còn cần phải được tu chỉnh, thì cũng cần phải lưu tâm nghiên cứu về điểm cốt lõi trong nhận thức sâu sắc của Casel cho nghiêm túc hơn. Một số thiên chuyên khảo đã bắt đầu xuất hiện trong các lãnh vực nghiên cứu Kinh Thánh và giáo phụ, nghiêng theo xu hướng ủng hộ ý kiến cho rằng công cuộc cứu độ xưa kia của Đức Kitô được tái diễn lại trong khi Giáo hội cử hành bí tích, đặc biệt là bí tích thanh tẩy và bí tích Thánh Thể. Dù cho đến nay, trong lãnh vực thần học hệ thống chưa tìm thấy được một mối nhất trí về điểm này, thì các công trình nghiên cứu Kinh Thánh và giáo phụ kia xem ra cũng đã làm cho huấn quyền Rôma cảm thông nhiều hơn đối với những gì là cơ bản ở trong nhận thức sâu sắc của Casel.

Thể dạng thần học về hy lễ thánh thể mà thông điệp *Mediator Dei* trình bày, đã thực sự để lại một ảnh hưởng sâu đậm, trước hết là đối với giáo huấn chính thức về sau của Rôma. Thể dạng ấy đã trở thành lập trường chuẩn tắc, và đã được xây dựng trên thực kiện này là đại đa số đã chấp nhận một trong các thể dạng thần học kinh viện thời hậu công đồng Trentô về hy lễ bí tích. Đức Piô XII dùng đến thần học thánh thể của Tôma như được trình bày qua trung gian các thần học

44 AAS 46 (1954) 669; DS 3855, xin xem cả phần chú thích nữa.

45 J. Hild, “L’Encyclique ‘Mediator Dei’ et le mouvement liturgique de Maria-Laach,” *La Maison Dieu* 14 (1948) 15-29.

gia theo chủ hướng Tôma thời hậu Trentô, và đã chọn cách kiểu trình bày của thánh Rôbertô Bellarminô, một thần học gia Dòng Tên; nhưng lại không đồng ý với cách giải thích riêng của Bellarminô về bản chất của hy lễ thánh thể, cho là bản chất ấy bao hàm cả việc hủy hoại các hình dạng (hình bánh và hình rượu) của Mình và Máu nữa.<sup>46</sup>

Liên quan đến việc truyền phép bánh và rượu mà ngài xác tín là thuộc bản chất của hy lễ thánh thể, Bellarminô nhận định rằng: “Nếu hy lễ Misa được dâng tế nhân danh chính bản thân Đức Kitô (*in persona Christi*), thì không có một điều nào (trong hy lễ ấy) linh mục làm nhân danh chính bản thân Đức Kitô rõ ràng cho bằng hành động truyền phép, lúc ngài nói lên (lời của chính Đức Kitô): ‘Đây là Mình Thầy.’”<sup>47</sup> Bellarminô nhận định tiếp rằng: “Hy lễ được dâng tế trước hết là nhân danh chính bản thân Đức Kitô. Như thế, hành động dâng hiến tiếp theo sau phần truyền phép là một cách nào đó chứng tỏ sự việc toàn thể Giáo hội cùng hiệp ý vào trong cuộc hiến dâng của Đức Kitô, và đồng thời cùng dâng hiến với Ngài<sup>48</sup> Đoạn văn này được Piô XII trích dẫn ở trong thông điệp *Mediator Dei*.<sup>49</sup>

Cuối cùng, Bellarminô đã giải thích như sau về mối liên hệ giữa cuộc hiến dâng của Đức Kitô, Giáo hội và thừa tác viên (linh mục): “Hy lễ Misa được dâng tế bởi ba tác nhân: Đức Kitô, Giáo hội, thừa tác viên tư tế; nhưng không phải trong

46 Bellarminô chủ trương cho rằng việc ăn uống Mình và Máu là một thành phần trong bản chất chứ không phải chỉ là một yếu tố cần cho toàn vẹn tính của hy lễ thánh thể. Xác tín ấy phát xuất từ sự việc Kinh Thánh bao giờ cũng gắn liền hy lễ với bữa ăn. Tuy nhiên, để giải thích tình trạng gắn liền ấy, Bellarminô đã dựa theo lý thuyết cho rằng trong hy lễ, có thể có hai cách hủy hoại lễ vật: hủy hoại thực sự và hủy hoại tiềm cách (virtual).

47 Robertus Bellarminus, *Controversiarum de sacramento Eucharistiae*, lib. 2 (= *De sacrificio Missae* lib. 2.4; ed. J. Fèvre, *Opera omnia* 4 [Paris: Vivès, 1873] 373a).

48 Bellarminô, *De sacrificio Missae* 1.27; ed. Fèvre, 4.366a; DS 3851.

49 *AAS* 39 (1947) 554; DS 3851.



cùng một cách thức giống nhau. Bởi vì, Đức Kitô dâng hiến trong tư cách là tư tế chính, và Ngài dâng lễ qua tay tư tế loài người làm thừa tác viên của Ngài. Giáo hội không dâng lễ theo tư thế là tư tế qua trung gian của thừa tác viên, song là theo tư cách dân Chúa qua trung gian của tư tế. Như thế, Đức Kitô dâng lễ qua trung gian của người bề dưới, còn Giáo hội thì qua trung gian của đấng bề trên.”<sup>50</sup> Thông điệp *Mediator Dei* có ghi lại câu dẫn giải này: “Nếu linh mục có hành động thay mặt dân chúng, thì chỉ là vì ngài đại diện cho Đức Giêsu Kitô, là Đầu của mọi chi thể và là Đấng đã tự hiến chính mình cho họ. Như thế, bước lên bàn thờ là linh mục hành động theo tư cách là thừa tác viên của Đức Kitô, là người cấp dưới so với Ngài, nhưng lại là người cấp trên so với dân chúng.”<sup>51</sup>

Thông điệp đã khai triển dài rộng về cách giải thích thần học ấy,<sup>52</sup> là cách giải thích loại bỏ hẳn quan niệm của Scotus-Biel ra ngoài. Đức Piô XII đã đi xa hơn giáo lý của công đồng Trentô dạy về bản chất của hy lễ thánh thể, khi ngài dạy rằng: “Hy lễ cao cả bàn thờ... là... hành động thật sự và đặc trưng của việc hy tế (*sacrificatio*), qua đó, Vị Thượng Tế, bằng một cuộc hy tế không đổ máu, dâng hiến chính thân mình làm tế phẩm xứng đáng nhất, lên Thiên Chúa Cha hằng hữu, như Ngài đã làm xưa kia trên thập giá.”<sup>53</sup> Chủ ý của đoạn viết này là giải thích lời khẳng định ghi trong chương 2 của giáo lý công đồng Trentô về Thánh Lễ Misa: “Tế phẩm xưa và nay vẫn là một; Đấng ngày nay dâng lễ qua thừa tác vụ các linh mục, cũng là Đấng ngày xưa đã hiến dâng chính mình trên thập giá; chỉ có cách thức dâng hiến là khác.”<sup>54</sup>

Sau khi lưu ý lại rằng tư tế của hy lễ thánh thể là chính Đức Giêsu Kitô, có thừa tác viên làm đại diện “với quyền hành

50 *De sacrificio Missae* 2.4; ed. Fèvre, 4.373-74.

51 *AAS* 39 (1947) 553; DS 3850.

52 *Ibid.* 555-556; DS 3852.

53 *Ibid.* 548; DS 3847.

54 DS 1743.

động nhân danh chính bản thân Đức Kitô,” Đức Piô XII đã nhận định thêm như sau về sự việc tế vật chỉ có một:

“Cũng vậy, tế vật chỉ là một... Tuy nhiên, cách thức Đức Kitô tự hiến tế thì lại khác. Trên thập giá, Ngài tự tay dâng hiến trọn vẹn chính mình... và hành động sát tế phẩm vật đã diễn ra qua cuộc tử hình đẫm máu... Còn trên bàn thờ... thì cuộc hy tế được thể hiện trong một cách thức kỳ diệu qua những dấu chỉ bên ngoài biểu trưng cho sự chết của Ngài... các hình dạng thánh thể trong đó Ngài hiện diện, tượng trưng cho sự việc mình và máu Ngài đã bị thực sự phân li khỏi nhau. Như thế, hành động tưởng niệm tái diễn sự việc Ngài đã thực sự chịu chết trên Núi Sọ, được làm lại trong tất cả các lễ tế trên bàn thờ, bởi lễ, hình bánh và hình rượu, tức là các biểu tượng thánh thể, diễn trình Đức Giêsu Kitô như là đang phải ở trong tình trạng tử vong.”<sup>55</sup>

Sau đó, Đức Piô XII đã phân biệt cho thấy có hai yếu tố cơ bản trong hy lễ Misa: việc Đức Kitô dâng hiến (*oblatio*) tự trong thâm tâm của mình, và việc biểu hiện hành động nội tâm ra bên ngoài (*immolatio incruenta/hiến tế đẫm máu*). Và như vậy lập trường của ngài khác với quan điểm của công đồng Trentô đã coi *oblatio* và *immolatio* là đồng nghĩa. Hơn nữa, xem ra Đức Piô XII cũng ủng hộ học thuyết cho rằng Đức Kitô thực sự dâng hiến chính mình (dâng hiến nội tâm) trong hết thảy mọi hy lễ Misa, bởi ngài nói là Đức Kitô “làm những gì Ngài đã làm trên thập giá.” Trong thập kỷ 1940, quan điểm chung thường nghĩ là Đức Kitô thực sự dâng hiến chính mình trong hy lễ thánh thể, dĩ nhiên không phải là bằng một hành động dâng hiến mới, nhưng là bằng chính hành động mà Ngài đã làm trên thập giá, hành động hiện còn đang một cách nào đó, tồn tại ở trong Đức Kitô hiến vinh.

Quả thế, đoạn viết sau đây cho thấy là Đức Piô XII phân biệt một cách rõ ràng giữa việc dâng hiến nội tâm và hành động sát tế (bên ngoài): “Hy lễ... biểu hiện qua các dấu chỉ

55 AAS 39 (1947) 548-49; DS 3848.

bên ngoài (*signa externa*) làm biểu tượng chỉ về sự chết của Ngài.”<sup>56</sup> Tuy nhiên, Đức Piô XII đã không nói rõ về nội dung cốt lõi của việc hiến tế đẫm máu (*immolatio incruenta*). Một số thần học gia thời nay chủ trương cho rằng hành động ấy hệ tại ở sự việc có hai phần tách rời trong nghi thức truyền phép; cũng có người cho rằng việc hiến tế ấy hệ tại ở cách thức Đức Kitô hiện diện, tức là hiện diện một cách bí tích với thân mình ở trong hình bánh và với máu ở trong hình rượu nhờ các lời truyền phép. Dĩ nhiên, tất cả các nhà thần học công giáo đều xác nhận là Đức Kitô hiện diện trọn vẹn ở trong mỗi một hình dạng, tức là trong hình bánh cũng như trong hình rượu, do sự việc ngôi hiệp và do màu nhiệm sống lại cùng đi vào trong vinh quang, như công đồng Trentô đã minh định.<sup>57</sup> Dù sao thì thông điệp cũng chỉ coi việc phân cách hình bánh và hình rượu như là dấu chỉ hay biểu tượng, và nhận định là việc sát tế không đổ máu được “nói lên,” hoặc “chỉ về,”<sup>58</sup> “được biểu trưng một cách huyền nhiệm qua sự việc phân cách các hình dạng (hình bánh và hình rượu).”<sup>59</sup>

Tóm lại, Đức Piô XII đã tránh dùng đến các học thuyết tất thiết dẫn tới giả định cho là trong hy lễ thánh thể, Đức Kitô ở vào một tình trạng hủy hoại tiềm cách; chẳng hạn như các học thuyết của Bellarmino, De Lugo và Franzelin, là những học thuyết đã từng chiếm giữ ưu thế hàng đầu trong toàn bộ lãnh vực thần học công giáo dưới thời các giáo hoàng Piô IX và Lêô XIII. Đức Piô XII lấy lại những công thức có từ thời cuối triều Đức Lêô, và đã được hồng y Billot lưu dụng cùng phổ biến, mà không đả động gì đến hệ thống suy tư của Billot. Trái lại, tác giả thông điệp tỏ ra nghiêng chiều về phía các thần học gia để tâm nghiên cứu về ý niệm “hy lễ bí tích.”

56 Ibid. 548; DS 3848.

57 DS 1651, 1653.

58 AAS 39 (1947) 548-49; DS 3848.

59 Ibid. 563; DS 3854.

Dù có nhiều tiểu dị giữa các tác giả khác nhau, thì cũng có thể tóm lược những nét chính yếu của học thuyết về “hy lễ bí tích” như sau: trong hy lễ Misa, hành động sát tế thì khác với việc dâng hiến. Trong hy lễ này, Đức Kitô hiến dâng chính mình, và chịu sát tế một cách bí tích trong giây phút truyền phép bánh và rượu. Định từ “bí tích” mang ý nghĩa chỉ về nghi thức mang tích cách biểu tượng hàm dung những gì nghi thức ấy nói lên. Vì đã được chính Thiên Chúa sáng lập, nên hy lễ tạ ơn có sức năng làm cho cuộc hy tế thập giá xưa kia trong lịch sử, hiện diện lại một cách bí tích.

Cách hiểu như thế về định từ “bí tích” là cách hiểu dựa theo ý nghĩa đặc thù của thực thể bí tích qua đó thực tại được biểu trưng hiện hữu theo một cách riêng tại nơi khác, nhưng lại được thực sự hàm dung ở trong biểu tượng diễn trình nó. Chính ý niệm về “sự hiện diện bí tích” đã mở màn cho việc giải thích về hy lễ tạ ơn, tức là giải thích cho thấy tại sao hy lễ bí tích là một cuộc hy tế thực sự và chỉ khác với cuộc hy tế thập giá trong cách dâng hiến mà thôi. Tuy nhiên, dù có chủ trương học thuyết bí tích nói trên, thì nhiều tác giả cũng chưa đồng ý với nhau trong đường hướng giải thích về cách thức hy lễ thập giá xưa kia còn đang tiếp tục hiện diện ngày nay ở trong hy lễ Misa. Đức Kitô vinh hiển vẫn mãi ở trong tình trạng làm tế vật? Về điểm này, có người giải thích rằng trên thập giá, Đức Kitô đã làm một cuộc dâng hiến nội tâm; cuộc hiến dâng ấy đã trở thành “vĩnh viễn” và được thể hiện ra bên ngoài qua lời truyền phép. Có những tác giả khác thì cho là cần phải đi xa hơn (để tìm cho ra một sự hiện diện cụ thể hơn), bởi vì chúng ta đã được cứu độ bằng một công trình cứu chuộc lịch sử: một cách nào đó, các tác giả này chủ trương cho là trong bí tích, phải có sự hiện diện của chính các hành động cứu độ đã từng diễn ra xưa kia trong lịch sử — một sự hiện diện siêu lịch sử.

### Những thập kỷ gần đây

Từ thời *Mediator Dei* trở về sau, huấn quyền Rôma thường nhắc tới giáo huấn của thông điệp về mối liên hệ nối liền linh mục chủ sự hy lễ thánh thể với Đức Kitô và Giáo hội. Trong Hiến chế về Giáo hội, công đồng Vaticanô II đã xác định rằng “linh mục... cử hành hy lễ tạ ơn nhân danh chính bản thân Đức Kitô, và hiến dâng hy lễ ấy lên Thiên Chúa nhân danh toàn thể Giáo hội.”<sup>60</sup>

“Tuyên ngôn của Bộ Giáo lý Đức tin liên quan đến vấn đề thu nhận phụ nữ vào chức linh mục tư tế” công bố ngày 15 tháng 10, 1976, đã dùng đến thần học theo chủ hướng Tôma về hy lễ bí tích nói trên để yểm trợ cho giáo huấn tuyên ngôn đưa ra nói rằng chỉ những người thuộc nam giới mới có thể đại diện Đức Kitô trong hành động truyền phép thánh thể: “Quả thế, linh mục đại diện cho Giáo hội là thân mình của Đức Kitô. Nhưng nếu ngài đóng giữ vai trò ấy, thì trước tiên là vì ngài đại diện cho chính Đức Kitô là Thủ lãnh và là Chủ chăn của Giáo hội.”<sup>61</sup> Từ đó, văn kiện đã rút ra kết luận nói rằng bởi lẽ lúc truyền phép, linh mục đại diện Đức Kitô theo một thể cách đồng nhất hóa nghĩa hẹp qua phương thức bí tích, cho nên vai trò ấy cần phải được những người nam giới đóng giữ.

“Bức thư của Bộ Giáo lý Đức tin viết về vai trò thừa tác vụ chức thánh của giám mục và linh mục trong việc cử hành Thánh Thể,” đề ngày 6 tháng 8, 1983,<sup>62</sup> tóm tắt ghi lại tất cả những tuyên ngôn chính yếu mà huấn quyền Rôma đã công bố liên quan đến chủ đề. Nếu Bộ Giáo lý Đức tin đã công bố bức thư vừa nói, thì chính là để điều chỉnh lại những ý kiến sai lệch do nhiều tác giả đã đề xuất liên quan đến vấn đề đặt ra xem ai là người có đủ tư cách và chức năng để cử hành Lễ tạ

60 *Ánh Sáng Muôn Dân*=ASMD 10.

61 *Inter insigniores* (AAS 69 (1977) § 32.

62 AAS 75 (1983) 1001-1009.

ơn. Về điểm này, bức thư khẳng định lại giáo huấn cổ truyền với những lời lẽ như sau:

“Dù tất cả các tín hữu đều thông phần vào trong cùng một chức tư tế duy nhất của Đức Kitô và cùng hợp tác dâng Lễ tạ ơn, thì cũng chỉ một mình chức tư tế thừa tác mới có được năng quyền do sức năng của bí tích truyền chức thánh, để cử hành hy lễ thánh thể nhân danh chính bản thân Đức Kitô, và dâng tiến hy lễ ấy nhân danh toàn dân kitô.”<sup>63</sup>

Bàn thêm về chức năng đại diện của thừa tác viên chủ sự, bức thư viết như sau:

“Tuy nhiên, những ai được Đức Kitô kêu gọi vào chức giám mục và linh mục, thì đều được Ngài ghi dấu thiêng liêng cho bằng ấn tín đặc thù ban qua bí tích truyền chức thánh, để họ có được năng quyền chu toàn chức vụ... là cử hành mầu nhiệm Thánh Thể... và Ngài làm cho họ nên giống hình ảnh của chính Ngài thể nào để họ có được năng quyền tuyên đọc lời truyền phép không phải là vì được cộng đoàn ủy quyền, nhưng là theo tư thế của người hành động *in persona Christi* (trong bản thân Đức Kitô); thành ngữ này bao hàm một ý nghĩa hẳn là sâu đậm hơn thành ngữ “nhân danh Đức Kitô” hoặc ngay cả thành ngữ “thay mặt Đức Kitô”... bởi vì Đấng cử hành theo một cách thức đặc thù và bí tích, là cũng chính “Vị Thương tế vĩnh cửu,” Đấng sáng lập và là tác viên chính của hy lễ riêng Ngài, trong đó quả là không ai có thể thay thế Ngài được.”<sup>64</sup>

Liên quan đến mối liên hệ giữa hy lễ Misa và cuộc hy tế thập giá, đáng chú ý nhất trong các văn kiện của Đức Gioan Phaolô II là bức thư Thứ Năm Tuần Thánh 1980, nhan đề *Dominicae cenae (Bữa tiệc ly của Chúa)*, trong đó, Đức Thánh Cha bàn về tính chất thánh thiêng và hy tế của Lễ tạ ơn.<sup>65</sup> Lễ tạ ơn là thánh, bởi đã được Đức Kitô thiết lập và

63 Ibid. 1000.

64 Ibid. 1006.

được chính Ngài làm tư tế chính. Khi cử hành nghi thức tưởng niệm ấy bằng cách lặp lại những ngôn từ và hành động của Đức Kitô, là các linh mục dâng tiến hy lễ thánh “*in persona Christi (trong bản thân Đức Kitô)*... bằng cách đồng nhất hóa, theo thể thức đặc thù của bí tích, làm một với Vị Thượng Tế vĩnh cửu, là Đấng sáng lập và là tác viên chính của hy lễ riêng Ngài.”<sup>66</sup>

Trong đoạn trưng dẫn trên đây cũng như trong các phần khác của bức thư, Đức Gioan Phaolô II chỉ trình bày các vấn đề theo khuôn khổ của thần học kinh viện điển mẫu về Thánh Thể, và đã không đề cập gì đến nguồn gốc Tam Vị làm nền tảng cho tính chất thánh thiêng của Lễ tạ ơn. Trong thần học công giáo hiện đại, tính chất thánh thiêng của Lễ tạ ơn được coi là phát xuất từ một nguồn cội sâu rộng hơn là nguồn cội kitô học. Thánh thiêng tính ấy không phải chỉ đơn thuần nảy sinh từ sự kiện lịch sử, sự kiện Đức Kitô thiết lập bí tích. Bởi vì, xét cho cùng, sáng kiến của Thiên Chúa Cha chính là nguồn cội làm phát sinh tính chất thánh thiêng ấy: sáng kiến tự nguyện trao hiến Con Một của mình để cứu độ trần gian.

Đây chính là điểm giúp cho bất gặp được cách thức có một không hai Tân Ước hiểu về cuộc “hy tế thật sự,” một cuộc hy tế đặt cơ sở trên sự việc Thiên Chúa đi đến với loài người chúng ta. Xét cho cùng, cuộc tử nạn của Đức Giêsu không là gì khác ngoài cách thức biểu đạt thái độ Thiên Chúa đoái nhìn đến loài người chúng ta. Lòng thương của Thiên Chúa Cha là cội nguồn phát sinh hành động tự hiến của Đức Giêsu.<sup>67</sup> Các Kinh tạ ơn cổ điển đều đã được kết cấu theo cảm nhận của tâm tín ấy, và đều nêu cao thái độ tôn thờ tán tụng làm lễ tế dâng lên Thiên Chúa Cha nhằm đáp lại những gì Ngài đã thực hiện trong Đức Giêsu Kitô để cứu độ trần gian. Cũng trong

65 *De ss. Eucharistiae Mysterio et Cultu, Dominicae cenae* số 8-9 (AAS 72 (1980) 127-34.

66 *Ibid.* 128-29.

67 Rm 8,32; Ga 3,16, v.v.

viễn ảnh ấy, còn có công trình thánh hóa của Thánh Linh, là tác nhân thần linh của cuộc Đức Giêsu tự hiến trên thập giá (Dt 9,14), và của hành động làm cho hy lễ duy nhất ấy hiện diện ngày nay trong Lễ tạ ơn.<sup>68</sup> Việc phái gửi Thánh Linh đến trong ngày Lễ Ngũ Tuần, làm cho việc cử hành Lễ tạ ơn đã có thể trở thành hiện thực; trong Lễ tế này, cuộc Đức Kitô vinh thắng sự chết được tái diễn để tạ ơn Thiên Chúa Cha vì ân huệ lớn lao ấy. Theo Hiến chế về Phụng vụ thánh của công đồng Vaticanô II thì “Tất cả những điều đó... xảy đến... nhờ quyền năng của Thánh Linh.”<sup>69</sup> Tuy nhiên, có điều lạ là trong bức thư *Dominicae cense*, không thấy đề cập gì đến chiều kích thần khí học của Lễ tạ ơn.

Bức thư xác định rằng Lễ tạ ơn là “trước hết một hy lễ.”<sup>70</sup> Để chứng minh giáo lý này, Đức Gioan Phaolô II đã trích dẫn Sắc lệnh của công đồng Trentô về hy lễ Misa, các chương 1 và 68 Trên thập giá, Đức Giêsu đã tự hiến chính mình trong Thần Khí, là nguồn suối của mọi ân sủng thông ban cho Ngài. Câu Dt 9,14 hàm ngụ ý nghĩa chỉ về vai trò tác động của “Thần Khí hằng hữu đối với biến cố Đức Giêsu tự hiến chính mình trên thập giá... Ngài tự hiến tế chính mình không chút gì vết, lên cho Thiên Chúa nhờ Thánh Linh hằng hữu.” Theo đà tiến phát của thần học về Thánh Linh, các nhà chú giải về các giáo phụ thường coi “Thần Khí hằng hữu” và Thánh Linh chỉ là một (John McGrath, “Through the Eternal Spirit: A Historical Study of the Exegesis of Hebrews 9:13-14” [Dissertation, Rome: Gregorian University, 1961]). Những trường hợp phụng vụ sử dụng đến câu Kinh Thánh này thì rất họa hiếm, và đều được liệt kê ra ở trong cuốn E. J. Kilmartin, *Culture and the Praying Church*, Canadian Studies in Liturgy 5 (Ottawa: Canadian Conference of Catholic Bishops, 1990) 86-87, số 7. Các nhà chú giải không đồng ý với nhau về ý nghĩa của câu Dt 9,14. Heribert Muhlan đã đi đến kết luận tín lý cho rằng sự hợp tác của Thánh Linh trong biến cố thập giá mang ý nghĩa tiên tri và tinh thần chỉ về cảnh tượng thu tập bao quát hết mọi người công chính mà sau này chính Thánh Linh sẽ đưa hội nhập vào trong cuộc tự hiến của Đức Kitô. Kiểu cấu nghĩa này đã giúp cho tác giả có được phương cách để giải thích về sự hiện diện của cuộc hy tế thập giá ở trong phụng vụ của Giáo hội (*Una Mystica Persona*, 2nd. rev. ed. [Munich: Schoningh, 1967] các số 8.90-8.97).

69 *Sacrosanctum concilium* = Phụng vụ thánh 6.

70 *Dominicae cense* 9.



2, cũng như kinh *Respice* (*Nguyện xin Cha đoái nhìn...*) trong Kinh tạ ơn III, trong đó, hành động tự hiến của cộng đoàn được nối kết với việc Đức Kitô tự hiến trên thập giá ngày trước. Nhưng khi bàn tới tính chất ứng đáp của Kinh tạ ơn, bức thư viết như sau: “Vì lẽ Lễ tạ ơn là một hy lễ thật sự, thế nên, Lễ ấy mang lại ơn hòa giải với Thiên Chúa. Do đó, vị cử hành hy lễ... là một tư tế đích thực, làm... một hành động có tính cách hy tế thật sự, có sức năng đem con người trở về lại với Thiên Chúa.”<sup>71</sup> Trong cùng một đoạn viết vừa nói, cũng còn đọc thấy cách diễn đạt này là “hy lễ ấy được *tái diễn* (*renovatur*) trong một dạng cách bí tích.” Một lần nữa, lại thấy học thuyết theo chủ hướng Tôma cổ truyền xuất hiện ở hàng đầu để xác định là hành động linh mục truyền phép các lễ phẩm thánh thể, bánh và rượu, là chính hành động hy tế của hy lễ, tức là quan niệm cho rằng hy lễ đạt đến mức thành tựu về mặt phụng vụ lúc hoàn tất nghi thức truyền phép; còn ý nghĩa về bữa ăn thì chỉ được bàn đến như là một phần gán thêm, không thật là cần thiết.

Vấn kiện cuối cùng cần bàn đến, là bản ghi lại những gì “Vaticanô phúc đáp Biên bản đúc kết của ARCIC I.”<sup>72</sup> Năm 1982, Ủy ban Quốc tế hỗn hợp Anh giáo và Công giáo (Rô-ma) đã cho xuất bản các thành quả rút tĩa được từ những cuộc hội đàm tiến hành trong các năm 1970-1981.<sup>73</sup> Biên bản gồm chứa những tài liệu bàn về Thánh Thể, về thừa tác vụ chức thánh và quyền bính trong Giáo hội. Chủ đề về Lễ tạ ơn nằm ở trong phần mang tựa đề “Giáo lý về Thánh thể” (Windsor 1971), thiên II, 5, với tiểu đề: “Lễ tạ ơn và Cuộc hy tế của Đức Kitô,”<sup>74</sup> và trong phần “Giải nghĩa về Giáo lý Thánh Thể”

71 Ibid.

72 ARCIC=Anglican-Roman Catholic International Commission, xem *Origins* 21, số 28 (19-XII-1991) 441-447.

73 *ARCIC I Final Report* (London: SPCK, 1982).

74 Ibid. 13-14.

(“*Eucharistic Doctrine: Elucidation*,” Salisbury 1979), thiên 5 với tiêu đề: “Hồi niệm và Hy lễ.”<sup>75</sup>

Trong tài liệu Windsor 1971, ý niệm về hồi niệm được dùng để soi sáng cho mối liên hệ của Lễ tạ ơn với cuộc hy tế thập giá. Tài liệu nhận định rằng theo ý nghĩa Kinh Thánh, từ hồi/tưởng niệm đã được người Do thái trong thời Đức Kitô dùng để chỉ về lễ mừng Vượt qua, tức là nhằm nói lên một dạng hoạt động qua nghi thức có sức làm cho trở thành “hữu hiệu trong hiện tại... một biến cố đã xảy ra trong quá khứ.” Ứng dụng ý nghĩa ấy cho Lễ tạ ơn, tài liệu viết rằng Lễ tạ ơn là

hành động Giáo hội công bố với hiệu quả cụ thể, những kỳ công cao cả của Thiên Chúa. Đức Kitô đã thiết lập Lễ tạ ơn như là một việc *tưởng niệm* (*anamnesis*) về toàn bộ công cuộc Thiên Chúa hòa giải thế giới với chính mình trong Ngài. Trong Kinh tạ ơn, Giáo hội hằng tiếp tục tưởng niệm về cuộc tử nạn của Đức Kitô, và hiệp nhất với Thiên Chúa cũng như với nhau, các chi thể của Ngài dâng lời tạ ơn vì lòng nhân hậu xót thương của Ngài, nhân danh toàn thể Giáo hội mà khẩn xin những hồng ân do cuộc tử nạn của Ngài mang lại, cũng như thông phần vào trong những hồng ân ấy, và dẫn thân vào trong con đường tự hiến của Ngài.

Thiên 5 của phần “Giải nghĩa” (Salisbury 1979) biện luận cho rằng việc dùng từ *anamnesis* để diễn đạt “quan niệm cổ truyền về thực thể bí tích, trong đó biến cố cứu độ đã từng diễn ra một lần cho mãi mãi, lại trở thành hữu hiệu giữa ngày nay, nhờ tác động của Thánh Linh.” Tài liệu còn luận chứng cho rằng đối với trường hợp Lễ tạ ơn, từ “hy lễ” (*sacrifice*) được dùng như là đồng nghĩa với từ *anamnesis*. Điều đó cho thấy rằng “Lễ tạ ơn là một hy lễ hiểu theo nghĩa bí tích, với hàm ý là hy lễ này không phải là hành động thực hiện lại cuộc hy tế lịch sử xưa kia.” Và Bản Giải nghĩa kết luận rằng: “Qua

75 Ibid. 18-20.

việc cử hành lễ tưởng niệm, Đức Kitô kết hợp dân Ngài với chính Ngài một cách bí tích, qua Thánh Linh, và như thế Giáo hội nhập cuộc vào trong hành động tự hiến của Ngài.”

Trong văn kiện phúc đáp, giới thẩm quyền Vaticanô nhận rằng giữa các vấn đề tài liệu nói trên bàn đến, Thánh Thể là lãnh vực đã đạt được “những bước tiến đáng kể nhất trên con đường hướng tới nhất trí,” và trích dẫn lời nhận định sau đây trong thiên 5 của Bản Giải nghĩa: “Lễ tạ ơn là một hy lễ hiểu theo nghĩa bí tích, với hàm ý là hy lễ này không phải là hành động thực hiện lại cuộc hy tế lịch sử xưa kia.” Tuy nhiên, sau đó, giới chức Vaticanô cũng đã trình bày đầy đủ hơn về giáo lý công giáo liên quan đến Thánh Thể và thừa tác vụ chức thánh.

“Liên quan đến Lễ tạ ơn, đức tin công giáo sẽ được phản ánh còn rõ ràng hơn nữa trong Biên bản đúc kết, nếu các điểm sau đây đã được khẳng định một cách minh bạch cho thấy rằng: trong Lễ tạ ơn, khi cử hành những gì Đức Kitô đã truyền dạy trong Bữa tiệc ly cho các tông đồ phải thi hành, là Giáo hội làm cho cuộc hy tế Canvê hiện diện; - lời xác định này bổ sung chứ không đi ngược lại với lời khẳng định của Biên bản đúc kết nói là Lễ tạ ơn không lặp lại cuộc hy tế của Đức Kitô, cũng như không cộng gì thêm hơn cho cuộc hy tế ấy; - và rằng: cuộc hy tế của Đức Kitô được hiện diện hóa qua các thành quả của nó, - tức là khẳng định về tính chất thực tội của hy lễ tạ ơn, - là những thành quả có thể được ứng chỉ cho cả những người đã qua đời... ngay cả cho một cá nhân nhất định nào đó đã qua đời; tất cả những điểm đó đều nằm trong nội dung của đức tin công giáo.”<sup>76</sup>

Có thể tóm tắt như sau về những điểm chính mà khóa hội đàm nói trên đã khẳng định: “Chỉ một mình thừa tác viên chịu chức thánh mới có thể chủ tọa Lễ tạ ơn; trong đó, nhân danh Đức Kitô và thay mặt Giáo hội, thừa tác viên trình thuật lại việc thiết lập Thánh Thể trong Bữa tiệc ly, và khẩn cầu Thánh

76 “Vatican responds” *Origins* (19-XII-1991) 445.

Thần ngự xuống trên các lễ phẩm.”<sup>77</sup> Bản phúc đáp của Vaticanô lưu ý rằng phía công giáo hiểu lời khẳng định trên đây theo ý nghĩa này là: “Chỉ một mình linh mục được thụ phong hợp thức (validly ordained) mới có thể làm thừa tác viên để nhân danh Đức Kitô mà hiện thực hóa bí tích Thánh Thể. Không những ngài trình thuật lại việc thiết lập Thánh Thể qua lời đọc truyền phép và lời khấn nguyện Thiên Chúa Cha phái gửi Thánh Thần đến để dùng các lời ấy mà biến đổi các lễ phẩm, nhưng khi làm như thế, ngài còn dâng hiến một cách bí tích, hy lễ cứu độ của Đức Kitô nữa.”<sup>78</sup>

Và Bản phúc đáp của Vaticanô một lần nữa, nhắc đến những gì Văn bản “Thừa tác vụ và Chức thánh” 13 đã ghi lại, nói rằng trong Lễ tạ ơn, thừa tác viên chức thánh “được coi như là có một mối quan hệ bí tích với những gì Đức Kitô đã đích thân làm khi Ngài dâng hy lễ của chính mình Ngài.”<sup>79</sup> Bản phúc đáp của Vaticanô đã đề nghị bổ sung cho nhận định vừa nói với lời giải thích thêm như sau: “Chính Đức Kitô đã thiết lập bí tích truyền chức thánh như là nghi thức thông ban chức linh mục tư tế của Tân Ước... Lời giải thích này mang một tầm trọng yếu hết sức to lớn khi mà văn kiện ARCIC đã không đủ động gì đến ẩn tích của chức linh mục, là ẩn tích nói lên tính chất đồng dạng với chức tư tế của Đức Kitô..., chủ chốt đối với cách hiểu công giáo về điểm khác biệt giữa chức tư tế thừa tác và chức tư tế chung của tất cả mọi người đã chịu phép rửa.”<sup>80</sup>

## II. ĐẶC NÉT CỦA CÔNG TRÌNH TỔNG HỢP PHỔ BIẾN

Đâu là những đặc nét đáng kể hơn cả của nền thần học công giáo hiện đại về Thánh Thể nói chung? Bản liệt kê mà

77 "Ministry and Ordination," Ibid. 41.

78 Ibid. 445.

79 Ibid. 35.

80 Ibid. 445.

chúng tôi sẽ ghi lại dưới đây về 7 đặc nét rút ra từ học thuyết kinh viện về giây phút truyền phép, như đã được mô tả ở trong tổng hợp theo học thuyết Tôma, là một phần của lời giải đáp cho câu hỏi đặt ra trên đây. Nhưng trước đó, chúng tôi xin bàn đến 2 đặc nét khác, phát xuất từ những nguồn gốc khác nhau. Bàn đến chúng là chúng tôi muốn cho lời giải đáp được đầy đủ toàn diện, cũng như muốn cho độc giả có cơ hội chú ý đến đà phát triển của thần học về Thánh Linh trong thần học công giáo hiện đại, và đến tầm trọng yếu của nó đối với thần học có hệ thống về Thánh Thể.

Hai đặc nét này không có liên quan gì với học thuyết kinh viện về giây phút truyền phép, đó là: việc biến thể và thần khí học.

### 1. *Biến thể.*

Nói chung, thần học công giáo hiện đại về Thánh Thể đang lưu tâm nhiều đến công tác đánh giá lại cách thức thần học kinh viện cổ truyền giải thích về bản chất của việc bánh và rượu biến đổi thành bí tích của Mình và Máu Đức Kitô. Các thần học gia thuộc truyền thống này không còn dành ưu thế cho học thuyết kinh viện cổ điển về sự việc biến thể (transubstantiation).<sup>81</sup> Một cách nào đó, có thể coi tình trạng hiện nay giống như trạng huống thần học của thời cuối thế kỷ 12, khi mà giáo thuyết về biến thể chỉ đóng giữ vai của một giữa nhiều giải thuyết thần học khác nhau được đề xuất.<sup>82</sup> Đặc biệt đáng kể là văn kiện chính thức của Vaticanô phúc đáp biên

81 Biến thể là thuật ngữ diễn đạt sự việc biến đổi ấy. Liên quan đến lịch sử của những bước phát triển cốt yếu về chủ đề này trong thần học công giáo kể từ năm 1940 cho đến năm 1970, xin xem Edward J. Kilmartin, "Sacramental Theology: The Eucharist in Recent Literature," *TS* 32(1971) 233-77. Không có gì thay đổi trong hai mươi năm nay.

82 Bằng chứng là sau khi xem xét lại những lý thuyết khác nhau trong thời đó, Phêrô thành Capua đã đưa ra kết luận ở trong quyển *Summa quaestionum* (năm 1201-2), nói rằng: "Tín điều không bắt buộc phải tin sự việc biến đổi xảy ra thế này hay thế nọ, nhưng chỉ phải tin là Mình Chúa hiện diện ở trên bàn thờ khi những lời (truyền phép) được đọc lên."

bản *Phép rửa, Thánh Thể và Thừa tác vụ (Baptism, Eucharist and Ministry)* của Ủy ban Đức Tin và Kỷ luật (*Faith and Order*) — bàn đến cách thức giải thích về sự hiện diện bí tích của Đức Kitô dưới hình bánh và hình rượu — vẫn để rộng đường cho “những giải thích mới mà thần học có thể phát hiện về ‘cách thức’ tiến hành của việc biến đổi nội tại ấy.”<sup>83</sup>

Hơn nữa, qua đoạn phát biểu sau đây, xem ra văn kiện phúc đáp của Vaticanô còn nói lên thái độ đồng ý với quan điểm của thời trước, khởi xuất từ ý kiến cho rằng cùng một lúc, Đức Kitô vừa là chủ tiệc và vừa là thức ăn: “Chúa Phục sinh đã tự liên hệ chính mình với hoạt động này [tức là với hành động Giáo hội hồi niệm việc thành lập Thánh Thể]. Ngài đặt bánh và rượu vào trong mối quan hệ giữa chính bản thân Ngài và cộng đoàn. Bánh và rượu trở nên dấu chỉ làm cho sự hiện diện cứu độ của Ngài thành hiện thực, tức là trở nên ‘bí tích của Mình và Máu Ngài’.”<sup>84</sup> Vậy, bánh và rượu trở thành dấu chỉ bí tích do bởi “sự việc biến đổi nội tại đã xảy ra, qua đó, tình trạng đồng nhất hữu thể giữa thực thể biểu đạt và thực thể được biểu đạt, trở thành hiện thực.”<sup>85</sup>

Lời nhận định trích dẫn trong phần đầu đoạn viết trên đây, gợi lên ý niệm về sự việc hết thảy mọi hữu thể đều mang tính chất tương quan, và chỉ có được ý nghĩa toàn vẹn và chỉ đạt tới được mức hiện hữu sung mãn của mình khi biết sống cho trọn mối quan hệ mình có đối với Thiên Chúa và loài người. Lời nhận định trích dẫn trong phần tiếp theo, nhấn mạnh đến “sự biến đổi nội tại,” nhưng lại không để ý gì đến học thuyết kinh viện giải thích về bản chất của sự biến đổi ấy. Do đó, ý niệm “biến đổi” có thể được giải thích theo lối cắt nghĩa của chủ hướng thần học Antiokia (thế kỷ 4) về Thánh Thể, là chủ

83 E. J. Kilmartin, “The Official Vatican Response to BEM: Eucharist,” *Ecumenical Trends* 17 (1988)37-40, đoạn 39.

84 Ibid. 40.

85 Ibid.

hướng đã trở thành truyền thống chung của các Giáo hội Chính thống đông phương.

Theo quan niệm của Giáo hội đông phương, Chúa Thánh Thần có một sứ mạng riêng và cá biệt ở trong kế hoạch cứu độ, tương ứng với sứ mạng riêng và cá biệt của Ngôi Lời. Một hành động nằm trong sứ mạng ấy là việc Thần Khí thánh hóa bánh và rượu, bằng cách nâng chúng lên đến mức tối hậu trong khả năng tương quan của chúng. Như vậy, có thể nói là văn kiện phúc đáp của Vaticanô vẫn để rộng đường cho chủ hướng Thần khí học đông phương, là chủ hướng quan niệm cho rằng Thánh Thần có một sứ mạng riêng và cá biệt, sứ mạng thánh hóa, trong hết mọi lãnh vực của kế hoạch cứu độ nói chung, và trong hết mọi khía cạnh của việc cử hành phụng vụ Thánh Thể nói riêng.

## 2. Thần khí học.

Thần học kinh viện theo truyền thống Latinh về Thiên Chúa Ba Ngôi đã làm cho vai trò của ý niệm về ‘sứ mạng riêng và cá biệt’ của Thánh Thần giảm nhẹ đi. Trong thiên kỷ đầu, các nguồn liệu tây phương đã phân biệt giữa các vai trò Ngôi Hai và Ngôi Ba đóng giữ ở trong kế hoạch cứu độ, và điển hình là vai trò thánh hóa được quy gán cho Thánh Thần, tức là hết như bên đông phương. Tuy nhiên, ngoại trừ một số ít trường hợp không mấy quan trọng,<sup>86</sup> vai trò này của Thánh Thần được miêu trình dựa theo một thể dạng thần học Tam Vị coi công cuộc sáng tạo và cứu độ như là hành động của Thiên Chúa duy nhất. Nói cách khác, công tác thánh hóa được “biệt ứng”<sup>87</sup> cho Thánh Thần, chứ không được quan niệm như là một công tác riêng của sứ mạng cá biệt mà Thần Khí đóng giữ ở trong kế hoạch cứu độ. Thế nên, khi nói rằng việc thánh hóa được quy gán cho “quyền năng Thánh Thần,” thì phải hiểu là

86 Xin xem ghi chú số 31 trước đây.

87 *Biệt ứng*: từ tiếng Việt của thuật ngữ *appropriation*.

từ ngữ “quyền năng Thánh Thần” được dùng như là đồng nghĩa với “quyền năng Thiên Chúa.”

Tuy nhiên, mối quan tâm mà ngày nay thần học đang đẩy mạnh đối với Chúa Thánh Thần, đã đưa dần các nhà thần học đến chỗ đánh giá theo một cung cách nhận định mới, vai trò đặc thù Thần Khí đóng giữ ở trong kế hoạch cứu độ.

Những công trình nghiên cứu hiện đại trong lãnh vực Thần khí học đã giúp cho hiểu rõ hơn về ơn cứu độ: là tình trạng thông dự vào trong sự sống của Ba Ngôi Thiên Chúa, ơn cứu độ được kết tinh từ các mối liên hệ cá vị (của con người) với mỗi Ngôi Vị trong Thiên Chúa Ba Ngôi. Việc phân biệt giữa một bên là hành động của Thiên Chúa Ba Ngôi trong công cuộc sáng tạo — một công cuộc không đòi hỏi phải có những mối quan hệ cá vị đặc biệt của từng Ngôi Vị Thiên Chúa với các tạo vật — và bên kia là hành động của Thiên Chúa Ba Ngôi trong công trình cứu độ — một công trình đòi phải có những mối quan hệ cá vị với từng Ngôi Vị trong Thiên Chúa — đã thực sự gây được ảnh hưởng đến giáo huấn của huấn quyền Rôma.<sup>88</sup>

88 Trong công cuộc sáng tạo, chỉ có một sự phân biệt thuần lý không thôi giữa những hành động của các Ngôi Vị Thiên Chúa; bởi vì trong trường hợp đó, không có được một nền tảng nào làm cơ sở cho việc phân biệt thực sự giữa những quan hệ của mỗi Ngôi Vị với các tạo vật xét theo tư thế là tạo vật. Nhưng, trong công cuộc sáng tạo, lại có những hành động hay sự việc được biệt ứng (theo nghĩa hẹp) cho một Ngôi Vị, vì chúng xem ra thích ứng hơn đối với những đặc tính của Ngôi Vị ấy. Nếu thần học đã muốn dùng đến phương thức *biệt ứng* (theo nghĩa hẹp), thì chính là để khẳng định rằng cuộc sáng tạo là công việc cùng làm của Thiên Chúa Ba Ngôi trong tư thế là một tác nhân duy nhất: hành động chỉ có một, trong đó tác động khác nhau của mỗi Ngôi chỉ được nhận thức theo phân biệt thuần lý. Trái lại, phải nói là có một sự phân biệt thực sự giữa những hành động của Ba Ngôi Thiên Chúa trong việc thánh hóa loài người, bởi vì quả là có những mối quan hệ cá vị thực sự giữa từng Ngôi Vị trong Thiên Chúa với từng con người. Trong trường hợp này, phương thức “biệt ứng” được dùng *theo nghĩa rộng*, tức là muốn nói rằng hành động riêng và cá biệt của một Ngôi Vị trong Thiên Chúa có bao gồm cả hành động của hai Ngôi Vị kia.



Vào khoảng cuối thế kỷ 19, qua thông điệp *Divinum illud munus* (8.5.1897), Đức Lêô XIII đã nhận định rằng ngoài hành động Ngôi Lời nhập thể ra, hành động *ad extra* (đối ngoại) của các Ngôi Vị Thiên Chúa là duy nhất, nhưng lại được quy gán cho một Ngôi Vị nào đó “qua phương thức biệt ứng.<sup>89</sup> Không đầy 50 năm sau đó, thông điệp *Mystici corporis* (29.6.1943) của Đức Piô XII đã nêu lên cách phân biệt giữa hành động của Ba Ngôi trong công trình sáng tạo vũ trụ một bên, và bên kia là việc Ba Ngôi Thiên Chúa cư ngụ nơi những ai sống trong tình trạng ơn thánh sủng.<sup>90</sup> Đức Phaolô VI đã nhắc lại giáo huấn này trong nhiều bài ngỏ lời kể từ năm 1966 trở về sau. Ngài đã đề ra một nỗ lực tổng hợp qua việc khai triển tư tưởng sau đây: tình trạng thánh thiện phát sinh từ sự việc Thánh Thần cư ngụ một cách nhiệm mầu ở trong mỗi một linh hồn.”<sup>91</sup>

Trong thông điệp viết về Chúa Thánh Thần, Đức Gioan Phaolô II nói rõ là ngài không có ý giải quyết những vấn đề thần học đang được đặt ra và bàn luận về Thánh Linh.<sup>92</sup> Tuy nhiên, khi nói đến vai trò của Thần Khí trong Thánh Thể, ngài đã tỏ ra ủng hộ giáo thuyết đông phương liên quan đến sự mạng riêng và cá biệt của Thánh Thần, coi đó như là quan điểm riêng của cá nhân ngài. Ngài khẳng định rằng trong Thánh Lễ, “cuộc Đức Kitô ngự đến và hiện diện với ơn cứu độ được tái diễn (*renovatur*); đặc biệt là trong các phần hy lễ

89 DS 3326.

90 DS 3814-15.

91 Bài nói chuyện trong buổi tiếp kiến ngày 12 tháng 11, 1969 (*Documentation catholique* 66 [1969] 1053-55). Về mối quan tâm của Đức Phaolô VI đối với Thần khí học, xin xem E. J. Kilmartin, “Paul VI’s References to the Holy Spirit in Discourses and Writings on the Second Vatican Council, 1963-1965.” Trong cuốn *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al concilio*, Colloquio internazionale di studio: Brescia, 19-21, settembre 1986 (Brescia: Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI, 1989) 399-406.

92 *De Spiritu Sancto in vita ecclesiae et mundi*, 18-V-1986 (Vaticanô, 1986), Lời nhập đề, số 2, tr. 6.

và hiệp lễ... Dù vậy, điều đó có được hiện thực hóa, chính là nhờ quyền năng của Thánh Linh *in interiore ejus propria missione.*"<sup>93</sup> Câu Latinh này cần phải được hiểu theo nghĩa này là: "trong sứ mạng riêng và nội tại của Ngài." Trong một chú thích cuối trang, Đức Thánh Cha nói rằng ý tưởng kia đã được nói lên qua lời kinh Lễ quy trước lúc truyền phép của Sách Lễ Rôma do Đức Phaolô VI ban hành, và nói rõ là ngài muốn chỉ về Kinh Tạ Ơn II.<sup>94</sup>

Hậu quả nào sẽ xảy đến cho thần học về Thánh Thể nếu một sứ mạng riêng và cá biệt trong kế hoạch cứu độ được quy gán cho Thánh Thần? Cần phải nói rõ ngay là điều gì có giá trị đối với thần học nói chung, thì cũng có giá trị đối với thánh thể học. Nếu đã chấp nhận thần khí học đồng phương, tất cả thần học hệ thống cũng có bốn phận phải sáp nhập nó cho trọn vẹn vào trong hết mọi khía cạnh của thần học kitô nói chung, và của thánh thể học nói riêng.

Rồi còn có vấn đề đặt ra cho khía cạnh thần khí trong Mầu nhiệm Nhập thể và trong công trình của Ngôi Lời nhập thể, qua đó giao ước mới được thiết lập giữa Thiên Chúa Cha và nhân loại, và cho vai trò của Thánh Thần trong công cuộc thiết lập cùng gìn giữ Giáo hội, cũng như trong quá trình thánh hóa con người. Đối với trường hợp của Thánh Thể, cần phải lưu ý: đến vai trò của Thánh Thần trong việc biến đổi

93 Phần 3, số 62, 88.

94 Về điểm này, Đức Thánh Cha cho thấy là ngài đi theo đường hướng mà công đồng Vaticanô II đã vạch ra trong sắc lệnh về đại kết, nói đến tầm quan trọng của công tác phục hồi chiều kích thần khí học trong việc phụng tự kitô, và kêu gọi lưu ý đến sức năng phong phú của phụng vụ đồng phương: "... các tín hữu đồng phương rất mộ mến việc cử hành phụng vụ thánh, nhất là phép Thánh Thể... và hằng khát khao được thông hiệp cùng Thiên Chúa Ba Ngôi rất thánh" (15a). Trong Hiến chế về phụng vụ thánh, công đồng đã không thể không nhắc đến Thánh Linh, khi nói đến việc Giáo hội tạ ơn Thiên Chúa "nhờ quyền năng Chúa Thánh Thần" (6). Nhưng, trong chương II, là chương dành riêng để bàn về Lễ tạ ơn, thì vai trò của Thánh Linh đã không được đề cập đến (các số 47-58).

bánh và rượu thành bí tích của Mình và Máu Đức Kitô; đến bản chất hành động của Thánh Thần làm cho cộng đoàn tham dự Lễ tạ ơn được thánh hóa, và nhờ đó có được khả năng phụng thờ Thiên Chúa Cha cho xứng hợp, trong niềm hiệp thông với Đức Chúa đã chịu đóng đinh trên thập giá và đã sống lại; đến bản chất hành động thánh hóa của Thánh Thần, vì hành động này sẽ chiếu ánh sáng giúp cho giải quyết được (1) vấn đề về cách thức cuộc tử nạn-phục sinh của Đức Kitô hiện diện ở trong Lễ tạ ơn, và (2) vấn đề về việc các tín hữu dự lễ thông phần vào mầu nhiệm của Thiên Chúa, thể hiện ở trong Đức Kitô.

