

HỢP TUYỂN THÂN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THÂN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 36&37

Năm XIV (2004)

CHỦ ĐỀ:

TẠO DỰNG - NGUYÊN TỘI

- Thân Học Tạo Dựng**
- Nguyên Tội theo St 2-3**
- Nguyên Tội với
Vấn Đề Sự Dữ**
- Một Học Thuyết mới
về Nguyên Tội**



HỢP TUYỂN THẦN HỌC

Tập phổ biến Thần học, phát hành không định kỳ

Chủ biên: M. Nguyễn Thế Minh, S.J.

Phụ biên: F. Gómez Ngô Minh, S.J.

Nhóm hợp tác: Phạm Văn Ái, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Đức Anh, O.P. (Ý Đại Lợi); Đỗ Quang Biên (Hoa Kỳ); Vũ Kim Chính, S.J. (Đài Loan); Phan Đình Cho (Hoa Kỳ); Đinh Đức Đạo (Ý Đại Lợi); Trần Văn Hoài (Ý Đại Lợi); Vũ Xuân Huyền (Thụy Sĩ); Trần Văn Khả (Ý Đại Lợi); Lại Văn Khuyến (Hoa Kỳ); Nguyễn Tiến Lãng, CSsR (Pháp); Trần Đình Nhi (Hoa Kỳ); Nguyễn Văn Phương (Ý Đại Lợi); Nguyễn Văn Sĩ, OFM (Ý Đại Lợi); Nguyễn Đoàn Tân, OFM (Hoa Kỳ); Phan Tấn Thành, O.P. (Ý Đại Lợi); Hoàng Minh Thắng (Ý Đại Lợi); Nguyễn Chí Thiết (Pháp); Nguyễn Đức Thụ, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Ngọc Thụ (Vatican); Bùi Hữu Thư (Hoa Kỳ); Nguyễn Trọng Tước, S.J. (Hoa Kỳ); Phạm Minh Ước, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Văn Vượng (Phi Luật Tân).

Tòa soạn: 42 rue de Grenelle – 75343 Paris Cedex 07 – France

☎: (01) 44 39 46 57 – fax: (01) 44 39 46 93

e-mail: mimisj@htth.org

Ấn hành: 3925 Tambor Road – San Diego, CA 92124 – USA

☎: (858) 571 7839 – htth@htth.org

Tổng quản: *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive – Vienna, VA 22182 – USA

☎: (703) 281 7929 – htth@htth.org



Số 36&37 Năm XIV (2004)

VẤN ĐỀ THẦN HỌC TẠO DỰNG

Hiện trạng vấn đề

*Christoph Theobald*¹

Những năm gần đây, ít có khía cạnh nào trong thần học Kitô đã phải đương đầu với nhiều vấn nạn cho bằng “mâu nhiệm về vũ trụ”; ít có phần nào trong bộ môn thần học tín lý đã phải bố trí lại nội dung một cách sâu rộng cho bằng thiên bàn về công cuộc tạo dựng vạn vật. Như thế vì nhiều lý do.

Trước tiên là do *hoàn cảnh lịch sử*: bản nhận định *Câu lạc bộ Rôma (Club de Rome)* đưa ra năm 1972, về những giới hạn của đà sinh trưởng,² là tiếng chuông báo động đầu tiên gióng lên làm cho người Kitô ý thức cần phải đặt lại vấn đề về mối quan hệ truyền thống của mình có đối với môi sinh. Đồng thời, suốt thập kỷ 70, còn thấy có hiện tượng chính lý “học thuyết trần hóa” (*théorie de la sécularisation*) là học thuyết đã từng giúp

¹ Tác giả là linh mục Dòng Tên, người Pháp, hiện làm giáo sư thần học tại Phân khoa Thần học *Centre Sévres*, Paris, Pháp. Bài viết nguyên văn tiếng Pháp, tựa đề “La Théologie de la création en question,” đăng trong tam cá nguyệt san *Recherches de Science Religieuse*, 1993, tập 81, số 4 (Oct.-Déc.), tt. 613-641.

² Dennis Meadows và các đồng nghiệp, *The Limits to Growth*, Universe Book, New York, 1972.

cho hiểu rõ chỗ đứng đặc thù của Do thái giáo và Kitô giáo trong văn hóa Tây phương, qua việc dùng thần học tạo dựng của hai tôn giáo này làm khởi điểm cho nỗ lực đưa Châu Âu đi đến chỗ “tỉnh ngộ trước vũ trụ” và đạt đến tình trạng giải phóng về mặt tôn giáo.³ Cũng trong những năm đó, tình trạng tồn lưu kiến cố của hiện tượng tôn giáo,⁴ và sự việc các đại tôn giáo thế giới hiện diện ngày càng vững mạnh hơn – đến độ có lúc làm như khiêu khích – ở trong lương tri nhân loại,⁵ đã đưa dần đến chỗ cần phải xét lại đến tận gốc rễ để tương đối hóa quan niệm về một đà tiến hóa dẫn thẳng đến việc hình thành lý trí, tức là dạng học thuyết tiến hóa cho rằng hiện tượng tôn giáo chỉ là chuyện phiếm và sẽ sớm muộn tan biến dần đi. Đó là quan niệm “cấp tiến,” dư hương của “thời đại Ánh sáng,” đã từng bị một số các nhà nhân chủng học tiếng tăm đả kích nặng nề trong các thập kỷ trước đây.⁶ Nếu sự việc óc phê bình tân đại Tây phương đã vì ưu tư đối với căn tính của mình, mà trở lại phê bình chính mình, đã ảnh hưởng đến cung cách thần học giải thích nhãn quan do thái và kitô về công cuộc tạo dựng, tức về điểm chủ yếu trong học thuyết thần thể hóa, thì đó không phải

³ Về mặt thần học thì có hiến chế mục vụ *Gaudium et Spes* của công đồng Vaticanô II về Giáo hội trong thế giới hiện đại (số 36), cũng như cuốn sách của J. B. Metz, *Pour une théologie du monde* (1986), “Cogitatio fidei” số 57, Cerf, Paris, 1971.

⁴ Xin xem chẳng hạn, Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris, 1986.

⁵ Xin chỉ đơn cử bộ *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, “Quaestiones disputatae” số 98, Herder, Freiburg, 1983, với nhiều phần viết về thần học tạo dựng và về quan hệ giữa chủ hướng quy nhân [anthropocentrisme] và chủ hướng quy vũ trụ [cosmocentrisme].

⁶ Xin xem Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949; *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

là chuyện lạ.

Tuy nhiên, cũng nên lưu ý là việc thần học xét lại như thế từ nay không còn đóng khung trong một lãnh vực riêng biệt, nhưng đã trở thành *cuộc thảo luận mở rộng với nhiều tiếng nói đến từ nhiều phía khác nhau*. Và như thế, dù được cải tân tận gốc trong thượng bán thế kỷ 20, vũ trụ khai nguyên luận khoa học cũng đã đạt đến một mức chín chắn mới vào những năm trước sau 1965:⁷ do đó, đã có những nhà nghiên cứu khoa học giới trình cho đại chúng cả một viễn cảnh bao quát về “*lịch sử vũ trụ*,”⁸ với ít nhiều ý nghĩa tôn giáo; có những người khác thì dựa theo vũ trụ quan của mình mà dẫn bước vào trong cuộc tranh luận về việc giữ lại sự kiện tạo dựng.⁹ Từ lâu, các ngành khoa học nhân văn, hoặc rõ hơn, các ngành dân tộc học và nhân chủng học, đã áp dụng phương thức nghiên cứu đối chiếu vào việc tìm hiểu các huyền thoại về bước khởi đầu và hồi chung cục của thế giới; kết quả các ngành khoa học này thu lượm được, hiện đang được các nhà thần học ghi nhận và dùng đến, đặc biệt là qua trung gian tác phẩm của Paul Ricoeur.¹⁰ Và cuối

⁷ Sự việc Penzias và Wilson phát hiện tia phát xạ đồng hướng (*isotrope*) hồi năm 1965 đã trở thành một trong những trụ cột chống đỡ các mẫu dạng vụ nổ vũ trụ (*Big Bang*) và là khởi điểm của các bước tiến gần đây của vũ trụ luận khoa học.

⁸ Có thể nghĩ ngay đến Hubert Reeves với tác phẩm *La patience dans l'azur*, Seuil, Paris, 1981; trong tác phẩm tựa đề *Die Geschichte der Natur*, Zürich, 1948, Carl Friedrich von Weizsäcker đã đề xuất ý niệm “*lịch sử thiên nhiên*.”

⁹ Xin xem chẳng hạn Carl Friedrich von Weizäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, Hanser, München, 1986.

¹⁰ Xin xem Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960, cách riêng là các tt. 151-332.

cùng là triết học thiên nhiên: dù do các nhà khoa học đề xuất¹¹ hay trực tiếp xuất phát từ truyền thống triết học – chẳng hạn như từ hiện tượng luận – thì sau một thời bị che khuất, xem ra triết học thiên nhiên cũng đã khơi dậy được cả một cao trào hứng khởi mới, kể từ thập kỷ 70.¹²

Các thiên khảo luận về công cuộc tạo dựng viết trong thời ấy, đều mang rõ dấu vết của hoàn cảnh với lối trình bày vòng vo, dài dòng, bởi phải thu gom vào trong văn bản hàng loạt tài liệu chú giải tràn giang,¹³ và nhất là bởi cần phải bàn đến những vấn đề thuộc các lãnh vực khoa học, nhân chủng học và triết học hã y còn xa lạ đối với thần học trong thời đó. Tuy nhiên, trong thực tế, phần bàn về cuộc tạo dựng làm như đã trở thành môi trường tốt nhất để thần học kitô mở rộng tầm nhìn hướng tới một chân trời khác, làm quen với những cung cách suy luận và những tín ngưỡng khác,¹⁴ gặp gỡ với thân phận chung của cuộc sống làm người, và nhờ thế mà có được một nhận thức mới về niềm tin vào Thiên Chúa Tạo Hóa.

Quả thế, nếu ngày nay có được một tầm nhận thức như thế, thì chính là bởi đã biết nỗ lực *tái giải thích toàn bộ mầu nhiệm kitô*, qua đó, những hố ngăn cách “truyền kiếp” giữa các giáo phái đã được lấp cạn bớt đi nhờ có được những nhân tố đối tác mới trong cuộc đối thoại. Dù vậy, từ các cuộc tranh luận ngày

¹¹ Xin xem chẳng hạn Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970.

¹² Xin xem bộ *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, “Philosophie” số 14, Beauchesne, Paris, 1992.

¹³ Trong số đó, có hai tài liệu được các nhà thần học dùng đến nhiều nhất, là: *Catholicisme IX*, Letouzey và Ané, Paris, 1950, tt. 276-283, và *RGV V*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1961, 1473-1477; xin cũng xem *ibid.* 1484-1490.

¹⁴ Xin xem bộ sách trưng dẫn trong chú thích 5 trước đây.

trước, một câu hỏi vẫn còn lưu lại cho đến nay, liên quan đến vị trí và chức năng của việc tạo dựng ở trong thần học tín lý, và nhất là ở trong những gì môn thần học này bàn tới khi nói đến kinh nghiệm kitô về ơn cứu độ. Nếu vấn đề câu hỏi trên đây đặt ra về thể quân bình và tính cố kết nội tại của mẫu nhiệm kitô, đã đưa đến chỗ thấy cần phải xác định rõ lập trường về *cương vị* và *trách nhiệm đạo đức của người bàn về việc tạo dựng*, thì đó cũng chỉ là hệ luận rút ra từ nỗ lực tái giải thích quy mô hiện đang tiến hành, như nói trên đây. Xa hơn, có người còn tự hỏi không biết là ngay cả thần học gia – trong tư thế là thần học gia và theo cương vị ‘biểu tượng’ hoặc ‘đức khôn’ đóng giữ ở giữa xã hội – có hội đủ điều kiện hay không – và nếu có, thì trong mức độ nào – để *bàn luận cho có ý nghĩa về thiên nhiên, vạn vật*, một khi đã vượt ra ngoài giới mức các trình thuật kinh thánh về cuộc tạo dựng.

Giữa thực trạng đầy chuyển biến như thế, để xác định cho rõ điểm chủ chốt của các vấn đề đặt ra – những vấn đề có tính cách vừa khoa học luận mà cũng vừa tín lý – thì xin được lồng cuộc chẩn đoán vào trong một bối cảnh lịch sử bao quát hơn. Quả vậy, hễ đã muốn nhận thức đúng mức tầm trọng yếu về mặt thần học của những nỗ lực đang được đưa ra để tái giải thích mẫu nhiệm về cuộc tạo dựng, thì cần phải trở lại với ba thập kỷ cuối thế kỷ 19. Hiến chế *Dei Filius* của công đồng Vaticanô I là một bằng chứng quý hóa về “thể quân bình” thần học tín lý đã đạt được vào chính lúc bộ môn này đang bị những bước tiến bộ trong các ngành khoa học và việc áp dụng phương thức phê bình lịch sử để giải thích các chương đầu của *Sách Sáng Thế*, gây khó khăn trầm trọng (I).¹⁵ Thay vì tiêu tán đi với

¹⁵ Đó là nội dung phần I của bài viết.

các bước tiến phát tiếp sau đó, thì ngược lại, những khó khăn nan giải gặp phải trong giai đoạn xây dựng ấy của tiến trình nghiên cứu thần học, vẫn còn để lại những dấu vết có tầm ảnh hưởng lớn, trong các văn kiện của công đồng Vaticanô II, cũng như đã trở thành đối tượng của những vụ tranh cãi dồn dập trong thời đó giữa các giáo phái (II).¹⁶ Hơn nữa, như sẽ thấy, trong những thời gian gần đây nhất, các khó khăn ấy của thời trước vẫn tác động mạnh trên những nỗ lực “soạn lại” thiên khảo luận về việc tạo dựng, cho dù công tác này có đang tiến hành trong một bối cảnh văn hóa và khoa học chất đầy vô số những vấn đề hết sức mới mẻ (III).¹⁷

I. THẦN HỌC TẠO DỰNG THEO CÔNG ĐỒNG VATICANÔ I

Giữa các thiên bình luận về hiến chế *Dei Filius*, nổi bật hơn cả là mục “Tạo dựng” do cha H. Pinard, linh mục Dòng Tên, biên soạn ở trong cuốn *Dictionnaire de théologie catholique (Từ điển thần học công giáo)*:¹⁸ dài 167 cột, mục “Tạo dựng” (1908) quả là cả một thiên khảo luận đáng kể về tín lý. Trong phần IV, trước khi bình giải sắc lệnh của công đồng, mục viết đề xuất một lối định nghĩa (I), và chi tiết kể lại một quá trình lịch sử theo văn cách thần học thực chứng (*théologie positive*) (II), cộng với một phần trình bày về thần học tín lý (III). Tuân tự bàn đến các phương thức nghiên cứu của triết học “kể từ Descartes cho

¹⁶ Phần II của bài viết sẽ bàn đến sự kiện ấy.

