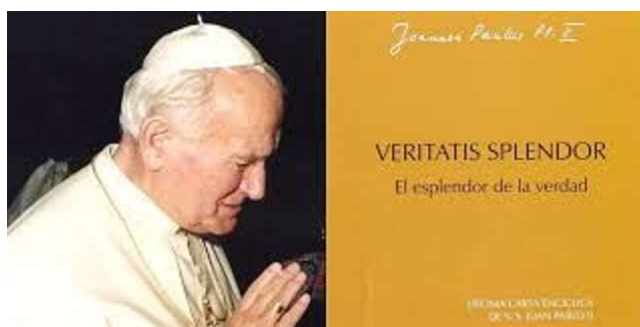


Một sự chuyển đổi mô hình từ Veritatis Splendor sang Amoris Laetitia? *

Vũ Văn An
07/May/2024

Ngày 4 tháng 5 năm 2024, hãng tin New Advent đăng tải bài nói chuyện của linh mục Livio Melina (**), tại Hội nghị tổ chức tại Ars, Pháp vào ngày 14-15 tháng 4 năm 2021. Chủ đích: Amoris Laetitia vẫn nằm trong truyền thống luân lý học Công Giáo và do đó, chúng ta vẫn phải truyền giảng nền luân lý tính dục và hôn nhân của truyền thống.



Điều gì đã xảy ra trong thần học luân lý Công Giáo với việc công bố *Amoris Laetitia*?[1] Một số người cho rằng mọi sự đã thay đổi. Đặc biệt, họ lập luận rằng người ta không còn có thể đề cập đến *Veritatis Splendor*,[2] một thông điệp được cho là đã trở nên lỗi thời bởi vì người ta cho rằng đã có một sự chuyển đổi từ chủ nghĩa nghiêm khắc của “những điều tuyệt đối về luân lý” và những chuẩn mực tiêu cực có giá trị trong bất cứ trường hợp nào sang một tính linh hoạt mục vụ. vốn đánh giá cao việc phân định từng trường hợp cụ thể và lương tâm của chủ thể hành động. Những người khác tin rằng không có gì thay đổi trong thần học luân lý, ngoại trừ chiều kích mục vụ hiện nay được nhấn mạnh, điều có thể đã bị bỏ qua quá nhiều trong quá khứ.

Nhóm các nhà thần học và lý thuyết luân lý của chúng tôi, hiện đang thành lập “Dự án Veritas Amoris”, đã tuân thủ một lối giải thích liên tục trong việc giải thích tông huấn *Amoris Laetitia* của Đức Giáo Hoàng Phanxicô. Vì không có những khẳng định về mặt tín lý nào trong đó rõ ràng là gián đoạn với huấn quyền của *Veritatis Splendor* và huấn quyền trước đó – mặc dù có nhiều điểm nhấn mạnh và mơ hồ khác nhau trong một số công thức nhất định – người ta có thể và phải tiếp tục giảng dạy giáo huấn truyền thống về hôn nhân và gia đình, cũng như đạo đức vợ chồng và tình dục của Truyền thống. Nhưng liệu cách tiếp cận như vậy còn có thể bảo vệ được không? Có phải người ta ngây thơ chấp nhận nó và chỉ đơn giản là từ chối đối diện với thực tại? Hay đó là một mưu mẹo bị các sự kiện và thực hành bác bỏ?

Cần phải hiểu rõ tình hình lý thuyết. Để đạt được mục đích này, tôi sẽ trình bày bài diễn từ theo ba giai đoạn.

1) Trong giai đoạn đầu tiên, tôi sẽ giải quyết câu hỏi “‘Đâu là sự thay đổi mô hình’ trong thần học?”

2) Tiếp theo, vì không rõ chính xác loại “thay đổi mô hình” nào đang được *Amoris Laetitia* cổ vũ, nên tôi sẽ chuyển sang phân tổng quan về một số “sự thay đổi mô hình” khác nhau đang được đề xuất. Hai giai đoạn này tạo thành *pars destruens* (phần phá hủy).

3) Sau đó tôi sẽ chuyển sang giai đoạn thứ ba, *pars construens* (phần xây dựng). Ở đây tôi sẽ cố gắng đề xuất một câu trả lời thỏa đáng cho tình huống này, có tính đến mối quan tâm mục vụ của Đức Giáo Hoàng Phanxicô và tích hợp nó vào một “mô hình” mà đối với tôi dường như mạch lạc và có giá trị, đáp ứng cả những yêu cầu về sự gắn kết tín lý với Truyền thống và với các nhu cầu của tình hình mục vụ hiện nay. Thật vậy, chúng ta có nhiệm vụ nghiêm túc thực hiện lời mời gọi của Đức Thánh Cha. Đề xuất của tôi không mang tính phòng ngự hay phục hồi.

I. Pars Destruens: Một cách tiếp cận có tính phê phán

1. Một sự thay đổi mô hình? Xem xét các luận điểm của Walter Kasper và Eberhard Schockenhoff

Đức Hồng Y và nhà thần học người Đức Walter Kasper đã đề xuất một cách giải thích đầy ảnh hưởng về mối liên hệ giữa thông điệp *Veritatis Splendor* của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II và tông huấn *Amoris Laetitia* của Đức Giáo Hoàng Phanxicô. Ngài là người đầu tiên đưa ra khái niệm “sự thay đổi mô hình” như một chìa khóa giải thích, khẳng định rằng “sự thay đổi mô hình không làm thay đổi tín lý trước đó”. (3) Giáo huấn của Tông huấn không thay đổi tín lý, nhưng thay đổi mô hình (paradigm) mà với mô hình mới này, tín lý phải được giải thích. Đi theo hướng tương tự là người bạn và trợ lý cũ của ngài, linh mục Eberhard Schockenhoff, người đã viết một bài báo về chủ đề này vài tháng sau đó, một lần nữa trên *Stimmen der Zeit*. [4] Đề xuất của ngài có tính nền tảng và cấp tiến hơn để xem xét.

Mô hình là gì? *Dizionario Treccani* có thẩm quyền nói với chúng ta rằng thuật ngữ này xuất phát từ tiếng Latinh sau này *paradigma* (từ tiếng Hy Lạp *παράδειγμα*, bắt nguồn từ *παράδεικνυμι* “trưng bày, trình bày, đối đầu,” bao gồm *παρα-* “cho, để” và *δείκνυμι* “trưng bày,” với ý nghĩa cơ bản là “mô hình”). Trong ngữ pháp, nó biểu thị một kiểu biến cách [declension] hoặc cách chia động từ được cung cấp bởi sách giáo khoa (ví dụ, trong tiếng Latinh, biến tố [inflection] của *rosa* hoặc *rivus* cho biến cách của danh từ; của *amare*, *monere*, *legere*, *audire* cho bốn cách chia động từ). Một mô hình cũng được cấu thành bởi các dạng cơ bản của động từ, tức là các thì hiện tại, hoàn thành [perfect], động danh từ [supine] và thể vô định [infinitive], từ đó tất cả các thì khác của động từ đều bắt nguồn (ví dụ: mô hình của động từ *pingere* được hình thành: *pingo*, *pinxi*, *pictum*, *pingere*).

Trong ngôn ngữ học hiện đại, thuật ngữ “mô hình” biểu thị tập hợp các thành phần câu có liên quan với nhau theo cách mà chúng hầu như có thể thay thế cho nhau. Một cụm từ có thể thay thế cho một cụm từ khác trong cùng một ngữ cảnh. Trong ngôn ngữ triết học, thuật ngữ này được Pla-tông sử dụng để biểu thị những thực tại lý tưởng, được hiểu là những mô hình vĩnh cửu của những thực tại khả giác nhất thời. Nó được Aristot sử dụng để biểu thị một kiểu lập luận tiến hành từ những gì đã biết đến những gì ít được biết đến hoặc chưa biết đến.

Gần đây hơn, và với một ý nghĩa khác, thuật ngữ “mô hình” đã được đưa vào xã hội học và triết học khoa học. Ở đây nó đề cập đến tập hợp các quy tắc phương pháp luận, mô hình giải thích và tiêu chuẩn giải quyết vấn đề vốn lên đặc điểm cho một cộng đồng các nhà khoa học ở một giai đoạn cụ thể trong diễn tiến lịch sử phát triển môn học của họ. Những thay đổi mô hình theo nghĩa này là nguyên nhân gây ra điều gọi là “các cuộc cách mạng khoa học”. Chủ điểm “thay đổi mô hình” trong khoa học đã được Thomas S. Kuhn đề cập rộng rãi; ông định nghĩa “mô hình” như một bộ niềm tin chung được một cộng đồng nắm giữ, quy định từ vựng của nó và xác định một cách chuẩn mực bối cảnh ngữ nghĩa của những lời khẳng định. [5]

Đối với Kasper, việc đưa vào một mô hình mới trong thần học mục vụ gia đình về cơ bản có hai ý nghĩa: [6] Trước hết, nó có nghĩa là đưa một ngôn ngữ mới vào đạo đức, thay thế thuật ngữ truyền thống. Một ngôn ngữ mới sẽ được sử dụng. “Tội lỗi” trở thành “sự không hoàn hảo” hay “sự mong manh”. Người ta không được sử dụng thuật ngữ “ngoại tình” nữa vì nó gây khó chịu cho người ta. Người ta nói về “những cặp đôi không hợp lệ”, một cách diễn đạt sau đó được đặt trong dấu ngoặc kép. Những chuẩn mực đạo đức, cả các chuẩn mực tiêu cực, đều trở thành những “lý tưởng” cần theo đuổi. Một nền đạo đức giải nghi (casuistic), nhằm mục đích giúp đỡ các linh mục trong tòa giải tội, đã đề xuất quan niệm truyền thống về “các hoàn cảnh giảm khinh”, các yếu tố làm giảm bớt trách nhiệm và được xem xét sau khi hành động. Những điều này giờ đây đã trở thành “ngoại lệ” đối với chuẩn mực, đạt được sự phù hợp ngay cả trước khi hành động diễn ra.

Thứ hai, nó có nghĩa là đưa ra một mô hình mới có nghĩa là sử dụng nhận thức luận lịch sử và hiện sinh. Năm 1965, Kasper viết một cuốn sách tên là *Dogma unter dem Wort Gottes* [“Tín điều theo lời Chúa”]. Năm 1967 ngài xuất bản tác phẩm *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (Các phương pháp thần học tín lý). Cách giải thích sáng tạo mà ngài đề xuất được cấu trúc xoay quanh ba yếu tố: Lời Chúa, tín lý và việc chăm sóc mục vụ. Kasper tổ chức ba yếu tố này như sau: Lời Chúa hoàn toàn ràng buộc đối với Giáo hội. Tuy nhiên, nó không thể được đồng nhất với tín lý. Tín lý là tương đối với Lời Chúa. Lời Chúa được ưu tiên hơn các công thức tín điều vốn không thể được coi như hoàn toàn đúng hay sai một lần và mãi mãi.

Như thế, đối với Kasper, tín lý là nỗ lực luôn có thể mắc sai lầm nhằm khái niệm hóa Lời Chúa, là Lời, mặc dù có giá trị tuyệt đối, nhưng bản thân nó lại nằm ngoài khả năng khái niệm hóa. Vì vậy, tín lý phải luôn được Lời Chúa phán xử. Nhưng tín lý cũng được đánh giá bởi thực tại mục vụ. Có những hoàn cảnh lịch sử trong đó tín lý được đánh giá lại một cách phê phán. Vì vậy, tín lý được đánh giá một cách phê phán cả bằng Lời Chúa lẫn bằng thực hành. Do đó, thực hành trở thành một yếu tố quan trọng của tín lý.

Do đó, đối với Kasper, cần phải có sự tương ứng thích đáng giữa tín lý và nền văn hóa xung quanh: tín lý phải được tương đối hóa trong khía cạnh thực hành để diễn đạt những đòi hỏi của Lời Chúa, đặc biệt khi nói đến tín lý luân lý. Có nhiều tình huống khác nhau đòi hỏi phải có sự phân biệt tùy từng trường hợp. Tiêu chuẩn phân định được mở rộng ra ngoài những giới hạn hợp lý và trở thành một loại chìa khóa giải thích chính yếu. Đúng là người ta không trực tiếp đi ngược lại tín lý, nhưng mọi thứ đều có xu hướng thay đổi tín lý. Tín lý phải được “cập nhật” liên tục bởi một nhà chú giải theo chủ nghĩa lịch sử và hiện sinh về sự thật của Lời Chúa, một sự thật được cho là không thể khái niệm hóa được.

Điều sẽ thay đổi tín lý là sự thực hành. Điều này có nghĩa là tính ưu việt của thực hành mục vụ, “sự hoán cải mục vụ” của thần học. Như vậy, thực hành trở thành nguồn gốc của tín lý. Trong Giáo hội, vấn đề là “khởi động các tiến trình” để việc thực hành có thể thay đổi nào trạng của các tín hữu, và sau đó có thể thay đổi được tín lý.

Việc thực hành này đã quên một số từ và không còn đề cập đến một số chủ đề cơ bản của thần học luân lý, chẳng hạn như luật tự nhiên, các giới luật đạo đức tiêu cực tuyệt đối và các nhân đức (đặc biệt là nhân đức khiết tịnh). Đúng hơn, phù hợp với tâm lý duy sinh lực (vitalist) đang thịnh hành, tình dục được đề cao như một nguồn sống và năng lực, gần như thể nó không có ý nghĩa đạo đức. Kasper chủ trương rằng tín lý không thay đổi trong một sự thay đổi mô hình, và thực sự *Amoris Laetitia* không mâu thuẫn một cách rõ ràng với tín lý như vậy. Nhưng đúng là nó bắt đầu một quá trình ngôn ngữ liên quan đến bối cảnh ngữ nghĩa

trong đó tín lý có ý nghĩa. Mọi thứ được đặt vào thể chuyển động.

Một sự thay đổi sẽ định hình bối cảnh ngữ nghĩa của các tuyên bố tín lý hàm ý một sự thay đổi thậm chí còn căn bản hơn việc đặt câu hỏi về một tuyên bố đơn nhất mang tính tín lý.

Rõ ràng là tín lý của Giáo hội không phải là một hệ thống công thức cứng nhắc và không thể thay đổi, mà là một cơ thể sống tiến hóa như một cơ thể. Tuy nhiên, tín lý của Giáo hội hướng đến việc thực thi công bằng hoàn toàn lời dạy của Chúa Giêsu rằng “trời đất sẽ qua đi, nhưng lời Thầy nói sẽ không qua đâu” (Mt 24:35). Qua nhiều thế kỷ, sự suy tư về tín lý và thần học của Giáo hội đã phát triển các tiêu chuẩn để xác minh sự gắn kết quan trọng của Truyền thống với nguồn gốc của nó, mà không thêm vào những yếu tố ngoại lai và không làm mất đi những gì thiết yếu: “*eodem sensu, eademque sententia*—giữ cùng một ý nghĩa và cùng một ý nghĩa /phán quyết.”

Một cách đặc biệt, Thánh John Henry Newman, từ kinh nghiệm bản thân của ngài, đã đưa ra một tiểu luận về sự phát triển của tín lý Ki-tô giáo,[7] cho thấy tín lý Ki-tô giáo xác định một không gian và đánh dấu nhịp điệu của một thời đại như thế nào. Nói cách khác, vấn đề không phải là thích ứng với nhịp điệu của thời đại, hay thay đổi theo thời trang để được chấp nhận. Đúng hơn, đó là sự thật rằng chính tín lý quyết định nhịp điệu của lịch sử. Không phủ nhận bất cứ điều gì đã được mặc khải, sự phát triển tín lý cho thấy tính sinh hoa kết trái lâu dài của tín lý, làm nổi bật những khía cạnh mới và cho đến nay chưa thấy được của nó trong cuộc gặp gỡ với thế giới. Bằng cách này, tín lý trở thành nền tảng của một lịch sử mới, như được chứng minh rõ ràng qua sự kiện đặc biệt về việc đưa tính bất khả phân ly của hôn nhân vào các phong tục và luật pháp công cộng thời hậu cổ đại, một nền văn hóa thường thực hiện việc ly hôn. [8]



Đề xuất phản đề xuất của Kasper với đề xuất của Newman, cần phải lưu ý rằng Thánh Newman chỉ ra “các ghi chú” cả tính liên tục tín lý của “việc bảo tồn loại hình” (ghi chú đầu tiên) lẫn “tính liên tục của các nguyên tắc” (ghi chú thứ hai). Loại hình được Kasper gọi là “mô hình”, khác với các nguyên tắc. Nhưng đối với Newman, cả loại hình lẫn nguyên tắc đều phải được bảo tồn, với loại hình thậm chí còn mang tính quyết định hơn chính các nguyên tắc, bởi vì nó chứa đựng hình thức căn bản của tư tưởng Ki-tô giáo xuyên suốt thời gian. Một sự thay đổi mô hình, như Kasper đề xuất, sẽ không chỉ đơn thuần là một lạc giáo về một quan điểm tín lý cụ thể, mà thậm chí còn là một siêu dị giáo, làm đảo lộn chính bản chất của đức tin và đời sống Kitô giáo.

Do đó, rõ ràng là ý tưởng về một sự thay đổi mô hình hợp pháp chỉ có thể được chấp nhận theo một nghĩa rất hạn chế, miễn là hình thức cơ bản của giáo huấn luân lý của Giáo hội

không bị nghi ngờ. Chúng ta hãy lấy một ví dụ. Nếu chúng ta ở trong bối cảnh ngôn ngữ Anh, thuật ngữ “quà tặng” [gift] có ý nghĩa rất tích cực. Nó đề cập đến một cái gì đó được tặng miễn phí, một món quà. Nhưng nếu chúng ta thay đổi mô hình ngôn ngữ và sang Đức, những chữ cái tương tự (“G-I-F-T”) có nghĩa là “chất độc”. Liệu chúng ta có thể thành thật nói rằng chúng ta chỉ thay đổi mô hình chứ không phải thực tế khi áp dụng nhãn hiệu “quà tặng” bằng tiếng Anh cho một loại thuốc nguy hiểm được sản xuất tại Đức?

Trong Bài Giảng Trên Núi, Chúa Giêsu nói về “ngoại tình” và mô tả nó như một tội lỗi. Liệu chúng ta có thể nói rằng chúng ta trung thành với lời dạy này nếu chúng ta định nghĩa ngoại tình chỉ là một sự bất toàn đơn thuần trên con đường dần dần hướng tới lý tưởng, mà đạo đức của nó phải để cho lương tâm mỗi cá nhân phán xét? Và nếu, để biện minh cho mình, chúng ta đi đến khẳng định rằng “vào thời Chúa Giêsu không có máy ghi âm” để đảm bảo những gì Người thực sự đã nói, hoặc rằng ngày nay ngay cả Người cũng có thể bằng lòng ly hôn dưới ánh sáng của nguyên tắc lòng thương xót, [9] chẳng phải lúc đó chúng ta đang hủy hoại chính nền tảng của đức tin Công Giáo, đến mức ngay cả việc vâng phục người kế vị Thánh Phêrô, được những người canh tân mạnh mẽ kêu gọi, vẫn sẽ không có bất cứ nền tảng thần học chân thực nào sao?

2. Những thay đổi mô hình khác nhau được đề nghị

Bây giờ chúng ta hãy xem xét một số thay đổi mô hình đã được đề xuất sau *Amoris Laetitia*, vốn khác nhau rất nhiều về lý luận và tính cấp tiến, nhưng tất cả đều đồng quy trong kết luận thực tế về việc hợp pháp hóa hành vi đạo đức mà trước đây được coi là trái ngược với giáo huấn của Giáo hội.

a) *Mô hình của hai bình diện đạo đức: bình diện khách quan và bình diện chủ quan, và việc áp dụng chuẩn mực theo từng trường hợp (Jean-Miguel Garrigues và Alain Thomasset; Marc Cardinal Ouellet)*

Trong tập sách dành riêng để trả lời sự nghi ngờ của bốn vị Hồng Y, Jean-Miguel Garrigues và Alain Thomasset khẳng định rằng *Veritatis Splendor* và *Amoris Laetitia* không mâu thuẫn với nhau, bởi vì chúng nói trên hai bình diện diễn ngôn khác nhau. [10] Garrigues nói rằng *Veritatis Splendor* nói ở bình diện chuẩn mực phổ quát, trong khi *Amoris Laetitia* nói ở bình diện áp dụng vào cuộc sống, tức là bình diện cụ thể và cá nhân, chứ không phải ở bình diện phổ quát và lý thuyết. Bình diện phổ quát của chuẩn mực đối lập với bình diện cụ thể của việc áp dụng cá nhân và cụ thể. Khi áp dụng chuẩn mực, người ta nên tránh cả chủ nghĩa nghiêm khắc, vốn cho rằng bản thân chuẩn mực phổ quát đã đủ để hướng dẫn sự phán xét, và chủ nghĩa lỏng lẻo, khi hướng tới sự đa dạng của hoàn cảnh, quên mất chuẩn mực và “không có la bàn”. Vì vậy sự linh hoạt là cần thiết. Đối với Garrigues, đóng góp ban đầu của *Amoris Laetitia* là đề xuất một nền luân lý linh hoạt mà không phủ nhận tín lý.

Như có thể thấy, các tác giả ở đây xem xét lại các phạm trù cổ điển về chủ nghĩa nghiêm khắc, lỏng lẻo và linh hoạt, thuộc về khuôn khổ nhận thức luận phù hợp với khoa giải nghi và “các hệ thống luân lý”. Theo họ, *Amoris Laetitia* đề xuất sự linh hoạt. Trong cách giải thích của sự đối lập có hệ thống, luân lý khách quan của chuẩn mực được đặt đối lập với luân lý chủ quan của lương tâm. Đối tượng luân lý được dành cho một lối giải thích duy lý loại trừ bất cứ tham chiếu nào đến ý định. Do đó, đối tượng luân lý dường như đối lập một cách biện chứng với tính chủ quan. Nhưng, thần học luân lý Công Giáo luôn thừa nhận rằng trách nhiệm của chủ thể khi thực hiện các hành vi xấu xa khách quan có thể được giảm khinh hoặc thậm chí loại bỏ tùy theo hoàn cảnh. Tuy nhiên, hai nhà luân lý học người Pháp đánh đồng

việc giảm khinh trách nhiệm, có thể bào chữa cho một hành vi xấu xa, với một ngoại lệ đối với lẽ luật, không chỉ bào chữa cho hành động đó mà còn hợp pháp hóa hành động đó như một sự lựa chọn đúng đắn về mặt chủ quan, mặc dù về mặt khách quan, nó đi ngược lại chuẩn mực. Như vậy, nó không còn là một hành động xấu xa về bản chất và vẫn xấu xa dù người ta không chịu hoàn toàn trách nhiệm về nó. Thay vào đó, hành động trở nên tốt đẹp. Các hoàn cảnh giảm khinh trở thành ngoại lệ.

Tính linh hoạt giúp ta có thể thoát khỏi những tuyệt đối về mặt luân lý, từ đó vô hiệu hóa quan niệm về cái ác nội tại (*intrinsece malum*). Điều này trái ngược với cả tinh thần và chữ nghĩa của *Veritatis Splendor*, vốn khẳng định rằng “hoàn cảnh hoặc ý định không bao giờ có thể biến một hành động xấu xa về bản chất nhờ vào đối tượng của nó thành một hành động tốt 'chủ quan' hoặc có thể được bảo vệ như một sự lựa chọn.”[11] Như Đức Hồng Y Caffarra đã từng nói: Nếu người ta bắt đầu từ sự đối lập có hệ thống giữa điều gì là khách quan theo chuẩn mực và điều gì là chủ quan theo lương tâm, thì chắc chắn người ta sẽ đi vào ngõ cụt của chủ nghĩa Pharisêu nguy hiểm mà quên rằng luật pháp là biểu thức của sự thật về điều thiện chứ không phải của ý muốn độc đoán chống lại lương tâm mà lương tâm phải tự bảo vệ mình.[12] Thực tế, những gì chúng ta có ở đây là sự đề xuất lại một mô hình cũ, đã được sử dụng trong cuộc tranh luận về biện pháp tránh thai sau *Humanae Vitae*, một cuộc tranh luận đã nổ ra vào năm 1971 trong điều gọi là “trường hợp Washington”, trong đó Trường đạo đức Dòng Chúa Cứu Thế (Domenico Capone, Seán O'Riordan) chủ yếu tham gia.

Trái ngược với quan điểm trước đây của ngài được thể hiện khi còn là giáo sư, giờ đây, Đức Hồng Y Marc Ouellet có quan điểm tương tự như quan điểm của Garrigues và Thomasset. Trong một bài viết đăng trên *Osservatore Romano* năm 2017, ĐHY Marc Ouellet nói rằng *Amoris Laetitia* không mâu thuẫn với *Veritatis Splendor*, nhưng hoàn thiện nó. Ngài cho rằng, *Amoris Laetitia* lấy “quan điểm của cuộc sống thực”, trong khi *Veritatis Splendor* nói về “cuộc sống lý tưởng”. [13] Do đó, các chuẩn mực luân lý khách quan vẫn có giá trị ở mức độ lý tưởng, ngay cả khi chúng không ràng buộc về mặt luân lý trong cuộc sống thực. Do đó, tính bất khả phân ly của bí tích hôn nhân là một lý tưởng đáng được khao khát. Các chuẩn mực đạo đức khách quan vẫn có giá trị ở mức độ lý tưởng, mặc dù chúng có thể không ràng buộc đối với chủ thể luân lý cụ thể, ở đây và bây giờ.

Ở đây Đức Hồng Y người Canada chỉ nêu lên sự phân biệt của Bernard Häring giữa các điều răn về mục tiêu lý tưởng (*Zielgebote*) và các điều răn giới hạn (*Grenzgebote*). [14] Đây cũng là điều mà Karl Rahner lập luận vào năm 1961 trong cuốn *On the Question of a Formal Existential Ethic* [Về Vấn đề Đạo đức học Hiện sinh Chính thức] và vào năm 1966 trong cuốn “*Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz*” [Sự khác biệt giữa đạo đức lý thuyết và đạo đức thực tế]. Theo Karl Rahner, có thể có kiến thức lý thuyết về một giá trị đạo đức không liên quan đến “sự thừa nhận quan trọng” về giá trị đó, giá trị này chỉ được nhận thức một cách trừu tượng và do đó theo cách không ràng buộc. Đối với ngài, một chủ thể có thể nhận thức được một giá trị ở bình diện “kiến thức lý thuyết” mà không nhận ra nó ở bình diện sự sống, bởi vì giá trị đó không chạm đến chủ thể ở bình diện “lương tâm”. Có thể có thông tin mà không có sự thừa nhận quan trọng về chuẩn mực luân lý. Tuy nhiên, theo Rahner, lương tâm chỉ bị ràng buộc bởi những chuẩn mực đụng đến nó và nói với nó ở bình diện sự sống này. Những chuẩn mực chỉ mang tính lý thuyết và không đụng đến tôi thì không bắt buộc được tôi. Có những hoàn cảnh lịch sử độc đáo, duy nhất và mang tính hiện sinh, ngăn cản việc “công nhận thuộc sự sống” về một chuẩn mực. Trong trường hợp này, một chuẩn mực không ràng buộc.

Đồng ý với Häring và Rahner, Ouellet lập luận rằng một hành động xấu xa một cách khách

quan (tức là chính hành động xấu xa) có thể không được một chủ thể luân lý nhìn nhận như vậy vì những điều kiện hiện sinh độc đáo mà người đó sống trong đó. Do đó, chủ thể có thể không có khả năng nhận biết và chấp nhận tầm quan trọng của chuẩn mực khách quan.

Nhưng *Veritatis Splendor* đã tính đến lý thuyết này. Đức Gioan Phaolô II đề cập đến nó khi ngài phê phán lý thuyết “vị thế kép của chân lý luân lý”, [15] theo đó, một mặt, có một giáo huấn lý thuyết về giới luật ở bình diện lý tưởng, mặt khác, có một một chuẩn mực của lương tâm cá nhân đối với cuộc sống đời thực. Khi đó sẽ có sự phân đôi giữa bình diện mục tiêu lý tưởng và đời sống thực. Theo Ouellet, *Veritatis Splendor* không được suy nghĩ cho đời thực. Chủ thể có thể không nhận ra được chuẩn mực và giá trị.

Theo David Schindler trong tạp chí *Communio*, lời phê bình mà Ouellet, Thomasset và những người khác đưa ra về tính hiện đại - về chủ nghĩa khách quan của thời hiện đại và thần học luân lý giải nghi- không vượt qua được các tiền đề của chính chủ nghĩa khách quan, nhưng chỉ đơn thuần đảo ngược chúng trong khi tiếp tục duy trì mô hình của khoa giải nghi.[16] Chúng đảo ngược các tiền đề của mô hình giải nghi, nhưng chúng không thoát khỏi chính mô hình đó. Mô hình này là sự đối lập có hệ thống giữa cái khách quan và cái chủ quan.

Có hai cách giải thích khác về thuật ngữ “sự thay đổi mô hình”.

b) Mô hình tính tối thượng của lương tâm; việc giản lược lý trí thực tế vào lương tâm (Giuseppe Angelini và Maurizio Chiodi)

Angelini và Chiodi đề xuất tính ưu việt triệt để của lương tâm. Họ khác với các tác giả trước đó ở chỗ họ bác bỏ mối quan hệ ứng dụng đơn thuần giữa chuẩn mực và lương tâm. Thực tế, họ đề nghị suy nghĩ lại chính chuẩn mực luân lý, nhưng từ quan điểm lương tâm hơn là lý trí thực tiễn.

Vậy đây là một lý thuyết mới về lương tâm luân lý. Thực vậy, lương tâm được đồng nhất với chính chủ thể, với tính chất độc đáo và đặc thù của nó, bao gồm cả các chiều kích cảm xúc và hành động, các mối quan hệ đối thoại và xã hội. Do đó, lương tâm hấp thu lý trí thực tiễn.

Bằng cách này, hai tác giả trên chủ trương rằng không thể đánh giá tính tốt đẹp của một hành vi nếu không tính đến lịch sử hiện sinh và văn hóa của chủ thể cũng như khuôn mạo bản thân và văn hóa của hành vi đó. Tính khách quan của hành vi luân lý bị tính chủ quan hấp thu. Theo họ, tính khách quan của hành vi phải được hiểu không phải là mối quan hệ của hành động với một lý tính trừu tượng, mà là mối quan hệ của hành động với lịch sử bản thân của chủ thể luân lý và bối cảnh văn hóa diễn giải lịch sử đó.

Điều đó có nghĩa gì? Điều đó có nghĩa, chẳng hạn, một hành vi không thể được gọi là hành vi ngoại tình nếu không xét đến lịch sử hiện sinh của người thực hiện hành vi đó. Đây không phải là những trường hợp ngoại lệ có thể xảy ra đối với quy tắc chống ngoại tình. Đúng hơn, và triệt để hơn nhiều, khẳng định rằng hành vi tình dục của một người đàn ông đã có gia đình với một phụ nữ đã kết hôn với người khác một cách khách quan có thể thậm chí không phải là ngoại tình, vì người ta không thể nói rằng hành động đó là ngoại tình nếu không biết ý định và lịch sử hiện sinh của những người thực hiện nó.

Vì lý do này, thực hành trở thành tiêu chuẩn quyết định. Sự nhấn mạnh là về sự phân định, vốn bao gồm nhân đức khôn ngoan. Khi đó, chuẩn mực chỉ là một biểu tượng hướng chúng ta đến điều tốt đẹp, nhưng theo một cách tổng quát. Cuối cùng, điều tốt phải được xác định ở

bình diện lương tâm. Biện phân được quan niệm như một tiến trình trong đó chuẩn mực và lương tâm đi vào một mối quan hệ vòng tròn “thích ứng lẫn nhau”, bao gồm việc giải thích và tường thuật chủ quan về các sự kiện và kinh nghiệm độc đáo, cũng như việc giải thích chuẩn mực như một biểu tượng của lý tưởng.

Cần phải lưu ý một cách có phê phán rằng cách tiếp cận này làm giảm lý trí thực tiễn đối với lương tâm chủ quan. Lý trí thực tiễn do đó mất đi tính khách quan và phổ quát của nó. Sự khôn ngoan không còn bắt nguồn từ lý trí phổ quát và luật tự nhiên mà bị thu gọn vào lương tâm.

c) Mô hình “điều tốt khả hữu”. Một chủ nghĩa Pêlagianô mới? (Philippe Bordeyne) [17]

Linh mục Philippe Bordeyne, Viện trưởng Học viện Công Giáo Paris, đề xuất những góc nhìn cho những gia đình mong manh. Sự thay đổi trong ngôn ngữ là hiển nhiên. Hạn từ “tội lỗi” không còn được sử dụng nữa. Nó được thay thế bằng thuật ngữ “mong manh” để không phán xét hay kỳ thị bất cứ ai. Mục tiêu của việc chăm sóc mục vụ là “sự hòa nhập của mọi gia đình”.

Ở đây cần lưu ý: Thánh Augustinô, trong diễn từ về Ê-dê-ki-en 34, đã phân biệt giữa những con chiên “yếu đuối” và những con chiên “bị bệnh”. [18] Hai loại này đòi hỏi sự đối xử rất khác nhau. Kẻ yếu, người có ít sức lực, cần được tiếp thêm sức mạnh. Người bệnh, nhiễm dục vọng rối loạn, không thể làm việc thiện, cần được chữa lành. Người mục tử, đồng thời là thầy thuốc, phải cẩn thận phân biệt tình trạng của từng con chiên và hành động phù hợp: con yếu đuối phải được thêm sức; người bệnh phải được đưa đến với Chúa Ki-tô, bộc lộ tội lỗi của họ và đặt họ trước Chúa Ki-tô, “mở mái nhà che giấu tội lỗi đó”. Do đó, đối với Thánh Augustinô, một diễn ngôn về tội lỗi là cần thiết để phân biệt về mặt mục vụ những điều kiện mà đoàn chiên có thể gặp phải. Việc phán xét là cần thiết. Thay đổi ngôn ngữ không phải là một giải pháp thỏa đáng. Khi ngừng nói về tội lỗi, người ta không loại bỏ được tội lỗi, nhưng làm mất đi khả năng chẩn đoán và chữa lành nó. Mục tử đã thực hiện điều trái ngược với hành động y khoa: nghĩa là che giấu cái ác, để cho nó mưng mủ mà không ai thấy được và không được chữa trị.

Thứ hai, đối với Bordeyne cũng vậy, những yếu tố giảm khinh trách nhiệm chủ quan trở thành các ngoại lệ đối với chuẩn mực “lý tưởng”. Bordeyne đề xuất một viễn kiến làm “tan rã” đời sống luân lý. Ngài gợi ý rằng một người có thể sống trong hoàn cảnh không hoàn hảo đối với một nhân đức cụ thể, đồng thời có tư cách tốt đối với các nhân đức khác, ở trong trạng thái ân sủng. Người ta có thể nhượng bộ một điểm cụ thể mà không lấy đi bất cứ điều gì từ phần còn lại. Người ta có thể ở trong tình trạng khách quan của tội trọng mà không đánh mất tình trạng ân sủng của mình. Điều còn thiếu là mối liên hệ giữa con người và hành động của họ (hành động được thực hiện quyết định bản sắc luân lý của con người: quan điểm “thực hành”), một điều, cuối cùng, đòi hỏi sự kết nối giữa các nhân đức. Thực tế, các nhân đức không phải là những phần của một khu vườn. Mỗi hành động đều đụng tới tâm hồn con người. Ngay cả việc vi phạm một điều răn duy nhất, thậm chí phạm tội chống lại một giới răn duy nhất, cũng đụng đến hoàn cảnh của con người trước Thiên Chúa. Thay vào đó, điều được đề xuất ở đây là sự tan rã của đời sống luân lý.

Bordeyne tiếp nhận tiêu chuẩn “điều tốt khả hữu”. Trong đoạn 303, *Amoris Laetitia* giao cho lương tâm vai trò hình thành “một phán đoán về khả thể”, bắt đầu từ năng lực cụ thể của chủ thể, được đánh giá một cách thực tiễn. Những gì lương tâm cho là khả hữu có thể chưa phải là lý tưởng nhưng nó đại diện cho điều tốt nhất có thể làm ở thời điểm hiện tại. “Nó cũng có

thể nhận ra một cách chân thành và trung thực những gì hiện nay là câu trả lời quảng đại nhất có thể dành cho Thiên Chúa, và có thể nhìn nhận với một sự an toàn luân lý nhất định rằng đó là điều chính Thiên Chúa đang yêu cầu giữa sự phức tạp cụ thể của những giới hạn của con người.” [19]

Theo Bordeyne, việc cao ngạo muốn “vượt xa những điều tốt đẹp khả hữu” thực sự là sự cao ngạo- thiếu khiêm tốn. Đối với các nhà lãnh đạo tinh thần, yêu cầu như vậy cuối cùng sẽ dẫn tới việc bạo hành một người yếu đuối và không hoàn hảo— một việc thiếu lòng bác ái. Lúc đó, đề xuất sự thật theo cách này là một mối đe dọa đối với con người. Người ta phải khiêm tốn trước điều tốt và sẵn sàng trưởng thành trong đó. Nguyên tắc tăng trưởng ở đây không chỉ được áp dụng cho các chuẩn mực tích cực mà còn cho các chuẩn mực tiêu cực. Bordeyne không phân biệt giữa chuẩn mực luân lý tích cực và tiêu cực.

Đây chính là lúc nảy sinh vấn đề tiệm tiến (graduality) trong sự tăng trưởng dần dần hướng tới điều tốt. Vấn đề ở đây là một nguyên tắc áp dụng cho sự trưởng thành dần dần trong điều tốt cần làm (và do đó có giá trị đối với các chuẩn mực “tích cực”) cũng được áp dụng cho các chuẩn mực tiêu cực vốn cấm phạm tội lỗi (mặc dù “tội lỗi” bây giờ được gọi là “sự bất toàn”). Hành vi ngoại tình có thể là điều mà chính Thiên Chúa đòi hỏi nơi tôi, nếu lương tâm tôi mách bảo rằng bây giờ tôi không thể tránh nó hoàn toàn được. Thật vậy, theo Bordeyne, việc cố gắng tránh nó hoàn toàn sẽ là một sự cao ngạo đáng tự hào.

Phân tích cuối cùng, đây là một hình thức của chủ nghĩa Pêlagianô mới, tức là “chủ nghĩa Pêlagianô mới về mức tối thiểu”. Nếu phiên bản gốc của chủ nghĩa Pêlagianô cho rằng một người có thể thực hiện các điều răn của Thiên Chúa bằng chính sức mạnh con người của mình và không cần sự trợ giúp của ân sủng chữa lành, thì hình thức chủ nghĩa Pêlagianô mới này thích ứng điều răn cho phù hợp với sức mạnh của chính nó để thực hiện nó đến mức độ khả thi. Trong cả hai trường hợp, thước đo của điều tốt đẹp nằm ở khả năng được cho là của con người. Điều tốt đẹp được đo bằng các khả thể của con người.

Điều bị mất theo cách này là cái hiểu tương quan về con người, người tìm thấy những khả thể thực sự của mình trong mối tương quan với Thiên Chúa và với người khác (tức là trong cộng đồng). Công đồng Trent tuyên bố rằng Thiên Chúa không truyền lệnh cho chúng ta làm nhiều hơn những gì chúng ta có thể làm, bởi vì Người cũng sẽ ban cho chúng ta ân sủng cần thiết nếu chúng ta cầu xin. Mặt khác, ở đây, thước đo của con người không còn là thước đo của Thiên Chúa nữa, mà là những gì tôi nghĩ mình có thể tự mình làm được. Tôi có thể tự mình làm điều đó. Tôi là thước đo của lòng tốt. Đây là bản chất của chủ nghĩa Pêlagianô, dù ở dạng cổ xưa hay hiện đại.

II. Pars Construens: Một cách tiếp cận tích cực

3. Mô hình nào thỏa đáng để thỏa mãn các thách thức?

Chúng ta phải chấp nhận thách thức mục vụ được Đức Giáo Hoàng Phanxicô mời gọi chúng ta thực hiện trong *Amoris Laetitia*. Nghĩa là, chúng ta cần phải tính đến “tính hiện thực” của đời sống luân lý, chú ý đến sự yếu đuối của con người, đồng thời phân biệt sự mong manh với tội lỗi. Chúng ta phải thực hiện nghiêm túc nhiệm vụ mục vụ để có một đề xuất phù hợp với những người đang ở trong tình trạng tội lỗi hoặc yếu đuối.

Do đó, ý tưởng xây dựng một mô hình mới có thể chấp nhận được, nhưng, theo lời của Thánh John Henry Newman, mô hình mới này phải bảo toàn đầy đủ tính liên tục của tín lý, cả trong

việc “bảo tồn loại hình” (ghi chú đầu tiên) và trong “sự liên tục của các nguyên tắc” (lưu ý thứ hai), chứng tỏ mình có khả năng đón nhận sự phong phú của Truyền thống.

Đối với một nhiệm vụ như vậy, cần phải vượt qua thuyết nhị nguyên vốn lên đặc điểm cho các đề xuất mà chúng ta vừa xem xét. Trong số các mô hình được xem xét cho đến nay, một số mô hình cấp tiến hơn những mô hình khác, nhưng tất cả đều có chung quan điểm cơ bản, về cơ bản là quan điểm về “nền luân lý hiện đại” bị Alasdair MacIntyre tố cáo là không thỏa đáng trong *After Virtue* [20]: đó là một quan điểm nằm ngoài năng động tính của hành động, theo quan điểm của một người quan sát bên ngoài, chẳng hạn như thẩm phán hoặc vị giải tội, những người phán xét hành động. Cách tiếp cận luân lý này chắc chắn sẽ không dẫn đến kết quả gì, bởi vì nó vấp phải sự đối lập biện chứng giữa điều khách quan và điều chủ quan. Đây là quan điểm của khoa giải nghi với cách tiếp cận tối giản (minimalist) và mang tính pháp lý của nó. Sự phê phán của các nhà luân lý cấp tiến không làm gì để cải cách nền đạo đức hiện đại và xóa bỏ giới hạn của nó về luật chống đối khách quan đối với lương tâm chủ quan. Đúng hơn, sự phê phán của họ tái tạo hạn chế này bằng cách đảo ngược các điều khoản của nó một cách biện chứng, đẩy lương tâm chủ quan chống lại quy luật khách quan.

Các tác giả như Servais Pinckaers[21] hay Carlo Caffarra[22] mời gọi chúng ta vượt qua thuyết nhị nguyên này, vốn coi luật pháp là gánh nặng bên ngoài và tự do là khoảng trống, là sự thờ ơ. Chúng ta hãy lắng nghe tiếng nói của họ.

Servais Pinckaers:

Thật quá dễ dàng khi nói rằng ngày nay thời đại của sách giáo khoa đã qua và chúng ta có quan điểm ngược lại, tuyên bố một cách có hệ thống ủng hộ tự do và lương tâm, trái ngược với luật pháp và thẩm quyền. Khi làm như vậy, chúng ta sẽ bị cuốn vào vòng xoáy của các phạm trù cụ thể của thần học luân lý mà chúng ta muốn phê phán, đặc biệt là sự đối lập giữa lẽ luật và tự do. Chúng ta chỉ góp phần phá hủy thần học luân lý và làm xáo trộn những nền tảng đảm bảo cho sự vững chắc và ổn định của nó.[23]

Carlo Caffarra:

Trong cốt lõi, các mệnh đề mang tính chuẩn mực luân lý và luật pháp là về sự thật của điều tốt, điều này tìm được biểu thức khách quan trong chúng. Những người không theo quan điểm này sẽ rơi vào lối giải nghi của người Pha-ri-siêu, không có lối thoát: họ đi vào một ngõ cụt, cuối cùng họ buộc phải lựa chọn giữa chuẩn mực luân lý và con người. Nếu bạn cứu điều này thì không cứu được điều kia. Vì vậy, câu hỏi của vị mục tử là: làm thế nào tôi có thể hướng dẫn các cặp vợ chồng sống tình yêu vợ chồng của họ một cách chân thật? Vấn đề không phải là liệu vợ chồng có ở trong tình huống miễn trừ họ khỏi tuân theo một quy tắc hay không; vấn đề đúng hơn là về lợi ích của mối quan hệ vợ chồng.[24]

Ngược lại, trong những cách đã thảo luận trước đây để đóng khung cách tiếp cận luân lý của người ta, lẽ luật được coi là một gánh nặng bên ngoài cản trở tự do, trong khi tự do được hiểu là một khoảng trống không có định hướng (“tự do của sự thờ ơ,” như Pinckaers nói).

Sự thay đổi mô hình thực sự xảy ra khi mọi điều được nhìn từ góc độ của người hành động. Cần phải áp dụng quan điểm của *Veritatis Splendor* số 78, tức là quan điểm của người diễn xuất. Chỉ bằng cách này, người ta mới có thể vượt qua cả chủ nghĩa duy lý lẫn chủ nghĩa duy chí [voluntarism], tức là cả tính hợp lý nằm ngoài năng động tính của hành động lẫn lẽ luật được hiểu là sản phẩm của ý muốn hoàn toàn làm điều mình thích bất chấp ý kiến người khác

[wilfulness]. Chủ nghĩa duy lý hiểu đối tượng luân lý như nằm ngoài tính chủ ý của chủ thể, trong khi chủ nghĩa duy chí hiểu chủ thể là sự sáng tạo tự lập.

Mặt khác, quan điểm ngôi thứ nhất là thế này: mọi hành vi tự do đều mang trong mình ký ức về một tình yêu có trước nó và bắt nguồn từ Thiên Chúa. Quan điểm này cho phép chúng ta vượt qua tính nhị nguyên giữa khách quan và chủ quan. Quan điểm chủ thể hành động hiểu tự do không phải là trống rỗng hay thờ ơ, mà là tự do riêng của một thụ tạo, một thụ tạo được đi trước bởi tình yêu và được tình yêu đó hướng tới sự tốt lành.

Trong phần tiếp theo, tôi sẽ đề xuất ba công thức cho phép chúng ta đi theo hướng này:

- a) Sự thật của tình yêu
- b) Sự đào tạo chủ thể
- c) Ngôi nhà cho chủ thể

a) Sự thật của tình yêu

Sự thật của tình yêu là một phạm trù quan trọng của luân lý. Nó được lấy cảm hứng từ Karol Wojtyła, người minh họa khái niệm này trong *Love and Responsibility* [Tình yêu và Trách nhiệm].[25] Nó nhằm mục đích vượt qua tính chủ quan của một “tình yêu không có sự thật”, nghĩa là một tình yêu bị giảm lược thành tính xác thực của cảm giác, sự thật chủ quan của cảm xúc. Đồng thời, Wojtyła tìm cách vượt qua chủ nghĩa khách quan của một “sự thật không có tình yêu”, tức là một chủ nghĩa trí thức áp đặt các quy tắc tự do từ bên ngoài. Wojtyła không nói về chủ nghĩa khách quan cũng như chủ nghĩa tương đối, nhưng về tính hợp lý của tình yêu, vốn mang trong mình những tiêu chuẩn về sự thật của nó. Có một lý tính của tình yêu vượt xa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa khách quan mà không rơi vào chủ nghĩa duy chí và chủ nghĩa tương đối.

Quan điểm chủ thể diễn xuất là quan điểm tình yêu, vốn là cội nguồn của mọi hành động. Bất cứ ai hành động luôn hành động trong chừng mực mình bị một tình yêu nào đó đánh động, như Thánh Tôma nói.[26] Và trong mọi tình yêu, sự quy chiếu cần thiết là sự thiện đích thực. Tình yêu muốn điều tốt cho người khác: đây là định nghĩa mà Thánh Tôma đề xuất: “*In hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit*—Tình yêu đặc biệt bao gồm việc người yêu muốn điều tốt cho người được yêu.” [27] Tình yêu như một niềm đam mê phát sinh từ sự kết hợp tình cảm, trong đó người được yêu đi vào đời sống nội tâm của người yêu thông qua tình cảm (*sicut amatum in amante*, [như người được yêu ở trong người yêu]) và thúc đẩy người yêu tìm kiếm sự hiệp thông thực sự. Với tư cách là một hành động, tình yêu bao hàm việc tìm kiếm sự hiệp thông với người khác, điều này chỉ có thể đạt được nếu lợi ích cụ thể được tìm kiếm trong hành động thực sự là một điều tốt thực sự.

Sự thật của điều tốt là điều kiện cho *sự thật của tình yêu*. Thật vậy, tình yêu bao hàm những điều kiện khách quan: nó mong muốn điều tốt cho người khác khi biết rằng sự hiệp thông đích thực chỉ được thực hiện trong việc chu toàn điều tốt, trong việc vượt quá các ước muốn ngày càng cao và những xung lực tức thời, và trong việc bắt ý chí phục tùng sự thật: đây là tự do đích thực, bởi vì *judicium rationis, radix libertatis*—sự phán đoán của lý trí là gốc rễ của tự do. Tự do tuân phục sự thật về sự thiện, vốn đi trước và hướng dẫn tự do, là điều kiện cần thiết của tình yêu.

Ở đây việc đề cập đến khái niệm tự nhiên có bối cảnh của nó và tầm quan trọng của diễn ngôn về luật tự nhiên trở nên rõ ràng. Luật tự nhiên được hiểu là trật tự tình yêu (*ordo*

amoris) mà Đấng Tạo Dựng đã thiết lập và tiếp tục thiết lập trong hành động của con người để đạt đến mục đích (*ordo creationis*). Đó là một trật tự của lý trí, trật tự mà lý trí thiết lập trong các hành động của con người nhằm hướng chúng đến mục đích (*ordo rationis*).

Từ quan điểm thần học, Chúa Kitô là nền tảng của trật tự này và sự hoàn thành của nó (x. *Cl* 1:16 “trong Người... vì Người...”). Chính Chúa Kitô, với luật mới của tình yêu, đưa ra cách giải thích dứt khoát về luật tự nhiên, vốn được giải thích lần đầu tiên trong luật Mười Điều Răn.

Trong *Adversus Haereses*, Thánh I-rê-nê nói rằng con người đã có một luật được viết trên tâm lòng của họ (luật tự nhiên), nhưng họ không thể đọc được vì tội lỗi đã che mờ nó.[28] Luật này giờ đây họ có thể đọc được như được viết bởi ngón tay của Chúa trên những tấm đá mà Mô-sê đã mang đến cho dân Israel khi ông từ Núi Sinai xuống (thiên luật cũ).

Giờ đây, bằng ngón tay của mình, Chúa Giêsu viết luật trên mảnh đất mềm mại của trái tim: một luật không xóa bỏ bất cứ điều gì nhưng làm cho những yêu cầu của các điều răn được thực hiện, nội tâm hóa và triệt để hóa chúng, nhưng cũng làm cho việc tuân giữ chúng có thể thực hiện được nhờ hồng ơn ân sủng. Ân sủng cho phép chúng ta chia sẻ các nhân đức của Chúa Kitô, bắt đầu bằng đức ái, một hình thức tình bạn với Thiên Chúa, là “mẹ và hình thức của mọi nhân đức”. Như vậy, luật được nên trọn nơi các nhân đức: luật mới của Chúa Kitô không có hình thức áp đặt những điều răn mới bên ngoài, mà là hình thức yêu thương bên trong, hoàn thành các điều răn bằng sự thúc đẩy tự do bên trong. Đây là quyền tự do mới của luật Chúa Kitô: đó không phải là quyền tự do thoát khỏi các điều răn, mà là tự do của những ai, vì yêu thương, có thể tuân giữ các điều răn như bản chất sâu xa nhất của họ, tức là, như những biểu thức của sự thật về điều tốt đẹp làm nên sự thật của tình yêu. Vì vậy, chúng ta hiểu rằng mục tiêu của lề luật là Chúa Ki-tô (*Rm* 10:4), sự thực hiện trọn vẹn lề luật là tình yêu thương (*Rm* 13:10), và hình thức trọn vẹn của đạo đức Ki-tô giáo là tập trung vào tình yêu thương và các nhân đức. [29]

Sự thật của tình yêu là nơi chôn của các nhân đức, vốn tạo ra sự kết hợp nội tại giữa chủ thể và đối tượng trong một năng động tính phát sinh từ tình yêu. “*Virtus dependet aliquantulum ab amore* [Nhân đức tùy thuộc cách nào đó vào tình yêu.]” [30] Trật tự của tình yêu được phản ánh trong chủ thể như là trật tự của các nhân đức, xuất phát từ tình yêu và được tạo ra bởi lòng bác ái, một tình yêu gắn kết nội tại giữa chủ thể và sự vật.

Và ở đây cũng có chức năng đặc biệt của nhân đức khôn ngoan, là nhân đức soi sáng, hướng dẫn và hoàn thành những lựa chọn của lý trí thực tiễn. Sự khôn ngoan hoạt động dưới ánh sáng của tình yêu. Tình yêu phân định và có ích cho tình yêu, như Thánh Augustinô nói.[31] Trong ánh sáng tình yêu, sự khôn ngoan nắm bắt được điều thiện cụ thể phải thực hiện trong hoàn cảnh cụ thể, nhưng nó không bao giờ có thể đi ngược lại điều thiện. Đó không phải là khả năng tìm ra những ngoại lệ đối với chuẩn mực. Trật tự của tình yêu là trật tự của đức hạnh. Đức hạnh là sự hòa hợp của chủ thể với điều thiện đích thực chứ không chỉ là tính xác thực chủ quan hay sự tự gắn kết.

Việc qui chiếu vào Thiên Chúa Đấng Tạo Dựng là điều cần thiết để bảo đảm sự thật của tình yêu. Hành động luân lý luôn là sự hợp lực (*synergy*) giữa hành động của con người với hành động của Đấng Tạo Dựng và Đấng Cứu Chuộc; cuối cùng nó bắt nguồn từ bình diện thần học và Kitô học.

Hành động luân lý của người Kitô hữu là một hợp lực luôn bắt đầu từ sự thúc đẩy ban đầu

của Đấng Tạo Dựng và là sự ưng thuận với ân sủng phát xuất từ bên trong. Đối với người Kitô hữu, hành động luân lý có hình thức thuận ý, xin vâng của Đức Maria, trong đó tự do gắn liền với sự thúc đẩy của ân sủng.

Đặc tính bên ngoài của luật được tri nhận sau cuộc sa ngã ở trạng thái hậu sa ngã. Luật pháp cũng là một gánh nặng vì tội cũng là một tội nhân: được cứu chuộc nhưng vẫn mang dấu vết và hậu quả của dục vọng, trên con đường chữa lành gian khổ. Luật pháp cũng là một lời “không”; nó cũng có khía cạnh bên ngoài cần phải dần trưởng thành theo hướng nội tâm hóa nhân đức. Luật pháp cũng có một khía cạnh ánh sáng: các nhân đức là “*arma lucis*—vũ khí của ánh sáng” soi sáng lý trí (tính đồng tự nhiên [connaturality] luân lý) và cho thấy sự tương ứng giữa hành động của chúng ta với điều tốt đích thực, vốn là điều mà chính ham muốn tìm kiếm. Khi các nhân đức được hình thành, sức nặng của đặc tính bên ngoài của lề luật giảm đi và quyền tự do làm điều tốt tăng lên. Vì vậy, cần thiết không được coi thường luật huấn dụ và luật ngăn cấm. Bằng cách này, chủ thể sẽ trưởng thành hơn. Trong cuốn *To Look on Christ* [Nhìn lên Chúa Kitô], Joseph Ratzinger viết,

Chỉ khi việc nói kết sự thật và tình yêu được nhìn một cách đúng đắn thì thập giá mới trở nên dễ hiểu trong chiều sâu thần học thực sự của nó. Sự tha thứ liên quan đến sự thật, và vì lý do đó nó đòi hỏi Thập Giá của Chúa Con và đòi hỏi sự hoán cải của chúng ta. Sự tha thứ thực sự là sự phục hồi sự thật, sự đổi mới hiện hữu và chiến thắng sự dối trá ẩn giấu trong mọi tội lỗi: về bản chất, tội lỗi luôn là sự xa rời sự thật về hữu thể của mình và do đó rời xa sự thật của Đấng Tạo Dựng, là Thiên Chúa. [32]

Nói đến sự thật của tình yêu là nói rằng Thập Giá là chủ nghĩa hiện thực của Thiên Chúa.

b) Sự đào tạo chủ thể

Viễn cảnh mục vụ rất quan trọng: đây là lời mời cụ thể mà Đức Giáo Hoàng Phanxicô gửi đến chúng ta trong *Amoris Laetitia*. Việc lặp lại luật luân lý và các chuẩn mực luân lý mà thôi thì chưa đủ. Đây cũng không phải là vấn đề nói lỏng luật pháp bằng cách giải thích các trường hợp ngoại lệ (Blaise Pascal đã nói: “*ecce patres qui tollunt peccata mundi*—kìa, những người cha xóa tội trần gian”). Chúng ta không nói về việc thay thế con người trong khả năng phân định của họ. Đây cũng không phải là vấn đề hợp pháp hóa mọi lựa chọn: lòng thương xót bào chữa tội lỗi và không chữa lành tội nhân không phải là lòng thương xót đích thực.

Điều cần thiết là việc đào tạo chủ thể có tính đến tính độc đáo của lý tính thực tiễn. Đó không chỉ là vấn đề giảng dạy mà còn là việc tạo điều kiện thuận lợi cho việc đào tạo nhân đức. Tự do và sự thật đi đôi với nhau, trong sự tương ứng một đối một: không có sự thật thì người ta không có tự do; và không có tự do thì người ta không thể tiếp cận được sự thật.

Chủ thể Kitô giáo được sinh ra như thế nào? Chủ thể Kitô giáo được sinh ra, hay đúng hơn được tái sinh, như thế nào? Được sinh lại: đây là câu hỏi của Ni-cô-đê-mô. “Làm sao người ta có thể sinh ra sau khi đã già?” (Ga 3:4). Đây không chỉ là vấn đề đào tạo lương tâm (trong chiều kích nhận thức), như nền luân lý kinh viện cận đại hoặc tân kinh viện đã hiểu, vốn hiểu việc đào tạo là khả năng đưa ra những phán đoán hợp lý đúng đắn. Đúng hơn, việc đào luyện luân lý là phát triển các nhân đức, đặc biệt là đức khôn ngoan, như một nhân đức hoàn thiện lý trí thực tiễn, không chỉ nhằm vào khả năng phán đoán mà còn và trên hết vào khả năng lựa chọn và hành động.

Khôn ngoan là nhân đức soi sáng và cổ vũ việc lựa chọn và thực hiện các hành động. Nó bắt nguồn từ những khuynh hướng tình cảm đạo đức được sắp xếp hợp lý theo lý trí. Thật vậy, không có các nhân đức luân lý thì không thể có khôn ngoan; không có chúng sẽ chỉ có sự xảo quyệt. Ngược lại, không có đức khôn ngoan thì không thể có nhân đức luân lý đích thực; không có nó sẽ chỉ có những thói quen máy móc. Nhân đức là một *habitus electivus* [thói quen có lựa chọn]: một khuynh hướng lựa chọn điều tốt thích đáng, dẫn đến không phải đối tượng được lựa chọn (*id quod eligitur*) mà là cách thức tuyệt vời để lựa chọn nó (*id cuius gratia eligitur*). Đó là một nhân đức chứ không phải một thói quen: nó làm cho người ta tự do hơn chứ không kém tự do hơn. Nó hướng tới sự lựa chọn và không loại bỏ nhu cầu lựa chọn.

Câu trả lời cho vấn đề mục vụ được *Amoris Laetitia* đặt ra không phải là sự thích ứng của luật với những khả năng được cho là của chủ thể, mà là sự tái tạo chủ thể. Việc tái tạo chủ thể đạo đức liên quan đến các giai đoạn của cuộc sống, hành động, văn hóa. Nó có tính chất kịch tính. Trong cuốn sách *La coscienza Morale* [lương tâm luân lý], Giuseppe Angelini thảo luận về lương tâm. [33] Tác phẩm có một số hạn chế rất nghiêm trọng: không đề cập đến luật tự nhiên như một ký ức về điều tốt đẹp bắt nguồn từ việc tạo dựng. Nhưng có điều gì đó cần phải học từ những điều ngài nói, đặc biệt về lương tâm như một “lời nói” và về các thời đại của đời sống con người. Tôi muốn trình bày những yếu tố này theo cách tôi đã hiểu và diễn giải chúng.

i) Lương tâm như lời nói

Người ta phải chuyển từ lương tâm như một tiếng nói sang lương tâm như một lời nói. Một giọng nói là một tiếng ồn ở hậu trường, một tiếng vo vo không rõ ràng gây bức mình và khó chịu, làm phiền mà không chỉ dẫn, làm khó chịu mà không nói điều gì cụ thể. Mặt khác, lương tâm với tư cách là một lời, nói với tôi điều gì đó, và với tư cách là một lời, nó có tính chất kịch tính. Angelini chỉ trích ý tưởng của Augustinô coi lương tâm như nội tâm tính, trong đó Thiên Chúa làm chứng chính Người cho cá nhân, bởi vì, theo Angelini, nó đã dẫn đến một quan niệm thuần túy thân mật và riêng tư, làm lương tâm xa lánh hành động. Đối với tác giả của chúng ta, quan niệm kiểu Augustinô này sau này đã lên đến tuyệt đỉnh trong quan niệm hiện đại về lương tâm tự chủ.

Đối với ngài, điều cần được thừa nhận thay vào đó là có một khía cạnh kịch tính của hành động trong đó lương tâm như một tiếng nói mơ hồ được biến thành lương tâm như một lời nói. Chính trong rủi ro thực tế đó mà lương tâm đang được giáo dục. Tôi nhận ra rằng ai làm theo sự thật đều đi vào ánh sáng. Hành động dạy dỗ ta.

Vấn đề với Angelini - cũng như với Blondel, người có ảnh hưởng rõ ràng đối với Angelini ở đây - là ngài không thừa nhận điều gì có trước ham muốn, ngài không thừa nhận rằng “*amor praecedat desiderium* - tình yêu có trước ham muốn”. Khi tôi hành động, có một điều gì đó đi trước lương tâm tôi, một điều gì đó đến với tôi như một món quà: đây là lời chỉ dẫn cơ bản được lương tâm tôi tiếp nhận và làm cho nó lên tiếng: ánh sáng của các nguyên tắc luật tự nhiên.

ii) Những “tuổi” của đời người

Angelini tiếp tục phân tích độc đáo của Romano Guardini về “các tuổi” của đời sống con người [34] nhưng áp dụng nó vào vấn đề lương tâm. Tuổi thơ, tuổi thiếu niên, tuổi trẻ, tuổi trưởng thành, tuổi già—mỗi giai đoạn của cuộc đời đều có những đặc điểm riêng. Quá trình chuyển đổi từ độ tuổi này sang độ tuổi khác luôn đầy kịch tính.

Việc dựng lại của Angelini nhấn mạnh cấu trúc kịch tính của bản sắc luân lý. Người ta đạt được bản sắc của mình thông qua hành động tự do, thông qua những lựa chọn được thực hiện trong lịch sử và trong bối cảnh các mối quan hệ. “Kịch tính” xuất phát từ chữ *drama* của Hy Lạp, có nghĩa là “hành động”: nghĩa là hành động là hình thức mà chủ thể tìm kiếm và khám phá chính mình. Và “việc chịu đựng” [undergoing] đi trước “hành động”: mọi hành động đều xuất phát từ niềm đam mê.

Do đó, Angelini xem xét các “tuổi” của cuộc sống, liên hệ chúng với sự ra đời và trưởng thành của lương tâm, nhưng ngài cũng liên kết các “tuổi” này với các giai đoạn của lịch sử cứu độ trong Kinh thánh.

Thời thơ ấu mọi sự đều được ban cho chúng ta: chúng ta chỉ cần mở miệng và có người lấp đầy. Ở đây lương tâm có khía cạnh hiện diện của cha mẹ - luật lệ không ở bên ngoài: nó là mối quan hệ với một con người. Trước khi là một phán xét, lương tâm của đứa trẻ là mối quan hệ: “Điều gì đẹp lòng Bố Mẹ?” Ký ức về những phúc lợi nhận được buộc chúng ta phải vâng lời. Đối với dân tộc Israel trong sa mạc, đối với tất cả chúng ta cũng vậy: luật lệ không phải là một quy tắc tùy tiện, nhưng là một huấn thị mời gọi chúng ta bắt chước Thiên Chúa: luật đã được ghi khắc từ nguồn gốc của cuộc hành trình và được thi hành bởi một lời hứa.

Tuổi thanh xuân có nghĩa là được sinh ra lần nữa, làm chủ bản thân, đưa ra quyết định và không chùn bước trước những lựa chọn. Ngày nay chúng ta đang sống trong một xã hội không có những người cha. Con người sống trong một tuổi thanh xuân kéo dài và vô tận. Điều còn thiếu ngày nay là tuổi trưởng thành, hình dáng của người trưởng thành.

Bản sắc nguyên thủy của chủ thể đạo đức là hiếu thảo. Lúc đầu, ý thức là không lời: nó có hình thức của một tình cảm, một cách cảm nhận. Mối quan hệ gia đình là nơi đào tạo. Quan hệ gia đình là bối cảnh trong đó người ta chuyển từ lứa tuổi này sang lứa tuổi khác. Sinh ra như một chủ thể là chuyển từ chế độ yêu thương sang chế độ Lời Chúa, nghĩa là sang chế độ lời hứa và lề luật.

“Các ngươi thấy Ta đã xử với Ai-cập thế nào, và đã mang các ngươi như trên cánh chim bằng, mà đem đến với Ta. Vậy giờ đây, nếu các ngươi thật sự nghe tiếng Ta và giữ giao ước của Ta, thì giữa hết mọi dân, các ngươi sẽ là sở hữu riêng của Ta. Vì toàn cõi đất đều là của Ta. Ta sẽ coi các ngươi là một vương quốc tư tế, một dân thánh.” (Xh 19:4-6).

Đây là sự chuyển đổi từ chế độ phúc lợi miễn phí sang chế độ lề luật, đường đi, lựa chọn.

c) Ngôi nhà cho chủ thể

Để đào tạo chủ thể luân lý, điều quan trọng là phải tập trung vào mối liên hệ giữa nguồn gốc của chủ thể và nền văn hóa xung quanh nơi họ sinh ra, lớn lên và hành động. Lương tâm ngày nay phụ thuộc rất nhiều vào các hình thức chung của đời sống xã hội.

Các hình thức của đời sống chung cần có một đặc tính chung. Đó là lý do tại sao cần có lề luật. Alasdair MacIntyre, và cùng với ông là những “người theo chủ nghĩa cộng sản” hiện tại như Stanley Hauerwas và Vigen Guroian, nhấn mạnh vào điểm này. Đây là những nền tảng thích hợp cho việc thực hành nhân đức. Thực hành là những hình thức chung về phương diện xã hội của tác phong trong một cộng đồng và một nền văn hóa. Chính nhờ thực hành mà niềm tin và đức tính luân lý được hình thành.

Chủ thể luân lý cần một mái nhà. Để sản sinh ra chủ thể luân lý, người ta phải sống trong một cộng đồng: điều này diễn ra trong các gia đình, nhưng cũng diễn ra trong Giáo hội, là “gia đình của các gia đình”. Giáo hội là nơi của các mối quan hệ và hình thành một “tinh thần văn hóa” (ethos). “Tinh thần văn hóa” là một tập hợp hữu cơ các giá trị được chia sẻ và tồn tại đi trước “đạo đức” vốn là sự suy tư có hệ thống và phê phán về tinh thần này. Nhiệm vụ của đạo đức là xem xét một cách có phê phán các thói quen của một cộng đồng, vạch trần những mâu thuẫn của chúng, chỉ ra những khuyết điểm của chúng và đưa chúng đến một sự cởi mở phổ quát.

Các bí tích đồng hành với mọi lứa tuổi của cuộc sống. Đó là những cử chỉ mà Thần Khí chạm vào xác thịt con người trong các mối quan hệ vào những thời điểm quyết định của cuộc sống (sinh ra, lớn lên, lựa chọn trạng thái sống, bệnh tật). Ngược lại, các bí tích truyền cảm hứng và tạo ra những phong tục cộng đồng, dù là lễ hội hay thông thường, khác nhau tùy theo nền văn hóa.

Con đường từ thờ phượng đến văn hóa, từ các bí tích đến đời sống hàng ngày, qua đó đức tin thâm nhập vào phong tục của một cộng đồng, có tính chất quyết định. Để đào tạo chủ thể Kitô giáo, điều cần thiết là phải có gia đình, cộng đoàn và những cộng đoàn này có khả năng tạo ra văn hóa. Kitô giáo không được thích nghi với xã hội, mà phải hành động như men biến đổi xã hội từ bên trong, từ đó tạo ra một xã hội mới.

Kerygma – sự nhiệt tình đối với tính mới mẻ của lời rao giảng đầu tiên – là chưa đủ; chúng ta cũng phải quan tâm đến văn hóa và *didaché*, [35] tức là dạy giáo lý và hàm ý sự gặp gỡ của việc loan báo Tin Mừng với văn hóa và lối sống. Trong *Evangelii Nuntiandi* (1976), Đức Giáo Hoàng Phaolô VI đã chỉ ra rằng để hoàn thành nhiệm vụ truyền giáo, đức tin cần phải sinh hoa trái về mặt văn hóa. [36] Những thực hành đạo đức được thực hiện trong một nền văn hóa. Sự thật của tình yêu tỏa sáng ở nơi sự thật đó ngự trị.

Tôi muốn đề cập đến hai ví dụ và hai tác phẩm quan trọng để minh họa cho sự phong phú về mặt văn hóa của Kitô giáo. Bài đầu tiên là của nhà giáo phụ học vĩ đại người Pháp, Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* [Việc trở lại Kitô giáo trong các thế kỷ thứ nhất], [37] cho thấy tác động xã hội của việc trở lại Kitô giáo trong thế giới ngoại giáo.

Cuốn thứ hai gần đây hơn, được viết bởi nhà sử học người Anh David D’Avray của Đại học Oxford. Nó được dành cho việc nghiên cứu tính bất khả phân ly của hôn nhân đã được áp dụng như thế nào trong thế giới cuối thời cổ đại và trung cổ. [38] Tín lý Kitô giáo phát triển trong sự tiếp xúc với xã hội, thể hiện tính phong phú lâu dài mà không từ bỏ bất cứ điều gì đã được mặc khải, bộc lộ những khía cạnh mới mẻ và bất ngờ trong cuộc gặp gỡ với thế giới. Bằng cách này, tín lý Kitô giáo trở thành nền tảng của một lịch sử mới, như được chứng minh bằng sự kiện đặc biệt về việc đưa tính bất khả phân ly của hôn nhân vào các tập tục và luật lệ chung của xã hội hậu cổ đại, trong đó việc ly dị trước đây đã được thực hành rộng rãi.

Kết luận

Những gì chúng tôi đề xuất ở đây dưới công thức “sự tái sinh của chủ thể Kitô hữu” có thể được gọi là một sự thay đổi mô hình, cụ thể là đối với các mô hình phân định từng trường hợp cụ thể, quyền tự chủ đạo đức của lương tâm và đạo đức học duy lý với việc ứng dụng chuẩn mực có tính diễn dịch của nó.

Mô hình mới này đáng được khuyến khích vì nó không phá vỡ truyền thống thần học luân lý, vì nó không bãi bỏ tín lý Huấn quyền được dạy trong *Veritatis Splendor*, và vì nó không bác bỏ mối quan tâm mục vụ của *Amoris Laetitia*. Nó giải thích điều sau trong sự tiếp nối với thông điệp của Đức Gioan Phaolô II, và đặc biệt với mối quan tâm được bày tỏ trong số 78, tức là đặt mình vào quan điểm của người hành động.

Điều gì giải phóng chúng ta khỏi ý thức hệ? Khả năng yêu thương, theo nghĩa là có thể thiết lập mối quan hệ với người khác. Điều này liên quan đến việc truy ngược lại lề luật vì lợi ích của người khác. Con đường được đề xuất là con đường nắm bắt được sự thật dưới ánh sáng tình yêu và do đó trong tầm nhìn vĩ đại về chủ nghĩa nhân vị Kitô giáo: tầm nhìn về chủ nghĩa nhân vị đặt nền tảng trên hữu thể học về sự thiện, bắt nguồn từ hành động của Đấng Tạo Dựng và sự hoàn thành của nó trong sự cứu chuộc do Chúa Kitô thực hiện.

* Văn bản của hội nghị này đã được xuất bản bằng tiếng Ý trên tờ *Veritas Amoris Review* vào ngày 3 tháng 9 năm 2021 với tựa đề “Cambiamento di paradigma da Veritatis splendor ad Amoris Laetitia?” Tạp chí *Veritas Amoris Review* chân thành ghi nhận sự hỗ trợ quý báu của Very Rev. Daniel J. Barnett, Viện trưởng Chung viện Bishop White, Spokane, WA, trong việc chuẩn bị bản dịch văn bản.

(**) Livio Melina là nhà thần học luân lý và đồng sáng lập Dự án *Veritas Amoris*. Từ năm 1996-2019, ngài là giáo sư thường trú về thần học luân lý tại Viện Nghiên cứu Hôn nhân và Gia đình của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II ở Rome, giữ chức Chủ tịch viện này từ năm 2006-2016. Tại Viện, ngài đã thành lập và chỉ đạo Khu vực Nghiên cứu Quốc tế về Thần học Luân lý. Ngài là thành viên bình thường của Học viện Thần học Giáo hoàng và là Giám đốc Khoa học của tạp chí học thuật *Anthropotes*. Ngài đã từng là giáo sư thỉnh giảng ở Washington DC và Melbourne, đồng thời giảng dạy và tiếp tục giảng dạy tại nhiều trường đại học quốc tế khác nhau.

[1] Đức Thánh Cha Phanxicô, *Amoris Laetitia*, ngày 19 tháng 3 năm 2016.

[2] Thánh Gioan Phaolô II, *Veritatis Splendor*, 6 tháng 8, 1993.

[3] Walter Kasper, “Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese”, trong *Stimmen der Zeit* 11 (2016), 723-732: “Ein Paradigmenwechsel ändert nicht die bisherige Lehre.” Đi theo hướng tương tự là sự can thiệp rõ ràng hơn của E. Schockenhoff, “Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesearten des Nachsynodalen Schreibens Amoris laetitia” trong *Stimmen der Zeit* 3 (2017), 147-158.

[4] Eberhard Schockenhoff, “Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesearten des Nachsynodalen Schreibens Amoris laetitia” trong *Stimmen der Zeit* 3 (2017), 147-158.

[5] Xem. Thomas Kuhn, *Cấu trúc của cuộc cách mạng khoa học*, Nhà xuất bản Đại học Chicago, Chicago 1970. Xem cụ thể Postscriptum 1969.

[6] Về vấn đề này, hãy xem lời chỉ trích của Stefano Fontana, “Esortazione o rivoluzione Tutti i problemi di Amoris laetitia”, *Fede e culture*, Verona 2019.

[7] Xem. John Henry Newman, *Tiểu luận về sự phát triển tín lý Kitô giáo*, Nhà xuất bản Đại

học Notre Dame, Notre Dame 1989.

[8] Xem. David D'Avray, *Hôn nhân thời Trung cổ: Chủ nghĩa tượng trưng và Xã hội*, Nhà xuất bản Đại học Oxford, Oxford 2005, 206-207.

[9] Đây là những tuyên bố của Bề trên Tổng quyền của Dòng Chúa Giêsu, Fr. Arturo Sosa Abascal, cuộc phỏng vấn với Giuseppe Rusconi, được tác giả đưa vào phiên bản sửa đổi trong *Il giornale di Lugano* (18 tháng 2 năm 2017), và bởi Linh mục Dòng Tên người Mỹ. Thomas Reese, “Điều Thiên Chúa Đã Kết Hợp Cùng Nhau,” trong *National Catholic Reporter*, ngày 6 tháng 4 năm 2017.

[10] Jean-Miguel Garrigues – Alain Thomasset, *Une morale souple mais non sans boussole*, Cerf, Paris 2017.

[11] Thánh Gioan Phaolô II, *Veritatis Splendor*, số 81.

[12] X. Carlo Caffarra, *Phỏng vấn trên Il Foglio* ngày 15 tháng 3 năm 2014.

[13] Marc Ouellet, “Đồng hành, phân định, hòa nhập điểm yếu,” *L'Osservatore Romano*, ngày 21 tháng 11 năm 2017.

[14] X. chẳng hạn, Bernhard Häring, “Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung” trong: *Diakonia* 11 (1980) 5-17.

[15] Thánh Gioan Phaolô II, *Veritatis Splendor*, n. 56.

[16] David L. Schindler, “Luồng tâm và mối liên hệ giữa chân lý và thực hành mục vụ: Thần học luân lý và vấn đề của tính hiện đại”, trong *Communio* 46 (2019), 333-385.

[17] Philippe Bordeyne, *Divorcés remariés: ce qui change avec François*, Y. Briend – Salvator, Paris 2017; bằng tiếng Ý: *Portare la legge a compimento. Amoris Laetitia sulle situazioni matrimoniali fragili*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

[18] Thánh Augustinô, *Bài giảng*, XLVI, 13.

[19] Đức Phanxicô, *Amoris Laetitia*, số 303.

[20] Alasdair MacIntyre, *Sau Đức hạnh. Một nghiên cứu về lý thuyết đạo đức*, Nhà xuất bản Đại học Notre Dame, Notre Dame 1981. Về vấn đề này, xem thêm: Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, 97-104.

[21] Servais Pinckaers, *Nguồn gốc của Đạo đức Kitô giáo*, Nhà xuất bản Đại học Công Giáo Hoa Kỳ, Washington DC 1995.

[22] Carlo Caffarra, *Sống trong Chúa Kitô: Những nguyên tắc cơ bản của việc giảng dạy luân lý Công Giáo*, Nhà xuất bản Ignatius, San Francisco 1987.

[23] Servais Pinckaers, *Nguồn gốc của đạo đức Kitô giáo*, 179.

[24] X. Carlo Caffarra, *Phỏng vấn trên Il Foglio* ngày 15 tháng 3 năm 2014.

[25] Karol Wojtyła, *Tình yêu và Trách nhiệm*, Sách và Truyền thông Pauline, Boston 2013, 84-86, 96-100.

[26] Thánh Tôma Aquinô, *Tổng luận Thần học*, I-II, q. 26, A. 2.

[27] Thánh Tôma Aquinô, *Summa contra Gentiles*, III, 90, 5.

[28] Thánh I-rê-nê thành Lyon, *Adversus haereses*, III, 27, 2-3.

[29] Xem phần tổng hợp do *Veritatis Splendor* cung cấp, số 24.

[30] Tổng luận Thần học, I-II, q. 56, A. 3, quảng cáo 1.

[31] Thánh Augustinô, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, I, XV, 25.

[32] Joseph Ratzinger, *Nhìn lên Chúa Kitô: Thực hành Đức Tin, Đức Cây và Đức Mến*, Crossroad, New York 1991, 88.

[33] Giuseppe Angelini, *La coscienza morale. Dalla voce alla parola*, Glossa, Milano 2019.

[34] X. Roman Guardini, *Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Werkbundverlag, Würzburg 1953.

[35] X. James McDonald, *Kerygma và Didaché. Cách trình bày và cấu trúc của Thông điệp Kitô giáo sớm nhất*, Nhà xuất bản Đại học Cambridge, Cambridge 1980.

[36] Thánh Phaolô VI, Tông huấn hậu Thượng Hội đồng *Evangelii Nuntiandi*, 8 tháng 12, 1975.

[37] Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris 1949.

[38] David D'Avray, *Hôn nhân thời Trung cổ: Chủ nghĩa tượng trưng và Xã hội*, Nhà xuất bản Đại học Oxford, Oxford 2005, 206-207.