Trong các trường hợp trên đây, không bao giờ danh tước “đấng trung gian” được áp dụng cho Thánh Thần; vai trò của Thần Khí được quan niệm như là “mối trung gian.” Truyền thống đông phương chú ý đặc biệt đến chức năng này của Thánh Linh trong kế hoạch cứu độ, tức là chức năng dẫn dắt Giáo hội đến với Đức Kitô và đưa Đức Kitô đến với Giáo hội. Đó là nhận thức sâu bén làm cơ sở cho những lời kinh khẩn nguyện Thánh Thần xin Ngài ngự xuống, đọc thấy trong các nghi thức phụng vụ cử hành các bí tích. Phụng vụ khẩn cầu Thánh Linh đưa Đức Kitô đến với Giáo hội, và ngự xuống trên cộng đồng đang tụ họp của Giáo hội hầu đưa dẫn cộng đồng Giáo hội đến với Đức Kitô. Cả hai chiều hướng di động đều là chủ yếu. Nếu Đức Kitô không được đưa đến với cộng đoàn, thì nghi thức chỉ mang tính chất đơn thuần loài người; và nếu Giáo hội không được đưa dẫn đến với Đức Kitô, thì phụng vụ sẽ chẳng có ý nghĩa gì cả.

Đây là lúc cần phải bàn đến vấn đề cơ bản về mối quan hệ giữa Đức Kitô và Giáo hội. Mối hiệp nhất giữa Đức Kitô và Giáo hội là một mối hiệp nhất liên kết nhiều ngôi vị. Đức Kitô là đầu, Giáo hội là thân thể; Đức Kitô là tân lang, Giáo hội là tân nương; Đức Kitô là thầy, các thành viên trong Giáo hội là môn đồ. Mối giây hiệp nhất là chính Thánh Thần. Trong viễn cảnh này, cần phải tránh ba lối nhận thức sai lầm sau đây về

Giáo hội: lối hiểu theo nhất tính thuyết, tức là đồng nhất hóa Giáo hội với Đức Kitô một cách quá đáng; lối hiểu theo chủ hướng Nestôriô, tức là tách biệt Giáo hội khỏi Đức Kitô một cách quá mức; và lối hiểu theo khuynh hướng đồng nhất hóa Giáo hội với Chúa Thánh Thần một cách quá trớn. Để tránh nguy cơ nhận thức sai lầm như thế, thì cần phải dùng đến ý niệm về “trực tiếp tính qua trung gian” (*mediated immediacy*).

Mối hiệp nhất giữa Đức Kitô và Giáo hội là một mối hiệp nhất ngôi vị và trực tiếp vì được Thần Khí duy nhất làm giây liên kết trung gian. Thánh Thần không phải là “đấng trung gian” giữa Đức Kitô và chúng ta, song là mối trung gian của Đấng trung gian, bởi vì Thánh Thần là Thần Khí của Đức Kitô, Thần Khí mà Đức Kitô “chia sẻ” với chúng ta. Vì thế, Thánh Thần là nguyên lý hữu ngã của hiệp nhất và phân biệt. Có hiểu như thế về vai trò của Thánh Thần trong kế hoạch cứu độ thì mới có thể nói đến ảnh hưởng tương tác giữa Đức Kitô và Giáo hội mà vẫn không quên để ý đến những khác biệt; và mới có thể phân biệt được hoạt động của cả hai phía mà vẫn không quên ý thức về mầu nhiệm lớn lao hơn của mối hiệp nhất nối kết mọi phía.

Theo giáo huấn trình bày trong Hiến chế tín lý về Giáo hội (=ASMD) của công đồng Vaticanô II, Thánh Thần là nguyên lý hiệp nhất giữa Đức Kitô và Giáo hội. Thần Khí là nguồn phát sinh sự sống, cơ cấu và sức năng sinh hoa kết trái của Giáo hội mà chính Thần Khí đã làm cho trở thành “bí tích của ơn cứu độ.”<sup>95</sup> Trong chiều hướng đó, công đồng đã nhắc đến mối quan hệ *loại suy* giữa Mầu nhiệm Nhập thể và Giáo hội. Đây là điểm cho thấy rằng việc phân biệt giữa sứ mạng của Ngôi Con và sứ mạng của Thần Khí là cơ bản để hiểu về mối nối kết và sự khác biệt giữa Đức Kitô và Giáo hội, cũng như để hiểu về mối tương can giữa Đức Kitô và Giáo hội.

95 ASMD 48.

Chiều kích thần khí học của màu nhiệm Giáo hội — chỉ có một Thần Khí duy nhất nơi Đức Kitô và nơi các kitô hữu — giúp cho có được cơ sở thần học vững chắc hầu tránh cho khỏi cơ nguy đi đến chỗ xây đắp một nền giáo hội học nhất tính thuyết, tức là đồng nhất hóa Giáo hội với Đức Kitô một cách quá đáng. Và do đó, chiều kích thần khí học kia cũng giúp cho có được lý chứng cơ bản về mặt thần học mà chống lại giải thuyết hẹp hòi mà chủ hướng theo học thuyết Tôma đưa ra để cắt nghĩa về mối quan hệ giữa các chiều kích giáo hội học và kitô học của Lễ tạ ơn. Bởi vì, chiều kích thần khí học chỉ rõ cho thấy rằng chiều kích giáo hội học của Lễ tạ ơn phát nguyên từ hành động thần linh của Thánh Thần: chính nhờ Thánh Thần mà Đức Kitô đã dâng hiến chính mình trên thập giá, và chính nhờ Ngài mà các tín hữu dâng hiến chính con người mình cùng với Đức Kitô.

Cho đến đây, chúng tôi chỉ mới bàn tới hai đặc nét quan trọng rút ra từ công trình tổng hợp về thánh thể học công giáo nói chung: hai đặc nét này không liên quan gì tới thần học kinh viện về giây phút truyền phép. Công trình tổng hợp của nền thần học này còn cho thấy nhiều đặc nét khác. Sau đây, chúng tôi xin kể ra bảy trong số các đặc nét ấy.

### 1. Ý nghĩa song đôi của giây phút truyền phép.

Theo định đề thần học nói rằng giây phút truyền phép là giây phút Đức Kitô tự hiến chính mình một cách bí tích, và cũng là giây phút bánh và rượu được biến đổi để trở thành Mình và Máu Đức Kitô, thì giây phút đó cũng là giây phút lý tưởng để qua đức tin, các tín hữu cùng kết hiệp với cuộc tự hiến của Đức Kitô. Bởi vậy, xét về mặt toàn bộ, Kinh tạ ơn xem ra là thành phần cần phải có để nghi thức được toàn vẹn, và chắc chắn không phải là cần cho toàn vẹn tính của bí tích. Vậy thì chức năng của Kinh tạ ơn là gì? Nói đến “giây phút lý tưởng” tức là nhấn mạnh đến mối quan hệ của mỗi cá nhân tín hữu với Đức Kitô; còn “giây phút” hay thời gian nguyện Kinh tạ ơn xét như là một toàn bộ, thì xem ra là để tạo nên một bối

cảnh cầu nguyện hầu nâng đỡ và nuôi dưỡng mối quan hệ mà cộng đồng tín hữu có với Đức Kitô, là Đầu của Giáo hội.

2. *Nghi thức chịu lễ như là thành phần trong toàn bộ nghi thức.*

Thần học kinh viện về giây phút truyền phép quả là đã loại trừ nghi thức chịu lễ ra khỏi ý niệm về hy lễ tạ ơn. Trong quan hệ với hy lễ tạ ơn, nghi thức chịu lễ được coi như là “phần cấu tạo toàn vẹn tính” chứ không phải là “phần cấu tạo bản chất” của hy lễ ấy.<sup>96</sup> Tuy nhiên, theo Kinh Thánh, dâng hy tế và dùng (ăn) tế vật là những hành động không thể tách biệt khỏi nhau được. Nếu Đức Giêsu đã thiết lập nghi thức hồi niệm cuộc tự hiến chính mình Ngài qua các cử chỉ biểu tượng của bữa Tiệc ly, thì hai khía cạnh hy tế và dùng bữa không thể nào tách rời khỏi nhau được.

Diễn tiến của bữa ăn là cách thể (*modus quo*) nghi thức hy tế (*id quod*) thành hiện thực. Nói cách khác, dù hình thức của bữa ăn có chỉ liên hệ đến dạng thể của nghi lễ, thì hình thức ấy cũng đi đôi dính liền với khía cạnh hy tế của Lễ tạ ơn. Biến cố hy tế được cử hành như là một bữa tiệc; mà bữa tiệc thì mang những yếu tố chủ yếu nói lên ý nghĩa của nó. Trong Lễ tạ ơn, ý nghĩa đó được biểu đạt qua các nghi thức hy tế và chịu lễ: tức là qua nghi thức nói lên hành động Đức Kitô tự hiến chính mình để cứu độ thế gian; và qua thái độ đón nhận của người chịu lễ đối với Đấng ban ơn, cũng như qua thái độ đáp trả họ nói lên bằng cách tự hiến chính mình hầu sống trọn ý nghĩa của đời mình.<sup>97</sup>

96 Piô XII, thông điệp *Mediator Dei*, 20-XI-1947, *AAS* 39(1947) 562-63; DS 3854.

97 Cùng với nhiều tác giả khác, Johannes Betz đã tỏ ra không đồng quan điểm với ý kiến của Đức Piô XII trình bày trong thông điệp *Mediator Dei*, coi phần chịu lễ “chỉ đơn thuần là phần thuộc toàn vẹn tính” của Lễ tạ ơn: “Sự việc Đức Giêsu hiện diện thật ở trong thể xác làm cho Đức Kitô và các kitô hữu có thể gặp gỡ nhau trong một cách thức thân mật thâm trầm nhất; và việc chịu lễ, - là mục tiêu cuối cùng của một bữa ăn tượng trưng, là cử chỉ không thể thiếu được ít là của phía linh mục, - sẽ làm cho cuộc gặp gỡ ấy

### 3. Sự hiện diện theo thể cách bí tích và khách quan của cuộc hy tế thập giá.

Nền thần học nói trên về giây phút truyền phép phản ánh cho thấy một khía cạnh đặc biệt của Lễ tạ ơn, coi Lễ tạ ơn là “bí tích cuộc hy tế của Đức Kitô.” Nghĩa là “cuộc hy tế của Đức Kitô” dâng hiến một lần duy nhất, việc Đức Giêsu Kitô vượt qua cuộc khổ nạn để đi đến vinh quang, hoặc là mầu nhiệm cuộc tử nạn-sống lại-hiến dương của Đức Giêsu Kitô, được làm cho hiện diện lại ở trong Lễ tạ ơn. Hơn nữa, điều đó còn muốn nói rằng các hành động cứu độ ngày trước của Đức Kitô lịch sử thực sự hiện diện “trên bàn thờ” bằng một sự hiện diện khách quan. Tuy nhiên, các tác giả không nhất trí về ý nghĩa của điểm này.

Có một giải thuyết cho rằng có thể là các hành động cứu độ của Đức Kitô lịch sử đã được “vĩnh cửu hóa,” và như vậy, có khả năng để hiện diện một cách bí tích ở trong Lễ tạ ơn của Giáo hội. Để chứng minh sự hiện diện khách quan ấy, khái niệm *hồi niệm (anamnesis)* rất quen thuộc với Kinh Thánh, được thường xuyên viện dẫn làm bằng. Thế nhưng, khó mà minh xác được rằng khái niệm hồi niệm — như được áp dụng vào trong việc cử hành các lễ tưởng niệm do Thiên Chúa Ítraen thiết lập — thường gồm hàm ý nghĩa chỉ về việc tái diễn khách quan qua nghi thức phụng vụ, của những hành động cứu độ Thiên Chúa đã thực hiện ngày trước trong lịch sử. Trái lại, xem ra các cuộc lễ hồi niệm thường được hiểu như là những phương cách qua đó người tham dự cuộc lễ được thật sự có mặt ở trong biến cố gốc đã xảy ra ngày trước, tức là được thông phần vào trong những phúc lành tượng tự như các ân huệ đã được ban qua biến cố lịch sử xưa kia.

được trọn vẹn trong tư thế là một phần chủ yếu của hy tế tạ ơn, chứ không chỉ như là một phần làm cho nó nên toàn vẹn mà thôi (như Piô XII đã nói).” (J.Betz, “Eucharist, I. Theological, E. Theological Explanations,” trong Karl Rahner, ed. *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* [New York: Seabury, 1975] 458.

Dù sao thì việc áp dụng khái niệm *hồi niệm* của Kinh Thánh cũng đem lại lý chứng để củng cố cho sự kiện này là một cách nào đó, cộng đoàn tham dự Lễ tạ ơn có mặt ở trong biến cố gốc, tức là trong cuộc tử nạn và phục sinh của Đức Giêsu, và vì thế, có thể nhờ đức tin mà thông phần vào trong những hoa trái cứu độ của biến cố ấy. Hơn nữa, chứng từ của phụng vụ, tức là các Kinh tạ ơn cổ truyền, cũng không cho thấy một lý chứng nào ủng hộ một cách hiểu khác về ý niệm *hồi niệm* của Kinh Thánh. Các Kinh ấy chỉ nói lên ý tưởng này là nhờ đức tin, cộng đoàn phụng vụ hiện diện, hay có mặt trở lại, ở trong biến cố gốc của Tân Ước.

Nhưng, phải hiểu như thế nào về sự hiện diện ấy của cộng đoàn phụng vụ? Đặt câu hỏi về cung cách các hành động cứu độ xưa kia của Đức Kitô lịch sử đã được “vĩnh cửu hóa,” là công trình tổng hợp thần học công giáo nói chung đã làm một bước nhảy vọt quá dễ dàng để cho rằng cuộc hy tế thập giá xưa kia thật sự có mặt một cách khách quan ở trong bí tích.

Có cơ sở vững chắc để nói rằng khái niệm về *hồi niệm khách quan* phù hợp với giáo thuyết của một vài giáo phụ đông phương, chẳng hạn như của Theôđôrô Mopsuestia và của thánh Gioan Kim khẩu. Tuy nhiên, giáo thuyết ấy đã không được đón nhận một cách rõ ràng và rộng rãi đến độ có thể coi đó là truyền thống đích thực của các Giáo hội đông phương; và càng không thể nói là đã xuất xứ từ các nguồn liệu tây phương. Vì thế, khái niệm ấy không có được giá trị về mặt truyền thống. Nhiều nỗ lực đã được đưa ra nhằm giải thích về khái niệm ấy, và tất cả các giải thuyết kia đều có một điểm chung này là: thay vì giải quyết vấn đề, thì chúng lại đặt ra thêm nhiều vấn đề đòi phải được giải quyết.

#### 4. *Quan hệ giữa đức tin và hy lễ bí tích.*

Vấn đề về quan hệ giữa đức tin của cộng đoàn phụng vụ và sự hiện diện bí tích của cuộc Đức Kitô tự hiến tế, đã được giải quyết một cách mặc nhiên với khái niệm về sự hiện diện



khách quan của màu nhiệm trên bàn thờ. Sự hiện diện bí tích này được quan niệm như là đã sẵn có trước (theo thời gian, chứ không phải chỉ theo bản tính) thái độ ứng đáp của đức tin qua đó, cộng đoàn tín hữu cùng thông hiệp vào trong màu nhiệm. Nói chung, thần học công giáo coi mối quan hệ này tương tự như thái độ chấp nhận của lòng tin đối với một tín điều.

Nhưng, hành vi đức tin cứu độ đã chẳng gắn chặt nối liền với màu nhiệm của Thiên Chúa trong Đức Kitô một cách mật thiết đến độ không những chỉ liên hệ với màu nhiệm ấy như là với đối tượng đức tin không thôi, mà còn thật sự ở ngay trong chính màu nhiệm ấy rồi hay sao? Trong sinh hoạt cử hành phụng vụ, đức tin là bước đầu đi tới với màu nhiệm, hay là con đường thường kỳ và không thể thiếu được để thông hiệp vào trong màu nhiệm?

#### 5. Lễ tạ ơn: hy lễ của Giáo hội.

Lễ tạ ơn được gọi là hy lễ của Giáo hội, bởi vì lúc truyền phép bánh và rượu, Đức Kitô chủ động hiện diện để dâng hiến chính mình trong tư cách là Thượng tế và là Đầu của Giáo hội. Nói cách khác, cộng đoàn tín hữu tham dự có được khả năng thông phần vào cuộc tự hiến bí tích của Đức Kitô đang hành động theo tư thế là Thượng tế và là Đầu của Giáo hội.

Quan niệm này mô tả Lễ tạ ơn như là một bí tích được cử hành trong Giáo hội vì lợi ích của Giáo hội, chứ không nhất thiết là bí tích của Giáo hội. Vì thế, có thể nói rằng “Thánh Lễ làm nên Giáo hội,” bởi vì Lễ tạ ơn là nguồn cội của hiệp nhất ở trong Giáo hội. Còn cách diễn đạt cổ truyền cho rằng “Giáo hội làm nên Thánh Lễ hoặc “Giáo hội biểu hiện và hiện thực hóa chính mình qua Thánh Lễ,” thì không rõ ràng cho bằng.

Giải thuyết nói trên về chiều kích giáo hội học của Lễ tạ ơn là cơ sở làm nền tảng cho giả thuyết nói rằng hy lễ bí tích của Đầu (Giáo hội) tạo nên cơ hội để các chi thể của Giáo hội ở trong khắp thế giới có thể bằng ý hướng và lòng sùng mộ, đích

thân tham dự vào vào trong “các Thánh Lễ trên thế giới,” như là có mặt thật sự. Hơn nữa, một nhánh truyền thống kinh viện từng được huấn quyền Rôma ngày trước ủng hộ và chưa bao giờ bị loại trừ một cách rõ ràng, quan niệm rằng nhờ kết hiệp như thế với các Thánh Lễ trên thế giới qua lòng sùng mộ của mình, mà các tín hữu trong khắp thế giới hưởng được phần ơn ích do mỗi Thánh Lễ đem lại. Xem ra đó là kết luận logic của lý thuyết chủ trương lồng chiều kích giáo hội học của Thánh Thể vào trong chiều kích kitô học. Nhưng, xét theo quan điểm thần học cầu nguyện, thì đó là điều không thể hiểu được.<sup>98</sup>

#### 6. *Vai trò của linh mục chủ lễ.*

Linh mục cử hành Lễ tạ ơn được coi như là người đại diện Giáo hội mà Đức Kitô là Đầu, bởi vì chỉ một mình linh mục mới có quyền đại diện Đức Kitô là Đầu của Giáo hội, khi đọc các lời truyền phép của chính Đức Kitô như được ghi lại ở trong Kinh Tạ ơn. Và như thế là có một thứ trật mới: Đức Kitô — “tư tế thừa tác” — Dân tư tế — Thánh Thể, thay thế cho trật tự cổ truyền: Đức Kitô — Giáo hội — Thánh Thể.

Trong thứ trật mới, “chức tư tế thừa tác” được quan niệm như là một cấu trúc hạ tầng của Giáo hội, gắn liền vào trong quan hệ: Đức Kitô — Giáo hội. Do đó, có dùng đến mối quan hệ hỗ tương của nó đối với Đức Kitô và đối với Giáo hội thì mới giải thích được một cách có hệ thống, vai trò của chức tư tế này.<sup>99</sup> Nghĩa là được Đức Kitô trao cho sứ mạng và được Giáo hội ủy nhiệm qua chức thánh, linh mục thừa tác đóng giữ một vai trò lãnh đạo ở trong Giáo hội Đức Kitô. Thế nên, trong phụng vụ tạ ơn, theo chức năng là người lãnh đạo cộng

98 E. J. Kilmartin, “The One Fruit and the Many Fruits” 61-63.

99 Chỉ có một số ít nhà thần học kinh viện thời đầu là đã đề cập đến mối quan hệ hỗ tương giữa linh mục và Đức Kitô cùng Giáo hội; nhưng ý kiến này đã không được khai triển gì mấy. Bernold thành Constance (1050-1100) đã nhắc đến ý kiến này, và đã mô tả linh mục như là “vị đại sứ của Đức Kitô và là vị sứ thần mà dân phái gửi đến với Đức Chúa” (Schaefer 134). Hônôrê thành Autun cũng coi linh mục như là “vị đại sứ của Giáo hội bên cạnh Đức Kitô; vị đại sứ của Đức Kitô bên cạnh chúng ta” (Schaefer 158).

đoàn được mệnh danh là “Hội thánh Đức Kitô,” linh mục hành động như là người đại diện của Đức Kitô, Đầu của Giáo hội. Đàng khác, khi tuyên đọc Kinh tạ ơn nhân danh Giáo hội, là linh mục đại diện cho Giáo hội mà Đức Kitô là Đầu. Tất cả những gì vừa trình bày trên đây sẽ trở thành sáng tỏ, nếu Kinh tạ ơn được coi như là tương đương với “mô thức yếu tính” của Lễ tạ ơn; bằng không — tức là nếu chỉ thu gọn mô thức yếu tính vào trong các lời truyền phép linh mục đọc *in persona Christi*, theo tư cách là người được đồng nhất hóa với Đức Kitô trong bí tích — thì không thể hiểu ra được lý lẽ của chúng. Trong trường hợp này, linh mục chỉ đại diện Giáo hội lúc đọc các lời truyền phép mà thôi, bởi vì lúc đó ngài mới hành động thuần túy theo tư thế là công cụ của Đức Kitô, Đầu của Giáo hội.

Gần đây hơn, suy tư thần học công giáo về hy lễ thánh thể đã để lộ khuynh hướng đi trệch ra khỏi đường hướng nói trên, nghiêng về phía chủ trương gọi là quan điểm chính thống tân thời, mà thực ra cũng chẳng biểu đạt được gì khác ngoài truyền thống tây phương ở thiên kỷ đầu. <sup>100</sup> Theo truyền thống thần học đông phương cổ truyền, cách miêu trình đúng nhất về vị lãnh đạo Lễ tạ ơn là coi ngài như là người được Đức Kitô mời gọi cùng được truyền chức thánh trong quyền năng của Thánh Thần, để hành động theo tư cách là người đại diện của cộng đoàn phụng vụ, và đồng thời, để hành động như là người đại diện của Đức Kitô, Đầu của Giáo hội. Trong truyền thống thần học ấy, linh mục chủ tọa Lễ tạ ơn tuyên đọc Kinh tạ ơn nhân danh Giáo hội, theo tư thế là người đại diện chính

100 Về chủ đề này, xin xem E. J. Kilmartin, “Apostolic Office, Sacrament of Christ,” *TS* 36(1975) 243-64; “Christ’s presence in the Liturgy,” *Emmanuel* 82(1976) 237-43; “Pastoral Office and the Eucharist,” *Emmanuel* 82(1976) 312-18; Letter to *America* liên quan đến tuyên ngôn về việc các phụ nữ và chức thánh: *America* 136, n. 9 (5-IV-1977) 177-78; “Bishops and Presbyters as Representatives of Christ and the Church,” trong Leonard và Arlene Swidler, eds. *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Document* (N.Y.: Paulist, 1977) 295-301.

thức của Giáo hội mà Đức Kitô là Đầu. Như vậy, có thể mô tả linh mục như là *typos* hoặc *eikon* của Đức Kitô khi ngài hành động nhân danh Đức Kitô theo chức năng là người lãnh đạo Lễ tạ ơn. Quan niệm này đã được ghi lại trong văn bản Tuyên ngôn kết thúc Hội nghị Mascova (1976) của Ủy ban Giáo lý Anh giáo-Chính thống: “Trong Lễ tạ ơn, chức tư tế vĩnh viễn của Đức Kitô hằng được biểu trưng ra trong thời gian. Vị cử hành phụng vụ đóng giữ hai vai trò thừa tác: vai trò làm hình ảnh (*icon*) của Đức Kitô để hành động nhân danh Ngài nhằm mưu ích cho cộng đoàn; và vai trò làm người đại diện của cộng đoàn để biểu hiện chức tư tế của các tín hữu.”<sup>101</sup>

#### 7. Hiệu lực “do sự” (“*ex opere operato*”) của Thánh Lễ.

Nếu hiểu như tổng hợp thần học theo chủ thuyết Tôma hiểu, — tức là coi giây phút truyền phép là lúc “tái diễn” một cách bí tích cuộc hy tế thập giá, nhờ sự việc Đức Kitô hiện diện vừa như là tư tế và vừa như là tế vật — thì thần học sẽ tìm thấy một lối ngõ để quan niệm về một loại hiệu quả hay hoa trái không lệ thuộc vào lòng sùng mộ đạo đức của linh mục và của các tín hữu được coi là tích cực tham dự Thánh Lễ bằng một cách thức nào đó. Như vậy, có thể quan niệm lễ Misa như là hữu hiệu trong một cách thức tương tự như các bí tích nói chung.

Học thuyết này đã được đón nhận trong thời trước, và xem ra vẫn còn đứng vững như là một phần cấu thành của thần học thánh thể bình dân. Tuy nhiên, đa số các nhà thần học ngày nay đều xem ra đồng ý cho rằng không có một hành động dâng hiến mới từ phía Đức Kitô để làm phát sinh ra những hoa trái mới từ Thánh Lễ Misa. Thế nên, loại bỏ giả thuyết về hai loại hiệu quả, thần học kinh viện hiện đại bước theo con đường của lý thuyết cho rằng chỉ có một loại hiệu quả duy nhất, là

101 E. J. Kilmartin, “The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements,” *TS* 45(1984) 225-53.

hiệu quả được lường theo mức độ lòng sùng mộ đạo đức của người tham dự Thánh Lễ.<sup>102</sup>

### III. ĐÁNH GIÁ CÔNG TRÌNH TỔNG HỢP PHỔ BIẾN

Thần học công giáo hiện đại về Thánh Thể tỏ ra yếu kém trong khả năng hòa nhập những nhân tố cấu thành của một nền thần học hệ thống về Thánh Thể. Nhưng, làm thế nào để thần học gia có thể khai triển được một phương pháp thật sự có hệ thống, đủ sức tránh khỏi được những hậu quả đáng trách của thần học kinh viện về giây phút truyền phép, lấy chiều kích kitô học làm khởi điểm?

Nếu thần học coi lời truyền phép của Đức Kitô như là mô thức yếu tính của bí tích Thánh Thể, thì chính là vì đã ứng dụng vào trong thực tế, tín điều dạy rằng Thiên Chúa mà nói tất phải hữu hiệu, như đã từng được ứng dụng vào trong cuộc tranh luận về bí tích Thánh Thể hồi thế kỷ 11. Quả vậy, giáo thuyết khởi phát từ tín luật, chứ không phải từ chức năng đặc thù của lời tường thuật việc thiết lập Thánh Thể đọc thấy ở trong Kinh tạ ơn.

Đành rằng bước phát triển này trong thần học về mô thức Thánh Thể — theo đó, chiều kích kitô học được chọn làm khởi điểm cho một công trình tổng hợp mới trong thần học — đã đánh vỡ đi thế cân bằng mong manh mà tổng hợp thần học cũ đã giữ vững được cho đến thế kỷ 12. Ngày nay, một số học giả công giáo, cách riêng là tại châu Âu, đang lên tiếng mạnh mẽ phê bình chỉ trích thể dạng chính thức này của thần học về Thánh Thể. Nói chung, phải nhận rằng dạng tổng hợp phổ biến của thần học công giáo không có đủ khả năng để đáp ứng những đòi hỏi của một phương pháp cân bằng trong nỗ lực

102 "The One Fruit and the Many Fruits" 63-64.

giải thích cho thỏa đáng, một đàng là ý nghĩa của Thánh Thể và đàng kia là việc cử hành bí tích này.

Angelus Haussling đã nêu cho thấy một hậu quả rắc rối của thái độ đánh giá quá mức các lời truyền phép so với toàn bộ Kinh tạ ơn, như sau: “Thái độ ấy đưa đến chỗ đề cao linh mục, xét vì linh mục nói lên những lời Đức Kitô đã nói khi Ngài lập phép Thánh Thể, đúng như 1Cr 11 và các Phúc Âm nhất lãm đã trình thuật, và theo vai trò của một người hành động “in persona Christi,” rồi cuối cùng, của một người đại diện cho chính Đức Kitô... đến độ linh mục không còn — như nghi thức biểu đạt cho thấy — là một người lãnh nhận cùng với và ở trong cộng đoàn cử hành phụng vụ (tức là Giáo hội), dù đó là thể đứng và là thể phải đứng của linh mục. Nếu không làm khác đi, mà cứ theo đà ấy, thì hậu quả lôgic sẽ là nạn thần thánh hóa giáo sĩ trong lãnh vực bí tích, với sức tàn phá thật đáng ngại.<sup>103</sup>

Giám mục Karl Lehmann cũng đã không đi quá xa khi nhận định như sau về khía cạnh nói trên trong thần học thánh thể kinh viện: “Việc tập trung hết cả chú ý vào nơi khái niệm Otruyền phép’ đã làm cho tầm trọng yếu của Kinh Tạ ơn giảm thiểu đi một cách tai hại, cả về mặt phụng vụ lẫn về mặt giáo hội học. Một phần nào đó, vấn đề đặt ra về tính chất hy tế của Lễ Misa cũng đã phát nguyên từ thái độ thu hẹp này: vấn đề mà cho tới nay, vẫn chưa được giải quyết cho thỏa đáng.”<sup>104</sup>

Trước hết, cần phải nhắc đến Cesare Giraudo, là người đã thực hiện một công trình phân tích sâu rộng nhằm nghiên cứu về các Kinh tạ ơn cổ điển trong các truyền thống đông cũng như tây phương.<sup>105</sup> Từ hậu cảnh ấy, tác giả đã rút ra một lý

103 Angelus Haussling, “Odo Casel—Noch von Aktualitaet,” *Archiv fuer Liturgiewissenschaft* 28(1986) 377.

104 Karl Lehmann, “Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens,” *Liturgisches Jahrbuch* 30(1980) 211; Cesare Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"* (Roma: Università Gregoriana, 1980) 210.

chứng vững chắc để kết luận là dù có phải giữ lại ý kiến cho rằng linh mục đại diện cho Đức Kitô, hay là hành động “nhân danh chính bản thân Đức Kitô,” thì cũng vẫn còn có một phương thức cân bằng hơn để hiểu về vai trò của linh mục, tức là để hiểu rằng linh mục hành động “nhân danh chính bản thân của Giáo hội.”<sup>106</sup>

Có thể kết thúc những suy tư trên đây với lời nhận định như sau: không thấy có một tương lai nào cho công trình tổng hợp phổ biến, cho thần học công giáo hiện đại về Thánh Thể nói chung cả. Suốt thiên kỷ thứ hai, thay vì nguyên luật, thì tín luật đã chiếm trọn địa vị ưu hạng. Nếu phân tích cho kỹ các cuốn giáo trình về Thánh Thể, xuất hiện vào các giai đoạn công trình tổng hợp kinh viện tây phương thành hình, thì sẽ thấy rằng các nhà thần học và các nhà phụng vụ thời ấy đã không nắm vững được cấu trúc văn chương và đa năng động thần học của Kinh tạ ơn, cũng như không nắm vững được tác động biểu tượng đi kèm theo. Họ thu hẹp hết mọi vấn đề vào trong khuôn khổ của một “không gian chủ yếu” ảo tưởng ở nơi Kinh tạ ơn, với kết quả là lời truyền phép của Đức Kitô phải chịu treo lơ lửng trên không, không ăn khớp gì được với các nhân tố khác ở trong cấu trúc toàn bộ.<sup>107</sup>

Nhiệm vụ của tương lai trước mắt là làm sao để tái-hòa nhập tín luật với nguyên luật theo phương thức đã được dùng đến trong thiên kỷ đầu; công tác đó sẽ làm khởi điểm cho việc xây dựng một nền thần học thánh thể có hệ thống, và cũng sẽ là mức thành tựu của thần học trong thiên kỷ thứ ba. Hiện giờ, không ai có thể nói trước được về đường lối và cách thức

105 C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Tôdâ veterotestamentaria, berakâ giudaica, anafora cristiana*. Analecta Biblica 92 (Roma: Istituto Biblico, 1981).

106 C. Giraudo, *Eucaristia* 336-45, cất nghĩa tại sao nên dành ưu tiên cho khái niệm *in persona ecclesiae*, lấy đó làm khởi điểm để phân tích về vai trò đại diện song đôi của linh mục khi cử hành Thánh Lễ.

107 Ibid. 520-56.

hình thành của nền thần học chuẩn tắc ấy. Dẫu vậy, sau đây chúng tôi xin được phác họa ra, ngắn gọn, một phương thức để diễn đạt chiều kích hy tế của Thánh Thể. Đó cũng là cách để kết thúc bài viết này.

#### IV. HƯỚNG TỚI MỘT NỀN THẦN HỌC THÁNH THỂ TOÀN DIỆN

Con đường tốt nhất dẫn đến với thần học thực sự cổ truyền về hy lễ tạ ơn là con đường của các Kinh tạ ơn cổ điển với các biểu tượng đi kèm theo.<sup>108</sup> Không có trường hợp ngoại trừ, hết thảy các Kinh tạ ơn ấy đều phản ánh một nền thần học về lịch sử cứu độ hoàn toàn nhất trí với chứng từ của Tân Ước. Các Kinh tạ ơn ấy của các truyền thống đông cũng như tây phương đều có cùng một cấu trúc như nhau, tức là gồm các phần: *anamnesis* (hồi niệm) và *epiclesis* (khấn cầu). Có thể đọc thấy đoạn tường thuật về việc thiết lập Thánh Thể nơi một trong hai phần vừa nói, và đó là tâm điểm thần học của các Kinh ấy, bởi vì nó cho thấy lý do hiện hữu của kinh hồi niệm dâng hiến, qua đó cộng đoàn phụng vụ ý thức là mình đang dâng hiến chính mình. Đoạn tường thuật ấy đồng thời cũng cho thấy lý do tại sao lại cần phải khấn cầu Thánh Thần xuống để thánh hóa các lễ vật cùng cộng đoàn hiệp lễ. Hơn nữa, được lồng vào trong văn mạch lời kinh, đoạn tường thuật ấy còn đóng giữ cả vai trò khấn cầu nữa. Quả thế, chức năng khấn cầu này được nêu bật qua các mối quan hệ kết chặt một mặt là đoạn tường thuật thiết lập Thánh Thể với kinh hồi niệm dâng hiến, và mặt khác là nhóm kinh nguyện này với kinh khấn cầu *epiclesis*.

108 Chúng tôi dựa theo C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica và Eucaristia per la chiesa* để tiến hành cuộc phân tích. Xin xem thêm E.J. Kilmartin, "Sacrificium laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers," *TS* 35 (1974) 268-87.



Cấu trúc văn chương của các Kinh tạ ơn cho thấy đó là một lời kinh nhất quán dâng lên Thiên Chúa Cha, cội nguồn của mọi sự.<sup>109</sup> Điều đó phản ánh mối quan hệ năng động giữa hai phía của giáo ước mới trong công trình lịch sử cứu độ mà Đức Kitô đã thực hiện trong quyền năng của Thánh Thần. Đi sát theo sau lòng biết ơn đối với Thiên Chúa Cha vì kỳ công Ngài đã thực hiện nơi Đức Kitô (*anamnesis*), là những lời khẩn cầu (*epiclesis*) nguyện xin Thiên Chúa Cha hằng tiếp tục biểu hiện tình yêu trung tín đối với dân Ngài qua tác động thánh hóa của Thánh Thần, hầu nhờ đó các tín hữu tham dự được đưa dẫn đến với Đức Kitô (*epiclesis*=*kinh khẩn cầu* xin thánh hóa các tín hữu tham dự Lễ tạ ơn), và Đức Kitô được đưa đến với các tín hữu tham dự (*epiclesis* xin hiến thánh bánh và rượu). Nếu kinh khẩn cầu được kéo dài với nhiều lời kinh cầu xin khác, thì chính là vì Giáo hội muốn nói lên nỗi lòng ao ước của mình, mong sao cho toàn thể nhân loại được đưa dẫn vào trong con đường ân sủng của dân Tân Ước. Thái độ Giáo hội dẫn thân phục vụ Tân Ước được biểu đạt rõ ràng qua lời kinh hồi niệm dâng hiến.

Cuộc vượt qua của cộng đoàn tham dự để tiến đến với Thiên Chúa Cha, được biểu đạt một cách phụng vụ, qua Kinh tạ ơn. Cuộc vượt qua của Đức Kitô được nhắc lại và xác định như là cuộc vượt qua có một không hai, mà cộng đoàn tín hữu tham dự vào, qua trung gian phụng vụ thánh thể. Còn Thánh

109 Điều luật xưa nhất liên quan đến Kinh tạ ơn là khoản 21 trong *Breviarium Hipponense*; đó là khoản tóm lược các văn kiện của công đồng Hippo Regius (8-VIII-393), viết rằng: “Trong kinh nguyện, không được kêu tên Cha thay cho Con, hoặc kêu tên Con thay cho Cha; và khi dự lễ bàn thờ, bao giờ cũng phải dâng kinh nguyện lên với Thiên Chúa Cha.” Muốn nghiên cứu thêm về khoản luật này và ảnh hưởng về sau của nó, xin xem E. J. Kilmartin, “Early African Legislation concerning Liturgical Prayer,” *Ephemerides liturgicae* 99 (1985) 105-127. Quả là các nguồn liệu Pháp và Tây ban nha thời xưa có cho thấy sự kiện Kinh tạ ơn được dâng lên Thiên Chúa Con; có thể là lối thực hành này đã phát nguồn từ thái độ phản đối lạc giáo Ariô.

Thần thì được quan niệm như là mối trung gian làm cho Đức Kitô hiện diện với Giáo hội, và làm cho Giáo hội hiện diện với Đức Kitô.

Lời Thiên Chúa đáp trả kinh nguyện của Giáo hội được nói lên qua bí tích của Mình và Máu Đức Kitô hiện diện trên bàn thờ. Việc chịu lễ làm cho các tín hữu được hiệp thông một cách bí tích với Đức Kitô, là Đấng đã một lần cho mãi mãi, dâng hiến chính mình cho Thiên Chúa Cha để lãnh nhận từ tay Cha, ý nghĩa của đời mình; và là Đấng đã tự hiến chính mình như là con-người-cho-muôn-người, ngõ hầu thu hút các tín hữu vào trong niềm hiệp thông cá vị với Ngài, và qua Ngài, với Thiên Chúa Cha.

Đức Kitô đã từng chịu đóng đinh và đã sống lại, là chính Đấng thực hiện cuộc vượt qua ấy cho nhân loại, trong tư cách là Đấng làm trung gian, và trong sức năng của hành động thần-nhân (theandric) qua đó Ngài phái gửi Thánh Thần từ Thiên Chúa Cha đến để làm cho người chịu lễ được thông phần vào trong chính tâm tình tự hiến của Ngài. Do đó, trong quyền năng của Thánh Thần, mỗi hiệp thông bí tích của các tín hữu với Đức Kitô qua hành động rước lễ, làm cho họ được thông phần vào trong cuộc hy tế duy nhất đáng được chấp nhận của Ngài, và đưa họ đến thông hiệp với Thiên Chúa Cha là cội nguồn của mọi ân huệ.

### **Kinh tạ ơn và nghi thức bữa ăn Do thái**

Bắt đầu bữa ăn Do thái, người chủ tọa nâng nhẹ bánh lên khỏi bàn ăn và đọc lời chúc lành. Sau đó, người chủ tọa bẻ bánh, dùng một miếng nhỏ, rồi chia phần còn lại cho các người cùng ngồi quanh bàn ăn. Trừ những trường hợp đặc biệt ra, còn thường thì họ giữ tinh lặng khi chia và dùng bánh. Cuối bữa ăn, theo cùng một nghi thức như thế, họ chia nhau một hay nhiều chén rượu.<sup>110</sup>

Các nghi thức mở đầu và kết thúc cũng đều là thành phần của chính bữa ăn, và là để biểu hiện tâm tình tôn giáo bao trùm trọn cả bữa ăn: tán tụng và tạ ơn vì món quà sự sống và của ăn nuôi dưỡng hồn xác Thiên Chúa đã ban cho. Tâm tình tôn giáo ấy được biểu đạt qua con đường nghi thức, bằng cách sử dụng những món quà Thiên Chúa, Đấng Tạo Hóa và là Đấng gìn giữ cuộc sống con người, đã ban cho, để ca tụng và cảm tạ Ngài.

### *Kinh tán tụng và tạ ơn*

Kinh tán tụng và tạ ơn được gọi là *berakah*. Từ Hy-pri này mang ý nghĩa trước tiên chỉ về các món quà hay ân huệ đón nhận từ tay Yahvé Thiên Chúa. Xin tạm dịch là “phúc lành.” Được gọi là “phúc lành” những gì Yahvé Thiên Chúa ban cho, những gì làm cho cuộc sống con người hiện hữu và tồn tại được (sự sống và lương thực phần xác) cũng như những gì giúp cho cuộc sống con người đạt được tới mức sung mãn (lương thực thiêng liêng trong Torah, đời sống cộng đoàn của dân Chúa, và đất hứa).

Hết thấy mọi ân huệ con người cần, đều do bởi Yahvé Thiên Chúa mà đến. Còn Yahvé thì không cần đến một ân huệ nào cả, nghĩa là những tặng phẩm của con người chẳng mang lại được lợi ích gì cho Ngài. Tuy nhiên, nói theo cách loại suy, con người có thể “chúc lành” (= chúc tụng) Yahvé, bằng cách “nói tốt” về Ngài, bằng cách ngợi khen Ngài là cội nguồn cội của mọi ân huệ, và bằng cách tạ ơn Ngài vì những ân huệ Ngài đã ban cho Ítraen cũng như hằng tiếp tục ban xuống cho dân trung tín của Ngài.

Các dạng kinh nguyện Do thái đều cùng có chung một cấu trúc như sau: ngợi khen hay ca tụng Thiên Chúa; nhắc lại

110 Về số các chén rượu dùng trong bữa ăn, xin xem E. J. Kilmartin, “The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy,” *Catholic Biblical Quarterly* 24 (1962) 32-43.

những kỳ công hùng vĩ Thiên Chúa đã làm cho dân Ngài, coi đó là lý do để dâng lên lời ngợi khen; và cuối cùng là câu tán tụng lặp lại chủ đề của phần ngợi khen. Thường thường, tiếp sau phần nhắc lại các kỳ công của Thiên Chúa, thì có một lời cầu được ghép thêm vào để xin Thiên Chúa tiếp tục gia ban phúc lành. Như vậy, phần kinh nhắc lại các kỳ công giữ vai nối kết toàn bộ lời kinh, cũng như cho thấy lý do để ngợi khen Thiên Chúa và để trông chờ Thiên Chúa trung tín sẽ lắng tai nghe những lời dân Ngài khẩn xin. Hơn nữa, Ítraen quan niệm rằng việc nhắc lại với Thiên Chúa như thế về những kỳ công Ngài đã làm, là dịp để Thiên Chúa nhớ lại lòng trung tín ấy của mình mà ra tay cứu giúp dân Ngài ngay trong giây phút dân Ngài khẩn xin.

### *Bánh và rượu*

Động tác nâng bánh và chén lên khỏi bàn ăn là cử chỉ bổ túc cho những gì được nói lên qua lời chúc tụng. Đó là hành động tiến dâng hai lễ vật lên cho Yahvê: động tác biểu tượng làm cho bánh và rượu mang được một ý nghĩa mới. Tất một lời, việc dâng bánh và rượu cộng với lời tạ ơn, có mục đích trước hết là để thờ phượng Chúa. Bánh và rượu trở thành dấu chỉ tượng trưng cho một loại hy lễ tán tụng và tạ ơn. Để chung lại thì lời chúc tụng và cử điệu dâng tiến sẽ làm nên một nghi thức hy tế: công khai chấp nhận rằng mọi sự là của Yahvê, và rằng con người có sống còn cùng phát triển được chính là nhờ ở Yahvê.

Cử chỉ dâng tiến thức ăn và của uống lên Yahvê chính là nghi thức biểu đạt thái độ tuyên xưng rõ ràng các ân huệ được ban xuống để nuôi dưỡng sự sống thể xác con người (thức ăn và của uống), đều là do bởi Yahvê mà đến. Cử chỉ này không mấy may muốn nói là người dâng không cần đến các lễ vật dâng tiến, hay là chúng có thể mang lại lợi ích nào đó cho Yahvê; nhưng muốn nói rằng tạo vật bao giờ cũng là của

Yahvê, và được con người sử dụng đúng đắn khi con người biết đón nhận chúng như là những ân huệ, tức là với thái độ biết ơn.

Tuy nhiên, việc dâng hiến lễ vật không chỉ mang ý nghĩa thu hẹp ở trong khuôn khổ đơn thuần tạ ơn vì các lương thực thể xác mà thôi, nhưng còn muốn nói lên lòng biết đối với những ơn lành thiêng liêng mà Yahvê ban xuống để giúp cho đời sống con người đạt được tới mức sung mãn nữa (chẳng hạn như Lễ Luật và sinh hoạt cộng đoàn của dân Chúa). Như thế, nghi thức biểu tượng kia bao trùm cả toàn bộ cuộc sống con người và do đó, bao gồm cả thái độ công nhận rằng cả chính những người dâng hiến cũng thuộc quyền sở hữu của Yahvê. Theo đà năng động ấy của ý nghĩa biểu tượng, chính những người dâng lễ vật sẽ dâng hiến con người mình lại cho Thiên Chúa ngõ hầu đón nhận được ý nghĩa trọn vẹn của đời mình, ý nghĩa mà chỉ một mình Thiên Chúa mới ban cho được.

Đức tin Cựu Ước vẫn xác tín rằng hiến dâng chính mình cho Yahvê, hoặc hoàn toàn mở lòng ra để đón nhận mức sung mãn mà chỉ một mình Thiên Chúa mới ban cho được, sẽ làm nên hy lễ Thiên Chúa ưng nhận. Đó là điều đọc thấy ở trong các Thánh Vịnh mà phần lớn có lẽ đã được soạn ra để giúp vào việc phụng tự ở trong đền thờ.<sup>111</sup>

Trong thế kỷ 2, thánh Irênê thành Lyon đã giải thích về việc dâng bánh và rượu trong bí tích Thánh Thể theo ý nghĩa sâu xa ấy của nghi thức bữa ăn Do thái. Thánh nhân đã nhấn mạnh đến sự việc Thiên Chúa không cần đến lễ vật con người

111 “Tế phẩm Chúa ưng nhận là tấm lòng tan nát ăn năn...” (Tv 51, 17-19). Kinh nguyện của Adariah, được ghép vào đoạn sách Đanien 3,23tt và có lẽ là đã được soạn bằng tiếng Hy-pri hồi thế kỷ 2 hoặc 1 trước kỷ nguyên Kitô, là một thí dụ minh họa rõ về điểm ấy: “Ngày nay chẳng còn... lễ toàn thiêu, lễ hy sinh đã hết, tiến lễ trầm hương cũng chẳng còn, chẳng còn nơi dâng của đầu mùa lên Chúa... Nhưng xin hãy nhận tâm hồn thống hối và tinh thần khiêm cung của chúng con, thay cho của lễ toàn thiêu chiên bò... Ước gì hy lễ chúng con thượng tiến Ngài hôm nay cũng làm đẹp ý Ngài như vậy.” Rm 12,1 cũng nói lên cùng một ý tưởng như thế.

dâng tiến; trái lại, con người cần đến hành động dâng hiến lễ vật để tỏ lòng biết ơn, và để được Thiên Chúa chúc lành cho: “Lễ vật Giáo hội dâng... được Thiên Chúa kể như là hy lễ tinh tuyền và đáng được Ngài chấp nhận, không phải vì Ngài cần đến lễ vật của chúng ta, song là vì hễ ai dâng lễ, thì đều được vinh danh trong những gì mình dâng, nếu của lễ được nhận.  
112

### *Ăn bánh và uống rượu*

Trong bữa ăn Do thái, sau nghi thức chúc lành và tiến dâng, bánh và rượu được coi là những dấu chỉ biểu đạt thái độ cùng tâm tình tán tụng và tạ ơn của người dâng tiến. Bánh và rượu trở thành của lễ được chúc lành và dâng cúng cho Thiên Chúa. Với lời đáp “Amen” nói lên thái độ đồng ý của mình, các người đồng bàn nhận nghi thức mà người chủ tọa bữa ăn dùng cử chỉ mà làm, là của chính mình. Do đó, họ lấy bánh và rượu đã được dâng tiến làm dấu chỉ của hy lễ tán tụng và tạ ơn của chính cá nhân họ. Ngoài ra, nghi thức nói lên thái độ đồng ý ấy còn được xác định qua hành động ăn bánh và uống rượu thánh hiến. Tóm lại, ăn và uống là hành động tích cực tham gia vào trong nghi thức tán tụng và dâng hiến các lễ vật bánh và rượu. Đó là một hành động tôn giáo cho thấy thái độ đón nhận những ân huệ của Thiên Chúa ban cho với tất cả lòng biết ơn, và đồng thời còn bao hàm cả thái độ quyết dẫn thân để trở thành lễ vật sống động dâng lên Thiên Chúa.

Hai nghi thức làm trong bữa ăn như vừa nói, biểu hiện thái độ cùng tâm tình mà các người đồng bàn phải có trong suốt bữa ăn: tất cả những gì họ ăn và uống, đều phải được coi là của lễ chúc tụng và tạ ơn.

112 *Adversus haereses* 4.18.1; xem thêm 4.31.1 và 5. Muốn tìm hiểu thêm về chủ đề này trong Irênêô, xin xem Robert J. Daly, *Christian Sacrifice: The Judaeo-Christian Background before Origen*, Studies in Christian Antiquity 18 (Washington: Catholic University, 1978) 339-60.

### Tóm lược

Dựa theo những gì nỗ lực phân tích vừa trình bày trên đây cho thấy, thì đã có thể xác định được hình thức ý nghĩa và hình thức cử hành của bữa ăn lễ lớn trong phong tục Do thái; và chính bữa ăn đó lại có thể được đem áp dụng vào trong trường hợp nghi thức Lễ tạ ơn của Giáo hội. Từ ngữ “hình thức ý nghĩa” chỉ về cung cách hoàn thành nghi thức: cung cách hoàn thành này mang lại ý nghĩa cho việc cử hành; nhờ cung cách này, các khía cạnh cá thể tìm thấy được ý nghĩa thần học của chúng, được nối kết lại với nhau và hòa nhập vào trong tổng thể. Từ ngữ “hình thức cử hành” chỉ về cung cách cụ thể trong lối diễn đạt hình thức ý nghĩa. Liên quan đến cung cách diễn đạt này, thì phải kể đến tất cả những gì đóng góp vào việc cấu tạo các yếu tố tượng trưng trong các nghi thức: lời nói, cử điệu, thức ăn thức uống và hành động, các cá nhân và tập thể, cung cách tiến hành nghi thức.

Hình thức “ý nghĩa” của một bữa ăn lễ lớn Do thái là một nghi thức diễn đạt giao ước giữa Thiên Chúa và dân Ngài, tương ứng với những gì Hans B. Meyer mô tả như là hình thức phụng vụ-thần học của ý nghĩa Lễ tạ ơn. Tác giả dùng khái niệm “phúc lành-tưởng niệm” để giải thích về hình thức ý nghĩa. Trong Tân Ước, “phúc lành” (*eulogia*) có nghĩa là hành động nhân hậu qua đó, Thiên Chúa ban ân sủng xuống cho nhân loại, hoặc là qua đó loài người nhìn nhận lòng nhân hậu của Thiên Chúa.<sup>113</sup>

113 Từ Hy Lạp *eukharistia* cũng có hai ý nghĩa, tương tự như *eulogia*; từ này được dùng để phiên dịch từ Hy Lạp *berakah*, có nghĩa tương ứng với “phúc lành.” Từ gốc *kháris* chỉ về cả ân huệ đã ban lẫn lòng biết ơn đáp trả đối với Đấng ban ơn. Tương đương như thế, *eukharistia* mang ý nghĩa chỉ về cả tặng phẩm lẫn lòng tạ ơn, tức là ý muốn trả ơn cho Đấng đã ban ơn, ngõ hầu giữ cho mình luôn ý thức được rằng ơn là ơn. Trong Giáo hội thời cổ, các thần học gia cũng như các văn bản phụng vụ đều nhấn mạnh đến khía cạnh khách quan. Nhưng khía cạnh chủ quan của Lễ tạ ơn, tức cộng đoàn tham dự hướng lòng về với Thiên Chúa, cũng không bị bỏ quên. Xem J. Betz “Die Eucharis-

Meyer tóm lược tư tưởng của ông như sau:

“Từ ‘phúc lành’ có thể chỉ về Thiên Chúa như là trung gian của chính mình, hoặc chỉ về việc ca tụng Thiên Chúa. Hành động-ban phúc lành được hiện thực hóa qua lời nói và/hay qua cử chỉ, cũng như bằng cách ban một tặng phẩm, hay là bằng cách phối hợp cả ba cách thức ấy. Áp dụng khái niệm “phúc lành” vào trong trường hợp của Lễ tạ ơn là một việc làm đặc biệt thích hợp, bởi vì ý niệm “tặng phẩm” hàm xúc ở trong khái niệm *eulogia*, có thể được giải thích theo ý nghĩa thánh thể. Tác động qua lại giữa các hành động ban và nhận tặng phẩm, tức là bánh và rượu, biểu đạt việc Thiên Chúa tự trao ban chính mình cho loài người, trong Đức Kitô, qua sức năng thực hiện của Thánh Thần, là Đấng thánh hóa các cá nhân và làm cho các tín hữu hiệp thông với nhau trong Chúa, cùng giúp các cá nhân cũng như cộng đoàn phụng vụ biết kết hiệp với Đức Kitô qua Thánh Thần mà hiến dâng chính mình cho Thiên Chúa.”<sup>114</sup>

Các khía cạnh khác nhau của hình thức ý nghĩa đều quy hướng về cùng một tiêu đích duy nhất này là: mối hiệp thông trong Thánh Thần, với Đức Kitô và với Thiên Chúa Cha qua Đức Kitô, nhưng đồng thời cũng là mối hiệp thông với Thân Mình Đức Kitô trong niềm hiệp nhất với Thánh Thần (tức là trong và với Giáo hội). Do đó, trong tư thế là dạng thức cấu tạo đức tin của Giáo hội, Lễ tạ ơn biểu trình về một nền thần học giao ước.

tie als auch ethische- Umsetzung von Glaubenseinsicht,” trong Bernhard Fraling và Rudolf Hasenstab, eds. *Die Wahrheit tun: Zur Umsetzung ethischer Einsicht: Festschrift zum 70. Geburtstag von Georg Teichweier* [Würzburg: Echter, 1983] 93-107).

114 Hans Bernard Meyer, *Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Kirche*, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4 (Regensburg: Pustet, 1989) 455.



## **Kinh tạ ơn và lịch sử cứu độ**

Theo như đọc thấy qua những nét phản ánh ở trong các Kinh tạ ơn cổ điển và trong các nghi thức biểu tượng của phụng vụ, thì thần học về lịch sử cứu độ mang những đặc điểm sau đây: (1) một nền thần học nêu bật việc tín hữu thông phần vào mầu nhiệm của Thiên Chúa trong Đức Kitô, từ phía nhân tính của Ngài; (2) điều đó ngụ ý nói rằng tín hữu “thông phần vào trong lòng tin của Đức Kitô;” qua lòng tin ấy Ngài đã nói lên thái độ nhất trí với Cha Ngài trong những gì Cha đã làm ở nơi Ngài để cứu độ thế giới; (3) Thánh Thần, “Thần trí của đức tin Đức Kitô,” chính là cội nguồn của sự thông phần ấy; (4) Thánh Thần là mối trung gian làm cho các tín hữu trực tiếp gặp gỡ Đức Kitô, và mặc lấy những tâm tình, thái độ của Ngài, để nhờ đó mà có thể dâng lên Thiên Chúa lòng tôn thờ xứng đáng “trong, với và nhờ” Đức Kitô; (5) kết quả của việc tín hữu dự phần vào giao ước mới, là được hòa nhập vào trong cuộc vượt qua duy nhất của Đức Kitô từ khổ nạn tiến đến vinh quang, để đi về với Thiên Chúa Cha; và (6) cộng đoàn thánh thể có mặt ở trong công cuộc cứu độ của Đức Giêsu lịch sử.

## **Thần học thánh thể xét theo quan điểm lịch sử cứu độ và phụng vụ**

Giữa các thần học gia hiện đại từng đóng góp nhiều cho công tác tìm hiểu về thần học lịch sử cứu độ qua các Kinh tạ ơn cổ điển, có một số tác giả đã đề xuất những suy tư sâu sắc có thể được dùng làm chủ đề cơ bản cho một nền thần học hệ thống về hy lễ thánh thể. Sau đây, chúng tôi xin trình bày về các suy tư ấy theo thứ tự các quan hệ mà chúng có đối với nhau.

*Có mặt ở trong các hành động cứu độ của Đức Kitô lịch sử*

Odo Casel ủng hộ ý kiến cho rằng việc đầu tiên phụng vụ làm, là hiện diện hóa Đức Kitô và công cuộc cứu độ của Ngài ra cho cộng đoàn tham dự. Quan niệm này đã ảnh hưởng nhiều đến cuộc bàn luận về mối quan hệ giữa các hành động cứu độ của Đức Kitô lịch sử và Thánh Lễ. Thế nhưng, trong ba thập kỷ vừa qua, rải rác đó đây, có người đã lên tiếng cổ vũ cho một đường hướng suy tư khác, biết để tâm thật sự đến thần khí học.

Qua một bài khảo sát đăng ở trong tạp chí này hồi năm 1971, chúng tôi đã có dịp lưu ý về một số những tác phẩm chủ trương đẩy mạnh tư tưởng cho rằng “trong thời gian cử hành Lễ tạ ơn, Thần Khí ban cho Giáo hội ơn hồi niệm, để làm cho chính mình hiện diện trước mặt Đức Kitô lịch sử, đang tiến hành cuộc vượt qua đi từ thế giới này mà về với Thiên Chúa Cha.”<sup>115</sup> Nói cách khác, “Việc chúng ta hồi niệm trong Thần Khí, cho phép chúng ta mang cuộc hy tế của Đức Kitô lịch sử vào giữa lòng lịch sử và giữa lòng cuộc sống chúng ta. Không phải biến cố thập giá đi đến với chúng ta, bởi không thể tách rời biến cố ấy ra khỏi bối cảnh lịch sử của nó để làm cho nó tiến lại gần chúng ta được. Trái lại, chính chúng ta phải tiến lại gần với biến cố, được làm cho trở thành hiện diện ở trong nó. Hồi niệm là tiến trình đưa dẫn chúng ta đến gặp gỡ với một biến cố ‘quá khứ.’ Chính nhờ hồi niệm mà chúng ta gặp gỡ được với cuộc hy tế thập giá.”<sup>116</sup>

Giải thuyết trên đây gần giống như lý thuyết của Cesare Giraudo. Tác giả này chủ trương cho rằng cộng đoàn tham dự Thánh Lễ, được hiện diện hóa ở trong các hành động cứu độ của Đức Kitô lịch sử và gọi sự kiện đó là *ripresentazione misterica*. Hiện diện hóa là hành động của chính Thiên Chúa:

115 E. J. Kilmartin, “Sacramental Theology,” *TS* 32 (1971) 246.

116 *Ibid.*

“Chính Thiên Chúa là Đấng làm cho chúng ta hiện diện ở trong *salutaris virtus* (năng lực cứu độ) của cuộc hy tế duy nhất qua trung gian của dấu chỉ bí tích. Chủ thể thụ động được hiện diện hóa, là Giáo hội tụ họp để cử hành Lễ tạ ơn qua “thừa tác vụ của linh mục.”<sup>117</sup>

Quan điểm được nhiều giới ủng hộ nhất là quan điểm được giới thiệu qua các tác phẩm của Johannes Betz,<sup>118</sup> và được các tác giả khác, trong số đó có Lothar Lies, khai triển.<sup>119</sup> Tuy nhiên, tác phẩm dày công phân tích văn chương-thần học của Giraudo về các Kinh tạ ơn cổ điển cũng đã bắt đầu thu hút được sự chú ý nghiêm túc của nhiều phía. Trong số những người quan tâm ủng hộ đó, có Hans B. Meyer, thuộc đại học Innsbruck (Áo quốc).<sup>120</sup> Tác giả này đã đặt vấn đề để thử tìm xem có cần phải bỏ qua một bên lối suy luận cổ truyền, và có cần phải nói rằng phụng vụ không “làm cho Đức Kitô và công

117 C. Giraudo, *Eucaristia* 620 số 68.

118 Betz giải thích nói rằng khi hành động qua nhân tính của Ngài, Ngôi Lời vĩnh cửu là chính chủ thể chủ động của các hành động cứu độ đã được thực hiện ở trong lịch sử. Do đó, những hành vi cứu độ mà Đức Giêsu đã làm ngày xưa, “mang một tính chất vĩnh hằng” và được đưa vào trong nhân tính vĩnh viễn: nhân tính này vẫn mãi là dụng cụ hữu hiệu kết chặt với Đức Chúa siêu tôn. Như thế, các hành động cứu độ trong quá khứ có thể hiện diện ở trong không thời gian hiện tại, qua và trong một thực tại biểu tượng. “Vi thực tại biểu tượng là một thực thể trong đó, một hữu thể khác lồng gọn chính mình vào để hiện hữu và biểu hiện chính mình ra để hoạt động. Yếu tính của một biểu tượng không phải là thực tại vật lý của chính nó, song là sự việc nó biểu lộ và hiện diện hóa thực tại nguyên khởi được nó tượng trưng cho.” (J. Betz, *Eucharistie* 458-59). Xem thêm J. Betz, “Die Gegenwart der Heilstat Christi,” trong Leo Scheffczyk cùng với các tác giả khác, *Wahrheit und Verkuendigung, Festschrift Michael Schmaus* (Munich: Schöningh, 1967) 2.1807-26.

119 Lothar Lies, “Verbalpraesenz-Aktualpraesenz-Realpraesenz: Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung,” trong L. Lies, ed., *Praesentia Christi: Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schuelern* (Dusseldorf: Patmos, 1984) 79-100.

120 Hans Meyer, *Eucharistie* 448-59; xin xem thêm “Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht,” *ALW* 28 (1986) 388-95.

trình cứu độ của Ngài hiện diện trở lại, hay không? Nói cho đúng hơn là chúng ta cần phải đi trở lại vào trong sự hiện diện của con người Ngài và của công cuộc cứu độ Ngài đã thực hiện, nhờ trung gian của nghi thức phụng tự.<sup>121</sup>

Cách Girauco hiểu về ý niệm “hiện diện hóa” khác với cách hiểu của Casel, nhưng nét khác biệt ấy chỉ liên quan đến những mặt phụ thuộc. Cả hai tác giả đều chủ trương rằng các hành động cứu độ của Đức Giêsu lịch sử thông dự vào “vĩnh cửu tính” của Thiên Chúa, và vì thế, bao giờ chúng cũng có khả năng để hiện diện ở giữa loài người; và rằng các hành động cứu độ ấy thực sự trở thành hiện diện khi các tín hữu được tác động của Thiên Chúa làm cho hiện diện trước mặt chúng, trong đức tin. Tuy nhiên, Casel cho rằng chính phụng vụ có sức năng làm cho Đức Kitô và công trình cứu độ của Ngài hiện diện; còn Girauco thì lại chủ trương rằng cộng đoàn tín hữu thường xuyên đi trở lại vào trong sự hiện diện của con người Đức Kitô và của công cuộc cứu độ Ngài đã thực hiện, nhờ trung gian của nghi thức phụng tự. Girauco nhận định rằng hành động cứu độ của Đức Giêsu “xét về mặt thời gian và không gian, thì thuộc về quá khứ, nhưng bây giờ đã đạt đến mức *presenzialità eterna* (hiện diện tính vĩnh cửu), và đang đưa dẫn chúng ta đi qua con đường cánh chung để hướng tới tình trạng sung mãn của Nước Chúa mai ngày.” Nhưng luận cứ tác giả đưa ra để chứng minh cho đặc tính siêu thời gian của các hành động cứu độ Đức Giêsu đã thực hiện, không có được sức thuyết phục gì mạnh hơn các lý chứng khác đã từng được đề xuất. Tác giả dùng đến cách phân biệt giữa “lịch sử trần tục” và “lịch sử cứu độ,” trong đó các ý niệm “vật lý” và “siêu hình” được dùng đến. Và ông chủ trương rằng trong trường hợp thứ hai — tức là trường hợp “lịch sử cứu độ” — các phạm trù của “lịch sử trần tục” — như: quá khứ thì không còn hiện diện, và

121 Về điểm này xin xem Adolf Darlap, “Anamnesis: Marginalien zum Verstandnis eines theologischen Begriffs,” *ZKT* 97 (1975) 80-86. Darlap quan niệm *anamnesis* như là việc lặp lại, tức là lấy lại quá khứ làm của mình.

hiện tại thì không phải là tương lai — đều đã bị bỏ lại đằng sau, không còn đứng vững nữa. Để giải thích tại sao có thể là như thế, tác giả đã viện dẫn cách Ansgar Vonier giải thích về tư tưởng của thánh Tôma Aquinô, như Casel đã trình bày như sau: “Liên quan đến chủ đề này, Dom Vonier đã có lý khi dựa theo sát tư tưởng của thánh Tôma Aquinô mà nói rằng các định luật không gian và thời gian không còn có hiệu lực đối với lãnh vực bí tích.”<sup>122</sup>

### *Hiệu quả của kế hoạch Thiên Chúa cứu độ và cách hiện diện siêu hình*

Lập trường đối lập với luận đề chủ chốt của Casel và Giraudo, đặt cơ sở trên hai lập luận sau đây: (1) phủ nhận điều xác định cho rằng các hành động cứu độ của Đức Kitô lịch sử có thể được “vĩnh cửu hóa,” và (2) minh chứng rằng các hành động cứu độ ấy không cần phải được nhắc lại thì mới hiện diện hữu hiệu ở trong phụng vụ.

Về điểm này, sinh thời, Brian McNamara, một nhà thần học Ái Nhĩ Lan, đã đề xuất một giải thuyết rõ ràng, súc tích và có sức thuyết phục, về cách thể các hành động cứu độ của Đức Giêsu lịch sử hiện diện ở trong Lễ tạ ơn. Giải thuyết này đặt cơ sở trên chứng từ của Kinh Thánh về kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa, và có được sự ủng hộ từ phía siêu hình học thực tiễn của thánh Tôma Aquinô.<sup>123</sup>

Theo chứng từ của Tân Ước, cuộc vượt qua của Ngôi Lời Nhập Thể để đi về với Thiên Chúa Cha, chính là ý nghĩa tối

122 *Eucaristia* 615 n. 53.

123 Brian McNamara, “Christus Patiens in the Mass and Sacraments: Higher Perspectives,” *Irish Theological Quarterly* 42 (1975) 17-35. E.J. Kilmartin, *Christian Liturgy: Theology and Practice*, vol.1: *Systematic Theology of Liturgy* (Kansas City: Sheed & Ward, 1988) ủng hộ lập trường của McNamara. H.B. Meyer, qua bài phê bình về cuốn sách nói trên, coi đó là một giải thuyết tích cực (*ZKT* 113 (1991) 24-38).

hậu của thế giới. Được hoàn tất về mặt thực nghiệm ở giữa lịch sử với biến cố vinh thăng của Đức Giêsu, cuộc vượt qua ấy còn cần phải được hoàn tất ở một mức độ cao hơn nữa: ở mức độ thành toàn viên mãn của kế hoạch mà Thiên Chúa đã đề ra cho toàn thể nhân loại. Thời gian nối tiếp và không gian tồn tại là điều kiện cần thiết để nhân loại có thể dẫn thần vào trong cuộc vượt qua ấy của thế giới nhằm đi về với Thiên Chúa Cha, một cuộc vượt qua đã đạt tới đỉnh cao với biến cố-Đức Kitô, và vẫn còn tiếp tục tiến hành trong thời đại của Giáo hội. Tuy nhiên, tình trạng nối tiếp và tồn tại ấy không mấy may làm cho ý nghĩa tối hậu đổi thay đi; bởi vì thời gian và không gian không ảnh hưởng gì được đến ý nghĩa tối hậu của kế hoạch Thiên Chúa.

Nếu vấn đề liên quan đến sự việc các hành động cứu độ của Đức Giêsu lịch sử hiện diện ở trong phụng vụ, được đặt ra theo quan điểm thực nghiệm, tất chỉ có một cách giải quyết độc nhất, và đó là giải thuyết mà thần học kinh viện đã đề ra, cho rằng các tín hữu lấy làm của mình những hiệu quả của công trình cứu độ đã được thực hiện xưa kia. Tuy nhiên, theo McNamara thì còn có thể có một giải thuyết khác, nếu biết đặt vấn đề theo cách nhìn của Thiên Chúa.

Theo kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa, hiệu quả của việc thông phần vào giao ước mới thì tương đương với việc tín hữu hòa nhập vào trong cuộc vượt qua của Đức Giêsu để đi về với Thiên Chúa Cha. Nhưng, làm sao để có thể hiểu được điều này? Vì Thiên Chúa hiểu biết theo cách vĩnh cửu, không có trước cũng chẳng có sau, nên, là đối tượng diễn dịch của sự hiểu biết ấy, tất cả các biến cố lịch sử đều hiện diện trước mặt Ngài. Hơn nữa, tri năng-nguyên nhân trong Thiên Chúa đã hoạch định về một mối quan hệ tòng thuộc giữa hiệu quả của việc thông phần của con người vào cuộc vượt qua của Đức Giêsu với sự hiện diện của các hành động cứu độ của Ngài, tức là đặt hiệu quả kia tùy thuộc vào sự hiện diện này.

Hoạt động của Thần Khí (sức năng cuộc sống làm người của Đức Giêsu) và hiệu quả của ơn làm nghĩa tử Thiên Chúa, cộng với tâm trạng sẵn sàng mặc lấy những tâm tình và thái độ đáng công phúc của Đức Kitô, đều là những nhân tố cùng có mặt ở trong con người mở lòng đầy đủ, tức là hội đủ điều kiện cần thiết. Do đó, chừng nào cuộc sống con người và hoạt động của Đức Giêsu làm chuyển biến tác động thánh hóa của Thánh Thần, thì lúc đó có thể nói là các hành động cứu độ của Đức Kitô thật sự hiện diện ở trong người lãnh nhận ân huệ của Thần Khí. Tuy nhiên, sự hiện diện này không muốn nói là các hành động cứu độ kia có mặt tại một nơi chốn nào đó, do bởi sự việc đã mặc lấy tính chất siêu thời gian. Giả định như thế là bỏ quên mất việc cần phải phân biệt giữa tính chất vĩnh hằng của Thiên Chúa và hiệu quả phát sinh từ sự hiểu biết, từ lý muốn và hành động vĩnh cửu của Thiên Chúa.

Ý nghĩa tuyệt đối của các hành động cứu độ của Đức Giêsu lịch sử, không tùy thuộc vào điều kiện không gian và thời gian (trong đó, chúng đã được tiến hành), nhưng là được xác định bởi kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa: theo kế hoạch này, thì cuộc vượt qua duy nhất của Đức Giêsu là con đường cứu rỗi có một không hai cho toàn thể thế giới, trong cách thức vừa trình bày trên kia.

Ở nơi tín hữu sống trong thời gian, hoạt động vĩnh cửu của Thần Khí diện diện như là hiệu quả của kế hoạch cứu độ. Nhưng hoạt động thần thiêng này nhằm thánh hóa con người thuận ý, còn được điều hợp với các hành động cứu độ của Đức Giêsu lịch sử ngõ hầu làm cho con người có thể thông phần trước vào trong cuộc vượt qua duy nhất của Đức Giêsu.

Sự hiện diện liên tục của cuộc vượt qua này ở trong chương trình cứu độ, không phải là một sự hiện diện gắn liền với không gian nơi chốn, song là mang tính chất siêu hình, và cốt tại ở việc chuyển biến tác động thánh hóa của Thánh Thần làm cho những tâm tình, thái độ đầy công phúc của Đức Kitô

được thông truyền cho những con người thuận ý để họ có thể kết hiệp với Ngài mà sống thánh ý Thiên Chúa Cha như chính Ngài đã sống. Thế nên, những hành động cứu độ của Đức Giêsu ngày trước không cần phải được lặp lại ở trong phụng vụ.

McNamara giải thích rõ hơn về sự hiện diện hữu hiệu của các hành động ấy ở trong kế hoạch cứu độ, bằng cách nhắc lại giáo huấn của thánh Tôma Aquinô về vai trò của sự hiện diện này trong việc làm cho nên giống Đức Kitô. Thánh tiến sĩ mô tả hành động cứu độ của Đức Giêsu như là nguyên nhân dụng cụ được nguyên nhân chính, tức là Thiên Chúa, dùng đến: cả hai nguyên nhân cấu thành, chính và phụ, cùng tồn tại với nhau, vì, theo cách quan niệm của một nền siêu hình học thực tiễn, thì nguyên nhân, dụng cụ và hiệu quả đều cùng tồn tại với nhau.

*Dự phần vào mầu nhiệm của Thiên Chúa trong Đức Kitô  
bằng cách chia sẻ lòng tin của Đức Kitô*

Khi biết lấy lòng tin mà ứng đáp món quà ơn thánh Thiên Chúa trao ban, là Thánh Thần, thì con người được dự phần vào trong mầu nhiệm của Thiên Chúa nơi Đức Kitô. Nhưng, lòng tin ấy có quan hệ như thế nào với việc dự phần vào trong mầu nhiệm của Thiên Chúa nơi Đức Kitô? Là thái độ ứng đáp món quà ơn thánh, lòng tin mở ra con đường qua đó, con người đón nhận Thiên Chúa tự thông ban chính mình. Tự bản chất của nó, lòng tin không chỉ là điều kiện tiên quyết để được dự phần vào trong mầu nhiệm của Thiên Chúa nơi Đức Kitô, mà còn là chính cách thức dự phần vào trong mầu nhiệm cứu độ, vào trong đời sống của Thiên Chúa Ba Ngôi. Ngoài ra, cách thức dự phần ấy lại còn mang cả một chiều kích kitô đặc thù nữa.

Xét theo phương diện kitô học, việc phân tích bản chất của đức tin sẽ đưa đến kết luận nói rằng nếu các tín hữu có thông



phần vào mầu nhiệm của Thiên Chúa trong Đức Kitô, thì chính là do bởi “họ thông phần vào trong đức tin của Đức Kitô.”<sup>124</sup> Hans Urs von Balthasar giải thích rằng lòng tin của Đức Kitô là thuộc về mầu nhiệm của Thiên Chúa trong Đức Kitô, bởi vì lòng tin ấy chính là hiện thân của giao ước giữa nhân loại và Thiên Chúa Cha — là dấu chứng của giao ước ấy về phía nhân loại. Balthasar nói đến một cách thông phần “hữu thể” của các tín hữu vào trong lòng tin của Đức Kitô, có khả năng làm cho họ nên giống Đức Kitô và được dự phần vào trong mầu nhiệm cứu độ.

Đức tin mang đặc tính Kitô học này không phải là một bước đầu trên đường tiến tới mầu nhiệm, song là cách thức đầu tiên và không thể thiếu được của việc dự phần vào mầu nhiệm. Qua cách thức đó, các tín hữu có được khả năng để mà diễn đạt và thực hiện việc họ thông phần vào trong cuộc Đức Kitô hiến dâng chính mình nhằm đáp lại ý muốn của Thiên Chúa Cha. Các tín hữu có được khả năng như vậy, là nhờ Thiên Chúa đã chuyển thông cho tâm trạng hiến tế của chính Đức Kitô.

Nghĩ rằng các tín hữu thông phần vào lòng tin của Đức Kitô là một ý tưởng phong phú, nhưng cũng còn cần phải được xác định cho rõ ràng hơn, bởi lẽ không ai có thể thông phần vào trong lòng tin của cá nhân Đức Kitô, xét vì lòng tin ấy là, tự nó, không thể thông chuyển được. Tốt hơn là nên nói đến một “sự thông phần vào trong Thần Khí đức tin của Đức Kitô,” nghĩa là vào trong Thánh Thần, cội nguồn đời sống đức tin của Ngôi Lời Nhập Thể.<sup>125</sup> Thánh Thần là môi giới đưa các tín hữu đến trực tiếp gặp gỡ với Đức Kitô và nên giống như

124 Hans Urs von Balthasar, “Fides Christi,” trong *Sponsa Verbi*, Schizzen zur Theologie 2 (Einsiedeln: Johannes, 1961) 78-79; xin xem Angelus Haussling, “Odo Casel-noch von Aktualitaet,” *ALW* 28 (1986) 383-84.

125 E. J. Kilmartin, “Sacraments as Liturgy of the Church,” *TS* 50 (1989) 540-44.

Ngài; nhờ vậy, họ có thể kết hiệp với Ngài mà phụng thờ Thiên Chúa một cách xứng đáng.

### *Tóm lược*

Nếu đem các suy tư trên đây đối chiếu với nhau, thì sẽ đi đến kết luận sau đây: Cộng đoàn phụng vụ được thường xuyên trình diện hay làm cho có mặt ở trong các hành động cứu độ của Đức Giêsu lịch sử, do bởi tác động của Thiên Chúa qua trung gian nghi thức kinh nguyện của Giáo hội và những biểu tượng đi kèm theo. Tương ứng với sự kiện vừa nói, các hành động cứu độ ngày trước ở trong lịch sử, cũng được làm cho hiện diện trở lại trước mặt cộng đoàn phụng vụ, theo tư cách là nguyên nhân dụng cụ làm chuyển biến sức năng thánh hóa của Thánh Thần. Tác động thần linh mang lại hai hiệu quả này là: làm cho thông phần vào trong Thần Khí đức tin của Ngôi Lời Nhập Thể, là Thần Khí đã khơi hứng cho Đức Giêsu trong hành động ứng đáp thuận theo sáng kiến lập giao ước do Thiên Chúa Cha đề xuất; và làm cho được tham dự trước vào trong cuộc vượt qua của Đức Kitô đi từ khổ nạn bước sang đến vinh quang. Hiệu quả đầu khởi phát từ chiều kích tâm lý trong hoạt động của Thánh Thần, và hệ tại ở việc chuyển thông những tâm tình, thái độ đầy công phúc của Đức Kitô. Nhờ tác động này của Thần Khí, các tín hữu *có được khả năng* kết hiệp với Đức Kitô trong thái độ lấy đức tin mà ứng đáp thánh ý Thiên Chúa Cha, và nhờ thế mà được dự phần chia sẻ phúc lành của giao ước mới.

Quan điểm vừa trình bày trên đây yểm trợ cho khái niệm kinh viện về bí tích, bởi vì cũng coi sự hiện diện của các hành động cứu độ Đức Kitô đã thực hiện, là nằm trong toàn bộ hiệu quả mà hoạt động của Thánh Thần làm phát sinh ở nơi người tham dự phụng vụ; nhưng lại đối lập với thể dạng thần học về các bí tích của Casel, vì lẽ tác giả này coi biểu tượng bí tích tự nó là thánh do bởi sự việc các hành động cứu độ của Đức

Giêsu lịch sử hiện diện “dưới màn trùm của biểu tượng.” Trái lại, theo quan điểm thần học lịch sử cứu độ, thần học phụng vụ về Lễ tạ ơn như đã trình bày trên kia, thì biểu tượng bí tích được coi là thánh, vì ơn thánh nó biểu đạt, hiện diện ngay ở trong nó theo lối chỉ danh ngoại tại; nói cách khác: ơn của bí tích ở trong người chịu bí tích, chứ không ở trong biểu tượng bí tích. Tuy nhiên, vẫn có một mối quan hệ tùy thuộc giữa việc trao ban ân sủng và biểu tượng bí tích. Việc trao ban ân sủng được bí tích biểu đạt, thì tùy thuộc vào việc hoàn thành nghi thức biểu tượng của bí tích. Mối quan hệ tùy thuộc này là do chính Thiên Chúa thiết đặt.<sup>126</sup>

## KẾT LUẬN

Thần học thánh thể đúc kết từ nỗ lực phân tích các Kinh tạ ơn và nghi thức tượng trưng đi kèm theo như trình bày trên đây, cho thấy là nền thần học này có nhiều nét bất đồng sâu sắc với tổng hợp thần học công giáo phổ biến. Tuy nhiên, điều đó không làm cho các nhà thần học đặt thành vấn đề, bởi vì những khởi điểm khác nhau thì có thể/tất sẽ dẫn đến những kết luận khác nhau. Vậy trước hết nên lưu ý về điểm này: cứ cố lấy phương pháp nghiên cứu này để luận bác những gì một

126 Nói chung, thì những sáng kiến của các tác giả hiện đại như trình bày trên đây, phần lớn tương hợp với những đề xuất độc đáo của Gottlieb Sohngen (1892-1971), *Der Wesensaufbau des Mysteriums, Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie* 6 (Bonn, 1938). Trong một tác phẩm xuất bản tiếp theo sau: *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (Essen: Augustin Wibbelt, 1946), Sohngen đã thay đổi lý thuyết trước, và dựa vào tác động bí tích - là một hy lễ, - tác giả đã khai triển rộng ý tưởng về sự hiện diện chủ động và tương đối của các hành động hy tế Đức Kitô đã thực hiện. Tác giả đã giải thích rõ về tư tưởng này ở trong bài viết “Christi Gegenwart in uns durch den Glauben,” trong Franz Xavier Arnold và Balthasar Fischer, eds. 2d ed., *Die Messe in der Glaubensverkuendigung* (Freiburg: Herder, 1953) 14-28.

phương pháp nghiên cứu khác tìm thấy được, là một việc làm vô bổ. Vấn đề cơ bản là ở chỗ nhận cho ra giá trị tương đối của từng chủ hướng trong các phương thức nghiên cứu và các thể dạng thần học khác nhau.

Không nên quên rằng phương pháp nghiên cứu kinh viện tây phương ứng dụng cho việc tìm hiểu thần học bí tích nói chung, và Thánh Thể nói riêng, tập trung nỗ lực vào việc đào sâu những chủ đề nhất định, và như thế rơi phải vào cơ nguy thu hẹp mất đi phạm vi tầm nhìn. Phương pháp tập trung chú ý như thế đôi lúc cũng rút được nhiều điểm lợi quan trọng. Tuy nhiên, cách thức nghiên cứu ấy cũng đã đưa đến chỗ không còn biết gì đến chỗ đứng của đối tượng cần tìm hiểu, ở trong toàn bộ kế hoạch cứu độ.<sup>127</sup>

Không giống với tông hợp thần học công giáo phổ biến, suy tư thần học công giáo mới nhất ngày nay về Thánh Thể, hiện đang thử tập trung nỗ lực nghiên cứu theo một cách kiểu khác, tức là đang cố gắng giải thích một khía cạnh nhất định nào đó trong đời sống đức tin kitô bằng cách lưu ý đến cấu trúc cơ bản của tất cả các khía cạnh trong toàn bộ kế hoạch cứu độ.

Trong trường hợp của Thánh Thể, phương pháp mới này đòi hỏi phải chú ý đến *nguyện luật*, coi đó là môi trường thuận lợi cho việc hòa nhập *tín luật*. Thần học của thiên kỷ thứ nhất đã dành cho *lex orandi* một tầm giá trị quy phạm nào đó trong tương quan đối với *lex credendi*. Trong thiên kỷ thứ hai, *lex credendi* đã giữ vị trí chủ chốt. Khởi đầu vào cuối thiên kỷ thứ hai, việc hòa nhập *lex credendi* vào trong *lex orandi* đã cho thấy những đường nét sơ phác về thể dạng thần học thánh thể sẽ hình thành trong thiên kỷ thứ ba. Công cuộc canh tân như thế trong lãnh vực thần học thánh thể, đòi hỏi phải giải quyết

127 Việc tập trung nỗ lực nghiên cứu vào phạm trù “bí tích” coi đó như cấu trúc cơ bản của hết mọi khía cạnh trong kế hoạch cứu độ, là một thí dụ điển hình cho thấy cơ nguy thu hẹp vừa nói; xin xem E. J. Kilmartin, “Sacraments as Liturgy of the Church” 547.

một vài vấn đề như sau: đặt lại đoạn trình thuật việc thiết lập Thánh Thể vào trong bối cảnh văn chương-thần học của toàn bộ Kinh tạ ơn, và đảo ngược hẳn vị trí của các chiều kích kitô học và giáo hội học ở trong thần học thánh thể.

*Felipe Gómez Ngô Minh phỏng dịch*

## 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*