

VẬT NGỮ THUYẾT LUÂN LÝ¹

Lm Phêrô Trần Mạnh Hùng, STD.

Hiện nay, đang có một sự bất bình, ngày càng lớn trong số các nhà luân lý Ki-tô giáo (cả Công Giáo lẫn Tin Lành) đối với sự phân biệt - được công bố chính thức - giữa phá thai trực tiếp và phá thai gián tiếp.² Tôi nghĩ, có lẽ được xem như là chính đáng khi nói rằng, sự không hài lòng đó phát sinh từ sự kiện ở cách thức phân biệt và quan điểm về thế giới mà chúng ta đang sống (vũ trụ quan), được xuất phát từ “**vật ngữ thuyết**”.³ Chúng ta đã thấy quan điểm về luật tự nhiên, là quan điểm chỉ đạo trong các phân tích và mô tả của Giáo Hội Công Giáo về việc sát hại trực tiếp và phá thai trực tiếp, song vẫn cần phải chú tâm, giải thích và lượng giá rõ ràng hơn. Nói cách đơn giản nhất, một số thần học gia ngày nay cảm thấy không hài lòng với sự phân biệt giữa phá thai trực tiếp và phá thai gián tiếp, bởi vì sự khác biệt được tạo ra chỉ dựa trên hoặc được ưu tiên nhấn mạnh trên cấu trúc thể lý của một vài hành vi, “và không để ý đủ đến tầm quan trọng của các mối tương quan phức tạp và đa dạng được bao hàm trong hành động của con người”.⁴

I. ĐỊNH GIÁ HÀNH VI LUÂN LÝ

¹ . Bài viết **Vật ngữ thuyết luân lý** là một phần trong loạt bài thảo luận về đề tài **VẤN ĐỀ PHÁ THAI**, đã được đăng trên trang web của HĐGMVN vào ngày 27 tháng 2 năm 2026. Xem Lm. Phêrô Trần Mạnh Hùng, “**Lập trường và giáo huấn của Giáo hội Công giáo về việc tôn trọng sự sống và quyền được sống của con người, Phần 3 - Vấn Đề Phá Thai.**” Đăng ngày 27/02/2026

<https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/lap-truong-va-giao-huan-cua-giao-hoi-cong-giao-ve-viec-ton-trong-su-song-va-quyen-duoc-song-cua-con-nguoi-phan-3--van-de-pha-thai>

² . Xem Linh mục Phêrô Trần Mạnh Hùng, **Phá Thai Trực Tiếp và Gián Tiếp - Phần 4** đã được đăng trên trang web của HĐGMVN vào ngày 15/03/2026.

<https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/pha-thai-truc-tiep-va-pha-thai-gian-tiep>

³ . **Vật ngữ thuyết** (Physicalism): **thuyết về qui luật tự nhiên**, về đặc điểm tự nhiên của thế giới vật chất.

⁴ . Xem Bernard Hring, C.Ss.R., *Medical Ethics*, Third Revised Edition (United Kingdom: St. Paul Publication, 1991).

Điều các học giả theo “**vật ngữ thuyết**” lấy làm nền tảng chính là đồng hóa **hành vi nhân linh**,⁵ và do đó, **hành vi luân lý**,⁶ với cấu trúc thể lý của chính hành vi. Nói cách khác, “Vật ngữ thuyết” chủ trương rằng: khi cân nhắc hoặc lượng giá tính cách luân lý của một hành vi, chúng ta chỉ cần để ý đến cấu trúc thể lý của hành vi đó, mà không cần bận tâm lưu ý đến những hoàn cảnh xung quang hoặc nguyên nhân hay động lực gây nên hành động. Các người phê bình quan điểm này đã nhanh chóng lưu ý rằng: đó thường không phải là cách tiếp cận được chấp nhận, ngay cả bởi các nhà thần học truyền thống của Giáo Hội. Như Charles Curran nhắc nhở chúng ta: “Trong hầu hết các trường hợp, thần học luân lý luôn luôn phân biệt cấu trúc thể lý và tính luân lý của hành vi.”

Sát nhân: (hành vi luân lý), **khác với giết người**: (hành vi thể lý)⁷. Nói một cách khác, hành động sát nhân/ ám sát thì khác với việc tội nhân bị tử hình. Tương tự như thế, hành động thể lý lấy của cải người khác không luôn luôn bao hàm một hành vi luân lý là ăn trộm.⁸ Vì chính phủ hoặc các cơ quan hành pháp có quyền tịch thu tài sản của những kẻ phạm trọng tội.

Theo cách đó, thần học luân lý truyền thống không gặp phải khó khăn gì khi đồng ý với lập trường của Cornelius J. van de Poel, cũng một hành động chất thể⁹ là bắn chết một người, nhưng đó có thể là hành động đúng và hợp pháp (trường hợp án tử hình, vì tự vệ, hay việc bắn giết lẫn nhau ngoài mặt trận chẳng hạn), nhưng ngược lại, nó cũng có thể là hành động bị cấm đoán và được coi là vô luân khi có tình ám sát một người nào đó. Cùng một hành động thể lý (là bắn) và cùng một kết quả, (đối tượng bị tử vong) nhưng đó là ba hành vi nhân linh khác nhau.¹⁰ Và do đó,

⁵ . Human act.

⁶ . Moral act.

⁷ . The moral act of murder differs from the physical act of killing.

⁸ . Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), trang 43.

⁹ . **Material act** or **Physical act**: hành động chất thể hay hành vi thể lý. Cả hai từ này giống nhau.

¹⁰ . **1) Bắn chết một tội nhân có án tử hình, 2) Bắn chết người khác vì khả năng tự vệ, 3) bắt chết người khác vì cố sát.** Xem Cornelius J. van de Poel, “The Principle of Double Effect,”

chúng ta có thể thêm, có ba hành vi luân lý khác nhau. Ý hướng hay chủ đích phía sau hành động bắn chết một người, không thể được xác định chính xác, nếu tách rời nó khỏi việc xem xét đến hoàn cảnh của chính hành vi, tỷ dụ như bắn chết người vì tự vệ hay là cố sát. Hơn nữa, chỉ khi chúng ta biết ý hướng và mục đích của hành động đang xét trong hoàn cảnh riêng biệt và đầy đủ của nó, chúng ta mới có thể lượng giá đích đáng hành động đó về mặt luân lý được. Chúng ta không thể đơn giản cân nhắc một hành vi luân lý, trước khi biết ý nghĩa nhân linh của hành vi đó là gì. Chủ đích, mục tiêu hoặc ý hướng của hành động không bao giờ được coi như là một phương tiện nhằm để biện minh cho hành vi (tỷ dụ hành động ăn cướp ngân hàng không thể được biện minh bằng ý hướng hay mục đích tốt là muốn làm việc bác ái giúp đỡ cho người nghèo). Vì theo **nguyên tắc luân lý**: **“Ta không thể dùng một phương tiện xấu để biện minh cho một hiệu quả tốt.”** Nhưng cũng cần phải nhấn mạnh rằng: Chủ đích, mục tiêu hoặc ý hướng, đồng thời, cũng làm sáng tỏ và định rõ ý nghĩa của hành vi con người, thêm vào đó, Chủ đích, mục tiêu và ý hướng, nếu bị cô lập và tách rời ra khỏi bối cảnh của hành động thì sẽ không thể biểu lộ một cách rõ ràng.

Ta hãy đơn cử một tỷ dụ để làm sáng tỏ vấn đề, ví dụ như việc lạc-quyên cứu-trợ chẳng hạn. Cùng một **hành động chất thể** như nhau (phát tiền cứu trợ bão lụt), nhưng điều này được thực hiện với hai ý hướng và mục đích khác nhau, do đó dẫn đến hai hành vi luân lý khác nhau.

- Người thứ nhất làm với ý hướng tốt và ngay lành, là giúp đỡ đồng bào gặp nạn thiên tai và mục đích là cứu đói;
- Người thứ hai làm với ý hướng vụ lợi và mục đích là được dân chúng bỏ phiếu cho kỳ bầu cử sắp tới.

Cho nên, hành động được thực hiện như là phương tiện để đạt tới một mục đích, hành động đó dự phần trong ý nghĩa nhân linh, và do đó trong tính đúng đắn,

hoặc tính không đúng đắn luân lý của chính mục đích. Tuy vậy, tất cả những điều nêu trên không có ngụ ý rằng: bất cứ lý do nào cũng được coi là lý do tương xứng và được chấp nhận như là phương tiện xứng hợp được sử dụng để đạt tới mục tiêu.¹¹

Vì thế, **chúng ta không nên định-giá một hành vi về mặt luân lý chỉ đơn giản trên nền tảng cấu trúc thể lý của hành vi đó.** Chúng ta cần nhấn mạnh rằng: có khi hành động bắn chết người là một tội sát nhân, xấu xa về mặt luân lý (khi hành động ấy xảy ra chỉ vì lý do giết mướn hay báo thù), nhưng cũng có khi việc bắn chết đó không bao hàm một điều xấu về luân lý mà là điều xấu tiền luân lý hay thể lý,¹² tở như giết một mạng người, vì một lý do đầy đủ hay cân xứng (sự tự vệ hay công bình xã hội).

Nếu một hành vi như hành vi bắn chết người mà cũng còn được chấp nhận cho vào nhóm các hành vi có thể định-giá về luân lý, thì lẽ đương nhiên, ta có thể đặt vấn đề tại sao lại không thể chấp nhận cho hành vi phá thai trực tiếp, là có thể được phép thực hiện, xét về mặt hành động thể lý.

Trong thực tế, hành vi phá thai trực tiếp, đôi khi có thể bao hàm một điều xấu luân lý là tội sát nhân, nhưng nhiều khi, nó không bao hàm điều xấu đó, dù là xét về cả mặt chất thể hay trong phạm vi cấu trúc thể lý, mặc dầu hành vi đó là một hành vi trực tiếp tước đoạt mạng sống của kẻ khác. Nói cách khác, nếu chúng ta chấp nhận một hành vi bắn chết người là một hành vi xấu luân lý, và đôi khi còn được phép thực hiện, tở dụ như để tự vệ, thì tại sao chúng ta không thể chấp nhận, hay cho phép việc phá thai trực tiếp, nếu điều đó xét ra có lý do chính đáng và tương xứng, như lý do đã được áp dụng trong việc giết một mạng người khi tự vệ, hay ngay cả trong khi có một sự xung đột về sự sống.

¹¹ . **The Proportionalists** also would agree that an action that is morally wrong cannot be changed into a good action by good intentions or the good results that may follow. Similarly, all would agree that an act that is morally wrong may not be done, even as a means to a good end. See Brian V. Johnstone, C.Ss.R., "The Encyclical Veritatis Splendor," in *The Ecumenical Review*, 48(1996): 171.

¹² . Pre-moral evil hoặc còn gọi là Physical evil, là sự xấu tiền luân lý hay sự xấu thể lý.

Nói tóm lại, như một số nhà luân lý đã phát biểu, thật rất dễ cho rằng ý hướng của một người được bao gồm rõ ràng trong hiệu quả trực tiếp của hành động của anh ta. Tương tự như vậy, hình như cũng dễ hiểu việc tuyên bố rằng giá trị luân lý hay sự vô luân của một hành vi được đồng hoá, hoặc coi tương đương chỉ với đối tượng trực tiếp của một mình hành vi thể lý mà thôi. Như thế, hành vi bắn chết một người để tự vệ có thể được biện hộ theo hai cách khác nhau: một số nhà luân lý cho rằng việc sát hại đó là gián tiếp, vì ý hướng phía sau hành vi không phải là hủy diệt một mạng người, song đúng hơn là để tự vệ hay để bảo vệ mạng sống của chính bản thân hoặc của người khác; một số nhà luân lý khác lại có ý dạy rằng việc giết người quả thật là trực tiếp và có chủ ý, nhưng dẫu vậy, vẫn có thể biện minh vì có lý do cân xứng. Thế thì tại sao lại không thể phân tích việc phá thai theo cách ấy? Thai nhi có thể bị giết như là một đối tượng gián tiếp của một thủ thuật thể lý đang khi cái chết ấy lại là điều có chủ ý, hay không? Cái chết của thai nhi có thể được ước mong trong những trường hợp lý do cân xứng hay không? Có sức thuyết phục hay không, khi cho rằng sự vô tội của thai nhi - xét về mặt luân lý - cấm cho phép làm thế khi mà trong thực tế, truyền thống luân lý của chúng ta, như sẽ thấy, dạy rằng ngay cả kẻ xâm lược bất chính cũng có thể bị giết chết khi cần, vì lý do tự vệ.

Cần nói rằng lý do luân lý căn bản cho phép được tự vệ chống lại ngay cả một kẻ xâm lược, lý do ấy là: dù chúng ta không qui trách nhiệm cho anh ta được, nhưng một kẻ như thế có thể làm những hành động sai lầm khách quan, những hành động ấy cần bị ngăn chặn. Tuy nhiên, trong trường hợp một căn bệnh đe dọa mạng sống của người phụ nữ, Giáo Hội dạy rằng thai nhi tự thân không làm gì nên tội, rằng không có ai vô tội hơn thai nhi, rằng người ta không thể làm bất cứ điều gì tốt hơn điều thai nhi làm: đó là làm một thai nhi! Và do đó, khác với trường hợp trên.

Nhưng các nhà thần học như Charles Curran và Paul Ramsey lại nhìn vấn đề cách khác. Họ tin rằng tự bản chất, thai nhi không tạo ra bất cứ nguy hiểm nào đe dọa mạng sống của người phụ nữ đang mang nó. Tuy vậy, khi người mẹ đương đầu với một nguy hiểm như thế, thai nhi lại có hình thức của một kẻ xâm lược bất chính.

Ngày nay, nhiều nhà luân lý ủng hộ quan điểm cho rằng những xác định hay định-giá về luân lý không nên chỉ dựa trên một hành động thể lý cụ thể. Nói theo Van de Poel, “cấu trúc thể lý của hành động chỉ là sự đánh giá tiền luân lý, và chính nó không xác định luân lý tính”. Thí dụ mà cả Van de Poel lẫn Curran đều dùng để minh họa cho quan điểm đó, tập trung trên vấn nạn về tính luân lý của việc cấy-ghép một bộ phận của thân thể khi người hiến tặng còn sống. Một số nhà luân lý đã bác bỏ ngay từ đầu tính luân lý của tiến trình đó, vì chúng bao hàm việc cắt mổ trực tiếp, tức là các cơ quan còn khỏe mạnh bị lấy cách trực tiếp và có chủ ý ra khỏi cơ thể đang còn sống. Việc cắt mổ như thế luôn bị coi là vô luân, vì theo cái gọi là **nguyên lý toàn vẹn hay còn gọi là nguyên lý toàn thể (the principle of totality)**, chỉ những tiến trình mổ xẻ đã được chuẩn nhận mới là cần thiết cho sức khỏe thể lý của bệnh nhân.

Tuy nhiên, cũng đã có một thời, việc cấy-ghép các bộ phận được chuẩn nhận về mặt luân lý nhờ việc kết hợp nhiều cơ sở hợp lý. Đẳng khác, chính nguyên lý toàn thể cũng được nói rộng, trong bối cảnh đó, đến độ không chỉ nhắm đến sức khỏe thể lý của con người, mà còn bao gồm cả những ích lợi nhân sinh và tinh thần, theo đó, người hiến tặng một phần thân thể khi còn sống, có thể được đánh giá cao, hay được hưởng nhiều lợi ích thiết thân nhờ việc hiến tặng một bộ phận thân thể của mình. Lại nữa, tiến trình thay thế bộ phận đó được chấp thuận trong sự nhìn nhận nhu cầu tuyệt vọng của người khác và lời mời gọi ứng đáp nhu cầu đó hoàn toàn chỉ vì tình yêu. Tuy thế, không thể phủ nhận được rằng việc cắt bớt một bộ phận khỏe mạnh của cơ thể con người, tự nó bao hàm cái gọi là sự mổ cách trực tiếp, và hậu quả trực tiếp duy nhất của hành động thể lý đó là sự tổn thương thân thể con người. Sự kiện đó không thay đổi, cho dù bộ phận lành mạnh vừa được cắt rời đó được trao tặng cho một người đang có nhu cầu khẩn thiết. Vì vậy, “cấu trúc thể lý của hành động cắt bộ phận con người không thể là điều xác định chung cuộc về giá trị luân lý. Hành động thể lý cắt bộ phận cơ thể con người là một phần của toàn thể hành động cấy ghép bộ phận của con người”.

Vậy, nếu những hành động thể lý của việc cắt một bộ phận con người trong ngành y, rồi hành động thể lý của việc bắn chết một người, hay việc chiếm đoạt hay tịch thu tài sản của người khác, tất cả đều không thể định-giá về luân lý trước khi thấy rõ ý nghĩa nhân linh của những hành vi đó, thì tại sao lại không được có cùng một lập luận như thế khi phân tích về những hành vi luân lý trong việc phá thai trực tiếp?

II. NGUYÊN LÝ TƯƠNG XỨNG VÀ NHỮNG YẾU TỐ XẤU XA HƠN NỮA.

Trong lãnh vực thần học luân lý, “Vật ngữ thuyết” được phản ánh trong sự phân biệt truyền thống giữa việc phá thai trực tiếp và việc phá thai gián tiếp. Sự không hài lòng đối với thuyết đó đã khiến một số thần học gia Ki-tô giáo đi đến kết luận rằng: sự phân biệt đó có thể sẽ không còn là yếu tố duy nhất giúp quyết định việc phá thai nào là được phép và việc phá thai nào là không được phép xét về mặt luân lý. Thay vào đó, những lượng giá luân lý như thế sẽ được qui chiếu vào cái gọi là **“Thuyết tỉ hiệu” (Proportionalism)**. Nói cách khác, chúng ta tự hỏi: liệu có lý do nào cân xứng để công nhận việc phá thai, cho dầu đó là phá thai trực tiếp về mặt thể lý, hay không? Nếu việc phá thai được chấp thuận trong một số hoàn cảnh nào đó, cụ thể là những hoàn cảnh tạo nên những lý do cân xứng và đầy đủ cho việc phá thai, thì chính hành động phá thai vẫn bị coi là sự xấu tiền luân lý (pre-moral evil) hay sự xấu thể lý (physical evil), (đó là việc sát hại mạng sống con người), nhưng nó lại không bị coi là sự xấu luân lý (moral evil), tức là hành động sát nhân (giết người có chủ ý, không thể biện hộ được).

Nhìn chung về vấn đề này thì các nhà luân lý: như Richard McCormick, S.J và Charles Curran biện luận là mạng sống con người sẽ chỉ bị tước đoạt trong trường hợp việc tước đoạt đó, gây nên điều ít tệ hại hơn, trong hai điều tồi tệ phải lựa chọn, sau khi đã xem xét mọi khía cạnh của sự việc.¹³ Mc Cormick ghi nhận rằng: trong

¹³ . Xem Nguyên tắc **“chọn điều xấu ít hơn” (the principle of the lesser of two evils)** là một nguyên tắc luân lý cho rằng: Khi con người buộc phải chọn giữa hai điều xấu không thể tránh, thì nên chọn điều gây thiệt hại ít hơn. Hiểu ngắn gọn

- Không phải là “làm điều xấu là tốt” ❌

thực tế, tất cả các trường hợp truyền thống cho là ngoại lệ (ví dụ: tự vệ, chiến tranh chính nghĩa, án tử hình, sát hại gián tiếp) của luật cấm giết người, nói chung đều là những hình thức hóa và cụ thể hóa điều, tùy trường hợp, dựa trên **nguyên tắc giữa hai sự dữ (xấu), ta cần chọn sự dữ ít hơn**.¹⁴

Ngày nay, để việc tước đoạt mạng sống con người được chấp nhận là việc ít xấu hơn, mạng sống đó, tự thân, phải bị coi là mối nguy hiểm đe dọa mạng sống của người khác hoặc một giá trị khác có thể sánh với mạng sống con người, và vì vậy, có sự tương xứng về mặt luân lý với sự sống.

Khi nào phá thai có thể được coi là chính đáng trong một trạng huống xung đột, tức là trong trường hợp của mạng sống thai nhi xung đột với một hay nhiều giá trị khác? Khi thảo luận về vấn đề này, Curran đã đi ngược lại với giáo huấn truyền thống của thần học luân lý. Theo giáo huấn đó, được chấp thuận việc sát hại một kẻ

-
- Nhưng là: trong hoàn cảnh không thể tránh khỏi điều xấu, ta chọn phương án ít gây hại hơn ✓

Một vài ví dụ

1. Trong y khoa

- Một bệnh nhân cần phẫu thuật cắt bỏ một bộ phận cơ thể để cứu mạng
→ Việc mất một phần cơ thể là điều xấu, nhưng tốt hơn là mất mạng.

2. Trong đạo đức xã hội

- Chính phủ áp dụng một biện pháp hạn chế tự do (ví dụ: phong tỏa) để ngăn dịch bệnh lan rộng
→ Hạn chế tự do là điều xấu, nhưng ít nghiêm trọng hơn việc nhiều người tử vong.

3. Ví dụ cổ điển trong luân lý Kitô giáo

- Khi không thể cứu tất cả mọi người trong một tai nạn, người ta ưu tiên cứu những người có khả năng sống sót cao hơn
→ Đây là lựa chọn đau đớn nhưng là giảm thiểu thiệt hại tổng thể.

Lưu ý quan trọng

- Nguyên tắc này **không cho phép cố ý làm điều xấu** nếu có lựa chọn tốt hoàn toàn.
- Nó chỉ áp dụng khi:
 1. Không có lựa chọn hoàn toàn tốt
 2. Mọi lựa chọn đều có yếu tố xấu
 3. Ta buộc phải chọn

¹⁴. Richard A. McCormick, S.J., “Notes on Moral Theology: Abortion Dossier,” *Theological Studies*, 35 (1974): 354.

xâm lăng bất chính với tính cách là một giải pháp cuối cùng để bảo vệ mạng sống một người nào đó, để bảo toàn thân thể, hay để bảo vệ một giá trị tinh thần vốn cao quý hơn cả mạng sống hay sự toàn vẹn thân thể, như bảo vệ lý trí khỏi bị hủy hoại hay bảo vệ danh dự trong những vấn đề rất quan trọng. Việc giết người như thế cũng có thể được biện minh trong trường hợp để bảo vệ những của cải vật chất có giá trị cao, ví dụ người ta được phép giết kẻ đang phá hủy nguồn kinh tế duy nhất của họ. Trong khi Curran thừa nhận rằng truyền thống luân lý của chúng ta có thể đã quá rộng rãi khi coi các giá trị đó có thể sánh với sự sống, và do đó, tương xứng về mặt luân lý với sự sống, thì ông đưa ra kết luận của mình về phá thai như sau: chắc chắn rằng việc phá thai có thể được coi là chính đáng để bảo vệ mạng sống của người mẹ hoặc để tránh hiểm họa trầm trọng về tâm lý hay thể lý cho người mẹ, với điều kiện nhận rõ hiểm họa thực sự trầm trọng đó sẽ kéo dài trong một thời gian dài, chứ không phải chỉ là một sự suy sụp nhất thời. Ngoài ra, Curran tin rằng trong tình trạng cực đoan, tất nhiên cũng hiểm họa, thì những giá trị kinh tế-xã hội tự nhiên cũng có thể biện minh cho việc phá thai.¹⁵

Có những nguy hiểm và khó khăn không thể phủ nhận được trong việc thẩm định giá trị luân lý của việc phá thai dựa trên việc sử dụng nguyên lý tương xứng, cũng như trong việc xác định đâu là các giá trị quả thật có tương xứng về mặt luân lý so với mạng sống con người. **Chủ nghĩa chủ quan (Subjectivism)**, lý sự cá nhân, **Chủ nghĩa tương đối (Relativism)** về văn hóa và các thành kiến xã hội đều có thể len lỏi vào tiến trình định-giá luân lý; từ đó, các giá trị khác sẽ được ca ngợi nhiều, đến nỗi giá trị của mạng sống con người còn trong bào thai bị đánh giá thấp. Hậu quả là quyền được sống của thai nhi thực tế đã bị ngầm phá hủy và khước từ cách phi lý. Tuy nhiên, khi nhận rằng có những nguy hiểm trong việc sử dụng cách tiếp cận theo nguyên lý tương xứng, điều đó không có nghĩa là cách tiếp cận này phải bị coi là khiếm khuyết cố hữu. Nhưng những mối nguy hiểm đó chắc hẳn cũng nhắc ta phải thận trọng, khôn ngoan, lương thiện và suy nghĩ chín chắn khi cố gắng giải

¹⁵ . Charles E. Curran, *Politics, Medicine, and Christian Ethics*. (Philadelphia: Fortress Press, 1973), p. 131.

quyết cuộc xung đột giữa các giá trị, đặc biệt khi một trong các giá trị đó lại là mạng sống của một con người đang chỉ mới ở trong một tình trạng không thể nói và hành động nhân danh chính mình.

Theo cái nhìn của Curran, thì việc cho phép phá thai trong trường hợp ngoại trừ khi có lý do chính đáng và đủ, thì có thể được coi là thoáng hơn đối với luật cấm phá thai nói chung. Người ta thắc mắc rằng nếu danh sách các trường hợp mà Curran dự đoán có khả năng coi việc phá thai là hành vi hợp luân lý bị rút ngắn lại, thì liệu ông có còn nhấn mạnh sự kiện là - trong truyền thống Ki-tô giáo chúng ta - mạng sống con người không thể bị tước đoạt một cách dễ dàng, và khi không cần thiết, nhưng chỉ trong trường hợp, nếu đó là giải pháp cuối cùng. Trong khi người ta có thể đồng ý rằng sự phân biệt giữa phá thai trực tiếp và phá thai gián tiếp không phải là cách thức thích đáng cho tiến trình thiết lập những quyết định về tính cách luân lý của việc phá thai, thì Curran vẫn cho rằng việc sử dụng lý lẽ tương xứng (dựa vào học thuyết tỉ hiệu) sẽ bị giới hạn hoặc hạn chế hơn nhiều. Vì thế, trong nỗ lực nhằm giới thiệu thêm những phương thức hầu có thể có những quyết định thận trọng, lương thiện, khôn ngoan và chân thành về vấn đề phá thai, nguyên tắc lý lẽ tương xứng, có thể nên được khéo lồng vào khung cảnh những chuẩn mực thường được mô tả trong nỗ lực xác định tính chính đáng của giải pháp chiến tranh. Có lẽ quả là cực đoan khi gắn hành động chiến tranh với việc phá thai, song cả hai, cuối cùng đều kéo theo những hành vi bạo lực. Trong việc phá thai, cũng như trong chiến tranh, người ta bị bạo hành, và điều quan trọng là việc phá thai cũng như chiến tranh không được diễn ra cách tùy tiện, bừa bãi và vô lý.

Trải qua nhiều thế kỷ, các nhà thần học luân lý đã đề nghị rằng: bởi vì theo qui luật, chiến tranh và bạo lực luôn tất thiết gắn liền nhau, nên để có thể được coi là một **cuộc chiến có chính nghĩa** (**A Just War Theory**), thì mỗi tiêu chuẩn sau đây đều phải được xác định:

1. Chiến tranh phải được tuyên bố bởi một thẩm quyền hợp pháp;
2. Vì một nguyên do chính đáng (ví dụ bảo vệ tổ quốc);

3. Với một ý hướng ngay chính (ví dụ để bảo vệ nhân quyền, chứ không vì tham vọng, hận thù hay để báo oán);
4. Được coi là biện pháp sau cùng;
5. Với xác suất thắng lợi hợp lý;

Và chỉ sau khi đã đánh giá rằng, sự xấu xa do chiến tranh gây ra thì chắc chắn sẽ ít hơn, so với điều thiện-ích mà người ta hy vọng đạt được nhờ cuộc chiến đó. Nói cách khác, nhờ vào cuộc chiến chính nghĩa đó mà dân tộc họ đã thoát khỏi ách nô lệ ngoại xâm và được hưởng tự-do, độc-lập, hạnh-phúc.

Tôi không có ý áp dụng rộng rãi các tiêu chuẩn đó vào lãnh vực phá thai. Đầu vậy, cần nêu lên một số chi tiết có thể làm sáng tỏ đôi chút cho vấn đề phức tạp này. Thêm vào đó, các tiêu chuẩn ở mục số hai và mục số năm tiêu biểu cho vấn đề nguyên tắc tỉ-hiệu (Proportionalism):¹⁶ liệu có lý do hoặc nguyên nhân đầy đủ để có thể biện minh cho hành động bạo lực trong việc sát hại thai nhi hay không? Nói cách khác, nếu có thì khi nào việc sát hại thai nhi được coi là sự ít xấu hơn, một sự xấu thể lý, hay tiền luân lý?

Lm Phêrô Trần Mạnh Hùng, STD.



Giáo sư Thần học Luân lý tại Đại học Công giáo – The University of Notre Dame Australia.

Tác giả giữ bản quyền©2026.

¹⁶ . Xem Bernard Hoose, “Proportionalism: A Right Relationship Among Values.” *Louvain Studies* 24 (1999): 40-56; cũng như bài viết của thần học gia luân lý người Mỹ, dòng Tên - James F. Keenan, S.J., “The Function of the Principle of Double Effect.” *Theological Studies* 54 (1993): 294-315.