¹⁷ Trong phần III của bài viết.

¹⁸ A. Vacant & E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique (= D.T.C) III, Letouzey et Ané, Paris, 1908, 2034-2201.*

đến ngày nay,¹⁹ là xem ra H. Pinard mong rằng có thể làm cho các khuynh hướng ấy xích lại gần nhau hơn; vì thế tác giả đã tự hỏi: “nội tại tính chẳng phải là môi trường thuận lợi cho việc dung hòa đó sao?”²⁰ Và trong phần V là phần cuối mục viết, bàn về “chỗ đứng của cuộc tạo dựng ở trong thần học kitô, ở trong triết học và khoa minh giáo,” tác giả đã không ngần ngại gay gắt phê bình những thiếu sót của thần học công giáo: “Có cần phải nhắc lại rằng các triết gia tiếng tăm hàng đầu đã cảm nhận một cách sắc bén hơn tính cách trầm trọng của vấn đề? Đòi bắt cho được nhịp cầu băng qua một vực thẳm vun vút khôn lường, với chỉ vòn vện ba vụn từ ngắn cùn: ‘*creavit ex nihilo*’ (...đã tạo dựng từ hư vô): chẳng phải đó chính là điều bao giờ cũng cần để ra trước mắt?”²¹

Đúng thế, mục “Tạo dựng” mang đậm dấu vết của việc đặt vấn đề cho khoa biện thần luận (*théodicée*), như đã có thể đọc thấy ở trong phần đầu, tức là phần định nghĩa về tạo dựng:

Tạo dựng là hành động qua đó, không kéo vũ trụ ra từ bản chất của mình, cũng như không rút ra từ một yếu tố tiền hiện hữu nào, Thiên Chúa làm cho nó xuất hiện ở ngoài chính mình, ở nơi trước đó, đã không có gì hiện hữu. Hiểu như thế, tín điều về tạo dựng là *câu giải đáp* Kitô giáo mang lại cho *vấn đề nguồn gốc vạn vật*.²²

Bởi biểu đạt theo lối “thu hẹp,” nên định nghĩa trên đây đặt ra một câu hỏi song đôi – sẽ được trả lời ở trong phần cuối mục viết (V) – với hai nghi vấn như sau: đâu là chỗ đứng của tín

¹⁹ *Ibid.*, 2093-2100.

²⁰ *Ibid.*, 2100.

²¹ *Ibid.*, 2198.

²² *Ibid.*, 2034.

điều về tạo dựng ở trong toàn bộ mầu nhiệm kitô? Dễ hiểu đối với lý trí – như công đồng đã nghĩ (theo cách tác giả hiểu) – định nghĩa ấy có dùng đến những phương thức nghiên cứu khác (khoa học, lịch sử, triết học), tức là có đặt vấn đề về tính cách liên khoa cho thần học tạo dựng hay không? Thử nhìn kỹ lại các câu hỏi này.

1. Khi định nghĩa việc tạo dựng ở trong chương đầu – như cha Pinard lưu ý – hiến chế *Dei filius* đã để khía cạnh trí tri lại để bàn trong các phần sau. Điểm nhận ra ngay đầu tiên là không thấy định nghĩa nhắc đến Thiên Chúa Ba Ngôi. Trong bối cảnh duy lý hay tự nhiên chủ hướng thời đó, văn kiện chỉ chú ý nêu bật sự khác biệt giữa Đấng Tạo Hóa và các tạo vật,²³ hoặc thêm nữa, giữa tự nhiên và siêu nhiên,²⁴ cũng như nêu bật giáo lý về việc tạo dựng từ hư vô (*creatio ex nihilo*),²⁵ bằng cách lấy lại cùng bổ phụ những lời công đồng Latêranô IV²⁶ giải thích về các điểm giáo lý đó²⁷ của Kinh Tin Kính; nhưng do bởi không nhắc đến Thiên Chúa Ba Ngôi, cho nên việc liệt kê chung một loạt – các yếu tố: *hồi khởi đầu thời gian của thế giới (ab initio)*, cội gốc thần thiêng (Thiên Chúa) từ đó phát sinh con người (*deinde*), hoạt động sau này của con người (*actio futura*), và lý do *tối hậu* của cuộc tạo dựng – là việc làm vượt ra ngoài bối cảnh thời gian của Kinh Thánh.²⁸

²³ Denzinger-Schoenmetzer, 3001: “*Deus praedicandus est re et essentia a mundo distinctus.*”

²⁴ *Ibid.*, 3004 và 3005.

²⁵ *Ibid.*, 3002: “*Deus simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem..., ac deinde humanam...*”.

²⁶ Nhất là về mục đích của việc tạo dựng (xin xem *D.T.C. III*, 2191).

²⁷ *Ibid.*, 800 và 806.

²⁸ Xin cũng xem đoạn viết về quan phòng: Denzinger-Schoenmetzer, 3003.

Như mọi người đều thấy rõ, việc “giảm thiểu” tầm tín lý như thế của cấu trúc tam vị trong Kinh Tin Kính là hậu quả phát sinh hồi thế kỷ 19, từ lập trường phản kháng thần học tạo dựng và từ cách khoa vũ trụ khai nguyên luận (*cosmologie*) độc trình thuật của *Sách Sáng Thế* theo quan niệm chủ hướng tương phù (*concordiste*²⁹). Có một quan hệ giữa một bên là sự vắng bóng của vai trò Đức Kitô và chiều kích thần khí trong việc tạo dựng, và bên kia là sự kiện cũng đúng vào thời điểm đó, thần học bàn về phương thức chú giải Kinh Thánh.

Xem ra H. Pinard cũng đã ý thức rõ về việc “giảm thiểu” kia, bởi tác giả viết: “Nên nhìn kỹ cuộc tạo dựng trong toàn bộ bản tín quy.”³⁰ Quả vậy, năng động tính của việc thống nhất mầu nhiệm kitô phát nguyên từ phương pháp đặt vấn đề của biện thần luận trong cuộc chạm trán với giới hạn ba chiều kích mà thực tại vẫn cho thấy: “giới hạn *trong chính hữu thể của nó*, vì công trình tạo dựng không có gì làm cho nó cân xứng với một người thợ vô cùng hoàn hảo (tác giả của nó)”; “giới hạn *trong niềm hạnh phúc của mình*, vì nhiều lúc, tạo vật có lý trí xem như là một thứ trò đùa của một bạo chúa chẳng biết cảm thương, hơn là đối tượng của cặp mắt quan phòng đầy tình cha con”; “giới hạn *trong mức hoàn hảo đạo đức luân lý mình đạt được*, vì xem ra tạo vật có lý trí bất lực để mang lại vinh quang – được coi như là – Thiên Chúa nhằm tới khi tạo dựng vạn vật.” Câu trả lời được tìm thấy trong tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi – cho trường hợp một hành động có năng lực vô biên gặp gỡ với một thực tại nhất thiết giới hạn – và trong các tín điều về đời sống

²⁹ Thuyết tương phù (*concordisme*): chủ trương giải thích một số đoạn Kinh Thánh (chẳng hạn trình thuật về tạo dựng) theo sát nghĩa văn tự, sát với các phát hiện hoặc giả thuyết khoa học.

³⁰ *D.T.C. III*, 2195.

mai sau, về hồng ân được nâng lên trong trật tự siêu nhiên, và về mầu nhiệm Nhập thể – cho việc giải thích “tình trạng trọn lẫn vui sướng và khổ đau ở đời này, một tình trạng kể ra là tốt để tập kiên nhẫn, và xét cho cùng là rất tốt để được tội luyện,” cũng như cho việc dẫn chứng về thực kiện vinh quang Thiên Chúa lộ hiện ở nơi công trình tạo dựng: “Như thế, chính ở trong Con Người-Chúa, toàn bộ công trình tạo dựng đạt được đến mức thành tựu mỹ mãn, và hết mọi vấn nạn đều được giải quyết.”³¹

Và cuối cùng, suy luận thần học đã đi đến chỗ nhìn nhận một cách nghịch lý, cho rằng “tín điều về tạo dựng không phải là chân lý quyết định của khoa tín lý học kitô,” nhưng lại cho rằng “sự khác biệt tuyệt đối giữa Thiên Chúa và thế giới” – “xét theo trật tự hữu thể” – là “điều kiện đầu tiên” của “những ân huệ sau này” Thiên Chúa ban cho, và việc nhận biết Ngài – “xét theo trật tự lôgic” – là “điều kiện đầu tiên” để đạt tới “hành động tuyên tín lễ thường qua Kinh Tin Kính.”³² Không nói thì ai cũng thấy rõ nỗ lực vượt bậc của cha Pinard trong việc để tâm lắng nghe hầu tìm hiểu những vấn nạn người đương thời đặt ra, và qua đó đi dần đến một mức nhận thức thâm sâu hơn về mầu nhiệm. Tuy nhiên, tác giả đã không lưu tâm cho đủ đến điều này là các vấn nạn kia, ít là một số, phát sinh từ việc cắt xé tín điều kitô ra thành mảnh, xảy ra trước đó, cũng như từ việc

³¹ *Ibid.*, 2195t.

³² *Ibid.*, 2196t; cột 2196 ghi: “Việc nhập thể mang lại ánh sáng cuối cùng cho thấy kiệt tác của hóa công (!) tối cao ở trong hợp thể người-chúa. Chính qua con đường ngôi hiệp với tạo vật như thế, Thiên Chúa đã bỏ khuyết (!) điều không thể làm được xét về mặt siêu hình, là dựng nên một tạo vật vô cùng, trong đó Ngài đạt trọn tất cả những gì là quyền năng, là tốt lành Ngài có, để rồi nhận từ tạo vật ấy trọn niềm vinh quang xứng với Ngài.”

xếp đặt các mẫu nhiệm của tín điều ấy theo loạt hàng dọc, đi ngược lại với khả tri tính của các sự vật trong vũ trụ và trong lịch sử.

2. Khó khăn nảy sinh từ chính giả thiết cho rằng *khởi điểm* nhận thức về tín điều tạo dựng phải là điểm có chung cùng với những cách thức hiểu biết khác. Và như thế thì phải tìm hiểu về khía cạnh trí tri (*gnoséologique*) của thần học tạo dựng.

Muốn hiểu luận đề cho rằng tín điều về tạo dựng không chỉ là một tín khoản, mà *đồng thời* còn là “một chân lý thuộc lãnh vực tự nhiên,”³³ thì trước tiên cần phải lưu ý đến điểm này là tông hiến *Filius Dei* đã dựa trên tín điều về tạo dựng (chương I) để dứt khoát khẳng định về các mối liên hệ giữa lý trí, hoặc nói cho rõ hơn, giữa kiến thức khoa học và những hiểu biết của đức tin (chương IV). Và, theo thiển ý, đó chính là thành quả công đồng họp năm 1870 đạt được, qua việc nói rõ về chức năng điều hòa hoặc mô thức của tín điều, nhằm phối kết đúng đắn các bộ môn đạo, đời trong cuộc thảo luận liên khoa.³⁴ Công đồng gọi thành quả của cố gắng giải thích tín điều trong cách thức như thế, là *duplex ordo cognitionis*, hai trật tự tri thức³⁵:

Dù đức tin có vượt trên lý trí, thì cũng không bao giờ có tình trạng bất đồng thực sự giữa hai phía. Bởi lẽ, Thiên Chúa, Đấng mạc khải các mẫu nhiệm và thông ban đức tin, cũng chính là

³³ *Ibid.*, 2197.

³⁴ Đó là điều làm liên tưởng đến luận đề của Rahner về quan hệ liên can giữa thần học tín lý và thần học mô thức: khoa đầu điều hòa và giả định về các quan hệ giữa các bộ môn đạo, đời để bàn đến ở trong khoa sau (xem Karl Rahner, *Essai d'une esquisse de dogmatique*, trong *Ecrits théologiques IV*, ÉB, Paris, 1966, tt. 7-50).

³⁵ Xin xem Denzinger-Schoenmetzer, 3015: “... hai trật tự thi thức khác biệt nhau không những về nguyên lý, mà về cả đối tượng nữa.”

Đấng đã làm cho ánh sáng lý trí tuôn tràn xuống trong tâm trí loài người.³⁶

Có điều lạ là cha Pinard đã không dùng đến nguyên tắc “hai trật tự” kia để làm nền tảng cho cách phân biệt giữa *sự kiện tạo dựng*, kiên định – theo ngài – về phía đức tin cũng như về phía lý trí, và *cái thế nào* của công trình tạo dựng, là câu hỏi đang được tự do bàn cãi, tìm hiểu, và do đó phải chịu cảnh thăng trầm của những quan điểm đổi thay.³⁷ Tuy nhiên, tác giả áp dụng cách phân biệt ấy vào hai lãnh vực khác nhau: lãnh vực các quan hệ giữa khoa chú giải Kinh Thánh, các khoa vật lý học và tự nhiên học, với việc nhận thức về tín điều tạo dựng; và lãnh vực các quan hệ giữa tín điều này với xã hội loài người, với nền siêu hình, luân lý và biện thần luận của xã hội ấy.

Trong lãnh vực chú giải kinh thánh, tác giả đề nghị làm một cuộc xét lại nghiêm túc, và tất nhiên là không quên lưu ý đến các công trình nghiên cứu của cha Lagrange về các văn thể trong Kinh Thánh.³⁸ Nhưng, lập trường phê bình của ngài đối với chủ hướng tương phù chú giải đã dẫn tới một dạng khoa học luận nghịch với học thuyết duy thực chứng (*anti-positiviste*) của ngành khoa học vật lý và tự nhiên học. Không những lấy làm tiếc về mức kém cỏi kiến thức triết lý nơi một số khoa học gia, H. Pinard còn mặc nhiên đề xuất một nguyên tắc lý tính, nguyên tắc “khả tri” (*d'intelligibilité* – rút ra từ ảnh hưởng của Kant, dù chưa có thể nói rõ ra được như thế trong cuốn *Từ điển thần học công giáo* năm 1908). Và tác giả chỉ trích “việc lẫn lộn hầu như đã được quan niệm chung chính thức thừa nhận, giữa

³⁶ *Ibid.* 3017.

³⁷ *D.T.C. III*, 2041t.

³⁸ *Ibid.* 2040 và 2198t.

hình ảnh (*image*) và tư tưởng (*idée*), làm như việc có thể hoặc không có thể hình dung ra một khái niệm (*notion*) – bởi vì khái niệm (chẳng hạn như khái niệm tạo dựng) thì nằm ngoài vòng thực nghiệm – thì hoàn toàn giống như là việc không có thể hoặc có thể suy nghĩ về khái niệm đó.³⁹

Và như thế, dựa theo những gì họ phát biểu trong lãnh vực kỹ thuật riêng của mình, về lịch sử vũ trụ và con người (về câu hỏi “tại sao”), chuyên viên chú giải và khoa học gia đều được yêu cầu quay về với *triết lý* để – dĩ nhiên là mỗi triết gia theo một cách – bàn về việc sáng tạo hiểu như là một “chân lý thuộc trật tự tự nhiên.” Đó là mặt bên kia của cuộc tranh luận trí tri (*gnoséologique*), và theo thiển ý, đó cũng là chìa khóa, là điểm mấu chốt của thần học tạo dựng trong ánh sáng của công đồng Vaticanô I: quả thế, tiêu đích chính của lập trường thần học này là xác định rõ các quan hệ – trên các bình diện siêu hình học, luân lý và khoa biện thần luận (*théodicée*) – giữa những ai coi việc tạo dựng là hợp lẽ, tức giữa Giáo Hội, và xã hội loài người.

Về mặt siêu hình học, tác giả đề xuất khái niệm cơ bản về tính chất “thuộc tùy”: “Nếu Thiên Chúa sinh nên những hữu thể tự tại tự tồn (*êtres en soi*), thì tất cả sẽ là Thiên Chúa; nhưng nếu Người đã kéo chúng ra từ hư vô, thì chúng ta là những thực thể khác với Người và tuyệt đối *thuộc tùy* vào Người.” Và theo H. Pinard, giả thiết thứ hai là câu trả lời *duy nhất* không tương phản, cho vấn đề tìm hiểu về hồi khai thiên lập địa: “vậy, để cho đúng thì phải nhận Người là gốc khởi đầu của khoa học.” Về mặt luân lý, ý niệm về tạo dựng cho phép dùng khái niệm “nghĩa vụ luân lý” để xác định rõ khái niệm “thuộc tùy.” “Luân lý đạo đức sẽ còn gì, nếu từ thái độ phủ nhận sự khác

³⁹ *Ibid.* 2198.

biệt giữa Thiên Chúa với thế giới, người ta đi đến chỗ loại bỏ đáng làm luật tối cao, loại bỏ cá thể tính (*individualité*) của các hữu thể, loại bỏ tự do, bất diệt tính của các cá nhân cũng như việc thưởng phạt?" Và cuối cùng, về mặt *biện thân luận*, tính chất tùy thuộc chỉ được hiểu và biểu đạt qua “phụng tự và tôn giáo.” Kết luận, tác giả lưu ý rằng “tầm trọng yếu chủ chốt kia của tín điều về tạo dựng không phải là không ăn nhằm gì tới lý do khai chiến cho cả một trận giặc để chống lại.”⁴⁰

Do vậy, việc biến tín điều về tạo dựng trở thành “bước dẫn nhập vào đức tin,” trở thành một “chân lý lý tính”⁴¹ là điều thực sự chủ yếu để giữ cho được “thế quân bình” của thần học Vaticanô I: bởi điều đó giúp cho Giáo Hội có được một thời gian để mà cân nhắc cho việc tuyên xưng đức tin, đồng thời cũng để cho Giáo Hội rộng đường lên án những dạng khác nhau trong thái độ phủ nhận chân lý tạo dựng, coi những luận điệu phủ nhận như thế là những hình thức phá hoại xã hội loài người.

II. THẦN HỌC TẠO DỰNG TRONG THỜI CÔNG ĐỒNG VATICANÔ-II

Các điểm – liên quan đến việc nối khớp giữa những dạng biểu đạt khác nhau của lý tính, và đến chỗ đứng của Giáo Hội ở giữa xã hội – vừa bàn tới trên đây, cho thấy là thần học về tạo dựng sẽ chịu ảnh hưởng sâu đậm của các biến chuyển, đổi thay nhanh chóng xảy ra trong các xã hội tân tiến thời sau thế chiến

⁴⁰ *Ibid.* 2197t.

⁴¹ *Ibid.* 2198.

thứ hai. Nhưng trước khi bước vào trong các cuộc bàn cãi giữa các thần học gia, thì xin được vấn tắt kê ra những biến chuyển được công đồng Vaticanô II chính thức ghi lại.

Lập trường giáo lý dung hòa của công đồng Vaticanô II

Có thể nhận ra được những đổi thay – so với Vaticanô I – trong ba văn kiện lớn: *Tuyên ngôn về Tự do tôn giáo (Dignitatis Humanae)* – đã đi vào lại trong lãnh vực của siêu hình học, luân lý đạo đức và khoa biện thần luận ngày trước, để đưa tự do vào trong quan hệ thuộc tùy giữa bản tính loài người với chân lý,⁴² và như thế đã đưa ra một dạng quan hệ mới giữa Giáo Hội và xã hội – *Hiến chế Tín lý về Mạc Khải (Dei Verbum)* – đã lồng cuộc tạo dựng hiểu theo ánh sáng kitô học, vào lại trong trình thuật kinh thánh, và đã dùng lối phân biệt giữa tạo dựng với việc mở ra cho “con đường cứu độ cao hơn (thuộc thượng giới)” (*via salutis supernae*)⁴³ để thay cho cách phân biệt thời trước giữa tự nhiên và siêu nhiên, cũng như đã đưa đoạn viết về những bước mở đường vào đức tin (*preambula fidei*) xuống phần cuối của văn bản⁴⁴ – và cuối cùng là *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay (Gaudium et Spes)*, qua đó – đặc biệt là trong chương 3 của phần đầu – cả một nền thần học về tạo dựng đã được khai triển với một sự quan tâm cao độ đối với những khác biệt đa dạng giữa các hình thức biểu hiện của lý tính thời nay.

Khó mà phối hợp các quan điểm ấy vào trong một đường

⁴² Vaticanô II, *Tuyên ngôn về Tự do tôn giáo*, số 2.

⁴³ Vaticanô II, *Hiến chế Tín lý về Mạc Khải*, số 3.

⁴⁴ *Ibid.*, số 6.

hướng nhận thức cố kết được, nhất là khi lược đồ tổng quát phối trí theo kiểu tân kinh viện như thấy trình bày ở trong phần đầu, đã không được tu chỉnh cho đầy đủ, đúng mức. Do đó, từ từ đã thấy xuất hiện (1) cái gọi là khúc quanh nhân loại học của thần học tạo dựng (từ nay sẽ được tổ chức chung quanh ý niệm ‘tự do’), (2) việc định rõ lại nội dung thần học của môn thần học này trong toàn bộ mầu nhiệm kitô, (3) và chỗ đứng mới của nó giữa các yếu tố trong các bước mở đường dẫn vào đức tin (*preambula fidei*).

1. Khúc quanh nhân loại học mà thần học công đồng dẫn bước vào, đã được nói đến ngay từ trong chương đầu của *Gaudium et Spes*: “Cách chung, có lòng tin hay không thì mọi người cũng đều đồng ý với nhau ở điểm này: trên mặt đất này, mọi sự vật đều được quy hướng về với con người như là tâm điểm, như là tột đỉnh của chúng,”⁴⁵ và như thế, là đã được xây dựng vững chắc trên nền tảng của việc tạo dựng con người “giống hình ảnh Thiên Chúa.” Ý thức là trào lưu vô thần e sợ rằng “mối quan hệ quá chặt chẽ giữa hoạt động cụ thể của con người và tôn giáo” sẽ trở thành “mối nguy gây hại đến khả năng tự quyết của con người, của các xã hội và các ngành khoa học,”⁴⁶ công đồng đã nhiều lần lên tiếng nhấn mạnh và bảo vệ xác tín về quan hệ giữa các tạo vật với Đấng Tạo Hóa, một mối liên hệ hài hòa, *không mảy may đối chọi, không cạnh tranh kình địch*: “Bởi lẽ, phẩm giá ấy [của con người] tìm thấy được ở nơi chính Thiên Chúa, những gì làm nên *nền tảng đích thực và mức thành tựu sung mãn* cho mình; và vì Thiên Chúa, Đấng Tạo Hóa đã đặt để con người, thông minh và tự do, ở trong cộng

⁴⁵ Vaticanô II, *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 12.

⁴⁶ *Ibid.*, số 36.

đoàn xã hội.⁴⁷ Khó mà nêu bật cho đủ tầm trọng yếu của lời xác quyết ấy, một lời xác quyết có sức giúp diễn đạt rất tinh vi ý niệm ngoại diện tính (*extériorité*) giữa tình trạng thuộc tùy và tự do, nói đến trong văn kiện của công đồng Vaticanô I.⁴⁸ Hơn ai hết, Karl Rahner đã nêu rõ điểm chủ chốt có tính cách quyết định của lời xác quyết kia ở trong chương mang tựa đề “Thần phận thụ tạo,” của tập *Khảo luận cơ bản về đức tin*:

Trong kinh nghiệm loài người, vẫn thấy xảy ra như thế này, là hễ một điều càng thuộc tùy vào chúng ta, thì càng ít khác biệt với chúng ta, càng có ít thực tại tính riêng và độc lập (...). Tuy nhiên, khi suy nghĩ về quan hệ siêu nghiệm theo đúng nghĩa của nó, giữa Thiên Chúa và thụ tạo, thì lại thấy trong trường hợp này, thực tại tính đích thực và tình trạng thuộc tùy tuyệt đối chỉ là, không hơn không kém, hai phương diện của cùng một thực tại duy nhất, và do đó, lớn lên theo cùng một tỷ lệ, tức tỷ lệ thuận, chứ không phải tỷ lệ nghịch.⁴⁹

Từ khúc quanh nhân loại học thần học về tạo dựng từng đi qua, *Gaudium et Spes* đã rút ra một hệ quả song đôi. Văn bản đã đề nghị nên phân biệt một đàng là khái niệm “độc lập tính của thế sự” (*autonomie du temporel*), hàm ngụ thái độ phủ nhận tính chất thuộc tùy của tạo vật đối với Thiên Chúa, và đàng khác là khái niệm “yêu cầu chính đáng cho có độc lập” (*légitime exigence d'autonomie*);⁵⁰ cách phân biệt này sau đó đã được dùng trở lại theo một hình thức diễn đạt khác: “trào lưu tục

⁴⁷ *Ibid.*, số 21; cũng xin xem các số 34 và 36.

⁴⁸ Denzinger-Schoenmetzer, 3003, 3008 và 3010.

⁴⁹ Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme* (1976), Le Centurion, Paris, 1983, tr. 96.

⁵⁰ *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 36 (trưng dẫn *Dei Filius*).

hóa” (*secularisme*) và “việc trần thế hóa” (*secularisation*).⁵¹ Chủ đích của điểm này chính là để thử xác định thực trạng biệt hóa (*differentiation*) trong các xã hội thời nay, tính chất độc lập của các quy luật đặc thù trong mỗi lãnh vực và của các phương pháp riêng trong từng ngành khoa học và kỹ thuật, từng có sẵn ngay ở nơi công trình sáng tạo và trong ý định của Đấng Tạo Hóa. Các phần kế tiếp của bản văn, cách riêng là trọn cả phần hai, bàn đến thực trạng biệt hóa kia giữa các lãnh vực, và cho thấy là điều đó đòi thần học tạo dựng phải biết ý thức vấn đề hầu nhận ra cho đúng chỗ đứng của mình trong cuộc thảo luận liên khoa ngành. Việc “học thuyết trần thế hóa” được chấp thuận (theo mức *juxta modum* - vừa đủ), kéo theo cả một luồng suy tư về hoạt động của con người trong vũ trụ. Quả thế, việc “quay trở lại” ấy, từ lý thuyết về với thực hành và hành động cụ thể, từ các ngành khoa học về với các ứng dụng kỹ thuật, đã trở thành bước biến đổi quan trọng nhất đối với dạng thần học tạo dựng chủ yếu chiêm niệm. Về điểm này, rõ ràng là công đồng đã dựa trên nền tảng của “sứ vụ” từng được Thiên Chúa ủy thác cho con người, như đọc thấy trong sách *Sáng Thế*:

Được tạo dựng giống hình ảnh Thiên Chúa, con người đã nhận sứ mệnh làm chủ trái đất và tất cả những gì chứa đựng trong đó, để quản trị vũ trụ trong công bình và thánh thiện; nhờ thế, một khi đã nhìn nhận Thiên Chúa là Đấng Tạo Hóa mọi loài, thì biết quy hướng chính mình cùng muôn vật về với Người; như vậy, do sự việc con người làm chủ mọi sự, danh Chúa được tôn vinh khắp cõi địa cầu.⁵²

Tiếp đó, văn bản đề ra cả một danh sách thuật ngữ mới đã

⁵¹ Thượng Hội Đồng đặc biệt, khóa 2, năm 1985.

⁵² *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 34, xin cũng xem các số 12 và 67.

được nhiều thần học gia dùng và sửa chữa đi lại, để suy nghĩ và biểu đạt quan hệ giữa công trình tạo dựng do Thiên Chúa và khả năng sáng tạo của con người;⁵³ đó là chuyện lạ nếu thử nhớ lại các luận chứng truyền thống dùng để chứng minh tính chất bất khả thông truyền (*incommunicable*) của sức năng sáng tạo trong Thiên Chúa.⁵⁴ Như thế, tình chất “phù hợp với ý định của Thiên Chúa” (*respondere proposito Dei*) hiện rõ dần với ý niệm về một “hoạt động triển khai công trình của Đấng Tạo Hóa” (*suo labore opus Creatoris evolvere*).

Mở ra một viễn cảnh cho tương lai, và xét về đường hướng, thì cho thấy cả một tình trạng bấp bênh đến tột độ như chưa từng thấy trong toàn bộ lịch sử nhân loại, kinh nghiệm thời nay về “quá trình nhân hóa” (*hominisation*) vũ trụ cũng như về những bước biến đổi con người do chính con người,⁵⁵ quả là đã đóng một vai quyết định đối với những đổi thay như thế kia trong thần học. Những đổi thay này liên can đến toàn bộ cấu trúc của “mục đích song đôi trong việc tạo dựng,” đã được xác định từ cổ thời cũng như đã được công đồng Vaticanô I nói rõ lại.⁵⁶ Đối chiếu với chương đầu của *Dei Filius*, tất sẽ nhận thấy rõ trong cách biểu đạt của *Gaudium et Spes*⁵⁷ lối sắp xếp chông chéo các dữ kiện trình bày: một bên là mục đích song đôi của việc tạo dựng, vinh quang của Thiên Chúa và lợi ích cho con

⁵³ Đó là điều mà tập khảo luận của Alexandre Ganoczy, tựa đề *Homme créateur – Dieu créateur* (1976, Cogitatio fidei, số 98, Le Cerf, Paris 1979) muốn đề cập đến.

⁵⁴ *D.T.C. III*, 2110.

⁵⁵ *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 35; cũng xin xem các số 5 đến 9.

