

HỢP TUYÊN THÂN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THÂN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 10

Năm IV (1994)

- ☐ Đức Maria,
Mẹ của người kitô
- ☐ Thần Học Giải Phóng
đi về đâu?
- ☐ Thần Học Giải Phóng
trong viên cảnh Châu Á
- ☐ Cảnh nghèo đói và việc
Truyền Giáo



KINH NGHIỆM VÀ THẦN HỌC: Viễn cảnh giải phóng tại Châu Á

Peter C. Phan¹

Phần đầu của bài viết này là phần trình bày về phương pháp thần học và những tư liệu của nền thần học giải phóng Châu Á, đặc biệt là về một số những điểm như sau trong nền thần học ấy: những nhận định phê bình về nền thần học Tây phương; thái độ dẫn thân vào giữa hành động xã hội; lẽ lối phân tích thực trạng xã hội, văn hóa cũng như tôn giáo tại Châu Á; và công trình liệt kê các thách đố cùng các nguồn dữ kiện làm tư liệu cho nền thần học giải phóng Châu Á. Trong phần thứ hai, thiên tiểu luận này sẽ giới thiệu và đánh giá về ba công trình tiêu biểu trong nỗ lực khai triển một nền thần học giải phóng Châu Á, tức là về các công trình suy tư thần học: của Tissa Balasuriya bên Sri Lanka, của Choan-Seng Song bên Đài Loan, và Thần học Minjung (Thần học Tiệt dân) bên Đại Hàn. Còn phần ba là đoạn kết của thiên tiểu luận, thì sẽ đưa ra một lời nhận định về các tác vụ khó khăn mà một nền thần học giải phóng Châu Á còn phải ra sức gánh vác và gia công thực hiện.

Nếu tựa đề bài viết đã cặp song đôi *kinh nghiệm* với *thần học*, thì chính là để ngầm nói lên mối liên hệ giữa một đảng là

1. Cha Phêrô Phan Đình Cho hiện là giáo sư Chủ nhiệm khoa Thần học của Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ (Catholic University), tại Washington DC. Bài viết nguyên văn tiếng Anh, mang tựa đề *Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective*, đăng trong tạp chí *Zeitschrift fuer Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77(1993)99-121.

các gốc rễ quốc gia và chủng tộc làm nên bối cảnh trong kinh nghiệm của mỗi cá nhân, và đáng khác là đời sống tôn giáo của mỗi người. Có thể nói là mối liên hệ ấy mang tính chất tất yếu, không thể tránh né bỏ qua được, bởi vì niềm tin tôn giáo nhất thiết phải được thể hiện ra giữa một cuộc sống cụ thể đậm rễ sâu vào trong một nền văn hóa địa phương nhất định, cũng như phải được biểu đạt qua những ngôn ngữ cùng biểu tượng đặc thù, và phải được ca mừng với những nghi thức riêng biệt. Một nền văn hóa—với tất cả những nhân tố cấu thành của nó, như ngôn ngữ, những biểu tượng và các nghi thức—thì luôn luôn đi liền gắn chặt theo lối cộng sinh, với một khuôn mẫu đặc thù về phương diện chủng tộc và đôi lúc còn về cả phương diện quốc gia nữa. Là một cách thức suy tư về kinh nghiệm tôn giáo, thế nên từ nội tính, thần học kitô cũng đi liền gắn chặt với những bối cảnh chủng tộc và quốc gia làm môi trường cho kinh nghiệm tôn giáo khởi xuất và diễn tiến. Nói cách khác, nhất thiết thần học phải được cảnh huống hóa, hội nhập văn hóa, bản xứ hóa, cũng như phải mang tính chất địa phương và quy chủng tộc. Một nền thần học thiếu tính chất chủng tộc, là một điều nghịch lý.

Không phải bao giờ tính chất quy chủng tộc ấy, - tính chất của tất cả mọi nền thần học, - cũng đã được thừa nhận một cách rõ ràng, với tất cả ý thức; và nếu có được thừa nhận phần nào, thì Kitô giáo nặng tính chất Châu Âu và nền thần học kitô đượm sắc thái La Hy cũng thường được chọn để làm mực thước cho các nơi khác trong thế giới. Phổ quát tính và quy phạm tính đã thường được viện dẫn ra, đặc biệt là trong các hoạt động truyền giáo tại các vùng gọi là Thế Giới Thứ Ba.

Gần đây, các thần học gia Thế Giới Thứ Ba, cách riêng các thần học gia Châu Mỹ Latinh, Châu Phi và Châu Á, đã nhiều lần mạnh mẽ lên tiếng phản đối chống lại tính cách thực dân và đế quốc của thể dạng văn hóa và thần học kitô uốn nắn theo chủ hướng tự đặt mình làm mẫu² như thế kia. Người ta nhấn

2. Tức *mainstream*, có người còn gọi là "*malestream*" = nam (giới) hướng); từ ngữ *malestream* là do nhà xã hội học nữ giới Dorothy Smith đề xuất. Elisabeth Schuessler Fiorenza đã dùng từ ấy trong bài viết của bà, tựa đề

mạnh nói rằng truyền thống thần học Tây phương (Châu Âu và Bắc Mỹ) là không gì khác ngoài một loạt các nền thần học địa phương thành hình trong dòng ảnh hưởng của một số trào lưu và yếu tố chính sau đây: cuộc Cải cách (Tin Lành), thời đại Ánh Sáng, cuộc Cách mạng kỹ nghệ, các cuộc Cách mạng Pháp và Hoa Kỳ, kỹ thuật cao độ, tình trạng tục hóa và tư bản chủ nghĩa. Các nhà thần học Thế Giới Thứ Ba nhất mực từ chối không chịu chuyển/diễn dịch thần học Tây phương (dù là bằng “phương pháp tương đương linh động”/*dynamic-equivalence method*) ra trong ngôn ngữ riêng của mình; và ngay cả việc chuyển thể hay cải biên nền thần học ấy cho thích ứng với thể dạng văn hóa riêng của họ, thì họ cũng từ chối không muốn nghe nói tới. Sở nguyện của họ là “uống nước giếng mình,” (= “tắm ao ta”) như Gustavo Gutiérrez đã muốn nói lên qua tựa đề cuốn sách của ông.³ Quả vậy, như J.B. Metz đã nhận định, chúng ta đang ở điểm cuối của thời đại Kitô giáo lấy Châu Âu làm tâm điểm, và Giáo hội Công giáo đang thay hình đổi dạng từ một giáo hội độc tâm về mặt văn hóa (Châu Âu và Bắc Mỹ), để biến thành một giáo hội của thế giới đa tâm xét theo nhân giới văn hóa.⁴

Nhiều sách báo đã được viết bởi hoặc viết về các nhà thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh và Châu Phi (và Châu Mỹ gốc Phi); trong khi đó, tương đối ít có những tác phẩm viết về các nhà thần học Châu Á, ít ra là tại Hoa Kỳ.⁵ Thiên tiểu luận này

“The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation”, trong tác phẩm của Marc H. Ellis và Otto Maduro (eds.), *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, (Maryknoll/New York, 1989)312.

3. Xin xem Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima, 1983. Liên quan đến vụ bàn cãi về ba khuôn mẫu trong công tác khai triển một nền thần học địa phương, tức là chuyển dịch, cải biên, và cảnh hưởng hóa, xin xem Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, (Maryknoll/New York, 1985)6-16.

4. Xin xem Johann Baptist Metz, “Standing at the end of the Eurocentric Era of Christianity: A Catholic View,” trong tác phẩm Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, (Maryknoll/New York, 1985)85-90.

5. Xin xem bộ tiểu luận viết về thần học Tin Lành tại Ấn Độ, Sri Lanka, Burma, Thái Lan, Indonesia, Phi Luật Tân, Đài Loan, Đại Hàn và Nhật

có mục đích trình bày và nhận định về những cố gắng suy tư mà các nhà thần học Châu Á đã làm để nghĩ cho ra và biểu đạt cho được một nền thần học kitô mang bản sắc dân tộc.

Bởi biểu từ “các nhà thần học Châu Á” bao hàm nhiều ý nghĩa, nên cần phải xác định trước những gì các nhận định trình bày trong bài viết này, muốn hiểu hay chỉ về qua từ ngữ ấy. Ở đây, tính ngữ “Châu Á” được dùng để chủ yếu chỉ về những gì thuộc vùng đông nam và viễn đông Châu Á. Dù sẽ có nhiều lần nhắc đến các thần học gia Ấn Độ, thì bài viết cũng dồn hết cả chú ý vào nơi các nhà thần học Sri Lanka, Đài Loan và Đại Hàn.⁶ Từ ngữ kia cũng không có ý chỉ về các thần học gia không

Bản: Gerald H. Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*, (Maryknoll/New York, 1976). Tác phẩm này cố gắng hiển một thư mục có giá về các tác phẩm của thần học gia Châu Á viết trong các thứ tiếng Tây phương. Ở đây, xin ghi thêm bản cập nhật một phần, liệt kê các tác phẩm thần học Châu Á kể từ năm 1976: J. Russell Chandran, “Development of Christian Theology in India: A Critical Survey,” trong Sergio Torres và Virginia Fabella (eds.) *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World*, (London, 1978)157-172; Douglas J. Elwood (ed.) *What Asian Christians Are Thinking. A Theological Sourcebook*, (Quezon City: The Philippines, 1976); Dean William Ferm, *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey*, (Maryknoll/New York, 1986); Tissa Balasuriya, “Emerging Theologies of Asian Liberation,” trong Leonardo Boff và Virgilio Elizondo (eds.), *Theologies of the Third World, Convergences and Differences*, (Edinburg, 1988)35-45; Daniel T. Adams, *Cross Cultural Theology. Western Reflections in Asia*, (Atlanta, 1987); Emerito Nacpil, “Editorial: The Critical Asian Principle,” trong *South East Asia Journal of Theology*, 1(1976)1-11.

6. James A. Veitch phân biệt giữa “thần học tại Châu Á,” và “thần học Châu Á.” “Thần học tại Châu Á” là “suy tư thần học do những nhà tư tưởng sống tại Châu Á hoặc quan tâm đến Châu Á, đưa ra cho những ai ở tại Châu Á mà không đặt vấn đề xác định dạng thái và kiểu mẫu cho sinh hoạt thần học của họ;” còn “thần học Châu Á” thì “nhằm tới việc gây dựng hay kiến tạo một nền thần học khả hữu (có tiềm năng hay cơ năng để hiện hữu) hình thành theo một thể dạng nhất định, đi sát và có quan hệ nối liền với một bối cảnh lịch sử riêng bằng những nhân tố xã hội lịch sử cũng như tôn giáo (nghĩa là gồm cả triết lý nữa) cá biệt; và như thế, thể loại thần học đang xuất hiện ấy, sẽ khác với các thể loại thần học khác trong cách thức nhấn mạnh đến một số khía cạnh hay vấn đề nào đó, và cũng có thể là cả trong cách thức cấu trúc, dù là không nhất thiết khác biệt về mặt nội dung.” Xin xem James A. Veitch, “Is An Asian Theology Possible?” trong tác phẩm Emerito P. Nacpil và Douglas J. Elwood (eds.) *The Human and the Holy. Asian Perspec-*

phải là người bản xứ Châu Á, cho dù họ có hoạt động tại Châu Á và có những đóng góp đáng giá cho nền thần học Châu Á.⁷ Khi nói đến “thần học kitô mang bản sắc dân tộc” là bài viết này muốn hiểu về ngành khảo cứu chuyên về công tác dùng phương pháp phê bình mà nghiên cứu những ý nghĩa hàm chứa trong truyền thống kitô; việc nghiên cứu này tiến hành từ một khởi điểm rõ ràng cùng được cân nhắc kỹ, và dựa trên một cơ sở cụ thể; khởi điểm và cơ sở đó là những ý nghĩa hiển hiện ở trong một bối cảnh tôn giáo, chủng tộc, quốc gia, ngôn ngữ và địa dư nhất định. Cùng một lúc và trong nhiều mức độ khác nhau, nền thần học ấy nhằm vào ba hạng “độc giả” sau đây: giới khoa bảng, giáo hội và xã hội.⁸ Trong phần tiếp theo sau đây, bài viết sẽ, thứ nhất, trình bày về phương pháp thần học và những tư liệu mà các nhà thần học Châu Á dùng đến; thứ hai, tìm hiểu về cách thức biểu đạt mới họ sử dụng để bàn về một số chủ đề cơ bản trong thần học kitô; và cuối cùng, đưa ra một nhận định về giá trị của việc dốc toàn lực như thế vào trong công cuộc kiến tạo một nền thần học dân tộc, cũng như góp phần đề nghị thêm một vài công tác còn cần phải được thực hiện.

I

So với các hình thái Châu Mỹ Latin và những hình thái khác của thần học giải phóng, thì cho tới gần đây, tiếng nói của Châu Á trong lãnh vực thần học, cách riêng là thần học công giáo, chỉ mới như là một tiếng thì thầm thốt thức. Ví thần học Châu Á như người mập phệ trong câu truyện bình dân Philippin “Gungutan và Người bụng bự,” trong đó, Người bụng bự bị Gungutan bắt phải diễn xuất giắc mơ giả vờ của chàng ta, và

tives in Christian Theology, (Maryknoll/New York, 1980)216.

7. Nhận định như thế làm tôi liên tưởng đến tên tuổi hai nhà thần học xuất chúng là: Raimundo Panikkar, bên Ấn Độ, chuyên về công tác đối thoại liên tôn, và William Johnston, bên Nhật Bản, chuyên về tu đức.

8. Xin xem David Tracy, “Ethnic Pluralism and Systematic Theology: Reflections,” trong Andrew M. Greeley và Gregory Baum (eds.) *Ethnicity*, (New York, 1977)91-99, và *The Analogical Imagination*, (New York, 1987)3-46.

trong lúc diễn xuất như thế, Người bụng bự đã hóa thành một lực sĩ trẻ đẹp, - nhà thần học Tin lành người Đài Loan Choan-Seng Song đã mô tả như sau về hiện trạng của thần học Châu Á:

“Thần học kitô tại Châu Á đã quá mập, hết như anh chàng bụng bự kia; vì thế, khó mà có thể đi hoặc chạy với cái bụng to tướng công kèn chứa cả khối đồ ăn không tiêu ấy được — một cái bụng bự nhồi nhét đầy những trường phái thần học, những lý thuyết chú giải Kinh Thánh, những nhãn quan kitô về các nền văn hóa cũng như các tôn giáo: tất cả đều xuất phát từ giáo hội bên Tây phương và đều đã được thần học cổ truyền đề xuất ra. Nền thần học bụng bự ấy lại còn trở thành phình phệ hơn nữa khi mà không gian bao la của Châu Á với những nền văn hóa phong phú, với những tôn giáo đầy sinh lực và với những thiên sử sôi động, bắt đầu cố tranh giành cho có chỗ chen chân vào trong cái bụng bự thần học đã quá tải ấy. Kết quả là mắc phải chứng khó tiêu khôn khổ. Quan tâm hàng đầu của chúng ta bây giờ là phải làm sao để chữa cho khỏi chứng khó tiêu ấy, là để làm cho nền thần học kia “xuống bớt ký” đi, và lấy lại được phong độ nhanh nhẹn đầy năng động của mình, hầu tạo điều kiện để trí não Châu Á phối hợp được với thần học chân chính.”⁹

Nhưng, phải tiến hành thế nào để có thể làm cho nền thần học bụng phệ kia thon gọn lại, trở thành một nền thần học mảnh mai, mang tính chất Châu Á chân chính? Ông Song tiếp tục nhận định và đề nghị rằng một Gungutan thần học có thể tiếp trợ các nhà thần học Châu Á trong tác vụ đó, là:

“(1) sức năng của *óc tưởng tượng* đón nhận từ tay Thiên Chúa là Đấng đã tạo dựng chúng ta thành những con người giống *hình ảnh* Ngài; (2) điều đó gồm hàm cả *niềm nhiệt tâm* làm cho chúng ta cảm nhận ra được ngay trong nội tâm chúng ta cũng như ở nơi người khác, *lòng trắc ẩn* của Thiên Chúa; (3) là chính kinh nghiệm về *mối hiệp thông*, làm cho chúng ta nhận ra được rằng chúng ta có *trách nhiệm* đối với nhau và đối với Thiên Chúa; và (4) là chính thái độ *ý thức* về sự kiện Thiên Chúa cứu độ đang

9. Choan-Seng Song, *Theology from the Womb of Asia*, (Maryknoll/New York, 1986)3.

hiện diện trong thế giới, có sức mang lại cho chúng ta khả năng cần thiết để *dự kiến* một đường hướng mới cho thần học."¹⁰

Nói cho cụ thể hơn, chính các nhà thần học Châu Á cũng nhận ra rõ là mình đang bị đặt trước thách đố làm sao để thi hành cho được các tác vụ này: (1) phê bình nhận định về thần học Tây phương; (2) triệt để dẫn thân vào trong hành động giải phóng ở giữa xã hội và ở trong giáo hội; (3) làm một cuộc phân tích toàn diện về tình trạng văn hóa xã hội của Châu Á nhằm nhận dạng cho ra những thách đố đang đập vào trước mắt Châu Á; (4) thực hiện công trình liệt kê các tư liệu mà việc nghiên cứu thần học có thể tìm thấy tại Châu Á; và (5) trình bày lại các điểm cơ bản trong giáo lý kitô theo một phương thức biểu đạt mới.

Phê bình nhận định về nền thần học Tây phương

Có một sự kiện lạ, là cho dù - hoặc có lẽ là bởi vì - đại đa số đã theo học tại các đại học hay học viện bên Tây phương, thì các nhà thần học Châu Á, cũng không chút nào khác với các đồng nghiệp của họ ở Châu Mỹ Latinh, họ vẫn—hoặc vì thế mà họ—tò ra hết sức chán ngán thất vọng đối với nền thần học Tây phương. Tissa Balasuriya, một linh mục người Sri Lanka thuộc Dòng Truyền Giáo Đức Mẹ Vô Nhiễm (OMI), đã nhận định cho là tổng quát mà nói, thần học Tây phương không thích hợp với người Châu Á, nặng tính chất bộ lạc, quy giáo hội, duy giáo sĩ, cấu trúc theo chế độ gia trưởng và tư bản, thiếu hẳn chiều kích phân tích xã hội, và không có đường hướng đầy đủ cho hành động. Nhà thần học này đã nói lên yêu cầu cần phải có một đường hướng mới cho thần học, cần phải tận căn tách rời khỏi nền thần học Tây phương, vì, theo ông nghĩ, đó là nền thần học yếm trợ về mặt ý thức hệ, cho chế độ bá chủ thế giới của Tây phương, cho bộ máy thống trị của tư bản hàng đê nặng lên trên người nghèo, cũng như cho tình trạng giáo sĩ nam giới thống trị trong giáo hội.¹¹

10. Ibid.

11. Xin xem Tissa Balasuriya, "Towards the Liberation of Theology in Asia," trong tác phẩm Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full*

Lời chỉ trích khắt khe đâm thẳng vào thần học Thế Giới Thứ Nhất như vừa thấy, đã vang dội lên lại qua lời phát biểu sau đây của nhóm có tên là “Hội Đại kết Các Thần học gia Thế Giới Thứ Ba” với một số khá lớn thành viên thần học gia Châu Á: “Xét vì nó không thích hợp, nên chúng tôi đã sẵn sàng dứt khoát cắt đứt liên hệ với kiểu khoa học luận Tây phương (đơn thuần lý thuyết), và lấy việc dẫn thân làm hành động đầu tiên của thần học, rồi mới bàn tới chuyện suy tư phê bình về sinh hoạt cụ thể giữa thực tại của Thế Giới Thứ Ba.”¹²

Ngày nay, đối với giới các thần học gia Châu Á, việc coi thần học Tây phương như là sản phẩm của một nền văn hóa đã bị tha hóa và làm cho tha hóa, là chuyện thường tình. Carlos H. Abesamis, một tu sĩ Dòng Tên người Philippin, cho rằng có ba giai đoạn chính trong quá trình tiến phát của thần học: giai đoạn Sêmitic, giai đoạn Hy Lạp, rồi bây giờ là giai đoạn Châu Phi và Châu Á. Phát biểu tiếp, nhà thần học này đã đưa ra cách thức phân biệt một đảng là “suy cứu thần học” và đảng kia là “học thần học.” “Học thần học” là phần phải có trong tiến trình tìm hiểu theo phương diện lịch sử, về công trình khai triển đức tin trong truyền thống La Hy; “học thần học” làm cho trở thành “chuyên viên” thần học. Còn “suy cứu thần học” là việc gia công ngẫm suy về hiện trạng con người trong ánh sáng của đức tin cá nhân, và công tác này làm cho trở thành “thần học gia.” Điều đó không có nghĩa là người Châu Á phải loại bỏ truyền thống thần học Tây phương ra khỏi công việc suy cứu thần học của mình. Quả vậy, Abesamis đã nhận là thần học Tây phương có thể cung ứng nhiều thí dụ và mô mẫu cho việc suy cứu thần học, và như thế người Châu Á có thể đem suy tư của mình mà so sánh với các kinh nghiệm kia. Hơn nữa, đôi lúc cũng có thể lấy những nhận thức sâu sắc của thần học Tây phương để ghép vào trong thần học bản xứ Châu Á. Điều tuyệt đối phải tránh là đơn thuần chuyển dịch các tác phẩm thần học của Tây

Humanity: Towards a Relevant Theology, (Maryknoll/New York, 1980)26, và Tissa Balasuriya, *Planetary Theology*, (Maryknoll/New York, 1984) 2-10.

12. Sergio Torres và Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World*, 269.

phương hoặc ngay cả của công đồng Vaticanô II ra các thứ tiếng Châu Á, hay là “thích nghi hóa” chúng với “cảnh huống địa phương.” “Làm sao tôi có thể ‘ứng dụng’ ‘Thần học về sự chết của Thiên Chúa’ và ‘Thần học về việc Sử dụng Thời giờ rảnh rỗi’ vào trong hoàn cảnh của dân tộc tôi được, vì đối với dân tộc tôi, Thiên Chúa là Đấng hằng sống, và đời sống thì khó nhọc vất vả?”¹³ Abesamis đã gióng lên câu hỏi như thế, và nói tiếp rằng để làm cho đúng cách, thì không phải là mang cây Tây phương sang trồng bên đất Châu Á, như là phải “trồng cho lên cây của chính Châu Phi và Châu Á chúng ta, rồi đem ghép lên đó cho sống và sống mạnh, bất cứ những gì cần.”¹⁴

Còn các nữ thần học gia Châu Á thì lên án cho rằng thần học Tây phương là nền thần học đã từng tiếp tay cho tệ nạn áp bức nữ giới và cho xu hướng thiên vị của chế độ gia trưởng: “Chúng tôi thấy rõ là chính thần học đã châm thêm dầu vào lửa như thế nào cho những tệ trạng méo mó sai quấy đó. Chúng tôi đã khai quật phơi bày cho thấy những tiền đề giả định, những truyền thống, và những quan niệm tôn giáo từng cản ngăn không cho phép chúng tôi đạt tới mức sung mãn con người chúng tôi, cũng như làm cho hình ảnh của Thiên Chúa nơi chúng tôi bị mờ nhạt đi.”¹⁵ Bản đúc kết kỳ hội của Tổ chức Các Phụ Nữ Trong Giáo Hội Châu Á, nhóm họp tại Manila, Philip-pin, vào các ngày từ 21 cho đến 30, 1985, đã tuần tự liệt kê ra những tệ trạng méo mó ấy: giới thiệu hình ảnh Thiên Chúa dưới sắc diện gia trưởng; chú giải Kinh Thánh theo chủ hướng trọng nam hơn nữ; nhấn mạnh quá đáng đến nam tính của Đức Kitô; quảng bá lòng “sùng kính Đức Maria;” và thiên kiến chống nữ giới trong truyền thống kitô, hằng được hỗ trợ bởi những quan niệm tôn giáo trọng nam tại Châu Á.¹⁶

Choan-Seng Song chê trách phương pháp khoa học luận được dùng đến trong thần học Tây phương, về cái lỗi quá coi

13. Carlos H. Abesamis, “Doing Theology in a Philippine Context,” trong Sergio Torres và Virginia Fabella, *The Emergent Gospel*, 118.

14. *Ibid.*, 121.

15. Virginia Fabella và Sun Ai Lee Park, *We dare to Dream. Doing Theology as Asian Women*, (Hongkong, 1989)149.

16. *Ibid.*

trọng lẽ lối luận giải thuần lý, phương hại đến cái mà tác giả gọi là “sức năng tượng hình của thần học.” Nhắc đến tiếng vọng hay âm vang sâu đậm (*hibiki*) mà thể loại ngắn nhất trong thi pháp Nhật Bản chỉ gồm có mười bảy âm tiết (*haiku*), gợi lên trong tâm lòng con người (cách riêng là bài thơ của thi sĩ bậc thầy Basho thời thế kỷ 17),¹⁷ Ông Song miêu tả hoạt động tượng hình hay là sức năng tượng tượng của thần học như là khả năng nhận thức tiếng vọng của thực kiện Thiên Chúa hiện diện nơi mọi loài mọi vật trong vũ trụ.

Thi sĩ hình dung ra thi thơ. Họa sĩ hình dung lên tranh ảnh. Thế thì, thần học gia cũng nên hình dung để hình thành thần học? Không những là *nên* mà thôi, nhưng còn là *phải* nữa. Cách riêng, các nhà thần học tại Châu Á phải làm sao để có đủ khả năng hình dung nên, chứ không phải là cứ cố mà khái niệm hóa cho được lối suy tư thần học của mình, bởi vì môi trường sống của họ là môi trường của những nền văn hóa phong phú trong đó, sức năng tượng hình đã từng mang lại một phần đóng góp hết sức lớn lao. Nền văn hóa của chúng ta là một nền văn hóa được nắn uốn nên do sức năng tượng hình, chứ không phải là do khả năng khái niệm hóa. Đó là một nền văn hóa biết rung cảm với nhịp điệu cuộc sống; vì thế, không thể bỏ sót mà không lồng những nhân tố ấy vào trong phương cách định nghĩa, biện luận, và thiết đặt công thức được. Một nền văn hóa như thế thì tất phải đóng góp được nhiều cho sinh hoạt tượng hình của thần học. Nhưng, đáng tiếc thay là một nền văn hóa do đầu óc trừu tượng từ bên Tây phương nắn đúc ra, đã tiếm quyền kiểm soát đầu não suy tư thần học của Châu Á. Lấy lại cho được khả năng hình dung thần học tựa như thi sĩ hình dung ra thi phú và

17. Đây là bài thơ của Basho: "*Furuikeya, kawazu tobikomu, mizu no oto.*"

(Xin dựa theo bản chuyển ngữ ra tiếng Anh:

"*Breaking the silence of an ancient pond,*

"*A frog jumped into water - A deep resonance*"

trong tác phẩm trưng dẫn tiếp sau đây, để dịch là:

"*Éch úm đáy nước: ao cổ... động,*

"*Tan tàn tĩnh mặc - Vọng âm vang!*")

Choan-Seng Song, *Theology from the Womb of Asia*, 57.

như họa sĩ hình dung nên tranh ảnh, là điều cần thiết cơ bản đối với những nỗ lực xây dựng thần học tại Châu Á.¹⁸

Giống như các nhà thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh, các nhà thần học Châu Á cũng nhấn mạnh nói rằng thần học là hành động thứ hai đi tiếp theo sau hành động mà Aloysius Pieris, một tu sĩ Dòng Tên bên Sri Lanka, gọi là “thần hành giải phóng” (*liberation-theopraxis*)¹⁹ Hành động này chính là cuộc đấu tranh để dành tự do về mặt kinh tế cũng như xã hội chính trị, một cuộc đấu tranh thực hiện nhân danh và với hàng triệu người Châu Á đông đảo chiếm hơn năm phần chín dân số thế giới. Hoạt động thần hành ấy chính là phương cách diễn đạt thần học. Bản đúc kết của Hội nghị Thần học Châu Á nhóm họp vào các ngày 2-20 tháng giêng 1979 tại Wennappuwa bên Sri Lanka, đã khẳng định là:

“Trong bối cảnh nghèo khổ và giữa trạng huống bị áp bức, bị khai thác của hàng triệu người Châu Á đông đảo, thần học chúng ta đang xây dựng, phải có một đà kích lực giải phóng rõ ràng dứt khoát. Hành động đầu tiên và cũng chính là con tim của của thần học, là chính thái độ dẫn thân. Thái độ dẫn thân này là một câu trả lời cho thách đố đặt ra từ phía các tầng lớp người nghèo đang đấu tranh để quyền làm người của mình được tôn trọng và đảm bảo trọn vẹn. Chúng tôi khẳng định rằng người nghèo và người bị áp bức tại Châu Á đang được Thiên Chúa kêu gọi để trở thành những nhà kiến trúc chủ động xây dựng nên vận mạng của chính mình. Như thế, thần học khởi đầu với niềm khát vọng của những người bị áp bức hằng mong tiến được đến mức sống trọn quyền làm người của mình, và đặt tin tưởng vào nơi ý thức đang lên của họ cùng những nỗ lực mà họ hằng không ngừng đưa ra, để san bằng mọi chướng ngại cản ngăn việc tìm hiểu về những sự thật trong lịch sử của họ.”²⁰

Hiện nay, dù mới chỉ lác đác tại một vài nơi, đã có một số các nhà thần học Châu Á tham gia vào cuộc đấu tranh cho công lý

18. Ibid., 61.

19. Xin xem Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, (Maryknoll/New York, 1988)80.

20. Virginia Fabella, (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 156.

và hòa bình như thế, thì đó cũng vẫn là một sự kiện đáng được lưu ý. Aloysius Pieris trưng dẫn ra bốn cuộc thử nghiệm đã được tiến hành tại trong xứ của ông, đó là: phong trào Devasarana do đan sĩ Anh giáo Yohan Devananda hướng dẫn; nhóm Satyodaya do tu sĩ Dòng Tên Paul Caspersz hướng dẫn; Hội ái hữu Các Công Nhân Kitô gồm những thành viên Phật giáo, Hindu, Kitô và Mácxít thuộc cả hai dân tộc Sinhala và Tamil; và cộng đoàn do linh mục Michael Rodrigo, Dòng Truyền Giáo Đức Mẹ Vô Nhiễm, thành lập.²¹

Cynnyc Cheng (Hong Kong) và Eunice Santana de Vélez (Puerto Rico) đã thuật lại kinh nghiệm ăn ở và làm việc ngay tại một đồn điền trồng dứa.²² Samuel Rayan, một tu sĩ Dòng Tên người Ấn Độ, đã kể lại kinh nghiệm mình sống qua trong các khu nhà ổ chuột tại Colombo, bên Sri Lanka, và nói cho biết kinh nghiệm kia đã ảnh hưởng sâu đậm như thế nào đến công việc thần học gia của mình.²³ Các kinh nghiệm trên đây của các thần học gia nằm trong khuôn khổ của chương trình ba ngày ăn ở và làm việc ngay trong các môi trường người dân nghèo đã được Hội nghị Thần học Châu Á tổ chức cho các thành viên trước cuộc nhóm họp trong các ngày từ 7 đến 20 tháng Giêng 1979, tại Wennappuwa, Sri Lanka. Ngoài hai kinh nghiệm vừa kể, còn có bảy kinh nghiệm khác về cảnh “cùng sinh sống cùng làm lụng” tương tự, như chung sống: với dân chúng làng quê, với dân chài làm nghề dọc suốt bờ Ấn Độ Dương, với công nhân đồn điền trồng trà, với công nhân nhà máy và nhân viên công đoàn, với các phụ nữ tại Baddegama, với giới trẻ và sinh viên trong một nông trại tập thể, và với những nhóm dân thiểu số tại Parantha. Dù là rất ngắn, các kinh nghiệm kia cũng giúp cho các thần học gia được củng cố thêm

21. Xin xem Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, 57-58. Để có thêm nhiều chi tiết hơn về phong trào Devasarana, xin xem Lakshman Wickremesinghe, “Sri Lanka: The Devasarana Movement, 1970-1983,” trong Virginia Fabella và Sergio Torres, *Doing Theology in a Divided World*, 33-39.

22. Xin xem “The Coconut Live-In Report,” trong Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 42-49.

23. Xin xem bài viết “Reflections on a Live-In: Slum Dwellers,” *ibid.*, 50-56.

hơn trong niềm thâm tín này của mình, đó là: “không một nền thần học hay một cuộc đàm luận nào về Thiên Chúa lại có thể bị tách rời xé lẻ ra khỏi cuộc sống của người dân, đặc biệt là ra khỏi cuộc đấu tranh của những người nghèo và những người bị gạt ra bên lề xã hội.”²⁴

Việc các thần học gia Đại Hàn phát triển Thần học Tiệp Dân (*Minjung Theology*), mà bài viết sẽ bàn tới trong phần sau, còn mang một ý nghĩa phong phú hơn nữa. Nhiều người trong số các nhà thần học này (như: Giáo sư Suh Nam-dong, một trong những người đề xướng Thần học Tiệp dân, và thi hào công giáo Kim Chi-ha) đã bị mất chỗ dạy học hoặc bị bỏ tù, và bị chính quyền Park Chung-hi hành hạ tra tấn.

Nhưng, trong thần hành, còn có một khía cạnh khác, đặc thù nơi các nhà thần học Châu Á, đó là cuộc đối thoại liên tôn. Là tất yếu trong một môi trường chung sống với các tôn giáo lớn tại Châu Á—tôn giáo của đại đa số người dân vùng này, và không mang tính chất Sêmitic—sinh hoạt đối thoại ấy, theo Tissa Balasuriya nhận định, tiến hành trên bốn bình diện: “đối thoại qua con đường biểu đạt tri thức và nghiên cứu học hỏi; đối thoại qua việc thờ tự và phụng vụ; đối thoại trong cuộc sống—sống chung và liên hệ với xã hội ở nhiều mức độ khác nhau; đối thoại trong khi tham gia vào cuộc đấu tranh để sống còn của người dân.”²⁵ Trừ Philippines ra, ngày nay tại Châu Á, người kitô khó có thể tổ chức được một hoạt động đại quy mô nào nhằm cổ vũ công lý và hòa bình mà không có sự bắt tay hợp tác của tín đồ các tôn giáo khác.

Trong công tác phát triển thần học Châu Á, không được coi cuộc đấu tranh cho công lý và cuộc đối thoại liên tôn chỉ như là hai hoạt động đi song cách nhau. Nhiều lần, A. Pieris đã biện luận nói rằng đó là hai mặt của cùng một đồng tiền, và đã hiểu cuộc đối thoại liên tôn theo một nghĩa rộng hơn, chứ không chỉ như là những trao đổi chính thức về mặt giáo thuyết. Tác giả này còn đề nghị là cần phải làm sao để cuộc đối thoại liên tôn

24. “The Live-In Plan,” *ibid.*, 41.

25. Tissa Balasuriya, “Emerging Theologies of Asian Liberation,” trong Leonardo Boff và Vigilio Elizondo (eds.), *Theologies of the Third World*, 40.

vượt xa ra ngoài những giới mức thể chế của các tôn giáo (mà tác giả gọi là “tôn giáo siêu vũ trụ,” “*metacosmic religions*”) hầu có thể liên hệ được với tinh thần tôn giáo (có tính cách) “vũ trụ” (có nghĩa xấu đối với Tây phương, vì coi như đồng nghĩa với “đạo thờ vật linh” hay “thuyết vạn vật có hồn”: *animism*) của các dân tộc Châu Á. Tinh thần tôn giáo vũ trụ này đang được sống mạnh nơi các người nghèo tại Châu Á.

Pieris còn phân biệt giữa “cảnh nghèo cam chịu” do bất công cùng đàn áp gây ra, và “cảnh nghèo tự nguyện” làm mầm giống cho giải phóng. Có biết sống “cảnh nghèo tự nguyện” như là một thái độ chống lại “cảnh nghèo cam chịu” và để nói lên tình liên đới với người nghèo, thì mới có thể xóa bỏ được việc phân cách làm đôi giữa một bên là cuộc giải phóng nội tâm nhằm thoát cho khỏi tình trạng nô lệ tinh thần, và bên kia là cuộc giải phóng bên ngoài hầu vượt ra cho khỏi những xiềng xích nô lệ hóa của các cơ cấu xã hội, chính trị cũng như kinh tế. Thực trạng Châu Á là sản phẩm của những ảnh hưởng qua lại giữa tinh thần tôn giáo và tình cảnh nghèo khổ; tức là chính tinh thần tôn giáo của các người nghèo. Đối với Pieris, “công tác bản xứ hóa của giáo hội Châu Á sẽ không bao giờ tiến hành được, nếu chỉ duy có một lãnh vực độc nhất trong thực tại của Châu Á — tức là tinh thần tôn giáo siêu vũ trụ — là được thực sự chú ý đến mà thôi. *Tinh thần tôn giáo* của người nghèo và *tình cảnh nghèo khổ* của đại đa số quần chúng nhân dân sống tinh thần tôn giáo, là hai cảnh trạng *đi liền kết đôi* làm một để làm nên thực tại phức tạp của Châu Á, và thực tại đó chính là khuôn mô đúc nên thần học Châu Á.”²⁶

Phân tích xã hội, văn hóa và tôn giáo: Thần học kitô trước những thách đố của Châu Á

Các nhà thần học Châu Á nhấn mạnh nhiều đến tính chất thiết yếu của việc phân tích văn hóa xã hội, coi đó là một cấu tố trọng yếu trong tiến trình xây dựng thần học, vì có thế, mới nắm đúc nên được một nền thần học thực sự mang tính chất

26. Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, 113.

chúng tộc, và thích hợp cho Châu Á. Hội nghị các nhà thần học Châu Á tại Wennappuwa, bên Sri Lanka, đã tuyên bố rằng:

“Hoạt động cho công cuộc giải phóng người nghèo, thần học có bốn phận phải dùng đến phương cách phân tích các thực tại xã hội của Châu Á mà khởi đầu tác vụ của mình. Làm sao có thể tham gia vào trong công tác giải phóng người nghèo được, nếu thần học không hiểu rõ về các cơ cấu xã hội chính trị, kinh tế và văn hóa đang nô lệ hóa người nghèo?... Việc phân tích ấy phải bao trọn cả mọi chiều kích dài, rộng, cao và sâu của thực tại Châu Á, từ gia đình cho tới làng xã, thành thị, từ quốc gia cho tới lục địa và địa cầu. Tình trạng loài người tùy thuộc vào nhau về mặt kinh tế và xã hội chính trị, đã làm cho trái đất co hẹp thu nhỏ lại để chỉ còn là một ngôi làng hoàn cầu. Việc phân tích phải giữ quang cách đối với công trình nghiên cứu đang tiến hành hầu đảm bảo cho có được một thái độ không ngừng tự kiểm cũng như nhận định về các tôn giáo, các ý thức hệ, các thể chế, các tổ nhóm và các tầng lớp dân chúng, vì tự chính bản chất của chúng, những thực thể ấy thường gặp phải nguy cơ trở thành những bộ máy quan liêu bất nhân.”²⁷

Dĩ nhiên, các nước Châu Á khác nhau rất nhiều về không biết bao nhiêu phương diện, đến độ không một cuộc phân tích xã hội văn hóa chung nào có thể thích hợp cho tất cả được. Cần phải có những cuộc phân tích chi tiết về từng nước; thế nên, với sự tiếp tay của các chuyên viên trong vùng, các nhà thần học Châu Á đã thử thực hiện những bản phác thảo tóm gọn về các nước như: Hong Kong, Ấn Độ, Indonesia, Đại Hàn, Philip-pin, Sri Lanka và Việt Nam.²⁸ Kosake Koyama, một thần học gia Nhật Bản từng làm việc truyền giáo bảy năm tại Thái Lan, đã đưa ra một bản miêu tả dí dỏm mà sâu sắc về các nước Singapore, Thái Lan, Trung Quốc, Burma, Nhật Bản và Đài Loan, không kể các nước vừa nêu trước đây.²⁹

27. Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 158.

28. Xin xem “Toward a Relevant Theology in Asia. Asian Group Report.” trong Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, (Maryknoll/New York, 1983)65-69.

29. Xin xem Kosake Koyama, *Waterbuffalo Theology*, (Maryknoll/New York, 1974)3-26; để có thêm tài liệu xuất bản gần đây hơn, xin xem K. Matthew Kurian, “Socio-Economic and Political Reality in Asia,” trong Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 59-74; Carlos H.

Cho dù có nhiều khác biệt về mặt văn hóa và chính trị, thì tất cả các nước Châu Á cũng đều sống trong một số trạng huống đại thể giống nhau. Trong kỳ họp tại New Dehli, Ấn Độ, vào các ngày từ 17 cho tới 29 tháng 8, 1981, các nhà thần học Châu Á đã nêu ra các trạng huống sau đây: (1) kinh nghiệm thuộc địa (đô hộ) và các cơ cấu thống trị gây suy nhược; (2) tình trạng cách biệt giữa đại đa số dân nghèo và một thiểu số người giàu; (3) làn sóng của cảnh những người bị loại ra ngoài lề xã hội càng ngày càng lan rộng dẫn đến hàng khối nhân dân trong các cộng đồng quốc gia; (4) địa vị xã hội thấp kém và cảnh bị áp bức của nữ giới tại Châu Á; và (5) hiện tượng bành trướng của chủ nghĩa quân sự và các thể chế áp bức tại Châu Á.³⁰

Các thần học gia nữ quyền Châu Á đã nêu bật tình trạng áp bức nữ giới tại lục địa này với những lời lẽ như sau: "Trong mọi lãnh vực cuộc sống tại Châu Á, nữ giới là những người bị trị, bị tước đoạt mất quyền làm người, mất phẩm giá làm người phụ nữ; họ bị kỳ thị chống báng, bị khai thác, bị phiền nhiễu, bị lợi dụng và lạm dụng về mặt giới tính, và bị coi như là hạng hạ cấp, luôn luôn có bốn phận phải lo đặt mình dưới cái được gọi là ưu thế của nam giới. Trong gia đình, giữa giáo hội, trước pháp luật, trong hệ thống giáo dục cũng như nơi các phương tiện truyền thông xã hội, đầu đầu phụ nữ cũng bị đối xử với thứ thành kiến, với loại thái độ dành cho hạng người dưới. Tại Châu Á và trong khắp thế giới, truyền thuyết về người phụ nữ Châu Á quy lụy, nô dịch, càng làm cho hình ảnh độc đoán và đúc sẵn ấy có thể mạnh hơn."³¹ Họ nêu lên những hình thức bạo hành chống lại

Abesamis, "Faith and Life Reflections from the Grassroots in the Philippines," *ibid.*, 123-139; Peter K.H. Lee, "Between the Old and the New," trong Sergio Torres và Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel*, 124-136; D.S. Amalorpavadass, "The Indian Universe of a New Theology," *ibid.*, 137-156; Samuel Rayan, "Theological Priorities in India Today," trong Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World*, 30-41; Id. (eds), *Doing Theology in a Divided World*, 182-187; "Asian Report," trong K. C. Abraham (ed.), *Third World Theologies. Commonalities and Divergences*, (Maryknoll/New York, 1990)3-15.

30. Xin xem "Toward a Relevant Theology in Asia," trong Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World*, 61.

31. Virginia Fabella & Sun Ai Lee Park (eds) *We Dare to Dream*, 148;

nữ giới, như: chế độ hồi môn, tục lệ hỏa thiêu cô dâu, việc cưỡng bách hủy hoại khả năng sinh sản và lối thử nghiệm để biết giới tính thai nhi áp dụng tại Ấn Độ; hình thức du lịch mại dâm tại Philippines; thái độ kỳ thị dựa trên cơ sở tôn giáo của trào lưu chính thống quá khích tại Malaysia; lễ lối truyền ngôi theo nam hệ trong chế độ Nhật hoàng; và quy luật gia đình Khổng giáo tại Đại Hàn.

Nhìn nhận món nợ tinh thần họ có đối với cách kiểu các nhà thần học Châu Mỹ Latinh sử dụng lối phân tích xã hội của chủ thuyết Mác xít, nhiều thần học gia Châu Á đã lên tiếng phê bình tự kiểm về việc họ cứ một chiều nhấn mạnh quá đáng đến những khía cạnh thuần túy kinh tế và chính trị trong xã hội. Pieris lưu ý rằng một "lối 'thần hành giải phóng' Châu Á mà chỉ dùng đến các công cụ Mác xít của phương thức phân tích xã hội không thôi, thì mãi mãi sẽ là phi Châu-Á và vô hiệu cho đến chừng nào biết thu dụng các công cụ tâm lý của nội quan mà các bậc hiền nhân của chúng ta đã từng khám phá ra."³² Tác giả còn nêu rõ là chủ nghĩa Mác xít không có khả năng để đánh giá về chiều kích tôn giáo mà các nền văn hóa Châu Á đọc thấy ở nơi đức khó nghèo, và như thế chủ nghĩa ấy không thể nhận ra được tác động cách mạng mà việc tự nguyện sống khó nghèo đem lại. Dĩ nhiên, các nhà thần học Châu Á ý thức rõ về những cách thức sử dụng tôn giáo để hợp thức hóa nguyên trạng hư đốn của xã hội và để vĩnh viễn hóa cảnh áp bức trong xã hội (như chế độ đẳng cấp trong Ấn Độ giáo chẳng hạn); tuy nhiên, họ cũng thâm tín về sức năng giải phóng của các tôn giáo không-sêmitic, là những tôn giáo đã từng khơi hứng và hướng dẫn cho một số phong trào giải phóng trong quá khứ.

Việc phân tích xã hội không phải chỉ giới hạn đóng khung vào nơi xã hội và văn hóa Châu Á không thôi, nhưng còn phải được trải rộng ra để bao gồm cả giáo hội kitô nữa. Hầu hết các thần học gia Châu Á đều cho rằng trừ một vài trường hợp rất

xin cũng xem Henriette (Marianne) Katoppo, "Asian Theology: An Asian Woman's Perspective," trong Virginia Fabella (ed.) *Asia's Struggle for Full Humanity*, 140-51.

32. Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, 88.

họa hiểm ra, các Giáo hội Kitô, Công giáo cũng như Tin lành, đều phần lớn, còn là Giáo hội *tại* Châu Á, chứ chưa trở thành thực sự là Giáo hội *của* Châu Á. Pieris còn buộc tội cho rằng Giáo hội Kitô đã áp dụng chiến lược “phá hoại thần học” để qua đó, các giáo hội Tây phương nhân danh công tác hội nhập văn hóa mà nắm giữ quyền kiểm soát và “rửa tội” các biểu tượng của những tôn giáo không-sêmitic nhằm củng cố các quyền lợi riêng của mình: “Hội nhập văn hóa kiểu ấy là tỏ ra không quan tâm để kính trọng cho đủ mô mẫu cứu độ (học) của cách thức dùng biểu tượng trong các tôn giáo không Kitô, là thoải mái tiếp tay cho lời buộc tội coi công tác đó là một dạng trá hình của chủ nghĩa đế quốc... Trong bối cảnh ấy, cơn sốt hội nhập văn hóa có thể xem ra như là một bước liều lĩnh phút chót để cố tạo cho giáo hội có được một bộ mặt Châu Á, bởi đã thất bại trong việc đâm sâu gốc rễ mình vào giữa lòng đất Châu Á: thất bại vì không một ai đã dám ra tay đánh vỡ chiếc chậu La Hy, trong đó, suốt bốn thế kỷ dài, giáo hội đã từng gò mình sinh sống tựa hồ một cây *bonsai* cần côi!”³³

Dù có tỏ lòng biết ơn đối những công trình mà các giáo hội Kitô đã thực hiện trong lãnh vực xã hội nhằm phục vụ những người ốm đau bệnh tật, những trẻ em mồ côi và túng quần, cũng như trong lãnh vực giáo dục (các trường học Kitô đã chiếm được lòng kính phục trong khắp các nước Châu Á, và vì thế, đôi lúc cũng không tránh được thái độ đố kỵ...), thì các thần học gia Châu Á cũng lấy làm buồn vì xét về mặt tổ chức chính thức, các giáo hội Kitô tại Châu Á còn đang như là một ‘cây trồng chậu,’ đưa từ xứ ngoài vào mà không được thực sự cấy trồng và bén rễ vào trong vùng đất mới, và còn đang sống một lối sống tựa như là keo hồ dán dính bên ngoài, chứ không giống như men trong bột, bởi lẽ chỉ biết gắn chặt với nhau thành những khu, những nhóm nhỏ sống tách biệt, bo bo lo cho sự sống còn của riêng mình hơn là cho công tác xây dựng quốc gia dân tộc, hơn là cho những hoạt động hữu hiệu trong các lãnh vực xã hội và chính trị.³⁴

33. Ibid., 53.

34. Xin xem Gerald H. Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*,

Những thách đố tại Châu Á đặt ra cho Thần học

Có chủ yếu đối với công cuộc nghiên cứu thần học, thì việc phân tích xã hội cũng không phải là một công tác tự nó cần thiết. Mục đích của công tác ấy là nhận diện những thách đố mà hoàn cảnh văn hóa xã hội đặt ra cho giáo hội và thần học. Thế thì, thần học Châu Á ngày nay đang phải đối diện với những thách đố nào? Samuel Rayan đã đọc thấy tám thách đố như sau:³⁵

Thách đố thứ nhất đến từ phía của hàng triệu triệu người dân Châu Á: với những kinh nghiệm sống qua mỗi ngày cùng với cảnh nghèo khổ phải chịu, họ sẽ đóng giữ vai trò nào trong công tác hình thành thần học Châu Á, và nền thần học này sẽ có những đóng góp nào cho cuộc sống của họ? Thách đố thứ hai khởi phát từ cảm thức tôn giáo của các dân tộc Châu Á và của các tôn giáo vừa đông số vừa cổ kính trong đại lục: nếu không biết quan tâm đến họ, thì thần học không thể nói lên được tại Châu Á một lời nào có ý nghĩa về Thiên Chúa, và cũng không làm được một công tác thực sự hữu hiệu nào có sức để xúc tiến công cuộc giải phóng; vậy thì, thần học sẽ quan tâm như thế nào đến họ? Thần học sẽ hiểu như thế nào về vai trò (cứu độ) có một không hai của Đức Kitô? Thách đố thứ ba phát sinh từ cảnh nghèo đói vật chất mà đông đảo quần chúng nhân dân không kể xiết đang sống qua tại Châu Á: cảnh cơ cực cùng khổ và bần thiếu ấy của dân chúng có sẽ trở thành một *nguồn tư liệu (locus theologicus)* cho thần học hay không? Rồi sẽ có một cuộc đoạn tuyệt dứt khoát với những truyền thống thần học chiều theo khuynh hướng hợp thức hóa cảnh áp bức và nghèo đói hay không? Thách đố thứ tư bắt nguồn từ cảnh nghèo đói tôn giáo: liệu thần học có giúp cho biết rõ được về các chiều

5-6. Trừ ra trường hợp của các Hồng Y Kim, tổng giám mục Seoul, và Sin, tổng giám mục Manila, là những vị đã dẫn thân hết mình để phục vụ cho dân cho nước.

35. Xin xem Samuel Rayan, "Reconceiving Theology in the Asian Context," trong Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, 124-131; "Toward a Relevant Theology in Asia," trong Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World*, 65-69; và Tissa Balasuriya. *Planetary Theology*, 130-150.

kích xã hội của Phúc Âm cũng như của các bí tích, và có tổ chức được một cuộc nghiên cứu phê bình về hệ thống tư bản và địa chính trị cụ thể của giáo hội hay không? Thách đố thứ năm là do hoàn cảnh hậu thuộc địa đưa ra: làm thế nào để thần học có thể giúp cho người dân lấy lại được niềm tự hào tự trọng của mình, tìm ra được sức năng riêng mình có, nhìn thấy được những viễn ảnh xã hội mới mẻ tươi sáng, và biết dựa theo đó mà hành động? Thách đố thứ sáu xuất đầu lộ diện từ một quá trình chính trị hần rõ vết tích của những chế độ quân sự, của những chính quyền cai trị bằng luật giới nghiêm cũng như của các chính thể độc tài: Liệu thần học có can đảm thi hành trách vụ của vai trò tiên tri mà nhận định phê bình về cung cách xử sự của các giới cầm quyền và về những thể thức hành động về mặt chính trị do chính họ thiết đặt hay không? Thách đố thứ bảy xuất phát từ một quá trình mang nặng tàn tích của cảnh áp bức và thái độ phân biệt giai cấp trong xã hội, của vô số những cấm kỵ, những lắng lo sợ sệt và những thói tục dị đoan: liệu thần học có dám tỏ rõ lập trường của mình, có dám suy nghĩ theo cách biểu đạt của giai cấp, và khám phá cho ra những hàm ý tiềm ngụ trong “tin mừng (mang đến) cho người nghèo khó” hay không? Thách đố cuối cùng là do các nước xã hội chủ nghĩa chiếm lối một nửa dân số Châu Á, đưa ra: liệu thần học có khám phá ra được ý nghĩa tôn giáo và tinh thần của thái độ vô tin cũng như của chủ nghĩa vô thần đi liền với việc dùng đường lối chính trị mà thực hiện giấc mơ Mácxít hay không? Hay là chỉ biết rập khuôn theo đường lối chống cộng cực đoan, mà không lo để tâm gì tới câu hỏi vừa nêu trên đây, là câu hỏi sáng rõ nhất trong các câu hỏi mà Thiên Chúa đang đặc biệt nêu lên cho thời đại này?

Tư liệu cho một nền Thần học Giải phóng Châu Á

Tư liệu sẵn có để dựa theo đó mà nắn đúc nên một nền thần học Giải phóng Châu Á đủ khả năng ứng đáp thích đáng cho tám thách đố vừa kể trên đây, là những gì? Trong một đoạn trước, bài viết đã có dịp nhắc đến sự việc các nhà thần học Châu Á đã tỏ thái độ nghi kỵ ra mặt đối với truyền thống thần học

Tây phương. Cả Tissa Balasuriya lẫn Sebastian Kappen (một tu sĩ Dòng Tên người Ấn) đều đã lên tiếng yêu cầu cần phải tiến hành cho Kitô giáo Tây phương một cuộc “tẩy trừ nào trạng giáo điều” (*dedogmatization*).³⁶ Carlos Abesamis đề nghị nên xếp truyền thống Tây phương lại một bên khi làm việc suy tư thần học, cho dù khi học thần học thì không có làm như thế.³⁷ Tuy nhiên, cách chung, các thần học gia Châu Á nhấn mạnh nói là thần học phải được xây dựng ngay ở trong bối cảnh cuộc sống của giáo hội, dù thần học có phải ra sức để tránh cho khỏi trở thành quy giáo hội, và giữ cho được đà hướng quy nhân bản của mình. Mục đích của thần học không phải là để phục vụ quyền lợi của giáo hội, nhưng là để cổ xúy công cuộc giải phóng người nghèo và hàng khối đông đảo những người dân đang bị áp bức đè nén.³⁸

36. Tissa Balasuriya, “Emerging Theologies of Asian Liberation,” trong Leonardo Boff và Virgilio Elizondo (eds.), *Theologies of the Third World*, 44; Sebastian Kappen, “Orientations for an Asian Theology,” trong Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 117. Đặc biệt, Kappen đã miêu tả về chức năng phê bình của thần học như là một nỗ lực minh nhiên từ bỏ tiền của, thế lực và những gì tác giả gọi là “Phản Thiên Chúa”, tức là việc phụng tự, giáo điều và luật lệ. Tác giả còn nói rằng: “Thế nên, để khai triển cho được một nền thần học thực sự trung thành với Thiên Chúa hằng sống, thì các nhà thần học Châu Á cũng chỉ còn có một đường lối là quyết định không tham gia vào tổ chức của giáo hội thể chế, hay là bằng mọi giá, đứng ra ngoài lề lối hành động của giáo hội.” (ibid., 115-116). Theo chỗ tôi được biết, thì quan điểm cực đoan của Kappen không được mấy ai tán đồng.

37. Xin xem Carlos Abesamis, “Doing Theological Reflection in a Philippine Context,” trong Sergio Torres và Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel*, 121.

38. Xin xem Samuel Rayan, “Commonalities, Divergences, and Crossfertilization among Third World Theologies,” trong K.C. Abraham (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergences*, 198: “Chúng tôi có cùng một nhu cầu chung, đó là cần phải giữ vững nền tảng giáo hội của chúng tôi, bất chấp những khác biệt giữa các giáo hội: khác biệt cả về tư thế là những giáo hội độc lập lẫn về cách biểu đạt quan niệm của mình trong mỗi vùng đối với những thực tại mình đang sống, để nói lên nỗ lực mình đưa ra nhằm tham gia vào công tác xây dựng thần học và đẩy mạnh tiến trình giải phóng, cũng như để nói lên phương cách ứng đáp trước những trạng huống mà tất cả chúng tôi đều đồng ý là có thật. Trong một số trường hợp, đó là điều quý giá; nhưng trong một số hoàn cảnh khác, thì đó lại là một thách đố khó khăn. Dù sao, chúng tôi cũng đã đều đồng ý rằng giáo hội của Đức Kitô là công cụ Thiên Chúa dùng để giải phóng tinh thần con người và

Dĩ nhiên, cùng với truyền thống kitô, Kinh Thánh vẫn là nguồn tư liệu chủ yếu—dù không phải là độc nhất hay độc quyền—đối với các nhà thần học Châu Á. Lý do là vì dù có gắn chặt với một nền văn hóa nhất định, thì Kinh Thánh cũng thuộc về giai đoạn sêmitic trong tiến trình phát triển của nền thần học Tây phương. Abesamis luận giải rằng giai đoạn sêmitic ấy là thời kỳ sáng lập của Kitô giáo, và là dạng thực biểu đạt đầu tiên của sứ điệp kitô. Trong giai đoạn ấy, lịch sử cứu độ đã được minh họa với tất cả tính chất trung thực, trọn vẹn cũng như với nội dung đầy đủ của nó; không mấy để ý đến các vấn đề siêu hình học, giai đoạn ấy đã chú trọng lưu tâm nhiều hơn đến lịch sử loài người, và vì thế, nó phù hợp hơn với tinh thần của Châu Á cũng như với các khát vọng của Thế Giới Thứ Ba.³⁹

Ngoài Kinh Thánh và truyền thống giáo hội, mà họ có bốn phận phải diễn dịch lại cho bối cảnh sống của họ, các thần học gia Châu Á còn có sẵn trong tầm tay những tư liệu khác có tính cách địa phương hơn.⁴⁰ Nguồn tư liệu đầu tiên của thần học Châu Á là chính nhân dân Châu Á với những kinh nghiệm nhân bản phong phú cùng đa dạng họ đã sống qua, cũng như với cảnh nghèo khổ và áp bức họ đang phải chịu. Nhân dân chính là “chủ thể,” là diễn viên của thần học. Các nhà thần học giải phóng Châu Á nhận rằng “người nghèo là những người có thể góp phần tốt nhất để phát triển thần học kitô trong chiều hướng giải phóng người nghèo.”⁴¹ Tình cảnh, những khát vọng và những vụ đấu tranh của nhân dân là những nguồn cung cấp tư liệu cho thần học Châu Á. Tuy nhiên, như Pieris đã nhận định, tại Châu Á các thần học gia không phải là những người nghèo, và những người nghèo thì lại không phải là thần học gia. Vì

để giới thiệu cho thấy những hoa trái đầu mùa của Nước Thiên Chúa.”

39. Xin xem Carlos Abesamis, “Doing Theological Reflection in a Philippine Context,” trong Sergio Torres và Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel*, 120-121.

40. Xin xem C.S. Song, “Let Us Do Theology with Asian Resources!” *East Asia Journal of Theology*, 3/2(1985) 202-208; Samuel Rayan, “Reconceiving Theology in the Asian Context,” trong *Doing Theology in a Divided World*, 209-216.

41. Tissa Balasuriya, “Divergences: An Asian Perspective,” trong K.C. Abraham, *Third World Theologies*, 115.

thể, các nhà thần học chuyên nghiệp phải biết lắng nghe tiếng nói của những người nghèo và những người bị áp bức, cũng như phải biết nói lên cho rõ những khát vọng và nhu cầu của họ. Ngoài ra, tại Châu Á, có những 97 phần trăm người nghèo không phải là người kitô; xây dựng thần học cùng với họ là những chủ thể của thần học, có nghĩa là phải nói về Thiên Chúa trong và qua tinh thần tôn giáo, các tín ngưỡng, các biểu tượng, các nghi thức và các lối sống không kitô. Đó là một thách đố khủng khiếp, mà cũng vừa là một nguồn tư liệu phong phú cho nền thần học Châu Á.

Nguồn tư liệu thứ hai là những kinh thư thánh của các tôn giáo Châu Á —Hindu, Phật giáo, Lão giáo, Khổng giáo và các tôn giáo khác. Nhiều nhà thần học Châu Á đã khẳng định rằng Thiên Chúa nói trong và qua các kinh thư ấy, là những của ăn tinh thần đã từng—hàng thế kỷ trước công nguyên (trước thời khai sinh Kitô giáo)—và vẫn còn đang nuôi sống người Châu Á. Chẳng những cần phải đào sâu các kinh thư ấy để kín múc ra những suy tư thần học sâu sắc không thôi, mà còn phải dùng chúng vào cả trong việc thờ tự phụng vụ nữa.⁴² Cuộc đối thoại liên tôn và *communicatio in sacris mythis* (“việc thông dự vào các huyền thoại thánh”) là những nhân tố chủ yếu đối với thần học Châu Á.

Nguồn tư liệu thứ ba là các truyền thống tu hành, các mẫu truyện (truyền khẩu và thành văn), các biểu tượng, nghệ thuật, kiến trúc và văn hóa dân gian mang tính chất tôn giáo. Pieris đã biện luận cho rằng dạng thức bản xứ hóa Kitô giáo thích hợp nhất tại Châu Á chắc chắn không phải là lối nhập thể vào trong một nền *văn hóa* không-kitô theo kiểu Latinh, cũng không phải là lối đồng hóa một nền *triết học* không-kitô theo kiểu Hy Lạp, và cũng chẳng phải là lối thích nghi với một *tinh thần tôn giáo* không-kitô theo kiểu Bắc Âu. Điều cần phải làm là tham gia vào một *nền tu đức (linh đạo)* không-kitô theo kiểu tu hành. Nhưng Pieris cũng lên tiếng cảnh giác về những sai lệch khác nhau trong cách ứng dụng linh đạo Châu Á, như là: kiểu hành

42. Xin xem bộ kinh thư Vệ đà trong cuốn Raimundo Panikar, *The Vedic Experience*, (London, 1977) chẳng hạn.

động “phá hoại thần học” (như đã nhắc đến trước đây); khuynh hướng tạo ra hoặc nuôi dưỡng một “giờ ăn không ngồi rồi” (*otium*) nơi các “trung tâm cầu nguyện,” và các “ashrams” hầu cố kéo cho được nhiều người đến tĩnh dưỡng tâm trí trong một số giờ khắc ngắn ngủi hơn là để sống một đời hy sinh từ bỏ; chủ hướng buôn bán nhắm đến việc xuất khẩu nền thần bí và các kỹ thuật chiêm niệm qua Tây phương cho người ta tiêu dùng, hết như là xuất khẩu trà, đồng, gỗ và dầu vậy; và việc dùng, một cách ý thức hay vô thức, đời sống tu hành như công cụ chiến lược chống lại các kẻ thù chung trong lãnh vực thiêng liêng đạo đức. Muốn thật sự là trung thực, thì việc tham gia vào truyền thống tu hành Châu Á phải đi đôi với công cuộc đấu tranh cho công lý.⁴³

Việc sử dụng các mẫu truyện (truyện có thật và dân truyện) và các vũ điệu cũng đã được Thần học Tịch dân đưa ra thực hành trong một cách thức thúc đẩy sức năng sáng tạo, như sẽ thấy bàn đến trong phần hai bài viết. Phương thức phân tích làm công cụ cho Thần học Tịch dân thì, như Andrew Park Sung-ho đã nêu rõ, có tính cách trình thuật hơn là kinh tế: “Không phải lối phê bình xã hội theo kiểu Mácxít, nhưng chính những mẫu truyện của tịch dân (*minjung*) mới là những công cụ có khả năng để thực sự vạch mặt cơ cấu của một xã hội mang tính chất áp bức từ trong gốc rễ.”⁴⁴ Các thần học gia nữ quyền thuộc trường phái Thần học Tịch dân cũng đã tìm thấy lại được sức năng giải phóng của Shaman giáo đối với nữ giới.⁴⁵ Hẳn các thần học gia Châu Á sẽ đồng ý với những ý kiến dẫn đạo sau đây của Picris:

43. Xin xem Aloysius Picris, *An Asian Theology of Liberation*, 51-58.

44. Đoạn trưng dẫn trong Robert McAfee Brown, “What Can North American Learn from Minjung Theology?” của tác phẩm Jung Young Lee (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology*, (Mystic/Connecticut, 1988)38. Xin xem thêm phần dẫn nhập của tác giả Lee viết về cách thức Thần học Tịch dân sử dụng thuật kể chuyện, *ibid.*, 16-18.

45. Xin xem Hyung-Kung Chung, “Opium or the Seed for Revolution?: Shamanism: Women Centred Popular Religiosity in Korea,” trong Leonardo Boff và Virgilio Elizondo (eds.), *Theologies of the Third World*, 96-104.

“Trước hết, hãy học cho biết ngôn ngữ dân gian. Hãy tham dự các nghi thức và nghi lễ của nhân dân Châu Á; hãy nghe những bài ca họ hát; hãy cùng rung cảm với những nhịp điệu của họ; hãy đưa chân bước theo vũ điệu họ nhảy; hãy thưởng thức những bài thơ họ ngâm; hãy hiểu cho thấu các huyền thoại họ thuật; hãy gặp gỡ họ qua các truyền thuyết họ kể. Bạn sẽ nhận ra rằng ngôn ngữ họ nói, biểu đạt rõ mối liên hệ họ có với các chân lý cơ bản mà mỗi tôn giáo một cách, tôn giáo nào cũng đều giữ chặt: ý nghĩa và vận mệnh cuộc đời con người; thân phận làm người với những giới hạn ràng buộc, nhưng lại với một khả năng vô biên để khắc phục chúng; công tác giải phóng cả con người lẫn vũ trụ; tất một lời, nỗ lực đấu tranh nhằm xây dựng một nền nhân đạo trọn vẹn.”⁴⁶

Đĩ nhiên, các nhà thần học Châu Á cũng ý thức rõ về sự việc các nguồn tư liệu tôn giáo và văn hóa của họ, đã từng và đang có thể bị sử dụng để hợp thức hóa cùng phục vụ quyền lợi của các giới có thế lực trong xã hội. Chẳng hạn, các kinh thư Vêda, Upanisad, Anh hùng ca, và Purana đã từng được đẳng cấp cầm quyền Bàlamôn viết ra hay là chữa lại, với mục đích bảo quản ưu thế và các đặc quyền đặc lợi của họ ở trong xã hội. Chẳng hạn, thư tập *Purusha-sukta* trong kinh thư *Rig Veda* coi hệ thống đẳng cấp như là một thể chế đã được Thượng Đế chuẩn phê. Thế nên, biết dùng kỹ thuật nhận định phê bình mà sử dụng các nguồn tư liệu ấy cho chính xác là một vấn đề cực kỳ quan trọng, tức là phải biết vạch trần những thiên kiến ý thức hệ ẩn nặc ở trong chúng, và phục hồi tiềm năng giải phóng mà chúng tàng trữ. Qua cách ông dẫn giải về các thư tập *Ramayana* và *Bhagavad Gita*, Samuel Rayan đã nêu cho thấy một mẫu thí dụ đặc sắc của việc giải thích các kinh thư tôn giáo ủng hộ giải phóng.⁴⁷

Nguồn tư liệu thứ tư là những trình thuật và những kinh nghiệm về cảnh áp bức và nghèo khổ mà người phụ nữ Châu Á đã và đang phải sống qua. Cả một số đang tăng lên của các

46. Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, 70.

47. Xin xem Samuel Rayan, “Reconceiving Theology in the Asian Context,” trong Virginia Fabella và Sergio Torres (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, 134-139.

nhà thần học nữ quyền đã thử dựa theo nhãn quan của “Châu Á tính” và “nữ tính” của mình để mà xây dựng thần học.⁴⁸

Các nhận định trên đây về những nguồn tư liệu khác nhau của thần học Châu Á, đã cho thấy là các thần học gia Châu Á đang đặc biệt lưu tâm đến một điểm chủ chốt, đó là: cố làm sao để liên kết việc hội nhập văn hóa và công cuộc giải phóng lại với nhau. Quả thế, như Pieris đã mạnh mẽ quả quyết, “thần học tại Châu Á là công cuộc vén mở cho thấy Đức Kitô khải hiện ở trong những kinh nghiệm không-kitô về giải phóng.”⁴⁹ Một nền thần học Châu Á là một nền thần học thiết đặt cơ sở trên tinh thần tôn giáo của những người nghèo khổ, và trên đức khó nghèo của những người có niềm tin tôn giáo.

II

Phần hai thiên tiểu luận này sẽ lược trình về ba nỗ lực đã được đưa ra để thử xây dựng một nền thần học Châu Á. Dù có dùng những phương pháp nghiên cứu chung, thì các cố gắng này cũng giới thiệu ba thể dạng khác nhau của thần học Châu Á. Thể loại thứ nhất là do Tissa Balasuriya, một linh mục công

48. Xin xem Aruna Gnanadason, “Women’s Oppression: A Sinful Situation,” trong Virginia Fabella và Mercy Amba Oduyoye, *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, (Maryknoll/New York, 1988)69-76; Virginia Fabella, “A Common Methodology for Diverse Christologies?” *ibid.*, 108-117, và cả Virginia Fabella và Sun Ai Lee Park (eds.), *We Dare to Dream*, (Hong Kong, 1989); Hyun-Kyung, *Struggle to Be the Sun Again*, (Maryknoll/New York, 1990).

49. Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, 86. Trong chiều hướng ấy, các thần học Châu Á đã cố xóa bỏ quan niệm chia cách giữa hai phương thức bản xứ hóa, tức là phương thức hội nhập văn hóa tôn giáo và phương thức giải phóng chính trị xã hội. Đó là lập trường được gọi là “thái độ chiêm niệm dẫn thân” (“contemplative commitment”). Xét về mặt phương pháp, họ sử dụng cả hai loại phân tích: phân tích kiểu Mác xít, cũng như phân tích văn hóa tôn giáo. Thần học bản xứ Châu Phi cũng phải đối diện với cùng một vấn đề như thế, tức là phải dung hòa giữa phương cách giải phóng và phương cách văn hóa tôn giáo (như phong trào *da den/negritude* tại Châu Phi tiếng Pháp chẳng hạn). Xin xem Engelbert Mveng, “African Liberation Theology,” trong Leonardo Boff và Virgilio Elizondo (eds.), *Theologies of the Third World*, 17-34.

giáo Sri Lanka, thuộc Dòng Truyền Giáo Đức Mẹ Vô Nhiễm, đề xuất; thể loại thứ hai do Choang-Seng Song, một giáo dân Đài Loan thuộc giáo hội Trưởng lão, xướng xuất; còn thể loại thứ ba thì phát xuất bên Đại Hàn và được gọi là Thần học Tiệp dân. Dĩ nhiên, trình bày cho cặn kẽ về một không thời trong các thể dạng vừa nói, thì cũng không thể làm được với khuôn khổ có hạn của bài viết này, chữ dừng nói chi tới cả ba. Mục tiêu của bài viết chỉ giới hạn ở nơi việc đọc cho ra những chủ đề chính của các thể dạng thần học này, và xem cho biết các thể dạng ấy đã thành công đến mức nào trong cố gắng ứng dụng vào trong thực hành các đường hướng cùng phương pháp bàn đến trong phần trước.

Trong phần một, bài viết đã có dịp nhắc đến lời phê bình danh thếp của Tissa Balasuriya lên án cho thần học Tây phương là bị văn hóa cầm chân, là quy-giáo hội, là dành ưu thế cho nam giới và nệ cổ thời, là phò tư bản, là chống cộng sản, là không cách mạng, là thiếu hân quan tâm đối với việc phân tích xã hội, và quá lý thuyết.⁵⁰ Tác giả giang rộng tay hoan nghênh đón tiếp trào lưu phát triển các thể loại thần học giải phóng cảnh hướng được phát động tại nhiều nơi trong thế giới, coi đó là liều thuốc giải độc cho những hậu quả tác hại do loại thần học Tây phương nói trên đây gây ra. Tuy nhiên, do chính bản chất của chúng, các thể loại thần học cảnh hướng ấy cũng rơi dần vào tình trạng trở thành những phần bộ xé lẻ riêng rời, bởi chỉ bén rễ vào trong những hoàn cảnh và kinh nghiệm hạn hẹp của những địa phương cá biệt. Và như thế, có thể chúng sẽ để sang một bên, không lưu tâm gì đến vấn đề đề phòng những ý đồ và chủ mưu thống trị *toàn cầu*.

50. Tissa Balasuriya đã từng theo học và lấy bằng về kinh tế nông nghiệp tại đại học Oxford, và bằng thần học tại đại học Gregoriana, Roma, cũng như tại đại học Paris; đã từng làm viện trưởng đại học Aquinô bên Sri Lanka, và hiện đang làm việc tại Trung tâm nghiên cứu về Xã hội và Tôn giáo tại thủ đô Colombo. Ông là tác giả của nhiều bài viết và tác phẩm sau đây: *Jesus Christ and Human Liberation* (1976); *The Eucharist and Human Liberation*, (Maryknoll/New York, 1979); *Planetary Theology*, (Maryknoll/New York, 1984.

Do đó, tác giả đã đề ra giải pháp mà ông gọi là một nền “thần học toàn vũ” (*planetary theology*):

“Điều đang cần... là một trào lưu trao đổi biện chứng giữa các cuộc đấu tranh địa phương và thời cuộc thế giới, giữa thần học địa phương và một nền thần học có sứ mệnh gia công tìm hiểu về ý nghĩa của các thực tại toàn cầu... Phương thức hành động với tầm hướng toàn vũ như thế sẽ có giá trị hết sức lớn trong công tác khai triển một chiến lược toàn cầu nhằm dẫn đến cải cách xã hội. Chỉ có một phương thức hành động toàn vũ kiểu ấy mới đủ sức giúp cho chúng ta biết tôn trọng các cá nhân con người bất cứ họ ở đâu, bất chấp di sản chủng tộc, màu da, tín ngưỡng, phái tính hay giai cấp xã hội của họ là gì.”⁵¹

Và rồi, vẫn trung thành với phương pháp thần học giải phóng và với quan niệm riêng của mình về thần học toàn vũ, Balasuriya tiếp tục biện luận, dành trọn nửa cuốn sách của ông, tựa đề *Thần học Toàn vũ (Planetary Theology)*, để làm một cuộc phân tích về hệ thống chính trị và kinh tế thế giới, về Châu Á, về viễn cảnh và những mục tiêu của một trật tự mới trong thế giới, về những chiến lược nhằm thực hiện những cuộc biến đổi sâu rộng khắp nơi trong thế giới, về vai trò của tôn giáo ở trong tiến trình biến đổi ấy, về mối liên hệ giữa Kitô giáo Tây phương và hệ thống tổ chức của thế giới ngày nay, và cuối cùng là về những thách đố mà Châu Á đưa ra cho Kitô giáo.⁵² Bài viết không xét thấy cần phải đưa ra một nhận xét để lượng định xem công trình phân tích xã hội và chính trị Balasuriya thực hiện, có chính xác, và các chiến thuật ông đề xuất nhằm thiết đặt một trật tự mới cho thế giới, có thực sự hữu hiệu hay không. Điều đáng lưu ý ở đây là xem Balasuriya đã căn cứ như thế nào trên cơ sở kết quả của cuộc phân tích ông thực hiện, để trình bày lại các điểm cơ bản trong giáo lý Kitô theo một thể cách biểu đạt mới.

51. Tissa Balasuriya, *Planetary Theology*, 14.

52. Cuốn *Planetary Theology* dày 274 trang; thì đã có 150 trang dành để nói về cuộc phân tích xã hội, tôn giáo và văn hóa; phần còn lại dành để trình bày một hình thức mới trong cách biểu đạt các điểm cơ bản của giáo lý Kitô, như: Thiên Chúa, Đức Giêsu Kitô, giáo hội, khoa dạy giáo lý, việc phụng tự và đời sống thiêng liêng.

Theo Balasuriya thì hiện có ba vấn đề chính mà Kitô giáo phải đương đầu tại Châu Á; đó là: cuộc đấu tranh cho sự sống con người; cuộc chung sống với các tôn giáo khác của Châu Á, và cảnh áp bức nữ giới Châu Á. Để có thể khai triển một nền thần học toàn vũ trong bối cảnh như thế, thì Balasuriya đã thử suy cứu lại về một số tín khoản cơ bản của đức tin Kitô. Thiên Chúa đã được giới thiệu như là Đấng tạo dựng và hơn hết, như là Đấng giải phóng. Là Đấng tạo dựng, Thiên Chúa quan tâm lo cho con người và trái đất sinh tồn sung túc thoải mái. Balasuriya đã cố nắn đúc ra một thể quân bình giữa một bên là việc sử dụng tài nguyên trái đất để thỏa mãn các nhu cầu của loài người, và bên kia là công tác bảo vệ môi sinh. Rồi dựa theo trình thuật của sách Xuất Hành, Balasuriya đã giới thiệu Thiên Chúa như là Đấng giải phóng, không những của các người Do thái, mà còn của cả toàn thể nhân loại nữa.

Còn những suy tư của Balasuriya về Kitô học, thì nhấn mạnh đến sứ điệp của Đức Giêsu lịch sử nói về Nước Thiên Chúa, sứ điệp mà Balasuriya đã giải thích cho rằng đó là một sứ điệp "chỉ về một con người mới và một xã hội mới, chỉ về những giá trị mới của các cá nhân và của xã hội,"⁵³ và là một sứ điệp qua đó, Đức Giêsu lên tiếng bảo vệ phẩm giá của người nghèo cũng như của nữ giới, và chỉ trích các giai cấp thế lực - tôn giáo cũng như chính trị. Đã đành, Đức Giêsu chủ yếu là một nhà lãnh đạo tôn giáo, nhưng Balasuriya lưu ý thêm là thái độ và giáo huấn của Ngài liên quan đến yêu thương, công lý và hòa bình, đã trở thành "điểm tụ của các cuộc đấu tranh cách mạng cho các giá trị ấy" và có thể "khe hở cho thái độ đặc biệt chú tâm đến việc xây dựng một mô mẫu phát triển kinh tế và xã hội vì lợi ích của đại đa số quần chúng nhân dân, hơn là chỉ nhằm ưu đãi một thiểu số tinh hoa."⁵⁴ Không phủ nhận, nhưng Balasuriya cũng đã không bàn chỉ đến thiên tính của Đức Giêsu; trái lại, ông thích nói đến "Đức Kitô vũ trụ" và "sự viên mãn toàn vũ," hoặc là đến "chiều kích Kitô" (*Christic dimension*), để từ đó rút ra những hàm ý chỉ về một nền thần học toàn vũ:

53. Ibid., 167.

54. Ibid., 179.

“Việc suy tư về chiều kích vũ trụ của Đức Kitô, có thể đưa dẫn chúng ta đến chỗ biết nhận định lại một số những sai lệch cơ bản trong những gì thường được coi là tư tưởng Kitô. Cuộc tạo dựng cần phải được quan niệm lại, tức là cần phải được hiểu theo cách thức Đức Kitô hiện diện trong toàn bộ thực tại tạo vật. Một cách nhận thức như thế sẽ ảnh hưởng sâu đậm đến thái độ của chúng ta đối với vũ trụ. Tinh thần tôn trọng thiên nhiên và mối lưu tâm để gìn giữ thiên nhiên cho khỏi bị ô nhiễm, cạn kiệt và tàn phá, rồi sẽ mang được một chiều kích Kitô sâu rộng.

“Mâu nhiệm Nhập Thể và Cứu Chuộc cũng sẽ phải được quan niệm lại, tức là không phải chỉ đơn thuần được hiểu căn cứ theo cuộc đời và quãng thời gian sống tại thế của Đức Giêsu thành Nadarét mà thôi, nhưng còn cần phải lưu tâm đến ý nghĩa toàn vũ bao hàm cả chiều kích vũ trụ của Đức Kitô nữa. Và như thế, lịch sử loài người sẽ được đánh giá lại để được hiểu như là thời đại thuận lợi cho việc nhân loại minh triết trở về cùng Đấng Tạo Hóa, qua và trong Đức Kitô. Mạc Khải sẽ được hiểu như là một tiến trình liên tục, bắt đầu với công cuộc tạo dựng và không bao giờ chấm dứt. Ngoài Kinh Thánh và truyền thống Kitô ra, sứ điệp của Thiên Chúa gửi đến cho loài người còn cần phải được khám phá cho ra và cho khiếm tốn ngay tại trong thiên nhiên, tại trong lịch sử và trong chính bản thân của chúng ta nữa. Các tôn giáo, các nền thần học và các phong trào khác trong nhân loại cũng cần phải được nhìn nhận là những thành phần nằm trong tiến trình biểu hiện ấy của Đức Kitô. Bởi vậy, linh đạo của thời đại toàn vũ sẽ hình thành như là hoa trái của việc suy niệm về thế giới, về cảnh thống khổ của những con người đang có mặt ở trong đó, và về những ý định quan phòng của Thiên Chúa đối với toàn bộ công trình tạo dựng.”⁵⁵

Khoa giáo hội học của Balasuriya thì lại yêu cầu phải làm một cuộc “hoán cải” nhằm đem sứ mệnh của Giáo hội thoát ra khỏi những lắng lo cho việc sống còn của mình và củng cố chính mình, mà đưa về với công cuộc giải phóng con người: “Một khái niệm đổi mới, một khái niệm toàn vũ về sứ mệnh và về công tác phúc âm hóa, tất phải dành ưu tiên cho việc cổ xúy và đẩy mạnh các quan hệ liên đới—xây dựng trên nền tảng các giá trị

55. Ibid., 189-190.

kinh thánh của thể chế công chính, tức là của Nước Thiên Chúa—giữa những cá nhân cũng như giữa các dân tộc.”⁵⁶ Cuộc hoán cải mà Giáo hội đang ra sức tiến hành, phải là một cuộc hoán cải bao gồm cả những thể chế xã hội nữa, chứ không phải chỉ là một nỗ lực riêng tư nơi các cá nhân mà thôi. Trong công tác ấy, Giáo hội phải hợp tác với các phía đối lập còn tiềm tàng hoặc đang có mặt trong thực tế, chẳng hạn như là các người theo chủ thuyết Mácxít hay xã hội chủ nghĩa. Đối với nội bộ cuộc sống của chính Giáo hội, Balasuriya lên tiếng yêu cầu duyệt xét lại mục đích và sứ mệnh các Dòng tu, cũng như công việc truyền giáo do người kitô Thế Giới Thứ Ba tiến hành nhằm phục vụ Thế Giới Thứ Nhất cùng những giới ưu tú trong các nước Thế Giới Thứ Ba, và đồng thời cứu xét việc cần phải xóa bỏ những ranh giới giáo phái, cũng như cần phải giải phóng phụ nữ cho khỏi tình trạng kỳ thị giới tính trong lễ lối tổ chức của Giáo hội.

Bước sang lãnh vực dạy giáo lý và phụng tự, Balasuriya đã giải thích Mười Điều Răn và Bảy Bí Tích theo một cách thức mới, tức là nêu bật những hàm ý về xã hội tiềm ẩn ở trong đó. Ông cũng lên tiếng chỉ trích tính cách cá nhân chủ nghĩa cùng nệ nghi thức trong lễ lối phụng tự kitô, và nhấn mạnh đến nhu cầu cần phải có một thể dạng phụng vụ hướng tới hành động cụ thể,⁵⁷ cần phải đưa các ngày lễ văn hóa vào trong phụng vụ cũng như cần phải biết thu dụng các nghi thức, các biểu tượng và các kinh thư thánh của các tôn giáo không-kitô.⁵⁸

Cuối cùng, Balasuriya khai triển một hướng linh đạo công lý. Tác giả đối chiếu linh đạo phụng tự với linh đạo tiên tri, coi thể dạng đầu là nặng tính chất cá nhân chủ nghĩa và sùng mộ, để coi thể dạng sau là thực sự trực chỉ hướng về với công cuộc biến đổi xã hội. Linh đạo công lý hiểu lòng tin vào Thiên Chúa như là một cuộc dẫn thân với trách nhiệm phải biết tin tưởng

56. Ibid., 194.

57. xin xem ibid., 226-243.

58. Xin xem ibid., 243-251, cũng như thiên trình bày những hàm ý chính trị và xã hội tiềm ẩn nơi bí tích Thánh Thể, trong cuốn *Eucharist and Human Liberation*.

sâu xa vào nơi đà tiến của lịch sử, xác tín rằng trong đà tiến đó, các mối tương quan giữa cá nhân, trong xã hội và trong hoàn cầu dần dần sẽ được cải thiện; hiểu niềm hy vọng như là một đà tác động trường kỳ và đầy lạc quan, để dồn trọn lực vào trong việc xây dựng tương lai; và hiểu lòng yêu thương như là hoa trái do công lý mang lại. Tác giả cũng đưa ra những đề nghị rất cụ thể về cách thức thực hành làm sao để có được đức công lý xã hội, và phác họa ra nhiều phương sách cho lẽ lối hoạt động chính trị đặt cơ sở trên can đảm, khôn ngoan và ôn hòa.⁵⁹

Thần học toàn vũ do Balasuriya đề xuất, đã đặc biệt theo sát phương thức suy cứu của thần học giải phóng, tức là bắt đầu suy tư từ việc phân tích xã hội và tiếp tục dựa theo nền tảng ấy mà rút ra những nhận định thần học. Ông đã có công trong việc làm cho người ta chú ý đến nhu cầu cần phải quan niệm và biểu đạt thần học giải phóng theo một cách thức toàn vũ, làm sao để tránh cho tầm trọng yếu của các nền thần học cảnh huống hay địa phương khỏi bị giảm thiểu đi, và để đặt các nền thần học này vào trong bối cảnh chung của các hệ thống áp bức và bất công trên toàn thế giới. Đáng ca ngợi nữa, là việc ông đặt trọng tâm sứ mệnh của Giáo hội vào nơi công tác giải phóng, cùng nêu bật chiều kích xã hội của phụng vụ và các bí tích. Giữa các nhà thần học Châu Á, ông là người đầu tiên đề xướng việc thử dựa theo viễn cảnh Châu Á mà trình bày theo một dạng thức mới, những điểm chủ yếu trong giáo lý đức tin kitô.

Tuy nhiên, dù có dồn hết chú ý vào việc dựa theo viễn cảnh Châu Á mà khai triển một nền thần học toàn vũ, thì ngoài lời kêu gọi đưa các ngày lễ, các nghi thức và các kinh thư tôn giáo vào trong sinh hoạt phụng tự, tác giả cũng không nói rõ gì nhiều đến việc hội nhập các truyền thống *văn hóa* và *tôn giáo* Châu Á vào trong hệ thống thần học của ông. Chẳng hạn, không thấy đề ra một cố gắng nào nhằm quan niệm lại về Thiên Chúa hay về Thiên Chúa Ba Ngôi trong ánh sáng của tư tưởng tôn giáo Hindu, hoặc là của Phật giáo Theravada (tiểu thừa) không-hữu thần (non-theistic). Trong phần biện luận về Kitô học, dù có

59. Xin xem *Planetary Theology*, 254-274.

nêu lên khái niệm về chiều kích kitô, thì cũng không thấy có một lời giải thích nào về cách thức chiều kích ấy hiện diện trong các tôn giáo tại Châu Á, hoặc là làm cho các tôn giáo kia nên “ứng nghiệm,” và “ứng nghiệm” theo một ý nghĩa nào. Rồi cũng chẳng thấy có một nỗ lực rõ ràng nào nhắm tới việc cấy trồng công bình xã hội vào trong lối sống thực thi khó nghèo tự nguyện của đời tu hành tại Châu Á. Nói chung, hệ thống thần học của Balasuriya chỉ là một thể dạng thần học giải phóng theo quan điểm Châu Á, chứ chưa phải, cả về mặt tôn giáo lẫn văn hóa, là một nền thần học thực sự Châu Á.

Phần thiếu trống ấy đã được hậu hĩ bổ khuyết bởi các tác phẩm thần học của Choan-Seng Song.⁶⁰ Trước đây, bài viết đã có dịp nhắc đến lời phê bình của tác giả Song cho là thần học Châu Á chịu ảnh hưởng quá nặng của thần học Tây phương, cũng như lời ông đề nghị xây dựng một nền thần học dân tộc đích thực với các tư liệu tiềm tàng trong sức năng hình dung của Châu Á và trong hoạt động giải phóng thực thi vì lợi ích tha nhân cùng được xây dựng trên cơ sở lòng xót thương của Thiên Chúa. Còn những gì tác giả đưa ra để nhân định phê bình

60. Choan-Seng Song hiện làm giáo sư dạy thần học và môn nghiên cứu về các nền văn hóa Châu Á, tại Pacific School of Religion ở Berkeley, bang California, Hoa Kỳ, và tại Trường Thần Học Đông Nam Châu Á. Theo học triết học tại Đại học Quốc gia Đài Loan (đậu bằng B.A.) và thần học tại New College của Đại học Edinburg (đậu bằng B.D.), Song đã lấy bằng tiến sĩ (thần học Ph.D.) tại Union Theological Seminary ở New York. Ông đã từng làm giám đốc Trường Thần học Đài Nam, Đài Loan; làm giáo sư thỉnh giảng tại Trường Thần học Princeton và làm phụ tá giám đốc Văn phòng thư ký của Ủy ban về “Đức tin và Thể chế” thuộc Hội Đồng Đại Kết Các Giáo Hội Kitô (World Council of Churches) tại Giơ-ne-vơ, Thụy Sĩ. Sau đây là các tác phẩm chính của ông: *Christian Mission in Reconstruction. An Asian Analysis* (Madras, 1975 / Maryknoll/New York, 1977); *The Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings* (Maryknoll/New York, 1982, 1990); *The Tears of Lady Meng. A Parable of People's Political Theology* (World Council of Churches/Geneva 1981 / Matyknoll/New York 1982); *The Compassionate God* (Maryknoll/New York, 1982); *Tell Us Our Names. Story Theology from an Asian Perspective* (Maryknoll/New York, 1984); *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll/New York, 1982), và tác phẩm ba cuốn về Kitô học đang hình thành: cuốn đầu đã ra mắt công chúng với tựa đề *Jesus, The Crucified People* (New York, 1990); tựa đề hai cuốn tiếp theo là: *Jesus and the Reign of God* và *Jesus in the Power of the Spirit*.

về các giáo hội và các thể dạng thần học kitô Châu Á thì đã được ngầm chỉ trong cuốn sách đầu tiên của ông; trong đó, tác giả đã thử dựa theo cách nhìn Châu Á mà quan niệm lại về sứ mệnh kitô. Song yêu cầu “làm lễ bế mạc” cho các sứ vụ (truyền giáo) của giáo hội Tây phương tại nước ngoài, để “mừng vui vì giáo hội của Thế Giới Thứ Ba đã rút cuộc đạt đến tuổi trưởng thành, mừng vui vì giáo hội này đã có gan dạ đủ để tuyên bố rõ ràng chương sau cùng của lịch sử Tây phương về các sứ vụ (truyền giáo) nước ngoài đã dứt khoát chấm hết.”⁶¹

Tác giả quan niệm rằng sứ mệnh kitô đâm rễ từ trong hai điểm giáo lý sống đời về công trình Thiên Chúa tạo dựng và nhập thể. Tương ứng với hành động Thiên Chúa tạo dựng, sứ mệnh kitô phải được tiến hành trong bốn lãnh vực như sau: văn hóa, lịch sử, xã hội, và chính trị. Tương ứng với hành động Thiên Chúa tự hủy mình đi trong biến cố nhập thể, sứ mệnh kitô phải dứt khoát lột bỏ thái độ chỉ biết bo bo lo sao cho đà triển dương của mình ngày càng lớn rộng thêm lên, và thay vào đó, phải biết lo cho lợi ích của nhân loại, vì, theo ông Song nhận định, “bao lâu giáo hội còn bận tâm lo nghĩ về đặc chất của mình, về mức phồn thịnh và an toàn của riêng mình, thì bấy lâu chuyện giáo hội phục vụ sứ mệnh của Đức Kitô—sứ mệnh tự hủy mình đi—chỉ là chuyện môi mếp.”⁶²

Tiếp tục dựa theo ánh sáng của bản chất sứ mệnh kitô—là sứ mệnh có bốn phạm biểu dương sự hiện diện của Đức Kitô ở trong thế giới qua các hoạt động xây dựng công lý và hòa bình, —ông Song suy cứu lại về các bí tích, đặc biệt là bí tích Thánh Thể. Đối với ông, các trận tranh cãi về bí tích đã từng diễn ra giữa các phái Công giáo và Tin lành, đều được coi như là những trận đánh sớ dĩ đã xảy ra là vì bất đồng về các vấn đề giáo hội, giáo phái, phụng vụ: hiểu như thế là không đúng; cho đúng hơn, thì phải coi là các bí tích có quan hệ đến sứ mệnh kitô. Bí tích là những lời nói thể hiện qua hành động nhằm tiến hành cuộc giải phóng xã hội chính trị. Hơn nữa, chúng cần phải được nhận thức trong khuôn của tính bí tích của vũ trụ, trong đó mọi

61. *Christian Mission in Reconstruction*, 1.

62. *Ibid.*, 76.

sự đều mang tính chất bí tích dưới một dạng thức tiềm tàng, bởi vì thế giới đã được dựng nên bởi Thiên Chúa, và đã được cứu độ bởi Đức Kitô. Theo cách thức đó, ông Song biện giải tiếp rằng “như thế, khái niệm về một vũ trụ mang tính chất bí tích tất phải có đủ khả năng để giúp chúng ta nối rộng tầm hoạt động của sứ mệnh kitô. Điều đó nhắc nhở cho chúng ta nhớ lại rằng không có một lãnh vực hoạt động nào được gọi là lãnh vực tôn giáo có ranh giới rõ ràng và dành riêng cho việc thực thi sứ mệnh kitô cả. Sứ mệnh kitô có bốn phạm vi quan tâm đến (tất cả) những mối quan tâm của con người về mặt văn hoá và xã hội, cũng như đến (tất cả) những gì con người cần đến về mặt tôn giáo.”⁶³

Dựa theo mô hình kinh thánh của cuộc Xuất hành, ông Song tiếp tục cặn kẽ giải thích dài rộng về chiều kích xã hội chính trị của sứ mệnh kitô, tức là tác vụ cổ xúy tự do trong giáo hội cũng như giữa xã hội:

“Không thể nào Giáo hội chạy thoát được mà không phải đối diện với đòi hỏi của đức tin mình, buộc mình phải đứng về phía đông đảo quần chúng nhân dân trong cuộc đấu tranh cho công lý, bình đẳng và tự do. Nhưng Giáo hội cũng không thể đồng ý với việc sử dụng cường lực đưa đến chỗ đổ máu và gây ra hận thù. Đẳng khác, Giáo hội cũng không thể lặng yên đứng nhìn thảm trạng tan tành đổ vỡ của chính cơ cấu công lý mà nhân dân đã can đảm cố công xây dựng cho được, bất chấp mọi khó khăn và hiểm nguy. Thế nên, sứ mệnh của Giáo hội là ở chỗ cung ứng một nền tảng tình thương kiên cố để trên đó—và chỉ trên đó mà thôi—công lý có thể thiết đặt cho mình một cơ cấu có ý nghĩa và tương đối bền lâu.”⁶⁴

Không thể bàn đến sứ mệnh kitô tại Châu Á mà không đề cập tới sự hiện diện và vai trò của các tôn giáo không-kitô. Tác giả Song xác tín rằng trong công tác đối thoại với các tôn giáo Châu Á, tính chất (vai trò) phổ quát của Đức Kitô cần phải được công bố; dù có được công nhận hay không, thì hẳn ơn huệ thể hiện nơi các tôn giáo ấy cũng phải có liên hệ với ân sủng

63. Ibid., 111.

64. Ibid., 158-159.

Thiên Chúa ban qua Đức Giêsu Kitô. Tuy nhiên, tác giả không đồng ý với học thuyết cho rằng các tôn giáo không-kitô là không gì khác ngoài *praeparatio evangelica* hay *praeparatio incarnationis* (bước chuẩn bị cho Phúc Âm hay cho công cuộc Nhập thể), theo đó, các tôn giáo ấy không có một giá trị nội tại nào, và vì thế, một khi cuộc Nhập Thể đã thành tựu, thì chúng không còn (có giá trị) hữu dụng nữa. Tác giả chủ trương rằng “đã từng hiện diện lúc khởi đầu cuộc tạo dựng và nay đã trở thành hiện diện trong Đức Giêsu Kitô, thì mãi mãi Lời của Thiên Chúa vẫn là nền tảng của đời sống đạo đức (linh đạo) con người.”⁶⁵ Bốn phận của sứ vụ truyền giáo là đặt tín đồ của các tôn giáo khác ra trước sự hiện diện của Đức Kitô. Có thể là họ đón nhận (trở lại với) Đức Kitô; tuy nhiên, sự việc đón nhận ấy không có nghĩa là phải dứt khoát cắt đứt với những liên hệ tôn giáo và văn hóa từng có trước đó của mỗi người; do đó, rất có thể sẽ có những tín đồ Phật giáo Kitô, Hindu Kitô, Khổng giáo Kitô và vân vân.

Cuối cùng, tác giả Song đã khuyến cáo là nên làm sao để sứ mệnh Kitô tại Châu Á trút bỏ hẳn điều mà ông gọi là “nào trạng nệ hình thái” (*morphological fundamentalism*), tức là các giáo hội tại Châu Á cần phải lo gắng hết sức để loại bỏ những hàng rào ngăn cách giữa các giáo phái (trong các lãnh vực tổ chức quản trị, phụng vụ, và thần học: là những di sản do các giáo phái/giáo hội gốc Tây phương để lại), thái độ “dụ dỗ” tôn giáo, và chủ trương tinh hoa truyền giáo (cho rằng không phải tất cả, mà chỉ một số thôi mới là những người truyền giáo).⁶⁶

Trong các tác phẩm xuất bản sau đó, ông Song đã trình bày lại, với những thay đổi khá rõ trong quan điểm, về hai chủ đề chính của ông, tức là: công tác bản xứ hóa qua cách dùng khả năng hình dung văn hóa, và hoạt động xã hội chính trị. Nếu trong cuốn sách đầu của ông chỉ lác đác có một vài ghi chú trưng dẫn các văn phẩm Châu Á (hầu hết các chú thích đều trưng dẫn các tác giả Châu Âu hay Bắc Mỹ), thì trong những cuốn sách xuất bản sau đó, việc sử dụng các nguồn tư liệu Châu Á

65. Ibid., 197.

66. Xin xem *ibid.*, 229-236.

đã đột nhiên tăng lên rất nhiều. Đó không phải là việc làm không có chủ ý, vì bấy giờ, ông đang muốn viết về một “nền thần học con mắt thứ ba” (“*Third-Eye Theology*”). Từ ngữ “con mắt thứ ba” xuất xứ từ Phật giáo, và có ý chỉ về khả năng thấy ra được những vùng cho đến nay chưa bao giờ nghe nói đến và bị che khuất khỏi tầm nhìn của chúng ta bởi chính tình trạng ngu dốt của chúng ta. Tuy là một nền thần học mang nặng tính chất Latinh và Đức, nhưng cho đến nay, nền thần học Tây phương lại nắm trọn cả thế lực và ảnh hưởng tại Thế Giới Thứ Ba (ông Song coi đó là “tình trạng thần học bị cầm cố trong ngục tù của ảnh hưởng Latinh và Tơ-tong (Đức)”). Để thoát cho khỏi cảnh nô lệ ấy, thì các nhà thần học Châu Á phải biết mở con mắt thứ ba ra, tức là dùng đến “khả năng nhận thức và thấu hiểu có sức giúp họ nắm được ý nghĩa tiềm ẩn ở dưới mặt nổi của các sự vật và các hiện tượng.”⁶⁷

Theo ông Song, thần học kitô Châu Á cần bắt đầu không phải là từ những nguyên tắc trừu tượng và tổng quát, nhưng là từ hai thực kiện căn bản này, đó là: tình yêu và khổ đau; tình yêu, bởi vì Đấng Thiên Chúa hoạt động trong lịch sử đã được Kinh Thánh miêu tả như là *agape* (tình yêu); và khổ đau, bởi vì Đức Phật đã sáng suốt nhận ra rằng đời là khổ đau, cũng như bởi vì vô số quần chúng nhân dân Châu Á đang phải sống trong một trạng huống khổ đau hết sức lớn lao. Nguồn xuất phát và khả năng tiến hành của thần học là chính tình yêu Thiên Chúa, tình yêu mà Ngài biểu lộ ra ở trong công cuộc tạo dựng và cứu chuộc, hoặc, nói theo kiểu của ông Song, ở trong “nỗi khổ tâm của Thiên Chúa.” Tình yêu ấy của Thiên Chúa là một tình yêu hiện còn đang đau khổ tại một nơi và một thời nhất định nào đó ở trong thế giới. Ngẫm suy về tình yêu ấy của Thiên Chúa, thần học

“sẽ bắt đầu không phải là với việc học hỏi về Thiên Chúa, nhưng có lẽ là với việc học hỏi về nhân loại, việc học hỏi về dân chúng và về thế giới, tất một lời, với việc học hỏi về công trình tạo dựng của Thiên Chúa. Con người với những vấn đề của nó—xã hội, chính trị, tâm lý, môi sinh, hay bất cứ gì khác nữa—là những gì sẽ làm nên đối tượng của thần học. Còn thế giới với

67. *Third-Eye Theology*, xi.

các thứ ý thức hệ, tổ chức và cơ cấu, với các tôn giáo, các loại nghệ thuật và thi ca, thì sẽ cung ứng những chủ đề cụ thể để làm nên một nền thần học sống động. Thế là toàn thể vũ trụ với hết thảy mọi khó khăn và vấn đề gặp thấy ở trong đó, đều cần đến công tác phân tích và giải thích của thần học.”⁶⁸

Vẫn tiếp tục tiến bước theo con đường phương pháp của riêng mình, Song đã dành những chương dài trong sách của ông để làm một cuộc phân tích văn hóa xã hội về Châu Á, cũng như để trình bày về các tôn giáo Châu Á.⁶⁹ Cuộc phân tích này đã được dùng làm hậu cảnh cho tiến trình thần học đi từ thể chế tôn giáo dân tộc chuyên quyền (mà ông Song gọi là thể chế hướng tâm, *centrism*) của Do thái giáo và Kitô giáo, bước sang tình trạng biến động trong các quốc gia dân tộc Châu Á. Một cuộc di động như thế—cuộc di động mà tác giả gọi là “giai đoạn chuyển dịch”—sẽ vén mở cho thấy Thiên Chúa hiện diện ở trong phần đất mênh mông này của thế giới, một phần đất nằm ở ngoài các truyền thống Do thái-Kitô. Trong cuốn *The Compassionate God (Đấng Thiên Chúa Giàu Nhân ái)*, tác giả Song đã giải thích cho thấy tại sao thể chế hướng tâm là một trong những trở ngại chính cho việc xây dựng thần học Châu Á. Thế nên, để có thể hoàn thành “giai đoạn chuyển dịch,” thì bước đầu tiên cần phải làm, là nhận cho ra những sức năng tiềm ẩn ở trong Cựu Ước, những sức năng đã từng kéo Ítraen ra khỏi thể chế hướng tâm để đặt họ vào trong quan hệ giao tế với các dân nước khác. Bước thứ hai là tìm hiểu về các cố gắng mà Đức Kitô đã thực hiện nhằm giải thoát dân tộc mình cho khỏi cảnh hướng tâm ấy của tôn giáo và dân tộc họ. Bước thứ ba là khám phá cho ra những cách thức Thiên Chúa hiện diện với ơn cứu độ của Ngài, ở giữa những khổ đau của các dân tộc Châu Á đang phải còng lưng gánh chịu cảnh sống nghèo túng, ách áp bức và bất công. Có thể, thì một nền thần học chính hiệu Châu Á mới lộ dạng lên được.

Trong công trình nắn đúc nên nền thần học dân tộc như thế,

68. *Ibid.*, 95.

69. Xin xem chẳng hạn *The Compassionate God*, 145-260 (trong phần này, tác giả đã làm một cuộc phân tích lịch sử về Trung Hoa và Đài Loan), và *Theology from the Womb of Asia*, 19-42.

Ông Song đã thường xuyên dùng đến rất nhiều câu chuyện, bài thơ, mẩu truyện dân gian, tiểu thuyết, và họa phẩm khác nhau, chọn lọc từ khắp nơi trong Châu Á. Nổi bật nữa là các danh ngôn và giáo huấn của các bậc hiền triết tôn giáo cũng như giáo thuyết của các tôn giáo Châu Á. Ông đã gẫm suy về nỗi sầu khổ và niềm hy vọng của một thiếu phụ Việt Nam phải sống trong cảnh góa bụa cô đơn, đã đọc cho ra tính chất bí tích của một bát cơm, đã suy tư về việc phụng tự tổ tiên, đã diễn giải các bài thơ *haiku* và các tiểu thuyết của Nhật Bản, đã bẻ gãy xiềng xích cầm buộc sức năng giải phóng của các bài dân ca Đài Loan và Đại Hàn, đã ca tụng thi phẩm của một người cách mạng bị cầm tù bên Philippines, đã giải thích về ngụ ý của các bức tranh biếm họa đả kích Reagan và Đặng Tiểu Bình, và đã vén mở cho thấy “tính cách phê bình siêu việt” của các vũ điệu giả trang.⁷⁰

Đáng đặc biệt lưu ý là phần sáng tác mà ông Song đã dựa theo mẩu truyện dân gian Trung quốc về Bà Meng mà thực hiện nhằm trình bày về thần học chính trị. Câu chuyện là thế này: chồng của Bà Meng đã bị Tần Thủy Hoàng Đế giết làm tế phẩm hy sinh nhân dịp xây trường thành để phòng thủ, và xương cốt của Bà thì sau khi bị nghiền nát thành tro bụi do lệnh Hoàng Đế vì tội Bà đã cả dám lên tiếng nguyện rửa hành động ác độc và bất công của nhà vua, cuối cùng lại tụ về trong một con cá nhỏ.

Lịch sử của một dân nước không chủ yếu hệ tại ở nơi các hoàng đế, các vua chúa hay tổng thống hoặc chủ tịch nhà nước; cũng chẳng hệ tại trước hết ở nơi tiểu sử của các anh hùng cách mạng. Cái làm cho lịch sử trở thành thật sự là lịch sử, chính là nhân dân, trong đó, hồn thiêng của Bà Meng sống còn — nhân dân mà dù có bị hạ nhục khinh miệt và lạm dụng bóc lột, thì cũng vẫn bừng sống dậy để lấy sức năng phục sinh mà đối đầu với quyền lực của thần chết...

“Là những người kitô của Châu Á, chúng ta cũng đã được sáp nhập vào trong chính trào lưu ấy của lịch sử nhân dân. Điều chúng ta muốn viết nên, không phải là lịch sử “kitô.” Bao lâu

70. Xin xem một số thí dụ ở trong cuốn *The Theology from the Womb of Asia*.

chúng ta còn muốn viết sử kiểu ấy, thì bấy lâu thiên sử chúng ta viết ra, cũng vẫn là không hơn không kém một thiên sử truyền giáo, một thứ lịch sử quanh quẩn ghi về các tín đoàn và giáo phái khác nhau. Nhưng nếu chúng ta bắt đầu biết nắm tay nhau để cùng viết lịch sử với các đồng bào Châu Á của chúng ta, thì rồi ngõ ngang, chúng ta sẽ nhận ra rằng hóa ra thiên sử ấy chính là lịch sử của thập giá và phục sinh tại Châu Á.”⁷¹

Trong phần trình bày về Kitô học, tác giả Song cứ mãi tự hỏi mình rằng có phải tròn hai ngàn năm nay, Đức Giêsu hằng chờ đợi để lắng nghe xem từ phía các phần đất địa cầu gọi là Thế Giới, Thứ Ba, đặc biệt là từ Châu Á, có vọng lên được một lời gì mới nói về Ngài hay không. Để trả lời cho câu hỏi đó, ông Song đã cố sức tìm kiếm cho ra những mẫu chuyện về những khổ đau và bạo hành áp bức mà các dân tộc Châu Á đang phải chịu, nhằm xây lên một nền Kitô học đâm rễ từ bên dưới, có sức đồng nhất hóa Đức Giêsu với người dân đang bị đóng đinh, nam cũng như nữ.⁷²

Thần học của ông Song là một thể dạng thần học thực sự có được một tiếng nói tiên tri cương dũng, một đà lực dồn thúc mãnh liệt đầy sức năng giải phóng, và đó cũng là một mẫu thần học đã được tẩm ướp trong tinh hoa màu mỡ của nền văn hóa và các tôn giáo Châu Á, đã được sinh động hóa bởi một khả năng hình dung phong phú, cũng như đã được một lối viết linh hoạt trang điểm cho duyên dáng thêm lên. Ngoài ra, nó cũng đã được truyền thống Cải Cách (Tin Lành) nuôi nấng sung túc, với khuynh hướng nhấn rất mạnh đến Lời Chúa và thập giá của Đức Kitô. Các văn bản giới thiệu nó, thì đã được thêu dệt khéo léo tựa như các tấm thảm muôn màu, chẳng chịt nối kết các trình thuật Kinh Thánh chông chéo với những tuyến tư tưởng của văn hóa và tôn giáo Châu Á, dựa theo cặp trục song đôi—bện xoắn chặt chẽ với nhau và củng cố cho lẫn nhau—của việc hội nhập văn hóa và của công tác giải phóng xã hội chính trị. Người ta có thể thềm ước rằng chớ gì ông Song đã biết lưu ý đến đầy đủ hơn để đừng gạt bỏ siêu hình học ra một

71. *The Tears of Lady Meng*, 65. Còn có cả một loạt mẫu truyện rất hay khác ở trong cuốn *Tell Us Our Names*.

72. Xin xem *Jesus, The Crucified People*, đặc biệt là chương cuối.

bên một cách quá dễ dàng như thế, và biết đào sâu bối rộng hơn vào trong các hầm mỏ triết học của các tôn giáo Châu Á, trong khi ông gia công suy cứu nhằm xây dựng một nền thần học Châu Á về Thiên Chúa và thế giới. Nhưng, chắc hẳn công trình của ông là một thể dạng thần học ký thuật (*narrative theology*) đã đạt được đến chóp đỉnh của thể loại ấy.

Chính ông Song cũng đã đánh giá rất cao về một thể dạng thần học ký thuật khác, tức là Thần học Tiệp dân (*Minjung theology*).⁷³ Là một từ ghép Đại Hàn giữ nguyên không dịch ra, *Minjung* gồm hai từ gốc Hán là *min* (có nghĩa là *manh*, dân) và *jung* (có nghĩa là *chung*, nhiều người, đại chúng). Để chung lại, thì từ ghép *Minjung* có nghĩa là đại chúng nhân dân hay là dân chúng. Tuy nhiên, theo định nghĩa của Moon Dong-whan, thì trong *thần học Minjung*, từ ghép *Minjung* chỉ về toàn thể dân chúng bị áp bức về mặt chính trị, bị bóc lột về mặt kinh tế, bị tha hóa về mặt xã hội, còn về mặt văn hóa thì lại bị thể chế xã hội hiện hành kìm hãm giam chặt ở trong vòng ngu dân thất học.⁷⁴ Là một dạng thể thần học mang tính chất hoàn toàn bản xứ, Thần học Tiệp dân đã phát sinh từ thiển sử (*saga*) dài đằng đẵng của gông cùm áp bức và hạ nhục mà các thế lực cỡ lớn như Trung quốc, Nhật Bản và Nga cùng các giới tinh hoa trong xã hội các nước ấy, đã đặt nặng lên trên vai của nhân dân Đại Hàn. Tình trạng chia cắt đất nước thành hai miền Nam và Bắc như đang thấy hiện nay, cũng là một trong những hậu quả mà tình trạng nước ngoài thống trị đã đưa tới.

73. Xin xem *Theology from the Womb of Asia*, 70-71 và 159-161, trong đó, tác giả bàn về khái niệm *han* và việc dùng đến các vũ điệu giả trang trong Thần học Tiệp dân. Xin cũng xem bài viết của cùng một tác giả "Building a Theological Culture of People," trong Jung Young Lee (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology*, 119-134.

74. Xin xem Wonmo Dong (ed.), *Korean-American Relations at Crossroads* (Princeton/New York, 1982), 17. Về thư mục các tác phẩm chính viết về Thần học Tiệp dân, xin xem Jung Young Lee (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective*, 211. Tác phẩm quan trọng nhất viết về thần học tiệp dân, là cuốn *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Ủy Ban Đặc trách về các Vấn đề Thần học của Hiệp Hội Kitô Châu Á (Maryknoll/ New York, 1983).

Hậu cảnh gần đây nhất của Thần học Tiệp dân là cuộc đấu tranh do các nhóm Kitô, trí thức và công nhân khởi xướng để chống lại những bất công và chế độ độc tài của Park Chung-hi trong thập kỷ bảy mươi. Căn bản trong việc gây dựng lên Thần học Tiệp dân là thái độ dẫn thân và hành động tham gia vào cuộc đấu tranh nhằm mang lại những đổi thay trong các lãnh vực xã hội, chính trị và kinh tế. Xét về mặt phương pháp, thái độ dẫn thân cá nhân như thế là muốn nói lên rằng khi cần phải làm thần học, phương thức quan trọng nhất trong thuật truyền đạt tư tưởng là kể chuyện. Các câu chuyện này có thể là những câu chuyện trong cuộc sống thực tế hằng ngày (*silhwa*) và những mẩu truyện dân gian (*mindam*). Chúng được trình kể và hát lên qua các vũ điệu giả trang (*talch'um*), qua hình thức nhạc kịch Đại Hàn (*pansori*) hay là qua các nghi thức Shaman giáo (*kut*). Chúng cũng có thể được kể lại bằng ngôn từ, giữa những lúc trao đổi trò chuyện trong đời sống hằng ngày. Mục đích của việc kể chuyện là để làm cho người dân ý thức về sự việc họ đang sống trong tình trạng bị áp bức và họ có bốn phận tự giải phóng mình ra cho khỏi cảnh huống ấy.

Thần học tiệp dân được kết cấu chung quanh hai khái niệm cơ bản này, là: *han* và *dan*, tức là *hận* và *gián*. Trong Thần học Tiệp dân, *han* (*hận*) có nghĩa là “nỗi tức giận và lòng phẫn nộ của các giới tiệp dân: mỗi cừu hận ấy đã thành ngày càng sâu đậm và mạnh mẽ hơn trong tâm tư của người dân, bởi càng ngày họ càng trở thành nạn nhân của những bất công chồng chất nhiều hơn.”⁷⁵ Và sứ mạng của thần học tiệp dân là tìm cho ra phương cách để làm cho người cơn giận - *han* - ấy đi, và như thế, sẽ giải phóng được dân chúng - *minjung*.

Phương cách để giải trừ *han* (*hận*), được gọi là *dan*, tức là *gián*, cách xa, cắt đứt. Theo Kim Chi-ha, thì hành động ấy phải được tiến hành trên cả hai bình diện cá nhân và tập thể. Trên bình diện cá nhân, hành động ấy đòi hỏi phải biết từ bỏ chính mình hay là hy sinh của cải và những tiện nghi vật chất. Việc tự hiến này sẽ cắt đứt mối cừu hận *han* ra khỏi tâm hồn chúng

75. Moon Hee-suk, *A Korean Minjung Theology: An Old Testament Perspective* (Maryknoll/New York, 1985), 1-2.

ta. Trên bình diện tập thể, *dan* có thể được ứng dụng nhằm tiến hành cộng cuộc cải biến thế giới bằng cách nâng cao mức sống của con người. Theo Kim Chi-ha giải thích, thì tiến trình ấy gồm bốn giai đoạn: ý thức về sự việc Thiên Chúa hiện diện trong chúng ta và tôn thờ Ngài; làm cho ý thức ấy lớn lên trong chúng ta; thực thi những gì niềm tin vào Thiên Chúa dạy cho chúng ta; và dùng đường lối cải biến thế giới mà khắc phục những bất công.⁷⁶

Còn các thần học gia khác thuộc trào lưu Thần học Tiệp dân, đặc biệt là Hyun Young-hak, và các nhà thần học nữ quyền thì lại ủng hộ việc dùng đến những phương thức truyền thống hơn, như là nghi lễ, nhạc kịch, vũ điệu giả trang, và nghi thức shaman, để giải trừ mối cừu hận *han*. Qua các sinh hoạt ấy, người tham dự sẽ tìm đến được với điều gọi là “chiều kích siêu việt của thái độ phê bình” để nhờ đó mối cừu hận sẽ được giải trừ và việc giải phóng sẽ thành tựu.⁷⁷

Kinh nghiệm của nhân dân về nỗi cừu hận *han* không phải là nguồn hứng truyền cảm duy nhất đã khởi động nên Thần học Tiệp dân; bởi vì, ngoài kinh nghiệm đó ra, còn có biến cố Đức Giêsu đến trong lịch sử và hoạt động của Thánh Linh nữa. Biến cố Đức Giêsu được coi như là mấu chốt của hết thảy các biến cố giải phóng khác, và Thần học Tiệp dân đang tiến dần đến chỗ coi những đợt đấu tranh giải phóng trong lịch sử dân tộc Đại hàn như là những biểu hiện khác nhau của biến cố Đức Giêsu. Để biểu đạt cho chính xác hơn, thì phải nói là không phải Đức Giêsu đã đích thân hiện diện trong các phong trào giải phóng của Đại hàn, nhưng chính là Thánh Linh, Đấng siêu

76. Xin xem phần trình bày của Jung Young Lee trong: Id., *An Emerging Theology in World Perspective*, 10-11. Ngoài Kim Chi-ha ra, còn có hai bộ mặt nổi bật khác của trào lưu thần học tiệp dân, đó là các giáo sư Suh Nam-dong và Ahn Byung-mu.

77. Các thần học gia nữ quyền Đại hàn cũng đã nêu cao vai trò phụ nữ làm chủ lễ trong các nghi thức Shaman (mudang), coi đó là một phương cách để giải phóng nữ giới khỏi cảnh nô lệ đa diện mà họ đang chịu. Xin xem Hyung-Kung Chung, “Opium or Seed for Revolution? Shamanism: Women Centred Popular Religiosity in Korea,” trong *Theology of the Third World*, 96-104.

thời gian và không gian, hằng hiện diện sinh động tại Đại hàn và các nơi khác, cho dù việc hiện diện ấy không minh nhiên cho thấy mối quan hệ với Đức Giêsu lịch sử.

Sau hết, Thần học Tịen dân được đã đánh dấu sâu đậm bởi tính chất cánh chung, và dành cho ý niệm về thời thiên niên một vai trò chủ yếu. Suh Nam-dong đã phác ra một hình thức phân biệt giữa Nước Thiên Chúa và thời thiên niên, giữa quan niệm giải phóng chính trị (*political messianism* = thể dạng chính trị theo chủ nghĩa dân túy) và đường hướng chính trị giải phóng (*messianic politics* = thể dạng chính trị theo đuổi hy vọng có tính cách tôn giáo). Biểu tượng “Nước Thiên Chúa” đã trở thành trừu tượng và xa lạ đối với thế giới này: đó là ý thức hệ mà các giới cầm quyền thường dùng để tiến hành “chủ thuyết giải phóng chính trị” của họ; còn ý niệm về thời thiên niên thì cụ thể và quen thuộc đối với thế giới trần gian này: đó là biểu tượng của niềm hy vọng mà dân chúng đặt hết vào nơi “đường hướng chính trị giải phóng” họ đang gia công theo đuổi.⁷⁸

Trong ba thể dạng tiêu biểu cho thần học Châu Á như vừa thấy trên đây, chắc hẳn Thần học Tịen dân là thể dạng mang nhiều tính chất dân tộc nhất. Nó phát nguồn từ chính kinh nghiệm hết sức đặc trưng của dân tộc và cả của tinh thần quốc gia nữa. Và đó cũng là một thể dạng thần học giải phóng tiêu biểu nhất, bởi đã biết chuyên nhất dồn hết chú tâm vào việc suy cứu về *han* và về cách thức giải trừ mối cừu hận ấy. Có thể coi thể dạng ấy như là diễn đàn phát biểu của một thể dạng thần học giải phóng dân tộc với những ưu và khuyết điểm được rút tía để làm bài học cho việc xây dựng các loại thần học bản xứ. Nhiều nhà phê bình đã nói lên thiện cảm và tỏ thái độ ca ngợi đối với Thần học Tịen dân vì đã biết: đòi hỏi các cá nhân phải cụ thể dẫn thân vào trong công cuộc giải phóng xã hội và chính trị; nỗ lực để thực sự đưa Kitô giáo hội nhập vào trong cảnh huống cụ thể của kinh nghiệm chính trị và văn hóa mà các người nghèo và những người bị áp bức đang sống qua; dùng

78. Xin xem Suh Nam-dong, “Historical References for a Theology of Minjung,” trong: *Minjung Theology: People as The Subjects of History*, 164-177.

đến phương pháp kỹ thuật; và quan tâm đến quyền lợi của nữ giới. Nhưng đáng khác, cũng có những lời phê bình chống lại Thần học Tiệp dân vì một số điểm, như: chủ trương thuyết hổ lốn (*syncretism*, đặc biệt là trong việc thu nạp Shaman giáo); đặt kinh nghiệm lên trên Kinh Thánh; lãng mạn hóa dân chúng; nhấn mạnh quá đáng đến tính chất ác độc của cơ cấu; đồng nhất hóa *minjung* (dân chúng) với Dân Chúa; đồng nhất hóa Đức Giêsu với *minjung*; và theo chủ hướng đặt con người làm trung tâm.⁷⁹

III

Phần kết này sẽ thu tóm những nét biểu trưng chính yếu của một nền thần học giải phóng Châu Á, và đề nghị thêm một số công tác còn cần phải làm.

1. Giống như tất cả mọi thể dạng thần học giải phóng, các thể dạng thần học giải phóng của Châu Á cũng đặc biệt nhấn mạnh đến tính chất thiết yếu của việc các cá nhân phải cùng với và vì các người nghèo, cụ thể dẫn thân và tham dự vào trong cuộc đấu tranh để phục hồi và bảo toàn nhân phẩm và các nhân quyền của những người này.

2. Giống như các thể dạng thần học giải phóng khác, các thể dạng thần học giải phóng của Châu Á cũng nêu bật nhu cầu cần phải dùng đến kỹ thuật phân tích xã hội, coi đó là một thành phần không thể thiếu trong tiến trình suy tư thần học. Tuy nhiên, các thần học gia Châu Á đã lưu ý rằng dù có hữu ích đối với lãnh vực kinh tế, thì lối phân tích (theo kiểu) Mácxít cũng không thích đáng cho hoàn cảnh của các nước Châu Á, là những nước đang ngập lặn trong nghèo đói tột bậc, nhưng cũng là nơi khai sinh hầu hết các tôn giáo thế giới.

3. Do đó, muốn cho công tác bản xứ hóa hay cảnh huống hóa Kitô giáo tại Châu Á thành tựu, thì không phải chỉ một mực

79. Về các nhận định đánh giá - tán thưởng cũng như chống đối, - Thần học Tiệp dân, xin xem Jung Young Lee (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective*.

dùng đến các hoạt động xã hội không thôi, nhưng còn cần phải biết dùng đến cả việc hội nhập văn hóa và tôn giáo nữa. Hai tiến trình này là hai mặt của cùng một vấn đề. Có biết dự phần vào trong tinh thần tôn giáo đạo đức của hàng hàng lớp lớp người nghèo, thì người kitô mới có thể trở thành người kitô Châu Á thực sự.

4. Hầu hết các thần học gia Châu Á đều xác tín rằng truyền thống và thần học Tây phương—từng được hoặc là các nhà truyền giáo du nhập vào Châu Á, hoặc là các học viên Châu Á hấp thu trong thời gian đào tạo khoa bảng tại các đại học Tây phương—thì không mấy thích hợp đối với các hoàn cảnh xã hội và giáo hội trong môi trường sống của họ. Chỉ lúc nào chiều kích xã hội chính trị của đức tin kitô được thể hiện hữu hiệu (Thần học Tiệp dân và Balasuriya), và các tín khoản căn bản trong giáo lý kitô được trình bày lại trong một hình thức biểu đạt thích hợp với bối cảnh của các tôn giáo không-sêmitic tại Châu Á cũng như của nền văn hóa Châu Á (Song), thì lúc đó một nền thần học thực sự Châu Á mới xuất đầu lộ diện với đủ lông đủ cánh được được.

5. Đối chiếu với các thành tựu của thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh, thì sẽ thấy ngay là thần học Châu Á còn cả một con đường dài cần phải đi. Một trong những lý do cho thấy tại sao hiện có rất ít những sáng tác thần học và—quan trọng hơn nữa,—rất ít tác động trực tiếp trên các giáo hội địa phương giữa tầng lớp dân thường, là vì các thần học gia Châu Á không có cùng một thứ tiếng mẹ đẻ chung để thông đạt các tư tưởng cho nhau (trừ ra Anh ngữ là thứ tiếng của phần lớn những người đi chiếm các nước Châu Á làm thuộc địa!). Và ngay cả khi tiếng Anh được dùng trôi chảy để nói và viết, thì việc dùng ngoại ngữ như thế để diễn đạt hoặc trình dịch tư tưởng, cũng sẽ làm cho một số các điều tinh tế và các tiểu dị trong nền văn hóa bị bỏ sót hoặc lu mờ đi. Dù khó khăn là vậy, thì nhu cầu cũng vẫn còn đó, và các thần học Châu Á cũng vẫn có bốn phận phải ứng đáp nhu cầu ấy: nhu cầu thực hiện những chương trình tương tự như *CEHILA* (La comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latino-Americana: Ủy Ban Nghiên Cứu Lịch Sử Giáo

Hội Châu Mỹ Latinh) và *Teología y Liberación* (Thần học và Giải phóng). Nói cách khác, trong tư thế là một nhóm, các thần học gia Châu Á cần phải tra tay vào việc dựa theo nhân quan của các dân tộc Châu Á mà “viết lại” lịch sử của giáo hội, và dựa theo bối cảnh của các tôn giáo và các nền văn hóa Châu Á mà trình bày lại các tín khoản trong giáo lý kitô qua một hình thức biểu đạt thích hợp và có hệ thống. Có lẽ, tiến trình thực hiện các phương án như thế kia rồi sẽ vén mở cho thấy một cách cụ thể hơn, những ưu và khuyết điểm của nền thần học dân tộc Châu Á, để có thể căn cứ theo những dữ kiện ấy mà điều chỉnh và cải thiện cho hoàn hảo hơn.

6. Trong công trình xây dựng thần học Châu Á như thế, một trong những vấn đề gai góc nhất mà các thần học gia Châu Á phải đối phó, là việc chọn lập trường về mặt phương pháp, trong tương quan với di sản kitô đã từng được khai triển theo khuôn mẫu Tây phương. Ba thể dạng thần học trình bày trên đây có thể được coi như là những thể dạng tiêu biểu cho ba phương cách khả dĩ tiếp tay được cho công tác hội nhập văn hóa của Kitô giáo tại Châu Á. Bên phía phải thì có Tissa Balasuriya, là người đã cố gắng dựa theo viễn cảnh Châu Á mà khai triển một nền thần học toàn vũ; tuy nhiên, ông vẫn còn nặng nợ rất nhiều với các phạm trù của thần học cổ truyền. Bên phía trái lại có Thần học Tiệp dân, mang tính chất hoàn toàn bản xứ, có quyết tâm dứt khoát dù đang thời thơ ấu, nhưng lại không được đảm bảo cho lắm về mặt tính chất kitô. Còn C.S. Song thì đứng phía giữa: ông đã dùng đến rất nhiều các tư liệu Châu Á trong thần học của ông, nhưng đồng thời vẫn trung thành với di sản kinh thánh. Điều mà bất cứ một thể dạng thần học Châu Á nào sẽ chào đời trong tương lai, cũng đều có bốn phận phải nghiêm chỉnh thực thi, là làm thế nào để giữ cho được *bản chất kitô* ở trong tất cả mọi cố gắng hội nhập văn hóa.

7. Theo thiên ý của tôi, thì giữa các vấn đề mà thần học gia Châu Á có bốn phận phải quan tâm đến trong tương lai kể cận, vẫn còn tiếp tục có mặt những vấn đề đã từng làm cho họ phải nấn óc suy nghĩ trong ba thập kỷ vừa qua, đó là: (a) giáo lý về Thiên Chúa Ba Ngôi và vai trò của Đức Giêsu Kitô với tư thế

là Đấng Cứu Độ (phổ quát cho toàn thể) trần gian, trong tương quan với các tôn giáo khác; (b) công tác đẩy mạnh việc phát triển các hình thức phụng tự, kinh nguyện và đời sống giáo có tính cách thâm thúy dân tộc; (c) hoạt động truyền giáo bên ngoài các ranh giới phân cách giáo phái theo kiểu Tây phương; (d) công tác phát triển tổ chức cơ cấu giáo hội theo sáng kiến của Phong trào Tam tự (*Three-self Movement*) đã được khởi xướng bên Trung quốc; và (e) sự việc các chế độ xã hội chủ nghĩa vẫn còn tiếp tục hiện diện, dù cộng sản chủ nghĩa đã băng hoại tại nhiều nơi khác trên thế giới.

Nguyễn Thế Minh chuyển ngữ

TRONG SỐ NÀY

| | |
|---|-----------|
| Lời nói đầu | 01 |
| Đức Maria, Mẹ Chúa Kitô, trong Giáo Hội <i>Felipe Gómez Ngô Minh</i> | 03 |
| Thần học giải phóng đi về đâu ? <i>Kevin P. O'Higgins</i> | 29 |
| Kinh nghiệm và thần học: Viễn cảnh giải phóng tại Châu Á <i>Peter C. Phan</i> | 43 |
| Hoàn cảnh nghèo đói và công việc phục vụ truyền giáo <i>Giuse Đình Đức Đạo</i> | 91 |

Số 10 Năm IV (1994)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền