

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

23

Năm IX (1999)

- Đức Giêsu Kitô**
Trong Dung Mạo Châu Á

- Khoa Học Mới**
Đòi Quan Niệm Triết-Thần Mới

- Kitô Giáo Hậu Tân Đại**
Hay Là Tân Đại Hậu Kitô Giáo



HỢP TUYỂN THẦN HỌC

Tập phổ biến Thần Học, phát hành không định kỳ

Chủ biên: M. Nguyễn Thế Minh, S.J.

Phụ biên: F. Gómez Ngô Minh, S.J.

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

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

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

e-mail: mimis@compuserve.com

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

☎: (619) 571 7839

Tổng quản: *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive - Vienna, VA 22182 - USA

☎: (703) 281 7929



Số 23 Năm IX (1999)

ĐỨC GIÊSU KITÔ TRONG DUNG MẠO CHÂU Á

*Peter C. Phan*¹

Giả dụ thay vì đi vào giữa thế giới La-Hy, các môn đồ đầu tiên của Đức Giêsu đã hướng bước đi về phía Đông để thi hành “sứ vụ lệnh trọng đại”² của Chúa; giả dụ Kitô giáo vùng Đông Siri đã được rộng rãi đón nhận khi tiến xa qua đến tận Trung Quốc hồi thế kỷ thứ bảy; hoặc giả dụ công trình truyền giáo sáng rực của một Matteo Ricci bên Trung Quốc, của một Roberto de Nobili bên Ấn Độ hay của một Alexandre de Rhodes bên Việt Nam đã sâu đậm biến đổi các nền văn hóa những vùng đất ấy; rồi cứ như thế dựa theo những giả dụ đã không xảy ra trong lịch sử mà thử xét coi câu hỏi “Còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?”³ của Đức Giêsu sẽ được trả lời như thế nào. Thử hỏi lúc đó Giáo hội có còn tiếp tục tuyên xưng Đức Giêsu là “Đấng Kitô, Con Thiên Chúa hằng sống,”⁴ và có còn dùng ngôn từ của công đồng Canxêđôn mà công tuyên Ngài là Con Một Thiên

¹ Linh mục Phêrô Phan Đình Cho là giáo sư cựu chủ nhiệm khoa Thần học của Đại Học Công Giáo Hoa kỳ (Catholic University) tại Washington D.C. Bài viết nguyên văn tiếng Anh, tựa đề “Jesus the Christ with an Asian Face,” đăng trong tạp chí *Theological Studies* 57 (1996) 399-430. Bài viết đã được *College Theology Society* khen thưởng bởi được coi là “Best 1996 Essay” (Thiên khảo luận sáng giá nhất trong năm 1996).

² Xem Mt 28:18-20.

³ Mt 16:15.

⁴ Mt 16:16.

Chúa, nơi một *hypostasis* hay *prosōpon* trong hai *physeis*, tức là loài người và thiên chúa hay không? Raimundo Panikkar đã đặt câu hỏi ấy theo dạng sau đây: “Có cần phải là người Sêmit xét theo diện tâm linh, hoặc là người Tây Phương nói về mặt trí thức, thì mới có thể trở thành kitô hữu hay không?”⁵

Trong quá khứ, các Giáo hội Châu Á đã tỏ ra bằng lòng với việc xếp đặt, hâm nấu lại các công thức tuyên tín và những hệ thống thần học do Tây Phương sáng thiết nên. Trong Kitô học chẳng hạn, không chỉ giáo huấn tín lý mà cả những phạm trù hữu thể học dùng trong công đồng Canxêđôn cũng đã được cầm như là có giá trị chuẩn mực phổ quát. Tại các chủng viện Châu Á, giáo trình về Kitô học chủ yếu xoay vần chung quanh nỗ lực tìm kiếm những từ ngữ chuyển dịch và diễn đạt thích đáng các thuật ngữ như “nhập thể,” “ngôi hiệp,” “bản tính,” “ngôi vị,” “*homoousios*,” “đền tội,” và những gì khác tương tự. Hơn nữa, bởi công cuộc truyền giáo kitô tại Châu Á đã từng ăn liền gắn chặt với những thế lực đế quốc Tây Phương, nên chân dung của Đức Giêsu cũng thường bị coi là “món nhập cảng,” là hình ảnh trình họa một “Đấng Kitô thực dân,” một Đức Giêsu trong sắc diện của một chúa tể da trắng, có toàn quyền chinh phục các linh hồn, các vương quốc cho Thiên Chúa, và cầm trống khắp nơi Giáo hội của mình.

Tuy nhiên, kể từ thế kỷ 19, đã bắt đầu lộ dạng một nền thần học đặc thù Châu Á với việc các thần học gia vùng

⁵ Raimundo Panikkar, “The Jordan, the Tiber and the Ganges: Three Kai-
rological Moments of Christic Self-Consciousness,” trong John Hick và Paul
Knitter, *The Myth of Christian Iniqueness: Towards a Pluralistic Theology of
Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987) 89.

này cố công dùng ngôn từ của các nền văn hóa và các điều kiện xã hội chính trị nơi bối cảnh địa phương mà diễn đạt đức tin kitô của mình ra giữa môi trường mình sống.

Qua nội dung bài viết, xin được giới thiệu một số các công trình mà gần đây người kitô Châu Á đã nỗ lực thực hiện để trả lời câu hỏi của Đức Giêsu “Còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?”⁶ Trước tiên, xin trình tả về bối cảnh và phương pháp nghiên cứu đã ảnh hưởng sâu xa đến việc nắn đúc nên nền thần học Châu Á nói chung và cách riêng là khoa Kitô học. Tiếp đó là phần trình bày về bốn dạng Kitô học nổi bật nhất, có nhiều hứa hẹn mang lại những hoa trái tốt đẹp về mặt thần học và tâm linh cho người dân Châu Á. Và cuối cùng, bài khảo luận sẽ đưa ra một số nhận định phê bình về tính chất xác đáng của các dạng Kitô học ấy

⁶ Trình thuật phúc âm cho thấy Đức Giêsu đã đặt hai câu hỏi riêng biệt: “Ngươi ta nói Con Ngươi là ai?” và “Con anh em, anh em bảo Thầy là ai?” (Mt 16:14-16). Có điều lý thú là tại Châu Á, những người hàng đầu trong việc suy tầm cho biết Đức Giêsu là ai theo nhãn quan các truyền thống tôn giáo Châu Á, không phải là người kitô, nhưng là những tín đồ Ấn Độ giáo (Hindu) như Ram Mohun Roy (coi Đức Giêsu như là Vị Hưởng Đạo Tối Cao đưa dẫn tới hạnh phúc), Keshub Chunder Sen (coi Đức Giêsu như là Vị Thầy Yogi đích thực), Swami Vivekananda (coi Đức Giêsu như là *Jivanmukta*, tức là người đã hoàn tất cuộc giải thoát ngay khi còn sống), Rabindramath Tagore (coi Đức Giêsu như là Con Ngươi đi tìm kiếm “người nghèo” trên trái đất), và Mahatma Gandhi (coi Đức Giêsu như là Vị *Satyagrahi* Tối Cao, tức là người thương yêu và đấu tranh cho chân lý). Họ quả là “người ta” trong câu hỏi thứ nhất của Đức Giêsu. Bài viết sẽ không bàn tới những cố gắng của các người không-kitô để tìm hiểu Đức Giêsu Kitô là ai đối với họ. Muốn đọc những tác phẩm nghiên cứu về các dạng “Kitô học” ấy, xin xem M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance* (London: SCM, 1969), và Stanley J. Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ* (Bangalore: Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1974).

đối với truyền thống kitô, cũng như về tính cách thích đáng của chúng đối với cảnh huống Châu Á.

BỐI CẢNH VÀ PHƯƠNG PHÁP

Lục địa Châu Á bao gồm nhiều tiểu lục địa với ít nhất là bảy vùng ngôn ngữ lớn, tức là có nhiều hơn tất cả các lục địa khác.⁷ Hình thành giữa một bối cảnh có nhiều nền văn hóa và ngôn ngữ khác nhau như thế, “thần học Châu Á” nằm vào mấu chốt có thể miêu tả cho chính xác và xếp loại cho rõ ràng được.⁸ Tuy nhiên, bất chấp những khác biệt

⁷ Bảy vùng ngôn ngữ đó là: vùng Sêmít, vùng Ural-Altai, vùng Ấn-Iran, vùng Dravidian, vùng Hoa-Tạng, vùng Mã lai-Pôlinêdi và vùng Nhật bản. Như nhà thần học Aloysius Pieris bên Sri Lanka đã từng lưu ý, ngôn ngữ là một phương cách cảm nghiệm thực tại, còn tôn giáo là cách diễn đạt thực tại. Ngôn ngữ là một dạng *theologia inchoativa* / *thần học ở giai đoạn manh nha*. Do sự kiện tại Châu Á có nhiều loại ngôn ngữ khác nhau, và các nhà thần học Châu Á không thể trao đổi với nhau nếu không phải là qua một thứ tiếng không phải tiếng mẹ đẻ của mình (quả vậy, họ phải dùng các thứ tiếng của những người đến chiếm đất làm thuộc địa!), thần học Châu Á chịu thiệt thòi vì phải dựa trên một phương pháp học bị thiếu mất đi một trong những yếu tố phong phú nhất (Pieris, *An Asian Theology of Liberation* [Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988] 70-71).

⁸ Về những thiên dẫn nhập vào thần học Châu Á, xin xem Barbara và Leon Howell, *Southeast Asians Speaks Out: Hope and Despair in Many Lands* (New York: Friendship, 1975); Gerald H. Anderson, *Asian Voices in Christian Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976); Douglas J. Elwood, *What Asian Christians are Thinking: A Theological Source Book* (Quezon City, Philippines: Newday, 1976), và *Asian Christian Theology: Emerging Themes* (Philadelphia, Westminster, 1980); Dayanandan T. Francis và F. J. Balsudaram, *Asian Expressions of Christian Commitment* (Madras: Christian Literature Society, 1992); và R.S. Sugirtharajah, *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994).

thấy rõ, đâu đâu trong Châu Á cũng đều có một di sản chung về mặt tôn giáo cũng như văn hóa, và một bối cảnh xã hội chính trị giống nhau. Bởi bất cứ nền thần học nào cũng đều nhất thiết phải tùy thuộc vào bối cảnh cụ thể và phải mang tính chất địa phương,⁹ vì lẽ bối cảnh là yếu tố xác định cho cả phương pháp lẫn trình tự tiến triển của mọi nền thần học; thế nên, cũng cần bàn sơ về những bối cảnh văn hóa, tôn giáo, cũng như xã hội và chính trị của Châu Á, cùng nêu rõ những thách đố mà chúng đặt ra cho thần học Châu Á.¹⁰

Nghèo đói và Áp bức

Aloysius Pieris thường chủ trương rằng để một nền thần học được coi là thực sự Châu Á thì phải hội đủ hai đặc nét của bối cảnh Châu Á:

Hễ bàn đến thần học Châu Á là phải đặt cuộc thảo luận vào giữa hai cực: một bên là *cảnh trạng Thế giới Thứ ba* tại lục địa này, và bên kia là tính chất đặc thù *Châu Á* của vùng đất ấy. Nói cho thực tế và cho rõ hơn, mẫu số chung nối liền Châu Á với Thế giới Thứ ba là tình trạng nghèo đói bao la khôn lường. Tính chất đặc thù nói lên sắc thái cá biệt của Châu Á giữa các nước nghèo khác là tâm thức tôn

⁹ Về sự việc mọi nền thần học đều mang sắc thái của bối cảnh, xin xem Peter C. Phan, "Cultural Diversity: A Blessing or a Curse for Theology and Spirituality?" *Louvain Studies* 19 (1994) 195-211; và Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1985).

¹⁰ Liên quan đến cuộc bàn cãi về các bối cảnh đó và các thách đố chúng đưa ra cho thần học, xin xem Peter C. Phan, "Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective," *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993) 101-111.

giáo hay lòng tin ngưỡng muôn hình thái của lục địa này. Qua tác động tương nhập giữa nhau, hai hiện thực không thể chia cắt khỏi nhau ấy cấu thành cái có thể được gọi là *bối cảnh Châu Á*, mẫu khuôn của mọi dạng thần học thực sự Châu Á.¹¹

Cảnh trạng thế giới thứ ba, hoặc nói cách khác, cái nghèo làm mất nhân phẩm đang dẫm bẹp hàng khối đông đảo người dân Châu Á, là cái nghèo áp đặt, cưỡng ép, sản phẩm của áp bức và bất công, khác xa với cái nghèo tự nguyện được ôm ấp như là một lối sống tình liên đới với người nghèo đang đấu tranh để tiến tới giải phóng. Trừ Nhật bản là nước có nền kinh tế của thế giới thứ nhất, các nước Châu Á khác đều phải chứng kiến cảnh nghèo của đông đảo người dân, với nhiều sự việc ngang trái: đại đa số phải sống cơ cực, trong khi một số ít hưởng thụ giàu sang dư thừa, ấy là tệ trạng do chế độ thực dân và tân thực dân (một số nhỏ ưu tú thừa hưởng quyền hành và của cải của thực dân) gây ra; các công ty kinh doanh đa quốc gia ào ạt bóc lột kinh tế; bạo lực và chế độ độc tài quân phiệt được hợp pháp hóa thành thể chế chính trị.

Bạo lực cả chính trị lẫn kinh tế: không phải chỉ một mình người Tây phương dùng đến nó để hành hung người Châu Á trong các cuộc chiến xâm lăng của họ (như trong trường hợp người Pháp tại Đông dương, người Tây ban nha tại Philippines, và người Anh tại Ấn độ), mà cả người Châu Á cũng sử dụng để đàn áp những người đồng châu với mình (như trong trường hợp người Nhật bản đối xử tàn nhẫn với người Đại hàn, Trung hoa và Việt Nam, hoặc như trong trường hợp người Việt xử tệ với người Chàm và Campuchia).

¹¹ Pieris, *An Asian Theology*, 69.

Và ngay tại trong mỗi nước cũng thấy nhan nhản, đầy dẫy nhưng hành động bạo lực và áp bức của giai cấp này chống lại giai cấp nọ (như trong hệ thống đẳng cấp tại Ấn độ), của nhóm chủng tộc giữ ưu thế chống lại các bộ tộc và các nhóm thiểu số (như các người Burakumin bên Nhật bản, các bộ lạc miền thượng tại Việt Nam, hoặc là người Tamils tại Sri Lanka), cũng như của tín đồ tôn giáo này chống lại tín đồ tôn giáo khác (như giữa Hindu và Sikh, Phật tử và Công giáo).

Phụ nữ là một nhóm đáng đặc biệt lưu ý giữa các nạn nhân của bạo lực. Các thần học gia nữ quyền Châu Á đã kể rõ nhiều hình thức bất công và bạo lực chống lại nữ giới Châu Á. Giữa các hình thức đó, phải kể đến chế độ “của hồi môn,” tục lệ hỏa thiêu cô dâu, việc cưỡng ép tuyệt sản và đặt định giới tính của người con sinh ra như đang thấy tại Trung quốc và Ấn độ, kiểu du lịch mại dâm tại Thái Lan và Philippines, tệ thói phân biệt tôn giáo theo kiểu chính thống cực đoan tại Malaysia, chế độ hoàng đế phái nam tại Nhật bản, và dạng pháp chế gia đình tại phần lớn các nước Châu Á đều khuôn rập theo lễ lối Khổng giáo.

*Tâm thức tôn giáo
đượm tính chất vũ trụ và siêu vũ trụ*

Ngoài cảnh nghèo của đại đa số dân chúng, Châu Á còn mang một đặc nét khác, đó là tâm thức tôn giáo thấm đượm sâu đậm vào trong toàn bộ cuộc sống. Châu Á là nơi khai sinh của các tôn giáo lớn trong thế giới: không chỉ Ấn độ giáo, Phật giáo, Giaina giáo, Dôrôát giáo (vùng Nam Á), Lão giáo, Khổng giáo, Thần giáo (vùng Đông Á) không

thời, mà cả Do thái giáo, Kitô giáo và Hồi giáo nữa (vùng Tây Á). Pieris gọi các thể chế tôn giáo ấy cùng với các văn bản kinh thánh, các bộ nghi thức, các giáo huấn luân thường đạo lý và khoa thần nghiệm đi kèm theo, là “lãnh vực siêu vũ trụ” (“metacosmic order”), hiện thân của “tôn giáo vũ trụ,” tức là thái độ cơ bản mà từ trong tiềm thức, *homo religiosus* (con người tôn giáo) có đối với những bí nhiệm của sự sống.¹²

Giữa các tôn giáo không-kitô, Phật giáo là thách đố lớn nhất đặt ra cho thần học kitô, bởi vì, như Pieris nhận định, đó là dạng cấu độ luận phổ biến khắp nơi tại Châu Á xét về mặt hội nhập văn hóa, lực lượng số đông, độ quảng trương địa dư cũng như về tính cách già dặn chính trị, và không chỉ giới hạn ở trong một ngôn ngữ hay một sắc dân trong nước.

Cộng sản và Xã hội chủ nghĩa

Ngoài hai đặc nét nói trên, còn có một đặc nét thứ ba cũng cần được nhắc đến, đó là: sự hiện diện của các chế độ cộng sản. Trong khi tại Đông Âu, cùng với bức tường Bálinh cộng sản chủ nghĩa đã sụp đổ, thì tại Trung quốc, Việt nam và Bắc hàn cộng sản chủ nghĩa vẫn còn sống sót và sẽ tiếp tục sống còn như vậy trong một tương lai thấy trước được (một nước duy nhất khác còn cộng sản là Cuba, nhưng cũng chẳng phải là nước lớn và có thực lực về mặt kinh tế và quân sự để có thể trở thành mối đe dọa đối với Tây phương). Dù Trung quốc và Việt nam có hạn chế dần bước vào con đường mở rộng tự do kinh tế, thì về mặt

¹² *Ibid.* 71-72.

chính trị và ý thức hệ, cả ba nước nói trên vẫn chính thức kiên quyết giữ vững lập trường cộng sản và vô tôn giáo, cũng như không chịu dung thứ một quan điểm đối lập nào.

Cầm quyền trên khoảng phân nửa dân số Châu Á, các nước cộng sản này quả đang đặt ra một thách đố cho thần học kitô. Thần học có đủ sức để tìm hiểu về ý nghĩa tôn giáo và tâm linh của lập trường vô tín và chủ nghĩa vô thần đi kèm theo nỗ lực hiện thực hóa qua đường lối chính trị giắc mớ mác xít hay không? Hay chỉ tiếp tục gia công khử trừ một cách vô ý thức chủ nghĩa cộng sản và bỏ qua không cần biết đến vấn nạn kia là câu hỏi còn đang vang vọng rõ nhất trong các câu hỏi Thiên Chúa đặt ra cho Kitô giáo ngày nay?

Tóm lại, bối cảnh Châu Á chất chứa ngang ngửa những thách đố gay go, nhưng đồng thời cũng cho thấy những triển vọng to lớn. Kitô giáo và thần học kitô có thể làm gì trong hoàn cảnh ấy và sẽ nói gì với hàng triệu triệu người dân Châu Á mà phần lớn đang giãy giụa giữa một cảnh nghèo thậm tệ khó tả, đang sống ở những khu dơ bẩn không chút xứng đáng với phẩm giá con người, nhưng lại sâu xa thấm đượm tâm thức tôn giáo? Các thần học gia kitô, không thuộc tầng lớp người nghèo, có thể nói gì với hàng tỷ người nghèo Châu Á không phải là thần học gia? Làm sao để Kitô giáo có thể giúp những người dân ấy trở thành “chủ thể,” của – người làm chủ – tương lai và vận mệnh của mình, cùng đem lại những điều kiện thuận lợi cho cuộc đấu tranh mà họ đang gia công tiến hành nhằm giải phóng chính mình khỏi những hậu quả đắng cay của thời thuộc địa, khỏi cảnh áp bức chính trị, khỏi tình trạng bóc

lột kinh tế, khởi chế độ cộng sản và chế độ phụ quyền, cũng như khởi tệ trạng phân biệt chủng tộc?¹³

Phương tiện và Phương pháp

Khởi điểm của một nền “thần học Châu Á” – tức là nền thần học mà dạng thức và phương pháp được nắn đúc nên bởi cũng như có tương quan với bối cảnh lịch sử Châu Á, và khác biệt hẳn với một nền “thần học tại Châu Á” tức là nền thần học mang cấu trúc và phong cách không do bối cảnh kia nắn đúc nên¹⁴ – là chính thực trạng của Châu Á như sơ phác trên đây, chứ không phải là Kinh Thánh và/hay truyền thống. Dĩ nhiên, thần học dù là Châu Á hay là gì khác nữa, thì cũng là một dạng hoạt động trí thức, một lối suy tư phê bình về đời sống kitô; nhưng, như Gutiérrez đã nhận định, hoạt động suy tư đó là hành động thứ hai đi theo sau hành động thứ nhất, là việc cụ thể thực hành đời sống kitô; và hành động suy tư ấy “chỉ mọc lên lúc mặt trời lặn.”¹⁵

Việc thực thi yêu thương và công bằng diễn ra trong một bối cảnh cụ thể cá biệt; thế nên trong khi suy tư về đời sống kitô, trước tiên thần học phải biết đủ về việc thực thi ấy và phải làm quen với bối cảnh kia trong hết mọi

¹³ Về những thách đố xã hội-chính trị và tôn giáo-văn hóa Châu Á đặt ra cho thần học, xin xem K. C. Abraham, *Third World Theologies: Commonalities and Divergences* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990) 3-27.

¹⁴ Liên quan đến việc phân biệt giữa “thần học Châu Á” và “thần học tại Châu Á,” xin xem James A. Veitch, “Is an Asian Theology Possible?” trong P. Nacpil và Douglas J. Elwood, *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1980) 216.

¹⁵ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988) 9.

chiều kích của nó. Do đó, theo phương pháp thần học mà nói, thì có hai giai đoạn chủ yếu cần được thực hiện và được coi là những bộ phận cấu thành của thần học Châu Á: thứ nhất là nỗ lực dẫn thân cho và tích sống liên đới với hàng khối người Châu Á còn phải ngụp lặn giữa cảnh nghèo đói và bị áp bức, trong cuộc đấu tranh cho công bằng và giải phóng họ đang tiến hành, và thứ hai là việc phân tích xã hội.¹⁰

Đi kèm theo hành động cụ thể và việc phân tích xã hội tức là những gì cảnh nghèo tại Châu Á đòi phải làm, còn có một bộ phận thứ ba trong phương pháp thần học: đó là điều mà Pieris gọi bằng danh từ “nội quan” (“introspection”), và đó cũng là điều thực trạng Châu Á, với nhiều dạng cứu độ luận không-kitô có mặt khắp nơi, đòi phương pháp thần học phải lưu ý đến. Cả chủ nghĩa mác xít lẫn thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh đã không đủ sức đánh giá đúng mức chiều kích tôn giáo mà các nền văn hóa Châu Á dành cho việc tự nguyện sống khó nghèo, và do đó, đã không thể hiểu nổi ảnh hưởng cách mạng của sự việc ấy sâu đậm như

¹⁰ Vì thế, có một sự song song đối chiếu giữa phương pháp của thần học Châu Á và phương pháp của thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh. Theo Clodovis Boff, phương pháp của thần học giải phóng hình thành từ ba loại môi giới: môi giới phân tích xã hội, môi giới chú giải, và môi giới thực tiễn. Ba loại môi giới này đi theo sau hành động cụ thể (praxis) nhằm ủng hộ công bằng và giải phóng. (Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, bản dịch của Robert R. Barr [Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987]. Giữa các thần học gia Châu Á, thì có M. M. Thomas là tác giả thường xuyên dùng đến phân tích xã hội trong các tác phẩm của ông: xin xem Thomas, *The Christian Response to the Asian Revolution* (London: SCM, 1964), *Salvation and Humanization* (Madras: Christian Literature Society, 1971), và *Towards a Theology of Contemporary Ecumenical* (Madras: Christian Literature Society, 1978).

thế nào trên xã hội Châu Á. Vì thế, Pieris xác quyết rằng: “một loại ‘thần hành giải phóng’ (‘liberation-theopraxis’) tại Châu Á mà chỉ đơn thuần dùng đến dụng cụ mác xít của việc *phân tích xã hội* không thôi, thì vẫn chưa phải là thực sự Châu Á, và vẫn không mang lại được hiệu quả mong muốn, bao lâu chưa biết nhận lấy dụng cụ *nội quan* mà các nhà hiền triết của chúng ta đã phát hiện.”¹⁷

Tiến trình nội quan ấy sẽ cần đến công tác đối thoại liên tôn. Công tác đối thoại này diễn ra không chỉ ở bình diện trí thức với việc bàn thảo hay nghiên cứu, mà còn cả ở trong nền phụng tự và phụng vụ, trong cuộc chung sống cùng giao tế giữa mọi tầng lớp xã hội, cũng như trong việc tham gia vào nỗ lực đấu tranh cho sự sống của người dân.¹⁸ Có điều trọng yếu cần lưu ý là cuộc đấu tranh chống nghèo đói và công cuộc đối thoại với tâm thức tôn giáo Châu Á không phải là hai sinh hoạt biệt lập khỏi nhau, mà là hai mặt của cùng một thực tại và cần phải được kết chặt với

¹⁷ Pieris, *An Asian Theology*, 80.

¹⁸ Pieris còn nói cả đến một *communicatio in sacris* (việc thông dự vào sự thánh) với các tôn giáo ấy. Tòa thánh Vaticanô đã kể ra bốn dạng đối thoại liên tôn: “đối thoại qua cuộc sống,” “đối thoại qua hành động,” “đối thoại qua kinh nghiệm tôn giáo,” và “đối thoại qua việc trao đổi thần học”; xin xem văn kiện *Đối thoại và Công bố* (*Dialogue and Proclamation*) do Ủy Ban Giáo Hoàng đặc trách về Đối thoại Liên tôn và Bộ Phúc Âm hóa các Dân tộc cùng ban hành (ngày 20 tháng 6, 1991) trong James A. Sherer và Stephen B. Bevans, *New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974 -1991* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1992)187. Liên quan đến cuộc bàn cãi về phương pháp đối thoại liên tôn qua việc trao đổi thần học, xin xem Peter C. Phan, “The Claim of Uniqueness and Universality in Interreligious Dialogue,” *Indian Theological Studies* 31 (1994) 44-66. Vì Châu Mỹ Latinh sống trong tình trạng tôn giáo đồng nhất, nên dĩ nhiên là vấn đề đối thoại liên tôn không được đặt ra cho thần học giải phóng của vùng này; thay vào đó thì có việc bất liên lạc trao đổi với trào lưu *religiosidad popular* (đạo đức bình dân).

nhau thì mới đạt được mục đích nhằm tới. Đấu tranh cho công bằng và tự do mà không để ý tới chiều kích tôn giáo thì chỉ như là, không hơn không kém, một lối hoạt động xã hội, chính trị; thực tế hơn mà nói, hành động như thế thì chẳng khác chi gia công đi tìm thất bại, bởi lẽ tại Châu Á, không thể biến đổi cơ cấu xã hội mà không kể đến sự hợp tác của các tôn giáo.

Đề kháng, không có sự kích động của việc dấn thân về mặt xã hội chính trị, công cuộc đối thoại liên tôn sẽ gặp phải cơ nguy trở thành một dạng “hội nhập văn hóa” vô hại của riêng giới ưu tú, trong đó, như Pieris lưu ý, các truyền thống tôn giáo không-kitô đều bị phá hoại và cải biến thành khí cụ của khoa minh giáo và việc thu phục tín đồ.¹⁹ Một nền thần học thực sự Châu Á là một nền thần học cùng lúc dấn sâu vào trong tâm thức tôn giáo của người nghèo và vào trong cảnh nghèo của người có tín ngưỡng.

Dĩ nhiên là thần học Châu Á phải biết đào sâu vào trong nguồn cội phong phú của các nền văn hóa Châu Á hầu tìm cho ra sức năng để mà triển phát. Nguồn năng đầu tiên là chính hàng tỷ người dân Châu Á với những chuỗi đời đánh dấu bằng những niềm vui và nỗi khổ, hy vọng và thất vọng, yêu thương và hận thù, tự do và kềm kẹp: những chuỗi đời sử sách không ghi chép của kẻ thắng, nhưng được cất giữ sống động trong “ký ức nguy hiểm” (Johann Baptist Metz) của “mặt đáy lịch sử” (Gustave Gutierrez). Những năm gần đây, trong cuộc bàn thảo về thần học Châu Á, chủ đề “dân chúng” (“people”) đã đóng giữ một vai đặc biệt quan trọng. Như sẽ thấy sau đây, các thần học

¹⁹ Xin xem *An Asian Theology*, 80.

gia Đại hàn đã khai triển một dạng thần học riêng biệt gọi là “thần học tiện dân” và coi đó như là một lối suy tư về, bởi và cho dân chúng đang sống giữa cuộc đấu tranh chống lại áp bức.²⁰

Nguồn năng thứ hai là phân bộ của nguồn năng thứ nhất, tức là chuyện đời của người phụ nữ Châu Á. Bởi xã hội tại khắp nơi trong Châu Á mang nặng tính chất phụ hệ, nên chuyện đời hàn dẫu áp bức và nghèo đói của người phụ nữ Châu Á chiếm một chỗ đứng đặc biệt trong nỗ lực suy tư của thần học. Quả thế, càng ngày càng có nhiều thần học gia nữ quyền đã cố dựa trên viễn ảnh suy tư về “Châu Á tính” và “nữ tính” để khởi công xây dựng một nền thần học.

Nguồn năng thứ ba là các văn bản và nghi thức thánh của các tôn giáo Châu Á. Đó là những gì đã nuôi dưỡng đời sống người dân Châu Á hàng ngàn năm trước khi Kitô giáo đến với đất nước họ, và vẫn tiếp tục làm như thế cho đến ngày nay. Các văn bản cổ điển – cộng với vô số những tác phẩm chú giải viết về chúng – và các nghi thức tôn giáo ấy làm nên một nguồn suối khôn ngoan bất tận cho thần học Kitô. Tiếp xúc với các văn bản và nghi thức thánh ấy là đi vào cái thường được gọi là triết lý, bởi ở Châu Á, bao giờ tôn giáo và triết lý cũng gắn chặt với nhau, không thể nào tách rời được. Triết lý là một nhân sinh đạo, còn tôn giáo là một vũ trụ quan; mỗi bên đều vừa là *darsana* (view of

²⁰ Liên quan đến các suy tư về “thần học do dân chúng,” xin xem S. Amir-tham và John S. Pobee, *Theology by the People* (Geneva: WCC, 1986); F. Castillo, *Theologie aus der Praxis des Volkes* (Munich: Kaiser, 1978), và Ernesto Cardenal, *The Gospel in Solentiname*, bản dịch của Donald D. Walsh (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1976).

life, sinh quan) và vừa là *pratipada* (way of life, sinh đạo).

Nguồn năng thứ tư là các truyền thống tăng lữ của Châu Á với những nghi thức, những cách thực hành khổ luyện và việc dần thân về mặt xã hội đi kèm theo. Như sẽ bàn rộng sau đây, Pieris nhận định rằng tại Châu Á, cách thức thích đáng nhất cho nỗ lực hội nhập Kitô giáo vào văn hóa bản địa không phải là cách dựa theo mô mẫu Latinh: đưa Kitô giáo nhập thể vào trong một nền văn hóa không-Kitô; cũng không phải là cách dựa theo mô mẫu Hy Lạp: đồng hóa một nền triết học không-Kitô; cũng không phải là cách của Bắc Âu: điều chỉnh cho thích hợp một dạng tâm thức tôn giáo không-Kitô; mà là cách rập khuôn theo mô mẫu tăng lữ, tức là tham gia vào một dạng linh đạo không-Kitô.²¹

Nguồn năng thứ năm là các nền văn hóa Châu Á nói chung, hiện thân nơi các câu truyện, các huyền thoại, nơi văn hóa dân gian, nơi các biểu tượng, qua thi phú, ca nhạc, nghệ thuật thị giác và nhảy múa. Việc sử dụng các kỹ xảo (artifacts) văn hóa ấy cho thấy nhiều hứa hẹn mang lại được cho thần học Kitô một tiếng nói hết sức đặc thù, vọng lên từ những nguyện ước sâu thẳm nhất của người dân Châu Á.

Những dạng Kitô học Châu Á

Để ứng đáp yêu cầu của bối cảnh tôn giáo, văn hóa cũng

²¹ Về vấn đề đưa Kitô giáo hội nhập vào văn hóa Châu Á bằng cách dựa theo lối sống tăng lữ, xin xem *An Asian Theology*, 51-58. Về lối sống tăng lữ, xin xem Pieris, *Love Meets with Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Maryknoll, N.Y: Orbis, 1988) 61-72, 89-96.

như xã hội chính trị tại lục địa Châu Á, gần đây, một số các thần học gia Châu Á đã cố thiết cấu những dạng Kitô học theo cách thức riêng của mình, bằng cách rút tía nhằm tận dụng những tiềm năng tàng ẩn nơi các nền văn hóa của mình – như vừa miêu trình ở trên. – Họ coi các dạng Kitô học này như là những mẫu loại có thể thế chân cho dạng Kitô học của công đồng Canxêđôn đã từng giữ ưu thế trong thần học Tây phương kể từ thế kỷ thứ 5 và đã được áp đặt lên trên các Giáo hội Châu Á kể từ thời khởi đầu công cuộc truyền giáo tại vùng này.²²

Tiếp theo đây, bài viết sẽ trình bày về bốn mẫu trong các dạng Kitô học Châu Á, tức là các dạng Kitô học của Aloysius Pieris, của Jung Young Lee, của Choan-Seng Song và của Chung Hyun Kyung. Xét về mặt Kitô học giải phóng thì các dạng Kitô học này giống nhau. Nhưng nếu

²² Về các tác phẩm dẫn nhập vào các dạng Kitô học Châu Á cách chung, bởi không thể hoàn toàn đầy đủ được, xin xem Anton Wessels, *Images Of Jesus: How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, bản dịch của John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) 126-157; Priscilla Pope-Levison và John R. Levison, *Jesus in Global Contexts* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992) 55-88; Alfred T. Hennelly, *Liberation Theologies: The Global Pursuit of Justice* (Mystic, Conn.: Twenty-Third, 1995) 195-233; Stanley J. Samartha, *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991); Sebastian Kappen, *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective* (Bombay: Bombay Industrial League for Development, 1983); Benigno P. Beltran, *The Christology of the Inarticulate: An Inquiry into the Filipino Understanding of Jesus the Christ* (Manila: Divine Word, 1987); Tissa Balasuriya, “Christ and the Word Religions: An Asian Perspective,” trong Marc H. Ellis và Otto Maduro, *Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1989) 337- 345. Có một thiên khảo luận rất hay về dạng Kitô học do các nhà thần học Châu Á thiết cấu, đó là cuốn *Asian Faces of Jesus* của R.S. Sugirtharajah (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993).

xét về cách thức các người đề xướng chúng chú tâm đến bối cảnh Châu Á và dùng đến các nguồn năng của Châu Á, thì có thể thấy ngay là chúng khác biệt nhau.²³ Dù không triệt tiêu lẫn nhau, các cách thức đó cũng mang lại những đường nét khác biệt cho bốn mẫu chân dung hay trình họa khác nhau về Đức Giêsu.

CHÂN DUNG ĐỨC GIÊSU THEO ALOYSIUS PIERIS

Aloysius Pieris thường lý luận không biết mệt để nhấn mạnh rằng muốn có một nền thần học thực sự Châu Á, thì cần phải cùng lúc đối diện với cả hai cực của thực trạng Châu Á, đó là: cảnh nghèo khổ và tâm thức tôn giáo.²⁴ Hai yếu tố này cần phải được gắn liền với nhau

²³ Bài viết này sẽ không bàn đến những cố gắng đọc thấy trong các thiên tiểu luận của những thời trước, đặc biệt là những cố gắng của các thần học gia Ấn độ trong việc giới thiệu Đức Giêsu theo phương cách thần học Hindu, chẳng hạn giới thiệu Đức Giêsu như là *Prajapati* (Chúa các tạo vật), như là *Cit* (ý thức), như là *Avatara* (nhập thể), như là *Isvara* (Đấng Kitô hoàn vũ), như là *Guru* (vị thầy), như là *Adi Purasha* (vị tiên chỉ), như là *Shakti* (quyền lực), như là *Om* (lời) vĩnh hằng, hoặc như là *Bodhisattva* (bồ đề ở tình trạng còn để hoãn việc đi vào cảnh giác ngộ hầu cùng chịu khổ với nhân sinh).

²⁴ Aloysius Pieris, linh mục Dòng Tên, sinh năm 1934, hoạt động tại Sri Lanka, là người công giáo đầu tiên đã lãnh bằng tiến sĩ về Phật giáo tại đại học Sri Lanka. Là sáng lập viên và là giám đốc của Trung tâm nghiên cứu Tulane (Tulane Research Center) ở Kelaniya, linh mục Pieris đã xuất bản nhiều tác phẩm về thần học giải phóng. Các tiểu luận của ngài đã được thu góp ở trong cuốn *An Asian Theology of Liberation* (xem chú thích số 7); *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (xem chú thích số 21); và *Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1996). Để

trong cả hai công tác: đối thoại liên tôn và hội nhập văn hóa.

Tâm thức tôn giáo và tình cảnh nghèo khổ

Theo cách nhìn của Pieris thì các Giáo hội kitô và nói cho rộng hơn, thần học kitô đang ở tại Châu Á, nhưng chưa trở thành “của” Châu Á, bởi lẽ còn chưa đi đến chỗ nối liền tâm thức tôn giáo không-kitô và cảnh nghèo khổ vật chất lại với nhau, hay để nói theo lối ẩn dụ tác giả thường dùng, bởi lẽ vẫn còn từ chối chưa chịu lãnh nhận phép rửa song đôi “nơi sông Giođan của tôn giáo Châu Á” và “trên Núi sọ của cảnh nghèo Châu Á.”²⁵

Như đã lưu ý, đối với Pieris, công tác “hội nhập văn hóa” của Kitô giáo tại Châu Á không thể tiến hành theo các mô mẫu của Kitô giáo Latinh và Hy lạp với việc tiếp thu văn hóa và triết lý không-kitô của các vùng ấy, bởi lý do đơn giản này là tại Châu Á không thể có chuyện chia tách các tôn giáo không-kitô khỏi các nền văn hóa và triết lý của chúng được. Còn mô mẫu Bắc Âu với phương thức kitô giáo hóa tâm thức tôn giáo mang tính chất “vũ trụ” của các xã hội thị tộc thời đầu Trung cổ, thì đã trở thành quá muộn để còn có thể áp dụng cho trường hợp của Châu Á, bởi từ lâu, tại phần lớn các xứ Châu Á, tâm thức tôn giáo vũ trụ đã được các tôn giáo “siêu vũ trụ” đồng hóa thành của mình. Chỉ còn một cách duy nhất hữu hiệu qua đó các Giáo hội tại Châu Á có thể trở thành “của” Châu Á, là –

có một cái nhìn tổng lược về tiến trình phát triển thần học của Pieris, xin xem bài viết của chính tác giả tựa đề “Two Encounters in My Theological Journey,” trong *Frontiers in Asian Christian Theology*, 141-164.

²⁵ *An Asian Theology*, 45-50.

theo đề nghị của Pieris – nhận lấy linh đạo của các tôn giáo không-kitô, được biểu trưng qua hình ảnh của nhà tu hành (tăng lữ) khó nghèo.²⁶ Vì thế, công tác hội nhập văn hóa không phải là một tiến trình tách riêng ra khỏi cuộc đấu tranh giải phóng. Chính thế, đối với Pieris, nếu hiểu cho đúng thì công cuộc hội nhập văn hóa và cuộc đấu tranh giải phóng chỉ là hai danh xưng của cùng một tiến trình hoạt động.

Đức Giêsu: nhà tu hành khó nghèo

Chính ở trong bối cảnh kết liên giữa tình trạng khó nghèo đạo đức và tâm thức tôn giáo nghèo khó như thế của Châu Á, Pieris đã phác họa ra dạng Kitô học mang tính chất giải phóng của mình, coi Đức Giêsu như là nhà tu hành nghèo khó. Khởi công thiết cấu, tác giả đã bắt đầu với việc nhận định phê bình về hai mẫu Kitô học từng có mặt từ trước tại Châu Á, lần lượt xếp chúng vào hai loại như sau: “Đức Kitô *chống* các tôn giáo” và “Đức Kitô *của* các tôn giáo.”²⁷

Mẫu “Đức Kitô *chống* các tôn giáo” bao gồm 3 biến dạng. Đầu tiên là dạng “Đấng Kitô thực dân” của các nhà truyền giáo Tây phương hồi đầu thế kỷ 17. Đó là Đấng Kitô cố công đi chinh phục các tôn giáo không-kitô, vì rằng các tôn giáo này mang trách nhiệm về tình trạng nghèo nàn luân lý giữa lương dân, và Ngài tiến hành công tác đó

²⁶ Đó không phải là từ ngữ Pieris đã dùng để miêu tả về Đức Giêsu, nhưng chỉ là lối tức diễn tác giả bài viết dùng để trình tả về Kitô học của Pieris.

²⁷ Để có một biểu đồ về hai dạng Kitô học này, xin xem *An Asian Theology*, 89.

với những phương tiện của văn minh Tây phương. Thế nhưng, dạng Kitô học này đã không nhận ra được là tôn giáo có đủ tiềm năng để làm cho nhẹ bớt đi tình trạng nghèo nàn vật chất. Thứ đến là dạng “Đấng Kitô tân thực dân” của thời cuối thập kỷ 60. Nhận là có một mối quan liên giữa tôn giáo và tình trạng nghèo nàn vật chất, dạng Kitô học này ra sức chinh phục các tôn giáo không-Kitô, xác tín rằng các tôn giáo này mang trách nhiệm về tình trạng nghèo nàn vật chất. Phương tiện dùng để tiến hành việc chinh phục ấy là mô mẫu phát triển của Tây phương. Tuy nhiên, dạng Kitô học tân thực dân này đã không nhận ra được mối quan liên giữa tôn giáo và tình trạng nghèo nàn cơ cấu. Thứ ba là dạng “Đức Kitô thực dân tiềm tung” (crypto-colonialist) của cuối thập kỷ 70. Nhận là có một mối kết liên giữa tôn giáo và tình trạng nghèo nàn cơ cấu, dạng Kitô học thực dân tiềm tung này cũng đã ra sức chinh phục các tôn giáo không-Kitô, cho rằng chính các tôn giáo này mang trách nhiệm về tình trạng nghèo nàn cơ cấu. Phương tiện dùng đến trong nỗ lực chinh phục này là giải phóng về mặt chính trị. Tuy nhiên dạng Kitô học thực dân tiềm tung đã không nhận ra được giây nối kết giữa tôn giáo và giải phóng.²⁸

Mẫu “Đức Kitô của các tôn giáo” cũng bao gồm 3 dạng thể. Đầu tiên là dạng “Đấng Kitô ngộ giác” (gnostic) của các thần học gia Ấn độ thời thế kỷ 19. Đấng Kitô ấy được coi

²⁸ Theo Pieris, cách hiểu tiêu cực về vai trò của tôn giáo đối với giải phóng phát sinh từ ba nguồn gốc không-Châu Á: việc các nhà chủ trương giải phóng tại Châu Mỹ Latinh hầu đã sớm loại bỏ tôn giáo ra ngoài, coi đó là yếu tố tiếp tay cho tha hóa; kiểu phân tích tôn giáo nguyên y của Marx; và cách hiểu về tôn giáo theo kiểu Tây phương (như Barthian chẳng hạn), tức là coi tôn giáo như là sản phẩm loài người, phản đề đối lại với lòng tin (đức tin).

là hiện diện nơi hết thảy mọi tôn giáo như là đích thành toàn tối hậu của mọi nỗ lực con người để tìm kiếm ơn cứu độ. Rất tiếc là đã đến quá sớm trước Hội nghị Lambeth năm 1930 bàn về thần học các tôn giáo, và trước công đồng Vaticanô II, nên dạng Kitô học ngộ giác ấy không biết đến tiềm năng của tôn giáo trong cố gắng làm cho nhẹ bớt đi gánh nặng khổ vật chất. Thứ đến là dạng “Đấng Kitô nhà tu” (ashramic) của các nhà tu hành (tăng lữ) và thần nghiệm thời cuối thập kỷ 60, là những vị tự nguyện sống đời khó nghèo vật chất. Đấng Kitô được quan niệm theo chức năng làm hiện thân cho quyết tâm phản đối chống lại cảnh nghèo bất buộc phải chịu. Dù sao, dạng Kitô học nhà tu này cũng đã không thấy ra được giây liên kết giữa tôn giáo và tình trạng nghèo nàn cơ cấu. Và thứ ba là dạng “Đấng Kitô hoàn vũ” của các nhà thần học thời cuối thập kỷ 70, từng hằng say đắm thân tiến hành công cuộc hội nhập văn hóa qua việc sử dụng ngôn từ và biểu tượng của các tôn giáo không-Kitô. Tuy nhiên, dạng Kitô học hoàn vũ này cũng đã không biết đến giây nối kết giữa tôn giáo và giải phóng.

Không cần phải nói thì cũng hiểu ngay được rằng Pieris không coi sáu dạng Kitô học trên đây là thỏa đáng; lý do là vì dạng nào cũng đều tách rời tâm thức tôn giáo Châu Á xa khỏi cảnh nghèo tại lục địa này. Theo Pieris, việc chia tách hai thực trạng đi liền của bối cảnh Châu Á như đã thấy, chính là nguyên do khốc hại làm cho Đức Giêsu không được quy mô đón nhận tại Châu Á, dù Ngài là một người Châu Á không kém gì Gautama Buddha và Muhammad (Mahômét) Ngôn sứ. Quả vậy, Châu Á chỉ mới chịu nhượng chưa đầy 3 phần trăm dân số của mình cho Kitô giáo! Cách

thức duy nhất để Đức Kitô có thể trở lại Châu Á và dìm rễ sâu tại đó, là mặc lấy chiếc áo của nhà tu khó nghèo, của nhà tu hiện thân của việc phối hòa ngay trong bản thân mình, lòng tín ngưỡng của các tôn giáo không-kitô và cảnh nghèo của những khối đông đảo người dân Châu Á. Nói cách khác, chỉ mình Đức Giêsu đã từng chịu phép rửa nơi sông Giordan của đức công chính và ở trên thập giá của đức khó nghèo, mới có được dung mạo thực sự Châu Á. Tác giả đã phát biểu súc tích như sau: “Cánh cửa đã một thời khép kín lối vào của Đức Giêsu tại Châu Á, cũng là cánh cửa duy nhất có thể mở ra để đón Ngài vào trong thời nay; đó là cánh cửa cốt tủy cứu độ hay giải phóng của các tôn giáo khác nhau đã từng nắn đúc nên hình dạng và mang lại sức kiên vững cho các nền văn hóa của chúng ta.”²⁹

Pieris hiểu tâm thức tôn giáo mà bên sông Giordan Đức Giêsu đã nhận lấy để làm cho đượm nhuần tinh thần khổ luyện ngôn sứ, như là đối ngược hẳn với những gì tác giả gọi là: ý thức hệ hẹp hòi của nhóm Quá khích, đầu óc khát khe bề phái của nhóm Étxênô, kiểu đạo đức tự coi là công chính của nhóm Pharisêu, và lối sống đạo nhàn nhã hưởng thụ của nhóm Xadốc. Tự bản chất, tinh thần khổ luyện ngôn sứ ấy là một dạng tâm thức tôn giáo giải phóng.

Việc Đức Giêsu dìm mình vào trong tâm thức tôn giáo của người nghèo được tiếp nối và hoàn thành với “phép rửa” thập giá của khó nghèo Ngài chịu trên Núi Sọ. Để giúp cho hiểu về bản chất của tinh thần khó nghèo ấy, Pieris đã nhắc lại là trong Kinh Thánh cũng như trong bối cảnh Châu Á, cái đối ngược lại với khó nghèo không phải là giàu có, nhưng là thói ư chiếm hữu và lòng tham (trong

²⁹ *An Asian Theology*, 59.

“Thượng Chân” [Noble Truth] thứ hai, Đức Phật coi đó là căn nguyên của mọi khổ đau: *tanha, upadana, lobha*). Theo Pieris, khó nghèo của Đức Giêsu không đơn thuần hệ tại ở chỗ sống đời nghèo khó về mặt vật chất; quan trọng hơn thế bội phần là cuộc Ngài đấu tranh chống lại *Mammon* (Thần tiền), thứ thần nghịch đối lại với *Abba/Cha* Ngài. Chính cuộc đấu tranh chống lại thần tiền ấy đã đưa đến hậu quả là Ngài bị đóng đinh trên Núi Sọ.

Tác giả khẳng quyết rằng nếu tại Châu Á ngày nay có một hình ảnh văn hóa cũng như xã hội chính trị nào biểu hiện được Đức Giêsu trong trạng thái chìm mình vào trong cuộc đời nghèo khó đạo đức và tâm thức tôn giáo khó nghèo thì đó chính là hình ảnh của nhà tu hành (tăng lữ). Riêng về lối sống tăng lữ Phật giáo, Pieris nêu bật cho thấy đó là mầm giống phát sinh và là đóa hoa triển dương Phật giáo. Lối sống tăng lữ mang lại cho linh đạo Phật giáo một động lực cơ bản.³⁰ Nhà sư là hiện thân của tâm thức tôn giáo cũng như của đức khó nghèo.³¹ Chủ yếu vị sư là người đã vì đạo mà dứt khoát từ bỏ thần tiền (chiến đấu để sống nghèo qua đức khó nghèo tự nguyện), vì thế ngài có khả năng giúp người nghèo về mặt kinh tế xã hội (đấu tranh cho người nghèo qua nỗ lực biến cải tận gốc thể chế xã hội đàn áp nằm trong tay điều khiển của thần tiền). Qua việc sống

³⁰ “Đời sống tu hành (tăng lữ) là một đặc nét cố hữu trong cấu độ học Phật giáo, và ít nhất là một chiều kích cấu thành của linh đạo Phật giáo” (*Love Meets Wisdom*, 63).

³¹ Nên lưu ý là ở đây “giống đực” được chú ý dùng đến, bởi, được chính Đức Phật thành lập từ ban đầu, tu giới sư nữ (*bhikkuni-sangha*) đã biến mất từ thời Trung Cổ. Pieris xác nhận rõ về tính cách hoàn toàn nam giới của lối sống tăng lữ Phật giáo cũng như của hết mọi thiết chế khác trong Phật giáo.

khó nghèo, nhà sư hoàn thành cuộc giải phóng nội tâm cho khỏi khuynh hướng tham lam chiếm hữu; qua việc đấu tranh cho người nghèo, nhà sư giúp giải thoát xã hội khỏi gông cùm nghèo khổ cơ chế đang đè nặng trên hàng khối người dân.

Đĩ nhiên, các nhà sư Phật giáo không sống riêng lẻ, nhưng là trong cộng đoàn (*sangha*), và đó là một trong ba “bảo vật” thường làm nơi ẩn náu (*triratana*) cho Phật giáo. Làm kim chỉ nam “á-bí tích” dẫn hướng đưa về tiêu đích siêu vũ trụ (*nirvana*) và thái trạng trọn hảo tương ứng, làm lý do tồn tại của mọi cộng đoàn tăng lữ, *sangha* là một cộng đoàn cụ thể sống đời khó nghèo đạo giáo và lòng tín ngưỡng đơn nghèo, là nơi quy tụ một số thành viên tự nguyện sống khó nghèo để giúp cho người khác trút bỏ đi gánh nghèo buộc phải mang. Thế nên, cộng đoàn ấy mang tính chất không chỉ đơn thuần tâm linh đạo đức, mà cả chính trị nữa. Quả vậy, qua việc thực hành điều mà Pieris gọi là “xã hội chủ nghĩa tôn giáo,”³² các cộng đoàn tăng lữ Phật giáo, đặc biệt là các cộng đoàn ở trong các vùng nông thôn, đã bảo toàn được những mầm giống của sức năng giải phóng mà tôn giáo và nghèo khổ đã cùng chung sức gây dựng nên. Hơn nữa, bởi biết dựa theo kiểu tổ chức xã hội bộ tộc, chứ không theo cơ cấu quân chủ, để chọn hình thức dân chủ cho đường lối quản trị, các cộng đoàn kia đã được coi như là xã hội lý tưởng trong đó không có chuyện phân biệt đẳng cấp, và trong đó người cầm quyền phục thủ trước ý muốn chung của các thành viên.³³

Khoa Kitô học của nhà tu khó nghèo phối kết những gì

³² *An Asian Theology*, 43.

³³ *Love Meets Wisdom*, 73-79.

Pieris cho là hai tiêu đích cơ bản của hết mọi tôn giáo: khôn ngoan và tình thương. Nếu nghèo khó và tâm thức tôn giáo làm nên hai cực nền tảng trong khoa Kitô học giải phóng Châu Á của Pieris, thì khôn ngoan và tình thương – tức là, theo tác giả, *gnōsis* (trực tri cứu độ) và *agapē* (tình mến cứu chuộc) – là hai viên đá góc (mấu chốt) của khoa thần học giải phóng Pieris thiết cấu nhằm yểm trợ nỗ lực đối thoại liên tôn. Cho dù hai yếu tố đầu – nghèo khó và tâm thức tôn giáo – thường được coi là gắn liền với các tôn giáo Châu Á, đặc biệt là với Phật giáo; còn hai yếu tố sau – tức là *gnōsis* và *agapē* – lại gắn liền với các tôn giáo Tây phương, cách riêng là với Kitô giáo, thì hai yếu tố này cũng là hai cực của một thể “biện chứng” có mặt trong hết mọi tôn giáo, bất kể là ở đâu. Nếu để riêng, thì tự nó yếu tố nào cũng bất toàn bị; vì thế chúng bổ túc và tu chính cho nhau. Một dạng Kitô học miêu trình Đức Giêsu như là nhà tu khó nghèo tất phải dùng đến cả hai yếu tố: “trực tri mến thương” của người kitô và “tình mến ngộ giác” của tín đồ nhà Phật.³⁴

Làm sao để có thể thiết cấu dạng Kitô học “nhà tu hành khó nghèo” được? Một mục trung thành với phương pháp giải phóng của mình, Pieris giữ vững lập trường cho rằng cần phải dựa vào hành động cụ thể, chứ không thể xây dựng một dạng Kitô học như thế trong trù tượng được. Nền Kitô học này chỉ được khai sinh khi các Giáo hội kitô tại Châu Á chịu trầm mình lãnh nhận phép rửa song đôi của sông Giordan và của thập giá. Nói cho cụ thể hơn: nền Kitô học Châu Á chỉ thực sự xuất đầu lộ dạng khi nào người kitô

³⁴ *Ibid.* 114-119.

Châu Á nhờ biết đắm mình vào trong nước của tâm thức tôn giáo và của khó nghèo mà phối hòa được “chính trị với khổ luyện, dẫn thân hoạt động với nội kiểm, phân tích giai cấp với tự phân tích, *laborare* kiểu Marx với *orare* trong đời tu, việc đấu tranh nhằm gạt bỏ Mammon với mối quan hệ thần nghiệm cùng Abba/Cha của mình.”³⁵ Theo Pieris, Kitô học sẽ đến trong giai đoạn kế tiếp “cuộc cách mạng giáo hội học”³⁶ với việc dẫn thân tích cực tham dự vào trong thực tại mặt đời của Châu Á, dệt nên bởi tâm thức tôn giáo và thực trạng nghèo khổ, bởi *gnōsis* và *agapē*. Từ việc dẫn thân tham dự đó, Kitô học sẽ mọc dậy như là một cách thức minh nhiên hóa những dạng thần học ẩn nặc, nảy sinh từ những lời hứa cứu độ của các tôn giáo Châu Á.

Pieris đề nghị là cần phải bỏ tước cho khía cạnh này của Kitô học bằng cách dùng đến các câu truyện mà những nhà hiền triết không-ki-tô kể về Đức Giêsu, tức là những thuật truyện không phải của những nhà trí thức hay thần học gia nhưng là của “những người đi tìm *tôn giáo*, những người đã quyết chọn con đường khó nghèo cho cuộc tìm kiếm chân lý cứu độ, và trên đường hành hương kiếm tìm ấy, họ đã gặp được Đức Giêsu tại trong viễn ảnh cứu độ của riêng họ.”³⁷

³⁵ *An Asian Theology*, 64.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

CHÂN DUNG ĐỨC GIÊSU THEO JUNG YOUNG LEE

Khác với Pieris – là tác giả đã dựa nhiều vào bối cảnh xã hội Châu Á dệt nên bởi cảnh nghèo và các truyền thống tôn giáo trong vùng, đặc biệt là Phật giáo, để thiết cấu dạng Kitô học của mình – Jung Young Lee³⁸ đào sâu trước tiên vào trong triết lý của Lão Tử, đặc biệt là trong *Kinh dịch* (Sách các chuyển biến), và sau đó là vào trong kinh nghiệm người nhập cư tới Hoa Kỳ của mình, để từ đó đưa ra một lời đáp thích đáng cho câu hỏi của Đức Giêsu: “Còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?”

Đức Giêsu: mức thành tựu trọn vẹn của chuyển biến

Dựa trên siêu hình học của sách *Kinh Dịch*, kết tinh gọn trong ý niệm về mối quan hệ giữa *âm* và *đương*, tức là giữa hai cấu tố của chuyển biến,³⁹ Lee đã biện luận cho cái

³⁸ Sinh năm 1935 và đã nhập tịch Hoa Kỳ, Jung Young Lee là mục sư của giáo phái Tin lành Methodist Thống nhất, là giáo sư thần học hệ thống tại Đại học Drew (Drew University), và là tác giả của lối 20 cuốn sách. Trong số đó, có liên hệ nhiều nhất với chủ đề đang bàn trong bài viết đây là các cuốn: *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into the Concept of Divine Passibility* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974); *The Theology of Change: A Christian Concept of God from an Eastern Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979); và *Marginality: The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis: Fortress, 1995).

³⁹ Về cách tác giả trình bày *Kinh Dịch*, xin xem các tác phẩm của Lee, *The Principle of Changes: Understanding the I Ching* (New Hyde Park, N.Y.: University Books, 1971) và *The I Ching and Modern Man: Essays on Meta-*

mà ông gọi là “thần học chuyển biến.” Thần học này bao gồm cả “thần học tuyệt đối” đặt nền tảng trên siêu hình học Hy Lạp, lẫn “thần học tiến trình” dựa theo triết học tiến trình của Alfred North Whitehead. Thần học tuyệt đối của Hy Lạp nhấn mạnh đến hữu thể bất di dịch; còn thần học tiến trình của Whitehead thì dành ưu thế cho triển biến.

Thần học chuyển biến xây dựng trên nền tảng sách *Kinh Dịch* bao gồm cả hữu thể lẫn triển biến như là tính chất tối hậu của thực tại. Theo Lee, không thể hiểu thực tại theo cách “hoặc-hoặc” (“either-or”) được, mà phải hiểu theo cách “cả-lẫn” (“both-and”). Kết quả là để có thể hiểu được Thực Tại Tối Hậu, thần học cần đi theo đường lối không phải là chuyên nhất (exclusiveness), nhưng là bao hàm (inclusiveness):

Triết học “hoặc-hoặc” được xây dựng trên ý niệm chuyển biến là ý niệm làm phát sinh cả *âm* lẫn *dương*. *Âm* là tĩnh, *dương* là động; *âm* là hữu thể, *dương* là triển biến (hình thành). *Âm* là ứng đáp, *dương* là sáng tạo. Nếu sáng tạo là tính chất của cái tối hậu trong thần học tiến trình, thì ứng đáp là tính chất của cái tối hậu trong thần học tuyệt đối hay bản thể. Nếu *dương* là nét chủ đạo trong thần học tiến trình, thì *âm* là nét chủ đạo của thần học tuyệt đối. Còn thần học chuyển biến thì gồm hàm cả *âm* lẫn *dương*, cả sáng tạo lẫn ứng đáp, cả hữu thể lẫn triển biến, vì chuyển biến là nguồn cội của cả hai. Ngoài ra, chuyển biến là khuôn cốt của tất cả những gì đã có, đang có và sẽ có, và là tầng nền của mọi hữu thể và triển biến. Như thế, coi cái tối hậu vừa như là hữu thể và vừa như là triển biến, thần học

physical Implications of Change (Secausus, N.J.: University Books, 1975). Để có một tổng lược về siêu hình học về *âm-dương* của sách *Kinh Dịch*, xin xem *The Theology of Change*, 1-10.

chuyển biến quá là dạng thần học bao hàm nói trên đây mà chúng ta cần phải quay về với. Thần học tiến trình đánh dấu việc quay lưng lại với thần học tuyệt đối của Tây phương để hướng tới thần học chuyển biến của Đông phương.⁴⁰

Trong thần học chuyển biến này, Lee đề nghị là cần phải hiểu Thiên Chúa không phải như là “hữu thể chính bản” (“being itself”), và cũng không phải như là “triển biến chính bản” (“becoming itself”), mà như là “hiện tồn thể chính bản” (“is-ness itself”). Hữu thể và triển biến là những phạm trù loại trừ lẫn nhau, còn hiện tồn thể chính bản thì bao gồm cả hai. Cũng có thể khẳng định Thiên Chúa là “hiện tồn thể chính bản,” bằng cách xác quyết Ngài chính là “chuyển biến chính bản,” bởi vì chuyển biến là suối nguồn của cả hai: của hữu thể cũng như của triển biến. Như thế, có điều nghịch biện là tự nó chuyển biến không đổi thay, nhưng lại biến đổi mọi sự: “Tính chất không thay đổi là một phần trong thực tại đổi thay của Thiên Chúa: bất chuyển biến tính là điều có thể nhờ có chuyển biến. Nếu Thiên Chúa là bất chuyển biến thì trước tiên là bởi Ngài chính là chuyển biến. Như thế, bất chuyển biến tính có nghĩa là khuôn mẫu bất chuyển biến của chuyển biến, hay là chuyển biến cơ cấu nhất quán. Không phủ nhận bản chất chủ yếu của Ngài là chuyển biến, bất chuyển biến tính của Thiên Chúa khẳng định tính chất liên tục của sự việc Ngài chuyển biến.”⁴¹

Trong bối cảnh của thần học chuyển biến như phác họa

⁴⁰ *The Theology of Change*, 20.

⁴¹ *Ibid.* 43.

trên đây, Lee đã khai triển dạng Kitô học của ông. Coi công trình tạo dựng trọng hơn công trình cứu độ, coi Thiên Chúa Tạo hóa trọng hơn Đức Kitô Cứu Thế, Lee cho rằng việc giáo huấn của Giáo hội sơ khai đặt Đức Kitô ngang bằng với Thiên Chúa Tạo hóa, là không đúng:

Là Đấng Tạo hóa, Thiên Chúa là nguồn gốc của sức năng sáng tạo và của tất cả những gì đang hiện hữu và sẽ hiện hữu, trong khi Đức Kitô chỉ là những gì được tỏ lộ ra bên ngoài của Thiên Chúa. Đồng nhất hóa Đấng Tạo Hóa với Đấng mạc khải, Đức Kitô, là phủ nhận bản chất vô tận vô kiệt nơi khả năng sáng tạo của Thiên Chúa. Thiên Chúa Tạo hóa thì lớn rộng hơn những gì được tỏ lộ ra bên ngoài, và mẫu nhiệm của Ngài thì không và sẽ không tận kiệt. Ngài lớn rộng hơn là Đấng được mạc khải ra ở trong Đức Kitô... Nói cách khác, Đức Kitô là thuộc hạ của Đấng Tạo Hóa, và công tác của Đức Kitô cứu độ cùng cứu chuộc chỉ là một phần trong công trình của Thiên Chúa tạo dựng... Tất cả những gì Đức Giêsu Kitô đã làm hay đã là, thì đều phải được hiểu như là một thành phần trong sức năng sáng tạo của Thiên Chúa.⁴²

⁴² *Ibid.* 88. Xem ra Lee đã hiểu sai về giáo huấn cổ điển đặt Đức Kitô ngang bằng với Thiên Chúa Cha. Sự ngang bằng này phát nguyên từ tính chất đồng bản tính giữa Chúa Cha và Chúa Con (*homousios*), và không mấy may muốn nói là các chức năng của hai phía đều như nhau hay đồng nhất. Chính thế, như Karl Rahner đã giải thích một cách chỉ lý, nguyên tắc theo đó, do nguyên lý nhân quả tác thành (*efficient causality*), mọi hoạt động *ad extra* (hướng ngoài) của Thiên Chúa Ba Ngôi phải được quy gán đều cho cả Ba Ngôi Thiên Chúa, không có nghĩa là các hành động tự thông ban chính mình ra ngoài (chẳng hạn như việc nhập thể của Ngôi Lời và việc ban tặng Thánh Thần qua ơn thánh) cũng có thể và phải hiểu theo cách kiểu của cùng một nguyên lý nhân quả nói trên. Ngược lại, cần phải hiểu các hành động này theo nguyên lý (hầu như *quasi*) nhân quả mô thức (*formal causality*), là nguyên lý tiềm xác tính chất khác biệt trong cách thức hiện hữu và hành động của các ngôi vị. Để diễn đạt điều này theo ngôn từ của Lee, thì phải nói

Xác định xong nguyên tắc phục thuộc sức năng sáng tạo của Thiên Chúa, tức là Đức Kitô phục thuộc Thiên Chúa, Lee tiếp tục tìm hiểu về các danh hiệu truyền thống thường dành cho Đức Giêsu. Danh hiệu đầu tiên là cách gọi Đức Kitô là “Lời.” Theo Lee, danh hiệu đó muốn nói rằng Đức Kitô là “nền tảng” của tiến trình tạo dựng, là “lực năng động có sức biến đổi và làm phát sinh sự sống mới và những khả năng mới.”⁴³ Đi liền với việc trình tả về Đức Kitô-Lời, là phần bàn về Đức Kitô khôn ngoan của Thiên Chúa. Cũng như Lời, Khôn nói lên hoạt động sáng tạo của Thiên Chúa.

Đối với Lee, danh hiệu gọi Đức Kitô là Ánh sáng ngụ ý việc Đức Kitô cũng bao hàm bóng tối, hết như sự sống bao hàm sự chết, điều lành bao hàm sự dữ: “Đức Kitô-Ánh sáng không thể thoát khỏi được vòng bóng tối, vì ánh sáng không thể hiện hữu mà không có bóng tối, cũng như ngược lại. Đưa Đức Kitô ra khỏi bóng tối, tức là kéo luôn Ngài xa khỏi ánh sáng. Bởi Đức Kitô đã tự đặt mình vào trong điều kiện cuộc sống, thế nên bóng tối cũng phải có mặt ở trong ánh sáng của Ngài. Hơn thế nữa, chính Đức Kitô-Ánh sáng đã đi vào trong bóng tối của chúng ta.”⁴⁴ Quan niệm như

là hành động cứu độ của Ngôi Con không thể được đặt ngang với hành động sáng tạo của Thiên Chúa Cha.

⁴³ *Ibid.* 89.

⁴⁴ *Ibid.* 92. Lee không hiểu lành và dữ như là những thực tại tồn hữu nhưng là như những thể biểu lộ hiện sinh của Thực tại Tối hậu, tức là của quy trình chuyển biến. Như vậy, chúng không đối nghịch lẫn nhau, nhưng liên đới với nhau và tùy thuộc vào nhau. Đặt vào trong bối cảnh đó, câu phát biểu sau đây sẽ phần nào làm cho người ta bớt ngỡ ngàng: “Nếu chúng ta tin rằng tuyệt đối tính của Thiên Chúa nằm ở chỗ Ngài bao hàm hết mọi dạng thể của thế giới,

thế về mối tương quan giữa ánh sáng và bóng tối, là đi đúng với cách hiểu của *Kinh Dịch* về quan hệ giữa *âm* và *dương*. Đức Kitô-Ánh sáng tức là *dương* thì không hoàn toàn loại trừ bóng tối tức là *âm*, và thế giới-bóng tối tức là *âm* cũng chẳng hoàn toàn loại trừ Đức Kitô-Ánh sáng tức là *dương*.

Đức Kitô Đấng Cứu Độ được hiểu trong quan hệ đối với ý niệm tội lỗi. Lee cho rằng tội lỗi nằm ở chỗ ước muốn hiện hữu (to be) hơn là trở thành (to become), tức là không muốn chuyển biến, đổi thay. Bởi cương lại chuyển biến, nên chúng ta rơi vào “tình trạng bất hòa hiện sinh,” tức là phải chịu điều Đức Phật gọi là *dukkha* (khổ đau). Vì thế, được cứu độ hay đón nhận Đức Kitô là Đấng Cứu Độ, có nghĩa là phải chấp nhận chuyển biến. Dựa theo *âm dương* mà nói, thì Đức Kitô Cứu Độ là *dương*, nhân tố khởi đầu và chủ động, còn chúng ta, những người, qua thái độ đáp trả và theo gót Ngài, đón nhận sức năng biến đổi của Ngài, là *âm*. Tuy nhiên, nhờ biết đáp trả, chúng ta trở thành sinh động tức là *dương*, còn Đức Kitô thì trở thành thành phần trong công trình tạo dựng tức là *âm*.

Đức Kitô cũng được gọi là trung tâm của tiến trình tạo dựng hay là Đấng Kitô vũ trụ. Theo Lee, danh hiệu ấy cho thấy rằng Đức Kitô là một thực tại thần linh (divine). Ngoài thực tại thần linh ra, Ngài cũng là con người (human). Ngài là cả hai, là thần linh và là con người, bởi vì Ngài là nguồn gốc nguyên thủy của tiến trình tạo dựng.

và nếu chúng ta nhìn nhận sự dữ hiện hữu, thì cũng phải chấp nhận Thiên Chúa bao hàm cả sự hiện hữu của sự dữ. Thiên Chúa phải là cả hai: cả lành lẫn dữ. Nếu Ngài không phải là như thế, thì chúng ta buộc phải nhận rằng sự dữ hiện hữu độc lập đối với Thiên Chúa và đối nghịch với Ngài” (*ibid.* 57).

Nếu thế thì Đức Kitô chính là “hiện thân cuộc nhập thể toàn vẹn của thực thể vô biên vào trong thế giới hữu hạn; Ngài là con người và là thần linh theo một ý nghĩa trọn vẹn nhất. Ngài là hoàn toàn thần linh, bởi vì Ngài là hoàn toàn con người. Ngài là một con người trọn hảo, bởi vì Ngài là một Thiên Chúa trọn hảo... Nơi Ngài, sức năng chuyển biến tỏ lộ một cách trọn hảo. Ngài sống hoàn toàn hòa nhịp với tiến trình chuyển biến.”⁴⁵ Và như thế, Ngài làm Đấng trung gian hoàn hảo giữa Thiên Chúa Tạo Hóa và loài người tạo vật.

Cuối cùng, Lee nêu rõ là qua cuộc tử nạn và sống lại của Ngài, Đức Giêsu đã thực hiện trọn vẹn tiến trình chuyển biến, bao gồm cả cảnh hư nát lẫn thời phục hồi sự sống. Việc Ngài chịu đóng đinh vào thập giá tiêu biểu rõ cảnh hư nát; cuộc Ngài sống lại biểu hiện trọn vẹn việc phục hồi sự sống: “Thế nên, là biểu tượng hoàn hảo của chuyển biến, Đức Giêsu liên kết cả cảnh hư nát lẫn đà tăng trưởng, cả sự chết lẫn sự sống lại vào trong một tiến trình chuyển đổi và biến dạng không ngừng.”⁴⁶

Đức Kitô: con người bên lề tiêu biểu nhất

Trong một tác phẩm viết về sau, dù vẫn trung thành với khuôn khổ triết lý của Lão Tử, Jung Young Lee cũng cho thấy là đã nghiêng nhiều hơn về hình thức nặng phần kỹ thuật trong cách trình bày suy tư thần học của mình, và đã dựa nhiều vào kinh nghiệm nhập cư của mình cũng như

⁴⁵ *Ibid.* 98.

⁴⁶ *Ibid.* 100.

vào lịch sử nhập cư vào Hoa Kỳ của các người gốc Trung quốc, Nhật bản và Đại hàn.⁴⁷ Tác giả coi những kinh nghiệm kia là của những người sống bên lề, đối lại với kinh nghiệm của những người sống giữa trung tâm. Vì những khác biệt về chủng tộc và văn hóa, thì dù có thành công trong việc đua tranh với người sống giữa trung tâm và thích nghi với lối sống cùng những giá trị của xã hội địa phương, cũng không bao giờ người nhập cư Châu Á có thể hội nhập hoàn toàn vào trong xã hội Hoa kỳ. Họ sẽ mãi mãi là người bên lề.

Từ ngữ “cảnh bên lề” (“marginality”), Lee hiểu như là cảnh sống “ở-giữa” (“in-between”), tức là kinh nghiệm của những người-bên-lề theo cách nhìn và miêu tả của những người ở giữa trung tâm. Kinh nghiệm “ở-giữa” ấy đã được các người giữa trung tâm chẩn đoán và cho là đó là nguyên nhân làm nảy sinh mặc cảm tự ty nơi những người sống bên lề, mặc cảm họ cho là lộ rõ qua nhiều triệu chứng như: thái độ hàng hai, ngượng ngập thái quá, lo lắng áy náy, hay cáu kỉnh, tính khí thất thường, thiếu tự tin, bi quan và những gì khác tương tự.

Hiểu về “cảnh bên lề” theo kiểu cổ điển đó là hiểu theo kiểu một chiều, bởi vì chỉ đơn thuần giống theo khuôn khổ

⁴⁷ Qua một dụ ngôn hấp dẫn về hoa bồ công anh – một loại hoa vàng mọc giữa thảm cỏ xanh – Lee kể lại kinh nghiệm người nhập cư của mình và của các người gốc Châu Á khác. Hễ cứ mùa đến hàng năm là cây bồ công anh được chủ thảm cỏ đem trồng cho mọc lên, vì hoa bồ công anh vàng chói nổi bật rạng rỡ giữa thảm cỏ xanh. Nó thứ cố sống mà không trở hoa mong được hòa dệt hẳn vào thảm cỏ tươi xanh. Nhưng nếu không trở hoa vàng xinh, thì cây bồ công anh mất đi lý do sống còn, và vì thế, nó quyết đâm hoa trở lại. Một người Hoa kỳ gốc Châu Á, một người da vàng, đã mơ một giấc mơ trở thành cây hoa bồ công anh (*Marginality*, 10-13).

của nhóm trung tâm, và chỉ để ý đến những khía cạnh tiêu cực. Lee quan niệm là kiểu hiểu kia cần phải được bổ túc bởi những gì chính người bên lề hiểu về mình. Tác giả đề nghị là người bên lề nên cố làm sao để cảnh bên lề gồm được cả lối sống “trong-cả-hai” (“in-both”). Làm công dân Hoa kỳ gốc Châu Á, người nhập cư Châu Á là cả hai: cả Châu Á cả Hoa kỳ. Nếu bật tính chất trong-cả-hai là trước tiên xác nhận nguồn gốc chủng tộc và văn hóa của mình; đối với các người Châu Á, điều đó có nghĩa là xác nhận “đà vàng tính” của mình, tựa như trường hợp cây bồ công anh vậy. Tuy nhiên, cảnh sống bên lề sẽ giúp cho việc xác định chủng tộc tránh được thái độ chuyên nhất, xét vì bờ lề là giới mức gặp gỡ giữa các “thế giới.” Như thế, nếu bật tính chất trong-cả-hai cũng có nghĩa là nói lên cả Hoa kỳ tính nữa: “Đối với những người trong-cả-hai, Châu Á và Hoa kỳ, xác nhận Châu Á tính chính là xác nhận Hoa kỳ tính vậy.”⁴⁸

Các lối nhìn “cảnh bên lề” như là sống “ở-giữa” hoặc như là sống “trong-cả-hai” thì không loại trừ lẫn nhau; cả hai đều nói lên một số điểm xác thực nào đó trong kinh nghiệm của người nhập cư: “Sống trong-cả-hai cũng sống đích thực như sống ở-giữa.”⁴⁹ Như thế, cả hai lối nhìn đều cần được xích lại gần nhau trong cùng một cách hiểu toàn diện về cảnh bên lề. Lee đề nghị là nên bao gồm các ý niệm “ở-giữa” và “trong-cả-hai” vào trong phạm trù “trong-siêu-giới” (“in-beyond”). Sống ở-giữa và trong-cả-hai thế giới Châu Á và Hoa kỳ, là phải sống “trong-siêu-giới,” vượt

⁴⁸ *Ibid.* 51.

⁴⁹ *Ibid.* 58.

quá các giới ranh của chúng. Sống trong-siêu-giới là sống đời của người làm gạch nối (hyphenated): “Thiếu số gạch nối hay thiếu số của [liên từ] “và” thì sống ở-giữa *do ngoại cảnh*, tức là do áp lực xã hội, nhưng *tự bản chất* thì sống trong-cả-hai... Điều kiện của việc sống ở-giữa và trong-cả-hai là phải sống hòa đồng làm sao để trở thành *người-bên-lề mới có khả năng vượt qua được cảnh bên lề mà vẫn không ngừng là người bên lề*.⁵⁰

Cảnh bên lề ảnh hưởng như thế nào đến thần học? Lee cho rằng bao lâu các nhà thần học thế giới thứ ba còn tiếp tục dựa vào các tiêu chí của thần học Âu Mỹ là thần học đã từng thống trị các dân tộc và bộ tộc thiểu số trong những thời gian lâu dài, để củng cố và đánh giá việc làm của mình thì không làm sao khai sáng được một nền thần học đích thực rút ra từ nhân sinh quan của mình. Theo ngôn từ của nhận thức luận mà nói thì thần học bên lề gạt bỏ lối suy luận kiểu “hoặc-hoặc” (either-or) của Tây phương, và chọn làm phương thức suy luận, khoa nhận thức luận có tính cách bao hàm của Đông phương, tức là lối suy luận “cũng không/cũng chẳng” (neither/nor) và “cả/lẫn” (both/and). Cũng không/cũng chẳng nói lên tình trạng ở-giữa của cảnh bên lề, còn cả/lẫn thì nói lên tình trạng trong-cả-hai của cảnh ấy. Thần học bên lề suy luận cùng lúc theo cả cách phủ nhận đôi (cũng không/cũng chẳng) lẫn cách xác nhận đôi (both/and): “Sống trong hai ‘thế giới’ ở-giữa và trong-cả-hai, việc phủ nhận hoàn toàn (ở-giữa) và xác nhận hoàn toàn (trong-cả-hai) luôn luôn cộng tồn với nhau nơi những người-bên-lề mới. Và bởi cộng tồn với nhau như thế, nên hai ý niệm ấy làm nên cách thức suy luận không những

⁵⁰ *Ibid.* 62.

bao hàm nhất, mà còn mang được tính chất liên hệ nhiều nhất nữa.”⁵¹

Trong bối cảnh mới của tình trạng bên lề siêu giới vừa ở giữa vừa trong-cả-hai, và với dạng nhận thức luận cũng không /cũng chẳng và cả/lẫn như thế, Lee đã khai triển dạng Kitô học của ông. Tác giả cho rằng trong lịch sử Kitô giáo người ta đều trả lời sai về câu hỏi của Đức Giêsu “Còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?” bởi đã quan niệm là Ngài đứng ở trung tâm. Theo truyền thống, bao giờ Ngài cũng được coi như là “tâm của trung khu” (center of centrality). Ngược lại, Lee lập luận rằng Đức Giêsu là “mẫu mới và *tiêu biểu nhất* của người sống bên lề.”⁵² Để chỉ rõ điều đó, Lee đặt một gạch nối ở giữa Giêsu và Kitô: “Tôi dùng tên gọi gạch nối ‘Giêsu-Kitô’ bởi vì Đức Giêsu là Đấng Kitô, và Đấng Kitô cũng là Đức Giêsu. Nói cách khác, hiểu Đức Giêsu như là Đấng Kitô thì chưa đủ. Ngài cũng là Đấng Kitô trong tư thế là con người Giêsu. Hệt như khi nói ‘người Châu Á-Hoa kỳ’ là có ý muốn chỉ về một người vừa Châu Á vừa Hoa kỳ. Hễ tôi nói ‘Đức Giêsu’ là tôi muốn chỉ về Đức Giêsu-Kitô. Không tách rời khỏi nhau được, ‘Giêsu’ và ‘Kitô’ là hai chiều kích của cùng một cuộc sống.”⁵³

Để nêu rõ sự kiện Đức Giêsu đã từng “ở bên lề của cảnh bên lề,” Lee đã đọc lại các trình thuật về cuộc sinh ra, về đời sống, về cuộc tử nạn và biến cố sống lại của Đức Giêsu

⁵¹ *Ibid.* 70.

⁵² *Ibid.* 71.

⁵³ *Ibid.* 78.

qua lăng kính của cảnh bên lề.⁵⁴ Theo tác giả, với sự việc sinh ra trong máng cỏ, từ một bà mẹ chưa thành hôn (unwed), Đức Giêsu đã bắt đầu cuộc đời bên lề của mình. Đoạn Phúc âm của Gioan trình thuật về việc nhập thể của Ngôi Lời (Ga 1:1-18), trong đó Ngôi Lời giữ vai tác nhân trong công trình tạo dựng và đã bị dân Ngài ruồng bỏ, cho thấy cảnh Thiên Chúa bị bỏ ra bên lề. Việc miêu tả cuộc Đức Kitô nhập thể như là hành động tự hủy để trở thành một kẻ nô lệ, cũng nói lên cảnh Thiên Chúa bị bỏ ra bên lề. Quả vậy, “có thể so sánh cuộc nhập thể với việc Thiên Chúa nhập cư, qua đó Ngài di cư từ trời xuống trong thế giới này. Mang thân phận một người nhập cư vào thế giới mới, Đức Kitô, tựa như người Châu Á-Hoa kỳ, đã sống qua kinh nghiệm bị hắt hủi, ruồng bỏ, quấy rầy, hạ nhục.”⁵⁵

Cả cuộc đời của Đức Giêsu cũng là cả một thiên sử dài về cảnh bên lề. Trong đời thơ ấu, Ngài sống qua một cảnh bên lề gấp đôi: về mặt chính trị do cuộc đô hộ của đế quốc Rôma, còn về mặt văn hóa và chủng tộc thì do cảnh di cư sang xứ lạ Ai cập. Rồi, quê thành Nadarét của Ngài thì bị khinh miệt (x. Ga 1:46). Lúc chịu phép rửa ở sông Giođan, Đức Giêsu trở thành một người-bên-lề mới tiêu biểu nhất, “một người sống đời siêu-giới bằng cách hội nhập và phối hòa vào trong chính mình qua cuộc tử nạn và sống lại, cả thái độ phủ nhận hoàn toàn (cũng không/cũng chẳng) lẫn

⁵⁴ Chú ý của Lee không là kiến tạc lại Đức Giêsu lịch sử, nhưng chỉ muốn xác nhận những gì Phúc Âm trình thuật về Đức Giêsu mang tính chất lịch sử thực sự, và muốn giải thích chúng theo nhãn quan của cảnh bên lề; dù vậy, tác giả cũng đã nhận là giàu dữ kiện bổ ích cuốn sách đáng giá John P. Meier viết về Đức Giêsu lịch sử, mang tựa đề *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (New York: Doubleday, 1991).

⁵⁵ *Marginality*, 83.

thái độ xác nhận hoàn toàn (cả/lần) đối với hai ‘thế giới’ khác nhau.”⁶⁶ Khi cảm dỗ Đức Giêsu ba lần, quỷ dữ, theo Lee nghĩ, chính là dạng hiện thân hóa của cường lực quy ngã tự mãn dưới hình thức của cái, danh giá và uy quyền thống trị.⁶⁷ Qua phản ứng gạt bỏ ba loại cường lực cơ bản đó, Đức Giêsu đã trở thành một người bên lề. Cuộc đời công khai rao giảng của Đức Giêsu có thể được coi như là một cảnh sống bên lề: “Ngài là người vô gia cư giữa một nhóm người quanh Ngài cũng vô gia cư. Ngài kết thân với những người bên lề, dù bao giờ cũng vẫn sẵn sàng đón tiếp những người thuộc nhóm trung tâm. Ngài giảng dạy, hoạt động, chịu khổ và chết như một người bên lề. Ngài sống lại từ cõi chết hầu giúp chúng ta sống đời siêu-giới.”⁶⁸

Theo Lee, cảnh sống bên lề của Đức Giêsu đã lộ hiện đến tột bậc khi Ngài chịu chết trên thập giá, bởi thập giá là khổ hình phải chịu trong thân phận bị ruồng bỏ, nhục nhã và cô đơn. Khổ đau được nói lên qua việc đóng đinh, còn cô đơn thì được thể hiện qua việc tháo xác. Trên thập giá, theo Lee, Đức Giêsu cũng bị Thiên Chúa Cha bỏ rơi (x. Mc 15: 34). Cái chết của Đức Giêsu là biểu tượng của thảm cảnh, của thất bại, của chán nản và của tâm tối (thái độ phủ nhận); còn biến cố Ngài sống lại thì tượng trưng cho hy vọng, vui mừng và canh tân hay phục hồi cuộc sống (thái độ xác nhận). Và một lần nữa, bởi đã phối kết chết đi với sống lại, cự tuyệt với xác nhận, Đức Giêsu chính là người-bên-lề mới: “Với biến cố sống lại, Đức Kitô đã siêu

⁶⁶ *Ibid.* 85.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* 86.

quá hết mọi cảnh trạng bên lề. Ngài bẻ gãy xiềng xích của hết mọi thành kiến văn hóa, chủng tộc, tôn giáo, giới tính, kinh tế, xã hội hay địa phương, đã từng hất hủi Ngài ra bên lề và rút cuộc đã xô Ngài vào thập giá. Với biến cố sống lại, Đức Giê-su-Ki-tô là một con người mới, một người-bên-lề mới, có khả năng sống siêu giới qua thái độ xác nhận cả hai thế giới.”⁵⁹

Tóm lại, Lee giải thích rằng trong Đức Giê-su-Ki-tô và Đức Ki-tô-Giê-su chúng ta thấy có cả hai thực trạng này là “biên lề của cảnh bên lề” (cuộc sống rao giảng và cuộc tử nạn) và “cốt lõi sáng tạo” (cuộc sống lại và sự sống mới). Y hệt như *âm* và *dương*, hai thực trạng ấy không thể tách lìa khỏi nhau. Quả vậy, chúng giống hệt nhau. Qua việc chấp nhận sống bên lề của cảnh bên lề, Đức Giê-su đã trở thành cốt lõi sáng tạo mới. Qua việc nhận lấy thái độ cũng không/cũng chẳng, Đức Giê-su cũng chấp nhận luôn thái độ cả/lẫn. Tuy nhiên, cốt lõi mới không phải là một tâm điểm khác của trung khu. Quả thật, nó đẩy ra bên lề các tâm điểm cũ của trung khu và đưa các biên lề vào trong cốt lõi sáng tạo mới. Nhưng cốt lõi mới sẽ không biến thành một tâm điểm khác của trung khu, bởi nó vẫn là biên lề của trung khu. Trong cách đó, cốt lõi sáng tạo mới có được khả năng giải hòa trung tâm với biên lề. Là cốt lõi sáng tạo mới, Đức Giê-su là mẫu người-bên-lề mới hoàn hảo, “bởi vì trong Ngài, mọi yếu tố quyết định làm nên cảnh bên lề đều bị tiêu hủy, và bất cứ ai cũng đều có thể khắc phục được cảnh bên lề của mình. Trong cốt lõi sáng tạo của Đức Ki-tô-Giê-su, nạn phân biệt chủng tộc bị tiêu diệt, tệ trạng kỳ thị giới tính không còn hoành hành, người nghèo có đủ sức tự túc,

⁵⁹ *Ibid.* 95.

người yếu tìm thấy được sức mạnh.”⁸⁰

CHÂN DUNG ĐỨC GIÊSU THEO CHOAN-SENG SONG

Trong khi Pieris và Lee gia công nghiên cứu các tôn giáo, các nền văn hóa Châu Á và cố đào bới trong kinh nghiệm bản thân của mình để tìm những nguồn liệu cho thần học, thì Choan-Seng Song⁸¹ lại mức phần lớn nguồn hứng của ông từ những câu chuyện (stories), có thực hoặc thần thoại, của các tầng lớp dân chúng bị các thế lực cả đạo lẫn đời áp bức. Thần học và cách riêng là dạng Kitô học của ông, đều mang tính cách chủ yếu kỹ thuật.

⁸⁰ *Ibid.* 98.

⁸¹ Choan-Seng Song, gốc Đài Loan, sinh năm 1929, thuộc Giáo hội Trưởng lão (Presbyterian), hiện làm giáo sư thần học và văn hóa Châu Á tại Trường Tôn giáo Thái bình dương, Berkeley, California, cũng như tại Trường Thần học vùng Đông Nam Châu Á tại Singapore và Hồng Kông, và là một tác giả viết nhiều. Sau đây là tác phẩm của ông: *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979; bản sửa chữa 1990); *The Compassionate God* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982); *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984); *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1986). Tác phẩm có liên quan với chủ đề đang bàn tới là tác phẩm bộ ba viết gần đây nhất, tựa đề *The Cross in the Lotus World*, với các đề phụ: *Jesus, the Crucified People* (New York: Crossroad, 1990); *Jesus and the Reign of God* (Minneapolis: Fortress, 1993); và *Jesus in the Power of the Spirit* (Minneapolis: Fortress, 1994). Về thần học của Song, xin xem Peter C. Phan, “Experience and Theology,” 114-118.

*Thần học Kitô: những câu chuyện
của các dân tộc Châu Á*

Suốt trong nhiều năm, Song đã thường xuyên lên tiếng cổ xúy cho một nền thần học Châu Á. Giữa những nguồn liệu dồi dào của Châu Á, Song ưu tiên chọn những câu chuyện của người dân nghèo và bị áp bức, cũng như những gì chứa đựng trong nền văn hóa dân gian, xưa và nay. Ông tin rằng khả năng quan trọng nhất của một nhà thần học Châu Á là tài khéo léo trong việc biết lấy tâm tư thần học mà lắng nghe những hơi thở dài, những lời bày tỏ, những tiếng rên xiết và gào thét vọng lên từ đáy lòng sâu thẳm của những con người Châu Á. Tài khéo léo ấy là “con mắt thứ ba” (“third-eye”), tức là một thứ khả năng nhận thức và thấu suốt (*insight/satori*) làm cho nhà thần học nắm được ý nghĩa tiềm ẩn của sự vật và các hiện tượng.

Bởi các câu chuyện dân gian Châu Á kia là của các tầng lớp người nghèo túng, khốn khổ, cô thân cô thế, thấp cổ bé miệng, cho nên, theo Song, tất yếu phải là một nền thần học giải phóng thì mới mang được tính chất thực sự Châu Á. Mà, như tác giả nghĩ, thần học “là khoa chú giải về tình yêu giữa Thiên Chúa và con người sống ở giữa cộng đồng nhân loại.”⁸² Điều đó muốn nói rằng thần học cần bắt đầu không phải là với những lý thuyết tổng quát, trừu tượng, nhưng là với những cảnh huống xã hội chính trị và văn hóa mà người dân đang sống qua; bởi trong các cảnh huống ấy, “tình yêu-khổ đau” (“pain-love”) của Thiên Chúa tỏ lộ rõ và hoạt động tích cực nhằm giải phóng họ. Thần học có bốn

⁸² *Third-Eye Theology*, 108.

phận trực diện với các vấn đề cụ thể có ảnh hưởng đến toàn bộ cuộc sống; cuộc sống toàn bộ là nguyên chất thể của thần học. Thần học mà không mang một bản sắc văn hóa và lịch sử nào là thần học vô gia cư, còn hơn thế nữa: đó là chuyện không thể quan niệm được. Bất cứ nền thần học nào cũng đều nhất thiết phải là một dạng thần học chính trị, bởi vì những gì lịch sử thì đều mang tính chất chính trị.⁶³

*Đức Giêsu: hiện thân
của lớp người bị đóng đinh*

Và như thế, dựa theo nền thần học giải phóng tiềm ẩn ở trong những câu chuyện và văn hóa dân gian, những truyện thần thoại, những tác phẩm nghệ thuật, những điệu vũ, bài ca phổ biến giữa quần chúng, Song đã khai triển tác phẩm bộ ba về Kitô học của mình. Làm nền tảng chống đỡ cho Kitô học của ông, là việc gia công để nêu bật cho thấy biến cố Ngôi-Lời-trở-thành-xác-phàm (bằng cách đặc biệt nhấn mạnh đến xác phàm) hiện còn đang tiếp diễn như thế nào trong đời sống của các dân tộc Châu Á hôm nay. Để đạt cho được mục tiêu này, Song nghĩ là Kitô học phải dùng đến cách hiểu hay lối “chú giải của người dân”: “Manh mối để nhận biết được Đức Giêsu thực sự là ai, chính là người dân – những người dân nghèo khó, bị

⁶³ Song đã đề xuất mười luận đề về bản chất và phương pháp của một nền thần học ký truyện giải phóng Châu Á (an Asian liberation-story theology): xem *Tell Us Our Names*, 3-24. Về thần học giải phóng của Song, xin xem *ibid.* 163-205, và *The Tears of Lady Meng: A Parable of People's Political Theology* (Geneva: WCC, 1981).

ruồng bỏ và bị áp bức về mặt xã hội cũng như chính trị.”⁶⁴ Thiên Chúa là câu chuyện của Đức Giêsu, và Đức Giêsu là câu chuyện của người dân.

Với lối “chú giải của người dân” trên đây, Song nhận thấy rằng chủ chốt trong giáo lý và kinh nghiệm của Đức Giêsu là việc Ngài phủ nhận cách hiểu về một Thiên Chúa báo phục (God of retribution), Thiên Chúa mà các người bạn ông Gióp ra sức bảo vệ, và việc Ngài khẳng định Thiên Chúa là Cha, là Thiên Chúa của lòng yêu thương khoan dung. Song thấy là rất có ý nghĩa sự việc trên thập giá, trong giây phút hầu như tuyệt vọng, Đức Giêsu đã kêu lên với Thiên Chúa không phải như là Cha, mà như là Thiên Chúa “Lạy Thiên Chúa, lạy Thiên Chúa của con, sao Ngài bỏ rơi con?” Tác giả không đồng ý với lối thần học thường giải thích cho là lúc đó Đức Giêsu bị Thiên Chúa bỏ rơi vì Ngài mang đầy trên người tất cả tội lỗi và nguyên rủa của nhân thế; bởi cách giải thích này dựa trên ý niệm về một Thiên Chúa phục thù. Song cho rằng sự việc trên thập giá Đức Giêsu gọi Cha Ngài là “Thiên Chúa” cho thấy Ngài gạt bỏ hẳn ý niệm về một Thiên Chúa phục thù để chỉ tuyên xưng Thiên Chúa là Thiên Chúa của tình yêu và lòng thương xót: “Lạy Cha, con xin phó thác hồn con trong tay Cha” (Lc 23:46).

Song cũng bác bỏ quan điểm của Jurgen Moltmann và một số tác giả khác cho rằng cái “ô nhục” của thập giá là ở chỗ tự trong đời sống nội tại của Thiên Chúa Ba Ngôi đã xảy ra sự việc Thiên Chúa Cha bỏ rơi Thiên Chúa Con:

Thập giá là khổ đau của Đức Giêsu Nadarét và là khổ đau

⁶⁴ *Jesus, the Crucified People*, 12.

của nhân loại. Thập giá có nghĩa là con người hất hủi con người, là con người ruồng bỏ con người... Thập giá là âm mưu của một tôn giáo có tổ chức, nhưng lại bị chính quyền hành và chính thống tính của mình làm cho mù quáng đi, đến độ không còn đủ sức để đối xử khoan thứ với những người có một lòng đạo đức sâu xa và chân thành, hằng tha thiết phục hồi niềm tin vào Thiên Chúa của tình thương và lòng nhân từ. Và thập giá mở rộng cho thấy cảnh toa rập đồng lõa của các thế lực xã hội chính trị, sẵn sàng bảo vệ tư lợi của mình bằng bất cứ giá nào, ngay cả bằng cái giá bán bỏ luật pháp, hoặc bằng cả cái giá giết hại mạng sống của những người được Thiên Chúa linh ứng và hằng một lòng trung thành với chân lý cùng tận tụy yêu thương tha nhân... Tóm lại, thập giá là hành động bạo lực từ phía con người chứ không phải là từ phía Thiên Chúa.⁶⁵

Không phải là chuyện tình cờ, việc Đức Giêsu chịu chết đã được suy tính và sắp xếp trước, tuy nhiên không phải là do Thiên Chúa, mà là do sự ác song diện của các thứ quyền bính đàn áp, tôn giáo cũng như chính trị, coi Đức Giêsu như là một mối đe dọa lớn cho sự sống còn của họ.

Thế thì, nhìn qua ánh sáng sự chết của Ngài, Đức Giêsu là ai? Để trả lời cho câu hỏi của Đức Giêsu "Còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?" Song lý luận rằng câu trả lời đích

⁶⁵ *Ibid.* 98-99. Trong phần này, Song mô tả đúng về cái chết của Đức Giêsu, coi đó như là hậu quả của cuộc tranh chấp lịch sử giữa Ngài và các đối thủ của Ngài, chung quanh những cách nhận thức khác nhau về Thiên Chúa (Thiên Chúa của tình thương và lòng nhân từ đối lại với Thiên Chúa của báo phục). Trong những đoạn viết khác, tác giả cũng đã giải thích những khía cạnh khác trong cái chết của Đức Giêsu, chẳng hạn coi đó như là việc Thiên Chúa đồng nhất hóa chính mình với khổ đau của người dân; và như thế, Đức Giêsu quả là "tình yêu-khổ đau" của Thiên Chúa (*Third-Eye Theology*, 83-88).

xác không phải là câu trả lời nói rằng Đức Giêsu là “Đấng Mêsia thuộc dòng dõi Đavít” mà cũng chẳng phải là câu trả lời cho rằng Ngài là “mức thành tựu sung mãn của lời Thiên Chúa đã hứa cùng Ítraen.” Không phải là câu trả lời đầu, bởi vì vương quốc nguyên thủy của Đavít là một thể chế chính trị xây dựng trên nền móng ý thức hệ tôn giáo của chế độ thần quyền, một thiên sử khốc nghiệt ghi đậm nét của cảnh đời trụy với đàn áp; mà cũng chẳng phải là câu trả lời thứ hai, bởi vì Đức Giêsu đã không coi mình là mức thành tựu sung mãn của lời Thiên Chúa hứa: trước nhất là cho chiếm hữu một vùng đất, và sau đó là sẽ ban ơn cứu độ cho Ítraen và cho Giáo hội kitô.

Song nghĩ là có thể dựa theo cách Đức Giêsu ứng xử khi bị cám dỗ ba lần, để xác định căn tính đích thực của Ngài, hay nói cách khác, để biết Ngài là ai. Từ chối không chịu biến đá thành bánh là Đức Giêsu gạt bỏ cám dỗ làm một đấng mêsia-ma thuật, bằng cách tạo ra ảo tưởng với những lời hứa hảo để mà lường gạt quần chúng, cũng như bằng cách đề xuất một kiểu thần học không có khổ đau và nước mắt. Từ chối không chịu gieo mình xuống từ trên nóc Đền Thờ là Đức Giêsu gạt bỏ cám dỗ làm một đấng mêsia-phép lạ khả dĩ mang lại được những đổi thay về mặt xã hội chính trị, và thực hiện điều đó đơn thuần bằng chính kỳ công của cá nhân mình, chứ không cần đến dân chúng mà cũng chẳng nhờ đến Thiên Chúa. Từ chối không chịu phủ phục trước Satan là Đức Giêsu gạt bỏ cám dỗ làm một đấng mêsia-đế vương chịu khép mình thần phục trước các thế lực chính trị.⁶⁶

⁶⁶ Về cách thức Song giải thích các cám dỗ Đức Giêsu đã chịu, xin xem *Jesus, the Crucified People*, 165-187.

Cuối cùng, căn tính con người Đức Giêsu đã được vén mở ở trong Bữa Tiệc Ly. Theo Song, bữa tiệc làm biểu hiệu cho bao hàm tính con người Đức Giêsu. Dự tiệc không chỉ có các tông đồ không thôi, mà còn có tất cả những người bạn của Ngài và những người đi theo Ngài, kể cả các phụ nữ. Vì vậy, Song gọi Bữa Tiệc Ly là “Bữa Tiệc của dân chúng.” Hình ảnh minh họa hoàn hảo nhất cho Bữa Tiệc Ly không phải là chiếc bàn chữ nhật như thường thấy trong các bức họa về Bữa Tiệc Ly và trong các thánh đường kitô Tây phương, mà là chiếc bàn tròn kiểu Trung quốc: biểu hiệu của lòng hiếu khách, của tình thông hiệp và của việc trao phó quyền hành. “Chiếc bàn tròn là chiếc bàn của gia đình, chiếc bàn quanh đó mọi người trong gia đình – già trẻ, nam nữ – đều có thể ngồi vào. Vòng tròn chung quanh chiếc bàn có thể bắt đầu từ bất cứ người nào, từ người lớn tuổi nhất cũng như từ người trẻ tuổi nhất. Và vòng tròn ấy cũng có thể chấm dứt với bất ai, với người mẹ, người chị, người cha hay người anh.”⁸⁷

Kết luận lại, Đức Giêsu là ai? Có lẽ đặt câu hỏi như thế là không chính xác. Câu hỏi cần đặt không phải là “Đức Giêsu là ai?” mà là “Ngày nay, có thể tìm gặp được Ngài ở đâu?” Nói cách khác, đặt câu hỏi không phải là vì thắc mắc về căn tính con người Đức Giêsu, nhưng là để biết làm sao nhận diện ra Ngài. Đức Giêsu đã từng đồng nhất hóa chính mình với ai? Đặt câu hỏi như thế thì sẽ hiểu ngay những nhận định sau đây của Song, những nhận định mà thoạt nghe, ai cũng chưng hửng:

⁸⁷ *Ibid.* 203.

Tóm lại, Giêsu là lớp người bị đóng đinh! Giêsu có nghĩa là dân chúng bị đóng đinh. Biết về Đức Giêsu là biết về lớp người bị đóng đinh... Dân chúng tôi muốn nói ở đây là những người nữ, người nam, những trẻ em mà Đức Giêsu ưa thích tiếp xúc gần gũi, cùng ăn cùng uống với, là những người được Đức Giêsu cho biết Nước Trời là của họ. Dân chúng tôi muốn nói ở đây là những người nữ, người nam, những trẻ em bị bóc lột về mặt kinh tế, bị áp bức về mặt chính trị, bị xa lánh ghét bỏ về mặt văn hóa và tôn giáo, bị kỳ thị về mặt giới tính, chủng tộc hoặc giai cấp xã hội, trong thời Đức Giêsu cũng như hiện nay và trong tương lai.⁶⁸

Đức Giêsu trong quyền năng của Thần Khí

Đồng nhất hóa Đức Giêsu với dân chúng xong, Song tiếp tục nỗ lực suy nghĩ về sứ điệp và hành động của Ngài đang hiện diện trong thế giới ngày nay. Để biết Đức Giêsu là ai trong thời nay, thì không thể bắt đầu với việc dừng lại “tiểu sử” của Ngài, hay với những suy tư siêu hình về hai bản tính – thiên tính và nhân tính – ở nơi Ngài; mà phải dùng đến “phương thức nghiên cứu đi từ sứ điệp của Đức Giêsu cho đến đời sống và tác vụ của Ngài, hoặc, nếu muốn, cho đến con người và hoạt động của Ngài.”⁶⁹ Sứ điệp chủ yếu Đức Giêsu gióng lên qua đời rao giảng của Ngài là sứ điệp nói về Nước Trời. Nước Thiên Chúa là viễn cảnh khơi nguồn hứng cho Đức Giêsu để Ngài nói lên những gì Ngài đã nói và ra tay làm những gì Ngài đã làm: “Viễn

⁶⁸ *Ibid.* 215-216. Pieris cũng cho rằng câu hỏi đặt về Đức Kitô, câu hỏi “gợi trợn nỗ lực tìm kiếm của Châu Á không phải là ‘Ngài là ai?’ hay ‘Ngài là gì?’ mà là ‘Ngài ở đâu?’” (*An Asian Theology*, 128).

⁶⁹ *Jesus and the Reign of God*, xi.

cảnh về Nước Thiên Chúa chính là nguyên lý *giải thích* (*chú giải/hermeneutical*) cho đời sống và tác vụ của Đức Giêsu. Viễn cảnh ấy cũng là tiêu chuẩn *đạo lý* (*ethical*) của nhân sinh quan và vũ trụ quan đời Ngài, và là nền tảng *thần học* của mỗi liên hệ Ngài có đối với Thiên Chúa và đối với các anh chị em đồng loại trong loài người. Và viễn cảnh ấy còn là điểm thuận lợi từ đó Ngài bắc cầu nối kết hiện tại với thời chung cục.⁷⁰

Dùng hình ảnh của bữa đại tiệc (Lc 14:16-24) và của trời mới đất mới (Kh 21:22-24), Song trình họa Nước Thiên Chúa như là vương quốc của chân lý và của sự sống sung mãn mở ra cho mọi người, cách riêng là cho những người bị ruồng bỏ ra ngoài lề xã hội và những người nghèo khó.⁷¹ Tác giả lưu ý rằng Nước Thiên Chúa là một thực tại không chỉ vị lai, mà còn là hiện tại và đang năng nổ hoạt động ở giữa lòng lịch sử loài người qua những con người già trẻ nam nữ; đó là sức năng cứu độ, sức năng cải thiện, chữa lành và tái tạo toàn thể vạn vật để chuẩn bị cho ngày sắp tới của trời mới đất mới. Cuối cùng, tiêu đích Nước Thiên Chúa nhắm tới là cuộc hiển dung của sự sống, tựa như là một cuộc giải phóng, và được tượng trưng bằng sự sống lại: “Chủ yếu, sự sống lại là lời công tuyên về sự việc Nước Thiên Chúa đang hiện diện ở đây, ở giữa chúng ta, ở trong thế giới. Sự sống của đời sống lại là sự sống trong Nước Thiên Chúa. Sống đời sống ấy là được sống hoàn toàn sung mãn cho dù có phải sống ở giữa gian lao, đớn đau và khổ

⁷⁰ *Ibid.* 2.

⁷¹ *Ibid.* 3-75.

sở.”⁷²

Vấn đề cuối cùng Song bàn đến trong tác phẩm bộ ba của ông, là làm thế nào để công bố Đức Giêsu là chân lý và là ân sủng sinh động của Thiên Chúa, tức là công bố ‘Đức Giêsu trong quyền năng của Thần Khí cho thế giới chúng ta, một thế giới dệt thành từ nhiều nền văn hóa, nhiều tôn giáo và thể chế xã hội chính trị khác nhau. Trước tiên, Song lưu ý rằng chân lý kia được kết liền với quyền năng; trong trường hợp Đức Giêsu, Thần Khí chân lý chính là sức năng của tình yêu, của công bình và tự do. Thứ đến, bao giờ chân lý cũng có quan hệ tính; nó có quan hệ với những gì làm nên Nước Thiên Chúa và với những gì Nước Thiên Chúa cổ vũ. Và hơn nữa, chân lý thì mang tính chất cảnh huống, lịch sử và siêu văn hóa. Do đó, chân lý thì rộng mở: “rộng mở tiếp nhận người nghèo khó và người bị thua thiệt ..., các dân ngoại cũng như người Do thái..., người ở ngoài cũng như ở trong Giáo hội Kitô.”⁷³

Là chân lý rộng mở, Đức Giêsu có khả năng xuyên vượt qua biên giới ngăn cách giữa hết mọi nền văn hóa cũng như giữa hết mọi dạng thể nghệ thuật, phong tục, đạo lý và tín ngưỡng của chúng.⁷⁴ Ngài cũng đi xuyên vào trong thế giới của các tôn giáo khác nhau, hết như Ngài đã có thể nhận ra quyền năng của Thiên Chúa hoạt động ở nơi những người trừ quỷ mà không thuộc nhóm theo Ngài (Mc 9:38-41). Dựa theo bối cảnh đó, Song đã cố tìm hiểu kỹ lưỡng hơn về phân câu quen thuộc và xem ra có tính cách

⁷² *Ibid.* 287.

⁷³ *Jesus in the Power of the Spirit*, 64.

⁷⁴ Để biết về cách Song giải thích văn phạm, cú pháp học và ngữ nghĩa học của văn hóa, xin xem *Ibid.* 142-160.

loại trừ này: “không có một danh nào khác” (Cv 4:12), rồi nhận định cho là phân câu này chỉ được dùng để trực tiếp nói với giới thẩm quyền Đền Thờ (Do thái), và như thế, không thể được dùng để nói với các tôn giáo không-kitô.⁷⁶

Kitô học của Song là một dạng Kitô học ký thuật, bén rễ sâu trong Tân Ước. Dùng khả năng khéo léo và tài hùng biện sinh động sẵn có, Song đã đan dệt các mẫu chuyện kinh thánh với các câu chuyện của dân chúng khổ đau, để họa nên một bức chân dung Đức Giêsu trong sắc diện vị ngôn sứ của Nước Thiên Chúa, rồi đồng nhất hóa Ngài với lớp người bị đóng đinh ở mọi nơi và trong mọi thời.

CHÂN DUNG ĐỨC GIÊSU THEO CHUNG HYUN KYUNG

Việc dùng các câu chuyện của dân chúng khổ đau để xây dựng một mẫu Kitô học Châu Á như thấy trên đây, chắc chắn sẽ dẫn đến chỗ bắt gặp dạng Kitô học của các phụ nữ Châu Á. Gần đây, phụ nữ Châu Á đã bắt đầu dựa vào kinh nghiệm cá nhân của mình, trong tư thế là phụ nữ Châu Á, để ‘làm thần học,’ và dù chỉ mới có một số nhỏ làm công tác ấy, thì thần học phụ nữ Châu Á cũng đã có được một tiếng nói đặc thù và quan trọng.⁷⁶

⁷⁶ *Ibid.* 241-244.

⁷⁶ Về lịch sử tiến phát của thần học phụ nữ Châu Á, xin xem Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990) 1-21. Về bối cảnh xã hội của thần học phụ nữ Châu Á, xin xem *Ibid.* 22-35, và cuốn Virginia Fabella và Sun Ai Lee Park,

*Thần học phụ nữ Châu Á:
Hành động cụ thể của Thiên Chúa*

Giữa các nữ thần học gia Châu Á, Chung Hyun Kyung⁷⁷ là người đã thực hiện thiên tiểu luận trình bày bao quát về thần học của phụ nữ Châu Á. Theo bà, thần học của phụ nữ Châu Á là một “lời kêu gào, van nài và cầu khẩn” dâng lên Thiên Chúa, trên con đường đi tìm công lý và phương dược chữa lành. Nó bắt nguồn từ hành động cụ thể của Thiên Chúa (God-praxis) và đồng nhất với hành động này, chứ không phải là một cái gì đi theo sau như là hậu quả của hành động ấy. Nó là hiện thân của nỗ lực suy tư phê bình về những kinh nghiệm của phụ nữ Châu Á, và nhắm mục đích xây dựng một cộng đồng biết sống hòa hợp, an bình và yêu thương.⁷⁸ Theo nhận định của Chung, thì nền thần học ấy mang tính chất quy nạp, tức là nó không bắt đầu với Kinh Thánh hay các ngành giáo lý kitô, nhưng là với những câu chuyện của phụ nữ: “Văn bản của mạc khải Thiên Chúa đã, đang và sẽ được viết trong thân xác của chúng ta, trong cuộc đấu tranh mỗi ngày để sống còn và để tự giải phóng của các dân tộc chúng ta.”⁷⁹ Nói cách khác, bước đầu tiên phải đi là bước “tiểu sử xã hội” (socio-biography), tức là chú tâm lắng nghe những câu chuyện của phụ nữ hầu đọc thấy được nỗi khổ đau và khát vọng tự do

We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women (Hongkong: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, 1989).

⁷⁷ Chung Hyun Kyung là người Đại hàn, đậu tiến sĩ thần học tại Union Theological Seminary, thành phố New York; tác phẩm lớn nhất của bà là cuốn *Struggle to be the Sun Again*.

⁷⁸ *Ibid.* 99-101.

⁷⁹ *Ibid.* 111.

của dân chúng. Ngoài các câu chuyện của phụ nữ, thần học phụ nữ Châu Á còn dùng đến một nguồn liệu khác, đó là lòng đạo đức bình dân của phụ nữ (chẳng hạn như pháp thuật shaman⁸⁰ bên Đại hàn, việc sùng bái Quan âm trong Phật giáo bình dân tại Trung quốc, hoặc việc sùng bái thần Ina bên Philippines).

Bước kế tiếp là giai đoạn phân tích phê bình xã hội, bao gồm công tác phân tích từ chính trị, kinh tế, văn hóa cho đến tôn giáo. Và bước thứ ba là giai đoạn suy tư thần học; trong giai đoạn này, Kinh Thánh và truyền thống kitô sẽ làm nền tảng cho việc thấu hiểu ý nghĩa của kinh nghiệm phụ nữ.

Đức Kitô: tiện dân giữa lớp tiện dân

Dựa theo phương pháp ấy, Chung bắt đầu trình bày về Kitô học của phụ nữ Châu Á bằng cách điểm duyệt phê bình các danh từ thường được dành để chỉ về Đức Kitô: Người Tôi Tớ khổ đau, Đức Chúa, Emmanuel (Thiên-Chúa-ở-cùng-chúng-ta). Đối với danh hiệu đầu tiên, phụ nữ Châu Á nhận là hình ảnh Đức Giêsu mang thân phận Người Tôi Tớ khổ đau, có sức giúp họ thấy được ý nghĩa khổ đau của chính họ và biết đón nhận khổ đau và việc phục vụ như là phần tự nguyện đóng góp cho công cuộc giải phóng. Tuy nhiên, Chung cũng nêu cho thấy là qua hình ảnh đó, Giáo hội thường liên hợp lòng vâng phục với thái độ quy lụy, và như thế làm cho tình trạng cha, chồng, anh đàn áp phụ nữ

⁸⁰ Chú thích của người dịch: *shaman* là “thầy pháp saman” trong tôn giáo bình dân ở Đại hàn (và ở Sibêri), tức là như một thứ phù thủy, được coi và được kính trọng như là người thay mặt Thượng Đế.”

càng thêm trầm trọng. Một cách tương tự, hình ảnh biểu thị Đức Kitô như là Đức Chúa cũng giúp phụ nữ Châu Á thoát ra khỏi ách quyền uy giả tạo của thế giới bên trên họ, để đòi cho có được quyền hành chính thật phát xuất từ những kinh nghiệm của riêng họ. Dù vậy, hình ảnh Đức Kitô Đức Chúa cũng đã được dùng để kéo dài tình trạng áp bức phụ nữ Châu Á trong Giáo hội và giữa xã hội; quyền bính của Đức Kitô đã bị biến dạng để trở thành quyền hành của gia trưởng.

Cuối cùng, hình ảnh Đức Giêsu Emmanuel rất được phụ nữ Châu Á mến chuộng, vì nó cho thấy Thiên Chúa chia sẻ thân phận nghèo hèn và bị áp bức của họ, cũng như đứng về phía họ trong cuộc đấu tranh dành cho được trọn quyền làm người. Thế nhưng, thay vì chú ý đến nhân tính của Đức Giêsu, thì Giáo hội đã nhấn mạnh nhiều đến nam tính của Ngài đến độ làm như loại nữ giới ra khỏi việc dự phần trọn vẹn vào trong Giáo hội.⁸¹

Ngoài các hình ảnh cổ truyền nói trên, nữ thần học gia Châu Á cũng đã dựa theo kinh nghiệm phụ nữ Châu Á của mình mà tạc nên những bức chân dung của Đức Giêsu. Hình ảnh các nữ thần học gia này có chung về Đức Giêsu là hình ảnh của vị giải phóng, người làm cách mạng hoặc là vị 'tử đạo' chính trị. Điều đó không có gì là lạ, bởi vì kinh nghiệm họ sống qua là kinh nghiệm về cảnh nghèo khổ và bị áp bức dưới ách các chế độ thực dân, tàn thực dân, độc tài quân phiệt và gia trưởng cực đoan. Các hình ảnh như thế về Đức Giêsu có sức mang lại nghị lực cho phụ nữ Châu Á trong cuộc họ đấu tranh – cho đến đổ máu ra nếu cần – để dành tự do cho nữ giới của họ.

⁸¹ *Ibid.* 53-61.

Và dĩ nhiên là Đức Giêsu cũng được hình dung như là người mẹ, người phụ nữ và như là pháp sư *shaman*. Trong hình ảnh Đức Kitô là người mẹ, phụ nữ Châu Á nhận ra một Đức Giêsu đầy lòng xót thương, cảm thông sâu xa nỗi khổ đau của nhân loại, cùng khổ cùng khóc với con người. Trong dung mạo phụ nữ, Đức Giêsu được quan niệm như là Đấng Nữ-Mêsia đến để giải phóng những người bị áp bức. Là *shaman*, Đức Giêsu được phụ nữ Đại hàn đón nhận như là một nữ tư tế (nữ linh mục) có khả năng giúp giải thoát cho khỏi mối "hận" (*han*), nỗi giận dữ, cảm giác bơ vơ không nơi tựa giúp và hoàn toàn bị bỏ rơi đã chông chất từ nhiều năm tháng, từ bao thế kỷ chịu áp bức mà tầng lớp tiện dân (*minjung*) phải sống qua.

Trong tiếng Đại hàn, tiện dân là những người "bị áp bức, bị khai thác, bị đè đầu, bị kỳ thị bị mất hết quyền và bị loại bỏ về mặt chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa và trí thức, như là các phụ nữ, các nhóm dân thiểu số, các người nghèo, giới công nhân và dân đồng áng, kể cả những người thuộc giới trí thức nữa."⁸² Trong thần học tiện dân, Đức Kitô được đồng nhất hóa với "dân chúng." Ngoài ra, giữa tầng lớp tiện dân, phụ nữ chịu khổ không chỉ vì là thành phần tiện dân cách chung, mà còn đặc biệt vì là phụ nữ nữa, và như thế, họ có thể được coi là "tiện dân giữa tầng lớp tiện

⁸² Chung Hyun Kyung, "Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective," trong *We Dare to Dream*, 138-139. Liên quan đến cuộc bàn luận về Thần học Tiện dân, xin xem Jung Young Lee, *An Emerging Theology in World Perspective: Commentary on Korean Minjung Theology* (Mystic, Conn.: Twenty-Third, 1988); David Kwang-sun Suh, *The Korean Minjung in Christ* (Hongkong: Christian Conference of Asia, 1991); và Peter C. Phan, "Experience and Theology," 118-120.

dân.”

Cuối cùng, vì phụ nữ Châu Á thường bị buộc phải còng lưng gánh vác một phần rất nặng trong công việc làm ăn cực nhọc, không những ở trong gia đình mà cả ở các nhà máy nữa, cho nên Đức Kitô cũng được trình họa trong dung mạo của một công nhân phải chịu sống cảnh vô vọng và khổ nhục của những công nhân không nghề chuyên môn. Và vì họ thường phải cam chịu đói khát bởi nghèo không có đủ ăn, nên họ cũng hình dung Đức Kitô như là hạt mỳ, hạt gạo trong những chén cơm đạm bạc của họ.

Và Chung đã tóm gọn như sau về các dạng Kitô học phụ nữ Châu Á: “Có những hình ảnh *cổ truyền* về Đức Giêsu và các hình ảnh này đã được phụ nữ Châu Á giải thích bằng những cách kiểu mới mẻ và đầy sáng tạo; và để giải thích như thế, thì họ đã rộng rãi dùng đến kinh nghiệm và cố gắng của họ, kinh nghiệm đấu tranh để sống còn ở giữa cảnh bị áp bức, và cố gắng để giải phóng cho chính mình. Nhưng cũng thấy có những hình ảnh mới về Đức Giêsu; những hình ảnh này thường trực tiếp đưa ra những thách đố cho các dạng Kitô học *cổ truyền*. Kinh nghiệm đấu tranh để sống còn và để giải phóng cho chính mình của phụ nữ Châu Á cũng đã đóng vai chủ động trong việc hình thành những hình ảnh mới này.”⁸³

⁸³ *Struggle*, 73.

TÍNH CÁCH THÍCH ĐÁNG VÀ XÁC ĐÁNG CỦA CÁC MẪU CHÂN DUNG TRÊN ĐÂY

Bốn dạng Kitô học trình bày trên đây chỉ là những dạng mẫu trong số các chân dung mà gần đây các nhà thần học Châu Á đã biểu họa về Đức Giêsu. Vì tất cả các dạng Kitô học này đều là kitô, cho nên có thể dùng hai tiêu chí này để lượng định giá trị của chúng, đó là tính thích đáng (adequacy) và tính xác đáng (appropriateness). Tính thích đáng là sức năng biểu đạt sứ điệp kitô trong ngôn ngữ hay cách diễn đạt của thời nay, làm sao để có thể giúp cho thấu hiểu và biến đổi được điều kiện sống của những người nghe. Tính xác đáng là khả năng có được mối quan hệ chặt chẽ mạch lạc giữa hình thức biểu đạt kia với đời sống và giáo huấn của Đức Giêsu như đọc thấy ở trong Kinh Thánh và truyền thống kitô.

Sức năng biến đổi của Kitô học Châu Á

Như Pieris và Song đã nhiều lần nêu bật, các Giáo hội kitô cũng như các dạng thần học của các Giáo hội này đang có mặt tại Châu Á, nhưng không phải là của Châu Á. Đã từng có một thái độ chống cưỡng lại, không chịu đánh vỡ chiếc bình trong đó Kitô giáo đã lớn lên, để cây Kitô có cơ hội đâm rễ sâu vào trong lòng đất Châu Á mà trở thành cây lá bản xứ, thay vì cứ phải mọc lên như một cây kiểng (bon-sai) cần cỗi. Dù những cố gắng mà các nhà truyền giáo thời trước như Matteo Ricci, Roberto de Nobili và Alexandre de Rhodes, hoặc các thần học gia Châu Á đã làm để hội nhập Kitô giáo vào trong văn hóa Châu Á, quả là

đáng ca ngợi, thì tất cả cũng chỉ là việc xén tĩa, chứ chưa phải là công tác bứng trồng cây Kitô vào lòng đất Châu Á.

Đi tìm một dạng Kitô học thích đáng

Để việc bứng trồng thành tựu tốt đẹp, làm cho cây mọc lên tươi tốt và đâm hoa kết trái dồi dào, thì cần phải biết rõ thủy thổ và khí hậu địa phương. Và để có được hiểu biết như thế, các thần học gia Châu Á đã áp dụng kỹ thuật phân tích xã hội mà thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh đã dùng đến. Thần học nữ quyền của phụ nữ Châu Á đã đặc biệt chú ý đến những hậu quả tàn phá do chủ nghĩa thực dân và tân thực dân, do chế độ độc tài quân phiệt và gia trưởng để lại nơi tầng lớp tiện dân, cách riêng trong nữ giới, là tiện dân giữa các tiện dân. Nhưng, như Pieris đã chí lý lưu ý, nếu chỉ một mực áp dụng kỹ thuật phân tích xã hội mà quên đi điều mà tác giả này gọi là “nội quan,” thì sẽ biến thần học thành phi-Châu Á. Nhấn mạnh đến việc cần phải cập chung lòng tín ngưỡng của người nghèo và cảnh nghèo của người có tín ngưỡng, là Pieris đã sáng suốt nhận ra được một trong những yếu tố quan trọng, đây thách thức cũng như khó xử nhất của công tác kiến tạo một nền Kitô học Châu Á thích đáng. Như thế, tác giả đã góp một phần tích cực và đáng kể vào trong cuộc bàn thảo giữa các thần học gia thế giới thứ ba, về vai trò của giải phóng (mà các thần học gia Châu Mỹ Latinh đặc biệt cổ vũ) và công tác việc hội nhập văn hóa (được nhiều thần học gia Châu Á và Châu Phi dành ưu tiên cho) trong nỗ lực kiến tạo một nền thần học cho thế giới thứ ba.

Đĩ nhiên là chỉ nói không thôi, thì dù có sức lôi cuốn bao nhiêu đi nữa, cũng không thể biến đổi được những điều kiện xã hội chính trị. Muốn biến đổi, tất trước tiên phải

cần đến một dạng Kitô học có sức đổi thay, và tiếp đến, cần phải cụ thể hoạt động nhằm ứng dụng nền Kitô học ấy vào trong thực tế. Cả bốn dạng Kitô học trên đây đều nhấn mạnh đến sự cần thiết phải hoạt động như thế. Pieris đã nói đến hoạt động “thần hành” (theopraxis), và đặc biệt là việc thực hành lối sống khó nghèo tự nguyện trong đời tu hành (tăng lữ); còn Chung Hyun Kyung thì coi hành động cụ thể của Thiên Chúa (God-praxis) chính là thần học. Cùng với kỹ thuật phân tích xã hội và tâm lý, việc nhấn mạnh đến hành động coi đó là thành phần của phương pháp thần học, quả đã đảm bảo cho nền Kitô học Châu Á có được tính chất thích đáng đối với Châu Á.

Ngoài ra, muốn trở thành thích đáng thực sự với hoàn cảnh Châu Á, Kitô học phải dùng đến các nguồn liệu của dân chúng Châu Á. Về mặt này, các công trình nghiên cứu của Jung Young Lee và Choan-Seng Song phải được coi là nổi bật, đầy hứa hẹn. Việc Lee thường dùng đến triết lý Lão Tử trong *Kinh Dịch* để giải thích thần học Kitô theo ngôn từ của “thần học chuyển biến,” là một hành động thức tỉnh đối với các thần học gia Châu Á gần đây đã có khuynh hướng thu hẹp tầm nghiên cứu vào trong các câu chuyện và các biểu tượng. Đó cũng là một dẫn chứng hữu hiệu cho thấy làm thế nào để một nền Kitô học Châu Á (Đức Giêsu như là “mức thành tựu trọn vẹn của chuyển biến”) có thể và sẽ phải mang lấy bản chất “siêu hình” mà không cần dùng đến các phạm trù của triết học Hy Lạp.

Tuy nhiên, Kitô học siêu hình thường gặp phải nguy cơ tách rời ra khỏi cuộc sống thực tế, nhất là khỏi cuộc sống của tiện dân. Ngay cả Lee cũng đã chuyển dần sang cách

làm thần học theo lối ký thuật. Cách thức tác giả phân tích cảnh bên lề như là cảnh sống “ở-giữa” và “trong-cả-hai” (tức là “trong-siêu-giới”) và việc ông mô tả Đức Kitô như là “mẫu mới và *tiêu biểu nhất* của người-bên-lề” giúp cho thấu rõ được không những điều kiện sống của những người Châu Á di cư qua Thế Giới Thứ Nhất, mà cả cảnh ngộ của tầng lớp tiện dân, là những người dân sống bên lề tại Thế Giới Thứ Ba. Hơn nữa, dạng Kitô học của cảnh bên lề ấy đã cho phép Lee nêu bật một chiều kích trong tác vụ của Đức Giêsu, một chiều kích quan trọng nhưng lại không được ba nhà thần học kia khai triển, tức là tác vụ hòa giải. Là cốt lõi sáng tạo mới, Đức Giêsu hòa giải những người sống ở giữa trung tâm với những người sống bên lề.

Không ai còn nghi ngờ: Choan-Seng-Song quả là bậc thầy trong kỹ thuật xây dựng thần học Châu Á theo lối ký thuật. Dĩ nhiên là phần tóm lược dạng Kitô học của ông như thấy trên kia, không thể nói lên hết được sức năng tưởng tượng và tài hùng biện thần học của ông. Những câu chuyện có thực cũng như những mẫu truyện văn hóa dân gian, những chuyện thần thoại tôn giáo và những biểu tượng đều góp phần để làm cho Kitô học trở thành cụ thể và đượm đầy một sức năng biến đổi mà bất cứ loại phạm trù siêu hình nào, dù có đẽo gọt tinh xảo đến mấy, cũng không thể mang lại được. Người ta cười, khóc và được biến đổi nhờ các câu chuyện, không phải là nhờ các ý niệm. Tuy nhiên, muốn trở thành thích đáng thực sự, Kitô học Châu Á phải dùng đến cả hai, tức là cả siêu hình học lẫn các câu chuyện, bởi lẽ Kitô học siêu hình mà không có các câu chuyện sẽ trở thành trống vắng, còn Kitô học ký thuật mà không dùng đến siêu hình học thì sẽ trở thành quá mù.

Trong bốn mẫu Kitô học đề ra trên đây, dạng Kitô học của Pieris hẳn là dạng gây nhiều chú ý nhất. Theo tác giả, Kitô học Châu Á là “cuộc mạc khải qua Đức Kitô của những kinh nghiệm không-Kitô về giải phóng.”⁸⁴ Một dạng Kitô học như thế sẽ là thành quả của công cuộc đối thoại liên tôn chính thực, biết phối hòa khôn ngoan với yêu thương. Dạng Kitô học do Pieris đề xuất gây được nhiều chú ý nhất không những vì chưa ai viết ra, và do đó chưa ai biết tới cấu trúc và bản chất, mà còn vì sự kiện nầy là những cố gắng những người Kitô nghèo không-thần học gia và những thần học gia nghèo không-Kitô chung nhau thực hiện, đã hầu như tất yếu dẫn đến chỗ làm phát sinh nên một nền Kitô học khác hẳn với mẫu Kitô học của Tây Phương.

Nhưng, Kitô học nhà tu khó nghèo sẽ được coi là thích đáng như thế nào đối với hoàn cảnh Châu Á? Pieris ý thức rõ là ngay cả tại Châu Á, đời sống tu hành cũng có thể và đã từng làm công cụ cho cường quyền áp bức, và các cộng đoàn tăng lữ nữa cũng có thể và đã thực sự trở thành những ốc đảo của giàu sang phú quý, của đặc quyền đặc lợi. Vì thế, tác giả đã mạnh mẽ và thường xuyên nhắc đến tình thần tôn giáo hay lòng đạo đức *khó nghèo*. Ngoài ra, lối sống tu hành tại Châu Á cũng đã từng được chuyên nhất dành riêng cho nam giới, ít nhất là từ khi *bhikkuni-sangha* (tu giới sư nữ) bị bãi bỏ hồi thời Trung cổ. Cuối cùng, đời tu hành cũng đã bị quan niệm kỳ thị giới tính và chống hôn nhân cùng với thái độ coi thường giới thế tục (không tu hành) làm cho sai lệch đi. Tóm lại, bởi, trong lịch sử, đời sống tu hành đã từng cấu kết với với quyền lực và giàu

⁸⁴ *An Asian Theology*, 86.

sang, với chế độ gia trưởng và với lối tu đức Manikêô (thuyết lương nguyên), vì thế chân dung Đức Kitô trong sắc diện của nhà tu hành (tăng lữ) khó nghèo cũng cần phải được chỉnh lại cho chính xác hơn và bổ túc cho đầy đủ thêm: đó là phần đóng góp mà Kitô học của phụ nữ Châu Á, tức là của một giới tiện dân trong tầng lớp tiện dân, có thể mang lại.⁸⁶

Những vấn đề khác trong Kitô học Châu Á

Thiền nghi còn có ba vấn đề khác trong Kitô học Châu Á; và có khai triển ba vấn đề này cho rõ ràng hơn, thì bốn dạng Kitô học trình bày trên đây mới có thể trở thành thích đáng hơn đối với hoàn cảnh Châu Á. Thứ nhất, như đã đề cập trước đây, một trong những đặc nét của bối cảnh Châu Á là sự hiện diện của ý thức hệ cộng sản. Kitô học Châu Á có bốn phạm phải tìm hiểu lý do tại sao lại có chuyện ngược đời này là một ý thức hệ vô thần đã có thể đặt chế độ thống trị lên trên những miền xứ có một đời sống tôn giáo hết sức mạnh mẽ và sâu sắc như Trung Quốc, Việt Nam và Bắc Hàn; cũng như có bốn phạm phải cố tìm ra câu trả lời cho thách đố chủ nghĩa vô thần đặt ra, có lẽ là bằng cách suy nghĩ về lời Đức Giêsu kêu lên khi chịu treo trên thập giá: “Lạy Thiên Chúa, lạy Thiên Chúa của con, sao Ngài bỏ rơi con?”

Vấn đề thứ hai liên quan đến sinh thái học. Gần đây, chế độ tư bản đã ào ạt xâm nhập vào trong các nước cộng sản như Việt Nam và Trung Quốc. Kinh tế thị trường được quý trọng ấp ủ như là một món thần dược bách bệnh.

⁸⁶ Ý thức rõ về sự cần thiết đó, Pieris đã hướng chú ý về với các vấn đề nữ giới; xin xem cuốn sách của tác giả *Basic in Asian Buddhism and Christianity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1996).

Ngoài việc các công ty đa quốc gia khai thác nhân công giá rẻ, với những bất công trong cách đối xử với người nghèo, còn có hiểm họa tàn phá môi sinh do lối tổ chức kỹ trị và chủ nghĩa phát triển mang lại. Một nền Kitô học Châu Á thích đáng tất phải biết vén mở cho thấy rõ vai trò của Đức Kitô trong vũ trụ, xét vì người Châu Á hàng quý mến cuộc sống hài hòa cao độ với thiên nhiên. Chắc hẳn, thay vì đi cung phụng giới hưởng nhàn trong các dịch vụ tịnh trí sau những ngày căng thẳng trong công chuyện làm ăn thế lực lớn, Đức Kitô vũ trụ sẽ vốn vả phục vụ quyền lợi của người nghèo, là những người hơn ai hết phải gánh chịu hậu quả của việc phá hoại môi sinh cùng làm ô nhiễm nước thiên nhiên và khí trời.⁸⁶

Vấn đề thứ ba liên hệ tới một trong các thành tố phổ thông và thánh thiêng nhất cấu tạo nên nền linh đạo Châu Á, ít nhất là tại những miền xứ chịu ảnh hưởng sâu rộng của Khổng giáo, đó là: các mối liên hệ gia đình và trên hết là việc tôn kính ông bà tổ tiên. Đối với đại đa số người Châu Á, sống làm người là được đan dệt vào trong mạng lưới các mối liên hệ gia đình, không những với những người sống mà cả với những người quá cố nữa. Chẳng hạn, khi thành hôn, người lập gia đình không chỉ

⁸⁶ Về thần học môi sinh đệ tam thế giới, xin xem Samuel Ryan, "Theological Perspectives on the Environmental Crisis," trong R. S. Sugirtharajah, *Frontiers in Asian Christian Theology* 221-235; Eleazar S. Fernandez, "People's Cry, Creation's Cry," *Tugon: An Ecumenical Journal of Discussion and Opinion* 12 (1992) 276-294; Jong Sun Noh, "The Effects on Korea of Un-ecological Theology," trong Sally McFague và các tác giả khác, *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990) 125-136.

bắt đầu một mối quan hệ mới với một người mà thôi, mà còn bước vào cả một tập hợp những mối liên hệ bên đại gia đình – gồm cả những người quá cố – người bạn đời của mình nữa. Một phần chủ yếu trong nghi thức hôn lễ được dành để giới thiệu cô dâu, chú rể cho các gia đình hai họ và để đôi tân hôn làm lễ tôn kính ông bà tổ tiên. Cố vận động để các nghi thức tôn kính ấy được Kitô giáo chấp nhận, các nhà truyền giáo như Matteo Ricci chẳng hạn, đã giới thiệu chúng như là những nghi lễ có tính cách đơn thuần “dân sự” (phần đời), không phải là “tôn giáo,” mà không ý thức rằng làm thế là tước bỏ hết ý nghĩa và uy lực thực sự của chúng. Như đã biết, trong cuộc tranh cãi về Nghi thức Trung quốc (Chinese Rites), sau nhiều thời kỳ lên án coi các nghi thức ấy là mê tín dị đoan, cuối cùng Vatican đã nhìn nhận và hợp thức hóa chúng, coi đó là những lễ mừng phần đời. Để vấn hồi ý nghĩa chính thực của chúng, Kitô học Châu Á có bốn phạm giới thiệu Đức Giêsu như là “Người Anh Cả” trong gia đình, ân cần chăm lo cho các em và có trách nhiệm trong các việc phụng tự tổ tiên (trưởng tử giữa kẻ sống), và như là vị tiên phụ đã chịu chết nhưng cũng đã sống lại để làm đáng trung gian bên cạnh Thiên Chúa hầu mang lại sự sống cho cộng đồng nhân loại (trưởng tử giữa kẻ chết).⁸⁷

⁸⁷ Rõ ràng là có một sự song song giữa việc người Châu Á sùng kính các người quá cố và tinh thần gia tộc của người Châu Phi đối với tổ tiên. Về dạng Kitô học Châu Phi dựa trên tinh thần gia tộc vừa nói, xin xem Priscilla Pope-Levison và John R. Levison, *Jesus in Global Contexts* 101-106; Charles Nya-miti, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective* (Gweru, Zimbabwe: Mambo, 1984), và Robert Schreiter, *Faces of Jesus in Africa* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1991). Về cố gắng xây dựng một mẫu Kitô học trong bối cảnh của việc tôn kính tổ tiên tại Việt Nam, xin xem Peter C.

Tóm lại, nhờ biết đặc biệt chú tâm vào nỗ lực đồng nhất hóa Đức Giêsu với tầng lớp tiện dân, hơn là vào nỗ lực tìm biết về chính Ngài, bốn mẫu Kitô học bàn đến trên đây quả đã có được tính chất thích đáng đối với bối cảnh Châu Á. Nhưng, thử hỏi chúng có được coi là xác đáng đối với đức tin Kitô hay không?

Sinh động trung thành với truyền thống Kitô

Để trả lời cho câu hỏi vừa đặt ra, thì nên xét xem bốn dạng Kitô học kia đã hấp thu như thế nào chúng từ Kinh Thánh về Đức Giêsu, và đã xử dụng đến mức độ nào các truyền thống Kitô học trong lịch sử.

Kitô học Châu Á và Đức Giêsu theo Phúc Âm

Trong bốn tác giả, chỉ có Choan-Seng Song là đã trưng dẫn Kinh Thánh nhiều nhất và rõ ràng nhất; điều đó kể ra cũng dễ hiểu xét vì phương cách nghiên cứu của ông dựa theo hình thức ký thuật. Quả vậy, các cuốn hai và ba trong bộ sách ba cuốn của ông đều chủ yếu chứa đựng những phần dẫn giải thần học về các văn bản kinh thánh. Giống như đa số các thần học gia giải phóng, Song đặc biệt dành ưu tiên cho các vai trò tổ giác và công bố của Đức Giêsu, tức là cho việc Ngài lên tiếng tố cáo lối cai trị áp bức của các giới chức lãnh đạo tôn giáo cũng như chính trị trong thời Ngài, và cho việc Ngài công bố Vương quốc yêu thương và nhân hậu của Thiên Chúa đã đến gần. Kitô học ký thuật

Fhan, "The Christ of Asia: An Essay on Jesus as the Eldest Son and Ancestor," sắp đăng trong *Studia Missionalia*.

của Song đã cẩn thận dùng đến phương pháp phê bình lịch sử để trả lời cho một số vấn nạn chủ yếu liên quan đến câu hỏi: Đức Giêsu là ai? (chẳng hạn: Ngài có phải là Đấng Mêsia thuộc dòng dõi Davít hay không? Hoặ: Ngài có phải là mức thành tựu sung mãn của lời Thiên Chúa hứa với Ítraen hay không?), và để xác định về nguyên do cái chết của Đức Giêsu trên thập giá (Ngài chết như thế là do Thiên Chúa đã tiền định hay là do bạo lực bất công của con người?). Nhưng, theo tôi nghĩ, điều mà tác giả hầu như chuyên nhất lưu tâm đến – là đồng nhất hóa Đức Giêsu với “lớp người bị đóng đinh” – đã làm cho tác giả quên đi ý tới các đoạn khác của Tân Ước (đặc biệt là các văn bản của Gioan và Phaolô) trình thuật cho thấy mối quan hệ “hữu thể” giữa Đức Giêsu với Cha Ngài và với Thần Khí.

Lời nhận định phê bình trên đây cũng có thể áp dụng chí lý hơn cho trường hợp của Chung Hyun Kyung, bởi xem ra tác giả đi theo lập trường của Kwok Pui Lan, chủ trương phủ nhận tính chất linh ứng cũng như danh sách chính lục của Kinh Thánh, và quy tắc thần học lấy Kinh Thánh làm chuẩn mực.⁸⁸ Ngoài ra, Chung còn minh nhiên chủ trương việc dùng các nguồn liệu không-kitô (như pháp thuật shaman Đại hàn) vào trong công tác hình thành Kitô

⁸⁸ Kwok Pui Lan giữ lập trường cho rằng Kinh Thánh chỉ là một trong nhiều hình thức diễn đạt con người dùng để nói về Thiên Chúa và như thế không có một chỗ đứng ưu việt giữa các nguồn liệu khác của thần học kitô; rằng bản chính lục Kinh Thánh làm át mất đi các tiếng nói khác; và rằng nguyên tắc phê bình đặt quy phạm cho việc giải thích Kinh Thánh không có trong Kinh Thánh, mà chỉ có ở trong cộng đoàn các người đọc và áp dụng Kinh Thánh cho cuộc giải phóng chính mình (Kwok Pui Lan, “Discovering the Bible in the Non-Biblical World,” trong R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* [Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1991] 299-315.

học, mà không cần phải bận tâm xem chúng có phù hợp với “chính thống tính” của Kinh Thánh hay không.⁸⁹

Jung Young Lee chú ý nhiều đến mẫu Kitô học của Tân Ước khi trình họa chân dung Đức Kitô qua đường nét của mức thành tựu trọn vẹn trong tiến trình chuyển biến (Đức Kitô như là Lời, Ánh sáng và Đấng Cứu Độ) và qua hình ảnh của người-bên-lề-mới tiêu biểu nhất (để dẫn chúng, tác giả đưa ra một cách giải thích về cuộc đời của Đức Giêsu kể từ khi sinh ra cho đến lúc sống lại). Dù đến siêu hình học *Kinh Dịch*, tác giả đã có đủ tự do để nghiêm túc ngâm đọc các đoạn Kinh Thánh khẳng định về cả nhân tính lẫn thiên tính trong Đức Giêsu. Mặt khác, việc dùng đến siêu hình học *âm/dương*, đã dẫn tác giả đến chỗ gán cho các đoạn Kinh Thánh những ý nghĩa không chút gì chắc chắn, chẳng hạn như cho rằng là Ánh sáng, Đức Giêsu cũng bao gồm cả bóng tối nữa.

Dù được cấu trúc theo trình tự chặt chẽ, các thiên tiểu luận Pieris viết về Kitô học cũng đã không nhằm mục đích giới thiệu một hình ảnh đầy đủ về Đức Giêsu theo Tân Ước; tuy vậy, cho tới một mức nào đó, tác giả quả đã tỏ ra xuất

⁸⁹ “Điều mong chờ thứ tư và cũng là cuối cùng của tôi đối với hướng đi tương lai của thần học phụ nữ Châu Á là được thấy nó rời xa khỏi tính chất nguyên tuyền về giáo lý của thần học Kitô và dám chấp nhận nguy hiểm của đường hướng hòa đồng nhằm tới cuộc giải phóng để sống còn... Là những nữ thần học gia Châu Á, chúng ta phải trút bỏ nỗi sợ sệt từng áp đặt lên trên chúng ta: sợ đánh mất đi căn tính Kitô trước dư luận của các giới thần học chánh lộ, và thay vào đó, phải dám nhận rằng chúng ta cũng có thể được biến đổi bởi đức khôn ngoan của dân tộc chúng ta. Chúng ta có thể thấy ra được rằng càng muốn mất đi căn tính cũ của chúng ta, thì rồi chúng ta sẽ càng được biến đổi thành những Kitô hữu Châu Á thực sự” (*Struggle*, 113).

sắc trong cách dựa theo nhãn quan giải phóng mà giải thích một số đoạn Kinh Thánh; chẳng hạn như khi tác giả coi cuộc tử nạn của Đức Giêsu như là cuộc chịu phép rửa trong đức khó nghèo tôn giáo (chống lại Mammon). Nhưng, việc Pieris dồn chú tâm vào hai cuộc Đức Giêsu chịu phép rửa đã đưa tác giả đến chỗ hầu như bỏ quên mà không khai triển chút gì về cuộc sống lại của Ngài khi trình bày về mẫu Kitô học của mình.

Nói chung, các thần học gia Châu Á đều dùng đến lối chú giải dựa theo nhãn quan giải phóng để cắt nghĩa Tân Ước. Lối chú giải này không tự nhận là “khách quan” theo nghĩa là vô tư hay trung lập, hoặc là “toàn diện” theo nghĩa là bao gồm mọi khía cạnh của hết mọi vấn đề, mà chỉ muốn giúp cho có điều kiện để đọc Kinh Thánh trong nhãn quan của người nghèo và người bị áp bức, cũng như để trong khi trình bày Kitô học, làm nổi bật sứ điệp tiên tri của Đức Giêsu về Nước Thiên Chúa (e.g.: Choan-Seng Song) và những việc phi thường Ngài đã làm cho người nghèo. Một dạng Kitô học hình thành theo phương thức đó tất phải gánh chịu việc lên án của những người mà Lee gọi là các học giả “ở giữa trung tâm” cho là thiên vị và nặng tính chất bào chữa. Nhưng, các thần học gia Châu Á cũng có thể vận lại rằng mọi cố gắng giải thích đều chịu ảnh hưởng của lập trường hoặc hệ tư tưởng của người giải thích. Vấn đề là liệu hệ tư tưởng của một ai đó có phù hợp với tình yêu phổ quát của Thiên Chúa đối với mọi người và với lập trường đặc dãi của Ngài đối với những người bên lề hay không. Theo các thần học gia Châu Á, có hai thực tại qua đó Thiên Chúa đã mạc khải chính Ngài cho dân Châu Á, đó là các tôn giáo và cảnh nghèo trong vùng này. Bởi vậy, phương pháp chú giải Kinh Thánh của Châu Á tất phải để

ý đến hai thực tại ấy.⁹⁰

Còn có một vấn đề khác mà nếu các nhà thần học Châu Á biết dựa trên công trình nghiên cứu kinh thánh hiện đại của Âu Mỹ về Do thái giáo thời đầu, thì có thể rút tĩa được nhiều điều hữu ích. Khi nhấn mạnh đến việc Đức Giêsu lên án các truyền thống tôn giáo thời Ngài, Pieris và Song giới thiệu một hình ảnh tiêu cực về Do thái giáo thời đầu: Pieris nói lên sự cách biệt giữa một bên là linh đạo ngôn sứ của Đức Giêsu và bên kia là “ý thức hệ hẹp hòi” của nhóm Nhiệt tâm, “thói nhệch nhiệm bè phái” của nhóm Étxêrô, “chủ hướng công chính tự lực” của nhóm Phariseu, “nào trạng trưởng giả” của nhóm Xadốc; còn Song thì giữa “Thiên Chúa nhân hậu” của Đức Giêsu và “Thiên Chúa báo phục” của các người đối địch Ngài.

Ngoài việc đưa đến những kết luận tổng quát hóa không chính xác, các nhận định kia còn có thể làm tái diễn lại ở trong thần học Châu Á, nào trạng bài-Do thái đã từng gây ra nhiều rắc rối tai hại cho thần học Tây phương. Nếu biết cẩn trọng và sáng suốt dùng đến những hiểu biết hiện đại về Do thái giáo thời đầu, cách riêng là về nhóm Phariseu, thì sẽ tẩy xóa được thành kiến lâu đời chống người Do thái và Do thái giáo.

⁹⁰ Liên quan đến những nhận về các cách thức chú giải của Thế giới Thứ ba, đặc biệt là về việc cần phải đọc Kinh Thánh với cặp mắt của những người chịu thiệt thòi trong xã hội, xin xem R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin*, 434-439.

Kitô học Châu Á và truyền thống kitô học Tây phương

Cả bốn mẫu Kitô học Châu Á bàn đến trên đây đều đồng thanh tỏ rõ thái độ phê bình gắt gao đối với truyền thống thần học Tây phương nói chung và đối với Kitô học Tây phương nói riêng. Chung Hyun Kyung cho rằng các danh hiệu Kitô học truyền thống dùng để gọi Đức Kitô, như: Tội Tớ khổ đau, Đức Chúa và Emmanuel đã tiếp tay vào việc đặt ách áp chế lên phụ nữ Châu Á. Pieris đã đánh thếp chỉ trích cho rằng sáu dạng Kitô học Châu Á thời đầu đã không biết liên kết tinh thần tôn giáo với cảnh nghèo khổ. Song thì ngấm ngấm giữ một thái độ nghi ngờ đối với siêu hình học của dạng Kitô học Canxêđôn vì cho là dạng Kitô học này đã tách rời Đức Giêsu xa khỏi “lớp người bị đóng đinh,” và đã gay gắt chỉ trích giáo lý của các giáo phụ và Anselmô về công trình cứu độ. Còn Lee thì chủ trương loại bỏ hết các dạng Kitô học đặt nền tảng trên siêu hình học và triết học quá trình của Hy Lạp.

Tuy nhiên, bốn dạng Kitô học Châu Á nói trên đã không loại bỏ *toàn bộ (in toto)* thần học và Kitô học Tây phương. Ngoài phương thức chú giải hoài nghi (hermeneutics of suspicion), bốn dạng Kitô học này còn dùng đến lối chú giải phục hồi (hermeneutics of retrieval). Chung Hyun Kyung nhìn nhận là các danh hiệu Tội Tớ khổ đau, Đức Chúa và Emmanuel cũng đã có phần đóng góp vào trong việc giải phóng phụ nữ Châu Á. Pieris lên tiếng kêu gọi phối kết việc Tây phương nhấn mạnh đến *agapē* và Đông phương đặc biệt lưu ý đến *gnōsis*. Lee nhìn nhận tầm hữu ích của việc cấu trúc Kitô học trong khuôn khổ biểu đạt siêu hình, coi đó là một nét đặc thù của Kitô học Tây

phương, dù dĩ nhiên, tác giả chuộng siêu hình học của Lão Tử hơn. Cả Song nữa – là người tỏ ra tiêu cực hơn hết đối với các truyền thống kitô học Tây phương – cũng đã dùng đến các kiểu Kitô học kỹ thuật và các công trình nghiên cứu gần đây của Âu Mỹ để khai triển mẫu Kitô học kỹ truyên của mình.

Tuy nhiên, cách chung, cần phải nhìn nhận rằng kiểu kỳ gạt bỏ các mẫu Kitô học của các giáo phụ và của thời Trung cổ là làm cho Kitô học Châu Á nghèo nàn đi vì không còn tận dụng được những suy tư sâu sắc cùng tinh xác của chúng, và rằng không biết đến chúng là làm cho hạn hẹp đi những triển vọng đối thoại giữa các nền thần học Đông và Tây; mà đó chính là công tác hiện đang trở thành cần thiết hơn bao giờ hết. Và nhất là nếu thấu hiểu thực sự về các mẫu Kitô học Tây phương, Kitô học Châu Á sẽ tránh được chính những lỗi lầm và thiếu sót đã làm cho các thần học gia Châu Á lên tiếng khất khe chỉ trích Kitô học Tây phương!

Các dạng Kitô học không là gì khác ngoài những cố gắng nghiên cứu để trả lời câu hỏi nổi tiếng của Đức Giêsu: “Còn anh em, anh em bảo Thầy là ai?” Các nhà thần học Châu Á đã can đảm trực diện với thách đố để ra sức trả lời cho câu hỏi trong cách thức và bằng ngôn từ vừa có thể hiểu được đối với người Châu Á, vừa trung thành với chứng từ của Tân Ước về Đức Giêsu. Những câu trả lời của họ tiếp tục kéo dài danh sách không ngừng thêm số của các mẫu Kitô học các thần học gia thế giới thứ ba đề xuất, tựa như những bức chân dung khác nhau trình họa về Đức Giêsu như là: vị giải phóng, người anh cả, vị tổ phụ, vị thủ lãnh,

nhà “pháp sư” (“witch doctor”), đấng *christa*,⁹¹ đấng Mêsia da đen, nhà lãnh đạo tinh thần (guru), v.v... Chỉ có thời gian mới đủ sức để trả lời cho biết các bức chân dung kia có được coi là những mẫu trình họa xác thực về Đức Giêsu hay không, hay chỉ là những món đồ giả sẽ bị thải bỏ.

Nguyễn Thế Minh trình dịch

⁹¹ Chú thích của người dịch: *christa* trong tiếng Sanskrit có nghĩa là *kirtô*; ở đây có thể hiểu như là một *avatara*, tức là thần nhập thế.

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu 1

Đức Giêsu Kitô trong dung mạo Châu Á
Peter C. Phan 3

**Khoa Học mới, cần đổi mới nhiều quan niệm
Triết-Thần**
Hoành Sơn 75

**Kitô Giáo hậu Tân Đại hay là Tân Đại hậu
Kitô Giáo**
Héctor Zagal Arreguín 101

Số 23, Năm IX (1999)

Với phép Bề Trên