Joseph Kardinal Höffner

Học Thuyết Xã Hội Công Giáo

Người dịch:
Phạm Hồng-Lam

Phong Trào Giáo Dân
Việt Nam Hải Ngoại. 2018

Ấn hành với sự tài trợ
của Hiệp Hội Khoa Học
Hỗ Trợ Học Thuyết Xã Hội
„Ordo socialis e.V.“

Nguyên bản tiếng Đức
Joseph Kardinal Höffner:
Gesellschaftslehre des Christentums -
Herausgegeben, bearbeitet und ergänzt von Lothat Roos.
2011 Altius Verlag GmbH, Erkelenz
© Erzdiözese Köln
Bản dịch tiếng Việt
Học Thuyết Xã Hội Công Giáo
Người dịch: Phạm Hồng-Lam
Giấy phép dịch và in do Tổng Giáo Phận Köln cấp
Phát hành lần thứ nhất tại CHLB Đức
Tháng 06/2018

MỤC LỤC

Lời Tựa 17

DẪN NHẬP 23

§ 1. Chủ đích và khái niệm của Học Thuyết Xã Hội Công Giáo (HTXHCG) 23
§ 2. Phương pháp nghiên cứu 26

PHẦN MỘT: TẠO NỀN TẢNG 33

A. Cá Nhân Và Xã Hội 35

CHƯƠNG MỘT: Tính xã hội nơi con người 35

§ 1. Nhân tính là nền tảng và điều kiện của tính xã hội nơi con người 35
§ 2. Dẫn chứng bản tính xã hội nơi con người 39
§ 3. Những động lực kết lập cộng đoàn nơi con người 41

CHƯƠNG HAI: Cộng Đoàn, Xã Hội, Đoàn Lũ 45

§ 1. Cộng Đoàn và Xã Hội 45
§ 2. Đám Đông và Đoàn Lũ 48

B. Các Nguyên Tắc Tổ Chức Xã Hội 53

CHƯƠNG MỘT: Nguyên tắc Liên Đới

§ 1. Ý nghĩa của nguyên tắc Liên Đới 53
§ 2. Nền tảng của nguyên tắc Liên Đới 54

CHƯƠNG HAI: Nguyên tắc Công Ích 56

§ 1. Công Ích quan trọng hơn tư lợi 56
§ 2. Bảo vệ nhân phẩm 59
§ 3. Quyền bính 62

CHƯƠNG BA: Nguyên tắc Phụ Đới hay Bổ-Trợ 64

§ 1. Ý nghĩa của nguyên tắc Phụ Đới 64
§ 2. Nền tảng của nguyên tắc Phụ Đới 65

C. Luật Pháp và Công Bằng 69

CHƯƠNG MỘT: Luật pháp là chuẩn mực của cuộc sống xã hội 69

§ 1. Luật tự nhiên là luật nền tảng 69
§ 2. Tranh đấu cho luật tự nhiên 71
§ 3. Luật tự nhiên và luật do con người lập 80
§ 4. Các đặc tính của luật tự nhiên 82

CHƯƠNG HAI: Công Bằng 86

§ 1. Bản chất của Công Bằng 86
§ 2. Những hình thái căn bản của Công Bằng 87
§ 3.Công bằng xã hội và tình yêu xã hội

PHẦN HAI: CÁC YẾU TỐ CẤU TRÚC XÃ HỘI 95

A. Hôn Nhân và Gia Đình 97

CHƯƠNG MỘT: Hôn Nhân 97

§ 1. Phái tính 97
§ 2. Tương quan đối thoại giữa các phái tính 102
§ 3. Hấp lực phái tính 104
§ 4. Lực sinh tồn 105
§ 5. Tình yêu nhục dục 106
§ 6. Tình yêu vị tha 109
§ 7. Đánh thức mầm sống mới 110
§ 8. Khế ước hôn nhân 115
§ 9. Định chế hôn nhân 118
§ 10. Bí tích hôn nhân 119

CHƯƠNG HAI: Gia Đình 123

§ 1. Gia đình là cộng đoàn chung sống giữa cha mẹ và con cái 123
1. Gia đình đáp ứng các nhu cầu thân xác 126
a) Mái nhà chung
b) Bàn ăn chung
c) Ngân sách chung
2. Đóng góp của gia đình cho các giá trị tinh thần, đạo đức và tôn giáo 130
a) Nhiệm vụ của cha mẹ
b) Nhiêm vụ của các anh chị em
c) Nhiệm vụ của ông bà
§ 2. Gia đình là „tế bào“ của xã hội 134
1. Gia đình là „tế bào“ của xã hội con người về phương diện sinh lí và đạo đức
2. Quy luật sai đi
§ 3. Các phận vụ của gia đình thay đổi và biến mất trong 136

xã hội kĩ nghệ
1. Phận vụ biến mất
2. Phận vụ thay đổi
3. Phụ nữ đi làm sau khi đã có gia đinh
§ 4. Nhiệm vụ của chính sách gia đình trong xã hội tân tiến 140
1. Bấp bênh kinh tế của Gia Đình
2. Số sinh giảm
3. Hai hệ quả
§ 5. Hôn nhân và trinh tiết 144

B. Lao Động và Hành Nghề 147

CHƯƠNG MỘT: Lao Động và Nghề theo lối hiểu của Ki-tô Giáo 148

§ 1. Khái niệm và hạn chế 148
§ 2. Bảy ý nghĩa của lao động và nghề 149
1. Lao động là một nhu cầu
2. Lao động là con đường phát triển nhân cách
3. Lao động là tổ chức và chế ngự địa cầu
4. Lao động và nghề là phục vụ
5. Lao động là sám hối
6. Lao động là đền tội
7. Lao động là vinh danh Thiên Chúa
§ 3. Lao động và nhàn rỗi 157
1. Vấn đề giải trí 157
a) Cần thêm giờ nghỉ hay thêm tiêu thụ?
b) „Quyền lực của giải trí“
2. Nhiệm vụ giải trí 158
a) Làm giàu cho tâm hồn
b) Thưởng ngoạn môi sinh
c) Thưởng ngoạn thế giới hiện tại
d) Giải trí và thờ phượng Thiên Chúa

CHƯƠNG HAI: Đạo đức ki-tô giáo và lao động / hành nghề trong xã hội kĩ nghệ 164

§ 1. Đặc điểm của lao động và hành nghề trong thời đại tân tiến 164
1. Lao động và hành nghề là điều đương nhiên
2. Những căng thẳng và nguyên do tạo mâu thuẫn trong thế giới lao động và hành nghề
a) Hệ thống tiền lương
b) Kĩ thuật hoá và hữu lí hoá lao động
c) Cấu trúc chung mang tính thống trị của doanh nghiệp
§ 2. Các hệ quả theo cái nhìn của Ki-tô Giáo trên bình diện đạo đức lao động và đạo đức nghề nghiệp 168
1. Lương phù hợp với nhân sinh quan ki-tô giáo 168
2. Kĩ thuật hoá, hữu lí hoá, tự động hoá và nhân sinh quan ki-tô giáo 171
3. Cấu trúc thống trị và lối lãnh đạo nhân sự trong doanh nghiệp 174
a) Nhân phẩm là nền tảng quy chiếu cho việc lãnh đạo nhân sự
b) Lãnh đạo nhân sự và quyền bính
c) Vai trò xã hội của doanh nhân
4. Bảo đảm công ăn việc làm 180
a) Nguyên nhân thất nghiệp
b) Giải quyết thất nghiệp
c) Ý nghĩa của „chủ nhân gián tiếp“
d) Nhiệm vụ của Giáo Hội
5. Thợ nước ngoài 183
a) Hoàn cảnh
b) Vấn đề hội nhập thợ nước ngoài
6. Hội nhập toàn diện cho người lao động

C. Kinh Tế 187

CHƯƠNG MỘT: Mục tiêu sản xuất của Kinh Tế 189

§ 1. Những lí do xác định mục tiêu sản xuất của Kinh Tế 189
1. Con người làm chủ của cải trên trái đất
2. Con người cần của cải vật chất
3. Phải tính toán vì của cải khan hiếm
4. Cộng tác và phân công lao động
§ 2. Các hệ quả của mục tiêu sản xuất của Kinh Tế 194
1. Thoả mãn nhu cầu sao cho hợp với nhân phẩm
2. Đưa Kinh Tế vào trong hệ thống giá trị

CHƯƠNG HAI: Trật tự kinh tế 197

§ 1. Trật tự kinh tế theo quan điểm của phái Tự Do 197
1. Phái Tự Do Cổ Điển 197
a) Tin vào trật tự tự nhiên
b) Khả năng nhận dạng của „trật tự tự nhiên“
c) Tự do và chủ nghĩa cá nhân
d) Động lực tư lợi
e) Cạnh tranh là bánh lái điều hướng kinh tế
2. Thực tế của phái Tư Bản
3. Chủ trương của phái Tân Tự Do 203
a) Kinh tế thị trường và tự do cạnh tranh không phải là một
b) Cạnh tranh hiệu năng không phải tự nhiên mà có
c) Những „kẻ thụ động của thị trường“
d) Phê bình chủ trương Tân Tự Do
§ 2. Trật tự kinh tế theo chủ trương của phái Xã Hội 209
1. Thuyết Xã Hội Chủ Nghĩa 209
a) Thuyết Duy Vật lịch sử
b) Xã hội tương lai theo thuyết Cộng Sản
2. Thuyết Tân Xã Hội 218
a) Công nhận tư hữu
b) Nguy cơ của nhà nước bao cấp

3. Lại rơi vào chủ nghĩa cộng sản không tưởng (tân tả phái)
§ 3. Tư Hữu là nền tảng của chế độ kinh tế theo HTXHCG 219
1. Ba luận đề
a) Sở hữu chung nơi vườn địa đàng
b) Sở hữu chung trong gia đình và tu viện
c) Tư Hữu cần thiết cho toàn nền kinh tế
2. Lí do biện minh cho Tư Hữu
a) Năm lí do „tích cực“
b) Năm lí do „tiêu cực“
§ 4. Tính chất luật tự nhiên của Tư Hữu 226
1. Đặt vấn đề
2. Mặt đúng của học thuyết hiện hành
§ 5. Tính hai mặt của Tư Hữu (phận vụ cá nhân và phận vụ xã hội) 232
1. Luận đề mở về „nguyên tắc vô giới hạn“ của Tư Hữu
2. Phận vụ cá nhân và phận vụ xã hội
§ 6. Khủng hoảng về phận vụ kinh tế của Tư Hữu trong xã hội tân tiến 234
1. Bốn khủng hoảng về phận vụ 234
a) Không có tư hữu và thiếu trách nhiệm bản thân
b) Không có tư hữu và thiếu an ninh kinh tế
c) Phân biệt giữa tư hữu và quyền sử dụng
d) Sở hữu phương tiện sản xuất và quyền lực xã hội
2. Sáu hình thái tư hữu trong xã hội tân tiến 236
a) Lương
b) Đồ đạc, đồ dùng trong nhà và những thứ khác
c) Tiền tiết kiệm
d) Quyền được có bảo hiểm xã hội
e) Căn nhà riêng
f) Dự phần vào việc hình thành tư bản kinh tế quốc dân
3. Cải tổ và tăng cường các phận vụ của Tư Hữu 239

a) Tái phân phối tài sản đang có?
b) Tài sản bị phân tán qua các đầu tư mới
Ba điều cân nhắc:
1. Những kẻ được lợi
2. Nguy cơ tập trung quyền lực không rõ vào tay ai
3. Khả năng tiết kiệm và ý muốn tiết kiệm

CHƯƠNG BA: Phân phối sản phẩm xã hội 243

§ 1. Thu nhập từ đất đai 244
§ 2. Tiền lãi 246
§ 3. Thu nhập từ việc làm 248
1. Hai luận đề sai
2. Tính đa diện của vấn đề tiền lương
a) Ấn định tiền lương trong doanh nghiệp
b) Phân phối giữa lao động và tư bản
c) Phân phối giữa ba lãnh vực
d) Đồng lương xứng với cuộc sống gia đình
§ 4. Tiền lời của doanh nhân 254
1. Ba yếu tố ảnh hưởng trên tiền lời của doanh nhân
a) Lời do nỗ lực tiên phong
b) Lời do độc quyền
c) Lời do hoàn cảnh thị trường
2. Sự đánh giá của HTXHCG
a) Không có vấn đề với khoản lời do nỗ lực tiên phong
b) Chống lại những khoản lời do độc quyền
c) Lời do hoàn cảnh thị trường và việc phân tán tài sản
d) Lời của doanh nhân và tinh thần phục vụ
e) Đạo đức trong quảng cáo
§ 5. Điều chỉnh thu nhập ban đầu qua hệ thống an sinh xã hội 256
1. Mức độ tái phân phối
2. Những đắn đo

3. Phê bình đánh giá
4. Từ chính sách xã hội tới chính sách cộng đồng

D. Quốc Gia 263

CHƯƠNG MỘT: Nguồn gốc và ý nghĩa của Quốc Gia 265

§ 1. Nhiều cách diễn giải 265
1. Chế độ thần quyền 265
2. Các ý thức hệ về quyền lực 266
3. Quốc Gia theo cái nhìn của chủ nghĩa cá nhân tiến bộ 269
a) Thomas Hobbes
b) Jean Jacques Rousseau
§ 2. Nguồn gốc và ý nghĩa của Quốc Gia theo HTXHCG 271
1. Lối diễn giải thần học xã hội 272
2. Lối diễn giải triết học xã hội 274

CHƯƠNG HAI: Quyền lực của Quốc Gia 277

§ 1. Quyền lực quốc gia mang tính chất luật tự nhiên 277
§ 2. Ai sở hữu quyền lực quốc gia? 278
1. Dân là kẻ sở hữu trước hết của quyền lực quốc gia
2. Chống lại thuyết chủ trương Dân là kẻ sở hữu đầu tiên của quyền lực quốc gia
3. Điều kiện lịch sử của các hình thái quốc gia
§ 3. Quyền và bổn phận của quyền lực quốc gia 283
1. Quyền đánh thuế 284
2. Quyền ra án tử hình 286
3. Chiến tranh và hoà bình 288
a) Có chăng một cuộc chiến tranh chính đáng?
b) Chiến tranh và hoà bình trong thời đại nguyên tử
c) Ba luận đề có thể bác bỏ

d) Mười định đề hướng dẫn căn bản
§ 4. Giới hạn của quyền lực quốc gia và quyền đối kháng của người dân 303
1. Giới hạn của quyền lực quốc gia 303
2. Quyền đối kháng 304
a) Đối kháng tiêu cực
b) Đối kháng tích cực

CHƯƠNG BA: Trách nhiệm đạo đức đối với Quốc Gia 311

§ 1. Làm tròn bổn phận của người công dân 311
§ 2. Nhóm quyền lợi và phúc lợi chung 312
1. Vai trò của các nhóm quyền lợi
2. Trách nhiệm đạo đức của các nhóm quyền lợi

CHƯƠNG BỐN: Quốc Gia và Giáo Hội 316
§ 1. Hai thực thể khác biệt và độc lập 316
§ 2. Sự liên thuộc giữa Quốc Gia và Giáo Hội 317
§ 3. Giáo hội và Chính Đảng 320

E. Cộng Đồng Quốc Tế 323

CHƯƠNG MỘT: Thể thống nhất của loài người là nền tảng của Cộng Đồng Quốc Tế 323

§ 1. Thống nhất về mặt tinh thần và đạo đức 323
§ 2. Nhân loại là một cộng đồng pháp lí 324
§ 3. Nhân loại và sự liên đới kinh tế 326

CHƯƠNG HAI: Tổ chức của Cộng Đồng Quốc Tế 328

§ 1. Cộng Đồng Quốc Tế cần phải có tổ chức 328
§ 2. Khó khăn trong việc tổ chức Cộng Đồng Quốc tế 329

CHƯƠNG BA: Các nhiệm vụ hiện nay của Cộng Đồng 331

Quốc Tế

§ 1. Di sản của Chủ Nghĩa Thực Dân 331
1. Các giai đoạn của Chủ Nghĩa Thực Dân
2. Đặc tính của Chủ Nghĩa Thực Dân
3. Bốn hệ quả
§ 2. Viện trợ phát triển 335
1. Viện trợ phát triển và bổn phận đạo đức 335
a) Mức độ đói nghèo
b) Nguyên do đói nghèo
c) Công bình phúc lợi chung cho toàn nhân loại
d) Bổn phận yêu thương
2. Các hình thức viện trợ phát triển 338
a) Hợp tác quốc tế
b) Không chấp nhận chủ trương tân thực dân
c) Cải cách điền địa
3. Đóng góp của Giáo Hội 341
a) Kêu gọi lương tâm con người
b) Các biện pháp giúp đỡ riêng rẽ
c) Trợ giúp của Giáo Hội địa phương
4. Chủ Nghĩa Tân Thực Dân 343

Bảng viết tắt 345
Bảng tra mục từ và sự kiện 347
Thư mục sách tham khảo 355

LỜI TỰA CHO LẦN TÁI BẢN THỨ BA CỦA ẤN BẢN MỚI

Có lẽ chẳng có cuốn sách giáo khoa nào về Học Thuyết Xã Hội Công Giáo (HTXHCG) thành công hơn tác phẩm „Học Thuyết Xã Hội Ki-tô Giáo“ của Joseph Höffner. Tác phẩm được xuất bản lần đầu vào năm 1962, cho tới năm 1983 đã được tái bản - có bổ sung - tám lần và được dịch ra sáu ngoại ngữ (1964 tiếng Anh và Tây-ban-nha; 1967 tiếng Nhật; 1970 tiếng Bồ-đào-nha / Ba-tây; 1979 tiếng Í-đại-lợi và Đại-hàn). Có lẽ cũng vì thế nó được coi là một cuốn giáo khoa có một không hai của Giáo Hội hoàn vũ.

„Bí mật thành công“ của cuốn sách hẳn nằm nơi sự kết hợp kiến thức hiếm có của tác giả. Joseph Höffner là một sử gia và nhà thần học hệ thống, một thần học gia và kinh tế gia, nhà nghiên cứu và nhà „khoa học đại chúng“, giáo sư và giám mục.

Joseph Höffner sinh năm 1906 ở Hornhausen, nước Đức, trong một gia đình nông dân đông con (có bảy người em). Năm 1929 ông tốt nghiệp Tiến Sĩ Triết Học ở Đại Học Gregoriana tại Roma; sau khi nhận sứ vụ linh mục năm 1932 ông lấy bằng Tiến Sĩ Thần Học cũng tại Đại Học này với luận án „Công Lí Xã Hội Và Tình Yêu Xã Hội“. Năm 1938 ông lấy thêm một bằng Tiến Sĩ Thần Học của Đức tại Đại Học Freiburg với đề tài „Nông Dân Và Giáo Hội Trong Thời Trung Cổ Ở Đức“. Cũng tại đây, dưới sự phụ đạo của giáo sư Walter Eucken, năm 1940 ông lấy bằng Tiến Sĩ Kinh Tế với đề tài „Đạo Đức Kinh Tế Và Độc Quyền (Kinh Tế) Trong Thế Kỉ Thứ 15 Và 16“. Cuối cùng ông làm luận văn vào ngạch giảng huấn (Habilitation) tại Đại Học Freiburg về môn Thần Học Đạo Đức với luận án „Ki-tô Giáo Và

Nhân Phẩm. Ý Hướng Luân Lí Của Thực Dân Tây-ban-nha Trong Thời Hoàng Kim“ (ấn hành năm 1947).
Năm 1945 ông trở thành giáo sư môn Thần Học Mục Vụ và Học Thuyết Xã Hội Ki-tô Giáo tại Chủng Viện Trier, năm 1951 nhận ghế giáo sư về Các Khoa Học Xã Hội Ki-tô Giáo tại Đại Học Münster. Ở đây ông khai sinh ra „Niên Giám Các Khoa Học Xã Hội Ki-tô Giáo“ năm 1960. Bên cạnh công tác giảng dạy và nghiên cứu ông còn tham gia vào việc tái xây dựng Đức quốc thời hậu chiến với nhiều chức vụ, trong đó có: thành viên Hội Đồng Khoa Học của các Bộ Gia Đình và Thanh Thiếu Niên, Bộ Xây Dựng Nhà Ở, Bộ Lao Động Và Xã Hội, chủ tịch Ban Xã Hội thuộc Ủy Ban Trung Ương Liên Đoàn Công Giáo Đức và cố vấn tinh thần cho Hiệp Hội Các Chủ Công Ti Công Giáo.
Cuốn Học Thuyết Xã Hội Ki-tô Giáo xuất hiện năm 1962, là lúc tác giả được cất nhắc làm Giám Muc giáo phận Münster; nó là hoa trái chín mùi sau nhiều năm dạy học. Ảnh hưởng của nó về phương diện hàn lâm cũng như trong Giáo Hội như vậy chỉ mở ra sau khi tác giả từ giã ghế giáo sư để khoác vào mình bộ áo Giám Mục giáo phận Münster rồi Tổng Giám Mục giáo phận Köln (từ 1969) và Chủ Tịch Hội Đồng Giám Mục Đức (từ 1976).
Dù ở vai trò giám mục, ông vẫn không ngừng tắm mát trong dòng sông học thuyết xã hội. Điều này phản ánh qua nhiều tác phẩm liên tiếp, đặc biệt qua các bài thuyết trình nổi tiếng trong kì họp mùa thu của Hội Đồng Giám Mục Đức. Một số đề tài thuyết trình sau cùng: „Học Thuyết Xã Hội Của Giáo Hội hay Thần Học Giải Phóng?“ (1984), „ Kinh Tế và Đạo Đức Kinh Tế“ (1985) và „Nhà Nước. Kẻ Phục Vụ Sự Ổn Định“ (1986). Bài thuyết trình năm 1985 được phổ biến trong gần 30 quốc gia. Sở dĩ có tiếng vang như thế một phần là vì tầm ảnh hưởng của tổng giáo phận Köln đối với Giáo Hội hoàn vũ và một phần là do tác giả của nó, qua nhiều cuộc thăm viếng mục vụ trong tư cách Chủ Tịch HĐGM Đức tại các nước đệ tam thế giới, đã trở thành vị đại sứ càng ngày càng được quý trọng của học thuyết xã hội công giáo. Ngay trong tháng chạp 1986 (Höffner mất

ngày 16.10.1987) ông còn du hành khắp nơi, trong đó có Nicaragua, Mễ-tây-cơ, Phi-luật-tân và Hồng-công. Ở Nicaragua ông có một sứ mạng chính trị khó khăn trong việc môi giới hoà giải với tổng thống tả phái Ortega, phân khoa kinh tế các đại học ở Mexiko-City và Manila trao tặng ông bằng tiến sĩ danh dự.

Với một hậu cảnh tiểu sử như thế, không lạ gì tầm ảnh hưởng hoàn vũ của cuốn sách. Höffner xác tín rằng, sự đồng trách nhiệm xã hội của Giáo Hội chỉ có thể được nhận biết trên nền tảng học thuyết xã hội vốn do giám mục Ketteler và giáo tông Lê-ô XIII. khởi xướng và được tiếp tục phát triển. Höffner trình bày học thuyết của Giáo Hội bằng những nét tinh tế, hài hước, thỉnh thoảng đôi chút châm biếm, nhưng luôn hoà hợp một cách khéo léo các yếu tố lịch sử, kinh nghiệm và đạo đức thần học, đồng thời bảo vệ nó trước những tấn công ý hệ từ bên ngoài và những đòi hỏi thay đổi theo thời thượng từ bên trong.

Nhờ đó ta có một cuốn giáo khoa kinh điển; nó vừa cho thấy học thuyết xã hội của Giáo Hội theo truyền thống trung cổ, vốn được Tô-ma Aquino hay các nhà hậu kinh viện người tây-ban-nha lần đầu tiên làm sáng tỏ, vừa cho thấy truyền thống học thuyết xã hội tân tiến bắt nguồn từ thông điệp Rerum Novarum (1891) hoặc từ các nguồn nghiên cứu riêng của ông. Công Đồng Vaticano II. nói về học thuyết xã hội công giáo như sau: „*bất cứ ở đâu và bất cứ thời gian nào Giáo Hội cũng phải được tự do rao giảng đức tin, truyền bá học thuyết xã hội của mình… Giáo Hội phải được quyền nói lên nhận định luân lí của mình về cả những vấn đề liên quan đến lãnh vực chính trị, khi quyền lợi căn bản của con người hay phần rỗi các linh hồn đòi hỏi*“ (GS).

Trong lời dẫn nhập của ấn bản cuối cùng do ông phụ trách, Höffner muốn *Học Thuyết Xã Hội Ki-tô Giáo* của mình phục vụ điều mà Công Đồng không ngừng nói ra: Các tín hữu „*phải lãnh hội những nguyên tắc và những áp dụng của học thuyết xã hội này, để có khả năng không những góp phần vào việc phát triển học thuyết đó, mà còn áp dụng đúng đắn nó vào từng trường hợp cá biệt*“ (AA 31), đúng theo lời cảnh báo của giáo tông Gio-an XXIII: „*Đặc biệt chúng tôi mong muốn nó (Học Thuyết Xã*

Hội) trở thành môn học bắt buộc trong các trường công giáo ở mọi cấp, nhất là trong các chủng viện… Ngoài ra học thuyết xã hội cũng cần được đưa vào công tác đào tạo tôn giáo trong các giáo xứ và trong các phong trào tông đồ giáo dân“ (MM 223).

Sách của Höffner cung cấp một nền tảng vững chắc cho những ai muốn biết, đâu là quan điểm và giáo huấn của Giáo Hội trong lãnh vực này. Đồng thời sách ông cũng mang nét hết sức riêng tư. Ở nhiều chỗ ta nhận ra sự móc nối giữa việc nghiên cứu hàn lâm và giảng dạy với việc tư vấn đạo đức - xã hội cho các nhà chính trị cũng như với việc hướng dẫn mục vụ. Những yếu tố này quyện vào nhau một cách đặc thù, khiến cho ta không thể bắt chước được lối kết cấu và văn phong của cuốn sách. Do đó việc san định lại cuốn sách là điều rất khó khăn.

Từ lần phổ biến ấn bản cuối cùng với đôi chút sửa đổi bởi chính tác giả vào năm 1983 đã có một cuộc luận bàn lí thuyết khá kĩ về nền tảng Đạo Đức Học nói chung và về sự tất yếu của Học Thuyết Xã Hội Công Giáo nói riêng. Và, nếu ngày nay phải soạn lại một cuốn giáo khoa mới về học thuyết xã hội, thì hẳn một số đề tài cần phải được đào sâu hơn, chẳng hạn như về đạo đức chính trị trong thể chế dân chủ, về tương quan giữa Giáo Hội và xã hội dân chủ hoặc về các vấn nạn môi sinh và kinh tế thế giới hiện tại.

Nhưng tất cả mọi nền tảng và lời giải đều không thể đi ra ngoài khuôn khổ những giáo huấn xã hội của Giáo Hội kết tinh trong các thông điệp về xã hội của giáo tông Lê-ô XIII và của các giáo tông sau này tiếp tục đóng góp. Sách của Höffner cung cấp cho ta cái nền chắc chắn và mãi mãi quan trọng này. Ai muốn tìm hiểu và muốn có một cái nhìn đúng về các nền tảng phương pháp, về các lập trường nguyên tắc và về những hệ quả luân lí xã hội của giáo huấn xã hội của Giáo Hội, người đó cần đọc sách của Höffner, vì nó trước sau vẫn là một tác phẩm nền tảng quan trọng và vẫn luôn mang tính hiện đại.

Tuy nhiên cũng có thể và cần những bổ khuyết ở khía cạnh này: Sau đợt sách tái bản lần cuối vào năm 1983 đã có thêm hai thông điệp xã hội không kém quan trọng „Sollicitudo rei

socialis“ (1987) và „Centesimus annus“ (1991). Thông điệp xã hội đầu tiên của giáo tông Gio-an Phao-lô II „Laborem exercens“ (1981) đã được hồng y Höffner bàn tới phần nào trong lần tái bản sau cùng. Như vậy cần phải bổ túc thêm những giáo huấn quan trọng của các thông điệp về sau. Điều này được cẩn thận thực hiện trong lần tái bản này. Ngoài ra những ghi chú và trưng dẫn tài liệu tham khảo được thống nhất hoá, một vài ghi chú nguồn tài liệu được đưa hoặc thêm vào trong bảng chú thích và một bảng viết tắt cũng được thêm vào. Các sửa đổi văn bản do người xuất bản thực hiện đều được đóng trong ngoặc vuông. Đây chủ yếu là một vài sửa đổi về số liệu thống kê đã cũ và về những bổ túc đã được nhắc tới.

Ấn bản mới không những đã giúp cho cuốn giáo khoa „kinh điển“ về học thuyết xã hội có dịp tái xuất hiện trong các vùng nói tiếng Đức, mà còn - qua sáng kiến của „Hội Khoa Học Hỗ Trợ Giáo Huấn Xã Hội Ki-tô Giáo. Ordo Sozialis“ - được dịch ra thêm 11 ngoại ngữ: Tiếng Hoa, Anh, Pháp, Đại-hàn, Krô-át, Li-thau, Ba-lan, Nga, Slô-văc, Tây-ban-nha và Hung. Một bản dịch tiếng Ru-ma-ni đang được chuẩn bị. Như vậy, độc giả có được một cuốn giáo khoa trình bày học thuyết xã hội của Giáo Hội suốt từ những giai đoạn ban đầu cho đến hiện nay, đồng thời được cập nhật với những lời dạy quan trọng mới nhất của các giáo tông.

Nhận định của giáo tông Biển-đức XVI sau đây cho thấy sự quan tâm mạnh mẽ của ngài về học thuyết nền tảng này và về ước mong làm sao cho nó được phát triển tiếp: „*Không phải có hai loại học thuyết xã hội, một của thời tiền công đồng và một của thời hậu công đồng, mà chỉ có một học thuyết xuyên suốt duy nhất và đồng thời luôn luôn mới*“ („Caritas in veritate“ 12).

Với sự đáp ứng mạnh mẽ của độc giả sách đã được tái bản lần thứ hai (2000) và hiện nhà xuất bản Altius đang tái bản lần thứ ba (2011), ấn bản này cũng có thể đọc dưới dạng E-book.

Lothar Roos

DẪN NHẬP

§ 1. Chủ Đích và Khái Niệm của HTXHCG

1. HTXHCG không phải là một tập hợp những chỉ dẫn khả thi để giải quyết những „vấn đề xã hội“. Nó cũng không phải là tập hợp những kiến thức khả dụng của môn Xã Hội Học tân tiến, để dùng cho việc huấn luyện ki-tô giáo về lãnh vực xã hội. Mà là „*một phần trong toàn bộ giáo huấn ki-tô giáo về con người*“ (MM 222). HTXHCG có tầm quan trọng đặc biệt. Nó được Giáo Hội loan báo „*ngay từ những thế kỉ đầu*“[1], triển nở ra trong thời đại kĩ nghệ hoá và đã được xác nhận bởi các thông điệp nổi tiếng như „Rerum novarum“ (1891), „Quadragesimo anno“ (1931), „Mater et magistra“ (1961), „Pacem in terris“ (1963), „Populorum progressio“ (1967) và „Laborem exercens“ (1981) cũng như trong Hiến Chế Mục Vụ về Giáo Hội trong thế giới ngày nay „Gaudium et spes“ của công đồng Vaticano II.

[Hai mươi năm sau „Populorum progressio“, giáo tông Gio-an Phao-lô II lại đề cập tới „*âu lo của Giáo Hội làm sao cho con người và xã hội được phát triển đúng đắn*“ qua thông điệp „Sollicitudo rei socialis“ (1987). Cuối cùng, dịp kỉ niệm một trăm năm „Rerum novarum“ đã là cơ hội để ngài phổ biến thông điệp „Centesimus annus“ (1991), đây có lẽ là thông điệp xã hội quan trọng nhất của ngài.]

2. Năm suy nghĩ sau đây biện minh cho sự quan trọng *về mặt thần học* của HTXHCG:

---

[1] Pi-ô XII, 23.2.1944 (UG 94). [Để dễ theo dõi, các tài liệu tham khảo trong phần Ghi Chú được dịch ra tiếng Việt. Các tựa sách nguyên bản sẽ được ghi lại trong bảng tham khảo ở cuối sách]

a) Con người là hình ảnh của Thiên Chúa, được cứu rỗi nhờ máu của đức Ki-tô và được mời gọi bước vào kết hợp đời đời với Thiên Chúa. Quốc gia, xã hội hay kinh tế không được phép biến con người thành vật dụng hay phương tiện. Là vì „*trật tự xã hội phải nhằm phục vụ trật tự nhân sinh chứ không phải ngược lại*“ (GS 26). Yêu Chúa và thương người là giới răn quan trọng của giao ước mới.

b) Đức Ki-tô cứu rỗi con người *toàn diện*, cả con người cá thể lẫn con người xã hội. Học thuyết ki-tô giáo về con người sẽ trở nên khả nghi và què quặt, nếu ta chỉ nhìn con người như là từng linh hồn riêng rẽ được Thiên Chúa cứu vớt.

c) Ngược lại với thuyết rất phổ biến: Thuyết Siêu Tự Nhiên (Supranaturalismus), HTXHCG nhấn mạnh tới bản chất xã hội nơi con người, nghĩa là tới xã hội tính hay ý chí chung sống cộng đoàn vốn được Thiên Chúa đặt để nơi họ, kể cả sau khi con người phạm tội. Đối tượng của HTXHCG là „*trật tự xã hội (hiện tại), là việc tái lập và hoàn thành xã hội theo chương trình cứu rỗi của Tin Mừng*“ (QA), „*là sự kiến tạo (xã hội) trong ánh sáng học thuyết ki-tô giáo*“ (MM). Thiên Chúa đã không để loài người sa ngã rơi vào tay thù địch của Người.

d) Vì chúng ta lệ thuộc sâu đậm vào từng môi trường sống, nên cuộc sống xã hội mang tầm rất quan trọng về mặt cứu rỗi, bởi „*do những hoàn cảnh xã hội đang sống và đã được tiêm nhiễm ngay từ thủa bé, con người thường bị cám dỗ làm điều ác và xa lánh điều thiện*“ (GS 25). Quả thật, việc đi ngược lại trật tự ý muốn của Thiên Chúa „*đã khiến cho một số rất đông con người gặp muôn vàn khó khăn… trong việc tìm tới sự cứu rỗi đời đời cần thiết*“ (QA 130). Các hoàn cảnh bất lợi cho sự cứu rỗi, như tình trạng đói nghèo trong một số quốc gia đang phát triển, là những tiếng gào kêu gọi chúng ta hãy chung tay giải quyết, không chỉ bằng những lời phê phán xã hội và quyên góp bố thí,

mà cả việc làm sao tái lập một trật tự xã hội mới dựa trên các nguyên tắc căn bản của HTXHCG. Cuộc chiến đấu gay go và nặng nề chống lại nghèo đói, tật bệnh, thiếu thốn và bần cùng là nhiệm vụ của Ki-tô hữu. Vội vàng bỏ cuộc không phải hành vi tuân theo ý Chúa, mà đó là chủ trương an thân chấp nhận định mệnh, một thái độ đã khiến cho tôn giáo chúng ta bị cáo buộc là „*thuốc phiện ru ngủ dân chúng*“.

e) Sở dĩ HTXHCG là „*một phần trong toàn bộ giáo huấn ki-tô giáo về con người*“ [(MM222)] là do hệ quả sâu xa của biến cố nhập thể của đức Ki-tô. Khi Lời Thiên Chúa nhận vào mình „*bản tính thật sự của người phàm, Lời này cũng đi vào cuộc sống lịch sử và xã hội của nhân loại*“. Do đó, khi một Ki-tô hữu không vận dụng „*lực đức tin để kiến tạo cuộc sống công cộng*“, người đó đã „*phản bội lại con người-Thiên Chúa*“. Với việc nhập thể của đức Ki-tô, Giáo Hội là „*nguyên lí sự sống của xã hội con người*“[2]. Những cặp đối „*Giáo Hội và Trần Thế*“, „*Giáo Hội và Quốc Gia*“, „*Hồng Ân và Tự Nhiên*“, „*Đức Tin và Lí Trí*“ tuy có nghĩa của chúng, nhưng không được hiểu là Giáo Hội đứng ngoài Trần Thế. Giáo Hội và Trần Thế thẩm thấu trong nhau. Đứng ở biên lề Trần Thế, Giáo Hội không những đối thoại với Trần Thế, mà còn hiện diện giữa Trần Thế như „*men*“ (Mt 13,33), „*muối đất*“ (Mt 5,13), „*hạt giống*“ (Mt 13,24), „*ánh sáng thế gian*“ (Mt 5,14), để mang ơn cứu rỗi tới cho Trần Thế. Nhờ sự xuất hiện của đức Ki-tô, toàn thể lịch sử con người được đưa vào trong công trình cứu chuộc của Thiên Chúa. Thánh Phao-lô đã nói lên sự thật đó thật tài tình, dù ngài diễn tả nó cách tiêu cực: „*Tôi thâm tín rằng, sự chết hay sự sống, dù thiên thần hay thiên phủ, dù là hiện tại hay tương lai, hay quyền năng, dù là chiều cao hay chiều sâu, hay bất cứ tạo vật nào khác, không gì có thể tách chúng ta ra khỏi lòng mến của Thiên Chúa trong Đức Ki-tô Giê-su Chúa chúng ta*“ (Rm 8,38-39). „*Qua biến cố*

[2] Xem Pi-ô XII., 17.8.58 (UG 4520)

nhập thể, Thiên Chúa đã trao cho sự sống con người cái chiều kích mà ngay từ đầu Người đã dự tính cho nó“ (RH 1).

[Giáo tông Gio-an Phao-lô II. luôn nhấn mạnh, một xã hội con người đúng nghĩa chỉ có thể kiến tạo được trên nền tảng một nền đạo đức cưỡng bách; và sự biện minh chắc chắn nhất cho nền đạo đức này nằm nơi „*chân lí siêu việt*“ ở bên trên con người. „*Nếu không có chân lí siêu việt, để con người vâng theo đó mà vươn tới bản sắc trọn vẹn của mình, thì sẽ không có nguyên lí chắc chắn nào bảo đảm cho những tương giao chính trực giữa người với người*.“ Rốt cuộc con người có được phẩm giá, là vì nó là „*hình ảnh khả mục của Thiên Chúa vô hình*“ (CA 44).]

3. Qua những suy nghĩ trên đây, ta có thể định nghĩa HTXHCG là toàn thể những kiến thức triết học xã hội (do bản tính xã hội nơi con người) và thần học xã hội (do quan điểm cứu độ ki-tô giáo) đã thu thập được về bản chất và trật tự của xã hội con người cũng như về những công tác và mẫu mực rút ra từ đó, để áp dụng cho tùy từng hoàn cảnh.

§ 2 Phương pháp nghiên cứu HTXHCG

1. HTXHCG vừa mang tính khoa học hữu thể (sein-wissenschaftlich) vừa mang tính chuẩn mực (normativ), và nó dùng phương pháp của các khoa Triết Học Xã Hội và Thần Học Xã Hội để nghiên cứu. Có người bảo, khoa Triết Học Xã Hội không thích hợp cho việc nghiên cứu Ki-tô Giáo. Ta có thể dùng giáo huấn sau đây của công đồng Vaticano II. để phản bác lại luận điểm đó. Theo Vaticano II., nhiệm vụ của Giáo Hội là „*loan báo và giảng dạy cách xác thực về chân lí là chính Chúa Ki-tô, đồng thời có thẩm quyền công bố và xác nhận cả những nguyên tắc trong lãnh vực luân lí xuất phát từ chính bản tính con người*“ (DH 14). Thêm nữa, nhiều chân lí „tự nhiên“ thuộc lãnh vực siêu hình học xã hội và luân lí xã hội đã được chứng thực rõ ràng bởi sự mạc khải của Thiên Chúa và nhờ đó chúng

có được sự chắc chắn vốn không thể nào đạt được qua con đường tư duy triết học. Ngoài ra HTXHCG quan niệm rằng, „*các nguyên tắc căn bản của luật tự nhiên và các chân lí mạc khải vốn không mâu thuẫn nhau, trái lại chúng như hai giòng nước cùng chảy về một hướng và cả hai cùng xuất phát từ một nguồn chung là Thiên Chúa*“[3] và cả hai dù khác nhau, không ở cấp độ ngang nhau, nhưng cùng gặp nhau trong *một* con người cá vị được cứu rỗi bởi đức Ki-tô. Con người phàm nhân cụ thể do Thiên Chúa tạo dựng có cùng bản thể với đức Ki-tô và được đưa vào trong chương trình cứu rỗi - vốn bao trùm trên cả tự nhiên lẫn siêu nhiên - của Thiên Chúa.

Theo quan niệm ki-tô giáo, tội tổ tông tuy đã gây „*thương tổn và làm yếu đi*“ khả năng tự nhiên của con người, nhưng đã „*không đánh vào cốt lõi*“ các nền móng và năng lực của họ, cả cho dù con người chỉ „*nhờ ân sủng toàn năng của đức Ki-tô*“, mới có thể sống „*đúng với danh dự của Thiên Chúa và phẩm giá của chính họ đòi hỏi*“[4]. Vấn đề cơ bản ở đây là HTXHCG rốt cuộc có liên quan với các trật tự xã hội tự nhiên về phương diện cứu rỗi của đức Ki-tô. Nhờ cứu cánh này mà HTXHCG có được ấn dấu thần học. Tuy nhiên ở đây cần phải lưu ý: Vì toàn bộ tạo dựng được quy vào đức Ki-tô, nên tất cả những gì đúng về mặt luật tự nhiên cũng được quy vào đức Ki-tô trong một ý nghĩa đích thật và tiềm ẩn, nghĩa là tất cả những cái đúng này đều là ki-tô giáo và đều thuộc vào *một* chương trình cứu rỗi (so sánh Col 1, 16; 2,10; Eph 1,12).

Nhưng như thế không có nghĩa là mọi thực tại trần gian đều trở thành linh thánh. Trái lại, HTXHCG xác nhận có sự độc lập tương đối của các lãnh vực văn hoá chuyên biệt (của quốc gia, kinh tế, khoa học, nghệ thuật v.v.). Chúng ta „*nên trả lại cho hoàng đế những gì thuộc hoàng đế*“ (Mt 22,21) không chỉ trong lãnh vực chính trị mà thôi. Sự lẫn lộn giữa hai lĩnh vực tôn giáo và trần tục trong thời Trung Cổ không phải là mô hình lí tưởng

---

[3] Pi-ô XII., 1.6.1941 (UG 498).
[4] Pi-ô XII., 25.9.1949 (UG 358).

cho Ki-tô Giáo. Công đồng Vaticano II. đã phàn nàn về „*một số thái độ tinh thần, mà các Ki-tô hữu trước đây cũng đã có, vì họ đã không hiểu được sự độc lập chính đáng của khoa học*“ (GS 36).

2. Khởi đi từ công cuộc tạo dựng và cứu độ HTXHCG không những nhìn thấy hình ảnh Thiên Chúa, hình ảnh của Đấng Tạo Dựng, nơi bản tính xã hội của con người, mà còn đưa những kẻ được cứu độ „*bởi máu đức Ki-tô và hồng ân thiên chúa*“ lên „*hàng phẩm cấp cao hơn*“ và họ còn được mời gọi vào làm con Thiên Chúa[5]. Vì thế, với sự phát huy các phạm trù thần học chuyên biệt, HTXHCG còn phát triển vượt lên trên luật tự nhiên. Chẳng hạn nhờ đó mà ý nghĩa xã hội của cái gốc liên kết và liên đới giữa tất cả mọi con người được nghiên cứu kĩ hơn, một thứ ý nghĩa vốn hàm sẵn nơi giáo huấn về tạo dựng, về việc tạo tác người nam người nữ, về việc cứu độ bởi đức Ki-tô, về phúc phận làm con Thiên Chúa và về thân thể mầu nhiệm của đức Ki-tô. Cả tác dụng của tội lỗi và các hậu quả của chúng cũng như ý nghĩa thần học và lịch sử của giáo huấn về Phản Ki-tô và về việc khuất phục lịch sử thế giới qua cuộc tái lâm của đức Ki-tô cũng được quan tâm đến. Sự kiện xã hội cũng là một sản phẩm của tạo dựng, nên chúng cũng cần được cứu độ và đều hướng về đức Ki-tô.

3. Cuối cùng, nhìn từ khía cạnh thần học và xã hội học, HTXHCG có một nhiệm vụ quan trọng, đó là cảnh báo về mọi thứ chủ nghĩa không tưởng xã hội. Các môn đệ hỏi đức Giê-su, trước khi Người về trời: „*Thưa Thầy, Thầy sẽ tái lập Vương Quốc Ít-ra-en* ***ngay trong thời*** *này*?“ (Cv 1,6), một câu hỏi đã gây phiền toái kéo dài nhiều thế kỉ trong lịch sử ki-tô giáo. Lâu lâu lại có những nhóm giáo phái nổi lên hô hào về một thiên đường trần thế. HTXHCG biết rằng, sẽ không bao giờ có thiên đàng trần thế trước ngày tận thế, cho dù bao nhiêu thứ tiên tri từ

[5] Pi-ô XII., 23.2.1944 (UG 94).

đông sang tây đã từng hô hoán. Ngay cả những tín hữu nhiệt thành nhất cũng không dám mơ về một trật tự ki-tô giáo lí tưởng ở đời này, bởi vì „*toàn thế giới ở trong tình trạng xấu xa*" (1 Gi 5,19). Khi thời gian viên mãn, các trật tự và định chế trần thế vẫn không thể nào đạt được mức toàn thành ki-tô giáo, nhưng chúng sẽ được ngự trị và chỉnh đốn lại bởi cuộc tái lâm của Chúa Ki-tô. (ss. Ro 3,6).

Từ thế kỉ 18. luôn luôn có một nỗ lực không tưởng đi tìm sự cứu độ trần thế núp dưới chiêu bài ý thức hệ mập mờ và nhiều nghĩa mang tên „Tiến Bộ". Khái niệm „Tiến Bộ" được *Christlob Mylius* (1722-1754), người phát hành báo „Der Freygeist" (Tinh Thần Tự Do), lần đầu tiên đưa vào ngôn ngữ Đức khoảng năm 1750, nghĩa là vào giữa thời Khai Sáng. Kinh Thánh Tân Ước dùng từ „Prokope"; từ này không hẳn có nghĩa là „tiến bộ", song muốn nói lên việc nỗ lực đẩy một con thuyền đi tới bằng mái chèo. „Prokope" một mặt ám chỉ việc tiến lên trong đức tin của những người theo Chúa nhờ sự trợ lực của ân sủng do Thiên Chúa ban tặng (1 Tm 4,15: Pl 1,25), nghĩa là sự „*tiến bộ của Tin Mừng*" (Pl 1,12); mặt khác nó cũng ám chỉ sự phát triển của lạc giáo, nó như „tế *bào ung thư*" không ngừng phát triển và gặm nhấm mọi thứ chung quanh (2 Tm 2,16-17; 3,13). Như vậy, tùy vào việc ta hiểu thế nào về tiến bộ, bỏ cái gì để tiến tới cái gì. Các môn đệ „*bỏ lưới của họ*" để tiến tới đức Giê-su (Mt 4,20; 19,27). Nhưng con người cũng có thể bỏ đức Chúa của họ để chạy theo các thần linh lạ (Dnl 11,16; Gs 22,16; Gv 2,12; Is 1,4). Họ có thể rời „*đường công chính*" (2 Pr 2,15), bỏ „*tình yêu đầu đời*" (Kh 2,4) và „*càng lúc càng bỏ xa Thiên Chúa* „ (2 Tm 2,16).

Tiến bộ kinh tế và kĩ thuật không trực tiếp giúp ta có được „*trời mới đất mới*" (Kh 21,1). Tiến bộ đích thực, vốn được thánh hoá bởi mầu nhiệm thập giá và phục sinh, đúng ra là sự gia tăng đức tin, đức cậy và đức mến. Hiểu cho đúng thì không có mâu thuẫn giữa tiến bộ và bảo tồn (truyền thống), mà đó là hai thái độ căn bản để con người sống còn. Không phải mọi thứ của quá khứ đều đáng bảo tồn. Ta có lí do để loại trừ cái cũ trong một vài

lãnh vực. Nhưng cần nên giữ lại những cái đúng vượt thời gian. Ở điểm này luôn cần phải có những cuộc „*trở về nguồn*“. „*Uống nước nhớ nguồn*“ là câu ngạn ngữ ta vẫn hay nói. Thi sĩ người ba-lan Jercy Lec viết: „*Ai muốn tìm nguồn, phải lội ngược giòng*“. Ki-tô hữu không nên xu thời chạy theo giòng, mà phải là kẻ sẵn sàng bơi ngược sóng.
Hai ý thức hệ về tiến bộ nẩy sinh trong thế kỉ 19. và 20., vốn làm mê hoặc bao nhiêu người, giờ đây đã hết linh nghiệm: Cả tiến bộ kinh tế và phúc lợi vật chất do kĩ thuật mang lại lẫn tiến bộ cách mạng xã hội chủ nghĩa cũng chẳng mang lại hạnh phúc và tự do cho nhân loại.

[Giáo tông Gio-an Phao-lô II coi „*nguyên do thật sự khiến chủ nghĩa mác-xít sụp đổ*“, bỏ ra ngoài yếu tố „*hệ thống kinh tế không thích hợp*“, là „*sự trống rỗng tinh thần gây ra bởi chủ trương vô thần*“. Tình trạng này khiến cho „*các thế hệ trẻ mất định hướng*“ (CA 24). Cả „*sự vong thân*“ nơi „*các xã hội tây phương*“, vẫn theo ngài, rốt cuộc cũng có những nguyên do thần học. Khi con người bị lấy đi „*khả năng thuộc bản tính của mình giúp họ hướng tới siêu việt*“, lúc đó „*những phương tiện và mục tiêu*“ có cơ nguy tác động ngược. Con người sẽ „*coi nhau như là những dụng cụ*“, để „*thoả mãn các nhu cầu riêng và phụ thuộc của mình*“ và như thế họ không còn khả năng „*tự hi sinh mình*“ (CA 41). Hậu quả là gia đình bị phá vỡ và „*các lí tưởng dân chủ*“ cũng thành vô nghĩa. Một khi nhân phẩm mất nền tảng siêu việt, lúc đó „*các hệ thống dân chủ*“ rơi vào cơ nguy bị xâu xé bởi „*các quyền lợi riêng*“ trái ngược nhau và mất đi lực hướng tới phúc lợi chung (ss. CA 46/47).]

Mục đích của HTXHCG - đặc biệt trong chiều hướng chính trị xã hội, đạo đức xã hội và sư phạm xã hội của nó - không nhắm tạo ra một thiên đường trần gian hay tạo ra một sự đắc thắng mới tôn vinh „*thế giới trần gian*“, nhưng nhằm thiết lập một trật tự xã hội, trong đó con người có thể chu toàn ý muốn của Thiên Chúa và có thể thực hiện được cuộc sống đạo của mình. Trong xã hội này không có chỗ cho chủ nghĩa không tưởng xã hội; nó cũng không chấp nhận những khu tập trung, để Ki-tô hữu chỉ

biết quần tụ kinh hạt cho riêng mình mà bỏ mặc chuyện thế gian bên ngoài. Niềm hi vọng vào cái đang tới không khiến chúng ta trốn chạy thế gian, trái lại giúp ta có được tự do tâm hồn, để ta nhờ sức mạnh của đức tin cùng nhau kiến tạo các thực tại địa cầu.

4. Mặc dù HTXHCG mang một nhiệm vụ rất cao cả, là nghiên cứu các nền tảng siêu hình, đạo đức và thần học của xã hội, nó cũng phải luôn biết nhận ra „*dấu chỉ thời đại*“ (Mt 16,3). Nếu không, nó có cơ nguy rơi vào lạc hậu, chỉ biết nhắm mắt trung thành với những nguyên tắc trừu tượng. Vì thế, HTXHCG cần phải theo dõi và lượng giá kĩ các kết quả chắc chắn của các khoa Xã Hội Học thực nghiệm, Lịch Sử Xã Hội, Tâm Lí Xã Hội, Dân Số Học v.v., nhất là trong thời đại ngày nay với những phát triển vũ bão về mặt xã hội, kĩ thuật và kinh tế, chúng làm biến đổi sâu xa lối sống và các hình thức sống của con người. HTXHCG phải đấu tranh căng thẳng giữa cái thiên linh và cái có thể đổi thay trong lịch sử giáo hội, giữa cái quy định và cái đã bỏ, giữa tự do và tất yếu.

5. Tập giáo khoa này sẽ trình bày các giá trị và trật tự bất biến của luật thiên chúa nối kết với việc phân tích các hoàn cảnh thời đại hiện nay. Dù ngắn gọn, tất cả mọi vấn đề liên quan tới HTXHCG tổng quát và cá biệt đều sẽ được bàn đến.

PHẦN I

ĐẶT NỀN TẢNG

A. CÁ NHÂN VÀ XÃ HỘI

CHƯƠNG MỘT
Tính Xã Hội Nơi Con Người

§ 1 Nhân tính là nền tảng và điều kiện của xã hội tính nơi con người

1. Có chăng đâu đó trên cõi đời này cũng có một người mang căn cước giống hệt như tôi, một cái Tôi thứ hai? Ý nghĩ đứng trước một cái Tôi thứ hai làm ta hoảng sợ. Người là loài thụ tạo duy nhất trên địa cầu này có một thế giới hoàn toàn riêng. Thụ tạo này là người, và chỉ từ khía cạnh nhân tính (Personalität) này ta mới hiểu được bản tính xã hội nơi con người. Vì thế, để hiểu được bản tính xã hội, trước hết cần tìm hiểu những nét đặc trưng của nhân tính qua mười phát biểu dưới đây:

a) Nhân tính là „*tham dự vào nguồn sáng của Thần Linh thiên chúa*“. Con người vượt lên trên „*thế giới sự vật*“ nhờ khả năng hiểu biết, và hiểu biết này phải được con người hoàn thiện bởi sự khôn ngoan của mình. Nhờ đó, con người có thể „*nhận biết và yêu mến Đấng tạo tác nên mình*“; họ được Đấng Tạo Dựng „*đặt làm chúa tể mọi tạo vật trên trái đất*“ (GS 12, 15).

b) Nhân tính là độc nhất vô nhị. Con người là chính nó, với thân xác và tâm hồn này, tách biệt với mọi thực tại khác, không bao giờ có một thực tại thứ hai giống hệt như chính nó. Nó được sinh ra như một chính bản, dù cũng thường kết thúc như một phó bản.

c) Nhân tính là độc lập. Chúng ta không phải là thành phần của một ai khác, chẳng hạn như kiểu cánh tay là một phần của cơ thể. Mà là một toàn thể trọn vẹn, dù trong ta có nhiều lĩnh vực khác nhau: tinh thần và thể xác. Nhưng chúng ta không *có* một tinh thần và một thể xác, như kiểu hai sự vật riêng rẽ, mà là một *toàn thể* hỗn hợp tinh thần - thể xác.

d) Con người là chủ nhân của những suy tư, hành động và sơ sót của mình. Mọi hành vi của ta là hồ sơ *của ta,* cho dù các hành vi này diễn ra trải dài trên nhiều chục năm cuộc đời. Tâm ta có thể hối cải và vượt qua được những tội lỗi của mình; nhưng ta chẳng bao giờ xoá sạch được tội lỗi, chúng thuộc vào hồ sơ cuộc đời và mãi mãi ở lại đó. Qua nhân tính của ta, chúng đi vào vào cái Tôi gắn chặt mãi nơi ta.

e) Nhân tính là tự do. Ý chí tự do, vốn có nguồn gốc nơi tinh thần, là khả năng quyết định của con người, khi họ đứng trước nhiều chọn lựa khác nhau, mà không bị áp lực của một định luận (Determinismus) tâm thần bắt họ phải theo một hướng nào. Nhờ khả năng tự do ý chí này, con người là „*chủ của chính mình*“[6]. Nếu không có tự do ý chí, không thể có trách nhiệm đạo đức; và như thế tội lỗi và hối cải, thưởng và phạt, ăn năn và đền đáp cũng sẽ mất ý nghĩa. Điều này không có nghĩa là con người, bằng cách này hay cách khác (do di truyền, tâm thần, xã hội và truyền thông - nhất là trong thời đại truyền thông đại chúng), không bị chi phối một cách ý thức hay vô thức trong những

[6] Tô-ma ở Aquino, *Tổng Luận Thần Học* (*Summa Theologica*, từ đây viết tắt là *TLTH*) II-II 64,5 ad 3.

quyết định của họ. Ngày nay, sự bất an và tâm lí sợ phải quyết định càng ngày càng gia tăng. Con người ngày nay ngày càng trở nên lúng túng, mặc dù – hoặc vì - xã hội tân tiến coi mọi thứ đều „*có thể làm được*“, vì thế các văn phòng tư vấn không ngừng mọc lên.

f) Nhân tính là trách nhiệm. Con người không được phép chạy trốn vào trách nhiệm của kẻ khác. Tự quyết định với ý thức trách nhiệm có nghĩa là con người sẵn sàng chấp nhận nguy hiểm và cả có thể phải rước vào mình thảm hoạ. Cũng nhờ sự quyết định đầy ý thức này mà tự do, trách nhiệm và hiểm nguy có được căn cước của chúng. Mặt khác, con người có khả năng vượt lên trên chính mình, bởi vì họ có thể nghe được tiếng Thiên Chúa gọi mình và có thể đối thoại với Người. Từ lối nhìn này, khả năng tự quyết định thiên bẩm nơi họ nói lên phẩm giá của con người, nói lên hình ảnh thiên chúa nơi họ, và đồng thời đó cũng là nhiệm vụ do Thiên Chúa uỷ thác, để con người tự hoàn thiện mình trong ý thức. Lối nhìn này khác với câu thiên hạ vẫn hay nói, con người „*bị trói tay trói chân trong tự do*“: Cái nhìn này mang tính bi quan và phạm thượng. Với tiếng ‚Vâng‘ chấp nhận trách nhiệm, con người đồng thời nói lên sự tuyên tín của mình đối với trật tự giá trị đạo đức.

g) Nhân tính là tiếng lương tâm. Vốn mang nơi mình cội nguồn sự tự do quyết định, nhưng nơi con người vẫn có sự hiện diện sống động của nhiều quy chuẩn đã có từ trước. Những quy chuẩn này nhắc nhở họ „Bạn nên làm“ điều này „Bạn nên tránh“ điều kia, khi phải đứng trước một chọn lựa khó khăn về mặt đạo đức. Chính tiếng lương tâm, vốn là quà tặng của Thiên Chúa ban cho, giúp con người nhận ra được nhân tính của mình, mặc dù lương tâm có thể „*bị thói quen tội lỗi dần dà làm thui chột*“ (GS 16).

h) Nhân tính là chỉ một mình ta với ta mà thôi. Tự do, trách nhiệm và lương tâm đặt con người đối diện với chính con người

thẳm sâu của mình. Sự cô độc này là kinh nghiệm nền tảng của con người, trong khi hình ảnh méo mó của nó, sự cô đơn, khiến con người chạy trốn khỏi chính họ giữa những tiếng ồn ào náo nhiệt.

i) Nhân tính là biết ý thức về cội nguồn bên ngoài. Con người vẫn biết, mình phải lấy những quyết định, nhưng họ không mang trách nhiệm về sự hiện hữu của mình. Họ là một tặng phẩm từ trên. Cuộc sống, tương lai, sự cứu độ của họ, tất cả đều là quà tặng của tình yêu thiên chúa. Đồng thời họ cũng ý thức được sự tạm bợ của cuộc sống trần gian. Có thể định nghĩa được rằng, con người là một thực thể biết mình sẽ phải chết. Mọi tiến bộ kĩ thuật và khoa học, dù có lớn lao và ích lợi mấy đi nữa, cũng chỉ là trò đùa trước cái chết. Con người là tạo vật được Thiên Chúa tạo dựng, mời gọi và thương yêu.

j) Nhân tính có nghĩa là con người được mời gọi „*hiệp thông với Thiên Chúa*“. Con người „*tự cội nguồn của nó*“ được mời gọi „*đối thoại với Thiên Chúa*“ (GS 19). Họ được đức Ki-tô giải thoát và qua phép rửa trở thành một „*tạo vật mới*“ (Gl 6,15), „*được thông phần với bản tính thiên chúa*“ (2 Pr 1,4). Bảo tồn và làm thăng hoa phận làm con Chúa, đối với Ki-tô hữu, là một nhiệm vụ của cuộc sống làm người.

Ý nghĩa ki-tô giáo của Nhân Tính là lời giải cho câu hỏi thiết tha của con người thời nay, nhất là của lớp người trẻ, về ý nghĩa *sau cùng của cuộc sống*. Không ít người thời nay sợ hãi trước cảm giác vô nghĩa của cuộc sống. Họ bị lôi đi, „*mắc kẹt trong cuộn chỉ*“ (Is 24,18) và đứng trước những bảng chỉ đường gẫy đổ. Lo sợ luôn lè kè theo con người, kể cả trong các xã hội phồn vinh của cải. Nó ngủ theo họ, nó thức với họ. Có thể kể ra tám thứ sợ: Sợ khủng hoảng kinh tế, sợ thất nghiệp, sợ chiến tranh, sợ bệnh, sợ già, sợ cô đơn, sợ chết và sợ không biết điều gì sẽ tới sau khi chết. Chỉ có một cách giải toả nỗi sợ, đó là được đứng bên một kẻ yêu thương mình là chính Thiên Chúa, Người tác tạo ra

chúng ta để ta được giải cứu, chứ không phải để ta phải chịu bất hạnh [7].

2. Một em nhỏ đã là một con người và, sau khi nhận phép rửa, em trở thành con của Chúa và trở nên một chi thể của đức Ki-tô - nhưng em chưa có bản ngã (Persönlichkeit). Nơi Ki-tô hữu, bản ngã chỉ bắt đầu triển nở, khi họ nỗ lực theo đức Ki-tô để trưởng thành trong tình yêu và trong thuỷ chung. Càng thêm cá tính, họ càng trở nên một con người độc đáo có một không hai, xác thực hơn, phong phú hơn và đậm nét cá biệt hơn. Nhưng - đây là điểm ngạc nhiên - con người cá nhân chỉ phát triển kiện toàn khi chung đụng với kẻ khác. Con người không khép kín một mình tự tại trong nó; nhưng nó mở ra, có thể đối thoại và luôn giao tiếp với kẻ khác. Ngay từ đầu, nhân tính và xã hội tính luôn ở trong tình trạng căng thẳng lạ thường. Một người càng có cá tính mạnh, người đó càng có những gặp gỡ thâm sâu hơn với tha nhân, cho dù giờ đây gặp gỡ đó có thể là quan hệ giữa vợ chồng hay là mối giao tiếp đầy bất trắc giữa con người với những tập thể xã hội lớn hơn.

§ 2. Dẫn chứng bản tính xã hội nơi con người

1. Để minh chứng xã hội tính nơi con người, trước hết cần nhấn mạnh: Con người *cần* tha nhân và xã hội - về phương diện vật chất thể xác, văn hoá tinh thần và luân lí đạo đức.
Không một sinh vật nào trong những tháng năm đầu đời lại cần tới người khác như con người. Con người không có được các trực giác bẩm sinh như nơi loài thú. Thú vật, từ đời này sang đời khác, đều được truyền thừa những bản tính tự nhiên và những trực giác như nhau để thích ứng với môi trường sống. Còn con người phải thu góp kiến thức và kinh nghiệm sống từ đời này

[7] Ss. J. Höffner, *Ở Đâu Có Thiên Chúa, Ở Đó Không Có Sợ Hãi*. Köln 1977 (Ruf in die Zeit 3).

qua đời nọ bằng qua truyền đạt, giáo dục và học tập. Chúng ta „*được thừa hưởng từ người cha và được đồng loại ban tặng thêm*“ (PP 17). Mỗi nền văn hoá đều dựa trên sự sở hữu chung các sản phẩm tinh thần của các thế hệ đã qua và hiện tại. „*Sở hữu đúng nghĩa và cái gọi là của chúng ta quả thật chẳng có bao nhiêu! Tất cả chúng ta đều phải nhận và học từ những người đi trước lẫn từ những người đồng thời. Ngay cả những thiên tài dù lớn mấy đi nữa cũng chẳng đi tới đâu, nếu họ chỉ muốn ỉ vào những gì mình có mà thôi. Nhưng rất nhiều người tốt đã không ý thức được điểm này và cứ phải lần mò trong đêm tối suốt cả nửa đời với những giấc mơ về cái độc đáo của mình*“ (Goethe viết cho Eckermann). Đặc biệt các quy chuẩn của trật tự đạo đức cần phải được xã hội lưu giữ và bảo vệ. Trong nhãn quan đó, với tư cách kẻ loan báo mạc khải của Thiên Chúa, Giáo Hội có một chỗ đứng quan trọng.

2. Bản tính xã hội của con người đặt nền trên nhu cầu gặp gỡ tha nhân; nhưng nhu cầu này không phải do duy lợi, mà do bản chất siêu hình nơi con người; nhu cầu gặp gỡ làm cho con người phong phú thêm, chứ không nghèo đi. Vốn hình thành do lòng nhân từ của Thiên Chúa, tạo vật con người cố gắng bằng nhiều cách phản chiếu lại lòng nhân từ và sự cao cả của Người. Vì thế mọi tạo vật, dù không mang trong mình yếu tố tinh thần, cũng „*có khả năng thông tin*“ (bonum est diffusium sui) xét về mặt siêu nhiên. Đặc biệt con người là tạo vật phản chiếu hình ảnh của Thiên Chúa, vốn được thông phần tính chất thần linh của Người, nên một mặt con người tự bản chất có khả năng thông tin, nghĩa là sẵn sàng cho đi tiếp cái giá trị tinh thần của mình, mặt khác luôn muốn được dự phần vào kho giá trị tinh thần dư đầy của kẻ khác. Mọi hiện hữu cá nhân như vậy trên căn bản đều hướng đến sự tự hiến và chia sẻ; và vì thế con người tự bản chất luôn được đặt vào trong tương quan với một cá nhân khác và vào trong xã hội. Mục đích là để trao đổi hỗ tương những giá trị con người, và tuỳ từng loại giá trị ở đây mà các mô hình xã hội được xác lập, chẳng hạn vợ chồng, bạn hữu v.v.

3. Xét về mặt *thần học xã hội*, việc con người chung phần chi thể với đức Ki-tô là nguyên lí hợp nhất sâu xa nhất giữa người với người và giữa người với Thiên Chúa Ba Ngôi. Một trong ba Ngôi đã tác thành con người theo hình ảnh của Người, do đó có thể kết luận rằng, „*bản tính xã hội của Thiên Chúa được phản chiếu qua bản tính xã hội nơi con người*“ [8].
Cả lời cầu của đức Ki-tô với Cha, „*xin cho họ nên một, như chúng ta là một*“ (Ga 17,20-22) cũng cho thấy, như điều đã được công đồng Vaticano II. dạy, „*có một tương đồng ... giữa sự kết hợp của Ba Ngôi Thiên Chúa với sự kết hợp của các con cái Thiên Chúa trong chân lí và đức ái*“ (GS 24). Tô-ma Aquino cho hay, việc con người mang hình ảnh Thiên Chúa được toả sáng cách đặc biệt qua ngôn ngữ (như là hình ảnh của Lời) và qua đức ái (như hình ảnh Chúa Thánh Thần). Theo thánh nhân, những tạo vật vô lí trí chỉ mang „*dấu vết*“ (vestigium) của Thiên Chúa Ba Ngôi; còn con người trái lại có „*hình ảnh*“ (imago) của Người: „*Nơi các loài thụ tạo biết suy nghĩ, có lí trí và ý chí trong mình, Ba Ngôi Thiên Chúa được diễn tả bằng hình ảnh, là vì chúng sở hữu Lời đã nhận được và tình yêu tuôn trào*“[9].

§ 3 Những động lực kết lập cộng đoàn trong con người

1. Các động lực mang tính bản năng, như bản năng phái tính, bản năng bắt chước, bản năng quyền uy, bản năng tranh đấu, bản năng cờ bạc v.v., không đủ để thúc đẩy con người kết lập thành những công đoàn hoặc định chế vững bền, cho dù chúng - kết hợp với các lực tinh thần - đóng vai trò quan trọng. Cũng thế, chỉ có cãi cọ và phê bình cũng chẳng giúp con người kết hợp với nhau. Có hai động lực tinh thần đặc biệt thúc đẩy việc kếp lập:

---

[8] H. de Lubac, *Ki-tô Giáo. Những Khía Cạnh Của Tín Lí*, trích bởi G. Thils, *Thần Học Và Thực Tế Xã Hội*. Tournai/ Paris 1952, 259.
[9] Tô-ma ở Aquino, *TL*. I 45,7.

Sự sẵn sàng bước theo và tình yêu. Sẵn sàng đi theo, như chẳng hạn tương quan giữa cha mẹ với con cái, trò với thầy cô, không có nghĩa là chạy trốn vào trong trách nhiệm của kẻ khác, nhưng đòi hỏi sự quyết định của chính mình. Nó đòi hỏi phải có một sự gắn bó quan điểm với nhau trước và thường được nối kết bởi tình yêu. Tình yêu ở đây không phải là thứ „tình yêu“ ích kỉ lợi dụng kẻ khác hay coi họ như một thứ hàng hoá tiêu dùng, mà là loại tình yêu thể hiện qua thái độ sẵn sàng hi sinh cho tha nhân và cộng đoàn.

2. Nhờ sự kết hợp tinh thần giữa người với nhau, chúng ta có mới có khả năng thực hiện các đức tính xã hội (yêu tha nhân, chung thủy, chân thật, công lí, vâng lời v.v.) và tạo ra được những công trình văn hóa (nghệ thuật, khoa học, kinh tế v.v.) vượt ra ngoài khả năng của một cá nhân: „*Ở đây ta thấy được ... các giá trị bản thể và đạo đức, những thứ nằm bên ngoài tầm của các cá nhân tuyệt đối, những thứ mà chính quyền năng tạo dựng của Thiên Chúa chỉ có thể trao cho các thực thể xã hội và qua các thực thể này mới tạo ra được mà thôi*.“ [10]

3. *Ngôn ngữ* là nhịp cầu trung gian tuyệt vời cho các trao đổi tinh thần. Nhờ nó mà chúng ta - những cộng đoàn được nối kết bởi cùng một ngôn ngữ mẹ chung - tham dự vào „*tiến trình Lời của thế giới*“.[11] Ngôn ngữ tạo nên cộng đoàn, nhất là khi con người không những *nói về* điều gì, mà còn nói về chính mình bằng lời (chẳng hạn tiếng Vâng trong hôn nhân, tiếng „adsum“ khi nhận sứ vụ linh mục). Về những người đang kết hợp với nhau trong tình yêu, ta nói: Họ hiểu nhau, họ cùng nói *một* thứ tiếng. Kinh Thánh tường thuật, cuộc sống chung của cộng đoàn người nguyên thủy đã bị đổ vỡ do sự rối loạn ngôn ngữ của tháp Babel (St 11,1-9) và cộng đoàn của những người được đức Ki-tô

[10] O.v. Nell-Breuning, *Về Học Thuyết Xã Hội Công Giáo*. Freiburg i. Br. 1947 (Wörterbuch der Politik I) 43 t.
[11] J. L. Weisgerber, *Giới Hạn Của Kinh Thánh*. Köln/Opladen 1955, 10.

cứu trở nên sống động là nhờ phép lạ ngôn ngữ của lễ ngũ tuần (Cv 2,1-11). Sự phát triển lạ lùng các hệ thống truyền thông hiện đại dẫn đến hệ quả, là „lời“ và „hình ảnh“ lại càng tăng tầm quan trọng trong việc tạo công luận ngay trong chính thời đại này. Dăm ba ngàn ý kiến trên những cột quan trọng của báo chí hay trong những giờ phát thanh phát hình thuận lợi, trên một khía cạnh nào đó, còn ảnh hưởng mạnh hơn cả quyền lực của các quốc hội - vốn tiếc thay rất thường phân hóa và vô trách nhiệm. *Joachim Besser* viết về kênh truyền hình của Đức: „*Sự kiện năm mươi triệu con người hết tối này đến tối khác chỉ nghe và bàn về những đề tài do vài ba trăm người tuyển chọn đã tạo nên một „sự đồng phục tư duy“ vốn có một không hai trong lịch sử*“[12]. „*Đồng phục tư duy*“ là một tên gọi khác của xu thời và thiếu trưởng thành. Thêm nữa, sự tràn ngập liên tiếp những thông tin giật gân của các hệ thống truyền thông khiến cho ngôn ngữ bị rỗng ruột và con người khó quay về được với chính mình và gặp được an bình.

Cả ngôn từ sử dụng nơi nhiều hệ thống truyền thông, vốn giúp rất ít cho trí hiểu nhưng lại đánh mạnh vào cảm tính (đặc biệt với những từ ngoại lai hoặc như: ấn tượng, hoành tráng, thảm thiết, lâm li, rùng rợn…) làm cho ngôn ngữ nghèo đi và tiếng mẹ bị thui chột. Khi người ta hỏi *Khổng-tử* (479 trước công nguyên), phải làm gì trước hết, nếu được giao chính quyền vào trong tay, ông trả lời: „*Tôi sẽ cải tiến ngôn ngữ; vì khi ngôn từ không chỉnh, thì lời nói và ý tứ không đồng. Ta không thể chấp nhận được sự võ đoán của ngôn ngữ*.“ Khi ngôn ngữ được sử dụng cho tuyên truyền và ý thức hệ, nó sẽ bị hư hỏng. Rất nhiều khi ngôn ngữ bị rút ruột và bị cưỡng hiếp bởi sự ngụy biện nhằm che đậy sự thật. Có thứ văn chương được „sáng tác“ cách độc đáo, nhưng thật ra nghèo nàn và kém phẩm chất.

Người ta tưởng, càng có nhiều thông tin, đối thoại và nhiều cuộc hội nghị, người ta càng hiểu thêm về chính mình và về ý nghĩa của những diễn tiến xã hội. Nhưng thực tế không phải như vậy.

---

[12] J. Besser, trong: *Thế Giới Lao Động*, 18.5.1973.

Trái lại, họ càng cảm thấy không thể hiểu được thế giới. Càng ngày càng có thêm nhiều người sống cạnh nhau mà chẳng liên hệ gì với nhau; họ độc thoại và cắt đứt mọi liên lạc. „*Không ai biết ai, mỗi người là một cõi riêng*“, nhà văn Hermann Hesse đã viết như thế.

CHƯƠNG HAI
Cộng Đoàn, Hội, Đoàn Lũ

§ 1 Cộng Đoàn và Hội

1. Hội - với nghĩa rộng - ám chỉ một hình thái kết hợp lâu bền của những con người cùng theo đuổi một giá trị (mục tiêu) chung. Hiểu như thế, thì Hội cũng tương đương với Cộng Đoàn về mặt khái niệm. HTXHCG coi hai khái niệm này cùng một nghĩa. Chữ (Xã) Hội (tiếng La-tinh: Societas) ở đây có thể áp dụng cho gia đình (societas domestica) hoặc quốc gia (societas civilis) hay cho không gian xã hội giữa một cá nhân và quốc gia („quae in eius velut sinu iunguntur societas“, RN 37).

2. Tiếng Đức gọi Cộng Đoàn là *Gemeinschaft* - một kết hợp nhân sự cùng chung một quan điểm, và Hội là *Gesellschaft* - một tổ chức có mục đích. Tiếng Đức gọi hôn nhân là một *Lebensgemeinschaft* (cộng đoàn chung sống), chứ không gọi là *Lebensgesellschaft* (hội chung sống). Cũng như Cộng Đoàn Gia Đình, Cộng Đoàn Giáo Dục, Cộng Đoàn Các Thánh. Cộng Đoàn Ân Sủng. Trái lại, từ *Gesellschaft* – Hội nói lên một hình thái tổ chức và mang một tên gọi riêng tùy theo trường hợp. Aktiengesellschaft = Công Ti Cổ Phần, „Gesellschaft Jesu“ = Tu Hội Giê-su (Dòng Tên), „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ = Tu Hội Ngôi Lời (Dòng Ngôi Lời)…

3. Đặc biệt *Ferdinand Tönnies* († 1936) đã đưa cặp „*Gemeinschaft - Gesellschaft*“ đi vào lãnh vực khoa học. Hai từ

này trước đó đã được dùng bởi Schleiermacher và trong thời Lãng Mạn bởi Adam Müller. Tác phẩm „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887) của Tönnes thoạt tiên gần như không được ai để ý. Mãi cho tới trước Thế Chiến I. phong trào giới trẻ mới nhận ra ý hướng của mình qua cặp đối nghịch „Gemeinschaft - Gesellschaft“ trong sách của Tönnes. Năm 1912 sách được tái bản lần thứ hai, năm 1935 tái bản lần thứ tám. Nhiều nhà xã hội học văn hóa đã lấy lại - đặc biệt trong ba chục năm đầu của thế kỉ 20 - các tư tưởng của Tönnies. Max Weber nói tới „*Vergemeinschaftung*“ (kết đoàn) và „*Vergesellschaftung*“ (kết hội); Hermann Kantorowicz nói tới „*irrationalen Lebensbeziehungen*“ (các quan hệ sống thiếu hợp lí) và „*rationalen Zweckbeziehungen*“ (các quan hệ có mục đích hợp lí); Wilhelm Hellpach nói tới „*Zeugungsstrukturen*“ (các cơ cấu sinh thành) và „*Satzungsstrukturen*“ (các cơ cấu có nội quy) v.v. Qua August Pieper và Anton Heinen, „Hội Dân Công Giáo Nước Đức“ đã đặc biệt nhấn mạnh tới hình thái cộng đoàn chung sống nặng tình cảm trong các công tác huấn luyện của mình và ít quan tâm tới tổ chức được thành lập do một mục đích.

Sau Thế Chiến II. Tönnies lại bị quên lãng, vì khoa Xã Hội Học ở Đức quay lưng lại với thứ Xã Hội Học Văn Hoá nặng tính phỏng đoán và - do ảnh hưởng các phương pháp của Hoa-kì - bắt đầu đề cao việc nghiên cứu thực nghiệm trong Xã Hội Học. René König nhận xét vào năm 1955: Sự sụp đổ của cặp đối „*Cộng Đoàn - Hội chẳng để lại một chút dấu vết gì cả, ngoài một sự mập mờ to tướng*“, nó hoàn toàn chẳng liên quan gì với „*lịch sử và thực tế*“ [13]. Nhưng cặp đối của Tönnies, nay được dùng với tên gọi khác, vẫn còn tác dụng cho tới ngày nay; nhiều nhà xã hội dùng khái niệm „primäre Ordnungen“ (các trật tự cấp một) để đối lại với „sekundäre Ordnungen“ (các trật tự cấp hai). Trật tự cấp một áp dụng cho gia đình, hàng xóm, thợ thuyền và làng xã; trật tự cấp hai nặng tính nặc danh, nó không còn nói tới con người *toàn thể* nữa, mà chỉ đề cập tới nó cách chung chung

[13] *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 7 (1955) 375 t.

theo từng bình diện khác nhau, chẳng hạn như thành viên của một tập thể công nhân trong một cơ quan, xí nghiệp hay tập thể những người có bảo hiểm xã hội v.v.

4. Tönnies nói tới hai loại: những tập hợp dựa trên ý chí căn bản (Wesenwillen) được hình thành và lớn lên từ các cộng đoàn máu mủ (gia đình, giòng họ, thân thuộc, bộ tộc), từ gần gũi không gian (hàng xóm, cộng đồng, làng xã) và từ tinh thần (bạn bè), trong lúc các tập hợp do ý chí chọn lựa (Kürwillen) tạo nên những hội trói buộc với một mục đích riêng: „*Từ nền tảng ý chí căn bản nẩy sinh các Cộng Đoàn, từ nền tảng ý chí chọn lựa hình thành các Hội trói buộc*“ [14]. Ý chí căn bản thể hiện ra trong các Cộng Đoàn qua tập tục, niềm tin, sự đồng tâm nhất trí, phong tục và tôn giáo, trong khi ý chí chọn lựa trong các Hội thể hiện qua hợp đồng, nội lệ và quy ước.

5. Tönnies bảo, những lực tình cảm và vô thức của con người (trong việc hình thành Cộng Đoàn) mang bản chất tốt, trong khi tinh thần duy lí và trật tự (trong việc hình thành Hội) không hẳn là hay. Nhận định này cần phải xét lại. Tönnies cũng cho rằng, Cộng Đoàn chỉ được hình thành do kinh nghiệm chủ quan, trong khi cấu trúc bản thể (đặc tính thể chất và nhân cách) của con người không được ông coi là điều kiện và mục đích của Cộng Đồng. Ý chí căn bản và ý chí chọn lựa thực ra có nền tảng tâm sinh lí, nói khác đi, chúng là những nguyên tắc thể lí, chứ không phải siêu hình. Thêm nữa, sự phân biệt các hình thái xã hội theo mô hình cặp đôi không phù hợp với thực tế, bởi vì mọi hình thái xã hội - kể cả những hình thái dựa trên sự kết hợp những con người - đều là những tổ chức hình thành dựa trên ý thức. Cộng Đoàn không chỉ bao gồm hai thành tố chính: sự kết hợp và việc hoàn thành giá trị chung, mà gồm cả yếu tố tổ chức và lãnh đạo (quyền uy) nữa. Nói như thế, không có nghĩa là chúng ta phủ nhận giá trị nhận thức của việc phân biệt giữa những Cộng Đoàn

[14] F. Tönnies, *Cộng Đoàn Và Xã Hội*. Leipzig 1935, 86 t.

nặng yếu tố con người hơn với những Hội nặng yếu tố tổ chức và có mục đích, với điều kiện là Cộng Đoàn phải có nền tảng triết lí.

§ 2 Tính cách đám đông và hiện tượng đoàn lũ

1. Nhiều người ngày nay cho rằng, việc gia tăng dân số, đô thị hoá, kĩ nghệ hoá, cơ giới hoá đời sống lao động, kĩ thuật hoá giao thông, chuyên chở và thông tin, tiêu chuẩn hoá và đồng loạt hoá việc sản xuất sản phẩm… làm cho lối sống hiện đại trở nên mang tính cách đám đông (Masse); từ đó con người mất đi bản sắc riêng và rơi vào tình trạng đoàn lũ hoá (Vermassung). Theo họ, con người đám đông được hình thành „*về mặt kĩ thuật do từ quá trình cơ giới hoá, về mặt kinh tế do sự chuẩn mực hoá, về mặt xã hội do sự tích tụ, về mặt chính trị do chế độ dân chủ*“. „*Cơn lốc xoáy càng lúc càng nhanh này*“ cuối cùng sẽ đưa con người về đâu, chưa ai biết; nhưng ta có thể chắc chắn, là „*mình đang tiến dần tới điểm kết thúc chưa biết tác hại ra sao của cơn lốc*“ [15]. Tiến bộ kĩ thuật, „*đặc biệt trên lãnh vực sản xuất lương thực*“, đã khiến cho nhiều nơi từ lâu rơi vào tình trạng „*nhân mãn xã hội*“ và sự sống trên trái đất này „*càng ngày càng biến thành như một chuồng thỏ dị hợm, cho dù vẫn còn đang có đủ thức ăn*“ [16].

2. Ki-tô hữu phải chống lại quan điểm trên đây, một quan điểm được giáo sư Romano Guardini tóm tắt bằng câu hỏi sau đây: „*Trước những hạn chế do việc phát triển mang tính đám đông trên các giá trị nhân cách và văn hoá, chúng ta rốt cuộc có quyền đưa ra một lí lẽ để chống lại nó không? Phải chăng vì mức văn hoá của mười người vượt trội trên mức của một ngàn người mà ta có quyền nói, một ngàn người không được sinh ra,*

[15] H. de Man, *Đoàn Lũ Và Suy Thoái Văn Hóa*, München 1952 (2), 48, 195.
[16] A. Rüstow, trong: *Ordo* 4 (1951) 389.

song chỉ mười người được sinh ra mà thôi?“[17] Ki-tô Giáo không coi hiện tượng đoàn lũ hoá cuộc sống đồng nghĩa với sự đánh mất bản tính con người. Những điều kiện môi sinh trong các quốc gia kĩ nghệ tân tiến hẳn làm cho ta không còn dễ dàng „*hiểu rằng, mình có thể suy nghĩ độc lập không bị chi phối bởi các ảnh hưởng bên ngoài, có thể hành động theo sáng kiến riêng, có thể thi hành quyền và chu toàn bổn phận mình với trách nhiệm riêng, có thể sử dụng và làm thăng hoa các năng khiếu tinh thần của mình*“. Dù vậy, Ki-tô Giáo „*triệt để chống lại*“ quan điểm cho rằng, mạng lưới chặt chẽ của các tương giao xã hội đương nhiên khiến cho con người bị vong thân (MM 62). Hiện tượng đoàn lũ hoá đúng hơn được biểu hiện qua ba nét dưới dây - về phương diện tinh thần, đạo đức và tôn giáo:

a) Chạy trốn vào trong danh xưng mơ hồ „người ta“: „người ta“ nghĩ, „người ta“ cho rằng, „người ta“ làm. Những ai dễ để cho các hệ thống truyền thông „nghĩ thay“ mình về những câu hỏi quyết định của cuộc đời, dễ trở thành tiếng vang của người khác và dễ dàng chấp nhận những quan điểm sẵn có, những người đó sẽ rơi vào cạm bẫy của đoàn lũ hoá. Kẻ rỗng ruột thường là dụng cụ đắc lực cho các tay độc tài.

[Thông điệp „Centesimus annus“ nói tới sự „*nguỵ tạo*“ của „*một số hệ thống truyền thông có khả năng ảnh hưởng sâu rộng; chúng cố tình áp đặt lên người nghe những mốt thời trang và những lề lối suy nghĩ, mà không để cho họ có được cơ hội suy xét kĩ càng về những tiền đề của chúng*“ (CA 41.]

b) Tuyệt đối hoá cuộc sống vật chất; nó đẩy lùi đời sống tinh thần và vì thế đe doạ tới nhân cách con người. Quảng cáo và những kích thích tràn ngập cũng dẫn tới chiều hướng đó. Không phải là sai, khi người ta bảo, giá trị xã hội của cá nhân không hẳn xuất phát từ nghề nghiệp và trách nhiệm của họ, mà đúng

[17] R. Guardini, *Điểm Kết Của Thời Mới*. Basel 1950, 73.

hơn do cách sống của họ, do nơi „*khả năng chi tiền của họ*“. Niềm tin vào „*khả năng cải tạo*“ thế giới chưa bao giờ mạnh như trong thời đại hiện nay; nó vắt cạn năng lực của con người vào việc chăm sóc những gì phiến diện. Nhưng, chỉ với những cái phiến diện và với khả năng tiêu thụ, con người không thể hoàn thiện mình.

c) Mất gốc tôn giáo. Lối nghĩ duy lí và duy hiện thực càng ngày càng phổ biến; nó làm cho người ta hết quan tâm và trở nên lạ lẫm trước vấn đề tôn giáo và những gì thuộc siêu nhiên. Một hoạt cảnh ta thấy ở đây, là những lí thuyết nguỵ khoa học, vốn đã bị bác bỏ từ lâu, nay vẫn còn tác động rộng rãi nơi nhiều tầng lớp dân chúng. Môi trường sống trong các xã hội tân tiến bị tục hoá. Tuy nhiên tiến trình âm thầm rời xa đạo nơi nhiều người đã không giúp họ có được một sự „*giải thoát lớn*“; ngược lại làm họ hoang mang hơn, mất phương hướng và tinh thần trở nên bất an. […] Rốt cuộc chỉ có việc cắm neo nơi Thiên Chúa mới giúp họ tránh được cơ nguy trần tục hoá và giữ được nhân phẩm của mình[18]. Ngày nay nhiều người mang tâm trạng âu lo trước cảm giác trống rỗng của cuộc sống.
Eugen Gottlob Winkler viết: „*Kinh nghiệm gia trọng nhất về cuộc sống, cả cho anh thanh niên hai mươi tuổi… là cảm giác bị xô vào một không gian hoàn toàn trống rỗng… Đối với anh, thế giới không khác gì sa mạc*.“[19] *Thomas Stirns Eliot* viết trong bài thơ „Đất Hoang“ của mình: „*Anh chỉ cho em xem nỗi âu lo trong một nắm nhỏ bụi đất*.“[20] Sa mạc có nghĩa là bóng che, đêm tối, „*những tan hoang đây đó lẫn lộn trong đất cát*“, hoang vu tuyệt đối, cô đơn, hoặc như *Franz Kafka* viết trong những trang nhật kí của mình: „*Hoàn toàn dửng dưng và lãnh đạm… Hoàn toàn chẳng có gì cả. Hoang vu, buồn chán, không, không phải là*

[18] Ss. J. Höffner, *Cách Mạng Kĩ Nghệ Và Khủng Hoảng Tôn Giáo*. Köln/ Opladen 1961. Cùng tác giả, *Mục Vụ Cho Những Người Xa Rời Giáo Hội*, Bonn 1979.
[19] E.G. Winkler, Thơ – *Hình Thái Và Vấn Đề*. Pfullingen 1956.
[20] Ss. H. Friedrich, *Cấu Trúc Của Thơ Trữ Tình Hiện Đại*. Hamburg 1967, 265.

buồn chán, mà chỉ là hoang vu, vô nghĩa, yếu đuối“[21]. „*Hoang địa tinh thần*“ là „*xác chết của những đoàn lạc-đà chuyên chở những ngày đã qua và những ngày sắp tới của mày*“[22]. Paul Celan nói: „*Thưa ngài, vì thế mà mắt mở to và miệng hoác ra và trống rỗng*“[23].

[Trong thông điệp „Centesimus annus“ giáo tông Gio-an Phao-lô II. cho rằng, do áp lực của các cấu trúc xã hội có quá nhiều quyền lực đe doạ trên mỗi cá nhân và trên căn cước của họ, con người mất dần „*chủ thể tính của xã hội*“ (Subiectivitas societatis) của mình. Theo ngài, khi con người bị hạ thấp xuống chỉ còn là „*một bó những tương giao xã hội*“, lúc đó „*khái niệm nhân vị như là chủ thể độc lập của những quyết định đạo đức sẽ biến mất*“. „*Cái lầm lẫn căn bản của chủ nghĩa xã hội*“ về mặt nhân học là coi con người „*chỉ là dụng cụ và bộ phận của bộ máy xã hội*“, con người này bị tước mất „*trách nhiệm bất khả nhượng của mình khi phải đối diện với điều thiện về mặt đạo đức*“ (CA 13).

Trong các xã hội dân chủ „*chủ thể tính của xã hội*“ được thể hiện qua „*việc thành lập những cơ cấu hỗ trợ việc tham gia và đồng trách nhiệm*“ (46). Những cơ cấu này, theo Giáo Tông, hăn sẽ bị cản trở, khi người ta áp dụng nguyên tắc đa số một cách chuyên quyền, khiến cho phẩm giá và các quyền của con người cũng như sự độc lập của các nhóm và định chế xã hội - đặc biệt của gia đình - vốn hiện hữu trong khuôn khổ phúc lợi chung, trở nên rỗng rạc (CA 13).

Một cách dẹp bỏ thâm độc nhất cả chủ thể tính của xã hội lẫn cột chống của nó là nguyên tắc phụ đới, cũng theo Giáo Tông, là việc hình thành một „*loại nhà nước mới*“ mang tên „*nhà nước phúc lợi*“ hay „*nhà nước bao cấp*“ (CA 48). „*Bằng lối trực tiếp can thiệp và cướp đi trách nhiệm của xã hội, nhà nước phúc lợi đánh mất đi năng lực của con người và làm cho bộ máy nhà nước căng phồng ra* „ qua „*việc gia tăng chi phí quá mức*“ (CA 48). Nhiều khi lỗi là do chính người dân: họ quá đòi hỏi nhà nước, đồng thời lại muốn đẩy hết trách

---

[21] F. Kafka, *Nhật Kí*. Frankfurt a.M. 1954, 475.

[22] F. Kafka, *Những Chuẩn Bị Hôn Nhân Ở Miền Quê*. Frankfurt a.M. 1953, 349.

[23] Bài thơ „Tenebrae“, trong P. Celan, *Chấn Song Ngôn Ngữ*. Franfurt a.M. 1959.

nhiệm cá nhân của mình sang cho nhà nước. Điều này xảy ra một phần là vì thị trường chỉ nhìn nhận những thứ có thể mua bán, mà không quan tâm gì tới những sản phẩm phi vật chất, đặc biệt do gia đình tạo ra về mặt giáo dục và chăm sóc; những sản phẩm này rõ ràng cũng mang lợi ích kinh tế cho xã hội. Vì thế, con người cá nhân „*ngày nay thường bị câu thúc giữa hai cực nhà nước và thị trường*“ (CA 49). Tất cả những thứ đó ngăn cản và đe doạ „*chủ thể tính của xã hội*“; chủ thể này hiện thân qua những tập hợp tự do và có trách nhiệm như dưới danh xưng một cộng đoàn, một gia đình hay một nhóm xã hội nào đó.]

B. CÁC NGUYÊN TẮC TỔ CHỨC XÃ HỘI

CHƯƠNG MỘT
Nguyên Tắc Liên Đới

§ Ý nghĩa của nguyên tắc Liên Đới

1. Trong phần „Cá Nhân và Xã Hội“, chúng ta đã đề cập tới những quy luật điều hướng đời sống xã hội vốn có nền tảng trên các hành vi triết học và thần học xã hội. Bước kế tiếp và cũng là hệ quả của những hành vi đó là *nguyên tắc Liên Đới*. Nguyên tắc này vừa đề cập tới tính cá nhân lẫn tính xã hội nơi con người. Nó nói lên mối liên kết và sự trách nhiệm hỗ tương giữa họ. Như vậy ở đây chúng ta không chấp nhận các nguyên tắc tổ chức xã hội cả của chủ nghĩa cá nhân lẫn chủ nghĩa tập thể. Chủ nghĩa cá nhân chối bỏ tính xã hội nơi con người và coi xã hội chỉ là một tổ chức có mục đích điều hoà cách máy móc các quyền lợi cá nhân mà thôi. Còn chủ nghĩa tập thể chối bỏ nhân phẩm và hạ giá con người xuống thành chỉ là đối tượng của các diễn trình xã hội, đặc biệt của các diễn trình kinh tế. Nguyên tắc Liên Đới chẳng phải là một cái gì đó nằm giữa hai cực chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tập thể. Trái lại, qua việc công nhận một lúc cả nhân phẩm lẫn bản tính xã hội nơi con người, nó nói lên một mối liên hệ mới và đặc thù giữa con người với xã hội. Một mặt, nguyên tắc này đặt nền trong mối liên kết hỗ tương

giữa cá nhân và xã hội; mặt khác, nó nói lên trách nhiệm đạo đức xuất phát từ sự liên kết đó. Nó vừa là nguyên tắc đạo đức đồng thời cũng là nguyên tắc bản thể học.

2. Đặc biệt ba tác giả Heinrich Pesch, Gustav Grundlach và Oswald von Nell-Breuning là những người đã đặt nền móng khoa học cho nguyên tắc Liên Đới. Có lẽ vì muốn đưa ra một phát biểu ngắn gọn để chống lại chũ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa xã hội, ba học giả này đã đặt tên cho hệ thống khoa học xã hội của họ là „*Chủ Thuyết Liên Đới*“, với hi vọng nó cũng cùng một ý nghĩa như „*Học Thuyết Xã Hội Ki-tô Giáo*“. Nhưng nhiều nhà khoa học xã hội công giáo đã rất sớm không đồng ý với khái niệm đó, dù họ vẫn công nhận tư tưởng căn bản của nguyên tắc Liên Đới. Thật ra HTXHCG không thể tóm gọn vào một từ ngữ nào cả, dù là „*Chủ Thuyết Gia Đình*“ (Gustav Ermecke), „*Chủ Thuyết Xã Hội Công Giáo*“, „*Chủ Thuyết Phổ Quát*“ (Othmar Spann) hay „*Chủ Thuyết Liên Đới*“.

§ Nền tảng của nguyên tắc Liên Đới

1. Bởi vì bản chất con người vừa là một nhân vị với một nhân cách duy nhất vừa đồng thời cũng có liên kết với xã hội, nên nguyên tắc xây dựng xã hội đặt nền „*trên tương quan nối kết mang tính cội nguồn và độc đáo*“ giữa con người và xã hội và nó „*hoàn toàn không cho phép đơn giản ngã về **một** trong hai đại lượng đó*“. Mối quan hệ hai chiều độc đáo này tạo nên bản chất siêu hình của xã hội. Và hệ quả của tương giao hai chiều này là con người bước ra từ „*giá trị nội tại tràn đầy của mình để đi vào nối kết với toàn thể*“, nhưng „*cái toàn thể này đồng thời cũng chỉ có được sự tràn đầy giá trị riêng của nó bằng cách liên kết với giá trị tràn đầy riêng của từng thành phần trong nó*“ [24].

[24] G. Gundlach, Chủ trương đoàn kết, trong *Staatslexikon* IV (1931), cột 1614.

2. Trong phán quyết ngày 20.07.1954 Toà Án Tối Cao Liên Bang Đức cũng công nhận nguyên tắc tương tự: „*Nhân sinh quan của Hiến Pháp không phải là nhân sinh quan của một cá nhân độc lập riêng rẽ. Mà đúng hơn, Hiến Pháp đã nhìn nhận mối liên hệ căng thẳng giữa cá nhân và xã hội với chiều hướng là con người quy hướng về xã hội và liên kết với xã hội, nhưng đồng thời vẫn không để mất giá trị riêng của mình*."[25]

[Thông điệp „Sollicitudo rei socialis" đưa ra khuôn mẫu cho một xã hội liên đới trên bình diện thế giới: Dựa theo nền tảng trên đây, thông điệp không chỉ nói tới „*lãnh vực riêng của mỗi quốc gia*", mà cả sự liên đới giữa các quốc gia và các dân tộc. Sự liên đới này đòi hỏi phải có một quan niệm đạo đức căn bản về một nền văn hoá nhân loại, trong đó phẩm chất của cái toàn thể chỉ có thể có được qua sự tôn trọng tất cả mọi con người, mọi xã hội và mọi dân tộc. Trong đó „*bản sắc của mỗi dân tộc với đặc tính văn hoá và lịch sử riêng của họ phải được tôn trọng đầy đủ… Các dân tộc và mỗi cá nhân đều phải được hưởng sự* ***bình đẳng cơ bản****, … đó (sự bình đẳng) là nền tảng giúp cho tất cả mọi người được quyền tham gia vào tiến trình phát triển trọn vẹn*" (SRS 33.]

[25] Phán quyết ngày 20.07.1954, BVerfGE 4, 120.

CHƯƠNG HAI
Nguyên Tắc Công Ích

Nguyên tắc Liên Đới đứng một lúc trên hai chân: cá nhân và xã hội. Hai chân này có cùng vị trí đồng cân với nhau hay mang tầm quan trọng khác nhau? Câu hỏi không dễ trả lời ngay được là Có hay Không, mà cần phải phân biệt tùy trường hợp. Có những trường hợp công ích ưu tiên hơn, nhưng cũng có những trường hợp cá nhân rốt cuộc phải được lưu tâm hơn.

§ Công Ích quan trọng hơn tư lợi

1. Triết Học Xã Hội của phương tây từ hơn hai ngàn năm nay vẫn dùng hình ảnh cơ thể để nói về tương quan giữa từng cá nhân và xã hội. Phương pháp này cần phải thật thận trọng khi dùng, vì như lịch sử đã cho thấy, nó hay bị lạm dụng bởi các chế độ độc tài.
Trong thế kỉ thứ 5 trước công nguyên nghe nói Menenius Agrippa đã dùng hình ảnh dụ ngôn về sự bất đồng của các chi thể nhưng chúng lại liên đới với nhau trong cùng *một* thân thể, để cố gắng hòa giải giữa quý tộc và thứ dân. Trong tác phẩm „Politeia“ Platon so sánh „*nhà nước ổn định*“ với một thân thể có nhiều chi thể. Aristoteles dùng hình ảnh cơ thể để tìm hiểu cấu trúc và đời sống của xã hội. Seneca dạy, „*tất cả chúng ta là chi thể của một thân xác lớn*“, bởi vì thiên nhiên sinh ra chúng ta trong cùng một „*thân tộc“* và như những „*thực tại thích đàn*

đúm“ với nhau.[26] Tô-ma Aquino đưa hình ảnh cơ thể vào trong hệ thống học thuyết xã hội của mình: Xã hội „*như là một thân thể*“, „*như là một con người*“ [27]. Vinzenz ở Beauvais, một người sinh thời với Tô-ma, gọi nhà nước là một „*cơ thể mầu nhiệm*“, một lối gọi đã được Johannes Gerson, Antonius de Rosellis, Dominicus Soto và Franz Suarez nói tới trong thế kỉ 15. và 16. Thánh Phao-lô cũng dùng hình ảnh cơ thể để áp dụng cho Giáo Hội. Ngài nói tới „*thân thể đức Ki-tô*“ với nghĩa kép: Ở một vài chỗ (1 Cr 12,12-30; Rm 12,4-8) thân thể đức Ki-tô có nghĩa là Giáo Hội hữu hình trong trần thế, có cấu trúc tổ chức rõ ràng; vài nơi khác (chẳng hạn Ep 5,21-33) nó có nghĩa là một cộng đoàn ân sủng siêu nhiên và cộng đoàn sống mầu nhiệm, trong đó các chi thể nối kết với thân mình và với nhau. Phao-lô không dùng lối nói „*thân thể mầu nhiệm*“; từ này chỉ xuất hiện vào thời đầu của Kinh Viện và bắt đầu từ thế kỉ 13. được dùng ám chỉ không những Giáo Hội mà cả nhà nước.

2. Triết Học Xã Hội ki-tô giáo dùng hình ảnh cơ thể, để một mặt bác bỏ quan điểm xã hội đậm tính chủ nghĩa cá nhân và mặt khác để làm sáng tỏ nguyên tắc Công Ích. Ở đây cần phân biệt ba lối sử dụng hình ảnh:

a) Các cơ thể vẫn tiếp tục tồn tại, trong khi các tế bào riêng rẽ theo nhau chết đi và lại được tái tạo mới. Cũng vậy, xã hội vẫn tiếp tục tồn tại, trong khi con người cá nhân hết lớp này tới lớp nọ sinh ra và qua đi. Ngay trong gia đình cũng đã bao gồm hai thế hệ. Làng xã và thành phố, dân chúng và nhà nước vẫn tồn tại hàng trăm năm. Trong tập 22 cuốn „Thành Phố Của Thiên Chúa“ thánh An-tịnh (Augustinus) viết, xã hội giống như một cây gỗ dầu, lá của nó thay nhau rụng và mọc mới, nhưng thân và tán của cây vẫn tồn tại. Như vậy, hình ảnh so sánh giúp ta hiểu rõ hơn, về mặt thời gian xã hội tồn tại lâu hơn so với khoảng

[26] L.A. Senecae, *ad Lucilium* I, XV. Ep. 4. Bononiae 1927, 83.
[27] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I-II 81,1

cách ngắn ngủi của đời sống cá nhân và nó vươn dài ra cả quá khứ lẫn tương lai; nghĩa là nó không phải là một đại lượng tĩnh, nhưng đầy những chuyển động cấp bách, thường là vũ bão và nhiều xung đột; và về mặt không gian nó bao trùm - cũng như các cành lá của cây - lên không gian sống của cá nhân.

b) Các thành phần của cơ thể, chẳng hạn như lá và rễ của cây, không tạo thành một tổng thể riêng của chúng, nhưng sức sống của mỗi thứ này góp phần vào sức sống chung của toàn thể. Cũng vậy, con người trong xã hội không phải là những cá nhân đơn lẻ, song tất cả trở thành một hợp nhất tinh thần - đạo đức và phục vụ cho toàn thể.

c) Cơ thể nuôi dưỡng và bảo trì các chi thể, không để chúng khô héo; chỉ trong trường hợp thật khẩn cấp nó mới hi sinh một chi thể, hầu cứu vãn toàn thể. Cũng vậy, xã hội phải chăm sóc cá nhân, không được khai thác bóc lột họ, trong khi cá nhân cũng phải sẵn sàng hi sinh quyền lợi cho công ích. Cũng như cánh tay tự động đưa ra ngăn đỡ cú đánh, để cứu thân mình, các công dân cũng „*phải chấp nhận cơ nguy sinh tử của mình để giúp bảo tồn toàn xã hội*“[28].

3. Từ hình ảnh so sánh cơ thể trên ta có thể cắt nghĩa Công Ích như sau: Không phải như Viktor Cathrein quan niệm, Công Ích „*chẳng là gì hết ngoài tổng số các phúc lợi giống nhau của cá nhân*“ [29]. Trái lại, Công Ích không phải là một tổng số, mà tuỳ loại, nó là một giá trị mới và khác nhau của từng phúc lợi cá nhân và của tổng số các phúc lợi cá nhân. Mỗi mô hình tổ chức, chẳng hạn một thành phố hay một đại học, có phúc lợi riêng của nó. Tuy nhiên khi nói đến công ích chung chung, thì đó có nghĩa là công ích của „*xã hội toàn hảo*“ của quốc gia; đó là tổng thể các trang thiết bị công cộng và các hoàn cảnh thuận lợi cho phép

[28] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I 60, 5
[29] V. Cathrein, *Triết Học Đạo Đức*. I. Freiburg i. B. 1911 (5), 285.

mỗi cá nhân và các nhóm nhỏ hơn, nếu giữa họ có sự hợp lực đúng đắn, có thể đạt tới được ý nghĩa toàn hảo của cuộc sống theo như Thiên Chúa muốn (thăng hoa bản ngã cá nhân và xây dựng các lãnh vực văn hoá). Ở đây cần phải lưu ý, xưa nay người ta thường đẩy cho nhà nước nhiệm vụ tạo công ích, nhưng trong thời đại toàn cầu hoá ngày này, nó „*càng ngày càng mang tầm vóc thế giới và vì thế cũng hàm chứa trong mình các quyền và các bổn phận có liên quan với toàn thể nhân loại*“ (GS 26; cả so sánh với 74).

§ 2 Bảo vệ nhân phẩm

1. Thật lạ, càng dùng hình ảnh cơ thể để so sánh cách thái quá, người ta càng lạm dụng nguyên tắc Công Ích để huỷ diệt tự do và phẩm giá con người. Một sinh vật hữu cơ và một xã hội con người là hai thực thể không cùng một thể loại. Tế bào dồn mọi sinh lực của nó để phục vụ cơ thể; còn con người thì vẫn là chủ thể của các tiến trình xã hội.
Thật vậy, từ thế kỉ 19. không ít nhà xã hội học đã nhầm lẫn về mặt sinh học trong việc so sánh. August Comte gọi Xã Hội Học là „*Vật Lí Xã Hội*“ và ông nói tới „*Cơ Thể Học Xã Hội*“. Paul Lilienfeld coi xã hội đúng là một cơ thể; cơ thể này có hệ thống thần kinh xã hội, có chất bào chuyển tiếp xã hội, có những ngăn cản tăng trưởng và những hiện tượng thoái trào. Cả những nhà khoa học ki-tô giáo, khi chống lại khuynh hướng nặng chủ nghĩa cá nhân nơi quan niệm về xã hội, cũng đưa ra những phát biểu lạ tai. Ta còn có thể hiểu được, khi Matthias Scheeben nói về một kết hợp „*gần như mang tính thực chất*“ nơi loài người [30] hoặc khi Dietrich von Hildebrand một mặt không tin cộng đoàn có tính thực chất, nhưng mặt khác lại bảo nó có một „*đời sống như kiểu vật chất*“[31], mặc dầu các lối nói này quả là liều lĩnh. Nhưng

[30] M. Scheeben, *Cẩm Nang Tín Lí Công Giáo*, II. 1880, 626.
[31] D. v. Hildebrand, *Siêu Hình Của Cộng Đoàn*. Regensburg 1955 (2), 179.

ta không thể nào hiểu được, khi Rudolf Kaibach gọi sự kiện xã hội là một „*thực thể có thực chất*“, nó có một „*thực chất đầy đủ*“ [32].

2. Trước những phát biểu mâu thuẫn này, cần phải nêu lên *ba nguyên tắc* để bảo vệ nhân phẩm:

a) Con người cá nhân mới là thực chất, còn xã hội chỉ là một mối tương giao hiện thực (relatio realis) mà thôi. Không có xã hội bên ngoài những con người cá nhân và độc lập với con người cá nhân. Sự thống nhất trong Giáo Hội, vốn là thân thể mầu nhiệm của đức Ki-tô, là một loại đặc biệt, không thể so sánh được với tổ chức xã hội. Chúa Ki-tô „*để cho Giáo Hội tham dự vào sự sống siêu nhiên của Người, Người thấm đượm sức mạnh thiên chúa trên toàn thể đời sống giáo hội, nuôi nấng và gìn giữ từng chi thể trong đó*“; vì thế trong „‘*thân thể mầu nhiệm‘ chẳng có một thân thể tự nhiên nào cả*“, dù đó là „*thân thể vật lí, dù đó là thân thể mang danh đạo đức*“[33]. Do đó, không thể dùng hình ảnh thân thể mầu nhiệm của đức Ki-tô để cắt nghĩa tổ chức xã hội tự nhiên được.

b) Ưu thế của công ích trên quyền lợi cá nhân chỉ có giá trị, khi cá nhân chấp nhận mình là chi thể của một xã hội nào đó. Con người luôn luôn là thành phần của nhiều tổ chức xã hội một lúc. Nó vừa là thành viên công đoàn trong một xưởng máy, một thành viên trong một hội hay một công dân của một quốc gia v.v. Công đoàn không được phép coi cá nhân đó *chỉ là* người của công đoàn mà thôi. Quốc gia cũng không được phép coi cá nhân đó *chỉ là* công dân của mình mà thôi, để rồi độc quyền chiếm hữu và sai khiến họ. Là vì con người là một cái gì đó còn hơn thành viên của công đoàn, còn hơn công dân của quốc gia. Nó là *con người* và không thể nào là một „*phần của quốc gia*

---

[32] R. Kaibach, *Công Ích Và Ý Nghĩa Đạo Đức Của Nó*. Düsseldorf 1928, 44.
[33] Pi-ô XII., Tông thư „*Mystici Corporis*“ [AAS 35 (1943) 218,221].

theo tất cả những gì nó là và theo tất cả những gì nó có“[34]. Chỉ khi nào và bao lâu con người còn làm việc như là một thành viên công đoàn trong xưởng, lúc đó họ phải tùng phục các nhu cầu khách quan của nhà máy; và chỉ khi nào họ hành xử trong tư cách một công dân, lúc đó họ phải đặt ưu tiên của công ích trên quyền lợi cá nhân mình. Chẳng bao giờ có một thứ công ích chung chung nào cả, mà đó là công ích của một hội đoàn, công ích của một thành phố, công ích của một quốc gia hay công ích của toàn thể nhân loại.
Công ích của một tổ chức xã hội trần thế không có vị trí ưu tiên, khi đứng trước những lợi ích thuộc trật tư siêu nhiên. „*Sự cứu rỗi siêu nhiên của một con người còn cao hơn cả của cải tự nhiên của toàn vũ trụ*“[35].

c) Cùng đích của mọi tính chất xã hội là sự thành toàn bản ngã. Kì cùng ra, xã hội phục vụ con người, vì chính thực tại tinh thần là điều Thiên Chúa muốn có trong công trình tạo dựng của Người, còn ra mọi thứ khác được hình thành là để phục vụ thực tại đó [36]. „*Theo chương trình của Đấng Tạo Dựng thì xã hội là một phương tiện tự nhiên, mà con người có thể và nên sử dụng, để đạt tới cứu cánh của mình; bởi vì xã hội con người là để cho con người chứ không phải ngược lại*“.[37] Tuy nhiên có thể nói rằng, trong một ý nghĩa nào đó xã hội cũng mang một mục đích tự tại. Khi một tổ chức xã hội, chẳng hạn một quốc gia, phát triển và phồn thịnh hợp với quy luật của Thiên Chúa, nó giúp thỏa mãn không những phúc lợi của các thành viên của nó, mà còn - với tư cách là một ý nghĩ của Thiên Chúa đã thành tựu - phục vụ cho vinh quang của Đấng Tạo Dựng.

---

[34] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I.II 21, 4.
[35] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I-II 113,9 ad 2.
[36] Tô-ma ở Aquino, *In Eth.* Nic. I, 1.
[37] Pi-ô XI., Tông thư „*Divini Redemptoris*“, AAS 29 (1937) 79.

§ Quyền bính

1. Qua hình ảnh so sánh với cơ thể, Triết Học Xã Hội ki-tô giáo giúp ta thấy rõ, bất cứ một xã hội nào - ngoài loại xã hội mang tính chất tương giao giữa hai người vốn không có cấu trúc quyền bính (chẳng hạn: tình bạn) - cũng cần một quyền bính thống nhất, để dẫn các thành viên của nó đạt tới công ích. Khi mất sức sống nội tại, cơ thể sẽ bắt đầu tàn lụi. Cũng vậy, một xã hội sẽ tan vỡ, nếu mỗi người quyết nhắm tới tư lợi của mình mà thôi. „*Một đám đông chỉ có thể tồn tại như một xã hội, nếu có một người đứng đầu để lo cho phúc lợi chung; một đám đông tự nó đeo đuổi nhiều mục đích, còn một người chỉ đeo đuổi một mục đích*“[38]. Nhiệm vụ của quyền bính, một mặt, là tìm các biện pháp để mưu cầu công ích, mặt khác tính toán làm sao để giữ cho xã hội tồn tại.

[Quyền bính của Công Ích, theo thông điệp „Centesimus annus“, chỉ có thể và chỉ được phép thiết lập trên căn bản của một đạo đức cưỡng bách đối với chính nó và đối với tất cả mọi thành phần trong xã hội. Hạt nhân của đạo đức này là phẩm giá „*siêu việt*“ của con người. Không có cái nền nhân phẩm này, có thể xảy ra cơ nguy quyền bính sẽ nhân danh „*quyền lợi riêng của giai cấp, của nhóm hay quốc gia mình*“ để đẩy con người „*chắc chắn tới chỗ chống lại nhau*“. „*Khi sự thật siêu việt không được thừa nhận, lúc đó bạo lực sẽ chiến thắng*“ (CA 44). Điều này đúng cho những cuộc đụng độ giữa các công dân với nhau, mà cũng là hậu quả đương nhiên trong việc hình thành quyền bính công ích: „*Một nền dân chủ không đặt nền trên những giá trị sẽ dễ biến thành chủ nghĩa độc tài trần trụi hoặc thâm độc, như lịch sử đã minh chứng*“ (CA 46)].

2. Cần phân biệt quyền bính xã hội gắn liền với Công Ích và đặt nền trên Công Ích (chẳng hạn quyền bính của quốc gia) với thứ quyền bính nguyên thuỷ, như quyền bính nẩy sinh trong tương quan giữa Thiên Chúa với các thụ tạo cũng như giữa cha mẹ với

[38] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I 96,4.

con cái hay giữa Giáo Hội với phép rửa. Nhiệm vụ của quyền bính xã hội là tổ chức sự chung sống giữa các cá nhân và nhóm qua việc công bố và áp dụng các quy định luật pháp. Công đồng Vaticano II. than phiền chuyện ngày nay có những người „*dựa vào tự do để chối bỏ mọi sự lệ thuộc*“. Theo Công Đồng, thế giới hôm nay cần những người „*biết tuân phục quyền bính luật pháp hợp với đạo đức và yêu chuộng sự tự do đích thực*“ (DH 8). Công Đồng không đòi hỏi mọi quyền bính phải toàn hảo như quyền uy của Thiên Chúa. Tất cả những người nắm giữ quyền bính đều có thể sai lầm và thất bại, nhất là đều có thể bị cám dỗ lạm quyền. Vì thế trong xã hội dân chủ tân tiến ngày nay quyền bính phải chịu sự kiểm soát và phê bình không những của quốc hội, toà án và công luận, mà còn của từng công dân qua lá phiếu bầu cử của họ. Nói thế không có nghĩa là mình có quyền phê phán vô tội vạ mọi thứ quyền hành và mọi thứ mang tính cách định chế như gia đình, học đường, giáo hội hoặc quốc gia. Lối giáo dục chống lại quyền bính, vốn được nhiều người ca ngợi và coi đó là một sự „giải phóng“, sẽ tạo nên những cá nhân siêu vị kỉ bất lực trong việc hội nhập xã hội và làm gia tăng những trường hợp tâm bệnh. Điều nguy hiểm: thay vì tự thắng mình thì lại tìm cách đánh đổ cơ chế.

Nền tảng của một quốc gia chắc chắn sẽ đổ vỡ, khi khủng bố và bạo lực (mưu sát, bắt cóc hay những hành động đại loại) gia tăng và chúng được ý thức hệ bảo kê và tiếp tay.

CHƯƠNG BA
Nguyên Tắc Phụ Đới

§ 1 Ý nghĩa của nguyên tắc Phụ Đới

1. Chữ „Phụ Đới“ được dịch từ chữ la-tinh „Subsidium“, có nghĩa là „sự trợ giúp từ khoản dự trữ“. Trong ngôn ngữ nhà binh ở Roma xưa, từ này có nghĩa là sự tiếp ứng của đội quân trừ bị („subsidiarii cohotes“) cho các đội quân đang chiến đấu („prima acies“). Áp dụng cho xã hội, Phụ Đới có nghĩa là sự bổ sung và hỗ trợ (Bổ-Trợ) của các cá nhân và các nhóm nhỏ cho các tổ chức xã hội lớn hơn. Các tổ chức xã hội lớn hơn ở đây thường có ý nói tới tổ chức nhà nước hay những định chế lớn có tổ chức và mục đích. Sau Thế Chiến II. một vài nhà khoa học xã hội ki-tô giáo cố gắng đưa tất cả những gì mà chúng ta đã bàn tới trong hai nguyên tắc Liên Đới và Công Ích vào trong nguyên tắc Phụ Đới. Việc làm này đã tạo ra nhiều mập mờ về mặt khái niệm và phương pháp. Hai nguyên tắc Liên Đới và Công Ích là điều kiện của nguyên tắc Phụ Đới, chúng không tương đồng với nguyên tắc Phụ Đới. Xã hội phải giúp đỡ cá nhân, đây là một phát biểu rõ ràng của nguyên tắc Liên Đới dựa trên sự kết hợp và bổn phận qua lại giữa cá nhân và xã hội. Nhưng ai giúp ai như thế nào và đâu là biên giới của sự giúp đỡ này, điểm này thuộc trách nhiệm xác định của nguyên tắc Phụ Đới.

2. Thông điệp „Quadragesimo anno“ (79-80) cho ta một định nghĩa cổ điển về nguyên tắc Phụ Đới: „*Không được cấm cá nhân làm những gì trong khả năng và sáng kiến của họ và bảo đó là công việc của xã hội phải làm; cũng vậy, sẽ là bất công,*

nếu đòi hỏi những tổ chức khác hoặc cao hơn phải làm những gì các tổ chức cấp dưới hoặc nhỏ hơn làm và có thể làm với kết quả tốt; nếu như thế, thì toàn bộ xã hội sẽ gặp bất lợi và rơi vào hỗn độn. Mọi việc làm của xã hội, thật ra theo bản chất và nội dung của nó, đều mang tính phụ đới; nó nên hỗ trợ các thành viên của xã hội, nhưng không bao giờ có quyền phá nát hoặc nuốt trửng chúng… Nguyên tắc Phụ Đới đối với các cấp bậc tổ chức xã hội càng được giữ chặt chẽ bao nhiêu, quyền bính xã hội càng lớn và lực tác dụng của nó càng mạnh bấy nhiêu, và nhà nước cũng tốt đẹp và hạnh phúc hơn bấy nhiêu."

Pi-ô XII. gọi nguyên tắc Phụ Đới là một „*nguyên tắc căn bản luôn phải được bảo vệ của HTXHCG*". Ngài nói: „*Việc làm và năng suất về phía xã hội luôn chỉ có tính cách hỗ trợ và chúng chỉ nâng đỡ và bổ túc cho việc làm của cá nhân, của gia đình, của giới nghề nghiệp mà thôi*" [39]. Đáng lưu ý, là theo Pi-ô XII. nguyên tắc Phụ Đới „*cũng áp dụng cho Giáo Hội mà không gây bất lợi gì cho hệ thống phẩm trật trong Giáo Hội*".[40] Khi nối kết nguyên tắc Phụ Đới vào với hai nguyên tắc Liên Đới và Công Ích, ta sẽ thấy nó không phải là một „*nguyên tắc triết học xã hội* ***tối thượng***", nhưng là một „*nguyên tắc* ***rất quan trọng***" (QA 79).

§ 2 Nền tảng của nguyên tắc Phụ Đới

1. Nguyên tắc Phụ Đới đặt nền trên sự tự do và phẩm giá của con người cũng như trên cấu trúc và đặc tính của các nhóm xã hội nhỏ có nhiệm vụ và quyền làm những gì mà tổ chức xã hội lớn hơn không thể hoàn thành được cách hợp lí. Ở đây có hai nhận xét:

[39] Pi-ô XII., 18.7.1947 (UG 3255)
[40] Pi-ô XII., 20.2.1946 (UG 4094)

a) Một mặt nguyên tắc Phụ Đới bảo vệ sự hiện hữu và sự sống của từng cá nhân và của các nhóm nhỏ trước những tấn công từ các tổ chức xã hội lớn hơn; nó vạch ra giới hạn tự chủ của các tập thể nhỏ này.

b) Mặt khác Phụ Đới có nghĩa là „*sự trợ giúp của bên trên cho bên dưới*“, điểm này ta thường không để ý tới. Sự ra tay của tổ chức xã hội lớn giúp các tổ chức nhỏ có thể do hai lí do: thứ nhất, vì cá nhân hoặc các nhóm nhỏ thất bại trong nhiệm vụ mình - có thể là do lỗi chủ quan hoặc khách quan hoặc vì công tác đó vượt ra ngoài tầm khả năng của họ. Cá nhân và những nhóm nhỏ không sống tự lập, mà chúng là thành phần của những tổ chức xã hội lớn hơn, nên ngoài những công tác riêng chúng còn có những công tác chung của xã hội.

2. Cho dù khái niệm „nguyên tắc Phụ Đới“ tương đối mới, chưa được Heinrich Pest hoặc „Tự Điển Quốc Gia“ (1932) đề cập tới, nội dung của nguyên tắc này vốn là minh triết rất xa xưa của loài người. Nó không phải „*nhờ chủ nghĩa Tự Do thúc đẩy mà nẩy sinh*“, như A. F. Utz cả quyết [41]. Ngay trong „Sách Xuất Hành“ Mai-sen đã khuyên: „*Một mình ngươi không thể làm nổi… Hãy chỉ định người lãnh đạo cho dân theo từng nhóm một ngàn, một trăm, năm chục và mười người! … Hãy giảm bớt gánh nặng cho mình và chuyển giao bớt trách nhiệm cho kẻ khác*“ (Xh 18,18-22). Cả Tô-ma Aquino cũng xa gần nói tới phụ đới, khi ngài dựa theo Aristoteles bảo rằng, sẽ có nguy cơ nếu ta thống hợp và cào bằng một cách khiên cưỡng một „*đoàn thể được cấu thành bởi nhiều tập hợp khác nhau*“, cũng như „*bản hợp xướng và hoà âm sẽ chẳng ra gì nữa, nếu ai cũng hát một giọng như nhau*“ [42]. Trong tác phẩm „Chế Độ Quân Chủ“ [43] Dante cũng nhấn mạnh, hoàng đế không được trực tiếp quyết định „*mọi việc nhỏ của*

[41] A. F. Utz, *Nguyên Tắc Phụ Đới*. Heidelberg 1953, 7.
[42] Tô-ma ở Aquino, *In Pol*. II, 5.
[43] Dante, *Monarchia* I, 14.

một thành phố“, bởi vì „*các quốc gia, các vương quốc và các thành phố đều có những cái riêng của chúng, những cái riêng này phải được quan tâm bởi các khoản luật pháp đặc biệt*“. Phụ Đới có đóng một vai trò quan trọng trong những cuộc đấu tranh giữa hai phe chống và ủng hộ giáo triều trong thế kỉ 14. Trong thế kỉ 19., rất lâu trước khi xuất hiện các thông điệp, giám mục Ketteler không những đã phát biểu đúng đắn nguyên tắc Phụ Đới, mà có lẽ là người đầu tiên nói tới „*quyền phụ đới*“: Lí trí và sự thật trao cho người dân quyền „*làm những gì họ có thể tự làm lấy trong gia đình, trong làng xã, trong quê hương mình, cả quyền tự chăm lo và tự hoàn thành chính mình. Điều này rõ ràng hoàn toàn không được nhà nước trung ương tập quyền chấp nhận… Bởi người ta sợ như thế chẳng bao lâu nữa có thể việc cai trị ôm đồm sẽ mất và việc ra luật sẽ chẳng còn cần thiết*.“ Theo Giám Mục, nhà nước đối với gia đình chẳng hạn chỉ „*có quyền giám hộ nào đó mà thôi trong những trường hợp cha mẹ không làm tròn quyền và bổn phận của mình*“. Nhưng „*nếu nhà nước lạm dụng, tôi muốn nói, quyền phụ đới, thì đây sẽ là một chế độ chuyên chế khắc nghiệt, một sự nô lệ hoá tinh thần và tâm hồn đúng nghĩa“*. „*Quan điểm của tôi chỉ tóm gọn trong câu sau: Mỗi cá nhân cũng có quyền làm những gì mà chính họ có thể làm. Đối với tôi nhà nước không phải là một cỗ máy, mà là một cơ thể sống động, trong đó mỗi chi thể đều có quyền và nhiệm vụ riêng, mỗi chi thể tự tổ chức lấy cuộc sống tự do riêng của mình. Những chi thể này, theo tôi, là cá nhân, gia đình, làng xã v.v. Mỗi chi thể cấp dưới được chuyển động tự do trong phạm vi của nó và có quyền tự quyết và tự trị hết sức tự do. Chỉ khi nào chi thể cấp dưới của cơ thể không đủ khả năng để đạt tới mục tiêu hoặc gặp nguy cơ đe doạ tới sự phát triển của nó, lúc đó mới cần tới sự can thiệp của chi thể cấp cao hơn*.“[44] Công đồng Vaticano II. đề cao nguyên tắc Phụ Đới đặc biệt trong phạm vi giáo dục và học đường (GE 3) và trong việc hợp tác kinh kế quốc tế (GS 86).

---

[44] *Kettelers Schriften I*, 403; II, 21, 162.

Từ nguyên tắc Phụ Đới nẩy sinh *chủ trương nhị nguyên* giữa quốc gia và xã hội, chủ trương này là điểm đặc thù của HTXHCG. Chủ trương nhị nguyên này là „*điều kiện của tự do cá nhân*“[45].

[45] P. Kolowski, *Xã Hội Và Quốc Gia. Một Nhị Nguyên Không Thể Tránh Được*. Stuttgart 1982, 3.

C. LUẬT PHÁP VÀ CÔNG BẰNG

CHƯƠNG MỘT
Luật Pháp Là Chuẩn Mực Của Xã Hội

§ 1 Luật tự nhiên là luật căn bản

1. Đa số những chuẩn mực và những chuẩn mực quan trọng nhất để quy định cuộc sống chung là *Luật* hay *Quyền* tự nhiên. Chữ *luật/quyền* (Recht) ở đây được hiểu như là những gì thiên nhiên trao cho cá nhân và cho xã hội (quyền khách quan) và từ đó cá nhân và xã hội có quyền đòi hỏi (quyền chủ quan). *Quyền* cho ta biết rằng, phẩm giá của con người được hình thành theo hình ảnh của Thiên Chúa, và con người này được làm chủ một số tài sản riêng; nhưng đồng thời Quyền cũng nói lên sự đe doạ đối với con người, vì những tài sản này của họ có thể bị mất và vì vậy phải bảo vệ chúng.
Thánh Tô-ma Aquino dạy, Quyền có ba đặc tính: Thứ nhất, nó đòi hỏi phải có nhiều đối tượng („ad alterum“); con người không có quyền gì đối với chính mình. Thứ hai, chỉ những tài sản trong nghĩa rất hẹp của người sở hữu mới thuộc vào Quyền („debitum“); con người không có quyền đòi được cám ơn hay được yêu. Thứ ba, Quyền đặt điều kiện phải có sự đồng cân giữa

công lao bỏ ra và mức độ đền đáp („tantum – quantum“); mọi đòi hỏi quá bội đều vượt ra ngoài khuôn khổ của Quyền [46].

2. *Có những Quyền thuộc bản chất con người, không thể mất được*. Luật tự nhiên không bàn đến bản chất cụ thể hay bản chất lịch sử của một con người nào đó, mà chỉ nói tới bản chất siêu nhiên của họ, nghĩa là con người vượt mọi thời gian và mọi không gian văn hoá; con người này là một tạo vật gồm thân xác và tinh thần lẫn các đặc tính cá nhân và xã hội. Vì Thiên Chúa tác tạo ra họ như một con người, nên họ có những quyền tự nhiên, chẳng hạn như quyền được sống, quyền được lành lặn thân thể, quyền tự do lương tâm. Những quyền tự nhiên này đã được ghi trong „Tuyên Ngôn Chung Về Quyền Con Người Ngày 10 Tháng 12 Năm 1948“ của Liên Hiệp Quốc: „*Mọi người đều có quyền sống, quyền tự do và an ninh bản thân. Không ai bị buộc làm nô lệ hay tôi đòi… Mọi người, bất cứ ở đâu, đều có quyền được công nhận tư cách con người của mình trước pháp luật*.“ Tất cả những thứ quyền này có thể là thứ đương nhiên hoặc „*chẳng có gì cả*“ (Stammler). Cứ xem việc chế độ khủng bố của Hitler giết hàng triệu người Do-thái, kể cả trẻ em, thì biết nội dung các quyền tự nhiên đã bị vi phạm đến mức nào. Cả ngày nay sự sống con người cũng bị đe doạ, vì nạn phá thai được coi nhẹ và người ta đang bàn công khai tới chuyện có nên chích cho những người mắc bệnh nan y và những người đang hấp hối chết không [47].

3. *Luật tự nhiên là một phần của luật đạo đức tự nhiên*. Luật tự nhiên rốt cuộc cũng đặt nền trên „*luật muôn đời*“ („lex aeterna“) của Đấng Tạo Hoá và nó có sự trói buộc đối với lương tâm. Vì thế, quan điểm cho rằng, đạo đức là „*luật nội tâm*“ và luật là „*luật bên ngoài*“ là sai; đây không phải là hai lãnh vực đối

[46] Tô-ma ở Aquino, *TLTH.* II-II 58,5.
[47] Ss. J. Höffner, *Giúp - Chứ Đừng Giết*. Köln 1977 (8) (Themen und Thesen 6).

nghịch nhau. Tuy nhiên, luật không bao trùm tất cả mọi lãnh vực của đạo đức; chẳng hạn nó chẳng liên quan gì với lòng đạo hạnh, đức khiết tịnh, tình yêu vị kỉ hay tình yêu tha nhân. Tô-ma Aquino dạy, luật của con người hướng tới số lượng lớn, vốn đa phần trong chúng chẳng phải là „*toàn hảo tốt đẹp*“. Vì thế, luật con người không cấm *mọi* thói hư tật xấu; nó chỉ cấm những thói xấu gia trọng, mà đa số người dân có thể tránh được, đặc biệt là những tội phạm „*mà nếu không cấm, thì xã hội con người không thể tồn tại được; vì thế luật con người cấm chẳng hạn như việc giết người, trộm cắp và những thứ giống như vậy*“ [48]. Nói chung, luật con người cũng chỉ quan tâm tới việc đáp ứng về mặt ngoài cho các quy định mà thôi; nó không truy cứu tư tưởng hay quan điểm của họ. Dù vậy, hình luật không thể loại trừ việc tìm hiểu tội và nguyên nhân của tội. Do đó, câu khẳng định „*một quyết định toà án không cần phải dựa trên những giá trị đạo đức nào cả*“ là sai; bởi vì „*sự bó buộc nội tại của luật hẳn dựa trên sự phù hợp của nó với mệnh lệnh đạo đức*“ [49].

4) Ngay các thánh phụ, chẳng hạn như I-rê-nê, đã phân biệt giữa *luật tự nhiên nguyên thuỷ*, có giá trị độc lập với tội nguyên tổ, với *luật tự nhiên thứ cấp*, trong điều kiện sau khi con người đã sa ngã. Theo đó, luật sự sống thuộc luật tự nhiên nguyên thuỷ, còn định chế tư hữu thuộc luật tự nhiên thứ cấp; thánh Tô-ma Aquino gọi luật tự nhiên thứ cấp là „*jus gentium*“ […].

§ 2 Tranh đấu cho luật tự nhiên

Chuyện nhân loại đã phải đấu tranh dai dẳng cho luật tự nhiên, một „*luật căn bản*“ của con người và xã hội, là điều không lạ. Nó bị tấn công từ năm phía sau đây:

---

[48] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I-II 96,2.
[49] BGHSt. 6, 52.

1. *Chủ nghĩa hiện sinh vô thần* tìm cách phá vỡ nền móng của luật tự nhiên bằng cách phủ nhận bản tính chung của con người. Jean Paul Sartre bảo, „*Chẳng có bản tính người nào cả, vì Thiên Chúa đâu có, để mà tạo nên con người*.“ Nguyên tắc tối thượng của chủ nghĩa hiện sinh là: „*Con người chẳng là gì khác ngoài cái nó tự làm nên mình*“; bởi vì con người vốn tự hiện hữu và từ sự hiện hữu này nó „*tự đề ra một dự án tương lai cho mình*“ [50]. Ở đây chẳng cần phải đi sâu vào tiền đề chối bỏ Thiên Chúa của Sartre. Nếu chấp nhận có Đấng Tạo Hoá, thì mọi kết luận của Sartre sẽ sụp đổ.

2. *Chủ trương luật thực chứng* (Rechtspositivismus: Chủ trương coi mọi quy định xã hội - dù thành văn hay không thành văn - đều là luật. Người dịch) tìm mọi cách chống lại luật tự nhiên. Vào cuối thế kỉ 19. nhiều nhà luật học khẳng định, luật tự nhiên sẽ biến mất hoàn toàn. Otto von Gierke năm 1883 viết, „*Trận chiến chính chống lại luật tự nhiên đã qua. Trường Phái Sử đã giáng cho nó những nhát gươm chí tử, giờ đây nó chỉ còn lại cái bóng của một thời oanh liệt xa xưa*.“ [51]. Nhưng năm 1892 Karl Bergbohm đòi phải nhổ sạch „*cỏ dại luật tự nhiên*“; thứ „*con hoang của chủ nghĩa duy lí và của chính trị*“ này phải „*lấy dao rựa mà tận diệt một cách không thương tiếc, dù nó xuất hiện dưới bất cứ hình thù hay dưới tấm che nào, một cách lộ diện hay rụt rè dấu diếm*“. „*Những hậu quả bất hạnh*“ của luật tự nhiên, thứ „*được đan dệt rõ ràng không chối vào đâu được bằng những tiền đề giả dối, bằng toàn những ảo tưởng và nguỵ biện phải được giải quyết một lần cho mãi về sau, dù đó chỉ còn là những đầu cơ ngoi ngóp cuối cùng của nó*.“ Theo Bergbohm, chỉ có „*luật thực chứng*“ mới làm cho một hành vi trở thành tội phạm; chỉ những ai „*mang một thứ luật tự nhiên nào đó trong đầu*“ [52]

---

[50] Jean Paul Sartre, *Hiện Sinh Là Một Thuyết Nhân Bản*. Paris 1948, 22, 52.
[51] O. v. Gierke, *Luật Tự Nhiên Và Luật Đức*. Frankfurt a. M. 1883, 13.
[52] K. Bergbohm, *Luật Học Và Triết Học Luật*. I. Leipzig 1892, 118, 227, 228, 280, 396, 479, 532.

mới tin rằng, có những hành vi „*tự nó*“ là tội phạm. Năm 1925 Hans Kelsen còn gọi luật tự nhiên là chuyện „*ngây thơ hoặc kiêu ngạo*“ và coi câu nói, trong các chế độ chuyên chế bạo quyền không có luật, là „*một lời khẳng định hoàn toàn vô nghĩa*“; „*cả trong nhà nước được cai trị cách chuyên chế cũng có một trật tự nào đó cho hành vi con người… Trật tự này chính là luật*“. Nhà nước chuyên chế hẳn muốn „*thu tóm mọi quyết định vào mình, ấn định vô điều kiện công việc cho các cơ quan dưới quyền và bất cứ lúc nào cũng có thể … dẹp hoặc sửa các quy chuẩn luật pháp. Nhưng một tình trạng như thế cũng là một tình trạng có luật*“ [53].

Tóm lại, chủ trương luật thực chứng đưa ra hai khẳng định: Một, không thể có một hành động nào tự chúng, nghĩa là độc lập với luật thực chứng, là phạm pháp cả; và hai, mỗi luật thực chứng - cho dù thô bỉ nhất - cũng tạo ra luật. Như lịch sử vừa qua đã chứng minh, hai lập luận này đã đưa nhân loại và xã hội đến những hậu quả khủng khiếp. Gustav Radbruch viết năm 1948, chủ trương luật thực chứng đã „*khiến cho khoa luật học và việc áp dụng luật ở Đức phải đầu hàng trước sự man rợ và chuyên quyền kinh khủng* “; vì thế „*ý nghĩ về một luật bên trên luật, qua đó các luật thực chứng cũng có thể nhận mình là hành vi phạm pháp, đã phục sinh mạnh mẽ trở lại sau một thế kỉ của chủ trương luật thực chứng*“.[54] Toà án tối cao liên bang năm 1952 cũng phán quyết, tòa công nhận „*có sự hiện hữu của một luật cao hơn luật thực chứng, mà những người làm luật hiến pháp cũng phải tuân theo*“. Nhưng Pi-ô XII. ngày 13.11.1949 đã nói trước toà án Vatican: „*Rõ ràng, một quy chuẩn dù được các nhà lập pháp tuyên bố là có hiệu lực bó buộc, tự nó vẫn chưa hẳn là một luật thật… Đã phải đợi cho đến khi có sự xuất hiện của nhà nước toàn trị chống ki-tô giáo, thứ nhà nước trên nguyên tắc hoặc ít ra trên thực tế đã phá tung mọi ràng buộc của luật tối thượng của Thiên Chúa, để lộ ra cho thế giới thấy bộ mặt pháp*

---

[53] H. Kelsen, *Học Thuyết Tổng Quát Về Nhà Nước*. Berlin 1925, 335 t.
[54] G. Radbruch, *Mẫu Giáo Của Triết Học Luật*. Göttingen 1948, 108 t.

lí thực chứng của nó… Tất cả chúng ta đã chứng kiến cảnh một số người đã phải ra trình diện trước toà án con người, vì họ đã hành động theo luật thực chứng… Ta đã thấy, những phiên toà đó có thể phải dựa trên các nguyên tắc của chủ trương luật thực chứng để tuyên bố tha bổng cho tất cả những người kia… Các bị cáo xem ra đã hành động hợp với ‚luật hiện hành'.“[55]
Nhiều người đã lưu ý tới nhận định của *Max Horkeimer* năm 1970, khi ông nhắc tới „*những ảo tưởng hài hòa*“ của chủ trương thực chứng, một chủ trương không chấp nhận „*ngước nhìn về đời sau*“. Ông viết, „*Chủ trương thực chứng không thấy có một thẩm cấp nào giúp phân biệt giữa sự sẵn sàng giúp đỡ và lòng hám lợi, giữa sự thiện và sự ác, giữa lòng tham và sự quên mình, để qua đó giúp cho con người được siêu việt hoá*“. „*Về mặt luận lí, chẳng nhất thiết phải có một lí lẽ nào để chứng minh cho việc tại sao tôi không nên hận thù, nếu như tôi vì thế mà không bị một thiệt thòi nào trong cuộc sống xã hội*.“[56].

3. Một quan điểm khác, cũng bà con với chủ trương luật thực chứng, là chủ trương nhấn mạnh khía cạnh xã hội của luật pháp (Rechtssoziologismus). Chủ trương này công nhận trong những vùng văn hóa khác nhau cũng có những quan điểm chung về luật pháp và những quan điểm này không được đi ngược lại luật hiện hành; nhưng đồng thời nó lại khẳng định, là những quan điểm chung đó có thể thay đổi và không có giá trị phổ quát, trái lại chúng tùy thuộc vào „*cấu trúc chung của từng văn hóa*“. Theo chủ trương trên, Xã Hội Học, vốn được họ hiểu là „*môn học về luật tự nhiên của thời đại tân tiến*“, đã minh chứng rằng, những quan điểm về luật vốn mang tính chất tương đối của những người trong một vùng văn hóa - và tính tương đối của các quy chuẩn này đã không còn được người ta ý thức tới nữa - có giá trị tuyệt đối, nghĩa là có giá trị như „luật tự nhiên“. Vì thế Arnold Gehlen viết: „*các cơ cấu ý thức hình thành trong lịch sử quả*

[55] Pi-ô XII., 13.11.1949 (UG 382-386).
[56] M. Horkeimer, *Khao Khát Về Cái Hoàn Toàn Khác*. Hamburg 1970, 60 t.

thật đã có thay đổi, và điều kiện cũng như kết quả của thay đổi này phù hợp với chúng ta“. Do đó những xã hội nào „*chưa mất đi lực nối kết với các truyền thống của họ*“ đều cũng cảm nhận được rằng, „*những quy chuẩn đạo đức và xã hội của họ là tự nhiên, mặc dầu một vài học giả coi các quy chuẩn này vốn khác nhau một trời một vực trong thời gian lẫn không gian… Nói chung, cái tự nhiên đó cũng là cái đương nhiên, và cái đương nhiên hẳn đã trở thành cái đang có, và sự hiện hữu của cái đang có này phù hợp với ý thức chúng ta*“. Vì thế, theo ông, chúng ta coi chứng đồng dâm ở phái nam, chẳng hạn, là trái tự nhiên, „*bởi vì nó thuộc quy chuẩn của xã hội hi-lạp xưa, chứ không thuộc quy chuẩn của xã hội chúng ta ngày nay*“[57]. Ở đây nên nhớ rằng, việc đồng dâm nam ở Hi-lạp xưa chưa bao giờ là một quy chuẩn chung được xã hội chấp nhận.

Ngày nay, một vài nhà đạo đức học công giáo, những người vốn dị ứng với môn Siêu Hình Học, cho rằng, *không có một hành vi nào tự nó là xấu*. Theo họ, môn Đạo Đức Xã Hội cũng giống như môn Đạo Đức Học, nó không hơn không kém chỉ là một sự *đánh giá* và vì thế nó coi nhẹ tính tự chủ của con người. Họ bảo, chính các động cơ hành động mới đáng kể, trong đó sự tính toán quyền lợi giữ một vai trò quan trọng. *Wilhelm Korff* viết, „*Đạo đức là một sản phẩm giả tạo của trí tuệ con người, được con người nghĩ ra và áp dụng cho con người. Trí tuệ này được họ chia sẻ với mọi sản phẩm khác của con người: với ngôn ngữ - do khả năng này có lẽ không ai bảo mình là loài thảo mộc trực tiếp từ thiên nhiên, với các lối lí giải và giả thuyết về thế giới của mình và về ý nghĩa của nó, và cuối cùng với những kiến tạo kĩ thuật từ cái nêm tay cho tới máy vi tính. Ở đây không ai phủ nhận, là mọi thứ này đều có những điều kiện, những quy tắc, những cần thiết và những hạn chế tự nhiên của chúng. Nhưng chúng là sản phẩm của con người. Tất cả chúng đều là thứ nhân tạo. Cả đạo đức cũng vậy*.“[58]

---

[57] A. Gahlen, *Người Cổ Và Văn Hóa Về Sau*. Bonn 1956, 116 t.
[58] W. Korff, *Thần Học Đạo Đức*. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1975, 14-16.

Cả Franz Böckle cũng tuyên bố, „*Mọi quy chuẩn đạo đức có liên quan tới việc hành xử giữa người với người rốt cuộc đều đặt nền trên sự bình phẩm hơn kém: Tốt có nghĩa: tốt hơn.*“[59] Từ đó suy ra, theo ông, những sai phạm đối với các giới răn thuộc bảng hai của Mười Điều Răn *tự chúng không phải là những hành vi xấu*; phẩm chất đạo đức của chúng tùy vào sự cân nhắc cái lợi. Cũng theo ông, các quy chuẩn đạo đức trên bình diện giữa người với người có thể chỉ căn cứ trên mục đích luận, nghĩa là trên sự tính toán „*những hậu quả có thể thấy trước của hành động*“.

Luận chứng này bị nhiều người phản bác, và họ có lí. Robert Spaemann viết: „*Tôi cho rằng lối nhìn đó là sai*.“[60] Theo triết gia này, thứ đạo đức mục đích luận này „*không vững vì nhiều nguyên do khác nhau*“ [61]. B. Stoeckle, A. Chapelle, Josef Seifert và Josef Georg Ziegler cũng có quan điểm tương tự. Josef Pieper bảo, quả là „*quái gỡ*“, khi cho rằng các quy chuẩn đạo đức là „*sản phẩm của trí tuệ con người*“.[62]

Không ai chối cãi, có những luật và phong tục, tập quán có liên hệ với một thời điểm nhất định, khiến người ta xem đó là những luật bất biến và có giá trị chung cho mọi người. Nhưng vấn đề không nằm ở đây. Vấn đề là có hay không thứ luật hay quyền chỉ có giá trị cho một vùng văn hoá mà thôi, hay cũng có những luật / quyền phổ quát cho mọi thời và mọi văn hoá - chẳng hạn như quyền sống - một trong những quyền căn bản của con người. Trong trại tập trung Auschwitz của Nazi Đức nhiều trẻ em sơ sinh do-thái bị quẳng vào lò thiêu. Điều này *tự nó là xấu*. Loài người là con của Thiên Chúa và được cứu bởi giá máu của đức Ki-tô, chứ không phải là một vật bất kì nào đó. Chủ trương

---

[59] F. Böckle, Tin và làm, trong *MySal V*, 1976, 36, 92.
[60] R. Spaemann, Thần học đạo đức nào? Trong *IkaZ* 6 (1977) 298, 305, 307.
[61] R. Spaemann, *Những Khái Niệm Đạo Đức Căn Bản*, München 1982, 67.
[62] Ss. B. Stoeckle, trong *IKaZ* 5 (1976) 258 t. […] – A. Chapelle, trong *IkaZ 6* (1977) 334. – J. Seifert, *Hành Vi Đạo Đức Là Gì Và Nó Được Thúc Đẩy Bởi Đâu?* Salzburg 1976, 67.

luật thực chứng triệt để hay chủ trương nhấn mạnh cách tuyệt đối tính xã hội nơi luật pháp đều không có cơ sở.

4. Đặc biệt HTXHCG phải đề kháng lại quan điểm chống luật tự nhiên nơi Thần Học *Tin Lành*. Dù là người đưa ra giáo huấn công chính hoá, Luther vẫn công nhận luật tự nhiên. Điều này khiến ông bị mang tiếng là „*một tín đồ ngây thơ của luật tự nhiên*“. Luther gọi „*bảo vật cao quý đương nhiên đúng và hợp lí*“ (luật tự nhiên) kia là „*một điều gì hoạ hiếm nơi con người*“ và ông coi „*luật Mai-sen và luật tự nhiên…cũng là một*“.
Ngày nay nhiều tập thể thần học gia tin lành, nhất là Tin Lành ở Âu châu, chống lại quan điểm của Luther; họ coi luật tự nhiên là thứ „*bản thể học đáng ngờ*“, là „*sự tự mãn đê tiện của con người*“[63], là „*sự kiêu căng trước Thiên Chúa*“ vì muốn coi mình „*như Thiên Chúa*“[64] và họ cực lực phủ nhận nó. Theo họ, chấp nhận luật tự nhiên có nghĩa là không biết tới „*sự thẩm thấu hỗ tương hoàn toàn giữa tạo dựng và tội lỗi*“ [65], là muốn „*tự tìm hiểu Thiên Chúa mà không thông qua đức Ki-tô*“ [66], kể cả việc tạo ra một công trình tạo dựng thần linh có thể nói xa lìa Thiên Chúa (Prenter). Sự phá vỡ hình ảnh thiên chúa nguyên thuỷ nơi con người khiến không thể nào có được một luật „*vốn có nơi bản tính con người*“ [67]; giáo huấn về luật tự nhiên không biết tới „*chiều sâu đổi mới của nhận thức về tội*“, lẫn lộn „*Thần Học Mạc Khải với Triết Học Nội Tại*“ và „*không để ý tới tầm quan trọng của tội lỗi và ân sủng theo nghĩa kinh thánh*“ [68]. Kỉ

[63] H. Dombois, *Luật Tự Nhiên Và Hiện Hữu Ki-tô Giáo*. Kassel 1952, 62.
[64] H. H. Schrey, trong *ThR* 19 (1951) 41.
[65] H. Thielicke, *Thần Học Đạo Đức*, Tübingen 1951 tt, 1080.
[66] K. Barth, *Cộng Đoàn Ki-tô Giáo Và Cộng Đoàn Công Dân*. Stuttgart 1946, 24.
[67] J. Ellul, *Nền Tảng Thần Học Của Pháp Lí*. München 1948, 51.
[68] Nt. 42.

nguyên sa ngã „*không còn là tạo dựng và chưa phải là nước thiên chúa*“ [69].

Khi đã thẳng thừng chối bỏ luật tự nhiên, thì việc chống lại thuyết „*tạo dựng trong Kinh Thánh*“, như lối trình bày của Emil Brunner chẳng hạn, cũng là chuyện đương nhiên. Theo E. Wolf, thuyết tạo dựng làm cho giáo huấn cánh chung hết giá trị và có nguy cơ đưa thế giới thoát khỏi „*toà phán xét của Thiên Chúa*“ [70]. Cả khái niệm truyền thống về „*những định chế duy trì* (nhân loại) *của Thiên Chúa*“, chẳng hạn như hôn nhân, luật pháp, nhà nước, cũng trở thành khó hiểu, khi người ta coi đó là những sản phẩm của Thiên Chúa tạo ra trong cơn giận dữ của Người chống lại tội lỗi [71], nhằm giữ cho nhân loại sa ngã khỏi bị tiêu diệt hoàn toàn bởi quyền lực sự dữ. Những định chế này vốn khác nhau trong tạo dựng, nhưng là điều kiện của tạo dựng. Khó có thể chấp nhận được quan điểm quá một chiều này, nó chỉ thấy sự giận dữ của Thiên Chúa trong mọi sự.

Hơn nữa, một số nhà khoa học xã hội tin lành cho biết, người ta đã quá dễ dãi trong việc chống lại luật tự nhiên. Theo họ, „*nếu không có điều căn bản nơi luật tự nhiên*“ [72], khoa Đạo Đức Xã Hội Học của Tin Lành cũng không thể có lối thoát. Và tội lỗi hẳn „*chi phối rất mạnh trên bản tính con người*“, nhưng chúng không phá đi được „*sự liên tục của thực thể người*“.[73] Vấn đề không phải là „*sự chọn lựa hoặc là đức Ki-tô hoặc là luật tự nhiên, nhưng là làm sao đưa luật tự nhiên vào trong đức Ki-tô, mà không làm cho nó biến mất đi*“[74]. Bởi vậy, phải làm sao vẫn giữ „*lực hướng về luật tự nhiên*“, mà không để cho Thần Học tin lành tự „*cắn phải lưỡi*“ mình.[75].

---

[69] H. Simon, *Tư Duy Pháp Lí Trong Thần Học Tin Lành Đức Hiện Nay*. Bonn 1952, 146 t.
[70] E. Wolf, *Luật Của Thiên Chúa Và Luật Của Con Người*. 1954, 24.
[71] H. D. Wendland, *Giáo Hội Trong Xã Hội Tân Tiến*. Hamburg 1956, 227.
[72] V. v. Dietze, trong *Nước Đức Ki-tô Giáo*. Stuttgart 1947, 183.
[73] W. Stählin, *Bằng Lòng Với Sự Thật*. Stuttgart 1951, 48.
[74] H. Wenz, trong *Thần Học Tin Lành* 8 (1948/49) 177.
[75] H. Thielicke, *Thần Học Đạo Đức*, như trên, 345.

Dù có những lời lẽ nặng nề với nhau, song các quan điểm khác nhau giữa thần học tin lành và thần học công giáo không phải là hoàn toàn tách xa nhau. Bởi vì một mặt thần học tin lành „đương nhiên“ công nhận con người vẫn là người sau khi phạm tội, mặt khác thần học công giáo tin rằng, con người lịch sử và cụ thể đã bị thương tích và trở nên xấu đi bởi tội lỗi gây ra, nhưng do bản tính siêu nhiên của con người, ta vẫn có thể luận suy ra được luật tự nhiên từ đó.

5. Luật tự nhiên thường bị phê bình, ngay cả nơi những người không hoàn toàn chống lại nó, là nó không đếm xỉa gì tới và làm mất giá trị *tính lịch sử của con người và của xã hội*, để rồi tự biến thành một ý niệm trừu tượng thiếu thực tế. Theo họ, thuyết luật tự nhiên chỉ dùng mỗi phương pháp loại suy, để rồi đẩy những quy chuẩn của nó vào vùng trời lex aeterna (luật muôn đời của Thiên Chúa). Trong lúc đó, các nghiên cứu quy nạp từng hoàn cảnh xã hội lại chẳng cho thấy có liên quan gì tới chuyện luật tự nhiên. Người ta „*chưa bao giờ lấy cụ thể để trình bày cho người đọc thấy được một bức ảnh hiện thực*“ [76] về những hoàn cảnh cụ thể.
Nhận định trên đây không những không hiểu gì về ý hướng của luật tự nhiên, mà còn xa lạ với thuyết luật tự nhiên của Kinh Viện. Tô-ma Aquino phân biệt rõ ràng giữa các giá trị do Thiên Chúa ấn định cùng những quy luật có giá trị vượt lịch sử xuất phát từ „*sự bất biến và toàn thiện toàn mĩ*“ của Thiên Chúa, Đấng tác tạo ra bản tính con người, với những quy luật xã hội lẫn kinh tế có thể biến đổi trong lịch sử.[77] Trong thế kỉ 16. Franz Suarez, vốn nổi tiếng vì những suy tư sâu xa và chính xác của mình, đã tiếp nối Tô-ma Aquino cho hay, sự biến đổi của các trật tự xã hội đặt nền trên khả năng biến đổi của con người, trên sự thay đổi của các phong tục tập quán và nhất là trên sự biến

[76] W. Braeuer, *Cẩm Nang Về Lịch Sử Khoa Kinh Tế Quốc Dân*. Frankfurt a. M. 1952, 32 t.
[77] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I-II 97,1.

đổi của hoàn cảnh thời gian. Nhưng Ludwig Molina lại đưa ra nguyên tắc, những phán quyết đạo đức nào „*càng ít ích lợi và ít đúng bao nhiêu thì lại càng được trình bày cách chung chung bấy nhiêu*“.[78] Để tránh lỗi này, đặc biệt các thầy dạy luật tự nhiên người tây-ban-nha trong thế kỉ 16., đã có những nỗ lực thành công lạ lùng trong việc nhận biết và phân tích các hoàn cảnh cụ thể.[79]

Luật tự nhiên tuy có giá trị vượt lịch sử, nhưng nó dĩ nhiên chỉ công hiệu trong lịch sử. Vì thế, nó hoàn toàn chẳng „*vô hay vượt thời gian*“ hay „*siêu việt*“ gì cả, mà nằm sẵn trong từng hệ thống luật của lịch sử. Luật tự nhiên là một „chương trình“ để con người luôn nỗ lực vươn tới.

§ 3 Luật tự nhiên và luật thành văn

Có một số luật gia trong thời Khai Sáng thế kỉ 18. đã hoàn toàn hiểu sai ý hướng của luật tự nhiên, khi coi tất cả những gì có vẻ „hợp lí“ đối với họ đều là „luật tự nhiên“. Thời đó, một số khẳng định, con người có một quyền tự nhiên về trang sức và về đồ mĩ phẩm (Christian Wolff); số khác bảo, việc lập nhà bưu điện là một yêu cầu thuộc luật tự nhiên; rồi một số khác coi hiến pháp của Vương Quốc Roma Thánh hay chế độ phong kiến hoặc hiến pháp của Cách Mạng Pháp đều thuộc luật tự nhiên cả; vì thế họ làm cho không còn phân biệt được nữa, đâu là luật thành văn và đâu là luật tự nhiên. Trên thực tế, việc công nhận luật tự nhiên không khiến cho luật thành văn trở nên dư thừa, là vì luật tự nhiên vốn là luật cơ bản chứ không phải là luật của lí trí. Luật tự nhiên hàm chứa những quy chuẩn nền tảng phù hợp với bản tính con người vốn có giá trị tối thượng, trường cửu và phổ quát. Nhưng quả là ảo tưởng, nếu cho rằng, các quy chuẩn nền tảng này đã đủ cho việc quy định cuộc sống chung của con người,

---

[78] L. Molina, *Về Sự Thật Và Pháp Lí*. Tr. II, disp. 35, n. 1.
[79] Ss. J. Höffner, *Chủ Nghĩa Thực dân và Tin Mừng*. Trier 1972 (3), 243 tt.

nên chẳng cần gì tới các luật thành văn nữa. Chỉ có các luật thành văn mới tạo ra luật áp dụng cho từng hoàn cảnh lịch sử (luật hiến pháp, luật hành chánh, luật công dân, luật thương mại, luật thuế, luật hình sự và dân sự v.v.). Ở đây cần hiểu rằng, các quy chuẩn căn bản của luật tự nhiên vốn nằm sẵn trong bộ luật thành văn rồi, nhưng các luật thành văn còn hàm chứa những yếu tố mang tính lịch sử không thuộc các quy chuẩn này và vì thế chúng có thể thay đổi theo thời gian và không gian. Và nhờ thế các nhà lập pháp được rộng tay hơn trong việc làm luật.

2. Cụ thể, tương quan giữa luật tự nhiên và luật thành văn được xác định bởi năm nguyên tắc sau:

a) Luật thành văn có được *tính cưỡng chế* là nhờ luật tự nhiên. Một mặt luật tự nhiên là cớ cho các nhà lập pháp đưa ra các luật đáp ứng công ích, mặt khác nó buộc các công dân phải phục tùng luật thành văn.

b) Luật tự nhiên hiện thân rõ ràng nơi một số luật thành văn, khiến ta có thể gọi những luật này là *luật tự nhiên thành văn*, chẳng hạn như luật cấm và phạt tội giết người.

c) Các luật thành văn khác đều là *những áp dụng cụ thể của các nguyên tắc luật tự nhiên vào những hoàn cảnh lịch sử riêng* (luật tự nhiên ứng dụng). Một định chế vốn mang tính luật tự nhiên đã phải chịu áp lực của tính lịch sử đến mức độ nào, điều này ta sẽ thấy qua quyền tư hữu. „*Cũng như các yếu tố bảo tồn cuộc sống xã hội khác*“, quyền tư hữu hẳn không phải là „*không thể thay đổi*“, mà đúng hơn, „*nó… lệ thuộc vào lịch sử của con người và vào các cơ quan của nhà nước*“ (QA 49).

d) *Nội dung* của đa số luật thành văn *không do luật tự nhiên xác định*, mà chỉ đáp ứng đòi hỏi chung của luật tự nhiên về việc phục vụ công ích, chẳng hạn như hầu hết các điều khoản của luật dân sự, luật tố tụng, luật hình sự, luật thuế v.v. Vì điều kiện

xã hội, chính trị và kinh tế nên các luật này rất khác nhau theo thời gian và theo các dân tộc.

e) Những luật thành văn nào đi ngược lại các quy chuẩn luật tự nhiên đều *không có giá trị*. Chẳng hạn, luật phủ nhận quyền sống của một dân tộc nào đó (việc giết các trẻ em do-thái) là vô giá trị; quan toà nào phán quyết nó là đúng và đao phủ nào thi hành phán quyết đó đều là những tội phạm, tội phạm cho mọi thời và mọi nền văn hoá. Trước khẩu hiệu „*Không có việc tha thứ*“ trong cuộc nổi dậy của Nghĩa Hoà Đoàn (1900/1901 ở Trung-hoa) giáo sư Friedrich Paulsen thuộc Đại Học Berlin viết: „*Có lẽ không có sĩ quan người đức nào ra lệnh đổ máu như thế* (giết tù nhân) *và không có người lính đức nào chấp hành lệnh đó… Nhưng nên làm gì đối với những người bị thương…? Phải chăng chúng ta nên buộc binh lính của chúng ta … giết những kẻ bị thương? Trước sự kinh tởm của chính hành động đổ máu đó tôi lại khẳng định là chúng ta phải chống lại lệnh đó*.“[80] Những hành vi đi ngược lại „*công pháp quốc tế tự nhiên và những nguyên tắc chung của nó*“, theo công đồng Vaticano II., đều là „*tội ác*“, cũng như „*những mệnh lệnh yêu cầu thi hành chúng; cả việc cho rằng, vì phải vâng lời mà thi hành những mệnh lệnh đó, đều không thể nào tha thứ được*“, chẳng hạn như trong việc tàn sát cả một dân tộc hay một dân thiểu số nào đó (GS 79).

§ 4 Các đặc tính của luật tự nhiên

Luật tự nhiên, với tính cách là luật cơ bản, có ba đặc tính: có giá trị phổ quát, bất biến và có thể nhận biết.

1. *Giá trị phổ quát*. Vì luật tự nhiên bắt nguồn từ bản tính chung của con người, nó có giá trị cưỡng hành cho mọi người. Có

[80] Dẫn theo V. Cathrein, *Triết Học Đạo Đức*. I, như trên. 414.

người cho rằng, khả năng sáng tạo, tưởng tượng và ảo tưởng đã làm cho nhà lãnh đạo quốc gia - cũng như các nghệ sĩ - trỗi vượt lên trên tập thể đám đông, nên họ cũng vượt ra ngoài sự khống chế của luật pháp. Theo Ki-tô Giáo, quan điểm này chẳng những sai, mà còn đưa đến những hậu quả nguy hiểm cho dân tộc và nhân loại. Không có giá trị phổ quát, không phải là luật tự nhiên.

2. *Bất biến*. Các luật thành văn có thể thay đổi, và có lúc phải huỷ bỏ, vì chúng phụ thuộc vào từng hoàn cảnh. Trong khi đó các luật tự nhiên là bất biến, vì nó dựa trên nền tảng cố định của bản chất con người. Chúng không thể mất hiệu lực hoặc thay đổi hay giảm hiệu lực do các đặc quyền lẫn miễn trừ. Trong thời Trung Cổ, một số nhà thần học cố gắng chứng minh luật tự nhiên không dựa trên bản chất con người do Thiên Chúa tạo dựng, mà dựa trên ngay chính ý muốn của Thiên Chúa; ý muốn này không làm thay đổi bản chất của con người, nhưng có thể thay đổi tuỳ hứng các quy chuẩn luật tự nhiên và có thể ra lệnh chẳng hạn cho việc „*thù ghét Thiên Chúa, ăn cắp và bỏ vợ bỏ chồng*“ (Wilhelm ở Ockham, † 1349). Quan điểm đạo đức thực hữu này, cũng xuất hiện nơi Petrus Abelard († 1164) và Johannes Dun Scotus († 1308), đã không hiểu được nền tảng bản thể của luật tự nhiên vốn nằm nơi bản tính của Thiên Chúa, chứ không phải nơi ý chí của Người.
Sự bất biến của luật tự nhiên hoàn toàn không mâu thuẫn với tính lịch sử của con người, bởi vì luật tự nhiên đặt nền trên bản chất siêu nhiên và vượt thời gian của con người. Từng cá nhân và nhân loại sống trong một khoảng thời gian và không gian nhất định có thể thay đổi theo hoàn cảnh lịch sử, nhưng bản chất siêu nhiên của con người thì bất biến. Vì thế, tuy cùng có nền tảng trên quyền sống, nhưng yêu sách về những điều thiết yếu cho sự sống nơi một trẻ sơ sinh mang dạng hình khác với nơi một người lớn; dù vậy cả hai yêu sách cũng đều là một luật tự nhiên như nhau. Cả các định chế luật tự nhiên cũng có thể thay đổi theo hoàn cảnh xã hội. Nhưng các nguyên tắc luật tự nhiên vẫn có giá trị vượt thời gian và vì vậy không đổi.

3. *Có thể nhận biết*. Không ít người thường bảo, luật tự nhiên „*chỉ toàn là những câu có dạng chung chung*“ (Johann Sauter); và chúng sau đó phải cần thật nhiều nỗ lực để cụ thể hoá. Trong thực tế, con người nhận được những kiến thức nền tảng của luật tự nhiên một cách trực tiếp và ngay từ đầu „*trong môi trường sống gia đình*“ (Johannes Messner), dù đó là đại gia đình phụ hệ trước đây hay là tiểu gia đình chỉ có cha mẹ và con cái trong thời đại kĩ nghệ hiện nay. Như vậy, những nguyên tắc căn bản của luật tự nhiên không phải lúc đầu mơ hồ rồi sau đó mới dần rõ nội dung. Trái lại, đứa bé đã nhận thức và học được chúng cách cụ thể trong gia đình, vốn là nơi có sự hiện diện thật sự những yếu tố nền tảng của luật, để rồi những nguyên tắc đó đã được hoà nhập vào trong phong cách sống của nó.

Có những hiểu sai về luật tự nhiên nơi nhiều dân tộc. Điều này không có nghĩa là không có luật tự nhiên hay không thể nhận biết được nó. Như lịch sử đã cho thấy, ngay những quy chuẩn căn bản cũng bị hiểu sai. Dù mọi nền văn hoá trên căn bản đều công nhận chẳng hạn quyền sống của con người, nhưng quyền này trong một số trường hợp đã bị lu mờ bởi những hủ tục như sát tế người, vứt bỏ trẻ em. Trong phạm vi gọi là luật tự nhiên ứng dụng, trong đó các nguyên tắc luật tự nhiên được áp dụng cho từng hoàn cảnh xã hội riêng, sự hiểu lầm còn nhiều hơn. Trường hợp này, theo Tô-ma Aquino, để hiểu đúng, cần sự nhận định của những đầu óc thông thái, chứ „*không phải ai cũng làm được*“ [81]. Việc nhận ra „*hạt nhân của luật*“, hạt nhân mà Thiên Chúa đã viết „*nơi tâm hồn*“ con người (Rm 2,15), kể cả việc giải mã được những nét tinh tế của nó, thường là công tác đòi hỏi nhiều nỗ lực khó khăn và không phải bao giờ cũng thành công. Nguyên nhân của việc không hiểu hoặc hiểu sai luật tự nhiên nằm nơi sự hạn chế của tri thức và nơi hệ luỵ của tội nguyên tổ. Những lầm lẫn này nhiều khi còn bị công luận và các học thuyết sai trái làm cho gia trọng thêm. Thật may là đức Ki-tô, như công

[81] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I-II 100,1.

đồng Vaticano II. dạy, đã uỷ thác cho Giáo Hội, với tư cách „*thầy dạy sự thật*“, „*thẩm quyền tuyên bố và xác nhận những nguyên tắc đạo đức xuất phát từ chính bản chất con người*“ (DH 14) - thẩm quyền này thuộc phạm vi giáo huấn, chứ không phải là quyền của hàng giáo phẩm, như Jakob David nói [82].

[82] J. David, *Luật Tự Nhiên Trong Khủng Hoảng Và Tẩy Não*, Köln 1967, 65 tt.- Ss. L. Berg, Luật tự nhiên trong Tân Ước, trong *JCSW* 9 (1968) 23 tt.

CHƯƠNG HAI
Nhân Đức Công Bằng

§ 1 Bản chất của Công Bằng

1. Khi Triết Luật Học hiện đại nói về Công Bằng hay Công Lí thì ý thường là muốn nói đến „*đạo đức của pháp luật*“. Đạo đức này, theo Triết Luật Học, không xuất phát từ luật tự nhiên hay từ thứ gì thay thế nó, song nó ẩn hiện ở đâu đó đàng sau luật thành văn, nhưng nằm bên ngoài phạm vi luật thật sự; và tư tưởng đạo đức này không có thẩm quyền coi mình là tiêu chuẩn đạo đức cho luật đang có. Trước quan điểm vốn là của chủ trương luật thực chứng này, HTXHCG coi Công Bằng như một *nhân đức*, và đó là một thái độ đạo đức „*mà nhờ vào ý chí cương quyết và kiên trì của nó, nó giúp cho mỗi người đều có được quyền của mình*“ [83]. Người thực thi Công Lí không tìm quyền cho riêng mình, nhưng họ để cho *người khác* cũng có quyền riêng của họ.

2. Công Bằng là một trong bốn nhân đức trụ cột cho các nhân đức khác. Luật pháp, đặc biệt là luật tự nhiên, cung cấp cho Công Bằng ý nghĩa và tiêu đích đi tới của nó; do đó trong nhân đức Công Bằng ta thấy có ba đặc tính của luật pháp: có liên hệ với người khác, mang tính cưỡng chế cao và có sự đồng đều rõ ràng giữa người làm và kẻ chịu. Khi thiếu một trong ba hoặc một trong ba đặc tính đó yếu đi, thì trách nhiệm không còn ở nơi nhân đức trụ cột Công Bằng nữa, mà là nơi một trong các nhân

[83] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 58,1.

đức đi theo nó, chẳng hạn lòng kính trọng, thành thật, biết ơn hoặc khoan dung.

§ 2 Các hình thái căn bản của Công Bằng

Công Bằng là anh lính canh quan trọng cho việc sống chung của con người. Dựa theo ba mối tương quan xã hội quan trọng - tương quan giữa các pháp nhân với nhau, tương quan của các tổ chức xã hội đối với các thành viên, tương quan của các thành viên đối với các tổ chức xã hội - truyền thống xã hội ở các tây phương từ Aristoteles trở đi (Đạo đức của Nikomachos) phân biệt ba loại hình căn bản của Công Bằng:

1. Khi các pháp nhân gặp nhau trên cùng một cấp độ, lúc đó luật giao hoán hành xử chức năng của mình. Lỗi phạm tới luật này qua hành vi ăn cắp, gây thương tích, tấn công thân xác và sự sống của kẻ khác sẽ tạo ra một tình trạng bất công. Tình trạng này không những thúc đẩy sự hối lỗi trong tâm, mà còn đòi hỏi sự đền bù bên ngoài. Trong xã hội kĩ nghệ xuất hiện luật giao hoán đặc biệt trong bốn lãnh vực:

a) Xã hội kĩ nghệ là một xã hội thương mại hoá, trong đó gần như tất cả những gì cần trong gia đình đều phải mua, vì thế *công bằng giá cả* đã nắm vai trò rất quan trọng trong các thời đại kinh tế trước đây, khi nền kinh tế tự túc còn phát triển mạnh.

b) Trong xã hội kĩ nghệ phát triển có gần 80% lao động là thợ làm công, tư chức và công chức, nên công bằng trao đổi đã tác động cách đặc biệt trên *công ăn việc làm* (chẳng hạn công bằng trong việc trả lương, bổn phận phải hoàn thành công việc nơi chỗ làm).

c) Hơn 4/5 dân chúng trong các nước kĩ nghệ được đưa vào trong hệ thống „*an sinh xã hội*“, như vậy công bằng giao hoán

có thêm một lãnh vực quan trọng nữa. Gian lận bảo hiểm, không những trong bảo hiểm tư mà cả trong bảo hiểm công (bảo hiểm y tế, bảo hiểm tai nạn v.v.), là một sự vi phạm tới công bằng trao đổi, song ở đây cần nói rõ là chưa có được những quan điểm sít sao trong lãnh vực này.

d) Công bằng giao hoán càng ngày càng trở nên quan trọng trong lãnh vực *giao thông* hiện đại. Ở đây cần để ý, gia đình của người bị thương hay tử thương cũng có trách nhiệm bồi thường trong những tai nạn do mình gây ra.

2. Trong cuộc sống chung giữa người với người, công bình giao hoán vô cùng quan trọng. Đặc biệt ngày nay lại có một loại công bình quan trọng hơn: *justicia distributiva* (công bình phân phối). Công bình này quy định tương quan - thường là từ trên xuống - giữa các tổ chức xã hội và các thành viên của chúng; mục đích là làm sao có được sự phân phối hợp lí, để các cá nhân có thể tham dự vào phúc lợi chung của xã hội và nhờ đó có cơ hội thăng tiến về mặt đạo đức và tinh thần. Vì chỗ đứng của mỗi cá nhân hay nhóm trong từng tương quan với toàn thể xã hội khác nhau, nên ở đây không thể áp dụng được phương trình toán học của công bình giao hoán, mà phải cần tới phương trình hình học, chẳng hạn như ta thấy qua các luật thuế khoá. Tham nhũng hay ưu đãi hoặc chèn ép một số người hay một nhóm nào đó đều là những hành vi làm hại tới công bình phân phối. Vì vậy, đặc biệt những người nắm quyền trong các tổ chức xã hội (làng xã và nhà nước) có nhiệm vụ phải thực thi công bình phân phối; trong khi đó, đối với các thành viên trong tổ chức, nếu họ bằng lòng với những biện pháp công bằng, thì điều đó có nghĩa là họ hành động trong tinh thần công bằng phân phối. Ngoài ra, nếu một nhà nước không những làm hại tới vị trí thành viên của công dân nước mình mà còn chà đạp nhân quyền, thì nhà nước đó vi phạm một lúc cả hai loại công bình: phân phối lẫn giao hoán.

3. Các tổ chức xã hội cũng là người chủ quản pháp lí. Do đó, chúng ta có thêm một loại công bằng căn bản thứ ba: *justitia legalis* (công bằng pháp lí), mà đối tượng hình thức của nó là hướng tới công ích. Công bình này khác với công bình phân phối. Công bình pháp lí nhắm tới việc tạo công ích, trong khi công bình phân phối hướng tới cá nhân, rõ hơn: tới sự phân phối hợp lí về công ích cho mỗi cá nhân tuỳ theo vị trí của họ trong tổ chức. Việc „*thiết lập*“ công bình pháp lí chủ yếu là nhiệm vụ của những nhà làm luật và những nhà lãnh đạo; còn người dân, tuy cũng có vai trò trong công bằng pháp lí, nhưng mang tính cánh „*thực thi*“ nhiều hơn [84]. Nhà làm luật hoàn thành nhiệm vụ công bằng pháp lí của họ đặc biệt qua việc tạo ra những đạo luật hợp tình hợp lí và quản trị chúng cách đúng đắn. Về phía người dân, công bình pháp lí đòi hỏi họ phải chấp hành luật pháp và, trong trường hợp cấp thiết, phải sẵn sàng hi sinh tài sản, thân xác và sự sống mình cho công ích. Người ta thường đẩy trách nhiệm công bình công ích chủ yếu cho nhà nước, nhưng mọi thành phần xã hội đều cùng có trách nhiệm trong việc bảo vệ nó. Trong ý nghĩa đó Cajetan († 1534) nói tới công bình pháp lí trong lãnh vực giáo hội, trong khi Martin ở Esparza († 1689) nhấn mạnh nó trong địa hạt gọi là không gian „xã hội“, nghĩa là các thành viên trong một thành phố, trong một công ti thương mại v.v. đều có nhiệm vụ giữ công bình pháp lí.

4. Từ thế kỉ 19, bên cạnh ba loại công bình nền tảng trên, người ta còn nói về một loại thứ tư: *Công bình xã hội*. Thoạt tiên, tên gọi này chỉ là một khẩu hiệu, trong đó hàm chứa những mong muốn và yêu sách không rõ ràng, nó không có nền tảng khoa học. Người đầu tiên đề cập tới chữ „*công bình xã hội*“, một thứ công bình lờ mờ „*giữa người với người*“, có lẽ là triết gia xã hội theo khuynh hướng kinh viện Ludwig Taparelli († 1862). Antonio Rosmini năm 1848 đề nghị một thứ hiến pháp mẫu ki-tô giáo, để làm nguyên tắc hướng dẫn công bình, nhưng nội

[84] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 58,6.

dung vẫn chưa rõ ràng. Trong giao thời giữa hai thế kỉ một số tác giả khác coi „*công bình xã hội*“, vốn theo họ đây là loại công bình chưa được Tô-ma Aquino biết đến, là „*trái cây độc của chủ nghĩa tân tiến*“ và họ dứt khoát phủ nhận nó cả „*vỏ lẫn ruột*“ [85]. Dù phải đối diện với những ngờ vực, khái niệm này càng ngày càng được nói tới nhiều trong các sách báo công giáo và đã được giáo tông Pi-ô X. đưa vào các văn bản chính thức của giáo triều. Cuối cùng thông điệp „Quadragesimo anno“ (1931) đã đưa Công Bình Xã Hội vào tâm điểm nội dung thư chung, khiến bản văn này được gọi là „*Thông Điệp về Công Bằng Xã Hội*“.

Công bằng xã hội là tên gọi mới của một cái gì đã có từ lâu, hay đây là một quy tắc mới để xây dựng đời sống xã hội, mà trước đây người ta đã không hoặc chưa để ý tới đủ? Nhiều người coi công bình xã hội và công bình pháp lí là một (chẳng hạn A. Vermeersch, E. Génicot, L. Lachance, P. Tischleder). Những người khác hạn chế công bình xã hội vào trong những yêu sách công ích dựa trên nền luật tự nhiên, nhưng không được ghi trong các bộ luật (chẳng hạn B. Häring, A.F. Utz). Lại có những người khác gộp khái niệm này vào chung với công bình pháp lí và công bình phân phối (H. Pesch, O. Schilling, E. Welty). Một vài người đi xa hơn và coi công bình xã hội là „*sự hoà hợp được hiểu cách đúng đắn giữa ba loại công bình: pháp lí, phân phối và giao hoán*“ (B. Mathis, F. Cavallera).

Trong lúc nhiều người muốn giữ công bình xã hội trong khuôn khổ của ba loại công bình nền tảng kia, thì một số khác muốn coi đây là một thứ công bình hoàn toàn mới. Chẳng hạn Johannes Messner gọi công bình xã hội là loại có nhiệm vụ điều tiết tương quan giữa các nhóm hay giai cấp trong một xã hội, trong khi ba loại kia „*hiển nhiên rõ ràng*“ chỉ hướng tới nhà nước mà thôi. Còn Gustav Grundlach thì tìm cách đặt công bằng xã hội lên trên ba loại kia. Theo ông, ba loại kia vốn có bản chất tĩnh; còn công bình xã hội mang tính chất động, nó sắp xếp tiến

[85] Ss. J. Höffner, *Công Bằng Xã Hội Và Tình Yêu Xã Hội*. Saarbrücken 1935, 10.

trình hình thành của luật và thể hiện ra „*qua ba hình thái công bằng tĩnh kia*“.

Trong thực tế không thể nói được công bình xã hội là loại hình căn bản của nhân đức thứ tư; song nếu hiểu cho đúng thì nó với công bình pháp lí là một. Tất cả những nỗ lực coi công bình xã hội là nơi tập trung nhiều loại hình nhân đức nền tảng là sai. Vì thiếu một đối tượng hình thức riêng, nên công bình xã hội không thể được coi là một loại công bình nền tảng mới. Cả đề nghị của Messner, coi công bình xã hội là lực điều tiết tương quan giữa các nhóm hay giai cấp xã hội, cũng không thuyết phục, vì ở đây chỉ là một lãnh vực áp dụng của công bình pháp lí, chứ không có một đối tượng hình thức mới nào cả. Quan điểm của Grundlach cũng không vững, vì công bình pháp lí không phải luôn ở trong thế tĩnh, trong nó vốn không thiếu năng động. Tô-ma Aquino bảo, người trách nhiệm cho công ích cũng giống như các nghệ nhân; trước khi thực hiện một tác phẩm, họ đã phải „*kiến trúc*“ trước trong óc mình cái tác phẩm đó; có như thế nhà lãnh đạo mới có được những quyết định chính trị đúng và đưa ra những đạo luật thích ứng. Như vậy, công bằng xã hội là cái *có trước* việc ra luật: một tư tưởng chính trị sáng tạo được thể hiện ra qua các đạo luật và qua chính sách của chính quyền. Do đó, có lẽ nên gọi công bằng pháp lí là „công bằng công ích“, vì như thế mới hợp với bản chất và nhiệm vụ của nó hơn. Cả việc hạn chế công bằng công ích vào nhà nước và vào phạm vi công ích có lẽ cũng là một lối hiểu quá tĩnh và eo hẹp. Phạm vi tác dụng của nó vốn rộng hơn. Nó tác dụng không chỉ trong phạm vi nhà nước, mà cả trong các tổ chức vùng miền, trong các ngành nghề, trong Giáo Hội v.v. nghĩa là ở bất cứ nơi đâu có liên hệ tới việc „*thực hiện công ích - nhưng việc thực hiện này phải hiểu là một tiến trình năng động*“ (GS 74).

§ 3 Công bằng xã hội và bác ái xã hội

1. Công bằng và tình thương không loại trừ nhau. Chỉ khi có sự kết hợp của hai yếu tố này thì xã hội con người mới bảo đảm tồn tại và phát triển. „*Cả hai đều là những hào quang của cùng một thần linh thiên chúa, là chương trình và dấu ấn phẩm giá của tinh thần con người. Cả hai bổ túc cho nhau, chung nhau tác động, phục hoạt và nâng đỡ nhau, bắt tay nhau bước trên con đường kết hợp và hòa bình*“ (Pi-ô XII.) Luật pháp tự nó là một điều gì đó mang tính chất cứng rắn và chia cách; nó không liên quan gì tới cảm giác và tình cảm. Vì thế, công bằng „*dù được thực thi trung thực cách nào*…“ cũng chỉ có khả năng *„dẹp bỏ được những chất liệu gây mâu thuẫn xã hội; nó không thể nối hai con tim lại với nhau được*“. Hòa bình xã hội và sự hợp tác của con người đòi hỏi phải có một sự „tâm đầu ý hợp“ trước; điều này không có nghĩa là tình thương hay tình yêu có thể thay thế cho „*sự công bằng phải có, nhưng đã thất bại*“ (QA 137). Người lao động „*không cần phải nhận những gì họ đáng nhận được theo lẽ công bằng như là những của bố thí; người ta cũng không thể dùng chút quà mọn của lòng thương xót để xóa chuộc những bổn phận nặng nề do công bình đặt ra cho mình*“[86].

2. Khái niệm „bác ái xã hội“ („dilectio socialis“) có lẽ do Tô-ma Aquino đưa ra.[87] Danh gọi này ngày nay được dùng gắn liền với khái niệm công bằng xã hội. Vì thế mà thông điệp „Quadragesimo anno“ viết rằng, công bằng xã hội điều khiển „*các cơ chế nhà nước và xã hội*“, bác ái xã hội trái lại phải tác động như là „*linh hồn của các cơ chế đó*“. Các nhóm xã hội cần phải được thấm nhuần „*bởi sự ý thức mình là thành viên của một đại gia đình, là con của cùng một Cha trên trời*“ và cảm nhận được mình „*là thân thể của đức Ki-tô*“ (QA 137). Ở đây đòi hỏi con người phải có khả năng dùng sức mạnh của tình yêu thiên chúa và tình yêu tha nhân phủ trùm trên họ để chu toàn được những bổn phận tình yêu xã hội của mình. Khác với tình yêu vợ chồng,

---

[86] Pi-ô XI., Thông điệp „*Divini Redemptoris*“, AAS 29 (1937) 91.
[87] Tô-ma ở Aquino, *Luận Về Bác Ái*, a. 9.

tình yêu con cái, tình yêu anh chị em và tình bạn, *bác ái xã hội* – hiểu theo nghĩa hẹp - là một sự công nhận và chấp nhận đầy thiện chí, hi sinh và sáng tạo chung các giá trị trong các tương giao xã hội và trong các tổ chức cũng như công nhận và chấp nhận phần công ích mà các cá nhân hay các nhóm có được. Bác ái xã hội sẵn sàng quên mình phục vụ cho công ích và không ganh tị ai về chỗ đứng của họ. Bác ái xã hội đóng vai trò đặc biệt quan trọng trong các tương giao giữa các ngành, nghề, nhóm và giai cấp với nhau. Nó cố gắng dùng sự thông hiểu để giải tỏa các mâu thuẫn. Nó tìm kiếm sự đồng thuận và cố nhìn ra những gì chung giữa các đối tác. Nó làm cho những yêu sách của công bằng bớt khắt khe và lạnh giá. Hận thù giai cấp là phản lực lớn nhất của bác ái xã hội. Bất cứ mâu thuẫn giai cấp nào, dù diễn ra trong chừng mực, cũng đều đi ngược lại bác ái xã hội; trong trường hợp này cần phải có sự nỗ lực chung của bác ái xã hội và công bình xã hội để tạo lập một tương quan xã hội mới, hầu vượt thắng sự chia rẽ giai cấp (ss. QA 114). Ngoài ra, do việc làm và sáng kiến của mình, nhiều khi bác ái xã hội đã mở đường cho công bình xã hội và cho các đạo luật xã hội. „*Công bình hôm nay là tình yêu của ngày mai; tình yêu hôm nay là công bình của ngày mai*.“[88] Tiêu đích của HTXHCG là hình thành được một xã hội „*có nền tảng trên sự thật, được xây dựng trên các nguyên tắc công bình, tràn đầy tình yêu sống động và cuối cùng được thực hiện trong tự do*“. Tương giao „*giữa các cá nhân và dân tộc*“ phải được hình thành „*do yêu thương, chứ không do sợ hãi*“; „*bởi vì tình yêu đặc biệt có khả năng dẫn con người tới một cuộc hợp tác thành tâm và đa diện, từ đó nhiều hoa trái vật chất và tinh thần sẽ nẩy sinh*.“[89] Bác ái xã hội dạy ta phân biệt „*giữa cái lầm lỗi luôn luôn cần phải xa tránh với con người lầm lỗi vốn luôn có nhân phẩm của họ, cả cho dù họ mang những quan niệm sai hoặc ít đúng về tôn giáo*“ (GS 28).

---

[88] M. Gillet, Công bằng và bác ái, trong *Semaine sociale de France* 1928, 132.
[89] Gio-an XXIII., Thông điệp „*Pacem in terris*“, Phần III và V.

PHẦN HAI

CÁC YẾU TỐ CẤU TRÚC XÃ HỘI

HTXHCG không chỉ nghiên cứu các nguyên tắc nền tảng của Triết Học Xã Hội và Thần Học Xã Hội. Nó còn tìm hiểu các yếu tố đa diện của xã hội con người, như vẫn đang diễn ra trong các gia đình, nghề nghiệp, làng xã, nơi làm, hội đoàn, nhà nước v.v. Cho dù các tương quan và hình thái tổ chức xuất hiện trong muôn hình lẫn phức tạp, ta vẫn nhìn ra được những cấu trúc căn bản có giá trị tuy vượt thời gian nhưng không ngừng bị chi phối bởi những biến chuyển, thành ra luôn có những mối căng thẳng giữa nét căn bản và tính lịch sử.

Các trật tự xã hội như Kinh Tế hay Nhà Nước chẳng hạn vốn mang trong mình một quy luật riêng nhất định; chúng vẫn „hoạt động“ một cách nào đó, cho dù chúng tẩy chay luật pháp của Thượng Đế, chẳng hạn như trong các quốc gia cộng sản. Nhưng trong trường hợp này con người luôn luôn đứng trước nguy cơ mất phẩm giá, vì bị coi là một đối tượng trần truồng của kinh tế hoặc nhà nước.

A. HÔN NHÂN VÀ GIA ĐÌNH

CHƯƠNG MỘT
Hôn Nhân

Hôn nhân là đối tượng tìm hiểu của rất nhiều giới: các triết gia, các nhà xã hội học, tâm lí học, thần học, luật gia và y sĩ. Mà vốn nhiều thầy thì rầy ma, sợ rằng như thế nó đâm ra chỉ được hiểu một cách hời hợt. Hôn nhân, cũng giống như bất kì định chế nền tảng nào khác, là *toàn thể* của một thực tại hồn - xác, mặc dù trong nó có sự thống hợp của nhiều lát cắt rất khác nhau của con người. Bản chất của thực tại này ta không thể nhận ra được bằng trực giác; mà trái lại phải cố gắng khám phá và lật lên các cấu trúc của nó. Vì thế, muốn hiểu được nó, cần phân biệt *mười lãnh vực* quan trọng sau đây. Tuy nhiên hẳn phải nhớ rằng, đây thực ra cũng chỉ là những góc nhìn khác nhau trước một toàn thể, mà ta gọi là hôn nhân.

§ 1 Phái tính

1. Điều kiện căn bản của hôn nhân là hai cực phái tính nam và nữ. Nhưng không được coi phái tính này tương đương với bản năng tính dục. Phái tính có nội dung bao quát hơn, nó điều khiển động năng sinh lí của hai phái tính và ấn dấu sâu đậm trên thực tại tinh thần - thể xác của người nam và người nữ, thể hiện ra

nơi suy nghĩ và hành động của họ, nơi cảm giác, tính tình và ngay cả nơi tương giao của họ đối với Thiên Chúa. Người nam mang đặc tính hướng về lao động chân tay nhiều hơn, trong khi đó người nữ nặng bản năng hi sinh hướng về làm mẹ. Vì thế, người nam không thể làm chuẩn mực cho người nữ, mặc dù một số thanh thiếu nữ - do khả năng thích ứng cao của họ - một cách ý thức hoặc vô thức coi nam giới là chuẩn mực của mình, đặc biệt trong sinh hoạt nghề nghiệp bên ngoài gia đình. Ngoài ra cũng không được cường điệu hoá sự khác biệt tinh thần giữa hai phái. Nền tảng thực tại con người của hai phái đều giống nhau. Nam hay nữ cũng đều là „*hình ảnh của Thiên Chúa*“. Thiên Chúa ban cho cả hai cùng một phẩm giá và những quyền bất khả nhượng như nhau. Nam hay nữ đều được „*Đấng Tạo Dựng mời gọi, yêu thương và tác động*“ như nhau. Cả hai cần lắng nghe, đáp trả và phục vụ Người. Cả hai đều „*là tạo vật của Thiên Chúa với cùng một phẩm giá, đồng thời cũng cùng bất hạnh như nhau, nếu họ chối từ Thiên Chúa*“[90]. Thiên Chúa xót thương người nam người nữ như nhau. Hơn nữa, Người đã nhận một người nữ, trinh nữ Ma-ri-a, vào trong công trình cứu chuộc của Người một cách có một không hai. Chúng ta tin và tuyên xưng rằng, Con Thiên Chúa „*đã được sinh ra làm người trong thời gian bởi đức trinh nữ Ma-ri-a*“[91]. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. viết, qua việc làm mẹ của đức Ma-ri-a, Thiên Chúa đã mạc khải „*phẩm giá của người nữ ra trong một hình thức cao vời nhất có thể*“ [92]. Có lẽ hiếm có người nam nào không mang trong mình sức mạnh và khả năng hi sinh lẫn đùm bọc. Cũng thế, thật khó mà tìm được người nữ nào thiếu năng lực lo toan công việc một cách thiết thực và đúng mức. Quả đúng, khi bảo rằng, một người nam *thuần chất* nam thì cũng đáng sợ như một người nữ *thuần chất* nữ. Dù vậy, sự khác biệt giữa nam và nữ cắm rễ sâu xa nơi

---

[90] Hội Đồng Giám Mục Đức, *Về Địa Vị Của Nữ Giới Trong Giáo Hội Và Xã Hội*, 21.09.1981. Do Văn Phòng HĐGMĐ xuất bản. Bonn 1981, 9.

[91] Công đồng Can-xê-đôn. DS 301.

[92] Tông thư „*Familiaris Consortio*“ của giáo tông Gio-an Phao-lô II. về các công tác của gia đình ki-tô giáo trong thế giới ngày nay. 22.11.1981, Số 22.

hữu thể tinh thần và thể xác. Sự phân chia vai trò xã hội (chẳng hạn phân công lao động) giữa nam và nữ tuy lệ thuộc phần nhiều vào yếu tố lịch sử, nhưng nếu người nam và nữ cùng làm một việc, thì cách làm của họ khác nhau, nhờ đó người nữ trong xã hội kĩ nghệ hôm nay không những đóng góp một cái gì thêm, mà còn tạo ra một cái gì mới về phẩm trong lãnh vực công việc nghề nghiệp ngoài gia đình.

2. Phái tính nắm vai trò quyết định trên mọi hình thái thể hiện của con người. Nhưng hiện nay nó phải đối diện với hai quan điểm lầm lạc:

a) Một số nhà xã hội cố gắng tương đối hoá yếu tính của hai phái về mặt xã hội học, bằng cách cho rằng, sự khác biệt về tính tình, tư duy và đời sống tình cảm của nam và nữ có tính cách phổ quát, đúng cho mọi nơi và nó bắt nguồn từ sự phân chia vai trò xã hội giữa hai phái trong tiến trình lịch sử. Ta phải phủ nhận điểm này, vì sự phân chia một số (chứ không phải tất cả) vai trò trong tiến trình lịch sử không đủ minh chứng cho sự khác biệt giữa nam và nữ vốn do phái tính tạo nên. „Con gái“, „chị“, „vợ“, „mẹ“, „con trai“, „anh“, „chồng“, „cha“ là những mẫu hình có giá trị vượt thời gian và không thể lí giải được bằng việc phân chia vai trò về mặt xã hội. Do bản chất nhất thống giữa linh hồn - thể xác, sự khác biệt sinh lí giữa hai phái cũng tác động trên cả đời sống tinh thần và tâm linh.

b) Quan điểm sau đây còn lạ đời hơn nữa: coi phái tính là sự lăng nhục con người. Đây là chủ trương của thuyết Nhị Nguyên ở Ba-tư, của tục thờ các huyền bí ở phương đông, của thuyết Tân Platon, của Ngộ Giáo và nhất là của thuyết Ma-ni-kê. Ma-ni-kê đòi buộc các tín hữu của mình phải chống lại „*dấu ấn của vú và bụng*“; chỉ như thế họ mới thoát ra được khỏi vòng bất hạnh đời đời không dứt, có như thế tinh thần sáng láng mới thoát ra được khỏi ngục tù thân xác vốn do tình yêu và hôn nhân tạo ra. Chủ thuyết duy linh thù nghịch với phái tính này cũng đã

len lỏi bằng nhiều cách vào trong tư duy của phương tây, cả trong những thế kỉ nặng ảnh hưởng ki-tô giáo. Ta có thể nhận ra ảnh hưởng của nó nơi một số giáo phụ, chẳng hạn như Clê-men-tô ở Alexandria, Ô-ri-gê-nê, Gio-an Chrysostomus. Nhà lạc giáo Tertullian gọi người nữ là „*cửa vào của quỷ*“, bởi vì bà đã cám dỗ và làm ô uế „*người nam vốn là hình ảnh của Thiên Chúa*“. Cả thánh Grê-gô-ri-ô ở Nyssa († 394) cũng nói, khởi đầu Thiên Chúa muốn tạo nên một „*con người trời*“ vô phái tính, nhưng vì nhìn thấy trước được sự sa ngã của nó, Người đành tạo ra một „*con người trần*“ lịch sử với hai phái tính gọi là A-đam và E-và. Ngày nay thỉnh thoảng đây đó vẫn gióng lên những tư tưởng tương tự. Chẳng hạn Theodor Culmann viết, thoạt tiên A-đam là con người gồm cả hai phái tính, nhưng vì tội lỗi nên phái tính trong ông đã phân hoá thành hai. A-đam đã nhận ra sự lưỡng tính nơi các con vật và cảm thấy „*muốn có cái đang rời khỏi mình*“. Đó là „*khởi đầu của tội lỗi*“. „*Giờ đây Thiên Chúa phải đành lòng tạo ra người nữ, để cứu vãn cái không tốt kia trong tạo dựng đã mất đi bởi tội lỗi con người. Việc tạo dựng người nữ vì thế là một tai ương kinh hoàng, đến nỗi chỉ có chính cái chết mới vượt lên trên được nó và cũng chính nó là bước đầu của cái chết*.“[93] Cả Theodor Böhmerle cũng cho việc A-đam muốn có một nguyên lí nữ bên mình, thay vì mang nó trong mình, là một quyết định tai hại. Ông bảo, „Sách Sáng Thế“ kể rằng, „*người nữ được tạo ra từ xương sườn người nam. Như vậy trước đó người nữ ở đâu? Rõ ràng ở* ***trong*** *người nam*“. Và vì A-đam nằng nặc đòi cho mình một người trợ lực, nên Đức Chúa đã nhận ra: „*điều gì trước đây là tốt, thì giờ đây chẳng còn tốt nữa… Từ ở trong nhau giờ đây trở thành ở bên nhau, đó là một bước rất lớn đã được thực hiện và bước này hàm chứa trong nó những hậu quả vô cùng khốn nạn*“.[94] Edgar Dacqué cũng có những suy nghĩ như thế: qua việc tạo nên người nữ, A-đam

---

[93] Th. Culmann, *Đạo Đức Ki-tô Giáo*, Stuttgart 1874 (2), 56.
[94] Th. Böhmerle, *Vấn Đề Người Nữ Dưới Ánh Sáng Của Kinh Thánh*. Wernigerode 1924, 26, 33 t.

nhận được một „*đối ngẫu*“ (một kẻ đối diện), người này không phải là Thiên Chúa. „*Và như vậy nẩy sinh một tình trạng cấp bách cần giải quyết*“, và tình trạng này rốt cuộc dẫn tới sự sa ngã. Là vì E-và là đầu mối của tội nguyên tổ: „*Hevah nhận ra chính mình có thể lôi kéo việc tái kết hợp, mà chẳng cần gì Thiên Chúa… vì thế đã tạo ra một cơn bão ghê gớm về lòng dục, cả về tinh thần lẫn cảm quan*.“ Và từ đó con người „*tự lòng mình đưa mình và đưa thiên nhiên bước vào tình trạng ma quỷ*“[95].

Giáo huấn ki-tô giáo về con người phủ nhận những lối nghĩ bi quan về phái tính vốn coi hôn nhân và gia đình là những định chế chỉ được đặt ra vì sự sa ngã của con người, và coi đây là những quan điểm lạc giáo. Chẳng phải tình cờ mà chữ ‚lạc giáo‘ (Ketzer, tiếng Đức) có gốc từ chữ ‚Katharer‘; Kathar là một giáo phái trong thời Trung Cổ, nó muốn đưa chủ trương của Ma-ni-kê xâm nhập vào Ki-tô Giáo ở phương tây. Theo tư duy ki-tô giáo, sự lưỡng nguyên phái tính đã có trong chương trình tạo dựng ban đầu của Thiên Chúa, nó được hình thành từ tình yêu, lòng nhân hậu và sự khôn ngoan của Người, chứ không phải là hậu quả từ sự sa ngã của con người nhất nguyên. Kinh Thánh cho thấy rõ ràng chương trình của Thiên Chúa khi tạo dựng con người: „*Ta hãy tạo ra con người giống như hình ảnh của Ta… Như thế Thiên Chúa đã tạo ra con người theo hình ảnh của Người. Người tạo ra nó theo hình ảnh Thiên Chúa. Người tạo ra họ như người nam và người nữ*“ (St 1,26 t). Ở điểm này thánh Phao-lô đã có những lời lẽ mạnh lạ thường chống lại „*những đầu óc bè rối*“ và „*những kẻ nói dối giả hình*“, họ „*bám vào những giáo huấn của ma quỷ*“ và „*cấm người ta lấy nhau và cấm ăn một số thức ăn … Là vì mọi thứ được Thiên Chúa tạo nên đều tốt*“ (1 Tm 4, 1-4). Trong sự quan phòng của Thiên Chúa, việc cưới xin đã trở thành một luật cấu trúc của tạo dựng.

---

[95] E. Daqué, *Hình Tượng Nguyên Khởi. Huyền Thoại Tạo Dựng Được Kể Lại Theo Cách Mới*. Leipzig 1940, 27 tt.

§ 2 Tương quan đối thoại của phái tính

1. Phái tính ấn dấu rất mạnh trên thân xác và tâm hồn khác nhau của người nam và người nữ. Hai bên có một lực hút nóng bỏng lẫn nhau, nhưng cũng dễ xung khắc với nhau, khiến giữa họ nẩy sinh một tương quan đối thoại sâu xa. Sự cuốn hút này được hai bên cảm nhận như một sự hứa hẹn, như một nhiệm vụ và trách nhiệm. Một cách tự nhiên họ muốn làm hài lòng nhau. Sự quy hướng hỗ tương có thể diễn ra dưới nhiều hình thức khác nhau; có thể rất hào hiệp và hi sinh, nhưng cũng có thể lãnh đạm và ích kỉ; có thể rụt rè đầy lo âu, nhưng dù vậy vẫn là một cuốn hút từ trong tâm. Qua hôn nhân người nam và người nữ kết hợp với nhau để chung sống hạnh phúc. Vì thế cả hai phải quan tâm và chấp nhận đặc tính riêng của nhau. Chồng không được coi vợ mình vẫn là „cô bé“ dạo nào - và ngược lại. Những lối hành xử sai trái này nhiều khi do lòng ích kỉ thanh cao mà ra. Ích kỉ này thường được che đậy dưới mặt nạ của một nhà giáo mô phạm hay của một bà mẹ giàu lòng từ ái. Người ta bảo, mình tự „trao tặng“ mình cho người. Cũng không được dùng sự độc thoại của đam mê quyền lực để bóp nghẹt tương quan đối thoại.
Nhắc nhở này đặc biệt quan trọng cho ngày nay, là vì giai đoạn của loại gia đình gia trưởng trong thời tiền kĩ nghệ đã qua, và nay là giai đoạn của tương quan đồng đẳng giữa vợ chồng. Không phải chỉ vì nhờ có cơ hội làm việc ngoài gia đình mà nữ giới cảm thấy không còn bất lực hoặc bớt lệ thuộc vào người nam. Nhưng vì hai bên nhận ra sự công nhận bình đẳng nam nữ là một lí tưởng nên theo. Lí tưởng này dĩ nhiên không có nghĩa là sự san bằng phái tính. Phái nữ đã thành công trong việc chống lại chước cám dỗ ngàn đời của người nam, vốn muốn coi họ chỉ là một „đối tượng“ của sự thèm muốn và chiếm hữu. Trên khắp thế giới thái độ coi thường người nữ nói chung đã giảm, nhưng vẫn còn lâu mới vượt thắng được. Cuộc đấu tranh cho bình đẳng nam nữ, bình đẳng đối xử và bình đẳng cơ hội vẫn còn tiếp diễn. Cuộc chiến này đã đi được bước xa nhất trong các quốc gia kĩ

nghệ hóa. Ở đây, lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, nữ giới trong hôn nhân và gia đình đã có được những khả thể về mặt pháp lí - dĩ nhiên chưa hẳn ở khắp mọi nơi - ngang bằng nam giới: được đi học, được học nghề và cũng có cơ hội nghề nghiệp như nam. Các nhà xã hội nói về một „*sự có mặt toàn diện*“ của nữ giới, kể cả trong nghĩa là họ không còn phải che kín mặt mũi, như ở đông phương, trái lại có thể phô trương đặc tính nữ của mình ở mọi nơi. Họ đồng trách nhiệm và cùng kiến tạo thế giới với đầy ý thức, chứ không phải làm theo người nam. Đối với lịch sử nhân loại, những gì đã và sẽ thực hiện được trong lãnh vực này còn quan trọng hơn cả việc khám phá ra điện nguyên tử hay chuyện phổ biến kĩ thuật tự động hóa. Ngoài ra, cũng đừng nên cường điệu hoá chế độ phụ quyền trong thời Trung Cổ. Thời đó cũng có những tu viện do phái nữ điều khiển, đặc biệt các tu viện hoàng gia (như ở Essen, Gandersheim, Quendlingburg, Gernrode, Hochelten, Herford và Zürich), đó là những hòn đảo mẫu quyền, trong đó nhiều nông dân và ngay cả những nam tu sĩ đều thuộc quyền các viện mẫu. Đấy là những bước đầu của tiến trình giải phóng nữ giới.

2. Chỉ có nhân sinh quan ki-tô giáo phù hợp với chủ trương bình đẳng nam nữ và tương quan nhân vị giữa họ xuất phát từ sự bình đẳng này. Trong thế kỉ 16. của xã hội phụ quyền ở Tây-ba-nha *Francisco de Vitoria* († 1546) dạy rằng, người nữ là kẻ đồng hành („socia“), chứ không là kẻ phục dịch („non serva“) của người nam.[96] Dưới chế độ của Hitler ở Đức thỉnh thoảng vẫn có người trong bọn họ bảo rằng, công đồng Ma-côn năm 585 không công nhận đàn bà có linh hồn. Thật ra, theo hồ sơ để lại, thì đề tài này đã không được Công Đồng quốc gia bàn tới. Theo Grê-gô-ri-ô ở Tours thuật lại, một giám mục - có lẽ trong một cuộc trao đổi của ông bên lề đại hội - đã hỏi, liệu còn có thể áp dụng từ homo cho phái nữ được không. Câu hỏi này mang nghĩa tu từ học, chứ không mang nghĩa nhân học, bởi vì trong tiến trình

[96] Fr. de Vitoria, *Suy Nghĩ Về Gia Đình*, tr. 2, ghi chú 7.

phát triển của tiếng Roman thời đó từ này dần dần có nghĩa là „người đàn ông“ (homme, uomo).

§ 3 Hấp lực phái tính

1. Hấp lực phái tính là một bản năng bẩm sinh, trong nó gồm hai nghĩa bện vào nhau: Một mặt, đây là sinh lực tự nhiên hướng về việc lưu truyền nòi giống, một mục tiêu vượt tính cách cá nhân, được thánh Tô-ma Aquino gọi là một „*tài sản tối quan trọng*“[97]. Mặt khác, đó là cảm nghiệm của sự kết hợp vợ chồng, một dấu chỉ hồn xác đầy huyền nhiệm nói lên sự trao thân cho nhau trong cuộc sống tình yêu hôn nhân. Vì thế Ki-tô hữu không coi phái tính là điều xấu, mà đó là một công trình có bản chất sâu xa do Thiên Chúa trao tặng để hướng về cuộc sống lứa đôi. Nếu không có biến cố sa ngã, hẳn con người trong địa đàng cũng lưu truyền nòi giống qua việc phối kết nam nữ. Tô-ma Aquino cho rằng, cảm nghiệm của sự phối kết thời đó có lẽ sâu xa hơn thời nay, vì con người địa đàng có một bản chất tinh khiết và một thân xác „*nhạy cảm*“ hơn.[98]

2. Loài vật không thể chống lại lực phái tính của chúng; chúng chỉ làm theo bản năng để lưu tryền nòi giống. Còn con người có khả năng làm chủ lực phái tính của mình - không phải bằng sự đè nén bệnh hoạn, nhưng bằng việc thăng hoa thật sự - chẳng hạn như chấp nhận sống đời khiết tịnh độc thân. Mặt khác, con người có khả năng phân biệt các cảm nghiệm phái tính vượt ra ngoài hành động truyền sinh và đời sống vợ chồng. Việc phổ biến các phượng tiện ngừa thai cũng như sự biến mất ý thức trách nhiệm đạo đức khiến khuynh hướng giao phối trước và ngoài hôn nhân ngày càng tăng và làm cho nó trở nên mang tính chất hời hợt và tuỳ tiện. Ở đây, cần phải nhớ rằng, lực phái tính,

[97] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 153,2.
[98] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I, 98, 2 ad 3.

chính vì chiều sâu bản chất của nó, sẽ tác động tai hại trên cả người nam lẫn người nữ, khi nó trở thành một thú vui ích kỉ. Lực này cần phải được chăm sóc và điều hướng. Thật lạ, khi ngày nay nhiều người gọi những hình thái phóng đãng đó (giao phối trước và ngoài hôn nhân, đồng tính) là „tình yêu“.[99]

§ 4. Lực sinh tồn

1. Chống lại những gì gây tổn thương cho các lãnh vực thâm kín của mình là một hành động bản năng của con người. Chẳng hạn trong mỗi người đều có sự xấu hổ *tinh thần*, nghĩa là một nỗ lực tự phát không để người khác thấy được cái riêng tư nhất của mình, như một thiếu niên quyết không để ai xem đọc nhật kí của mình. Xấu hổ tinh thần thể hiện rõ nhất khi người ta sai phạm tội lỗi. Từ xấu hổ tinh thần chuyển sang mắc cở *xã hội,* khi con người cảm thấy uy tín của mình gặp cơ nguy trước mắt đồng loại, chẳng hạn khi mình cư xử vụng về hay ăn mặc không đúng cách. Đặc biệt việc tổn thương nhân cách trong phạm vi phái tính lại càng tai hại; vì thế sự xấu hổ ở đây phát tiết rất mạnh, khiến ta không còn nói tới một xấu hổ tinh thần hay một mắc cở xã hội nữa, mà là một mắc cở *phái tính*. Mắc cở này không phải là kết quả của việc giáo dục, thói quen hay do tác động của sợ hãi hoặc kinh tởm; mà là một lực bảo tồn bẩm sinh, một cảm giác nguyên thuỷ của con người „*muốn giữ mình không để rơi vào vùng bản năng thuần tuý*“[100]. Cùng với sự trưởng thành phái tính, mắc cở tự mình thức dậy, khi môi trường chung quanh cố ý buộc một cô hay cậu thiếu niên đi theo những quan điểm khác. Nó bắt đầu nẩy mầm từ lúc lên năm tuổi nơi nhiều trẻ em và hiện diện nơi mọi thiếu niên lên mười tuổi. Xâm phạm vùng

[99] Ss. J. Höffner, *Đạo Đức Tính Dục Dưới Ánh Sáng Đức Tin*. Köln 1980 (8) (Themen und Thesen 5). – Cùng tác giả, *Chỉ Ngài Và Mãi Mãi Là Ngài*. Köln 1980.

[100] Th. Müncker, *Các Nền Tảng Tâm Lí Của Đạo Đức Ki-tô Giáo*. Düsseldorf 1953 (4), 285.

thâm kín phái tính là một hành vi phạm thánh thô bạo; vì thế ở đây người ta hay dùng từ mang tính bạo lực „hãm hiếp“ để diễn tả những gì xẩy ra nơi phạm vi này.
Mắc cở phái tính tạo khoảng cách, đồng thời cũng đưa hai bên sát nhập lại theo cách mới. Nó vừa là sự dè dặt phòng thủ vừa là nơi gom góp giá trị để mai đây trao tặng cho nhau trong cuộc sống hôn nhân. Với tính cách phòng thủ, mắc cở là một „*bảo vệ chống lại sự can dự của bất cứ lối sống bản năng nào*“[101]. Đồng thời nó giúp hôn nhân có đủ thời gian lớn lên và chín mùi, bằng cách làm „*thiên thần kính cẩn đứng trước cánh cửa huyền nhiệm, để một ngày nào đó cửa sẽ mở ra*“[102]. Lực bảo tồn chủ yếu có liên hệ tới hôn nhân và lưu giữ ý nghĩa của nó trong hôn nhân, cho dù dưới một hình thái khác.

2. Dù những hình thái bên ngoài của xấu hổ và mắc cở, chẳng hạn trong cách ăn mặc, có thay đổi theo thời gian, nhưng không khí xã hội tân tiến hiện nay đang bị tràn ngập bởi quá nhiều kích thích tính dục. Đặc biệt các phương tiện giải trí, các quảng cáo cũng như các phim ảnh và báo chí đang làm cho người ta không còn biết xấu hổ. Cả về mặt tinh thần, các „sản phẩm“ tình dục hoá kia cũng làm cho con người đâm ra đần độn. Một cuộc tấn công tinh vi chống lại mọi hình thái mắc cở tinh thần, và nhất là mắc cở phái tính, đã bắt đầu. Việc phô bày và bêu xấu con người này, vốn núp dưới chiêu bài „giải phóng phụ nữ“, gây nguy hại đặc biệt cho những người trẻ và chúng giật sập bức tường bảo vệ hôn nhân và gia đình.

§ 5 Tình yêu nhục dục (Eros)

---

[101] Th. Müncker, *Các Nền Tảng Tâm Lí Của Đạo Đức Ki-tô Giáo*, 288.
[102] E. Masure, Tinh thần hoá hôn nhân, trong J. Viollet (xuất bản), *Bản Chất Và Bí Ẩn Của Gia Đình*. Salzburg [1952], 255.

1. Từ nhiều trăm năm nay nơi nhiều dân tộc vẫn có tục cha mẹ cưới gả con mà chẳng hỏi han gì chúng. Các đôi lứa thường tất trẻ, độ 12 tới 15 tuổi, và động cơ cưới hỏi thường là vì quyền lợi của nông dân, của các vương triều và mưu đồ chính trị. Người ta cho rằng, từ từ đôi lứa đó sẽ có cảm tình và yêu thương nhau. Lắm khi đám cưới diễn ra ngay trong ngày hai bên gặp mặt nhau lần đầu. Chẳng hạn như vua Philipp II. của Tây-ban-nha với cô dâu 15 tuổi Isabel đất Valois. Đám cưới diễn ra ngày 31.01.1560 trong nhà nguyện và phòng khánh tiết của lâu đài Guadalajara, khi hai dòng họ giới thiệu con mình cho nhau lần đầu tiên. Cuộc hôn nhân giữa Philipp II. và Isabel đã rất hạnh phúc, là vì hồi đó hôn nhân không dựa trên „*tình cảm cá nhân mà dựa trên phong tục và gia đình*“, nên „*có lẽ ít có những cuộc hôn nhân bất hạnh như ngày nay*“[103]. Thời đó theo nguyên tắc này: Anh yêu em, vì em là vợ của anh. Còn ngày nay: Vì anh yêu em, nên em là vợ của anh.

Dĩ nhiên việc cưới hỏi theo tập tục gia trưởng chỉ tốt đẹp về mặt đạo đức, nếu cặp đôi lứa hài lòng chấp nhận sự sắp xếp của cha mẹ và quả thật sau đó tình yêu đã đến với họ. Do đó Giáo Hội trong thời gia trưởng luôn coi các cuộc hôn nhân trái với ý muốn của cha mẹ là thành sự và phán quyết vô hiệu các đôi hôn nhân kết hợp do sự ép buộc của cha mẹ. Và quyết định của Giáo Hội có giá trị, vì thời đó Giáo Hội nắm quyền phán quyết về hôn nhân. Như vậy trong thời gia trưởng sự quyến luyến và tình yêu cũng được công nhận là động lực hôn nhân. Một số nhà xã hội cả quyết, không có yếu tố tình yêu cá nhân trong thời gia trưởng; tình yêu cá nhân trong hôn nhân chỉ từ từ nẩy nở trong thế kỉ 11. và 12. với sự xuất hiện các ca nhạc sĩ hát dạo tình ca. Lập luận này đi ngược lại các chứng cớ lịch sử. Ngay trong „Sách Khởi Nguyên“ - trong đó có những mô tả rõ ràng về xã hội gia trưởng - có đoạn như sau: „*Gia-cóp yêu Ra-khen… Vì thế Gia-cóp phục vụ bảy năm trong nhà Ra-khen, nhưng đối với anh chỉ như vài ngày, vì anh quá yêu Ra-khen*“ (St 29, 18 tt). Vì mẹ của Sa-mu-

[103] W. Morgenthaler, trong: *Vệ Sinh Tâm Lí*, Bern 1949, 124.

en không có con và tỏ ra cau có gắt gỏng, chồng bà là En-ca-na an ủi: „*An-na, tại sao khóc? Tại sao lại bỏ ăn? Tại sao buồn phiền đến thế? Anh không đáng giá hơn mười đứa trẻ đối với em sao?*“ (1 Sm 1,8).

2. Nhưng không có từ ngữ nào cao cả và thánh thiện đồng thời cũng thấp kém và tầm thường như chữ „tình yêu“. Có thứ „tình yêu“ lợi dụng kẻ khác và nô lệ hoá phái tính. Tô-ma Aquino bảo, đó là tình yêu của sư tử đối với hươu nai, khi nó thấy hay nghe được tiếng của nai: „*vì đó là món ăn của nó*“[104]. Sự bóc lột phái tính này không phải là tình yêu, mà là lòng vị kỉ trắng trợn. Tình yêu đích thực bắt nguồn từ Thiên Chúa, mà con người là hình ảnh của Người. Vì „*Thiên Chúa là tình yêu*“ (1 Ga 4,8), nên con người cũng là một thực thể tình yêu, và hầu hết mọi người đều cảm nghiệm được huyền nhiệm này một cách sâu xa và sung mãn qua tình yêu hôn nhân giữa người nam và người nữ. Chỉ có thứ tình yêu quy hướng tới giá trị mới là động lực kiến tạo hôn nhân. Tình yêu này gồm hai mặt: tình yêu nhục dục (Eros) và tình yêu vị tha (Agape).

Lực lôi cuốn chung chung và sự hấp dẫn giữa hai phái được biệt phân và cụ thể hoá vào trong một người khác phái bởi thứ tình yêu mà ta gọi là *Eros*. Ngày nay có lẽ Eros là bước đầu của đa số các cuộc tình và của các đôi hôn nhân. Đó là „tình yêu ham muốn“, nhưng trong một nghĩa cao cả. Là vì Eros tìm kiếm nơi người mình yêu một sự bổ sung, một phong phú hoá cuộc sống, một niềm hạnh phúc và thoả mãn. Tuy nhiên nó cũng đứng trước hai nguy cơ: hoặc là dừng lại nơi cái tôi của mình, hoặc là muốn gán lên người khác một hình ảnh lí tưởng thiếu thực tế, khiến có thể dễ đưa tới những thất vọng. Đôi khi Eros cũng hứa hẹn cho những kẻ yêu nhau một hạnh phúc ngất ngây vốn không thể nào có được trong cuộc đời này. Eros vốn là tình yêu phái tính đậm chất tinh thần. Nó thoạt tiên, đặc biệt nơi các thanh thiếu nữ, không có liên hệ gì với bản năng tính dục. Nhưng khi

[104] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II, 4 ad 3.

đã yêu nhau, họ thường cảm thấy sự thôi thúc bước vào kết hợp mật thiết với nhau. Ngày nay nhiều thanh thiếu niên coi „tình yêu“ chỉ là một sự đắm say (Faszination), nghĩa là một thứ Eros thấp kém và cặn bã. Mắt họ bị che mờ bởi thứ tình yêu vị kỉ, nên không nhận ra được những lực nào đã xui khiến họ hành động như thế. „*Đắm say*“ không đồng nghĩa với sự chung thuỷ vợ chồng vốn là yếu tố quyết định trong hôn nhân.

§ 6 Tình yêu vị tha

1. Về lâu về dài Eros không đủ sức giúp hôn nhân vượt thắng được những gánh nặng cuộc sống. Bởi vì „*mọi thứ lửa ấy rồi sẽ tắt*“ (Sigrit Undset). Eros cần phải liên kết với thứ tình yêu mà Phao-lô gọi là *Agape*, thứ tình yêu „*nhịn nhục*“ và „*nhân từ*“, „*chẳng tìm điều hơn cho mình*“, „*chẳng nóng giận*“, „*chẳng nghi ngờ sự dữ*“, „*dung thứ mọi sự, tin mọi sự, trông cậy mọi sự, nín chịu mọi sự*“ và „*không bao giờ cạn*“ (1 Cr 13,4-8). Có những hôn nhân ngay ban đầu được hình thành bởi cả Eros lẫn Agape. Nhưng trong hầu hết cuộc hôn nhân phải đợi cho Agape lớn lên dần dần; nếu không, hôn nhân sẽ vỡ. Người Việt mình nói: tình - nghĩa; có thể hiểu ‚nghĩa‘ ở đây là Agape, không gắn với nghĩa, tình rồi sẽ nguội.
Tình vị tha „*nối kết trong nó yếu tố nhân loại và thần linh*“ và đôi hôn nhân „*kết hợp thân mật*“ và „*tự do hiến thân cho nhau*“ (GS 49). Trong tình yêu này con người không bảo chứng cho „*cái gì*“ cả, mà bảo chứng cho chính mình. Họ không yêu „*cái*“ mà người phối ngẫu có, song yêu toàn bộ con người đó. Agape không như Eros chỉ muốn tìm cách đề cao cái tôi, mà đề cao cái tôi của bạn mình. Nó không muốn mình được hạnh phúc, mà muốn cho bạn mình hạnh phúc, và như vậy tránh được nguy cơ „*vị kỉ cả hai*“. Agape tìm cách để hiểu và cảm thông với bạn mình; nó chấp nhận con người hiện tại - với những giới hạn và yếu đuối - của bạn đời, và không phóng chiếu một cách vô thức cái hình ảnh lí tưởng sơ nguyên „*Anima*“ hay „*Animus*“ (Carl

Gustav Jung) lên bạn mình. Nó là „*sự thành tâm để ý tới cuộc sống của người khác*“ (Lavelle), một bước tiến có một không hai đi vào bản thân của người khác, đồng thời sẵn sàng kết hợp mật thiết trong cuộc chung sống, để „*người này mang gánh nặng cho người kia*“ (Gl 6,2) và cả hai trở nên „*kẻ bắt chước Thiên Chúa như con cái dấu yêu của Người*“ (Ep 5,1). Mặc dù tình yêu vị tha có thể là một tình yêu „tự nhiên“, nhưng nó chỉ nẩy nở vẹn toàn trong nhân đức yêu thương siêu nhiên của Thiên Chúa. Trong tình yêu vị tha con người biết rằng, từ đây trong suốt cuộc đời họ trao quyền và giao ấn tín của mình cho kẻ khác, mà không thể biết hết được về con người đó.

2. Tình yêu nhục dục và nhất là tình yêu vị tha có khả năng thay đổi theo thời gian. Các lãnh vực phái tính khác tìm được ở đây trọn vẹn ý nghĩa và sự thăng hoa của chúng. Eros và Agape thiêu đốt và đồng thời xuyên thấu các lãnh vực này, nhưng không phải để xoá bỏ, mà để thăng hoa chúng. Tình yêu nhục dục trở thành sự biểu lộ của tình yêu hôn nhân và giữ cho hôn nhân khỏi trở nên một thứ gì đương nhiên và ích kỉ. Cả lực bảo tồn cũng tìm được sự thoả mãn nơi tình yêu, vì giờ đây con người được phép trao cho nhau cái bí ẩn và riêng tư nhất của mình, mà chẳng sợ phạm thánh. Cả việc muốn làm hài lòng nhau, một điều vốn dễ thoái hoá thành lẳng lơ làm dáng, cũng tìm được ý nghĩa trong tình yêu chân thật. Muốn sự kết hợp hôn nhân được bền chặt, nó cần phải được cắm rễ sâu nơi các giá trị tôn giáo chung của hai người. Vì thế, một hôn nhân được xây dựng trên những nền tảng tôn giáo và thế giới quan dị biệt thường gặp nguy cơ khủng khoảng nhiều hơn so với các hôn nhân khác.

§ 7 Đánh thức sự sống mới

Công đồng Vaticano II. dạy, „*Bản chất của hôn nhân và tình yêu hôn nhân là hướng về việc sinh thành và giáo dục con cháu*

nối dõi“ (GS 50). Ở đâu có tình yêu, ở đó có sự sống. Như Giáo Hội, người vợ của đức Ki-tô, luôn cung cấp cho Chúa những đứa con mới qua phép rửa, thì hôn nhân cũng có một vai trò như thế qua ân huệ sinh sản, mà Thiên Chúa đã ban tặng cho họ. Do đó các cha mẹ cảm nhận những đứa con của mình như là quà tặng hơn là do mình tự tạo nên. Con cái là „*quà tặng nổi bật nhất của hôn nhân*“ (GS 50). Ngày nay người ta hay gọi mỗi đứa con của mình là „*đứa con do ước muốn*“; lối gọi này có nguy cơ làm cho người ta nghĩ rằng, mình „có thể tạo ra“ sự sống mới, chứ đó không phải là một tặng phẩm. Nguy hiểm hơn nữa, là người ta tuyệt đối hoá việc thụ hưởng khoái cảm tình dục, biến tình yêu sinh thành và đầy hi sinh cho con cái trở thành trò cười […]

Trong thập niên ba mươi của thế kỉ hai mươi[105], nhưng nhất là sau công đồng Vaticano II. [106], người ta bàn tán sôi nổi về các *mục đích của hôn nhân*. Nếu hỏi, đâu là mục đích tự nhiên của định chế hôn nhân, thì câu trả lời đầu tiên: đánh thức và làm phát triển sự sống mới. Nhưng định chế hôn nhân *cũng* mang ý nghĩa khách quan trong nó, đó là một cộng đồng chung sống và yêu đương giữa người nam và người nữ. Công đồng Vaticano II. giải thích, hôn nhân không „*chỉ có việc sản sinh con cái mà thôi*“. Cả trong những hôn nhân không có con cái „*tình yêu hỗ tương giữa vợ chồng cũng có chỗ xứng đáng của nó*“ (GS 50). Mà cũng đừng nên chỉ trích Thần Học cũ, bảo rằng nó chỉ coi hôn nhân là một định chế sinh sản, chứ không có chỗ cho cộng đồng tình yêu. Điểm này sai về mặt lịch sử. Bốn trăm năm trước đây, do uỷ thác của công đồng Trento, sách Giáo Lí công giáo được ấn hành, trong đó có câu: Lí do chính tại sao người nam và người nữ sống với nhau, là vì họ là „*cộng đoàn giữa hai phái tính*“. Không một tình bạn nào sâu đậm như tình yêu hôn nhân, vốn là hình ảnh của giao ước giữa đức Ki-tô và Giáo Hội,

---

[105] Ss. N. Rocholl, *Hôn Nhân Là Đời Sống Thánh Hoá*. Dülmen 1935, 61.

[106] Ss. J. David, *Khía Cạnh Mới Của Giáo Huấn Hôn Nhân Của Giáo Hội*. Bergen-Enkheim 1966 (2).

„*người nam và người nữ*“ kết hợp với nhau „*trong một tình yêu và lòng cảm mến thâm tín nhất*“. Trong đó „*đặc biệt có sự hi sinh vợ chồng*“, trong đó người vợ „*là kẻ giữa muôn người yêu thương chồng mình đậm tình nhất sau Thiên Chúa*“[107].

Trong xã hội tân tiến người ta thường không lập gia đình trước hết vì mục đích sinh con cái. Họ lấy nhau vì muốn chung sống yêu thương nhau về mặt tinh thần lẫn thể xác, vì muốn bổ túc và tạo hạnh phúc cho nhau, muốn cùng nhau triển nở trọn vẹn trong tình yêu nhục dục và tình yêu vị tha. Cả câu đầu tiên trong Kinh Thánh khi nói về sự kết hợp vợ chồng: „*A-đam kêu lên: Người này rốt cuộc là xương của xương tôi và thịt của thịt tôi… Vì thế người nam bỏ cha mẹ và kết hợp với vợ mình, và họ trở thành một thân xác*“ (St 2,23-24). Đức Ki-tô đã lấy lại lời đó: „*Anh em đã chẳng đọc, rằng Đấng Tạo Hoá ngay từ đầu đã dựng nên người nam và người nữ và Người đã nói: Vì thế người nam sẽ bỏ cha mẹ mình để nối kết với người nữ, và cả hai trở thành cùng một thịt, không phải là hai, mà là một thịt*“ (Mt 19,4-5). Cả thánh Phao-lô cũng mô tả hôn nhân là một cộng đoàn tình yêu: „*Là những người chồng, anh em hãy yêu thương vợ mình, như đức Ki-tô đã yêu thương và tự hiến cho Giáo Hội*“ (Ep 5,25). Ở những đoạn trên, việc đánh thức mầm sống mới, tức sinh con, rõ ràng đã không được nói tới. Ước vọng kết hợp làm một trong tinh thần và thể xác của hai người đã được coi là động lực chính của hôn nhân. Thư chung nổi tiếng về hôn nhân „Casti connubii“ ngày 31.12.1930 cũng nên được hiểu theo nghĩa đó: „*Việc đổ khuôn tinh thần hỗ tương giữa vợ chồng, nỗ lực không ngừng giúp nhau đi tới thành toàn có thể được coi, như Sách Giáo Lí Công Giáo dạy, là lí do chính rất xác đáng và đúng của hôn nhân và là ý nghĩa đích thực của nó. Vì vậy không buộc phải hiểu hôn nhân như một định chế hạn hẹp trong việc sinh con và giáo dưỡng con cái, mà đó là một cộng đoàn chung sống đầy đủ theo nghĩa rộng*.“ [AAS 22 (1930) 548 t.]

---

[107] *Catechismus Romanus*. Sách Đạo Của Giáo Hội (phổ biến năm 1566). Bản dịch của M. Gatterer. Innsbruck 1934. II 8, Số 14, 15, 27.

Những đôi vợ chồng khoẻ mạnh dĩ nhiên cũng ước muốn có con. Ở đây cần phải nói ngay, là có sự đan bện chặt chẽ giữa các nội dung ý nghĩa của hôn nhân, là vì chính hạnh phúc, sự thoả mãn cũng như sự triển nở của hôn nhân được thành sự qua việc trao tặng sự sống và giáo dục con cái. Trong ý nghĩa này, con cái có tầm vô cùng quan trọng trong đời sống vợ chồng. Do đó quả thật đáng lo ngại, khi nhiều gia đình ki-tô giáo từ chối có con, hoặc khi nhiều bà mẹ trẻ bị chê cười hay chửi bới khi họ mang thai đứa con thứ ba. Nói như thế không có nghĩa là coi nhẹ vấn đề trách nhiệm của các bậc làm cha làm mẹ. Công đồng Vaticano II. khẳng định, Công Đồng thấu hiểu những lo âu và khó khăn của các gia đình. Nhiều đôi hôn nhân „*ngày nay muốn nỗ lực kiến tạo một cuộc sống sao cho hài hoà, nhưng họ thường bị o ép bởi một số điều kiện sống*“; họ ở trong một tình trạng „*không thể có con thêm - ít nhất là trong một một giai đoạn nào đó*“. Về chuyện *số lượng* con cái, Công Đồng nhắc nhở „*các đôi hôn nhân kết cuộc phải tự quyết định lấy trước mặt Thiên Chúa*“. Dĩ nhiên họ không được „*hành động hoàn toàn theo ý riêng*“; „*mà đúng hơn cần phải nghe theo tiếng lương tâm vốn hướng họ đi theo lề luật của Thiên Chúa; họ phải tuân phục giáo huấn của Giáo Hội, vì Giáo Hội có thẩm quyền giải thích luật chúa dưới ánh sáng phúc âm*“. Các đôi vợ chồng nên ý thức rằng, „*không thể có mâu thuẫn thực sự nào giữa các luật lệ của Chúa trong việc truyền sinh với những gì phục vụ cho một tình yêu chân thật*“ (GS 50, 51). Công Đồng từ chối „*trực tiếp đưa ra những lời giải*“ về một số phương pháp ngừa thai, nhưng viết thêm, „*trong việc hạn chế sinh sản, con cái của Giáo Hội không được phép đi theo những con đường mà giáo huấn đã bác bỏ khi giải thích luật Chúa*“ (GS 51). Sự hiến thân trong đời sống hôn nhân, theo lời dạy của giáo tông Phao-lô VI., phải „*mở ngõ*“ cho việc truyền sinh. Nói như vậy không có nghĩa là cấm các đôi hôn nhân „*tránh việc sinh tiếp con cái trong một giai đoạn nào đó hay mãi mãi, khi họ có những lí do gia trọng và tuân thủ luật*

đạo đức“[108]. Cả giáo tông Gio-an Phao-lô II. cũng nhắn nhủ các đôi vợ chồng không được tự mình tách lìa hai nội dung của sự hiến thân trong hôn nhân, đó là việc hiến thân yêu đương và việc truyền sinh. Bởi nếu như thế, thì „*họ trao chương trình của Thiên Chúa vào tay kẻ chuyên quyền tự tiện*“; họ „*lèo lái*“ và hạ thấp giá trị tình dục con người - và như vậy cũng hạ thấp mình và bạn mình -, vì họ đã tháo gỡ yếu tố hiến thân *trọn vẹn* ra khỏi tình dục, khiến nó trở thành „*một cử chỉ đầy mâu thuẫn một cách khách quan*“.

Giáo Tông cảnh báo những người làm linh hướng phải có một „*nhận định thống nhất về đạo đức và mục vụ*“, và các giáo sư thần học phải „*can đảm cùng nhau xác tín vào giáo huấn của Giáo Hội, vào thẩm cấp hướng dẫn chân thật duy nhất của Dân Chúa*“. Ngài còn thêm: „*Ngược lại, khi các đôi hôn nhân, qua việc chọn thời điểm, biết tôn trọng sự liên kết không thể rời giữa giao phối và truyền sinh trong cuộc sống tình dục, lúc đó họ đứng trong chương trình của Chúa và thực hành tình dục đúng theo động lực uyên nguyên của sự giao phối trọn vẹn*.“[109]

Các giáo tông muốn bảo vệ phẩm giá con người. Con người ngày nay đang bị đe doạ cách khủng khiếp bởi những *lèo lái* của ý hệ, sách báo, sư phạm, hoá học và y dược. Trên căn bản, thuốc ngừa thai là một sự lèo lái, mà những hậu quả của nó trên các thế hệ kế tiếp chưa có nhà khoa học nào biết được cách chắc chắn. Ta cũng cần phải suy nghĩ tới những loại léo lái khác, vốn chỉ được „Humanae vitae“ (1968) đề cập thoáng qua, mới xuất hiện trong các cuộc tranh luận gần đây như: triệt sản, phá thai và trợ tử.

---

[108] Tông huấn „*Humanae vitae*“ ngày 25.07.1968, số 10 – So sánh „*Thư của Hội Đồng Giám Mục Đức về tình hình mục vụ sau khi Humanae vitae được phổ biến*“, 30.08.68. – J. Höffner, Về Việc Tôn Vinh „Humanae vitae“, trong: cùng tác giả, *Đức Tin Và Trách Nhiệm Thế Giới. Các Bài Thuyết Trình Và Bài Viết II*. Münster 1969, 280-293.

[109] Tông huấn „*Familiaris Consortio*“ 31-34.

§ 8 Hôn nhân như một khế ước

1. Tông huấn „Casti connubii“ viết, „*Hôn nhân chỉ hình thành trên sự tự do đồng ý của hai vợ chồng*“. Đối tượng của sự đồng ý chung này, vốn „*không một quyền lực con người nào có thể thay thế được*“, chỉ dựa trên một điều này, „*là hai người có muốn kết hôn thật sự, người này có muốn nhận người kia làm vợ làm chồng hay không*“. Nếu không có điều kiện này, hôn nhân „*hoàn toàn bị tước đoạt mất*“[110] nền tảng. Trong khi các khế ước tự do khác đều do quyết định giữa hai bên đối tác, khế ước hôn nhân được chính Thiên Chúa định soạn trước về mặt nội dung.
Việc kí kết hôn nhân công khai trước mặt Thiên Chúa và các tín hữu không chỉ là một yêu sách của trật tự xã hội, mà đồng thời còn là một biểu hiện của tình yêu vợ chồng; qua lời hứa thiêng liêng họ muốn kết hợp với nhau trong một tình yêu độc quyền và bất khả phân. Trong ý nghĩa này, khế ước hôn nhân là „*sự thông dịch luật pháp của khái niệm ‚tình yêu‘*“ (René Savatier)[111]. Trong câu trả lời „có“ của đôi hôn nhân đồng thời còn hàm chứa một sự liều lĩnh lớn, vì cả hai biết rằng không những sắc đẹp, tuổi tác và sức khoẻ, mà cả tình yêu lẫn chung thuỷ của mình có thể sẽ mai một theo thời gian. Chỉ có thứ tình yêu đặt nền trên sự phó thác và hồng ân thiên chúa mới dám có một liều lĩnh như thế.

2. Có ba yếu tố căn bản trong một khế ước hôn nhân thành sự và được công nhận bởi sự tự do đồng ý của hai bên: chấp nhận truyền sinh, một cặp duy nhất và bất khả phân. Trường hợp luật nhà nước có quy định khác đi, thì đối với các Ki-tô hữu câu sau đây của thánh Gio-an Chrysostomus luôn có giá trị: „*Đừng trưng ra trước mặt tôi luật do những kẻ bên ngoài tạo ra… Ngày*

---

[110] Pi-ô XI., Tông huấn „*Casti connubii*“, AAS 22 (1930) 541.
[111] R. Savatier, Thực tế luật pháp của „bản chất gia đình“ và các định đề của nó, trong: J. Viollet (xuất bản), *Về Bản Chất Và Huyền Nhiệm Của Gia Đình*, nt. 52.

đó Thiên Chúa sẽ không xử bạn theo những luật kia, mà theo luật của chính Người đã đặt ra."[112]

Trong xã hội kĩ nghệ nhiều người không kiếm tìm hạnh phúc chủ quan riêng tư của mình nơi luật Chúa. Đặc biệt khoản bất khả phân trong hôn nhân làm họ bực bội. Nhưng chuyện li hôn, điều họ hi vọng sẽ giúp „*làm giảm cơn đau của hôn nhân*", „*trái lại đã lộ diện như đầu mối làm gia tăng cơn đau này*"; bởi vì mỗi cuộc li hôn là một „*sự phá sản đau đớn của toàn bộ vốn đầu tư cho những giấc mơ yêu đương đắm đuối*" (René Savatier)[113]. Sau cuộc đổ vỡ, „*hai bên không còn là những người họ hàng ruột thị nữa, mà là những sở hữu chủ đã hết thời*"[114]. Li hôn không phải là cuộc chia tay vô thưởng vô phạt, nhưng là một thảm họa nặng nề cho cuộc sống. Thất bại hôn nhân còn bi thảm hơn thất bại nghề nghiệp. Ở Đức, những năm đầu sau chiến tranh mức độ li hôn lên cao […], trong thập niên năm mươi dần dần đi xuống, rồi từ 1962 lại tăng lên trở lại. […] Chỉ số li hôn tăng bất thường là thước đo tình trạng bấp bênh của các quy chuẩn sống. Con số li hôn khó có thể giảm, bao lâu quy chuẩn đạo đức còn rối loạn. Thêm vào đó là những thiệt thòi muôn mặt khác, mà những đứa trẻ phải chịu do cha mẹ bỏ nhau. Tính ra việc li hôn trong một tuổi thế hệ để lại hơn hai triệu trẻ em nạn nhân. Nói như thế không có nghĩa là ngày xưa tốt hơn ngày nay. Trong thế kỉ 17. và 18. nhiều ông hoàng công khai sống một lúc cùng với nhiều mệnh phụ ở riêng. Ta có thể tự hỏi, việc sống một lúc với nhiều mệnh phụ trước đây xấu hơn hay là việc liên tiếp ra sở hộ tịch làm hôn thú vì hậu quả của li hôn thời nay xấu hơn về mặt đạo đức. Cũng phải để ý tới yếu tố này: cách đây 150 năm tuổi thọ trung bình của con người là 35 năm, ngày nay trung bình 72 năm, như vậy con người thời nay gặp thử thách hôn nhân dài lâu hơn. Tuổi thọ trung bình của hôn nhân

---

[112] *Giải thích Thư Thứ Nhất Gởi Tín Hữu Cô-rin-tô* 7,39t.

[113] Trong: J. Viollet (xuất bản), *Về Bản Chất Và Huyền Nhiệm Của Gia Đình*, sđd, 56 t.

[114] J. Bernhard, *Từ Vực Sâu*. Leipzig 1935, 99

ngày nay là 34 năm, cũng dài bằng cuộc sống của một người thời xưa.

Thật bất hạnh, nếu chúng ta phải đầu hàng trước cung cách sống của một phần đông dân chúng và chấp nhận sự biến đổi quan niệm và hoàn cảnh sống như là chuẩn mực phải theo. Tòa án tối cao liên bang Đức đã đánh giá một phán quyết của tòa án cấp dưới là sai, khi toà án này „*dùng thực tại xã hội làm quy chiếu mà không có một đánh giá nào về thực tại xã hội đó. Phán quyết còn đi xa hơn nữa, nó đã không dựa trên quy chuẩn để xét xử hành động con người, trái lại lấy hành động của họ để xác định nội dung của quy chuẩn. Như vậy có nghĩa là phủ nhận quy chuẩn*“. Các giới luật „*thiết lập nền tảng cho sự sống chung giữa hai phái và cho việc cư xử của họ và qua đó đồng thời ấn định và bảo đảm cho trật tự nên theo của hôn nhân và gia đình* (có thể hiểu rộng ra là của dân chúng)“ đều là „*quy chuẩn của luật đạo đức*“ và không phải „*đơn thuần là những định lệ quy ước thay đổi theo sở thích của những nhóm xã hội*“[115]. Từ vài năm nay, người ta đã bác bỏ các nguyên tắc này, vì cho chúng đã lỗi thời, và họ ca tụng „việc mở cửa tự do“ (Liberalisierung) là một tiến bộ. Nhưng việc đổ vỡ hôn nhân và gia đình còn bất hạnh hơn tình trạng bị cúp năng lượng. Ở Hoa-kì, và càng ngày càng nhiều ở Âu châu, người ta hay tổ chức những cuộc thăm dò về cuộc sống riêng tư, không những để tìm hiểu ý kiến và cuộc sống chăn gối thực tế của vợ chồng, mà còn dùng những kết quả „*người ta nghĩ*“, „*người ta làm*“ đó để hợp thức hoá những quy chuẩn đạo đức mới. Đức tin ki-tô giáo dạy: có sự hiện diện của tội, nghĩa là có những việc làm đi ngược lại các quy định đạo đức; và ai bảo rằng, không có tội, kẻ đó tự lừa dối mình (1 Ga 1,8). Từ cái nhìn này, quả là lố bịch, khi người ta thích thú loan tin giật gân - đặc biệt chuyện liên quan tới phòng the - là nhiều người không sống theo quy định đạo đức; và còn tệ hại hơn nữa, khi người ta cố dùng những kết quả xấu đó để vận động cho một quy chuẩn đạo đức mới.

---

[115] BGHSt 6, 51, 53.

§ 9 Hôn nhân là một định chế

Có lẽ là một yêu sách quá cao, nếu ta xem đời sống hôn nhân chỉ đặt căn bản trên sự quyến rũ giữa hai cá nhân mà thôi. Để tránh sự đổ vỡ, nó phải được đưa vào trong một trật tự chắc chắn và bền chặt hơn, mà ta gọi là *định chế* hôn nhân. Từ mọi thời và nơi mọi dân tộc người ta vẫn luôn tin rằng, hôn nhân là một định chế đã có khuôn thước nền tảng sẵn từ trước. Niềm tin này đã bị chủ nghĩa tự do cá nhân vào cuối thế kỉ 18. mạnh mẽ phủ nhận. Cuốn „Dictionaire philosophique“ (Tự Điển Triết Học) do Voltaire lập năm 1783 gọi hôn nhân là „*một khế ước đơn giản của dân luật*“, nó có thể tháo gỡ bất cứ lúc nào „*mà không cần phải trưng ra một lí do nào khác ngoài ý muốn dứt khoát của hai vợ chồng*“.[116]
Sắc lệnh của Cách Mạng Pháp ngày 20.09.1792 cũng cắt nghĩa hôn nhân theo chiều cá nhân chủ nghĩa: Một „*nối kết bất khả phân*“ sẽ huỷ hoại „*tự do cá nhân*“; vì thế hai vợ chồng có quyền yêu cầu được li dị vì lí do sống với nhau không hợp. Một thời gian dài người ta muốn coi luật cách mạng pháp của năm 1789 tới 1804 chỉ là một „*chuyển tiếp*“ ngắn ngủi; nhưng các hậu quả của nó, không riêng gì trong luật hôn nhân, còn kéo dài mãi tới ngày hôm nay. Chẳng hạn, nền tảng phá hoại của luật 1789 đã đi vào luật hôn nhân của Đức năm 1938.
Mặc dù chủ nghĩa cá nhân tự do - ít ra trong lô-gích ý thức hệ của nó - đã làm rỗng ruột định chế hôn nhân, nhưng không lâu sau đó nó đã phải thú nhận, là không thể đặt các tương giao giữa người nam và người nữ trên sự ngẫu hứng của họ được. Vì thế, dù quan niệm cá nhân có quyền vô giới hạn trong quốc gia, chủ nghĩa cá nhân tự do rốt cuộc đã phải chấp nhận để cho nhà nước có quyền đưa ra luật hôn nhân và bắt định chế hôn nhân phải vâng theo luật pháp nhà nước. Dưới ảnh hưởng của thời đại khai

[116] Ss. H. Conrad, Nền tảng của hôn nhân dân sự tân tiến qua Cách Mạng Pháp. Trong *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 67 (1950) 339.

sáng, hoàng đế Joseph II. đã tuyên bố trong sắc chỉ bảo hộ hôn nhân ngày 16.01.1783 rằng, hôn nhân nhận được „*mọi nền tảng, quyền lực và quy định của nó duy nhất từ nơi luật của các lãnh chúa của chúng ta mà thôi*“. Quan điểm này trong thế kỉ 19. và 20. càng ngày càng được chấp nhận rộng rãi.[117]

2. Ngày nay, nhiều người coi mọi định chế, kể cả định chế hôn nhân, đều là một hệ thống xơ cứng, áp đặt và kềm kẹp, nên phủ nhận chúng. Thái độ chống định chế này là do sự đòi hỏi tự do vô giới hạn. Nhưng phá định chế, có nghĩa là người ta phó mặc hôn nhân và gia đình cho „bộ máy“ hành chánh. Thay vì tình yêu cá nhân và quyền bính của cha mẹ, giờ đây sự cai trị được chuyển sang tay các công chức, những người vốn coi bộ máy hành chánh là công cụ thuộc toàn quyền của họ. Tự do quá độ, như vậy, dẫn tới sự lạm dụng.
Trước mọi nỗ lực tương đối hóa hôn nhân và trao nó vào tay chuyên quyền, Ki-tô Giáo vẫn bám chặt nơi hình thái căn bản của định chế này. Thông điệp „Rerum novarum“ viết: „*Không một luật con người nào có thể hạn chế ý nghĩa căn bản của hôn nhân, vốn do quyền năng của Thiên Chúa đặt định ngay từ khởi đầu lịch sử con người*“; hôn nhân „*có trước lâu đời hơn quốc gia; vì thế nó có những quyền và bổn phận đặc thù riêng, hoàn toàn không lệ thuộc vào quốc gia*“ (RN 9).

§ 10 Hôn nhân là một bí tích

1. Huyền nhiệm cứu độ của Thiên Chúa được tỏa chiếu nơi hôn nhân. Thiên Chúa không cứu độ và thánh hóa „*từng con người riêng biệt, độc lập với mọi gắn bó hỗ tương*“, nhưng Người đã liên kết họ lại với nhau và làm „*thành một Dân*“ (LG 9). Để nói lên tình yêu tột cùng của Ngýời, Thiên Chúa gọi kết hợp này là một *giao ước hôn nhân*: „*Ngày đó - sấm ngôn của Chúa - ngươi*

[117] H. Conrad, như trên, 348 t.

sẽ gọi ta: Chồng của tôi ơi! ... Ta với ngươi kết lập một hôn ước vĩnh cửu“ (Hs 2,18-21). „*Ta thề với ngươi và liên kết với ngươi trong một giao ước - sấm ngôn của Chúa -, và ngươi sẽ thuộc về ta*“ (Ed 16,8). „*Bởi vì đấng tạo dựng nên ngươi là chồng của ngươi*“ (Is 54,5).

Trong Giao Ước cũ hôn nhân đã là một biểu tượng tình yêu của Thiên Chúa đối với Dân đính hôn của Người. Trong Giáo Ước mới đức Ki-tô đã nâng hôn nhân lên thành một bí tích, nghĩa là thành một dấu chỉ khả nghiệm của ân sủng, do đó đối với những kẻ đã nhận phép rửa mọi cuộc hôn nhân đích thực đều mang tính bí tích. Cô dâu và chú rể trao bí tích cho nhau, khi họ lấy nhau. Qua bí tích hôn nhân ta nhận ra bí ẩn tình yêu của Chúa đối với người yêu của mình là Giáo Hội. Thánh Phao-lô viết: „*Đây là một bí ẩn sâu xa, tôi muốn nói tới đức Ki-tô và Giáo Hội*“ (Ep 5,32). Trong tình yêu đối với vợ, người đàn ông cần theo gương đức Ki-tô. Tình yêu của vợ đối với chồng cũng giống như tình của Giáo Hội đối với đức Ki-tô. Trong hôn nhân hai người gặp gỡ đức Ki-tô, vốn là chồng của Giáo Hội, Đấng ở lại với họ trong bí tích hôn nhân, „*để cho hai vợ chồng hi sinh cho nhau và luôn chung thuỷ với nhau, cũng như chính Người đã yêu thương và hi sinh cho Giáo Hội*“ (GS 48). Là hiền thê của đức Ki-tô, biểu tượng của Giáo Hội là người đàn bà.[118]

Hôn nhân ki-tô giáo có nền móng sâu xa nơi Thiên Chúa Ba Ngôi; bởi vì như giáo tông Gio-an Phao-lô II. nói ở Mễ-tây-cơ, „*trong thẳm sâu huyền nhiệm, Thiên Chúa không đơn độc, nhưng là một gia đình*“[119]. Vừa mang tính chất kết hợp lẫn khác biệt, Ba Ngôi được hiểu là cội nguồn của hôn nhân và gia đình, hai định chế này cũng mang hai đặc tính như trên.

---

[118] Khi dâng thánh lễ, linh mục cử hành nhân danh đức Ki-tô. Về mặt giáo hội học, nếu thật sự quan tâm tới tương giao đầy huyền nhiệm „Chúa Ki-tô - cô dâu Giáo Hội“, chúng ta sẽ nhận ra, vai trò „hành động nhân danh đức Ki-tô“ của linh mục là vai trò của một người nam. Còn lãnh vực rộng lớn của việc kính đức Mẹ của Giáo Hội - cô dâu của Chúa Ki-tô - được mở rộng cho người nữ.

[119] Gio-an Phao-lô II., Bài giảng ở Puebla ngày 28.1.1979, AAS 71 (1979) 184.

2. Hôn nhân không chỉ là hình ảnh của sự kết hợp giữa Ngôi Lời và phàm nhân trong biến cố nhập thể, của sự tự hiến thập giá của đức Ki-tô trong bí tích thánh thể, của mối giao kết giữa đức Ki-tô và hiền thê của Người là Giáo Hội. Đúng hơn, hôn nhân ki-tô giáo là sự thông phần vào tình yêu thiên chúa và là hiện thân của tình yêu này trong thế giới. Trong hôn nhân không chỉ có sự thẩm định, thử thách và tự chứng tỏ của hai người, mà đó còn là nơi thánh hoá họ.

Bí tích không làm mất đi hình thái tự nhiên của hôn nhân, song đưa nó vào trong huyền nhiệm của bí tích. Bí tích này khác với các bí tích khác. Sinh ra không phải là phép rửa. Bữa ăn không phải là thánh lễ. Nhưng hôn lễ của Ki-tô hữu *là* bí tích hôn nhân. Tình yêu vợ chồng được phong phú hoá và thánh hoá „*bởi sức mạnh cứu độ của đức Ki-tô*“ (GS 48). Ai lấy nhau, người đó gặp đức Ki-tô. Họ cưới nhau „*trong Chúa*“ (1 Cr 7,39).

Qua bí tích, những yếu tính của hôn nhân như cuộc sống đôi lứa và mối ràng buộc bất khả phân có được nội dung và hào quang mới. Là hình ảnh của tình yêu bất tận giữa một đức Ki-tô và một Giáo Hội, cuộc hôn nhân thành sự trong bí tích phải là một gắn bó bất khả phân giữa một người nam và một người nữ. Hôn nhân „*không thể là gì khác… ngoài mối liên hệ bền lâu và bất khả phân*“, vì nó „*diễn tả sự kết hợp toàn hảo giữa đức Ki-tô với Giáo Hội*“. Ân sủng làm cho ước vọng của thiên nhiên được thoả mãn; nó giúp cho thiên nhiên „*trở nên điều mà tri thức và ý chí cầu tiến của nó mong đạt tới*“. „*Và như vậy, sự bất khả phân trong hôn nhân đúng là việc thoả mãn điều mà con tim trong sáng và thuần khiết vốn ước mong, điều mà tự bản chất tâm hồn ki-tô giáo vẫn thao thức và điều này chỉ biến mất cùng với cái chết*“ (Pi-ô XII.).[120] Tình yêu thiếu chung thuỷ là lừa dối. „Yêu thử“, „Yêu giai đoạn“ không phải là hôn nhân, mà là tự dối mình.

---

[120] Pi-ô XII., 29.4.1942 (UG 916, 917, 919)

Hôn nhân ki-tô giáo là bản dự thảo trước của bữa tiệc cưới đời đời; và nó sống trong nỗi trông chờ vào bữa tiệc miên viễn đó. Nó mang tính chất cánh chung. Là vì „*trong ngày sống lại, người ta chẳng lấy vợ lấy chồng, nhưng sẽ giống như các thiên thần trên trời*“ (Mt 22,30). Theo lời của giáo tông Pi-ô XII., „*trong mối dây gắn bó đó của tình yêu, nối dây liên kết trái tim với Thiên Chúa*“, tình yêu vợ chồng vẫn tiếp tục sống „*cả trong cuộc sống đời sau, cũng giống như sự tiếp tục hiện hữu của chính các linh hồn, mà hôn nhân đã sống trong đó trên trần gian*“.[121]

[121] Pi-ô XII., 29.4.1942 (UG 920)

CHƯƠNG HAI
Gia Đình

Gia đình hình thành từ cuộc hôn nhân với nhiều hoa trái nhận được từ Thiên Chúa; nó là cộng đồng chung sống tự nhiên giữa cha mẹ và con cái (societas naturalis parentalis) và đồng thời là tế bào của xã hội con người. Trong khi thần học hôn nhân rất may đã được đào sâu từ nhiều chục năm nay, thì thần học gia đình mới chỉ bước vào giai đoạn ban đầu. Sở dĩ như vậy một phần là vì hôn nhân là một bí tích, còn gia đình thì không. Tuy vậy, nay là lúc cần khẩn cấp xây dựng nền thần học gia đình. Nếu chỉ quan tâm tới đời sống vợ chồng với những vấn nạn tình dục của nó, mà bỏ quên gia đình, thì đó là một thiếu sót lớn. Bởi vì con người ngày nay đang bị đe doạ nặng nề bởi thời đại kĩ nghệ với những hình thái tổ chức vô danh của nó. Ở đây cần biết rằng, cơ cấu của gia đình có giá trị vượt thời gian, nhưng cơ cấu đó được thể hiện tuỳ hoàn cảnh xã hội và kinh tế. Hình thức biểu hiện bên ngoài của gia đình vì thế biến chuyển theo lịch sử, và rõ ràng sự biến chuyển này đã đạt mức độ kinh khủng kể từ khi bước vào thời đại kĩ nghệ hoá.

§ 1 Gia đình là cộng đoàn giữa cha mẹ và con cái

Việc chung sống giữa cha mẹ và con cái là một yếu tính của gia đình, vì thế những nỗ lực phá hoại gia đình cũng thường được bắt đầu từ đây. Rõ nét hơn cả cho điểm này là những chủ trương xã hội không tưởng của cộng sản, vốn là một pha chế dị thường

giữa ảo tưởng với lí trí, giữa sự giải thoát đời này với thực tế tập thể hoá.

Platon đã phác hoạ một nhà nước lí tưởng trong tập thứ năm của tác phẩm *Politeia,* trong đó ông nhạo báng mọi sự phân biệt tư hữu, để rồi „*chẳng ai có được cái gì riêng ngoài tấm thân của mình*“. Những người canh gác „*chẳng có nhà cửa, đất đai hay bất cứ của cải nào*“. Ngay phụ nữ và trẻ con cũng là của chung, „*thành ra chẳng có người cha nào nhận biết con mình và chẳng có người con nào biết cha mình*“. Vừa sanh ra, đứa bé được chuyển ngay vào nhà sơ sinh; người mẹ chỉ được phép tới cho con bú trong những thời điểm ngắn ngủi và các nữ công an „*phải ngăn cản mọi hình thức biểu lộ tình cảm, mà họ nhận thấy nơi người mẹ*“[122]. Qua ảnh hưởng của Platon, Thomas Campanella đầu thế kỉ 17. đã dự thảo ra một xã hội không có gia đình trong tác phẩm „Sonnenstaat“ (Nước Mặt Trời) của mình. Trong nhà nước độc tài cộng sản này, đàn ông đàn bà phải ở trong trại và ngủ riêng trong những phòng lớn. Dựa trên những tính toán y tế và thiên văn nhà nước cho phép các cặp nam nữ giao phối để sinh con. Trẻ em lớn lên trong những viện nhi đồng của nhà nước, thành ra cha mẹ con cái chẳng biết nhau.[123]

George Orwell năm 1949 đã mô tả rất rõ ràng về con ma xã hội cộng sản vô gia đình trong tương lai như sau: „*Một thế giới của âu lo, phản bội và đau khổ, một thế giới của dẫm đạp và bị dẫm đạp, một thế giới không phải ít tàn nhẫn hơn, mà càng ngày càng thêm độc ác, gia tăng theo bước tiến triển của nó… Chúng ta đã chặt đứt được mối dây giữa con cái với cha mẹ, giữa người với người và giữa phái nam và phái nữ. Chẳng ai còn dám tin vào vợ, con hay bạn mình. Nhưng trong tương lai sẽ chẳng còn vợ hay bạn gì nữa. Con cái vừa sanh ra sẽ được tách khỏi người mẹ, giống như người ta nhặt trứng ngay sau khi gà đẻ. Bản năng phái tính sẽ bị tận diệt. Việc giao phối sẽ được thực hiện theo kế hoạch hàng năm cũng giống như ta gia hạn*

---

[122] *Politeia*, 457 d-464 d.

[123] *Civitas solis*. Bản dịch tiếng Đức do J. E. Wessely, München 1900.

các phiếu lương thực thực phẩm… Nếu Bạn muốn vẽ ra một hình ảnh về xã hội tương lai, thì Bạn cứ tưởng tượng tới một chiếc giày bốt đạp xuống mặt người – cứ dẫm đi đạp lại mãi.“[124]
Sau cuộc trỗi dậy nhàm chán của những ảo tưởng xã hội chủ nghĩa trong những năm vừa qua, các ý thức hệ chống lại gia đình trước đây cũng lại ồn ào nổi lên. Người ta bảo, gia đình là đầu mối của „*lối hành xử độc đoán chuyên biệt, và lối hành xử này là chỗ dựa cho sự tồn tại của xã hội tiểu tư sản*“ (M. Horkheimer). Gia đình là „*lò đào tạo thần dân cho các xã hội chuyên quyền*“ và là một điều kiện của chủ nghĩa tư bản. Chúng ta phải thay thế gia đình bằng những tập thể „*công xã*“ và những „*nhóm chung sống tuỳ ý*“.[125] Có như thế con người mới được „*giải phóng, bình quyền*“.
Quả là lạ tai, khi những luận điệu tân mác-xít này đã được đưa vào trong bản „Tường trình về tình trạng gia đình“[126] (1975) của chính quyền nước Đức. Theo tài liệu này, thói quen giáo dục độc đoán của gia đình dựa trên nền các tương quan sản xuất và các điều kiện thống trị của thời hậu tư bản chủ nghĩa phải được thay thế bằng một chính sách gia đình „*hướng về xã hội hoá*“. Việc giáo dục con trẻ đúng là một „*công tác của toàn thể xã hội*“; nó cần được chuyển giao cho „*các gia đình và các tổ chức sư phạm ngoài gia đình*“. Quan điểm quái lạ này đi ngược lại điều 6 khoản 2 của Hiến Pháp; nó quên mất rằng, xã hội không thể chuyển giao những gì nó không có. Tự nguồn cội, giáo dục là một nhiệm vụ của gia đình và nhiệm vụ này không thể trao vào tay ai khác được. Giáo dục không xuất phát từ xã hội hay quốc gia. HTXHCG chống lại những chủ trương không tưởng phản gia đình này và coi gia đình là một cộng đồng chung sống

---

[124] G. Orwell, *1984*. Stuttgart 1950, 310 t.
[125] Ss. M. Horkheimer, *Học Thuyết Truyền Thống Và Học Thuyết Phê Phán*. Frankfurt a.M. 1970. – E. Fromm, Quyền uy và gia đình, trong: *Chủ Nghĩa Marx, Phân Tâm, Cực Tình Dục* I. Frankfurt a.M. 1970. – W. Reich, *Cách Mạng Tính Dục*. Frankfurt a.M. 1971. – D. Cooper, *Cái Chết Của Gia Đình*. Reinbeck 1972.
[126] Tài liệu ấn hành của Quốc Hội Đức 7/3502, ngày 15.04.1975.

đương nhiên, và nó phải chu toàn hai nhiệm vụ: chăm sóc cho các nhu cầu thể xác và nuôi dưỡng các giá trị tinh thần, đạo đức và tôn giáo. Trong cuộc sống gia đình thường ngày, hai nhiệm vụ này bện chặt vào nhau, bởi vì việc tổ chức sinh hoạt gia đình cũng tác động trên mặt giáo dục.

1. Chăm sóc các nhu cầu thể xác

Gia đình đùm bọc và tạo vốn liếng cuộc sống cho con cái; nó giúp cho đứa trẻ khỏi phải sống trong lo sợ và tạo không gian thích hợp, để đứa trẻ an tâm lớn lên. Vai trò nâng niu, chở che, chăm sóc và phòng vệ của gia đình thể hiện bằng ba cách:

a) Gia đình cống hiến một mái ấm, một chỗ ở, *một mái nhà chung*. Ngày nay, khi đa số người ta vì công ăn việc làm suốt ngày phải ở trong các công sở, xí nghiệp, cửa hàng, chính là lúc họ cần tới mái nhà chung nhiều nhất, nơi đó người thân đang chờ họ và cho họ sự thân mật. Cấu trúc của căn nhà hay phòng ở lẽ ra cần phải được thiết kế và xây dựng sao cho đúng với nghĩa mái ấm, nhưng thực tế tiếc thay thường không được như vậy. Nhiều hộ gia cư thường là một chuỗi phòng riêng chung nhau một hành lang xấu xí làm điểm gặp gỡ, thành ra về mặt xã hội học, cuộc sống trở thành cá nhân hoá, mỗi người thu mình vào một thế giới riêng. Phải làm sao nhận diện lại „*vai trò và ý nghĩa tạo hạt nhân*“ của nhà cửa, để trong thiết kế làm sao tạo được những nhóm phòng có thể quây quần quanh một phòng chính và chung. Với cách đó, gia đình được hiểu là một toàn thể trong một „*nơi chốn tập hợp và thăng tiến đúng nghĩa*“, mà „*không gây cản trở sự phát triển của mỗi cá nhân*“ (R. Gieselmann)[127].
Cả nhà riêng hay nhà thuê cũng cần phải đáp ứng được vai trò mái ấm. Trong khi những người có của ở thế kỉ 19. coi gần như là một sự sỉ nhục, khi chưa sắm được nhà ở mà đã lập gia đình

[127] Trong: *Werk 41* (1954) 8 tt.

rồi, thì ngày nay đã có một nhịp sống rõ ràng hơn. Các đôi vợ chồng trẻ ngày nay thường kiếm cho mình một căn hộ thật nhỏ; sau khi đã có vài mặt con, mới - thường qua nhiều đợt - tìm thuê một căn hộ lớn hơn; rồi khi con cái đã lập gia đình đi hết, lại quay về một căn hộ nhỏ; vì thế có năm loại hộ gia đình tiếp nhau diễn ra: hộ vợ chồng - hộ con nhỏ - hộ con lớn - hộ già - hộ gốc. Mà dù loại nào đi nữa, cũng không được xem nhẹ tầm quan trọng của mái ấm riêng trong việc giúp cắm rễ và tạo liên kết tinh thần của gia đình. Một mái nhà riêng hay căn hộ riêng sẽ giúp cho con người hội nhập vào cảnh quang, quê nhà, làng xã và láng giềng sâu xa hơn là ở trong một căn nhà hay căn hộ thuê. Giáo tông Pi-ô XII. nhấn mạnh, „trong *tất cả những của cải có thể trở thành sở hữu riêng*“, chẳng có gì phù hợp hơn với thiên nhiên bằng „*đất đai, một miếng đất trên đó gia đình sống và cung cấp hoa trái một phần hay toàn phần cho cuộc sống của mình*“. Ý muốn có nhà riêng hiện diện nơi mọi giai tầng dân chúng, kể cả nơi tầng lớp lao động. Có thể nói được là đang có một phong trào tậu nhà riêng. Hiện tượng này nói lên sự chuyển biến về cảm thức sống nơi tầng lớp lao động và đây là một bước quan trọng trong tiến trình hội nhập xã hội và kinh tế của người làm công.

b) *Bàn ăn chung* là dấu chỉ thân thiết nhất của cộng đồng sống giữa cha mẹ và con cái. Bàn ăn chung là nơi mỗi người được chia sẻ một cách vô vụ lợi những gì mình cần. Đứa trẻ chưa „đóng góp“ hay „có thu nhập“ gì cũng nhận được mọi thứ cần cho sự phát triển của nó. Bằng cách đó, tâm hồn đứa trẻ hiểu ra được, mình chẳng xứng gì mà Thiên Chúa vẫn thương yêu mình. Ai chưa bao giờ cảm nhận được tình yêu vô vị lợi từ cha mẹ, người đó khó mà hiểu ra được tình thương đời đời của Thiên Chúa trong cuộc sống cam go của mình. Tinh thần của Giáo Hội sơ khai Giê-ru-sa-lem ngự trị trên bàn ăn gia đình: Họ là „*một trái tim và một tâm hồn…; họ chung nhau mọi thứ… mỗi người nhận được phần theo nhu cầu của mình*“ (Cv 4,32-35). Thiên nhiên đã tạo cho bữa ăn chung có một ý nghĩa sâu xa và

linh thánh. Ý nghĩa này lại toả lên một ánh sáng mới trong chương trình cứu độ. Chúng ta cử hành Thánh Thể như là „*bữa ăn của Chúa*“ (1 Cr 11,20); đó là hình ảnh của tình yêu giữa chúng ta và đồng thời cũng là dấu chỉ của niềm hạnh phúc thiên đình, bởi chúng ta sẽ cùng „*ngồi vào bàn tiệc trong Nước Chúa*“ (Lc 13,29).

Việc chia phần đương nhiên những của ăn nơi bàn ăn chung diễn ra trong niềm hi vọng có được những chúc lành của Thiên Chúa; vì thế cầu nguyện khi ăn cũng thuộc vào bữa ăn gia đình. Khi cầu, gia đình ý thức rằng, sở dĩ lời cầu xin có được lương thực hàng ngày nằm ở vị trí giữa bảy lời cầu xin, vì đó là lời cầu dễ tổn thương nhất, chứ không phải là lời cầu chính và quan trọng nhất. Danh thánh của Chúa, nước Chúa, ý Chúa ưu tiên hơn lương thực. Kinh Thánh bảo, của cải trần gian là những gì Chúa cho thêm vào mà thôi: „*Tiên vàn hãy tìm Nước Thiên Chúa và sự công chính của Chúa, và mọi chuyện khác sẽ được Người cho thêm*“ (Mt 6,33). Nếu thiếu tính chất phụ thêm vào này, gia đình sẽ có cơ nguy rơi vào sự tiêu xài ích kỉ và đâm ra mê say của cải vật chất.

Trong gia đình tân tiến bàn ăn không chỉ là chỗ để ăn chung, mà còn là nơi trao đổi, trò chuyện, vui chơi. Trước đây người ta ngồi trao đổi bên bếp sưởi. Trong các căn nhà đời nay bếp - ga hoặc bếp điện – bị đẩy vào một góc, và chỗ trò chuyện được chuyển sang bàn ăn. Nhưng tiếc rằng bàn ăn trong nhiều gia đình nay trở nên im ắng lạ thường, chẳng còn những chuyện trò thân mật ấm cúng như trong thời gian đính hôn hoặc những năm mới cưới. Người ta chỉ còn trao đổi ít ỏi với nhau về công việc, về các khoản chi tiêu trong gia đình. Đó là một thứ im tiếng dễ sợ, chứ không phải cái im lặng mà Romano Guardini nói tới: „*Không có gì dẫn tới sự kết hợp mật thiết cho bằng cùng nhau trong yên lặng*“. Cha mẹ im tiếng với nhau, con cái lặng lẽ bên nhau, cha mẹ - con cái ngậm miệng chống nhau.

c) Nhà chung và bàn ăn chung là điều kiện của *gia chánh chung*, đây là phận vụ quan trọng thứ ba của gia đình trong vai trò chăm

sóc các nhu cầu thể xác. Gia chánh chung của gia đình tân tiến ngày nay, nói chung, hạn chế vào chuyện chăm sóc nhà cửa, sắm sửa quần áo và chuẩn bị bữa ăn. Gia đình không còn là nơi sản xuất nữa, bởi vì đời sống kinh tế trong xã hội kĩ nghệ hiện nay đã khiến cho gia đình có thể mua được gần như hết mọi thứ cần thiết, và người cha, thường cả mẹ và các con lớn, đều đi làm bên ngoài và tạo thu nhập chung cho cuộc sống. Căn nhà chung và chỗ làm việc ngày nay thường cách xa nhau, có khi nhiều cây số, thành ra mẹ và con cái không biết được chỗ làm của cha. Ngày nay, đối với mọi giới: lao công, tư chức và công chức, chỗ đứng nghề nghiệp của họ trong đời sống xã hội và kinh tế và tiền lương họ kiếm được từ các công việc này là nguồn tài sản chính bảo đảm cuộc sống gia đình. Trước thời kĩ nghệ hoá, tải sản gia đình là nguồn bảo đảm cho cuộc sống, nay nguồn bảo đảm là khả năng tay nghề học được. Sự phát triển này tự nó không mâu thuẫn với hình ảnh căn bản của gia đình, vì gia đình không nhất thiết phải là một đơn vị sản xuất tự cung tự cấp trong lãnh vự kinh tế.

Vì thường người đàn ông đi làm xa nhà, nên công việc gia chánh đổ lên vai người đàn bà - dù càng ngày càng có thêm đàn ông sẵn sàng chia sẻ công việc này với vợ. Vì thế có thể nói tới một thứ „*mẫu quyền trong các thành phố lớn*“ mới như là một phần của „*lối sống tân tiến trong các thành phố lớn*“.[128] Công tác gia chánh đặt ra những đòi hỏi cao đối với người đàn bà; đến nỗi có chuyện đùa như sau: Một người đàn ông mất vợ đăng báo tìm người thế với nội dung này: „*Tìm một người đàn bà giúp việc gia chánh. Thời gian làm việc từ 15 tới 17 giờ mỗi ngày, kể cả chủ nhật và các ngày nghỉ. Nghỉ ngơi ban đêm cũng không bảo đảm. Được đào tạo hoặc biết nhiều về nấu nướng, may vá và những công việc gia đình khác cũng như biết kế toán, chăm sóc sức khoẻ và chăm sóc trẻ con, biết làm vườn. Khoẻ mạnh, vui vẻ, tự lập, biết điều và siêng năng công việc. Không đòi hỏi lương*

[128] W. Brepol, *Sự Phát Triển Của Cư Dân Vùng Ruhr Theo Nhịp Di Dân Từ Đông Sang Tây*. Recklingshausen 1948, 220.

bổng hay ngày nghỉ“ (Ruth Dirx)[129]. Toà án tối cao ở Oldenburg tính ra công việc nội trợ (mỗi tuần 46 tiếng) của một phụ nữ trị giá 1 425 đức mã[130]. Năm 1982 toà án tối cao liên bang Đức xác định, thời gian làm việc của một bà nội trợ hẳn phải tới 60 tiếng mỗi tuần.[131]
Giả như một gia đình trong bao nhiêu năm tiết kiệm để có được một căn hộ riêng, thì công lớn cũng là nhờ người đàn bà, nhờ sự tính toán chi tiêu khéo léo của bà. Nếu tính toán của bà không khéo, sẽ xẩy ra hiện tượng „nghèo cấp hai“, nghĩa là cái nghèo này không phải do thu nhập thấp của chồng, mà là do sự quản trị kém của người nội trợ.

2. Gia đình đóng góp cho các giá trị tinh thần, đạo đức và tôn giáo

Gia đình là cộng đoàn giáo dục và đào tạo quan trọng nhất cho xã hội con người. Vì tình yêu và sự quyến luyến là nguyên tắc sống của gia đình, nên từ đó phát sinh ra một sức mạnh giáo dục và huấn luyện nhân cách mạnh hơn bất cứ ở đâu khác. Ở đây có sự khác biệt về phận vụ của cha mẹ, anh chị em và ông bà.

[„*Yếu tố đầu tiên và căn bản cho việc triển nở ‚môi sinh nhân văn' là* gia đình*; từ chiếc nôi này con người nhận được những nền tảng quyết định đầu tiên về chân và thiện, nơi đó nó học được đâu là ý nghĩa của yêu và được yêu và làm người có nghĩa cụ thể là gì.*“ Trong gia đình, trẻ con „*ý thức được phẩm giá và chuẩn bị cho nhân cách độc đáo có một không hai của chúng*“ (CA 39).]

a) Theo Tô-ma Aquino cha mẹ cho chúng ta ba điều: Họ cho chúng ta sự sống, nuôi chúng ta lớn lên và dạy dỗ chúng ta.[132]

---

[129] *Thế Giới Lao Động*, 15.11.1957.
[130] *KNA* 15.2.1977, Số 7-8.
[131] BGH ngày 8.6.1982, VI ZR 314/80.
[132] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 102,1.

Thánh Nhân viết thêm, mục tiêu của giáo dục là dẫn con người đi tới trọn hảo. Gia đình cũng là cái nôi tinh thần dạy cho đứa trẻ do người mẹ sinh ra được trưởng thành về cá tính đạo đức[133]. Dù được nuôi nấng đầy đủ về mặt thể xác, nếu không được nghe và cảm những lời thương yêu, đứa trẻ sẽ còm cõi về tinh thần, như ta đã thấy nơi nhiều trẻ trong các viện mồ côi (nguy cơ bị chứng Hospitalismus = còi tâm lí). Vì thế, việc mẹ đi làm xa có thể có hại cho con trẻ, vì bộ máy tinh thần của nó không được mẹ khởi động bằng những lời trò chuyện yêu thương. „*Khi người mẹ mỉm cười với đứa con sơ sinh, đó có nghĩa là bà đòi hỏi một cách kín đáo đứa con mỉm cười lại với mình. Ngày nào lần đầu tiên con mỉm cười lại, ngày đó bà hiểu rằng, con đã cảm hiểu được mình*“ (August Wetter).

Giáo dục đòi hỏi sự chung sức của cha lẫn mẹ. Nhưng trong xã hội tân tiến chính người đàn ông bị nguy cơ vong thân trong vai trò làm cha và trở thành „kẻ bên lề“ của gia đình. Phần vì suốt ngày phải đi làm xa, phần vì chính ông muốn trốn khỏi gia đình. Phần vì hình ảnh và quyền bính của ông bị yêu sách bình quyền máy móc ngày nay làm lu mờ, như thể trong xã hội chỉ còn là những anh em bình đẳng, chứ không cần vai trò người cha nữa. Kinh Thánh nói „*ở nhà*“ có nghĩa là „*ở bên người cha*“, điều này hẳn bắt ta suy nghĩ. Chẳng hạn như trong dụ ngôn đứa con hoang; ở đây hình ảnh người mẹ không được rõ ràng nói tới, nhưng đương nhiên phải hiểu là bà cũng có mặt. Nguy hơn nữa, là khi người cha „*không có giờ*“ cho gia đình, hay „*không có tiền*“ cho gia đình.

Thiên Chúa trao cho cha mẹ cái quyền bính đương nhiên đi đôi với nhiệm vụ giáo dục. Nhưng trong xã hội tân tiến nhiệm vụ này gặp trở ngại ghê gớm, vì trẻ em và thanh thiếu niên rất sớm rơi vào vòng ảnh hưởng ngoài gia đình. Gia trọng hơn nữa, trong xã hội kĩ nghệ môi trường ngoài gia đình - cả môi trường nghề nghiệp lẫn giải trí, nhưng càng ngày càng thêm môi trường

---

[133] „*continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero*“, Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 10,12.

học đường nữa - bị xâu xé về mặt thế giới quan, khiến cho người trẻ phải đối diện với bao nhiêu vấn nạn hầu như không thể giải được. Trước tình hình này, cha mẹ có hai quyền và bổn phận kép: Họ không chỉ có „*quyền tự nhiên*“ và bổn phận quan trọng (Điều 6 Khoản 2 Hiến Pháp) trong việc giáo dục con cái và dạy chúng đi theo một hướng tôn giáo mình muốn, mà còn có quyền chọn lựa cho chúng được giáo dục và đào tạo nghề nghiệp trong các cơ sở nào bên ngoài gia đình trong xã hội đa nguyên hiện nay. Theo tự nhiên, cha mẹ thường chọn những cơ sở nào hợp với đức tin của mình và có thể bảo đảm tiếp tục hướng dẫn con mình theo tinh thần giáo dục mình muốn. Sẽ là trái luật, nếu có sự bắt buộc các trẻ em và thiếu niên phải vào trong những định chế giáo dục chung; là vì không có một nền giáo dục trung lập nào về mặt tôn giáo cả. Ngoài ra, trước tình trạng phân rã rộng lớn các giá trị đạo đức hiện nay, các cơ sở sư phạm ngoài gia đình do chính phủ nắm cũng càng ngày càng khó đáp ứng được những nhiệm vụ của chúng.

Khi nói cha mẹ là những nhà giáo dục, cũng đừng quên rằng, những hiệu quả giáo dục trên con cũng tác động ngược lại lên cha mẹ. Vợ chồng đồng thời có một mối liên hệ mới; họ không chỉ là vợ chồng, mà còn là cha mẹ. Dấu hiệu thường thấy của mối liên hệ mới này là ở cách xưng hô: họ gọi nhau là „Cha“ hoặc „Mẹ“ trước mặt con. Con cái khao khát tình yêu của cha mẹ, nhưng chúng cũng có quyền đòi hỏi cha mẹ phải yêu nhau.

Giáo dục tốt nhất là một đời sống gia đình vui vẻ thuận hoà: cùng vui trước cái đẹp, yêu thương để ý tới nhau, chung thuỷ, cùng nhau chung vui chia khổ, cùng nhau sống đạo. Cuối thế kỉ thứ 4 Gio-an Chrysostomus nói trong một bài giảng: „*Khi các bạn về nhà, không chỉ bàn ăn trần gian, mà cả bàn ăn tinh thần được dọn ra…, và như thế nhà của các bạn trở thành một nhà nguyện!*“ Ngày hôm sau Thánh Nhân trở lại đề tài: „*Hôm qua, khi tôi nói, mỗi người nên làm cho nhà mình trở thành một nhà nguyện, các bạn đã gọi tôi lớn tiếng và cho biết, các bạn vui mừng về những lời tôi nói. Sự vui mừng của các bạn cho thấy, là*

các bạn sẵn sàng thực hiện lời giảng. Vì thế hôm nay tôi lại càng thích tới để giảng.“[134]

b) Cả *anh chị em* cũng giáo dục lẫn nhau. Dù khác nhau về tuổi, phái tính và tính tình, anh chị em tạo thành một cộng đoàn sống động và bền vững nhất. Tương quan giữa các anh em, giữa các chị em và nhất là giữa anh em trai với chị em gái có ảnh hưởng phong phú trên nhau. „*Cái may mắn nhất của một thanh niên trẻ là có được một đứa em gái, không cách xa mình về tuổi tác và tâm tính… Người ta có thể tự hỏi, phải chăng cuộc sống gần gũi giữa anh em trai và chị em gái trong gia đình là môi trường hoàn hảo nhất để tập luyện cho tình yêu đôi lứa sau này. Dĩ nhiên, không hẳn mọi liên hệ với người khác phái đều là chuyện gợi dục mà thôi. Trong vòng gia đình, nơi nữ giới diễn ra dưới hình thức ‚chị em‘, ta có được một thứ liên hệ nữ giới thân mật, tinh ròng và bền bỉ*.“[135]

c) Dù sự hiện diện của *ông bà* trong gia đình không hẳn là chuyện đương nhiên, nhưng sự hiện diện này làm cho đời sống gia đình thật phong phú. Theo lối hiểu ki-tô giáo, tuổi già không phải là dấu hiệu cạn kiệt, mà là cao điểm và thành đạt của cuộc sống. Có thể nói được là người già cắm rễ vào lịch sử của gia đình, làng xã và dân tộc. Họ ung dung, trầm tư và tâm hồn của họ cũng gần chuyện đạo và đời sau hơn nơi những thanh niên hoặc những người đang độ sung sức. Hẳn tuổi già cũng có những lầm lỗi và thiếu sáng suốt. Nhiều người coi tuổi già là lẩm cẩm, yếu vía, cau có, cô đơn và nghèo nàn tâm hồn. Thỉnh thoảng cũng có nguy cơ - nhất là khi mẹ phải đi làm - ông bà làm ‚hư‘ cháu, vì quá nương chiều chúng. Việc ông bà về ở

---

[134] In *Gen. Sermo* 6,2. Ss. J. Höffner, *Gia Đình Như Một Nguyện Đường*. Köln 1977. Cùng tác giả, Gia đình – cơ may cho Giáo Hội và xã hội. Trong: *Văn Minh Tình Thương – Viễn Tượng Của Đạo Đức*. Köln 1981 (Ý Nghĩa Và Sứ Vụ), 55-98.

[135] J. Guitton, Các tương quan gia đình. Trong: J. Viollet (xuất bản), *Về Bản Chất Và Bí Ẩn Của Gia Đình*, nt, 188.

chung với con cái đã lập gia đình, như thế, cũng có những vấn đề của nó. Nhưng thường thì ông bà chỉ về sống với con, sau khi vợ chồng người con đã sống với nhau một thời gian dài và tình nghĩa của họ đã trở nên bền chặt.[136]

§ 2 Gia đình là „tế bào" của xã hội con người

Từ cổ xưa gia đình vẫn được xem là cội nguồn của mọi hình thái kết tập xã hội. Thường thì người ta hiểu là các hình thái xã hội lớn và bao quát hơn đều „*có hạt mầm nơi gia đình*", cũng giống như „*cây sồi nằm sẵn trong trái sồi*"[137]. Do đó người ta quan niệm có một cây thang phát triển xã hội trực tiếp từ gia đình thẳng tiến lên giòng họ thân tộc rồi bộ lạc lên tới dân tộc và quốc gia. Đối với HTXHCG, quan điểm này sai. Cuộc sống xã hội với nhiều chi thể hoàn toàn chẳng phải là „*một cấu trúc thu nhỏ*" trong gia đình. Các làng xã, thành phố, công ti xí nghiệp, hội đoàn, đại học, quốc gia v.v. không cùng mang một ý nghĩa như nhau; chúng không bắt nguồn từ gia đình và cũng không có cấu trúc giống như gia đình. Ki-tô Giáo nói gia đình là *một „tế bào" xã hội trong ý nghĩa sinh học và đạo đức*, chữ „tế bào" ở đây dĩ nhiên cũng chỉ là một hình ảnh biểu trưng mà thôi. Pi-ô XII. giải thích: „*Trong gia đình, người dân tìm được cội nguồn tự nhiên và phong nhiêu cho tầm vóc và quyền lực của họ*"; vì *về mặt sinh học* gia đình là „*tế bào gốc*" và „*tế bào mẹ*" của xã hội. Vì vậy một dân tộc „*... trước sau gì cũng sẽ tiêu vong, nếu hôn nhân và gia đình trong dân tộc đó tan vỡ*"[138]. Cả *về mặt đạo đức*, gia đình cũng đúng là một tế bào của xã hội. Nếu gia đình không còn là „*nền tảng của xã hội, không còn là nơi chốn đầu tiên của mọi giáo dục và văn hóa*", hiện tượng vô trách nhiệm

[136] Ss. J. Höffner, *Thông Điệp Ki-tô Giáo Về Ý Nghĩa Của Tuổi Già*. Köln 1975 (6) (Sonderdrucke 29).
[137] W. H. Riel, *Lịch Sử Tự Nhiên Của Dân Tộc*. III. Stuttgart 1882 (9), 121.
[138] Pi-ô XII., 1.6.1941 (UG 517), 24.12.1942 (UG 253), 18.9.1951 (UG1253), [27.9.1953 (UG 3318)], 24.7.1949 (UG 1027).

và đoàn lũ hóa sẽ xẩy ra cho xã hội (Pi-ô XII.).[139] Con người nhận được từ gia đình những đức tính xã hội cần thiết cho sự sống còn của một xã hội: vị tha, lịch sự, hòa thuận, công bình, đoàn kết, hiếu để, khả năng vâng lời và khả năng ra lệnh.

[Thông điệp „Laborem exercens“ còn gọi gia đình là một „*cộng đoàn hình thành do lao động và là trường học lao động tại gia đầu tiên cho mỗi người*“. Vì thế nó là một „*trong những điểm quy chiếu quan trọng nhất cho trật tự đạo đức xã hội của lao động con người*“ (LE 10). Ở đây rõ ràng thông điệp không muốn nói tới hình ảnh một gia đình bị phân rã ra thành từng cá nhân hay gia đình này tồn tại là nhờ các mục tiêu bên ngoài, song gần như ai cũng có thể hiểu được, là mọi thành phần trong gia đình phải nâng đỡ lẫn nhau và cùng nhau chung tay xây dựng cuộc sống.]

2. Là tế bào của xã hội con người, gia đình phải chấp nhận *luật sai đi*. Từ niềm vui được nuôi nấng dạy dỗ con nên trưởng thành để có thể tự lập với đời, gia đình rồi đây sẽ phải đau khổ chứng kiến cảnh con cái ra đi. Đặc tính bất khả phân chỉ dành cho hôn nhân, chứ không phải cho gia đình. Đặc biệt các gia đình lao động ngày nay tự nó có một cái gì rất chóng qua. Trong khi các gia đình nông dân thường trụ lại trong một nông trại có khi tới hàng trăm năm, tiếp nối từ thế hệ này qua thế hệ khác, thì gia đình thành phố ngày nay phải thay đổi chỗ ở nhiều lần theo thời gian và hoàn cảnh. Loại gia đình này không còn ‚quê nhà' để gắn bó nữa – rõ ràng là một mất mát.

Việc con cái lớn khôn và ra đi không thể là một gánh nặng tinh thần cho cha mẹ. Đây cũng không phải là chuyện vô tâm, để mặc tới đâu hay đó, mà là một cuộc sai đi bất vụ lợi và chẳng phải ghen tị gì cả. Vì thế thánh An-tịnh (Augustinus) gọi gia đình là „*vườn ươm cây của xã hội*“[140]; theo ngài, Thiên Chúa không những ban cho gia đình sự phong nhiêu, để có người thay

[139] Pi-ô XII., 19.3.1953 (UG 1775).
[140] Augustinus, *Luận Về Thành Phố Của Thiên Chúa*, Lib. 15, c. 16 (II, 95).

thay cho kẻ chết, mà còn để những người sống có được đôi bạn. Nhiều khi cả cha lẫn mẹ chống lại đứa con ra đời tự lập, chuyện vẫn thường xảy ra. Nơi người cha, có thể phần nào là do ảnh hưởng của yếu tố phụ quyền vẫn còn mạnh trong xã hội ngày nay. Về phía mẹ, nhiều khi là vì sợi dây ràng buộc với con quá lớn; mẹ không muốn xa con, nhất là là đứa con một hay không có cha, như trường hợp nơi người mẹ độc thân, góa bụa hoặc li dị. Mối gắn bó quá chặt này lắm khi có tác động tâm lí bất lợi trên việc lập gia đình của con, vì con sẽ gặp khó khăn tình cảm đối với vợ mình. Có những trường hợp cha mẹ tìm cách giữ con lại, chẳng hạn vì để có người làm, chuyện thường xảy ra nơi các nông trại miền quê. Vì để có lao động rẻ mà không để cho con cái, nhất là con gái, đi học lấy một nghề nuôi thân, là điều sai trái. Không thể o ép lương tâm của con cái trong việc dựng vợ gả chồng hay ngăn cản ý muốn đi tu của chúng. Người Ả-rập có câu châm ngôn: „*Bạn là cây cung bắn đi những mũi tên sống động là con cái bạn*.“

§ 3 Sút giảm và chuyển biến vai trò của gia đình trong xã hội kĩ nghệ

1. *Sút giảm vai trò*. Người ta thường than vãn về chuyện khủng hoảng và đổ vỡ của gia đình trong xã hội kĩ nghệ: Con số li hôn đã tăng hơn gấp năm lần trong vòng năm mươi năm qua. Cũng trong thời gian ấy, số sinh giảm tới một phần ba. Người ta bảo, gia đình bị rỗng ruột vì một số phận vụ của nó đã mất. Vì thế chẳng lạ gì trước cảnh tượng chồng, vợ và con cái lầm lì và buồn chán sống bên nhau, và ai cũng tìm cách thoát li khỏi gia đình. Nhận xét tổng quát hóa này hẳn không đúng. Giữa bao nhiêu đe dọa và trước những bó buộc hội nhập với các hoàn cảnh mới, đa số các gia đình - như do từ một sức mạnh đầy huyền bí nâng đỡ - vẫn trung thành với hình hài căn bản của chúng. Khi xét về việc sút giảm hay mất mát vai trò của gia đình, cần phân biệt hai điều:

a) Trong các xã hội man sơ, như thời du mục chăn nuôi, đại gia đình gồm cha mẹ, con cái đã lập gia đình và người ở, tất cả được lãnh đạo bởi người cha đầy uy quyền; gia đình thời này có những phận vụ khác hẳn với thời đại ngày nay. Người cha trong gia đình vừa là quan tòa, chủ tế nghi lễ tôn giáo, vừa là kẻ lãnh đạo chiến đấu. Thời đó chưa có quốc gia, tòa án, trường học, các tổ chức tôn giáo. Tình hình thay đổi, khi có sự hiện diện của quốc gia, luật pháp, kinh tế, tôn giáo, khoa học và nghệ thuật như là những lãnh vực văn hóa chuyên biệt và độc lập. Tiến trình này chưa khiến cho gia đình mất mát phận vụ, bởi vì gia đình chỉ trả lại những vai trò, mà nó đã đại diện các định chế trên đây thực thi mà thôi.

Ngoài ra, gia đình thời tiền kĩ nghệ trước sau vẫn còn đóng rất nhiều vai trò. Về mặt kinh tế, nó vẫn là một tổ chức tự cung tự cấp, vì nó sản xuất những gì mình cần và tiêu thụ những gì mình sản xuất ra. Cả việc học nghề cũng diễn ra chủ yếu trong gia đình. Khi tiến trình kĩ nghệ hóa xảy ra, rõ ràng nhiều phận vụ đó đã bị thu hẹp hoặc chuyển sang những định chế ngoài gia đình. Gia đình hết còn là nơi sản xuất, vì nền kinh tế tân tiến với trình độ phân công lao động cao đã ôm toàn bộ phận vụ này. Hầu hết những công việc sửa chữa ngày nay cũng do các thợ thủ công chuyên môn đảm nhận. Giáo dục học đường và nghề nghiệp đặt ra những đòi hỏi quá cao, khiến chỉ có những định chế bên ngoài gia đình mới thỏa mãn được mà thôi. Thời tiền kĩ nghệ, những người già, bệnh hay mất sức lao động được gia đình và do phương tiện của gia đình chăm sóc - dù phí tổn trong những trường hợp dịch bệnh, nạn đói hay chiến tranh nặng nề tới đâu đi nữa. Ngày nay họ được chăm sóc bởi các tổ chức an sinh xã hội lớn. Nhưng cũng đừng nên cường điệu những hậu quả của việc mất mát phận vụ này. Đối với gia đình, chuyện dệt bằng tay hay bằng máy, giết súc vật ở nhà hay ở xí nghiệp, dùng lò ga hoặc điện hay bếp than củi đều chẳng quan trọng. Trái lại, dây chuyền sản xuất và các tiến bộ kĩ thuật đã giải phóng người mẹ, giúp bà

có thêm thì giờ cho việc giáo dục con cái, chăm sóc nhà cửa và công tác bếp núc.

b) Sút giảm và mất mát phận vụ thật sự xẩy ra, khi những phận vụ hạt nhân của gia đình - chăm sóc nhà cửa, bữa ăn, gia chánh, bảo vệ và truyền thừa những giá trị tinh thần, đạo đức và tôn giáo - bị xâm phạm. Quả thật trong nhiều gia đình bữa ăn chung gần như biến mất, vì cha và mẹ ăn ở nhà ăn của sở, con cái ăn ở nhà trẻ hoặc nhà trường. Gia đình cũng không còn là cộng đoàn thờ phượng nữa, vì không còn những giờ phút cầu kinh chung, không còn dịp cùng nhau mừng lễ trọng trong gia đình. Nhiều gia đình không còn những giờ phút bên nhau nữa, vì cha mẹ con cái đã chuyển trọng tâm đời sống của mình ra bên ngoài và mái ấm chỉ còn được coi là chỗ để về ngủ mà thôi. Dĩ nhiên như thế thì phận vụ giáo dục cũng gần như chấm dứt.

2. *Chuyển biến vai trò*. Hoàn cảnh xã hội kĩ nghệ rõ ràng làm mất đi một số phận vụ của gia đình, nhưng ở một số lãnh vực khác các phận vụ chỉ thay đổi chứ không mất đi. Không còn sản xuất trong gia đình, nhưng nhờ vậy có thêm cơ hội - kể cả trong các gia đình công nhân - lo cho nhà cửa, chuẩn bị bữa ăn và dạy dỗ con cái, đặc biệc cả qua hình thức cộng tác chặt chẽ hơn với nhà trường. Điều W. Ogburn viết cho Hoa-kì cũng đúng cho Đức: Dù có những đổi thay lớn do kĩ thuật mang vào trong nhà, gia đình ngày nay vẫn dành „*một phần lớn thời gian để nấu nướng chuẩn bị bữa ăn, chăm sóc nhà cửa, giặt giũ, vá may và sửa sang*“[141]. Những người trong gia đình cùng nhau bàn bạc dự trù, cùng nhau tiết kiệm và cùng nhau mua sắm.
Biến chuyển phận vụ trong gia đình tân tiến đặc biệt diễn ra rõ nét qua các thú tiêu khiển mới, càng ngày càng quan trọng và trong nhiều trường hợp đó là dấu chỉ của một văn hóa gia đình tinh tế. Chẳng hạn như chăm sóc vườn tược cây cảnh hay hoàn

[141] W. F. Ogburn, *Gia Đình Và Những Phận Vụ Của Nó*. New York 1934, 671.

thành những sản phẩm thủ công, nghe nhạc, gặp gỡ bạn hữu cũng như tổ chức những dịp lễ gia đình.

3. Sút giảm và mất mát phận vụ của gia đình có *liên quan* - phần là do hậu quả phần là điều kiện - *tới việc đi làm của người phụ nữ đã có gia đình*. Ngay trong thời tiền kĩ nghệ, người đàn bà không chỉ đóng vai trò làm vợ và làm mẹ mà thôi. Họ cùng gánh vác công việc đồng áng, thủ công và buôn bán. Ngày nay, do sự bình đẳng nam nữ trong nhà trường và trong đào tạo nghề nghiệp và nhờ tiến bộ kĩ thuật đã giải phóng con người khỏi những công việc cơ bắp nặng nhọc cũng như càng ngày càng mở ra cho các bà các cô những công việc thích hợp trong ngành phục vụ („lãnh vực thứ ba“). Vì thế việc hội nhập nữ giới vào cuộc sống nghề nghiệp và lao động hầu như trở thành chuyện đương nhiên. Về công ăn việc làm ngoài gia đình của nữ giới xem ra có hai khoảng thời gian thuận tiện cho họ, đó là thời gian trước khi lập gia đình và sau 45 tuổi, nhưng nhiều phụ nữ có gia đình (trong độ tuổi 22 tới 40) vẫn phải đi làm […]
Người đàn bà phải chịu gánh nặng rất lớn, khi chỗ làm của họ quá cách xa nhà và cùng lúc phải chu toàn các bổn phận nội trợ và người mẹ. Có nhiều phụ nữ vừa đi làm vừa phải lo cho con, nhưng hiệu quả lao động còn vượt trên khả năng nghề nghiệp và thu nhập của người đàn ông.
Nhiều nghiên cứu gần đây cho thấy nhiều phụ nữ có gia đình, nhất là những người còn trẻ, buộc phải đi làm vì đòi hỏi của hoàn cảnh kinh tế gia đình. Những bà khác đi làm, vì để góp phần trả thuế hoặc để có một căn hộ khang trang hơn, vì chiếc xe hơi gây quá tốn kém, vì muốn có chuyến đi nghỉ hè thoải mái hơn cho gia đình, vì đồng nghiệp nơi chỗ làm thúc đẩy khuyến khích, vì muốn thoát cảnh buồn chán trong gia đình, vì đã quen với nhịp đi làm trước khi lập gia đình, vì thấy hoàn cảnh hưu bổng bết bát của các chị em không đi làm mà chỉ ở nhà nuôi con. Giáo tông Pi-ô XII. cảnh báo ngày 21.10.1945, nếu bà mẹ đi làm, mái ấm „*có lẽ (vốn) đã tối và chật… nay lại càng thảm hại hơn vì thiếu chăm sóc*“. Theo ngài, gia đình không còn

những bữa ăn chung và những buổi cầu nguyện chung. „*Như vậy cuộc sống gia đình còn lại gì? Và còn đâu những kích động cho con cái*?“ Làm sao đứa con gái đang lớn có được tấm gương sống động trong ước muốn trở thành „*một bà chủ thật sự, nghĩa là một người đàn bà nội trợ trong một gia đình hạnh phúc, tươi đẹp và xứng đáng*?“[142]
Giáo tông Gio-an Phao-lô II. cho hay, „*việc hỗ trợ thực sự cho giới nữ*“ đòi hỏi „*phải có sự công nhận rõ ràng giá trị việc làm mẹ và những việc làm của họ trong gia đình so với mọi công việc công và mọi nghề nghiệp khác*“. Vì thế Giáo Hội không ngừng đòi hỏi „*mọi người phải công nhận và đánh giá cao giá trị của việc làm mẹ và của những công việc của họ trong gia đình – đó là những việc làm vốn không thể nào thay thế được*“. Quan điểm phổ biến cho rằng „*uy tín của người đàn bà đúng hơn là do công việc bên ngoài của họ chứ không do việc làm trong gia đình*“ là sai. „*Nếu người ta công nhận người đàn bà cũng có quyền gánh vác những công việc công khác nhau - cũng như nơi những người nam -, thì phải làm sao thay đổi cấu trúc xã hội, để những người vợ và mẹ không buộc phải phải đi làm ngoài gia đình, và gia đình họ vẫn có thể sống và thăng tiến, cả khi họ hoàn toàn ở nhà lo cho gia đình*.“[143]

§ 4 Các nhiệm vụ của chính sách gia đình trong xã hội tân tiến

1. Trong xã hội tiền kĩ nghệ, các cơ xưởng nông nghiệp và thủ công của gia đình là những đơn vị sản xuất và tiêu thụ quan trọng nhất. Gia đình là thành trì kinh tế, đạo đức và tôn giáo, là nơi để con người cùng sống và lo lắng cho nhau, cùng cầu nguyện, làm việc, chăm sóc nhau khi đau ốm và già cả. Gia đình trong xã hội phong kiến có nhiều quyền hành và được kính trọng, và mỗi người cha trong gia đình được chung phần danh

[142] Pi-ô XII., 21.10.1945 (UG 1358, 1360).
[143] Tông thư „*Familiaris Consortio*“ 23.

dự và quyền bính với nhà vua. Có nhiều con là một danh giá và thường có lợi cho kinh tế gia đình; nhưng cũng cần phải thận trọng với nhận định này. Trước gánh nặng cuộc sống của bà mẹ, Alfbrecht Dürer coi đông con cũng nguy hiểm như dịch bệnh. Nhiều nông gia đông con thường gặp cảnh không đủ ăn, phải đi khai hoang thêm hoặc phải dời cư.
Gia đình trong thời kĩ nghệ cũng là „tế bào của xã hội“, có giá trị không thể thay thế được; nhưng tình trạng kinh tế của nó trở nên *bấp bênh* hơn. Gia đình không còn là chỗ sản xuất nữa, mà trở thành đơn vị tiêu thụ trong một xã hội thương mại hoá. Hậu quả: đông con là một gánh nặng về mặt kinh tế. Thời tiền kĩ nghệ không có chính sách gia đình. Ngày nay đòi hỏi phải có chính sách này. „*Không dân tộc và văn hoá nào có thể tồn tại và chuyển tiếp, nếu không có thế hệ trẻ. Nhưng gánh nặng chi phí cho thế hệ trẻ này phải được chia đều, vì nếu không, sự tồn tại của dân tộc sẽ gặp nguy hiểm*.“[144]

2. Cho tới đầu thời kĩ nghệ, dân chúng phương tây ít nhiều vẫn giữ nguyên trạng, vì số sinh tuy nhiều nhưng số tử cũng nhiều, nhất là nơi trẻ em và sơ sinh. Nhưng rồi nhờ tiến bộ y học và vệ sinh các dịch bệnh và nạn trẻ sơ sinh chết yểu đã bị chận đứng. Việc hạn chế sinh đẻ thời này hầu như chưa được biết tới, nên trong nửa đầu thế kỉ 19. dân số âu châu từ 187 triệu tăng lên 266 triệu, và trong nửa sau của thế kỉ từ 266 tăng lên 400 triệu. Vào cuối thế kỉ 19. mở ra một tiến trình mới, một tiến trình rất đặc trưng cho tiền bán thế kỉ 20. Trong khi số tử giảm và tiếp tục giảm, thì số sinh cũng bắt đầu giảm. Vì nhiều nguyên do mang tính kinh tế, xã hội, văn hoá, tinh thần, đạo đức và tôn giáo: hệ thống tiền lương quy vào cá nhân chứ không còn căn cứ trên gia đình, gia tăng số phụ nữ đi làm, nạn thiếu nhà, đông con không còn được kể là danh giá nữa, lí trí đi vào hôn nhân, quan tâm về mức sống, mất gốc tôn giáo, muốn con cái thăng tiến xã hội.

---

[144] G. Mackenroth, *Cải Cách Chính Sách Xã Hội Bằng Một Chương Trình Xã Hội Của Nước Đức*. Berlin 1952, 57.

Nguyên nhân của tỉ lệ giảm sinh cũng phải kể tới việc thặng dư phái nữ, mức già cỗi của người dân và tình hình sẩy thai gia tăng. Dù vậy, cũng cần nhớ rằng, con người trong xã hội phúc lợi vẫn ước mong có được những đứa con hồn nhiên và khoẻ mạnh. Càng có thêm thời giờ giải trí, họ càng coi con cái là niềm vui và hạnh phúc.
Nhờ kĩ nghệ thực phẩm đóng gói sẵn, việc nuôi nấng con cái trở nên dễ dàng. Nhưng xem ra càng ngày lại càng có nhiều người bất mãn với cuộc sống, đưa tới hiện tượng lượng hòm cao hơn lượng nôi. Tỉ lệ trẻ sơ sinh tử vong trên 1000 người dân ở Đức vào năm 1900 là 35,6, tới năm 1953 sút xuống 15,5 và năm 1980 còn 10,1.
Sự gia tăng dân số tự nhiên ở Đức chấm dứt vào năm 1972. Từ đây số tử chiếm vũ đài, và có lẽ sẽ chiếm mãi mãi. Ngay từ năm 1975 tỉ lệ tử trên 1000 người dân là 12,1 trong khi tỉ lệ sinh là 9,7, đạt mức cao nhất sau chiến tranh với số lượng thặng dư người chết là 148 748 người. Năm 1981 ở Cộng Hoà Liên Bang Đức (Tây Đức) có 97 635 ca chết vượt ca sinh. Trong khi đó có tới 87 535 ca phá thai. Có 65 466 trường hợp (74,8%) phá thai được phép, vì người mẹ gặp hoàn cảnh xã hội khó khăn.

3. Hai hậu quả:

a) Tình trạng ngày nay dẫn tới việc *hạ giá trị xã hội* những gia đình đông con. Mức sống xã hội được xác định bởi các hộ / gia đình hoặc không có con hoặc có tối đa một tới hai con dưới 18 tuổi; đây là hai thành phần vẫn thường được coi là có mức sống đồng nhau. Loại này chiếm 85,3% các hộ gia đình ở Đức. Hậu quả rõ ràng đối với các gia đình đông con: nhà cửa phòng ốc chật chội hơn, ăn mặc kém hơn, ít cơ hội học nghề ít hơn v.v. Không ai phủ nhận, trong những năm đầu con cái là gánh nặng kinh tế của cha mẹ, nhưng khi chúng càng lớn lên, gánh nặng càng giảm đi. Đối với các gia đình nông dân, thợ thủ công và buôn bán thì còn đỡ. Nhưng gia đình thợ thuyền và tư chức thì con cái quả là một gánh nặng, bởi vì luật cấm thiếu niên không

được đi làm, và khi đến tuổi có thể kiếm được tiền thì chúng lại phải lo cho gia đình riêng của chúng. Phần nhiều các trẻ em được sinh ra trong vòng mười năm đầu của cuộc hôn nhân, nên mức sống đặc biệt của những gia đình trẻ bị giảm. Nước Đức hiện nay có 36,9% phụ nữ có gia đình không con đi làm, các hộ gia đình này như vậy có thu nhập kép. Nhưng trong các gia đình có hai con hoặc nhiều hơn bà mẹ thường phải nghỉ việc ở nhà. Con đông tức có nhiều nhu cầu, trong lúc thu nhập lại giảm. Thu nhập và nhu cầu đối nghịch nhau.

b) Nếu đà giảm của gia đình cứ tiếp tục, sợ rằng trong vài chục năm nữa *sẽ thiếu hụt lượng tổng sản phẩm xã hội cần thiết*. Ngày nay, các gia đình ba con và nhiều hơn đã chiếm hơn hai phần ba của thế hệ sắp tới, các gia đình hai con hoặc nhiều hơn chiếm tới 90% của thế hệ tới. Một số người cho rằng, số sinh giảm sẽ được cân bằng bởi sự tăng gia đầu tư và bởi tiến trình tự động hoá ngày một tăng. Đúng, trước việc giảm nhân công, sự hợp lí hoá và tự động hoá có thể giải quyết được các nhu cầu gia tăng, nhờ vào những sản phẩm hàng loạt của kĩ nghệ, nhưng chúng không giải quyết được về mặt dịch vụ.
Chính sách gia đình không chỉ hạn chế trong những biện pháp kinh tế mà thôi, và nó cần, chẳng hạn, thận trọng chống lại những ảnh hưởng bên ngoài có hại cho gia đình. Dù vậy chính sách này cũng phải coi sự *an sinh kinh tế* của gia đình là nhiệm vụ chính. Có như thế mới hi vọng có được sự hội nhập từng bước thành công của gia đình trong xã hội kĩ nghệ.
Dĩ nhiên, đối với những bậc cha mẹ hiểu rõ ý nghĩa của hôn nhân và gia đình, việc cân bằng gánh nặng gia đình tự nó là không là động cơ khiến họ muốn có nhiều hay chỉ một đứa con. Quyết định muốn có con hay không - trừ những trường gọi là „ngược đời“ - không tuỳ vào số tiền được nhà nước trợ cấp, mà rốt cuộc là do quan niệm của đôi vợ chồng về hôn nhân và gia đình. Việc cân bằng gánh nặng gia đình có thể và chỉ nên với mục đích thực hiện sự công bình xã hội trong xã hội kĩ nghệ mà thôi.

Ngày nay hầu như mọi quốc gia đều có chính sách trợ giúp kinh tế cho gia đình. Trong lúc tiền trợ cấp con ở Pháp, Bỉ, Lục-xâm-bảo khá cao, thì ở Đức vẫn ở mức khiêm tốn. Lại nữa, những đồng trợ cấp này lại bị thuế mậu dịch làm bốc hơi. Trước tình trạng giảm số sinh trầm trọng hiện nay, cần khẩn cấp có thêm những khoản trợ giúp, chẳng hạn như ra luật bảo vệ công ăn việc làm cho những người có từ hai con trở lên hay hạ thấp các khoản phải đóng cho bảo hiểm xã hội tuỳ theo số con trong gia đình.

§ 5 Hôn nhân và độc thân khiết tịnh

1. Đối với Ki-tô hữu, nói tới những cái lợi của tư hữu mà không đề cập gì tới sự khó nghèo ki-tô giáo, thì chẳng ra sao cả. Lại càng khó hiểu hơn, khi ca tụng hôn nhân và gia đình, mà lại không đếm xỉa gì tới cuộc sống độc thân khiết tịnh. Ở đây, cần phải loại bỏ hai cái sai lầm vốn mâu thuẫn nhau, chúng đặc biệt liên quan tới ý nghĩa cuộc sống của người nữ. Lúc thì người ta bảo, người đàn bà có gia đình không thể thăng tiến trọn vẹn bản thân „*với công việc nội trợ nhạt nhẽo và buồn chán trong nhà*“, họ cần phải ra ngoài làm việc. Rồi thì lại bảo, đàn bà không có gia đình là thứ vô ích, „*người không ra người*“.

2. Khi đã hiểu được lí tưởng ki-tô giáo về hôn nhân và gia đình, ta chẳng cần bận tâm với nhận định thứ nhất. Mái ấm chung, bữa cơm chung, gia chánh chung và nhất là việc gìn giữ và chuyển tiếp những giá trị tinh thần, đạo đức và tôn giáo trong gia đình là những công việc vô cùng cao quý đối với người vợ và người mẹ; đây có thể là những cơ hội đẹp nhất để họ chu toàn ý nghĩa cuộc đời của mình.

3. Nhận định thứ hai cũng sai. Là vì hôn nhân và làm mẹ không phải là con đường duy nhất để người nữ phát triển nhân cách. Giáo tông Pi-ô XII. than phiền ngày 15.9.1952 „*các linh mục và*

giáo dân, các nhà giảng thuyết và nhà văn, vì họ đã chẳng còn lên tiếng tán đồng và ca ngợi cuộc sống độc thân khiết tịnh vì Chúa Ki-tô nữa; từ nhiều năm nay họ để ngoài tai những cảnh báo của Giáo Hội và đi ngược lại quan điểm của Giáo Hội, chỉ còn đề cao cuộc sống gia đình mà coi nhẹ cuộc sống khiết tịnh độc thân; họ còn tiến xa đến nỗi coi hôn nhân là phương tiện duy nhất để kiện toàn nhân cách và hoàn thiện bản tính tự nhiên“.[145]

Sống độc thân khiết tịnh không phải là sự chế ngự bản năng mang tính ích kỉ, mà là tham dự vào sự độc thân của Giáo Hội, mà đức Ki-tô đã nên gương trước (Ep 5,25-27). Người độc thân ở gần hình ảnh con người chung cuộc hơn người có gia đình; là vì định chế hôn nhân chỉ có ở đời này, và khi Chúa tái lâm thì „*chẳng còn cưới vợ hoặc lấy chồng*“, và tất cả đều „*ngang hàng với các thiên thần và là con cái Thiên Chúa, vì là con cái sự sống lại*“ (Lc 20, 35-36). Tự bản thân, con người có thể quyết định *một cách chung cuộc*, bất khả hồi: tiến tới đức Ki-tô qua cửa hôn nhân, mà cũng có thể qua cửa độc thân.

Tuy nhiên không phải bất cứ ai sống độc thân cũng đều được mời gọi bước theo con đường đức Ki-tô; là vì „*về sự tự nguyện từ bỏ mình vì tình yêu và Nước Trời, Chúa đã nói ... ‚Không phải ai cũng hiểu được lời này, mà chỉ những người được trên ban cho hiểu mà thôi*“[146]. Có những người sống nhiều năm với hi vọng lập gia đình, nhưng rồi bỗng nhận ra, hạnh phúc gia đình không phải là con đường của mình. Rồi sau đó thường là một chuỗi dài „*tự vấn trong đau khổ, lo lắng và chua cay, không biết có phải vì gương mặt kém xinh của mình mà người ta thất vọng và từ chối không*“.[147] Giữa những cơn dao động nặng nề đó, các thanh nữ này phải hiểu rằng, đàng sau số phận của mình có thể có sự hiện diện của lòng từ nhân và tình yêu của Thiên Chúa.

---

[145] Pi-ô XII., 15.9.1952 (UG 3115).
[146] Pi-ô XII., 29.10.1951 (UG 1089).
[147] I. Görres, *Luận Về Hôn Nhân Và Độc Thân*. Donauwörth 1949, 41.

Pi-ô XII. nói ngày 21.19.1945, „*Người thanh nữ ki-tô giáo trẻ sống độc thân ngoài ý muốn, nhưng vững tin vào sự quan phòng của Thiên Chúa, sẽ nhận ra tiếng gọi của Thầy mình giữa những thác ghềnh cuộc đời: ... ,Thầy đang đứng đó và cất tiếng gọi tôi!*'" Thay vì tự lẩm bẩm, tự kết án mình là „*đồ vô dụng, sống đời bất định*", họ can đảm xông ra đời, nhận lấy những công việc „*đa dạng, khó khăn*", những việc mà các bà các cô khác „*dành cho gia đình và cho việc giáo dục con cái hoặc cho việc mang ách thánh thiện của luật dòng tu*" khó có thể hoàn thành được.[148]

Nhiều trăm năm trước đây người ta tin, phụ nữ cần phải được che chở bởi „*đàn ông hay tường thành*" (aut maritus, aut murus); vì thế họ chỉ có hai lựa chọn, hoặc lập gia đình với sự lãnh đạo của người đàn ông hoặc vào ẩn thân trong bốn bức tường tu viện. Ngày nay họ dần dần có ý thức hơn về sự độc lập của mình và mạnh dạn bước ra thế giới. Họ không còn muốn tự trói mình trong bốn lãnh vực trước đây: nhà bếp, con cái, tu viện, nhà thờ nữa. Để có sự phát triển lành mạnh, thời đại kĩ nghệ quả thật cần có sự tác động của nữ giới không những trong phạm vi gia đình và tu viện mà cả ngoài công chúng nữa. Năm 1980 thế giới có 4336 triệu người với 2515 triệu trong tuổi lao động từ 15 tới 65 tuổi. Theo báo cáo của FAO ở Roma, có 1815 triệu người có công ăn việc làm, tức 72% trên tổng số người trong độ tuổi làm việc. Con số dựa nhiều trên sự ước tính, nhưng nó cho ta một cái nhìn khá rõ về tình hình lao động trên thế giới.

[148] Pi-ô XII., 21.10.1945 (UG 1351, 1368).

B. LAO ĐỘNG VÀ HÀNH NGHỀ

Cuộc sống chung của con người được quyết định phần lớn bởi lao động và hành nghề. Lịch sử xã hội cho ta biết, các hệ thống cai trị và xã hội, chẳng hạn như chế độ nô lệ trong thời cổ, các giai cấp cai trị trong thời trung cổ (nông nô và chủ nô) cũng như hệ thống tiền lương trong thời kĩ nghệ, là những loại hình tổ chức căn bản của lao động con người, trong đó việc phân phối kết quả kinh tế của lao động là yếu tố quyết định. Vì thế chẳng lạ gì, đa phần các cuộc cách mạng xã hội đều bắt nguồn từ cảm thức bị bóc lột lao động.

Mục đích của phần này trước hết là tìm xem, Ki-tô Giáo hiểu thế nào về ý nghĩa của lao động và nghề nghiệp, sau đó đưa những kiến thức thủ đắc này áp dụng vào lao động và nghề nghiệp trong thời kĩ nghệ hoá.

CHƯƠNG MỘT
Lao Động Và Nghề
Theo Lối Hiểu Của Ki-tô Giáo

§ 1. Khái niệm và giới hạn

1. *Lao động* là việc sử dụng một cách có ý thức, nghiêm túc và có mục tiêu các khả năng trí tuệ và thân xác của con người, để thực hiện những giá trị. Những giá trị này, thể theo ý muốn Thiên Chúa, là để thoả mãn ý nghĩa cuộc sống của chính con người, để phục vụ xã hội và rốt cuộc để vinh danh Thiên Chúa. Chỉ con người mới lao động một cách ý thức, trong khi việc làm của loài thú là do bản năng. Khi nói thú vật hay máy móc „làm việc“, là nói với nghĩa bóng, nghĩa là con người dùng thú và máy móc phục vụ mình. Việc hướng tới thực hiện một giá trị nghiêm túc - giá trị này vốn không nằm ngay trong chính hành động làm, mà vượt ra ngoài hành động đó - là yếu tố làm cho lao động khác với hành động vui chơi, thể thao hay „giải trí qua ngày“. Tiếng Hi-lạp có nhiều khái niệm chỉ hành động làm việc: érgon, tương đương với opus của tiếng La-tinh, có thể tạm dịch là „việc làm“; trong khi pónos, kópos, tương đương với labor (La-tinh), travailler (Pháp), robotat (Nga) hoặc arbeiten (Đức), có thể dịch là „lao động“. Trong pónos, kópos và labor có chứa đựng yếu tố „nặng nhọc“ và „khó chịu“, cũng như trong chữ „lao động“ có mùi vị „lao công“, nghĩa là nặng nhọc. Nhưng khái niệm Lao Động dùng ở đây là érgon, nghĩa là không có vị nhọc nhằn và khó chịu; dù đa số lao động đều đòi hỏi đổ mồ hôi,

nhưng không phải ai ai cũng cảm thấy mọi lao động đều là thứ khó chịu hay nặng nhọc. Mà cũng đừng nên phóng đại sự khác biệt giữa lao động trí óc và lao động chân tay. Con người là một thực tại tinh thần - thể xác, nên những gì họ làm đều có sự tham gia của cả trí tuệ lẫn chân tay; có thể có công việc này nặng trí óc hơn và việc kia đòi hỏi chân tay nhiều hơn mà thôi.
Giáo tông Gio-an Phao-lô II. hiểu lao động bao quát hơn: đó là lao động trong nông nghiệp, trong các hầm mỏ, nơi các lò nung, trên công trường xây dựng, mà cũng trong „*xưởng lao động trí tuệ*“, đó là công việc của các y sĩ, y tá, công việc của người vợ hay người mẹ, kể cả „*nghiên cứu*“ và „*lãnh đạo*“ (LE 9, 14, 19).

2. Khi một lao động ít hay nhiều tạo cho cuộc sống được trọn đầy, lao động đó gắn liền với một nhiệm vụ hay một vai trò của đời sống. Ta gọi lao động này là *nghề*, trong đó thường gắn liền với việc kiếm thu nhập để nuôi sống. Theo nghĩa nguyên khởi, nghề không mang tính cách thuần tuý cá nhân, mà là một công tác xã hội, vốn được con người đương nhiên phải coi là một nhiệm vụ đời sống của cá nhân.

§ 2 Bảy ý nghĩa của lao động và nghề

1. *Lao động là một nhu cầu*. Qua thân xác, con người hiện diện trong thiên nhiên. Sự có mặt độc đáo của con người trong môi trường sự vật, thực vật và thú vật buộc họ phải làm việc. Con người vốn „*yếu về giác quan, không có khí giới, trần truồng, toàn bộ phong cách vẫn trong tình trạng phôi thai, bản năng yếu kém, nên để sống còn, nó cần tới lao động*.“[149] Không lao động, nó không thể giữ được sự sống của chính mình, không thể lưu truyền nòi giống và phát triển được cuộc sống văn hoá. Kinh Thánh nói: „*Hãy giữ hoà khí…và lao động bằng bàn tay của mình, như tôi đã truyền cho anh em. Như vậy lối sống của anh*

[149] A. Gehlen, *Tinh Thần Trong Thời Đại Kĩ Nghệ*. Hamburg 1957, 8.

em sẽ được người ngoài cảm phục, và anh em chẳng cần nhờ đến ai“ (1 Tx 4,11).

2. *Lao động là con đường dẫn tới phát triển mọi mặt bản thân*. Mặc dù lao động có hướng tới một đối tượng, nó vẫn xuất hiện như một lối diễn tả sự sống của con người. Trong lao động, con người tự triển nở thành nên chính mình. Họ trở nên „*người hơn*“ (LE 9). Thiên Chúa là sự sống tràn đầy, là hoạt động không cùng. Là hình ảnh của Thiên Chúa, con người cũng là một tạo vật không ngừng hoạt động. Thiên Chúa không tạo dựng mọi sự một mình; Người cũng để chỗ cho các nguyên nhân thứ hai hoạt động, đặc biệt là con người, vốn là loài mà Người đã ban cho các khả năng như nhận biết, ý chí và sáng tạo. Quan điểm cho rằng, những lực được trao ban cho thụ tạo chẳng có công hiệu gì cả, „*chẳng hạn như bảo rằng sức nóng không phải do từ lửa, mà do Thiên Chúa ở trong lửa*“ bị Tô-ma Aquino phủ nhận, vì nếu vậy, thì không những các lực tác động của thụ tạo mà ngay chính thụ tạo cũng thành ra „*dư thừa vô ích*“.[150] Tô-ma coi lười biếng không chịu làm gì là một trong bảy mối tội đầu.[151] Con người „*dệt nên lịch sử của mình*“ (Phao-lô VI.). „*Chúa cho con người chẳng kém thần linh là mấy. Ban vinh quang danh dự làm mũ triều thiên. Cho làm chủ những công trình tay Chúa sáng tạo. Đặt muôn loài muôn sự dưới chân*“ (Tv 8,6-7).

3. *Lao động là kiến tạo và chinh phục thế giới*. Thiên Chúa không những ban cho con người các khả năng tự kích hoạt, mà còn để chỗ cho họ tác động trong vũ trụ. „*Hãy làm đầy mặt đất và quy phục nó*“ (St 1,28). Khi con người „*đặt trật tự*“ lên vạn vật, đó là lúc họ đồng thời thi hành một „*sự quan phòng hạ đẳng*“ và trở thành „*bạn đường của Chúa*“.[152] Theo Ki-tô Giáo, con người có một „*dominium naturale*“ (quyền cai trị tự nhiên)

---

[150] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. I 105,5.
[151] Ss. Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 35,1.
[152] Tô-ma ở Aquino, *C. Gent*. III, 21, 64, 113.

trên mọi thụ tạo vật chất. Nói một cách chính xác như Domingo de Soto năm 1556, con người không những có quyền trên các sản vật trái đất („fructus terrae“), mà cả trên tiểu vũ trụ của các „elementa“ (phân tử) và trên đại vũ trụ hành tinh. Không hiếm khi người ta nói, quan niệm về Thiên Chúa của người ki-tô giáo đã ngăn cản sự tiến bộ của khoa học tự nhiên và của kĩ thuật. Nhưng lịch sử tư tưởng lại cho biết ngược lại. Phải chăng một số kiến thức khoa học tự nhiên và kĩ thuật trong Thời Cổ, chẳng hạn trong thời triết học thiên nhiên tiền Sokrates hoặc trong lối xây cất ở Babylon, Ai-cập và Roma, đã là yếu tố đột phá dẫn tới sự chinh phục thế giới bằng khoa học tự nhiên và kĩ thuật? Tại sao lại đột phá? Lí do có thể nằm nơi bốn quan niệm của tư duy tiền ki-tô giáo: Những suy luận tinh tế chống lại vật chất thì coi thế giới vật chất là hiểm độc và phản thần linh. Hơn nữa, người ta cho rằng, vũ trụ „*đã được hoàn tất*“, con người chỉ còn có thể chiêm ngưỡng nó mà thôi; mọi nỗ lực sáng tạo bị coi là phá hoại, không giúp gì thêm vào sự hoàn thành của vũ trụ. Luận cứ thứ ba coi vũ trụ là nơi dẫy đầy ma quỷ và các thần linh ghen tương, các ngài không muốn thấy bất cứ ai đột nhập vào thế giới huyền bí của họ. Vì hành động sáng tạo của mình, Promotheus đã bị Zeus treo thân trên dốc đá; Ikaros đã bị các thần ghen tị cho rơi xuống vực, khi đang tìm cách chinh phục không khí. Và nữa, lao động chân tay thời đó bị khinh miệt, vì đó là công việc dành cho hạng nô lệ.

Cả bốn quan niệm trên đều bị Ki-tô Giáo vượt qua. Thế giới không phải là chỗ dành cho ma quỷ ở, mà là công trình tạo dựng của Thiên Chúa Cha dành cho con người có chỗ để cùng tác tạo. Henri de Lubac nói có lí: „*Thiên Chúa chúng ta là Thiên Chúa ghen tương; nhưng sự ghen tương của Người khác xa với của các thần linh trong thần thoại. Người không ghen với thụ tạo của Người vì lửa hay vì bất cứ khám phá nào về sau… Con người hành động đúng, khi họ muốn tìm ra mọi thứ cho mình từ trong vũ trụ và xã hội … Như vậy nghĩa là có thể có một*

Prometheus ki-tô giáo - ta dám nói như vậy.“[153] Khi làm việc với sự vật, ta gặp Thiên Chúa, Đấng đã cho sự vật hiện diện qua công trình tạo dựng của Người và nhờ sự creatio continua (tiếp tục tạo tác) Người đã nhận được sự vật như hiện đang có. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. viết, *„Khởi đầu lao động của con người là bí ẩn của tạo dựng*“ (LE 12).

Sự giới hạn phương pháp giữa Khoa Học Tự Nhiên và Thần Học được hồng y Robert Bellardin - người vốn có thái độ tốt đối với Ga-li-lê trong những cuộc thảo luận liên quan tới nhà khoa học này - trình bày đúng, khi ông viết: „*Nếu quả thật chứng minh được, là ... mặt trời không quay quanh trái đất, mà trái lại quả đất xoay quanh mặt trời, thì khi diễn giải những đoạn kinh thánh xem ra mâu thuẫn với sự việc, ta phải tiến hành thật cẩn thận và sẵn sàng nói rằng, ta không hiểu những đoạn đó, hơn là bảo rằng, những điều đã được chứng minh đúng - là sai*.“[154]

4. *Lao động và nghề là công việc phục vụ*. Ki-tô Giáo quan niệm, lao động là một công tác phục vụ với nhau và cho nhau. Đó là công việc phục vụ tha nhân, gia đình và dân tộc, và vì thế nó cao cả, cho dù trong lao động đó có thể chẳng chứa đựng một yếu tố sáng tạo cụ thể nào cả. Johannes Tauler († 1361) kể về một người nhà quê, mà ông gọi là „*người bạn cao cả nhất của Thiên Chúa*“: „*Ông ta suốt đời, hơn bốn mươi năm, là một người làm rẫy và hiện vẫn còn làm. Ngày nọ ông hỏi Chúa, có nên bỏ rẫy để vào ngồi trong nhà thờ không. Chúa trả lời: Không, không nên làm thế; ông nên đổ mồ hôi ra mà kiếm cơm, nên quý trọng những giọt máu quý báu và đắt giá của mình*.“ Tauler viết thêm: „*Người này có thể dệt, người kia có thể đóng giày… Giả như tôi không làm linh mục và coi giáo xứ, tôi có thể*

---

[153] H. de Lubac, *Con Người Trong Lối Nhìn Mác-xít Và Lối Nhìn Ki-tô Giáo*. Offenburg 1949, 59.

[154] Trích theo: „*Sint unum*“ (Đại Học Giáo Tông Gregoriana). Roma 1930, 72.

đóng giày và xem đó là một việc làm cao trọng… Mỗi người có một cương vị của mình.“[155]

Các nhiệm vụ đa diện phải thi hành trong xã hội đòi hỏi cần có nhiều công tác (nghề). Về bình diện giá trị, những nghề này được chia thành bốn loại như sau:

a) *Người lao động trí óc* phục vụ điều Thánh (linh mục, tu sĩ dòng), điều Chân (học giả, nhà nghiên cứu), điều Thiện (nhà giáo dục, giáo viên) và điều Mĩ (nghệ sĩ); lắm khi nhiều công tác này rơi vào tay cùng một người và cùng một nghề, có khi cũng có thể nhận ra một trọng điểm chung nào đó.

b) *Người giúp đỡ* phục vụ sức khỏe thể xác và tinh thần của người khác (bác sĩ, y tá, người chăm sóc). Trong xã hội tân tiến các nghề chăm sóc con người, chẳng hạn như giúp việc trong nhà, chăm sóc bệnh nhân, người già, ít được trân trọng. Có thể là do giới trẻ bị ảnh hưởng của công luận và nghĩ rằng, các công việc ấy „*quá nặng nhọc*“, „*không có giờ nghỉ*“, „*luôn bị kiểm soát*“ v.v. Nhưng ở đây cũng ẩn chứa những nguyên do khác. Trong khi rất nhiều người - nhất là những người trẻ - thích các ngành nghề dịch vụ vốn có mục đích cụ thể và phận vụ rõ ràng, như công việc bàn giấy, thì ngành nghề phục vụ mang tính cá nhân và bất vụ lợi ít được ưa chuộng. Và đấy là một điều bắt ta phải suy nghĩ. Thật khó hiểu, khi một đàng các bệnh viện được thiết kế rất mực tối tân với những kĩ thuật y khoa tân tiến nhất, thì lại thiếu người sẵn sàng chăm sóc cho bệnh nhân và coi nghề này chủ yếu là để kiếm tiền - cũng như bao nghề khác.

c) *Người tạo trật tự* hoạt động trong lãnh vực chính trị theo nghĩa cổ điển. Họ làm việc trong chính quyền, hành chánh, tư pháp, quân đội, cảnh sát, tự quản v.v. để tạo trật tự và ổn định xã hội.

---

[155] Trong: F. Vetter, *Các Bài Giảng Của Tauler*. Berlin 1910, 179.

d) *Người làm kinh tế* sản xuất và cung cấp sản phẩm vật chất. Mặc dầu kinh tế là tầng thấp nhất trong tòa nhà giá trị, lãnh vực này lại có nhiều người hành nghề nhất. Có ba khu vực kinh tế. *Khu vực thứ nhất* liên quan tới sản xuất nông nghiệp và khai mỏ. Trong thời tiền kĩ nghệ hơn bốn phần năm dân chúng lao động trong lãnh vực này. Ngày nay nghề nông trái lại chỉ còn là thiểu số. Số lượng nhân công các hầm mỏ gia tăng nhiều khi xã hội bước vào thời kĩ nghệ, nhưng trong các nước kĩ nghệ hiện nay nó rút xuống còn một vài phầm trăm so với toàn lượng lao động. *Khu vực thứ hai* gồm ngành nghề chính là thủ công và sản xuất kĩ nghệ. Đặc điểm của khu vực này là sự gia tăng năng suất nhờ máy móc hóa, hợp lí hóa và tự động hóa quá trình sản xuất. Mặc dầu có gần một nửa lượng nhân công lao động trong các ngành nghề này, trọng điểm kinh tế trong các quốc gia đã phát triển càng ngày càng chuyển sang *khu vực thứ ba*: cung cấp dịch vụ. Đây là những công việc liên quan tới việc hoạch định, cấu tạo và tiêu thụ các sản phẩm vật chất của khu vực thứ nhất và thứ hai và được thực hiện trong các phòng kiến trúc, trong các cơ quan quảng cáo, trong các tiệm và trung tâm buôn bán, qua việc chuyên chở hàng hóa, trong các ngân hàng và hãng bảo hiểm v.v. Trong số những dịch vụ kinh tế này cần phải phân biệt với những thứ không thuộc lãnh vực „*làm kinh tế*“, nhưng thuộc lãnh vực „*lao động trí óc*“, „*giúp đỡ*“ và „*tạo trật tự*“.

5. *Lao động là hình phạt*. Mọi dân tộc trong mọi thời đều biết sự nặng nhọc cả về mặt tinh thần lẫn thể xác của lao động, mà người chủ cũng như người thợ cảm nhận được. Một câu châm ngôn cổ của người Nga nói: „*Lao động làm cho ta còng lưng, chứ không giúp giàu thêm*“. Vì thế, Ki-tô hữu không để mình rơi vào ảo tưởng, như kiểu Lenin tiên đoán ngày 11.05.1920: trong xã hội cộng sản tương lai những người hạnh phúc sẽ làm việc „*chẳng cần phải theo quy chuẩn, chẳng cần lương, chẳng nghĩ tới được trả công, chẳng cần hợp đồng lương bổng, hoàn toàn vô vụ lợi và chỉ làm vì xã hội*“, chỉ làm sao „*cho cơ thể được*

khỏe mạnh“ mà thôi.[156] Ngược với chủ trương cứu độ trần tục này, giáo tông Lê-ô XIII. từ năm 1891 đã viết: „*Cả lúc chưa phạm tội, con người có lẽ cũng đã chẳng ngồi không*“; nhưng „*cái công việc mà thời đó họ tự nguyện làm và làm để thỏa mãn thú vui của mình, thì sau khi sa ngã, họ đã bị buộc phải làm như một hình phạt cần thiết, và họ phải cảm nhận được gánh nặng đó*“. Ai muốn bày cho dân chúng một cuộc sống „*hoàn toàn nhàn hạ và thỏa mãn mọi thứ, người đó càng làm cho họ thêm đau khổ và đẩy họ vào một cơn mê còn xấu xa hơn cơn mê hiện tại*“ (RN 14).

6. *Lao động là thống hối*. Khi dạy lao động là hình phạt, giáo huấn ki-tô giáo không nguyền rủa lao động. Chỉ thứ lao động cưỡng bức trước đây dành cho nô lệ hoặc những tù nhân trong các trại tập trung nhằm lăng nhục và nô dịch họ mới là thứ lao động đáng nguyền rủa. Nhưng những bất cập đó là do con người, chứ không phải do Thiên Chúa tạo ra. Không nên hiểu chương ba của „Sách Sáng Thế“ như là một lời chúc dữ lao động. „*Cần phải tránh lối nói tạo quá nhiều hiểu lầm này*“[157]; vì chính đất đai, chứ không phải lao động con người bị chúc dữ. Sự cực nhọc của lao động không phải là một chúc dữ, mà là một hối cải. Ai chấp nhận sự cực nhọc này theo tinh thần ki-tô giáo, người đó được quyền nói theo thánh Phao-lô: „*Tôi vui mừng được chịu đau khổ vì anh em. Những gian nan thử thách đức Ki-tô còn phải chịu, tôi muốn mang lấy vào thân cho đủ mức, vì lợi ích cho thân thể Người là Hội Thánh*“ (Cl 1,24).
Giáo tông Gio-an Phao-lô II. đưa „*mồ hôi và khó nhọc cần phải có của lao động trong hoàn cảnh cứu độ của nhân loại hôm nay*“ vào trong ánh sáng của huyền nhiệm vượt qua: „*Khi con người kết hợp với đức Ki-tô chịu đóng đinh vì chúng ta để chấp nhận nỗi nhọc nhằn của lao động, họ góp phần với Con Thiên*

[156] W. I. Lenin, *Các Tác Phẩm Chọn Lọc*. II. Moskau 1947, 667.
[157] O. v. Nell-Breuning, *Về Vấn Đề Xã Hội*. Freiburg i. B. 1949 (Tự Điển Chính Trị III), 121.

Chúa trong công cuộc cứu độ nhân loại theo cung cách của họ“ (LE 27). Vì lao động có chỗ của nó „*không những trong sự tiến bộ của trần thế, mà cả nơi việc phát triển của Nước Chúa*“ (LE 27).

7. *Lao động để vinh danh Thiên Chúa và chuẩn bị cho „tự do“ mai ngày „của con cái Thiên Chúa“*. Lao động là sứ mạng uỷ thác của Thiên Chúa và góp phần vào công trình tạo dựng của Người. Đồng thời nó liên quan tới cứu độ; là vì cả lao động cũng được giải thoát cùng với con người. Khi gia công kiến tạo một thế giới vốn vì tội lỗi của mình mà „*rơi vào tình trạng phù vân chóng qua*“, con người đánh lên một tín hiệu về cái đang đến. Con người nghe được tiếng than thở của tạo vật đang đau khổ với họ, nhưng họ cũng biết, khi đức Ki-tô tái lâm, tạo dựng „*sẽ được giải thoát khỏi ách nô lệ của sự huỷ diệt để bước vào vùng trời tự do của con cái Thiên Chúa*“ (Rm 8,21). Ai lao động với ý nghĩa này, người đó tôn vinh Thiên Chúa, dù công việc có nặng nhọc mấy đi nữa. Các hoàn cảnh khó khăn và nghiệt ngã của xã hội và kinh tế khiến cho không phải ai cũng có thể tìm được một nghề hợp với khả năng và sở trường của mình. Không ít người phải chấp nhận một việc làm bó buộc nào đó. Nhưng đối với Ki-tô hữu, là kẻ vốn tin vào sự quan phòng đầy yêu thương của Thiên Chúa, chẳng có nghề nào mà không phải là tiếng gọi của Người, dù đó là một nghề quan trọng hay thấp kém, dù nó hợp với sở thích mình hay là thánh giá nặng nề. Thiên Chúa gọi con người không chỉ qua những gì Người *ban* (tài bẩm sinh, sức khoẻ, khả năng, sở trường), mà cả qua những gì Người *gởi tới* cho họ (bệnh tật, hậu quả chiến tranh, hoàn cảnh kinh tế và xã hội khó khăn v.v.). „*Bất cứ những gì anh chị em làm qua lời nói và việc làm, hãy làm mọi sự vì danh đức Giê-su, và qua Người cám ơn Thiên Chúa Cha*“ (Cl 3,17).

§ 3 Lao động và nhàn rỗi

1. *Vấn đề của nhàn rỗi*. Sự phát triển kĩ nghệ không những giúp con người ngày càng giàu có hơn về sản phẩm và dịch vụ, mà đồng thời còn thu ngắn thời gian lao động, đến nỗi người ta dám nói tới một „*một thời đại giải trí đang đến*“. Cả thời gian lao động hàng ngày hay hàng tuần cũng như toàn thời gian lao động của đời người cũng ngắn lại. Nhưng nhàn rỗi cũng lắm chuyện.

a) Trước câu hỏi lưỡng nan: „*Muốn có thêm giải trí hay thêm tiêu thụ?*“ nhiều người muốn cả hai một lúc. Quả thật, việc gia tăng năng suất của nền kinh tế hiện đại có thể giúp ta thoả mãn cả hai tới một mức nào đó. Có những người khác sẵn sàng từ chối giải trí, đổ sức ra làm để tăng gia mức sống đến một cách quá độ - một quan niệm đáng ngại, xuất phát từ việc quá đặt nặng đời sống vật chất. Trong lịch sử chưa bao giờ người ta làm việc nhiều và căng thẳng như trong thời đại kĩ nghệ hoá; các thời đại trước đây có lẽ người ta coi đó là chuyện điên khùng. Suốt nhiều trăm năm trong xã hội phương tây tiền kĩ nghệ mỗi năm ngoài các ngày chủ nhật có khoảng năm mươi ngày nghỉ khác, nghĩa là gần như mỗi tuần trung bình có một ngày nghỉ lễ. Như vậy có thể nói chế độ lao động „*mỗi tuần làm việc năm ngày*“ đã được thực hiện - được biết điểm này là một trong những chống đối gay gắt nhất của con người đam mê làm việc trong kỉ 19. chống lại Giáo Hội. Cũng cần nói thêm ở đây, tính cách tôn giáo của ngày nghỉ lễ giúp con người có được những lối giải trí lành mạnh hơn. Ngày nay, vì quá đặt nặng mức sống nên nhiều người không có được một lối giải trí đúng đắn. Rất nhiều người sẵn sàng làm cả chủ nhật. Không ít người tìm mọi cách làm sao có được thêm nhiều thời gian nhàn rỗi, nhưng rồi lại than thở, là việc vui chơi ồn ào dần dần chẳng có gì là thú vị nữa, trái lại khiến mình chán ngấy - đúng như câu nói đầy chua chát và xúc động của Charles Beaudelaire: „*Ta phải làm việc, dù không phải vì vui thích, mà vì tuyệt vọng. Bởi vì mọi sự đều dẫn tới một chân lí cuối cùng này: Lao động ít buồn chán hơn tiêu*

khiển.“[158] Đạo đức lao động và đạo đức tiêu khiển lệ thuộc trong nhau.

b) Hơn nữa, ảnh hưởng gia tăng của cái gọi là „*các quyền lực giải trí*“, trong đó đặc biệt có kĩ nghệ giải trí và „*kĩ nghệ văn hoá tiêu thụ*“, cũng là một vấn nạn. Đại biểu của các quyền lực này cho biết, là họ phải vâng lời ông chủ „*đám đông*“ và - vì lợi nhuận - phải „*thoả mãn*“ thị hiếu của đám đông. Họ bảo, người xem phim, chẳng hạn, không cần có một cuốn phim nghệ thuật cao, mà chỉ cần cái gì đưa họ chạy trốn vào cơn mơ, vào ảo thuật của màn hình, trong đó họ có thể cười, khóc, yêu, ghét và đồng thời thoả mãn được thú vui của họ mà thôi. Môi trường giải trí đã bị thương mại hoá. Không ít người đã sa vào chước khuyến dụ của các quyền lực giải trí hiện đại, họ không có được sự tự do nội tâm của việc tiêu khiển nữa. Không thể tổng quát hoá những gì diễn ra trên đường phố và bảo đó là lối sống chung của đa số dân chúng; dù vậy giải trí đã trở thành một vấn nạn xã hội quan trọng trong xã hội các nước tân tiến.

2. *Giải trí là một nhiệm vụ*. Nếu mọi thời gian của con người, cả thời gian lao động lẫn giải trí, phải là dấu chỉ nói lên sự tự do con người, thì giải trí lại càng có liên hệ với tự do một cách đặc biệt. Giải trí hàm chứa hai tự do: Trước hết nó có nghĩa là không phải lao động theo nghĩa đen. Con người cần nghỉ ngơi, cần cuối tuần, cần chủ nhật, cần ngày nghỉ và ngày phép. Tự do thứ hai: Tự mình định đoạt việc sử dụng thời gian rảnh rỗi; làm sao qua nghỉ ngơi con người thật sự có được thoải mái, lấy lại được sinh lực để nâng cao cuộc sống. Đối với hầu hết con người ta, công việc làm ăn chẳng phải là hành vi sáng tạo và hoàn toàn thú vị, mà trái lại đầy nặng nhọc. Chính nhàn rỗi giúp cho những người này, và cả những người ít nhiều thất bại trong nghề nghiệp, sự tự do để phát triển mọi giá trị nhân cách. Con người có giá trị hơn

[158] Nhật Kí Thầm Kín Của Beaudelaire, *Các Chân Dung Và Bản Vẽ*. München 1920, 42.

lao động, kiếm tiền và tiêu thụ. Thoải mái tự do, lễ hội, vui chơi, thể thao cũng là một phần của con người. Trò chơi là niềm vui sáng tạo của cuộc sống. Qua vui chơi con người tìm được chính mình.
Nhàn rỗi có thể làm giàu cho con người tới độ nào? Ta sẽ thấy điều này, khi đưa nó vào trong bốn lãnh vực tương quan: với mình, với môi trường, với đồng loại và với thượng đế.

a) Nhàn rỗi là thời gian *làm giàu cho tâm hồn*. Muốn như thế, cần yên tĩnh và tập trung tinh thần. Tiếc rằng có nhiều người không còn tịnh tâm được nữa; họ chạy trốn vào trong mê hoặc, trong tiếng động ồn ào, trong vui chơi huyên náo. Giải trí trong yên tĩnh và tập trung mang tác dụng chữa lành, nó giúp con người trở lại với chính mình, chẳng hạn qua việc tìm hiểu những vấn đề vũ trụ quan, tìm hiểu thơ, nhạc, nghệ thuật. Sinh hoạt trí óc chẳng bao giờ sợ thất nghiệp.

b) Thì giờ nhàn rỗi nên được dùng để tìm hiểu và chiêm ngưỡng *môi trường chung quanh*. Nhiều người chẳng để ý gì tới môi trường mình sống, hoặc có để ý thì cũng hời hợt. Dù mọi tiến bộ khoa học tự nhiên, cánh cửa các bí ẩn thiên nhiên vẫn khép kín đối với họ. Nhàn rỗi giúp con người cơ hội quan sát và kinh nghiệm môi trường một cách sáng tạo. *Quan sát*: Đi dạo hoặc du lịch là những cách làm giàu cho mình. Nhưng không phải là kiểu vội vàng đi đây đi đó cho thật nhiều, như thế chẳng khác gì việc tiếp tục nhịp độ lao động máy móc trong xưởng làm. Song phải biết mở mắt mở lòng ra trước vẻ đẹp thiên nhiên và trước kho tàng lịch sử của cảnh quang. Giờ phút rảnh rỗi cũng là dịp để ta thử vận dụng đầu óc sáng tạo trong việc cải tiến môi sinh, chẳng hạn qua các thú làm vườn, làm mộc, làm đồ thủ công v.v. Chẳng lo gì chuyện mình không phải là chuyên nghiệp, mà chỉ là tài tử. Chữ ‚tài tử‘ dịch từ Dilettant, có gốc tiếng Ý Dilettare (yêu, thích). Làm vì yêu, thích sẽ cho ta niềm vui và nâng cao niềm tự tin.

c) Nên dành thời giờ nhàn rỗi cho người chung quanh mình, nhất là cho gia đình. Sinh hoạt giải trí, trong mọi hoàn cảnh có thể được, cần phải đưa vào trong gia đình, vì ngày nay chỗ làm và gia đình thường cách xa nhau. Ngoài công việc kiếm tiền, người đàn ông còn phải chu toàn vai trò làm cha trong gia đình. Cũng vì lí do này, con người tân tiến ngày nay cần nhiều thì giờ nhàn rỗi hơn so với anh nhà nông trong thế kỉ thứ 18., chẳng hạn, là lúc chưa có sự cách biệt giữa nơi làm việc và gia đình, nên ông có thể vừa làm việc chung vừa giáo dục con cái. Xuất phát từ gia đình, người ta cũng có thể dùng thời giờ nhàn rỗi với họ hàng thân quyến, bạn hữu, những người hàng xóm.
Thể thao là một sinh hoạt giải trí gây nhiều ý thức cộng đoàn và tình bằng hữu. Nó giúp ta nhận ra vị trí của mình trong tập thể, cùng với tập thể hành động, dạy cho ta khiêm tốn khi thắng cuộc, không nản chí khi thua cuộc. Trong thể thao không có sự ngăn cách giữa giàu với nghèo, cao hay thấp. Nó giúp vượt thắng những ngăn cách giai tầng xã hội và quốc gia. Vì thế không được đẩy thể thao vào các liên minh quyền lực chính trị.

d) Nếu chỉ nhấn mạnh tới ý nghĩa nhân bản trong giải trí mà thôi, thì e rằng bất cập. Nếu không đặt nền trên tôn giáo, sẽ không thể có được sự phát triển đích thực về nhân cách và văn hóa tinh thần. Vì thế, giải trí sẽ đạt tới đỉnh thiện mĩ, khi con người dùng nó để ca ngợi Thiên Chúa. Lịch sử tôn giáo cho ta hay, sự nghỉ ngơi bắt nguồn từ tính cách tôn giáo. Trong mọi thời, con người thường dành một chỗ trong nhà ở của mình để lập bàn thờ, với hi vọng ơn lành của Thiên Chúa sẽ đổ xuống cho gia đình, ruộng đồng, cơ xưởng làm việc của mình. Cũng một cách đó, con người dành ra một số ngày của quỹ thời gian Thượng Đế ban, để dùng vào việc thờ phượng cầu nguyện xin ơn lành cho mình, cho gia đình, cho công việc làm ăn. Ở Babylon cổ thời người ta dành các ngày mùng 7, 14 và 21 của tháng âm lịch để dâng lễ. Người Rô-ma có tới 132 ngày lễ thánh.

Trong Giáo Ước cũ cũng như nơi Dân Mới nhịp tuần lễ được xác định bởi *Ngày Của Chúa* (chúa nhật). Công việc ngày thường, cuộc sống gia đình và cuộc sống xã hội cũng nhận được động năng từ ngày đó. Mọi công việc ngày thường bị chận đứng bởi sự nghỉ ngơi ngày chủ nhật và được dâng lên Chúa. Chỉ từ sự yên tĩnh nghỉ ngơi trước mặt Chúa lao động mới có được ý nghĩa cuối cùng của nó. „*Ora et labora*“ có nghĩa: Hãy bước ra từ thinh lặng cầu nguyện trước mặt Chúa để làm việc.

Những suy nghĩ trên đây đã buộc người ta thiết lập một ngày nghỉ việc trong tuần cho toàn xã hội. Với tư duy cá nhân chủ nghĩa, người ta cũng có thể để cho mỗi cá nhân tự chọn lấy ngày nghỉ trong tuần cho mình. Không có ngày nghỉ chủ nhật, không thể có được việc phụng vụ Lời Chúa và phụng vụ Thánh Thể chung trong cộng đoàn; cũng không thể vun xới được mối tương giao với thân bằng quyến thuộc và không tham dự được vào đời sống văn hóa của dân chúng.

Đối với Ki-tô hữu, tâm điểm của chủ nhật là thánh lễ. Từ thập giá và bàn thánh, ân sủng đức Ki-tô tuôn đổ trên cuộc sống chúng ta và trên thế giới. Thập giá và bàn thánh là bảo chứng cho sự phục sinh và cuộc sống đời đời; tính cách thế mạt của ngày chủ nhật bắt nguồn từ đây. [159]

Sự nghỉ ngơi ngày chủ nhật hướng tới phục vụ cho những giá trị cao hơn, chứ không vì mục đích tự thân nó. Nghỉ ngơi và dâng thánh lễ trong ngày chủ nhật là hai sinh hoạt không cùng mức độ quan trọng như nhau. Chủ nhật là ngày dành cho việc phụng tự; do đó sự nghỉ ngơi cần phải tạo không khí thích hợp cho sinh hoạt phụng vụ. Cũng vì thế mà ngay sau khi hết bách hại Ki-tô Giáo, những luật đầu tiên được nhà nước và Giáo Hội đưa ra là để bảo vệ ngày chủ nhật, trong ngày này cấm mọi sinh hoạt gây ồn ào như họp chợ, đấu thú vật, diễn kịch. Ngoài ra, „lao động nô lệ“ („opus servile“) cũng bị cấm trong ngày này. Chữ „lao động nô lệ“ bắt nguồn từ lề luật về ngày lễ (chứ không phải về ngày Sa-bát) trong Cựu Ước. Nó ám chỉ những công việc nặng

[159] Ss. J. Höffner, *Ngày Của Chúa*. Köln 1974 (Sonderdrucke 19)

nhọc thường ngày như vẫn diễn ra trong xưởng máy, nơi bàn giấy hay tại các công đường. Ở đây cần phải biết rằng, trong tinh thần tự do của con cái Chúa, Ki-tô hữu đã chẳng phải nhắm mắt giữ luật chủ nhật một cách câu nệ hình thức và khắt khe; họ cũng có những khoản du di linh động như tình trạng ngày nay. Xưa kia luật có thể quá nghiêm nhặt. Ngày nay, (sau khi thi hành bổn phận ở nhà thờ), một công chức hay người thợ mỏ được phép làm việc nhẹ trong vườn (sửa sang vườn tược, chăm sóc cây cối), vì đây được coi là một lối „nghỉ bù“, nhưng một người thợ làm vườn chính thức thì không được phép làm.[160]
Trong mọi thời luôn luôn có những điều được miễn trong giới răn giữ ngày chủ nhật, thường đây là những khoản dựa trên phong tục tập quán truyền thống đã có. Dĩ nhiên những trường hợp đặc miễn này ngày nay khác với trong thời Trung Cổ. Nền kinh tế ngày nay là một bộ máy tổ chức và kĩ thuật phức tạp; nếu bắt nó ngừng hẳn trong ngày chủ nhật, thì có thể sẽ gây thiệt hại nặng cho máy móc hoặc sản phẩm. Ngày nay còn có thêm những đặc miễn khác. Có thể một số đặc miễn trước đây sẽ không còn nữa, chẳng hạn như việc mở cửa hàng quán trong ngày chủ nhật; trước đây hàng quán ở miền quê thường phải đóng, vì cần đi nhiều tiếng đồng hồ mới tới được nơi có nhà nguyện, nay với phương tiện xe hơi hay xe đạp đoạn đường đó chẳng còn là bao xa nữa.
Ngày nay có năm loại đặc miễn quan trọng: Trong ngày chủ nhật được phép làm những việc thông thường trong nhà và nơi chuồng gia súc; có lẽ đây là điểm đặc miễn quan trọng nhất trong thời tiền kĩ nghệ. Thứ hai, được lao động ngày chủ nhật để giải quyết một trường hợp cấp bách (hoả hoạn, lụt lội, tai nạn v.v.). Thứ ba, được phép lao động để ngăn ngừa một trường hợp cấp bách xẩy ra (nếu ngưng cung cấp nguyên liệu, lương thực thực phẩm có thể dân chúng không có nước uống, điện dùng…). Thứ bốn, trong những trường hợp đặc biệt, các cá nhân được

[160] F. Pettirsch, Việc cấm Opera Servilia trong Kinh Thánh và trong cách thông diễn của Giáo Hội cổ, trong: *ZKTh* 69 (1947) 257-327, 417-444.

phép lao động để tránh một thiệt hại vật chất lớn (gặt hái sau một thời gian dài thời tiết không thích hợp). Thứ năm, được phép làm việc khi rõ ràng có sự đòi hỏi kĩ thuật dây chuyền sản xuất, chẳng hạn nếu nghỉ ngày chù nhật, thì chất liệu hay sản phẩm dây chuyền sẽ hư. Nhưng sẽ không được phép làm, nếu làm chỉ để gia tăng thu nhập hoặc để vốn đầu tư được sử dụng hiệu quả hơn. Hiện đã có những nỗ lực đem cái gọi là „tuần làm việc xuyên suốt“, nghĩa là lao động cả ngày chủ nhật; để đánh giá nó, chúng ta cứ căn cứ vào những quy chiếu trên đây. „Tuần làm việc xuyên suốt“ sẽ phá vỡ nhịp sống dành cho lao động, gia đình và xã hội nơi người lao động, vì giờ đây mọi ngày đều trở thành ngày lao động bình thường.

CHƯƠNG HAI
Đạo Đức Ki-tô Giáo Trước Hoàn Cảnh Lao Động Và Hành Nghề Trong Xã Hội Kĩ Nghệ

§ 1 Đặc điểm của giới lao động và hành nghề ngày nay

1. Năm 1492, khi Columbus tìm ta châu Mĩ, ông gặp trên các đảo Antillen một giống dân sinh sống thoải mái vô tư, ngôn ngữ của họ không biết đến chữ „làm việc“ (lao động). Chỉ sau khi người Tây-ban-nha bắt họ vào làm trong các nông trường, họ mới tạo ra khái niệm „lao động“, bằng cách lấy từ „gần như“ ghép với từ „chết“: „lao động“ = „gần chết“. Con người trong thời đại kĩ nghệ hẳn không hiểu nổi thái độ kia của thổ dân, là vì ngày nay ai cũng coi việc hành nghề kiếm tiền là điều đương nhiên. Nghề nghiệp không những xác định chỗ đứng xã hội của một người, mà thông thường còn cho biết khả năng thu nhập của họ. Thành công trong đời và thành công nghề nghiệp gần như là một, cho dù nhờ chế độ giảm bớt giờ lao động thời gian làm việc chỉ chiếm khoảng một phần tư đời người, và cho dù nhiều người chẳng có một tương quan sâu xa với nghề của mình, mà trái lại cứ đổi nghề như thay áo, tuỳ theo mức lương có thể có.

2. Con người tân tiến coi lao động và hành nghề là chuyện đương nhiên. Nhưng cũng đừng quên rằng, thế giới lao động và nghề nghiệp trong thời đại kĩ nghệ hàm chứa nhiều căng thẳng. Có ba lí do:

a) Trong xã hội phát triển có tới 80% số người lao động phụ thuộc - đó là những người làm công ăn lương. Thông điệp

„Quadragesimo anno“ gọi hệ thống này là „*cách thức kinh tế tư bản*“, nghĩa là „*…người này đóng góp phương tiện sản xuất, và người kia đóng góp lao động, để cùng nhau thực hiện thành tựu kinh tế*“ (QA 100). Khi *hệ thống lương bổng* không tương xứng với con người toàn diện và không ăn nhập gì tới tự do lương tâm, tự do chính trị và tự do kinh tế (nghĩa là tự do chọn nghề, chọn chỗ làm cũng như tự do sử dụng thu nhập) của họ, lúc đó, như kinh nghiệm cho thấy, sẽ có những khủng hoảng nhất định. Người thợ nghi ngờ việc trả lương; không biết khoản lương này có xứng với công sức mình bỏ ra hay không? Về phía chủ thì lo sợ xí nghiệp mình bị ảnh hưởng bởi những cuộc đình công dai dẳng. Không biết hệ thống lương bổng có hợp với lương tâm ki-tô giáo không? Cần nhớ rằng, những câu hỏi này đã được phong trào xã hội ki-tô giáo bàn tới từ hơn một trăm năm nay rồi. Chẳng hạn giám mục Ketteler (1811-1877) tuyên bố, người thợ hiến „*thịt và máu mình*“, để „*ngày ngày gần như tiêu tán một phần sự sống của mình*“; nhưng với số lương rẻ rúng đó, làm sao họ có thể trở thành „*kẻ dự phần*“ và „*kẻ cùng sở hữu*“ được.[161] Cả bá tước von Vogelsang (1818-1890) cũng vận động làm sao cho các công nhân có được „*một chuỗi quyền dự phần*“, để rốt cuộc người ta „*không thể phân biệt được nữa, ai là sở hữu chủ của công ti, người thợ hay là chủ doanh nghiệp*“.[162] Năm 1945 tu sĩ đa-minh Antonin Gilbert Sertillanges ở Pháp tìm hiểu tình trạng lương bổng - dĩ nhiên trong nhiều khoảng thời gian cách xa nhau - và nhận ra đó là của „*chế độ làm thuê và nô lệ*“; bởi vì điểm chung của tất cả mọi trường hợp là người ta „*ít nhiều đã mua người làm của mình*“, và hệ thống lương „*tuy cũng ít nhiều có sự đồng ý tự nguyện của người làm công… nhưng họ chẳng được dự phần chút gì trong việc lãnh đạo và*

---

[161] *Các Văn Liệu Của Ketteler*. Xuất bản do J. Mumbauer. III. 1911, 56 tt – So sánh J- Höffner, Những người công giáo đức và vấn đề xã hội trong thế kỉ 19, trong: Cùng tác giả, *Chính Sách Xã Hội Nhìn Từ Trách Nhiệm Hoàn Vũ Của Ki-tô Giáo*. Münster 1966, 159-182.

[162] W. v. Klopp, *Những Huấn Giáo Xã Hội Của Bá Tước von Vogelsang*. St. Pölten 1894, 463, 469.

tiền lời“.[163] Marx nổi tiếng với luận đề về sự „*tự vong thân*“ của công nhân: „*Chỉ ngoài lúc lao động người thợ mới cảm thấy an thân; còn đang lúc làm việc họ cảm thấy mình xa lạ với mình. Họ thoải mái, khi không lao động; còn lúc lao động, họ chẳng thoải mái. Việc làm của họ vì thế không phải là do tự nguyện, mà là do bắt buộc, cưỡng bách… Nếu không có cưỡng bách thân thể hay một cưỡng bách nào khác, họ sẽ trốn lao động, vì coi đó thứ dịch hạch… Lao động là của ai khác, nó có nghĩa là sự mất mát chính mình. Vong thân của người thợ là đó*“ (Marx 1845)[164].

b) Diễn tiến công việc trong cơ xưởng tân tiến đòi hỏi sự nhịp nhàng nhiều mặt và sự hợp lí giữa sức người và máy móc. Việc gia tăng máy móc và diễn tiến hợp lí hoá cực độ của sản xuất một mặt dẫn tới việc xé nhỏ năng xuất lao động của con người ra thành nhiều thao tác rời rạc, mặt khác nó lại tóm gọn và sắp xếp các thao tác đó vào trong diễn tiến sản xuất. Phải cực lực chống lại tình trạng *kĩ thuật hoá lao động* này. Bởi vì, trong khuôn khổ vô nhân tính của bộ máy kĩ thuật, con người chỉ còn là một phận vụ và một yếu tố sản xuất mà thôi. Người ta tìm cách dùng o ép và kỉ luật để vắt cho hết năng lực của nó. Kĩ thuật hoá làm con người hết sáng kiến, nhàm chán, căng thẳng đầu óc và trở nên máy móc theo nhịp cưỡng bách của dây chuyền tự động. Thủ công bị thay thế bằng thao tác, nó làm cho giác quan mệt mỏi, chiều tối về nhà hết còn khả năng phản ứng trước những kích thích bình thường. Đó là những lập luận thường được đưa ra để chống kĩ thuật hoá. Friedrich Georg Jünger gọi Kĩ Thuật là „*tính chất quyền lực ma quái*“, bởi nó khoác tính cơ giới cứng nhắc lên con người và vì thế khiến „*tinh thần họ trở nên hoang vu*“, „*cuộc sống lao động và nghề nghiệp*

[163] Trong: *Kinh Tế Và Nhân Bản*, tháng 9 – 10. 1945, bản dịch tiếng Đức trong: *Dokument* Heft 10 (1946) Số 54.
[164] K. Marx, *Những Văn Liệu Trong Giai Đoạn Đầu*. Stuttgart 1953, 289.

của họ mất hết ý nghĩa“.[165] Hans Sedlmayr cũng một quan điểm như thế: Kĩ thuật chuyển trọng điểm lao động con người „*vào trong vương quốc vô cơ mênh mông*“ và như thế biến chính con người thành „*vô cơ và vô hình thù*“, biến họ trở thành kẻ phục vụ tạo vật của mình là máy móc, „*nhưng chính máy móc lại chỉ được hiểu như là tác phẩm của một tinh thần với mọi thớ sợi hướng về vô cơ*“.[166] Constantin Virgil Gheorghiu đã đẩy những tố cáo chống lại kĩ thuật đến cực điểm, khi bảo rằng, con người hiện đại đã biến thành nô lệ kĩ thuật của mình: „*Mỗi người chủ đều học được một ít từ ngôn ngữ và nghệ thuật của kẻ phục vụ mình… Chúng ta học luật lệ và ngôn ngữ từ các nô lệ của chúng ta - nghĩa là từ sản phẩm kĩ thuật của chúng ta -, để có thể sai khiến chúng… Chúng ta tự làm mình mất nhân tính, khi chúng ta khoác vào mình lối sống của các nô lệ kĩ thuật… Cuộc chạm trán của hai thực tại - kĩ thuật và loài người - đã diễn ra. Các nô lệ kĩ thuật sẽ là những kẻ chiến thắng… Tôi tin rằng, chúng ta đang bước vào thời đại đen tối nhất của lịch sử chúng ta.*“[167]
Ngoài ra người ta còn cáo buộc sự phát triển kĩ thuật - kĩ nghệ về tội làm hư bầu khí quyển sinh học qua việc khai thác bừa bãi, phung phí và gây ô nhiễm và như vậy là làm hại ghê gớm tới các nền tảng tự nhiên của sự sống trên địa cầu. Họ lí luận, sự tiến bộ kĩ thuật bằng mọi giá đã hi sinh tương lai cho hiện tại. Nhất là các nước đang phát triển tỏ ra phẫn nộ, vì sau khi giành lại được độc lập họ phải đối diện với một môi sinh ô nhiễm khó có thể tái tạo lại được từ biển cả, sông ngòi cho tới bầu khí.
Sự phát triển bất chấp trong lĩnh vực *hạt nhân* sẽ tác hại khôn lường. Không chỉ vì nguy cơ chiến tranh nguyên tử mà thôi, mà còn nguy hiểm bắt nguồn từ các nhà máy điện hạt nhân. Chỉ cần nghĩ tới chẳng hạn việc làm sạch rác nguyên tử phải cần tới 20 000 năm. Giáo tông Pi-ô XII. đã luôn luôn cảnh báo về „*những*

---

[165] F. G. Jünger, *Sự Hoàn Hảo Của Kĩ Thuật*. Frankfurt a. Mainz 1949 (2), 19, 23, 122.
[166] Hans Sedlmayr, *Mất Điểm Giữa*. Salzburg 1948, 139tt.
[167] C. V. Gheorghiu, *Giờ Thứ 25*. Stuttgart 1951 (3), 62 tt.

thiệt hại trực tiếp khôn lường“ và về „*những hậu quả sinh học, nhất là những hậu quả về mặt di truyền*“.[168] […]

c) Quá trình sản xuất bằng máy chỉ có thể thực hiện, khi có sự hoà nhịp chặt chẽ giữa các đối tác. Điều này đòi hỏi các cơ xưởng hiện đại (bàn giấy, cửa hàng hay hành chánh cũng vậy) phải có một cơ cấu quyền hành với thứ bậc phận vụ rõ ràng cũng như một đội ngũ công nhân thừa hành. Arnold Ghelen cho hay, „*một cơ cấu quyền hành thứ bậc chặt chẽ như thế không gây nên những chống đối thù ghét nơi tập thể công nhân*“, bởi ai cũng hiểu rằng, „*nếu thiếu cơ cấu phân cấp quyền hành, một tổ chức hành chánh không thể hoạt động được*“. Tuy nhiên thực tế cho thấy, nhiều mâu thuẫn đã xảy ra, vì không phải mọi cấp trên đều hành xử đúng đắn. Nhất là các hàng lãnh đạo cấp thấp trong cơ xưởng thường bị cáo buộc tội lạm dụng quyền hành và hành xử bất công với người dưới.

§ 2 Quan điểm của Ki-tô Giáo về đạo đức lao động và nghề nghiệp

Trước những căng thẳng và nguy cơ xung đột cá biệt trên đây của thế giới lao động và nghề nghiệp trong xã hội tân tiến, HTXHCG có những nhận định như sau:

1. Theo lối hiểu ki-tô giáo, *chế độ lương bổng* không trái với đạo lí và nhân phẩm. Lập luận cho rằng, hợp đồng trả lương „*tự nó là bất công*“ đã bị giáo tông Lê-ô XIII. phản bác qua thông điệp „Quadragesimo anno“. „Quadragesimo anno“ coi lập luận đó không những „*hoàn toàn thiếu nền tảng*“ mà còn là một „*xúc phạm nặng nề*“. Qua thông điệp „Rerum novarum“, ngài „*không những công nhận chế độ lương bổng, mà còn bàn cặn kẽ tới tính*

[168] Ss. *Các diễn văn của Pi-ô XII*. ngày 21.2.1943, 8.2.1948, 10.4.1955, 24.4.1955, 1.4.1956, 14.4.1957 (UG 6408).

cách chính đáng của nó“ (QA 64; [So sánh] RN 34). Pi-ô XII. giải thích, „*Sẽ không đúng,* […] *khi người ta muốn cả quyết rằng, mỗi xí nghiệp tư tự bản chất là một xã hội*“.[169] Theo ngài, người làm công lãnh lương „*rõ ràng cũng là một chủ thể y như chủ xí nghiệp, chứ không phải là một đối tượng*“ của nền kinh tế quốc dân; hợp đồng lương có lẽ chẳng có gì „*đi ngược lại với sự bình đẳng cơ bản đó*“.[170] Trong hợp đồng lương con người đổi sức lao động của mình để lấy một số lương chính đáng, điều này không mâu thuẫn gì với hình ảnh con người ki-tô giáo. Nhưng Lê-ô XIII. bác bỏ quan điểm rất phổ biến thời đó (1891) cho rằng, khi người chủ trả „*khoản lương đã thỏa thuận*“ là ông ta „*chu toàn nghĩa vụ của mình*“. Ngài còn nói thêm, bên trên hợp đồng lương còn có luật tự nhiên, như vậy lương phải „*đáp ứng ở một mức độ hợp lí các nhu cầu đời sống của công nhân*“. Khi một người thợ vì hoàn cảnh túng quẫn phải chấp nhận đồng lương chết đói, thì đó có nghĩa là anh ta chỉ tránh né bạo động mà thôi và đây là một „*bất công ghê gớm*“ (RN 34). Giáo tông Gio-an Phao-lô II. cũng nói, đồng lương sẽ xứng hợp với phẩm giá của người làm công, khi người sở hữu các phương tiện sản xuất không dùng chúng để „*chống lại lao động*“ hoặc chỉ để „*gia tăng sở hữu của mình*“ (LE 14).

Để bảo vệ các quyền của mình, theo quan điểm của công đồng Vaticano II., công nhân có „*hoàn toàn tự do*“ kết lập thành những tổ chức (công đoàn) „*đại diện thực sự cho mình và có khả năng đóng góp hữu hiệu vào việc kiến tạo đời sống kinh tế chung*“, và đấy là một „*trong những quyền căn bản của một con người*“. Công Đồng cũng cho rằng, „*trong hoàn cảnh ngày nay*“, đình công là điều cần thiết; nó là „*lối thoát cuối cùng để bảo vệ các quyền của công nhân và để thực hiện các yêu sách chính đáng của họ*“; nhưng song song với biện pháp này hai bên phải „*thật sớm*“ tìm ra những phương thức „*tái lập các cuộc thương thảo và cùng nhau cố gắng tìm tới một sự thỏa hiệp*“

[169] Pi-ô XII., 7.5.1949 (UG 3348).
[170] Pi-ô XII., 3.6.1950 (UG 3266).

(GS 68). Theo giáo tông Gio-an Phao-lô II., nhiệm vụ của các công đoàn là tranh đấu cho quyền lợi của công nhân, nhưng không được „*vì quyền lợi ích kỉ của giai cấp hay của nhóm*“ mà biến cuộc đấu tranh thành „*trận chiến chống lại kẻ khác*“. Các công đoàn cũng không nên tự biến thành những chính đảng hay đừng „*quá gần gũi với họ*“, bởi nếu không, công đoàn sẽ „*dễ xa rời nhiệm vụ được ủy thác của mình, đó là bảo vệ những đòi hỏi chính đáng của công nhân trong khuôn khổ ích lợi chung của toàn quốc gia*“ (LE 20). Qua những cuộc đấu tranh dai dẳng và khó khăn, tầng lớp công nhân đã có thể tạo lập và bảo vệ được vị trí của mình trong nền kinh tế và trong xã hội.

Phải nhận rằng, dù đã có được những thành tựu, nhưng nơi HTXHCG và phong trào xã hội vẫn còn một số ưu tư về chế độ tiền lương.

Dù hợp đồng lương bổng tự nó không buộc phải được chuyển thành một hợp đồng xã hội, nhưng mọi nỗ lực đã có cho tới nay đi về hướng đó nhằm „*có lợi cho cả hai phía công nhân và chủ nhân*“[171] đều rất đáng hoan nghênh. Trong thông điệp „Mater et magister“ giáo tông Gio-an XXIII. đã lập lại chủ trương tái kết hợp tư bản và lao động do phong trào xã hội ki-tô giáo đòi hỏi từ hơn một trăm năm nay. Ngài yêu cầu phải làm sao để cho người làm công có được „*cơ hội thích hợp cùng chung phần sở hữu với công ti xí nghiệp*“ (MM 77). Hoàn cảnh kinh tế trong nhiều quốc gia cho phép các „*xí nghiệp cấp trung bình và lớn có thể phát triển nhanh bằng cách tự góp vốn chung*“. Ở đâu có được điều kiện này, ở đó „*nên công nhận quyền chung phần sở hữu chính đáng của công nhân*“ (MM 75). Lương bổng càng phù hợp với hoàn cảnh xã hội, con người hiện đại càng dễ cảm nhận ra ý nghĩa ki-tô giáo của lao động và họ dễ thăng tiến cá nhân mình qua lao động và nghề nghiệp.

Người ta bảo, trong thông điệp „Laborem exercens“ giáo tông Gio-an Phao-lô II. ca ngợi chế độ thuê bao xí nghiệp (Laborismus), nghĩa là thay vì tư bản dùng hợp đồng lương bổng

[171] Pi-ô XII, 3.6.1950 (UG 3266).

để thu nhận người làm thì ngược lại tập thể công nhân thuê luôn xí nghiệp và tự điều hành lấy. Điểm này không đúng, vì thông điệp bàn nhiều tới quyền sở hữu phương tiện sản xuất cũng như việc thành lập các nghiệp đoàn chủ và thợ. Ngoài ra, cho tới nay vẫn chưa tìm ra được phương thức nào khả dĩ hứa hẹn thành công cho chế độ thuê bao này.

2. Trước những chỉ trích ào ạt chống lại việc cơ giới hoá lao động, HTXHCG trước hết có nhận định như thế này: Kĩ thuật tự nó chẳng có gì ma quái phải chống. Khi Thiên Chúa truyền lệnh cho con người hãy làm chủ trái đất, lệnh truyền đó không loại trừ vai trò của kĩ thuật. Con người được phép và nên dùng khả năng đầu óc để tìm hiểu những định luật ẩn dấu của thiên nhiên và những tiềm lực của vật chất để phục vụ mình, nghĩa là cả dùng kĩ thuật và văn minh kĩ thuật để làm chủ địa cầu và vũ trụ, làm chủ hiện tại và tương lai (nhờ phép tính xác xuất và đặt kế hoạch trước). Mỗi cuộc chinh phục trong lãnh vực vật chất là một chiến thắng của tinh thần trên vật chất. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. gọi kĩ thuật là „*một đồng minh của lao động con người*“. Ngài nói tới „*các máy móc và thiết bị*“, „*điện tử*“ và „*vi mạch xử lí*“, „*việc thu nhỏ linh kiện điện tử*“, „*công nghệ thông tin*“, „*viễn thông học*“, nhưng cũng cảnh báo trước những cơ nguy của một sự phát triển kĩ thuật vượt khỏi tầm tay, nó biến kĩ thuật „*trong một số trường hợp từ đồng minh trở thành đối thủ của con người*“ (LE 5).
Nền kinh tế tấn tiến đòi hỏi việc hợp lí hoá sản xuất và tiến bộ kĩ thuật để có thể cạnh tranh, và như vậy chúng cũng phù hợp với quyền lợi của người lao động. Tuy nhiên đừng quên rằng, cơ xưởng, bàn giấy và cơ sở hành chánh là những nơi để con người hoàn thành công việc hàng ngày của họ. Trong tiến trình hợp lí hoá kĩ thuật con người cũng vẫn là „*con ngươi của Chúa*“ với một „*phẩm giá lạ*“ bất khả xâm phạm, chứ không phải là một bộ phận sản xuất mắc mỏ và cả bướng bỉnh . Ý thế phải quan tâm tới con người trong việc thiết kế chỗ làm việc, làm sao cho *phòng làm việc, thời gian làm việc* và các *đồ đạc làm việc* (máy

móc, vật liệu v.v.) thích hợp với con người. Giáo tông Phao-lô VI. cảnh giác: „*Nền kĩ trị trong tương lai cũng có những sai phạm gia trọng như chủ nghĩa tự do trước đây đã phạm*“ (PP 34). Cảnh báo này cũng có giá trị về mặt bảo vệ môi sinh. Vì thế thượng hội đồng giám mục ở Roma năm 1971 đã có lí, khi phê phán các quốc gia giàu tìm cách „*gia tăng của cải vật chất đến độ ... phá vỡ các nền tảng tự nhiên của sự sống trên thế giới*“[172]. Ki-tô Giáo dạy, con người cần làm chủ trái đất, nhưng trong khôn ngoan, chừng mực, tự chế và tôn trọng thứ bậc của các giá trị. Thời đại kĩ nghệ đã nhắm mắt thúc đẩy tiến bộ kinh tế và để cho nó mặc sức phát triển như những tế bào ung thư. Các Dòng Biển-đức và Xi-tô trong thời Trung Cổ đã có một chủ trương hoàn toàn ngược lại trong việc canh tác đất đai. „*Hãy làm chủ địa cầu*“ có nghĩa là „*Hãy làm cho địa cầu trở thành một không gian sống xứng hợp với phẩm giá con người*“. Lời cáo buộc: vì Ki-tô Giáo dạy con người phải làm chủ trái đất, nên đã mở lối cho kĩ thuật hiện đại, dẫn tới ô nhiễm môi trường, như vậy là không có nền tảng.

Con người không được phép làm tất cả những gì họ có thể „làm“[173]. Nhất là trong lãnh vực năng lượng nguyên tử. *Giáo tông Pi-ô XII*. van nài những người trách nhiệm trong lãnh vực kinh tế, khoa học và chính trị „*hãy dùng mọi quyền bính của mình hỗ trợ cho các nỗ lực tìm cách khai thác những năng lượng này sao cho thật phù hợp với các nhu cầu của con người*“[174]. Nếu không có can đảm tự chế, mục tiêu này sẽ chẳng đạt được. Đặc biệt phải quan tâm tới các ảnh hưởng của lãnh vực *tự động hoá* đối với người lao động, một lãnh vực càng

---

[172] Tài liệu thượng hội đồng „*Công bình trên thế giới*“, III, 5.

[173] Ss. J. Höffner, Tiến bộ kĩ thuật và sự giải thoát con người, trong: Cùng tác giả, *Chính Sách Xã Hội Từ Nhìn Trách Nhiệm Của Ki-tô Giáo Đối Với Thế Giới*, nt. 139-158; cùng tác giả, *Tự Động Hoá Và Các Vấn Nạn Đạo Đức*, nt., 193-200; cùng tác giả, Người và thiên nhiên trong thời đại kĩ thuật, trong: *Tương Lai Của Tạo Dựng – Tương Lai Của Con Người*. HĐGM Đức xuất bản. Bonn 1980.

[174] Pi-ô XII., 14.4.1957 (UG 6408).

ngày càng trở nên quan trọng cả trong tiến trình sản xuất lẫn trong các văn phòng và các cơ quan hành chánh. Thông thường, tự động hoá thích hợp cho những việc có công đoạn luôn lặp đi lặp lại và có thể biểu tả qua các công thức và đồ hình. Ở đây người ta chủ yếu sử dụng những bộ điều khiển và kiểm soát điện tử, chúng tự động hoàn thành từng công đoạn hoặc canh chừng lượng thành phẩm. Bằng cách này trong một số cơ xưởng kĩ nghệ người ta lập nên những đảo sản xuất dây chuyền tự động, chẳng cần người điều khiển nữa. Tự động hoá xem ra đã tạo nên một biến chuyển mạnh mẽ, mà trước đây vài chục năm chưa ai có thể mường tượng ra được. Tự động hoá tạo ra một số tiền đề giúp cho người lao động được nhẹ gánh hơn và thúc đẩy đạo đức lao động và nghề nghiệp đi lên. Tự động hoá làm cho lao động sinh động hơn; những công đoạn đơn điệu buồn tẻ từ nay được máy tự động làm thay. Marx đã tiên tri sai, khi bảo, nhà máy tự động sẽ giết hết các thợ chuyên môn. Trái lại, chúng ta cần thợ chuyên môn để chế các máy tự động phức tạp, xếp đặt việc sản xuất, lắp ráp máy móc, canh chừng, bảo trì, sửa chữa… Từ từ lao động con người được giải phóng khỏi lãnh vực chế biến, để chuyển sang các lãnh vực chuẩn bị sản xuất và kiểm tra. Thêm nữa, khác với cách đây một trăm năm, con người tân tiến không còn coi máy móc là kẻ thù của mình nữa. Họ đã quen với máy móc ngay từ nhỏ và tỏ ra khá thoải mái, nhưng không tắc trách, đối với chúng. Họ không còn xem kĩ thuật là cái gì đó đầy bí ẩn và khó chịu, nhất là khi máy móc và các máy tự động làm đúng chức năng của chúng và thật sự tân tiến.

Tuy nhiên có người cho rằng, hiện đang có những phát triển sai do các nhà lãnh đạo quốc gia và kinh tế gây ra trong lãnh vực vi điện tử; thay vì máy làm thay cho con người những công tác nặng nhọc và dơ bẩn, thì dần dần chúng đang cướp đi *mọi* việc làm của con người, khiến họ phải ăn không ngồi rồi, cuộc sống trở nên trống rỗng buồn chán; điểm này cũng đã được đề cập tới trong bản tường trình của „Club of Rome“.

3. Công đồng Vaticano II. dạy, các doanh nghiệp kinh tế phải đặt con người lên hàng ưu tiên, chứ không phải vốn đầu tư: „*Trong các doanh nghiệp kinh tế con người tụ kết với nhau, nghĩa là những con người tự do và trách nhiệm, được tác tạo theo hình ảnh của Thiên Chúa*“ (GS 68). Nguyên tắc áp dụng ở đây là „*trật tự của muôn vật…* (phải) *phục vụ trật tự con người, chứ không phải ngược lại*“ (GS 26). Từ đó, phải cổ võ „*sự tham gia tích cực của mọi người vào việc quản trị mà vẫn giữ được sự thống nhất cần thiết trong công tác điều hành xí nghiệp*“ và phải có được những hình thái *đồng tham gia lãnh đạo (đồng biểu quyết)* cụ thể và thích hợp cho mọi phía (GS 68). Trong khi thông điệp „Quadragesimo anno“ đề cập tới *quyền đồng lãnh đạo* của công nhân một cách rất dè dặt (QA 65) và giáo tông Pi-ô XII. tỏ ra thận trọng về điểm này [175], thì hai giáo tông Gio-an XXIII. (MM 91-92) và Phao-lô VI.[176] và chính công đồng Vaticano II. thẳng thắn nói tới quyền này trong từng xí nghiệp và nơi cấp bên trên xí nghiệp. Bản văn tiếng la-tinh của Công Đồng dùng từ „*actuosa participatio*“ để chỉ sự „*tham dự thực sự*“ của công nhân vào việc lãnh đạo; từ này cũng được dùng trong Hiến Chế Phụng Vụ để chỉ việc tham dự của tín hữu trong thánh lễ.[177] Giáo tông Gio-an Phao-lô II. cũng cho hay, một quy định lao động đặt ưu tiên con người trên tư bản „*ngay tự nền tảng của nó*“ hẳn giải quyết được „*các mâu thuẫn giữa lao động và tư bản*“. Giáo Tông nói tới không những trả lương công bằng, mà cả tới việc đồng quản trị, đồng thông phần tiền lời và đồng sở hữu. Theo ngài, bằng cách đó người lao động có được ý thức, là mình „*đang làm việc trong chính xí nghiệp của mình*“ (LE 13-15).

Chỉ bằng những biện pháp có tính cách định chế và tổ chức mà thôi, doanh nghiệp không thể nào trở thành một tập hợp những con người tự do. Đúng hơn, yếu tố quyết định ở đây là tương

---

[175] Ss. Pi-ô XII., 7.5.1949 và 3.6.1950.
[176] Phao-lô VI., Diễn văn ngày 8.6.1964, AAS 56 (1964) 574 tt.
[177] Hiến Chế Về Phụng Vụ Thánh „*Sacrosanctum Concilium*“ 27.

quan giữa các nhà lãnh đạo xí nghiệp và các công nhân. Tầm quan trọng của việc lãnh đạo nhân sự đúng đắn trong đời sống lao động và hành nghề nơi xã hội kĩ nghệ có thể chưa được đánh giá đúng mức. Lãnh đạo nhân sự - nghĩa là hướng dẫn những người dưới quyền, và giáo dục - được hiểu là đánh thức và làm triển nở những hạt mầm quý giá nơi con người, không mâu thuẫn nhau, mà liên thuộc vào nhau. Hiểu cho đúng, thì cả hai đều có một nhiệm vụ quan trọng, là giáo hóa con người, nghĩa là giúp con người thành nhân. Một lối lãnh đạo đúng như quan niệm trên đây phải đặt nền trên hai cơ sở tinh thần: công nhận nhân phẩm và công nhận quyền bính.

a) Qua *nhân phẩm,* việc lãnh đạo nhân sự nhìn ra được một mẫu mực và có được một nhận thức dẫn tới những kết quả quan trọng. Như ta biết, sở dĩ con người trong các xí nghiệp tân tiến được quan tâm, trước hết là do những suy tính về lợi nhuận và tiết kiệm. Tiêu biểu ở đây là lời cảnh báo của Robert Owen, một chủ nhà máy và nhà chính trị xã hội trong nửa đầu thế kỉ 19.: „*Kinh nghiệm hẳn đã cho quý vị thấy sự khác biệt giữa một cơ xưởng được lau chùi sạch sẽ láng bóng ... và một cơ xưởng khác bẩn thỉu và thiếu ngăn nắp; tình trạng này sẽ dẫn tới những xung khắc vô ích và làm cho cơ xưởng dần dần không còn sử dụng được nữa. Bỏ ra công sức cho các máy móc vô hồn mà còn có được những kết quả tốt đẹp như thế, thì tại sao ta lại không quan tâm chăm sóc cho con người vốn có một cấu trúc còn đáng thán phục hơn thế nhiều? ... Chẳng phải là điều đương nhiên sao, khi ta hiểu được rằng, những bộ máy đầy phức tạp và tinh xảo kia sẽ có thêm năng lực và hữu hiệu ..., nếu ta giữ cho chúng được sạch sẽ, vui vẻ đối xử với chúng, tránh làm cho chúng bận tâm vì những xung khắc không cần thiết và cung cấp đầy đủ của ăn cho chúng?*“[178]

[178] Trích: Gide-Rist, *Lịch Sử Những Quan Điểm Giáo Khoa Về Nền Kinh Tế Quốc Dân*. Jena 1921, 257.

Từ đầu thế kỉ 20. các khoa Sinh Lí Lao Động, Tâm Lí Lao Động và Tâm Lí Xí Nghiệp đã minh chứng một cách khoa học rằng, lãnh đạo nhân sự là điều đáng quan tâm và cần để ý tới đặc điểm thể lí và tâm lí của công nhân trong các văn phòng và xí nghiệp. Ngày nay, xem ra đang có một cuộc cách mạng thật sự trong lãnh vực quản trị nhân viên. Trong phòng thí nghiệm của các đại công ti hóa học đang có khuynh hướng chuyển việc nghiên cứu cơ bản từ chủ trương mở (không lái theo hướng định trước. Người dịch) có giới hạn sang hoàn toàn mở như thế nào, thì những người cầm đầu trong các xí nghiệp và văn phòng cũng đang chuyển việc lãnh đạo của họ sang chủ trương mở như thế, nghĩa là họ coi mỗi một nhân viên của mình trước hết là một đồng loại và là một tha nhân và những biện pháp của họ được đưa ra theo lối nhìn đó. Như vậy, nền tảng lãnh đạo nhân sự giờ đây không còn dựa trên lợi nhuận - theo nghĩa một tính toán ích kỉ khôn ngoan -, mà dựa trên phẩm giá con ngýời. Ở đây nên biết, về lâu về dài lối lãnh đạo này sẽ bảo đảm cho các doanh nghiệp một sự phát triển tốt đẹp.

[Trong „Centesimus annus“ giáo tông Gio-an Phao-lô II. cổ vũ cho một „*xã hội đặt nền trên lao động tự do, trên doanh nghiệp và trên sự tham gia*“ (CA 35) và trong khuôn khổ đó ngài nhận định: „*Giáo Hội công nhận vai trò chính đáng của lợi nhuận, coi đó là một dấu chỉ về tình trạng lành mạnh của doanh nghiệp… Có thể có những bản kết toán kinh tế rất hoàn hảo, nhưng đồng thời con người, vốn là tài sản quý giá nhất của doanh nghiệp, lại bị làm nhục và phẩm giá của họ bị xúc phạm. Điều này không những không được phép về mặt đạo đức, mà về lâu về dài sẽ mang lại những ảnh hưởng tiêu cực trên hiệu năng kinh tế của doanh nghiệp. Bởi vì mục đích của doanh nghiệp không chỉ là lợi nhuận, mà còn thực hiện một* ***cộng đồng con người***“ (CA 35).]

Việc công nhận nhân phẩm đòi hỏi phải coi mọi người có giá trị ngang nhau, chứ không phải là san bằng. Vì thế người lãnh đạo đối xử với nhân viên hay đồng nghiệp của mình không với thái độ cha chú ban ơn, mà phải cao thượng và công bằng với mọi

người. Về điểm này các công nhân có cảm nhận rất tinh tế. Một thí dụ: Một nữ công nhân xin gặp giám đốc. Trong khi nói chuyện, tay vị giám đốc cầm một miếng kim loại nhỏ và cứ xoay xoay trước mặt người đối thoại, như thể muốn nói: „*Chị hãy nói nhanh, nói gọn lại!*“ Về sau chị kể: „*Tôi hiểu đó là dấu hiệu giám đốc không có giờ. Lẽ ra ông nên* ***nói ra*** *điều ấy, vì ông đang đối diện với một con người. Nhưng ông lại ra dấu bằng miếng kim loại*.“

b) Lối lãnh đạo nhân sự mở không có nghĩa là quá tình cảm hoặc yếu đuối; đúng hơn nó đòi hỏi nhân viên phải chấp nhận *quyền bính*. Điều này không có nghĩa nhân viên „*là một kẻ hoàn toàn dưới quyền, chỉ có nhiệm vụ tuân lệnh, mà không có quyền nói lên nguyện vọng và kinh nghiệm của mình*“ (MM 92). Một nội quy xí nghiệp nhắm tới làm „*thui chột*“ cảm thức trách nhiệm của công nhân „*hoặc triệt tiêu các lực sáng tạo*“ của họ sẽ đi ngược lại công bình, „*cho dù xí nghiệp có được lượng sản phẩm rất cao và việc phân phối đúng và rẻ*“ (MM 83). Người làm công không chỉ hiện diện bằng thân xác nơi xí nghiệp - khi đổ hết lực ra để lao động lấy lương; sự hiện diện của họ trong tư cách một con người có tính quyết định hơn. Vì thế, „*doanh nghiệp cần làm sao trở thành một cộng đoàn con người thật sự*“ (MM 91); muốn thế, nó đòi hỏi phải có „*sự cộng tác, kính trọng nhau và thiện ý với nhau*“ (MM 92).
Mặt khác, quyền bính của kẻ bề trên tương ứng với sự vâng lời của kẻ bề dưới. Khi tự nguyện đặt mình vào vị trí kẻ dưới trong doanh nghiệp, người làm công không hành động ngược lại hình ảnh con người ki-tô giáo và không gây thiệt hại gì tới tính cách chủ thể của con người. Không khí nhân sự thông thoáng và đạo đức lành mạnh trong một doanh nghiệp sẽ khiến cho nhân viên nam nữ cảm nghiệm được sự cần thiết và ích lợi của một quy định kỉ luật bền bỉ và công bằng, nhất là đối với những ai đó trong họ vốn có một cuộc sống bừa bãi. Quả thật, ta có thể nhận ra, „*việc bước vào một xí nghiệp có kỉ luật rõ ràng, hợp lí và công bằng thường là khởi đầu của một tiến trình giúp con người*

từng bước thoát ra khỏi nạn đoàn lũ hóa“[179]. Tuy nhiên điều này chỉ có thể thành tựu, khi người lãnh đạo biết dùng khôn khéo, quyết tâm và nhân sinh quan đúng của mình để tạo không khí trong lành cho doanh nghiệp. Trong trường hợp này, lối lãnh đạo nhân sự chủ tâm gần gũi cá nhân sẽ được bổ sung bằng lối lãnh đạo theo cơ cấu phận vụ vốn có sẵn.

Ở đây cần nên biết là không khí doanh nghiệp không chỉ được tạo ra bởi các ban, ngành, đội sản xuất chính thức do nội quy doanh nghiệp đưa ra, song đặc biệt còn do việc kết lập những nhóm bất chính thức được gợi ý và lèo lái bởi các lực khó kiểm soát, chẳng hạn như bởi các phong trào chính trị và tôn giáo, và những cái „*người ta nói*“, „*người ta nghĩ*“, „*người ta làm*“ gần như có giá trị khuynh đảo trong các tập thể nhân viên hoặc công nhân. Thường có một số người, không nhiều, trời cho có một khả năng ảnh hưởng mạnh, và họ nghiễm nhiên là những „lãnh tụ“ bất chính thức trong các tập thể này. Khi những người này không thuận tình, họ có thể làm điên đảo việc điều hành nhân sự - có thể với ý hướng rất tốt - của các cấp lãnh đạo chính thức.

Quyền bính phận vụ (có được do chức vụ trong tổ chức) không đồng nhất với quyền bính cá nhân vốn có sẵn nơi người lãnh đạo. Người nắm bất kì một chức vụ lãnh đạo nào trong xí nghiệp không những phải có khả năng chuyên môn, mà còn cần có khả năng hiểu biết người, có thể điều khiển họ cách đúng đắn và có thể làm gương cho kẻ khác. Loại quyền bính này xuất phát từ bản tính cá nhân, chứ không do la hét mà có.

Trong xã hội kĩ nghệ tân tiến việc chỉ huy nhân sự thường được uỷ thác cho những *nhân viên lãnh đạo;* vị trí xã hội của thành phần này thật khó mà xác định. Có người nhấn mạnh tới sự kiêu căng của họ hay của cả nhóm ưu tuyển của họ, và mỉa mai gọi họ là đám „*quản trị gia*“ („Manager“): Đám này chẳng có sở hữu nào mà lại được lãnh đạo cả một doanh nghiệp to lớn. Những người khác thì lại buồn cho họ vì phải ở trong thế lưỡng nan: phải lãnh đạo và hướng dẫn nhân sự, nhưng lại chẳng có

[179] K. Abraham, *Doanh Nghiệp Như Một Yếu Tố Giáo Dục*. Köln 1953, 95.

được sự tự lập lẫn độc lập trong hành xử. Đặc biệt không hiếm khi các đại doanh nghiệp ở Đức bị tố cáo là đã „*cóp nhặt cho mình hệ thống tổ chức nhân sự của nhà nước, của chế độ thư lại và của quân đội*“; vì thế, từ lâu đã „*không thể cải tổ được các doanh nghiệp*“ này nhằm trao lại „*cho từng cá nhân đủ quyền tự trách nhiệm trên toàn thể tương ứng với trách vụ lãnh đạo của họ*“. Cả ngày nay, một số doanh gia cũng công nhận, các viên chức lãnh đạo trước sau vẫn là một nhóm dễ bảo và sẵn sàng quy phục.[180]
Trước hệ thống tổ chức lỗi thời đó, cần phải có luật phân chia trách nhiệm đúng đắn cho từng lãnh vực (nguyên tắc bổ trợ), để bổ sung cho luật thống nhất lãnh đạo trong các doanh nghiệp hiện nay. Các đại doanh nghiệp thường mang tính nặc danh về mặt sở hữu và cả trong các tương quan giữa người và người. Vì thế nên giao cho các nhân viên lãnh đạo, là những người chỉ huy trực tiếp liên hệ với công nhân, nhiệm vụ vun xới và bảo trì mối giao tiếp cũng như các giá trị con người và cá nhân.

c) Trong các công ti vốn đầu tư, những người lãnh đạo thi hành các *trách vụ doanh nghiệp* với tư cách là những giám đốc và tổng giám đốc. Thật lạ, các tranh chấp xã hội xưa nay ở Đức thường được trình bày như lối chỉ có hai yếu tố duy nhất là tư bản và lao động mà thôi. Tại sao người ta đã bỏ quên vai trò của doanh gia, một thành phần vốn có khả năng sáng tạo đặc biệt, có óc tưởng tượng thực tế, có tài đánh hơi được những thay đổi lớn trong tương lai, có tài phối hợp và quyết định độc lập? Một phần lớn lí do hẳn là vì thuyết đấu tranh giai cấp của Marx chỉ nói tới hai yếu tố tư bản và lao động và đã không đếm xỉa gì tới vai trò của doanh gia. Nhưng ngay cả khoa Kinh Tế Quốc Dân cổ điển, vốn đặt nặng „thị trường tự do“, cũng quên vai trò của doanh gia. Như vậy chẳng lạ gì HTXHCG cũng rất ít khi đề cập tới chuyện kinh doanh. Người ta nói tới nó với thái độ ngờ vực

[180] F. Hellwig, Phận vụ xã hội của doanh nhân, trong: *Industrie-Anzeiger*. Essen, Số 16/17 (26.2.1954).

công khai. Giờ đây, nhờ sự công nhận của công đồng Vaticano II., thực tế đã xoay chiều (so sánh GS 64). Vai trò xã hội của doanh gia không những thể hiện qua việc làm sao sản xuất được „*nhiều và tốt hơn*“ (PP 48), „*nhiều và hợp lí hơn*“ (MM 168); nó còn thể hiện qua sự chăm sóc các tương quan giữa người và người, để tránh cho xí nghiệp trở thành chỗ ươm mầm các xung khắc quyền bính.

4. Bảo đảm việc làm

Giáo tông Gio-an Phao-lô II. ghi nhận trong thông điệp của mình rằng, „*về lao động nhân công, rất có thể*“ mức phồn vinh vật chất trong các quốc gia kĩ nghệ tân tiến rồi sẽ giảm hoặc tiến chậm lại, trong khi đó hàng triệu người khốn khổ trong thế giới đệ tam có thể hi vọng vào một tương lai tốt đẹp hơn (LE 1).
Một số chỉ dấu trong thực tế cho thấy các quốc gia kĩ nghệ đã tiến tới một bước ngoặc lịch sử từ năm 1975. Nhà nước phúc lợi đang dần chuyển sang nhà nước nợ nần; nhà nước này đã đụng tới biên giới phát triển. *Nạn thất nghiệp* đang có nguy cơ trở thành một tình trạng kéo dài, trở thành một biến cố quyết định của thập niên tám mươi.
Bị thất nghiệp có nghĩa là phải đối diện với hai khó khăn một lúc. Một đàng, giảm sút thu nhập khiến người thất nghiệp phải tự chế mọi mặt. Đàng khác, thiếu công ăn việc làm. Lòng tự trọng do đó bị thương tổn, nhất là khi tình trạng thất nghiệp kéo dài. Không lạ gì một số người thất nghiệp trở nên bẳn tính và bất mãn.
Nạn thất nghiệp, giáo tông Gio-an Phao-lô II. gọi đó là một „*tai họa*“, ảnh hưởng nặng nề nhất trên giới trẻ. Nó khiến họ, những người „*thật tình ước ao làm việc và sẵn sàng nhận lấy tránh nhiệm của mình trước sự phát triển xã hội và kinh tế của xã hội, cảm thấy hụt hẫng đau khổ*“. Giáo Tông coi „*thất nghiệp của các trí thức*“ và của những người tật nguyền cũng là một vấn nạn gia trọng, là vì xã hội không được phép đẩy thành phần tật nguyền „*ra ngoài lề thế giới lao động*“ (LE 8, 18, 22).

a) Muốn giải quyết thất nghiệp, phải hiểu các nguyên nhân của nó. Có người bảo, nền kinh tế quá đặt nặng xuất cảng của Đức bị lệ thuộc vào thị trường ngoại quốc. Và các thị trường này đã có những biến chuyển quan trọng: giá nguyên và nhiên liệu đã tăng đáng kể. Sự trỗi dậy của nhiều quốc gia trên đường phát triển đang tạo khó khăn cho Đức trên nhiều ngành kinh tế: sản xuất xe hơi, vải vóc, máy chụp hình, kính hiển vi, điện tử, lắp ráp tầu thủy v.v.. Các nước trong thế giới đệ tam cũng đang càng ngày càng phát triển nền kinh tế của họ. […]
Cả thị trường nội địa cũng có những yếu tố gây bất lợi cho tình hình việc làm: mức lãi cao, mất thăng bằng giữa hệ thống lương và các khoản đóng bảo hiểm xã hội, thiếu niềm tin vào các doanh nghiệp nên phát triển kinh tế không thuận lợi, căng thẳng giữa một bên là nhu cầu tự động hoá để đủ sức cạnh tranh và một bên là hậu quả sút giảm lượng công ăn việc làm…

b) Tìm nguyên do thất nghiệp và đưa ra các biện pháp về chính sách kinh tế, tiền tệ và chính trị kinh tế để giải quyết thất nghiệp là nhiệm vụ của các phía hữu trách, nghĩa là của nghiệp đoàn chủ và thợ, của quốc hội, chính quyền, các chính đảng và các nhà khoa học liên hệ. Giáo Hội kêu gọi tới lương tâm của những nhà chức trách. Từ khởi đầu thời đại kĩ nghệ luôn luôn xẩy ra những cuộc khủng hoảng kinh tế, khiến cho hàng triệu công nhân và gia đình họ rơi vào khốn đốn, mặc dù mức cầu hàng hoá cao và không thiếu người sẵn sàng lao động. Việc đưa ra những biện pháp cụ thể để giải quyết, như đề nghị kéo dài thời gian học, rút ngắn thời gian làm việc, rút ngắn hạn tuổi hưu, bãi bỏ giờ làm phụ trội, tăng hoặc giảm thuế, đóng phụ phí thúc đẩy tăng trưởng kinh tế… không phải là nhiệm vụ của Giáo Hội. Đây là lãnh vực của các nhà chức trách và chuyên môn.

c) „*Các chủ nhân gián tiếp*“, nghĩa là hệ thống các định chế quốc gia và quốc tế mang trách nhiệm điều hướng toàn bộ chính sách lao động, đóng vai trò rất quan trọng cho việc bảo vệ công

ăn việc làm. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. cổ xuý việc hình thành một „*kế hoạch chung*“ xuyên quốc gia, hầu có thể giải quyết nạn thất nghiệp. Xem ra sự mâu thuẫn giữa lao động và tư bản đang càng ngày càng chuyển sang mâu thuẫn giữa kẻ có việc làm và người thất nghiệp. Đây có thể là một vấn đề xã hội cần suy nghĩ (LE 18).

d) Trước nạn thất nghiệp, Giáo Hội - do nhiệm vụ riêng được ủy thác của mình - đặc biệt có những trọng trách sau đây: Dấn thân biện hộ cho những người thất nghiệp, để họ không bị các cơ quan công quyền minh nhiên hoặc kín đáo coi là những kẻ không muốn lao động. Những người thất nghiệp không cần ai thương hại, nhưng họ cần sự đối xử đầy cảm thông. Một số trong họ sống thu mình, sợ tiếp xúc với người khác; cứ thế những bực bội và thất vọng chồng chất dần lên trong gia đình họ, nhiều khi dẫn tới những khủng hoảng nguy hiểm. Các giáo xứ và hội đoàn xã hội công giáo cần tìm hiểu và lượng định tình trạng khó khăn của những người thất nghiệp ở địa phương mình. Cần giúp họ trong việc giao tiếp với các cơ quan chính quyền, thông tin cho họ về tình trạng thị trường công việc tại địa phương và trong vùng, cho họ biết về những chương trình tu nghiệp và làm môi giới cho họ với các công ti xí nghiệp, để may ra họ tìm được chỗ làm trong đó.
Một vài nhóm thất nghiệp cần sự đối xử và trợ giúp đặc biệt; đó là những người trẻ, những người ngoại quốc, những người tàn tật, những người bệnh, tuổi cao, không có nghề chuyên môn, những người thất nghiệp lâu năm và những nhóm đại loại như thế. Các giáo xứ và hội đoàn nên dùng phòng ốc của mình tổ chức những sinh hoạt giải trí thiết thực cho họ.
Không dễ gì đạt được một lúc và giữ được lâu bền cả bốn mục tiêu lớn của một nền kinh tế quốc dân lành mạnh: có đủ công ăn việc làm, giữ vững giá cả, tăng trưởng kinh tế và cân bằng nền ngoại thương. Tất cả đều được mời gọi cùng chung phần trách nhiệm và cùng chung tay hành động cho phúc lợi chung.

5. Thợ khách

a) 20 năm qua nước Đức kêu mời lao động nước ngoài tới làm việc, vì họ cần nhân công cho nền kinh tế trên đà tăng trưởng. Các thợ khách đã góp phần làm gia tăng sự phồn vinh của đất nước này. Ngày nay (1982) có khoảng 4 700 000 người ngoại quốc ở Đức, trong số đó khoảng 2 triệu người có công ăn việc làm và 240 000 người thất nghiệp. 1 096 000 trẻ em và thiếu niên dưới 15 tuổi.

Lượng thất nghiệp cao nơi người bản xứ và ngoại quốc cho thấy tình hình kinh tế đã trở nên không còn sáng sủa. Xem ra có những người Đức nay đã thay đổi nếp nghĩ, họ đâm ra sợ người ngoại quốc và có khi cả tỏ thái độ thù ghét người ngoại và gia đình của họ. Những âu lo cho tương lai kinh tế được đổ lên đầu „*người ngoại quốc*“.

Ở đây cần tránh những cường điệu. Đa số người dân Đức muốn chung sống hòa bình với người ngoại quốc. Đặc biệt trong các cơ xưởng hầu như chẳng có sự thù ghét nào đối với công nhân nước ngoài.

Tình yêu đối với dân Đức và với văn hóa đức chỉ có thể có được bằng cách đi tới với nhau, chứ không qua việc ngăn cách với người ngoại quốc. Việc xuất cảng của Đức cũng sẽ bị thiệt hại, nếu người ngoài có cảm tưởng, là dân Đức chống lại người nước ngoài.

b) Theo nguyên tắc của HTXHCG, chúng ta có hai nhiệm vụ:

Thứ nhất, phải làm sao thúc đẩy và hỗ trợ cho một *tâm thức* thông cảm và đi tới với nhau giữa người Đức và người ngoại quốc.

Thứ hai, phải tạo ra những cơ sở thích hợp trong *hệ thống trường ốc và giáo dục*. Không thể coi người ngoại quốc là thành phần thấp nhất trong bốn cấp xã hội và không được loại trừ con cái họ ra khỏi các ngành nghề bác sĩ, giáo viên, luật gia, kĩ sư

hay linh mục. Bổn phận ki-tô giáo là phải triệt để ngăn cản điều đó xẩy ra.

Người ta nói tới việc „*hội nhập*“ người ngoại quốc. Từ ngữ hay đề cập này có thể mang ba nghĩa:

Một, một người ngoại quốc được gọi là đã „hội nhập“, khi người đó thông thạo tiếng Đức, có công ăn việc làm và nhà cửa và cảm thấy thoải mái tại quốc gia định cư, nhưng trong thâm tâm họ vẫn mang ý định sẽ trở về lại quê hương.

Hai, một loại „hội nhập“ khác, khi người đó thông thạo tiếng nói của chúng ta, có công ăn việc làm, nhận quốc tịch đức, nhưng vẫn giữ văn hoá và tập quán của quốc gia mình. Đây là loại hội nhập của nhiều di dân người Đức ở Ba-tây.

Ba, „hội nhập“ cao nhất, là khi người đó không những có quốc tịch mới, mà còn thông thạo tiếng nói và chấp nhận luôn văn hoá của nước định cư. Đây là lối hội nhập của đa số di dân đức đã tới Hoa-kì trong thế kỉ trước đây.

Những người ngoại quốc ở Đức được hiến pháp bảo vệ. Sẽ là trái luật, nếu một người ngoại quốc về quê hương họ lập gia đình, nhưng mãi hai, ba năm sau người phối ngẫu mới được phép vào Đức đoàn tụ. Cả cha mẹ cũng có quyền dưỡng dục con cái, và con cái cũng có quyền sang chung sống với cha mẹ. Không chỉ những đứa con dưới 6 tuổi, mà cả những em đang tuổi vị thành niên cũng được đoàn tụ cha mẹ. Những quyền này không được phép hạn chế vì lí do kinh tế hay chính trị.

6. Hội nhập con người toàn diện

Số phận và cảm nhận cuộc sống của tầng lớp công nhân trong thời đại kĩ nghệ được phân biệt thành ba thời kì: Thời kì tạm dung và bị vô sản hoá (nửa đầu của thế kỉ 19.), thời kì đoàn kết đấu tranh giai cấp (từ giữa thế kỉ 19.) và thời kì bắt đầu hội nhập

vào trong một xã hội được ấn dấu mạnh bởi những người lao động. Hội nhập là một tiến trình kéo dài; nó bao trùm lên toàn xã hội, trên mọi lãnh vực cuộc sống: Hội nhập vào lãnh vực xã hội, chính trị, văn hoá, nghề nghiệp và kinh tế; hội nhập trong lĩnh vực gia đình, trong lĩnh vực giải trí và trong lĩnh vực tôn giáo… [181]

[181] Ss. J. Höffner, Những phát triển về số phận và cảm nhận sống của tầng lớp công nhân và sự biến chuyển của những mẫu mực xã hội chính trị, trong: *Chính Sách Xã Hội Nhìn Từ Trách Nhiệm Hoàn Vũ Của Ki-tô Giáo*, nt. 273-289. – Cùng tác giả, *Trách Nhiệm Của Giáo Hội Đối Với Thế Giới Lao Động*. Köln 1983.

C. KINH TẾ

Nhận xét sơ khởi

Kinh tế được hiểu là toàn bộ các cơ sở và diễn trình đưa tới việc thoả mãn có kế hoạch, lâu dài và chắc chắn các nhu cầu về của cải và dịch vụ của con người, nhằm giúp cho cá nhân và toàn thể xã hội triển nở theo ý định của Thiên Chúa. HTXHCG bàn về kinh tế, trong đó đa phần chúng ta thực hành nghề nghiệp của mình, vừa dưới khía cạnh *khoa học hiện thực* (sein-wissenschaftlich) lẫn khía cạnh *khoa học quy chuẩn*. Những môn sau đây về *khoa học hiện thực*, vốn là những môn vốn tìm hiểu những sự kiện thực hữu trong kinh tế, không thuộc vào lãnh vực tìm hiểu của HTXHCG: Địa Lí Kinh Tế (Địa Lí Sản Xuất, Địa Lí Thương Mại, Địa Lí Giao Thông v.v.) vốn gắn liền với đất đai và thương mại của kinh tế; Thống Kê Kinh Tế, là môn thâu thập và lượng giá các số liệu về mức sản xuất, tiêu thụ, buôn bán, chu chuyển và tiền bạc v.v.; Lịch Sử Kinh Tế, vốn tìm hiểu sự chuyển biến trong thời gian của các hình thái và hệ thống kinh tế; Tâm Lí Kinh Tế, vốn áp dụng những hiểu biết của khoa tâm lí vào một số hiện tượng đời sống kinh tế (Tâm Lí Tiêu Thụ, Tâm Lí Quảng Cáo v.v.); Kinh Tế Quốc Dân Lí Thuyết, vốn nghiên cứu thuần lí thuyết những tương quan và liên hệ cơ bản của tiến trình kinh tế quốc dân. HTXHCG tuy có sử dụng những kiến thức chắc chắn của các môn này, nhưng chủ yếu đặt nặng mặt triết lí và thần học của vấn đề, nghĩa là đặt nặng việc tìm hiểu về ý nghĩa rốt ráo của bản chất kinh tế.

Về các môn *khoa học quy chuẩn* có Đạo Đức Kinh Tế là môn liên hệ mật thiết với HTXHCG; môn này tìm hiểu về thái độ đạo đức của con người kinh tế. Còn hai môn Chính Trị Kinh Tế và Sư Phạm Kinh Tế tự chúng không nằm trong phạm vi của HTXHCG. Người ta đã cố tình tách kinh tế ra khỏi đạo đức, bảo rằng hai phạm vi này chẳng có liên quan gì với nhau. Chẳng hạn *Werner Sombart* bảo, „*tiến triển kinh tế*“ ưu tiên hơn „*mẫu mực đạo đức*“. Mọi „*quy định đạo đức*“ và mọi „*cảm thức công bằng*“ phải đi theo tiến bộ kinh tế. Hiệu năng kinh tế là điều quyết định, sau đó mới đến chuyện „*đạo đức hay là bất cứ thứ gì khác*“. Quả là một lập luận với những hậu quả khó lường. Tuy thông điệp „Quadragesimo anno“ dạy, „*mỗi thứ đều độc lập trong lãnh vực của nó*“ và tuy Giáo Hội cũng không xét đoán về „*những gì gọi là luật kinh tế, vốn chỉ cho biết đôi chút về tương quan giữa phương tiện và mục đích*“ và vì thế cho thấy „*đâu là những mục tiêu có thể theo, đâu là những mục tiêu không thể theo trong lãnh vực kinh tế*“, dù vậy khẳng định cho rằng, „*hoàn toàn không có liên quan gì giữa các lãnh vực kinh tế và đạo đức*“ là sai (QA 42). Không có thứ kinh tế trừu tượng, tách lìa khỏi con người và lương tâm của họ. Mọi kinh tế đều là những quyết định của con người và vì thế phải chịu sự chi phối của luật đạo đức. Đạo đức ki-tô giáo không phải là lãnh vực kinh tế, mà là giới răn của nó.

Có ba nhóm vấn đề liên quan cách đặc biệt tới ý hướng của HTXHCG về mặt khoa học hiện thực và khoa học quy chuẩn. Đó là mục tiêu sản xuất, trật tự kinh tế và tiến trình phân phối trong kinh tế.

CHƯƠNG MỘT
Mục Tiêu Sản Xuất Của Kinh Tế

§ 1. Những lí do xác định mục tiêu sản xuất của kinh tế

1. *Con người làm chủ của cải trên trái đất*. Con người là tâm điểm của tạo dựng, vì nó là „*chân trời và thực thể biên lề giữa thế giới tinh thần và thể xác*“.[182] Thiên Chúa đã cho nó „*một hiện hữu như đá, một đời sống thực vật như cây, một đời sống cảm giác như thú vật và một sự sống tinh thần như thiên thần*“[183]. Vì con người là một thực thể tinh thần, có chỗ đứng cao hơn sự vật, cây cối và thú vật về mặt siêu nhiên, nên nó có dominium naturale (quyền đương nhiên làm chủ) trên toàn bộ tạo dựng vật chất, một quyền được Thiên Chúa xác nhận rõ ràng: „*Hãy làm đầy mặt đất và thống trị nó*“ St 1,28). Được dựng nên theo hình ảnh của Thiên Chúa, con người có quyền ra lệnh cho tạo dựng và biến địa cầu thành không gian sống xứng đáng cho mình. Ở đây dĩ nhiên họ phải tránh sa chước cám dỗ của ba đòi hỏi nền tảng: muốn thụ hưởng, muốn sở hữu và muốn bá chủ, mà Kinh Thánh đã cảnh giác: „*Mọi thứ trong thế gian: dục vọng xác thịt, dục vọng thị giác và thói cậy mình có của đều không xuất phát từ Chúa Cha*“ (1 Ga 2,16). Ngày nay, con người không những đứng trước nguy cơ của chủ nghĩa vật chất thực tế, mà cả cơ nguy lạm dụng chuyên quyền trên các sức mạnh của vũ trụ - và như vậy cả trên con người -, vì họ đã nắm

---

[182] Tô-ma ở Aquino, trong 3. Sent. Prol.
[183] An-tịnh (Augustinus), *Luận Về Thành Phố Thiên Chúa*, V. 11.

được trong tay một kĩ thuật tuyệt hảo. Nhất là thứ kĩ thuật ghê gớm, trực tiếp đòi hỏi trách nhiệm, dễ sử dụng nhưng lại có hậu quả kinh hoàng (chẳng hạn bom nguyên tử hay các hoả tiễn xuyên lục địa - [và giờ đây là các kĩ thuật sao sinh, cải đổi gen. Người dịch]), có thể làm gia tăng sự cám dỗ cho những hành vi vô trách nhiệm. Khi sử dụng quyền năng trên thiên nhiên, con người cũng nhất thiết phải làm sao tạo được quyền lực trên chính mình, để họ biết sử dụng những âm lực nguy hiểm của thiên nhiên sao cho hợp với thánh ý Chúa và lương tâm mình. Ki-tô hữu coi mọi thứ trần gian là quà tặng của Thiên Chúa. So với hồng ân và ơn cứu độ thì quà tặng này chỉ là của „*cho thêm*“ mà thôi (Mt 6,33), và con người cần vận dụng lời khuyên trong Sách Tô-bi-a để chống lại ba chước cám dỗ kia: „*Cầu nguyện với ăn chay và bố thí*“ (Tb 12,8). Cầu nguyện để chống lại „*ham muốn thống trị và kiêu căng*“, ăn chay chống lại „*ham muốn hưởng thụ*“ và bố thí chống lại „*ham muốn của cải*“ (ss. GS 37).

[Liên quan tới điểm này cũng phải kể tới tài liệu „*Những Hiện Tượng Của Chủ Nghĩa Tiêu Thụ*“ được giáo tông Gio-an Phao-lô II. trình bày thật ấn tượng. Theo ngài, muốn tránh nó, „*ta cần phải bước theo một nhân sinh quan ôm trọn được mọi chiều kích của cuộc sống; một nhân sinh quan đặt các chiều kích vật chất và bản năng xuống bên dưới các chiều kích tinh thần và tâm linh*“ (CA 36). Vì thế những chỉ trích của ngài „*không nhắm chống lại hệ thống kinh tế cho bằng chống lại một hệ thống văn hoá và đạo đức*“. Khi người ta dồn hết mục tiêu sản xuất kinh tế cho việc tiêu thụ, khiến „*sản xuất và tiêu thụ rốt cuộc trở thành tâm điểm của đời sống xã hội*“, thì „*nguyên do của nó không hẳn thuần tuý nằm nơi chính hệ thống kinh tế, mà cần phải tìm nơi toàn bộ hệ thống văn hoá xã hội vốn đã thất bại vì đã bỏ bê các chiều kích đạo đức và tôn giáo*“ (CA 39). „*Vì thế gấp rút cần phải có một nỗ lực rộng lớn về giáo dục và văn hoá, hầu giáo dục những người tiêu thụ sử dụng của cải một cách trách nhiệm, hầu đánh thức ý thức trách nhiệm nơi kẻ sản xuất và nhất là nơi các cơ quan truyền thông cũng như cần sự tiếp tay cần thiết của các cơ quan chính quyền*“ (CA 36).]

Ngay từ đầu, Thiên Chúa ban của cải trần thế cho „*toàn gia đình nhân loại*“ (QA 45), nghĩa là không phải cho một số người nào đó mà thôi, như kiểu Người đã trao cho mỗi người một thân xác riêng. Do đó, nếu muốn thực hiện việc làm chủ trên thế giới vật chất, con người phải chiếm hữu cho mình một số của cải nào đó. Nhưng việc sở hữu này không được phép „*xa lìa khỏi quyền sử dụng nguyên thuỷ của mọi người*“, bởi vì mọi người đều có quyền sở hữu những gì cần thiết cho sự tồn tại và phát triển riêng của mình; và đấy là một quyền tự nhiên; nó „*có liên quan mật thiết với nhân phẩm và với các quyền cá nhân của con người*“ (Pi-ô XII.) và nó đứng trên „*mọi quyền khác, bất luận quyền nào, kể cả quyền tư hữu và quyền tự do đổi chác*“ (PP 22). Khi con người rơi vào túng quẫn cùng cực, thì mọi thứ tư hữu tích cực đối nghịch sẽ phải nhường chỗ cho ưu quyền đương nhiên kia: „*Trong túng quẫn cùng cực, mọi thứ trở thành của chung*“; phát biểu táo bạo này làm nhức nhối đầu óc, nhưng lại có tác dụng giải thoát trong những tình thế nguy nan. Pi-ô XII. cũng áp dụng những suy tư này cho cộng đồng thế giới, khi ngài tuyên bố: Thật bất công, khi các nước giàu „*thu tóm các nguồn tài nguyên kinh tế và các nguồn cứu trợ công ích cho mình cách quá đáng, đến nỗi các nước không được thiên nhiên ưu đãi chẳng còn lại gì*“ (so sánh GS 69). Khi giáo huấn của Giáo Hội về tư hữu được giáo tông Phao-lô VI. nhắc lại và nhấn mạnh qua thông điệp „Populorum progressio“ (22-23), nó gần như tạo ra một chấn động mạnh; điều đó cho thấy có rất ít Ki-tô hữu biết tới HTXHCG.

2. *Con người cần của cải vật chất*. Để có thể sống, chúng ta phải lao vào thế giới vật chất . Là những thực thể xác thịt , chúng ta cần của cải vật chất và dịch vụ , không chỉ để duy trì cuộc sống sơ đẳng của mnh hay của nòi giống (thức ăn, quần áo, nhà cửa), mà còn để phát huy đời sống văn hoá cao quý của mình. Muốn chăm sóc văn hoá, đòi hỏi phải có nhiều của cải vật chất, bất kể trong lãnh vực nào: y tế và giáo dục, nghiên cứu và khoa học, nghệ thuật và phụng tự tôn giáo. Vì thế, bảo rằng kinh tế mang

chức năng cấp dưỡng, là một cách hiểu quá hạn hẹp. Chức năng của nó bao trùm trên mọi lãnh vực đời sống con người, do đó không thể đùa giỡn coi kinh tế là thuần tuý „*vật chất*“ được. Mục đích của kinh tế là làm triển nở „*một nền nhân bản với đầy đủ ý nghĩa của nó*“; nhân bản này không khiến con người „*nhắm mắt lại trước những giá trị tinh thần và trước Thiên Chúa là cội nguồn của họ*“, mà giúp họ „*mở mắt ra trước Tuyệt Đối*“ và nỗ lực tiến tới „*một sự phát triển toàn diện con người và toàn thể nhân loại*“ (PP 42).

Văn minh và văn hoá càng triển nở, mức đòi hỏi của cải vật chất của con người và của xã hội càng tăng. Nhu cầu sơ đẳng của con người thời ăn lông ở lỗ được đáp ứng thua xa con người quyền lực thời nay, là kẻ nắm trong tay nền khoa học tự nhiên và kĩ thuật tân tiến. „*Con người trước đây phải chịu thiếu thốn và khổ sở ghê gớm. Họ cũng có những âu lo không thể tưởng tượng được trước các quyền lực thiên nhiên, mà họ coi là đe doạ của ma quỷ, bởi vì họ đã không hiểu được cái quyền lực tôn giáo lớn lao đang ngự trị trên họ.*“[184]

Các nước kĩ nghệ tân tiến ngày nay vượt xa trước đây trong việc cung cấp của cải vật chất. Một phần ba dân số địa cầu chiếm hữu 80% sản phẩm trong thế giới, trong khi hai phần ba nhân loại chỉ có được 20% số còn lại.

3. *Phải lập ngân sách vì của cải khan hiếm*. Kinh nghiệm cho hay, hầu hết của cải đáp ứng nhu cầu con người đều có giới hạn, không phải dư đầy như không khí. Chúng cũng bị chi phối bởi luật hao mòn và cạn kiệt, nên con người luôn phải nỗ lực tạo ra chúng. Thêm vào đó, khác với thú vật, nhu cầu của con người không giới hạn nơi phạm vi cơ thể mà thôi; vì họ cũng là một thực thể tinh thần, nên nhu cầu nơi con người vô hạn định. Ở Hoa-kì có tới 50% người làm việc trong lãnh vực sản xuất và buôn bán hàng hoá, một lãnh vực mà năm 1914 người ta vẫn chưa tìm được tên để đặt cho nó. Chưa bao giờ đã có một thời

[184] R. Guardini, *Con Người Bất Toàn*. Düsseldorf 1955, 1.

hoàng kim như kiểu trong bài diễn văn Don Quichote đọc trước đám chăn dê: „*Thời đại hạnh phúc, những thế kỉ hạnh phúc, trong đó các ông già bà cả lấy từ ngữ vàng bạc để đặt tên lót cho mình…, trẻ em thời đó chưa biết tới hai từ của mày và của tao. Mọi thứ trong thời đại thánh đó là của chung, và chẳng ai cần phải làm thêm vì nhu cầu đời sống tự nhiên của mình; họ chỉ cần đưa tay lên và hái xuống những trái thơm ngọt lịm từ những gốc sồi vạm vỡ luôn sẵn sàng hào phóng cung cấp cho thực khách*.“[185]

Vì của ít mà nhu cầu nhiều, nên con người thường phải tìm một lối hành xử thích hợp: Họ tìm cách sử dụng của cải một cách tiết kiệm và có kinh tế, nghĩa là phải „lập ngân sách“, để có được mức hữu dụng tối đa về những của cải có giới hạn. Con người trong thời đại kĩ nghệ rõ ràng có khuynh hướng hoang phí đối với nhiều loại sản vật kinh tế, chẳng hạn như các nguồn năng lượng. Trong tương lai, các nguồn năng lượng (than, dầu, khí, gỗ, thuỷ điện, chất đốt nguyên tử) phải được sử dụng cách tiết kiệm và có suy nghĩ. Mức tăng trưởng kinh tế phải phù hợp và phải được kiểm soát.

4. *Cộng tác và phân công*. Con người không thể tự mình chống trả nổi những mãnh lực thiên nhiên. Với các phương tiện thô sơ, họ khó có thể thoả mãn được các nhu cầu sơ đẳng của mình. Vì thế, họ cần phải chung tay cộng tác với nhau trong việc kiếm tìm và sản xuất sản phẩm cần thiết cho cuộc sống. Việc kết đoàn của con người rất hệ trọng và nó không chỉ diễn ra trong lãnh vực kinh tế. Ngày nay việc kết hợp kinh tế bao trùm cả trái đất. Qua sự cộng tác và phân công lạ lùng trong nhiều ngành kinh tế khác nhau và với nhiều dân tộc cũng như vùng thế giới khác nhau, con người tìm cách lượng giá các kho tàng và nguồn lực thiên nhiên ngày càng hoàn hảo hơn, nhờ đó cuộc sống vật chất của họ đã đạt tới mức cao không thể tưởng so với trước đây. Khởi đầu thời kì phát triển kĩ nghệ (1776) Adam Smith đã dùng hình

[185] M. de Cervantes Saavedra, *Don Quichote*. I. Madrid 1927, 326 tt.

ảnh sau đây để diễn tả mức tăng năng xuất lạ thường nhờ sự phân công: Một người thợ không chuyên môn có thể tự mình „*với hết sức siêng năng may ra mỗi ngày sản xuất được một cây kim, chắc chắn không thể nào làm được hai chục cây*“. Nhưng giờ đây „*người này kéo sợi dây, người kia căng nó ra, người thứ ba cắt dây, người thứ tư mài nhọn, người thứ năm mài nhẵn phần đầu cây kim*“ v.v. „*Tôi đã thấy một cơ xưởng loại đó, trong đó chỉ có mười người làm việc*“: họ có thể, nếu họ giỏi tay nghề…, „*mỗi ngày sản xuất được trên 48 000 cây kim*“.[186]
Phân công và trao đổi hàng hoá đòi hỏi phải có tiền để mua bán, phải định giá sản phẩm, phải vay vốn; tiền này phải được điều hướng bởi một chính sách tiền tệ nhắm tới công ích, hầu bảo đảm cho giá cả, thu nhập và công ăn việc làm được ổn định.

§ 2. Hệ quả của mục tiêu sản xuất kinh tế

Những suy tư trên đưa đến hai hệ quả:

1. Con người là „*tác giả, tâm điểm và mục đích của mọi hoạt động kinh tế*“ (GS 63). Ý nghĩa của kinh tế - xét thuần tuý về mặt hình thức - không hệ tại nơi sự hợp lí, nơi nền kĩ trị, nơi thuần lợi nhuận hoặc nơi việc làm sao giúp cho thật nhiều người có được thật nhiều „hạnh phúc“ vật chất. Có lẽ cũng sai, khi coi kinh tế là một cơ chế nhằm thoả mãn cung cầu; vì như thế việc xây các trại tập trung hành hạ con người có thể cũng hợp với mục tiêu sản xuất, vì nó đáp ứng nhu cầu của một kẻ đàn áp bóc lột con người. Mục đích của kinh tế, đúng hơn, là việc tạo ra cách chắc chắn và lâu bền những điều kiện vật chất, nhằm giúp cho cá nhân và xã hội triển nở đúng với phẩm giá của họ. Về điểm này thông điệp „Quadragesimo anno“ ghi: „(Những của cải vật chất) *cần phải nhiều đến độ không những đủ thoả mãn những nhu cầu tối cần và đáng trân quý, mà còn giúp cho con*

[186] A. Smith, *Sự Phồn Thịnh Của Các Quốc Gia*. I. Leipzig 1924, 5 t.

người có thể khai triển một nếp sống văn hoá cao đẹp; và nếp sống văn hoá này, nếu được hưởng thụ đúng mực, sẽ giúp thăng tiến đời sống đức hạnh, chứ không làm hại nó“ (QA 75). Và thông điệp thêm: „*Qua thế giới của cải vật chất cũng như qua bản chất của cá nhân và xã hội của con người*“ chắc chắn lí trí con người có thể nhận ra được „*mục tiêu đặt ra cho toàn bộ nền kinh tế*“ này. Về điểm này, HTXHCG chủ trương hoàn toàn ngược lại với nhiều nhà khoa học tân tiến. Những người này - chẳng hạn Max Weber - cho rằng, „*lí trí không giúp ta hiểu được chuyện tốt hay xấu*“, vì „*trong liên quan này* (lí trí) *đứng trước một màn bí ẩn* (và thêm nữa) *trước một điều không thể lí giải được*“[187].

2. Kinh tế không phải là mục tiêu duy nhất và cao nhất. Đúng hơn, nó phải được „*đặt đúng thứ tự mục tiêu xứng hợp*“ của nó (QA 43). Phẩm giá và tự do con người, hôn nhân và gia đình, tôn giáo và đạo đức, các giá trị văn hoá và „*mục tiêu cuối cùng và trên hết*“: chính Thiên Chúa là những thứ còn cao hơn kinh tế (QA 43). Tìm cách làm đảo lộn trật tự hài hoà này và tìm cách biến các giá trị cao hơn thành đối tượng của các diễn tiến kinh tế có lẽ là hành vi mang tính chất kĩ trị và hạ giá con người (ss. GS 64). Mục tiêu không phải là liên tục gia tăng của cải, mà là phục vụ con người toàn diện và nhất là phục vụ cả các giá trị xã hội. Trong những thập niên qua con người luôn được cung cấp những thứ hàng hoá mà họ đã không đòi hỏi, bởi vì họ không biết có thể sản xuất được những thứ đó hay không. Dần dần một tiến triển mới xuất hiện: Con người và xã hội đặt ra những yêu sách cho kinh tế, chẳng hạn về mặt bảo vệ môi trường (sản xuất xe hơi, máy móc và các thứ khác thích hợp hơn cho môi sinh).
Giáo tông Gio-an XXIII. „*vô cùng đau buồn*“ trước cảnh „*một số đông người ... quá coi nhẹ các giá trị tinh thần, hoàn toàn không quan tâm tới hoặc chối bỏ chúng*“ và thay vào đó suy tôn

[187] M. Weber, *Các Thư Từ Thời Trẻ*. Không đề năm, 260tt, trích bởi H. Schoeck, *Xã Hội Học*. Freiburg ở Br./München 1952, 262.

sự giàu có vật chất đến độ „*coi đó là giá trị cao nhất của đời mình*“. Dù một nền khoa học, kĩ thuật và kinh tế phồn thịnh được coi là „*một tiến bộ lớn của văn minh và văn hoá*“, thì chúng ta cũng cần phải nhớ rằng, „*đó không phải là những giá trị cao nhất*“, mà „*chỉ là phương tiện giúp ta có thể đạt tới những giá trị cao hơn*“ (MM 1175 t).

CHƯƠNG HAI
Chế độ Kinh Tế

Kinh tế vốn có một mục tiêu tự tại. Vậy phải tổ chức kinh tế như thế nào, để có thể đạt được mục tiêu đó. Trước hết cần xét qua mô hình kinh tế của phái Tự Do và phái Mác-xít, sau đó sẽ trình bày chủ trương của HTXHCG.

§ 1 Chế độ kinh tế theo chủ trương của phái Tự Do

1. *Adam Smith* (1723-1790), cha đẻ của *Kinh Tế Tự Do (Palão-liberalismus: Thuyết Tự Do Cổ Điển)*, tóm tắt chủ thuyết của mình qua năm luận đề như sau:

a) Có một trật tự „tự nhiên" của kinh tế. Dưới ảnh hưởng của triết học hữu thần trong thời Khai Sáng, thuyết Kinh Tế Tự Do Cổ Điển tin vào con người „*tự nhiên*", vào các lực „*tự nhiên*" và vào một trật tự „*tự nhiên*" của xã hội và kinh tế. Vũ trụ được vận hành bởi trật tự điều hoà như thế nào, thì kinh tế cũng có trật tự tự nhiên trong nó như thế; một sự „*điều hoà vốn có*" làm cho mọi thứ tự khởi động, nếu người ta để mặc cho các lực tự nhiên chi phối. Theo Smith, con người không được đặt kế hoạch gì cho hệ thống này; nếu không, bộ máy sẽ bị đảo lộn. „*Việc tạo hạnh phúc chung cho mọi loài có lí trí và biết cảm giác là chuyện của Thiên Chúa, chứ không phải của con người*."[188] *Jean-Baptiste Say* (1767-1832), người tìm cách phổ biến thuyết

[188] A. Smith, *sđd.*, Tập 2, chương 3 và Tập 4, chương 9, 281.

của Smith ở Pháp, cả quyết: Các quy luật của kinh tế „*chẳng phải là công trình của con người*“, nhưng „*tự bản chất, các sự vật cũng giống như các quy luật trong thế giới vật lí*“; người ta khám phá ra chúng, chứ không tạo ra chúng.[189] *Frédéric Bastiat* (1801-1850) cũng chung niềm lạc quan đó. Ông so sánh „*bộ máy thiên thể*“ của vũ trụ với „*bộ máy xã hội*“ của trật tự tự nhiên kinh tế, qua đó ta thấy được sự khôn ngoan của Thượng Đế.[190]

b) *Trật tự „tự nhiên“ của kinh tế có thể đọc được nơi lí trí con người*. Niềm tin vào trật tự tự nhiên của kinh tế được bổ túc bằng niềm tin vào lí trí của con người, một lí trí vốn có khả năng hiểu được trật tự kinh tế. Ngay nhà cơ thể học *Paul-Pierre Le Mercier de la Revière* († 1801) đã dạy, con người chẳng gặp khó khăn gì trong việc nhận biết các quy luật tự nhiên, bởi vì thiên nhiên đã trao cho họ „*đủ phần lí trí*“.[191]

c) *Tự do cá nhân là nguyên tắc nền tảng của trật tự kinh tế tự nhiên*. Tự do này phá tung mọi sự lệ thuộc vào địa chủ và mọi gắn bó vào phường nghề. Nó đề cao sự tự do của con người và của việc sở hữu, đề cao tự do khế ước và thi đua, tự do buôn bán và kinh doanh. Adam Smith đòi hỏi (1776) nhà nước phải dọn sạch „*mọi hệ thống ưu đãi và hạn chế*“. Từ đó một „*hệ thống tự do tự nhiên đơn giản và rõ ràng* “ sẽ tự nó xuất hiện. Nhiệm vụ của nhà nước, theo ông, chỉ hạn chế vào việc quốc phòng đối ngoại, vào việc giữ an ninh nội chính và thiết lập các định chế công quyền không mang lại lợi nhuận nhưng cần thiết (chẳng hạn lập trường học và xây đường sá); nhưng trong kinh tế, mọi sự nhúng tay lèo lái hay thiết kế của nhà nước đều có hại; ông hoàng và anh thương gia là hai thực thể mang bản chất hoàn

---

[189] J.B. Say, *Luận Về Kinh Tế Chính Trị*. 12t.
[190] Fr. Bastiat, *Tổng Tập. VI*. Paris 1855, 10t.
[191] *Trật Tự Tự Nhiên Và Sự Cần Thiết Của Các Xã Hội Chính Trị*. Paris 1767, 81.

toàn trái ngược nhau; bất luận chính quyền nào cũng là „*những tay ăn hại*“, vì nó phung phí tiền của kẻ khác. Yêu sách đòi cho kinh tế được hoàn toàn tự do là câu „*Laissez faire, laissez passer*“ (cứ để cho người ta làm, cứ để mọi chuyện thông qua)[192].

d) *Tư lợi là động lực tự nhiên của kinh tế*. Adam Smith bảo, người ta chưa bao giờ thấy „*kẻ nào nhân danh buôn bán vì lợi ích chung mà lại tạo ra được nhiều điều tốt lành cả*“. Trái lại, khi mỗi người „*làm vì lợi ích riêng của mình*“, thì họ giúp ích „*cho quốc gia hữu hiệu hơn là khi họ chỉ có ý định sẽ làm ích thực sự cho đất nước*“. Chỉ có hiệu năng của những cá nhân tự do và có quyền làm theo sở thích riêng của mình mới mang lại phúc lợi. „*Kinh nghiệm mọi thời và nơi mọi dân tộc*“ cho thấy một điều, là công trình hoàn thành bởi các nô lệ „*rốt cuộc có giá thành cao nhất*“, cho dù ta chỉ tốn cho họ việc nuôi ăn mà thôi. Là vì „*khi không có quyền đòi hỏi gì riêng cho mình, người ta chỉ còn thiết làm sao lao động thật ít và làm sao cho vừa đủ ăn là được*“.[193]
Thuyết „*ích kỉ vị tha*“ này của Adam Smith có tác dụng như một sự mạc khải đối với nhiều người đồng thời. *Frédéric Bastiat* ca ngợi luật này là „*sự mạc khải cao cả nhất của Thiên Chúa quan phòng chí công vô tư đối với mọi loài thụ tạo của Người*“[194]. Nhưng thiên tài *Hermann Heinrich Gosse* (1810-1858) lại bảo, Thiên Chúa dùng trọng lực tạo ra „*trật tự trong thế giới của Người*“ thế nào, thì Người cũng dùng lòng ích kỉ tạo ra „*trật tự giữa con người*“ như thế. Theo ông, lòng ích kỉ nối kết xã hội con người lại với nhau. Nó là „*sợi dây quấn chặt mọi người với nhau và đồng thời buộc họ, qua việc trao đổi hỗ tương các phúc lợi của mình, cũng đòi hỏi cho phúc lợi của tha nhân bên cạnh mình*“. Song tiếc rằng đã chẳng ai hiểu rõ được ích kỉ, nên cứ

---

[192] A. Smith, *sđd*. Tập 3, chương 2.
[193] A. Smith, *sđd.,* Tập 3, chương 2.
[194] Fr. Bastiat, *sđd*, 327.

miệt thị coi nó là „*say mê khoái lạc*“. „*Bao lâu con người chẳng quan tâm gì tới những mạc khải, vốn được Đấng Tạo Hoá mãi mãi cho họ thấy qua các loài thụ tạo của Người, và thay vào đó họ dùng những quy điều do con người tác chế làm mẫu mực cho mình, chừng đó họ còn rơi vào lầm lỗi.*“[195]
Quan điểm „*các lợi ích và khuynh hướng tự nhiên của con người hoàn toàn ăn khớp với lợi ích chung*“ (Adam Smith) xuất phát từ nền thần học hữu thần của thời Khai Sáng. Adam Smith viết, cá nhân „*luôn chỉ chạy theo lợi nhuận; nhưng trong lúc hành động họ được một bàn tay vô hình hướng dẫn (he is led by an invisible hand), nên họ đã làm lợi cho một mục đích, mà mình đã chẳng bao giờ nghĩ tới*“; vì thế ta có thể nói về mình như sau: „*Chúng ta là những người làm công của Thiên Chúa và, trong khả năng của mình, cùng góp phần thực hiện các kế hoạch quan phòng của Người*.“[196] Cũng trong nghĩa đó *Johann Heinrich von Thünen* (1783-1850) ở thế kỉ 19. nói, con người là „*dụng cụ trong tay của một quyền lực cao hơn*“ trong khi họ „*chỉ đeo đuổi cái lợi riêng của mình*“, và „*chính họ thường không ý thức được là mình đang góp tay vào một công trình xây dựng nghệ thuật lớn*“.[197]

e) *Cạnh tranh là bánh lái của kinh tế*. Để biến ích kỉ thành vị tha, „*bàn tay vô hình* (linh thiêng) *của Thiên Chúa*“ đã dùng một phương tiện đơn giản, đó là sự cạnh tranh. Tư lợi là máy đẩy kinh tế; thì cũng thế, cạnh tranh là bánh lái điều hoà các tư lợi khác nhau và đưa chúng vào phục vụ lợi ích chung. Adam Smith cho hay, mỗi người được hoàn toàn tự do „*theo đuổi tư lợi theo cách riêng của họ*“ và hoàn toàn tự do dùng vốn lẫn công lao của mình „*để cạnh tranh*“ với người khác, bao lâu họ không làm hại tới công bằng. Và vì cạnh tranh là sự bảo đảm cho công ích,

---

[195] H. H. Gossen, *Sự Phát Triển Các Quy Luật Trong Mối Giao Tiếp Giữa Con Người*. Berlin 1889, 3t., 277.
[196] A. Smith, *sđd*., Tập 4, chương 2.
[197] J. H. von Thünen, *Nhà Nước Cô Lập*, I, 327.

nên theo ông, phải chống lại lòng tham của nhiều thương gia thường đòi hỏi nhà nước trợ cấp, để độc chiếm các ưu quyền cho mình; bãi bỏ cạnh tranh có thể có lợi cho những người muốn làm kinh tế đấy, nhưng nó „*luôn bất lợi cho công ích*“[198].

2. *Thực tế của chủ nghĩa tư bản*. Các người cha tinh thần của Kinh Tế Tự Do hẳn không phải là những kẻ chủ trương bóc lột bất lương. Hiếm khi trên lãnh vực kinh tế đã có được những hi vọng to lớn và gần như nguỵ thần học như trong đầu thời kì kĩ nghệ. Trong niềm lạc quan đầy cảm xúc đó những người theo phái Tự Do Cổ Điển tin rằng, giờ đây - sau khi đã tháo cũi sổ lồng cho tự do cạnh tranh - sẽ là một thời đại hạnh phúc, phồn vinh và huynh đệ đang tới với mọi tầng lớp dân chúng. Sự ổn định được báo trước của thị trường đương nhiên sẽ đưa tới công bằng xã hội.
Quả thật thời đại kĩ nghệ đã tạo ra được những hiệu quả kinh tế vô cùng lớn. Thị trường và cạnh tranh có những động lực riêng của chúng. Dựa vào các khoa học tự nhiên và được cuốn hút bởi các khả thể mới của tự do cạnh tranh con người đã chế ngự được một cách có hệ thống các lực thiên nhiên cho tới lúc đó vẫn còn tiềm tàng đối với họ. Họ đưa chúng vào trong kĩ thuật vật lí, hoá học và sinh học, và với đà phát triển vũ bão họ biến chúng thành nền tảng của kinh tế hiện đại và thành cột sống chống đỡ nền văn minh của chúng ta. Từ khám phá này tới khám phá khác. Tuổi thọ trung bình của con người từ 35 tăng lên 70 tuổi. Mức sống của cả những tấng lớp hạ lưu cũng được nâng cao.
Tuy nhiên thời đại kinh tế tự do đã dẫn tới những *bất an xã hội* nguy hiểm và tạo ra nhiều „*vấn đề xã hội*“. Những người không có tài sản và các công nhân chưa quy tụ vào trong công đoàn chỉ biết nai lưng ra làm việc mà chẳng có được phần tài sản sở hữu nào. Châm ngôn có câu: „*Quyền đi liền với Của*“. Thật lạ, ngay Adam Smith trong tác phẩm chính của ông cũng đã báo trước về tương quan lực lượng bất đồng giữa giới chủ và thợ: „*Trong*

[198] A. Smith, *sđd*., Tập 4, chương 7.

cuộc tranh chấp này và với những điều kiện thông thường, chẳng có gì khó để thấy trước được là người nào trong hai phe nắm thế thượng phong và bắt phe kia phải chấp nhận các điều kiện của mình… Trong những cuộc tranh chấp như thế bên chủ có thể sống dài hơi hơn…, dù không còn người làm nào, họ nói chung vẫn có thể dùng tư bản của mình để sống thêm được một hay hai năm nữa… Trái lại nhiều công nhân, nếu mất việc, có thể sống thêm một tuần, một số chỉ kéo dài tới một tháng và chẳng mấy ai sống được một năm.“[199]

Mọi hi vọng lạc quan đã trở thành lố bịch ngay trong nửa đầu thế kỉ 19., khi sự bần cùng khôn xiết đổ chụp xuống trên đầu tầng lớp công nhân. Tạp chí „Chính Trị - Lịch Sử“ viết năm 1847 như sau: „*Một trong những hung thần cũ …, kẻ vô sản…, đã âm thầm đứng dậy và đang nhẹ bước tiến vào trong cơn hỗn loạn của hiện tại*.“[200] „*Chủ nghĩa tư bản hoang dã*“ đã „*lấy đi toàn bộ phương tiện sản xuất vật chất*“ khỏi con người và coi họ „*như một dụng cụ*“; chủ nghĩa này, theo giáo tông Gio-an Phao-lô II., đi ngược lại phẩm giá con người. Vì thế „*cơn bão đoàn kết*“ trong thế kỉ 19. chống lại „*sự áp bức con người*“ và chống lại „*sự bóc lột trắng trợn về tiền lương, về điều kiện lao động và về mặt chăm sóc con người cho công nhân*“ là một phản ứng đúng về mặt „*đạo đức xã hội*“ (LE 7-8).

Dù vậy, không thể quy số phận của giai tầng vô sản thời đó hoàn toàn vào lỗi của tự do cạnh tranh; thái độ này thiếu công bằng. Mà phải nhớ rằng, trước sự gia tăng không ngừng dân số chúng ta đã không có đủ sản phẩm, để bảo đảm thoả mãn cách xứng đáng cho nhu cầu mọi người. *Louis August Blanqui* thời đó nói: „*Dù trái đất đủ lớn và nhiều nơi chưa được khai khẩn, song đã có quá nhiều người trong chúng ta đua nhau ngồi vào bàn tiệc cuộc đời*.“[201]

---

[199] Adam Smith, *sđd*., Tập 1, chương 8.

[200] Năm 19 (1847) 522t.

[201] A. Blanqui, *Lịch Sử Kinh Tế Chính Trị Ở Âu Châu* (1837), trích bởi P.F. Reichensperger, *Vấn Đề Đất Đai Nông Nghiệp*. Trier 1847, 257.

Nhưng chính ở điểm này cho thấy sự thất bại của thuyết Tự Do Kinh Tế Cổ Điển: Dù nhu cầu về của cải mọi loại vô cùng lớn và mặc dù không thiếu người muốn lao động, khủng hoảng kinh tế nội sinh - chứ không phải do bên ngoài - vẫn cứ tiếp tục xảy ra đều đặn và gần như là định kì; chúng xô đẩy hàng triệu công nhân và gia đình họ rơi vào túng quẩn. Kể từ đầu thời kĩ nghệ ta thấy có ba chu kì phát triển kinh tế lớn khác nhau xảy ra: Chu kì đầu khai mở tiến trình phát triển kĩ nghệ kéo dài từ 1787 tới 1842 với sáu cuộc khủng hoảng lớn. Chu kì thứ hai từ 1843 tới 1897 với những cuộc khủng hoảng cách nhau tám tới mười năm một; trong thời này xuất hiện đầu máy xe lửa và sự bung ra của nền kĩ nghệ. Chu kì thứ ba, vốn cũng liên tiếp bị khủng hoảng, kéo dài từ 1898 tới cuộc đại khủng hoảng kinh tế thế giới năm 1929/31; thời này, theo Schumpeter, được đánh dấu bởi điện lực, máy kéo và hoá học. Gần cuối thập niên hai mươi, sự tập trung và tập quyền của kinh tế cũng như sự cạnh tranh tai hại đã tiến đến độ khiến cho quy luật tự do cạnh tranh không còn có thể tạo ra thế cân bằng mới được nữa. Gần như khắp nơi đều xảy ra nạn thất nghiệp hàng loạt và dai dẳng; nguyên do không phải do hoàn cảnh chính trị bên ngoài, mà do tự thân nền kinh tế tự do. Giờ đây khởi đầu giai đoạn nhà nước nhúng tay điều khiển nền kinh tế. Ngoài ra, về mặt lịch sử tư tưởng, cuộc khủng hoảng kinh tế thế giới năm 1929/31 là khởi điểm nẩy sinh ra thuyết *Tân Tự Do*, cho dù hệ thống này mãi vài chục năm sau mới được xây dựng.

3. Thuyết *Tân Tự Do* (Neoliberalismus) công nhận những sai lầm của thuyết Tự Do Cổ Điển và tìm cách ít nhiều xa tránh nó. Chẳng hạn *Alexander Rüstow* nói về sự „*thoái hoá bệnh hoạn nặng nề*“ của kinh tế thị trường trong thế kỉ 19. và 20.; hiện tượng này là do „*sự gia tăng quá mức các khuynh hướng độc quyền vốn lạ lẫm và có hại cho kinh tế thị trường*“ gây ra từ bên

trong.[202] Để giải quyết, theo ông, phải tổ chức lại đời sống kinh tế theo bốn điều kiện căn bản này:

a) Kinh tế thị trường và cạnh tranh tự do không phải là một. Thuyết Tự Do Cổ Điển đòi phải được tự do cạnh tranh và tự do hợp đồng, nhưng nó quên rằng, qua các hình thức độc quyền, tự do cạnh tranh có thể bị thủ tiêu với sự giúp đỡ của tự do hợp đồng. Chỉ trong trường hợp có sự thi đua hiệu năng trọn vẹn từ cả hai phía thì lợi ích riêng mới phục vụ cho lợi ích chung. Do đó phải ngăn cấm việc tập trung quyền lực thị trường dưới các hình thức như độc quyền, bán độc quyền, độc quyền thiểu số, liên hợp công ti, nghiệp đoàn, đại công ti hay các hình thức đại loại. Những độc quyền không thể tránh được thì nhà nước phải công khai kiểm soát.

b) *Cạnh tranh hiệu năng không tự nhiên mà có; nó phải được nhà nước tổ chức*. Theo lối hiểu của Tân Tự Do, nhà nước không chỉ là một kẻ gác cửa ban đêm; nó còn có nhiệm vụ đề ra cho kinh tế một hiến pháp giúp cho tự do cạnh tranh có thể triển nở được: qua việc công nhận tư hữu và thả lỏng giá cả, qua việc mở cửa thị trường, qua việc kiểm soát và ngăn cấm độc quyền. Vai trò thiết lập và điều hoà kinh tế này của nhà nước phải phù hợp với thị trường, nghĩa là nhà nước không được nhúng tay vào việc hình thành giá cả, và nhờ đó thị trường có thể tự điều chỉnh lấy nó. Như vậy, nhà nước không được đề ra các biện pháp không phù hợp với thị trường sau đây: trợ (bao) cấp, kìm chế ngoại tệ, đình chỉ giá, ngăn cấm đầu tư v.v. Tân Tự Do quan niệm rằng, nguyên lí điều hoà nền kinh tế là sự tự do cạnh tranh được bảo đảm bởi chính sách kinh tế do nhà nước thiết lập và điều hoà; đây là con đường thứ ba giữa chủ trương Tư Bản và chủ trương Cộng Sản. Theo họ, chính Ki-tô Giáo, và „*ngay cả một đạo Công Giáo hết sức công giáo*“, cũng hiểu rằng, về mặt

[202] A. Rüstow, Giữa chủ trương của tư bản và cộng sản. Trong: *Ordo* 2 (1949) 103, 154.

kinh tế chẳng có giải đáp nào hay hơn thuyết Tân Tự Do; chính thông điệp „Quadragesimo anno“, một bản văn „*nổi tiếng nhưng hãy còn nhiều thiếu sót*“, thật ra cũng đi tới „*một kết luận như thế*“.[203] Giữa Tân Tự Do và HTXHCG, như vậy, chẳng có „*mâu thuẫn thực sự nào*“[204].

c) *Có „một loạt vấn đề tuy cơ chế thị trường không hiểu được, nhưng vô cùng cấp thiết cho con người*“. Chẳng hạn, ta không thể nói chuyện „*thị trường*“ cho „*những kẻ thụ động đối với thị trường*“ được, bởi vì „*dù sao đi nữa*“ họ cũng không có khả năng „*lo cho chính mình theo cung cách đúng đắn của thị trường, bởi vì họ là những người bệnh, yếu, già cả*“[205]. Thuyết Tự Do Cổ Điển của „*nhóm chính trị hữu phái*“ cho rằng, „*bao tử của kinh tế thị trường phản ứng co rúm và buồn nôn trước mọi sự kiện chính trị, trong khi nhóm tả phái coi bao tử kinh tế thị trường này là vững chắc và họ tin rằng, nó có thể chịu đựng được mọi ngược đãi và có thể tiêu hoá được mọi vật lạ*“ (Franz Böhm).

d) Có những phê bình cho rằng, Tân Tự Do đặt cơ chế thị trường cao hơn các quyền lợi con người. Lập luận này bị Tân Tự Do coi là một xúc phạm. Theo Tân Tự Do, thị trường „*chỉ có vai trò phục vụ mà thôi*“; nó không „*phục vụ cho chính nó*“, nhưng muốn cung cấp „*một sự chăm sóc có lợi cho con người được chừng nào càng tốt*“[206]. Và người ta cũng không thể quy trách nhiệm cho Tân Tự Do về chuyện một số thành viên của thuyết Tự Do Cổ Điển ngày nay lại tự coi mình là „*những người của Tân Tự Do*“.

---

[203] W. Röpke, Suy nghĩ của một người theo Tân Tự Do về thông điệp „Quadragesimo anno“, trong: *Dokumente,* tập 7 (1947) 427t.

[204] A. Müller-Armack, *Nỗ Lực Nhằm Đem Lại Hoà Bình Xã Hội*. Köln 1948, 7.

[205] A. Rüstow, trong: *Nền Kinh Tế Trẻ*, 1960, số 2, 5.

[206] Như trên, 5.

So với Tự Do Cổ Điển, thuyết Tân Tự Do rõ ràng gần gũi với các nguyên tắc của HTXHCG. Nhưng vẫn có những mâu thuẫn sâu xa về cách hiểu và cách đánh giá cơ chế thị trường. Theo quan điểm của Tân Tự Do, „*tính quy luật siêu thực nghiệm của một thị trường cùng với lực cưỡng chế của nó* " gần với „*mô hình trật tự siêu nhiên*" hơn là nguyên lí điều hoà thị trường, vốn là cái mà „*người ta cho là tốt*" (Otto Veit).[207] Ngược lại, HTXHCG khẳng định, mục tiêu sản xuất của kinh tế không thể nào đạt được bởi một tình trạng kinh tế vi phân hoặc do sự tập trung độc quyền. Khi cho rằng, kinh tế „*trong thị trường, nghĩa là trong cạnh tranh tự do…* (có sẵn) *nguyên lí điều hoà trong nó, nhờ đó nó có thể tự điều chỉnh hoàn hảo hơn sự nhúng tay của bất cứ một đầu óc có khả năng nào*", thì người ta đã quên mất „*bản chất xã hội và đạo đức của kinh tế*" (QA 88). Kinh tế không phải là cỗ máy tự động, mà là một tiến trình hình thành văn hoá do ý muốn xếp đặt của con người, đặc biệt của nhà nước. Một mình quy luật thị trường mà thôi không thể điều khiển được những công tác cấp thiết ngày nay trên bình diện mục tiêu sản xuất kinh tế và trên bình diện công ích: như sự khuyếch trương tài sản rộng rãi, ngăn ngừa khủng hoảng để kinh tế được tăng trưởng liên tục, ngăn ngừa thất nghiệp hàng loạt v.v. Ở đâu không có hoặc thiếu „*chính sách kinh tế cần thiết của nhà nước* (nhằm) *hỗ trợ, thúc đẩy, quy định, bổ túc và hoàn chỉnh*", ở đó sẽ „*sớm xảy ra hỗn loạn vô phương cứu chữa, bởi vì kẻ túng quẩn sẽ bị bóc lột do những kẻ mạnh hơn vốn không từ nan một điều gì, những kẻ này - tiếc thay - xuất hiện mọi thời và mọi nơi như cỏ lùng trong ruộng lúa*" (MM 58). Mặt khác, sự cạnh tranh trong một nền kinh tế hướng tới công ích là điều *„chính đáng và chắc chắn bổ ích*" (QA 88). Bởi vì „*ở đâu thiếu sáng kiến của cá nhân, ở đó bạo quyền sẽ ngự trị về mặt chính trị; ở đó một số ngành kinh tế cũng bị chững lại; ở đó thiếu hàng ngàn loại sản phẩm tiêu dùng và dịch vụ vốn cần cho thể xác và tinh thần…, những thứ này đặc biệt cần có sự gợi ý và*

[207] *Ordo* 11 (1959) 363.

thúc đẩy của niềm vui sáng tạo cũng như cần nỗ lực của cá nhân mới có được“ (MM 57). Và dù kinh tế có thể lèo lái và nó cần có sự chỉ đạo, thì vai trò chỉ đạo này cũng không phải của nhà nước; đúng hơn là của không gian xã hội giữa cá nhân và nhà nước, bởi vì nó thuộc địa hạt văn hoá. Vì thế nguyên tắc bổ trợ (phụ đới) đòi hỏi „*các tổ chức sản xuất chung cũng như các doanh nghiệp đủ loại, trong đó ưu tiên diễn ra tiến trình tạo lập xã hội, phải được phát triển thật sự theo quy luật riêng của chúng*“; tiến trình phát triển này dĩ nhiên luôn phải sao cho „*ăn khớp với công ích*“ (MM 65).

[Thông điệp „Centesimus annus“ là một tiếp nối quan trọng của giáo huấn hiện hành của Giáo Hội về chế độ kinh tế. Nó xoá tan cái tiên kiến của Karl Marx cho rằng, chẳng có con đường nào khác ngoài con đường „*tư bản*“ và „*xã hội chủ nghĩa*“. Để đạt tới mục tiêu này, giáo tông Gio-an Phao-lô II. đã dựa vào hai mốc thời gian lịch sử quan trọng: 1945 và 1989. Thoạt tiên Giáo Tông lấy làm vui mừng, khi thấy „*trong một vài quốc gia… sau những tàn phá của chiến tranh* (người ta) *đã có một nỗ lực tích cực xây dựng trên nhiều lãnh vực một xã hội dân chủ đặt nền trên công bằng xã hội, và chế độ này đã loại bỏ được tiềm năng bạo động cách mạng của thuyết Cộng Sản*“. Theo ngài, nỗ lực đó „*nói chung được hỗ trợ bởi kinh tế thị trường tự do*“ (CA 19). Ở đây, người biết chuyện có thể nghĩ ngay tới khái niệm „Kinh Tế Thị Trường Xã Hội“ (Soziale Marktwirtschaft). Nhưng Giáo Tông đã tránh dùng khái niệm đặc trưng do người Đức tạo ra này. Tuy nhiên cách trình bày từ sự việc cho tới các chi tiết cho thấy đó là các nền tảng đạo đức và các hệ quả kinh tế chính trị của một nền kinh tế thị trường xã hội: Các nền tảng đạo đức được xác định bởi hai khái niệm „*tự do*“ và „*công bằng xã hội*“, hai thành tố nền tảng của trật tự kinh tế được xác định bởi khái niệm „*cơ chế thị trường*“ và „*kiểm soát công khai*“. Ngài đã mô tả các mục tiêu chính của một nền kinh tế thị trường xã hội, khi nói tới sự „*cung cấp một lượng công ăn việc làm khá đầy đủ*“ và „*một hệ thống chắc chắn về an sinh xã hội và nghề nghiệp*“ cũng như sự vượt thắng được „*tính cách hàng hoá*“ của lao động qua việc sử dụng luật để bảo đảm cho „*phẩm giá*“ của người lao động.

Mốc thời gian lịch sử thứ hai là năm 1989. Giáo Tông đặt câu hỏi: „*Phải chăng ta có thể nói được rằng, hệ thống xã hội của Tư Bản đã thắng thế sau khi Cộng Sản sụp đổ, và giờ đây Tư Bản là mục tiêu, để một số quốc gia đang phải xây dựng lại nền kinh tế và xã hội của họ cần nỗ lực đạt tới? Phải chăng nó là khuôn mẫu cần đề nghị cho các quốc gia thuộc thế giới đệ tam đang trên đường tìm kiếm sự tiến bộ kinh tế và xã hội cho mình?*“ (42) Thông điệp trả lời: „*Câu trả lời chắc chắn sẽ là „đúng", nếu hiểu „Tư Bản“ là một hệ thống kinh tế công nhận vai trò nền tảng và tích cực của các doanh nghiệp, của thị trường, của tư hữu cũng như công nhận sự sáng tạo tự do của con người trong lĩnh vực kinh tế*.“ (42) Như vậy Giáo Tông không những đã cho ta một định nghĩa hay về một nền kinh tế tự do, mà đồng thời còn cho ta thấy rõ qua câu tiếp theo, là ngài cũng gặp khó khăn khi chọn dùng từ ngữ „*Tư Bản*“: „*Có lẽ đúng hơn nên dùng từ „kinh tế doanh nghiệp“ hay „kinh tế thị trường“ hay đơn giản „kinh tế tự do*“. Nhưng phần hai của câu trả lời cho thấy rõ, là từ „*Tư Bản*“ cũng có thể hiểu hoàn toàn khác: „*Nhưng nếu hiểu „Tư Bản“ là một hệ thống, trong đó tự do kinh tế không được điều tiết bởi một chế độ luật pháp chặt chẽ vốn bắt nó phục vụ cho sự tự do toàn vẹn của con người và không coi nó như là một chiều kích đặc biệt của sự tự do này vốn đặt tâm điểm trên đạo đức và tôn giáo, thì câu trả lời chắc chắn sẽ là không*.“ (42)

Như vậy, chúng ta không chấp nhận một nền kinh tế thị trường hỗn loạn phi luật pháp, có thể nói là hoang dã. Ngoài ra, thông điệp cũng trình bày cụ thể „*nhiệm vụ của nhà nước trong lãnh vực kinh tế*“. Điểm quan trọng trước hết là việc xác định nguyên tắc: „*Kinh tế, đặc biệt kinh tế thị trường, không thể vận hành trong một không gian lơ lửng thiếu định chế, thiếu pháp luật và cấu trúc chính trị. Trái lại, nó đòi hỏi phải có sự bảo đảm cho tự do cá nhân , cho tư hữu cũng như phải có một tiền tệ ổn định và một bộ máy công quyền hữu hiệu*“. Theo thông điệp, „*vai trò chính yếu của nhà nước*“ nằm ở chỗ này (48).

Bên cạnh các mục tiêu cổ điển trên đây của nền kinh tế thị trường xã hội, Giáo Tông còn yêu sách thêm một số nhiệm vụ, đó là tất cả mọi hành vi kinh tế phải thích hợp với môi sinh và mọi trao đổi hàng hoá thế giới giữa các dân tộc phải phù hợp với đạo đức: „*Nhiệm vụ của nhà nước là biện hộ và bảo vệ những của cải chung cũng như bảo vệ môi trường con người và thiên nhiên; muốn thực hiện những thứ này,*

một mình các cơ chế thị trường không thể nào làm được. Trong thời Tư Bản cũ nhà nước có nhiệm vụ bảo vệ các quyền cơ bản của người lao động thế nào, thì trước Tư Bản mới nhà nước và xã hội cũng có nhiệm vụ bảo vệ những của cải chung, mà một trong những vai trò của các của cải này là tạo nên những khuôn khổ giúp cho mỗi cá nhân thực hiện được cách đúng đắn các mục tiêu riêng của mình." (40)
Chính ở chỗ này ta đụng tới „*một biên cương mới của thị trường: Có những nhu cầu chung và đặc biệt không thể nào thoả mãn được bằng sự trợ lực của các cơ chế thị trường. Có những nhu cầu quan trọng của con người không thể giải quyết bằng tính hợp lí, có những của cải tự bản chất không thể mua hoặc bán được. Dĩ nhiên các cơ chế cung ứng cho ta những thuận lợi chắc chắn. Chúng giúp ta sử dụng các nguồn tài nguyên tốt hơn; chúng hỗ trợ việc trao đổi sản phẩm và đặt ý muốn cũng như những ưu tiên của con người vào vị trí trung tâm, đưa chúng vào gặp gỡ với ý muốn và các ưu tiên của một kẻ khác trong khế ước. Nhưng các cơ chế này có nguy cơ tạo cho thị trường trở thành „thần thánh", nó không còn nhận ra sự hiện hữu của những của cải tự bản chất không phải chỉ là hàng hoá hoặc có thể trở thành hàng hoá nữa*" (40). Với những phân biệt quan trọng này, giáo tông Gio-an Phao-lô II. đã đào sâu thêm lí thuyết về một nền kinh tế thị trường theo hướng xã hội về mặt luận chứng nhân học và về phạm vi áp dụng của nó. Đây là việc soi sáng quan trọng nhất của Giáo Hội về trật tự kinh tế kể từ sau những trình bày cũng về đề tài này của Pi-ô XI. trong „Quadragesimo anno" (1931).]

§ 2 Chế độ kinh tế theo quan điểm của thuyết Xã Hội.

Thuyết Tự Do Cổ Điển chủ trương khác thuyết Tân Tự Do về kinh tế thế nào, thì thuyết Xã Hội Chủ Nghĩa (chủ trương *cộng sản - tập thể*) ở thế giới phương đông cũng có những đường lối khác với thuyết Tân Xã Hội (chủ trương *dân chủ-tự do*) ở phương tây về ý nghĩa và vai trò của kinh tế như thế.

1. Môn Kinh Tế theo sự trình bày của thuyết Xã Hội Chủ Nghĩa gồm hai trọng điểm:

a) Dựa trên chủ trương duy vật lịch sử của Karl Marx thuyết Xã Hội Chủ Nghĩa đưa ra luận đề: Mỗi chế độ kinh tế đều dựa trên mức tiến bộ kĩ thuật dùng để chế ngự các lực thiên nhiên, và chế độ kinh tế này lại quyết định trên „*thượng tầng ý thức*“ (luật pháp, triết học, nghệ thuật, tôn giáo v.v.). Sau đây là đoạn văn nổi tiếng, được xếp vào loại „kinh điển“ trong phần dẫn nhập cuốn „Phê Bình Môn Kinh Tế Chính Trị“ (1859) của Marx: „*Trong việc sản xuất xã hội cho cuộc sống mình, con người bước vào những tương quan cụ thể, cần thiết và độc lập với ý muốn mình, những tương quan sản xuất phù hợp với một trình độ phát triển nhất định của lực sản xuất vật chất. Toàn bộ những tương quan sản xuất tạo nên cơ cấu kinh tế của xã hội vốn là nền tảng cụ thể, để từ đó hình thành nên một thượng tầng pháp luật và chính trị, và cũng trên nền tảng này xuất hiện những hình thái ý thức xã hội nhất định. Tiến trình đời sống xã hội, chính trị và tinh thần hoàn toàn tuỳ thuộc vào phương thức sản xuất đời sống vật chất*.“[208]

Như vậy Marx cả quyết: mỗi phương thức sản xuất kĩ thuật („*lực sản xuất*“) tạo ra cho nó một chế độ kinh tế và xã hội („*tương quan sản xuất*“) tương ứng. Ông dám nói: „*Khi có được những lực sản xuất mới, con người biến đổi tương quan sản xuất của mình, và với việc thay đổi tương quan sản xuất, (nghĩa là) thay đổi cách thức kiếm sống của mình, họ làm thay đổi mọi tương quan xã hội của mình. Cối xay tay sản sinh ra một xã hội với những ông chủ phong kiến, cối xay bằng hơi nước sản sinh ra một xã hội với những tư bản gia kĩ nghệ*.“[209] Người ta càng ngạc nhiên, khi Marx tiếp: „*Nhưng chính những người này, những người đã tạo nên các tương quan xã hội dựa theo phương thức sản xuất vật chất của họ, cũng tạo ra những nguyên tắc, những tư tưởng, những phạm trù đúng theo các tương quan xã*

---

[208] K. Marx, *Phê Bình Môn Kinh Tế Chính Trị*. Berlin 1947, 13 t.

[209] K. Marx, Sự khốn cùng của Triết Học, trong: *Các Văn Bản Thời Đầu*. Stuttgart 1953, 497 t.

hội của mình."[210] Như vậy, mỗi trật tự xã hội và kinh tế đều được chủ trương duy vật biện chứng gán cho một ý nghĩa, khác hẳn với mọi hệ thống trật tự khác; nhưng Marx còn cả quyết, là các nội dung „*luật pháp, chính trị, tôn giáo, nghệ thuật hoặc triết lí*" của cái được gọi là „*thượng tầng ý thức*" đó đều được „*xác định*", „*qui định*", „*rốt cuộc xác định*", „*sản sinh*", „*thực hiện*", „*diễn nghĩa*", „*làm biến đổi hoàn toàn*" và „*cấu tạo*" bởi các tương quan kinh tế; theo Marx và Engels, tinh thần „*tuôn ra*" từ kinh tế; tinh thần là „*hình dạng trên trời*" của các tương quan xã hội và các tương quan xã hội là „*căn nguyên phát sinh*" ra tinh thần.

Tất cả những phát biểu trên đây - cũng như ngay các luận đề về duy vật biện chứng - đều là những đơn giản hoá thiếu rõ ràng, một chiều và rất dễ phản biện. Phải chăng cối xay tay và hệ thống phong kiến thời Trung Cổ đã „*sản sinh ra*" „Tổng Luận Thần Học" của thánh Tô-ma ở Aquino? Phải chăng chỉ có thể hiểu được các nhân vật Giê-su, Phao-lô, Biển-đức, An-tịnh, Phan-sinh ở Assisi, Luther v.v. qua lăng kính kinh tế mà thôi? Trước những phê bình, Marx và Engels đã phải sửa đi sửa lại những luận đề của mình và co cụm chúng lại. Theo hai ông, tinh thần được „*sản sinh*" bởi những thực tại kinh tế, nhưng rồi nó lại tác động ngược lại „*như là chính nguyên nhân trên những gì chung quanh nó và trên chính nó*", vì thế đã có một „*tác động hỗ tương trên cái nền tảng mà rốt cuộc cũng là do kinh tế*" (Friedrich Engels).[211] Câu phát biểu này làm cho „*thượng tầng ý thức*" (vốn theo Marx không quan trọng) có được một chút ý nghĩa nào đó, cho dù rất tương đối; dù vậy, những người Bôn-sê-vích lại đẩy Ý Thức Hệ lên hàng tối quan trọng. Dựa theo thí nghiệm của Iwan Pawlow tạo tình trạng sợ hãi nơi chó bằng các tín hiệu hỗn loạn, cộng sản bôn-sê-vích ngày nay áp dụng một thứ tẩy não đầu óc không ngưng nghỉ, và từ vài năm nay phương pháp gây tín hiệu hỗn loạn cũng được họ dùng cho các dân tộc

---

[210] *Như trên*, 498.

[211] Trích bởi G.A. Wetter, *Duy Vật Biện Chứng*. Freiburg i.Br. 1952, 55.

không chịu thần phục đế quốc xô-viết. Bằng sự đe doạ tàn bạo chuyển nhanh sang o bế „mềm“ và ngược lại, họ cố tình tạo ra tình trạng sửng sốt và bất an nơi các dân tộc trong thế giới tự do. Giống như nơi mọi sai lầm khác, lối luận chứng dùng từ riêng để chỉ khái niệm chung của Marx cũng hàm chứa một cái nhân đúng nào đó. Vì bản chất con người luôn hướng tới tha nhân và xã hội, nên con người cũng chịu ảnh hưởng bởi xã hội - cả tốt lẫn xấu; đây là điều mà Thần Học hiện tại từ nhiều trăm năm nay hằng quan tâm qua những khái niệm như „*gương tốt*“, „*gương xấu*“, „*xã hội tốt*“, „*xã hội xấu*“, „*thế giới này*“ (1 Ga 2,15) v.v. Dù sao, yếu tố quyết định chung cuộc vẫn là những quyết định của đầu óc, chứ không phải là các tiến trình kinh tế.

b) Luận đề mác-xít về *trật tự kinh tế của xã hội cộng sản tương lai* còn dễ phản bác hơn thuyết các tương quan sản xuất quy định toàn bộ lịch sử loài người. Theo giáo huấn nguỵ cánh chung học mác-xít, cho tới ngày chiến thắng của chủ nghĩa cộng sản, lịch sử thế giới là một giai đoạn tạm dung của loài người, đây là thời gian chưa được cứu độ. Marx coi việc công nhận tư hữu là một „tội tổ tông“; tội này dẫn tới việc người bóc lột người dưới ba hình thái trong lịch sử: nô lệ, làm thuê và hệ thống trả lương của tư bản. Toàn bộ lịch sử thế giới cho tới nay, theo Marx, là một lịch sử của những cuộc chiến tranh giai cấp. Nhưng, cũng theo ông, sự cứu độ đã tới kề, vì chế độ tư bản là hệ thống bóc lột „*cuối cùng*“: „*Vì thế lịch sử trước đây của xã hội con người sẽ kết thúc với hình thái xã hội này*.“[212] Một quốc gia càng phát triển kĩ thuật và kĩ nghệ, thì „*khối lượng của khốn cùng, của sức ép, của trấn áp, của biến chất, của bóc lột và cả sự phẫn nộ ... của giai cấp lao động*“ đương nhiên càng tăng lên. „*Cái vỏ tư bản*“ sẽ bị „*nổ tung*“. Theo tiên đoán này của Marx cú nhảy biện chứng từ Tư Bản sang Xã Hội (Cộng Sản) sẽ phải diễn ra trước hết nơi các quốc gia kĩ nghệ phát triển cao như Anh, Hoa-kì và Đức. Nhưng trên thực tế chủ nghĩa Marx lại

[212] K. Marx, *Phê Bình Môn Kinh Tế Chính Trị*, sđd., 14. .

diễn ra nơi các quốc gia nông nghiệp như Nga và Trung-quốc, và không bằng lối biện chứng, mà là bằng bạo lực súng đạn.

„*Vị cứu độ*“, kẻ sẽ dẫn dắt nhân loại vào thiên đường xã hội chủ nghĩa, là *giai cấp vô sản*, vốn là thành phần mà Marx gán cho một sứ mạng cứu độ nguỵ ki-tô giáo. Ông giới thiệu giai cấp vô sản như là „*tôi tớ của Thiên Chúa*“ (Is 53,1-12) và là vị cứu tinh: một giai cấp với „*những xích xiềng cực đoan*“, kẻ „*mang một nỗi đau phổ quát chung*“, kẻ phải chịu „*không phải một bất công đặc biệt, mà là một bất công tuyệt đối*“, một giai cấp „*không thể nào tự giải thoát được*“, bao lâu chưa „*giải phóng*“ được mọi giai cấp khác, một giai cấp „*mất hết nhân tính, vì thế nó chỉ có thể tự cứu mình, khi đoạt lại được toàn bộ nhân tính của mình*“.[213]

Sau khi đạp đổ Tư Bản dĩ nhiên thiên đàng cộng sản chưa tới ngay. Sẽ có hai cấp phát triển tiếp sau đó:

Trước hết sẽ diễn ra một thời đại mờ ảo lạ lùng: „*Giữa hai xã hội tư bản và cộng sản là thời kì chuyển hoá cách mạng từ xã hội này sang xã hội kia. Đây cũng giống như một thời kì chuyển tiếp, trong đó nhà nước không thể không áp dụng chuyên chính vô sản*.“[214] Giai đoạn „*xã hội chủ nghĩa chuyển tiếp*“ trước khi lên thiên đường cộng sản này có hai đặc điểm:

Thứ nhất, việc bãi bỏ tư hữu về tư liệu sản xuất sẽ dẫn tới một nền kinh tế chỉ huy toàn diện: „*Toàn bộ cơ chế kinh tế nhà nước biến thành một bộ máy khổng lồ duy nhất, biến thành một cơ chế kinh tế, trong đó hàng trăm triệu người làm việc theo một kế hoạch duy nhất - đó là công tác tổ chức khổng lồ sẽ đến với chúng ta*.“[215] Tuy nhiên, cũng giống như trong hệ thống „tư bản“, mỗi người vẫn nhận được lương theo hiệu năng làm việc của mình; do đó „*trên thực tế người này vẫn nhận được nhiều hơn người kia*“, một tình trạng bất cập „*không thể tránh được*“

---

[213] Phê bình triết học luật pháp của Hegel, trong: *Các Văn Bản Thời Đầu*, sđd., 222t.

[214] K. Marx, *Phê Bình Cương Lĩnh Gothar (1875).* Neudruck Berlin 1946, 29.

[215] W.I. Lenin, *Những Tác Phẩm Chọn Lọc II*. sđd., 333.

mà Marx đành phải chấp nhận trong „*giai đoạn đầu*“. Lenin đã rất mạnh bạo sửa lại quy luật của thời chuyển tiếp xã hội chủ nghĩa: „*Ở nơi này người ta ... tống cổ nửa tá công nhân trốn việc… vào tù. Nơi thứ hai người ta bắt chúng lau chùi cầu tiêu. Nơi thứ ba người ta cấp cho chúng, sau khi hết hạn tù, một thẻ vàng, để dân có thể canh chừng chúng là những phần tử có hại đang trên đường cải tiến. Nơi thứ tư người ta bắn ngay tức khắc một trong số mười tên vì tội trốn việc. Nơi thứ năm người ta phải kết hợp nhiều cách khác nhau để trị chúng*.“[216] Một khuôn mặt đặc trưng của thời kì mờ ảo „*xã hội chủ nghĩa chuyển tiếp*“ là Lenin với cách đối xử của ông với các đồng chí mình. Điều sau đây được đề cập trong tiểu sử của ông do Viện Marx-Engel-Lenin in hẳn hoi: „*Với bàn tay sắt*“ Lenin săn đuổi „*những phần tử phá sản Trotzki*“. Ông „*lật mặt mạ không chừa một tên nào những kẻ thù của chủ nghĩa lê-nin*“ và „*tiêu diệt*“ những „*tên quái gỡ*“, „*bèo bọt của loài người*“ này. „*Toà án xô-viết lột trần tội phạm của chúng và đưa bọn quái gỡ trốt-kít này ra pháp trường bắn*“. Nhưng nhân dân „*chăm chú lắng nghe diễn văn của lãnh tụ anh minh và thiên tài của họ… tán đồng việc tiêu diệt bè lũ trốt-kít và cho qua điểm nghị trình khác*“[217] Khi Chruschtschow trong đại hội Đảng Cộng Sản Xô-viết lần thứ XX. vào tháng hai năm 1956 lật tẩy tội ác của Stalin và cho biết nhiều điều trong đó có việc „*Stalin đã sai giết 98 trong số 139 uỷ viên trung ương được bầu trong đại hội lần thứ 17 vào năm 1934*“, thì hội trường „*xôn xao*“, „*bất ổn*“, „*sửng sốt*“.[218] Sự chống đối của nhiều nhà khoa học và thi sĩ của Xô-viết là một tiếng thét lương tâm chống lại „*sự cai trị của bạo lực*“, mà như Alexander Solschenizyn viết, nó „*coi đám dân là phân bón cho sự an khang của một thiểu số và lợi dụng họ cho đến bèo bọt cuối cùng*“[219] và biến toàn thể các dân tộc thành một giai tầng

---

[216] *Nt.*, 297.
[217] J. Stalin, Berlin 1945, nhiều chỗ.
[218] M. Spieker, *Tân Mác-xít Và Ki-tô Giáo.* München/Paderborn/Wien 1974, 48.
[219] *NZZ.* 4.6.74

làm thuê mới. Qua những phanh phui của Solschenizyn và của các nhân chứng khác, từ vài năm nay nhiều trí thức trẻ ở Pháp, vốn xuất thân từ cánh tả cực đoan, đã lên tiếng chống lại ý thức hệ mác-xít, trong đó đặc biệt có André Glucksmann, Bernard-Henry Levy, Jean-Marie Benoist, Philippe Nemo, Christian Jambet, Guy Landreau, Michel Guérin, Edgar Morin (nhóm những „triết gia trẻ“).

André Glucksmann gọi Liên Bang Xô-viết là „*tư bản và phát-xít*“ và bảo rằng, Lenin đã đưa ra „*sự biện minh không thể tin nổi cho một chính đảng mang trong mình một giáo thuyết không sai lầm*“.[220] *Bernard-Henry Levy* viết, Karl Marx „*là Machiavelli của thế kỉ này*“ và chế độ của ông ta là „*thuốc phiện của dân*“.[221]

Đặc tính thứ hai của „*xã hội chủ nghĩa chuyển tiếp*“ là sự chuẩn bị chiến tranh của vô sản chuyên chế đối với các quốc gia không theo Bôn-sê-vích. Đại hội quốc tế lần hai của những kẻ yêu chuộng hoà bình ở Moskau tuyên bố: „*Chúng ta không bao giờ được phép thôi không lật mặt những tên gây chiến này, những tên thuyết giảng về chết chóc này, những tên mang bộ mặt sói này… Khốn nạn cho bọn Mĩ mọi rợ với bom nguyên tử… Khốn nạn cho bọn ác tâm này!*“ Nhưng Lenin đã để lại di chúc cho chủ nghĩa đế quốc xô-viết: „*Chiến thắng của chủ nghĩa xã hội trong một nước không bao giờ loại trừ khả năng sẽ không còn chiến tranh nào nữa cả. Trái lại, nó đòi hỏi phải có chiến tranh*.“ „*Chỉ sau khi quật ngã, tiêu diệt toàn bộ và truất hữu được hết thành phần tiểu tư sản trên toàn thế giới, chứ không phải chỉ trong một nước, lúc đó chúng ta mới loại trừ được hết chiến tranh*.“[222] Cả Marx lẫn Lenin có lẽ đã chẳng bao giờ nghĩ tới việc các nước xã hội anh em có thể lại đánh nhau. Cộng Hoà Nhân Dân Trung Hoa tố cáo Liên Bang Xô-viết tiến hành chính

---

[220] *Bà Nấu Bếp Và Tay Ăn Thịt Người. Về Tương Quan Giữa Nhà Nước, Chủ Thuyết Mác Và Trại Tập Trung*. Edition Grasset, Paris 1975.

[221] B.-M Levy, *Man Rợ Mang Mặt Người*. Paris 1977.

[222] W.I. Lenin, *Các Tác Phẩm Chọn Lọc*. I. Moskau 1946, 878.

sách „*đế quốc xã hội chủ nghĩa quỷ quyệt*“ và gọi việc chiếm cứ Tiệp-khắc (20.-21.8.1968) là hành vi „*lật mặt nạ trơ tráo nhất*“ chính sách quyền lực của „*bọn đế quốc xét lại liên-xô*“.[223] Mao cũng đã tuyên bố: „*Quyền lực chính trị đến từ họng súng*“. Lúc này đang có thêm một chia rẽ trong khối cộng sản: *Cộng Sản Âu Châu*; phái này cho hay, họ không chủ trương chiếm quyền lực bằng sự đàn áp của đa số, mà bằng „*sự thuyết phục lên đa số*“[224]. Chỉ sau khi toàn thắng trên mọi nước tư bản, nguỵ giáo huấn về việc phân chia các thời kì của Marx mới đi vào giai đoạn chót, đó là giai đoạn *thiên đàng cộng sản*. Chính Marx rất dè dặt trong việc tô vẽ giai đoạn này. Ông gọi tình trạng này là „*Vương Quốc đích thật của tự do*“. Sự „*hợp tác*“ và „*sở hữu địa cầu chung*“ sẽ dẫn nhân loại đi đến một „*Hội của những người tự do*“. Và rồi xã hội có thể „*ghi vào cờ hiệu của mình: Mỗi người làm theo khả năng, hưởng theo nhu cầu*“[225]. Nhà nước sẽ biến mất, hoặc như Engels nói, nó sẽ bị tống vào „*bảo tàng viện đồ cổ, bên cạnh máy kéo sợi bằng tay và chiếc rìu bằng đồng*“. Một thời đại mới khởi đầu. Và rồi, như Marx tiên đoán, „*mỗi người hôm nay có thể làm chuyện này, ngày mai làm chuyện khác, sáng đi săn thú, chiều ngồi câu cá, tối lùa thú vào chuồng, và nếu thấy thích… tôi cũng có thể phê bình bữa ăn*“[226]. Lenin cũng chạy theo thuyết cứu độ trần tục đó: „*Rồi cánh cổng chuyển tiếp từ giai đoạn đầu… mở ra giai đoạn cao hơn… mở rộng*“; và tiếp: Đám học giả tiểu tư sản coi đây chỉ là một „*điểm tiêu cự*“ ở đầu nòng súng và cho rằng, việc mỗi người dân có thể nhận được „*tuỳ thích bao nhiêu là kẹo thơm, xe hơi, đàn phong cầm v.v. mà chẳng bị kiểm soát về hiệu năng lao động của mình*“ là „*hoàn toàn không tưởng*“ [227].

---

[223] NZZ, 22.8.1973.

[224] Ss. Santiago Carrillo, *Chủ Nghĩa Cộng Sản Âu Châu Và Nhà Nước. Phê Bình*. Barcelona 1977; Annie Kriegel, *Một Chủ Nghĩa Cộng sản Khác?* Paris 1977.

[225] K. Marx, *Phê Bình Cương Lĩnh Gothar*. Sđd., 19 tt.

[226] K. Marx, *Những Văn Bản Thời Đầu*. sđd., 361.

[227] W.I. Lenin, *Các Tác Phẩm Chọn Lọc*. II. sđd., 232.

Quả thật, thuyết cứu độ không tưởng này càng ngày càng trở thành gánh nặng nguy hiểm cho chủ nghĩa mác-xít, như các cuộc tranh luận gay go ngày nay ở Liên Bang Xô-viết về giai đoạn cuối của chủ nghĩa cộng sản cho thấy. Ngày 18.10.1961 Chrustschow đã dám tiên đoán, „*những nét căn bản*“ của xã hội cộng sản „*với của cải càng ngày càng tràn đầy miệng chén*“ sẽ được thực hiện trong vòng hai mươi năm tới. Nhà văn người slô-vắc *Zarko Petan* viết: „*Mọi câu truyện thần thoại xã hội chủ nghĩa đều bắt đầu bằng câu: Sẽ có một lần…*“. Nhưng con người chẳng bao giờ chịu chờ đợi mãi và chịu hi sinh cho tham vọng của một thiên đường hạ giới không bao giờ có, nhất là họ chẳng ngớ ngẩn mơ nhìn hạnh phúc của mình hiện ra trong kẹo ngon, xe hơi, đàn phong cầm và một miệng chén càng ngày càng dư tràn của cải. Thiên dường cộng sản giống như chân trời, càng tới gần nó lại càng xa.

Thuyết tận thế của Marx là một lời hứa cứu độ trong trần thế này. Karl Marx đã trần tục hoá số phận của dân Do-thái - nô lệ ở Ai-cập và lên đường tiến về đất hứa - và sự trông mong đấng cứu thế nơi Cựu Ước và đưa chúng vào trong thời đại hậu Giê-su của chúng ta; một sự rút ngắn và bắt chước lạ lùng của việc trông chờ ơn cứu độ của loài người vào đức Giê-su Ki-tô. Thuyết Mác-xít là một Phản Tin Mừng. *C. G. Jung* viết: „*Từ bên kia bức màn sắt con người phương tây nhìn thấy cái bóng hiểm độc của mình đang chế giễu mình*.“ Ở những nơi cộng sản chiếm được quyền, những lời hứa của Marx đã không thành sự, mà trái lại càng bị lật mặt ngược lại.

Giáo tông Gio-an Phao-lô II. kết án mạnh mẽ chủ trương *tập thể hoá* theo lối Marx; chủ trương này kêu gọi „*đấu tranh giai cấp công khai*“, muốn dựng „*chuyên chính vô sản*“ và cấy hệ thống cộng sản trong „*khắp thế giới*“, nhưng không có khả năng thực hiện việc coi „*con người ưu tiên hơn dụng cụ và tư bản*“. Tư bản rơi vào „*vòng kiểm soát của một nhóm người khác*“, nhóm này làm chủ toàn bộ nền kinh tế nhờ vào „*vị trí quyền hành*“ của mình (LE 13-14).

2. *Thuyết Tân Xã Hội dân chủ - tự do* có một cái nhìn khác - nhưng không thống nhất - về kinh tế. Họ cũng bắt nguồn từ Marx, nhưng không chấp nhận một số điểm, trong đó có thuyết về các giai đoạn phát triển kinh tế và xã hội; không chấp nhận nhưng họ cũng không đưa ra được một quan điểm chung về những điểm này. Cái yếu nhất của Tân Xã Hội thể hiện nơi quan điểm xã hội phóng khoáng luôn được thể hiện ra trong chính sách văn hoá, đào tạo và học đường của họ.[228] Về chính sách kinh tế họ có hai chính sách đặc biệt:

a) Chấp nhận *Tư Hữu*, kể cả tư hữu các phương tiện sản xuất, và khẳng định mình không chủ trương „*tập thể hoá bán phần hay ôn hoà*“ và „*kinh tế cưỡng ép*“, song muốn giúp cho những ai „*cho tới nay bị xã hội ngăn cản gần như không cho tạo tư hữu*“[229] cũng có được tư hữu.

b) Nói chung tán đồng việc „*tư hữu chung*“ (tập thể hoá) một số ngành kinh tế, đặc biệt các kĩ nghệ nguyên liệu; chấp nhận quyền đồng quyết định kinh tế của công nhân, quyền nhúng tay giám sát của nhà nước trong diễn tiến kinh tế và việc mở rộng „*nhà nước cấp dưỡng*“, nhưng ở đây cũng không có những chủ trương nhất quán. Quan điểm của họ tạo nên một số mâu thuẫn với HTXHCG, chẳng hạn như điều cảnh báo của Pi-ô XII. ngày 7.5.1949, khi ngài nói, không được biến việc cải tạo xã hội thành „*chuyện bình thường của kinh tế*“, cho dù chính trong lãnh vực kinh tế (trong chính sách văn hoá ít hơn) ta thấy „*thỉnh thoảng có sự gần gũi lạ thường giữa những yêu sách của chủ thuyết xã hội với các chủ trương cải tổ xã hội của Ki-tô Giáo*“ (QA 113).

---

[228] Ss. W. Weber, *Thuyết Xã Hội Ki-tô Giáo?* Köln 1974 (KuG 7).

[229] G. Weisser, trong: *Cẩm Nang Chính Sách Của Dân Chủ Xã Hội.* Mannheim 1953, 64.

3. Từ vài năm nay nơi thế giới tây phương đang diễn ra cảnh *quay trở lại vào trong thuyết cứu độ của chủ nghĩa cộng sản hoang tưởng*. Nhóm tân tả phái, một tập hợp rất hỗn độn, xem ra chỉ đồng ý được với nhau qua chủ trương chống lại những gì đang có. Dựa trên một hợp chất vừa tình cảm vừa nguỵ khoa học họ coi thuyết của Marx là một giáo hội - cứu rỗi mới. Theo họ, phải len lỏi trà trộn vào „*hệ thống phổ thông hiện nay*“ - từ nhà trẻ đến đại học, từ thần học tới kịch nghệ - mới thay đổi được chúng. Nhưng cái trật tự xã hội và kinh tế mới, một trật tự sẽ giải thoát con người khỏi mọi „*vong thân*“, có hình thù ra sao, chẳng ai biết. Tương lai của họ chỉ là không tưởng.[230] Cả *Cộng Sản Âu Châu*, một tổ chức mang dấu ấn triết học mác-xít về mặt vũ trụ quan và phản tôn giáo, chẳng hạn như thứ cộng sản do Antonio Gramsci tạo ra ở Ý, không ngừng xưng mình là cộng sản. Bao lâu chưa chiếm được quyền, nó mặc áo „*xã hội*“ và „*dân chủ*“. Cướp được quyền rồi, nó sẽ cho thấy bộ mặt thật của nó và thực hiện chuyên chính tập thể.

§ 3 HTXHCG xem Tư Hữu là nền tảng của trật tự kinh tế

1. Trước sự không tưởng mác-xít và bôn-sê-vích vốn chủ trương „*Vương Quốc của tự do*“ chỉ được hình thành sau khi dẹp bỏ xong tư hữu của toàn thể diễn tiến kinh tế, nghĩa là dẹp bỏ địa điểm sản xuất, còn việc đầu tư và số lượng lẫn các loại sản phẩm tiêu dùng cũng như việc phân phối sẽ được thực hiện qua một kế hoạch tập trung, HTXHCG có câu trả lời với ba suy nghĩ như sau:

a) Không ít giáo phụ và nhà thần học, chẳng hạn Grê-gô-ri-ô ở Nyssa, Ba-li-si-ô, Gio-an (Kim khẩu), Am-brô-si-ô, Tô-ma

[230] Ss. W. Fikentscher, *Phê Bình Chính Trị Thuyết Mác-xít Và Tân Mác-xít, Hai Nền Tảng Nổi Dậy Của Sinh Viên 1965-1969*. Tübingen 1971. – H. Schimmelbusch, *Phê Bình Sự Không Tưởng Cộng Sản*. Tübingen 1971.

Aquino, đã nghĩ rằng, *nếu không có tội tổ tông, thì đã có thể có được một tình trạng công hữu kiểu thiên đàng cộng sản*, vì nơi thiên đàng không có tinh thần chia rẽ và hám lợi. Theo các ngài, con người nơi thiên đàng dĩ nhiên không chỉ sống bằng châu chấu và mật ong rừng, nhưng họ hẳn có một kế hoạch chung khai khẩn địa cầu tới một mức mà ta khó có thể hình dung ra nổi. Quan điểm này vốn bị nhiều người, chẳng hạn như Franz Suarez, phủ nhận. Nhưng không thể coi nó là chuyện không tưởng được, bởi vì bản chất của không tưởng nằm nơi sự hình dung về các trật tự xã hội và kinh tế vốn không thể nào có được sau khi con người sa ngã; nhưng các nhà thần học trên đây vốn đưa ra suy nghĩ của mình trong điều kiện có tình trạng thiên đàng. Dù sao họ cũng được phép coi tình trạng công hữu của cải - so với tình trạng tư hữu, trong đó mỗi người kinh doanh theo kế hoạch riêng của mình - là tình trạng tự nó có một trật tự hoàn hảo hơn.

b) *Sau khi con người sa ngã, việc công hữu của cải chỉ còn được thực hiện - mà không tạo ra hậu quả xấu - trong các gia đình và trong các cộng đoàn tu sĩ ẩn tu, vốn là „hình ảnh của cộng đoàn thánh“ Giê-ru-sa-lem, và tài sản sở hữu của họ được coi là „công xã“ thánh* (theo đại thánh Ba-si-li-ô). Trong luật thánh Biển-đức có điều: „*Ước gì mọi sự là của chung cho mọi người…, và không ai gọi cái này cái kia là của riêng mình… Cần phải tuân giữ như điều đã viết: Mỗi người được cung cấp theo nhu cầu… Ai cần ít, thì đội ơn Chúa, … nhưng ai cần nhiều hơn, người đó nên xấu hổ vì sự yếu đuối của mình… Có như vậy mọi chi thể được sống trong an bình*“ . Gia đình và tu viện là những cộng đoàn đơn giản, gắn bó với nhau bằng tình máu mủ, lòng hiếu thảo và sự hiến thân cho đức Ki-tô; chúng được lãnh đạo bởi quyền bính của những người cha hoặc những người mẹ, do đó ít sợ lạm dụng quyền hành hay bóc lột hơn. Thỉnh thoảng người ta vẫn nêu lên câu hỏi, liệu các cộng đoàn ki-tô giáo chẳng hạn có thể sống trong chế độ công hữu được không. Và trong một bài giảng ở Constantinop thánh Gio-an Kim Khẩu đã

nói: „*Nếu tất cả các ông các bà bỏ hết tiền và ruộng đất mình, sang tên hết nhà cửa và của cải mình đi, thì tôi hi vọng rằng, chúng ta sẽ gom được nửa triệu cân vàng, có khi tới hai hay ba lần nhiều hơn… Thiên Chúa sẽ chẳng ban cho ta dư đầy ân huệ hàng ngàn lần nhiều hơn sao? Chúng ta sẽ chẳng biến địa cầu thành một bầu trời được sao?*“[231] Nói chung, các kế hoạch kiểu đó đã không được chấp nhận hoặc chúng chỉ được để cập một cách cẩn thận và dè dặt; cả thánh Gio-an Kim Khẩu cũng nhận định trong bài giảng của mình: „*Tôi nói điều đó là nói thế thôi, chứ đừng ai hoang mang hoảng sợ, cả người giàu lẫn người nghèo*.“

c) *Trong kỉ nguyên hiện tại – nghĩa là sau khi con người sa ngã - toàn nền kinh tế chỉ còn nói đến chuyện tư hữu mà thôi*. Tư hữu ở đây không những được hiểu như quyền - quyền này được luật pháp bảo vệ và người ngoài không được can thiệp vào - của một thể nhân hay pháp nhân hoặc của một tập thể đa số (đồng tư hữu) trên những *sự vật*, mà còn trên các *quyền bó buộc* vốn càng ngày càng quan trọng trong nến kinh tế tân tiến (tín dụng có phân lãi nhất định, quyền của thành viên, chẳng hạn như cổ phiếu v.v.) và trên các quyền hạn chế về sự vật cũng về tác quyền, nghĩa là tất cả những gì được gọi là „*tài sản*“. Hơn nữa cần nhớ rằng, cả các hiệp hội, trung tâm và quỹ hội thuộc công pháp cũng có những tài sản khá lớn trong chế độ tư hữu. Người ta đoán rằng, khoảng một phần ba tài sản quốc dân ở Đức nằm trong tay công quyền: đó là những vật thể công dụng (đường xá, công viên v.v.), các tài sản hành chính (công sở, trường học v.v.) và tài sản tài chánh nhằm tạo ra các thu nhập (xe lửa liên bang, bưu chính liên bang, đất đai và cơ xưởng kĩ nghệ trong tay chính quyền tiểu hoặc liên bang, cơ xưởng của làng xã v.v.). Trái lại, „của cải chung“ (không khí, sức ấm mặt trời và những thứ đại loại) hoàn toàn không thuộc tư hữu, vì thiếu đặc tính riêng, trong khi đó khái niệm „công hữu“ hàm ý hoặc là tư hữu công pháp

[231] Johannes Chrysostomus, trong: *Act. Ap. Hom*. 11,3.

hoặc đồng sở hữu của cải - chẳng hạn như trong các thuyết xã hội không tưởng.

2. *Những lí do* được HTXHCG dùng để biện minh cho chế độ tư hữu xuất phát một phần từ A-ri-stốt và Tô-ma Aquino, và phần lớn nội dung của chúng chắc chắn không phải có từ thời Khai Sáng, như người ta vẫn cả quyết [232]. Chúng được các giáo tông gần đây, đặc biệt Lê-ô XIII., Pi-ô XI. và Pi-ô XII., dẫn giải và phát triển lên. Chúng được xếp thành hai nhóm; trong khi năm lí chứng của nhóm đầu nhấn mạnh tới các *lợi điểm* của tư hữu, thì năm lí chứng của nhóm sau đề cập tới những *hậu quả xấu* sẽ xảy ra, nếu bãi bỏ tư hữu.

a) *Năm lí do „tích cực“*
Thứ nhất: Tư hữu phù hợp với tính ái kỉ (tự yêu mình) chính đáng. Nó trao cho con người sự độc lập, tự lập và tự do sử dụng. Như vậy nó có „*tương quan mật thiết với phẩm giá và các quyền cá nhân của con người*“[233]. „*Tư hữu và quyền sử dụng hạn chế các của cải bên ngoài*“ giúp cho „*con người biểu lộ nhân vị*“ và „*cung cấp không gian tối cần thiết cho mỗi cá nhân và gia đình họ, để họ tổ chức một cách có trách nhiệm đời sống của mình; chúng phải được xem là một sự nối dài của tự do con người; như thế chúng là điều kiện của sự tự do công dân trong một quốc gia, bởi vì chúng thúc đẩy con người đứng ra nhận lãnh nhiệm vụ và trách nhiệm của mình“* (GS 71).

Thứ hai: Tư hữu giúp cho việc phân định và giới hạn các phận vụ cũng như các phạm vi trách nhiệm trong kinh tế được rõ ràng. Nó giúp cho con người có khả năng “*thực thi trong tự do hợp pháp những trách vụ và quyết định về lâu về dài của mình*

[232] L. de Sousberghe, Quyền sở hữu „của tuật tự nhiên“. Luận án tân kinh viện và truyền thống kinh viện. Trong: *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1950) 580 tt.
[233] Pi-ô XII., 1.6.1941 (UG 507).

trong lãnh vực mà họ trực tiếp có trách nhiệm với Đấng Tạo Hóa"[234].

Thứ ba: Tư hữu đáp ứng nhu cầu an sinh và dự phòng của con người; đây vốn là điều quan trọng đặc biệt đối với gia đình. Một „*luật thánh của tự nhiên*" buộc người cha trong gia đình phải bảo đảm trách nhiệm lo đầy đủ cho cuộc sống gia đình mình (RN 10), do đó có thể gọi tư hữu là „*nền tảng tồn tại của gia đình*"[235].

Thứ tư: Trong chế độ tư hữu có một sự trao đổi kinh tế linh hoạt. Trao đổi này giúp cho các ngành kinh tế và các dân tộc nối kết với nhau một cách hòa bình và tự nguyện - chứ không do sự thúc đẩy của các công chức chính quyền. Truyền thống ki-tô giáo vẫn luôn tin rằng, Thiên Chúa quan phòng vốn phân chia tài sản và của cải thiên nhiên không đồng đều giữa các dân tộc, để nhờ việc trao đổi hàng hóa họ tạo ra một mối dây yêu thương cột buộc các dân tộc và quốc gia không quen biết lại với nhau (Theodoret ở Cyrus, Heinrich ở Langenstein, Johannes Mayor). Các thương gia vì thế nên được coi là những sứ giả tạo cảm thông giữa các dân tộc, chứ không phải là biểu hiện của tinh thần trục lợi.

Thứ năm: Tư hữu cũng giúp con người có khả năng làm điều tốt cho kẻ khác một cách bất vụ lợi. „*Khi trong tay không còn gì nữa cả, thì lấy gì mà thông đạt cho kẻ khác?... Nếu không ai sẵn có, sẵn cho và sẵn sàng cho vay, thì lấy ai mà xin, mà nhận và vay?*" (Clê-men-tô ở Alexandria). Sự chăm sóc của nhà nước thường mang tính chất chung chung và vô cảm.

b) *Năm lí do „tiêu cực"*

---

[234] Pi-ô XII., 1.6.1941 (UG 507); ss. cả với GS 71.
[235] Pi-ô XII., 13.6.1941 (UG 687).

So sánh với các ưu điểm trên đây của tư hữu, năm lí do „tiêu cực" sau đây còn quan trọng hơn; chúng nói về những hậu quả đáng ngại có thể xảy ra trong trường hợp bỏ tư hữu. Ngoài ra cần phải hiểu rằng, cả mười lí chứng này có sự gắn bó nội tại với nhau và chỉ phát huy hết tác dụng khi chúng là một tổng thể với nhau.

Thứ nhất: Chế độ công hữu dẫn tới lười biếng và mất thú làm việc, vì người này tìm cách đẩy việc cho người kia.[236] „*Các nguồn phúc lợi hẳn sẽ phải cạn kiệt, khi người ta loại bỏ mọi động cơ siêng năng và khả năng của mỗi cá nhân*" (RN 12). Vì thế tập thể phải dùng tới biện pháp cưỡng bức làm việc hoặc du nhập các yếu tố tư hữu như trả lương, thưởng, trả thêm tiền cho lượng sản phẩm phụ trội v.v. Lenin đã phải thú nhận, con người bôn-sê-vích còn „*rất lâu*" mới có được đạo đức lao động bôn-sê-vích, thứ đạo đức xuất phát từ „*thói quen lao động vì công ích*" và nó thúc đẩy con người dấn thân bất vụ lợi cho phúc lợi chung mà „*chẳng vì quy định hay vì tiền thưởng, chẳng vì hứa hẹn lương bổng*". Vì thế ta phải bắt chúng lao động: „*Đả đảo… những ai chỉ nghĩ tới việc trốn tránh lao động…! Hoan hô kỉ luật lao động, hoan hô những kẻ siêng năng lao động!... Muôn năm những ai lúc này đứng vào hàng ngũ của hàng triệu người lao động!*"[237]

Thứ hai: Trong khi tư hữu giúp phân định và giới hạn các phận vụ cũng như các phạm vi trách nhiệm trong kinh tế, thì công hữu tạo ra mập mờ và rối loạn, vì ai nấy đều mặc sức lo toan cho bất cứ mọi thứ gì thuộc của chung và tìm cách sử dụng chúng tùy ý mình. Để tránh tình trạng hỗn loạn này, phải thiết lập một bộ máy bàn giấy khổng lồ để điều hành chung. Theo Tô-ma Aquino, một cỗ máy như thế chỉ có thể thành lập được, khi

---

[236] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II 66,2.
[237] W. I. Lenin, *Các Tác Phẩm Chọn Lọc* II, sđd., 646, 666 t.

người ta biến các công nhân thành nô lệ, bằng cách tùy tiện bắt họ quy phục vào một sự chỉ huy chung.

Thứ ba: Công hữu là nguồn gốc của bất hòa xã hội. Tiếp theo A-ri-stốt, Tô-ma Aquino cũng nhận định, trong chế độ công hữu người lao động có thể ta thán chống lại các viên chức:[238] các công nhân phải nhận những công việc nặng nề, trong lúc các viên chức ngày ngày thoải mái mà lại nhận được phần lớn thu nhập. Michael Iwanowitsch Kalinin, chủ tịch Tối Cao Xô-viết trước đây đã vô tình kể cho chúng ta một thí dụ về sự ta thán của tập thể công nhân chống lại các viên chức. Khi đi thăm một nông trường tại quê nhà của mình, Kalinin bước ra đồng với „*sự tháp tùng của sáu, bảy viên chức lãnh đạo trong xã*“. „*Khi chúng tôi tới gần, một người trong số các phụ nữ lao động chỉ vào các vị tháp tùng nói lớn: Này Michael Iwanowitsch, sao ông xách mớ đàn ông này ra đây rong chơi vậy, còn phụ nữ chúng tôi chỉ biết làm việc!... Tôi hỏi họ, vậy tại sao các chị không đưa các ông đi theo để lao động? Họ trả lời, dễ gì mà tóm được các lão ấy! Tôi quay sang những người tháp tùng mình (ông Chủ Tịch và ông Thư Kí nông xã, ông Chủ Tịch hợp tác xã, các ông Uỷ Viên đoàn thanh niên và Uỷ Viên giáo dục v.v) và nói với họ, như vậy thì phần các anh cắt hai mẫu cây gai kia nha, vì mọi người đều ở ngoài đồng cả và các anh cũng chẳng có gì làm ở nhà. Nghe thế các chị reo hò xở lở*.“[239]

Thứ bốn: Công hữu có nghĩa - đặc biệt trong một bộ máy sản xuất khổng lồ của nền kinh tế hiện đại - là một sự tập trung quyền lực ghê gớm; nó chắc chắn đưa tới những cám dỗ lạm quyền không thể nào cưỡng được, vì nó vốn bỏ quên con người. Ai nắm quyền tuyệt đối trên kinh tế, kẻ đó cũng nắm luôn quyền chính trị, quân sự, tuyên truyền, chính sách xã hội và cảnh sát.

---

[238] Tô-ma ở Aquino, *Pol.* II, 4.
[239] M. I. Kalinin, *Quyền Bính Của Nhà Nước Xô-viết*. Berlin 1946, 15.

Thứ năm: Công hữu do một guồng máy trung ương nắm giữ đe doạ tới phẩm giá và tự do của con người; đấy là một luận chứng đặc biệt do giáo tông Pi-ô XII. nêu lên. Tư hữu không những là „*một thành tố của trật tự xã hội, một điều kiện ắt có cho động lực kinh doanh của con người*“, mà còn là một trong những bảo đảm mạnh nhất „*cho tự do và phẩm giá của một con người được tạo ra theo hình ảnh của Thiên Chúa*“, do đó „*quyền tư hữu phải là nền tảng không suy chuyển cho mọi trật tự kinh tế và xã hội đúng đắn*“.[240] Ý nghĩa quan trọng về mặt chính trị xã hội của tư hữu nằm chính nơi vai trò trật tự xã hội này. Sự lệ thuộc kinh tế vào chủ trương tập thể sẽ dẫn tới tình trạng mất tự do về chính trị, văn hoá và tôn giáo. Khi nhà nước trở thành ông chủ duy nhất ban phát cơm bánh, con người sẽ bị đe doạ về „*sự lành lặn và tự do chính đáng*“ của họ, khiến họ có thể phải „*khinh ghét việc sống chung của quốc gia hơn là ước ao có nó*“ (RN 10). Alexander Rüstow gọi cái điệp khúc vẫn được ra rả trên báo đài: mọi tư liệu sản xuất thuộc về toàn dân - là „*bài học vỡ lòng trẻ con hạ cấp*“. Alexander Solschenizyn cho hay, người dân Nga đã tháo được tròng của sa hoàng, nhưng lại khoác vào mình „*ách bạo lực*“, họ trở lại với chế độ làm thuê mới.[241] Trong chuyến thăm một quốc gia cộng sản, có người nói với tôi: „*Chủ nghĩa cộng sản là sự quản trị tập trung tồi dở nỗi bất hạnh tự tạo*.“

§ 4 Tư hữu mang tính luật tự nhiên

1. *Đặt vấn đề*. Từ vài chục năm nay người ta bàn luận sôi nổi về tính chất luật tự nhiên của tư hữu. Năm 1929 *Alexander Horváth* OP. nói, không phải luật tự nhiên làm cho „*chủ thể của quyền tư hữu trở nên không xác định*“, mà là jus gentium (luật của con người, do con người viết ra) đã trao cho con người quyền „*dùng*

[240] Pi-ô XII., 1.9.1944 (UG 734, 731).
[241] *NZZ*, 4.6.1974.

lao động để chiếm hữu các của cải địa cầu và đưa chúng vào trong sự quản trị cá nhân“[242]. Nhưng *Léon de Sousberghe* SJ. đưa ra luận đề sau đây vào năm 1950: Giáo huấn công giáo về tính chất luật tự nhiên của tư hữu hình thành từ „*giữa thế kỉ 19.*“[243]. Theo ông, giáo huấn kinh viện đã bị gián đoạn bởi thời Khai Sáng trong thế kỉ 17. và 18. và nó đã được Tân Kinh Viện trong thế kỉ 19. từ từ „*tái khám phá và đánh thức dậy*“, nhưng Tân Kinh Viện đồng thời đã sửa đổi những điểm quan trọng của giáo huấn trước đây về tư hữu. Cụ thể, Cổ Kinh Viện coi nền tảng của tư hữu nằm nơi jus gentium, chứ không phải nơi jus naturae (luật tự nhiên); và *Luigi Taparelli d‘ Azeglio* (1793-1862) vào năm 1840 là người đầu tiên dạy rằng, tư hữu xuất phát từ „*luật tự nhiên*“. Sau đó, cũng theo Sousberghe, quan điểm về tính chất luật tự nhiên của tư hữu „*đã long trọng và rốt ráo đi vào trong sách vở của Tân Kinh Viện và vào trong giáo huấn xã hội của Giáo Hội*“. Cả *Hans Lutz* năm 1955 cũng cả quyết, „*về chuyện tư hữu, giáo huấn xã hội tân tiến của Công Giáo*“ đã „*có những quan điểm không đúng với giáo huấn của thánh Tô-ma*“.[244] Ông bảo, thông điệp „Rerum novarum“ coi tư hữu là „*như là một quyền tự nhiên*“, điều này „*khác với quan điểm của Tô-ma*“. Tại sao người ta lại không dám „*bác bỏ quan điểm luật tự nhiên của giáo tông Lê-ô*“?

2. Giáo huấn trước đây giải thích đúng

Tính chất luật tự nhiên của chế độ tư hữu rốt cuộc được biện minh bởi sức nặng của các lí lẽ do HTXHCG đưa ra […]. Khi bàn về chuyện tư hữu xuất phát từ jus gentium hay jus naturae, cần quan tâm tới những điểm sau:

a) Luigi Taparelli đã chẳng đưa ra điều gì mới, khi ông xác định vào năm 1840 là tư hữu có nguồn gốc từ luật tự nhiên. Giữa thời

---

[242] A. Horváth, *Quyền Tư Hữu Theo Thánh Tô-ma Aquino*. Graz 1929, 135 t.
[243] L. de Sousberghe, *Việc Sở Hữu „Quyền Tự Nhiên*“, sđd., 580 tt.
[244] Trong: *Nguyệt Báo Công Đoàn*, 1955, 413 tt.

Khai Sáng *Alfons Maria de Liguori* (1696-1787) viết ngắn gọn rõ ràng, tư hữu được hình thành „*trên nền tảng luật tự nhiên hoặc jus gentium*“; ở đây phải hiểu rằng, jus gentium và jus naturae đều cùng có một nội dung như nhau.[245] Trong thế kỉ 17. *Johannes de Lugo* (1583-1660) dạy, trong kỉ nguyên này - nghĩa là sau khi con người sa ngã - „*chính luật tự nhiên, chứ không phải bất cứ một luật nào của con người*“ đòi buộc phải công nhận tư hữu.[246] Cũng trong ý nghĩa này *Ludwig Molina* (1535-1600) trước đó tuyên bố, „*việc buộc phải*“ đưa tư hữu vào „*có thể xuất phát từ luật tự nhiên*“, dĩ nhiên „*không phải luôn luôn, nhưng chỉ đưa vào khi nào có nguy cơ xảy ra những điều xấu gia trọng; và chỉ đưa vào trong những trường hợp cái xấu có thể xảy tới mà thôi*“.[247] Ở đây có lẽ Molina muốn ám chỉ sự phân biệt thường có trong giáo huấn xã hội hiện hành giữa tình trạng thiên đàng, trong đó có thể đã có chế độ công hữu, và tình trạng của con người sa ngã, trong đó - trừ gia đình và tu viện ra - cần phải có tư hữu. Để minh chứng cho trách nhiệm tự nhiên, đặc biệt trách nhiệm của nhà lãnh đạo quốc gia („rector multitudinis“) trong việc thực hiện chế độ tư hữu, Molina đưa ra những lí chứng trước đây của Tô-ma và về sau đã được học thuyết xã hội chấp nhận: Chế độ công hữu sẽ khiến cho con người mang tội tổ tông rơi vào lười biếng, chán lao động, vô trật tự, chia rẽ, đàn áp và dẫn tới nghèo đói kinh tế nói chung. Khi bằng cách đó dùng luật tự nhiên đặt nền cho *trách nhiệm* du nhập chế độ tư hữu, Molina cũng gán cho luật con người nhiệm vụ „*phân chia thực tế các của cải*“, và đây là một nhận thức quan trọng cho thuyết tư hữu. Nếu hiểu „*sự phân chia thực tế các của cải*“ („actualis rerum divisio“) là chế độ tư hữu được hình thành và biến đổi do lịch sử của từng xã hội, thì người ta phải đồng ý với Molina rằng, việc phân chia tư hữu cụ thể hoàn

---

[245] *Theologica moralis* (Thần Học Đạo Đức), Lib. IV., Tr. 5, n. 493.
[246] *Disp. de Justicia et Jure* I, disp. 6, sect. 1, n.7.
[247] L. Molina, *Về Công Bằng Và Luật Pháp*, Tr. II, disp. 20, n. 7.

toàn không có sự phê chuẩn của luật tự nhiên.[248] Từ chỗ này ta có thể hiểu được quan điểm thoạt tiên được coi là lạ lùng do *Dominicus Banez* O.P. (1528-1604) chủ trương và được Molina chấp nhận: Bãi bỏ hoàn toàn việc phân chia của cải có thể có giá trị „*như một thực tế*“, cho dù một biện pháp như thế có thể mang tội nặng vì những hậu quả nguy hiểm cho công ích, và cho dù - ta được phép thêm vào điểm tương tự sau đây - trong trường hợp này có thể có sự đòi buộc của luật tự nhiên bắt phải tái lập chế độ tư hữu - có khi bằng một chế độ phân chia khác.[249] Trước Molina lâu *Johannes de Medina* (1490-1546) cũng chủ trương, „*việc phân chia của cải có nền tảng nơi luật tự nhiên*“, nếu người ta hiểu luật tự nhiên theo nghĩa rộng.[250]
Tất cả những chứng cứ biện minh cho tư hữu có nền tảng nơi luật tự nhiên trên đây - và cả cho việc sử dụng khái niệm „jus naturae“ - hoàn toàn không xuất phát từ Taparelli. Cả truyền thống kinh viện cũng không bị đình đoạn trong thế kỉ 19. Chẳng hạn khi *Wilhelm Emanuel von Ketteler* ngày 19.11.1848 trong bài giảng nổi tiếng ở nhà thờ chính toà Mainz nói về tư hữu, ông đã chẳng dựa vào Taparelli hay triết học thời Khai Sáng, mà chỉ thuần tuý diễn giảng các nội dung từ sách “Tổng Lược Thần Học” của thánh Tô-ma Aquino.[251]

b) Những điều trình bày trên đây cho thấy truyền thống kinh viện đặt tư hữu nói chung trên nền tảng *jus gentium*, chứ không trên jus naturae. Về phương diện lịch sử jus gentium hình thành từ luật ngoại kiều của Roma, là luật được áp dụng cho người ngoại quốc, còn giữa các công dân rô-ma với nhau họ dùng quốc luật jus proprium. Về phương diện triết luật thì trường phái Stoa, nhất là *Cicero*, đã xây dựng nên học thuyết jus gentium. Đối với

---

[248] L. Molina, *Về Công Bằng Và Luật Pháp*, disp. 20, n. 5.
[249] *Nt*., n. 9.
[250] *Về Sám Hối, Bồi Hoàn Và Khế Ước* (De Poenitentia, Restitutione et Contractibus), Tom. II., qu. 1. II.
[251] II-II.66, 1-2; *Các Văn Bản Của Ketteler* II. Kempten / München 1911, 215 tt.

Cicero jus gentium cũng là hình thái cụ thể hoá của jus naturale. Vì luật tự nhiên bẩm sinh nơi mọi người, nên nó phải hiện diện *nơi* mọi dân tộc như là jus gentium. Như vậy jus gentium không đồng nhất với công pháp quốc tế vốn quy định sự giao lưu luật pháp *giữa* các quốc gia ngang hàng với nhau; đúng hơn người ta có thể gọi nó là „*luật cho mọi dân tộc*“ (J. Kleinhappl), „*luật văn hoá chung cho mọi dân tộc*“ (A. Mitterer), „*luật chung cho con người*“ (R. Sohm) hoặc „*thùng chứa gia sản gia tăng về những nguyên tắc ứng dụng của luật tự nhiên*“ (J. Messner).

Có một bước lùi, khi *Domitius Ulpianus* (1228) và các nhà dạy luật người rô-ma sau này muốn xếp jus naturale vào bản năng tự nhiên và hạn chế nó vào trong những lãnh vực đời sống vốn người và vật có chung, trong khi jus gentium được coi là luật tự nhiên của lí trí con người, nó sẽ gồm những nguyên tắc „*được hình thành do lí trí tự nhiên nơi mọi dân tộc*“. Theo họ, người ta gọi đó là jus gentium, „*vì mọi dân tộc đều sử dụng luật này*“[252].

Lí thuyết ki-tô giáo về luật, được xây dựng từ Am-brô-si-ô cho tới An-tịnh (Augustinus) và nhất là bởi Tô-ma Aquino, vốn là một tiếp nối với trường phái Stoa, nhưng đã vượt lên trên trường phái này. Luật tự nhiên bao gồm những quy chuẩn nền tảng của đời sống cộng đoàn con người; nó có nền tảng nơi sự sống tự nhiên và như thế rốt cuộc nơi Thiên Chúa, Đấng Tạo Hoá, và có thể nhận ra được bằng lí trí. Nếu áp dụng những nguyên tắc tự nhiên vào hoàn cảnh sa ngã của con người trong kỉ nguyên này, ta sẽ nhận ra những khoản luật tạo nên jus gentium của Kinh Viện. Như vậy jus gentium là một kết quả được lí trí con người rút ra từ các nguyên tắc luật tự nhiên, - một kết quả „*không quá xa với những nguyên tắc kia*“, đến nỗi chính nó cũng mang tính chất luật tự nhiên và có thể cũng được gọi „*một cách nào đó*“ là „*tự nhiên*“.[253]

---

[252] Dig. I, 1,1 § 3 CJCiv., ed. Krueger I, 29.
[253] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*., I-II 95,4.

c) Một trường hợp điển hình của „*kết quả*“ đó là *quyền tư hữu*. Theo Tô-ma Aquino quyền này bắt nguồn từ jus gentium. Ở đây Tô-ma phân biệt giữa vấn đề sử dụng tài sản, nghĩa là lãnh vực tiêu thụ („usus“), với lãnh vực kinh doanh và quản lí tài sản („potestas procurandi et dispensandi“). Trên *lãnh vực tiêu thụ* con người không nên coi của cải trần thế là „*của riêng mình, mà là của chung, qua việc họ sẵn sàng chia sẻ chúng cho những người gặp khó khăn*“. Còn về lãnh vực *kinh doanh và quản lí* Tô-ma đưa ra hai nhận định: Thứ nhất, con người *có quyền* chiếm hữu của cải trần thế cho mình, để kinh doanh và quản trị chúng - một thẩm quyền mà có lẽ con người ở trong vườn địa đàng cũng đã có. Thứ hai, trong kỉ nguyên sau khi sa ngã thẩm quyền này trở thành *cần thiết* và *bắt buộc*, vì nếu không, mục tiêu sản xuất của kinh tế sẽ không thể thực hiện được vì sự chây lười lao động, vô trật tự và bất an.[254]

d) Trên thực tế nội dung jus gentium của Kinh Viện cũng trùng hợp với nội dung của „*luật tự nhiên thứ yếu*“ (sekundäres Naturrecht), như nó được hiểu trong Triết Học Xã Hội ki-tô giáo ở thế kỉ 19. và 20. Đây không phải là một đứt đoạn của giáo huấn ki-tô giáo về tư hữu, mà là một thay đổi lối gọi tên của cùng một sự việc. Tuy nhiên một vài nhà thần học lớn trong thế kỉ 16. đã nới lỏng mối gắn bó nội tại của jus gentium với các nguyên tắc của luật tự nhiên. Điều này có thể đã khiến cho khái niệm Jus Gentium vào cuối thế kỉ 16. - đặc biệt do Franz Suarez - bị bó hẹp vào trong khái niệm Công Pháp Quốc Tế với ý nghĩa như hiện nay. Và cũng vì vậy mà người ta sau này đã chọn lối gọi „Luật Tự Nhiên Thứ Yếu“ (sekundäres Naturrecht) hoặc Luật Tự Nhiên để chỉ ý nghĩa trước đây của jus gentium về mặt nội dung. Do đó ta có thể hiểu được, tại sao thông điệp „Rerum novarum“ đã đơn giản gọi „*quyền tư hữu đặc biệt*“ là „*một quyền do tự nhiên trao cho con người*“, mà không nhắc gì tới thuyết jus gentium như được lưu truyền (RN 5). Thông điệp

[254] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*., II-II 66,2.

„Quadragesimo anno“ cũng gọi quyền tư hữu đặc biệt là một quyền „*được tự nhiên và chính Đấng Tạo Hoá trao ban cho con người*“ (QA 45). Nhưng Pi-ô XII. tuyên bố, Giáo Hội „*suốt mọi thời“* công nhận „*quyền tư hữu do tự nhiên trao ban*“.[255] Thông điệp „Mater et magistra“ tóm tắt giáo huấn đã có như sau: „*Quyền tư hữu, kể cả tư hữu phương tiện sản xuất, đúng cho mọi thời. Nó có nền tảng ngay trong bản chất của sự việc*“ (MM 109).

§ 5 Tính hai mặt của tư hữu (vai trò cá nhân và vai trò xã hội)

1. Trong thế kỉ 19. *quan điểm của phái Tự Do về „nguyên tắc vô giới hạn“ của tư hữu* có ảnh hưởng lớn.[256] Người ta coi tư hữu là một „*quyền linh thánh và bất khả xâm phạm*“; nó thể hiện sự độc lập riêng tuyệt đối và vô giới hạn. Tư hữu tự nó là „*vô giới hạn*“, là „*phủ định của giới hạn*“ (Bernhard Windscheid)[257]. Nó là „*quyền lực nhắm tới ích kỉ, hướng tới tuyệt đối*“ (Georges Ripert)[258]. Vì tư hữu hình thành từ những tiết kiệm lớn nhỏ hoặc từ công sức lao động, nên trong tiến trình cạnh tranh nó tự động tạo ra những „*nhà kinh doanh giỏi nhất*“ và hướng đến những người này. Quyền tư hữu tự nó không có các hạn chế nào cả, hạn chế là do từ ngoài, từ các mệnh lệnh đạo đức hay từ các quy định của luật pháp.
Nhưng ngay trong thế kỉ tự do 19. các quan điểm này đã bị nhiều nhà phê bình coi là biểu hiện của sự „*ích kỉ nhơ nhớp và đáng khinh tởm nhất*“ (Rudolf von Ihering)[259], của một „*khoa luật học một chiều và lãng mạn cũng như một triết học cá nhân*

[255] Pi-ô XII., 1.9.1944 (UG 732).
[256] Ss. Art. 544 *Code Civil*, § 903 BGB.
[257] *Pandekten* I, 857 t.
[258] Ss. H. Peter, *Biến Chuyển Của Tư Hữu Và Thuyết Tư Hữu Từ Thế Kỉ 19*. Aarau 1949, 103.
[259] *Nt.*, 40.

chủ nghĩa“ (Gustav Schmoller)[260], của một „*cái nhìn cá nhân chủ nghĩa, chạy theo tư bản và phản cộng đồng*“ (Otto v. Gierke)[261]. Họ phản bác chúng, vì cho rằng như thế thì mối ràng buộc xã hội „*nằm ngay trong tư hữu*“ và trở thành một yếu tố „*xác định nội dung tư hữu*“ (Marin Wolff)[262].

2) *Theo lối hiểu ki-tô giáo*, tính hai mặt của tư hữu, nghĩa là vai trò cá nhân và vai trò xã hội của nó, xuất phát từ những lí do đã ghi nơi phần bàn về chế độ tư hữu trên đây […]. Vai trò xã hội („Quadragesimo anno“: „ratio socialis“, „indoles socialis“) là mối liên hệ xã hội nội tại của chính tư hữu, chứ không có nghĩa là „*khoản thế chân xã hội*“ trên cái tải sản vốn tự nó mang tính cá nhân chủ nghĩa. Trong khi vai trò cá nhân của các sản phẩm tiêu dùng là sự thoả mãn nhu cầu hàng ngày, của các sản phẩm lâu dài là làm triển nở những sáng kiến cá nhân cũng như dự phòng cho tương lai con người và gia đình họ, thì vai trò xã hội đòi buộc phải làm sao để mọi tầng lớp xã hội có được một cuộc sống xứng đáng với nhân phẩm và có được „*cơ hội cụ thể*“ trong việc chia phần những của cải đang có (nhà ở riêng, phương tiện sản xuất v.v.) (Pi-ô XII.). Để phục vụ cho những mục tiêu này, nhà nước có thể quy định không những cách sử dụng tư hữu, chẳng hạn như ra quy chế việc „*sử dụng chung*“ (Pi-ô XII.), mà cả diễn tả lại quyền tư hữu cho rõ hơn (QA 49). „*Tư hữu cũng có thể biến chuyển như các yếu tố cơ bản khác của đời sống xã hội*“: „*bắt đầu từ hình thái nguyên thuỷ của nó nơi các dân tộc sơ khai… đến tư hữu trong thời chế độ phụ quyền … rồi từng bước dưới nhiều hình thức khác nhau của thời chuyên chế…; rồi qua những hình thái dưới thời phong kiến, rốt cuộc thay đổi theo các hiến pháp chuyên chế, và cuối cùng trong tất cả các hình thái xuất hiện đắp đổi nhau của thời hiện đại*“ (QA 49). Giáo tông Phao-lô VI. đã tuyên bố cách tóm tắt trong thông điệp

[260] *Nt.*, 49.
[261] *Nt.*, 51.
[262] *Nt.* 12.

„Populorum progressio“ như sau: „*Như vậy tư hữu không phải là một quyền buộc phải có và vô giới hạn cho một ai cả. Không ai được phép giữ phần dư dả hoàn toàn riêng cho mình, trong khi những người khác đang thiếu thốn những gì tối thiểu. […] ‚Theo giáo huấn hiện hành của các giáo phụ và của những nhà thần học lớn, không bao giờ được sử dụng quyền tư hữu một cách có hại cho công ích.‘ Nếu có mâu thuẫn giữa ‚các quyền của cá nhân đạt được cách chân chính với các nhu cầu căn bản của xã hội‘, thì chính quyền nhà nước phải tìm cách giải quyết ‚với sự tham gia tích cực của cá nhân và các nhóm xã hội*‘“ (PP 23).

§ 6 Khủng hoảng vai trò kinh tế của tư hữu trong xã hội hiện nay

1. *Bốn khủng hoảng vai trò kinh tế của tư hữu*. HTXHCG không đưa ra một lí thuyết cưỡng hành, nhưng đề ra những nguyên tắc áp dụng tuỳ theo từng hoàn cảnh. Dựa trên dẫn chứng luật tự nhiên của tư hữu, chúng ta nhận thấy có bốn khủng hoảng vai trò của tư hữu như sau:

a) Trong các xã hội kĩ nghệ tiên tiến có khoảng 80% là công nhân, tư chức và công chức trong tổng số những người làm công. Những thành phần này hầu như chẳng có của cải gì, nên tư hữu đã không đóng đúng được *vai trò của nó trong việc kích hoạt và gia tăng sáng kiến cũng như trách nhiệm cá nhân*. Để giải quyết vấn đề này, các nhà lãnh đạo trong phong trào xã hội công giáo từ hơn một trăm năm nay không ngừng tranh đấu, để cho nhiều tầng lớp người lao động được tham dự vào việc góp vốn tư bản trong nền kinh tế quốc dân. Peter Franz Reichensperger nói vào năm 1847: Bằng cách đó, những công nhân trong xưởng máy sẽ ý thức „*là mình làm tốt hay xấu không phải để cho ai đó, mà là cho chính mình*“; và việc tham gia tư bản cũng sẽ „*trả lại cho họ những đức tính và thói quen vốn*

thiếu nơi những người không có của so với thành phần có của“.[263]

b) Trong xã hội tân tiến *sự an ninh kinh tế* của những người lao động có ít hay nhiều tài sản không dựa trên tư hữu. Thông điệp „Quadragesimo anno“ phàn nàn: „*sự xuất hiện của tầng lớp vô sản lớn lao so với một nhóm nhỏ những người quá giàu là một bằng chứng… của việc phân phối không đúng các của cải trên trái đất*“ (QA 60). Lời than đó đã được Alexander Rüstow, một thành viên của phái Tân Tự Do, làm gia trọng thêm, khi ông viết: „*Có lẽ ngày nay chẳng có ai muốn nghiêm chỉnh quả quyết rằng, việc phân chia tài sản và thu nhập trong chế độ kinh tế tài phiệt của chúng ta có một chút gì đó liên quan tới công bằng xã hội*.“ Đặc biệt ở Đức kể từ sau thế chiến thứ hai phần lớn tài sản tập trung vào nhà nước và vào một nhóm tương đối nhỏ những nhà kinh doanh tự lập, chỉ một phần rất khiêm tốn nằm trong tay những người làm công - dù đã có chế độ „Kinh Tế Thị Trường Xã Hội“. Hậu quả là những công nhân không có tài sản chỉ biết cậy vào thu nhập và hệ thống an sinh xã hội để có được an ninh kinh tế cho họ, chứ không cậy gì vào tư hữu của mình.

c) Trong nhiều lãnh vực của nền kinh tế tân tiến chính người làm chủ các phương tiện sản xuất cũng gần như chẳng còn *quyền sử dụng và trách nhiệm nữa*. Oswald von Nell-Breuning cho hay: „*Nhà doanh nghiệp lớn và có ảnh hưởng ngày nay không còn phải là người có một tài sản lớn hay một sở hữu to tát về phương tiện sản xuất hay là người hưởng lợi về mặt kinh doanh nữa, mà (thay vào đó) là người nắm giữ quyền quản trị - trong nhiều trường hợp quyền quản trị này đã bị họ sang đoạt - trên một guồng máy sản xuất, trên các cơ xưởng và trên toàn bộ tập hợp công ti mà tất cả chẳng phải là của họ*.“ Nếu hiểu tư hữu là „*thẩm quyền về mặt pháp lí của người sở hữu tải sản trên*

[263] P. F. Reichensperger, *Vấn Đề Đất Đai*, sđd., 253 tt.

việc sử dụng những gì gọi là của mình“, thì có lẽ phải nói: „*Cái tư hữu theo lối hiểu đó đã mất hầu hết vai trò của nó*.“[264]

d) Quan điểm cho rằng tư hữu là bảo chứng cho tự do của con người đã bị phản bác bởi lập luận như sau: Trong xã hội kĩ nghệ, tư hữu về phương tiện sản xuất giúp người ta có được *quyền lực xã hội* và do đó đồng thời đẩy người lao động vào sự lệ thuộc tư bản.

2. *Sáu hình thái tư hữu trong xã hội tân tiến*. So sánh giữa vai trò to lớn của tư hữu với những hoàn cảnh thực tế của tư hữu, một câu hỏi được đặt ra: Làm sao có thể nối ý tưởng và thực tế lại gần với nhau? Việc phân phối tài sản chỉ tốt đẹp, khi nhiều tầng lớp rộng rãi dân chúng có được phần tư hữu đủ, để họ không còn bị lệ thuộc vào nhà nước hoặc vào các thành phần khác. Đây không phải là chuyện cào bằng hoặc nâng bằng xã hội, vì các sáng kiến lớn nhỏ và việc tiết kiệm - bên cạnh nhiều lí do khác - luôn luôn sẽ dẫn tới sự chênh lệch tài sản sở hữu. Ở đây cần nhớ, tư hữu trong xã hội kĩ nghệ hoàn toàn không đồng nhất với vốn tài sản; nó xuất hiện trong sáu dạng hình như sau:

a) „Của riêng mình“ nghĩa là gì? Điều này người công nhân cảm nghiệm được rõ nhất qua *đồng tiền lương* của mình. Mặc dầu loại tư hữu này không bền, vì nó được dùng hầu hết vào việc mua sắm cái ăn cái mặc nhất thời hằng ngày, nó vẫn là nguồn quan trọng nhất của người công nhân, từ đó xuất phát các dạng tư hữu khác.

b) Loại tư hữu thứ hai sau đây bền hơn: những gì con người có trong nhà *như bàn ghế giường tủ, đồ đạc* v.v. Ngày nay người ta tỏ ra tiết kiệm hơn trong việc mua sắm những thứ này; dù sao sự tiết kiệm này vẫn tốt hơn là việc chi ngay hết tiền vào việc ăn

[264] O. v. Nell-Breuning, Tư hữu và quyền sử dụng trong xã hội tân tiến, trong: (Tập san) *Bình Luận Chính Sách Xã Hội* 3 (1956), Nr. 17, 4 tt.

uống. Từ ngày cải cách tiền tệ lượng giá trị tài sản loại này ở Đức tăng nhiều.

c) Trước sau việc *tiết kiệm trong nghĩa hẹp* vẫn quan trọng, dù dưới dạng tiết kiệm để dành trong trương mục, tiếp kiệm để xây nhà hay qua kí kết một bảo hiểm nhân thọ. Nhưng việc tiết kiệm nơi tầng lớp trung lưu phổ biến hơn nơi công nhân lao động. Chẳng hạn ở Đức, mức tiết kiệm nơi tầng lớp người có đồng lương ở mức trung bình chung là 3%, còn nơi lớp tư sản là 8,5%. Việc tiết kiệm tiền trong xã hội kĩ nghệ cũng không phải là để phòng ngừa túng quẩn, mà là một hành động tự nguyện có mục đích để sắm sửa một cái gì lớn hơn, nghĩa là một sự đẩy lùi, chứ không phải từ chối tiêu thụ. Thêm vào đó tiền càng mất giá người ta càng ít muốn tiết kiệm.

d) Trong thế kỉ 19. tiết kiệm là để đề phòng hoàn cảnh khó khăn. Ngày nay loại tiết kiệm này không còn nữa, vì con người tân tiến đã có hệ thống „an sinh xã hội“ cho trường hợp đau ốm, thất nghiệp, mất khả năng lao động, tuổi già. Do đó có thêm loại tư hữu hay tài sản thứ tư trong xã hội tân tiến: quyền được bảo hiểm xã hội. Vì những khoản nhận được từ bảo hiểm xã hội tuỳ thuộc vào các khoản tiền người lao động đã đóng góp trước đó, nên các nhà xã hội học coi những khoản tiền bảo hiểm là một loại tài sản của con người tân tiến ngày nay - quan điểm này được toà án xã hội liên bang nhiều lần xác nhận.

e) Nhưng cũng đừng vì thế lực to lớn của hệ thống „an sinh xã hội“ mà quên rằng, con người chỉ có được liên hệ cá nhân với tư hữu, khi họ tự nguyện quyết định tiết kiệm. Ở đây việc tạo mãi cho mình một *mái nhà riêng* chiếm vị trí trổi vượt, và đó là loại tư hữu thứ năm rất đỗi quan trọng về mặt chính sách xã hội. Vì thời gian sử dụng lâu bền của nó, mái nhà / căn hộ riêng có vị trí nằm giữa các sản phẩm chủ yếu tiêu dùng và các sản phẩm đầu tư kinh doanh.

f) Giữa nhiều loại tư hữu khác nhau cuối cùng còn có sự tham dự vào việc *tạo vốn* trong nền kinh tế quốc dân. Với việc sở hữu vốn, các tầng lớp dân chúng cho tới nay không có tài sản không những có thể tạo cho mình sự an ninh kinh tế lớn hơn, mà đồng thời còn có được ảnh hưởng trên diễn trình kinh tế, qua đó họ có thể có được quyền đồng quyết định và đồng trách nhiệm. Nhưng cũng đừng nên đánh giá quá cao những hệ quả của việc gia tăng rộng rãi số người có được vốn tư bản. Trong xã hội kĩ nghệ tiền lương và tiền công trước sau vẫn là các nguồn thu nhập quan trọng nhất. Ngay cả dù có sự phân tán rộng rãi tư bản (có đông người sở hữu tư bản), thì hệ thống „an sinh xã hội“ cũng vẫn còn cần thiết, dù nó có thể bị hạn chế một phần nào.

Ngoài ra, không nên biệt đãi một chiều bất cứ loại nào trong sáu loại tư hữu này, nhưng nên hỗ trợ cho việc tạo tư hữu trong mọi lãnh vực - phù hợp với từng hoàn cảnh và nhu cầu riêng. Nhưng ở Đức từ nhiều năm nay việc tham gia vào tiến trình tạo tư bản kinh tế quốc dân được quan tâm nhiều nhất, đặc biệt vì từ 1948 mức tham gia tạo tư bản trong các doanh nghiệp đã tiến triển tới một mức độ lạ lùng. Các doanh nghiệp đã có thể tự góp vốn, bởi vì các gia đình người dân có nhu cầu đầu tư bù cho thời gian đã mất và niềm vui mua sắm đã thúc đẩy mức cung hàng hoá mọi mặt, khiến cho giá cả tăng và tiền lời do đó cũng tăng theo; bên cạnh đó các biện pháp giảm thuế, miễn thuế đã giúp cho các khoản lời không bị mất mát đi nhiều. Các doanh nghiệp đã dám vay ngân hàng những khoản ngắn hạn và, với tiền lời cao, họ đã nhanh chóng thanh toán số nợ, đồng thời trở thành sở hữu chủ các cơ xưởng và máy móc. Tiết kiệm của doanh nghiệp thay thế cho tiết kiệm tư nhân. Không ai chối cãi, trong những năm sau cuộc cải tổ tiền tệ, việc đầu tư mạnh mẽ và bất thường là một nhu cầu cấp thiết về mặt chính trị và kinh tế quốc dân. Chỉ như thế mới có được phát triển kinh tế và tạo được nhiều công ăn việc làm. Tuy nhiên người ta sẽ phải tự hỏi, phải chăng đó là cách đúng về mặt chính trị, đạo đức và xã hội, khi việc tạo vốn đã đưa tới việc tập trung tư bản vào tay một số tương đối ít chủ

nhân; và các doanh nghiệp - bên cạnh các cơ quan công quyền - trở thành kẻ quản lí về tài sản tư bản.

3) *Cải tiến và tái tăng cường các vai trò của tư hữu*. Nhiều người trong giới tiểu tư sản, đặc biệt phong trào thợ thuyền theo chủ nghĩa xã hội, từ lâu chống lại việc phân tán mỏng tư hữu, nhất là phân tán tài sản tư bản. Giờ đây quan điểm này đã thay đổi rồi; đấy là điều mà trước đây vài chục năm đã không ai có thể nghĩ tới. *Làm cách nào* để cho đông đảo các tầng lớp dân chúng có thể tham gia vào việc tạo tư bản kinh tế quốc dân? Câu trả lời quả không dễ cả về lí thuyết lẫn thực hành. Một phần vì phải đụng tới những hình thái tư hữu mang tính cách ít hay nhiều nặc danh. Mặt khác vì phải kiểm soát chặt chẽ các hệ quả kinh tế quốc dân và kinh tế xí nghiệp của các kế hoạch khác nhau. Trên nguyên tắc có thể phân biệt hai phương pháp phân tán tư hữu trong lãnh vực tư bản: Tái phân phối tài sản hiện có và sự chung phần của đông đảo dân chúng vào khoản tài sản tăng thêm mới hàng năm.

a) Đúng, phải đắn đo suy nghĩ trước yêu cầu tái phân phối khoản tài sản mới do các doanh nghiệp tư tạo được kể từ sau ngày cải cách tiền tệ; vì nếu không, nó có thể sẽ làm đình trệ mọi sáng kiến kinh doanh và từ đó đưa đến những hậu quả khó lường cho toàn bộ nền kinh tế. Còn việc tư hữu hoá tài sản công thì không cần phải đắn đo. Tài sản này, năm 1979 tổng lượng trị giá vào khoảng 835 tỉ đức-mã (giá của năm 1970), gồm đa phần là các cơ xưởng của hoả xa và bưu điện, đường xá, trường học, đại học và các quỹ dự phòng của bảo hiểm xã hội. Chỉ có 4 tới 6 tỉ mác là tài sản công dùng cho đầu tư lợi nhuận; khoản này có thể tư hữu hoá. Còn lại, việc tham gia của đông đảo các thành phần dân chúng vào việc tạo tư bản kinh tế quốc dân chỉ có thể thực hiện bằng cách đầu tư mới.

b) Việc phân tán tài sản qua các đầu tư mới có thể có ba cách để gây hiệu ứng nổ: Chính các doanh nghiệp có thể tự nguyện du

nhập những hình thức chia phần kết quả đầu tư thích hợp cho công nhân. Tiếp đến, việc chia phần kết quả đầu tư có thể được ấn định qua hợp đồng lương bổng giữa các nghiệp đoàn chủ và thợ. Cuối cùng nhà nước có thể ra luật hỗ trợ hoặc ấn định việc phân chia kết quả đầu tư. Ba cách này ngày nay đang được bàn cãi sôi nổi, nói chung chưa có một cách nào được công nhận. Thông điệp „Mater et magistra“ viết: „*Càng ngày càng có nhiều quốc gia tạo được phồn vinh kinh tế nhanh chóng. Nếu biết áp dụng khôn ngoan những phương thức đúng đắn đã có, thì các nước này chẳng khó khăn gì trong việc lái sự phát triển kinh tế và xã hội của mình vào hướng giúp cho nhiều người dân dễ dàng có được sở hữu tư… Các quốc gia phát triển cao về xã hội và kinh tế đã đạt được những kết quả khả quan*“ (MM 115).

Về điểm này cần *cân nhắc* ba điều:
Thứ nhất: Đôi khi người ta lí luận rằng, sở dĩ người lao động có quyền tham dự vào việc tạo tư bản kinh tế quốc dân, là vì họ - cùng với vốn tư bản - đã góp phần mình vào việc làm gia tăng tài sản. Ở đây, phải nhìn vấn đề trong bối cảnh chung của nền kinh tế quốc dân. Trong những năm sau thế chiến thứ hai đã có một cuộc tự tài trợ đầu tư đáng kể ở Đức. Sở dĩ có được như vậy, không phải chỉ do công lao riêng của các doanh nhân, của các nhà đầu tư và các công nhân, mà là do sự gia tăng tài sản của toàn nền kinh tế lúc đó, đặc biệt do sự thuận lợi của giá cả và của những biện pháp thuế khoá. Nếu năng suất cao của một doanh nghiệp là do những nỗ lực *đặc biệt* của công nhân trong đó, thì đương nhiên công nhân có quyền hưởng một phần xứng đáng lợi tức thu được của doanh nghiệp. Nhưng nếu lợi tức cao của doanh nghiệp đạt được do hoàn cảnh thuận lợi của toàn nền kinh tế và lợi tức này chỉ được trả cho công nhân của mình mà thôi, thì công nhân sẽ nhận được một khoản thu nhập hưu bổng. Song ở đây cần nhớ rằng, ở Đức điều này chủ yếu chỉ xảy ra cho công nhân của các đại doanh nghiệp; và trong các cơ xưởng lớn của ngành nông, lâm, ngư nghiệp, các ngành sản xuất, phân phối

và dịch vụ số lao động ăn lương này chỉ chiếm 25,4% tổng số lao động mà thôi.

Thứ hai: Việc phân tán rộng rãi vốn tài sản có thể sẽ tạo ra những hệ quả bất lợi về mặt chính sách kinh tế và xã hội, nếu việc hình thành vốn không ở trong tay các cá nhân, mà ở trong tay các định chế nặc danh. Tuy nhiên một sự phân tán rộng tư hữu tư liệu sản xuất chỉ tác động thuận lợi trên kinh tế, khi tư hữu này được gom chung vào trong một hình thái nào đó, chẳng hạn trong một quỹ đầu tư, chứ không để xẻ lẻ ra nơi từng sở hữu chủ một; tư hữu manh mún như thế sẽ chẳng mang lại hiệu quả nào. Điều quan trọng nhất ở đây, là sự tập trung vốn tư bản cùng với quyền lực của nó là nhằm phục vụ cho công ích, chứ không cho những quyền lợi tham lam riêng tư.

Thứ ba: Sự phân tán rộng tư hữu gắn liền với hai điều kiện ắt phải có: có khả năng tiết kiệm và muốn tiết kiệm. Một người làm công có khả năng tiết kiệm, khi thu nhập của người đó, sau khi đã chi tiêu cách hợp lí và chừng mực cho nhu cầu của gia đình, còn có phần dư ra để tiết kiệm và đầu tư. Khả năng tiết kiệm phải đi đôi với ý muốn không dùng số tiền dư đó vào việc tiêu pha phụ trội, mà muốn dùng nó để nhằm sinh lợi về lâu về dài. Không thể có được một sự phân tán rộng rãi vốn tư bản, nếu không có sự sẵn sàng chấp nhận các quyền và trách nhiệm tư hữu cũng như chấp nhận những rủi ro đầu tư trong địa hạt tài sản tư bản kinh tế quốc dân. Đa số dân chúng chỉ nghĩ tới chuyện có tiền là tiêu pha. Họ chưa thấy được, tài sản vốn là một loại tư hữu đặc biệt; tư hữu này không được biến thành tiêu thụ, bởi vì nó thể hiện công ăn việc làm của chính mình hay của người khác.

Tư hữu càng phân tán rộng, các khủng hoảng vai trò của tư hữu trong xã hội tân tiến càng có cơ giảm thiểu hoặc dễ vượt qua; cá nhân càng ý thức trách nhiệm của mình và ít lệ thuộc vào trợ cấp của nhà nước. Và số lượng người kinh doanh tự lập cũng tăng.

Vì lợi ích của việc mở rộng các trách nhiệm kinh tế, không cần phải lập ra những doanh nghiệp lớn cho những công việc vốn có thể được các doanh nghiệp nhỏ và vừa đảm nhận một cách tốt hơn cho nền kinh tế quốc dân. Ở đây dĩ nhiên không thể chối cãi, là nhiều lãnh vực trong nền kinh tế tân tiến ngày nay đòi buộc phải hình thành những doanh nghiệp lớn. Ngoài ra, cũng không nên tuyệt đối đánh giá tiêu cực việc tách biệt giữa các vai trò tư hữu và vai trò của doanh nhân, như chuyện vẫn thường thấy trong các đại doanh nghiệp. Kể từ khi việc điều hành doanh nghiệp không nhất thiết phải nằm trong tay các sở hữu chủ nữa, nhiều người có tài kinh doanh đã có được cơ hội đảm nhận các vị trí lãnh đạo, và hiệu quả nói chung đã có lợi cho toàn nền kinh tế. Dù vậy, các giám đốc và các nhân viên lãnh đạo trước sau vẫn là người do các sở hữu chủ ủy nhiệm hoặc đại diện cho họ, cho dù có sự tách biệt các vai trò. Nhiều người chủ trương tách hẳn doanh nghiệp ra khỏi (các) sở hữu chủ, nhưng chủ trương này có lẽ lợi bất cập hại. Người ta lí luận, các chủ nhân cũng là người đầy quyền lực và họ thường dùng quyền lực này để chèn ép công nhân. Đúng là có sự bóc lột trong giai đoạn đầu của cuộc kĩ nghệ hóa. Nhưng trong xã hội tiến bộ ngày nay không còn cái gọi là „*hợp đồng lao động tự do*“ giữa từng chủ nhân kí với từng công nhân nữa và khuôn khổ nội dung của hợp đồng cũng đã được ấn định trước rồi, chẳng hạn bởi luật bảo vệ các trẻ vị thành niên và phụ nữ, luật cấm trẻ em lao động, luật an ninh xã hội khi đau bệnh, thương tật, thất nghiệp và già yếu, luật bảo đảm giờ nghỉ và ngày phép, bởi việc thành lập ban đại diện công nhân trong hãng xưởng, bởi quyền đồng quyết định của công nhân, bởi việc thành lập các toà án lao động….

Về điểm này, giáo tông Gio-an Phao-lô II. nói tới một „*chủ nhân gián tiếp*“. Người chủ này quyết định „*phần lớn các điều khoản của hợp đồng*“, qua đó nó hạn chế quyền hạn “*của người chủ trực tiếp, khi họ muốn ấn định cụ thể các khoản công việc và các điều trong hợp đồng*“ (LE 17).

CHƯƠNG BA
Phân Phối Sản Phẩm Xã Hội

Nhận định sơ khởi

1. Lịch sử đạo đức kinh tế cho thấy, lương tâm công giáo trong những thế kỉ đầu không quan tâm lắm tới những câu hỏi về ý nghĩa và cấu trúc của chế độ kinh tế. Chỉ tới thời các giáo phụ mới có những chống đối gay gắt trước việc cho vay nặng lãi, lừa đảo, bóc lột và lợi dụng quá đáng trong *quá trình phân phối của cải kinh tế*. Tập khảo luận „Bàn Về Công Bằng Giá Cả“ là một trong những tác phẩm đạo đức kinh tế có ảnh hưởng lớn trong các thế kỉ đó.

2. Những thu nhập có thể cân đo được của một cá nhân có hay không có tư cách pháp nhân - sau khi đã trừ chi phí sản xuất - được gọi là lợi tức của người đó. Ở cấp quốc gia, người ta gọi thu nhập ròng của một nền kinh tế quốc dân tạo ra được trong suốt một năm dưới hình thức sản phẩm vật thể mới tạo ra (trong nông nghiệp, thủ công và kĩ nghệ), dưới hình thức các dịch vụ (chẳng hạn trong buôn bán và giao thông) và dưới hình thức sử dụng các sản phẩm lâu bền hiện có (chẳng hạn nhà cửa) là *thu nhập quốc dân*.
Thu nhập quốc dân là tổng số mọi khoản lợi tức từ hoạt động kinh tế và từ tài sản của toàn dân. Nó được diễn tả bằng giá trị hàng hoá tương đương của những khoản thu từ lao động ăn lương, từ kinh doanh và từ những khoản lợi tức trên tài sản, mà người dân trong một nước có được trong một năm, sau khi đã

trừ đi các chi phí tạo ra các khoản lợi tức đó. Thu nhập quốc dân như vậy tương đương với tổng sản lượng quốc gia đã trừ các chi phí yếu tố […].

3. Trong kinh tế thị trường việc tạo thu nhập, cũng gọi là sự phân phối sản phẩm xã hội, hình thành qua việc trao đổi trực tiếp giữa công sức bỏ ra và khoản thu vào. Chỉ những ai - những kẻ có vốn hoặc đất đai, các doanh gia, các công nhân - có đóng góp phần công sức phải chăng của mình vào sinh hoạt kinh tế, người đó mới gặt hái được một thu nhập cân xứng. Trong hệ thống kinh tế thị trường có nhiều thành phần dân chúng bị loại ra khỏi trò chơi này, vì họ là những „*kẻ thụ động thị trường*“, không có khả năng góp đủ vốn hoặc công sức. Đây trước hết phải nói tới các trẻ em chưa tới tuổi lao động, những người đang phải sống nhờ vào thu nhập của cha mẹ. Như vậy, để có thể hoạt động được, kinh tế thị trường cần phải có gia đình. Thứ đến, các „*kẻ thụ động thị trường*“ khác là những người đã về hưu, những người tàn tật, đau ốm, thất nghiệp, nạn nhân chiến tranh. Để hàng triệu người này có thể sống được, phải có sự tái phân phối thu nhập ban đầu - qua việc đóng góp vào các quỹ bảo hiểm xã hội và đóng thuế. Việc tái phân phối này có quy mô vô cùng lớn trong xã hội tân tiến.
Theo các nguyên tắc của HTXHCG, việc phân phối thu nhập ban đầu và việc tái phân phối để thực hiện „an sinh xã hội“ không phải là hai công tác ngang hàng như nhau. Đúng hơn, việc phân phối thu nhập ban đầu cần phải làm sao mở rộng tối đa và đồng thời tạo được sự chấp nhận xã hội rộng rãi. Như vậy diễn tiến phân phối kinh tế thị trường dưới ánh sáng HTXHCG là điều đáng bàn. Ở đây cần phân biệt bốn yếu tố: lợi tức từ đất, lãi, tiền lương và tiền lời của doanh nhân.

§ 1 Lợi tức đất đai

1. Lợi tức đất đai là khoản thu từ đất, có được không do nhờ sử dụng vốn hay lao động. Trong khi François Quesnay († 1774) và Adam Smith († 1790) coi gốc rễ của lợi tức này nằm nơi các khả năng sinh lợi của đất, nghĩa là nơi khoản „thặng dư“, thì David Ricardo († 1823) tìm cách giải thích nguồn gốc của nó từ *sự cằn cỗi* của đất. Theo ông, giá cả các sản phẩm nông nghiệp được ấn định bởi các chi phí sản xuất trên những miếng đất kém màu mỡ, vì thế người sở hữu các phần đất tốt hơn sẽ có được khoản lời cao hơn; như vậy số lời này có được không do việc sử dụng vốn hoặc do sức lạo động, nhưng do sự chênh lệch phẩm chất của đất mà ra. Đối với thuyết của Ricardo ta cần nhớ hai điều: thứ nhất, gia tăng dân số làm cho nhu cầu đất đai và các sản phẩm của đất gia tăng và như vậy cũng làm cho giá đất tăng theo; thứ hai, có thể chống lại sự gia tăng giá cả này qua việc canh tác các đất xấu hơn cũng như qua việc tận canh các đất đai hiện có. Như vậy tương quan nhân quả đi ngược lại lập luận của Ricardo. Nguồn gốc của lợi tức đất đai là sự khan hiếm và khác biệt phẩm chất của đất. Do đó lợi tức này không lệ thuộc vào điều kiện giá cả, mà là do những yếu tố bên trong ấn định nên nó. Vai trò kinh tế quốc dân của lợi tức đất là hướng dẫn việc sử dụng đất sao cho được tiết kiệm và kinh tế hơn. Khi thay đổi chủ sở hữu, lợi tức đất sẽ được tư bản hoá vào giá đất, nghĩa là thông thường nó biến vào trong sự sinh lời của khoản nợ sang tên.

2. Ngày nay, lợi tức có được từ sự chênh lệch phẩm chất đất ít gây vấn đề cho bằng *lợi tức có được do địa thế đất trên thị trường đất xây dựng*. Từ sau ngày cải tổ tiền tệ, đất trong các thành phố và các khu kĩ nghệ, từ từ cả các nơi làng mạc, không ngừng tăng, có khi tăng gấp cả trăm lần trị giá chung, giúp cho những kẻ có được miếng đất xây dựng tốt trở thành những đại gia kếch xù, khiến cho xã hội bất bình giận dữ. Vì lãi có được luôn là do sự kết hợp giữa đất đai, vốn đầu tư và lao động, nên không thể tính ra con số lãi cụ thể cho từng hạng mục được, dù ta vẫn có thể liệt kê ba yếu tố này về mặt khái niệm. Vì thế, yêu sách của một số nhà cải cách điền địa đòi phải „*tận thu*“ mọi lợi

tức đất đai là điều không thể thực hiện được. Và cũng không thể có một thứ quyền chung chung về việc tận thu lợi tức đất, bởi vì khoản lợi tức tăng quá cao không do đầu tư đất bất chính, không do độc quyền đất hay do thiếu luật lệ về sở hữu đất đóng một vai trò quan trọng trong kinh tế quốc dân. Lợi tức đất dĩ nhiên cũng là một nguồn thuế cho quốc gia. Ngoài ra, các nhà lập pháp có nhiệm vụ phải đưa ra những biện pháp thích hợp, hầu ngăn chặn việc tăng giá quá đà của đất xây dựng.

§ 2 Tiền lãi

1. Lãi là phần thưởng của tiết kiệm. Tiết kiệm là điều vô cùng cấp thiết trong nền kinh tế kĩ nghệ năng động ngày nay vốn khát vốn đầu tư và không ngừng đòi hỏi gia tăng năng xuất. Richard M. McKeon SJ. ở Hoa-kì còn đưa ra luận đề này: 60% người làm việc ở Hoa-kì ngày nay có mức lương *trung bình* (hơn 4 000 đô-la mỗi năm) và có khả năng tiết kiệm đầu tư, và như vậy người dân nước này đã có được một ý thức về „*bổn phận*“ đạo đức *„mua cổ phiếu công nghệ*“. Lãi là mồi nhử thúc đẩy tiết kiệm. Nó đáp ứng một phận vụ quan trọng trong kinh tế quốc dân và không có gì phải phàn nàn về mặt đạo đức.[265] Ngày nay lãi đã biến mất nơi nhiều quốc gia do hậu quả của tiền mất giá. Cái gọi là „lãi“ do các ngân hàng trả không phải là lãi kinh tế, mà - với mức tiền mất giá hàng năm từ bảy phần trăm hay hơn - là một sự đền bù (thường chỉ một phần nào thôi) cho sự giảm sút mãi lực. Đấy là sự tước đoạt tài sản của người tiết kiệm để làm lợi cho những người sở hữu các giá trị vật thể (doanh nhân, sở hữu nhà, đất v.v.) và cho nhà nước (tăng thuế).[266] Lạm phát trong những năm qua là một dấu hiệu khủng hoảng của chủ nghĩa tư bản vào cuối thời.

---

[265] Ss. *can.* 1543 CJC/1917.
[266] Ss. E. Küng, *Lạm Phát Là Bất Công Xã Hội*. Köln 1973 (KuG 3).

2. Trong thời tiền kĩ nghệ thường không phải lúc nào và nơi đâu cũng có được cơ hội dùng tiền để sinh lợi về mặt kinh tế quốc dân, và nhiều khoản vay mượn thời đó cũng chỉ là để giải quyết tình trạng túng quẩn hoặc để chi cho cái ăn cái mặc trước mắt. Do đó luật pháp - từ cuộc đại hội ở Aachen ngày 23.3.789 của đại đế Karl - đã cấm việc cho vay lấy lãi. Về sau người ta đã chỉ chấp nhận cho phép kinh doanh lấy lãi, nếu chứng minh được nguồn gốc vốn đầu tư, chẳng hạn dưới dạng một hợp đồng công ti hay mua cổ phiếu hưu bổng. Các nhà đạo đức kinh tế thời Trung Cổ đã thử phân tích những tương quan này và đã đưa ra những yêu sách đạo đức tuỳ vào rất nhiều trường hợp khác nhau. Chẳng hạn Antonin ở Firenze († 1459) dạy: Đối với một thương gia thì tiền mang „*tính cách vốn*“ („*rationem capitalis*“); do đó khi trả tiền mặt, giá cả phải thấp hơn khi cho vay, vì các thương gia muốn „*đầu tư ngay*“ số tiền mặt đó („*cito reinvestirent*“) bằng cách sản xuất vải nhiều lần trong năm. Đồng tiền lãi trong những trường hợp này được các nhà thần học coi là chính đáng.[267]

3. Trong lúc khoa Kinh Tế Quốc Dân của thế kỉ 19. chẳng đoái hoài gì tới giáo trình về tiền lãi của các tác giả thời Trung Cổ, thì những nhà kinh tế quốc dân nổi tiếng ngày nay, đặc biệt ở Anh quốc và Hoa-kì, lại đề cập rõ ràng tới „*nỗ lực thành tâm và khôn ngoan*“ của các nhà đạo đức kinh tế của Kinh Viện trong việc phân biệt giữa chuyện thuần tuý cho vay tiền và lợi tức có được từ đầu tư tích cực, nghĩa là „*phân biệt điều mà lí thuyết cổ điển đã làm cho rối lên khiến không thể nào lí giải được*“. Keynes viết: „*Người ta dạy tôi tin rằng, thái độ của Giáo Hội thời Trung Cổ đối với lãi xuất tự bản chất vốn vô lí“; nhưng giờ đây xem ra „những nghiên cứu của các nhà kinh viện quả là cao kiến; chúng nhằm giải thích một công thức giúp ta vẽ được bảng hiệu năng giới hạn của tư bản, trong khi chúng đồng thời vẫn dùng các quy định, thói quen và luật đạo đức để giữ cho lãi xuất*

[267] II. *Pars totius Summae Maioris*, Tit. I. c. 7, § 15 u. III. Pars. Tit. 8.

thấp“[268]. Điều đó cho thấy các nền tảng lí thuyết kinh tế của các nhà kinh viện „*lành mạnh hơn một số nghiên cứu tiếp sau đó, ở chỗ là một phần khá lớn của khoa Kinh Tế Học cuối thế kỉ 19. đã có thể dựa trên các nền tảng đó để phát triển nhanh và ít mệt nhọc hơn, chứ không ì ạch như đã phải trải qua*“[269].

§ 3 Thu nhập từ lao động

1. „*Lao động của con người trong công cuộc sản xuất và trao đổi sản phẩm hay cung ứng dịch vụ kinh tế có giá trị hơn các yếu tố khác của đời sống kinh tế, vì các yếu tố này chỉ có giá trị như dụng cụ*“, còn lao động thì „*trực tiếp phát xuất từ con người*“ (GS 67). Phát biểu quan trọng cuả công đồng Vaticano II. này đã đặt lao động vào đúng chỗ phải có của nó trong diễn tiến phân phối kinh tế. Và xét về mức độ cũng như vai trò của nó, thu nhập từ công ăn việc làm trong nền kinh tế hiện đại cũng quan trọng hơn lợi tức đất đai và tiền lãi. Trong các nước kĩ nghệ tiên tiến có hơn 80% người làm công. […] Khi nhận định về thu nhập từ lao động, trước hết cần phải bác bỏ hai quan điểm sai lạc sau đây:

a) Có quan điểm quả quyết rằng, xét về mặt đạo đức *chỉ có* lao động (việc làm) - nghĩa là không phải lợi tức đất đai, lãi tư bản hay tiền lời của doanh nhân - mới là gốc đúng đắn của thu nhập và vốn. HTXHCG phản bác quan điểm này và công nhận rằng, ngoài các gốc trên đây còn có cả „*việc chiếm hữu một vật không có chủ*“ nữa (QA 52); điểm này cho tới nay vẫn quan trọng (chẳng hạn như việc chiếm hữu một lượng khí lớn trong không gian để tạo khí ni-tơ trong kĩ nghệ hoá học) và trong tương lai

[268] J. M. Keynes, † 1946, *Lí Thuyết Chung Về Việc Làm, Lãi Và Tiền*. Berlin 1952 (2), 297.
[269] J. A. Schumpeter, † 1950, *Lịch Sử Nghiên Cứu Kinh Tế*. London 1955 (2), 97.

cũng có thể có một tầm quan trọng mới (chẳng hạn việc chế ngự không gian).

b) Nhờ lao động của mình, con người đương nhiên là chủ sở hữu những sản phẩm làm ra. Quan điểm này cũng sai. Đành rằng thông điệp „Rerum novarum“ cho điều sau đây là đúng: „*Những ai đã bỏ công lao động, thì hoa trái của nỗ lực lao động đó thuộc về họ, cũng như những vật được tạo ra phải được trao vào tay kẻ tạo ra chúng.*“ (RN 8) Nhưng phát biểu này chỉ đúng cho „*sản phẩm cá nhân*“, nghĩa là do một cá nhân làm cho mình trong xưởng riêng của mình, chứ không đúng cho „*sản phẩm xã hội*“, nghĩa là sản phẩm do nhiều người cùng chung tay tạo ra trong nền kinh tế phân công hiện nay. Trong các công xưởng tân tiến „*phải có sự kết nối giữa yếu tố ‚lao động‘ của người này và yếu tố ‚tư liệu sản xuất‘ của người kia, bởi vì có yếu tố này mà không có yếu tố kia thì không thể làm ra được gì*“, do đó „*không thể quy cho một trong hai, lao động hoặc tư bản, là căn nguyên duy nhất cho sản phẩm hình thành từ hợp tác chung*“ (QA 53).

2. Ngày nay vấn đề lương bổng phải được nhìn từ *nhiều mặt* của nó. Có như vậy, ta sẽ nhận ra đồng lương đúng hay chính đáng được giải trình ở *bốn bình diện khác nhau*:

a) *Trên bình diện doanh nghiệp*, vì có sự cạnh tranh, nên phải giữ nguyên tắc: trả lương theo khả năng. Tuy nhiên năng lực của cá nhân và những đòi hỏi cũng như mức độ nặng nhọc của mỗi công việc không đồng nhau. Cả trình độ chuyên môn, vị trí và trách nhiệm của mỗi công nhân cũng khác nhau; có những người đang học việc, có người đã thạo việc, có thợ chuyên môn, đốc công, thợ cả, viên chức cấp trung, cấp lãnh đạo v.v. Doanh nghiệp cần phải quan tâm những khác biệt này trong việc trả lương. Nhưng ngày nay doanh nghiệp thường ấn định những mức lương để làm sao vừa đáp ứng được sự công bằng vừa thúc đẩy gia tăng hiệu năng. Ngày nay ở Đức việc trả lương theo thâm niên vẫn là hình thức quan trọng nhất, càng làm việc lâu

năm càng lên bậc lương cao hơn; bên cạnh đó còn có các loại lương trả theo khả năng (lương khoán và tiền thưởng). Xét về mặt công bằng, ta khó có thể trách cứ việc trả lương theo hiệu năng một cách hợp lí. Còn các loại trả lương khác cần phải có sự thận trọng, vì các nghiên cứu cho thấy, việc khoán cũng như thúc đẩy hiệu năng thường gây căng thẳng và bực bội nơi người lao động, nhất là nơi phụ nữ, và chúng tạo ra mâu thuẫn xã hội cả giữa các công nhân với nhau, chẳng hạn người này oán người kia vì „cố gắng quá lố“ hoặc xung đột giữa người hưởng lương thâm niên với người nhận lương khoán.

b) Việc ấn định lương trong nội bộ doanh nhiệp đòi hỏi phải có quyết định về *phân bố kinh tế vĩ mô giữa vốn và lao động* trước. Mọi nỗ lực giải thích *theo nhân quả* coi hai yếu tố này là những thành phần được xác định rõ ràng trong sản phẩm xã hội dựa trên nền hiệu năng của chúng đều thất bại, bởi vì ta không thể nào xác định rõ ràng được có bao nhiêu phần vốn và bao nhiêu phần lao động trong một sản phẩm làm ra. Muốn đạt mục tiêu, cần có lối nhìn *chung cuộc*, chứ không phải theo lối nhìn nhân quả. Ở đây cần phải biết, một mặt tiền lương có nghĩa là sức mua, nhờ đó doanh nghiệp có thể tiêu thụ sản phẩm của mình, nhưng mặt khác nó cũng là những chi phí của doanh nghiệp. Trong tương quan này thông điệp „Quadragesimo anno“ năm 1931 nhấn mạnh: việc đòi hỏi „*mức lương quá cao khiến cho doanh nghiệp vỡ nợ kéo theo những hậu quả nguy hiểm cho chính người lao động*“ là điều bất công (QA 72). Mặt khác thông điệp „Mater et magistra“ nhắc nhở: quốc gia nào có hoàn cảnh kinh tế thuận lợi khiến cho „*các doanh nghiệp loại vừa và lớn có được sự tăng trưởng đặc biệt nhanh bằng con đường vốn tự lập“,* quốc gia đó có thể „*cho công nhân được quyền chung phần với doanh nghiệp theo luật định*“, và „*điều này cần phải được thực hiện, đặc biệt khi doanh nghiệp không thể trả cho công nhân nhiều hơn mức lương tối thiểu*“ (MM 75). Dù chi phí lương và các khoản chi xã hội cũng như mức thuế tăng cao, các

doanh nghiệp ở Đức sau ngày cải tổ tiền tệ thật ra vẫn còn lời nhiều. […].
Cho dù mức lương trong các xã hội kĩ nghệ tân tiến tăng chậm, sự phân bố sản phẩm xã hội vẫn chưa thể được coi là thỏa đáng. Trong những thập niên qua, việc lương tăng chậm này khiến cho vốn tăng lên ghê gớm - so với sự gia tăng chậm của dân số; và vốn tăng cũng đã khiến cho yếu tố lao động trở nên tương đối khan hiếm. Chỉ có thể ngăn đà tuột dốc và đẩy mạnh tăng gia phần sở hữu sản phẩm xã hội của người lao động, khi họ nhận ra thu nhập của mình cũng là một nguồn đầu tư, chứ không phải chỉ dành cho tiêu thụ […].

c) Hoàn cảnh trong các xã hội kĩ nghệ tân tiến càng ngày càng cho thấy rõ, là vấn đề mức lương phù hợp không chỉ liên quan tới vốn và lao động mà thôi, mà nó càng ngày càng trở nên quan trọng cho *ba lãnh vực kinh tế* […]. Việc mất quân bình giữa ba lãnh vực sản xuất nông nghiệp và hầm mỏ (lãnh vực thứ nhất), chế biến thủ công và kĩ nghệ (lãnh vực thứ hai) và cung cấp dịch vụ (lãnh vực thứ ba) rõ ràng đã khiến cho „*càng ngày càng thêm nhiều quốc gia*“ (MM 48) gặp thêm nhiều trở ngại, và những trở ngại này cũng ảnh hưởng trên chính sách lương bổng. Nông nghiệp và khai thác mỏ đòi hỏi lao động nặng nhọc. Nền sản xuất thủ công và kĩ nghệ vốn có năng xuất trỗi vượt hơn hai lãnh vực kia, nên dễ có được mức lương cao - đặc biệt trong thời buổi dư dả công ăn việc làm; điều này khiến cho hai lãnh vực kia phải chịu thiệt thòi. Xã hội kĩ nghệ tân tiến càng ngày càng đi tới một „*xã hội phúc lợi đồng đều*“, trong đó mọi giai tầng xã hội đều nỗ lực làm sao để cùng có một mức sống như nhau. Vì thế những người trách nhiệm phải cùng nhau nghĩ xem, có thể tăng lương và tăng tới mức nào để không ảnh hưởng bất lợi cho giá cả và cho những lãnh vực kém năng xuất và khó tăng lương khác. Thông điệp „Quadragesimo anno“ có lí, khi đòi hỏi lương phải phù hợp với tình trạng „*phúc lợi chung*“; công bằng xã hội không cho phép cố tình đòi hỏi „*một mức lương quá thấp hoặc*

quá cao trên mức cho phép, chỉ vì lợi riêng mà chẳng quan tâm gì tới công ích“ (QA 74).
Trách nhiệm trên đây đòi hỏi nước Đức - cũng như nhiều nước kĩ nghệ khác ở phương tây - phải công nhận sự độc lập rộng rãi của các đối tác xã hội (các nghiệp đoàn) trong việc cùng hoạch định chính sách lương bổng, để tránh ảnh hưởng bất lợi cho công ăn việc làm (nguy cơ thất nghiệp), cho việc đầu tư và giá cả (tạo bất ổn tiền tệ). Với lối nhìn này, đình công - biện pháp đấu tranh lao động cuối cùng vốn được HTXHCG coi là hoàn toàn chính đáng về mặt đạo đức - có thể nói là phương tiện phản hệ thống và không thích hợp trong các nước kĩ nghệ tân tiến. Sở dĩ có những trở ngại lương bổng giữa ba lãnh vực có lẽ là do chúng ta đã bỏ qua điều mà hai thông điệp „Quadragesimo anno“ và „Mater et magistra“ đã nhắc nhở, đó là phải để cho các tổ chức xã hội có thực quyền riêng (MM 40, 65), để họ cùng nhau giải quyết chuyện liên quan của mình trong chiều hướng „*làm sao cho công ích của toàn dân được đơm hoa kết quả*“ (QA 85). Trước hết phải để cho các đối tác liên quan trực tiếp thoả thuận với nhau về mức lương, về vòng xoắn lương - giá, về cường độ lương khác nhau v.v., chứ đừng nghĩ ngay tới những biện pháp của chính quyền.

d) Thứ bốn, mức lương tuỳ thuộc vào việc trích từ phần nào của thu nhập quốc dân để đóng vào quỹ „bảo hiểm xã hội“ […]. Ở đây câu hỏi về *đồng lương thích hợp cho gia đình* giữ một vai trò quan trọng. Người ta bảo, mình có thể đòi hỏi một mức lương nói chung đủ cao để nuôi sống một gia đình lành mạnh, nghĩa là cho một gia đình đông con. Trong thông điệp „Rerum novarum“ giáo tông Lê-ô XIII. thật ra yêu cầu phải có một mức lương làm sao cho người lao động và „*vợ con họ*“ dư đủ để „*tồn tại*“ (RN 35). Giáo tông Pi-ô XI. trong tông thư „Casti connubii“ (31.12.1930) lấy lại ý tưởng này và yêu cầu, „*các quan hệ xã hội và kinh tế trong xã hội công dân phải thu xếp làm sao, để tất cả những người cha gia đình có thể làm việc và có được đồng lương tối thiểu, hầu nuôi sống mình và vợ con họ đúng với vị thế*

xã hội“[270]. Và cuối cùng năm 1931 thông điệp „Quadragesimo anno“ yêu cầu phải làm mọi cách, để „*đồng lương lao động của các người cha gia đình đủ để chi tiêu chung trong gia đình*“; phải làm sao để „*mọi công nhân trưởng thành*“ đều có được một đồng lương đủ sống như thế; nếu vì đồng lương của người cha gia đình không đủ mà các „*bà mẹ và nội trợ*“ phải lơ là việc giáo dục con cái, để „*ra đi làm ở ngoài*“, thì đây là một „*lạm dụng ô nhục*“ (QA 71).

Đòi hỏi trong các tông thư về một mức lương gia đình *tuyệt đối* chỉ thực hiện được - ngoại trừ khả năng nền kinh tế cho phép - trong hai trường hợp: hoặc 1. nói chung tất cả các gia đình đều đông con cả; hoặc 2. đa số các gia đình đều không có con hay ít con, nhưng họ cũng có những thói quen tiêu dùng ngang với các gia đình đông con. Ngày nay cả hai trường hợp này đều không xảy ra. Giả như lương của mọi công nhân trưởng thành, kể cả của những người đông con, có thể tăng cao đến đỗi họ đạt được mức sống văn hoá xã hội bình thường, thì rồi sau một thời gian ngắn, mức sống của các gia đình đông con lại trở lại thấp hơn mức sống văn hoá xã hội *mới* do các gia đình ít con và những người không lập gia đình tạo ra, vì các thành phần này có thêm những nhu cầu và thói quen tiêu dùng cao hơn. Bởi vậy, đồng lương chỉ dựa trên hiệu năng sẽ tác động bất lợi cho gia đình. Do đó, ngày nay phải cấp thời nghĩ tới sự cân bằng gánh nặng gia đình theo nghĩa đồng lương gia đình giảm cấp *tương đối* qua các loại trợ cấp con cái tuỳ theo độ lớn gia đình. Nhưng không thể bắt từng doanh nghiệp phải trả mức lương gia đình tương đối được, vì như thế các người cha gia đình có nguy cơ bị thất nghiệp, là bởi các doanh nghiệp sẽ ưu tiên nhận vào những người độc thân hay không con. Do đó phải tìm ra những hình thái cân bằng bên ngoài doanh nghiệp. Sự cân bằng giữa một bên là những gia đình không con hoặc ít con và bên kia là những gia đình đông con sẽ chắc chắn thực hiện được, nếu để cho hai bên tự giải quyết với nhau; điều này có khả năng thành tựu trong

[270] Pi-ô XI., Tông thư *„Casti connubii*“, AAS 22 (1930) 586 t.

từng ngành kinh tế và từng nhóm nghề nghiệp, dù có những chống đối dữ dằn của các hội đoàn và nhóm lợi ích.

§ 4 Tiền lời của doanh nhân

1. Tiền lời của doanh nhân chẳng phải là lãi từ vốn đầu tư hay từ tiền lương được tính trước của doanh nhân, mà nó là số *thu nhập còn dư lại*; số tiền này có vai trò vô cùng quan trọng trong phát triển kinh tế ở các quốc gia kĩ nghệ tân tiến. Lượng tài sản lớn của kĩ nghệ không xuất phát từ đất đai, từ tiền lãi của vốn đầu tư hay từ thu nhập lao động, nhưng từ tiền lời của doanh nhân. Tiền lời của doanh nhân phụ thuộc *ba yếu tố*:

a) Nhờ sáng kiến trổi vượt của mình, doanh nhân có thể tạo cho mình lợi thế về chi phí và thu nhập qua một „*lối tổ chức mới các lực sản xuất*“; lợi thế này giúp cho họ có được *khoản lời nhờ bước tiên phong* của mình so với các doanh nhân khác; trong thế kỉ 19. những trường hợp này không phải là hiếm.

b) Lời của doanh nhân có thể có được qua sự *độc quyền* (Monopol) hoặc qua việc cùng liên kết lập *tổ hợp sản xuất* (Kartell) chung.

c) Doanh nhân có thể có được khoản *lời do hoàn cảnh thị trường* thuận lợi nhờ mức tăng trưởng kinh tế cao trong khi tỉ lệ tiết kiệm của đa số dân chúng thấp và nhà nước có một chính sách thuế thuận lợi cho việc tự đầu tư. Điểm này thấy rõ ở Đức sau ngày cải cách tiền tệ.

2. HTXHCG đưa ra năm *nhận định* sau đây về tiền lời của doanh nhân:

a) Đối với „*tiền lời nhờ bước tiên phong*“ Giáo Hội không đặt vấn đề, nếu nó được tái đầu tư vào kinh tế quốc dân một cách

đúng đắn, và như vậy khoản này rốt cuộc lại tiếp tục phục vụ cho người tiêu dùng. „Quadragesimo anno“ viết về điểm này: „*Việc dùng các khoản thu nhập rất lớn để tạo công ăn việc làm và tạo cơ hội thu nhập“ có thể coi là một „việc thực hành lòng quảng đại (magnificientia) một cách tuyệt vời và hợp thời*.“ (QA 51) Công đồng Vaticano II. nhận định tích cực về sáng kiến kinh doanh và về nền kinh tế năng động: „*… để đối phó với sự gia tăng dân số và thoả mãn những nguyện vọng mỗi lúc một nhiều của nhân loại*“ những điểm sau đây cần phải được cổ võ: „*phát triển kĩ thuật, quyết tâm canh tân, thiết lập những doanh nghiệp mới và mở rộng những cái đã có, phát triển những phương thức sản xuất thích hợp, quan tâm nỗ lực bằng mọi cách của tất cả những kẻ tham dự vào tiến trình sản xuất, tóm lại là cổ võ tất cả những yếu tố dự phần vào sự phát triển này*“ (GS 64).

b) Từ nhiều thế kỉ nay HTXHCG chống lại khoản lời nhờ độc quyền, vì coi đó là khoản bất chính. Trong thế kỉ 15., 16. và 17. việc dùng từ „Monopol“ (độc quyền) cũng mang âm hưởng tiêu cực như từ „Kapitalismus“ (tư bản) của một trăm năm gần đây. Theo đó, người độc quyền là những „*kẻ cưỡng đoạt*“, vì họ tự ra giá một cách bất chính (Franz Sylvius, † 1649); họ là người „*tấn công vào nền tự do chung*“, vì dân chúng „*buộc phải trả một giá cao hơn bởi độc quyền*“, một cái giá mà bình thường ra họ không phải trả (Cajetanus † 1534). Phải đuổi những kẻ độc quyền ra khỏi nước, vì họ còn nguy hại hơn „*mất mùa và đám châu chấu*“ (Johannes Medina † 1546).[271]

c) Khoản lời do tình hình thị trường thuận lợi tạo ra không có gì phải khiển trách cả. Tuy nhiên, như trên đã nói […] cần phải có ngay những biện pháp thuận lợi để có thể phân tán rộng rãi tài sản ra trong lãnh vực vốn đầu tư.

---

[271] Ss. J. Höffner, *Đạo Đức Kinh Tế Và Độc Quyền Trong Thế Kỉ 15. Và 16*. Darmstadt 1969 (2), 135 t.

d) Tiền lời của doanh nhân cần phải đưa vào phục vụ cho phúc lợi chung. Nếu thiếu đi tinh thần phục vụ này, theo Tô-ma Aquino, thì chỉ còn là sự hám lợi trần trụi, trong đó hàm chứa „*một sự xấu xa nào đó*“[272], hay như Dominikus Soto († 1560) viết, nó tạo ra một „*cơn khát dai dẳng*“ và biến doanh nhân thành giống như những „*tay cờ bạc*“[273].

e) Doanh nhân dùng *quảng cáo* để gia tăng lời và lượng hàng bán ra. Quảng cáo cần giúp người tiêu dùng có được những chi tiết sự thật về sản phẩm, như vẫn thường thấy trong quảng cáo về máy móc. Nhưng đại đa số dân chúng thay vì nhận được những thông tin chân thực, thì - nhất là qua các tờ báo ảnh về tính dục - bị tràn ngập và mờ mắt bởi bao nhiêu là kích thích cảm giác. Kẻ tiêu thụ tưởng rằng như thế là mình có được những thông tin đúng đắn. Lương tâm buộc doanh nhân phải có trách nhiệm quảng cáo chân thực và tránh thuê quảng cáo trên những phương tiện truyền thông thiếu đứng đắn.

§ 5 Điều chỉnh thu nhập ban đầu bằng hệ thống an sinh xã hội

1. *Mức độ tái phân phối*: Việc phân phối sản phẩm xã hội ban đầu - dưới dạng đất đai, tiền lời đầu tư, thu nhập lao động và tiền lời của doanh nhân - trong các quốc gia kĩ nghệ tân tiến đã được *điều chỉnh ở mức độ lạ lùng bằng các loại thuế và các chi phí xã hội* […]
Năm 1975 nước Đức đã chi tổng cộng 347,9 tỉ đức-mã cho an sinh xã hội. Trong những năm sau đó hệ thống an sinh xã hội tiếp tục được cải tiến và nó đòi hỏi lượng chi phí nhiều hơn. Vì thế cho đến năm 1981 chi phí đã tăng lên 41,5% với tổng số 492,4 tỉ đức-mã. Một số nguyên do khiến gia tăng hoặc đã tạo thuận lợi cho sự phát triển này: Hai cuộc lạm phát đã tiêu huỷ

[272] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*., II-II 77,4.
[273] Ss. J. Höffner, *Đạo Đức Kinh Tế Và Độc Quyền*… sđd., 106.

các khoản tiết kiệm tư nhân, đến nỗi người ta càng ngày càng tin rằng: chỉ có các định chế xã hội mới bảo đảm được an sinh xã hội. Cả những cấu trúc được thành lập trong những năm cuối của thập niên bảy mươi nhằm thực hiện luật an sinh xã hội cũng dần dần đứng vững và chúng tạo thuận lợi cho việc mở rộng hệ thống an sinh xã hội. Cuối cùng cũng nên nhớ rằng, thế chiến thứ nhất, đặc biệt là thế chiến thứ hai, đã đẩy hàng triệu người lâm vào cảnh bần cùng; sự bần cùng này không do lỗi của họ mà cũng không thuộc vào những cái gọi là nguy cơ bình thường của xã hội tân tiến. Để đáp ứng yêu sách của những nhóm dân chúng này (nạn nhân chiến tranh, những người bị buộc phải dời cư, những người bị bom đạn, những kẻ bị chế độ Hitler bách hại v.v.) nhà nước đã phải lập ra nhiều cơ quan an sinh xã hội lớn.
Đặc trưng ở đây là một mặt nhà nước đưa ra những loại bảo hiểm bắt buộc, để bảo vệ cho tất cả những ai cần được bảo vệ và để ngăn chận họ tự đẩy mình vào những rủi ro mà họ cho rằng đỡ nguy hiểm hơn cho mình, mặt khác là để tạo sự cân bằng xã hội có lợi cho những người yếu kém hơn.

2. Ngày nay có sự *chống đối mạnh mẽ* đối với chế độ bảo hiểm bắt buộc và sự cân bằng xã hội. Người ta nói, người lao động trong xã hội kĩ nghệ từ lâu đã đạt được vị trí bình đẳng; và với luật bắt buộc bảo hiểm người lao động đương nhiên bị coi như là những kẻ vong thân bất lực, họ mất đi „*quyền tự do sử dụng trên một phần ba khoản thu nhập của mình*“ (Ở Đức người lao động phải đóng khoảng một phần ba số lương tháng cho thuế và các quỹ bảo hiểm. Người dịch). Vấn đề chính do phía chống đối đặt ra là „*Nên gia tăng các khoản trợ cấp xã hội và gia tăng sự kiểm soát của người ngoài trên việc sử dụng thu nhập của người lao động hay nên mở rộng quyền tự do quyết định cho người lao động*“ dựa trên nền tảng quyền tự do của người tiêu thụ?[274] Và họ cũng tự hỏi, là liệu các nhà lập pháp có quyền bắt những

[274] E. Liefmann-Keil, Những giới hạn kinh tế cho các trợ cấp xã hội? Trong: *Bảo Hiểm Sức Khoẻ Của Doanh Nghiệp* 1958, Số 19.

người có lương cao „*phải làm nhiệm vụ từ thiện*“ cho những người có mức lương thấp hoặc không có thu nhập không? Họ không thể nào hiểu được, tại sao những người có thu nhập thấp - những người này vốn dư khả năng „*mua bánh mì, thịt, rau, quần áo và vé xi-nê với cùng một giá như những người có thu nhập cao phải trả*“ - lại không thể đóng được những khoản bảo hiểm phải chăng?[275] Bảo hiểm xã hội của Đức như vậy theo họ không phải đích thực là bảo hiểm, mà là một „*phương cách tiến bộ (trong việc) chăm sóc người nghèo*“, bởi vì sự cân bằng xã hội „*dù được khoác dưới hình thức nào, luôn luôn vẫn là một của bố thí*“ (Heddy Neumeister).

3) Để *đánh giá đúng hệ thống an sinh xã hội*, HTXHCG có bốn nguyên tắc sau đây:

a) Cá nhân là kẻ có trách nhiệm đầu tiên và „*họ có quyền và bổn phận phải tự lo về nhu cầu cuộc sống cho mình và cho thân nhân mình*“ (MM 55).

b) Gia đình là cộng đoàn gần gũi nhất cung cấp cho con người sự che chở xã hội. Dù trong thời đại kĩ nghệ gia đình đã mất đi nhiều phận vụ, đến nỗi không còn khả năng bảo đảm toàn bộ an ninh xã hội, nó vẫn là nơi cung ứng cho con người ngày nay nhiều che chở.

c) Nỗ lực tự giúp nhau trong một tổ chức hợp tác xã giữ vai trò rất quan trọng cho an sinh xã hội, đặc biệt cho những người tự lập kinh doanh. Hợp tác xã hướng tới việc cùng suy nghĩ và hành động chung; và với sức mạnh đoàn kết nó có thể giải quyết được nhiều công tác mà từng cá nhân không thể làm nổi.

d) Hoàn cảnh sống trong xã hội kĩ nghệ khiến cho các cá nhân, gia đình và hợp tác xã không thể nào *một mình* lo nổi an sinh xã

[275] W. Schreiber, trong: *Rheinischer Merkur*, 10.10.1956.

hội cho mình, nếu không có sự phụ trợ của các định chế toàn xã hội. Chúng ta chỉ hiểu được hệ thống an sinh xã hội, khi nhìn vào hậu cảnh những thay đổi to lớn do cuộc cách mạng kĩ thuật và kĩ nghệ tạo ra cho con người. An sinh xã hội là một sự thích ứng của cuộc sống con người thời nay trước những thay đổi xã hội và kinh tế của xã hội kĩ nghệ. Vì thế, không thể bảo rằng, an sinh xã hội nói chung là một hiện tượng thoái hóa, là một dấu chỉ của tiến trình đoàn lũ hóa và của việc thiếu trách nhiệm cá nhân. Luật buộc bảo hiểm và sự cân bằng xã hội có thể được nới lỏng - khi có sự phân tán rộng rãi tài sản, nhưng không thể hoàn toàn loại bỏ chúng được. Ở đây cần phân biệt các *rủi ro bình thường* của ba giai đoạn cuộc sống con người: thời thanh thiếu niên, thời trung niên và tuổi già:

Thời thiếu và thanh niên có ba trường hợp rơi vào tầm ngắm của an sinh xã hội: thất bại của gia đình, gặp khó khăn trong việc học nghề và hội nhập nghề nghiệp do hoàn cảnh bất lợi của xã hội tạo nên, và cơ nguy tụt hậu xã hội nơi các gia đình đông con […].

Thời trung niên có bốn nguy cơ đặc trưng: sớm bị thương tật, đau yếu, thất nghiệp và góa bụa. Chính trong tuổi này những biện pháp phòng ngừa thất nghiệp và phục hồi nghề nghiệp (chữa trị, chuyển nghề v.v.) đóng vai trò rất quan trọng. Những biện pháp „giúp để tự giúp“ này là một cách „đầu tư xã hội“, nhằm giúp cá nhân tự tìm lại được việc làm.

An sinh xã hội cho những người già trong xã hội tân tiến là một phận vụ được thực hiện cách rất chu đáo. Đây là một tiến bộ to lớn trong nhiều quốc gia kể từ sau thế chiến thứ hai, trong đó đặc biệt có Đức quốc, khi kết hợp được việc tổ chức bảo hiểm hưu trí với tiến trình phát triển kinh tế. Với đà tăng dân số đều đặn hoặc sút giảm đôi chút, sự gia tăng năng suất và sản phẩm xã hội khiến cho mức sống xã hội không ngừng tăng, dù rằng việc tăng này không trải đều nơi các giai tầng xã hội. Và để có thể bảo đảm cho cuộc sống của những người hưu trí trước sự gia tăng mức sống chung này, lương hưu của họ cũng phải được tăng thích ứng với đà gia tăng năng suất.

e) Những trình bày trên đây dĩ nhiên không phủ nhận nguy cơ có thể xảy ra cho một quốc gia đang trong chiều hướng *trở thành một nhà nước cấp dưỡng*. Nhà nước này tự coi mình là kẻ trách nhiệm đầu tiên và độc nhất về mặt an sinh xã hội cho mọi người dân trong nước; do đó muốn áp dụng chế độ cấp dưỡng để thay thế cho nguyên tắc đóng bao nhiêu thì hưởng bấy nhiêu, nghĩa là dù không đóng bảo hiểm cũng được hưởng sự cấp dưỡng theo luật định. Nhưng nguy cơ này đã được giảm bớt, vì ngày nay nhiều người trong xã hội đã có đủ tiêu chuẩn để nhà nước đỡ phải nặng gánh. Chế độ cấp dưỡng phải được áp dụng cho những thành phần gặp khó khăn do các tai ương chính trị, chứ không phải do ảnh hưởng của phát triển kĩ nghệ. Nhưng nếu loại các thành phần gặp nạn bởi các nguy cơ thông thường như đau yếu, già cả v.v. ra khỏi chế độ cấp dưỡng này, thì lại có vấn đề. Khi mới chỉ có - như vào năm 1895 - một phần năm dân chúng có bảo hiểm thương tật, thì một sự tái phân bố thu nhập từ nguồn thuế chung có lợi cho những người hưu trí và bất lợi cho bốn phần năm dân chúng còn lại là điều chính đáng, xét về mặt chính trị xã hội thời đó. Nhưng khi số người có bảo hiểm trong nước gia tăng và khi luật buộc bảo hiểm càng mở rộng, thì các trợ cấp từ nguồn thuế chung vốn được coi như một sự trợ giúp của tập thể xã hội cho thiểu số yếu kém, chẳng còn giá trị gì nhiều, và lúc đó phần đóng góp - kể cả các loại thuế gián tiếp - của chính những người bảo hiểm sẽ phải tăng lên. Như vậy, cả đối với ngày nay, vẫn có thể dùng trợ cấp của nhà nước qua các nguồn thuế để tạo cân bằng đứng giữa nghèo với giàu và cân bằng ngang giữa các thành phần yếu kém với các thành phần mạnh trong tập thể những người bảo hiểm. Sự cân bằng này có thể hợp lí, nếu nó được vận dụng trong giới hạn và không tạo ra một sự cào bằng chung. Tuy nhiên có điều phải cân nhắc, là tiến trình tái phân phối lớn rộng này khiến cho ý nghĩa của nhà nước dần bị thu hẹp: nó chỉ còn đóng *vai trò kinh tế* và các vai trò khác bị coi nhẹ. Mức độ tái phân phối thu nhập quốc dân lớn lao ở Cộng Hoà Liên Bang Đức đã ít được quan tâm bởi các nhà

phê bình tân mác-xít. Họ kết án Đức là nhà nước tư bản bóc lột! Làm sao nói được như thế, khi vào năm 1981 với một tổng sản lượng xã hội 1.552 tỉ đức mã nhà nước này đã thu vào 631 tỉ tiền thuế và đã chi ra 492 tỉ cho các khoản trợ cấp xã hội, và mức sống của tầng lớp dân lao động ở Đức cao hơn nhiều so với các đồng nghiệp của họ trong các nước cộng sản.
Câu nói sau đây của giáo tông Gio-an Phao-lô II: „*Sự đoàn kết giữa những người lao động cùng với ý thức rõ ràng của phía đối phương sẵn sàng dấn thân cho quyền lợi của người lao động trong nhiều trường hợp đã tạo ra những thay đổi sâu xa*“ có lẽ đúng cho hoàn cảnh ở nước Đức. Theo ngài, nhờ đó những người lao động đã có nhiều cơ hội „*tham gia vào việc lãnh đạo và giám sát việc sản xuất của doanh nghiệp*“ và tạo ảnh hưởng „*trên những điều kiện lao động và lương bổng cũng như trên việc hình thành luật xã hội*“ (LE 8).

4. Trong các nước kĩ nghệ tân tiến dần dần đã có những thay đổi cấu trúc cho thấy đang diễn ra một bước chuyển tiếp từ chính sách xã hội (Sozialpolitik) kiểu cũ sang *chính sách cộng đồng* (Gesellschaftspolitik). Sau đây là những công tác xã hội khẩn cấp cần thực hiện: phân bố rộng rãi tài sản, tạo và bảo đảm đủ lượng công ăn việc làm, chính sách gia đình và y tế thích hợp, hỗ trợ giáo dục, huấn nghệ và tu nghiệp cũng như bảo vệ môi sinh và có một chính sách tân tiến về thiết kế không gian (địa lí).

D. QUỐC GIA

Nhận xét sơ khởi

Ernst Troeltsch (1865-1923) là một nhà triết học tôn giáo và văn hoá. Ông say sưa kể về cái ấn tượng mà vị giáo sư nhiệt huyết Heinrich von Treitschke (1834-1896) đã tạo ra nơi ông và các bạn sinh viên khác trong những giờ lớp ở Berlin. Theo Treitschke, chính trị không phải là môn học đạo đức, mà nó là khoa tìm hiểu „*các bí ẩn của nghệ thuật làm sao để tạo, bám giữ và mở rộng quyền lực*“. „*Heinrich von Treitschke, với lối giảng hùng biện rực lửa, đã đánh động tâm trí chúng tôi, khi ông mô tả nhà nước như thế và không ngừng oang oang chế diễu những kẻ giáo điều đạo đức và vị luật quá lẻ*“ [276]. Năm 1943 anh Scholl cùng người em gái và nhóm bạn sinh viên của họ cùng với hai giáo sư đã bị hành quyết ở München, vì họ nhân danh trách nhiệm đạo đức biểu tình chống lại chính quyền của Hitler.

Xưa nay vẫn có nhiều căng thẳng trong mối tương quan giữa con người với Quốc Gia, một định chế vốn là hiện thân của quyền lực. Do đó, việc Ki-tô Giáo ngay từ đầu quan tâm nhiều tới Quốc Gia và ý nghĩa của nó quả là chuyện dễ hiểu.

Từ ngữ „Quốc Gia“ (Nhà Nước) dùng để chỉ một tập thể chính trị mới xuất hiện đầu thế kỉ 16. trong các lãnh địa thời Phục Hưng ở miền bắc nước Ý; từ này sau đó đi vào tất cả các ngôn ngữ âu châu. Từ „Dân Tộc“ ra đời sớm hơn; nó chỉ một dân mang nơi mình một tư tưởng văn hoá riêng biệt do được truyền

[276] E. Troeltsch, *Đạo Đức Chính Trị Và Ki-tô Giáo*. Berlin 1904, 5 t.

thừa từ trước. Trong thế kỉ 13. Tô-ma Aquino gọi thế giới ki-tô giáo phương tây là một „*grandis natio*“[277]. „Tổ Quốc“ có nghĩa là cùng chung một quê hương, nguồn cội, ngôn ngữ, văn hoá và lịch sử. Ở Đức, tình yêu tổ quốc đã bị chế độ tộc-xã („*dân tộc - xã hội chủ nghĩa*“ dịch từ chữ „***na**tionalso**zi**alistisch*; thời Hitler cầm quyền. Chú của người dịch) lạm dụng ghê gớm và làm sai lạc ý nghĩa. Bao nhiêu chục năm qua từ này được dùng gần như một sự chế diễu, thay vì yêu tổ quốc thì nó có nghĩa là quở trách tổ quốc. Có lẽ nay là lúc để người Đức trở lại suy tư về thông điệp ki-tô giáo nơi tương quan giữa con người và tổ quốc mình. Công đồng Vaticano II. kêu gọi một „*tình yêu tổ quốc cao thượng và trung tín*“ (GS 75). Tình yêu tổ quốc không chỉ là một cảm giác, nhất là không phải là một thứ tình cảm quá khích. Nó không chỉ là vâng lời và trung thành. Nó là sự tham gia sống động vào niềm vui và nỗi đau của dân tộc và được lồng trong tình yêu đối với các dân tộc khác, nghĩa là „*không hẹp hòi tinh thần*„ và mở ra cho „*toàn gia đình nhân loại*“ (GS 75).

Được hướng dẫn bởi mục đích đặt nền tảng đạo đức cho Quốc Gia, HTXHCG tìm hiểu nguồn gốc và các nhiệm vụ của Quốc Gia, tìm hiểu quyền lực và những hình thái của Quốc Gia cũng như sự quan hệ đặc biệt của Ki-tô hữu và của Giáo Hội đối với Quốc Gia.

[277] Tô-ma ở Aquino, *Opusc*. 57.

CHƯƠNG MỘT
Nguồn Gốc Và Ý Nghĩa Của Quốc Gia

§ 1 Nhiều lối giải thích

1. *Nguồn gốc và ý nghĩa Quốc Gia theo lối hiểu thần quyền*. Quyền bính cao cả của Quốc Gia, như lịch sử cho thấy, luôn khiến cho người ta nghĩ rằng, trong Nhà Nước hẳn có một cái gì đó linh thiêng. Ở đây cần phân biệt hai loại thần quyền.

a) *Tục tôn thờ kẻ cai trị* coi vua - đại diện của Quốc Gia - là người đại diện bằng xương bằng thịt cho Thiên Chúa nơi trần thế. Tục tôn thờ Quốc Gia và Hoàng Đế trong thế giới cổ xưa đã lan rộng, kể từ khi vua Antiochus của Si-ri trong thế kỉ thứ hai trước công nguyên tự coi mình là „*đấng cứu độ*“ (Soter) và „*thiên chúa hiển linh*“ (Epiphanes). Trong thành phố Priene thuộc Tiểu Á người ta tìm thấy một tấm đá từ thế kỉ thứ 9. sau công nguyên, trên đó có những hàng chữ với nội dung: Hoàng đế Augustus là người đã loan báo „*Tin Mừng*“ và đã mang „*cứu độ*“ tới cho con người. Kể từ sau cái chết của Augustus, tất cả các hoàng đế của Roma đều được sắc phong thần linh, sau khi họ qua đời. Domitian, Aurelian và Diokletian khi còn sống đã để cho dân gọi mình là „*chủ và chúa*“ (dominus et deus) của họ. Cả hoàng đế của Vương Quốc Inka, theo tục thờ Quốc Gia của dân tộc này, cũng không chỉ là người lãnh đạo chính trị và quân sự, mà còn là thần Mặt Trời hiện thân bằng xương bằng thịt trong thế giới này. Cái chết của ông có nghĩa là „trở về nhà cha, về lại với mặt trời“.

b) Trong khi tục tôn thờ kẻ cai trị coi vua là hiện thân của thần linh từ trời xuống, thì một chiều hướng thần quyền thứ hai - thần quyền theo nghĩa hẹp - loại quyền lực ra khỏi Quốc Gia để trả lại cho trời, với hệ quả là chỉ có các tư tế tôn giáo mới được nắm giữ quyền lực quốc gia, vì họ là đại diện của thần linh. Vì thế đảng Zê-lốt sinh thời đức Giê-su chẳng hạn đã chống lại mọi uy quyền chính trị độc lập của Quốc Gia. Theo họ, chỉ có độc nhất Thiên Chúa - thông qua tầng lớp tư tế trong đền thờ Giê-ru-sa-lem - mới là kẻ nắm mọi quyền hành trên dân Ít-ra-en. Ai nộp thuế cho người Roma, nghĩa là còn chấp nhận một kẻ cai trị nào khác bên cạnh Thiên Chúa, người đó phản lại Thiên Chúa của Ít-ra-en. Trong thời Trung Cổ cũng có một ý thức hệ giống như thế, được một số luật gia và thần học gia chủ trương. Chẳng hạn Aegidius Romanus († 1316) dạy: „*Sau cuộc thương khó của Chúa Ki-tô không thể còn có một quốc gia thật sự nào nữa, nếu quốc gia đó không do Chúa Ki-tô thành lập và cai trị*.“[278] Rốt cuộc, theo ông, mọi quyền lực chính trị được chuyển vào tay giáo tông ở Roma, và vị này uỷ quyền cai trị lại cho các giáo dân, vì nếu không thì các giáo dân sẽ cảm thấy mình „*bị mất giá*“. Quan điểm này ta không tìm thấy ở đâu cả nơi Tô-ma Aquino và các nhà thần học hàng đầu khác thời Trung Cổ. Trong thế kỉ thứ 16. Franz von Vitoria chế nhạo những kẻ theo thuyết thần quyền: Tất cả đều là nguỵ biện („*omnino est sophisticum*“); chẳng phải Thiên Chúa, mà là các luật gia ở giáo triều là người trao quyền hành trần thế cho giáo tông, mặc dù chính các luật gia này vốn „*nghèo nàn cả về của cải lẫn trí tuệ*“[279].

2. *Ý thức hệ quyền lực*. Trong Thời Mới thuyết thần quyền về Quốc Gia bị ý thức hệ quyền lực đẩy lùi. Ý thức hệ này vốn coi luật của kẻ mạnh là „*luật xưa nhất của mọi luật*“.

---

[278] Aegidius Romanus, *Về Quyền Lực Của Giáo Hội*. Weimar 1929, 73.
[279] *Relectio prior de potestate Ecclesiae, Getino* II, Madrid 1934, 66.

a) *Niccolò Machiavelli* (1469-1527) ở Firenze (Í-đại-lợi) là người có ảnh hưởng mạnh nhất về mặt lịch sử tư tưởng của ý thức hệ này. Thuyết của ông hàm chứa một quan điểm bi quan về con người: „*Nói chung, có thể nói như vầy về con người, họ là thứ vô ơn, nay thế này mai thế nọ và giả hình, quá sợ hãi trước nguy nan, đầy tham lam trước lợi lộc*.“ Chỉ có một ông hoàng đầy quyền lực mới trị được đám người ích kỉ này. Vì thế ông hoàng được mặc sức sử dụng quyền lực của mình, chẳng cần phải đắn đo „*xem nó có chính đáng hay không, có nhẹ nhàng hay độc ác, có đáng khen hay đáng chê không*“. Nguyên tắc của „*khôn khéo chính trị*“ („*ragione di stato*“) là mọi phương tiện đều biện minh cho mục đích. Ông hoàng càng giỏi giả vờ như con cáo bao nhiêu, các phương tiện ông dùng càng được mọi người trọng nể bấy nhiêu, chỉ có dáng vẻ bề ngoài và sự thành công mới khiến cho đám (dân) bần cùng nể sợ - „*và thế giới chỉ rặt là một đám bần cùng*“[280].

b) Đề tài „ý thức hệ quyền lực“ được các nhà xã hội học tân thời tiếp tục nghiên cứu. Chẳng hạn *Franz Oppenheimer* („Nhà Nước“, 1923) cho rằng, ngoài hai lực uyên nguyên làm cho muôn loài sống động và thăng tiến, đó là đói (bản năng tự tồn) và yêu (bản năng tồn chủng), trong những tổ chức xã hội sơ khai nhất còn có thêm một bản năng thứ ba, đó là muốn được đề cao và có quyền lực. Ở đây, theo ông, con người vốn hiểu rằng, quyền lực tạo ra của cải và của cải trần thế có thể đạt được bằng hai cách: hoặc bằng sức lao động của chính mình (có được bằng phương tiện kinh tế) hoặc bằng cách cưỡng đoạt sức lao động của người khác (có được bằng phương tiện chính trị). Dân nhà nông dưới đồng bằng dùng phương tiện lao động của mình để sinh sống. Dân chăn nuôi giỏi chiến đấu ở các vùng thảo nguyên lại thích dùng „phương tiện chính trị“, bằng cách xuống đánh cướp dân đồng bằng. „*Động lực của mọi lịch sử*“ và „*lí do hình*

[280] N. Machiavelli, *Ông Hoàng*, c. 18.

thành của mọi quốc gia“, theo ông, là „*mâu thuẫn giữa dân làm ruộng và dân chăn nuôi, giữa những người lao động và những người ăn cướp, giữa đồng bằng và thảo nguyên*“. Cấp đầu tiên là cướp và giết: „*Gần như bao giờ loại quyền lực nhỏ nhưng đoàn kết và linh động* (dân chăn nuôi) *cũng thắng thế trên đám đông lớn hơn nhưng phân tán* (dân làm nông), *con báo thắng con trâu*.“ Nhưng rồi đám dân chăn nuôi man dã bắt đầu hiểu rằng, giết nông dân thì lấy ai cày bừa và trồng tỉa cho mình ăn. Thế là họ để cho nông gia sống và ngay cả bảo vệ cho dân này chống lại những bộ lạc du mục khác. „*Từ những nhóm hoàn toàn khác nhau ban đầu, thường khác nhau về ngôn ngữ và chủng tộc*“ họ trở thành „*một dân với một ngôn ngữ và phong tục và một cảm thức dân tộc*“. Hai nhóm người này „*thẩm thấu trong nhau, trà trộn với nhau, hoà tan trong thói quen, phong tục, ngôn ngữ và tôn giáo thành một thể thống nhất*“. Đó là tiến trình phát triển „*để trở thành một quốc gia…“.*

c) *Leopold von Wiese* cũng có một suy nghĩ giống như thế. Dựa theo Vojtech Tuka ông phân biệt hai hệ thống xã hội „caro“ và „domus“. Hình thái đầu tiên cuả quốc gia là liên hệ máu mủ, là „*chất keo vừa đủ trong giòng tộc và bộ lạc*“. Nhưng „*khả năng để tồn tại dài lâu hơn của một hệ thống đi liền sau loại ‚caro‘ thuần tuý“* này quá nhỏ, vì hệ thống Caro chỉ có thể sống được *„trong một không gian khép kín và ít tăng trưởng dân số*“. „*Yếu tố khơi mào quan trọng nhất*“ (cho việc hình thành Domus) là chiến tranh: „*Cướp bóc, tấn chiếm, đánh nhau gần như khắp mọi nơi*“. Lúc đầu những kẻ chiến thắng giết hết những kẻ chiến bại, nhưng rồi họ nhận ra rằng, dùng những kẻ chiến bại phục vụ mình thì có lợi hơn. Từ nghề chiến tranh chuyển sang nghề „*làm chủ*“, sang chế độ vua chúa và từ đó *Quốc Gia* hình thành. Ông chủ phân tặng những người không có đất (tù dân) cho những chiến sĩ của mình; bằng cách đó „*căn nhà ổn định xây bằng đá hay bằng gỗ*“ trở thành tâm điểm của hệ thống „domus“.[281]

[281] L. v. Wiese, *Đẳng Cấp Và Giai Cấp Xã Hội*. München 1950, 12 tt.

d) Thuyết *mác-xít - bôn-sê-vích* cũng giải thích sự hình thành Quốc Gia theo lối ý hệ quyền lực pha lẫn với thuyết duy vật lịch sử. Theo đó, Quốc Gia đã hình thành sau giai đoạn chế độ cộng sản nguyên thuỷ; Quốc Gia hình thành song song với chế độ tư hữu, vốn được dùng như phương tiện để kìm hãm và bóc lột các giai cấp bị trị. Sau khi xã hội chủ nghĩa chiến thắng, Quốc Gia sẽ tiếp tục tồn tại dưới dạng „*vô sản chuyên chính*"; theo Lenin đây là giai đoạn „*của quyền lực sắt với hành động nhanh và lạnh của cách mạng, bất khoan nhượng trước sự đàn áp của những tên bóc lột lẫn những tay đập phá*". Chỉ sau khi bước vào giai đoạn cuối của cộng sản thì nhà nước sẽ biến mất. „*Thay vì cai trị dân, chính quyền quản lí sự việc và lãnh đạo các tiến trình sản xuất. Nhà nước không bị giải thể; nó tự biến mất*."[282]

3. *Quốc Gia theo lối cắt nghĩa của chủ nghĩa cá nhân thời Khai Sáng*. Trọng điểm suy tư của triết học khai sáng trong thế kỉ 17. và 18. là con người cá nhân tự trị. Triết học này coi Quốc Gia - cũng như mọi cấu trúc xã hội khác - chỉ là một tổ chức có mục đích nhất định. Theo đó, xuất phát từ những đắn đo về lợi hại, con người đã dùng khế ước nhà nước để chấm dứt tình trạng vô tổ chức ban đầu. Cần nhấn mạnh tới hai lối giải thích của chủ nghĩa cá nhân khai sáng; chúng rất khác nhau về các kết quả và hậu quả.

a) Thuyết nhà nước của *Thomas Hobbes* (1588-1679) đặt nền trên khoa Nhân Học duy cá nhân. Hobbes bảo, quan điểm triết học xã hội của tây phương „*chắc chắn là sai*", khi triết học này dạy rằng, bản chất con người mang „*tính xã hội*". Ông lập luận ngược lại: „*Tình trạng tự nhiên*" của con người là „*chiến tranh chống nhau giữa người với người*" (bellum omnium in omnes). Hobbes dùng lại chữ của thi sĩ người rô-ma Maccius Plautus (†

[282] F. Engels, *Chủ Nghĩa Xã Hội Từ Không Tưởng Tới Khoa Học*. Berlin 1946, 42.

184 trước công nguyên) và gọi người là „*chó sói của người*“ (homo homini lupus); trong tình trạng thiên nhiên con sói này được quyền „*làm những gì mình thích và chống lại ai mình muốn*“. Nhưng lí trí đòi buộc họ phải chấm dứt tình trạng cắn xé nhau này bằng một khế ước (pactum unionis) kí kết giữa từng cá nhân với nhau, vì nếu không, thì cuối cùng tất cả đều bị diệt vong. Đồng thời người này phải từ bỏ tự do của mình đối với người khác, để nhượng quyền cho một người thứ ba, và như vậy người thứ ba này trở thành kẻ cai trị: „*Thực chất Nhà Nước hình thành từ sự liên kết hoặc phục tùng đó*“; là vì „*nhà nước hình thành, khi con người tự động liên kết với nhau và từng cá nhân thoả thuận bằng khế ước với nhau rằng, tất cả cùng tuân phục người… bất kì đó là ai, mà đa số đã quyết định trao quyền đại diện cho tất cả họ*“ (pactum subiectionis). Như thế Hobbes chống lại giáo huấn của Giáo Hội công giáo, khi Giáo Hội này dạy phải „*tuân phục kẻ khác nữa*“ (giáo tông và các giám mục). „*Vì thế ở đây tôi trao cho nhà nước tối cao quyền quyết định, xem một số giáo huấn nào đó có phù hợp với sự tuân phục của người dân hay không, và nếu không thì có quyền cấm phổ biến nó*“.

Cuốn „Leviathan“, trong đó Hobbes trình bày thuyết về Nhà Nước của mình, trở thành bản Hiến Chương (Magna Charta) của chủ nghĩa chuyên chế cho các ông hoàng. Dưới thời độc tài tộc-xã (Nazi) ở Đức Carl Schmitt kêu gọi: „*Non iam frustra doces, Thomas Hobbes*“. Ông coi Leviathan là „*một dấu hiệu tuyệt vời cho việc tái tạo lực sống tự nhiên và cho sự thống nhất chính trị*“; nó dùng „*sự thống nhất hữu lí của một quyền lực rõ ràng có khả năng bảo vệ hữu hiệu*“ để chống lại „*đa nguyên của thời Trung Cổ và những yêu sách cai trị của các giáo hội cũng như của các quyền lực gián tiếp khác*“.[283] Nhưng Pi-ô XII. tuyên bố vào ngày 20.02.1946: Phải chăng Nhà Nước đã tiến tới chỗ „*từ bỏ sứ mạng bảo vệ pháp lí của nó, để trở thành Leviathan của*

[283] C. Schmitt, *Leviathan Trong Thuyết Về Nhà Nước Của Hobbes*. Hamburg 1938, 132.

Cựu Ước, Leviathan này thống trị trên tất cả, vì nó muốn ôm vào mình gần như mọi thứ“?[284]

b) *Jean Jacques Rousseau* (1712-1778) là nhân vật gương mẫu của Cách Mạng Pháp và nhiều câu nói của ông được họ trích dùng nhiều. Cũng như Hobbes, Rousseau lập luận rằng, con người kí kết với nhau thành lập Quốc Gia, để tránh sự bất an chung nơi tình trạng nguyên thuỷ của họ: „*Vì tự bản chất không ai có được một quyền lực vượt trên quyền lực của mình và vì sức mạnh không tạo ra quyền, do đó chỉ còn lại cách thoả thuận với nhau; như vậy sự thoả thuận rõ ràng là nền móng của quyền lực này và của mọi quyền lực hợp pháp khác*.“ Tình trạng của con người do đó cũng thay đổi, vì tự do tự nhiên của họ giờ đây đã được thay thế bằng tự do công dân. Qua khế ước thành lập Nhà Nước, theo Rousseau, một ý chí chung („*volonté générale*“) xuất hiện. Ý chí chung này vượt lên trên ý chí chủ quan của từng cá nhân; nó cũng không phải là tập hợp của các ý chí riêng, nhưng là một ý thức đạo đức thuần tuý diễn tả một „*cái Tôi tốt hơn*“ và cái Tôi này chỉ xuất hiện, khi mọi đam mê im tiếng. Ảnh hưởng của Rousseau vô cùng lớn. Nó không những mở đường cho Cách Mạng Pháp, mà còn là nền tảng quyết định cho nền Dân Chủ tự do ở phương tây. Mặc dầu các hệ quả lịch sử của thuyết Nhà Nước của Hobbes và Rousseau rất khác nhau, gốc rễ của cả hai thuyết này rốt cuộc đều xuất phát từ triết học vị cá nhân chủ nghĩa của thời Khai Sáng.

§ 2 Nguồn gốc và ý nghĩa của Quốc Gia theo HTXHCG

Các phát biểu của HTXHCG về Quốc Gia đều mang tính chất thần học xã hội lẫn triết học xã hội.

---

[284] Pi-ô XII., 20.02.1946 (UG 4104).

1. *Tính chất thần học xã hội* được tóm gọn trong sáu quan điểm sau đây:

a) *Quốc Gia không phải là „hiện thân của Thiên Chúa“*. Kinh Thánh chỉ dùng các khái niệm Soter (cứu độ) và Epiphanes (hiển linh) cho Chúa Ki-tô mà thôi. Đức Ki-tô, chứ không phải hoàng đế, là đấng cứu rỗi và hiện thân của Thiên Chúa nơi trần gian: Chúng ta được cứu độ „*nhờ sự hiển linh* (Epiphanie) *của Đấng Cứu Độ là đức Ki-tô Giê-su*“ (2 Tm 1,10). Tín hữu được nhắc nhở hãy cầu nguyện *cho* các vua chúa, chứ không *với* các vua chúa: „*Điều này tốt và đẹp lòng Thiên Chúa, Đấng Cứu Độ của chúng ta*“ (1 Tm 2,3).

b) *Lối cắt nghĩa thần quyền về Quốc Gia đi ngược lại Kinh Thánh*. Câu Chúa nói: „*Hãy trả cho Hoàng Đế những gì thuộc Hoàng Đế, và cho Thiên Chúa những gì thuộc Thiên Chúa*“ (Mc 12,17) không có nghĩa là khinh miệt Quốc Gia hoặc đặt nó dưới sự cai trị của Giáo Hội. Câu hỏi của những người Pha-ri-sê: Ai có lí, những người hi-lạp ngoại giáo tôn thờ Nhà Nước hay những người trong đảng Zê-lốt chỉ biết có Thiên Chúa mà thôi? Đức Ki-tô bảo, chẳng ai có lí cả. Câu trả lời cho thấy, Người không chấp nhận cả thần quyền lẫn việc thần linh hoá Nhà Nước; Người công nhận sự độc lập của Nhà Nước.

c) *Định chế Nhà Nước với quyền cưỡng chế chỉ hiện hữu trong kỉ nguyên từ khi con người sa ngã cho tới lúc Chúa Ki-tô tái lâm* mà thôi. Khi Nước Chúa xuất hiện thì cả Quốc Gia lẫn những định chế quyền tự nhiên như hôn nhân và tư hữu đều hết hiện hữu.

d) *Nguồn gốc quyền cưỡng chế và xử phạt của Quốc Gia* xuất phát từ tội lỗi và hai quyền này chỉ cần thiết, khi nhân loại sa ngã cần đến vai trò giữ trật tự của Nhà Nước chống lại những kẻ phá luật và những kẻ xấu: „*Làm điều thiện thì không phải sợ nhà chức trách, có làm điều ác mới phải sợ. Bạn muốn khỏi phải*

sợ chính quyền ư? Hãy làm điều thiện, và bạn sẽ được họ khen ngợi, vì chính quyền là người thừa hành của Thiên Chúa để giúp bạn làm điều thiện. Nhưng nếu bạn làm điều ác, thì hãy sợ, vì họ mang gươm không phải không có lí do. Thật vậy, họ là người thừa hành của Thiên Chúa để giáng cơn thịnh nộ của Người xuống kẻ làm điều ác." (Rm 13, 3-4)

e) Dù quyền cưỡng chế của Nhà Nước bắt nguồn từ tội lỗi, nhưng *nguồn gốc của Nhà Nước là do Thiên Chúa, chứ không phải do Sa-tan vốn là quỷ vương của tội lỗi*: „*Mỗi người phải phục tùng chính quyền, vì không có quyền bính nào mà không bởi Thiên Chúa, và những quyền bính hiện hữu là do Thiên Chúa thiết lập. Như vậy, ai chống đối quyền bính, là chống lại trật tự do Thiên Chúa đặt ra, và kẻ nào chống lại, sẽ chuốc lấy án phạt*" (Rm 13, 1-2).

f) Cả cho dù Kinh Thánh công nhận ý nghĩa và phẩm cách của Quốc Gia, Kinh Thánh cũng rất nghiêm túc cho biết, *chính Quốc Gia cũng có thể trở thành một quyền lực chống lại Thiên Chúa*. Khi thời gian viên mãn, „*tiên tri giả*", „*con thú từ đất lên*", quyền lực chính trị sẽ lạm dụng trở thành khủng bố: „*Nó bắt mọi người nhỏ cũng như lớn, giàu cũng như nghèo, tự do cũng như nô lệ, phải thích dấu trên tay hữu hoặc trên trán. Không ai có thể mua bán, nếu không mang dấu thích đó, tức là tên Con Thú hoặc con số tương đương với tên nó*" (Kh 13,16-17). Nhà Nước luôn luôn có thể tự thần thánh hóa mình; theo Kinh Thánh thuộc tính của Nhà Nước là „*cái mồm*" (Kh 13,4).
Khác với HTXHCG, học thuyết xã hội của Giáo Hội tin lành thuần túy là thần học xã hội và vì thế họ không công nhận khoa Triết Học về Quốc Gia. Trong quá trình lịch sử những phát biểu của họ về Quốc Gia không thống nhất và hàm chứa rất nhiều căng thẳng, biểu hiện qua những giáo huấn khác nhau như giáo huấn về hai vương quốc của Luther, giáo huấn của Calvin về quyền thống trị của đức Ki-tô, giáo huấn cũ của Luther về quyền thống trị, giáo huấn về trật tự sinh tồn v.v. Trong khi đạo đức xã

hội của Tin Lành ngày nay trong giáo huấn Luther được các giáo bang coi là một lối giải quyết nhất thời cho một hoàn cảnh cấp bách và nó dĩ nhiên chẳng còn giá trị gì cho xã hội tục hóa tân tiến ngày nay, thì đạo đức này lại coi hai điểm trong giáo huấn về Quốc Gia của Luther cũng quan trọng cho thời đại chúng ta: thứ nhất là quan điểm xem Nhà Nước là một định chế sinh tồn do Thiên Chúa lập ra („*để bạn trở nên thiện hảo*“, Rm 13,4); thứ hai, những người lãnh đạo quốc gia được coi là „*công chức của Thiên Chúa*“, „*mặt nạ của Thiên Chúa*“ (Luther), qua họ „*Thiên Chúa bí mật cai trị thế giới*“; tuy nhiên ở đây cần phải nhớ rằng, chính quyền lực của Nhà Nước có thể trở thành kẻ nối giáo cho điều xấu, thay vì ngăn cản nó.

2. Về mặt triết học xã hội, Quốc Gia là hình thái xã hội với quyền lực cao nhất của một dân tộc; nó đặt nền tảng nơi luật tự nhiên và có nhiệm vụ thực hiện trọn vẹn phúc lợi trần thế. Để hiểu rõ hơn về điểm này, HTXHCG có mấy nhận định như sau:

a) Tự sức mình con người cá nhân không có khả năng „*làm triển nở trọn vẹn và trở thành tài sản phong phú những gì Thiên Chúa đặt để trong họ*“ (QA 118). Gia đình cũng chẳng có khả năng đó, vì nó không tự cung tự cấp được mọi thứ cần thiết cho cuộc sống của nó. Cần phải có sự hỗ trợ của các tập thể khác. Như vậy có không biết bao nhiêu những thành tố xã hội liên đới chặt chẽ với nhau: cá nhân, gia đình, làng xã, cơ xưởng, các tổ chức văn hoá v.v.; và để những tương quan giữa chúng được trôi chảy hài hoà, chúng phải được minh định và điều tiết bởi luật lệ, trật tự và an ninh. Quốc Gia - với nền tảng quyền lực của nó - là tổ chức xã hội cao nhất nhằm đáp ứng các phận vụ minh định và điều tiết đó. Nó vừa là *cơ chế trói buộc vừa là kẻ bảo vệ vững chắc nhất cho phúc lợi chung*. Tổ chức xã hội cao nhất - Quốc Gia - như vậy sẽ là nhân tố tạo ra tổng thể các điều kiện để cá nhân, các tập thể nhỏ hơn và toàn xã hội triển nở.
Quốc Gia và Xã Hội do đó không rời nhau, nhưng khác nhau. Cặp nhị nguyên Quốc Gia - Xã Hội bảo đảm cho sự tự do con

người và sự triển nở của các lĩnh vực văn hoá. Nó bảo vệ các thành tố xã hội trước quyền lực độc tài của tập thể.

b) Khi con người trong một vùng nào đó, chẳng hạn trong một vùng đất mới tạm cư, có được ý thức liên đới phụ thuộc vào nhau, lúc đó „*cơ thể mầu nhiệm*“ („*corpus mysticum*“) Quốc Gia hình thành; ngược lại khi họ vẫn là một đoàn lũ „*thiếu thống nhất về thể chất lẫn đạo đức*“, thì „*cơ thể mầu nhiệm*“ chưa thể xuất hiện.[285] Ý thức liên đới này có chút gì mang tính cách tinh thần, chứ không phải là một bản năng sinh lí đui mù; nhưng để Quốc Gia hình thành, nó không đòi buộc mọi người phải kí kết một khế ước cụ thể. Trong ý nghĩa đó Quốc Gia không phải là „*sản phẩm của con người*“, mà là „*của tự nhiên*„[286]. Đấy là sự khác biệt căn bản giữa Triết Học về Quốc Gia của Ki-tô Giáo, như nó được các nhà thần học nổi tiếng người tây-ban-nha trình bày trong thế kỉ 19., so với thuyết khế ước nặng cá nhân chủ nghĩa của Hobbes và Rousseau.

c) *Khi nào* thì một tổ chức xã hội hội đủ các điều kiện cần phải có cho một *kẻ bảo vệ công ích tối cao*? Điều này còn tuỳ vào từng hoàn cảnh xã hội, chính trị và kinh tế. Chỉ có tên gọi mà thôi thì chưa đủ để trở thành một Quốc Gia. Từ Polis „Quốc Gia“ thời xưa ở Hi-lạp có thể có đầy đủ ý nghĩa của một quốc gia. Ngày hôm nay ta có quyền đặt vấn đề, liệu các quốc gia hiện tại ở Âu châu tự sức mình có đủ khả năng hoàn thành nhiệm vụ bảo vệ công ích cho người dân của họ hay không. Về mặt kinh tế, chính trị và quân sự các quốc gia này phải dựa vào nhau rất nhiều, nhất là do hậu quả của phát triển kĩ thuật và chính trị thế giới, nên chỉ còn cách là phải cùng hợp tác với nhau thì mới mong giải quyết được những nhu cầu cao cả và tối cần thiết của công ích.

---

[285] F. Suarez, *Bàn Về Luật Pháp* III. c. 2. N. 4.
[286] Fr. de Vitoria, *Bàn Về Quyền Công Dân*, Getino II, 179.

Câu hỏi quyết định: Những lực tinh thần nào sẽ tạo cho Âu châu có được bộ mặt đáng có? Một Âu châu thuần kĩ trị sẽ không đứng vững. Văn hoá âu châu, trong đó các yếu tố hi-lạp, rô-ma, gẹc-man, ken-tích, sla-vích đã được Ki-tô Giáo hội nhập, cổ võ cho việc tôn trọng nhân phẩm cũng như công nhận sự tự do quyết định và sáng tạo của cá nhân. Trong tương lai Ki-tô Giáo vẫn phải là hồn của Âu châu.

d) Một mặt, công dân trong một nước là chủ thể của đời sống quốc gia, nhưng mặt khác họ cũng là những „kẻ bề tôi“. Lượng người đông và mật độ dân số cao khiến cho mối đan xen xã hội càng ngày càng tăng. Đan xen càng tăng, tổ chức chặt chẽ của nhà nước trong các quốc gia lớn ngày nay càng phình ra, khiến cho nhiều người càng ngày càng cảm nhận Quốc Gia như một guồng máy cai trị, chứ không còn là một tổ chức nhân sự nữa. HTXHCG nhấn mạnh tới cả hai mặt, nhưng đặt tầm quan trọng quyết định nơi ý thức trách nhiệm của công dân.

e) Vì Quốc Gia đặt nền nơi bản chất con người, nên rốt cuộc nó cũng có nguồn gốc nơi *Thiên Chúa là Đấng tạo dựng thiên nhiên*. „*Được sống trong một Quốc Gia là con người có được bản chất người, hay đúng hơn có được Thiên Chúa, Đấng tạo dựng thiên nhiên*“[287].

[287] Lê-ô XIII., Tông thư „*Diuturnum illud*“.

CHƯƠNG HAI
Quyền Lực Quốc Gia

§ 1 Tính chất luật tự nhiên của quyền lực quốc gia

1. Ki-tô Giáo cho rằng, Quốc Gia và quyền lực quốc gia đều mang tính chất luật tự nhiên, và chúng vẫn hiện hữu „*ngay cả khi người dân không muốn có*“[288]. Không có quyền bính thống nhất hướng tới việc phục vụ công ích của Quốc Gia, mục tiêu của Quốc Gia sẽ không thể hoàn thành được, „*vì mỗi cá nhân cố tìm cách chạy theo quyền lợi riêng của mình, những quyền lợi này thường lại mâu thuẫn với công ích*“[289].

2. Vì Quốc Gia là kẻ bảo vệ *tối cao* quyền lợi chung, quyền lực của nó phải thống nhất, bao quát, độc lập và có khả năng cưỡng chế. Theo Ki-tô Giáo, khái niệm quyền lực „độc lập“ ở đây không có nghĩa là hoàn toàn vô giới hạn cả trong lẫn ngoài. Ki-tô Giáo cho rằng, chẳng có một xã hội „*hoàn toàn đóng*“ nào cả, trừ hoả ngục. Quốc Gia không được hoàn toàn khép kín để chủ trương bất dung, bạo lực và chiến tranh, những thứ vốn Thiên Chúa, các quốc gia láng giềng và nhân phẩm không biết đến. Đúng hơn nó phải „mở ra“ cho đời sống của mỗi cá nhân và các nhóm nhỏ, cho quyền sống của các dân tộc khác và nhất là cho cái trật tự vượt lên trên mọi quốc gia, vì trật tự này xuất phát từ Thiên Chúa.

---

[288] Fr. de Vitoria, *sđd*., Getino II, 188.
[289] Fr. Suarez, *Bàn Về Pháp Lí* III, c. 3. n. 4.

Từ nhiều năm nay có sự rối loạn nguy hiểm về giá trị trong nhiều quốc gia. Dĩ nhiên có thứ đa nguyên chính đáng, chẳng hạn trong lãnh vực chính sách đối ngoại, chính sách kinh tế, chính sách xã hội. Các nhóm xã hội và các đảng chính trị thường có những chủ trương khác nhau trong các lãnh vực này, và không vì thế mà họ chống lại những giá trị đạo đức nền tảng chung. Nhưng một Quốc Gia sẽ tan rã, nếu nó không chấp nhận những giá trị đạo đức nền tảng, mà chỉ hài lòng về sự vận hành của trật tự bên ngoài mà thôi.

§ 2 Chủ nhân của quyền lực quốc gia

1. Theo lối hiểu ki-tô giáo, Thiên Chúa là cội nguồn của mọi sức mạnh và quyền uy. Do đó Ki-tô Giáo không ngờ vực gì về quyền lực quốc gia; ngờ vực theo nghĩa như nơi khẩu hiệu bình đẳng của Cách Mạng Pháp vốn chủ trương một xã hội lơ lửng với toàn là anh em như nhau - không có những người cha. Vì thái độ vâng lời quyền bính này, một số người cho rằng, HTXHCG cổ xuý cho một chủ trương bảo thủ cứng rắn hữu khuynh và vì thế chỉ coi vương quyền dựa trên ân huệ của Thiên Chúa là loại hình quốc gia thích hợp mà thôi. Đấy là một quan điểm lầm lẫn, vì tự do chính trị trong giáo huấn ki-tô giáo về Quốc Gia có một không gian rộng cách bất ngờ, như chúng ta có thể thấy đặc biệt nơi giáo huấn về chủ nhân nguyên khởi của quyền lực quốc gia, được tóm tắt qua hai phát biểu sau đây.

a) Theo quan điểm ki-tô giáo, như vốn được dạy bởi các nhà giáo lớn về luật tự nhiên người tây-ban-nha trong thế kỉ 16., *nguồn cội của quyền lực quốc gia nằm nơi toàn thể dân chúng*, nghĩa là không nằm nơi từng cá nhân cũng như nơi đoàn lũ con người, mà là nơi toàn thể dân liên kết với nhau về mặt chính trị trong một Quốc Gia.

b) Vì quyền lực quốc gia không thể điều hành tốt được bởi „*chính đám đông*“, nó phải được chuyển giao cho „*một hay nhiều người*“ với hệ quả là chúng ta có nhiều hình thái quốc gia khác nhau.[290] Do đó chính quyền nhận được quyền lực của mình trực tiếp từ toàn dân; bởi vì như Fr. de Vitoria nói, cộng đồng quốc gia trao „*không phải một quyền lực nào khác, mà là quyền bính của chính mình vào tay vua*“[291]. „*Quyền lực mà ông hoàng có được*“, theo Dominikus Bañez „*đến từ chính dân chúng… Và đấy là sự khác biệt với quyền bính tinh thần, như quyền bính của một giáo tông; là vì quyền bính tinh thần của giáo tông tới trực tiếp từ Thiên Chúa, còn quyền bính của các ông hoàng tới trực tiếp từ toàn dân, … và đó là giáo huấn rõ ràng cụ thể của các môn sinh của thánh Tô-ma. Từ đó đưa tới hệ quả là quyền của ông hoàng không lớn hơn, song cũng là một thứ quyền như nơi toàn dân; là vì dân đã trao quyền của họ cho ông*.“[292] Các nhà thần học còn thêm, sau khi trao quyền lực quốc gia cho các ông hoàng, nguồn gốc của quyền này vẫn tiếp tục nằm trong tay toàn dân, vì họ là chủ nhân ban đầu của quyền này. Khi vua trở chứng biến thành bạo chúa, dân có quyền lấy lại quyền đó và truất phế vua. Cả Pi-ô XII. vào ngày 2.10.1945 cũng tán đồng quan điểm nhà nước tự do và dân chủ này, vốn „*đã được trình bày bởi những triết gia ki-tô giáo tuyệt vời thời đó*“.

2. Otto von Gierke trách cứ các nhà thần học tây-ban-nha thế kỉ 16. là „*những đối thủ mẫn cán chống lại Cải Cách tin lành… họ đã* (cùng góp tay vào việc) *dùng mọi vũ khí tinh thần để tạo nên một thứ nhà nước và một thứ quyền cai trị thuần chất trần thế*“[293] và vì thế, như Wilhelm Windelband thêm, họ đã tước mất khỏi Quốc Gia „*cái uy quyền cao hơn và một cách nào đó*

---

[290] Fr. de Vitoria, *sđd.*, Getino II, 183 t.
[291] Như trên. 187.
[292] D. Bañez, Scholastica Com. Trong *II. II. Duaci 1915*, tập III, 524.
[293] O. v. Gierke, *Johannes Althusius Và Sự Phát Triển Các Lí Thuyết Quốc Gia Theo Luật Tự Nhiên*. Breslau 1913 (3), 65.

cả cái gốc rễ siêu nhiên của nó“[294]. Thật ra giáo huấn ki-tô giáo về Quốc Gia phân biệt rất rõ giữa cái tự nhiên và cái siêu nhiên và đồng thời tìm cách bảo vệ tự do của con người chống lại mọi thứ tô vẽ nguỵ tôn giáo và thần bí của nhà nước và của quyền lực quốc gia. Ngoài ra quan điểm của các nhà thần học tây-ban-nha trên căn bản cũng khác với thuyết khế ước của thời Khai Sáng, bởi vì quyền lực quốc gia theo lối hiểu của Ki-tô Giáo không đặt nền trên những thoả thuận áp buộc của con người, nhưng trên luật tự nhiên: „*Vì thế, như chúng ta nói, quyền lực của quốc dân cắm neo nơi Thiên Chúa và nơi luật tự nhiên, thì chúng ta cũng phải nói đúng như thế đối với quyền bính của nhà vua*“, quyền bính này rốt cuộc là sản phẩm của Thiên Chúa, chứ không phải của con người.[295]

Vài chục năm trước, người ta cả quyết - đặc biệt bởi Heinrich Schrörs - rằng, giáo huấn của các nhà thần học tây-ban-nha về cội nguồn quyền lực quốc gia đã bị giáo tông Lê-ô XIII. kết án; theo họ, Lê-ô XIII. đã nói rằng, vua chúa nhận quyền bính trực tiếp, chứ không phải gián tiếp, từ Thiên Chúa. Lời cáo buộc này không đúng. Lê-ô XIII. chống lại Rousseau; ngài đã chẳng bao giờ dùng các từ „trực tiếp“ hay „gián tiếp“ gì cả.

3. Những trình bày trên đây cho thấy giáo huấn về Quốc Gia của Ki-tô Giáo không xác định một *loại hình nhà nước* nhất định nào cả. Mọi loại hình nhà nước đều được phán xét theo tiêu chí công ích. Mỗi hoàn cảnh lịch sử hoặc thời gian sẽ thích hợp cho một loại nhà nước nhất định. Xem ra, *Dân Chủ* là mô hình thích hợp nhất cho cảm thức sống và lối nghĩ của con người tân tiến ngày nay, mặc dù con người cũng có thể có một cuộc sống có phẩm giá trong các loại hình nhà nước khác, chẳng hạn như trong nhà nước quân chủ. Nhưng vấn đề sẽ trở nên tai hại, một khi nguyên tắc dân chủ thay vì được áp dụng đứng đắn, thì lại bị

[294] W. Windelband, *Giáo Khoa Về Lịch Sử Triết Học*. Tübingen 1935 (13), 359.
[295] Fr. de Vitoria, *sđd.*, Getino II, 187.

lạm dụng cho một chủ trương cứu rỗi ảo tưởng và nguỵ tôn giáo. Ở điểm này cần quan tâm tới lời cảnh báo của giáo tông Lê-ô XIII.: „*Nếu chỉ có các câu hỏi thuần tuý chính trị mà thôi, chẳng hạn như đâu là mô hình nhà nước hay hoặc đâu là lối quản trị nhà nước tốt đẹp nhất, thì ta có quyền đưa ra những ý kiến khác nhau, nhưng không được mâu thuẫn với luật đạo đức. Vì thế, không có lí do trách cứ người khác, khi họ đưa ra những quan điểm khác mình; lại càng bất công, khi tố cáo họ là kẻ mất đức tin hoặc thiếu trung tín trong đức tin, như chúng ta thỉnh thoảng vẫn thấy xảy ra một cách đau lòng*“[296].

[Kinh nghiệm với những ý thức hệ xã hội độc tài của Phát-xít [Ý], Tộc-xã [Đức] và Xã Hội Chủ Nghĩa cộng sản đã khiến Giáo Hội càng ngày càng cổ xuý mạnh mẽ cho loại hình quốc gia có chế độ dân chủ. Điều này đã được đề cập trong nhiều diễn văn của Pi-ô XII. trong thế chiến thứ hai và đã được diễn tả đầy đủ trong thông điệp „Pacem in terris“ (1963) cũng như trong hiến chế mục vụ („Gaudium et spes“, 1965) của công đồng Vaticano II. Từ nguyên tắc con người luôn luôn là „*cội rễ nền tảng..., chủ thể và mục đích của mọi định chế xã hội*“ (GS 25,1) các tài liệu giáo huấn xã hội về sau của Giáo Hội đã rõ ràng đứng về phía các chế độ quốc gia pháp quyền và tự do.[297] Tông thư của Phao-lô VI. „Octogesima adveniens“ (1971) là tài liệu đề cập rộng rãi nhất về đề tài Giáo Hội và Dân Chủ trước hai tông thư „Sollicitudo rei socialis“ và „Centesimus annus“ của Gio-an Phao-lô II. Dù „*không can thiệp, để lấy uy tín của mình mà xác nhận một cơ cấu đã có sẵn hay đưa ra một mô mẫu tiền chế, nhưng HTXHCG cũng không tự hạn chế vào việc nhắc nhở một vài nguyên tắc chung*“ (OA 42). Câu phát biểu chung chung này được diễn tả rõ hơn chẳng hạn qua quan điểm của Giáo Hội về Dân Chủ: „Octogesima adveniens“ coi „*quyền bình đẳng và ... quyền được cùng quyết định“* là *„những phương cách nói lên phẩm giá con ngư*ời“ (OA 22). Từ đó rút ra hệ luận: „*Hai yêu sách về bình đẳng và đồng quyết định trên đây nhắm tới một hình thái xã hội dân chủ nào đó. Đã có nhiều hình thái chế độ khác nhau được định hình; một vài loại đã được thử nghiệm; nhưng chưa có loại nào*

[296] Lê-ô XIII., Thông điệp *„Immortale Dei*“; so sánh GS 43, 75, 92.
[297] So sánh đặc biệt PT 60-79; GS 31,3, 73-75.

hoàn toàn thoả mãn. Vì thế cần phải tiếp tục tìm kiếm những lời giải khả dụng giữa các ý thức hệ và kinh nghiệm thực tế“ (OA 24). Như vậy hướng đi đã rõ: Dù có nhiều cách khác nhau, cũng như có nhiều loại chế độ dân chủ khác nhau cố gắng thực hiện sự bình đẳng và quyền đồng quyết định hợp với nhân sinh quan theo quan điểm của Giáo Hội, chắc chắn có một loại chế độ dân chủ mà mình phải chọn.

Có một hạn chế lịch sử trong tất cả các phát biểu trên, đó là khi chọn loại chính quyền phải „*để ý tới tình trạng và hoàn cảnh hiện tại của mỗi dân tộc, các tình trạng và hoàn cảnh này thay đổi theo không gian và thời gian*“ (PT 68)[298]. Hạn chế này quan tâm tới những chướng ngại lịch sử cụ thể trên con đường tiến tới dân chủ , nhưng không phải vì thế mà lơ là mục tiêu phải tới. Như vậy đây không phải là cái cớ, để cho một số quốc gia „đang phát triển“ câu giờ trong tiến trình thiết lập dân chủ hay để „những chế độ độc tài“ hợp thức hoá mình trong giai đoạn phát triển chuyển tiếp. Những cái cớ này đã bị phản bác hoàn toàn bởi giáo tông Gio-an Phao-lô II. trong „Sollicitudo rei socialis“ và „Centesimo annus“ của ngài. Gio-an Phao-lô II. nhận định, một trong những nguyên do chính của sự chậm tiến trên thế giới là thiếu những quan hệ dân chủ; vì thế ngài đòi hỏi: Một số quốc gia „*cần phải cải tiến một số cơ cấu bất công, đặc biệt các định chế chính trị của nước mình, để thay thế chế độ tham nhũng, độc tài và cửa quyền bằng những cơ chế đồng quyết định dân chủ*“; cụ thể: „*sự tham gia của mọi người dân vào đời sống công*“, „*luật pháp rõ ràng*“, „*coi trọng và hỗ trợ các quyền của con người*“; tất cả những thứ đó là „*điều kiện cần và là bảo đảm chắc chắn cho sự phát triển ,của mỗi cá nhân và của mọi người* “ (SRS 44).

Tóm lại, „Centesimus annus“ xác quyết: „*Giáo Hội đánh giá cao hệ thống dân chủ, khi nó bảo đảm cho người dân tham gia vào các quyết định chính trị và bảo đảm cho những người bị trị được quyền bầu chính quyền của mình, buộc chính quyền phải trách nhiệm trước dân, và khi cần, người dân có thể thay thế chính quyền một cách ôn hoà. Vì thế Giáo Hội không chấp nhận việc hình thành những nhóm ưu tuyển lãnh đạo khép kín, những người này vì quyền lợi riêng hoặc vì hậu ý ý thức hệ chiếm giữ quyền lực riêng cho mình*“ (CA 46).

Nhưng không phải tất cả những gì được gọi là „dân chủ“ đều là dân chủ. Dân chủ thật sự „*chỉ có thể hình thành trong một nhà nước pháp*

---

[298] Ss. *GS* 31,3; 74,6.

quyền và trên nền tảng một quan niệm đúng đắn về con người". Như vậy HTXHCG không chấp nhận khẳng định cho rằng „*chủ nghĩa bất khả tri và chủ nghĩa tương đối xuất phát từ hoài nghi là triết học và là thái độ sống phù hợp với các chế độ chính trị dân chủ*" (CA 46). Bởi vì „*tự do chỉ có được giá trị trọn đầy khi nó chấp nhận sự thật. Trong một thế giới thiếu sự thật, tự do mất nền tảng của nó, và con người bị thả mặc cho bạo hành đam mê và cho những hình thái nô lệ minh nhiên hay kín đáo xâu xé*" (46). Dân chủ „thật sự" và do đó được Giáo Hội chấp nhận chỉ có thể phát sinh trên nền tảng „*những nhân quyền*" tự nhiên, có trước quốc gia và bất khả nhượng. Do đó „*các dân tộc phải tạo cho dân chủ một nền tảng vững vàng và khả tín ... qua sự minh nhiên công nhận những nhân quyền này*" (CA 47).]

§ 3 Quyền và bổn phận của quyền lực Quốc Gia

Lãnh vực trách nhiệm của quyền lực quốc gia - trong việc lập pháp, hành chánh và tư pháp - được thể hiện qua mục tiêu của Quốc Gia, đó là tạo điều kiện phát triển tốt đẹp cho các cá nhân, cho các nhóm nhỏ và cho toàn xã hội. Trong số các nhiệm vụ chính yếu của quyền lực quốc gia có: quốc phòng đối ngoại với một chính sách ngoại giao công bằng và thành thật; xây dựng và bảo đảm trật tự pháp lí trong nước, được định hình đặc biệt qua hiến pháp quốc gia, qua chế độ kinh tế, dân luật và hình luật v.v.; một nền hành chánh và tư pháp công bằng cũng như chăm sóc phúc lợi, ở đây phải nhấn mạnh không phải chỉ phúc lợi vật chất về mặt kinh tế và xã hội, mà cả phúc lợi *vô vật chất* được thể hiện đặc biệt qua việc thực hiện công bằng xã hội; một nền giáo dục quần chúng dựa trên các giá trị đạo đức; một văn hoá và khoa học với trình độ cao; một nền y tế gương mẫu cũng như bảo đảm tự do lương tâm và tự do tôn giáo. Ngày nay *khủng bố* cuồng tín đang ra sức chống lại „*hệ thống cai trị*"; chúng tìm mọi cách để thực hiện một „*xã hội mới*" hợp với ý thức hệ của chúng. Nhưng, đập phá một chế độ thì dễ hơn việc xây dựng nó theo ý mình.

Trong phần dưới đây chúng ta sẽ bàn tới ba điểm quan trọng về mặt đạo đức quốc gia, mà ngày nay đang được luận bàn sôi nổi: quyền đánh thuế của nhà nước, quyền ra án tử hình và quyền khai chiến.

1. Về *quyền đánh thuế*, HTXHCG đưa ra ba nguyên tắc:

a) *Quyền đánh thuế của nhà nước đặt nền tảng trên công ích.* Sẽ không thể thực hiện được công ích, nếu không có sự sẵn sàng hi sinh của người dân. Do mối đan xen chặt chẽ trong xã hội tân tiến cũng như sự phát triển chính trị xã hội lắm khủng hoảng kể từ lúc mở đầu thời đại kĩ nghệ đã khiến nhu cầu tài chánh của nhà nước tăng cao. Đâu là mức thuế tối đa nhà nước được phép đánh? Có nhiều luận chứng đã được nêu lên: Có người nói, mức thuế công bằng nhất là một phần mười, như Thánh Kinh đã đề cập; có người bảo, mức thuế 14% như ở Ý trước thế chiến thứ nhất là quá cao (Arthur Vermeersch SJ.); lại có người cho hay, gánh nặng thuế mà một nền kinh tế quốc dân có thể chịu được là 25% trên sản phẩm quốc dân (Colin Clark). Ta có thể phản bác tất cả các phát biểu này, vì không thể nào tính trước được số thuế tối đa. Theo các nguyên tắc công bằng xã hội, mức độ gánh nặng thuế tuỳ thuộc vào các nhu cầu của công ích theo từng hoàn cảnh. Ở đây dĩ nhiên phải tính tới các hậu quả có thể xảy ra trong trường hợp mức thuế quá cao. Nếu không quan tâm tới việc khuyến khích sáng kiến của các doanh nghiệp, mọi thứ thuế trưng thu sẽ bất lợi cho sản xuất, cho việc góp vốn và cho nguồn vốn đầu tư từ bên ngoài. Nó cũng gây ra băng hoại đạo đức, vì mức thuế quá cao thường khiến người ta nói dối và làm giả sổ sách (trốn thuế).

b) *Gánh nặng thuế phải được phân bố theo khả năng của người dân*. Việc mức thuế tăng vượt cân đối theo nguyên tắc thuế luỹ tiến với giá trị gia tăng của đối tượng thuế là điều hợp với công bằng phân phối; nhưng biện pháp này cần làm sao đừng triệt tiêu sáng kiến nơi doanh nhân. Tuy nhiên kinh nghiệm cho biết,

trước những tương quan phức tạp của nền kinh tế tân tiến không dễ gì thực hiện được nguyên tắc công bằng phân phối về mặt đánh thuế. Một mặt vì không thể kê khai các tầng lớp dân chúng khác nhau theo một lối như nhau về mặt thuế; chẳng hạn việc đánh thuế nơi những chủ nhân bất động sản và các công nhân viên ăn lương dễ hơn là nơi các thành phần tự doanh. Mặt khác vì những thất bại nhiều hay ít trong ý hướng chuyển giao gánh nặng thuế lên vai kẻ khác. Gánh nặng có chuyển được hay không, điều này không chỉ tuỳ nơi các nhà làm luật, mà còn tuỳ vào từng vị trí quyền lực trên thị trường. Dĩ nhiên có những loại thuế được các nhà làm luật muốn chuyển lên vai người tiêu thụ, chẳng hạn như thuế thuốc lá. Còn các loại thuế khác, như thuế thu nhập, trợ cấp tức thời và cân bằng gánh nặng, thì không thể áp dụng được. Ở đây, môn học về thuế và chính sách thuế có nhiệm vụ phải nhìn ra những hoàn cảnh cụ thể và, nếu có thể được, phải hoá giải ngay những bất cập xảy ra.

c) *Luật thuế trói buộc lương tâm*. Mức thuế cao, tính cách nặc danh của thuế, việc thiếu một khoản đền đáp cụ thể, những diễn tiến phức tạp trong chuyển giao gánh nặng và những luận bàn đây đó về „*biên giới đạo đức*“ đã làm cho tinh thần tự giác trong việc đóng thuế sa sút cách đáng ngại. Vì thế có người nói, việc trốn thuế là chuyện gần như đương nhiên và những ai quá thành thật có thể sẽ có nguy cơ sập tiệm. Trước thái độ này HTXHCG nhấn mạnh: bổn phận đóng thuế là một bổn phận lương tâm: „*Bằng cách đó các ngươi trả lại cho người khác những gì mình mắc nợ họ: thuế cho người mình nợ thuế, thuế hải quan cho hải quan, sự tôn kính cho ai đáng tôn kính, nể vì cho kẻ đáng nể vì*“ (Rm 13,7). Một vài nhà thần học coi luật thuế chỉ là biện pháp trừng phạt, nó không trói buộc lương tâm; quan điểm này sai. Cả những ai đã lấy thuế tiêu dùng của người mua mà không đóng cho nhà nước cũng phải đền bù. Nếu việc trốn đóng những món thuế chính đáng gây hại nặng nề trên kẻ khác thì người trốn thuế cũng có bổn phận phải đền bù. Một khi thấy luật thuế không hoàn hảo, thì lối giải quyết không phải là trốn thuế, mà là cùng

nhau dùng các phương cách dân chủ đòi buộc chính quyền cải tổ luật thuế. Cả người dân cũng nên hiểu rằng, sở dĩ thuế cao là vì chính quyền có nhiều khoản phải chi phí và chính quyền đôi khi phải đứng trước bế tắc, hoặc phải tăng thuế hoặc phải chấp nhận lạm phát, và con đường thứ hai này chắc chắn sẽ có hại hơn cho công ích. Do đó công đồng Vaticano II. có lí, khi gọi trốn thuế là tội „*lừa đảo*“ (GS 30).

2. *Quyền xử tử một phạm nhân bị án tử hình* là điều không được đặt ra ở tây phương cho tới thời Khai Sáng - không kể nơi một vài thánh phụ và nơi tín đồ phái Waldes. Ngày nay đề tài này lại được bàn cãi sôi nổi. Có người hết mình phản đối án tử hình: Không một định chế loài người nào có quyền trên sự sống của một con người, chỉ có Thiên Chúa mới có quyền này. Cũng không có một quan toà nào có quyền ra án tử hình cho một người nào đó. Theo họ, tội ác thường là do hoàn cảnh xã hội tạo nên, vì thế phương cách ngăn ngừa tội phạm hay nhất là làm sao có một chính sách xã hội tốt; tội tử hình là dấu vết rơi rớt còn lại của các hình phạt về thể xác và về sự sống của thời Trung Cổ; nó mâu thuẫn với tư tưởng nhân đạo hiện nay và phải bị loại bỏ, ít ra là để tránh hậu ý giết người có thể có của tư pháp. Theo họ, kinh nghiệm thực tế đã không chứng thực được lí do thường được nêu ra để biện hộ cho án tử: sự hiện diện của nó làm cho các tội phạm phải chùn tay trước tội ác; ngoài ra, biện pháp án chung thân cũng đã đủ để bảo vệ hữu hiệu cho xã hội trước những hành vi tiếp tục của các tay tội phạm.
Những người khác coi án tử vẫn cần thiết trong xã hội tân tiến: Kinh Thánh và lưu truyền thần học dạy rõ ràng, Quốc Gia có quyền nắm thanh gươm xử phạt; qua án tử, nền tảng trật tự do Thiên Chúa đặt định, vốn đã bị phá vỡ cách nặng nề bởi những kẻ tội phạm, được tái lập và lấy lại được sự thánh thiêng cấp thiết của nó. Theo họ, việc bãi bỏ án tử cũng đe doạ tới sự sống của người cai tù, bởi vì khi một tù nhân chung thân giết người cai tù, án tù của người đó không bị gia hạn thêm, trái lại người đó có nhiều cơ hội trốn tù hơn; ngoài ra án tử đã khiến cho một

số người hồi tâm quy chánh, trong khi án chung thân chỉ khiến con người kiệt quệ và đó chẳng phải là „thời gian cứu rỗi“ đối với họ.

HTXHCG đưa ra ba nguyên tắc như sau về quyền ra án và thi hành án tử của Quốc Gia:

a) Chỉ *có Quốc Gia mà thôi mới có quyền ra và thi hành án tử đối với một phạm nhân*. Kinh Thánh dạy rõ: „*Ai gây đổ máu, người đó có thể bị đổ máu bởi kẻ khác*“ (St 9,6). Chính quyền „*cầm gươm không phải không có lí do. Họ là người thừa hành của Thiên Chúa và thi hành án phạt đối với những ai làm điều xấu*“ (Rm 13,4). Giáo Hội chống lại việc giết người trả thù, nhưng công nhận quyền tử hình của quyền lực nhà nước. Giáo tông In-nô-zen III. (1198-1216) lệnh cho tín đồ Waldes điều tuyên tín như sau: „*Tôi tin rằng, quyền lực nhà nước có thể ra án tử mà không bị lỗi nặng, với điều kiện là án phạt này không được ra do thù hận, mà dựa trên một bản án đã được quyết định sau khi suy nghĩ cẩn trọng chứ không áp đặt.*“ Pi-ô XII. tuyên bố ngày 13.09.1952, Quốc Gia có quyền „*tước đi sự sống của kẻ tội phạm để chuộc tội họ, bởi vì người này trước đó đã tự đánh mất quyền sống của mình bởi tội ác họ đã phạm*“[299].

b) *Quyền ra và thi hành án tử của Quốc Gia là sự công nhận mạnh mẽ tính bất khả xâm phạm của cái gia sản cao nhất của con người, đặc biệt là của sự sống con người*. Án tử cho thấy sự linh thiêng của trật tự do Thiên Chúa đặt định vẫn „quyền năng“ cả trong kỉ nguyên hậu sa ngã của nhân loại này. Án tử là một hành vi tự vệ của Quốc Gia. Nó được ra, vì không còn cách nào khác để bảo vệ công ích.

c) *Quyền ra án tử của Quốc Gia không có nghĩa là Quốc Gia không có quyền từ chối thi hành án đó*. Khi nào thì Quốc Gia có

[299] Pi-ô XII., 13.9.1952 (UG 2280).

thể từ chối thi hành án tử? Điều này tuỳ vào từng hoàn cảnh, nghĩa là tuỳ vào những đòi hỏi của công ích trong hoàn cảnh đó. Nói chung, các quốc gia tân tiến ngày nay có một đội ngũ cảnh sát hữu hiệu và một hệ thống nhà tù chắc chắn, nên việc từ chối án tử dễ dàng hơn thời Trung Cổ. Một điều cũng cần nhớ ở đây, không ít khi các tay tội phạm được đồng bọn giải cứu bằng cách bắt con tin đòi chuộc, và rồi lại tiếp tục sống ngoài vòng pháp luật.

3. *Chiến tranh và hoà bình*. Giáo huấn của thần học công giáo về chiến tranh thật ra là một giáo huấn về hoà bình.

a) Các giáo huấn có ảnh hưởng nhất trên bình diện lịch sử tinh thần trong thời Trung Cổ về chiến tranh và hoà bình được tập hợp trong Sắc Lệnh Gratian (1139-1142). Tập này chứa đựng những luận chứng đối đáp lại thuyết chiến tranh của Cựu Ước. Trong đó nhiều câu liên quan của Tân Ước và các phát biểu của nhiều giáo phụ và giáo tông cũng được ghi lại. Đặc biệt trong tập này ta nhận ra ảnh hưởng tối quan trọng của thánh An-tịnh trên giáo huấn về chiến tranh và hoà bình. Gratian mở đầu với câu của An-tịnh: „*Nếu như giáo huấn ki-tô giáo kết tội mọi cuộc chiến tranh, thì khi những người lính xin lời khuyên cho sự an bình của mình, có thể họ đã nhận được lời Tin Mừng này: Hãy vứt bỏ vũ khí và trốn hẳn quân dịch. Nhưng ở đây Tin Mừng đã dạy họ: Đừng chống lại ai bằng vũ lực và dối trá và hãy bằng lòng với đồng lương của mình*.“[300]
Đối với Gratian, câu quyết định về cuộc chiến tranh chính đáng là lời của thánh An-tịnh: Cuộc chiến chính đáng, là khi nó „*trả thù lại sự bất công*“[301]. Đây rốt cuộc là một hành vi tự vệ, cũng như nơi án tử.

---

[300] *Decretum Gratiani* (Venedig 1615), Pars II. Causa XXIII. qu. 1 c. 2 „Paratus“, pag. 1209.
[301] Nt., Causa XXIII. qu. 2. C. 2 „Dominus noster“, pag. 1208.

Tô-ma Aquino đã lấy lại đạo đức chiến tranh của Sắc Lệnh Gratian và đã hệ thống hoá nó. Ngài viết, phải có ba điều kiện mới được coi là một cuộc chiến chính đáng. Thứ nhất, chỉ có chính quyền hợp pháp mới được khai chiến. Các cuộc chiến tư nhân, nghĩa là giữa những nhóm trong Quốc Gia, đều không được phép. Thứ hai, phải có một lí do chính đáng để khai chiến, nghĩa là vì đối phương đã làm chuyện bất công. Thứ ba, cuộc chiến chỉ được tiến hành với một ý hướng tốt, nghĩa là muốn „*cổ vũ điều tốt và chống lại điều xấu*“. Thánh An-tịnh nói đúng: „*Điên cuồng phá hoại, thèm khát trả thù dã man, chủ trương gây hấn và bất hoà giải, đánh trả hung bạo, lòng hám quyền và những thứ như thế đúng là những gì phải bị kết án khi thực hiện chiến tranh.*“ Thánh Tô-ma viết, ai khai chiến với những tâm ý như thế, đều mang tội vào mình, cả cho dù cuộc chiến khởi sự với một lí do chính đáng.[302]

Các nhà thần học trong những thế kỉ về sau đã công nhận ba điều kiện chiến tranh chính đáng của Tô-ma Aquino. Điều đó cho thấy uy tín lớn của ngài. Họ khẳng định, một cuộc chiến „*nhằm mở rộng vương quốc*“ và „*nhằm tạo uy danh cho vua chúa*“, nghĩa là một cuộc chiến vì tham vọng đế quốc, là một tội ác.[303].

Theo Franz von Vitoria († 1546), ai lợi dụng xương máu và tài sản của người dân để tạo thanh thế, người đó không phải là vua, mà là một bạo chúa.[304]

Dĩ nhiên các nhà thần học biết, các cuộc chiến trước đây thường - hoặc hầu hết - là một vi phạm kinh hoàng thông điệp hoà bình của Ki-tô Giáo. Họ thích kể lại một câu chuyện được An-tịnh trích của Cicero[305] và ghi lại trong tác phẩm „Thành Phố Thiên Chúa“ của ngài: Ngày nọ người ta giải tới trước mặt đại đế A-

---

[302] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II, 40,1.c.

[303] Ss. chẳng hạn Fr. de Vitoria, *Đọc Lại „Luận Về Quyền Chiến Tranh*“, Getino II, 398; L. Molina, *Về Công Lí Và Pháp Lí*“, Tr. II, disp. 102, n. 2.

[304] Fr. de Vitoria, *Đọc Lại „Luận Về Quyền Chiến Tranh*“, sđd., 399.

[305] Câu truyện trong sách của Cicero, *Luận Về Quốc Gia*, Lib. 3., và trong sách An-tịnh, *Thành Phố Thiên Chúa*, Lib. 4, c. 4 (CSEL 40, I, 167).

lịch-sơn một tay cướp biển. „*A-lịch-sơn hỏi hắn, tại sao mi lại cướp phá gây bất ổn trên biển. Hắn ương ngạnh trả lời, hắn làm điều đó cũng vì những lí do như lí do của A-lịch-sơn dùng để đi chinh phục thế giới. Rồi hắn tiếp, nhưng vì tôi dùng chỉ có một con thuyền nhỏ, nên người ta gọi tôi là cướp biển. Còn anh dùng cả một hạm đội hùng mạnh, nghĩa là có nhiều dân tộc hợp lực, để làm cũng một chuyện như thế, nên được gọi là hoàng đế. Chẳng có gì khác giữa tôi và anh ngoài việc tôi bị hoàn cảnh buộc phải làm chuyện đó, còn anh thì bởi lòng tham. Rốt cuộc A-lịch-sơn chết và bị đẩy xuống hoả ngục cùng với của cải đã cướp đoạt*“.[306] Tổng giám mục Antonin ở Firenze trong thế kỉ 15. viết: „*Ai có thể kể ra hết được những oan khiên do chiến tranh gây ra! Những cướp bóc không ngơi nghỉ nơi bạn và thù. Bao nhiêu những cuộc hãm hiếp, đổ vỡ hôn nhân, bao nhiêu ô uế và liên hệ yêu đương bất chính!*“[307] Bartholomé de Las Casas coi các cuộc chiến thực dân ở Mĩ châu trong thế kỉ 16. là „*những cuộc cướp phá tạo phẫn nộ, những cuộc bắt bớ tù binh, phân thây con người, tàn sát kẻ giàu, (chúng) làm cho đức tin và đạo Ki-tô trở thành ghê tởm thối tha dưới con mắt những người ngoại giáo hiền lành*“[308]. Giáo huấn lưu truyền về chiến tranh và hoà bình không tìm cách mở toang cánh cửa cho tai ương chiến tranh, nhưng cố xây lên những lá chắn để hạn chế nó. Jörg Fisch […] chứng minh được rằng, những kết ước hoà bình trong thời Trung Cổ đã được xác định theo quan niệm „*tội lỗi - hối cải - tha thứ*“ và đã được diễn tả ra qua các từ ngữ „*tha thứ*“ và „*xin lỗi*“. Trong Thời Mới, cũng theo ông, các từ ngữ này đã được thay thế bởi những từ mang tính tục hoá như „*bãi bỏ*“, „*cho quên*“ hoặc „*ân xá*“.[309] Như vậy giáo huấn lưu truyền của Giáo

---

[306] Đoạn trên đây từ Antonin v. Florenz, *TLTH*. Pars II. Tit. 1. c. 12. § 3.

[307] Nt., Pars II, Tit. 7. c. 7. § 3.

[308] B. de Las Casas, *Những Luận Bàn Và Mâu Thuẫn Với G. de Sepulveda*, Resp. Ad obj. 4. p. 100.

[309] J. Fisch, *Chiến Tranh Và Hoà Bình Trong Kết Ước Hoà Bình. Một Nghiên Cứu Lịch Sử Phổ Quát Về Nền Tảng Và Yếu Tố Cấu Tạo Của Kết Ước Hoà Bình*. Stuttgart 1981.

Hội về chiến tranh và hoà bình có một tinh thần khác với quan điểm của Heinrich Rogge: Chiến tranh là „*một thói quen của việc chiến đấu tập thể, mà con người cùng có chung với một vài loài vật xã hội khác* (!)“[310]. Cả Carl Ph. G. von Clausewitz cũng lầm, khi nói, những cuộc chiến tranh của các dân tộc văn minh tân tiến „*ít man rợ và ít tàn phá hơn*“ các cuộc chiến của thời trước đó.[311] Chiến tranh tự nó mang chiều hướng bạo hành bất lương ghê gớm. Nhân loại càng „*xa Thiên Chúa*“, chiến tranh càng mặc những tấm áo man rợ hơn.

b) Chiến tranh và hoà bình trong thời đại nguyên tử

Các kho vũ khí nguyên tử, sinh học và hóa học ngày càng gia tăng. Dù chỉ có ít người nắm được các chi tiết chính xác, ta cũng biết được, số lượng và sức tàn phá của chúng vô cùng lớn. Các chuyên gia cho hay, một quả bom nguyên tử bình thường với sức công phá bằng một megaton, nếu thả xuống vùng cát khô, sẽ tạo nên một hố sâu 90 mét với đường kính 1000 mét. Sức chấn động, độ nóng và lực phóng xạ của nó sẽ tiêu diệt không biết bao nhiêu mạng người. Trong lúc sức ép của một quả bom nguyên tử trung bình gây tàn phá và chết chóc cho một vùng chu vi 10 cây số, thì sức tàn phá của đạn và trái phá trung hòa tử (nơ-tron) tương đối ít nguy hiểm hơn. Phóng xạ của các loại đầu đạn trung bình này tạo ra cái chết đau đớn - phải vật vã chờ chết từ một tới mười bốn ngày - trong vòng một cây số.

Sự đe dọa càng trở nên khủng khiếp, vì con số các quốc gia có bom nguyên tử ngày càng tăng. Chiến tranh nguyên tử có thể xảy ra không chỉ do những tính toán kĩ càng lâu dài, mà có thể vì hiểu lầm hoặc do hành động điên rồ. Lịch sử cho thấy thỉnh thoảng vẫn có những kẻ bất lương nắm quyền lực, nhưng lại đầy mê hoặc đối với dân chúng. Chúng ta không khỏi rùng mình, khi

---

[310] H. Rogge, *Chính Sách Hoà Bình Của Quốc Gia*. Berlin 1934, 537.

[311] C. v. Clausewitz, *Luận Về Chiến Tranh*. Berlin/Leipzig 1915 (9), 4 (ấn bản lần thứ nhất 1832-1834). – Lenin khuyên tất cả các đảng viên lãnh đạo phải „nghiên cứu tường tận“ cuốn sách này.

thấy họ nắm được trong tay thứ vũ khí nguy hiểm này. Nhà phân tâm C. G. Jung viết: „*Người ta chỉ việc tích lũy thứ nguyên liệu phù hợp, và con quỷ (vẫn cho mình) luôn luôn đúng trong con người sẽ thống lĩnh họ và cùng họ lên đường*.“[312]
Các kho chứa vũ khí nguyên tử trước hết nói lên những mâu thuẫn và quyền lợi cơ bản về chính trị, kinh tế và tín ngưỡng giữa các quốc gia; nhưng sâu xa hơn chúng là dấu chỉ cho thấy hệ thống giá trị đã bị lung lay. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. nói ở Ái-nhĩ-lan […] năm 1979, hòa bình là kết quả của việc tuân thủ các „*nguyên tắc đạo lí*“[313]. Trong thông điệp về hòa bình thế giới năm 1981 ngài phác họa một cảnh quan dễ sợ về sự vi phạm trật tự đạo lí: Các dân tộc mạnh hà hiếp các dân tộc yếu. Họ bắt các dân tộc này lệ thuộc về chính trị, kinh tế và tài chánh. Một giai cấp hay chính đảng nào đó cướp lấy chính quyền và đàn áp những kẻ khác. Những tay khủng bố phục kích chém giết và tạo hoảng loạn khắp nơi. Có những phương tiện truyền thông tìm cách triệt tiêu con người về mặt tâm lí. Giáo Tông tiếp, chiến tranh xảy ra qua những cuộc tấn chiếm, qua chủ trương đế quốc ý thức hệ, qua bóc lột kinh tế và những hình thức bất công khác.[314] Tất cả những thứ đó tạo nên sự ngờ vực sâu xa giữa các dân tộc: họ sợ nhau. Cuộc thi đua vũ trang tiếp tục không ngừng.

c) Ba luận điểm có thể bị phản bác
Trong những cuộc tranh cãi về chiến tranh và hòa bình thời gian gần đây có ba đường lối đã được nêu lên, nhưng không đưa tới kết quả.

---

[312] C. G. Jung, *Người Và Hồn*. Freiburg ở Br. 1971, 255.
[313] Gio-an Phao-lô II., Bài giảng trong thánh lễ tại Drogheda ngày 29.09. 1979, trong: *Phục Vụ Hoà Bình. Phát Biểu Của Các Giáo Tông, Của Công Đồng Vaticano II. Và Của Thượng Hội Đồng Giám Mục*, Bonn 1980, 212-216, 214.
[314] Nội dung thông điệp in trong công báo của giáo phận Köln, 15.1.1981, Số 18, 21 tt.

Thứ nhất: Chẳng có ích gì cho hòa bình, nếu không còn đặt trọng tâm vào việc tìm lời giải cho vấn đề, mà thay vào đó chỉ tìm cách khuấy động tình cảm mà thôi. Những khẩu hiệu xách động tình cảm như: „*Hòa bình bằng mọi giá!“, „Thà đỏ hơn chết!*“, „*Đạp đổ những gì gây hại cho mình!*“, „*Tạo hòa bình không bằng khí giới!*“, „*Chỉ cần một mình giảm vũ trang!*“.
Giáo tông Phao-lô VI. nói trong thông điệp hòa bình ngày 8.12.1967: „*Hòa bình không thể xây dựng bằng những câu chữ trống rỗng; các câu chữ này có thể nghe hay, vì chúng đụng tới nỗi khát mong sâu xa của con người; nhưng chúng cũng có thể được dùng, và tiếc rằng vẫn thường được dùng, để khoả lấp sự vắng bóng một tinh thần hòa bình và những ý hướng hòa bình thực sự hoặc cả để che đậy những hậu ý và hành động phá hoại hoặc những lợi ích của đảng phái*.“ Giáo Tông cảnh báo trước „*những âm mưu thâm độc của một chủ trương hòa bình mang tính thuần chiến thuật, nhằm mê hoặc đối phương mà mình muốn tiêu diệt và nhằm giết chết cảm thức về công bằng, nghĩa vụ và hi sinh trong đầu óc con người*“.[315]

Thứ hai: Chẳng ích gì cho hòa bình, khi giải thích sai lạc nội dung bài giảng trên núi. Thông điệp của bài giảng trên núi đã „*đánh động rất mạnh*“ người nghe thời đó (Mt 7,28). Hẳn chúng ta cũng phải bối rối trước những lời của đức Giê-su:“*Đừng chống cự kẻ làm ác đối với mình, nhưng khi ai vả mình nơi má phải, thì hãy đưa má trái cho họ ... Hãy yêu kẻ thù và cầu nguyện cho những kẻ bắt bớ mình*“ (Mt 5,39.44).
Tình yêu ki-tô giáo „*không vênh vang tự đắc*“. Nó „*không tìm kiếm tư lợi, không nóng giận, không nuôi hận thù“* (1 Cr 13,4-5). Nó không tìm cách trả thù, nhưng vì mục đích hoà giải luôn sẵn sàng chấp nhận bất công và từ bỏ quyền lợi riêng của mình. Mỗi Ki-tô hữu phải sống với tinh thần đó; ta cũng có quyền áp lực tha nhân mình sống như vậy. Vì thế, tôi không thể đồng ý

[315] Phao-lô VI., Thông điệp „gởi tất cả những người thiện chí“ ngày 8.12. 1967 […] trong: *Phục Vụ Hòa Bình*. Sđd., 83-88, đoạn này 85, 87.

với Johann Baptist Metz, khi ông nói, Ki-tô hữu „*không được phép khuyến khích người bị vả má phải nên đưa má trái ra cho người ta đánh tiếp*“[316].

Không chỉ riêng mỗi Ki-tô hữu được khuyên phải tha thứ và từ chối trả thù, mà cả nhà nước cũng phải cư xử như thế. Thánh An-tịnh cho hay, trong chiến tranh những ai „*khao khát trả thù man rợ*“ và có „*tinh thần bất hoà giải*“ cũng có tội.[317] Có những trường hợp vì để có hoà bình nhà nước phải từ bỏ các yêu sách quyền bính của mình.

Nhưng đòi hỏi hoà giải và không trả thù của đức Giê-su không có nghĩa là từ bỏ pháp luật và trật tự ổn định. Cá nhân và nhà nước có thể từ bỏ quyền này quyền nọ, nhưng không bao giờ được phép hi sinh *chính luật pháp* và chính sự thật cho bất công và dối trá. Khi đức Giê-su bị một nhân viên tư pháp vả vào mặt, người không đưa má trái ra cho đánh tiếp, nhưng đã phản đối: „*Tại sao lại đánh tôi?*“ (Ga 18,23). Một lần khác, „*người bện một cái roi bằng dây*“ và đuổi những người buôn bán „*ra khỏi Đền Thờ*“ (Ga 2,15). Điều này không mâu thuẫn với bài giảng trên núi.

Quyền bính của Quốc Gia là để dùng pháp luật bảo đảm cho việc sống chung của con người. Quyền bính này „*đến từ Thiên Chúa ... Nhà nước cầm thanh gươm trong tay không phải là không có lí do. Nó phục vụ Thiên Chúa và thi hành án đối với những ai làm điều ác*“ (Rm 13,1.4). Chính quyền có nhiệm vụ bảo vệ sự sống và tự do của người dân trước những kẻ tấn công bất chính. Điều này bài giảng trên núi không cấm. Trong cuộc thế chiến thứ hai vừa qua, giả như lúc đó đã có quốc gia Do-thái và quân của nước Đức tấn công quốc gia này, thì binh lính do-thái hẳn đã có thể và phải chiến đấu để bảo vệ sự sống của họ và vợ con họ.

---

[316] J. B. Metz, Diễn văn mừng Ernesto Cardenal. Bài trong: *Các Hướng Dẫn Cho Sinh Hoạt Với Quần Chúng*, phát hành bởi Bộ Quốc Phòng, 12.1.1981, 12.

[317] Augustinus, *Contra Faustum*, lib. 22. c. 74.

Thứ ba: Chẳng có ích gì cho hoà bình, khi ta đôn đốc các phong trào cách mạng sử dụng bạo lực. Trong những thập niên qua có sự gia tăng đáng ngại các hành động bạo lực gần như gây chiến của các phong trào cách mạng, đặc biệt ở Cận Đông, Ái-nhĩ-lan, Nam Mĩ và Phi châu. Cho dù chưa xảy ra thế chiến thứ ba, nhưng các cuộc chiến địa phương đã liên miên xảy ra, đến độ từ năm 1945 tới 1980 thế giới chỉ có 60 ngày không có giao tranh mà thôi.[318]
Giáo Hội dạy, vì mục tiêu phục vụ hoà bình, các quyền lực và phong trào trong một quốc gia, chẳng hạn trong các thành phố và tỉnh vùng,[319] không được gây chiến; điều này đã không được mọi người tuân thủ.

d) *Mười tôn chỉ*

Thứ nhất: Chiến tranh không phải là „*phương tiện thích hợp và hữu hiệu để giải quyết các mâu thuẫn giữa các quốc gia*“. „*Uy tín*“ và „*danh dự quốc gia*“ cũng không phải là lí do chính đáng để gây chiến.[320] Sẽ đi ngược lại với giáo huấn hoà bình của Ki-tô Giáo, nếu nghĩ rằng, chiến tranh là phương tiện „*bảo vệ tự do và uy tín*“, là „*phương tiện tự nhiên, để điều hoà mọi sự và giải quyết các bế tắc phát triển*“[321], là „*ba ngôi đầy phép lạ*“ xuất phát từ hận thù vô cớ, từ tình cờ ngẫu hứng, từ tính toán chính trị, „*mà chẳng cần phải có những rào cản nào khác ngoài những lực cản bên trong mình*“[322].

---

[318] Ss. Uỷ Ban „Công Lí Và Hoà Bình“ Của Pháp, *Thế Giới Giữa Hai Kỉ Nguyên, Những Suy Tư Về Chiến Tranh Và Hoà Bình Trong Thời Đại Ngày Nay*, 20.2.1980, tr. 2.
[319] Ss. L. Molina, *Luận Về Công Lí Và Luật Pháp*, Tr. II, disp. 100, n. 14, và Fr. Suarez, *Luận Về Bác Ái,* III, 13, sect. 2. n. 2.
[320] Pi-ô XII., [24.12.1944 (UG 3495)], 24.12.1948 (UG 4150).
[321] H. Stegemann, *Chiến Tranh. Bản Chất Và Biến Thể*. I. Stuttgart/Berlin 1939, 3.
[322] C. v. Clausewitz, *Về Chiến Tranh*, sđd., 4, 20 t.

Thứ hai: Hoà bình không có nghĩa là không có chiến tranh. Đúng hơn, hoà bình là hoa trái của một tình trạng do Thiên Chúa ban, „*nó phải được kiến tạo bằng nỗ lực hoàn thiện công lí không ngừng của con người*“, và nữa: Nó là „*hoa trái của tình yêu vốn là thứ vượt lên trên những thành tựu của công lí*“ (GS 78). Thứ hoà bình này đòi hỏi một sự thay đổi ý thức, và thay đổi ý thức sẽ đưa đến thay đổi các quan hệ. Lịch sử tân thời đã chứng minh là điều này có thể thực hiện được. Bằng cách đó con người đã loại bỏ được sự điên cuồng giết phù thuỷ, đã chấm dứt được chế độ nô lệ và thực dân.

Bước đường thay đổi ý thức phải cụ thể. Vài nhắc nhở:

Ngay từ lúc còn bé con người phải làm quen và tập *hoà giải với chính mình*, tập cư xử hoà bình, biết giữ cân bằng và sẵn sàng tha thứ: trong gia đình, trên sân chơi, khi thể thao v.v. Hoà bình lớn trong thế giới khởi đầu từ hoà bình nhỏ trong gia đình.

Chúng ta phải sử dụng *ngôn ngữ hoà bình*. Ngày nay từ ngữ và hình ảnh có sức mạnh rất lớn trong việc tạo công luận và qua đó tạo tinh thần hoà bình. Lịch sử cho thấy, không hiếm khi một dân tộc bị đẩy vào chiến tranh chỉ vì những lời tuyên truyền bôi nhọ và hận thù. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. cảnh báo qua thông điệp hoà bình ngày 8.12.1978 hãy coi chừng „*sự quyến rũ của ngôn ngữ*“. Khi người ta dùng các khái niệm „*tương quan quyền lực, đấu tranh nhóm, đấu tranh giai cấp và mô hình bạn - thù*“ để diễn tả mọi thứ, thì đó là lúc người ta tìm cách tạo hận thù.[323]

Một điểm rất quan trọng cho việc tạo ý thức hoà bình là từ chối mọi hình thức *bạo động và khủng bố*. Bạo động và khủng bố tạo ý thức chiến tranh. Khủng bố chẳng phải là chuyện mới mẻ gì. Trong hậu bán thế kỉ 19. nó là một quyền lực nguy hiểm đe doạ trật tự các quốc gia. Hoàng đế Alexander II. ở Nga, vua Umberto ở Ý, vua Karl ở Bồ-đào-nha, hoàng hậu Elisabeth ở

---

[323] Gio-an Phao-lô II., Thông điệp hoà bình thế giới 1979 ngày 8.12.1978, trong: *Phục Vụ Hoà Bình*, sđd., 186-194, đoạn trên 191.

Áo, hai thủ tướng tây-ban-nha và một thủ tướng pháp là những nạn nhân của nó. Năm 1869 Bakunin và Netschajew phổ biến một cuốn „Giáo Lí Cách Mạng“, trong đó viết: „*Người cách mạng là một nhà tu. Hắn bất khoan nhượng đối với nhà nước nói chung và đối với toàn thể giai cấp văn minh của xã hội, và hắn cũng chả mong đợi ân huệ gì cho mình. Giữa hắn và xã hội là một cuộc đấu tranh sống chết, kín đáo hoặc không che đậy, nhưng không chấm dứt mà cũng không hoà giải. Hắn phải làm quen với nhục hình tra tấn*.“[324]
Ý thức hoà bình chung chỉ có thể hình thành, khi các quyền „*tồn tại, tự do, độc lập, có văn hoá riêng và đường lối phát triển đích thực*“[325] của mọi dân tộc được bảo đảm, và khi bần cùng cũng như đói rét khắp nơi không còn nữa […]

Thứ ba: Có những tài sản, „*nhất thiết phải được tôn trọng và bảo hành bởi trật tự hòa bình của Thiên Chúa*“; quốc gia nào phá bỏ chúng, thì cũng có nghĩa là quốc gia đó đã „*mưu hại tới quyền uy của Thiên Chúa*“. Những tài sản này „*vô cùng quan trọng cho cuộc sống chung của con người, đến nỗi chúng phải được bảo vệ bằng mọi cách trước những vi phạm bất chính*“.[326]
Đây không phải là những thứ tài sản thông thường, như các yêu sách về đất đai, nhưng là những tài sản cao quý nhất cho cuộc sống của một dân tộc: quyền sinh sống, công lí, tự do tôn giáo và tự do lương tâm cùng những tự do khác.

Thứ bốn: Khi một dân tộc bị một quốc gia khác tấn công, chẳng hạn do những ý hệ độc tài, và cướp đi những tài sản quý nhất của họ như quyền sinh sống, tự do lương tâm, tự do tôn giáo v.v., thì „*mối liên đới của gia đình nhân loại*“ đòi buộc thế giới

---

[324] Th. Schieder, *Lịch Sử Giảng Đường Ở Âu Châu. Hệ Thống Các Nhà Nước Như Là Ưu Thế Của Thế Giới 1848-1918*. Franfurt a. Main/Berlin/Wien 1977, 206.
[325] Gio-an Phao-lô II., Bài giảng thánh lễ tại trại tập trung Birkenau ngày 7.6.1979 […], trong: *Phục Vụ Hòa Bình*, sđd., 208-212, ở đây 211.
[326] Pi-ô XII., 24.12.1948 (UG 4152, 4154), 3.10.1953, 19.10.1953.

phải ra tay tiếp cứu dân tộc đó, có thể với những biện pháp trừng phạt kinh tế hay chính trị, chứ không được „*bàng quang đứng nhìn*“ hay chọn thái độ „*trung lập vô cảm*“.[327]

Thứ năm: „*Bao lâu con người còn yếu đuối, hay đổi thay và hẳn còn độc ác, bấy lâu tiếc rằng hãy còn cần tới những vũ khí tự vệ*.“[328] Công đồng Vaticano II. tuyên bố: „*Bao lâu còn nguy cơ chiến tranh và bao lâu chưa có được một cơ quan quốc tế với đủ quyền hạn và phương tiện can thiệp, bấy lâu quốc gia liên hệ có quyền dùng biện pháp tự vệ một cách chính đáng, sau khi đã vận dụng hết các khả năng hoà bình để giải quyết xung đột*“ (GS 79).
Hoà bình bị đe doạ nặng nề, khi người ta cổ xuý cho những cuộc chiến ý thứ hệ. Lenin nói, chiến tranh, „*đối với chúng ta, là chính danh và chính đáng*“; là vì nó được phát động để đưa tới „*chủ nghĩa xã hội, tới việc giải phóng các dân tộc khác khỏi bọn tiểu tư sản*“. Nếu như các quốc gia trong thế giới cộng sản tuyên bố, di chúc kia của Lenin giờ đây không còn đúng nữa, thì thật là may cho hoà bình biết bao. Cả việc dạy quân sự cho học sinh, một môn vốn bắt nguồn từ suy nghĩ của Lenin, cũng không thuận lợi gì cho tinh thần hoà bình. Lenin tuyên bố, bà mẹ cộng sản sẽ nói với con trai mình: „*Con sắp lớn rồi, người ta sẽ phát súng cho con. Hãy cầm lấy nó và học mọi chuyện quân sự cho giỏi*“. Theo ông, giải giới là một „*lầm lẫn căn bản*“, vì những người xã hội chủ nghĩa „*chẳng bao giờ“* có thể *„là kẻ chống lại những cuộc chiến tranh cách mạng*“.[329]

Thứ sáu: Cho dù nhiều người coi việc tăng cường vũ khí là „*phương tiện hữu hiệu nhất để bảo đảm cho nền hoà bình giữa các dân tộc*“, cuộc thi đua vũ trang trước sau vẫn là mối nguy vô

---

[327] Pi-ô XII., 24.12.1948 (UG 4152).
[328] Phao-lô VI., Diễn văn trước đại hội đồng Liên Hiệp Quốc ở New York ngày 4.10.1965, trong: *Phục Vụ Hoà Bình*, sđd., 52-59, ở đây 57.
[329] W. I. Lenin, *Các Tác Phẩm Chọn Lọc*. I, sđd., 876, […] 881.

cùng lớn cho nhân loại và nó gây thiệt hại trầm trọng cho dân nghèo vì những khoản chi phí khổng lồ của nó (GS 81). Do đó giáo tông Gio-an XXIII. đã đòi hỏi „*chấm dứt việc thi đua vũ trang chung; các quốc gia ở cả hai phía cần đồng loạt giảm bớt lượng vũ khí họ đang có; phải ngăn cấm vũ khí nguyên tử và cuối cùng hai bên cần có những thoả hiệp tài giảm binh bị có sự kiểm soát hỗ tương*“ (PT 112).

Dù những cảnh báo đó, cuộc thi đua vũ trang vẫn tiếp tục. Mọi quốc gia đều nói tới hoà bình, và mọi quốc gia đều tăng cường vũ khí. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. nói trước UNESCO ở Paris ngày 2.6.1980: „*Cho tới mới gần đây người ta còn cả quyết, vũ khí nguyên tử là một phương tiện để gián chỉ* (Abschreckung) *và ngăn ngừa một cuộc chiến lớn hơn, và điều đó có lẽ đúng*“. Nhưng rồi ngài tiếp: „*Nhưng ta phải tự hỏi, điều đó có mãi đúng như thế không. Vũ khí nguyên từ đủ loại và đủ cỡ mỗi năm càng được chế tạo tinh vi hơn; và càng ngày càng có thêm nhiều quốc gia có được loại vũ khí này. Thế thì làm sao còn có thể nắm chắc được việc sử dụng vũ khí nguyên tử, kể cả như là một phương tiện quốc phòng hoặc để giải quyết những xung đột giới hạn, sẽ không đưa tới một sự leo thang không thể tránh và như thế sẽ tạo ra một mức tàn phá mà nhân loại chưa thể hình dung ra nổi và cũng không thể chấp nhận được?*“[330]

Thứ bảy: Một cuộc tài giảm binh bị toàn diện lúc này xem ra khó đạt được. Dù vậy, ta cũng phải nỗ lực tìm mọi cách thông qua các hiệp ước quốc tế hạn chế từng bước và trên mọi mặt cuộc vũ trang hiện nay và nỗ lực giảm dần kho vũ khí. Herwig Büchele coi việc „*giảm vũ trang đồng bộ và cân bằng*“ là chuyện không thể nào đạt được; nên thay vào đó ông đề nghị „*những bước đi đơn phương trước*“, đồng thời nhắc nhở quốc gia tấn công phải hiểu rằng „*hòn đá ném đi sẽ không tránh được hòn chì ném lại*“. Dù thế, vẫn không hoàn toàn tránh được „*tình*

[330] Gio-an Phao-lô II., Diễn văn trước Uỷ Ban Chấp Hành UNESCO ở Paris ngày 2.6.1980, trong: *Phục Vụ Hoà Bình*, sđd., 240-243, ở đây 241-242.

huống nguy hiểm nhất“ của chiến tranh nguyên tử. Thế lưỡng nan vẫn còn.[331] Vấn đề là phải làm sao ngăn chận được hòn đá ném đi với hậu quả là hàng triệu nhân mạng. Yêu sách giảm giới luôn phải đối diện với nhu cầu canh cánh của việc tự vệ. Kinh nghiệm cho biết, kẻ tấn công sẽ ra tay, nếu thấy mình ít cơ nguy bị đánh trả. Điều này đúng cho cuộc thế chiến thứ hai lẫn cuộc tấn công của Liên-xô vào A-phú-hãn. Ta có thể tự hỏi, giả như đã có việc vũ trang đồng đều thì có lẽ đã tránh được cuộc thế chiến thứ hai và như thế đã cản được cho bao nhiêu triệu sinh linh khỏi cái chết. Giáo Hội sẽ không bao giờ mệt mỏi trong việc dùng uy tín đạo đức của mình kêu gọi công luận kiến tạo và bảo vệ nền hoà bình chung. Giáo Hội cổ vũ các chính quyền nói lên ý chí hoà bình của họ bằng một cuộc tài giảm binh bị đồng bộ và trên mọi mặt; nhưng Giáo Hội không thể áp lực họ được.

Thứ tám: Trong lãnh vực bảo trì hoà bình có những vấn nạn mà lương tâm ki-tô hữu có thể cho phép có những phán đoán khác nhau (GS 43).
Trong những vấn nạn đó có vấn đề tái vũ trang và xuất cảng vũ khí. Công đồng Vaticano II. cảnh báo: „*Trong những tình thế đó không ai được lấy quyền bính của Giáo Hội làm của riêng mình và dùng quan điểm riêng để áp đặt lên kẻ khác. Họ luôn cần có những cuộc đối thoại mở, để giúp nhau thông hiểu vấn đề; trong khi đối thoại phải giữ tình đối với nhau và nhất là cần phải nghĩ tới công ích*.“ (GS 43) Chửi bới những người không chấp nhận việc đơn phương giảm võ trang là điều bất công. Công đồng Vaticano II. cũng đã chống lại những cáo buộc cho rằng, hành động của người lính không phù hợp với đạo đức, khi dạy: „*Khi phục vụ tổ quốc, người lính được coi là kẻ phục vụ sự an ninh và tự do cho dân tộc. Nếu chu toàn phận vụ này một cách đúng đắn, họ đúng là người góp công vào việc giữ vững hoà bình*“ (GS 79). Chiến tranh ngày nay là một vấn đề phức tạp, người tín

[331] H. Büchele, Bài giảng trên núi và bất bạo động, trong *StZ* 199 (1981) 638 tt.

hữu do đó có thể đi tới xác tín rằng, mình phải từ chối „*bổn phận quân dịch vì lí do lương tâm*“. Để tôn trọng tự do lương tâm, nhà nước cần nên ra luật chấp nhận lí do từ chối dựa trên nền tảng đạo đức này. (GS 79).

Thứ chín: Vì một cuộc chiến với vũ khí khoa học tối tân ngày nay sẽ tạo ra „*những tàn phá ghê gớm và bất lường*“ và nó vượt xa ngoài „*biên cương của một cuộc chiến tự vệ*“, nên con người cần phải có một „*thái độ nội tâm hoàn toàn mới*“ trước vấn đề chiến tranh. Vì thế, qua việc lặp lại lời kết án của các giáo tông gần đây đối với một cuộc chiến tranh toàn diện, công đồng Vaticano II. tuyên bố: „*Bất cứ một cuộc chiến tranh nào nhằm tiêu diệt toàn bộ các thành phố hay vùng miền lẫn dân cư trong đó đều là một tội ác chống lại Thiên Chúa và chống lại con người, nó nhất quyết phải bị lên án*“ (GS 80). Giáo tông Phao-lô VI. đã lặp lại giáo huấn này trong thông điệp gởi hội nghị tài giảm binh bị của Liên Hiệp Quốc ngày 24.5.1978: „*Ngày nay vấn đề chiến tranh và hoà bình được diễn tả bằng những khái niệm mới. Có lẽ các nguyên tắc vẫn không đổi. Trước đây cũng như hiện nay, chuyện gây hấn của một nước này đối với một nước khác là điều cấm chỉ“.* Cả trong quá khứ, như công đồng Vaticano II. tuyên bố, một cuộc chiến tranh nhằm „*tiêu diệt toàn bộ những thành phố hay cả một miền đất lớn là tội ác chống lại Thiên Chúa và con người*“ (GS 80). Tuy nhiên ngày nay, cũng theo giáo tông Phao-lô VI., chiến tranh đã có được những phương tiện để gia tăng „*sự khủng khiếp và đáng lên án của nó tới mức vô lường*“.[332] Điều này thoạt tiên không áp dụng cho vũ khí nơ-trôn, mà cho tất cả các vũ khí ABC (A = nguyên tử, B = sinh học và C = hoá học).
Nhiều người cực lực chống lại vũ khí nơ-trôn. Họ bảo, các vũ khí này không những vô cùng nguy hiểm, mà còn kích thích việc vũ trang leo thang tới mức vô giới hạn. Và lập luận cho

[332] Phao-lô VI., Thông điệp gởi nghị hội tài giảm binh bị của Liên Hiệp Quốc ngày 24.5.1978 […], trong: *Phục Vụ Hoà Bình*, sđd., 177-178.

rằng, các vũ khí này có thể dùng cho một số mục tiêu nhất định, chẳng hạn để chận đứng một cuộc tấn công ồ ạt bằng xe tăng, cũng rất đáng nghi ngờ; là vì việc sử dụng bom nơ-trôn sẽ mở đường cho một cuộc chiến nguyên tử toàn diện.
Có những người khác bảo, cả các hoả tiễn mang đầu đạn nguyên tử SS 20 và số lượng 40 ngàn xe tăng hiện nay (của Liên-xô) cũng không kém nguy hiểm. Họ cũng nghĩ là vũ khí nơ-trôn không phải là thứ để tấn công, mà để tự vệ; chúng sẽ làm cho các quốc gia có nhiều xe tăng phải sợ và do đó không dám gây chiến.
Như vậy cần đặt ra câu hỏi, trước sự đe doạ hiện nay [333] một quốc gia có quyền có vũ khí ABC để ngăn ngừa nguy cơ bị tấn công hay không? Mà dù không chấp nhận việc sắm sửa các vũ khí này, như quan điểm chung cho tới lúc này, thì về lâu về dài chúng ta cũng đang ở trong một tình trạng nan giải. Là vì dù „*chính việc cân bằng đe doạ trong thời gian qua đã có thể ngăn ngừa được tai hoạ, và còn có thể ngăn ngừa được phần nào trong thời gian tới, thì việc chủ trương tiếp tục võ trang không ngừng để gián chỉ chiến tranh trước sau gì cũng sẽ dẫn tới tai hoạ không lường*“[334]. Chỉ trên bình diện toàn cầu mới có thể có được một lối thoát ra khỏi thảm kịch này. Và đó là tôn chỉ thứ mười sau đây.

Thứ mười: Phải „*lập nên một tổ chức chung cho thế giới được mọi người chấp nhận. Tổ chức này có quyền lực hữu hiệu trong việc bảo vệ quyền lợi, an ninh và công lí cho mọi người*“ (GS 82). Thông điệp „Pacem in terris“ nói, việc áp dụng „*quyền lực chung phổ quát*“ này phải được tiến hành „*qua sự đồng thuận*

[333] P. Gosztony (*Hồng Quân. Lịch Sử Và Sự Phát Triển Của Quân Đội Liên-xô Từ 1917*. Wien và các tác giả khác 1980) cho biết, quân đội liên-xô đã tiến hành mười cuộc chiến, đa số là các cuộc tấn công, và quân đội này đã võ trang tận răng. – Ngày 17.9.1939 Ba-lan bị Hồng Quân tấn công. Phía đông Ba-lan bị Liên-xô chiếm đóng.
[334] Phao-lô VI.,Thông điệp gởi hội nghị tài giảm binh bị, *sđd*., 178.

của mọi dân tộc“ và không mang tính áp chế. Quyền lực của nó phải „*có giá trị cho tất cả mọi nơi trên địa cầu*“ (PT 138).
Dĩ nhiên ta không thể không biết, là việc can thiệp quân sự của tổ chức quốc tế chung này trên một cường quốc gây hấn có thể mang tính chất giống như một cuộc chiến tranh. Bạo lực và chiến tranh vẫn không ngừng đe doạ nhân loại. Trong kỉ nguyên loài người hiện tại không thể nào có được những tình trạng lí tưởng, và chính vì thế mà chúng ta lại càng phải dồn mọi nỗ lực để kiến tạo hoà bình. […]

§ 4 Giới hạn của quyền lực quốc gia và quyền chống đối của người dân

1. Luật thiên chúa và luật tự nhiên ấn định giới hạn rõ ràng cho quyền lực quốc gia. Đặc biệt nhân phẩm cũng như bản chất hôn nhân và gia đình là những thứ bất khả xâm phạm. Biên giới của quyền lực quốc gia trong đa số các nước được ấn định cụ thể bởi hiến pháp, chẳng hạn như việc bảo đảm cho tự do lương tâm và phát biểu, tự do lập hội, tự do chọn nghề và chọn chỗ làm và bảo vệ tư hữu. Vì trong xã hội tân tiến có sự chung sống của những người thuộc các tôn giáo và thế giới quan khác nhau, nên *vấn đề bao dung* có một vị trí đặc biệt quan trọng, không chỉ trong tôn giáo, mà cả trong giáo dục, học tập, khoa học và trong các lĩnh vực khác của đời sống văn hóa. Khởi đi từ nguyên tắc căn bản là không được phép ép buộc ai khác phải từ bỏ niềm xác tín của mình, HTXHCG luôn cổ võ cho sự bao dung, cả trên phạm vi quốc gia lẫn xã hội. Tôn giáo và tín ngưỡng trong một xã hội đa tôn giáo sẽ bị cưỡng hiếp, nếu như nhà nước chủ trương ôm vào mình các công tác thuần giáo dục. Georg Heppes muốn dành cho nhà nước quyền „*tự lo lấy việc giáo dục trong lãnh vực riêng của mình*“; và ông cho hay, nền giáo dục này phải phục vụ „*những gì chân, thiện, mĩ, cao cả và linh thánh*“. Như vậy thì ta phải tự hỏi, nhà nước dựa vào những quy chuẩn nào trong một xã hội đa nguyên để phán định, cái nào là chân, thiện, mĩ, cao cả

và linh thánh? [335] Chủ trương có sự hiện hữu của một nền giáo dục và đào tạo vượt lơ lửng bên trên mọi niềm tin tôn giáo và tín ngưỡng vốn là một hiện tượng muộn màng của chủ nghĩa tự do cá nhân và chủ nghĩa độc lập dân tộc (Nationalliberalismus) trong thế kỉ 19.

Ngoài ra tính bao dung ngày nay có lẽ ít bị đe dọa bởi nhà nước hơn là bởi những thế lực và trào lưu trong lòng xã hội. Chẳng hạn bởi những khuynh hướng cho rằng, mọi chuyện trong đời sống tinh thần phải được nhìn theo quy chuẩn cao nhất của cái gọi là khoa học thực chứng và phải trung lập về giá trị, hoặc bởi luận chứng ít nhiều tỏ lộ cho rằng, những sự thật triết học và tôn giáo không phải là đặc quyền của các giáo sư đại học. Bỏ ra ngoài chuyện mọi khoa học đều phải dựa trên những tiền đề triết học, chẳng hạn như tiền đề thuộc loại nhận thức luận, ta phải coi khẩu hiệu „*chung cho mọi tôn giáo*“ (ở Đức) là một xúc phạm và phỉ báng.

Hơn nữa, khuynh hướng coi sự khoan dung chỉ có giá trị cho lương tâm của mỗi cá nhân chứ không áp dụng được cho các cộng đoàn cũng như các tổ chức của chúng, chẳng hạn cho các nhà trẻ và bệnh viện công giáo, cũng là điều cần phải suy nghĩ. Trong một xã hội đa nguyên, một cộng đoàn cũng có quyền sống theo niềm tin của mình và có quyền lập các tổ chức phù hợp với niềm tin đó.

2. Dù Kinh Thánh dạy, quyền lực quốc gia „*đến từ Thiên Chúa*“, mọi quốc gia và chính quyền cũng đều mang nơi mình những hạn chế của loài thụ tạo. Trong số các luật lệ và biện pháp của nhà nước, chính quyền có thể tuỳ lúc không áp dụng điều này khoản kia. Nhưng điều khiến ta lo lắng hơn, là có những quốc gia và chính quyền, như lịch sử cho thấy, không những chứng tỏ sự bất cập của mình, mà còn có thể biến tướng thành những chế độ bạo quyền đầy tội ác. Kể từ thời Aristoteles người ta chia ra hai loại bạo chúa: kẻ thoán đoạt, người chiếm quyền một cách

[335] G. Heppes, *Giới Hạn Quyền Của Cha Mẹ*. Darmstadt 1955, 101.

bất chính, nhưng sau đó có thể cai trị đúng đắn, và „*tyrannus regiminis*“ vốn là kẻ nắm quyền có thể bằng lối chính đáng, nhưng đã lợi dụng quyền hành của mình để huỷ hoại công ích, bằng cách bỏ tù lương tâm, cướp bóc và giết hại người dân trong nước hoặc ngoài nước qua việc dấy lên những cuộc chiến tương tàn. Khác với thời cổ, bạo chúa thời nay đa phần không còn là một cá nhân đơn độc, mà là những phong trào hay những chính đảng; chúng dùng khủng bố và sợ hãi để dựng nên những chế độ bạo quyền. Trong một chính thể như thế, mọi công dân có lương tâm đều cảm thấy đau khổ, không phải chỉ khi mình trở thành nạn nhân trực tiếp, mà vì nhìn thấy cảnh đau khổ của những người khác, nhất là của những dân tộc bị bạo chúa của nước mình đánh chiếm. Trong một thảm trạng như thế, HTXHCG phân biệt hai loại phản ứng:

a) Phương tiện tự vệ trong tầm tay và hợp đạo đức nhất là *sự phản kháng thụ động*: không chấp hành các luật lệ gây tội ác, trái lại cố tình hành động ngược lại những biện pháp bất công của chính quyền. Không tuân thủ lệnh độc ác của chính quyền, chẳng hạn bằng cách không giết các trẻ em do-thái (theo lệnh của chính quyền Hitler) và sẵn sàng chấp nhận những hậu quả cho mình. Đôi khi con người ở vào thế lưỡng nan giữa một bên là anh hùng và bên kia là tội ác. Nhưng phản kháng thụ động chỉ đưa đến thành công chính trị, khi có sự tẩy chay của phần lớn dân chúng, khiến chính quyền phải nhượng bộ. Trong các chế độ độc tài ngày nay, trước những phương pháp tuyên truyền tinh vi và những màng lưới công an chặt chẽ của bạo chúa, sự phản kháng thụ động thường có nguy cơ bị đàn áp trong trứng nước, trở thành vô hiệu quả. Các biến cố trong mấy thập niên vừa qua ở Hung, Tiệp và Ba-lan cho thấy chiều hướng đó.

b) Như vậy phải đặt ra câu hỏi, liệu có thể dùng sự *phản kháng tích cực* để chống lại chế độ bạo quyền được không. Có hai hình thái phản kháng tích cực:

Thứ nhất: *Chống đối công khai* trước những biện pháp tàn ác của chính quyền. Hồng y Galen của giáo phận Münster đã sử dụng phương tiện này một cách quả cảm. Ngoài ra, lá thư chung của các giám mục đức tháng 10 năm 1943 cũng là một biện pháp công khai chống lại nhà cầm quyền lúc đó: „*Không một quyền lực trần gian nào được phép xúc phạm, làm tổn thương hoặc tiêu diệt mạng sống của một người vô tội. Ai tấn công một mạng sống như thế, kẻ đó tấn công chính Thiên Chúa. Giết người (vô tội) tự thân là chuyện xấu, cho dù điều đó được thực hiện dưới danh nghĩa vì công ích: giết những người bệnh tâm thần và những bệnh nhân vô tội và không có khả năng tự vệ, giết những người bị thương không thể cứu chữa, những người mang mầm bệnh di truyền, những trẻ sơ sinh chưa tự sống được, những con tin vô tội và những tù nhân tội phạm hoặc tù nhân chiến tranh không còn vũ khí, những người thuộc các sắc dân và chủng tộc khác*.“

Thứ hai: Vấn nạn khó khăn nhất nằm nơi loại hình thứ hai của phản kháng tích cực, đó là việc lật đổ chính quyền bạo trị. Năm 1899 Friedrich Paulsen nói, trên nguyên tắc „*quan điểm của nhà nước chuyên chế là có lí*“, vì không thể có chuyện „*quyền lực quốc gia bị hạn chế bởi các quyền của cá nhân và mục tiêu nhắm tới của quốc gia bị hạn chế bởi mục tiêu của luật pháp*“. Do đó, theo ông, việc dùng bạo lực để thay đổi chế độ không bao giờ được „*quan niệm như một quyền được*“; bởi nếu như thế, thì quyền phản kháng và quyền cách mạng sẽ khiến cho „*chủ quyền cá nhân, nghĩa là sự phủ nhận nhà nước, trở thành điều kiện*“. Cách mạng „*là điều bất chính trong mọi tình huống*„. Nhưng cũng theo ông, nói thế không có nghĩa là phủ nhận sự cần thiết và sự phù hợp đạo đức của một cuộc cách mạng trong một số tình huống lịch sử. „*Hành vi táo bạo*“ tẩy trừ một bạo chúa „*xét về mặt đạo đức là điều chắc chắn có thể làm và đáng làm*“. Trường hợp này xảy ra, khi „*không còn cách nào khác, để*

cứu vãn dân chúng và để thực hiện những quyền lợi cuộc sống của họ“[336].

HTXHCG có một điểm khác với quan điểm trên đây, nhưng không thấy có sự mâu thuẫn nào về đạo đức và pháp lí. Công ích là quy chuẩn tối thượng của quốc gia và chính quyền; nó vừa thuộc phạm trù đạo đức lẫn pháp lí. Trong ý nghĩa đó Tô-ma Aquino cho hay, việc dùng bạo lực để giải thoát khỏi một chế độ hủy diệt công ích không phải là hành vi nổi loạn; đúng hơn chính bạo chúa mới là kẻ nổi loạn chống lại công ích.[337]

Về sự phản kháng tích cực chống lại một chính quyền gây tội ác, đạo đức công giáo có những nguyên tắc căn bản như sau:

Phải xác nhận chính quyền đó quả thực là một cơ chế bạo trị và gây tội ác, và việc kêu cứu tới một thẩm cấp cao hơn, chẳng hạn Liên Hiệp Quốc, bị ngăn chặn hoặc không có kết quả, và những tương quan nhắm đạt tới sau cuộc lật đổ phải phù hợp với công ích. Như vậy, phải loại trừ hết mọi phiêu lưu chính trị, vì nó có thể sẽ tạo ra một tình trạng bất định, khiến có thể lại xuất hiện một bạo chúa còn tệ hơn kẻ vừa bị lật đổ.

Chỉ được dùng bạo lực vừa đủ để lật đổ kẻ bạo trị; trước đó cần phải ưu tiên dùng mọi biện pháp phù hợp với hiến pháp. Và cũng cần phải bằng mọi cách bảo lưu những cơ quan cần thiết cho đời sống, những tổ chức vốn phức tạp, nhất là trong xã hội tân tiến ngày nay. Như vậy, phải tìm cách duy trì các cơ cấu trật tự và an ninh công cộng. Nếu không, như thánh Tô-ma viết, dân chúng sẽ còn khổ hơn so với thời bạo trị.[338] Như vậy trên nguyên tắc nên ưu tiên cho một cuộc chuyển đổi từ từ hơn là một cuộc cách mạng, đặc biệt trong trường hợp muốn thay đổi về mặt xã hội. Thông điệp „Populorum progressio“ viết: „*Mọi cuộc cách mạng - trừ trường hợp phải chịu một sự cai trị bạo ngược quá lâu dài và phúc lợi chung của đất nước bị thương tổn*

---

[336] F. Paulsen, *Đạo Đức Có Hệ Thống*. II (11-12), Berlin 1921, 585.
[337] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II, 4,2.
[338] Tô-ma ở Aquino, *TLTH*. II-II, 4,2.

nặng nề - đều tạo ra bất công mới, tự nó đưa tới một mất thăng bằng mới, gây nên những xáo trộn mới“ (PP 31).

Việc sử dụng bạo lực không được „*căn cứ trên yêu sách riêng của một vài người, mà phải trên quyền bính công*“.[339] Nếu mỗi người được quyền giết bạo chúa, thì như thánh Tô-ma nói, các cuộc ám sát sẽ khiến cho đất nước mất đi nhiều minh quân hơn là tẩy trừ được những nhà bạo trị. Như vậy, chỉ những ai có quyền hành động nhân danh toàn thể mới được phép sử dụng bạo lực. Ở điểm này các nhà đạo đức học trong các thế kỉ trước đây nói tới cái gọi là quyền lực phong kiến gián tiếp. Ngày nay ta có thể nghĩ tới quốc hội, nếu như cơ quan này chưa bị các nhà độc tài loại bỏ hoặc bắt im tiếng. Cơ may nhiều thành công hơn có lẽ nằm nơi các tổ chức lớn và mạnh (các công đoàn với những cuộc tổng đình công). Cũng có thể nghĩ tới một cơ may khác, đó là một kế hoạch được sự ủng hộ của đại đa số quần chúng và đồng thời nó tác động như một mồi lửa châm ngòi.

Sau hết, cuộc nổi dậy phải tính làm sao để có cơ may thành công. Thất bại có thể sẽ làm tăng cơn giận của nhà độc tài khiến họ gia tăng đàn áp. Nếu chẳng có cơ may thành công nào, thì đành phải chấp nhận chịu đựng độc tài và „*chạy tới nương náu nơi Thiên Chúa, là vua của mọi vua*“[340]. Công đồng Vaticano II. dè dặt phát biểu: Ở đâu người dân bị áp chế „*bởi một chính quyền lạm quyền, ở đó họ đừng từ chối làm những gì công ích khách quan đòi hỏi. Tuy nhiên họ có quyền bảo vệ các quyền của họ cũng như của những công dân khác chống lại sự lạm quyền của nhà nước, dĩ nhiên hành động trong giới hạn của luật tự nhiên và của Tin Mừng*“ (GS 74). Như ta thấy, mục tiêu ẩn tàng đàng sau khẩu hiệu tân thời của „Thần Học Cách Mạng“ chẳng có gì mới. Chỉ tiếc rằng, một vài đại biểu của „Thần Học Cách Mạng“ và „Thần Học Giải Phóng“ đã đồng hoá việc thay đổi các tương quan xã hội với việc Phúc Âm hoá và đã hạn chế

---

[339] Tô-ma ở Aquino, „*non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum*“, *De Reg. Pric*.

[340] Tô-ma ở Aquino, *De Reg. Princ*.

ơn cứu độ Chúa Ki-tô trao ban cho ta vào trong những chiều kích của hiện tại đời này.

Sự phân biệt rõ ràng giữa quốc gia và xã hội là bức tường thành vững chống lại sự lạm quyền của nhà nước. Khi có sự lẫn lộn biên giới và khi các nhóm quyền lợi chính trị hoặc kinh tế đồng hoá họ với công ích quốc gia, lúc đó nhà nước không còn là kẻ trách nhiệm sau cùng nữa và nó đồng thời bị các nhóm quyền lợi lũng đoạn và áp chế.

Nguy hiểm hơn nữa - nhất là cho nền hoà bình thế giới - là khi những lời hứa cứu độ trong trần thế này biến thành quyền lực chính trị và quyền lực này phát động đấu tranh giai cấp và cách mạng vô sản khắp nơi. Lenin là người cổ xuý bạo lực. Ông tuyên bố: „*Ai chấp nhận đấu tranh giai cấp, người đó không thể nào không chấp nhận nội chiến*“, và nội chiến là sự phát triển tự nhiên và là hình thái gia trọng của đấu tranh giai cấp. „*Phủ nhận hay bỏ qua nội chiến có nghĩa là rơi vào chủ nghĩa cơ hội triệt để nhất*“.[341]

Ngày nay xem ra các tác giả ki-tô giáo cũng quên mất rằng, những hành vi bạo lực cách mạng làm gia tăng tính hiếu chiến và de doạ nền hoà bình. Cựu giáo sư đại học của Dòng Don Bosco ở Roma, Giulio Girardi, cho hay, đúng là „*kinh hoàng*“, khi thỉnh thoảng không thể làm gì khác hơn là „*vì yêu thương mà phải giết người*“; nhưng nếu „*chẳng còn cách nào khác*“, thì ta „*được phép lấy bạo lực làm chốn nương thân*“,.[342]

Cả Johann Baptist Metz cũng cổ võ điều đó trong buổi lễ trao Giải Hoà Hình của tập thể các nhà xuất bản và phát hành sách ở Đức cho Ernesto Cardinal, khi ông nói: Vị linh mục này đã đứng „*về phía phản kháng bạo động*“; tình yêu thiên chúa và tình yêu tha nhân dĩ nhiên không thể tách rời; nhưng „*bất bạo động*“ cũng có thể là một sự „*hèn nhát đội lốt*“, bởi vì nó có thể mang „*những dấu ấn của chủ nghĩa cơ hội*“; trong trường hợp này bất

---

[341] W. I. Lenin, *Các Tác Phẩm Chọn Lọc.* I. sđd., 877.

[342] G. Girardi, *Bạo Lực Cách Mạng Nhìn Từ Trách Nhiệm Ki-tô Giáo*. Mainz 1971, 66-67.

bạo động không nói lên được rõ ràng „*khuôn mặt của tình yêu*“, nhưng tình yêu là thứ „*chẳng bao giờ được tìm kiếm, mà luôn bị thôi thúc*; (nó có thể) *mặc lấy bộ mặt tăm tối của bạo lực để nói lên sự vô vọng của mình*“.[343]

Các giám mục El Savador năm 1981 đã ra một thư chung rất cảm động, trong đó cổ võ cho hoà bình và đứt khoát phủ nhận bạo lực. Các ngài vừa chống „*chủ nghĩa vô thần hữu phái*“ bóc lột con người vừa chống lại sự xuyên tạc Tin Mừng do ý thức hệ của các nhà cách mạng tả phái. Bạo động là „*hoa trái độc xuất phát từ những quyền lợi suy đồi của sự thống trị và bạo lực*“. Hạt giống của nó là „*đổ nát và đói*“[344]. Chẳng có chút gì tinh thần ki-tô giáo, khi nói: giết người là điều tốt đối với phe tả, là xấu đối với phe hữu - hay ngược lại.

---

[343] J. B. Metz, Diễn văn mừng Ernesto Cardenal, *sđd*., 12.

[344] Bản tiếng tây-ban-nha trong: *Docla*, số 56, Jan./Feb. 1981. Bản tiếng pháp trong: *La Documentation Catholique*, 5.7.1981, 656-663.

CHƯƠNG BA
Quốc Gia Và Trách Nhiệm Đạo Đức

HTXHCG coi Quốc Gia là một định chế hình thành do thiên ý và con người phải có trách nhiệm đạo đức đối với quốc gia. Trong xã hội tân tiến trách nhiệm này biểu hiện ở hai mặt: tích cực trong việc thi hành bổn phận của người công dân đối với Quốc Gia, tiêu cực trong việc không chấp nhận muốn coi Quốc Gia là một trái banh chuyền qua đá lại của các nhóm quyền lợi.

§ 1 Thi hành bổn phận công dân

1. Người ta thường nói, con người tân tiến ngày nay quan tâm nhiều tới gia đình mình. Nhưng việc coi trọng cuộc sống cá nhân và gia đình này lại làm cho người ta đâm ra thờ ơ với nhu cầu và trách nhiệm chung của xã hội, thờ ơ với đời sống chính trị. Dù không thể tổng quát hoá nhận xét này cho hết mọi người, quả thực ta thấy sự sẵn sàng dấn thân cho xã hội đã cùn mòn đi nhiều nơi người Đức.

2. Có hai loại bổn phận công dân trong xã hội tân tiến:

a) Thường thấy và ấn tượng nhất là những bổn phận của một „thần dân“ (chẳng hạn bổn phận đóng thuế, đi nghĩa vụ quân sự v.v.). Tiếc rằng nhà nước càng ngày càng hiện thân như một cơ quan phân phối phúc lợi và chuyên đòi hỏi nghĩa vụ.

b) Người công dân ngày nay không chỉ được kêu gọi tuân thủ nghĩa vụ, mà còn được mời gọi cùng chung tay xây dựng xã hội chính trị. Trong nền dân chủ ai ai cũng có bổn phận góp phần kiến tạo công ích: trong làng xã, tỉnh thành và quốc gia. Họ có „*quyền và bổn phận của việc tự do sử dụng lá phiếu*“ (GS 75), cùng tham gia vào việc tự quản, và cả quyền phê bình và kiểm soát (phát biểu công khai).

§ 2 Công ích và nhóm quyền lợi

1. *Nhóm quyền lợi* (hay đoàn thể áp lực) được coi là cỏ hoang, nghĩa là không hội nhập vào trong vườn xã hội về mặt luật hiến pháp; đó là những đoàn thể có tổ chức, gồm các thành viên có chung một mục tiêu kinh tế và cùng nỗ lực thực hiện mục tiêu đó, bằng cách tạo áp lực trên công luận, quốc hội, chính phủ, trên các chính đảng, các cơ quan hành chánh và luật pháp và trên các đoàn thể có mục tiêu ngược lại với họ. Như vậy, các đoàn thể áp lực tìm cách tạo và thực hiện quyền lực trong lòng xã hội, cả cho dù quốc gia và nền kinh tế trong nước không dự trù gì về vị trí quyền lực của các nhóm này. Khác với các chính đảng, vốn được coi là đại diện cho quyền lợi của toàn dân, các nhóm quyền lực hạn chế vào việc tranh đấu cho quyền lợi riêng của nhóm mình. Đoàn thể áp lực có mặt trong mọi quốc gia kĩ nghệ phương tây. Người ta bảo nước Đức (trong đó các Nghiệp Đoàn Chủ Nhân, Nghiệp Đoàn Công Nhân và Mặt Trận Xanh là những nhóm áp lực nổi bật nhất) là một „*tập hợp của những hiệp hội thống nhất, của những giáo hội, của những cộng hoà miền và cộng hoà thành phố*…“[345]. Do ảnh hưởng của các đoàn thể áp lực tại đây, người ta cũng nói tới „*sự bốc hơi của Quốc Gia*“, tới việc „*tái lập những quyền lực gián tiếp*“, tới sự „*bẻ*

[345] Th. Eschenburg, *Sự Thống Trị Của Các Hiệp Hội?* Stuttgart 1955, 49, 64 t, 87.

cong các nguyên tắc và định chế của nhà nước dân chủ - tự do“ v.v.
Người ta bảo, đặc biệt các *đảng chính trị* là mục tiêu tấn công muôn mặt của các nhóm quyền lợi. Các đoàn thể áp lực tìm cách đưa ứng viên của mình vào trong các đảng chính trị; chuyện này dễ làm, vì nhờ các ứng viên này mà các chính đảng vừa có được thêm phiếu ủng hộ vừa có được những nhà chuyên môn cần thiết về các lãnh vực liên hệ. Hệ quả là có sự chồng chéo đa diện giữa các nhóm quyền lợi với các chính đảng và các chính đảng bị biến màu theo nhóm quyền lợi. Tiền bạc, dịch vụ và những quyên góp vận động bầu cử do các nhóm quyền lợi cung cấp cho chính đảng mang tầm rất quan trọng.
Nhóm quyền lợi cũng tìm cách ảnh hưởng trên *quốc hội, chính phủ và bộ máy hành chánh*. Họ thiết lập những văn phòng liên lạc bên cạnh quốc hội và các ban bộ chính phủ, để qua đó gây áp lực trên việc soạn thảo luật. Người ta bảo, các khoản luật ngày nay là những hiệp ước đình chiến của các nhóm quyền lợi.
Ngoài ra người ta còn cho rằng, các nhóm quyền lợi đã thành công cài được người vào trong các vị trí quan trọng của các bộ và các cơ quan hành chánh. Cả tư pháp, theo họ, cũng bị ảnh hưởng, vì nhóm quyền lợi hỗ trợ và tài trợ in ấn những tài liệu chú giải luật có lợi cho họ.

2. HTXHCG chủ trương đặt công ích quốc gia trên các quyền lợi riêng tư của các nhóm áp lực và kêu gọi tới ý thức trách nhiệm đạo đức nơi viên chức của các nhóm này. Ở đây HTXHCG có những suy nghĩ như sau:

a) Trên một khía cạnh nào đó việc hình thành các nhóm quyền lợi nói lên nhu cầu bảo vệ người dân trước nguy cơ ngày càng bành trướng của quyền lực quốc gia: „*Nếu trong và bên cạnh quốc gia không có những tranh đấu giằng co của nhiều thế lực tôn giáo, kinh tế, các nhóm xã hội và các chính đảng ít nhiều được sự hỗ trợ của các thế lực đó, thì không biết chúng ta sẽ bó*

tay đến mức nào trước nhà nước.“[346] Cả những sàng lọc, đề nghị và yêu sách chính trị lẫn kinh tế của các nhóm quyền lợi trong tiến trình dự thảo luật cũng không hẳn là tiêu cực. Thêm nữa, việc một số tổ chức áp lực như các công đoàn và nghiệp đoàn chủ đã có được một hình thức tự quản thật đáng ca ngợi. Những nghiệp đoàn này không những đã dàn xếp được với nhau về thoả thuận lương bổng, mà từ từ còn thay thế vai trò nhà nước trong việc ấn định thời gian làm việc cho công nhân. Bằng cách đó chúng ta có được những thích ứng, những giải pháp tạm thời hữu lí và thực hiện được những thí nghiệm hẳn dễ dàng hơn là phải đi theo những quy định luật pháp cứng nhắc.

b) Pháp, Bỉ, Lục-xâm-bảo, Ý và Hoà-lan đã thiết lập những Hội Đồng Kinh Tế, để cố gắng tạo nhịp cầu liên lạc hợp pháp giữa các nhóm quyền lợi với chính quyền. Nhưng cho tới nay chưa ở đâu thành công trong việc hội nhập các hiệp hội. Vì thế, ông Goetz đã có lí khi bảo rằng, thời đại đa nguyên „*chẳng có nguyên tắc tự quản về cấu trúc và chức năng nào cho kinh tế và xã hội*“. Trước tình hình đó, mong ước có một „*tổ chức theo ngành nghề“* (để đối lại với chủ trương đa nguyên mang tính cá nhân chủ nghĩa. Chú thích của người dịch) như đã được mô tả trong „Quadragesimo anno“ và cả được đề cập tới trong „Mater et magistra“ lại càng thực tế quan trọng: đây là việc thiết lập „*những tứ chi phù hợp cho cơ thể xã hội*“, những tứ chi này có thể gọi là những „*vật trang trí tự nhiên*“ của xã hội […]

c) Có thể thành công trong việc hội nhập các nhóm quyền lợi trong xã hội kĩ nghệ hay không, điều này tuỳ thuộc hoàn toàn vào những người có quyền hành trong các tổ chức. Trong các thế kỉ trước đây, người ta còn có thể lấy mẫu mực ứng xử của Ki-tô Giáo để trao cho từng đẳng cấp xã hội và từng ngành nghề. Nhưng ngày nay không thể có được mẫu mực ứng xử cho các công nhân kĩ nghệ, cho các thương gia, cho các dân biểu và

[346] H. Peters, *Phân Quyền Dưới Cái Nhìn Ngày Nay*. Köln/Opladen 1954, 32.

các viên chức lãnh đạo đoàn thể nữa. Tuy nhiên có một mẫu mực căn bản cho mọi viên chức các đoàn thể, đó là khi đại diện cho quyền lợi nhóm riêng, họ phải đặt công ích quốc gia lên hàng ưu tiên; đây là quy tắc ứng xử tối thượng cho mọi chương trình và mọi thực hành của các đoàn thể và tổ chức.

CHƯƠNG BỐN
Quốc Gia Và Giáo Hội

§ 1 Quốc Gia và Giáo Hội: hai thực thể độc lập và khác biệt

1. „*Vì lo lắng cho loài người, Thiên Chúa đã chia ra hai quyền bính: thần quyền và thế quyền. Quyền này lo chuyện thiên linh, quyền kia lo việc trần thế. Mỗi quyền tự nó là tối thượng; mỗi quyền có ranh giới riêng, được phân định theo bản chất cũng như theo sự vật gần gũi và trực tiếp của chúng*“.[347] Quốc Gia và Giáo Hội khác nhau từ nguồn gốc, mục đích và tổ chức. Quốc Gia là một định chế theo luật tự nhiên, trong khi Giáo Hội thuộc trật tự siêu nhiên. „*Trước đây Đấng Cứu Thế bắt đầu xây đền thờ mầu nhiệm Giáo Hội của Người, khi Người rao giảng các giới răn của Người; Người thành toàn công trình đó, khi bị treo vinh hiển trên thập giá, và cuối cùng mạc khải và trao nó lại cho công chúng, khi Người gởi Thánh Linh cách tỏ tường tới an ủi các môn đồ của Người*“[348]. Tiêu đích của Quốc Gia là thực hiện công ích trần thế; tiêu đích của Giáo Hội là sự cứu rỗi siêu nhiên của con người. Hiến pháp và hình thái của Quốc Gia đổi thay theo lịch sử; còn Giáo Hội được thiết định trên một cấu trúc thứ bậc dựa vào luật thiên chúa.

2. Giáo Hội và Quốc Gia mỗi bên là một lãnh vực riêng, tự lập, không ai dưới quyền ai cả. Như Giáo Hội „*do ý muốn bao dung*

---

[347] Lê-ô XIII., Thư chung „*Immortale Dei*“.
[348] Lê-ô XIII., Thư chung „*Mystici Corporis*“ 26, [AAS 35 (1943) 204].

của Thiên Chúa, sở hữu trong mình và qua chính mình tất cả những phương tiện cứu rỗi cần thiết cho sự tồn tại toàn vẹn và cho hoạt động của mình“[349] thế nào, thì Quốc Gia cũng độc lập trong các công việc riêng của nó như vậy; do đó, như Franz von Vitoria nói, người ta „*phải vâng lời quyền bính của Quốc Gia hơn quyền bính của Giáo Hội trong những sự việc có liên quan tới công ích quốc gia*“. Thông điệp „Quadragesimo anno“ cũng viết, „*nếu vô cớ xen vào những việc của trần thế, Giáo Hội có thể bị kết án là lạm quyền*“ (QA 41). Giáo Hội „*không lệ thuộc vào bất cứ một hệ thống chính trị nào*“ (GS 76).

§ 2 Mối tương thuộc giữa Giáo Hội và Quốc Gia

1. Dù khác biệt, Quốc Gia và Giáo Hội vẫn có mối tương thuộc trên nhiều mặt. Do đó, quả là lầm lẫn khi cố tình phủ nhận „*mối dây liên kết giữa hai xã hội đó*“ và coi giữa chúng chỉ có sự xa cách, lạnh nhạt và bất cần mà thôi.[350] Mối tương thuộc thể hiện trên ba mặt.

a) Quốc Gia và Giáo Hội đều „*xuất phát từ một nguồn, đó là Thiên Chúa*“[351] Và vì mọi thụ tạo đều quy về đức Ki-tô, nên cả hai cũng hướng về Người.

b) Cả hai cùng làm việc với „*cùng một con người*“, „*với phẩm giá cá nhân, tự nhiên hoặc siêu nhiên của họ*“.[352] Trong nhiều lãnh vực, chẳng hạn trong việc ấn định ngày nghỉ lễ, trong luật hôn nhân, trong giáo dục học đường, có sự giao thoa công tác giữa Quốc Gia và Giáo Hội. Vì cả hai quyền lực đều „*có tham dự về mặt pháp lí và có trách nhiệm, dù với sự quan tâm khác*

[349] Lê-ô XIII., thư chung „*Immortale Dei*“.
[350] Pi-ô XII., 29.10.1947 (UG 2747).
[351] Pi-ô XII., nt.
[352] Pi-ô XII., 29.10.1947 (UG 2747).

nhau“ trong những vấn nạn đó, nên phải có „*một mối liên kết rõ ràng*“[353] giữa hai bên.

c) Do sứ mạng bảo tồn và rao giảng đạo đức của Giáo Hội, nên mối tương thuộc của Giáo Hội đối với Quốc Gia đặc biệt có nhiều căng thẳng. Ngày 9.11.1903 giáo tông Pi-ô X. cho hay, ngài thấy trước „*một số người sẽ cảm thấy bực bội, khi chúng tôi tuyên bố*“, chúng tôi có nhiệm vụ bảo vệ „*các nguyên tắc căn bản về trật tự, về quyền bính, về công bằng và về công lí*“, cả „*trong đời sống tư lẫn công*“ cũng như cả „*trên bình diện xã hội lẫn chính trị*“. Cũng một ý nghĩa đó, giáo tông Pi-ô XII. cho hay: „*Một phạm vi trách nhiệm hiển nhiên của Giáo Hội trước những vấn nạn của cuộc sống xã hội có liên quan hay đụng chạm tới đạo đức là xét xem, các nền tảng trật tự xã hội hiện hành có phù hợp với trật tự muôn đời có giá trị do Thiên Chúa, Đấng Tạo Hoá và Cứu Rỗi, đã loan báo qua luật tự nhiên và mạc khải không*“[354].

2. *Về mặt lịch sử*, tương quan giữa Quốc Gia và Giáo Hội đã khoác vào mình rất nhiều bộ mặt:

a) Qua chế độ kết hợp quốc gia - giáo hội, chẳng hạn như nơi các lãnh địa của các ông hoàng giáo sĩ trước thời Cách Mạng Pháp và nơi Quốc Gia Giáo Hội (ở Ý), trong đó cùng một người nắm luôn cả giáo quyền lẫn thế quyền. Cần phải đả phá loại chế độ bắt nguồn từ lối nghĩ của dân Đức (German) này, vì nó tạo lẫn lộn giữa hai quyền bính và, với những khó khăn cũng như lỗi lầm trong việc điều hành quốc gia, nó khiến người dân mất tin tưởng vào giáo tông và vào các giám mục.

---

[353] Lê-ô XIII., Thư chung „*Immortale Dei*“.
[354] Pi-ô XII., 1.6.1941 (UG 498).

b) Qua chế độ thần quyền (giáo sĩ lãnh đạo quốc gia). Loại chế độ này không thể chấp nhận được, vì nó không biết tới hoặc cố tình phủ nhận tính tự chủ của Quốc Gia.

c) Chế độ quốc giáo cũng không phù hợp với bản chất của Giáo Hội, vì nó đụng chạm tới tính cách tự chủ của Giáo Hội (như chủ trương Gallikanismus = giáo hội độc lập ở Pháp hay chủ trương chuyên chế của hoàng đế Josephin II. ở Áo).

d) Cả chủ trương phân cách và thù địch giữa Quốc Gia và Giáo Hội (thời Đế Quốc Roma, trong các nước cộng sản) lẫn chủ trương „*ngăn cách trung lập*“, trong đó Giáo Hội và Quốc Gia song hành nhưng không có một mối liên lạc nào (ở Hoa-kì) đều quên rằng, Giáo Hội và Quốc Gia rất cần nhau. Tuy nhiên trong một xã hội đa nguyên về tôn giáo ta có thể chấp nhận „*sự cách ngăn trung lập*“ với một số điều kiện nào đó.

e) Ở những quốc gia vốn có sự giao thoa giữa Quốc Gia và Giáo Hội từ nhiều thế kỉ, như nước Đức, thì hai bên tuy công nhận sự độc lập và tự chủ của nhau, nhưng cả hai có sự liên kết về mặt định chế, chẳng hạn như Giáo Hội được công nhận có tư cách pháp nhân, được quyền đánh thuế, mở trường tư, mở các phân khoa thần học v.v. Ngoài ra, trong một mức độ nào đó, Giáo Hội ở đây cũng được công nhận như là kẻ bảo vệ và rao giảng đạo đức, khi Giáo Hội được gọi là „*lương tâm liêm khiết của quốc gia và của kinh tế*“: „*không ancilla, không domina, nhưng hẳn là conscientia rei publicae et rerum publicarum*“[355].

f) Trong lịch sử đã hiếm khi có được tình trạng sống chung lí tưởng - vừa hợp tác chặt chẽ vừa có được sự tự chủ giữa Quốc Gia và Giáo Hội. Tuy nhiên giữa hai trật tự này vốn có một

[355] Bộ trưởng Adolf Grimme nói trong buổi lễ nhận chức của giám mục tin lành Hanns Lilje, 1947.

khoảng không gian đủ rộng, để có thể thoả thuận được những tương giao trôi chảy.

§ 3 Giáo Hội và Chính Đảng

1. Tương quan giữa Giáo Hội đối với Quốc Gia và chính trị dựa trên những nguyên tắc nền tảng nào, thì vị trí của nó đối với các đảng chính trị, vốn là những tổ chức ắt phải có trong chế độ dân chủ đại nghị, cũng được ấn định bởi những nguyên tắc ấy. Các chính đảng tự chúng là những tổ chức „đời“, không chịu sự lãnh đạo của Giáo Hội. Có nhiều điểm chương trình và nhiều quyết định của một chính đảng tỏ ra „lãnh đạm“ với đức tin và đạo đức công giáo. Về điểm này công đồng Vaticano II. cảnh báo, các tín hữu có thể „*có quyền đưa ra ý kiến khác biệt về những chuyện trần thế*“ (GS 75). Trong những trường hợp này không ai có quyền „*đòi riêng cho mình quyền bính của Giáo Hội và đòi buộc người khác phải theo ý kiến của mình*“ (GS 43). Trong xã hội đa nguyên tôn giáo ngày nay, với tư cách là người duy trì và rao giảng đạo đức, Giáo Hội thỉnh thoảng cũng phải lên tiếng chống lại một số điểm trong chương trình của một chính đảng.

2. Từ những suy tư trên, ta rút ra bốn hệ luận:

a) Trong một quốc gia nếu không có chính đảng nào chống lại đức tin và giáo huấn đạo đức của Giáo Hội - cả trong cương lĩnh lẫn chính sách của họ, thì các tín hữu có quyền tham gia đảng nào tuỳ ý.

b) Để ngăn ngừa nhận định sai lạc cho rằng, chính đảng và Giáo Hội là một, Giáo Hội mong muốn các chính đảng nên để cho Ki-tô hữu được thanh thản lương tâm khi tham gia. Kinh nghiệm cho thấy, một đảng chung cho người công giáo - dù có đính chính thế nào đi nữa về tính cách độc lập của mình - vẫn dễ bị đồng hoá với Giáo Hội và Ki-tô Giáo.

c) Khi một chính đảng có những mục tiêu đi ngược lại giáo huấn đức tin và đạo đức của Giáo Hội, Ki-tô hữu không được tham gia vào tổ chức đó. Khẩu hiệu hời hợt cho rằng, „*tôn giáo chẳng ăn nhập gì với chính trị*“ là sai. Giáo tông Pi-ô XI. trả lời chính xác, khi nói, có một thứ chính trị len lỏi vào Giáo Hội và tìm cách lật đổ bàn thánh. Qua chương trình và chính sách của mình, các chính đảng luôn có thể tự mình ấn định việc đến gần hay tránh xa Giáo Hội.

d) Trong một xã hội đa nguyên tôn giáo như hiện nay có thể có những chính đảng chủ trương đi ngược lại giáo huấn đức tin và đạo đức của Giáo Hội, do đó các công dân công giáo nên cùng nhau hoặc cùng với những Ki-tô hữu khác thành lập một chính đảng riêng. Chính đảng này không phải là một „tổ chức của Giáo Hội“, không phải là đảng tôn giáo hay của giáo sĩ, mà là một đảng *chính trị*, có nhiệm vụ tranh đấu cho công ích của *toàn* dân. Nếu đảng này được gọi là „ki-tô giáo“, thì không có nghĩa là nó được lãnh đạo bởi Giáo Hội, mà nó là một tổ chức chấp nhận các nguyên tắc nền tảng của HTXHCG. Ngày nay không ít người - ý thức hoặc vô thức - cho rằng, chỉ những ai đi theo chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa xã hội hay chủ nghĩa nhân bản hoặc bất cứ một chủ trương thế tục nào khác mới có quyền tích cực hoạt động chính trị; còn những người mang niềm tin ki-tô giáo, nếu muốn hoạt động chính trị, thì phải gạt đức tin của mình ra ngoài lãnh vực chính trị và phải hành động theo các quy chuẩn của chủ thuyết tự do hay chủ thuyết xã hội chủ nghĩa. Theo họ, nếu hoạt động dựa trên đức tin, thì các công dân công giáo đang „*chủ trương giáo sĩ trị về mặt chính trị*“. Phải chống lại quan điểm bệnh hoạn này. Trong xã hội đa nguyên niềm tin hôm nay, cả Ki-tô hữu cũng có quyền tích cực tham gia vào việc kiến tạo quốc gia, xã hội và kinh tế *theo niềm tin của mình*. Công đồng Vaticano II. dạy, Ki-tô hữu nên làm gương về ý thức bổn phận và về việc dấn thân cho công ích. Qua hành động mình, họ cho thấy „*quyền bính có thể đi đôi với tự do, sáng kiến cá nhân có*

thể song hành với sự liên kết với toàn thể, quy định hợp nhất có thể song hành với đa nguyên phong phú“ (GS 75). Tuy nhiên ở đây phải phân biệt rõ „*giữa điều mà các Ki-tô hữu với tư cách của cá nhân hoặc của một tập thể công dân hành động dưới sự hướng dẫn của lương tâm ki-tô giáo, với điều mà họ làm nhân danh Giáo Hội cùng với các chủ chăn của họ*“ (GS 76).

Trong xã hội tân tiến, khả năng hiện diện và mức độ hữu hiệu của Giáo Hội chỉ được đo bằng „*gương chứng nhân của tín hữu*“ (GS 76), thể hiện ra trong các „*lãnh vực lao động, nghề nghiệp, học tập, nơi ăn chốn ở, giải trí, hợp đoàn tình bạn*“ (AA 13). Thiếu những gương sáng đó, Giáo Hội không thể phủ đầy được không gian tinh thần của xã hội nữa, và rồi các thế lực khác sẽ thắng thế len vào và làm lung lay vị trí pháp lí chắc chắn của Giáo Hội. Những ưu đãi của nhà nước không thể nào bù đắp được sự thiếu hụt chất đức tin này.

E. CỘNG ĐỒNG QUỐC TẾ

CHƯƠNG MỘT
Thể Thống Nhất Của Loài Người Là Nền Tảng Của Cộng Đồng Quốc Tế

Trong khi thế giới loài vật gồm nhiều chủng loại vốn thường cắn xé lẫn nhau không thương tiếc, thì thế giới loài người, dù có nhiều khác biệt về màu da và chủng tộc, không những có một hợp nhất về mặt sinh học[356], mà còn được hợp nhất về mặt siêu nhiên bởi cùng một nhân tính. Khi nhẫn tâm hạn chế „con người“ vào một tộc, một giống, một dân hoặc một giai cấp nào đó, man rợ tất sẽ xẩy ra. Vì con người không những „nhiều“, mà còn „nhiều trong cùng một loại“, nên - dù mọi quy định và thoả thuận - họ tạo thành một hợp nhất đã sẵn có từ đầu về phương diện tinh thần, đạo đức, pháp lí và kinh tế.

§ 1 Sự thống nhất tinh thần và đạo đức của con người

[356] Jérôme Lejeune viết: „*Tất cả mọi người đang sinh sống hiện nay đều có những nhiễm sắc thể như nhau*.“ Do đó, „*loại nhân tế bào… của con người, theo sự hiểu biết của chúng ta hiện nay, xuất phát từ một nhóm người rất hạn chế, có thể nói từ một cặp tổ duy nhất*“. (Về sự khởi đầu của sự sống con người, trong: *Thách Đố Của Thế Giới Thứ Tư*. Köln 1973, 45).

1. Mọi người đều cùng một nhân tính, nên ta có thể xếp toàn thể nhân loại trên cùng những giá trị tinh thần và đạo đức của sự chân, thiện, mĩ và thánh. Để thực hiện các giá trị này, cần sự chung tay của mọi dân tộc và mọi vùng văn hoá trong lịch sử thế giới.

2. Chưa bao giờ kinh tế, giao thông, truyền thông thế giới cùng sự đe doạ chiến tranh và ước vọng hoà bình nối kết toàn thể nhân loại vào trong một hợp nhất định mệnh như hôm nay, nên việc công nhận những giá trị tinh thần và đạo đức chung ngày nay cấp thiết hơn các thời kì trước đây, là thời vốn chưa có sự nối kết nhiều giữa các châu lục và vùng văn hoá địa cầu. Hoà bình thế giới đặt nền trên sự hợp nhất giữa các con người và dân tộc, chứ không chủ yếu trên việc lập khối liên minh hoặc cân bằng vũ trang. Vì thế giáo tông Pi-ô XII. cảnh báo: „*Ước gì người ta dỡ các cây chắn biên giới, gỡ bỏ đi các dây thép chướng ngại vật, mở cửa cho mọi dân tộc khác thấy được cuộc sống của dân mình, rút lại lệnh cấm nguy hiểm không cho một số quốc gia tiếp xúc với các nền văn hoá khác*“[357]. Dù sự hiện diện của bao nhiêu thứ „*bức màn sắt*“, ý thức kết đoàn giữa các dân tộc vẫn ngày càng mạnh thêm. Tuy vậy, việc hợp nhất thế giới này đồng thời cũng là một thách đố cho Giáo Hội, vì tuy vẫn nhân danh là Công Giáo, nhưng người ta đã đóng chặt cửa quá lâu trong thế giới „ki-tô giáo phương tây“.
Ki-tô hữu được mời gọi cùng chung tay xây dựng một thế giới huynh đệ.

§ 2 Nhân loại là một cộng đồng pháp lí

1. Nhân loại là một cộng đồng pháp lí, vì mọi người đều phải tuân theo luật tự nhiên. Franz von Vitoria dạy, toàn thể địa cầu một cách nào đó là một „*đoàn thể duy nhất*“, hoặc như Franz

[357] Pi-ô XII., 23.12.1950 (UG 3681).

Suarez nói, là một hợp nhất „*không chỉ dựa trên sự tương đồng của chủng loại người, mà cùng có một bản chất chính trị và đạo đức*“.

2. Pi-ô XII. đặc biệt nhấn mạnh tới giáo huấn này: Luật tự nhiên do Thiên Chúa ban nối kết „*không chỉ từng người một, mà cả các dân tộc*“[358]. Mỗi quốc gia riêng đều „*nằm trong trật tự công pháp quốc tế và do đó nằm trong trật tự của luật tự nhiên vốn là nền đỡ và đỉnh cao của mọi thứ, vì thế nó (mỗi quốc gia) không thể tự coi mình có ‚toàn quyền độc lập' theo nghĩa dứt khoát chẳng chịu một rào cản nào cả*“.[359] Công ích và mục đích hiện hữu của một quốc gia „*không thể có hoặc không thể mường tượng ra được, nếu chúng không có mối liên hệ nội tại với sự hợp nhất của nhân loại*“[360]. Đặc biệt trong thông điệp „Mater et magistra“ khái niệm Công Ích, cho tới nay vốn được dùng hạn chế cho một quốc gia, giờ đây được mở rộng ra cho cả nhân loại.

[Sự tương thuộc ngày càng lớn giữa các dân tộc dĩ nhiên không thể làm giảm vai trò nền tảng của công ích trong mỗi quốc gia. Về điểm này giáo tông Gio-an Phao-lô II. nói: „*Qua sự từ bỏ mọi chính sách đế quốc và mọi ý hướng bám giữ vị trí bá chủ của mình, các quốc gia giàu mạnh phải cảm thấy có trách nhiệm về mặt đạo đức đối với kẻ khác, cho tới khi một hệ thống quốc tế được thực sự thành lập trên nền tảng bình đẳng mọi dân tộc và trên sự tôn trọng những dị biệt chính đáng của họ. Các quốc gia yếu kém kinh tế và những quốc gia, trong đó người dân còn sống lây lất được, phải được các dân tộc khác và cộng đồng quốc tế giúp đỡ, để họ có thể tự dùng tài sản nhân đạo và văn hoá còn giữ được của mình để đóng góp vào phúc lợi chung*“ (SRS 39). Như vậy với lối nhìn này, nhân loại trong tư cách là một cộng đồng pháp lí luôn bắt đầu từ những dân tộc mang một văn hoá và một chính thể riêng, chứ không phải là một tập hợp con người chung chung. Cần phải bảo đảm được thứ công ích quốc gia theo lối hiểu

[358] Pi-ô XII., 24.12.1940 (UG 3584).
[359] Pi-ô XII., 6.12.1953 (UG 3967).
[360] Pi-ô XII., 24.12.1951 (UG 4198).

này, nếu không, không thể có được những liên hệ lâu bền trên toàn cầu hay giữa các quốc gia. Công ích quốc gia và công ích phổ quát tương thuộc lẫn nhau.]

§ 3 Sự liên đới kinh tế của nhân loại

1. Vì ngay tự ban đầu Thiên Chúa đã trao ban của cải trần gian cho „*toàn gia đình nhân loại*“, chứ không cho riêng một số người hay một số dân tộc nào (QA 45), nên do đó nhân loại cũng là một liên kết hợp nhất về mặt kinh tế. Gio-an „Kim Khẩu“ († 407) cho rằng, Thiên Chúa đã dự trù không để cho bất cứ nơi đâu cũng có dư đầy hoa trái hoặc sản phẩm như nhau, để qua đó các dân tộc phải kết hợp mật thiết với nhau qua trao đổi hàng hoá.
Theodoret ở Cyrus († 458) coi vùng biển nằm giữa các quốc gia là thị trường của một thành phố trải rộng và các hòn đảo là những nhà trọ cho các thương gia. Cả Heinrich ở Langenstein († 1397) cũng viết, Thiên Chúa muốn việc thương mại viễn liên phải là „*một mối dây yêu thương*“ nối kết các dân tộc.[361]

2. Giáo tông Pi-ô XII. đã áp dụng những tư tưởng trên đây vào hiện tại: Thay vì tư lợi, „*cần phải dựa theo các quy định của luật Chúa, để có một sự liên kết kinh tế chân thành và hợp pháp, phải có một sự cộng tác huynh đệ giữa các dân tộc*“[362]. Trong khuôn khổ một „*trật tự mới về mặt đạo đức… không có chỗ cho những tính toán ích kỉ, chỉ biết ôm vào cho mình những nguồn giúp đỡ kinh tế bất vụ lợi và thâu tóm cho mình các nguyên vật liệu, khiến các quốc gia ít được thiên nhiên ưu đãi phải trắng tay*“[363].

---

[361] Ss. J. Höffner, *Đạo Đức Kinh Tế Và Độc Quyền Trong Thế Kỉ 15. Và 16*. Sđd., (2), 79 t.
[362] Pi-ô XII., 24.12.1940 (UG 3591).
[363] Pi-ô XII., 24.12.1951 (UG 3794).

Giáo tông Gio-an XIII. đã lặp lại yêu sách đó và cảnh cáo các „*dân tộc giàu có và sống trong dư đầy… đừng quên hoàn cảnh của các dân tộc khác đang phải chiến đấu với bao nhiêu khó khăn to lớn trước cảnh đói nghèo đang quật ngã họ*“. Con người trên mọi phần đất địa cầu đều là „*cư dân của cùng một ngôi nhà*“, do đó „*sẽ không có được một nền hoà bình lâu dài và ơn ích, nếu tình trạng kinh tế và xã hội giữa các quốc gia quá cách xa nhau*“ (MM 157).

[Thực tế tương thuộc ngày càng lớn giữa các quốc gia cho thấy nhu cầu phải thiết lập cấp bách một nền tảng đạo đức cho sự đoàn kết hoàn vũ. Giáo tông Gio-an Phao-lô II. định nghĩa đó là „*sự quyết tâm mạnh mẽ và bền bỉ dấn thân cho ‚công ích‘, nghĩa là cho phúc lợi của mỗi người và mọi người, bởi vì mọi người chúng ta đều có trách nhiệm cho nhau*“ (SRS 38). Đoàn kết sẽ tránh được mọi hình thức bóc lột và đàn áp, nó mở ra „*con đường dẫn tới phát triển và hoà bình*“ (SRS 39.]

CHƯƠNG HAI
Tổ Chức Cộng Đồng Quốc Tế

§ 1 Cần phải có một tổ chức cho cộng đồng quốc tế

1. Là một cộng đồng pháp lí, nhân loại chỉ có thể hành xử quyền bính, khi họ có khả năng hành xử qua việc thiết lập một tổ chức chung. Đấy là một tư tưởng rất quen thuộc với orbis christianus trong thời Trung Cổ và đã được thể hiện qua hình ảnh Hoàng Đế. Chẳng hạn trong tác phẩm „Monarchia“, Dante viết, toàn thể nhân loại là một phần tử của vũ trụ to lớn do một Thiên Chúa độc nhất cai quản. Do đó, với tính cách là một ẩn dụ của vũ trụ, nhân loại chỉ có thể được đưa vào trong công trình tạo dựng của Thiên Chúa một cách hài hoà, nếu họ được cai trị bởi một vị hoàng đế tối cao. Giả như nếu có sự hiện diện của nhiều quốc gia hoàn toàn độc lập với nhau, thì trong trường hợp có tranh cãi, sẽ chẳng có ai đứng ra phân xử. Vì thế, trên thế giới này luôn phải có một vị thẩm phán tối thượng và cuối cùng, để „*trực tiếp hoặc gián tiếp giải quyết mọi tranh cãi, và vị này là quốc vương hoặc hoàng đế*“, là kẻ bảo đảm cho công lí và tự do.[364]

2. Về kế hoạch „*thành lập một tổ chức chính trị hữu hiệu cho thế giới*“, giáo tông Pi-ô XII. ghi nhận, đấy là điều „*chẳng có gì phù hợp **hơn** với giáo lí truyền thừa của Giáo Hội, chẳng có gì hợp **hơn** với giáo huấn của Giáo Hội về chiến tranh chính đáng*

[364] Dante, *Monarchia*, lib. 1 c. 10.

*và bất chính, nhất là trong những hoàn cảnh của ngày nay. Người ta **phải** tiến tới một tổ chức thuộc loại đó*“[365] „*Con đường dẫn tới cộng đoàn các dân tộc và tổ chức của nó… không tuỳ thuộc vào ý muốn cuối cùng và duy nhất của các quốc gia“,* nhưng đúng hơn *„tuỳ nơi lẽ tự nhiên hoặc nơi Đấng Tạo Hoá“*[366].

§ 2 Điểm khó khăn cho một tổ chức quốc tế hữu hiệu

1. Kế hoạch định chế hoá về mặt pháp lí cho cộng đồng các dân tộc đã được nói tới trong „Liên Minh Thánh“ (1815) và đã được định hình lần đầu tiên qua „Hội Quốc Liên“ (1920-1946), sau thế chiến thứ hai nó được thay thế bởi tổ chức „Liên Hiệp Quốc“. Các định chế thành lập nhân danh cộng đồng các dân tộc dĩ nhiên chỉ có thể hoạt động hữu hiệu, khi có sự gia nhập của các quốc gia lớn và mạnh nhất. Các quốc gia nhỏ phải tuân theo. Khi có mâu thuẫn quan trọng giữa các cường quốc hay giữa các nhóm quốc gia, cộng đồng các dân tộc có cơ nguy sẽ vỡ ra thành nhiều phe. „*Từ cái nhìn này và trước hàng loạt những cuộc chiến tranh giành quyền lực không dứt, mục tiêu thành lập một cộng đồng pháp lí của các quốc gia tự do trong lịch sử thế giới … xem ra là chuyện không tưởng*.“[367]

2. Dù mọi thất bại trong quá khứ và dù thái độ bất nhân nhượng giữa hai khối quyền lực đông và tây hiện nay, nhu cầu phải có một tổ chức hữu hiệu cho cộng đồng thế giới chưa bao giờ khẩn thiết như hôm nay - đặc biệt trước sự đe doạ của các loại vũ khí ABC. Hơn nữa, trong tương lai gần, những yêu sách mãnh liệt của các dân tộc đói nghèo sẽ đe doạ nền hoà bình thế giới còn hơn các mâu thuẫn giữa đông và tây; trong mâu thuẫn giữa đông

[365] Pi-ô XII., 6.4.1952 (UG 3995).
[366] Pi-ô XII., 6.12.1953 (UG 3966).
[367] Pi-ô XII., 6.12.1953 (UG 3965).

và tây, người ta thường mau mắn đổ cho ý thức hệ cộng sản là nguyên nhân gây ra nghèo đói. Nhưng thật trớ trêu, nếu không có sự chung tay cộng tác của tất cả các dân tộc, chúng ta không thể nào giải quyết được sự chênh lệch giàu nghèo giữa các quốc gia tiên tiến kĩ nghệ và các quốc gia đang mở mang. Công ích của toàn nhân loại đòi hỏi cộng đồng các dân tộc phải có một cơ cấu „*phù hợp với các công tác ngày nay, nhất là trước cảnh nhiều nơi trên thế giới luôn vẫn đang quằn quại trong túng quẫn nghèo đói*“ (GS 84).

CHƯƠNG BA
Nhiệm Vụ Hiện Nay
Của Cộng Đồng Quốc Tế

Nhận định sơ khởi

Những quyền hạn được giao phó cho các định chế quốc tế sau cuộc thế chiến thứ hai chủ yếu mang tính cách ngăn ngừa và phòng thủ: hoà giải các tranh chấp giữa các nước, ngăn chặn chiến tranh v.v. Ngày nay, những nhiệm vụ này vẫn là chuyện sống chết của nhân loại, nhất là đứng trước những căng thẳng đông và tây. Nhưng từ sau thế chiến thứ hai cộng đồng quốc tế phải đối diện với một nhiệm vụ mới, không mang tính cách phòng thủ tiêu cực, mà là xây dựng tích cực, nó đòi hỏi sự chung tay của các dân tộc; đó là điều được gọi là „*viện trợ phát triển*“. Vì đây là hành vi cao đẹp xuất phát từ hậu quả của chủ nghĩa thực dân, nên trước khi đi sâu vào những vấn đề của viện trợ phát triển, cần lược qua đôi chút về chủ nghĩa này.

§ 1 Gia sản của chủ nghĩa thực dân

1. Có thể chia thời kì thực dân ra làm năm giai đoạn: giai đoạn bá chủ của người Bồ và Tây-ban-nha (1492-1598), giai đoạn của người Hoà-Lan (1598-1688), giai đoạn của những tranh giành giữa Pháp và Anh (1688-1783), giai đoạn bá chủ của người Anh (1783-1870) và giai đoạn thực dân đế quốc trải rộng trên khắp thế giới (1870-1940). Bước vào thế kỉ 20. các dân tộc âu châu cai trị hầu như trên tất cả các quốc gia nhược tiểu chính trị, dưới

danh nghĩa vùng thuộc địa, miền bảo hộ hoặc đất thuê mướn. Nhưng đồng thời đó cũng là lúc chủ nghĩa đi vào thoái trào. Qua các phong trào đấu tranh đòi độc lập, được sự hỗ trợ bất ngờ của hai cuộc thế chiến, các nước thuộc địa đã dần dần giành lại được tự do.

2. Chủ nghĩa thực dân mang sáu đặc điểm:

a) Các dân tộc phương tây tự coi mình trỗi vượt hơn các dân tộc khác về mọi phương diện, dù có những dân tộc đã có một nền văn hoá từ nhiều ngàn năm nay. Họ coi mọi sắc dân da màu đều chậm tiến về mặt văn hoá và coi họ như những con người „kém quyền“ hơn mình. Người ta nói tới „*gánh nặng của người da trắng*“ trong nhiệm vụ huấn giáo các dân tộc „*bán khai*“.

b) Chủ nghĩa thực dân tân tiến đã khai thác toàn bộ địa cầu và đưa các dân tộc và các nền văn hoá, cho tới lúc đó vẫn có một cuộc sống biệt lập, tiếp xúc trên nhiều mặt và lâu dài với phần thế giới còn lại; một tiến trình, nếu nhìn từ một mặt khác, khiến cho các dân tộc và nền văn hoá này bị mất gốc và vong thân một cách đáng ngại.

c) Trong kỉ nguyên chủ nghĩa thực dân, „*cuộc cách mạng kĩ thuật*“ xuất phát từ Âu châu đã theo bước chân thống trị của người Âu toả ra khắp thế giới. Nó đã ảnh hưởng mạnh trên nếp sống và lối nghĩ của mọi dân tộc, mạnh như chưa bao giờ có từ lúc loài người định cư chuyển sang thời đại tân đồ đá hoặc từ lúc xuất hiện các nền văn hoá cao. Đồng thời khắp nơi trên thế giới, kể cả trong các quốc gia bị đô hộ, hình thành nên một lớp người thấm nhuần kĩ thuật mới với những nét giống như nơi người Âu. Một thời đại mới của lịch sử thế giới mở đầu, và rõ ràng, nếu không có chủ nghĩa thực dân, kĩ thuật đã không lan toả nhanh được như vậy trên thế giới.

d) Tiếp đó là khởi đầu công trình truyền đạo của các thừa sai ki-tô giáo, nhiều nơi dưới sự bảo vệ của các quyền lực thực dân. Những liên hệ gần gũi thường có giữa các nhà truyền giáo với các cơ quan chính quyền thực dân đã khiến cho người dân bản xứ có cảm tưởng rằng, cuộc truyền giáo là một triệu chứng phụ của chủ nghĩa thực dân âu châu. Vì thế, khi chủ nghĩa thực dân sụp đổ, các cuộc truyền giáo đã không tránh được khủng hoảng.

e) Phải công nhận, trước tình trạng bi đát trong các thuộc địa, lương tâm ki-tô giáo nơi quê hương âu châu đã lên tiếng phản đối và đã đấu tranh cho nhân quyền của người dân bản xứ. Cần ghi nhận hai phong trào phản đối lớn: phong trào đạo đức thực dân của người tây-ban-nha trong thế kỉ 16. dẫn tới việc lập pháp cho các nước bị đô hộ, một kết quả thật lạ lùng so với thời đó, và phong trào đòi chấm dứt chế độ nô lệ vào cuối thế kỉ 18. Cả hai phong trào đều xuất phát do lương tâm Ki-tô hữu trong các nước âu châu, chứ không phải do sự nổi loạn của các dân tộc bị trị, vốn lúc đó chưa ý thức được nhiều về nhu cầu đấu tranh của họ.

f) Các hệ quả của chủ nghĩa thực dân âu châu đã tác động vô cùng mạnh và không thể đảo ngược trên các dân tộc thuộc địa. Cả sau khi chế độ thực dân chấm dứt, đã không có dân tộc nào có thể quay trở về được tình trạng ban đầu. Một ý thức quốc gia mạnh và nhạy bén đã hình thành; nó một mặt chống lại mọi hình thức lệ thuộc, mặt khác muốn thu nhận thật nhanh tiến bộ kĩ thuật của các nước kĩ nghệ tân tiến.

3. Nếu lấy các nguyên tắc căn bản của Ki-tô Giáo để phán xét chính sách thực dân âu châu, ta sẽ phải xấu hổ nhận chân rằng, chủ nghĩa thực dân qua những biểu hiện chính của nó không thể nào phù hợp được với lương tâm ki-tô giáo. Loại bỏ nền tự chủ chính trị bằng bạo lực, bóc lột kinh tế và làm nhục người dân bản xứ bằng nhiều cách, đó là những chuyện thường đều xảy ra. Nhưng cũng đừng quên rằng, có những nhà thực dân khôn

ngoan „*đã cung cấp cho một số quốc gia nghèo mạt rệp những kiến thức và kĩ thuật hành động..., đã đẩy lùi sự vô minh và bệnh tật, đã mở ra những mối giao tiếp mới và đã cải tiến hoàn cảnh sống nơi bản xứ*“ (PP 7). Chế độ nô lệ của người da đen đã kéo dài mãi tới trong thế kỉ 19. Người ta ước chừng, trong suốt mấy trăm năm đó đã có khoảng ba mươi triệu người da đen bị bắt đưa sang Mĩ châu, một con số khủng khiếp, nếu ta nghĩ tới chuyện có lẽ cũng có tới một số lượng như thế đã bị giết trong các cuộc săn bắt nô lệ cũng như đã chết trên những chuyến tàu xuyên đại dương.

Bốn hệ quả:

a) Thời đại thực dân đã cáo chung. Những quốc gia nào còn cố tình chiến đấu để bám giữ chút thuộc địa còn lại của mình là không hiểu dấu chỉ thời đại. Ý thức về tự do và nhân phẩm nơi các dân tộc thế giới đã lớn mạnh và sống động.

b) Văn hoá và văn minh tây phương không thể là mẫu mực cho toàn nhân loại. Có những dấu vết đặc biệt của tư duy tây phương, chẳng hạn như kĩ thuật và chủ trương công nghệ hoá, tuy đã lan rộng ra khắp thế giới, nhưng ngay cả những hiện tượng đó cũng đã được mỗi dân tộc đón nhận một cách khác nhau. Mọi nền văn hoá đều có giá trị riêng và đều có quyền hiện hữu, điều này dứt khoát chúng ta phải công nhận. Vai trò lãnh đạo và mẫu mực của tây phương trên thế giới đã mất; thực tế này phải được nhận biết và chấp nhận không tiếc nuối. Trọng điểm thế giới đã chuyển dịch sang các phần đất khác của địa cầu. Tất cả những diễn tiến và thay đổi đó cho thấy, thế giới tân tiến ngày nay, vốn đã trở thành một hợp nhất và đã ý thức được sự hợp nhất đó, phải chấp nhận sự hiện hữu và tác động hỗ tương tích cực của các nền văn hoá khác nhau, nếu không muốn thấy những tai ương trên khắp thế giới xảy ra. Việc các dân tộc thuộc địa trước đây thoạt tiên có những phản ứng đề cao chủ nghĩa quốc gia một cách thái quá, khiến cho việc trao đổi văn

hoá không được êm xuôi, là điều dễ hiểu. Và trong nhiều nước thuộc địa trước đây cũng mới chỉ có một tầng lớp học thức rất mỏng và còn thiếu những con người có khả năng lãnh đạo. Nhưng ta có quyền hi vọng, càng ngày tình hình càng trở nên sáng sủa hơn.

c) Giáo Hội và sứ mạng truyền giáo công nhận tính cách cá biệt của các dân tộc và các nền văn hoá. Chúng ta không biết, Giáo Hội sẽ còn bước đi trên dòng lịch sử bao lâu nữa. Có lẽ, cho tới khi Chúa Ki-tô lại đến, hãy còn nhiều ngàn năm nữa. Và như vậy thì chúng ta mới chỉ trải qua một giai đoạn rất ngắn của lịch sử giáo hội mà thôi. „*Vì sứ mạng và bản chất của mình*“ Giáo Hội của Chúa Ki-tô „*không liên kết với một hình thái văn hoá đặc biệt nào của con người và cũng không liên minh với một hệ thống chính trị, kinh tế và xã hội đặc biệt nào*“ (GS 42). Khi nhận vào mình dạng hình của những văn hoá khác nhau, Giáo Hội có được tài sản và trang phục mới[368], như một „*nữ hoàng được vây bọc bởi sự rực rỡ muôn màu*“ (Tv 44,10).

d) Ai nhìn vào lịch sử chế độ thuộc địa, kẻ đó tất hiểu rằng, các dân tộc âu châu có nghĩa vụ đạo đức phải giúp đỡ những dân tộc thuộc địa trước đây.

§ 2 Viện trợ phát triển

1. Ngày nay các nước kĩ nghệ tiên tiến có một lực lôi cuốn mạnh trên khắp thế giới. Các dân tộc vốn từ hàng ngàn năm dài sống bình lặng trong tự cung tự cấp, nay thức dậy và có được một ý thức mới. Nhưng họ thức dậy với đôi mắt nhìn về các tiện nghi văn minh của các nước kĩ nghệ phát triển và với ý nghĩ cho

[368] Ss. J. Höffner, *Nơi Những Nguồn Cội Của Phúc Âm Hoá*, Köln 1974 (2) (Themen und Thesen 7) – Cùng tác giả, *Chủ Nghĩa Thực Dân và Tin Mừng*. Trier 1972 (3).

rằng, mình đã bị họ bóc lột hoặc cướp mất gia sản hay bị họ bỏ rơi trên con đường tiến bộ. Giới thợ thuyền âu châu trong hậu bán thế kỉ 19. đã ý thức được tình trạng giai cấp của mình trong xã hội tư sản thế nào, thì con người trong các quốc gia đang phát triển trong hậu bán thế kỉ 20. cũng đã ý thức được hoàn cảnh của mình trong thế giới như thế. Ý thức của giới thợ thuyền âu châu đã tạo nên những hậu quả khôn lường về chính trị, kinh tế và xã hội. Hậu quả của ý thức nơi các dân tộc đang phát triển lại càng kinh khủng hơn. Từ sau thế chiến thứ hai, viễn kiến chính trị đã khiến các quốc gia giàu có viện trợ rất nhiều cho các quốc gia đang phát triển, và sự viện trợ này ít nhiều đã có thể được xếp vào các biện pháp của „chiến tranh lạnh“. HTXHCG ngược lại đặt vấn đề *bổn phận đạo đức* trong việc viện trợ lên hàng ưu tiên. Với những suy nghĩ như sau:

a) Đầu óc và lương tâm của con người trong các nước giàu hẳn phải xúc động, khi biết rằng, trong bốn tỉ con người hiện nay có một tỉ người thiếu ăn hoặc đang có cơ nguy chết đói. Theo ước lượng của tổ chức Lương Nông Quốc Tế (FAO) thuộc Liên Hiệp Quốc trong thời gian từ 1974 tới 1976 trung bình có 436 triệu người trên thế giới bị đói hoặc đang chết đói. Năm 1990 số người rơi vào hoàn cảnh trên được ước lượng vào khoảng trên dưới 350 triệu. Phi châu là nơi có hoàn cảnh bi đát nhất. Cứ sáu người dân tại châu lục này thì có một người thiếu ăn hoặc đói. Đói đã trở thành một vấn nạn chính kéo dài trong xã hội của chúng ta. Dù nhiều nơi đang có những biện pháp chống trả, thảm kịch này sẽ còn kéo dài nhiều năm nữa. Ai bảo rằng, nạn đói sẽ làm ung thối luôn các nước giàu có - vì sự đan kết với nhau của toàn gia đình nhân loại -, người đó đang nói lên sự thật, chứ chẳng phải là rung cây nhát khỉ.

b) Bảo rằng „*ở đâu có mật độ dân đông, ở đó càng đói*“ là sai. Vùng Rhein-Rhur ở Đức chẳng hạn là nơi có mật độ dân số dày nhất thế giới. Dù vậy, trong những năm qua, ở đó vẫn thiếu nhân công. Hàng trăm ngàn công nhân ngoại quốc đã được đưa tới

đây, làm cho mật độ dân lại càng tăng. Chỉ biết là dân vùng này không đói. Trái lại, có thể nói đây là một vùng điển hình cho hình ảnh xã hội dư đầy phúc lợi.
Những nguyên nhân đích thực không phải là do mất mùa hay dân đông. Mà đúng hơn là do các tương quan xã hội và kinh tế tại địa phương. Trong các nước gọi là đang phát triển có những nguyên cớ sau đây làm cản trở sự cất cánh của kinh tế: sự hiện diện của các hệ thống phong kiến, thiếu nguồn vốn, các phương pháp canh tác lạc hậu, thiếu tay nghề, trễ nại cải cách nông nghiệp, nguyên vật liệu của các nước kém phát triển bị gìm giá trên thị trường và nhiều lí do khác. Với hậu quả là một chuỗi khó khăn: thiếu công ăn việc làm, thất nghiệp, nghèo đói, thiếu cung, thiếu cầu, ít sản phẩm nông nghiệp, suy dinh dưỡng, đói. Dĩ nhiên hoàn cảnh đó đã làm cho việc sản xuất lương thực thực phẩm không theo kịp được với đà gia tăng dân số; dân số tăng nhanh, vì người dân trong các nước đang phát triển dễ có được tiến bộ vệ sinh và y tế và tiến bộ này tới sớm hơn tiến bộ kinh tế.

c) Trước hoàn cảnh đó, cần có một chính sách *công bằng phúc lợi cho toàn thể mọi người*, để giúp đỡ cụ thể các dân tộc đó. Các dân tộc đói nghèo chờ đợi đặc biệt nơi Ki-tô hữu một „dấu chỉ“. Thiếu dấu chỉ này, cơ nguy một „*đấng cứu độ thứ hai*“ với „*những lời hứa hẹn huyênh hoang lừa đảo*“ sẽ nổi lên xách động đám đông và đẩy họ vào „*các ý thức hệ độc tài*“ (PP 11).

d) Tình yêu đòi buộc mọi người đóng góp hết sức và bằng cách tốt nhất của mình vào công cuộc viện trợ phát triển. Về mặt thần học, loài người không chỉ liên kết với nhau trong tội nguyên tổ mà thôi (solidaritas peccati originalis totius generis humani), các nhà thần học đã nói tới chiều sâu của giáo huấn này; song họ còn kết hợp với nhau trong tình yêu (solidaritas caritatis totius generis humani), giáo huấn này cho tới nay chưa được bàn sâu. Loài người trong thời đại kĩ nghệ càng hợp nhất, càng có nhiều người thuộc chủng tộc và văn minh khác trở thành tha nhân của mình, và như vậy mình càng phải để cho tình yêu ki-tô giáo

vươn ra khỏi gia đình, thân tộc, láng giềng, làng xã và dân tộc, và phải biết chia sẻ đau khổ của những người sống trên các phần đất khác của địa cầu đang phải chịu.

2. Chỉ có thể phá tung xích xiềng bần cùng đau khổ, nếu công cuộc viện trợ thế giới thực hiện được những biện pháp này:

a) - Gia tăng đất canh tác nông nghiệp. Các chuyên gia cho hay, diện tích đất canh tác trên địa cầu có thể gia tăng lên gấp đôi.
- Cải tiến các phương pháp trồng cấy bằng cơ giới hoá, thuỷ lợi, bảo vệ cây trồng, chống dịch, phân bón và các loại khác.
- Thay đổi „*các thói quen ăn uống thanh cảnh*“ có lợi cho những người đang đói. Trong các nước kĩ nghệ mỗi năm có 300 đến 400 triệu tấn ngũ cốc được dùng làm thức ăn nuôi gia súc lấy thịt. Phải chăng bò và heo công nghiệp quan trọng hơn con người?
- Mở rộng viện trợ phát triển, cả cho dù phải hi sinh nhiều. Câu „*Mỗi người là tha nhân của chính mình*“ phải là khẩu hiệu cho vận mạng tương lai của loài người.
- Giảm bớt chi phí về vũ trang. Năm 1973 thế giới bỏ ra 207 tỉ mĩ kim cho võ trang. Năm 1979 con số đó tăng hơn gấp đôi với 518 tỉ, và theo Việt Nghiên Cứu Hoà Bình Quốc Tế (SIPRI) ở Stockholm năm 1981 chi phí cho vũ trang trên khắp thế giới là 650 tỉ […]. Thế giới càng căng thẳng, việc vũ trang càng gia tăng […].
- Các nước giàu tích tụ được tiền tỉ nhờ dầu hoả phải đóng góp vào viện trợ phát triển.
Không dễ gì thực hiện được các chương trình trên, vì giá máy móc nông nghiệp và phân bón trên thị trường thế giới quá cao, thiếu vốn đầu tư, giá dầu tăng, viện trợ phát triển quá ít, viện trợ này chưa tới một phần trăm tổng sản phẩm xã hội của các nước giàu.

b) Thông điệp „Mater et magistra“ nghiêm khắc cảnh cáo về mọi thứ tân chủ nghĩa thực dân; chủ trương này lợi dụng viện

trợ phát triển xen lấn vào nội bộ các nước nghèo „*để thực hiện yêu sách thống trị của mình*“. Một hành động như thế „*rõ ràng nhằm tạo ra một hình thức cai trị thực dân mới; nó dùng chiêu bài giả trá để tái lập sự lệ thuộc như trước đây, một lệ thuộc mà nhiều quốc gia đã giải thoát được cho mình chỉ mới đây thôi*“. „*Viện trợ kĩ thuật và tài chánh*“ phải vô vụ lợi và phải làm sao cho các nước đang phát triển „*có khả năng tự mình thực hiện được tiến bộ kinh tế và xã hội*“. Chỉ bằng cách đó mới mong „*tất cả mọi quốc gia liên kết với nhau thành một cộng đồng, trong đó mỗi thành viên ý thức được quyền và bổn phận của mình và góp phần thích hợp vào phúc lợi của mọi nước*“ (MM 171-174).
Viện trợ phát triển kinh tế không nên bắt đầu với việc xây dựng những cơ xưởng lớn để lấy tiếng, mà cần hỗ trợ những chương trình đòi hỏi nhiều công ăn việc làm trong lãnh vực hạ tầng cơ sở: xây đường, bắc cầu, lắp đường sắt, dẫn thuỷ v.v. Đồng thời phải tạo nhiều xí nghiệp trung bình và nhỏ để sản xuất các sản phẩm tiêu dùng (xí nghiệp vải, cơ xưởng đóng bàn ghế, cơ xưởng chế tạo đồ gia dụng v.v.), để với đồng lương hạ tầng cơ sở công nhân có thể mua sắm được những dồ dùng tương ứng, bằng không thì cái nghèo vẫn không thay đổi.

c) Cải cách điền địa là điều vô cùng cấp thiết trong nhiều quốc gia đang phát triển, chẳng hạn ở châu Mĩ la-tinh (để loại bỏ những hình thức nông trại lớn nhỏ trước đây). Khi thực hiện, không thể đền bù theo giá cả hiện hành và GHXHCG cũng không đòi hỏi như thế. Khi người lính phải hi sinh sự sống mình cho phúc lợi chung mà không cần đền bù, thì ta cũng có thể buộc con người phải chấp nhận chịu thiệt thòi đền bù trong việc giải toả những gì đe doạ tới sự tồn vong của đất nước (ss. GS 71). Các doanh nhân và đại gia trong các nước đang phát triển vi phạm nặng nề lợi ích chung, khi họ không sử dụng phương tiện mình có cho việc sản xuất hoặc không đóng góp sự „*giúp đỡ vật chất và tinh thần cần thiết cho công ích*“ (GS 65), chẳng hạn bằng cách chuyển tiền ra ngoại quốc.

[Thông điệp „Sollicitudo rei socialis“ đề cập tới các chiều kích của viện trợ kinh tế theo lối nhìn ngày nay. Về mặt đạo đức xã hội, cần nhấn mạnh mấy phát biểu sau đây: (1) Mức độ viện trợ quá ít của các nước giàu và một số cơ cấu bất công trong các quan hệ kinh tế giữa các nước giàu và nước nghèo đã bị giáo tông Gio-an Phao-lô II. phê phán. Tuy nhiên, bỏ qua một bên những điều đó, ngài cho hay, chìa khoá của sự phát triển thành công nằm nơi các cơ cấu pháp lí, chính trị và kinh tế của chính các nước đang phát triển (ss. SRS 44). – (2) Ngoài ra nhận định sau đây cũng quan trọng: „*Trong thế giới ngày nay, quyền đưa ra sáng kiến kinh doanh cùng với các quyền khác bị kìm hãm. Nhưng đây là một quyền quan trọng không những cho cá nhân, mà cả cho công ích. Kinh nghiệm dạy chúng ta, việc phủ nhận hay hạn chế một quyền như thế nhân danh ‚sự bình đẳng' của mọi người trong xã hội quả thật đã làm tê liệt tinh thần kinh doanh, nghĩa là làm tê liệt hoặc ngay cả tiêu diệt óc sáng tạo của người công dân với tư cách là một chủ thể tích cực. Hậu quả của hành vi này không dẫn tới một sự bình đẳng thật sự, song đúng hơn là một ‚cào bằng xuống thấp'. Thay vì đưa ra ý kiến sáng tạo, người ta trở nên thụ động, lệ thuộc và khuất phục trước hệ thống bàn giấy. Hệ thống này là cơ quan ‚ra lệnh' và ‚quyết định' - nếu không nói là ‚sở hữu' chủ duy nhất đối với toàn bộ của cải và phương tiện sản xuất; nó đưa tất cả vào vị trí lệ thuộc hoàn toàn, giống như sự lệ thuộc truyền thống của giới vô sản trước đây trong chế độ tư bản*“ (SRS 15). Giáo Tông tích cực đề nghị với „*các quốc gia thuộc thế giới đệ tam*“ mô hình Kinh Tế Thị Trường Xã Hội; mô hình này „*công nhận vai trò nền tảng và tích cực của doanh nghiệp, của thị trường, của tư hữu và của tinh thần trách nhiệm xuất phát từ đó đối với phương tiện sản xuất và đối với sáng kiến tự do của con người trong lãnh vực kinh tế*“ (CA 42). – (3) Cuối cùng Giáo Tông đòi hỏi phải lưu ý tới sự tác dụng hỗ tương và vòng luân chuyển của môi sinh, nhất là phải quan tâm tới „*sự có hạn của các nguồn tài nguyên thiên nhiên*“ (CA 34). Theo ngài, con người không được tự ý, không có quyền tuyệt đối „*sử dụng hoặc lạm dụng*“ thiên nhiên (CA 34). Họ không được phép toàn quyền sử dụng các nguồn tài nguyên thiên nhiên. Làm như thế, không những sẽ gây „*nguy hiểm nghiêm trọng*“ cho nhân loại hiện nay, mà nhất là cho tất cả các thế hệ tương lai (CA 34).]

3. Đóng góp của Giáo Hội

a) Giáo Hội sẽ kêu gọi tới lương tâm của tín hữu mình và của tất cả mọi người thiện chí.

b) Chính Giáo Hội cũng sẽ đóng góp những trợ giúp (chẳng hạn với tổ chức Misereor). Giáo Hội sẽ đặc biệt quan tâm tới lĩnh vực giáo dục và mở các trường nghề lẫn trường học chẳng hạn. Trong nhiều quốc gia đang phát triển, nếu không có được sự thay đổi ý thức và không có được hành động tiệm tiến qua một nỗ lực giáo dục kiên trì, sẽ không có được sự phát triển kinh tế và xã hội. Chỉ với điều kiện đó việc giúp đỡ để tự cứu mới có kết quả.
Ở điểm này các cuộc truyền giáo đã cho ta một gương sáng. Tuy nhiên các trường lớp - chẳng hạn như ở châu Mĩ la-tinh - không nên dành riêng cho con cái của giai tầng thượng lưu, mà phải làm sao mở ra cả cho những trẻ em có năng khiếu thuộc các tầng lớp hạ lưu. Tương lai của Giáo Hội tại các quốc gia đang phát triển tuỳ thuộc phần lớn vào việc sống chứng nhân công bình và yêu thương không phải của từng cá nhân, mà của tập thể ki-tô hữu tại đây.

c) Không có sự chung tay của các *Giáo Hội địa phương* tại các quốc gia đang phát triển, các nỗ lực của các Giáo Hội âu châu sẽ gần như vô ích. Càng ngày sự dấn thân của các Giáo Hội địa phương vào công cuộc phát triển càng tăng. Điều này có liên quan tới niềm tự tin lành mạnh của các Giáo Hội trong thế giới đệ tam. Cả trong Giáo Hội cũng có sự chuyển dịch trọng lượng từ Âu châu và Bắc Mĩ sang Phi, Á và châu Mĩ la-tinh.
Sự cộng tác của các Giáo Hội địa phương giúp cho những biện pháp giúp đỡ tới được gần con người. Hơn nữa, nhờ họ mà các cơ quan trợ giúp, chẳng hạn như Misereor, không cần phải trực

tiếp thực hiện các dự án, vì các Giáo Hội địa phương đã tự có đủ sáng kiến.[369]

Việc làm chứng trên bình diện xã hội, kinh tế và chính trị của các tín hữu tại các quốc gia đang phát triển không phải là vì hi vọng để được cứu rỗi ở đời này, như khẳng định của một số nhà „thần học giải phóng“. Ngay những cuộc cải cách xã hội lớn nhất cũng không thoả mãn được ước vọng của con người về một cuộc sống với hạnh phúc lâu dài cũng như về một tình yêu bất tận; là vì con người „*có những khát vọng vô biên và được mời gọi vươn tới một cuộc sống cao cả hơn*“ (GS 10). Chẳng có vùng đất và sự tự do miên viễn nào cả ở đời này để con người vốn hữu hạn và bị hạn chế có thể bước vào. Nhưng chính niềm hi vọng vào điều đang đến là động cơ mạnh nhất, để Ki-tô hữu dấn thân vào xã hội và chính trị trong tinh thần phục vụ sự tự do của con cái Chúa.

[Thông điệp „Sollicitudo rei socialis“ bàn tường tận câu hỏi, đâu là phạm vi đặc biệt để Giáo Hội đóng góp vào sự phát triển các dân tộc. Bên cạnh những phát biểu về mặt đạo đức xã hội đã được đề cập ở trên, có mấy nhận định quan trọng sau đây: (1) Gio-an Phao-lô II. gọi quan điểm cho rằng, việc phát triển các dân tộc là một vấn đề có thể giải quyết được bằng thuần kinh tế và kĩ thuật, là „*sự lạc quan ngây thơ mang tính máy móc*“ (SRS 27). Ngài đưa ra luận điểm chính về đạo đức phát triển của mình để đối lại: Đích phát triển kinh tế sẽ không thể đạt được, nếu „*việc phát triển không bao gồm chiều kích văn hoá, siêu việt và tôn giáo của con người và của xã hội*“ (SRS 46). Các đóng góp đương nhiên và không thể thiếu của các khoa học và việc ứng dụng chúng vào kĩ thuật, kinh tế và chính trị chỉ giúp được cho „*sự phát triển thật sự của con người*“, khi chúng „*được hướng dẫn bởi một quan điểm đạo đức căn bản*“ (SRS 28). Cái neo chắc chắn nhất của quan điểm này, theo Giáo Tông, là „*ý Chúa…, nền tảng chân thật duy nhất của một nền đạo đức với lực cưỡng hành tuyệt đối*“ (SRS 38). Nói khác đi: Không thể kiến tạo được một xã hội có trách nhiệm, nếu không có „*những quyết định đạo đức*“ tương ứng, vốn ảnh hưởng trên „*động thái của con người như là một nhân vị có trách*

[369] Ss. J. Höffner, *Nạn Đói Trên Thế Giới*. Köln 1975 (Sonderheft 31).

nhiệm“ (SRS 35). – (2) Một khía cạnh quan trọng mà Giáo Hội có thể đóng góp là khích lệ con người. Ki-tô hữu hiểu được mặt xấu nơi con người. Nhưng, dù mọi kinh nghiệm tiêu cực đó, họ không nản chí: „*Ai muốn từ chối nhiệm vụ cải tiến số phận của con người toàn diện và của tất cả mọi con người - một nhiệm vụ khó khăn nhưng cũng mang lại niềm vui -, vì lí do phải chiến đấu khó nhọc và vì phải liên lỉ nỗ lực để vượt qua những khó khăn đó hoặc vì đã trải qua những kinh nghiệm thất bại bắt mình phải khởi sự lại từ đầu, người đó bất trung với ý muốn của Đấng Tạo Dựng*“ (SRS 30). Dù có kinh nghiệm thực tế với sự dữ trong thế giới, Giáo Hội „*vẫn tin vào con người*“; vì trong con người „*có đủ các đức tính và nghị lực…, vì con người là hình ảnh của Đấng Tạo Dựng và được thừa hưởng công trình cứu rỗi của đức Ki-tô, là Đấng ‚gần gũi với mọi người' và vì tác động mạnh mẽ của Chúa Thánh Linh ‚lan toả khắp địa cầu'* (Kn 1,7)“. Do đó, không thể có chuyện „*thất vọng, bi quan hay thụ động*“. Người ta cũng có thể „*phạm tội trong lãnh vực kém phát triển do vì sợ hãi, thiếu cả quyết và đúng là do hèn nhát*“ (SRS 47).]

4. Trong nhiều quốc gia đang phát triển Giáo Hội phải đối đầu với thứ tin mừng chống Ki-tô của chủ nghĩa mác-xít. Tin mừng này tự cho mình có quyền tuyệt đối và không ngừng loan báo cho mọi người về khả năng cứu rỗi nơi trần gian này trong một xã hội vô giai cấp. Thật lạ, có những dân tộc lớn vốn kiêu hãnh về văn hoá và lịch sử của mình, nhưng lại dễ dãi đón nhận chủ thuyết duy vật biện chứng, một sản phẩm đặc thù của phương tây, mà không nghĩ rằng, qua cách đó mình trở thành miếng mồi ngon cho ý thức hệ thực dân.

[Trong phần cuối cuốn giáo khoa Joseph Höffner bàn tới „*tin mừng chống Ki-tô của chủ thuyết mác-xít*“ mà Giáo Hội „*trong nhiều quốc gia đang phát triển*“ đang phải đối diện. Một năm sau ngày phát hành ấn bản cuối cùng của tác phẩm này ông đã thuyết trình trước Hội Đồng Giám Mục Đức („*Học Thuyết Xã Hội Hay Thần Học Giải Phóng?*“ Văn Phòng Thư Kí HĐGMĐ xuất bản, Bonn 1984), phê bình việc ứng dụng lối „*phân tích mác-xít*“ nơi một số chủ trương của Thần Học Giải Phóng. Thông điệp „Sollicitudo rei socialis“ nói tới „*những giá trị tích cực, nhưng cả những sai lầm và nguy hiểm trong lối nghĩ*

và việc làm của thần học này“, như chúng đã được „*giáo quyền*“ chỉ ra trong các huấn thị „Libertatis nuntius“ (6.8.1984) và „Libertatis conscientia“ (22.4.1986) (SRS 46). Thông điệp khẳng định, „*đóng góp chính*“ của Giáo Hội trong việc „*giải quyết vấn nạn cấp bách của phát triển*“ là „*loan báo sự thật về đức Ki-tô, về chính Giáo Hội và con người, và ứng dụng nó cho từng hoàn cảnh cụ thể. Để đạt tới mục tiêu này, Giáo Hội dùng phương tiện Học Thuyết Xã Hội*“. Ngoài học thuyết này ra, chẳng có cách thức nào khác hơn. Do đó, Giáo Hội thấy „*việc học hỏi thấu đáo tập hợp các nguyên tắc để suy nghĩ, các tiêu chuẩn để phán đoán và các quy tắc để hành động (này) và phổ biến chúng rộng rãi"* là điều cần thiết (SRS 41).]

Bảng Chữ Viết Tắt

AA	„Apostolicam actuositatem“ Sắc lệnh về tông đồ giáo dân (Vaticano II.)
AAS	Acta apostolicae sedis
CA	„Centesimus annus“. Thông điệp của giáo tông Gio-an Phao-lô II.
DH	„Dignitatis humanae“. Tuyên ngôn về tự do tôn giáo (Vaticano II.)
DS	Enchidirion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. H. Denzinger / A. Schönmetzer, Freiburg i. Br. 1976 (36).
GE	„Gravissimum educationis“. Tuyên ngôn về giáo dục ki-tô giáo (Vaticano II.)
GS	„Gaudium et spes“. Hiến chế về Giáo Hội trong thế giới ngày nay (Vaticano II.)
IkaZ	International katholische Zeitschrift „Communio“
JCSW	Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften „Kirche und Gesellschaft“
LE	„Laborem exercens“. Thông điệp về lao động của giáo tông Gio-an Phao-lô II.
LG	„Lumen gentium“. Hiến chế tín lí về Giáo Hội (Vaticano II.)
MM	„Mater et magistra“. Thông điệp của giáo tông Gio-an XXIII.
MySal	Mysterium salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik. 5 Bde. Hg. v. J. Feiner / M. Löhrer. Einsiedeln/ Zürich 1965-1981.
NZZ	Neue Zürcher Zeitung

OA	„Octogesima adveniens“. Tông thư của giáo tông Phao-lô VI.
PP	„Populorum progressio“. Thông điệp của giáo tông Phao-lô VI.
PT	„Pacem in terris“. Thông điệp của giáo tông Gio-an XXIII.
QA	„Quadragesimo anno“. Thông điệp của giáo tông Pi-ô XI.
RH	„Redemptor hominis“. Thông điệp của giáo tông Gio-an Phao-lô II.
RN	„Rerum novarum“. Thông điệp của giáo tông Lê-ô XIII.
SRS	„Sollicitudo rei socialis“ Thông điệp của giáo tông Gio-an Phao-lô II.
ThR	Theologische Rundschau.
StZ	Stimmen der Zeit
UG	Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. 3 Bde. Hg. v. A.-F. Utz / J. –F. Groner. Freiburg (Schweiz) 1954-1961.
ZKth	Zeitschrift für Katholische Theologie

Mục Lục Từ Và Sự Kiện

An ninh xã hội 137, 237
Án tử hình 286
Anh chị em 133t
Âu châu 276

Bảo hiểm, nguyên tắc 260t
Bảo hiểm xã hội 88
- Quyền có – 237
- Buộc phải có - 258
Bệnh còi tâm lí (Hospitalismus) 131
Bổ Trợ / Phụ Đới, nguyên tắc 64tt
- cũng có giá trị cho Giáo Hội 65
- Khái niệm và nền tảng 64tt
- và công đồng Vaticano II. 67t

Cá nhân chủ nghĩa 57, 59, 118
Cách mạng 307t
Cải cách xã hội 24
Campanella "Quốc Gia Mặt Trời" 124
Cấp dưỡng, nguyên tắc 260t
Cấp dưỡng, nhà nước 218, 260t
Cha mẹ
- Nguồn gốc uy quyền của - 131
- Quyền của - 131t
- Vai trò, trách nhiệm của -113t
Chết
- trợ tử 70
Chiến tranh 268, 288t
- với vũ khí hoá học 291, 301
Chính sách xã hội - cộng đồng 261
Chủ nhân
- Con người là - 36
- gián tiếp 181
- Quốc gia là - 278t
Chủ nhật
- buộc nghỉ ngơi 161
- Luật trừ không buộc nghỉ 162
Công bằng
- giao hoán 88
- Khái niệm của - 87
- Những hình thái căn bản của - 87
- pháp lí / công lí 89
- xã hội 89tt, 251
Công dân
- Bổn phận 311
- và bổn phận đóng thuế 285, 311
- và quyền bầu cử 312
- và quyền phê bình và kiểm soát 312
Công đoàn 41, 60, 170, 314
Công đồng Vaticano II.
- Hiến Chế Giáo Hội Trong Thế Giới… 24, 28t, 35, 37t, 41, 46, 59, 68, 82, 91, 93, 109, 111, 113, 120t, 170, 174, 180, 190t, 194t, 222, 248, 255, 264, 281, 286, 296, 298t, 300t, 308, 312, 317, 320, 322, 330, 335, 339, 342

- Hiến Chế Về Phụng Vụ 174
- Tuyên Ngôn Tự Do Tôn Giáo 26, 63, 85
- Tuyên Ngôn Về Giáo Dục Công Giáo 26, 63, 85
Công ích / Phúc lợi chung
- công bằng phúc lợi chung 89, 337
- Công ích của nhân loại 58
- đứng sau tư lợi 59
- Khái niệm của - 57
- Nguyên tắc của - 57t
- và nhà nước 91, 277, 307, 309, 313, 326
- và sự bổ trợ 64
Công hữu 222, 224tt, 228
Công luận 43, 84, 153, 296, 300
Công pháp quốc tế 82, 230t, 325
Cộng đoàn
- như một liên kết có mục đích 45
- và xã hội 45tt
Cộng đồng nhân loại
- là một cộng đồng pháp lí 324t
- là một tập hợp thống nhất 323t
- Nhiệm vụ của - 331tt
- Sự đoàn kết kinh tế 326t
- tổ chức - 328tt
Cộng sản
- âu châu 216, 219
- và xã hội tương lai 124, 154, 212, 219
- Thiên đàng - 213, 217
Cơ xưởng
- Không khí trong - 166, 173, 183
- Phân cấp trong - 168, 194
- Tm lí - 175
Cứu độ
- Chủ trương - trần tục 29, 155, 212t, 216t, 219, 265
Dân chủ 20, 48, 61tt, 271, 280tt, 312t
Duy Vật, chủ nghĩa
- lí thuyết 210
- thực tế 189, 196
Dân số
- mật độ - 336
- tăng trưởng - 337

Đạo đức xã hội 30, 75, 78, 202t, 342
Đất xây dựng
- Cách ấn định giá của - 245
- Lợi tức do địa thế đất 245
Đình công 165, 169, 252, 308
Đoàn lũ hoá 49, 135, 178, 259
Độc quyền 203t, 206, 246, 254
Độc tài, chế độ 305
Đói, nạn 266, 329t, 335tt
Đức tin và khoa học tự nhiên 151

Giải phóng phụ nữ 103, 106, 125
Gia đình
- biến chuyển và mất mát phận vụ của – 136t
- cân bằng gánh nặng – 143t, 253(136, 244ff)
- chính sách - 140t
- đại gia đình 84, 92, 137
- đông con và việc xuống cấp xã hội 141t
- khái niệm về – 123t
- là một cộng đoàn giáo dục 130t
- là cộng đoàn sống cha mẹ - con cái 123t
- là tế bào xã hội con người 139t, 141
- là nhiệm vụ do Thiên Chúa uỷ thác 131t
- như một „Giáo Hội nhỏ“ 138
- thiếu ổn định kinh tế 141

- và giáo dục 125t, 133t
- và luật sai đi 135
- và việc chăm sóc con cái 126
- và thần học về - 123
Giai cấp / đấu tranh 179, 184, 212t, 217, 296, 309
Giáo dục 123t, 133tt, 303t
- chống lại uy quyền 63
Giáo hội
- như một sự kiện xã hội 57
- như một nguyên tắc sống của xã hội 25t
- như thân thể mầu nhiệm đức Ki-tô 57
- và các chính đảng 320tt
- và thế giới 25

Hiến pháp nước Đức (48f)
Hoà bình 92, 183, 292t
- được bảo đảm bởi uy quyền quốc tế 302t
- không hẳn là tình trạng không chiến tranh 292
- là hoa trái của công lí và tình yêu 292t
Học Thuyết Xã Hội
- Tin Lành 77, 273
- Công Giáo 23
- Khái niệm của - 23t
- Phương pháp của - 23t
Hôn nhân
- như một khế ước 115t
- như một định chế 118t
- như một bí tích 109t
- trong thời phụ quyền 107
- và tình yêu 106tt
- và con cái 110t
- ý nghĩa – 97t
Hợp lí hoá 171
Hợp tác xã 258
Hưu (lương) căn bản 139, 259

Jus gentium 71, 226tt

Khai Sáng 80, 227, 269, 286
Khiết tịnh 70, 104, 144
Không tưởng xã hội 28, 30, 1223, 219
Khủng bố 63, 70, 283, 292, 296, 305
Kĩ nghệ hoá 137, 242
Kĩ thuật
- Ki-tô Giáo đánh giá về - 168t, 171, 196
- Những trách cứ đối với – 166t, 173
- và kinh tế tân thời 201
Kĩ trị 172, 195, 276
Kinh doanh, nhà 232, 235, 240tt
- Phận vụ xã hội của - 180
- Trách vụ của doanh nhân 179t
- Tiền lời của doanh nhân 254, 256
Kinh tế
- Các bậc giá trị của - 194tt
- Các lãnh vực - 154t, 251t
- Con người là chủ thể, tâm điểm và mục đích của - 194t
- Đạo đức – 188
- Khái niệm của - 188
- Mục tiêu sản xuất của - 189t
- thị trường 235, 244
- tập thể 217, 226
Kinh Tế Thị Trường Xã Hội, chế độ 235
Kinh tế, trật tự
- theo nghĩa htxhcg 209t
- theo quan điểm của chủ nghĩa tự do 197t
- theo quan điểm của chủ nghĩa xã hội 209t
Khủng hoảng
- gia đình 136, 182

- kinh tế 38, 203, 206, 234, 241, 246, 284
- tăng trưởng kinh tế 206, 234tt

Lãi, tiền 246tt
- Cấm lấy lãi 247t
- Chức năng của - 247t
Laissez faire, chủ trương thả lỏng 199
Lạm phát 246, 256, 286
Lãnh đạo nhân sự
- Nhân phẩm là bảng chỉ đường của - 175tt
- không phải là lèo lái 177
- và quyền uy 177tt
Li dị 118
Lao động
- Căng thẳng và mâu thuẫn của - 164tt
- Cấu trúc - 153
- Hợp đồng - 242
- Khái niệm và hạn chế của - 148
- Kĩ thuật hoá - 166
- Loại lao động 153t
- là hối cải 155t
- là chinh phục thiên nhiên 150tt
- là phục vụ 152t
- là nhu cầu cần thiết 149t
- là vinh danh Chúa 156
- là thăng hoa bản thân 150
- là nghề 149
- là giải trí 157tt
- Tâm Lí -, khoa 176
- Tương quan - (thời tân tiến) 164tt
Liên đới, nguyên tắc 53tt
- Khái niệm 53t
- Nền tảng 53t
Luật
- là chuẩn mực của đời sống xã hội 69
- và đạo đức 70t
Luật, hình 71
Luật tự nhiên
- có giá trị chung 80, 82t
- có thể nhận biết 84
- Khái niệm 80
- không biến đổi 82
- là một phần của luật đạo đức tự nhiên 70t
- là luật căn bản 70t
- và thần học tin lành 77t
- và chủ nghĩa hiện sinh 72
- và lịch sử 79t
- và mạc khải 27
- và luật thành văn 80tt
- và luật thực chứng 72t
- và chủ trương vị luật 74tt
Lương lao động
- Cách ấn định lương trong công xưởng 250t
- đủ cho cuộc sống gia đình 252t
- Chế độ lương 165, 168t, 181
- Rắc rối về lương bổng 250t
Lương bổng
- phải làm sao cho công bình 168t
- phải sát gần với tương quan xã hội 170
- Quyền tự trị về thương thảo lương bổng 252
Lương khoán sản phẩm 250

Mái ấm 126t
- như một nơi nương náu 126t
Manikê, chủ trương 99
Marx, chủ nghĩa 210tt
- chống lại Tin Mừng 217, 343
- không tưởng 217
- và „thượng tầng ý thức“ 211
Mẹ 124, 129t, 132t, 136, 139t, 142tt
- Gắn bó mẹ con 136

Môi sinh, ô nhiễm 167, 172
Môi trường xã hội 24t, 131
- ảnh hưởng trên con người 24t
- ảnh hưởng trên sự cứu độ 24t
Mức sống căn bản 157
Năng lượng, nguồn 193
- nguyên tử 103, 167, 172
Ngôn ngữ hoà bình 296
Nhà
- Căn nhà riêng 126t
- Ý nghĩa – 126t
- Ý muốn có - 127
Nhà ở 126t
- như nơi nương náu 126t
Nghề 148
- Khái niệm 148
- là điều đương nhiên của con người tân tiến 164
Nghèo đói 25, 228, 330, 337
- Nghèo cấp hai 130
Nguyên tử năng 103, 167, 172, 193
- Chiến tranh – 167, 291, 300, 302
- Vũ khí – 190, 215, 291t, 299, 301t
Người, con
- cai quản thế giới vật chất 189t
- cần của cải vật chất 39, 191t
- có nguồn cội tử bên ngoài 28
- có nhân tính 35t
- có bản tính xã hội 39tt
- có phẩm giá 50, 59tt
- là chủ nhân, trọng tâm và mục tiêu của kinh tế 194t
- Động lực kết tập nơi con người 41t
- tự do 36t, 174
- tự vong thân 49, 166
Người lao động
- bị vô sản hoá 165t, 184, 202
- cần hội nhập toàn diện 184t
- ngoại quốc (thợ khách) 183tt
- tự vong thân 166
Nhàn rỗi
- Ảnh hưởng của quyền lực - 158
- như một nhiệm vụ 158tt
- Vấn đề - 157tt
Nhân loại
- như một tập hợp tinh thần-đạo đức 323t
- như một cộng đồng pháp lí 324t
Nhân quyền 70, 88, 283
Nhóm quyền lợi 309, 311t
- tạo áp lực công luận 312
- và chính đảng 313
- và công lích quốc gia 315
Nhóm bất chính thức 178
Nô lệ 70, 108, 151, 155, 165, 167, 199, 212, 217, 225, 273, 283, 334
Nông nô 147, 165, 215

Ông bà 133t

Phá thai 70, 114, 142
Phái tính 97tt
- Các lối hiểu sai về - 99t
- Hấp lực – 104t
Phân phối thu nhập
- Mức độ tái - 260
Phản kháng, quyền 306t
- tích cực 306t
- tiêu cực 305t
Phát biểu tự do 281, 320
Phong trào giới trẻ 46
Phong trào xã hội công giáo 165, 170, 234
Phụ nữ có gia đình đi làm 139tt

Quân dịch, từ chối 288, 301
Quân chủ, chế độ 66, 280

Quảng cáo, đạo đức 49, 256
Quốc gia (Nhà nước) 263
- Các loại hình - 280t
- Công ích và – 275
- Nền giáo dục – 303t
- Nhóm quyền lợi và – 312tt
- Nguồn gốc và ý nghĩa của – 264t
- theo lối hiểu của Công Giáo 271t
- theo lối hiểu của cá nhân chủ nghĩa 269t
- theo lối hiểu của chủ nghĩa mác /cộng sản 269
- theo lối hiểu của chủ trương thần quyền 2264t
- Xã hội và – 67, 274, 311tt
Quốc gia và Giáo hội
- độc lập với nhau 317t
- liên quan với nhau 317tt
Quyền lực quốc gia
- có giới hạn 303tt
- Chủ nhân của – 278t
- mang tính cách luật tự nhiên 279t
- Quyền và bổn phận của – 283t
- Quyền phản kháng lại – 303tt
Quyền bính /Quyền uy 41, 47, 62, 137, 266, 278t, 297
- Kiểm soát – 62t
- và tự do 62
- và công ích 62t
Quyết định, đồng 174, 218, 238, 242, 281t
- trong xí nghiệp 174

Rối đạo 101

Sản phẩm xã hội 143, 249t, 259, 338
- Phân phối – 243t, 251, 256t
- Kết cấu của – 243t

Sản xuất
- Tương quan - 125, 210t
- Lực – 210t
Siêu Tự Nhiên, thuyết 24
Sinh đẻ
- có kế hoạch 113t, 141
- Giảm - 141
Sứ mạng truyền giáo 333t, 335t

Tài sản chung 219tt
Tài sản / sở hữu chung - 40, 174, 222
- là căn nguyên bất ổn xã hội 224t
- nơi thiên đàng 220
- trong gia đình và tu viện 220
- trong quốc gia: nguy cơ lạm dụng quyền lực 224t
Tài sản quốc dân 221
Tạo vật
- quy hướng về Ki-tô 27
Tạo dựng, thuyết 77t
Tân Thực Dân, chủ nghĩa 333t, 338t
Tân Tự Do, chủ nghĩa 203tt
Tân Xã Hội, chủ nghĩa 209, 218
Tân Tả Phái, chủ nghĩa 219
Thần Học, khoa
- Giải Phóng 18, 308, 342t
- Cách Mạng 308
- Lịch Sử 28
Thần quyền, thuyết 265tt
Thất nghiệp 38, 159, 180tt, 203, 206, 237, 242, 244, 252t, 259, 337
Thuế 256
- Quyền đánh thuế của nhà nước 284t
- Trói buộc lương tâm của luật thuế 285
- Phân chia gánh nặng - 284t

Tiền 194, 246tt
- mất giá 246, 252
Tiền lời (Lãi) 246, 254
- do vi trí thị trường 254
- do độc quyền 254
- do sáng kiến tiên phong 254
- do kinh doanh 254
- theo quan điểm HTXHCG 254tt
Thời trang 49
Thu nhập
- từ địa thế đất đai 245
Thủ công 137, 139t, 142, 154, 159, 166, 243, 251
Thực dân
- Gia sản của – 331tt
- và đạo đức 333t
- và hậu quả 332t
Thương tật 242, 259
Thượng tầng ý thức 210
Tiến bộ
- Khái niệm của - 29t
- - kĩ thuật 29t, 333
- và tương quan lao động 171
- và cánh chung luận 29
- và chủ nghĩa đắc thắng tân thời 30t
- và nhân mãn 48
Tình yêu
- nhục dục (Eros) 106t, 108tt
- vị tha (Agape) 108tt
- xã hội 17, 92
Tội nguyên tổ 71, 84, 101, 337
- và trật tự xã hội 24
Tông thư, Tông huấn
- Casti connubii 112, 115, 252
- Centesimus annus 26, 30, 49, 51t, 62, 130, 176, 190, 207, 282t, 340
- Diuturnum illud 276
- Divini Redemptoris 61, 92
- Immortale Dei 281, 316tt
- Laborem exercens 135, 149t, 152, 156, 169tt, 174, 180, 182, 202, 217, 242, 261
- Mater et magistra 20, 23tt, 49, 170, 174, 177, 180, 196, 206t, 232, 240, 250tt, 258, 327, 339
- Mystici corporis 60, 316
- Pacem in terris 23, 93, 281, 302
- Populorum progressio 40, 172, 180, 191t, 234, 308, 334, 337
- Quadragesimo anno 24, 65, 81, 92, 165, 169, 174, 188, 191, 195, 206, 218, 232t, 235, 248tt, 252t, 255, 274, 317, 326
- Rerum novarum 119, 155, 169, 223t, 226, 231, 249, 252
- Sollicitudo rei socialis 27, 55, 212, 220, 228, 282, 325, 327, 340, 342tt
Tội nguyên tổ, tổ tông 71, 84, 101, 337
Triết Học Xã Hội 26, 56, 58, 62, 65, 95, 231, 247
Truyền hình 43
Truyền thông, phương tiện 43, 49, 256, 292, 324
Tuổi hưu 181
Tư bản và lao động 165, 170, 174, 179, 182, 249
- Chủ nghĩa tư bản lí thuyết 197tt
- Chủ nghĩa tư bản thực tế 200tt
- Tạo tư bản 238tt
- và người lao động 239t
Tư hữu 219tt
- Các lí do của tư – 222tt
- là phương tiện sản xuất quyền lực xã hội 235
- có tính cách đương nhiên 226tt
- Nguồn gốc của - 191
- Phân phối – 236, 240t

- Quyền – 191, 204, 208, 212t, 218, 231t
- Quyền sử dụng - và trách nhiệm 235
- Sáu loại hình tư hữu 236t
- Tăng cường vai trò của – 239tt
- theo truyền thống kinh viện 227tt
- Tính hai mặt của – 232tt
- và nền tảng trật tự kinh tế 219tt
- và khủng hoảng phận vụ 234tt
Tử vong trẻ em 141t
Tự Do, chủ nghĩa - 66
- Tân Tự Do 203tt
- Cổ Điển 197, 201, 203tt, 209
- Chủ trương kinh tế của -197tt
Tự động hoá 103, 143, 154, 166, 172t, 181

Văn hoá, nền 40, 55, 82, 84, 324, 332, 334t
- Độc lập tương đối của các lãnh vực - 27
Vấn đề xã hội 23, 182, 201
Vâng lời, Phục tùng 177, 270
- và quyền bính 82, 158, 177, 278, 317
- và tự do 63
Vi điện tử 173
Viện trợ phát triển
- Hình thái 331, 335, 337tt
- và bổn phận đạo đức 336
Vô sản 184, 202
- Cách mạng - 309
- chuyên chính 213, 215, 217, 269
- Giai cấp – 202, 213, 235, 340
Vợ / Người nữ 92, 102tt
- đi làm bên ngoài 102, 138t
- trong tương quan với chồng 102t
- trong gia đình thời phụ hệ 102
- không phải là người bắt chước chồng 103
- Anh hưởng bên ngoài trên - 146
Vũ trang, thi đua 292, 298t

Xã hội
- Chính sách - 261
- đa nguyên 132, 304
- Các nguyên tắc trật tự của - 53tt
- Cộng đoàn và - 47t
- Cấu trúc trật tự của - (87ff)
Xã Hội, chủ nghĩa
- Tập Thể Cộng Sản 209tt
- Tự Do - Dân Chủ 218
Xã hội phúc lợi 251t
Xung đột 58, 168, 298
Ý thức hệ quyền lực 266t

Mục Lục Sách Tham Khảo

1. Đặt nền tảng

Abhandlungen zur Sozialethik. Hg. von W. Weber / A. Rauscher / L. Roos. Paderborn 1969 tt.

Auer, Albert, Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute. Gras/Wien/Köln 1956.

Barauna, Guilherme (Hg.), Die Kirche in der Welt heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils. Salzburg 1967.

Berg, Ludwig, Sozialethik. München 1959.

Bigo, P., La doctrine sociale de l' Eglise. Paris 1965.

Böckle, Franz/Böckenförder, E. W. (Hg.), Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973.

Chénu, Marie-Dominique, Das Volk Gottes in der Welt. Paderborn 1968.

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Hg. V. Heinrich Pesch Haus, Mannheim 1962 tt.

Clément, Marcel, Introduction à la doctrine sociale catholique. Paris 1951.

Cronin, John F., Social Principles and Economic Life. Milwaukee 1959.

David, Jakob, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Köln 1967.

Drexler, Hans, Die Entdeckung des Individuums. Salzburg 1966.

Duquoc, Christian, Kirche und Fortschritt. Wien/München 1967.

Evangelisches Soziallexikon. Hg. V. Th. Schober u.a. Stuttgart/Berlin 1980.

Fagothy, Austin, Right and Reason. Ethics in Theory and Practise. St. Luois 1959.

Fellermeier, Jakob, Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. Freiburg i. Br. 1956.

Fischer, Hugo, Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart 1965.

Fuchs, Josef, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts. Düsseldorf 1955.

Geppert, Theodor, Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie. Münster 1955.

Goenaga, Jos., Philosophia socialis. Rom 1964.

Grundlach, Gustav, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. 2. Bde. Köln 1964.

Harth, Werner, Kirchliche Sozialverkündigung und christliche Sozialbewegung. *Literaturauswahl* (Stand Mai 1982). Deutscher Katecheten-Verein, München 1982.

Henning, Rudolf, Der Maßstab des Rechts im Rechtdenken der Gegenwart. Münster 1961.

Herr, Theodor, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart. München/Paderborn/Wien 1972.

Höffner, Joseph, Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze. Münster 1966.

-, Weltverantwortung aus dem Glauben. Reden und Aufsätze II. Münster 1969.

Houtart, F., L'Eglise et le Monde. Paris 1964.

Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster. Münster 1960 tt.; seit 1968: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften.

Katholisches Soziallexikon. Hg. v. A. Klose/ W. Mantl/ V. Zsifkovits. Innsbruck u.a. 1980 (2).

Kirche und Gesellschaft , Hg. v. der Katholischen Sozialwissenschaften Zentralstelle Mönchengladbach, Heft 1 ff. seit 1973.

Klein, Wolfgang, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. München / Paderborn / Wien 1975.

Klüber, Franz, Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre. Osnabrück 1960.

- , Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre. Köln 1966.

Külp, Bernhard, Kurzgefasste Katholische Soziallehre. Köln 1962.

Laun, Andreas, Das naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie. Wien 1973.

Leclercq, Jacques, Du droit naturel à la sociologie. 2 Bde. Paris 1960.

Link, Ewald, Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik. Freiburg i. Br. 1955.

Messner, Johannes, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik Innsbruck / Wien / München 1950. 1958 (3).

- , Kulturethik. Innsbruck 1954.

- , Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. Osnabrück 1968 (2).

- , Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Köln 1969 (Kommentare zur Pastoralkonstitution des Zweiten vatikanischen Konzils Über die Kirche in Welt von heute III).

Monzel, Nikolaus, Katholische Soziallehre. I. Grundlegung. Köln 1965.

Mubler, Emil, Die Soziallehre der Päpste. München 1959 (2).

von Nell-Breuning, Oswald, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. Wien / München / Zürich 1980.

- , Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Wien / München /Zurich 1983 (3).

Neue Ansätze der katholischen Soziallehre, Festschrift für Prälat Dr. Franz Müller. Hg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970.

Platte, Hans K., Soziologie der Massenkommunikationsmittel. Analysen und Berichte. München / Basel 1965.

Rauscher, Anton, Subsidiaritätsprinzip und berufständische Ordnung. Münster 1958.

- , (Hg.), Das Humanum und die christliche Sozialethik. Köln 1970.

Rommen, Heinrich, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. München 1947 (2).

Schasching, Johann, Katholische Soziallehre und modernes Apostolat. Innsbruck / Wien / München 1956.

Scheffczyk, L., Christliche Weltfrömmigkeit. Essen 1964.

Schelauske, Hans Dieter, Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965. Köln 1968.

Schilling, Otto, Christliche Gesellschaftslehre. Freiburg i. Br. 1926.

Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Unversität Münster. Münster 1955 ff.

Schwarte, Johannes, Gustav Grundlach S.J. (1892-1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. München / Paderborn /Wien 1975.

Schwer, Wilhelm, Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928.

Sozialenzykliken: Leo XIII., Rerum novarum (1891); Pius XI., Quadragesimo anno (1931); Johannes XXIII., Mater et magistra (1961), Pacem in terris (1963); Paul VI., Populum progressio (1967), Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" (1971); Johannes Paul II., Laborem exercens (1981), [Sollicitudo rei socialis (1987), Centesimus annus (1991)].

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 1-8. Freiburg i. Br. 1957-1963 (6).

[Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente mit Einführung von O. v. Nell-Breuning und J. Schasching. Borheim / Kevelaer 1992 (8).]

Thils, Gustave, Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Salzburg (1995).

Utz, Arthur, Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie. Bd. 1-4. Freiburg i. Br. 1960 ff.

- / *Groner, Joseph-Fulko (Hg.)*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Bd. 1-3. Freiburg (Schweiz) 1954-1961.

- , Sozialethik. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg / Löwen 1958.
- / *Brigitta Gräfin von Galen (Hg.)*, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), 4 Bde. Aachen 1976.
Weber, Wilhelm, Anfragen an die Soziallehre der Kirchen, in: JCSW 13 (1972) 27-53.
Welty, Eberhard, Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1951-1958.
Wendland, Heinz-Dietrich, Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg 1959.
Wiesner, W., Die Welt im Verständnis des christlichen Glaubens. Heidelberg 1964.
Wildmann, Georg, Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Wien 1961.
William, J. M., Catholic Social Thought. New York 1950.
Zweites Vatikanisches Konzil (1962-1965). Những tài liệu sau đây của Công Đồng quan trọng về mặt giáo huấn xã hội: Gaudium et spes, Apostolicam actuositatem, Dignitatis humanae, Gravissimum educationis.

II. Các yếu tố cấu tạo xã hội

1. Hôn nhân và Gia Đình

Begemann, Helmut, Strukturwandel der Familie. Hamburg 1960.
Berg, Ludwig, Ehegemeinschaft in sozialtheologischer Sicht. Münster 1967.
Buytendijk, F. J. J., Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein. Köln 1953.
Claessens, Dieter, Familie und Wertsystem. Berlin 1972 (3).
David, J. / Hanßler, B. / Strobl, J., Vom Vater in der Familie, Gesellschaft und Kirche. Donauwörth 1960.
David, Jakob, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre. Bergen-Enkheim 1966 (3).
Die Erziehungskraft der Familie. Hg. v. Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Köln 1967.
Dreier, Wilhelm, Das Familienprinzip. Ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Münster 1960.
- , Wirtschaftliche und soziale Sicherung von Ehe und Familie. Münster 1965.
Enciclopedia del Matrimonio. Brescia 1960.

Familiensoziologie. Ein Reader als Einführung. Hg. v. D. Claessens / P. Milhofer. Frankfurt a. M. 1973.

Grelot, P., Man und Frau nach der Heiligen Schrift. Mainz 1965.

Hadriga, Franz, Kinder ohne Eltern? Erziehungsprobleme berufstätiger Eltern. Wien 1956.

Häring, Bernhard, Ehe in dieser Zeit. Salzburg 1960.

- , Der Christ und die Ehe. Düsseldorf 1965.

Heinen, Wilhelm, Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. Münster 1965.

Hinze, Edith, Lage und Leistung erwerbstätiger Mütter. Berlin / Köln 1960.

Höffner, Joseph, Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. Münster 1959.

- , Nur Du – und Du für immer. Die Identität der christlichen Ehe und Familie. Köln 1981 (3).

Hofmann, Anton Christian / Kersten, Dietrich, Frauen zwischen Familie und Fabrik. München 1958.

Jeannière, A., Anthropologie sexuelle. Paris 1964.

Johannes Paul II., A l'image de Dieu. Le Mariage, la Famille : Une vocation. Rom 1981.

Leclercq, Jacques, Familie im Umbruch. Ehe und Familie im Strukturwandel unserer Gesellschaft. Luzern / München 1965.

Leclercq, J. / David, J., Die Familie. Ein Handbuch. Freiburg i. Br. 1955.

Lips, A., Mann und Frau in der Ehe. Wien / Freiburg i. Br. / Basel 1967.

Lüschen, Günther / Lupri, Eugen (Hg.): Soziologie der Familie. Opladen 1970 (Kölner *Zeitschrift* für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 14).

Rosenbaum, Heidi, Familie als Gegenstruktur zur Gesellschaft. Stuttgart 1973.

Schelsky, Helmut, Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Stuttgart 1955.

Scherer, A. u. R / Dorneich, J., Ehe und Familie. Freiburg i. Br. 1956-1959 (Wörterbuch der Politik 7/8).

Schmucker, Helga u.a., Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland. Tatbestände und Zusammenhänge. Stuttgart 1961.

Viollet, Jean (Hg.), Vom Wesen und Geheimnis der Familie. Salzburg 1952.

Weber, L.M., Mysterium Magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. Freiburg i. Br. 1964.

Wingen, M., Die wirtschaftliche Förderung der Familie. Paderborn. O.J.

2. Lao Động và Hành Nghề

Auer, Alfons, Christsein im Beruf. Düsseldorf 1966.
Baerwald, Friedrich, Lebenserwartungen von Lehrlingen und Jungarbeitnehmern im Großbetrieb. München / Paderborn / Wien 1973.
Bienert, Walther, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. Stuttgart 1956 (2).
Blücher, Vigo Graf, Freizeit in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart 1956.
Caplow, Theodor, Soziologie der Arbeit. Meisenheim a. Glan 1958.
Daheim, Hansjürgen, Der Beruf in der modernen Gesellschaft. Köln / Berlin 1967.
Dörschel, Alfons, Arbeit und Beruf in wirtschaftspädagogischer Betrachtung. Freiburg i. Br. 1960.
Glaser, Ernst, Familie, Beruf, Freizeit. Wien 1954.
Haessle, Johannes, Das Arbeitsethos der Kirch nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus. Freiburg i. Br. 1923.
Höffner, Joseph, Der technische Fortschritt und das Heil des Menschen. Paderborn 1953.
Holzapfel, Helmut, Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum. Würzburg 1941.
Huber, Hans, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Salzburg 1958.
Mokre, Johann, Grundriss der Arbeiterkunde. Wien 1950.
Pieper, Josef, Muße und Kult. München 1955 (4).
Pietsch, Max, Von Wert und Würde menschlicher Arbeit. Frankfurt a. M. 1952.
Rondet, Henri, Die Theologie der Arbeit. Ein Entwurf. Würzburg 1956.
Roos, Lothar, Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil. Köln 1971.
Todoli, J., Filosofia del trabajo. Madrid 1955.
Weber, Wilhelm, Ethik der Arbeit. In: Handwörtherbuch des Personalwesens. Hg. v. E. Gaugler. Stuttgart 1975, 754-761.
Weinstock, Heinrich, Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozess um unsere Menschwerdung. Heidelberg 1954.
Welty, Eberhard, Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Heidelberg 1946.

3. Kinh Tế

Beutter, Friedrich, Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts. Paderborn 1971.

Burghardt, Anton, Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus. Vom Abfindungslohn zum Miteigentum. München 1955.
Calvez, Jean-Yves / Perrin, Jacques, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Die Soziallehre der Päpste von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII. 2 Bde. Recklinghausen 1964-1965.
Dreier, Wilhelm, Funktion und Ethos der Konsumwerbung. Münster 1965.
Dürr, Wolfram, Wesen und Ziele des Ordoliberalismus. Winterthur 1954.
Eigentumsordnung und katholischer Soziallehre. Hg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970.
Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung. Köln / Opladen 1960 (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung I).
Galbraith, John Kenneth, Gesellschaft im Überfluss. München / Zürich 1959.
Grace, Frank, The Concept of Property in Modern Christian Thought. Urbana 1953.
Grenner, K. H., Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Köln 1967.
Hättich, Manfred, Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. Stuttgart 1957.
Höffner, Joseph, Wirtschaftsethik und Monopole im 15. Und 16. Jahrhundert. Jena 1941 [Darmstadt 1969 (2)].
- , Die Verantwortung der Kirch für die Arbeitswelt. Köln 1983.
Horvath, Alexander, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. Graz 1929.
Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. Bd. II: Breite Vermögensstreuung. Münster 1961.
Jostock, Paul, Das Sozialprodukt und seine Verteilung. Paderborn (1955).
Kalveram, Wilhelm, Der christliche Gedanke in der Wirtschaft. Köln 1949.
Kapitalismuskritik im Widerstreit. Hg. v. Anton Rauscher, Köln 1973.
Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Eine Sendereihe in Radio Vaticana. Hg. v. der Internationalen Stiftung HUMANUM. Köln 1974.
Kraus, Otto, Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik. Berlin 1960.
Krigel, Annie, Un autre Communisme? (Eurocommunisme). Paris 1977.
Mann, A., Sozialprodukt, Lohnpolitik und Produktivität. Frankfurt a.M. 1956.
Marktwirtschaft und soziale Verantwortung. Hg. v. B.B. Gemper. Köln 1973.
Mitbestimmung? Hg. v. G. Briefs. Stuttgart 1967.
Mötteli, C., Licht und Schatte der sozialen Marktwirtschaft. Erlenbach / Zürich 1961.
Mounier, Emmanuel, Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen. Luzern 1936.
Nawroth, Egon Edgar, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neo-liberalismus. Heidelberg / Löwen 1961.

Von Nell-Breuning, Oswald, Wirtschaft und Gesellschaft. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1956-1960.

- , Kapitalismus und gerechter Lohn. Freiburg i. Br. 1960.

Noonan, John T., The Scholastic Analysis of Usury. Cambridge, Mass. 1957.

Oberhauser, Alois, Die wirtschaftlichen Auswirkungen und Grenzen des Investivlohnes. Paderborn o.J.

Oeconomia Humana. Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil. Köln / Bonn 1973.

Ökonomischer Humanismus. Neoliberale Theorie, Soziale Marktwirtschaft und christliche Soziallehre. Köln 1960.

Hans, Peter, Wandlungen der Eigentumsordnung und der Eigentumslehre seit dem 19. Jahrhundert. *Aarau 1949.*

Roos, Lothar, Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil. Köln 1971.

Schmid, Hans, Neoliberalismus und katholische Soziallehre. Eine Konfrontierung. Köln1954.

Schreiber, Wilfried, Sozialpolitik in einer freien Welt. Osnabrück 1961.

Schumpeter, Joseph A., History of Economic Analysis. London 1955 (2).

Tautscher, Anton, Wirtschaftsethik. München 1957.

Tritsch, Walter, Die Wirtschaftsdynamik unserer Zeit. Stuttgart 1959.

Utz, A, F., Freiheit und Bindung des Eigentums. Heidelberg 1948.

- , Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des dritten Weges. Köln 1975.

Weber, H / Tischleder, P., Wirtschaftsethik. Essen 1931.

Weber, Wilhelm, Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus (Ludwig Molina als Wirtschaftsethik). Münster 1959.

- , Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik. Münster 1962.

- , Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft. Gegenwartsfragen der Währungsethik. Münster 1965.

- , Der Unternehmer. Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. Köln 1973.

Weber, Wilhelm / Schreiber, Wilfried / Rauscher, Anton, Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Münster 1966.

Weddigen, Walter, Wirtschaftsethik. System humanitärer Wirtschaftsmoral. Berlin 1951.

Wirtschaftspolitische Zielkonflikte und katholische Soziallehre. Hg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970.

4. Quốc Gia

Beckel, Albrecht, Christliche Staatslehre. Grundlagen und Zeitfragen. Osnabrück 1960.
Demokratie, Kirche, Politische Ethik. Münster 1971 (JCSW X).
Ermecke, Gustav, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute. Paderborn 1959.
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hg. v. J. Krautscheidt / H. Marré. Münster 1969 ff.
Forster, K. (Hg.), Das Verhältnis von Kirche und Staat. Würzburg 1967.
Gnägi, Anton, Katholische Kirche und Demokratie. Zürich / Einsiedeln / Köln 1970.
Hamm, Franz, Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral. Trier 1908.
Hermens, F. A., Ethik, Politik und Macht. Frankfurt a. M. / Bonn 1961.
Heyland, Karl, Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt im neuen deutschen Verfassungsrecht. Tübingen 1950.
Kern, Fritz, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Leipzig 1914.
Kipp, Heinrich, Mensch, Recht und Staat. Köln 1947.
Kirch und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Hg. v. H. Raab. München 1966.
Kirche – Politik – Parteien. Hg. v. Anton Rauscher. Köln 1974.
Kühle, H., Staat und Todesstrafe. Münster 1934.
Langner, Albrecht, Die politische Gemeinschaft. Köln 1968.
Maier, Hans, Der Christ in der Demokratie. Augsburg 1968.
- , Kirche und Gesellschaft. München 1972.
Mikat, Paul, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik. Berlin 1964.
Monzel, Nikolaus, Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. Bonn 1949.
Nawiasky, Hans, Allgemeine Staatslehre. Köln 1945.
Rock, Marin, Widerstand gegen die Staatsgewalt. Münster 1966.
Rommen, Heinrich, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935.
- , Die Staatslehre des Franz Suarez S.J. M. Gladbach (1927).
Sanchez Agesta, L., El Concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid 1959.
Schambeck, Herbert, Kirche – Staat – Gesellschaft. Probleme von heute und morgen. Wien / Freiburg i. Br. / Basel 1967.
Schilling, Otto, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1910.

Schönstedt, Friedrich, Der Tyrannenmord im Spätmittelalter. Berlin 1938.
Tischleder, Peter, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach 1923.
Von Wiese, Leopold, Gesellschaftliche Stände und Klassen. München 1950.
Wössner, J., Die ordnungspolitische Bedeutung des Verbandswesens. Tübingen 1961.

5. Cộng Đồng Quốc Tế

Besters, Hans / Boesch, E. E., (Hg.), Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon. Stuttgart / Mainz 1966.
Bopp, Jörg, Populorum progressio – Aufbau der Kirche? Stuttgart 1968.
Bosc, R., Sociologie de la paix. Paris 1965.
Comblin, J., Die Theologie des Friedens. Graz 1966.
Coste, R., Dynamique de la paix. Paris 1965.
Delawignette, Robert, Christentum und Kolonialismus. Aschaffenburg 1961.
Europa und der Kolonialismus. Hg. v. E. Meyer u.a. Zürich / Stuttgart 1962.
Höffner, Joseph, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Trier 1972 (3); (1947 (1) unter dem Titel: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter).
- , Das Friedensproblem im Licht des christlichen Glaubens. Bonn 1981.
Krauss, Heinrich, Die Entwicklungsenzyklika Papst Paul VI. Populorum progressio. Freiburg i. Br. 1967.
Leclercq, Jacques, Wege zur Völkergemeinschaft. Aschaffenburg 1959.
Mac Reavy, L. L., Peace and War in Catholic Doctrine. Oxford 1963.
Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft. Aufriss einer Ethik der internationalen Beziehungen. Hg. v. Internationale Soziale Studienvereinigung. Augsburg 1950.
Rein, A., Die europäische Ausbreitung über die Erde. Potsdam 1931.
Riedmatten, Henri de, Die Völkergemeinschaft. Köln 1969.
Römische Bischofsynode 1971: Gerechtigkeit in der Welt. Mit einer Einleitung von Klaus Hemmerle / Wilhelm Weber. Trier 1972.
Schmauch, Jochen, Herrschen oder Helfen? Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Freiburg i. Br. 1967.
Schmid, R. / Beck, W., Steit um Friede. München / Mainz 1967.
Sieber, E., Kolonialgeschichte der Neuzeit. Die Epochen der europäischen Ausbreitung über sie Erde. Bern 1949.
Weidert, Alois, Elemente einer theologischen Konflikt- und Friedentheorie. Traditionskritische, biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens. Diss. Theo. Münster 1973 (Fotoprint-Manuskript).
Zeiller, J., La Croix conquiert le Monde. Paris 1960.