⁵⁶ *LTHK*, vol. compl. *Das zveltevaticanische Konzil III*, Herder, Freiburg, 1968.

⁵⁷ Xem ghi chú 46 trước đây.

người, và bên kia là việc thực thi “sứ mệnh” (*mandatum*) hay là “ơn gọi” (*vocatio hominis*)⁵⁸ của con người. Trong bài nhận định phê bình về số 12 của *Gaudium et Spes*, viết năm 1968, Joseph Ratzinger cho thấy rằng lối sắp xếp chông chéo kia có thể gây ra khó khăn: mình nhiên dựa theo thánh Augustinô, tác giả mạnh mẽ bảo vệ sự khác biệt giữa “việc tạo dựng giống hình ảnh Thiên Chúa” và “việc quản trị vũ trụ ủy thác cho con người” như là “hệ quả tất yếu” (*nur ein Folge*) của quan hệ con người có đối với Thiên Chúa, để từ đó củng cố và gìn giữ sự khác biệt giữa việc tôn thờ hoặc “việc phục vụ đối với Thiên Chúa” (*Gottesdienst*) và “việc phục vụ đối với thế giới” (*Weltdienst*).⁵⁹

2. Cuộc tranh luận như thế về cứu cánh đã đưa mâu nhiệm tạo dựng hội nhập trở lại vào trong tổng bộ tyn lý kitô. Khúc quanh nhân loại học quả đã đòi phải ngẫm đọc trở lại toàn bộ giáo lý của Kinh Thánh. Từ quan điểm mới ấy mà nhận định, tất sẽ thấy là hoàn toàn có ý nghĩa việc tuyển chọn Abraham được đề cập đến trong chương IV của văn kiện *Dei Verbum* về Cựu Ước, còn cuộc tạo dựng thì được nhắc đến ngay trong chương đầu, khi nhìn về Ngôi Lời Thiên Chúa.⁶⁰ Như vậy, thần học đã đạt tới được công cuộc tạo dựng qua một cái nhìn “phóng hậu,” không chỉ như là “sân khấu trên đó diễn ra lịch sử loài người” mà còn như là “cái thế giới hần sâu dấu vết nỗ lực của con người, thất bại với thành công,” đã được thiết đặt để đi qua tiến trình biến đổi nhằm tới mức thành toàn.⁶¹

⁵⁸ *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 11.

⁵⁹ *LTHK*, vol. compl. *Das zweetevatikanische Konzil III*, Herder, Freiburg, 1968.

⁶⁰ *Hiến chế Tyn lý về Mạc Khải*, các số 14 và 3.

⁶¹ *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 2.

Năng động lực của việc thấu hiểu tín điều qua lối nhìn tổng hợp ở đây, đã không còn phát xuất từ những vấn đề khoa biện thần học đặt ra, và từ các *preambula fidei* (như trong công đồng Vaticanô I) mà trái lại, từ cuộc đối thoại giữa Giáo Hội với người thời nay trên căn bản của một nền nhân bản đích thực (mặc nhiên hiểu là: chỉ đức tin kitô mới mang lại được một nền nhân bản *toàn vẹn*⁶²). Từ đó xuất phát ý tưởng chủ yếu sau đây: Đức Kitô, Adong mới, là Đấng làm cho mẫu nhiệm tạo dựng được sáng tỏ trọn vẹn, tức là chính Ngài kiến tạo nên quy nhân luận kitô (phẩm giá con người và cương vị xã hội của nó⁶³), và qua chỗ đứng trung tâm đó của con người ở trong vũ trụ, Ngài cho thấy rõ ý nghĩa hoạt động của con người ở trong công cuộc tạo dựng.⁶⁴ Chắc hẳn là do bởi ưu tư đối thoại, ba chương đầu của *Gaudium et Spes* đã được khai triển theo hướng “tiến dần lên”: bắt đầu từ công cuộc tạo dựng để – sau khi đi xuyên qua cái bí nhiệm trong thân phận con người⁶⁵ (sự chết và bạo động – những vấn đề đặt ra trong khoa biện thần luận) – đi đến với Đức Kitô, con người mới và là mối giây liên đới, và – trong chương ba – cho tới mức kết cục của hoạt động con người với mẫu nhiệm phục sinh.

Đây chính là điểm gặp gỡ giữa thần học tạo dựng với một dạng cách chung học ‘mới’. Dem đối chiếu với dạng biện thần luận của cha Pinard,⁶⁶ hiến chế của công đồng Vaticanô II có thể được coi như là một viễn cảnh hoàn toàn lật ngược: ở vào

⁶² Xem *ibid.*, số 11.

⁶³ Xem hai chương đầu của *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*.

⁶⁴ Xem chương ba của *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*.

⁶⁵ Xin xem *ibid.*, số 18.

⁶⁶ *D.T.C. III*, 2195.

một chặng quyết định như thế, văn kiện đã cố rút ra tất cả những hệ luận của nền thần học mình đề ra về sức năng sáng tạo của con người. Dù có nhận sự việc đức tin kitô không biết về “hồi chung cục của thế giới và loài người,” cũng như không phủ nhận là “bộ mặt thế giới này – đã bị tội lỗi bóp méo – sẽ qua đi,” văn bản vẫn nhấn mạnh đến “viễn cảnh của thế giới mai sau” đang trên đường hình thành.⁶⁷ Dù không che dấu được tính cách “dàn xếp” của mình, thì không phải vì thế mà đoạn văn đã không mở ra được con đường thảo luận cho tất cả những ai – trong số có cả các thần học gia giải phóng – không còn chịu tách cuộc tạo dựng ra khỏi vấn đề tương lai cánh chung của nó.

Quả thế, cuộc tranh luận đó đã bắt đầu ngay từ thời công đồng còn nhóm họp, nhân vụ bàn về chỗ đứng của tội ở trong công trình tạo dựng, và về thẩm trạng của thân phận loài người. Như đã biết, lược đồ gọi là của Ariccia, do các thần học gia hầu hết là người Pháp soạn thảo, theo sát lối nhìn của thánh Irênê và Teilhard de Chardin, đã bị phê bình kịch liệt bởi đã tỏ ra quá lạc quan.⁶⁸ Nhưng vì những đóng góp thêm vào sau đó⁶⁹ chỉ yêu cầu tu chỉnh có một vài chỗ mà không đi đến chỗ đòi hỏi tổ chức cấu trúc lại cho thống nhất với quan điểm chung, thế nên, cuộc tranh luận vẫn tiếp tục kéo dài. Vấn đề cũng xảy ra tương tự đối với sự việc văn bản không nói lên đủ tác động của Thần Khí: nặng tính chất quy-Kitô, văn kiện làm cho khó hiểu cuộc tạo dựng nhìn theo nhãn quan tam vị.

3. Dù chưa hoàn bị và còn nhiều giới hạn như vừa thấy

⁶⁷ *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 39.

⁶⁸ *LTHK vol. compl., Das zweetevatikanische Konzil III*, 319c.

⁶⁹ Xin xem đặc biệt là *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, các số 13 và 37.

trên đây, thì *Gaudium et Spes* cũng đã một cách nào đó thoát ra khỏi được khuynh hướng “giản lược” và cắt rời thần học tạo dựng ra khỏi môi trường của các *preambula fidei*. Tuy nhiên, không vì thế mà tan biến đi, các vấn đề của khoa biện thần luận được hoàn về lại trong lãnh vực tín lý. Có phải cùng lúc đó, “thần học tự nhiên” (thần lý học) – từng làm đề tài tranh luận giữa các giáo phái kể từ thời công đồng Vaticanô I – đã bị gác qua một bên? Việc lặp lại nhiều lần lời khẳng quyết nói rằng “phẩm giá con người sẽ bị thương tổn trầm trọng” nếu không có sự trợ giúp của Thiên Chúa và niềm hy vọng vào cuộc sống vĩnh cửu,⁷⁰ cho thấy rõ là sơ đồ tổ chức theo kiểu tân kinh viện vẫn được giữ nguyên. Tuy nhiên, công đồng đã phải chạm trán với thực trạng đa dạng giáo phái và tôn giáo, cũng như với làn sóng chủ thuyết vô thần; ngày nay, đã ba mươi năm trôi qua kể từ thời tranh luận sôi động ấy mà còn chưa thoát ra khỏi hẳn được cái khó khăn nan giải vẫn còn sừng sững đó. Nói cho cùng, bao giờ rồi cũng chỉ đặt ra có một câu hỏi: có phải nói chung đối với hết mọi người, cuộc tạo dựng là điểm trắc nghiệm về tín ngưỡng của họ, và nếu đúng như thế thì phải hiểu như thế nào?

Tranh luận giữa các nhà thần học

Quả thế, khó mà hiểu được tầm ảnh hưởng sâu rộng của các đổi thay do công đồng Vaticanô II khơi dậy, nếu không nói sơ

⁷⁰ *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới ngày nay*, số 21; xin cũng xem chương đầu của *Hiến chế Tín lý về Mạc Khải*; trong chương này, “thần học tự nhiên” chỉ được bàn đến ở đoạn cuối của phần viết về lịch sử mạc khải và về đức tin, khác hẳn với cách sắp của giáo huấn công đồng Vaticanô I.

về các nỗ lực tìm cứu các thần học gia đã thực hiện.⁷¹ Ngoài các yếu tố văn hóa đã nêu lên, còn có – đặc biệt là – cuộc tranh luận giữa các giáo phái; chính cuộc tranh luận này đã giúp cho các quan điểm thần học có cơ hội để tiến phát.

1. Từ quan điểm đó, cuốn ba trong bộ *Dogmatique* (Tín lý học) của Karl Barth, tựa đề *La Doctrine de la création*, viết xong tại Bâle năm 1945, đã gây được ảnh hưởng như chưa từng thấy,⁷² ngay cả ở giữa một số các thần học gia trong công đồng. Từ bộ khảo luận rất phong phú đó, có thể rút ra hai điểm: (1) việc đề nghị đứng hẳn ra khỏi lãnh vực các ngành khoa học tự nhiên và khoa thần lý học, để dựa theo nhãn quan tín lý mà đọc lại toàn bộ trình thuật của Kinh Thánh, và (2) luận đề tín lý cho rằng cuộc tạo dựng là nền tảng ngoại tại của giao ước, và giao ước là nền tảng nội tại của cuộc tạo dựng.

Điểm đầu là đề tài tranh luận rất được biết đến và đã làm cho các chuyển biến thần học xảy ra trong khoảng thời gian giữa hai công đồng vừa qua, càng nổi bật thêm lên. Đáng lưu ý hơn hết là ở chỗ chính điểm đầu này đã cho thấy rõ sự khác biệt giữa hai lối trình bày thần học về tạo dựng, dính liền – trong thời đó – với các lập trường đối chọi giữa các truyền thống giáo phái khác nhau. Trong khi phía công giáo, kể cả lập trường của công đồng Vaticanô II, thiên *nhiều hơn* về phía đặt ý niệm tạo dựng vào giữa các chân lý mở đường dẫn tới đức tin

⁷¹ Trung dẫn theo bản dịch sang tiếng Pháp: Karl Barth, *Dogmatique* vol. III: *La Doctrine de la création*, tome I, Labor et fides, Genève, 1960.

⁷² Xin xem Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner-Bücherel, Köln/Olten, 1951, 278-361; Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karth Barth und eine katholische Besinnung*, Johannesverlag, Einsiedeln, 1957, 138-150; tại Pháp: Henri Bouillard, *Karl Barth, Théologie*, các số 38 và 39, Aubert, Paris, 1957.

(*preambula*) – là những chân lý nằm trong tầm tay mọi người – thì Karl Barth lại phân biệt rất chặt chẽ giữa bình diện trình thuật Kinh Thánh với bình diện khoa học và siêu hình học, đến độ làm như coi hai phương thức nghiên cứu này loại trừ lẫn nhau: theo ông, nhà thần học không được quyền coi các trình thuật về cuộc tạo dựng như là những trang giấy chưa viết để rồi có thể dùng phương tiện siêu hình học và khoa học mình có mà trả lời câu hỏi về nguồn gốc vũ trụ, hoặc như là một thứ “vũ trụ luận mạc khải” đã mang sẵn một câu giải đáp phi thời gian, không quan hệ gì với lịch sử của giao ước.⁷³ Và như thế, các ngành tự thiên học cứ tự do thênh thang hoạt động, miễn là biết ý thức về giới hạn của mình và không ngấm ngấm trở thành một thứ trực tri ngoại đạo hoặc một thứ học thuyết tôn giáo,⁷⁴ còn trong khi đó, thì nhà thần học được nhắc nhở để ý thức về đòi hỏi của chính trình thuật kinh thánh, là phải bỏ đi “cái trò chơi tài tử”⁷⁵ trong bộ áo khoa học hay siêu hình học, và phải biết dừng lại ở trong phạm vi bình giải.

Mặt tích cực của lập trường phủ nhận hoặc đặt giới hạn đó là việc đọc toàn bộ trình thuật Kinh Thánh. Barth là người đầu tiên ‘tố cáo’ lối chú giải các trình thuật về tạo dựng một cách riêng rẽ, tách khỏi những phần kế tiếp của văn bản⁷⁶ Tân cũng như Cựu Ước.⁷⁷ Dựa trên văn thể của các chương đầu trong Sách Sáng thế, tác giả đi ra khỏi hần phương pháp so sánh (*comparatisme*) của lối chú giải tân thời, và coi các chương đó như là một thiên lịch sử (*Geschichte*), một thiên sử không mang

⁷³ Karl Barth, *Dogmatique*, vol III: *La doctrine de le création*, 63t.

⁷⁴ *Ibid.*, VIII.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 67t.

⁷⁷ *Ibid.*, 67.

tính cách lịch sử (*historisch*) mà cũng chẳng phải đơn thuần là huyền thoại.⁷⁸

Bởi vì trí tưởng tượng mà (các trình thuật về tạo dựng) dựa vào, thì được quy hướng một cách khác (với óc tưởng tượng của phần còn lại trong vùng cận Đông ngày trước), và như chúng ta thấy, chính vì khả năng hình dung được quy hướng như thế cho nên các trình thuật mới được thực sự là linh ứng, là chứng từ về sự việc Thiên Chúa tự mạc khải, và mới có sức khơi dậy lòng tin cũng như đòi hỏi phải được tin nhận. Đường phân ranh quyết định ở đây mang tính cách không phải là thể thức (liên quan đến việc dùng trí tưởng tượng) nhưng là *thể chất (matériel)* ... Dĩ nhiên là chỉ có thể chắc chắn về cách phân biệt đó – nhất là về tính cách tuyệt đối của nó – khi biết lưu ý nhìn kỹ vào ... giây liên hệ nối kết lịch sử về tạo dựng với lịch sử giao ước đi tiếp liền sau đó, và biết *thông dự* một cách ý thức vào thiên sử đó, như là người trong cuộc của giao ước.⁷⁹

Từ nguyên tắc chú giải ấy – một nguyên tắc nêu bật “chúng từ của chính Thánh Linh về mình” trong các văn bản⁸⁰ – phát xuất một điểm thứ hai, tức luận đề tín lý cho rằng cuộc tạo dựng là nền tảng ngoại tại của giao ước, và giao ước là nền tảng nội tại của cuộc tạo dựng. Quả thế, theo Karl Barth, chính sự việc hai đoạn trình thuật về cuộc tạo dựng cùng có mặt ở trong phần đầu Kinh Thánh, là lý do đưa đến chỗ cả dám đề ra cách đọc song đôi áp dụng cho các đoạn trình thuật về tạo dựng.⁸¹ Đọc qua một lần đầu các đoạn trình thuật kể từ lúc khai nguyên cho đến cuối, tức là cho đến giao ước, thì sẽ thấy việc tạo dựng là “điều kiện tiên quyết” của lịch sử các quan hệ giữa Thiên Chúa

⁷⁸ *Ibid.*, 80-100.

⁷⁹ *Ibid.*, 97.

⁸⁰ *Ibid.*, 99.

⁸¹ *Ibid.*, 248.

với con người.⁸² Lần đọc thứ hai cho thấy cùng đích nhằm tới “đã nêu rõ đặc tính của việc tạo dựng xét theo bản chất của nó, và từ đó, của bản chất cũng như của sự hiện hữu nơi chính các tạo vật”⁸³:

Từ nay được coi là nằm trước tiên cảnh (...), không còn phải là vấn đề tìm cho biết việc tạo dựng đã *hứa hẹn*, *tuyên báo* và *tiên báo* như thế nào về giao ước, nhưng là đã *tiên trưng* về giao ước như thế nào, và do vậy, đã thực sự là dấu chỉ duy nhất, là ‘*bí tích*’ chính thực của giao ước. Tất một lời, cần nhìn Đức Giêsu Kitô không còn phải như là đích điểm, nhưng như là *khởi điểm* của công trình tạo dựng (chính bởi vì Ngài là cùng đích và cũng là nguồn cội của công trình ấy!)⁸⁴

2. Karl Barth đã ảnh hưởng lớn đến bộ môn tín lý công giáo.⁸⁵ Tầm quan trọng của ảnh hưởng ấy cũng thấy được qua sự việc Joseph Ratzinger đã dựa trên luận đề của Barth – cho rằng có đi từ ý thức về cánh chung thì mới hiểu được ý niệm kitô về tạo dựng⁸⁶ – để phê bình lối lý luận đi lên trong chương đầu của hiến chế *Gaudium et Spes*, như đã thấy trên đây.

Ảnh hưởng ấy càng hiện rõ ở nơi mục *Schöpfung* (1964) trong cuốn *Lexicon für Theologie und Kirche*. Đặt vấn đề về tính chất cố kết toàn bộ của mầu nhiệm kitô và về các tương quan giữa tạo dựng với giao ước, Ratzinger nhận định rằng “trên nguyên tắc, phải nhìn nhận cách thức Barth quan niệm tạo dựng như là nền tảng ngoại tại của giao ước, và giao ước như là nền tảng nội tại của cuộc tạo dựng, là một cách giải thích đúng đắn

⁸² *Ibid.*, 246t.

⁸³ *Ibid.*, 247.

⁸⁴ *Ibid.*, 248.

⁸⁵ Xin xem chú thích số 72 trước đây.

⁸⁶ *LTHK* vol. compl., *Das zwittervatikanische Konzil III*, 316-319.

(*sachgemäß*) về mối tương quan giữa hai cực.⁸⁷

Ngoài ra, cũng còn tìm thấy ở nơi luận đề của Barth việc nêu cao một dạng nào đó của học thuyết nhân vị⁸⁸ và việc từ chối cách dùng những tiêu chí nằm ngoài đức tin để phân định giữa hình thức và nội dung các trình thuật.⁸⁹ Nếu phương thức *lý luận trí tri* được dùng đến thì chính là để chống lại tình trạng lẫn lộn những hiểu biết hiện nay trong các ngành khoa học với việc nghiên cứu thần học về tạo dựng; yêu cầu phân biệt này đòi phải biết phê bình về cách sử dụng khái niệm nhân quả hoặc nguyên nhân khi trình tả quan hệ thuộc tùy tạo vật có đối với Đấng Tạo Hóa.⁹⁰

Điểm cuối cùng này – có lẽ – chính là điểm làm cho Ratzinger quan niệm khác với lập trường tân kinh viện (với lối dùng nguyên tắc nhân quả của trường phái này) cũng như với Karl Barth (và với dạng thần học của ông, gọi là ‘thần học lời nói’ – *théologie de la parole*). Nhấn mạnh đến tính cách nhị nguyên giữa ‘lời’ (*parole*) và ‘trả lời’ (*réponse*) – giả thiết tình trạng diện đối diện giữa hai phía tự do, đang ở trong thể di động đi từ một gốc cội duy nhất để hướng tới chỗ hiệp nhất trong tình yêu duy nhất – tác giả đã từ đó, rút ra dạng *hữu thể học* có cách hiểu hữu thể theo tương quan với ngôi vị, chứ không phải là dựa trên những gì phi-ngôi vị hoặc tổng quát để hiểu ngôi vị, như các học thuyết nhất nguyên hay nhị nguyên vẫn thường làm.

Ngoài ra, cũng nên lưu ý thêm về các đoạn khai triển liên quan đến sứ mệnh con người (*Schöpfungsauftrag*) và đến trật tự

⁸⁷ LTHK IX, 461-463.

⁸⁸ LTHK vol. compl., *Das zwittervatikanische Konzil III*, 318.

⁸⁹ LTHK IX, 463.

⁹⁰ *Ibid.*, 461.

trong công trình tạo dựng (*Schöpfungsordnung*), là những đoạn nói về một vẻ mơ hồ nước đôi nào đó trong việc ‘nhân hóa’ thế giới qua việc làm của con người (ít là gạt bỏ mọi thái độ lạc quan) và về cái khó khăn (mà tội lỗi đã nhân lên gấp bội) trong nỗ lực đạt tới “mức chuẩn tắc cơ bản (*Grundnormierung*) của hữu thể con người, bởi giữa những hoàn cảnh lịch sử đổi thay, con người phải không ngừng tìm cho thấy lại và đưa mức chuẩn tắc ấy đến chỗ thành tựu.”⁹¹

3. Đưa vào trong môi trường công giáo, thì một dạng thần học tạo dựng mang nặng ảnh hưởng tư tưởng của K. Barth như thế tất phải đối diện với một trào lưu cuối cùng trong thời công đồng, trào lưu mà tài liệu phát ngôn là tác phẩm tầm cỡ của Walter Kern, tựa đề *La création, source (Upsprung) permanente du salut* (1967), một cuốn trong bộ *Mysterium Salutis*.⁹² Trong cơ cấu tổng quát, bản văn này cũng đã lấy nguồn hứng từ tiên đề của Karl Barth, được trưng dẫn và bình luận trong phần trước đây⁹³:

Không bắt đầu với việc phân tích cơ cấu hữu thể các sự vật để từ đó đi ngược lên cho đến cuộc tạo dựng từ hư vô, theo một tiến trình thượng thăng kiểu triết học, chúng ta sẽ đi từ chính đối tượng của thần học, tức từ Thiên Chúa, Đấng Tạo Hóa, để đến với hành động tạo dựng, với thế giới được tạo dựng và, cuối cùng, với việc tìm hiểu các cấu trúc tạo dựng trong vũ trụ, theo cách tiến hành riêng của thần học.⁹⁴

⁹¹ *Ibid.*, 465t; lời biểu đạt ấy đã để lại dấu vết gì trong cách nói của Giáo Hội ngày nay?

⁹² Trích dẫn từ bản dịch tiếng Pháp: *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 6: *La Trinité et la Création*, Le Cerf, Paris, 1971, 229-336.

⁹³ *Ibid.*, 230.

⁹⁴ *Ibid.*, 233.

Tuy nhiên, nếu đọc cho kỹ thì sẽ nhận ra rằng tiềm ẩn ở trong cách tiến hành ấy, còn có một hướng đi rất khác với đường hướng của Karl Barth, cũng như với đường hướng có tính cách nhân vị hơn của Joseph Ratzinger và của trào lưu ngài đại diện. Chỉ cần nhìn tựa đề của tác phẩm không thôi thì cũng nhận ra được điều đó, bởi nó cho hiểu cuộc tạo dựng (đĩ nhiên là bắt đầu từ Đức Kitô) như là “*nguồn suối thường xuyên*, phổ quát và chung quyết của ơn cứu độ: ‘thế giới và loài người là cuộc Nhập Thể đang trên đường thành sự (*en devenir*).’”⁹⁵ Đường hướng (theo quan niệm của Teilhard) ấy càng hiện rõ qua việc đồng nhất hóa Đấng Tạo Hóa với Thiên Chúa Ba Ngôi, trong một tác phẩm⁹⁶ đưa ra đề nghị dùng phương pháp của Hegel mà đọc lại – như Max Seckler⁹⁷ và Karl Rahner⁹⁸ đã làm – siêu hình học tam vị của thánh Tôma Aquinô:⁹⁹ “Chu trình trong công cuộc tạo dựng – phát xuất từ Thiên Chúa để trở về lại với Ngài (*egressus – regressus*) – tiến hành ‘nhờ Ngôi Con’ là Con Thiên Chúa và là Con Người.”¹⁰⁰ Nhưng, kéo dài tiến trình đó cho đến Đức Kitô toàn vẹn, tức Giáo Hội, là “hình ảnh của ‘chu trình’ trong đời sống Thiên Chúa Ba Ngôi, hình ảnh đang được xây dựng giữa dòng lịch sử nhân loại,” Kern đi

⁹⁵ *Ibid.*, 232, với một đoạn trưng dẫn rút từ cuốn *Gott in Welt II* (Herder, Freiburg, 1964, 73) của Max Seckler.

⁹⁶ *Ibid.*, 259-268.

⁹⁷ Max Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de S. Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (1964), “Cogitation fidei,” n. 21, Le Cerf, Paris, 1967, 73-100.

⁹⁸ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln, 1967.

⁹⁹ Việc ‘đọc lại’ theo cách không có nghĩa là kéo theo ý kiến phê bình đối với Hegel, bởi tác giả này đã thổi phồng, biến phương thức kia trở thành một sức năng quá to lớn (x. *ibid.*, 265).

¹⁰⁰ *Ibid.*, 266.

từ điểm cuối đến điểm đầu để lật ngược ý tưởng nghĩ rằng “Thiên Chúa Ba Ngôi đã nắn nên tạo vật như là ‘quy pháp của một cách biểu đạt có thể về chính mình.’”¹⁰¹ Chính câu kết luận – lấy lại của Seckler – sẽ cho thấy rõ thế đối cực giữa Karl Barth và Joseph Ratzinger:

Một thiên đặc biệt về lịch sử cứu độ, được cụ thể hóa với việc Nhập Thể của Người Con và với việc phái gửi Thần Khí, thì không phải là hành động can thiệp bất ngờ, khôn sánh, khôn tày, từ trên cao, của một quyền năng xa lạ, và – do bởi những lý do bí nhiệm – đã tỏ ra thuận lợi đối với con người, nhưng đó ‘chỉ’ là sự cụ thể hóa (*Potenzierung*) của một thực trạng nhất định, hình thành do chính sự việc tạo dựng, tức là do *processio ad extra* (hành động nhiệm xúy hướng ra ngoài giới) đầu tiên.¹⁰²

Cũng không lạ gì nếu đi từ đó, Kern lên tiếng kêu gọi bố trí lại cơ cấu của hữu thể học, nhưng cùng lúc vẫn minh nhiên phủ nhận việc lấy mẫu thức “nhân vị tính” để thay thế cho phạm trù “nguyên nhân tính”¹⁰³:

Phải làm sao để thần học có thể đồng ý với những lý lẽ minh chứng cho hành động sáng tạo tuyệt đối của Thiên Chúa, lý lẽ mà triết học rút ra chẳng hạn từ tính chất bất tất (*contingence*) nơi con người và trong thế giới, hiện rõ qua sự việc các tạo vật đổi thay, theo tính cách tạm thời, nay còn mai mất (...), lý lẽ dù là triết học, nhưng đã được thần học làm cho có thể chấp nhận và có được tự do để giữ nguyên đặc nét luận lý và hữu thể học độc đáo của chúng.¹⁰⁴

¹⁰¹ *Ibid.*, 266t, với một đoạn trưng dẫn rút từ cuốn *Schriften zur Theologie IV*, 149 (bản dịch *Ecrits théologiques III*, 94), của Karl Rahner.

¹⁰² *Ibid.*, 268 (trưng dẫn Seckler, 82).

¹⁰³ *Ibid.*, 295.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Việc nhìn nhận trở lại giá trị của lý chứng triết học trong khoa biện thần luận, và dựa trên chính tính chất độc lập của tạo vật mà làm như thế, cuối cùng đã đưa Kern cũng như Hiến Chế *Gaudium et Spes* đến một dạng thần học trần thế hóa thực sự (về mặt khoa học và kỹ thuật), trong đó việc nhìn nhận kia đóng vai tiêu chí lý tính để phân biệt giữa “việc trần thế hóa theo ý muốn (*de facto* và *de jure* - cứ sự và cứ lý) của Thiên Chúa” và “một loại trào lưu tục hóa thù nghịch với Thiên Chúa.”¹⁰⁵

Vậy, trục chính của thần học tạo dựng trong thời công đồng Vaticanô II nằm ở nơi cái gọi là “khúc quanh quy nhân”; khúc quanh này xuất hiện không chỉ do lối đọc Kinh Thánh theo một cách kiểu mới, được công thức hóa ngay từ năm 1945, theo tiên đề ứn lý Karl Barth đề ra, nhưng còn do kinh nghiệm lịch sử của việc trần thế hóa trong các lãnh vực khoa học và kỹ thuật,¹⁰⁶ cũng như do sự việc kinh nghiệm ấy giúp cho hiểu bằng một nhận thức mới, về vai trò và sứ mệnh con người đóng giữ ở giữa xã hội và trong thế giới. Khó khăn gặp phải trong việc phối kết cho êm đẹp hai lý do kia – bởi chúng hướng chú tâm về hai hướng đối ngược nhau – cho thấy rõ cái nan giải cơ bản mà xã hội ngày càng biệt hóa thêm hơn đặt ra cho thần học tạo dựng. Và như thế, những bất đồng chính giữa các trào lưu giáo phái và trường phái thần học đều quy về một điểm: về việc dành hay không dành một chỗ đứng cho các ngành khoa học và triết học, trong tương quan với môn thần học tạo dựng, và nếu có, thì phải dùng những phạm trù hữu thể học nào. Các

¹⁰⁵ *Ibid.*, 299t.

¹⁰⁶ Đó là hai khía cạnh đã được trực tiếp bàn đến nhiều trong tác phẩm của Barth: F. Gogarten, *Destin et espoir du monde. La sécularisation comme problème théologique* (1953), Castermen, Toumai, 1970.

khía cạnh trí tri ấy của tín điều về tạo dựng lại dẫn một mặt tới việc nhận cho ra chỗ đứng thực sự của người kitô giữa xã hội tân tiến, một xã hội biết cách giữ đúng mối quan hệ với thiên nhiên, và mặt khác thì tới những cách thức khác nhau trong nỗ lực tìm hiểu về quan hệ con người có đối với Thiên Chúa: hoàn toàn thuộc tùy hoặc ý thức ra rằng tình trạng thuộc tùy và tính chất độc lập giao thoa với nhau theo tỷ lệ thuận chứ không phải nghịch.

III. HIỆN TRẠNG KHOA THẦN HỌC TẠO DỰNG

Cần có một cái nhìn sơ lược về sức năng phong phú của các tác phẩm thần học viết về chủ đề tạo dựng trong các năm họp công đồng thì mới ước lượng được tầm ảnh hưởng của các nỗ lực xét lại đã được thực hiện gần đây và hiện nay, theo yêu cầu của hoàn cảnh mới cũng như đòi hỏi (phê bình chính mình) của óc phê bình tân đại Tây phương, như đã nhắc đến trong phần dẫn nhập bài viết. Bắt đầu từ năm 1972,¹⁰⁷ quá trình cuộc xét lại kéo dài kia đã đạt tới cao điểm với hai tác phẩm ra mắt cùng năm 1985, tựa đề *Traité écologique de la Création* của Jürgen Moltmann,¹⁰⁸ và *La Théologie de la création (Aimer et travailler)* của Dorothee Sölle.¹⁰⁹ Bản tâm – nếu không nói là bị ám ảnh – với “cuộc khủng hoảng sinh thái,” hai thiên chuyên luận này của các tác giả Tin lành, đã xáo lộn hết các con bài

¹⁰⁷ Chẳng hạn với hội nghị quốc tế về “Foi, Science et Avenir” nhóm họp tại Cambridge, Hoa kỳ, năm 1978.

¹⁰⁸ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (1985), *Cogitatio fidei*, số 146, Le Cerf, Paris, 1988.

¹⁰⁹ Dorothee Sölle, *Lieben und arbeiten. Ein Theologie der Schöpfung*, Kreuzverlag, Stuttgart, 1985.

giáo phái, và làm như không chút lưu tâm gì đến những khó khăn nan giải ‘truyền kiếp’ trong thần học tạo dựng. Các khó khăn ấy vẫn còn đó, dù dưới một dạng thức khác: ấy là điều bài viết sẽ bàn tới sau này để kết thúc, khi đề cập đến hai công trình nghiên cứu có tính cách cổ điển hơn.

1. Vậy, cả hai tác giả Moltmann và Sölle đều đi từ một cuộc phân tích về “cơn khủng hoảng sinh thái” mà tác giả đầu coi như là “*cơn khủng của toàn bộ hệ thống sinh giới* trong lãnh vực kỹ nghệ tân thời.”¹¹⁰ Điểm nổi bật trong nỗ lực phân tích của họ nằm ở chỗ nêu rõ cho thấy (theo đường hướng của Habermas) mối liên hệ giữa khoa học và kỹ thuật, một mối liên hệ dựa trên quyền lợi của con người; còn các quyền lợi này thì lại được hưởng dẫn bởi những *giá trị* và những *thâm tín cơ bản* của các xã hội loài người. Trong mức độ liên hệ với giá trị cơ bản về “thống trị” (*Herrschaftsdenken*)¹¹¹ – được coi là chính đáng do một lối giải thích¹¹² Kinh Thánh theo học thuyết quy nhân – cơn khủng hoảng hiện nay đặt vấn đề đối với *cả điểm then chốt của ý niệm kitô về tạo dựng đã từng được thần học thời công đồng Vaticanô II đồng loạt nêu bật*, tức là đối với sứ mệnh “làm chủ trái đất” (St 1:28) đã được trao phó cho con người.

Như thế, không chỉ đánh vào thần học *tân thời* về tạo dựng ở một điểm bên lề, nhưng là ngay ở tâm điểm, việc đặt vấn đề kia quả là thuộc “*mô mẫu căn tính và thích đáng*” mà Moltmann đã

¹¹⁰ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, 38t.

¹¹¹ *Ibid.*, 50t.

¹¹² Cùng với các tác giả khác, Moltmann nối liền việc phát sinh các ngành khoa học tân thời với quan niệm duy danh (*nominaliste*) về Thiên Chúa (*potentia absoluta*): xin xem *ibid.*, 43t.

dùng đến từ trong tác phẩm *Le Dieu crucifié*,¹¹³ và là mô mẫu đặc biệt thích hợp cho việc não trạng tân đại làm cuộc tự kiểm về chính mình:

Trong cuộc khủng hoảng sinh thái hiện nay, *cần tính* của đức tin Kitô đối với việc tạo dựng đã bị rơi vào tình trạng có thể bàn cãi, và vì vậy phải được xác định trở lại trong chính cuộc khủng hoảng ấy. Tính chất *thích đáng* ấy của đức tin cần phải hiện rõ trong những tư tưởng đề xuất và trong những cung cách dùng đến để thoát ra cho khỏi cơn khủng hoảng sinh thái hiện nay.¹¹⁴

Bắt đầu tại điểm này, cuộc tranh luận “đại kết” đã thực sự diễn ra giữa những phía đối tác mới: bên phía căn tính, Moltmann để truyền thống chính thống và do thái dự cuộc; còn về phía thích đáng, thì các ngành khoa học và kỹ thuật. Để hiểu rõ dự án của tác giả, thì cần phải cùng với ông đọc lại ba giai đoạn trong lịch sử về những khó khăn gặp phải trong quan hệ giữa các phía đối tác này. Trong *giai đoạn đầu*, việc phối hòa các truyền thống kinh thánh theo cách nhìn cố cựu về thế giới đã làm phát sinh mẫu vũ trụ luận *tôn giáo*;¹¹⁵ trong *giai đoạn kế*, các ngành khoa học thiên nhiên đã thoát ra khỏi mẫu vũ trụ luận này, còn thần học thì rút học thuyết về tạo dựng ra khỏi khoa vũ trụ luận, bằng cách coi nó (kể từ Luther và Schleiermacher) như là một *niềm tin vào tạo dựng* có tính cách đơn thuần cá nhân.¹¹⁶ Moltmann (khác hẳn với Barth và Rahner) coi đó không những như là khúc quanh rút lui của thần học tân thời,

¹¹³ Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement critique de la théologie chrétienne* (1972), Cogitatio fidei, số 80, Paris, Le Cerf, 1974.

¹¹⁴ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, 37t.

¹¹⁵ Dạng cổ điển của nó đã được Tôma Aquinô đề xuất: xin xem *ibid.*, 52.

¹¹⁶ Xin xem *ibid.*, 52t.

trong lãnh vực lịch sử, mà còn như là điểm cho thấy việc ông nhấn mạnh đến sự khác biệt tận căn giữa Đấng Tạo Hóa với tạo vật, sự khác biệt được dùng đến để thích ứng các truyền thống kinh thánh sao cho phù hợp với những phương thức *trần thế hóa* của *trào lưu tân đại (modernité)* Châu Âu.¹¹⁷

Và cuối cùng là *giai đoạn ba*, giai đoạn của cơn khủng hoảng sinh thái, được đánh dấu bởi cái gọi là “cộng đoàn khẩn cấp” của tất cả các phía đối tác trong cuộc tranh luận: trong quan hệ với phía đối tác thứ ba, họ phải khai triển ý niệm về thiên nhiên, để tư tưởng ấy từng bước đưa các “phương pháp biệt lập” hội nhập vào trong một “phương pháp bao quát.”¹¹⁸ Điều đó đòi nhà thần học phải thay đổi cách hiểu: không còn được hiểu “công trình tạo dựng như là thiên nhiên” (theo đường hướng các ngành khoa học cổ điển), mà phải hiểu “thiên nhiên như là công trình tạo dựng”; nói cách khác, thần học gia phải biết tương đối hóa lối quan niệm đối nghịch theo kiểu Descartes, giữa chủ thể và đối tượng, nhằm nêu bật thực chất của “cộng đoàn tạo dựng” (*communauté créationnelle*) gồm con người với thiên nhiên, trong đó (= *immanence*) Thiên Chúa siêu việt (*transcendant*) hằng hiện diện. Đã hẳn, Moltmann không xử dụng từ vựng của thời hậu-tân đại; tuy nhiên, dù có dùng cách nói “hội nhập” để cố vượt bỏ những yếu tố cơ bản trong triết học và thần học của thời tân đại bên Tây phương, thì cũng không vì vậy mà tác giả đã chủ trương quay lại với vũ trụ học tôn giáo của thời tiền-tân đại. Lối giải thích triết và thần như thế về *hiện trạng* chính là điểm làm cho Moltmann không đồng quan điểm với Dorothée Sölle, bởi dạng thần học của tác giả

¹¹⁷ Xin xem *ibid.*, 27t và 49t.

¹¹⁸ Xin xem *ibid.*, 57t.

này bỏ rơi đi – còn tận căn hơn ngay cả đối với khoa học – truyền thống và những gì trào lưu tân đại thấu đạt được. Trong khi nhà nữ thần học “nữ quyền” không vượt bỏ nổi các phạm trù tân đại – được coi như là có tính cách áp bức – như “thống trị” và “thuộc tỳ” và (cùng với dạng thần học biến hóa - *process-theology*) đi đến chỗ phủ nhận sự khác biệt giữa Thiên Chúa với thế giới, phủ nhận ý niệm “*creatio ex nihilo*” (tạo dựng từ hư vô), thì trong nhãn quan toàn bộ và thống nhất của mình, nhà thần học Tübingen vẫn giữ vững siêu việt tính của Đấng Tạo Hóa¹¹⁹ và ý niệm về hư vô hiểu như là khoảng không trong đó diễn ra cuộc tạo dựng do Thiên Chúa.¹²⁰

Thử nói cho rõ hơn về hai khía cạnh – trí tri và tín lý – của quan niệm độc đáo ấy. Đó là “nguyên tắc tương tại”¹²¹ mượn từ thần học tam vị của Đông phương, có sức nối kết lại với nhau hai mặt của cùng một thực tại:

Giáo thuyết về đời sống xã hội trong Thiên Chúa Ba Ngôi nói đến các quan hệ ở trong lẫn nhau và cộng đoàn hằng hữu của Cha, Con và Thánh Linh, được biểu trình qua các quan hệ ấy, nhờ bởi ý niệm thực trạng tương tại (*périchorèse*). Trong Thiên Chúa, có một cộng đoàn hằng hữu của các ngôi vị khác biệt, nhờ sự việc các ngôi vị ở trong nhau (tương nội ngụ) và thâm nhập lẫn nhau (tương nhập) (...). Là không đúng nếu hiểu thực trạng tương tại tam vị như là một thể dạng cố định, mà phải hiểu như là một hoạt động tuyệt đỉnh, và đồng thời như là tĩnh trạng (*quiétude*) tuyệt đối của tình yêu làm nguồn mạch của hết thảy những gì sống động, làm cung giọng của hết mọi âm vang, và làm nguồn gốc của nhịp điệu, của rung động trong các thể

¹¹⁹ Xin xem *ibid.*, 27-30 và 265t.

¹²⁰ Xin xem *ibid.*, 120-129.

¹²¹ Xin xem *ibid.*, 30-32.

giới nhảy múa. Trong Thiên Chúa, không có theo lối một chiều, thống trị và thuộc tùy, chỉ huy và vâng lời, chủ ông và người nô bộc, như Karl Barth đã xác quyết ở trong học thuyết thần học ông đề xuất về quyền tối thượng (...).¹²²

Theo giả thuyết của Moltmann, hết mọi quan hệ *loại suy* đối với Thiên Chúa, cũng như *các quan hệ giữa các phía đối tác trong cuộc tranh luận khoa học và thần học*, đều phản ánh thực trạng tương tại trong Thiên Chúa Ba Ngôi. Như thế thì có thể quan niệm được một hiện tượng “tương nhập” (*interpénétration*) thật sự trong quy trình biến hóa của thiên nhiên – được các nhà khoa học coi “như là tổng thể tự-siêu thăng (*autotranscendant*) của nhiều hệ thống cá thể mở rộng và thông nhau,”¹²³ – và trong tiến trình tạo dựng liên tục mà nhà thần học hiểu như là sự việc Thiên Chúa Ba Ngôi ‘nội ngụ’ trong vũ trụ.¹²⁴ Do vậy, khía cạnh trí tri tìm được cơ sở nơi một khái niệm tín lý mới về quan hệ giữa Thiên Chúa và tạo vật của Người: bởi vì các nhà khoa học xem ra đang cố sức tương đối hóa ý niệm về nguyên nhân khi miêu tả các biến hóa trong thiên nhiên, cho nên Moltmann đề nghị các thần học gia cũng hãy làm như thế:

Để hiểu – tiếp theo sau nhận định về *tính chất siêu việt của Thiên Chúa đối với thế giới* (giai đoạn hai của thần học tạo dựng) – *sự việc Thiên Chúa ở trong (nội tại tính) thế giới* (giai đoạn ba), thì nên loại ra khỏi thiên viết về tạo dựng, ý niệm về nguyên nhân và, cùng với ý niệm ấy, cả chính tư tưởng nguyên nhân nữa (...). Nếu do Thần Khí của Ngài mà Đấng Tạo Hóa hiện diện trong các tạo vật, thì lúc đó, liên hệ của Ngài với công

¹²² *Ibid.*, 31.

¹²³ *Ibid.*, 265.

¹²⁴ Xin xem *ibid.*, 32-34 và 239-276.

trình tạo dựng phải được quan niệm như một *mạng* phức tạp của những quan hệ đơn phương, đa phương cũng như *hỗ tương*.¹²⁵

Moltmann chỉ biết đến hai giải thuyết cho phép xét lại vấn đề *căn tính* và *thích đáng tính* của thần học tạo dựng, trong hiện trạng của cơn khủng hoảng sinh thái, mà cùng lúc bảo toàn được siêu việt tính và nội tại tính của Thiên Chúa: giáo thuyết các trường phái do thái rabbi và kabba về *Schekinab*, và giáo lý kitô về *Thiên Chúa Ba Ngôi*. Đó là điểm nối kết chòng chéo trong cách luận chứng của tác giả.

Nếu *tất cả* các phía trong cuộc tranh luận xem ra đồng ý với việc phê bình chủ hướng quy nhân Tây phương, thì *chính là để đảm bảo tương lai cho hiện thực tạo dựng*. Truyền thống kitô có thể – sau một cuộc tự kiểm thảo – mang lại cho cuộc tranh luận một *nhãn quan thiên sai* về tạo dựng. Và như thế, trình thuật về tạo dựng sẽ được hiểu không còn phải như là một công trình thực hiện trong sáu ngày (*bexameron*) nhưng như là tiến trình chuẩn bị cho ngày thứ bảy, tức là thời thiên sai (x. Lc 4:18t) hướng tới “việc *giải phóng* loài người, thời *kiến tạo an hòa* trong thiên nhiên và là thời *giải thoát* cộng đồng loài người cũng như thiên nhiên khỏi những thế lực của tiêu cực và sự chết.¹²⁶ Và nếu muốn giải thích từ ngữ *creatio ex nihilo* theo chiều hướng học thuyết kabba về việc “tự giới hạn của Thiên Chúa” (*Zimzum*) – là ý kiến đã, từ thế kỷ 15, thẩm nhập vào trong thần học kitô – được coi như là hành động tự hạ đầu tiên của Thiên Chúa (*tạo dựng ban sơ*) và đạt đến mức *sâu thẳm* nhất nơi thánh giá của Đức Kitô (*tạo dựng trong lịch sử*), thì sẽ hiểu rằng việc tạo dựng *ban sơ* ấy tự nó, nói lên lời hứa về một cuộc *tạo dựng cánh*

¹²⁵ *Ibid.*, 28t.

¹²⁶ *Ibid.*, 17.

chung mà mức thành tựu chính là công trình của Thần Khí tác tạo hiện diện ở trong thế giới¹²⁷ ngay từ thuở ban đầu.

Tuy nhiên, không nên quên đi rằng quan niệm “lý thuyết” rất cố kết ấy (nó đưa toàn bộ thần học của Moltmann đến chỗ kết cục), nối liền chặt chẽ với các vấn đề thực tiễn. Từ *Gaudium et Spes*, thần học tạo dựng chính là môi trường trong đó các vấn đề liên quan đến đường hướng cuộc sống con người giữa xã hội (trong môi sinh vũ trụ) đã được bàn tới.¹²⁸ Đối với Moltmann, đó là – giữa các điều khác – việc quản lý quyền bính (*Herrschaftsdenken*), tình yêu con người và sự làm việc. Điều đó càng thấy rõ hơn trong quan điểm của Dorothee Sölle;¹²⁹ nhưng, ngược lại với lối giải thích ‘độc đoán’ về sự khác biệt của Thiên Chúa, nhà thần học Tübingen đã biết mình giải cho thấy rằng siêu việt tính và việc *creatio ex nihilo* đảm bảo cho thực trạng được chúc phúc của con người, cùng với đấng quy thần trong việc tạo dựng hướng tới ngày sabát của Thiên Chúa.

Tuy nhiên, vẫn có thể tìm xem vấn đề đặt ra cho khoa biện thần luận – vấn đề sự dữ (*unde malum*/sự dữ từ đâu đến?), vấn đề tội lỗi và sự chết – có còn tiếp tục “cảm cự,” có còn nguyên vẹn đó hay không, hay là đã được giải quyết xong theo lối giải thích của Moltmann về tiến trình tạo dựng, và có thể bỏ đi – để nói theo ngôn ngữ của dạng tạo dựng cánh chung – mà không nói đến tình trạng triệt hủy thế giới (*annihilatio mundi*)¹³⁰ có được không? Vẫn còn đó vấn đề nan giải về một sự khác biệt

¹²⁷ *Ibid.*, 120-129 và 266-276.

¹²⁸ Xin lưu ý đến cách nối khớp giữa phần một và phần hai của *Gaudium est Spes*.

¹²⁹ Xin xem tựa đề tác phẩm của bà, nơi ghi chú 109 trước đây.

¹³⁰ *Ibid.*, 128t.

không vượt qua nổi ở trong thần học tạo dựng, mà Moltmann (và còn hơn nữa, Sölle) xem ra đã chỉ lẫn tránh bằng cách dựa vào lối nhìn bao quát rút ra từ nguyên tắc ‘tương tại’ chính ông thường dùng đến.

2. Cách tái giải thích như thế kia quả đã mang nặng dấu vết của bối cảnh Giáo Hội và xã hội Đức trong thập kỷ 80; điều đó hiện rõ khi đối chiếu lối giải thích này với hai quan niệm đề xuất trước đó một thời gian; dù xem ra không mấy nhạy cảm đối với vấn đề sinh thái và tôn giáo như giải thuyết của Moltmann, thì các quan niệm này cũng nằm trong thời xảy ra cuộc náo loạn tâm đại quay lại phê bình chính mình.

Vậy thì, từ năm 1976, Alexandre Ganoczy¹³¹ đã bàn đến vấn đề. Ông là một trong những người đầu tiên nghiên cứu bản đúc kết của nhà điều khiển học Dennis Meadows về các giới hạn của đà sinh trưởng,¹³² nhưng đã rút ra những kết luận thần học và đạo đức học khác hẳn với những gì Moltmann và Sölle cho là đọc thấy. Điều làm cho lưu ý đặc biệt là cung cách dè dặt ông có ngay từ tác phẩm đầu tiên, trong việc xem xét những nhận định có tính cách phê bình rất mạnh đối với Tây phương, và đối với thái độ ái mộ “các tôn giáo Đông Á thường mang tính chất chiêm niệm và thần nghiệm hơn là hoạt động và lý tính”;¹³³

Ý thức về mức trầm trọng của cơn khủng hoảng đến trong

¹³¹ Alexandre Ganoczy, *Homme créateur - Dieu créateur* (1976), Cogitatio fedei, số 98, Le Cerf, Paris, 1979; *Théologie de la nature* (1982), Desclée, Paris, 1988; *Schöpfungsliebe*, Düsseldorf, 1983.

¹³² Dennis Meadows và các đồng nghiệp, *The Limits to Growth*, Universe Book, New York, 1972.

¹³³ Alexandre Ganoczy, *Homme créateur - Dieu créateur*, 101.

tương lai và cố tìm cho ra cách giải quyết, một vài đầu óc sáng suốt và được kính nể đã không dấu che xác tín của mình nghĩ rằng không thể có được một cái nhìn sâu sắc nhất và hữu ích nhất về ‘đối tượng’ nếu không có nỗ lực tối đa từ phía ‘chủ thể’. Mà, nỗ lực như thế nơi chủ thể thì lại thuộc lãnh vực của tự do, của nội giới, của cộng đoàn và của khả năng sáng tạo lớn lên tại trong môi trường.¹³⁴

Thế thì, trước khi bàn đến chủ đề chính, chủ đề “khả năng sáng tạo,” xin lưu ý về sự việc Ganoczy lấy “nguyên tắc tương tại” thay vào chỗ của “phương pháp tương liên” do Paul Tillich đề xuất, là phương pháp điều hòa các quan hệ giữa mặt trí tri và mặt tín lý trong dạng thần học tạo dựng của ông.¹³⁵ Bởi niềm tin của Cựu Ước vào Thiên Chúa Tạo Hóa đã tiếp nhận trong những thời trước, nhiều yếu tố quan trọng từ nhân quan thần thoại của thế giới cổ xưa, cho nên thần học hiện đại thấy cần phải cùng với các ngành khoa học, dần bước vào trong tiến trình đón nhận và xử lý theo phương pháp phê bình hiện đại. Không chỉ nhấn mạnh tới việc cần phải dùng đến những cách thức nghiên cứu và những ngôn ngữ khác nhau (trong đó, triết học đóng giữ một vai trò đặc biệt với việc làm trung gian giữa các ngành khoa học và thần học), Ganoczy còn nêu bật (hơn cả Moltmann) tập quán nghề nghiệp (*éthos professionnel*) của từng thành phần dự cuộc bàn cãi, cung cách hành động (về mặt thần học), tương quan hiện sinh về hiểu biết và “tác động hỗ tương”¹³⁶ của họ, trong Giao Ước – mà Kinh Thánh đã ghi lại – giữa Thiên Chúa với loài người. Có lẽ kết quả thấy rõ nhất của phương pháp mở rộng ấy là ý thức về tình trạng mỏng dòn của

¹³⁴ *Ibid.*, 101t.

¹³⁵ *Ibid.*, 11t.

¹³⁶ *Ibid.*, 12.

mình,¹³⁷ về cái khó trong việc dùng các cách loại suy giữa các ngành khoa học và thần học, khó khăn được thẳng thắn nhìn nhận trong việc áp dụng nguyên tắc cứu cánh học vào trong các học thuyết về tiến hóa và lượng tử.¹³⁸ Dù sao thì cũng không được dùng một mẫu loại suy nào để tạo ra ấn tượng là đã đạt đến mức thành toàn trọn vẹn của lịch sử tạo dựng do Thiên Chúa, bằng không thì sẽ rơi vào hố ngộ nhận về tính cách mở rộng và tính chất nước đôi của tương lai con người.¹³⁹

Thái độ mở rộng ấy quả là môi trường tuyệt hảo cho hoạt động sáng tạo của con người, hiểu theo đường hướng của *Gaudium et Spes* và giáo huấn của công đồng Trentô về sự hợp tác giữa Thiên Chúa và con người,¹⁴⁰ tức như là một hành động chung:

Mọi sự xảy ra làm như không chủ ý trao phó vào tay con người một lịch sử và một thế giới hoàn hảo, tự lập, thành toàn, đóng kín trong chính mình, Thiên Chúa đã dành để lại một phần nào đó ngộ hẫu con người có được cơ hội hợp tác vào việc tạo dựng. Truyền thống Yiavit cũng cho thấy rất rõ rằng đi kèm theo phẩm giá cao cả ấy còn có một trọng trách, và trọng trách này thì hằng bị đe dọa bởi nguy cơ rơi vào hố suy đồi thảm hại nhất.¹⁴¹

Đó là câu trả lời mà thần học tạo dựng – theo Ganoczy – có

¹³⁷ *Ibid.*, 203t.

¹³⁸ Xin xem Alexandre Ganoczy, *Schöpfungstheologie heute*, trong *Theologische Literaturzeitung* 111 (1986/8), 567t.

¹³⁹ Với một nét phê bình đối với một dạng học thuyết Calvin, và đối với cả Calvin nữa (xin xem *ibid.*, 568).

¹⁴⁰ Alexandre Ganoczy, *Homme créateur - Dieu créateur*, 15t, và *Théologie de la nature*, 69.

¹⁴¹ *Ibid.*, 48t.

thể mang lại sau một cuộc bàn luận dài với các triết gia hiện đại, về tự do và khả năng sáng tạo của con người, đúng như Meadows đã chẩn đoán. Thái độ mở rộng cho tương lai là vấn đề hết sức chủ yếu bởi vì đó là điểm gặp gỡ giữa khả năng sáng tạo của con người và sức năng sáng tạo của Thiên Chúa:

Những-gì-chưa-có, còn nằm trong vòng hy vọng có thể trở thành hiện thực, đều tự bản chất, đem lại một khoảng hư vô cho con người sáng tạo để trong đó, những gì nơi con người được coi là giống với “hành động sáng tạo *ex nihilo* (từ hư vô)” có thể tạo nên lợi ích cho chính con người.¹⁴²

Như thế, có thể thấy rõ đối với Ganoczy, thần học tạo dựng là một dạng “đạo đức học tạo dựng” tức là lo chú tâm đến cả vấn đề môi sinh, và nhất là lại còn bao gồm cả một chương trình giáo dục theo nhu cầu của các xã hội đại chúng hiện nay đang ngày càng tỏ ra băn khoăn lo ngại trước làn sóng chết chóc của hiện tượng phản-sáng tạo (*anti-creativité*).¹⁴³

3. Một ít năm gần đây hơn, cấu trúc theo lối suy tư tưởng thuộc một bối cảnh văn hóa khác hẳn, tác phẩm của Pierre Gisel viết về *La création*¹⁴⁴ (Cuộc tạo dựng), cũng đã làm một cuộc chẩn đoán về hiện trạng của các xã hội Tây phương, với những nhận xét rất tương tự. Không để bị các hình thức tôn giáo mới xuất hiện hay đến từ nơi khác (các dạng mới của ngộ đạo, các chủ nghĩa không tưởng trong lãnh vực chính trị xã hội,

¹⁴² *Ibid.*, 38.

¹⁴³ *Ibid.*, 93-102.

¹⁴⁴ Pierre Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1980, 1987; xin cũng xem *Un salut inscrit en création*, trong Adolphe Gesché, Jacques Demaret, Pierre Gibert Remi Brague, Pierre Gisel, *Création et salut*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1989, 121-161.

v.v...) mê hoặc, tác giả đã cố sức tìm cho ra “câu trả lời – thực sự – về cái quá khứ *bi đát* của Tây phương.”¹⁴⁵

Hắn truyền thống do thái-kitô là cội gốc phát sinh kinh nghiệm phê bình và việc nêu bật giá trị của lịch sử, coi đó là phạm trù chính trong mầu nhiệm kitô; tuy nhiên, “thả lỏng một mình, thì việc phê bình sẽ không những hóa ra điên tàng, mà còn trở thành dụng cụ gây chết chóc thực sự nữa (Hegel đã nhận ra điều đó),” nhưng “chỉ có được lịch sử chính thực khi con người biết quý mến quá khứ.”¹⁴⁶ Về điểm này, Gisel giữ lập trường cùng lúc đối nghịch với một số dạng thần học theo chủ hướng Luther (kể cả Bultmann) – là những dạng bỏ rơi việc tạo dựng để chỉ chú tâm đến việc cứu độ – và với một thứ kinh nghiệm hiện giờ về thế giới, coi đó như là một cuộc thử thách:

Trong lãnh vực văn hóa cũng như xã hội, chúng ta đang chứng kiến sự việc rút bỏ cuộc tạo dựng. Và trên bãi cát sỏi từ nay bị bỏ hoang, những thứ đồ giả tạo, nguy chế đang tấp đến chất đóng.¹⁴⁷

Như thế thì thiên khảo luận viết về tạo dựng quả là môi trường tuyệt tốt cho việc “phát hiện trở lại mối liên hệ độc đáo và không thể tiêu trừ được, giữa thời gian và hữu thể, giữa chủ động và thụ động, giữa tự do và khẳng quyết, giữa phủ định và xác định,” tất một lời, là nơi để xây dựng một nền hữu thể học mới.¹⁴⁸ Nhưng, có ngẫm đọc trở lại các văn bản của truyền thống kinh thánh và tín lý – là điểm cô đọng một phần lớn của lịch sử Tây phương – thì mới mong đưa việc xây dựng kia đạt

¹⁴⁵ Xin xem Pierre Gisel, *La création*, 10t và 29t.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 6t.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 5.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 7.

được đến chỗ thành công: “Trong các vấn đề như thế, cái gì có thể làm nguồn soi dẫn phong phú nếu không phải là quá khứ của loài người?”¹⁴⁹ Đó là câu hỏi cần phải được nghe ở điểm cuối trong quá trình tìm hiểu về tương lai của thực kiện tạo dựng. Vậy thì theo Gisel, tâm điểm của thần học tạo dựng nằm trọn ở nơi việc nhìn nhận thế giới là “thực tại thứ ba, một điều khả dĩ thứ ba, giữa con người và Thiên Chúa.” Trước những mưu toan dồn dập đề ra để tìm cách lẩn tránh khó khăn của thực tế, thần học có bổn phận khơi dậy một “khả năng đã được đổi mới (...), khả năng ứng đối với thế giới trong cục diện bao giờ cũng thái quá, không kèm chế được, cũng như trong các hiện thực muôn mặt của nó, đặc biệt là trong lãnh vực văn hóa.”¹⁵⁰ Việc nêu bật tầm giá trị của một sự khác biệt cơ bản mà nhà thần học gặp thấy trong mọi mức độ của việc giải thích cuộc tạo dựng theo nhãn quan “tam vị,”¹⁵¹ đã dẫn tới những kết luận đối cực, tức là nguyên tắc tương tại của Moltmann, và việc đề cao khả năng sáng tạo của con người, như đọc thấy nơi chủ hướng của Ganoczy. Thực vậy, việc “quản trị” vũ trụ luôn luôn đi sát theo sau Thiên Chúa là Đấng tạo dựng nên và cho con người hiện hữu; và sự khác biệt ấy thì không thể triệt hủy được.

Đã phát hiện được sự khác biệt như thế, tất là đã dùng đến một phương thức chú giải chịu ảnh hưởng các công trình nghiên cứu của Ricoeur, trong cách cắt nghĩa các trình thuật về tạo dựng cũng như toàn bộ Kinh Thánh. Hậu quả của việc nhờ cậy vào các ngành khoa học nhân văn (cách riêng là khoa phân tâm học) là gạt qua một bên các phía đối tác cổ điển trong cuộc

¹⁴⁹ *Ibid.*, 10.

¹⁵⁰ Pierre Gisel, *Un salut inscrit en création*, 127t.

¹⁵¹ Đó là điều được nói rõ hơn ở trạng nhận định đóng góp năm 1989; đặc biệt: *ibid.*, 281-284.

tranh luận – tức các ngành khoa học tự nhiên và vũ trụ luận – để mở rộng đường cho một dạng hữu thể học mới.¹⁵² Đó là, theo thiên ý, điểm cốt tủy đặc thù của tác phẩm:

Trừ phi thích ôm chặt bản năng tử khí, không một ai lại đi phủ nhận việc cần phải có một nền hữu thể học. Nhưng nếu có ra sức tìm hiểu truyền thống và thử nhìn vào viễn cảnh của một tình trạng cất dút, thì chúng tôi cũng không mấy may có ý đề nghị giải pháp quay lại đằng sau (...). Chúng tôi sẽ đưa ra một dạng hữu thể học *cá biệt*, vừa bén rễ sâu trong lịch sử của chúng ta, vừa rút được kinh nghiệm của một thiên sử và một chứng cứ đặc thù.¹⁵³

Nền hữu thể học ấy – mà, vì khuôn khổ hạn hẹp của bài viết, không thể phác trình ra đây, dù chỉ là với những nét chính – “nhằm tới việc nhìn nhận tính chất bất tất, và coi tính chất ấy là tất yếu.” Nét đặc thù của nó là ở chỗ nhận ra được từ trong cái lôgic của các trình thuật kinh thánh, những gì làm cho cuộc tạo dựng có đủ điều kiện để trở thành một lịch sử (một khả thể) và, trong ý nghĩa đó, *làm cho nó hiện hữu*. Theo Gisel, đó là – trong hướng mở rộng đưa tới mức trọn vẹn của tính chất lịch sử – một khúc gián đoạn giữa hai trật tự: trật tự của những gì bất tất trong thế giới (với ngẫu nhiên, sự truyền mầm giống, và sự chết) và trật tự của vật thể đóng kín, trong trạng thái tổng kết.. “Nhưng theo tác giả, không thể ghép trọn cuộc hiện hữu vào bất cứ mẫu nào trong hai loại trật tự kia; vậy thì còn phải có một dạng thứ ba, và như thế đơn thuần tự chính sự việc hiện hữu. Có lẽ đó là cái bí ẩn của thế giới, khi được hiểu như là công trình

¹⁵² Về dạng hữu thể học mới này, xin xem các công trình nghiên cứu của Eberhard Jüngel (trung dẫn *ibid.*, 246t).

¹⁵³ *Ibid.*, 242.

tạo dựng.”¹⁵⁴

Trở sinh từ lịch sử Tây phương – được coi như là một thiên lịch sử tạo dựng – tất dạng hữu thể học ấy được minh nhiên nhìn nhận trong tính chất *cá biệt* của nó, dù vẫn đưa tới một mức thái quá qua thái độ mở ra đối với thiên nhiên và người khác. Và như thế, vấn đề nan giải từng gặp nhiều lần, về một sự khác biệt đã được đem sáp nhập vào trong bước chuyển tiếp từ khoa chú giải Kinh Thánh đến một dạng hữu thể học. Nhưng, nếu thế thì việc (mặc nhiên?) bỏ môn vũ trụ luận khoa học sang một bên còn có nghĩa lý gì nữa? Và rồi sẽ đi tới đâu việc dựa trên “lịch sử bi đát của Tây phương” để giải thích mà không mảy may nói chi đến những khác biệt văn hóa hàng không ngừng nối tiếp nhau đến và làm cho vùng đất này thêm phì nhiêu?

*

Nỗ lực tìm hiểu về thần học tạo dựng, mà bài viết vừa phác trình các giai đoạn gần đây nhất, cho thấy rằng dù rõ ràng là có những triển biến không chối cãi được, thì điều làm cho ngỡ ngàng là các vấn đề đặt ra từ đầu vẫn còn đó, không thay đổi kể từ thời công đồng Vaticanô I, và vẫn cùng lúc liên quan đến hai lãnh vực, khoa học luận và tín lý, rồi còn kéo theo cái khó khăn của việc tạo cho được quan hệ phối kết hài hòa giữa hai lãnh vực ấy. Tuy nhiên, tình trạng còn nguyên, không thay đổi ấy – có thể là chỉ về mặt cấu trúc không thời của thần học tạo dựng – không đồng nghĩa với sự việc ngày càng có thêm nhiều quán điểm rất khác biệt nhau trong lãnh vực tạo dựng. Như thực tế cho thấy, ngay cả những khác biệt vẫn có giữa các giáo phái, cũng xem ra không còn nói lên đủ tính cách cá biệt để có thể

¹⁵⁴ *Ibid.*, 255.

dùng làm tiêu chí cho việc phân loại. Phải thú nhận là những khác biệt ngày nay làm như đã đạt tới chính điểm cốt lõi của mẫu nhiệm tạo dựng, bởi vì hiện đang chứng kiến được những cách giải thích hết sức khác nhau – dựa trên những ý nghĩa khác nhau của thuật ngữ *ex nihilo* – về quan hệ giữa Thiên Chúa với tạo vật của Ngài. Và như thế đến độ có thể nghĩ rằng nếu bước chuyển di quan trọng nhất hiện nay, so với thời cuối thế kỷ 19, đã xảy đến thì chính là do tình trạng thiếu những hiểu biết được đảm bảo chắc chắn về tín lý. Công tác thật quy mô, bao la: gây dựng cho được một vốn hiểu biết nhuần thấm niềm tin về cuộc tạo dựng trong quan hệ với những kiến thức khác nhau của thời nay, là đồng thời phải cắt nghĩa trở lại toàn bộ mẫu nhiệm kitô, nhưng lại không có gì đảm bảo chắc là có thể vượt qua nổi “thực trạng đa diện thần học,” thực trạng mà Rahner nghĩ là từ nay, không thể lẫn tránh được.

Xin được kết thúc bản trình bày về “tình hình sự việc” với một số câu hỏi nằm ở đường phân ranh giữa hai mặt của nỗ lực đặt ra và nghiên cứu các vấn đề. Câu hỏi khó trả lời nhất có lẽ là câu hỏi về đặc thù tính của phương thức nghiên cứu thần học trong cuộc tranh luận liên ngành. Quả vì thế mà các quan điểm khác nhau vẫn đang trải rộng giữa hai thái cực: phía những kẻ chủ trương xếp thiên bản về cuộc tạo dựng vào bên góc xếp của thần học đích thực, tức là ghép nó vào trong khoa biện thần luận hoặc là vào trong lãnh vực các ngành khoa học; và phía những kẻ đã thấp nhập tốt đẹp thiên ấy vào trong toàn bộ mẫu nhiệm kitô, đến độ không cho phép các nhà thần học bàn tới những chuyện thiên nhiên, vũ trụ, cũng như bịt miệng không để các khoa học gia nói đến việc tạo dựng. Cái khó của cuộc tranh luận là ở chỗ nó bao gồm nhiều mức độ và lãnh vực khác nhau. Cũng giống như mọi cuộc thảo luận về khoa học luận, cuộc

tranh luận về tạo dựng trước tiên kéo theo những liên lụy lớn xét về địa vị các phía đối tác của cuộc thảo luận ở trong xã hội. Nếu nhà chú giải Kinh Thánh là thành viên thuộc nhóm các ngành khoa học nhân văn, thì cuộc thảo luận sẽ phải xét đến các tương quan phức tạp giữa các ngành khoa học này với các ngành khoa học thực nghiệm-dạng thức (*sciences empirico-formelles*), là những tương quan mang nặng dấu vết – ngay cả trước khi nói đến chuyện tạo dựng – của nhiều quan điểm khác nhau về các liên hệ giữa con người với thiên nhiên. Rất phong phú trong vốn liếng hiểu biết có tính cách lịch sử về mầu nhiệm kitô, khúc quanh chú giải của thần học hiện đại đã đưa đến chỗ đặt vấn đề trước hết là đối với bước quá bộ từ việc giải thích các văn bản kinh thánh qua tới khoa biện thần luận. Bởi nếu làm thế thì có thể gặp phải hay không cơ nguy che khuất mất đi phương thức vũ trụ học dùng để tìm hiểu về việc tạo dựng? Sau cùng, ở mức cuối của cuộc thảo luận, câu hỏi sau đây được đặt ra liên quan đến việc giải thích: dựa vào tiêu chí thực sự thần học nào để chọn quan điểm này hay quan điểm khác?

Bên phía thứ hai [trong hai phía nói trên đây], có thể đọc thấy rõ thái độ do dự giữa một bên là khía cạnh chuẩn tắc của tín điều về tạo dựng và bên kia là những cách thức giải thích hết sức khác nhau do các nhà thần học đưa ra. Trong khi lối định nghĩa cổ điển về tạo dựng giữ rõ thế đứng cân bằng giữa lập trường phủ nhận học thuyết nhất nguyên và lập trường lên án học thuyết nhị nguyên, thì các cuốn khảo luận thời nay lại thường không muốn biết đến các giới hạn ấy. Do vậy, có thể lên án việc xói mòn tính chất chuẩn tắc của tín lý; tuy thế, ở điểm này – cũng có thể – tốt hơn là nên lưu ý đến lời đề nghị dùng khả năng sáng tạo vào trong cách hiểu về đức tin; không lùi bước trước bất cứ một vấn nạn nào, cách hiểu này tìm lại

được tính chất chuẩn tắc của tín lý theo lối hậu kết và bổ sung. Theo quan điểm đó mà xét, thì cũng thấy hơi lạ, vì [từ tác phẩm của Pierre Gisel ra] không một thiên khảo luận nào đã thực sự đặt vấn đề *tại sao* bàn đến việc tạo dựng ở trong chế độ kitô? Có thể là vì khó mà đạt tới cho được chỗ, ở đó việc gặp gỡ giữa thân phận chung của cuộc hiện hữu làm người với những gì là cơ bản trong cuộc hiện hữu ấy, làm cho có được một sự hiểu biết toàn bộ và đơn nhất về niềm tin vào Thiên Chúa Tạo Hóa; đó là điều Gisel gọi là sự khác biệt cơ bản. Và đó cũng đã từng là tham vọng mà phương thức nghi vấn cổ điển xuất phát từ khoa biện thần luận hằng ôm ấp.

Ngày nay, vấn đề bàn đến khởi điểm như thế của việc hiểu về niềm tin vào Thiên Chúa Tạo Hóa, thì nhất thiết phải đi liền với câu hỏi về hoạt động của con người ở trong xã hội và trong thế giới. Đó là khía cạnh luân lý đạo đức của tín điều về tạo dựng, khía cạnh dựa trên cơ sở của “sứ mạng” quản trị trái đất đã được trao phó cho con người. Cả ở điểm này nữa, có nhiều quan điểm rất khác nhau. Như tất cả các thiên khảo luận viết từ thời *Gaudium et Spes* cho thấy, chính đây là điểm nối kết giữa đạo đức học chuyên biệt (thần học việc làm - *théologie du travail*, v.v...) với đạo đức học căn bản. Có thể đồng hóa sự khác biệt ấy với vấn đề chủ yếu của mối liên hệ giữa hoạt động con người với những gì đi trước hoạt động đó. Nói cho cùng, thái độ quan tâm đối với vấn đề tạo dựng đã chẳng nói lên việc đức tin ưu tư làm sao để ai ai cũng thấy rõ được lòng quảng đại của Thiên Chúa lộ hiện trong công trình tạo dựng, một công trình làm nên “cho người lành cũng như kẻ dữ” (Mt 5:45), đó sao?

Vậy thì có lẽ thần học tạo dựng đã trở thành môi trường trong đó, có thể hình thành – từ sự hiểu biết đầy lòng tin và đi

liên với hành động – một cách biểu đạt có ý nghĩa về chỗ đứng con người có ở trong thiên nhiên, và cố tìm cách để có được một sự tán đồng vượt rộng ra ngoài biên giới của truyền thống kinh thánh. Một cách biểu đạt chịu nhận những đòi hỏi khắt khe của việc kiểm tra (dựa theo mức độ đi liền với hành động), và nhất là một cách biểu đạt có sức mang lại nghị lực cho hành động sáng tạo đã từng bị thương tổn và ngập lụt bởi những gì siêu quá trên nó.

Nguyễn Thế Minh trình dịch

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu	1
Vấn Đề Thần học Tạo Dựng	3
Nguyên Tội theo Trình Thuật Sáng Thế 2-3 ...	55
Nguyên Tội với Vấn Đề Sự Dữ	169
Một Học Thuyết mới về Nguyên Tội	203

HTTH Số 36&37 Năm XIV (2004)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền