

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 24 & 25

Năm IX (1999)

CHỦ ĐỀ:

CHÂU Á VỚI ĐỨC KITÔ

- Kitô Học Ấn Độ**
- Kitô Học Trung Quốc**
- Kitô Học Phi Luật Tân**
- Kitô Học Đại Hàn**
- Kitô Học Nhật Bản**



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); Lai Văn Khuyến (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 Thu, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Ngọc Thụ (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 Vương (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: mimisj@compuserve.com

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

☎: (858) 571 7839

Tổng quản: *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive – Vienna, VA 22182 – USA

☎: (703) 281 7929

Số 24&25 Năm IX (1999)

CHÂU Á VỚI ĐỨC KITÔ

I. KITÔ HỌC ẤN ĐỘ

KITÔ HỌC CỦA RAYMUNDO PANIKKAR¹

Sinh năm 1918 từ mẹ là người Tây ban nha Công giáo và cha là người Ấn độ Ấn giáo, R. Panikkar chịu ảnh hưởng sâu đậm của gia bảo song đôi, tức là của Công giáo và Ấn giáo; thụ phong linh mục năm 1946, Panikkar vẫn một lòng gắn bó sâu xa với triết học hindu. Panikkar đã từng dạy học và giảng thuyết tại nhiều nơi, từ Ấn độ cho đến Châu Âu và Châu Mỹ, như là làm giáo sư lịch sử các tôn giáo và triết học tôn giáo tại Đại học California ở Santa Barbara, và đã viết nhiều sách, đặc biệt là để bắc những nhịp cầu nối kết giữa Đông và Tây. Các tác phẩm của Panikkar đã dành một chỗ rất lớn cho việc giải thích các truyền thống hindu, dù không quên bàn đến Phật giáo. Tác giả cố dựa theo viễn cảnh mở rộng đến các tôn giáo Đông phương để suy tư về mẫu nhiệm kitô trong một cách thức mới, và mạnh mẽ cổ vũ cho “phong trào đại kết đại kết” (oecuménisme oecuménique: tức là bao gồm không những các tín phái kitô không thôi, mà còn hết cả các truyền thống tôn giáo trong nhân loại

¹ Phụ trách trình dịch từ tiếng Pháp sang tiếng Việt các bài trong số đôi 24 & 25 này của *HITH*: Nguyễn Thế Minh.

² Về Aloysius Pieris, xin xem *HITH* số 23 (1999) 19-29.

³ Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, ((Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt. 36-48.

nữa) cũng như cho “công cuộc đối thoại nội tôn” (dialogue intrareligieux: tức là vượt quá việc đối thoại liên tôn đôi lúc mang quá nhiều tính chất trí thức, để đạt tới kinh nghiệm nội tâm của người tín hữu dẫn thân vào nỗ lực kiếm tìm của chính họ).⁴

Đối tượng của những trang viết sau đây là tác phẩm của R. Panikkar mang tựa đề *Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo* (*Le Christ inconnu de l'hindouisme*), xuất bản lần đầu năm 1964.⁵ Trong phần đầu cuốn sách, tác giả đưa ra một suy tư tổng quát về cuộc gặp gỡ giữa Ấn giáo và Kitô giáo, và cho rằng cuộc gặp

⁴ Ngoài cuốn *Le Christ inconnu de l'hindouisme* mà phần viết sẽ có dịp nói đến nhiều hơn, xin kể ra đây một số tác phẩm khác của Panikka: *Lettre sur l'Inde*, Tournai, Casterman, 1963; *L'Homme qui devient Dieu, la foi constitutive de l'homme*, Aubier, 1969; *Le Mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Cerf, 1970; *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery*, London, Darton, Longman and Todd, et New York, Orbis Books, 1973 và 1975; *Le Culte et l'homme séculier* (dịch từ tiếng Đức), Seuil, 1976; *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1978; *Le Dialogue intrareligieux* (dịch từ tiếng Hoa kỳ), Aubier, 1985; *The Silence of God. The Answer of the Buddha* (dịch từ tiếng Ý), Maryknoll, Orbis Books, 1990; *Éloge du simple. Le moine comme archétype universel* (dịch từ tiếng Tây ban nha), Albin Michel, 1995. Xin cũng xem: R. Smet, *Essai sur la pensée Raimundo Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1981, và *Le Problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1983; J. Dupuis, *Jésus-Christ et l'hindouisme*, tt. 238-245, và *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, tt. 225-230.

⁵ Xuất bản lần đầu tiên bằng tiếng Anh (*The Unknown Christ of Hinduism*, London, Darton, Longman and Todd), cuốn sách đã được J. Cloarec dịch sang tiếng Pháp với tựa đề *Le Christ et l'hindouisme. Une présence cachée*, Paris, Centurion, 1972. Các đoạn trích dẫn dùng trong những trang này đều lấy từ bản dịch Pháp văn này.

gỡ này không thể có được nếu chỉ đơn thuần thiết đặt nó trên nền tảng của việc đối chiếu giáo thuyết, hoặc nếu chỉ coi nó như là thành quả của một nỗ lực tổng hợp thuần túy văn hóa. Thực ra, cuộc gặp gỡ ấy nảy sinh và tiến hành trong Đức Kitô, là Đấng hiện diện (một cách tiềm ẩn) cả ở trong Ấn giáo,⁶ chứ không phải chỉ là sở hữu chuyên nhất của một mình Kitô giáo. Phần hai bàn đến vấn đề các mối quan hệ giáo thuyết giữa Ấn giáo và thực tiễn Kitô; và phần ba là phần cuối cùng, đã chứng dẫn qua một “thí dụ cụ thể” để cho thấy làm thế nào để có thể nhận biết được những chân lý “Kitô” nơi các truyền thống khác, hầu từ đó, các chân lý này cũng có được khả năng đón nhận niềm sung mãn của Đức Kitô. Trong chiều hướng đó, R. Panikkar phân tích và giải thích một châm ngôn trừu tượng của khôn ngoan Ấn độ, được truyền thống cho phép diễn nghĩa như sau: “*Brahman* là nơi (từ đó) nguồn gốc, sức chống đỡ và đà biến đổi của thế giới này phát xuất,” “*Brahman* là nguyên nhân toàn diện và tối hậu của thế giới.”⁷ Và việc giải thích châm ngôn này đã làm cho R. Panikkar lưu ý đến sự kiện song song đối chiếu giữa *Brahman* (Đấng Tuyệt Đối, Đấng Siêu Việt, Đấng Vô danh) và Đấng mà truyền thống Hindu gọi bằng danh xưng *Isvara* – một sự song đối mà tác giả cho là có thể mang một ý nghĩa hết sức sâu sắc đối với thần học Kitô, và đặc biệt là đối với Kitô học.

Vì rằng được các trường phái *bhakti* đặt vào một địa vị đặc biệt nổi bật, hình ảnh *Isvara* không nói lên khía cạnh vũ trụ

⁶ Xin xem các phần khai triển quan niệm coi Đức Kitô như là “điểm gặp gỡ” (point de rencontre) hay “nơi gặp gỡ” (lieu rencontre), *op. cit.*, tt. 27-28 và 42-47.

⁷ Châm ngôn đọc thấy ở trong *Brahma-sûtra* I, 1, 2, theo dạng này: “Từ đâu phát xuất nguồn gốc và mọi sự vật khác của cái này?” (có nghĩa là: “*Brahma* là cái từ đó nguồn gốc và tất cả mọi sự vật khác trong thế giới này phát xuất”).

trong thần linh tính (như thường thấy trong đền các chư thần hindu), cho bằng chiều kích cá thể của mình. Tuy nhiên, không phải vì thế mà được coi như là một trong các thần linh làm đối tượng của tôn giáo bình dân (như *Visnu* và những *avataras* – thần nhập thế – của thần này): hình như, để cho đúng hơn, phải nói là *Isvara* thu trọn cả thần linh tính, và là đối tượng cuối cùng của lòng tôn thờ mà các người sùng mộ nói lên qua những hình thức biểu đạt khác nhau. Vedanta là truyền thống giúp cho xác định rõ nhất về chức năng của *Isvara* trong tư tưởng Ấn độ: *Isvara* là mạc khải và là dạng thái cá thể của *Brahman*, là Thiên Chúa “hạ giáng” và tỏ hiện dưới hình dạng của các *avataras*; cùng lúc *Isvara* vừa khác biệt và vừa đồng nhất với *Brahman*. Vì thế, nếu xét lại châm ngôn nói trên cùng với vấn đề triết học thường được đặt ra (làm sao *Brahman* siêu việt và tuyệt đối lại có thể là nguồn gốc và là nguyên nhân của vũ trụ được?), thì có thể tìm thấy ở ngay trong truyền thống hindu một cố gắng để giải đáp cho vấn đề bằng cách nhận là có một mối liên hệ hay trung gian khả dĩ cùng lúc giúp cho bảo toàn được siêu việt tính của *Brahman* và giải thích được nguồn gốc của vũ trụ. R. Panikkar khẳng định rằng: “Chính ở đó, chúng ta tìm ra được địa vị của *Isvara*, và cũng chính ở đó chúng ta tìm ra được một trong các chức năng của Đức Kitô.” Và như thế – tác giả nói tiếp – “bất chấp vô số những khác biệt phân cách hai bên,” quả thế, “một tiếp điểm có thể được tạo nên do việc giao chéo của hai tuyến đường rất khác nhau, và ngay cả đối lập nhau nữa. Vấn đề là một Thập tự, chứ không phải là hai đường thẳng song song.”⁸ Nhưng, có tiếp giao gặp gỡ hay không? Để trả lời, tác giả đã đọc lại châm ngôn trong ánh sáng của những gì phát hiện được, như

⁸ *Ibid.*, tr. 158.

saur:

Cái từ đó phát xuất mọi sự vật, và ở đó mọi sự vật trở về, và nhờ đó mọi sự vật hiện hữu (được chống đỡ trong chính hữu thể của chúng), chính là Thiên Chúa; nhưng trước tiên và tự nó, không phải là một Thần Linh thẩm lạng; không phải là một loại *Brahman* không với tới được, không phải là Thiên Chúa Cha, nguồn cội của Thiên Tính toàn diện, nhưng là *Isvara* thật, là Thiên Chúa Con, là Lời, là Đức Kitô.

“Cái” đó là Thiên Chúa, đồng nhất với Đấng Tuyệt Đối; không phải là một vị hóa công theo kiểu Platon, hoặc là một *Brahman* hạng thứ, vì lẽ chỉ có một nguồn cội duy nhất, một Thực Tại tối hậu duy nhất; tuy nhiên, “cái” đó lại riêng biệt, bởi vì nó là “cách biểu hiện,” hình ảnh, “người mặc khải.” Và như vậy, có phép nói được rằng “cái” thần linh đó, Ngôi Vị thần linh ấy đã được sinh ra bởi Thiên Chúa, ngang bằng với Thiên Chúa trong bản tính, nhưng lại riêng biệt trong cách hiện hữu (subsistence), trong cá vị (ngôi vị riêng) của mình?

“Nguyên lý và Cùng đích của mọi sự vật” ấy có hai bản tính, nhưng hai bản tính này lại không hiện hữu trong cùng một cách thức như nhau, và không ở trên cùng một bình diện. Có thể nói là Nguyên lý và Cùng đích ấy có hai mặt, hai khía cạnh. Một mặt thì nhìn về thiên tính là cách thể hiện toàn vẹn cùng ngang bằng, và là yếu tố gánh vác của Nguyên lý và Cùng đích ấy. Còn mặt kia lại quay về phía thế giới “bên ngoài” và là trường tử, là sức đỡ nâng thế giới, là đấng trao ban hữu thể (hiện hữu) cho thế giới. Tuy nhiên, Nguyên lý và Cùng đích ấy không phải là hai, mà duy nhất chỉ là một, một nguyên lý duy nhất, một ngôi vị.⁹

Không chỉ là Vị Trung gian giữa Đấng Tuyệt Đối và thế giới,

⁹ *Ibid.*, tt. 159-160 (bản dịch thay đổi).

nhưng còn là thân phận của chính Đấng Được Sinh Ra hằng hữu, Đấng làm cho mỗi trung gian kia thành khả dĩ, như R. Panikkar nêu rõ khi gẫm suy về phần đầu của châm ngôn (“Cái từ đó phát sinh mọi sự vật...”):

Yatah, “từ đó,” là danh xưng hoàn hảo nhất để chỉ về nguyên lý tối thượng... Tự nơi chính mình, *Logos* là mức sung mãn của Lời, là biểu hiện toàn vẹn của Thiên Chúa Cha; là Thiên Chúa thật sinh bởi Thiên Chúa, Ánh Sáng sinh bởi Ánh Sáng. Điều đó có nghĩa rằng dù là của Thiên Tính và phản ánh Thiên Tính, thì “dung nhan” cũng vẫn khác biệt với Thiên Tính; tuy vậy, không phải là không đồng nhất về bản chất, vì *Logos* có (trong tư cách là chủ thể nhận lãnh) trọn vẹn bản tính thần linh mà Thiên Chúa Cha, nguồn gốc của Thiên tính (trong tư cách là chủ thể thông chia) có. Mặt khác, *Logos* cũng là “cái” từ đó thế giới phát xuất, là *Anpha* và *Ômêga*, là “cái” truyền ban hiện hữu (hữu thể) cho mọi sự vật, và là “cái” trong đó mọi sự vật tồn tại.¹⁰

Quả vậy, địa vị trung gian của *Isvara* nghịch lý đến độ các nhà chú giải hindu thường có khuynh hướng thiên về một trong hai cực của vai trò trung gian. Vì thế, tư tư đối với việc bảo toàn tính chất tinh tuyền tuyệt đối của *Brahman*, nhà thần nghiệm Sankara đã mạnh mẽ khẳng quyết về sự khác biệt giữa *Brahman* và *Isvara* đến độ, dù còn có thể được gọi là Thiên Chúa, thì *Isvara* cũng không còn thực sự thuộc về phía *Brahman*. Ngược lại, Ramanuja cho rằng *Isvara* thực sự là *Brahman* đến độ giữa

¹⁰ *Ibid.*, tt. 160-161. R. Panikkar trưng rõ từ ngữ “per quem” của 1Cr 8:6 (“Nhờ Người (Đức Giêsu Kitô) mà vạn vật được tạo thành, và nhờ Người mà chúng ta được hiện hữu”): theo tác giả, “cái từ đó” trong sūtra Ấn cũng mang một nghĩa tương tự. Tác giả cũng liên dẫn qua Cl 1:16 (“vì trong Người, muôn vật được tạo thành...”).

Đấng Tuyệt Đối và thế giới, không có một sự gián đoạn nào cả. Nhưng cả hai lối giải thích này cần phải nhường bước cho một cách suy diễn quân bình hơn, một cách suy diễn theo nhãn quan Kitô học, có khả năng giúp cho nhận ra ở nơi dung dạng của *Isvara* cách Ấn giáo biểu đạt những gì người Kitô tuyên xưng về Đức Giêsu Kitô: là Thiên Chúa thật và là con người thật, là Nhân-Thần (Con Người-Chúa), là Đấng sẽ thâm tóm vạn vật lúc lịch sử chấm dứt:

Là hữu thể duy nhất trong cách hiện hữu cùng bản thể của mình, và ngang hàng với Thiên Chúa, *Isvara* (của cách chúng ta giải thích) hưởng về với cái xin phép được gọi là Mẫu nhiệm của Đức Kitô. *Isvara* ấy thực sự là Thiên Chúa, không chỉ đơn thuần là “Thiên Chúa,” mà còn “ngang hàng với Thiên Chúa” là “Con Thiên Chúa,” là “Thiên Chúa sinh bởi Thiên Chúa.” Hơn nữa, còn có bản tính song đôi. Hai bản tính ấy không trộn lẫn với nhau, “bất biến,” và dù vậy “không thể tách rời nhau” cũng như “không thể phân chia.” *Isvara* ấy còn hơn là một vị trung gian; theo một nghĩa nào đó, trong tư cách là “Đấng Kitô toàn diện,” Ngài là thực thể toàn diện của thế giới thực tại... được kết nạp vào trong Đức Kitô, làm một với Đức Kitô, làm thành một Thân mình mẫu nhiệm, ngõ hầu làm một với thế giới thực tại, Ngài cũng là (hay sẽ là tùy theo ý niệm thời gian) một với Thiên Chúa Cha; đến độ, Thiên Chúa là (sẽ là) tất cả trong mọi sự, và sẽ không còn gì nằm ở đằng bên kia, ở đằng sau hay ở ngoài...

... Rốt cục, chỉ còn một lời bình luận để đưa ra: cái từ đó thế giới này phát xuất, về đó thế giới trở lại, và nhờ đó thế giới được nâng giữ, “cái” đó chính là Đức Kitô.¹¹

Đó là “thí dụ cụ thể” đã cho phép R. Panikkar minh họa luận

¹¹ *Ibid.*, tt. 162-163 và 165.

đề cơ bản của mình về “Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo.” Có tính cách tổng quát hơn, phần kết cuốn sách đưa ra nhiều chi tiết giúp cho thấy rõ hơn chủ hướng của nhà thần học. Một đàng, tác giả cẩn trọng báo phòng trước những vấn nạn có thể được đặt ra bằng cách nhắc lại rằng “tác giả của Brahmasûtras cũng như các nhà chú giải các tác phẩm này, đã không mảy may nghĩ đến Đức Kitô một cách minh nhiên;” ngoài ra, tác giả cũng nhận một số điểm như sau: “không thể nào hoàn toàn đặt Đức Kitô hằng sống của lòng tin các kitô hữu trên cùng một bình diện với *Isvara* của Vedanta;” vấn đề không phải là ra sức giảm nhẹ những khác biệt giữa Kitô giáo và các tôn giáo khác; và dù sao thì giáo lý về Đức Kitô và Thiên Chúa Ba Ngôi cũng đòi phải có đức tin siêu nhiên thì mới thu nhận được.¹² Tuy nhiên, chủ đề phần kết nhắc lại nhiều hơn cả là chủ đề chính mà tác giả muốn xác minh qua việc bình giải châm ngôn của Brahman-sûtra: “Nhiều văn bản thần học hay triết học của nhân loại hàm chứa một *sensus plenior*, một ý nghĩa trọn vẹn hơn,”¹³ và chính ý nghĩa trọn vẹn ấy là điều mà lòng tin vào Đức Kitô giúp cho phát hiện ra. Vậy là có hai luận đề đã được đặt ra trong đoạn kết của công trình nghiên cứu. Luận đề thứ nhất chủ trương rằng “địa vị dành cho *Isvara* trong Vedanta – địa vị được giả định hầu đi tới một vai trò xem ra cần thiết đối với trí tuệ triết lý, để giải thích và liên kết Thiên Chúa với thế giới mà không phương hại đến tính chất tuyệt đối của Thiên Chúa và tính chất tương đối của thế giới – chính là địa vị mà tư tưởng kitô hằng dành cho Đức Kitô.”¹⁴ Dù cách trình bày có nhập nhằng, thì

¹² *Ibid.*, tt. 169-170.

¹³ *Ibid.*, tr. 169.

¹⁴ *Ibid.*, tr. 170.

luận đề cũng cho thấy được rằng Panikkar không nghĩ là *Isvara* và Đức Kitô hoàn toàn tương đương (như trên đây tác giả đã căn trọng báo phòng về một lối giải thích như vậy); nếu hiểu theo ánh sáng của lời giải thích sau đây, thì sẽ nhận ra điều luận đề muốn, là phác vạch đường lối cho việc xây dựng một nền Kitô học có khả năng thích ứng và đối thoại với Ấn giáo: thay vì bắt đầu với việc tìm cách trình bày nhãn quan Kitô về lịch sử và về sử tính con người Đức Giêsu Kitô, thì phải cố làm cho lưu ý đến vai trò trung gian của *Isvara* giữa Đấng Tuyệt Đối và thế giới, bởi vì “có trình bày về Đức Kitô một cách khả dĩ hiểu được đối với triết Ấn thuần túy, thì mới có thể mở được lối ngõ để Ngài thấm nhập vào trong triết Ấn.”¹⁵ Luận đề thứ hai đưa ra xác quyết cho rằng Thiên Chúa hằng không ngừng “linh ứng” cho nhân loại, và rằng Đức Kitô quả đã ra tay hoạt động khi các bậc hiền triết Ấn truyền lưu các Sách thánh của họ. Tác giả nhận là mình cũng đã được xác tín đó dẫn bước, và rốt cuộc đã dựa vào hai “thẩm quyền” khả dĩ soi sáng và biện minh cho công trình thử nghiệm của mình. Trước hết là Tôma Aquinô: thánh nhân đã không ngại đọc và dùng đến hệ thống triết của Aristốt để tư duy và diễn đạt chân lý Kitô; và tiếp đó là trường hợp của Phaolô: ngài bắt đầu cuộc thuyết trình trước Hội đồng Arêôpagô ở Athênê với lời khắc nơi một bàn thờ “Kính Thần vô danh” (Cv 17:23): “Theo gương Phaolô – R. Panikkar thổ lộ – chúng tôi tin chắc rằng có thể nói không những về Thần vô danh của người Hy Lạp, mà còn về cả Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo nữa. Quả đúng thế, Đức Kitô tiềm ẩn và chưa được biết đến! Nhưng lại hiện diện, bởi Ngài không hề ở xa bất cứ một ai trong

¹⁵ *Ibid.*, tr. 170.

chúng ta.”¹⁶

Cuốn sách xuất bản năm 1964 đã nhanh chóng gây được tiếng vang lớn. Nhờ gặp được hoàn cảnh thuận lợi, như việc xuất bản các công trình thực hiện trong những năm 1940-1950 nhằm hồi phục học thuyết các giáo phụ về “những hạt giống của Ngôi Lời” (*semences du Verbe*), ra mắt trùng vào thời điểm công đồng Vaticanô II soạn thảo Bản Tuyên ngôn về “các quan hệ của Giáo hội với các tôn giáo không-kitô,” cuốn sách đã được coi như là một bước đổi thay tiêu biểu của phía công giáo trong cách đánh giá truyền thống các tôn giáo khác. Một cách đặc thù, tác phẩm đã áp dụng phương thức chú giải kitô vào việc giải thích Sách thánh hindu, để qua đó, mở ra những viễn ảnh mới cho mối quan hệ của Kitô giáo với các tôn giáo khác, và, hơn hết, tự nó đã là một đóng góp quan trọng cho nền Kitô học. Đáng lưu ý nhất trong phần đóng góp đó là sức năng khơi nguồn hứng “minh giáo” hay “truyền giáo”: chọn gương Phaolô thuyết giảng về “Thần vô danh” cho Hội đồng thẩm phán Athênê làm mẫu ở đây, là một việc làm rất có ý nghĩa. Tiếp đến, cũng nên lưu ý là hướng thẳng vào tiêu đích nhắm tới, tức là nỗ lực đối thoại với Ấn giáo, Kitô học của R. Panikkar đã dồn cả chú tâm vào việc nêu bật vai trò trung gian của “Đấng Sinh ra hằng hữu” (*éternel Engendré*) như được biểu đạt ở trong đoạn mở đầu Phúc âm thánh Gioan nói về *Logos* (“Ngôi Lời là Thiên Chúa... Nhờ Ngôi Lời, vạn vật được tạo thành... Người ở giữa thế gian”) hay ở trong câu 8:6 của Thư 1 gửi tín hữu Côrintô (“chỉ có một Chúa là Đức Giêsu Kitô, nhờ Người mà vạn vật được tạo thành”) và câu 1:16 của Thư gửi tín hữu Côlôxê (“vì trong Người, muôn vật được tạo thành”). Điều đáng lưu ý cuối cùng là chủ đề cơ bản

¹⁶ *Ibid.*, tr. 175.

làm thành tựa đề của chính tác phẩm: “Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo.” Thoạt tiên, chủ đề làm cho liên tưởng ngay đến đề tài “Kitô giáo vô danh” (“christianisme anonyme”) mà thần học gia Karl Rahner đã khai triển trong thập kỷ 60, tức là cùng một thời.

Tuy nhiên, chẳng bao lâu sau, tác phẩm tái bản đã cho thấy ngay là không thể xếp chung hai chủ đề vào một loại được. Quả vậy, ngay trong đợt xuất bản lần đầu, J. Dupuis đã ước đoán là có những khác biệt giữa hai bên: một phần khai triển trong tác phẩm của R. Panikkar khẳng quyết là vì “đồng nhất” (giống hệt nhau/identiques), nên thực ra người kitô và người Ấn giáo cách biệt nhau chỉ bởi có một bức màn ảo ảnh (voile d’illusion/maya) mà thôi, và như thế, họ có thể đi đến chỗ phát hiện mối hiệp nhất sâu xa giữa họ.¹⁷ Khẳng quyết như thế có đưa đến chỗ coi vai trò trung gian của Đức Kitô cũng sinh động trong Ấn giáo hệt như trong Kitô giáo hay không? Nếu có, thì chủ trương ấy không hoàn toàn phù hợp với những gì người kitô hiểu về Đức Giêsu và về vai trò của Ngài trong lịch sử, cũng như không thể được Rahner tán đồng, vì trong luận đề về “Kitô giáo vô danh,” thần học gia này không mấy may chủ trương giảm nhẹ tầm hưởng có một không hai trong vai trò trung gian của Đức Kitô. Ngoài ra, cũng đã có thể đặt nghi vấn về mối quan hệ giữa *Isvara* và Đức Kitô: đúng ra, R. Panikkar đã nghĩ gì khi đồng nhất hóa chỗ đứng của *Isvara* trong Vedanta với địa vị của Đức Kitô trong giáo lý kitô? Và khi nói đến trước tiên về mối tương đồng trong vị trí mà hai phía giữ ở giữa Đấng Tuyệt Đối và thế giới,

¹⁷ *Ibid.*, tr. 45-46; xin xem J. Dupuis, “The Unknown Christ of Hinduism,” *Clergy Monthly Supplement* 7 (1964-1965) 280.

thì cùng lúc, tác giả sẽ hiểu như thế nào về “rất nhiều khác biệt”¹⁸ mà chính tác giả cũng đã công nhận? Cuối cùng, dù có hoàn toàn chính đáng trong viễn ảnh đối thoại với Ấn giáo, thì việc nhấn mạnh đến thực trạng tiền hiện hữu đời đời của Đức Kitô có đưa dẫn đến chỗ làm cho đánh giá thấp đi tầm quan trọng thiết yếu cần phải dành cho cuộc hiện hữu lịch sử của Đức Giêsu Nadarét hay không? Thế nên, dù cho có mang lại một phần đóng góp đáng kể và không thể phủ nhận được cho Kitô học, thì cuốn sách xuất bản năm 1964 cũng không tránh hết được những điểm mập mờ cần phải được làm cho sáng tỏ, rõ ràng hơn.

Vậy, năm 1981, sau khi “xem lại và tăng bổ,” R. Panikkar đã tái bản cuốn sách, với tựa đề *Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo*: hướng tới một cuộc hiển dương đại kết của Đức Kitô.¹⁹ Nếu phần chính của tác phẩm vẫn giữ nội dung chủ yếu của lần xuất bản trước, thì trong lần tái bản này, có nhiều trang mới được thêm vào trong phần dẫn nhập, qua đó, tác giả có dịp giải thích dài rộng về đường lối tiến hành phương án của mình. Các trang viết này cho thấy một bước triển biến rõ rệt, không phải theo hướng từ bỏ những quan điểm hay lập trường đã bảo vệ ở trong cuốn sách của năm 1964, nhưng là theo hướng gia công củng cố những quan điểm ấy bằng cách làm cho đầu đuôi nội dung của chúng sáng tỏ hơn. Cũng có một vài chuyển đổi trong văn bản: chẳng hạn, R. Panikkar không chỉ đơn thuần nhằm tới việc dung hòa hai hành động, tức là thái độ đón nhận sứ điệp của Đức Kitô và thái độ mở rộng đối với tín hữu các tôn giáo

¹⁸ *Le Christ et l'hindouisme*, tr. 158. Về sự khác biệt so với phương cách tìm hiểu của K. Rahner, xin xem chú thích số 23 sau đây.

¹⁹ *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Revised and Enlarged Edition, Maryknoll, Orbis Books, 1981.

khác, mà còn đưa suy tư hướng tới viễn ảnh của một tác động hỗ tương “giúp nhau nên phong phú” giữa Kitô giáo và Ấn giáo; hoặc, tác giả tỏ ra có khuynh hướng nhấn mạnh nhiều hơn đến tính duy nhất của loài người cũng như đến tính phổ quát của kinh nghiệm con người, kinh nghiệm mà Đức Kitô đã trọn vẹn sống qua, và có thể đọc thấy trong các truyền thống rất khác nhau, chứ không phải chỉ là sở hữu riêng của người Kitô. Nhưng, về mặt Kitô học, triển biến quan trọng nhất chắc hẳn là ở cách thức R. Panikkar bắt đầu dùng để trình bày nhận thức của mình về mối quan liên giữa Giêsu và Kitô:

... qua cuốn sách này, tôi đã thử minh giải rằng dù một Kitô hữu có cho lời này “Đức Giêsu là Đấng Kitô” không phải chỉ là một lời khẳng quyết trù tượng, mà còn hơn nữa, là một cách biểu đạt lòng tin, thì câu đó cũng vẫn không hoàn toàn giống lời này “Đấng Kitô là Đức Giêsu.” Cũng hết như thế, tôi giữ vững ý kiến cho rằng lời khẳng quyết “Đức Kitô là Chúa” là một câu không thể đảo ngược (tức đảo ngược thì không thể giữ nguyên được ý nghĩa). Quả thế, không cần thiết phải gọi Đức Chúa là Kitô hay dùng danh tước này để gọi hay để nhận ra Ngài, bởi vì danh tước cứu độ của Đấng Kitô là một siêu danh tước (*super-name*), trên hết mọi danh tước.

Dĩ nhiên, người Kitô xác quyết “Đức Giêsu là Đấng Kitô” và “Đức Kitô là Chúa.” Đức Giêsu, tức đối với người Kitô là Đấng Kitô, thì lớn hơn – chứ không phải nhỏ thua – Đức Giêsu Nadarét của thời trước biến cố sống lại. Ngoài ra, hẳn là người Kitô sẽ coi những cách nói như thế này “Đức Giêsu không phải là Đấng Kitô” và “Đấng Kitô không phải là Đức Chúa” là di ngược lại, là không phù hợp với đức tin Kitô. Tuy nhiên, người Kitô cũng không thể nói rằng “Đấng Kitô *chỉ* là Đức Giêsu” – bởi vì, về phương diện triết học, “là” không nhất thiết có nghĩa “*chỉ là*,” và về phương diện thần học, Đức Giêsu sống lại quả là

hơn (theo nghĩa *aliud* chứ không phải là *alius*) Đức Giêsu Nadarét, và nếu lối nói đó là một cách đồng nhất hóa, thì chỉ là một cách *đồng nhất hóa* thực tiễn, chứ không phải là để nói lên *đồng nhất tính* của cá nhân Ngài. – Người kitô càng không thể nói được rằng “Đức Chúa *chỉ* là Đấng Kitô,” bởi vì sự hiểu biết của họ về Đức Chúa không phải là trọn vẹn tường tận. Vả, không có nhiều Đấng Kitô, mà cũng chẳng có nhiều Đức Chúa. Ngược lại, và đây chính là chủ đề cốt cán của cuốn sách này: “Đức Chúa là [hiện hữu],” dù cho tên của Ngài không thể vang vọng như “Đấng Kitô” hoặc như cách này hay cách khác trong những cách biểu đạt ngày nay đã thành quen thuộc về Ngài.²⁰

Và trong một đoạn khác:

Tôi không nói đến một nguyên tắc không quen thuộc với Ấn giáo, cũng không nói đến một chiều kích của thần linh Kitô giáo không biết tới, nhưng là để cập đến một *thực thể* không được biết đến mà người kitô gọi là Đấng Kitô, và được nhận ra ở giữa lòng Ấn giáo, không phải như là xa lạ, nhưng thật như là *nguyên lý sự sống* của Ấn giáo, như là ánh sáng rạng chiếu cho mọi Con người đến trong Thế gian.²¹

Định tính luận về mình chủ yếu là “thần nghiệm,” tác giả cũng đã trình tả nó dưới một hình thức khác: tính chất cụ thể (concreteness) của Đức Kitô không gây hại đến phổ quát tính của Ngài, “bởi vì thực thể của Đức Kitô được mạc khải ra trong kinh nghiệm cá nhân về duy nhất tính của Ngài.” Đành rằng người kitô sống qua cảm nghiệm về duy nhất tính ấy; tuy nhiên, theo Panikkar, đó là kinh nghiệm và đã là kinh nghiệm thì không thể diễn đạt bằng khái niệm duy nhất tính được, nhưng ngược lại,

²⁰ Ibid., tr. 14. Xin cũng xem *Salvation in Christ. Concreteness and Universality*. The Supernatural, Santa Barbara, 1972, tt. 51-52 và 59.

²¹ *The Unknown Christ...*, tt. 19-20.

có thể chia sẻ được với các tín hữu sống giữa lòng truyền thống hindu.²² Quả thế, Đấng Kitô mà cuốn sách bàn đến, là “thực thể sống động và tràn đầy lòng thương của người kitô sống thực niềm tin của mình, bất kể hình thức mỗi người dùng để diễn đạt và khái niệm hóa thực thể ấy là thế nào;” Vậy, Đức Kitô mà người kitô tin nhận, là “biểu tượng chủ yếu của Sự Sống và của Chân Lý tối hậu;” chính Đức Kitô ấy chỉ về “Mầu nhiệm” cũng có sức thu hút mọi người và được chỉ biểu bằng nhiều tên gọi khác nhau. Thế thì, “dù Đức Kitô là Mầu nhiệm (theo nghĩa là hễ nhìn thấy Đức Kitô là với tới được Mầu nhiệm), thì cũng không thể đồng nhất hóa hoàn toàn Mầu nhiệm với Đức Kitô. Đức Kitô chỉ là một khía cạnh trong tổng thể của Mầu nhiệm, dù Ngài là Con Đường (trên hết hay của các con đường: *le Chemin*) chúng ta đang đi (đối với chúng ta là những người tin nhận Ngài, đã biết chân lý).” Vì thế, tựa đề cuốn sách không phải là “Đức Kitô ẩn giấu của Ấn giáo” (làm như thể là Mầu nhiệm được Đức Kitô vén mở cho thấy, chỉ người kitô mới với tới được, còn các tín đồ Ấn giáo thì không), mà là “Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn Giáo;” bởi cách diễn đạt này nhấn mạnh rõ đến sự có mặt của Mầu nhiệm ở trong cả hai truyền thống. Thực thể tối cao ấy – mà người kitô gọi là Đấng Kitô – cũng có thể được gọi là *Rama*, *Krishna* hay *Purusha*: mỗi tên gọi là một cách biểu hiện mới của Thực thể ấy, và đều nói lên theo một cách kiểu riêng Mầu nhiệm không thể phân chia.²³

²² *Ibid.*, tt. 21-22.

²³ *Ibid.*, tt. 22-29. M. Vekathanam đã nêu rõ sự khác biệt giữa quan niệm của R. Panikkar về “Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo” và cách K. Rahner đặt vấn đề về “Kitô giáo vô danh”: Panikkar muốn nói đến Đức Kitô phổ quát, vượt lên trên lịch sử (đó không phải là điều K. Rahner nhằm tới); và nếu Đức Kitô là độc nhất, duy nhất, thì theo Panikkar, duy nhất tính ấy không phải là một phạm

Cuốn sách tái bản – như chúng tôi vừa giới thiệu – đã đẩy lên những vấn nạn còn triệt để hơn là trong đợt xuất bản lần đầu rất nhiều. Do vậy, cần phải phân định kỹ thì mới nhận ra được những thiếu sót trong luận đề cuốn sách đưa ra, mà đồng thời vẫn không quên nhìn nhận giá trị của những gì độc đáo trực giác tác giả đã nắm được.

Trước hết, để cho công bằng thì xin lưu ý rằng chúng tôi chỉ giới thiệu tác phẩm của R. Panikkar qua khía cạnh kitô học: những nhận định phê bình đưa ra ở đây không mấy may muốn nói là không có những khía cạnh khác của cuốn sách đã làm cho giới độc giả chuyên môn phải cảm phục, bởi qua đó, có thể đọc thấy được một tầm kiến thức quảng bác cùng chính xác, một lập trường “đại kết” hết sức rộng mở, cộng với những đoạn khai triển sâu sắc về mặt thiêng liêng. Hơn thế nữa, ngay cả trong lãnh vực Kitô học, không thể không tán đồng với tác giả về phương án dùng đến các phạm trù của Sách thánh hindu hay của các tác phẩm bình giải triết học về các Sách thánh ấy, nhằm thích ứng với môi trường Ấn độ; hoặc là ngay cả về nỗ lực nhận dạng *Isvara* trong truyền thống hindu như một hình ảnh trung gian giữa Đấng Tuyệt Đối và thế giới (dù không phải vì vậy mà hình thức trung gian ấy có thể được đồng nhất hóa với vai trò trung gian của Đức Kitô). Đó chính là phương án đã được nêu ra trong đợt xuất bản lần đầu của cuốn *Đức Kitô chưa được biết đến của Ấn giáo*; phương án này cũng được lấy lại trong đợt tái bản, nhưng là với một lối giải thích mới. Kể ra, không có gì không cho phép nhận là qua truyền thống của riêng mình, các tín đồ Ấn giáo hay của các tôn giáo khác có thể có quan hệ sống động với mầu nhiệm của Đức Kitô, cho dù Ngài còn “chưa được biết đến”

đối với họ. Và cuối cùng, dạng Kitô học của R. Panikkar còn cho thấy một đặc điểm khác là có được những viễn cảnh rộng lớn, đặc biệt là viễn cảnh về mầu nhiệm Đức Kitô vũ trụ với tầm quang trường mênh mông vượt ra ngoài những hình thức biểu đạt của một cá nhân hay một nền văn hóa nào đó, để bao trùm qua suốt dòng lịch sử, những kinh nghiệm nhân bản và tôn giáo hết sức đa dạng.

Tuy nhiên, nói rằng người hindu có thể thực sự sống qua kinh nghiệm về Mầu nhiệm mà vẫn không nhận biết được Đức Kitô là một chuyện; còn coi *Rama*, *Krishna* hay *Isvara* như là những cách thức biểu đạt “Thực thể tối cao” mà người kitô gọi là Đức Kitô, thì lại là một chuyện khác: lập trường đầu là chính đáng, còn quan điểm đi tiếp theo sau thì đối với đức tin kitô, không có những gì cần thiết để ứng đáp cho đủ địa vị duy nhất của Đức Kitô ở trong lịch sử cứu độ. Đúng, R. Panikkar nhận rằng trong kinh nghiệm cá nhân, người kitô cảm thụ được duy nhất tính của Đức Kitô, nhưng tác giả lại nhận định tiếp rằng kinh nghiệm ấy không thể được biểu đạt bởi khái niệm duy nhất tính. Kể ra, khó mà chấp nhận được là có một sự đối chọi triệt để như thế giữa kinh nghiệm và khái niệm; và đáng lẽ phải nói là khái niệm duy nhất tính – nếu hiểu cho đúng – biểu đạt một cách chính đáng đối tượng của đức tin kitô, đức tin đặt trọn nền tảng nơi “Con Một của Thiên Chúa,” “Đấng trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người.”

Thiếu sót lớn nhất của dạng Kitô học R. Panikkar khai triển, là cách quan niệm về mối liên hệ của Đức Kitô với Đức Giêsu Nadarét.²⁴ Dĩ nhiên là phải thận trọng trong cách cắt nghĩa để

²⁴ Về điểm này, xin xem R. Smet, *Essai...*, tt. 46-47 và 105, và nhất là J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, tt. 241-245; *Vers une théologie chré-*

đừng bóp méo tư tưởng thường là phức tạp và tinh tế khó giải thích của tác giả; tuy nhiên, cũng phải ghi nhận là tác giả giữ vững lập trường đối với các công thức diễn đạt “Đức Giêsu là Đấng Kitô,” “Đức Kitô là Chúa.” Và nếu – vì nhất quyết từ chối việc đảo ngược các công thức diễn đạt ấy – tác giả ưa dùng kiểu nói như thế này hơn: Đấng Kitô thì hơn Đức Giêsu hoặc Đức Chúa thì hơn Đức Kitô, thì, trong một ý nghĩa nào đó, các cách nói như thế – dùng để chỉ về mầu nhiệm của “Sự Khôn ngoan thiên hình vạn trạng của Thiên Chúa” (Ep 3:10) hay mầu nhiệm của “Đức Kitô vũ trụ” – cũng có thể được thần học Kitô chấp nhận. Nhưng, vấn đề là phải tìm xem R. Panikar chỉ muốn nói theo ý nghĩa đó, hay còn muốn hàm ngụ thêm gì khác. Xem ra cuốn sách của đợt tái bản đã giải thích rõ về điểm mập mờ này: nếu tác giả cho rằng Đức Kitô là hơn Đức Giêsu, thì không chỉ muốn nói là do bởi những giới hạn gắn liền với việc Nhập thể, Đức Giêsu Nadarét không thể, trong cuộc sống lịch sử của mình, ôm trọn hết mọi chiều kích của Đức Kitô vũ trụ, mà còn hơn nữa muốn nói là Đức Kitô chỉ về Thực thể tối cao hay Mầu nhiệm tối hậu mà các truyền thống khác có thể chỉ biểu bằng những tên gọi khác. Quan điểm này làm cho giây liên hệ giữa Đức Giêsu lịch sử và Đức Kitô phổ quát giãn dài ra xa (dù R. Panikkar có xác định rõ là riêng người Kitô thì đến với Đấng Kitô qua Đức Giêsu). Xin được nói lại: vấn đề hẳn không phải là phủ nhận việc tín hữu các tôn giáo khác cũng có thể sống mối quan hệ sống động với mầu nhiệm của Đức Kitô, dù không biết

tienne du pluralisme religieux, tt. 228-230. Xin cũng xem Ch. Menacherry, *Christ: The Misery in History. A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Bern, Peter Lang, 1996; tác giả nhấn mạnh rằng Kitô học của Panikkar đặt ra một khoảng cách quá đáng giữa cá biệt tính lịch sử của Đức Giêsu và mầu nhiệm phổ quát của Đức Kitô (x. tt. 183-251).

đến Ngài, mà là xác quyết rằng đối với người kitô, một kinh nghiệm như thế chỉ có thể có được nhờ biến cố Đức Kitô hiện diện ở giữa lòng lịch sử loài người, kể từ khi sinh ra cho tới lúc Ngài chịu tử nạn trên thập giá và sống lại từ cõi chết.²⁵

Có thể hiểu ngay rằng lời xác quyết vừa nêu ra trên đây sẽ làm cho cuộc đối thoại giữa Kitô giáo và Ấn giáo càng trở nên khó khăn hơn: nhấn mạnh nhiều đến lịch sử tính của Đức Giêsu tức là không đi trong cùng một hướng với truyền thống hindu có khuynh hướng coi trọng những chiều kích vũ trụ của thực tại. Nhưng, chính vì để khắc phục khó khăn ấy mà ngay từ đợt xuất bản lần đầu của cuốn sách, R. Panikkar đã tránh chọn lịch sử tính của Đức Kitô làm khởi điểm cho suy tư của mình.²⁶ Tuy nhiên, về điểm này, đã triển biến tư tưởng của tác giả, cho thấy rõ quả đã có một sự nhượng bộ quá đáng đối với truyền thống

²⁵ R. Panikkar còn bàn rõ hơn về lập trường của mình qua một bài viết đăng tải hồi năm 1994, nhằm trả lời cho I. Puthiadan, là người đã gán cho R. Panikkar luận đề nói rằng: “Đức Giêsu Kitô đã được nhập thể vào trong Đức Giêsu Nadarét, nhưng không chỉ nhập thể vào trong Đức Giêsu Nadarét mà thôi.” Một đảng, cần nêu rõ là không bao giờ Panikkar nói đến một cuộc nhập thể của Đức Giêsu Kitô, mà chỉ nói đến việc nhập thể của *Logos*; cũng như nhận rằng *Logos* nhập thể là Đức Giêsu Nadarét, và rằng đó là cuộc Nhập thể duy nhất, bởi theo Kitô giáo, không có nhiều cuộc nhập thể. Nhưng, mặt khác, tác giả lại nói rằng: ngôn ngữ của Nhập thể chỉ là một thứ ngôn ngữ diễn tả kinh nghiệm về Mẫu nhiệm, và Mẫu nhiệm ấy có thể có nhiều khía cạnh khác được các truyền thống khác chỉ biểu bằng những tên gọi khác.. Và tác giả kết luận: như thế, không được nói là “có hai Đấng Kitô,” nhưng cũng không được nói là “chỉ có một Đấng Kitô” (“Neither Christomonism nor Christodualism”, trong *Jeevadhara*, XXIV, 142 [1994] 336-338). Cả ở đây nữa, loạt những xác quyết đầu là những gì có thể được tán đồng, nhưng những xác quyết tiếp đó thì quả là rất mơ hồ nước đôi, cho thấy rõ điểm khiếm khuyết chính của cuốn *The Unknown Christ...* mà chúng tôi đã nêu lên trước đây.

²⁶ *Le Christ et l'hindouisme*, tr. 170.

hindu. Và thế là lại một lần nữa, có dịp thấy rõ hơn những gì lối quan niệm về các *avataras* muốn nói: Kitô học không thể bỏ qua mà không tôn trọng cho đầy đủ chiều kích lịch sử theo đúng nhãn quan kitô, và vì thế, trong quann hệ đối sánh tương liên, đòi nhân sinh và vũ trụ quan hindu cũng phải có một sự thay đổi nào đó. Nếu là thế, thì điểm thiếu sót lớn nhất trong phương án nghiên cứu của Panikkar – như đã nhận diện trên đây – không chỉ liên quan đến lãnh vực đơn thuần kitô học, mà còn liên hệ tới cả một vấn đề hết sức cơ bản cần được tiên quyết thảo luận, đó là vấn đề cách quan niệm về vũ trụ; mỗi bên trong hai phía đều có vũ trụ quan riêng, đánh dấu rõ truyền thống của mỗi bên liên hệ.

Dù ưu khuyết có thể nào đi nữa, thì tác phẩm trình bày qua các trang viết trên đây, cũng là mẫu tiêu biểu cho một đường hướng suy tư khởi phát trước tiên giữa bối cảnh hindu, và không bao lâu sau, đã gây được ảnh hưởng lớn rộng ở trong lãnh vực thần học về Đức Kitô.

KITÔ HỌC VÀ BỐI CẢNH TÔN GIÁO ĐA DẠNG²⁷

Trong những năm gần đây, một số các thần học gia Ấn đã nỗ lực suy nghĩ về bối cảnh tôn giáo đa dạng; đã suy tư ấy đã mang lại những công trình khảo luận mới trong lãnh vực kitô học. Để xem nỗ lực suy tư kia đã ảnh hưởng thế nào đến Kitô học, xin được giới thiệu và trình bày sau đây về một vài tác phẩm viết của một thần học gia Tin lành, Stanley J. Samartha, và của một thần học gia công giáo, Michael Amaladoss

²⁷ Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, tt. 49-61.

Stanley Samartha

Từng giữ những trách vụ trong Hội đồng Đại kết các Giáo hội Kitô,²⁸ và hiện làm giáo sư tại United Theological College của Bangalore, hồi năm 1991 Stanley Samartha đã xuất bản một cuốn sách với nhan đề cho thấy rõ điều nội dung muốn bàn đến: *One Christ – Many Religions. Towards a Revised Christology* (Một Đức Kitô – Nhiều tôn giáo. Hướng tới một khoa Kitô học xét lại)²⁹ Không giới thiệu toàn bộ cuốn sách, bài viết chỉ xin trình bày về các chương từ VI đến IX, có liên hệ rất trực tiếp với các nỗ lực suy nghĩ về Đức Kitô.

Chương VI, mang tựa đề “Đức Kitô trong một nền văn hóa đa tôn giáo,”³⁰ cho thấy rõ phương án nghiên cứu của S. Samartha. Không có ý lên án chân lý trong Kitô học cổ điển, tác giả chỉ muốn tránh những cách giải thích hẹp hòi của nền Kitô học này, và – về mặt tích cực – cố tìm cho ra những con đường khả dĩ mở ra được những quan hệ giao dịch trao đổi hay hợp tác với các tín đồ các tôn giáo khác trong bối cảnh của một thế giới đa dạng.

²⁸ Ông là giám đốc đầu tiên của ban “Đối thoại với những người thuộc các truyền thống tôn giáo và ý thức hệ trong thời hiện đại.” Về các tác phẩm của ông xét theo phương diện Kinh Thánh, xin xem T. Fomberg, *The Problem of Christianity in Multi-religious Societies of Today. The Bible in a World of Many Faiths*, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1995, tt. 63-72.

²⁹ S. J. Samartha, *One Christ – Many Religions. Towards a Revised Christology*, Maryknoll, Orbis Books, 1991. Trước đó, tác giả cũng đã cho xuất bản cuốn *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Madras, Christian Literature Society, 1974.

³⁰ Chú thích của người dịch: tại Ấn độ, có 20 triệu người Kitô, chiếm 3% dân số; 100 triệu tín đồ Hồi giáo, 700 triệu tín đồ Ấn giáo; ngoài ra, còn có các tín đồ Phật giáo, Đạo giáo (Pácxì), các tín hữu Xích (Sikhs), và Giaina.

Tác giả nghĩ rằng người kitô cần phải từ bỏ “tư tưởng chuyên nhất về mặt quy phạm” (“exclusivisme normatif”) và hướng dẫn tới chỗ nhận ra tính chất “liên hệ” (“relationnel”) mà cũng vừa là “riêng biệt” (“distinct”) của Kitô học: liên hệ, bởi vì không phải là Đức Kitô không có quan hệ với những người theo các tín ngưỡng khác; riêng biệt, bởi vì chỉ có thể làm cho nhau nên phong phú hơn giữa các tín hữu thuộc các truyền thống tôn giáo khác nhau, khi biết nhìn nhận những nét cá biệt của mỗi truyền thống.³¹ Tác giả còn giải thích rằng trong bối cảnh đa tôn giáo của Ấn độ, Kitô học cần phải biết ứng đáp hai đòi hỏi chủ yếu này: một mặt, chấp nhận ý nghĩa của Mẫu nhiệm; và mặt khác, cởi bỏ thái độ chuyên nhất đối với tín hữu các tôn giáo khác. Đành rằng lời khẳng quyết “Đức Giêsu là Đấng Kitô của Thiên Chúa” là một lời tuyên xưng đức tin mang tính chất chuẩn tắc đối với người kitô; tuy nhiên, xác quyết rằng ý nghĩa của Mẫu nhiệm ấy chỉ được mạc khải trong một cá nhân riêng biệt, tại một nơi chốn riêng biệt, chứ không tại bất cứ một nơi nào khác, là tỏ ra không biết chi đến hoàn cảnh của tín đồ các tôn giáo khác, không biết là họ cũng có những giá trị quy chiếu riêng của họ:

Trong khi những con đường cứu độ khác nhau đã từng từ hơn hai ba ngàn năm nay, mang lại ý nghĩa và mục đích cho hàng triệu con người sống trong những nền văn hóa khác, mà cứ cho rằng truyền thống Do thái-Kitô-Tây phương là câu trả lời duy nhất cho mọi vấn đề tại mọi nơi và cho mọi người trong thế giới, thì quả là tự phụ, nếu không nói là không thể tưởng tượng nổi. Nói thế không có nghĩa là phủ nhận giá trị vững chắc của kinh nghiệm kitô về ơn cứu độ trong Đức Giêsu Kitô, mà chỉ muốn đặt lại vấn đề về những lời xác quyết tự phụ có tính cách chuyên

³¹ *Ibid.*, tt. 76-77 (từ tác giả dùng là “relational distinctiveness”).

nhất người kitô thường đưa ra nhằm giữ ưu thế cho kinh nghiệm ấy – những xác quyết không được một bằng chứng lịch sử chắc chắn nào đảm bảo, cũng như không có được một điểm tựa nào trong đời sống cơ cấu của Giáo hội hay trong chính cuộc sống của phần đông những người kitô đưa ra chúng. – Nếu ơn cứu độ đến từ Thiên Chúa – và đối với người kitô thì chắc hẳn là thế, không thể khác được – thì tất phải để rộng cửa cho những gì có thể đưa tới chỗ nhìn nhận giá trị của những dạng kinh nghiệm khác về ơn cứu độ.³²

Việc tổ giác mọi thái độ chuyên nhất, một hệ luận của kế hoạch xây dựng một nền “Kitô học quy thần” – tức đặt Thiên Chúa làm trung tâm – đã được khai triển dài rộng trong chương VII của cuốn sách. Chương này mang tựa đề “Hướng tới một khoa Kitô học xét lại,” và viết như sau về luận đề đưa ra:

Cho dù Kitô học có trực tiếp liên hệ với Đức Giêsu Kitô, thì những suy tư kitô học cũng không chỉ đơn thuần liên quan đến Đức Giêsu Kitô, nhưng đồng thời còn đến cả ý nghĩa về Thiên Chúa và về Thực tại tối hậu đối với cuộc sống con người nữa. Không thể có Kitô học mà không có thần học. Không thể có thần học kitô độc lập khỏi Đức Giêsu Kitô.

Nhưng, đồng thời, trong một thế giới có nhiều tôn giáo khác nhau, thì có thể có và thực sự có những dạng loại thần học không quy chiếu vào Đức Giêsu Kitô. Không biết đến hoặc phủ nhận sự kiện ấy tức là giữ thái độ thờ ơ đối với anh chị em sống chung quanh chúng ta... Một khoa Kitô học giữ lập trường cho rằng Thiên Chúa đã được mạc khải để cứu chuộc loài người, *chỉ trong một* mình Đức Giêsu Nadarét mà thôi, và rằng hành động mạc khải và cứu độ ấy chỉ diễn ra *một lần cho tất cả* hồi thế kỷ I, tất sẽ gặp ngay nguy cơ đi ngược hẳn lại với một chủ

³² *Ibid.*, tt. 84-85.

đề tư tưởng khác của thần học do thái và kitô xác quyết rằng Thiên Chúa là Thiên Chúa của tình yêu và công bằng, theo nghĩa là Ngài tạo dựng, nâng đỡ và cứu chuộc hết thảy mọi tạo vật... Nếu thật là đúng khi dựa theo truyền thống cổ xưa nhất của Tân Ước để nói rằng Đức Giêsu Kitô luôn luôn quy hướng mọi sự về với Thiên Chúa, và như thế, chính Ngài cũng 'quy thần' (théocentrique), quy hướng về với Thiên Chúa hay đặt Thiên Chúa làm tâm điểm của mình, thì chỉ có một cách duy nhất để đặt Đức Kitô làm trung tâm là đặt chính Thiên Chúa làm trung tâm; nhưng, trong một thế giới có nhiều tôn giáo khác nhau, đặt Đức Kitô làm trung tâm không phải là cách duy nhất để đặt Thiên Chúa làm trung tâm.³³

Và tác giả đã kể ra những hậu quả tiêu cực do những xác quyết chuyên nhất của Kitô giáo mang lại cho một thế giới đa dạng như thế. Theo tác giả, những lối xác quyết ấy gây ra sự phân cách giữa hai hạng người: những người được cứu độ và những người không được cứu độ, cũng như làm cho thành khó khăn, nếu không nói là không thể thực hiện được, việc hợp tác giữa người kitô và các tín đồ các tôn giáo khác, trong những công tác chung, chẳng hạn như là trong nỗ lực đấu tranh chống bất công, và hơn nữa, nếu cấu kết với các thế lực kinh tế, chính trị và quân sự, thì những xác quyết kia còn dẫn tới những tình trạng căng thẳng và xung khắc tai hại hơn nữa; ngoài ra, còn có ảnh hưởng tiêu cực khác là khơi dậy nhiều vấn đề nghiêm trọng về mặt thần học, những vấn đề tác giả nêu trên đây, và còn được nhấn mạnh thêm như sau:

Chẳng hạn, phải trả lời như thế nào cho câu hỏi đặt ra về điều gì đã xảy đến cho hàng triệu con người chết trước khi Đức Giêsu Nadarét sinh ra, nếu ơn cứu độ chỉ có ở nơi Đức Giêsu Kitô

³³ *Ibid.*, tt. 92-93.

mà thôi? Chẳng phải một khoa Kitô học cho rằng Thiên Chúa đã được mạc khải để cứu chuộc loài người, *chỉ trong một* mình Đức Giêsu Nadarét mà thôi (và *một lần cho tất cả* hồi thế kỷ I) lại không tương phản với nền thần học xác quyết rằng Thiên Chúa là Đấng tạo dựng cùng cứu chuộc toàn thể nhân loại, và rằng tình yêu và đức công bằng của Ngài bao trùm hết mọi người thuộc mọi thời, đó sao? Những con người có quyền gì để đặt giới hạn cho tự do của Thiên Chúa, đến độ Ngài chỉ có thể can thiệp vào trong lịch sử ở một thời điểm độc nhất trong suốt giòng thời gian?³⁴

Tuy nhiên, việc chống đối tư tưởng chuyên nhất đã không mấy may làm cho tác giả lơ là không để ý đến cuộc hiện hữu cụ thể của Đức Kitô trong lịch sử (lịch sử tính). Trái lại, chương VIII cuốn sách, tựa đề “Thiết kế một khoa Kitô học xét lại,” đã nhấn mạnh đến lịch sử tính này và đã chọn lối suy luận “đi lên,” lấy nhân tính của Đức Giêsu làm khởi điểm:

Một khi đã cùng lúc đảm nhận tác vụ theo đuổi kinh nghiệm kitô về công cuộc đối thoại liên tôn và việc dấn thân kitô vào trong cuộc đấu tranh chính trị xã hội cho công bằng xã hội, thì bất cứ dạng Kitô học xét lại nào cũng đều phải bắt đầu với con người và sự nghiệm lịch sử của Đức Giêsu Nadarét. Nhân tính trong Ngài chính là con đường dẫn tới việc tuyên xưng thiên tính của Ngài. Điều đó muốn nói rằng “sự kiện” Đức Giêsu đáng được coi trọng hơn và đặt lên trước các công thức trình bày giáo lý hình thành về sau, và rằng sự kiện ấy cho thấy là chính đáng những nỗ lực nhằm tới việc xây dựng một nền Kitô học “từ dưới lên,” đối ngược lại với những cách tiến hành dành ưu tiên tuyệt đối cho dạng Kitô học “từ trên xuống.” Dù mối liên hệ giữa hai dạng Kitô học có là thực sự quan trọng trong đức tin kitô, thì

³⁴ *Ibid.*, tr. 102.

trong Tân Ước, tiến trình triển khai cũng đi từ dạng đầu (“từ dưới lên”) đến dạng thứ hai (“từ trên xuống”).³⁵

S. Samartha giải thích nói rằng chọn lựa như thế là hoàn toàn đi đúng theo đường lối của các Phúc âm nhất lãm, và ứng đáp thích đáng yêu cầu riêng của hoàn cảnh Ấn độ:

Việc nhấn mạnh đến nhân tính đâm rễ sâu vào trong lịch sử của Đức Giêsu, quả là đặc biệt trọng yếu đối với một miền xứ như Ấn độ, là nơi – khác với Trung quốc – các sự kiện trong cuộc sống lịch sử xem ra không được coi là quan trọng cho mấy để mà lưu ý tới. Tại Ấn, việc đón nhận các giá trị trường cửu thường được coi là quan trọng hơn cuộc hiện thực hóa của chúng ở giữa chốn bụi đất và khói lửa của lịch sử. Vì thế, tên của Đức Giêsu Nadarét là cần thiết để giữ cho đức tin khỏi bị cất rời khỏi mốc neo lịch sử và khỏi làm như một chiếc bóng bọt, tuồn tuột vút bay lên cao, mất hút vào trong mây xám... Trừ phi thường xuyên cảm nhận ra được sức lôi kéo của “sự kiện” Đức Giêsu Kitô thực sự đâm rễ vào trong lòng đất lịch sử tại một điểm nào đó, bằng không đây thừng đức tin kitô vào Thiên Chúa nhờ Đức Kitô, sẽ không còn giữ được tầm trọng yếu lịch sử, khả tín tính thần học và sức năng thiêng liêng của mình đối với thời đại ngày nay.³⁶

Nhưng, lẽ ra nó tương phản với dự án thiết kế một “nền Kitô học quy thần”, thì ngược hẳn, việc nhấn mạnh đến nhân tính lịch sử của Đức Giêsu lại kết chặt mật thiết với phương án ấy. Quả thế, Samartha nêu rõ rằng trong cuộc sống lịch sử cụ thể của Ngài, Đức Giêsu đã không coi mình là đồng nhất với Thiên Chúa. Tân Ước, theo tác giả, làm chứng về thiên tính của Ngài, và đó là điều không thể nghi ngờ; nhưng qua giáo huấn, Ngài đã

³⁵ *Ibid.*, tr. 114.

³⁶ *Ibid.*, tr. 117.

không minh nhiên nói đến sự việc Ngài bằng Thiên Chúa, như sau này công đồng Nixêa sẽ định tín. Do vậy, S. Samartha đã kêu gọi đặt lại vấn đề đối với công thức “Đức Giêsu là Thiên Chúa,” vì theo cách hiểu thông thường, công thức này không tôn trọng sự khác biệt căn cội giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa, và cản ngăn không cho tín hữu kitô đón nhận những gì tín hữu các tôn giáo khác có thể nói lên về Mẫu nhiệm thần linh dựa theo truyền thống riêng của họ.³⁷

Cuối cùng, chương IX, tựa đề “Nội dung của một nền Kitô học xét lại,” đã cố trình xuất một chân dung về Đức Giêsu Kitô lịch sử làm sao cho ăn khớp với những cách nhìn trình bày trên đây. Tác giả nhấn mạnh đến việc Ngài rao giảng về Nước Trời: đó là “sứ điệp chủ yếu” của Ngài, một sứ điệp không thể chịu được giới hạn của lối nhìn chuyên nhất; ông cũng nêu cao chủ đề về cuộc giải phóng do Đức Kitô mang lại, chủ đề chính yếu của bất cứ dạng Kitô học nào có bốn phần cùng lúc ứng đáp những đòi hỏi của thần học các tôn giáo và những yêu cầu của cuộc đấu tranh cho công bằng xã hội; sau hết, tác giả đã dừng lại ở biến cố thập giá và phục sinh: thập giá vén mở cho thấy giá trị của một thái độ kháng cự bất bạo động trước những cường lực của sự dữ (việc kháng cự mà các nền văn hóa và các tôn giáo có thể đảm nhận tại bất cứ nơi nào thấy có nhu cầu phải đương đầu với những thể chế bất công và đàn áp); biến cố phục sinh, công trình giải thoát khỏi sự chết do Thiên Chúa thực hiện, làm cho Đức Giêsu trở thành Trưởng Tử của Nước Trời mà qua cuộc rao giảng và bằng hành động, Ngài đã vén mở cho thấy ngay từ đầu.³⁸

³⁷ *Ibid.*, tt. 123-124.

³⁸ *Ibid.*, tt. 133-140.

Làm thế nào để lượng giá con đường kitô học Stanley Samartha đề xuất và kêu mời chúng ta cùng đi?

Trước tiên, cần phải ghi nhận nỗi lắng lo thể hiện rõ của tác giả, lo lắng làm sao để tránh cho khỏi đặt vấn đề về địa vị chủ yếu của Đức Giêsu Kitô trong đời sống kitô.³⁹ Thực ra và là điều dễ hiểu, tác giả đã mạnh mẽ phản ứng chống lại những lối trình bày có tính cách chuyên nhất trái lẽ của Kitô giáo – những cách trình bày một thời được phổ biến rộng rãi trong lịch sử các xứ truyền giáo, và tại Ấn độ, đã, tiếc thay, đè nặng trên các quan hệ giữa người kitô với tín hữu các tôn giáo khác. Và cũng không có gì trở ngại để không tán đồng kế hoạch xây dựng một “khoa Kitô học quy thần,” theo nghĩa là Đức Giêsu không đặt mình, nhưng là đặt Đấng mà Ngài gọi bằng “Thiên Chúa,” làm trung tâm, và theo nghĩa là các tôn giáo khác cũng có thể được quy hướng về với Thực thể tối hậu của hiện hữu. Nhất là, cần phải nêu bật việc S. Samartha đặc biệt nhấn mạnh đến nhân tính lịch sử của Đức Giêsu. Đó là một nhân tố hiệu chỉnh chủ yếu đối với các dạng Kitô học khác trong bối cảnh hindu, cách riêng đối với dạng Kitô học của R. Panikkar, là dạng, như đã thấy, dành ưu tiên một cách quá đơn phương cho Mẫu nhiệm của Đức Kitô, phương hại đến lịch sử tính của Đức Giêsu. Ở điểm này, S. Samartha ý thức rõ mình đi ngược lại với những lối trình bày đã theo truyền thống ăn sâu vào trong nền văn hóa Ấn, cho rằng nền văn hóa này dành ưu tiên cho nỗ lực vượt xa quá lịch sử và việc đi tìm một cuộc giải thoát đơn thuần tinh thần hay thiêng liêng. Tuy nhiên, chính vì tác giả hiểu rõ rằng những cách trình bày như thế cần phải được cải thiện để biết nhìn không những vào ánh sáng của Mạc Khải phúc âm, mà còn vào cả thực tế cuộc

³⁹ *Ibid.*, cách riêng là các tt. 95 và 133.

sống con người, với bốn phận thân cụ thể vào giữa lòng lịch sử nhằm chu toàn sứ mạng đắp xây cho công bằng xã hội được tốt đẹp hơn. Đó cũng là thâm tín chung của nhiều chủ hướng Kitô học khác nhau tại Ấn; còn trong trường hợp của S. Samartha, thâm tín ấy đi liền với mối quan tâm đặc biệt đối với bối cảnh tôn giáo đa dạng và công cuộc đối thoại với tín hữu các tôn giáo khác.

Tuy nhiên, về nhiều vấn đề khác, chúng tôi thấy là không thể nào chia sẻ quan điểm của tác giả được.

Vấn đề thứ nhất là điều tác giả gọi bằng từ ngữ “tư tưởng chuyên nhất của Kitô giáo.” Trước hết, cần nhắc lại là dù tư tưởng ấy đã từng một cách đáng tiếc, thâm nhập sâu rộng một số hình thức thuyết giảng và trình bày giáo lý, thì cũng đã có rất nhiều tiếng nói vọng lên từ Truyền thống để làm chứng rằng tự bản chất, việc tuyên xưng đức tin vào Đức Kitô không “loại trừ” việc nhìn nhận là có một mối quan hệ đích thực giữa Thiên Chúa và những người sống vào những thời trước Đức Kitô. S. Samartha đưa ra vấn nạn: “Phải trả lời như thế nào cho câu hỏi đặt ra về điều gì đã xảy đến cho hàng triệu con người chết trước khi Đức Giêsu Nadarét sinh ra, nếu ơn cứu độ chỉ có ở nơi Đức Giêsu Kitô mà thôi?”⁴⁰ Nhưng thánh Giustinô đã từng trả lời cho câu hỏi đó qua giáo huấn của ngài về “những hạt giống của Ngôi Lời (*Logos*)”⁴¹ Thánh Augustinô (dù ít ưa nhân nhượng lấy lòng “người lương”!) cũng đã minh bạch bác bỏ vấn nạn cho rằng những thế hệ ngày trước đã không có được một liên hệ nào với Đức Kitô: “Bất cứ ở thời nào, từ Adam cho đến Môsê, cũng đều

⁴⁰ *Ibid.*, tr. 102.

⁴¹ Th. Giustinô, *Seconde Apologie*, 8, 1-3 và 13, 3 (Paris, Études augustiniennes, 1987), tt. 209 và 217.

có những người tin vào Ngài, không chỉ ở giữa dân Ítraen là một dân nước ngôn sứ do bởi một mầu nhiệm đặc biệt, mà còn ở nơi các dân nước khác nữa, và như thế ở những thời xa xưa trước cuộc Nhập thể của Đức Giêsu Kitô.”⁴² Thiết tưởng cũng nên nhắc lại ở đây lời thánh Phanxicô Xaviê viết hồi thế kỷ XVI: “Ở mọi thời và từ Adam và Evà, đã có những người tốt lành lên tiếng chê trách những kẻ độc ác, [họ làm như vậy] bởi vì họ là những người bạn của Thiên Chúa và là những người nói lên sự thật...”⁴³ Hơn nữa, những bước chuyển biến hiện đại trong khoa thần học các tôn giáo, cũng cho phép hiểu rằng một cách nhìn như thế về các thế hệ tiền-kitô có thể được áp dụng, với một vài lưu ý cần thiết, cho trường hợp của những thế hệ đến sau Đức Kitô.⁴⁴

Đúng, vấn nạn S. Samartha nêu lên quả là căn cội hơn, bởi cho rằng việc xác quyết “Thiên Chúa đã chỉ mạc khải mình ra một lần cho tất cả trong Đức Giêsu Nadarét,” cũng là một hình thức loại trừ tín hữu các tôn giáo khác. Nhưng, ở đây, cần phải hiểu là lời xác quyết đó mang tính chất của một hành động tuyên xưng đức tin, và vì thế, nên hoàn toàn không phải là để buộc người khác chấp nhận. Nhất là, việc gạt bỏ các từ “chỉ” và “một lần cho tất cả” là một việc làm ít ra là không phân minh: gạt bỏ như thế chẳng phải là muốn ám chỉ rằng vì những giới hạn gắn

⁴² Th. Âgutinô, *Lettre 102 trong Oeuvres complètes de saint Augustin*, Vivès, t. IV, (1873), tr. 711.

⁴³ Th. Phanxicô Xaviê, *Correspondance (1535-1552). Lettres et documents*, bản dịch của H. Didier, Bellarmin-Desclée de Brouwer, 1987, tr. 193.

⁴⁴ Xin xem K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme* (dịch từ tiếng Đức), Paris, Centurion, 1983, tt. 182-183; J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, tt. 116-117 và 328 với các trang tiếp.

liên với việc Nhập thể, Đức Giêsu đã không thể ôm trọn toàn bộ mầu nhiệm Thiên Chúa vào trong niềm sung mãn của “Nhiệm Thể” đó sao? Hoặc là có ý muốn nói rằng Thiên Chúa đã không mạc khải chính mình tuyệt đối chỉ một lần duy nhất trong Đức Giêsu? Cách giải thích thứ nhất cần phải được thần học kitô nhìn nhận; còn cách giải thích thứ hai thì không, bởi cách giải thích này sẽ đưa đến chỗ đặt vấn đề về những xác quyết căn bản của Tân Ước nói rõ Đức Giêsu là “Con Một của Thiên Chúa,” “Đấng Trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người,” “Vị Thượng Tể” đã hiến tế chính mình “một lần cho tất cả.”

Cuối cùng, rất tiếc là việc tác giả đặc biệt nhấn mạnh đến nhân tính lịch sử của Đức Giêsu, đã bị một số nhận định không mấy vững chắc, đưa ra cùng lúc, về mối quan hệ của Đức Giêsu với Thiên Chúa, làm cho hoen mờ đi. Bởi quá chú tâm nêu bật Mầu nhiệm tối hậu của hiện hữu, cho nên nhãn quan “quy thần” của tác giả đã làm giảm nhẹ một cách nguy hiểm ngôn từ truyền thống dùng để diễn đạt thiên tính của Đức Kitô. Đành là, đúng như tác giả đã nhắc lại, Tân Ước chỉ rõ về sự khác biệt giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa (hầu như bao giờ danh hiệu này cũng mang ý nghĩa chỉ về “Cha”), và lời khẳng định “Đức Giêsu là Thiên Chúa” đã được suy diễn về sau, đặc biệt là theo ảnh hưởng của công đồng Nixêa và giáo lý công đồng về *homoousios* (đồng bản tính); nhưng cũng không thể phủ nhận được là lời xác quyết ấy thường bị hiểu sai, bởi vì nếu để đứng riêng một mình, thì cách nói ấy không biểu đạt hết sự khác nhau giữa hai bản tính ở trong Đức Kitô, và như thế sẽ đưa đường dẫn tới lối giải thích “nhất tính” (“monophysite”).⁴⁵ Là chính xác, khi nói rằng

⁴⁵ Về điểm này, xin xem Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, dịch từ tiếng Đức, Paris, Centurion, 1983, tt. 325-

Đức Giêsu đã không ôm trọn vào trong cuộc hiện hữu của Ngài (giới hạn ở trong một nơi chốn và một thời gian nhất định) tất cả những hình thức tỏ hiện có thể của Thiên tính. Tuy nhiên, ngoài một số câu trong Tân Ước xác định rõ Đức Giêsu là Thiên Chúa, toàn bộ Tân Ước nói chung còn làm chứng về một mối quan hệ duy nhất giữa Đức Giêsu và Đấng mà Ngài gọi là Cha của mình. Vậy, không thể nói rằng: “Qua cuộc nhập thể vào trong Đức Giêsu Kitô, Thiên Chúa đã biến mình thành tương đối ở giữa lòng lịch sử”⁴⁶ – ít nhất không thể nói như thế nếu cách nói đó làm cho tầm cỡ của mối liên hệ nối kết Đức Giêsu với Cha Ngài bị giảm thiểu đi. Cũng không thể nói được rằng: “Không đọc thấy tính chất khác biệt của Đức Giêsu trong lời xác quyết Đức Giêsu là Thiên Chúa,” và cho rằng những gì nói về địa vị ngang hàng của Đức Giêsu với Thiên Chúa, đều không đi đúng đường hướng của Tân Ước.⁴⁷ Quả thế, sẽ không đi đúng đường hướng của Tân Ước, nếu quên đi rằng Đức Giêsu cùng lúc cũng là con người thật; nhưng bao giờ – trong quá khứ hay trong hiện tại – người kitô cũng luôn luôn tin nhận căn tính thần linh (identité divine) của chính con người Giêsu ấy. Chắc hẳn S. Samartha có lý khi nói rằng trong các thế kỷ trước, việc nhấn mạnh đến thiên tính của Đức Kitô đã rất thường khi làm cho quên mất đi sự kiện Ngài đã nhập cuộc một cách triệt để vào giữa lịch sử loài người; chỉ có việc là không được dựa vào sự thiếu sót đó mà làm giảm nhẹ hoặc lu mờ đi ý nghĩa và tầm trọng yếu của những lời truyền thống khẳng quyết ‘Đức Kitô là Thiên Chúa thật.’

Các suy tư và nhận định trên đây rốt cuộc cho thấy là nếu

326.

⁴⁶ S. Samartha, *op. cit.*, tr. 76.

⁴⁷ *Ibid.*, tt. 86 và 123-124.

vấn đề bối cảnh tôn giáo đa dạng thực sự có lý để ảnh hưởng đến Kitô học, thì Kitô học cũng vẫn phải tiến hành theo quy phạm cơ bản sau đây của mọi đường hướng suy tư về Đức Giêsu Kitô: dù có ở trong một bối cảnh dĩ nhiên là mới, thì thời nay cũng như ngày trước, việc suy tư ấy vẫn là nỗ lực tìm biết về mầu nhiệm của Đấng có hai bản tính – tức là thiên tính và nhân tính – kết hợp chặt chẽ với nhau “không trộn lẫn” và “không chia cách” – để nói theo cách diễn tả của các công thức trứ danh, đã được công đồng Canxêdon đề xuất.

Michael Amaladoss

Tiếp tục giây tư tưởng trên đây, thì phải nói ngay đến một trong những công lao lớn nhất của Michael Amaladoss, đó là đã ra sức không chỉ để tìm hiểu về ảnh hưởng mà những thời gian gần đây, các tôn giáo có đối với Kitô học, nhưng còn để dựa theo truyền thống các công đồng mà nhận định những bước chuyển biến hiện nay trong suy tư về Đức Kitô. Dù đôi lúc, quan điểm của M. Amaladoss có xích lại gần những luận đề triệt để “quy thần,” như là lập trường của P. Knitter chẳng hạn, thì một khi tìm hiểu rõ hơn qua lời giải thích của chính tác giả, sẽ nhận rõ rằng thực ra, tác giả chỉ muốn cố gắng để dung hòa các quan điểm của hai khuynh hướng “quy thần” và “quy kitô” đó thôi.

Cha Michael Amaladoss là linh mục Dòng Tên người Ấn; sau nhiều năm làm phụ tá Bề trên Tổng quyền Dòng Tên tại Rôma, hiện cha hiện đang dạy thần học hệ thống tại Phân khoa Thần học Vidyajyoti, Delhi, Ấn độ. Là tác giả của nhiều bài viết về chủ đề công tác phúc âm hóa và công cuộc đối thoại, cha đã có dịp bàn đến cách dùng ngôn từ cho Kitô học giữa một bối cảnh

tôn giáo đa dạng.⁴⁸

Quả thế, hồi năm 1986, qua một bài viết tựa đề “Công cuộc đối thoại và Sứ mạng truyền giáo,”⁴⁹ tác giả đã đưa ra cả một thiên khảo luận về vấn đề “duy nhất tính của Đức Kitô.” Trong bài viết này, tác giả cho rằng bối cảnh tôn giáo đa dạng không cho phép giữ nguyên mẫu “Kitô học từ trên xuống” (“christologie d’en haut”); lý do đáng kể nhất là vì mẫu Kitô học này đã từng cho thấy (ít nhất là trong thực tế) có khuynh hướng thiên về kiểu giải thích quan hệ giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa theo quan điểm “nhất tính.” Trong khi đó, phải nói là thái độ tôn trọng đối với tín hữu các tôn giáo khác, đòi phải biết nhìn nhận trọn vẹn nhân tính của Đức Giêsu, tức là nhìn nhận những giới hạn của cuộc hiện hữu lịch sử và văn hóa của Ngài; và đồng thời, mở đường dẫn tới việc xác quyết về một mẫu nhiệm siêu vượt mọi cá biệt tính:

⁴⁸ Tác giả đã tập hợp một số bài viết vào trong cuốn *Making All Things New. Mission and Dialogue*, Gujarat Sahitya Prakash, 1990. Cũng xin nhắc đến một số tác phẩm xuất bản mới đây của tác giả: *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?* Bản dịch của N. Gira, Paris, Éd. De l’Atelier/Éd. Ouvrières, 1997; *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia*, Maryknoll, Orbis Books, 1997; cũng như một số bài viết khác như: “Théologie indienne,” trong *Études*, tháng ba 1993, tt. 341-350; “Qui suis-je? Un catholique-hindu,” trong *Christus*, 86 (1975) 159-171; “Questions des Églises d’Asie,” trong *Spiritus*, 104 (1986) 227-234; “Défis de la modernité: expérience indienne,” *ibid.*, 114 (1989) 37-52; “La mission: de Vatican II à l’an 2000,” *ibid.*, 118 (1990) 90-103; “La mission comme prophétie,” *ibid.*, 128 (1992) 263-275; “Le Royaume, but de la mission,” *ibid.*, 140 (1995) 291-304; “Proclamer l’Évangile,” *ibid.*, 145 (1996) 347-355; “Être chrétien en Inde,” trong *Études*, mai 1998, tt. 637-644.

⁴⁹ M. Amaladoss, “Dialogue and Mission: Conflict or Convergence,” trong *Vidyajyoti*, tháng hai 1986, tt. 62-86 (trong *Making...*, 179-207).

Đức Giêsu là một con người giống chúng ta về mọi mặt, trừ ra tội lỗi. Thế nên, dù Ngài đã sống lại ngày thứ ba [sau cuộc tử nạn], thì những gì Ngài đã nói và làm, cùng truyền thống Ngài đã để lại trong Giáo hội, cũng đều phải chịu giới hạn của lịch sử và văn hóa. Điều đó thuộc mẫu nhiệm, nhưng không phải vì thế mà vượt lên trên các giới hạn của lịch sử và văn hóa – hệt như Đức Giêsu, dù là kết hiệp làm một với Ngôi Lời, thì cũng không phải vì thế mà không còn là một con người thật, với tất cả những giới hạn của thân phận làm người. *Kenosis* (tự hủy) chính là thế. Cuộc sống lại không giải thoát cuộc sống dương thế của Ngài khỏi vòng giới hạn ấy của lịch sử. Nhờ sức năng của cuộc sống lại, Ngài có thể là con người phổ quát viên toàn; nhưng, xét theo điều kiện lịch sử và văn hóa, đó là một sự phổ quát viên toàn cần phải được hoàn thành, chứ không phải đã được trao ban sẵn. Vì thế, ngày nay, công tác hội nhập văn hóa được hiểu như là cuộc nhập thể mới của Đức Kitô vào trong mỗi một nền văn hóa. Nói thế tức là mặc nhiên nhận rằng cuộc nhập thể thứ nhất đã phải chịu những giới hạn của văn hóa. Khi nói đến *pleroma* (niềm sung mãn) của Đức Kitô, Phaolô đã muốn chỉ về một thực tại cánh chung, tức là về một tiến trình đã bắt đầu, nhưng chỉ hoàn toàn thành tựu trong ngày sau hết.⁵⁰

Những phát biểu trên đây nói lên cùng một quan điểm với S. Samartha, trong những gì liên quan đến nhân tính lịch sử của Đức Giêsu và đến phương án xây dựng một nền “Kitô học quy thần.” Nhưng, cùng lúc, M. Amaladoss cảnh báo về nguy cơ của lối nhìn phiến diện, hàng rình chực một phương án nghiên cứu theo chiều hướng như thế. Quả vậy, tác giả nêu rõ rằng cần phải làm sao để việc phê bình mẫu Kitô học “từ trên xuống” không đưa đến chỗ tương đối hóa con người và sự nghiệp của Đức Kitô:

⁵⁰ *Ibid.*, tr. 76.

Một mẫu Kitô học ‘từ dưới lên’ ... có thể bị cám dỗ biến Đức Giêsu Kitô thành một ngôn sứ giữa bao ngôn sứ khác... Cho dù tôi có hoàn toàn sẵn sàng rời xa lập trường quy-Giáo hội, thì việc đặt các chủ hướng quy-thần và quy-ki-tô vào thế đối nghịch lẫn nhau cũng chỉ có nghĩa là không hiểu gì về niềm tin của chúng ta vào Thiên Chúa Ba Ngôi cũng như vào Đức Giêsu Kitô. Lúc đó, Đức Giêsu Kitô không còn là Đấng nhập thể, một biến cố xảy đến một lần cho tất cả, trên đó, toàn bộ hệ thống bí tích của chúng ta được xây dựng; Ngài trở thành không gì khác hơn là một *avatar* [thần nhập thể], một dạng hiện hình tựa như bao nhiêu dạng khác có thể xảy ra. Nếu lời Thiên Chúa cam kết không được xác định rõ và không phải là dứt khoát (không thể đổi lại) trong Đức Giêsu Kitô, thì tôi không thấy Đức Giêsu mang lại cho tôi một ý nghĩa gì hơn Môsê hay Isaia. Tôi cũng không hiểu ra nổi làm sao có thể tuyên xưng đức tin vào “Đức Kitô là Đấng đã chịu chết cho mọi người” mà vẫn nghĩ đến chuyện có thể có nhiều cuộc nhập thể được. Nếu niềm tin vào Thiên Chúa Ba Ngôi mặc nhiên bao hàm cả việc tin nhận rằng ở đâu Thiên Chúa Cha hiện diện thì ở đó cũng có Ngôi Lời hiện diện và hoạt động, thì làm sao lại có thể đặt Ngôi Lời nhập thể (trở thành xác phàm) vào thế đối lập với Thiên Chúa Cha được? Thế nên, tôi không nghĩ là có thể có một chủ hướng quy thần nào lại đúng vào phía đối đầu với chủ hướng quy-ki-tô.⁵¹

Như thế, nhận định kết luận của thiên khảo luận cho phép thu tập những nhân tố cần cho một nỗ lực tổng hợp biết cùng lúc cần trọng chú tâm đến lẽ lối của nền Kitô học truyền thống, và

⁵¹ *Ibid.*, tt. 76-77. Trong phần chú thích, tác giả nói rõ là về điểm này, mình không đồng ý với luận đề P. Knitter đưa ra trong cuốn *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1985, tr. 191. Xin cũng xem M. Amaladoss, “A Simple Solution,” trong *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*, Maryknoll, Orbis Books, 1997, tr. 26.

đến những yêu cầu mới của môi trường tôn giáo đa dạng. Tác giả đã trưng dẫn rõ công thức định tín của công đồng Canxê-đon: “Cũng như không được phân tách, thì cũng thế, không được trộn lẫn hai bản tính trong Đức Kitô.” Trong bối cảnh hiện nay, đòi hỏi song đôi ấy một mặt, cho phép mạnh mẽ tuyên tín về ý định cứu độ phổ quát của Thiên Chúa cùng việc thực hiện ý định ấy qua mầu nhiệm phục sinh, và mặt khác, đưa dẫn đến chỗ nhìn nhận những giới hạn cố hữu của nhân tính trong Đức Giêsu Kitô cũng như viễn ảnh về một mức thành tựu viên mãn trong thời cánh chung: “Hiểu theo nghĩa là một cuộc tỏ hiện của phương án tổng quát Thiên Chúa có đối với thế giới, thì mạc khải quả đã hoàn thành. Ngài đã nói lên lời cuối cùng trong Đức Giêsu Kitô. Nhưng, lịch sử cứu độ vẫn tiếp tục và sẽ còn tiếp tục mãi cho đến lúc Thiên Chúa là tất cả trong mọi sự.”⁵²

Năm 1989, thêm một lần nữa, M. Amaladoss đã bàn đến vấn đề nói trên, qua một bài viết về đề tài “thực trạng tôn giáo đa dạng và tầm trọng yếu của Đức Kitô.”⁵³ Sau khi nêu bật những điểm thiếu sót của các phương pháp nghiên cứu hiện đang được dùng trong lãnh vực thần học các tôn giáo (không những của chủ hướng “chuyên nhất” mà của cả chủ hướng “bao gồm” [“inclusiviste”] – là chủ hướng mang quá nặng tư tưởng “quy-Giáo hội” – và chủ hướng “đa nguyên” [“pluraliste”] nữa, là chủ hướng quá coi nhẹ những khác biệt giữa các truyền thống khác nhau), tác giả đã nói rõ về phương thức tiến hành mình chọn: phương thức “đối thoại”; tức là chú tâm lắng nghe tín hữu các tôn giáo

⁵² “Dialogue and Mission...” tt. 77-78.

⁵³ M. Amaladoss, “The Pluralism of Religions and the Significance of Christ,” trong *Vidyajyoti*, 53 (1989) 401-420 (trong *Making... tt. 242-268*, và *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, tt. 85-103).

khác để từ mối quan hệ đó, dùng ngôn từ thích đáng mà diễn đạt căn tính của đức tin kitô.⁵⁴ Nhắc lại công thức định tín của công đồng Canxêdon khẳng quyết là cần phải cùng lúc tin nhận thiên tính thật cùng nhân tính thật của Đức Kitô, và hai bản tính ấy “không trộn lẫn cũng như không phân chia,” tác giả nhận định rằng trong quá khứ, truyền thống công giáo đã từng có khuynh hướng đặc biệt nêu bật thiên tính; còn thời nay, thì ngược lại, người ta thiên về phía nhấn mạnh đến nhân tính. Dù sao, tác giả cũng thấy cần lưu ý về những ý nghĩa khác nhau của danh hiệu “Kitô” – tùy trường hợp, danh hiệu này có thể mang ý nghĩa chỉ về Đức Giêsu Nadarét, Đức Kitô sống lại hay là Đức Kitô cánh chung. – Có lưu ý đến những ý nghĩa khác nhau như thế thì mới có thể tôn trọng đầy đủ những khía cạnh khác nhau của mầu nhiệm. Vả, nhu cầu đối thoại với tín hữu các tôn giáo khác cũng đặc biệt cho thấy cần phải nêu rõ điều này là tác động phổ quát của Đức Kitô không những không bị đóng khung vào trong hoạt động đơn thuần lịch sử của Ngài, mà còn rộng rãi hơn nữa, bao hàm hết mọi cuộc Thiên Chúa tỏ lộ mình ra ở trong lịch sử – tất nhiên, cần phải hiểu rằng quan hệ giữa Đức Giêsu với Thiên Chúa là một mối quan hệ độc đáo, duy nhất. – M. Amaladoss không ngần ngại lấy lại công thức của Panikkar: “Đức Giêsu là Đấng Kitô, nhưng Đấng Kitô thì lớn hơn Đức Giêsu”; tuy nhiên, tác giả đã không hiểu công thức theo cùng một ý nghĩa với Panikkar, bởi vì, sự khác biệt kia không hàm ý tương đối hóa Đức Giêsu lịch sử, mà chỉ muốn biểu đạt đức tin kitô trong một cách thức khả dĩ nói lên thái độ tôn trọng đối với tín đồ các tôn giáo khác, và sự việc họ cũng có thể nhận được tác động phổ quát

⁵⁴ *Ibid.*, tt. 403-404.

của Đức Kitô.⁵⁵ Có thể hiểu biến cố nền tảng gây dựng nên Kitô giáo như là một biến cố “giao ước” qua đó, nhờ mầu nhiệm phục sinh của Đức Giêsu, Thiên Chúa “đã tỏ cho thế giới thấy Ngài tự thông truyền chính mình, với tất cả tình âu yếm mến thương (autocommunication aimante), cho hết mọi dân tộc”; mối liên kết của Đức Giêsu với Thiên Chúa mang lại cho giao ước – được vén mở ở trong Ngài – một ý nghĩa “vũ trụ,” và đồng thời làm cho nhận ra ở trong những truyền thống giữa loài người, các cuộc tỏ hiện khác của Thiên Tính.⁵⁶ Cuối cùng, M. Amaladoss đã xác định vị trí cho lập trường nghiên cứu mình theo đuổi: lập trường ấy “ở giữa chủ hướng bao gồm (inclusivisme) và chủ hướng đa nguyên (pluralisme).” Nếu lập trường của tác giả là ‘bao gồm,’ thì không phải theo nghĩa là Giáo hội chủ trương sáp nhập các

⁵⁵ *Ibid.*, tt. 411-412. M. Amaladoss đã một vài lần trưng dẫn R. Panikkar. Tuy nhiên, chúng tôi nghĩ rằng chính tác giả đã đem lại cho lập trường của Panikkar những nhân định hiệu chỉnh quý giá. Chung chung mà nói, thì lập trường của M. Amaladoss gần với quan điểm của K. Rahner hơn, là quan điểm khẳng định rằng Đức Kitô hiện diện ở trong các tôn giáo qua Thần Khí của Ngài (xin xem *Traité...* tr. 353, được M. Amaladoss trưng dẫn trong bài viết “The Pluralism of Religions...” tr. 413). Tầm đồng ý kiến của K. Rahner, nhưng tác giả muốn khai triển suy tư của mình từ như là mối căng thẳng giữa “Giêsu” và “Kitô”: đó là việc làm xác đáng, với điều kiện là mối căng thẳng ấy (khác với những gì gọi lên trong trang 411, để nhắc về R. Panikkar) không đơn thuần được coi như là mối căng thẳng ở giữa những gì là con người và những gì là thần linh; nếu đúng là “Giêsu” trước tiên gọi lên cực nhân tính, thì ngược lại, không được đặt “Kitô” vào chỉ một phía thần linh mà thôi; vì ngay từ trong nhân tính của mình, Đức Giêsu cũng đã được tuyên xưng là “Kitô” và là “Con Thiên Chúa.” M. Amaladoss cũng đã giới thiệu Đức Kitô lịch sử như là “biểu tượng” của Đức Kitô vũ trụ, nhưng lại nói rõ là cần phải hiểu từ ấy [biểu tượng] theo một nghĩa đầy đủ nhất, theo nghĩa của một sự hiện diện hết sức thực sự (“The Symbolic Dimension of Christianity,” trong *Making...* tt. 221-222).

⁵⁶ “The Pluralism of Religions...” tt. 413-414.

người không-kitô vào trong đoàn thể của mình, cũng không phải theo nghĩa là những gì có tính cách cá biệt trong cuộc sống lịch sử của Đức Giêsu đều phải được coi là tuyệt đối; mà theo nghĩa là mầu nhiệm của Thiên Chúa và của Đức Kitô quả là phổ quát, do đó, có thể đến với mọi người; và nếu lập trường của tác giả là ‘đa nguyên,’ tức nhận là có nhiều cuộc Thiên Chúa tỏ lộ ra trong lịch sử, thì cũng không phải vì thế mà quên xác định ngay là tất cả những cuộc tỏ lộ ấy đều xảy đến “nhờ Ngôi Lời hằng hữu mà nhập thể, và nhờ Thánh Linh.”⁵⁷

Điểm vừa đề cập đến có một tầm trọng yếu rất lớn, bởi vì theo thần học kitô, không thể có được một lối ngã mở ra cho chiều kích phổ quát mà không đi qua hay không nhìn nhận vai trò trung gian của Đức Kitô. Đáng tiếc là trong thần học các tôn giáo, và ngay cả trong những dạng cực đoan nhất của chủ hướng ‘đa nguyên,’ cũng không thấy có bóng dáng của việc nhìn nhận ấy. Vì thế, càng cần phải lưu ý đến lập trường của M. Amaladoss: vừa xác quyết là có nhiều cuộc tỏ hiện của Thiên Chúa ở trong lịch sử loài người, mà cũng vừa khẳng định rõ là các cuộc tỏ hiện ấy không thể đứng độc lập ra khỏi mầu nhiệm đã được mạc khải trong Đức Giêsu Kitô, và đồng thời ra sức dựa theo ánh sáng của mầu nhiệm này mà tìm hiểu chúng.

Cũng nên nói thêm là đường hướng nghiên cứu của tác giả không chỉ đơn thuần nhằm tới lãnh vực lý thuyết, mà còn thực sự dẫn thân vào giữa môi trường thực tế, bởi xác tín rằng công cuộc công bố Tin Mừng cũng cùng lúc tiến hành qua các công tác thực hiện nhằm xây dựng công bằng và đẩy mạnh đà phát triển xã hội, qua thái độ đặc đãi đối với người nghèo và người bị áp

⁵⁷ *Ibid.*, tr. 418.

bức – như Đức Giêsu Nadarét đã từng ứng xử trong xã hội thời Ngài.⁵⁸ Và như thế, có thể thấy xuất hiện (như đã thấy trong đường hướng của S. Samartha) một chủ đề cơ bản khác: nền Kitô học Ấn độ không chỉ lo dồn hết tâm lực vào cuộc thảo luận với các tôn giáo khác, mà còn ra sức tìm cách thiết kế và đẩy mạnh cuộc dẫn thân vào giữa xã hội loài người để sống thật và để nêu cao các giá trị của Nước Trời. Những trang tiếp sau đây sẽ giới thiệu một vài nỗ lực suy tư trong chiều hướng của chủ đề này.

MỘT DẠNG KITÔ HỌC GIẢI PHÓNG ẤN ĐỘ:

*Sebastian Kappen*⁵⁹

Người đại diện đáng chú ý nhất của trào lưu này là Sebastian Kappen (1924-1993), một linh mục Dòng Tên người Ấn, tác giả của nhiều bài viết và nhiều cuốn sách. Các tác phẩm này hầu như chỉ nhằm có một chủ đích: minh chứng cho thấy sứ điệp của Đức Giêsu quả là hợp thời giữa bối cảnh của một dân nước đang phải kéo lê cuộc sống trong cảnh cùng cực, trong bất công xã hội và trong áp bức dưới nhiều hình thức, văn hóa cũng như tôn giáo. Giữa các tác phẩm ấy, chúng tôi sẽ đặc biệt tìm hiểu về cuốn *Jesus and Freedom (Đức Giêsu với Tự do)*, xuất bản năm 1977.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, tt. 418-419.

⁵⁹ Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, ((Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt. 68-75.

⁶⁰ S. Kappen, *Jesus and Freedom*, Maryknoll, Orbis Books, 1977. Xin kể ra đây một số tác phẩm khác: “Le rôle de l’Église dans le développement national de l’Inde,” trong *Études* (avril 1969, tt. 575-591); *Jesus and Cultural Revolution. An*

Luận đề đầu tiên tác giả nêu lên, nhận định rằng trong thời nay, cần phải đi ngược dòng những cách giải thích đưa ra về sau, để tìm hiểu trở lại về Đức Giêsu lịch sử, hầu nhận cho ra tầm hưởng nguyên sơ của những lời Ngài nói và hành động Ngài làm. Kappen nghĩ rằng tầm hưởng ấy đã bị một cuộc “biến dịch” ba mặt – nếu không nói là che khuất, thì cũng – làm cho giảm sút đi. Một mặt, Kitô giáo đã trở thành một tôn giáo đặt trọng tâm vào nơi việc phụng tự, trong khi Đức Giêsu để hết mọi sinh hoạt phụng tự phụ thuộc vào đức công chính và lòng yêu thương. Mặt khác, tiến trình phát triển của giáo lý Kitô đã đặc biệt ưu đãi những hình thức diễn đạt trừu tượng, là những hình thức thường làm cho con người cụ thể của Đức Giêsu bị che khuất mất đi, và đã đưa đến chỗ nhấn mạnh quá nhiều đến thiên tính của Ngôi Con đến độ, dù các công thức tín điều có giải thích rõ, thì cũng khó tránh khỏi mà không làm cho chứng từ thực sự về nhân tính của Ngài phai nhạt đi. Và cuối cùng, do cuộc chuyển biến cơ cấu tổ chức diễn ra tiếp theo sau khúc quanh Conxtantinô, Giáo hội đã tách dần xa khỏi thái độ Đức Giêsu có đối với những thể chế khác nhau của quyền bính và hình thức thống trị. Dĩ nhiên, như tác giả nhìn nhận, lịch sử Kitô giáo không phải chỉ có thế, nhưng còn cho thấy nhiều khía cạnh khác hoàn toàn ăn khớp với giáo huấn của Đức Giêsu: quả thế, một cuộc nghiên cứu tiến hành theo đúng phương pháp phê bình tất phải biết

Asian Perspective, Bombay, BUILD, 1983; *Jesus Today* (ngoài các bài viết của tác giả, còn có các bài viết của G. Soares-Prabhu và S. Rayan) Madras, AICUT, 1985; bài viết “Towards an Indian Theology of Liberation,” trong cuốn sách mang cùng tựa đề, do P. Puthanangady xuất bản, Bangalore, 1986, và đăng lại trong *Readings in Indian Christian Theology*, tập 1, Delhi, ISPCK, 1993, tt. 24-36; và bài viết “Jesus and Transculturation,” trong cuốn *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, tt. 173-188.

nhận diện trong lịch sử ấy, những gì trung thành với sứ điệp Tin Mừng, và những gì đi ra ngoài đường hướng sứ điệp Đức Giêsu đã để lại. Nhưng, đối với các kitô hữu Án, việc đọc lại các Phúc âm và tìm hiểu trở lại về cảnh sống của Đức Giêsu, cũng như về những gì Ngài đã nói và đã làm trong cuộc đời làm người của Ngài, thì quan trọng hơn nhiều.

Vấn đề không phải là trực tiếp tái diễn những gì Đức Giêsu đã nói và đã làm. Ngược lại, luận đề thứ hai của Kappen chủ trương cần phải nhìn về “Đức Giêsu [với một nhãn quan] vượt quá lên trên Đức Giêsu”: sứ điệp phúc âm phải được cất nghĩa lại cho thế giới ngày nay theo một đường hướng vừa trung thành mà cũng vừa sáng tạo. Đó là một công tác cần thiết, bởi vì thời ~~không ta đang sống~~ không phải là thời của Đức Giêsu. Vậy, trong sứ điệp ấy, cần phải phân biệt giữa ý nghĩa hằng tồn và những nhân tố thuộc hoàn cảnh lịch sử xứ Paléttin cách đây hai ngàn năm, để nhờ đó, rút tủa được những hàm ý sâu xa Phúc âm muốn nói lên cho con người thời nay. Công tác cất nghĩa ấy phải được hướng dẫn bởi hai tiêu chí: thứ nhất, lập trường trung thành với cuộc hiện hữu lịch sử của Đức Giêsu, và thứ hai, thái độ sẵn sàng ứng đáp những gì Thiên Chúa vén mở cho thấy trong giây phút hiện tại của lịch sử:

Trong sứ điệp của Đức Giêsu, có một chiều kích tuyệt đối và một chiều kích tương đối. Chiều kích tuyệt đối chỉ có thể được giải thích theo căn bản của cuộc Ngài gặp gỡ với Đấng Tuyệt Đối, với Thiên Chúa. Nhưng, chính vì cuộc gặp gỡ ấy đã được nhập thể vào trong một hoàn cảnh lịch sử, cho nên ý nghĩa toàn diện của nó có thể – và ngay cả đương nhiên nữa – vượt ra ngoài giới mức của những gì đã được Đức Giêsu tiếp nhận một cách minh nhiên... Tuy nhiên, mọi giải thích đưa ra về sau, cần phải ăn khớp với đà hướng cơ bản và năng động lực mặc nhiên

của cứ liệu nguyên khởi. Mà, năng động lực cơ bản của sứ điệp Đức Giêsu thì đã chỉ rõ cho thấy hoạt động của Thiên Chúa ở trong lịch sử. Nếu cách chúng ta cắt nghĩa lại về Đức Giêsu phải là chính thật, thì điều chủ yếu là chúng ta cũng phải gặp thấy ở trong lịch sử cùng một Thiên Chúa mà Ngài đã gặp thấy hai ngàn năm về trước. Trả lời đúng cho Thiên Chúa hôm nay, làm nên xác chứng đảm bảo cho lòng trung thành chúng ta có đối với Đức Giêsu hôm qua. Những đòi hỏi Thiên Chúa gửi đến cho chúng ta ở giữa dòng lịch sử, giúp chúng ta hiểu ra ý nghĩa sâu xa trong giáo huấn của Đức Giêsu. Và ngược lại, giáo huấn của Đức Giêsu giúp chúng ta giải đoán các dấu chỉ thời đại và đọc thấy những thách đố Thiên Chúa đã lồng vào trong lịch sử. Bằng cách đó, trong chúng ta và qua chúng ta, Đức Giêsu của lịch sử sẽ đối thoại với Thiên Chúa của hôm nay.⁶¹

Cuốn *Jesus and Freedom (Đức Giêsu với Tự do)* không có chủ ý làm công tác “cắt nghĩa lại” (réinterprétation) một cách toàn diện như vừa đề cập đến trên đây, mà chỉ dồn chú tâm vào vấn đề đặt ra như sau: đến mức nào sứ điệp của Đức Giêsu được coi là thích đáng đối với nỗ lực giải phóng ngày nay? Để trả lời cho câu hỏi, phải bắt đầu quy trình tiến hành với việc phân tích hoàn cảnh của Ấn độ ngày nay, rồi từ đó nêu cho thấy Đức Giêsu đã tỏ rõ như thế nào lập trường của mình đối với các hình thức khác nhau của cảnh nô hóa trong thời Ngài, và cuối cùng rút tĩa ra những đường hướng chỉ đạo cho người kitô hôm nay trong tác vụ giải phóng của họ.

Và như thế, Kappen bắt đầu với việc nhận diện nguyên nhân làm phát sinh áp bức trong xã hội Ấn. Áp dụng một số kỹ thuật phân tích của Marx, tác giả cho rằng xã hội Ấn còn đang dựa trên nền tảng của một hệ thống kinh tế cực kỳ bất công. Tác giả

⁶¹ Jesus and Freedom, tt. 27-28.

cũng nhấn mạnh đến tình trạng tràn lan của cảnh bất công xã hội, với hai thực kiện gây nên cảnh ấy: một mặt là những hậu quả của chế độ tư bản, và mặt khác là hệ thống đẳng cấp (castes) trong xã hội hindu. Áp bức còn được cả một ý thức hệ tôn giáo tán trợ: tin vào *karma* và *samsara*⁶² làm cho số đông người Ấn dễ dàng chấp nhận việc hợp thức hóa cho trật tự sẵn có, và đó chính là “bùa ru ngủ dân chúng” (opium du peuple).

Đó là hậu cảnh của lời Kappen gióng lên để kêu gọi các ki-tô hữu Ấn ngày nay tái khám phá cho ra gương mặt thật của Đức Giêsu lịch sử. Dựa theo chứng từ các Phúc âm, trước tiên tác giả đã giới thiệu Đức Giêsu như là “vị ngôn sứ của nhân loại mới.” Qua sứ điệp các mối Phúc thật, Đức Giêsu đã loan báo về một thế giới trong đó sẽ không còn bóng dáng của áp bức:

Qua Bài giảng trên núi, Ngài [Đức Giêsu] đã tuyên bố rằng Thiên Chúa sẽ đến để trừ tuyệt tất cả những gì đi ngược lại với sự sung mãn của con người: khổ đau, bất công, tha hóa. Người sẽ đến để xác định và hoàn thành tất cả những gì là con người: lòng dịu hiền, thái độ quan tâm đối với công lý, lòng trong trắng, nỗ lực dẫn thân xây dựng hòa bình, lòng nhân đối với đồng loại. Như thế, Nước Thiên Chúa một đàng là tiến trình giải phóng con người khỏi mọi hình thức tha hóa, tức là khỏi tất cả những gì làm cho trở thành khác với những gì con người phải trở thành, và mặt khác là mức triển nở toàn vẹn của những gì làm nên con người trên hành tinh này. Nói cách khác, không phải chỉ có tự do *trong tương quan với*, mà còn có cả *tự do choldể* nữa: tự do cho sức năng sáng tạo, tự do cho cộng đồng và tình yêu.

⁶² Theo truyền thống hindu, *karma* là nguyên lý cho rằng đời sống đã được tái định bởi các hành động từng làm trong một kiếp trước; *samsara* chỉ về chu kỳ sống, chết và sinh lại.

Nhìn từ một góc cạnh khác, Nước Thiên Chúa có thể được miêu tả như là tình trạng giảng hòa cuối cùng của con người với thiên nhiên, với những người khác, với Thiên Chúa và với chính mình. Nước Thiên Chúa đến có nghĩa là con người sẽ nhận được quyền sở hữu trên trái đất. Là chúa của trái đất, con người sẽ không bị lệ thuộc vào những sức mạnh mù quáng trong vũ trụ. Được tái tạo, trái đất sẽ trải rộng tất cả những tài nguyên phong phú của mình để phục vụ con người. Mọi sự vật chung quanh con người – dù đã được ban tặng hay đã được con người cải tạo – đều trở thành biểu tượng và công cụ cho mối thông hiệp giữa loài người, thay vì làm khí cụ nằm trong tay một số người hằng tìm cách để khai thác và bóc lột những người khác. Được nhận lại địa vị làm con Thiên Chúa, mỗi người sẽ là anh chị em của tha nhân mình. Khát vọng nhận được lòng tốt, tình yêu và lòng biết ơn từ những người khác sẽ được hoàn toàn toại nguyện. Và như thế, Thời Đại Mới sẽ đánh dấu hồi chấm dứt của bất bình đẳng, của bất công và bóc lột. Công cuộc hiện thực hóa tình yêu phổ quát sẽ đi đôi với việc hòa giải cuối cùng của con người với Thiên Chúa.⁶³

Nhân loại mới mà Đức Giêsu đã tuyên báo là một món quà đón nhận từ tay Thiên Chúa, nhưng cũng là một phận vụ cần được hoàn thành. Kappen đã dùng trình thuật phúc âm về lần Đức Giêsu ngỏ lời tại hội đường Nadarét (Lc 4:16-21) để minh họa điều này:

Ở đây, chúng ta đọc thấy đoạn trình thuật có thể gọi là bản tuyên ngôn của Đức Giêsu, tức là lời biểu đạt rõ ràng nhất về những gì Ngài hiểu là sứ mạng của đời mình. Phận vụ của Ngài không chỉ giới hạn ở việc loan báo thời đại ân huệ của Thiên Chúa, mà còn, và nhất là, bao gồm cả công tác “trả lại tự do cho

⁶³ *Ibid.*, tt. 56-57.

người bị áp bức.” Phương án Thiên Chúa triển khai giữa dòng lịch sử cần phải được thực hiện qua nỗ lực của con người để giải phóng con người. Điều đó cho thấy nghĩa vụ của Đức Giêsu cũng như của hết thảy những ai chia sẻ niềm tin và lòng hy vọng vào Ngài, nghĩa vụ dứt khoát nói ‘không’ với tất cả những gì áp bức con người, và nói ‘được’ với tất cả những gì phù hợp với Thời Đại Mới và với niềm sung mãn của con người. Những tiếng ‘không’ và ‘được’ ấy đã xác định cả cuộc đời Ngài kể từ ngày Thần Khí tỏa ngập hồn Ngài bên bờ Giordan, cho đến ngày định trước, ngày Ngài đối diện với vận mệnh thập giá.⁶⁴

Và Kappen nêu cho thấy Đức Giêsu đã trả lời như thế nào với những hình thức nô hóa gặp thấy chung quanh Ngài. Trước tiên, Ngài nói đến một cuộc giải phóng “vũ trụ”: dùng phép lạ và trừ quỷ, Đức Giêsu đã mang lại sức khỏe cho các nạn nhân của “chứng bệnh tự nhiên;” vậy dẫu theo ánh sáng hành động của Ngài, con người cũng phải ra sức “chinh phục thiên nhiên,” tức là ‘thuần hóa,’ làm cho thiên nhiên trở thành phù hợp với cuộc sống loài người.⁶⁵ Phúc âm còn kêu gọi thực hiện cả cuộc giải phóng khỏi những ách nô lệ “kinh tế” nữa: Đức Giêsu tuyên bố rằng “những kẻ nghèo khó sẽ được trái đất làm tài sản;” như thế có nghĩa là sẽ có một bước quá độ đi từ một “nền kinh tế chiếm hữu” đến một “nền kinh tế quà tặng” (nhưng không phải hề nghèo khó vật chất là có đủ điều kiện để được gia nhập nhân loại mới: “Nếu những người giàu có thể biến của cải mình có, thành thần tượng, thì hết như thế, những người nghèo cũng có thể biến của cải mình đắm say thềm muốn, thành thần tượng”⁶⁶). Rồi, Đức Giêsu cũng đã mang lại ánh sáng cho việc giải quyết những

⁶⁴ *Ibid.*, tt. 65-66.

⁶⁵ *Ibid.*, tt. 72-73 và 76-77.

⁶⁶ *Ibid.*, tr. 92.

cảnh nô hóa ở trong xã hội: quan hệ của Ngài với những người nghèo, thái độ Ngài có đối với phụ nữ, cho thấy rõ rằng nhân loại mới phải được đánh dấu bằng việc hủy bỏ mọi hàng rào ngăn cách do tham vọng hay đặc quyền chuyên nhất dựng lên giữa các nhóm xã hội, như là giữa người giàu với người nghèo, giữa nam giới với nữ giới.⁶⁷ Đức Giêsu còn tỏ rõ tự do của mình qua việc gạt bỏ mọi quan niệm về một đấng thiên sai chính trị, qua phản ứng đối với nền thống trị ngoại bang, cũng như qua việc nhấn mạnh đến thân phận tội đòi (Mc 10:42-45), và qua hành động trung kiên thực thi sứ mạng của mình đến độ đã tự nguyện hiến dâng chính mạng sống của mình.⁶⁸ Cuối cùng, Ngài cũng tỏ rõ thái độ tự do của mình đối với cả tôn giáo nữa, như thấy rõ qua lập trường của Ngài đối với ngày sabbat, đối với những quy định của Luật và đối với một số những nghi thức của giới ưu tú tôn giáo trong dân Ngài (Mt 23); Ở đây, Kappen đã không ngần ngại dùng đến danh xưng “Đức Giêsu thế tục” (*Jésus séculier*), vì cho rằng trọng tâm đời Ngài không nằm ở nơi tác vụ phụng tự, mà là ở giữa lịch sử của con người trong quan hệ với Thiên Chúa:

Ngài đã gặp Thiên Chúa ngay ở giữa lòng thế giới: nơi các hôn lễ, trong các bữa tiệc, bên bờ hồ nơi các dân chài kéo lưới đánh cá, cạnh bờ giếng bên đường nơi các phụ nữ tiện dân đến múc nước, trong các buổi gặp gỡ của người dân bên lề xã hội (ngoại đấng), trong nhóm các môn đồ, trong tình thân bằng hữu, hay giữa đám con trẻ trong trắng. Hạt cải mọc thành cây lớn, nắm men làm dậy cả mấy đấu bột, mẻ cá lớn kéo lên bờ, cây vả bắt đầu nảy mầm, mẹ gà ấp con dưới cánh, đất tốt sinh hoa lợi gấp trăm, tất cả những điều đó đối với Ngài, đều làm trung gian đưa

⁶⁷ *Ibid.*, tr. 104.

⁶⁸ *Ibid.*, tt. 116-117.

dẫn tới sự hiện diện của Thiên Chúa. Chính ở trong và qua muôn vàn khía cạnh của cuộc sống dân Ngài, Đức Giêsu đã thông hiệp với Thiên Chúa các tổ phụ Ngài.

Cuộc gặp gỡ cuối cùng với Thiên Chúa lúc từ trần, là không gì khác hơn một biến cố thế tục. Không phải tại trong Đền thờ Giêrusalem, là trung tâm phụng tự Do thái, Ngài đã đi bước cuối đời mình. Cũng chẳng phải là một “cuộc từ trần an nhàn” có các tư tế vây quanh cất hát cầu kinh cho “linh hồn đang ra đi.” Ngài đã bị giết chết ngoài Thành “Thánh,” trên Núi Sọ “phàm tục.” Ngài đã chết với cái chết hoàn toàn thế tục của một tội phạm chính trị.⁶⁹

Dĩ nhiên, thái độ tự do của Đức Giêsu không chỉ tỏ rõ đối với những hình thức nô hóa kinh tế, xã hội, văn hóa hay tôn giáo không thôi. Kappen nhấn mạnh điểm này trong chương áp cuối của cuốn sách: Đức Giêsu mạnh mẽ phản ứng chống lại các hình thức nô hóa nằm ngay trong chính con người; Ngài không quan tâm đến cơ sở xã hội của các hình thức nô hóa ấy cho bằng đến những cội rễ của chúng ăn sâu trong lòng con người; như thế, cuộc giải phóng mà Ngài nêu cao, là một “cuộc giải phóng hiện sinh”: chỉ xảy đến khi con người biết mở rộng lòng ra cho tình yêu tha thứ của Thiên Chúa, cũng như cho niềm hy vọng về cuộc chiến thắng đánh bại sự chết.

Nhưng, phải nhận là các chủ đề vừa nói đã được người kitô chú ý đến nhiều hơn trong quá khứ; còn Kappen thì giữ vững quan điểm được nói lên qua phần lớn những nhận định trình bày trong tác phẩm, như thấy rõ qua chương kết cuốn sách. Chương cuối, tựa đề “Đức Giêsu và những người bị áp bức ngày nay,” đã cố trình bày cách thức làm sao để sứ điệp của Đức Giêsu thực sự

⁶⁹ *Ibid.*, tr. 131.

trở thành một sức năng sáng tạo cho công cuộc giải phóng đồng đảo quần chúng dân Ấn. Tác giả nêu lên những gì có thể trở thành đặc thù trong mẫu xã hội mới của dân tộc Ấn độ (quan tâm gìn giữ mối liên tục với quá khứ tư chất Ấn độ, phân chia của cải công bằng, yêu cầu tiến hành việc xã hội hóa và thực thi tình liên đới...). Tác giả cũng nhấn mạnh rằng không phải chỉ người kitô mới có bổn phận dẫn thân đắp xây cho mẫu xã hội mới kia; việc dẫn thân ấy là trách vụ của toàn “cộng đoàn Đức Giêsu” theo nghĩa rộng, tức là của hết thảy những ai – bất luận là thuộc giai cấp xã hội hay tôn giáo nào – chia sẻ cùng một phương án giải phóng hình thành từ những nhân tố xem ra xuất xứ từ chính Phúc âm.⁷⁰

Để kết thúc phần phân tích cuốn sách *Đức Giêsu với Tự do*, xin được nhận định bổ túc về một vài điểm như sau.

Trước tiên, phải nhận là tác phẩm của S. Kappen thuộc trào lưu “thần học giải phóng Ấn độ,” và như thế, cho thấy những nét có chung với một số dạng thần học – phần lớn xuất xứ từ Châu Mỹ Latinh – chủ trương coi Đức Giêsu như là vị giải phóng, và sứ điệp của Ngài có một tầm trọng yếu đặc biệt trong nỗ lực biến đổi xã hội: ngoài việc nhấn mạnh như nhau đến các khái niệm tự do và giải phóng, còn có những điểm chung khác, như cùng quan tâm như nhau đối với môi trường kinh tế và xã hội làm bối cảnh cho công tác suy tư; cùng như nhau ưu đãi dạng “Kitô học từ dưới lên” và lối nhìn Đức Giêsu qua chiều kích lịch sử, dựa theo nhiều nhất là các Phúc âm Nhất lãm; cùng lưu tâm như nhau đến những gì trong sứ điệp phúc âm có liên hệ với cách

⁷⁰ *Ibid.*, tt. 150-153. Chương cuối này cũng đưa ra những nhận định về “việc phản kháng ngôn sứ,” về chủ đề “tự do qua cách mạng” và về song luận “tình yêu hay bạo lực?”

sống cụ thể của người kitô cũng như với tác vụ dẫn thân xây dựng công bằng.

Tuy nhiên, điều chúng tôi muốn lưu ý nhiều nhất là dù có thuộc trào lưu thần học giải phóng, thì Kitô học của Kappen cũng không phải là một dạng sao lại y nguyên của các mẫu Kitô học do L. Boff, G. Gutierrez, J. Sobrino hay J.-L. Segundo đề xuất: hình thành trong bối cảnh Ấn, Kitô học của Kappen muốn được coi như là một dạng Kitô học giải phóng thực thụ Ấn độ. Điều đó có nghĩa là khi nghĩ về các công tác giải phóng, Kappen đã để ý đến thực trạng đa tôn giáo tại Ấn độ cũng như đến những ảnh hưởng của thực trạng ấy trên cuộc sống xã hội. Thật là có ý nghĩa việc tác giả nhận định về phong cách tự do của Đức Giêsu: không những đối với những cảnh nô hóa kinh tế và chính trị, mà còn đối với cả những cảnh nô hóa tôn giáo nữa, là nguồn gốc phát sinh tệ trạng bất bình đẳng và áp bức trong xã hội; làm thế, dĩ nhiên là tác giả nghĩ đến hệ thống đẳng cấp phát nguồn từ Ấn giáo và đã làm nảy sinh thói tục kỳ thị tệ hại trong xã hội Ấn; về điểm này, tác giả còn nhận xét rằng Kitô giáo cũng bị liên lụy với tệ trạng ấy, vì đã dựa theo nguồn gốc và địa vị đóng giữ trong xã hội mà phân chia hạng loại giữa các người kitô Ấn.

Tuy nhiên, nếu Kitô học của Kappen có giữ một thái độ phê bình khắt khe đối với hệ thống đẳng cấp, thì không phải điều đó làm cho quên sự việc tác giả nhìn nhận là một số truyền thống tôn giáo Ấn quả có chứa đựng những tiềm năng gọi hứng theo một cách kiểu riêng, cho những nỗ lực giải phóng đích thực; nhưng chính các truyền thống ấy lại phản đối những hoạt động dẫn thân của Ấn giáo vào giữa xã hội. Để minh họa sự hiện diện của các tiềm năng ấy, Kappen nêu rõ gương của Gandhi

trong thế kỷ 20, cũng như gợi lại trường hợp của phong trào sùng mộ Bhakti hồi thời Trung cổ (giữ lập trường chống lại các giai cấp thượng lưu trong xã hội) và – cố cựu hơn, tức là hồi thế kỷ 6 trước công nguyên – thái độ của đức Phật là người đầu tiên đứng lên chống lại hệ thống đẳng cấp và quyền ưu thế của giới Brahmin.⁷¹ Hơn nữa, như đã thấy, tác giả cho rằng ngày nay, các kitô hữu có thể – và cả cần phải nữa – hợp tác với tín đồ các tôn giáo khác đang muốn tham gia vào cuộc xây dựng một xã hội công bằng hơn. Vậy, dù có, không chút dè dặt, lên tiếng tố giác những gì ở trong các tôn giáo còn làm nguyên nhân gây ra bất công hay áp bức,⁷² thì cách thức nghiên cứu của Kappen cũng đã ứng đáp được yêu cầu của các thần học gia Ấn muốn thấy hiện trạng đa dạng tôn giáo đóng giữ một vai tích cực trong nỗ lực suy tư thần học.

NHỮNG DẠNG KITÔ HỌC NẢY SINH TỪ THỰC TRẠNG CỦA LỚP NGƯỜI BỊ ÁP BỨC

Kitô học đalít

Giữa các trào lưu kitô học này, trước hết phải kể đến “Kitô

⁷¹ Xin xem “Towards an Indian Theology of Liberation” trong *Jesus and Freedom*, tt. 34-35.

⁷² Một luận án tiến sĩ bảo vệ cách đây hai năm, đã trình bày Kitô học của R. Panikkar và Kitô học của S. Kappen như là hai dạng bổ túc cho nhau của nền Kitô học Ấn, một bên dành ưu vị cho các truyền thống của Ấn giáo, còn bên kia thì đặt bối cảnh kinh tế, xã hội và chính trị Ấn độ lên hàng đầu: Joseph Parapally, *Emerging Trends in Indian Christology. A Critical Study of the Development, Context and Contemporary Attempts of R. Panikkar and S. Kappen to Articulate a Relevant Christology in the Indian Context*.

học đalít,” xuất hiện từ ít năm nay và đang thu hút ngày càng nhiều hơn chú ý của các thần học gia Ấn. Thực ra, đây không phải là một dạng Kitô học đã được thiết cấu đầy đủ, nhưng chỉ là mẫu Kitô học sơ phác đang trên đường dò dẫm tìm kiếm, và dù thế, thì cũng đã được nhiều người quan tâm đến, cũng như đã trở thành chủ đề của nhiều văn phẩm.⁷³

Đalít là lớp người “ngoại đẳng” (hors-caste/outcaste) tức là lối 20 phần trăm người dân Ấn bị hệ thống đẳng cấp xếp vào lớp tiện dân hay hạng cùng đinh (intouchables); những truyền thống khác nhau gọi họ bằng những tên khác nhau.⁷⁴ Trong thời cận đại, lịch sử của họ đã trải qua ba giai đoạn chính. Giai đoạn một, kéo dài từ năm 1860 hoặc 1870 cho đến năm 1930, được đánh dấu với sự kiện hàng loạt người đalít gia nhập Kitô giáo. Giai đoạn hai, kể từ khoảng năm 1900 cho đến năm 1955, là thời gian có nhiều nỗ lực từ phía một số người hindu và dĩ nhiên

⁷³ Để có một cái nhìn tổng quát, xin đọc M. Amaladoss, *Vivre en Liberté. Les théologiens de la libération en Asie*, “Lumen vitae,” Novalis - Cerf - Labor Fides, 1998, tt. 41-45; P. de Charentenay, “D’une inculturation à une autre,” trong *Études*, février 1994, tt. 209-218. Ngoài ra, còn có các tác phẩm như: Tập hợp tuyển *Emerging Dalit Theology* do Jesuit Theological Secretariate (Madras) và Tamilnadu Theological Seminary (Madurai) xuất bản năm 1990; bài khảo luận cuối cùng trong Tập hợp tuyển này là của Arvind P. Nirman, tựa đề “Toward a Christian Dalit Theology,” tt. 123-142, nói về ý nghĩa và những trục chính của một nền thần học *dalít* Kitô. Tác giả bài viết này đã trở thành giám đốc phân khoa thần học *dalít* của Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute ở Madras, và hiện được coi như là một trong những người tiên phong trong trào lưu thần học đalít; bài khảo luận nói trên đã được đăng lại trong cuốn *Frontiers in Asian Theology. Emerging Trends*, do R. S. Sugirtharajah xuất bản, Maryknoll, Orbis Books, 1994, tt. 27-40.

⁷⁴ Gandhi gọi họ là *harijans* (con của Thiên Chúa); *dalít* là tên người Kitô dùng để gọi những người “ngoại đẳng” và có nghĩa là “bị đánh vỡ,” “bị áp bức.”

là của cả chính Gandhi, nhằm cải thiện điều kiện sống của các người ngoại đấng. Giai đoạn ba bắt đầu vào những năm đầu thập kỷ 20 và kéo dài cho đến ngày nay; trong giai đoạn này, các người ngoại đấng xác định rõ lập trường của mình và ý thức là cần phải hoạt động hầu giải phóng cho chính mình.⁷⁵ Chính trào hượng chuyển biến này đã dẫn tới việc khai sinh thần học đalít như đang thấy ngày nay. Xin nói ngay: đây không phải là một phong trào chỉ nhằm giải phóng cho khỏi lề lối của Ấn giáo (đã làm phát sinh và đang bảo tồn hệ thống đấng cấp) không thôi; nhưng ngay cả ở trong các Giáo hội kitô – mà họ là những thành viên đông đảo – trào lưu đalít cũng cố vũ hoạt động giải phóng, trong những khi gặp phải thái độ cư xử coi họ như là kém thua các kitô hữu khác.

Điều mà trước tiên dạng Kitô học nảy sinh từ trào lưu ấy giả thiết phải có là thái độ tỏ rõ lập trường đối với những cố gắng mà thần học Ấn độ thực hiện nhằm tháp ghép mình vào với “truyền thống bà-la-môn”: nấp sau bình phong công tác hội nhập và công cuộc đối thoại với Ấn giáo, các cố gắng kia bị tố cáo là đã dành đặc quyền cho các giới ưu tú, làm cho các giới cấp thấp và những người ngoại đấng phải gánh chịu thiệt thòi. Dem “thần học giải phóng” – xuất hiện tại Ấn độ trong thập kỷ 70 – để đối đầu với các cố gắng kia: thử hỏi có đủ không? Có lập luận cho rằng mang dạng mẫu xuất xứ từ Châu Mỹ Latinh, loại thần học ấy chỉ là một kiểu “thần học nhập khẩu,” không ứng đáp được những yêu cầu đặc thù của phong trào đalít. Quả thế, một mặt, lề lối phân tích thực trạng kinh tế xã hội tại Ấn cần

⁷⁵ J. Webster đã đưa ra cách phân biệt ba giai đoạn như thế; A. P. Nirmal đã lấy lại cách phân biệt ấy; xin xem *Frontiers in Asian Theology. Emerging Trends*, tt. 30-31.

phải được bỏ tước bởi việc phân tích hệ thống đẳng cấp và những hậu quả mà hệ thống này gây ra trong dân chúng; và mặt khác, không thể nào dừng lại ở việc đơn thuần khai triển một nền thần học về giới đalít hay cho giới đalít, mà cần phải xây dựng một nền thần học xuất phát từ thực trạng của giới đalít, đặt cơ sở trên thực tại cuộc sống của họ, trên những nỗ lực đấu tranh của họ, trên những khổ đau và hy vọng của họ. Một nền thần học như thế tất phải quan tâm cho đủ đến phần kỹ thuật, là phần do chính những người đalít thực hiện, kể về những gì họ đã sống qua trong suốt cả dòng lịch sử của họ: mọi thể cách tuyên xưng đức tin đều giả định một kỹ thuật như thế, như thấy rõ qua kinh nghiệm của Ítraen, tức là qua việc Ítraen thuật lại cảnh nô lệ đã phải chịu bên Ai cập. Và ngược lại, lịch sử Kinh Thánh sẽ giúp cho giới đalít thấu hiểu trạng huống của mình, biết nhận ra được rằng họ phải được tôn trọng đúng với phẩm giá làm người của họ, và sống trọn ơn gọi làm người “giống hình ảnh Thiên Chúa.”⁷⁶

A. P. Nirmal⁷⁷ giải thích cho đó là cả một môi trường mở ra cho việc gẫm suy về Đức Kitô, và rộng hơn nữa, về Thiên Chúa Ba Ngôi, với thâm tín rằng Thiên Chúa Duy nhất và Ba Ngôi hằng đứng “về phía các người đalít,” và rằng kinh nghiệm của lớp người này sẽ mở lối cho họ đến được với dung nhan đích thực của Đức Giêsu và của Cha Ngài:

Tong quá khứ, chúng tôi đã từng là nạn nhân của kỳ thị, và chúng tôi vẫn còn là đối tượng của kỳ thị trong hiện tại. Dù thế, chúng tôi đã đi theo Đức Giêsu Kitô. Cuộc xuất hành đi đến với Người đã giúp cho chúng tôi nhận ra thân phận *dalít* (*dalitness*) của chúng tôi, thân phận *dalít* của Đức Giêsu Nadarét, và cả

⁷⁶ Xin xem A. P. Nirmal, *cit.*, tt. 31-34.

⁷⁷ Về tác giả này, xin xem chú thích số 73 trước đây.

tính chất đalít của Cha Người và Cha chúng tôi, của Thiên Chúa chúng ta.⁷⁸

Tác giả minh trình cho thấy trong Cựu Ước, Thiên Chúa đã tỏ hiện như thế nào dưới dạng cách của một Thiên Chúa đalít, Thiên Chúa mà Is 53 vén mở cho thấy qua dung mạo Người Tội Tớ khổ đau của Ngài; tiếp đó, tác giả đã dành cả một phần khai triển để bàn về khoa “Kitô học đalít.” Và đây là những khẳng định cơ bản: Đức Giêsu Kitô đã mang thân phận một người đalít; cần phải hiểu nhân tính và thiên tính của Ngài theo nhãn quan ấy; thân phận hay tính chất đalít của Ngài là ánh sáng chiếu soi một cách dứt khoát cho mẫu nhiệm kết hiệp thần nhân.⁷⁹ Sau cùng, A. P. Nirmal đã trưng dẫn một số từ ngữ kinh thánh và một vài thuật cảnh trong Phúc âm mà tác giả cho là đặc biệt trọng yếu đối với Kitô học đalít. Theo chủ hướng đó, tác giả đã nêu bật một trong những ý nghĩa của tước hiệu “Con Người,” hiện rõ trong những lời nói về những khổ đau đang phải chịu và cuộc tử nạn sắp xảy đến của Đức Giêsu:

Các lời ấy cho thấy rằng trong thân phận là Con Người, Đức Giêsu sẽ gặp ruồng bỏ, khinh bỉ, khổ đau và phải chết, và gặp phải tất cả những điều đó từ một truyền thống tôn giáo nắm giữ ưu thế cũng như từ một tôn giáo đã được định vị. Ngài phải chịu sống qua những kinh nghiệm đalít ấy trong tư cách là nguyên mẫu (tiểu biểu) của hết thảy những người đalít.⁸⁰

Tác giả còn cho rằng “Con Người” đã bước vào tình trạng “đồng nhất hóa toàn vẹn” với các người đalít trong thời Ngài. Và Nirmal bình chú về hai đoạn Phúc âm mà tác giả cho là đã minh

⁷⁸ A. P. Nirmal *op cit.*, tr. 34.

⁷⁹ *Ibid.*, tr. 36.

⁸⁰ *Ibid.*, tr. 37.

họa đặc biệt rõ ràng thái độ của Đức Giêsu đối với giới đalít, đó là các đoạn trình thuật về cuộc Ngài rao giảng tại Nadarét, và về lần các người buôn bán bị đuổi ra khỏi Đền Thờ: trình thuật đầu nói lên rõ lập trường quyết đứng về phía những người bị áp bức, còn trình thuật thứ hai thì được đối chiếu với tình cảnh của những người trong xã hội Ấn không được quyền vào các đền thờ dù là để cầu nguyện. Nhưng, giờ phút thập giá chính là lúc, hơn bao giờ hết, Đức Giêsu đã trọn vẹn mặc lấy thân phận đalít:

Trên thập giá, Ngài là người bị đánh vỡ, dè bẹp, phân cắt, xé tan, gãy nát: tức là *dalít* theo một nghĩa trọn vẹn nhất. Trên thập giá, Ngài lớn tiếng kêu lên: “Lạy Thiên Chúa, lạy Thiên Chúa của con, sao Ngài bỏ rơi con?” Con Thiên Chúa cảm thấy bị Thiên Chúa bỏ rơi. Cảm tưởng bị Thiên Chúa bỏ rơi như thế nằm ở ngay giữa lòng của kinh nghiệm *dalít*, của tâm thức *dalít* của chúng ta tại Ấn độ đây. Đó chính là tính chất *dalít* của thiên tính và của nhân tính, mà thập giá Đức Giêsu là biểu tượng.⁸¹

Sau khi bàn thêm về một số điểm liên quan đến Thánh Linh học đalít, A. P. Nirmal đã kết thúc với ý kiến cho rằng Thiên Chúa tiếp tục tiến hành công trình cứu độ của Ngài qua trung gian của chính các người đalít:

Chính ở trong và qua những con người yếu đuối nhất, những người bị chà đạp, bị dè bẹp, những người bị áp bức và bị gạt bỏ ra ngoài lề xã hội, vinh quang cứu độ của Thiên Chúa được hiển hiện và biểu dương. Như thế là bởi vì tính chất gãy vỡ (*brokenness*) thuộc về bản thể thật của Thiên Chúa. Thiên tính của Thiên Chúa và nhân tính của Ngài, cả hai đều mang đặc tính của bản chất *dalít*. Ngài nên một với những người bị gãy vỡ. Ngài đau khổ khi dân Ngài đau khổ. Ngài khóc khi dân Ngài khóc.

⁸¹ *Ibid.*, tr. 39.

Ngài cười khi dân Ngài cười. Ngài chết trong cái chết của dân Ngài, và sống lại trong cuộc sống lại của dân Ngài.

Đó chính là một lối biểu trình khả thi cho một nền thần học dân chúng. Hay phải nói “một nền thần học phi-dân chúng?” Nhưng, lại phải nhận rằng “phi-dân chúng” – tức là những người *dalit* – chính là dân thực sự, dân chính thật của Thiên Chúa.⁸²

Kitô học bộ tộc và Kitô học nữ quyền

Giữa bối cảnh đầy đầy bất công tại Ấn, còn có hai lối ngã khác hiện đang mở ra cho Kitô học, liên hệ thứ nhất là với sự có mặt của các người dân bộ lạc, và thứ hai là với tình cảnh của nữ giới trong xã hội.

Tại Ấn, có hơn 70 triệu “người dân bộ lạc” (tribal people); phần đông sống tại các vùng Đông Bắc, Trung Bắc (Tây Bengale, Bihar, Orissa, phía Đông Madhya Pradesh,.) và Tây (Gujarat, Rajputna, phía Tây Madhya Pradesh, Maharashtra) cũng như tại các bang Karnataka, Tamil Nadu, Kerala và Andhra Pradesh. Các “bộ lạc” là những cộng đồng kết tạo rất thuần nhất, sống trong một vùng địa dư xác định rõ, và có ngôn ngữ riêng. Hàng thế kỷ bị khai thác và áp bức, họ chỉ mới được một số nhà truyền giáo Châu Âu (như Constant) thời thế kỷ 19 để ý đến, và nhiều kitô hữu ngày nay đang ý thức về bốn phận phải quý trọng và yêu mến họ nhiều hơn nữa. Và như thế, một mẫu thần học mới đã lộ dạng, chọn bối cảnh của “thực trạng bộ lạc” làm khởi điểm, và ra sức dựa theo ánh sáng Kinh Thánh mà cắt nghĩa thực trạng ấy, và cổ xúy việc đối xử cho công bằng hơn đối với các người bị gạt bỏ ra ngoài lề xã hội như thế. Một trong những

⁸² *Ibid.*, tt. 39-40.

điểm được nhấn mạnh nhiều là tầm phổ quát của giao ước trong Đức Giêsu Kitô: giao ước này không chỉ dành cho một dân tộc duy nhất, hay cho những nhóm đặc chọn, nhưng là dành cho hết mọi người trên toàn thế giới, và như thế cũng dành cho các “bộ lạc” là những dân tộc có quyền sống trên các vùng đất của mình cũng như có quyền được đối xử đúng với phẩm giá của mình.⁸³

Mặt khác, tình cảnh của nữ giới trong xã hội Ấn cũng là nguồn khơi dậy một trào lưu tư tưởng chủ trương đấu tranh cho nữ quyền theo lối hành động Bắc Mỹ, nhưng lại đặc biệt nhằm phản ứng chống lại những cơ cấu “phụ quyền” trong chế độ hìn-đu, và dựa theo xác tín kitô mà đặt cơ sở vững chắc cho thái độ tôn trọng thực sự đối với địa vị của nữ giới. Trong chiều hướng đó, nhiều tác giả đã nêu bật thái độ cư xử của Đức Giêsu đối với các phụ nữ thời Ngài. Aruna Gnanadason đã viết như sau:

Dù có những thành kiến về mặt văn hóa và ngôn ngữ như gặp thấy trong Tân Ước, thì Đức Giêsu và sứ vụ của Ngài cũng nổi bật như là ở vào một bình diện siêu quá những giới hạn của chế độ phụ quyền. Vai trò quan trọng mà – chính vì địa vị thua kém của họ (trong xã hội) – các phụ nữ đóng giữ ở trong Phúc âm, là hoàn toàn ăn khớp với đường hướng Đức Giêsu theo đuổi trong trật tự mới của Thiên Chúa, qua việc bảo vệ những người yếu thế. Giữa những người “dơ bẩn” theo nghi thức, người đàn bà bị băng huyết đã được chữa lành khi chạm đến gấu áo Đức Giê-

⁸³ Xin xem Nirmal Minz, “A Theological Interpretation of the Tribal Realty in India,” trong *Religion and Society* 34 (1987), và đăng lại trong *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends*, R. S. Sugirtharajah (giám mục của Gossner Evangelical Lutheran Church ở Ranchi) xuất bản, Maryknoll, Orbis Books, 1994, tt. 41-51; xin cũng xem G. Soares-Prabhu, “Anti-Greed and Anti-Pride. Mark 10:17-27 & 10:35-45 in the Light of Tribal Values,” trong *Jeevadhara* 140 (1994) 130-150.

su. Một phụ nữ gốc vùng Xyro-Phênixi đã khiêu khích và làm như ép buộc Đức Giêsu phải ban ơn cứu độ cho lương dân. Sự việc Đức Giêsu đón nhận người phụ nữ bị lên án ngoại tình, và cuộc Ngài chuyện trò với người phụ nữ xứ Samaria bên miệng giếng, là những thí dụ cụ thể của cảnh giải phóng Ngài mang lại, giải phóng khỏi những ràng buộc phụ quyền giai trật mà cơ cấu xã hội dùng để xác định những đặc quyền cũng như để tước đoạt những quyền lợi.⁸⁴

Những chủ đề tương tự cũng đã được George Mangatte khai triển trong một thiên khảo luận về thái độ tự do Đức Giêsu cho thấy qua các quan hệ với nữ giới, cũng như về những hình thức giải phóng Ngài đề ra cho nữ giới. Tác giả bài viết rút ra những ứng dụng như sau cho hoàn cảnh ngày nay:

Xã hội Ấn, và cách riêng là Giáo hội tại Ấn độ, đang có một nhu cầu bách thiết trong việc suy nghĩ cho biết cách lấy tình thần hối cải và hòa giải mà chấn chỉnh những cách đối xử bất công đối với nữ giới, cũng như trong việc học cho biết lấy thái độ tôn trọng xứng với địa vị làm người của họ, lấy tình yêu thương và lòng ân cần mà cư xử đối với phụ nữ, hết như đối với những người con cái, những người chị em, những người bạn đời và những bà mẹ. Sự việc Đức Giêsu đứng về phía nữ giới (Jesus' Option for Women), bảo vệ phẩm giá của họ và hoạt động trong khi thi hành sứ vụ hầu giải phóng họ, mang lại cho chúng ta nguồn hứng và ánh sáng trong đà suy nghĩ, trong cuộc hoán cải của con tim và trong hoạt động hữu hiệu – như đề cập đến

⁸⁴ Aruna Gnanadason, "Feminist Theology: An Indian Perspective," trong *In God's Image*, tháng 12 1988, và trong *Readings in Indian Christian Theology*, do R. S. Sugirtharajah và Cecil Hargreaves xuất bản, tập I, Delhi, ISPCCK, 1993 tt. 59-70 (đoạn trung dẫn: tr. 70); tác giả thuộc Giáo hội Tin lành Church of South India.

trên đây – tiến hành nhằm mưu cầu lợi ích cho nữ giới.⁸⁵

Tiếng nói của những người bị đoạt quyền có tiếng nói

Như đã thấy, dù đó là vấn đề đặt ra cho “thần học dalít,” cho những nỗ lực suy tư phát khởi từ kinh nghiệm bộ lạc, hoặc là từ thực trạng của nữ giới trong xã hội Ấn, thì cũng chưa thể gặp thấy được những dạng thần học thực sự hoàn chỉnh, mà chỉ là những cố gắng để thử ứng dụng sứ điệp Phúc âm vào những môi trường cụ thể, và để biểu dương sức năng giải phóng sứ điệp ấy mang lại cho thời nay. Nhưng, các cố gắng ấy lại còn muốn lắng nghe tiếng nói của những cá nhân và những đoàn nhóm đã vì lý do này hay lý do khác, không được lắng nghe và nhìn nhận cho đủ. Về phương diện này, xuất hiện một sự kiện hàm dung nhiều ý nghĩa, đó là trong những năm gần đây, có những tác phẩm Ấn thuộc lãnh vực kitô học đã dành một chỗ đứng rõ ràng cho chiều kích ký thuật. Bởi, những câu chuyện kể lại giúp gợi lên một cách cụ thể kinh nghiệm đặc biệt của những cá nhân đã sống qua cảnh nghèo khó và khổ đau; tuy nhiên, những kinh nghiệm này không chỉ đơn thuần thuộc vào ba tình cảnh nêu lên trước đây mà thôi, nhưng còn có thể mang nhiều hình thức khác nữa trong toàn bộ cuộc sống giữa xã hội.

Có thể đọc thấy một thí dụ rất đặc trưng ở trong nội dung tập

⁸⁵ George Mangatte, “Jesus’ Option for Women,” trong *Jeevadharma* 122 (1991) 161-175 (đoạn trưng dẫn: tr. 175). Để có một cái nhìn tổng quát về “trào lưu ý thức của nữ giới tại Châu Á” và về đà phát triển của một dạng thần học nữ quyền Châu Á, xin xem M. Amaladoss, *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia*, Maryknoll, Orbis Books, 1997; bản dịch tiếng Pháp *Vivre en liberté. Les théologies de la libération en Asie*, “Lumen Vitae,” Novalis – Cerf – Labor et Fides, 1998, tt. 57-75.

san *Jeevadhara* số xuất bản năm 1991, tựa đề *Christology in the Making*. Trong lời nói đầu, Samuel Rayan giải thích cho biết là qua các bài viết, các tác giả sẽ chia sẻ một số điều của đời mình và của kinh nghiệm có về Đức Giêsu, coi những đóng góp ấy như là một bộ phận trong tác vụ xây dựng kitô học:

Đó là những tự truyện phác thảo. Những phần đoạn sống động của trái tim con người. Những câu chuyện kể lại những gì những người nam, những người nữ đã thấy, đã nghe và đã chạm đến với bàn tay và con tim của mình, về Ngôi Lời sự sống, về Xác Thể sự sống. Chúng tôi đón nhận tất cả với tấm lòng trọng kính chân thành. Mỗi câu chuyện nói trên là một khoa Kitô học, một khoa Kitô học trọn vẹn, hay là một mẫu Kitô học dưới dạng phác thảo, dưới dạng mầm giống hay tiềm năng đầy hứa hẹn...

Một khoa Kitô học không phải để đọc bằng con mắt khoa học, hay là theo kiểu đọc phớt nhanh qua, nhưng là để đọc với cả con tim, bởi chỉ có con tim mới thật sự nhận ra và hưởng nếm được thực tại.⁸⁶

Và như thế, tuyển tập nói trên đã ghi lại những trang viết của một linh mục Dòng Chúa Cứu Thế gợi lại công việc của ngài giữa các người đánh cá vùng Kerala, mối liên đới với họ trong cuộc đấu tranh cho công bằng, và cách thức Đức Kitô vén mở ra với ngài ngay ở giữa lòng kinh nghiệm ấy:

Đấng đã từng chịu đóng đinh trên thập giá và đã sống lại vì yêu thương những người nghèo khổ, và để bảo vệ những người bị áp bức, chính Đấng ấy đang mạnh mẽ lên tiếng và mang lại nhiều

⁸⁶ S. Rayan, trong *Jeevadhara* 123 (1991) 184. Về tác giả, xin xem T. Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-religious Societies of Today. The Bible in a World of Many Faiths*, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1995, tt. 132-137.

ý nghĩa cho cảnh huống chúng ta đang sống. Ngài đang đồng hành với hàng triệu con người bị đóng đinh trong xứ sở này. Đức Kitô của các nhà thờ đồ sộ, Đức Kitô trong các nhà tạm mạ vàng, Đức Kitô trong những bộ áo quý giá, Đức Kitô ấy không kết nối quan hệ với hàng triệu người sống trong túng cực và trong những điều kiện bản thủ của trái đất này. Nhưng, cũng có một Đức Giêsu cùng ngồi với những người nghèo đói, cũng như cùng thông chia nỗi khổ nhục và cảnh yếu thế của họ. Ngài làm cho họ được rạng mặt nở mày và nhận ra thực trạng cảnh sống của đời mình cùng với con đường dẫn đến sự sống và tự do. Đức Giêsu có mặt ở bên cạnh họ, trong cuộc đấu tranh cho công bình của hàng triệu con người. Và tôi biết rằng nếu tôi đứng về phía họ, tất tôi cũng đứng bên cạnh Ngài.⁸⁷

Một thí dụ khác: một nữ tu kể lại kinh nghiệm gặp gỡ với Đức Giêsu qua cảnh sống gần gũi hằng ngày với các người tiện dân miền Bihar, và nhất là qua tiếng rên siết vọng lên từ những khổ đau của họ:

Trong cảnh đói khổ và khốn cùng của người nghèo, Đức Giêsu đang phải chịu đóng đinh trên thập giá giữa thời đại ngày nay. Qua những tiếng kêu gào của các người nghèo, tiếng rên siết của Ngài vọng lên khuếch đại vang đến tận trời, kêu cầu cho được giải phóng... Núi Sọ vẫn mãi mãi còn đó... Trong cuộc đồng hành ngày qua ngày với người nghèo, tôi không cảm thấy có một sự thúc bách nào để nói về Đức Giêsu hay Giáo hội, hoặc để biện minh về Ngài, về Giáo hội. Tôi biết tôi có thể công bố Nước Trời hùng hồn hơn và làm cho Đức Giêsu hiện diện hữu hiệu hơn bằng cách trở thành nắm men ở giữa những tình huống tan vỡ, bất nhân. Nắm men âm thầm biến đổi thảm cảnh trở thành cộng đồng của Nước Trời, cộng đồng của khoan dung, của công bằng và niềm vui. Tôi không thấy có một phương

⁸⁷ Tom Kochery, "Where I met Jesus," *ibid.*, tr. 192.

cách nào để sống linh đạo kitô cho đích thực ngoài việc dựa vào đức tin mà nhận lấy những hiểm nguy đi liền với cuộc giải phóng dân tộc chúng ta. Ngày nay, thập giá nói lên rất nhiều ý nghĩa cho tôi, bởi vì những gì đã từng xảy đến cho Đức Giêsu nhiều thế kỷ trước đây, hiện đang xảy ra trong cảnh sống của các anh chị em chúng ta, là những người ngày ngày phải làm lụng vất vả cực nhọc và không ngày nào mà không phải mang bụng đói ngủ qua đêm, là những người hằng bị khinh miệt, phải chịu thiếu thốn ngay từ giây phút chào đời, bị lừa bịp, bị lạm dụng bởi không có gì để chống đỡ, và họa hiểm mới được nhìn thấy con cái của mình sống còn cho đến lúc lớn khôn. Tôi nhận ra được Mẹ của ủi an nơi các phụ nữ như Sunitra, người láng giềng của tôi: bà sinh được chín người con trai, nhưng tất cả đều chết lúc tuổi nhỏ, và trong khi tôi viết những dòng này, thì bà đang ôm chầm xác người con út đã chết vì không có đủ để ăn và không có gì để chữa bệnh. Tôi nhận ra Đức Giêsu bị đóng trong anh Chunnu Manjhi, một công nhân phải gánh chịu cảnh nô hóa và mắc bệnh lao: anh đã phải làm việc suốt nhiều năm trời mới thanh toán xong món nợ 300 đồng rupi anh mượn người chủ thuê công để lo việc tống táng cho mẹ mình. Tuy nhiên, ngay ở giữa cảnh thất vọng ê chề của những người dân làng nghèo khổ, bị đóng chặt vào trong những thực tại ác liệt của cuộc sống, tôi cũng thấy được niềm hy vọng Phục sinh. Sức kiên trì khôn tả của quyết tâm con người hiện rõ mồn một nơi những người như Maiya: giữa những thiếu thốn chồng chất, anh vẫn giữ được nụ cười cùng tiếng hát, và vẫn xác tín rằng “mọi sự rồi sẽ tốt đẹp.”⁸⁸

⁸⁸ Sugita, “Cries of the Deprived,” *ibid.*, tt. 206 và 209-210. Xn cũng xem Hildegard Sina, “A Companion on the Way,” *ibid.*, tt. 211-215 (một chứng từ khác về kinh nghiệm gặp gỡ với Đức Giêsu qua người nghèo); Pramila, “The Bush-Burning but not Consumed,” *ibid.*, 216-221 (tác giả gọi lại kinh nghiệm cá nhân về khổ đau thể xác); và những bài suy niệm ngắn về lời “Ta là...” của Đức

Đó là một trong bao thí dụ khác về những chứng từ Kitô học Ấn độ hiện đang ra sức thu thập. Đành là có thể nêu lên vấn nạn nói rằng các câu chuyện kể lại kinh nghiệm như thế kia không phải là những mẫu Kitô học theo đúng nghĩa, mà chỉ là những “bản phác thảo” hay những “triển vọng” trong bước đường xây dựng Kitô học. Nhưng, cũng đừng để vấn nạn gây cản trở đến độ không còn nghe được hết những gì đang cố thốt lên thành tiếng: nguyện ước hình thành cho được những mẫu Kitô học không chỉ nhằm giải phóng người nghèo, mà còn thực sự trở thành điển đàn cho tiếng nói của họ, hay ít nhất là của những ai sống bên cạnh người nghèo và có thể làm tiếng vang nói lên những nỗi khổ đau, những cuộc đấu tranh cũng như những kỳ vọng của họ. Những cố gắng ấy có mang lại được cho suy tư Kitô học những bước tiến mới hay không? Hãy còn quá sớm để nói là có; nhưng, có điều rõ ràng là nếu còn tiếp tục tiến phát trong tương lai, và muốn thực sự trung thành với nguồn hứng nguyên khai của mình, thì đã suy tư ấy cần phải để cho vang tỏa qua văn cách cũng như qua nội dung chủ đề của mình, không biết bao nhiêu tiếng kêu van đang vọng lên từ cảnh cùng cực con người phải chịu, chìm khuất tận trong đáy sâu của lục địa Ấn độ.⁸⁹

Giêsu, *ibid.*, tt. 232-245 (trong số đó có những bài thơ làm vang vọng lại tiếng của Đức Giêsu cùng với tiếng của người nghèo nói lên nỗi khổ đau của họ).

⁸⁹ Trong số tiếp theo, tức là số 141 (1994), tựa đề *Faith-Encounter with Jesus*, tập san *Jeevadhara* đã giới thiệu bảy chứng từ về những cuộc gặp gỡ với Đức Kitô; các tác giả viết bài theo cách trả lời các câu hỏi: “Đức Giêsu hiện đang ở đâu?” “Ngài đang làm gì trong thời đại này?” gồm có M. Amaladoss, “Building Community. The Sign of God’s Presence in India Today,” tt. 165-175; J. Neetilal, “Meeting Jesus in the Struggle for a Just Society,” tt. 176-191; R. Karakattu, “Tell the Prisoners that they are Prisoners no more,” tt. 192-197; G. Mlakuzhyil, “‘Where is he?’ Meeting Jesus Christ in Delhi,” tt. 198-218; M. Mathew,

Để kết thúc phần viết này, xin trích dẫn sau đây một đoạn viết của M. Amaladoss mô tả “ý niệm của Đức Giêsu về xã hội mới”:

Trong sứ điệp cũng như trong giáo huấn, trong thái độ cũng như trong những lần Ngài chữa lành bệnh hoạn tật nguyên, Đức Giêsu đã dùng đến nhiều biểu tượng và nhiều dụ ngôn vén mở cho thấy ý niệm của Ngài về một xã hội mới: một hạt giống nhỏ bé triển nở thành cây lớn, một mùa gặt, một bữa tiệc, những cử chỉ chữa lành hay làm cho sống lại, nước, thức ăn, v.v. Tôi nghĩ rằng hùng hồn nhất trong các biểu tượng ấy là *bữa tiệc*, đặc biệt là tiệc cưới. Bữa tiệc là biểu tượng của chia sẻ và thông hiệp, của bình đẳng và đồng chí hướng; là một kinh nghiệm về tình bạn và niềm vui của bầu khí quây quần sum họp. Trong bữa tiệc, thức ăn đóng giữ vai làm biểu tượng cho sự sống. Hôn lễ là một dấu chỉ khác của việc cung hiến tình yêu, cung hiến để trở thành nguồn phát sinh một sự sống mới ở trong cộng đoàn gia đình. Các chủ đề cơ bản về “Nước Thiên Chúa” đều tụ hợp tất cả ở đây.⁹⁰

Tiếp đó, tác giả trình tả về thái độ của Đức Giêsu đối với những người đau yếu, những người cùng khổ, những người thu thuế và những người tội lỗi, đối với tất cả những ai khát mong được giải phóng và được sống, và nhắc lại giới điều tình yêu thương hõ tương của Ngài, cũng như việc Ngài lên án những hình thức ích kỷ hoặc giả hình gây chia rẽ trong xã hội, giữa giới giàu và các người nghèo, giữa giới quyền thế và những kẻ bị gạt bỏ ra bên lề cuộc sống. Tác giả cũng nêu bật sự chọn lựa của Đức Giêsu: mạnh mẽ phản ứng chống lại cám dỗ của quyền bính

“God is Here,” tt. 219-222; R. K. Sail, “Master, Where Do You Live?” tt. 223-234; S. Rayan, “Master, Where Do You Live?” 235-244.

⁹⁰ M. Amaladoss, *Vivre en liberté...*, tt. 225.

và giàu sang, Ngài đã quyết sống khó nghèo với người nghèo, và công bố lòng thương nhân hậu của Thiên Chúa đối với những người tội lỗi sẵn sàng thống hối hoán cải. “Nước Thiên Chúa” mà Phúc âm loan báo, là như thế. “Vương Quốc” ấy tất vượt hẳn lên trên và ra ngoài biên giới Giáo hội chúng ta đang thấy; và nếu nói Đức Giêsu là ngôn sứ của Vương Quốc, thì chưa đủ:

Đối với người kitô, Đức Giêsu không chỉ ở trong một truyền thống ngôn sứ duy nhất; Ngài chính là biểu tượng và là trung gian của Thiên Chúa cứu độ hằng không ngừng hiện ở giữa lòng lịch sử. Ngài đảm bảo cho loài người biết rằng mình có được sự quan phòng thương xuyên của Thiên Chúa. Các lần Ngài chữa lành bệnh tật là những dấu chỉ biểu hiện sáng kiến cứu độ của Thiên Chúa. Biến cố Ngài sống lại hiện thực hóa sự việc Ngài hằng không ngừng có mặt ở giữa dòng thời gian; trong nhiều lần và qua nhiều cách, cộng đoàn các môn đồ của Đức Giêsu đã sống mạnh kinh nghiệm hiện diện ấy.⁹¹

Tác giả nhận định tiếp:

Thiên Chúa đã không bị cự tuyệt như trào lưu tục hóa nghĩ; Ngài không phải là một đối tượng thuần túy siêu việt như các tôn giáo tha hóa nghĩ. Ngài ở với chúng ta, hiện diện và hoạt động; Ngài chăm sóc và cứu độ chúng ta, không phải như một *deus ex machina* (ông thần ảo thuật), những là trong và qua lịch sử loài người. Sự việc Đức Kitô quyết đứng về phía lợi ích của người nghèo không có nghĩa là Ngài sẽ giải phóng họ một cách thần tình, không cần đến những cố gắng từ phía họ. Sự lựa chọn ấy có nghĩa là Đức Kitô ở giữa họ, truyền hứng khởi và sức năng động cho cuộc đấu tranh giải phóng của họ. Đó là nguồn suối của niềm hy vọng chúng ta.⁹²

⁹¹ *Ibid.*, tr. 228.

⁹² *Ibid.*

Chính từ nơi “nguồn suối” ấy, các dạng Kitô học giải phóng khác nhau tại Ấn độ đã rút ra chất liệu cần thiết cho suy tư của mình.

... Nếu đúng là phần lớn các trào lưu Kitô học Ấn hiện đang tỏ rõ “quyết tâm phục vụ quyền lợi người nghèo” (option pour les pauvres), thì thử hỏi có phải coi các trào lưu ấy chỉ như là những phần phụ bổ so với các trào lưu theo đuổi việc xây dựng một nền “Kitô học trong bối cảnh tôn giáo đa dạng,” hoặc như là một chủ hướng đối thủ? Không thể đưa ra một câu trả lời tổng quát cho câu hỏi vừa nêu được: một mặt, trong khuôn khổ đối thoại với Ấn giáo, cũng thấy xuất hiện mối quan tâm đối với vấn đề công bằng xã hội; còn các trào lưu giải phóng thì lại lưu ý đến tín hữu các tôn giáo khác cũng như đến những nguồn lực các tín hữu này có thể rút ra từ các truyền thống của họ; nhưng, mặt khác, nếu chủ trương đấu tranh một cách tận gốc cho công bằng, tức là trực tiếp đánh đổ hệ thống đẳng cấp, thì sẽ gây ảnh hưởng khốc hại đến cuộc đối thoại với các tín đồ Hindu, bởi vì Ấn giáo tán đồng và bảo trợ hệ thống ấy. Có điều hẳn chắc là Kitô học Ấn đang ở trong thế giằng co do tình trạng căng thẳng giữa hai loại trào lưu vừa nói gây ra, và tình trạng căng thẳng này đã dâng cao đến độ có thể trở thành một cuộc xung đột ở ngay giữa lòng Giáo hội Ấn. Tuy nhiên, mỗi căng thẳng ấy cũng có thể mang lại những hoa quả rất phong phú... nếu được xử lý tốt đẹp... như thấy được phần nào – trong một bối cảnh tương tự – qua cố gắng của thần nhà thần học Sri Lanka, Aloysius Pieris.⁹³

⁹³ Xin xem *HITH* số 23 (1999) 19-29.

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu	1
Kitô Học Ấn Độ	5
Kitô Học <i>Trung Quốc</i>	73
Kitô Học <i>Philippines</i>	126
Kitô Học <i>Đại Hàn</i>	146
Kitô Học <i>Nhật Bản</i>	161
Nhận Định	205

Số 24&25. Năm IX (1999)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền