

# 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**



## V. KITÔ HỌC NHẬT BẢN

Trước khi nhìn vào các dạng Kitô học Nhật bản, xin được nhắc lại là tại nước này chỉ có một thiểu số rất nhỏ người kitô, chiếm không tới một phần trăm dân số. Tại Nhật, Thần đạo<sup>2</sup> là quốc giáo. Tuy là một tôn giáo cổ xưa, nhưng trong dạng thể hiện nay, Thần đạo cho thấy là đã chịu ảnh hưởng sâu đậm của Khổng giáo và nhất là Phật giáo.<sup>3</sup> Kitô giáo đã đến Nhật hồi thế kỷ 16, với các nhà truyền giáo công giáo như Phanxicô Xavier và Valignano; nhưng sau một thời gian dung nhượng, Kitô giáo đã bị bách hại trầm trọng trong thế kỷ 17. Cho đến thế kỷ 19, các nhà truyền giáo Tin lành mới vào được Nhật bản.

Dù chỉ là thiểu số rất nhỏ giữa dân Nhật, Kitô giáo Nhật bản cũng đã có được số “thần học gia đông nhất so với các nước khác tại Châu Á, trừ Ấn độ ra.”<sup>4</sup> Được thế phần lớn là nhờ người kitô Nhật đã biết để tâm nhiều đến việc nghiên cứu thần học thế kỷ 20 của Đức, dù cho ngày nay họ đang cố vượt ra cho khỏi ảnh hưởng của nền thần học ấy. Còn một lý do khác giải thích cho sự kiện Kitô giáo Nhật có nhiều thần học gia, đó là việc họ

---

<sup>1</sup> Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, ((Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt. 201-241.

<sup>2</sup> Một dạng của Đạo thờ vật linh.

<sup>3</sup> Hiện nay, có ít nhất là bốn phần năm dân Nhật theo Phật giáo. Phật giáo tại Nhật lấy lại một số điều từ Thần đạo (đức Phật được coi như là một *kami*/thần mới). Hồi thế kỷ 19, chính phủ Meiji đã chính thức giới thiệu Thần giáo như là đạo của vua, với đặc điểm là “thờ” Nhật hoàng và suy tôn chủng tộc Nhật.

<sup>4</sup> S. Batumalai, “An Introduction to Asian Theology,” *op. cit.*, tr. 89.

chú tâm tìm hiểu lịch sử chính trị hiện đại của nước họ: nếu các cuộc Nhật chiến thắng các nước Trung quốc (năm 1894-1895), Nga (năm 1907) và Đại hàn (1910) đã mạnh mẽ khơi dậy nơi các kitô hữu một lòng yêu nước nhiệt tình, thì ngược lại, trận tàn phá Hiroshima và Nagasaki năm 1945 đã đau thương vén mở cho họ thấy rõ ảo ảnh và cảnh thảm bại của một chủ nghĩa đế quốc không chút phù hợp với những đòi hỏi cơ bản của truyền thống Kinh Thánh. Ngoài ra, còn có việc hồi niệm về những cuộc bách hại người kitô ngày trước: kỷ niệm đau thương, nhưng cũng tựa như men làm dậy lên cảm thức độc đáo của người kitô Nhật về mẫu nhiệm Thập giá. Cuối cùng – và đây là điểm quan trọng ngày càng nổi bật trong đà tiến phát hiện nay của thần học tại Nhật bản – cuộc sống chung trong xã hội với khối rất lớn các tín đồ Phật giáo đã khơi dậy nơi một số người kitô nhiệt tâm suy tư tìm hiểu về chính căn tính Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô.

Cho đến nay, đã có thể đếm được bốn thế hệ thần học gia Nhật bản. Thế hệ đầu tiên gồm những người sinh vào khoảng giữa thế kỷ 19; thế hệ thứ hai trùng với thời kỳ của những năm 1907-1945; thế hệ thứ ba là thế hệ sống vào những năm 1945-1970; và tiếp đó, tức từ thập kỷ 70 trở về sau là thế hệ thứ tư.<sup>5</sup> Ở đây, chúng tôi chỉ xin chủ yếu nói đến thế hệ thứ tư, ít nhất là về những gì thế hệ này đã đóng góp cho Kitô học. Trước tiên, xin giới thiệu tác phẩm của Kosuke Koyama, là một tác phẩm được

<sup>5</sup> Đó là cách phân chia của *A History of Japanese Theology*, do Yasuo Furuya phiên dịch và xuất bản, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 1997. Theo tác phẩm này, thế hệ đầu có bốn đại diện chính: Danjo Ebina, Masahisa Uemura, Hiromichi Kozaki và Kanzo Uchimura. Xin cũng xem Y. Amagai và Y. Kumazawa, "A Selected Bibliography of Christology in Japan," trong *Northeast Asia Journal of Theology*, tháng ba 1969, tt. 117-134.

coi – ngay cả ở ngoài Nhật bản – là một trong những đóng góp chính yếu cho nền thần học Châu Á.

### KAZOH KITAMORI: THẦN HỌC KHỔ ĐAU CỦA THIÊN CHÚA

Năm 1946, Kazoh Kitamori, một nhà thần học Giáo hội Luther và là giáo sư tại Japan Theological Seminary, đã cho xuất bản cuốn sách tựa đề *Thần học khổ đau của Thiên Chúa*.<sup>6</sup> Chính việc xuất bản này cũng đã là một biến cố, bởi đó là tác phẩm đầu tiên của một thần học gia Nhật, viết về thần học hệ thống, và đó cũng là một trong những công trình khảo luận thực sự Châu Á đầu tiên về thần học. Hơn nữa, ra mắt một năm sau khi Nhật bản đầu hàng, giữa những thảm cảnh chưa xót còn hiện rõ trước mắt, cuốn sách đã mời gọi mọi người nhìn về Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô bằng một cách nhìn mới, để nhận ra Ngài chính là “Thiên Chúa chịu khổ đau.” Cuốn sách gây tiếng vang lớn, ra cả ngoài biên giới của Nhật bản: được chuyển ngữ sang tiếng Anh rồi tiếng Đức, và có thể đã gợi hứng cho J. Moltmann để viết cuốn sách trứ danh: *Thiên Chúa chịu đóng đinh*.<sup>7</sup>

Cuốn sách của K. Kitamori nêu cho thấy cảnh ngộ của Nhật bản sau Thế chiến thứ hai, cảnh ngộ của một đất nước bị tàn

---

<sup>6</sup> Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, do Richmond phiên dịch, John Knox Press, 1958; bản dịch tiếng Đức *Theologie des Schmerzes Gottes* do Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. Về K. Kitamori xin xem B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, op. cit., tt. 192-196; S. Yagi, trong *A History of Japanese Theology*, tt. 86-89.

<sup>7</sup> Xin xem J. Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (bản dịch tiếng từ tiếng Đức ra tiếng Pháp), Paris, Cerf, 1974.

phá đang quần quai trong đau thương. Cuốn sách cũng đã trình tả cách thức đất nước này nghĩ về tai ương và khổ đau: hoặc là theo quan niệm của di sản kịch nghệ Nhật bản, hoặc là – ở một bình diện khác hẳn – theo quan niệm của Phật giáo về khổ đau. Ngay trong bối cảnh ấy, cuốn sách đã làm cho vang vọng lên lời của Kinh Thánh nói về nỗi “khổ đau của Thiên Chúa.” Sứ ngôn của *Giêrêmia* 31:20 biểu đạt thật rõ ràng về nỗi khổ ấy:

Êpraim có phải là đứa con Ta yêu dấu,  
 một đứa con Ta rất mực mến yêu?  
 Vì mỗi lần nhắc tới nó,  
 Ta lại thấy nhớ thương,  
 nên lòng Ta bồi hồi thổn thức,  
 Ta thương nó, thương nó thật nhiều!

Vậy, Giêrêmia chính là vị ngôn sứ đã từng thấy được con tim của Thiên Chúa. Ông là Phaolô của Cựu Ước, tựa như Phaolô là Giêrêmia của Tân Ước vậy: “Thiên Chúa chịu khổ đau” mà, qua mạc khải Giêrêmia thấy trước, tiên báo về “Thiên Chúa trên thập giá” như Phaolô đã xác minh. Điểm chủ yếu quyết định ở đây là “khổ đau” được gắn liền với tình yêu, không những như thấy trong đoạn sách Giêrêmia, mà cả ở trong câu Is 63:15 (“quặn lòng”) và trong nhiều văn đoạn của Tân Ước nhắc đến Cuộc Tử nạn của Đức Giêsu Kitô: Thiên Chúa đã dùng các vết thương của Đức Giêsu Kitô mà chữa lành các vết thương của chúng ta (x. 1Pr 2:24), và nhờ chính những gian khổ của Người, Thiên Chúa đã đưa dẫn loài người tới nguồn ơn cứu độ (x. Dt 2:10). Đành là Kinh Thánh cũng nói đến cơn thịnh nộ của Thiên Chúa (như thấy ở trong Êd 5:12: “Ta sẽ trút hết cơn lôi đình của Ta để trừng phạt chúng”); nhưng Thiên Chúa của Kinh Thánh

cũng chính là Đấng Thiên Chúa hằng muốn yêu thương ngay cả đối tượng thịnh nộ của mình; đó là điều lộ hiện rõ hơn hết trong biến cố Thập giá. Ở đây, Kitamori dựa theo luận đề của Luther cho rằng “Thiên Chúa chống chọi với Thiên Chúa”:

Muốn yêu thương chính đối tượng thịnh nộ của mình: đó chính là nỗi khổ đau của Thiên Chúa. Theodosius Harnack nói rằng trên Thập giá, có hai thực thể, là cơn thịnh nộ của Thiên Chúa và tình yêu của Thiên Chúa, đã làm nảy sinh nên một thực thể *thứ ba*. Thực thể này chính là nỗi khổ đau của Thiên Chúa. Luther cũng đã nói: “Đấy, Thiên Chúa chống chọi lại với Thiên Chúa,” trên đồi Gôngôtha. Đấng Thiên Chúa phải nạp tội nhân cho sự chết, chống chọi lại với Đấng Thiên Chúa yêu thương tội nhân. Trong cả hai trường hợp, Ngài cũng chỉ là một Thiên Chúa duy nhất, đó chính là sự kiện làm nên nỗi khổ đau của Thiên Chúa.<sup>8</sup>

*Khổ đau*: độc giả sẽ không lấy chi làm lạ khi nghe nói đến từ ngữ này, nếu trước đó không biết đến Kitamori cũng như đã quá quen thuộc với các dạng thần học gần đây về “Thiên Chúa chịu đóng đinh” hay về “nỗi khổ đau của Thiên Chúa.” Nhưng, nếu ở vào thời thập kỷ 40 (năm 1946), thì phải táo bạo lắm mới dám dùng từ ấy như là một loại phạm trù chủ yếu trong thần học kitô: chính thế, theo Kitamori, khổ đau không phải là của Đức Kitô trên Thập giá mà thôi, nhưng qua khổ đau này, đó quả là khổ đau của chính Thiên Chúa. Dù có dựa theo Luther, thì tác giả cũng đã làm một chọn lựa rất mới mẻ so với thần học Tin lành của những thập kỷ trước đó: nếu thần học tự do của thế kỷ 19 đã nhấn mạnh nhiều đến sự điệp tình yêu của Phúc âm, thì thêm vào đó, Kitamori đã nêu bật là tình yêu của Thiên Chúa

---

<sup>8</sup> K. Kitamori, *op. cit.*, tr. 17.

quả đã được biểu hiện qua trung gian của khổ đau tội độ trong biến cố Núi Sọ; và nếu thần học biện chứng của Karl Barth đã đặt ra một khoảng cách vô biên giữa Thiên Chúa và thế giới, thì Kitamori lý luận rằng một Đấng Thiên Chúa như thế sẽ rất xa lạ với những khổ đau của nhân loại, và rằng bởi trung thành với “lời nói qua Thập giá,” Ngài đã cần phải giới thiệu khổ đau như là thành phần của chính bản thể Thiên Chúa. Tuy nhiên, Kitamori cũng không quên phân biệt Thiên Chúa Ngôi Con, Đấng đã chịu khổ đau và chịu chết trên thập giá, và Thiên Chúa Ngôi Cha là Đấng chịu khổ đau - vì cái chết của Con mình. Dù sao thì đối với tác giả, cách nhìn này cũng xem ra cần thiết cho giai đoạn tiếp theo sau Thế chiến thứ hai; hơn nữa, trong bối cảnh văn hóa Nhật bản, lối nhìn ấy còn có thể mang lại được rất nhiều ý nghĩa; bởi thế, tác giả đã làm cho nổi bật tầm quan trọng của *tsurara* – tức là nỗi khổ của người chấp nhận đích thân chịu đấm đau hay để con mình chịu thay nếu cần thì cho đến chết, hầu giải cứu những người mình thương mến – trong các vở bi kịch Nhật bản. Thế nên, tác giả nghĩ rằng kinh nghiệm ấy sẽ tác động để chuẩn bị tâm hồn đưa tới chỗ nhận ra mẫu nhiệm khổ đau của Thiên Chúa, dù đồng thời cũng biết là *tsurara* rất nhỏ bé hạn hẹp so với mạc khải của Thiên Chúa trong Kinh Thánh và với chứng cứ tình yêu của Ngài đối với kẻ thù.<sup>9</sup>

Dĩ nhiên là cũng có nhiều nhận định phê bình được đưa ra nhằm vào tác phẩm của Kitamori, nói rằng: tác giả có khuynh hướng nghiêng theo “khổ phụ thuyết”<sup>10</sup> (*patripassianisme*/Thiên

<sup>9</sup> *Ibid.*, tt. 134 và các trang tiếp.

<sup>10</sup> Là một lạc thuyết thời xưa, theo đó, chính Thiên Chúa Cha đã chịu khổ hình thập giá; đó là một dạng “độc nhất thần vị thuyết” (*monarchianisme*); âu lo quá đáng để bảo vệ lập trường nhất thần trong Kinh Thánh, thuyết này đã không tồn

Chúa Cha chịu khổ nạn) cho dù tác giả đã nêu rõ sự khác biệt giữa khổ đau của Chúa Cha và khổ đau của Chúa Con; lối tác giả phê bình thần học của Karl Barth là không chính (vào thời mà tư tưởng của Karl Barth còn rất thịnh hành trong giới thần học gia Nhật); và cuối cùng, tác giả đã tỏ ra quá khoan dung đối với truyền thống văn hóa Nhật.<sup>11</sup> Dù sao thì nhờ sâu sắc và có sức gợi ý, cuốn sách đã đánh dấu một thời điểm quan trọng trong lịch sử thần học Nhật bản, và đã ảnh hưởng lớn trên một thần học gia của thế hệ tiếp sau, là Kosuke Koyama.

### KITÔ HỌC CỦA KOSUKE KOYAMA

#### *Bước đường một thần học gia*

K. Koyama sinh năm 1929, trong một gia đình kitô. Ông kể rằng là người Phật giáo gia nhập Kitô giáo, ông nội của ông có một lòng ngưỡng mộ rất lớn đối với một kitô hữu người Anh quốc, bởi người này đã có thể làm chứng cho Đức Kitô mà không bao giờ đưa ra một lời phê bình nào đụng chạm đến văn hóa Nhật hay Phật giáo.<sup>12</sup> Nhưng, làm tín hữu Kitô giáo trong thập kỷ 30 là thuộc về một thiểu số rất nhỏ, lại còn bị chính quyền ngày càng đem lòng nghi kỵ Còn hơn nữa, quyết chọn làm người kitô là dĩ nhiên phải tách xa khỏi một số điều thuộc di sản văn hóa Nhật. Dù vậy, Koyama cũng đã ghi lại rằng biến cố chịu phép rửa của ông hồi năm 1942, đã đưa ông đến chỗ

---

trọng cho đủ việc phân biệt giữa Ngôi Cha và Ngôi Con.

<sup>11</sup> Theo S. Yagi, *loc. cit.*, tr. 88.

<sup>12</sup> K. Koyama, *Mount Fuji and Mount Sinai. A Critique of Idols*, Maryknoll, Orbis Books, 1985 (trước đó được xuất bản ở London, SCM Press Ltd., 1984) tt. 15-16.



làm một cuộc lượng định tận căn về nền văn hóa của mình.<sup>13</sup> Và ông nhận là do hoàn cảnh lịch sử, cuộc chịu phép rửa đã đặt ông vào một vị thế hết sức tế nhị trong quan hệ giao tế với các đồng bào của ông: “Nước Nhật thời đó đang lâm chiến với Hoa kỳ là một nước Kitô giáo; còn tôi, một thiếu niên Nhật bản, sinh trong một gia đình Kitô nhưng ở trường học, thì được đào tạo theo lễ lối sùng bái Nhật hoàng, tôi lại đi chịu phép rửa trong tôn giáo của kẻ thù.”<sup>14</sup>

Chiến tranh: đó hẳn là biến cố đã ảnh hưởng một cách quyết định đến bước đường kế tiếp của Koyama. Ông thường nhắc đến những lúc bi thảm nhất trong các giai đoạn chót của chiến tranh Nhật. Gợi lại cảnh tuyệt vọng trong những giờ đen tối, ông viết:

Lúc đó là ngày 25 tháng 5, 1945. Suốt đêm Tokyo bị máy bay B 29 của Hoa kỳ ném bom. Cùng với toàn bộ Tokyo, ngôi nhà gỗ tí hon gỗ của chúng tôi thiêu rụi thành tro. Rồi bình minh lại đến làm như không có chuyện gì đã xảy ra. Tôi biết bình minh đến vì tôi thấy mặt trời mọc trên bãi sa mạc hoang tàn, dấu tích của Tokyo ngày trước. Tôi nhìn thấy mặt trời... nhưng là một vầng nhật mà trước đó tôi chưa bao giờ biết đến. Mặt trời mà trước kia tôi biết, đã không mọc vào buổi sáng “đó.” Quả là một mặt trời khác hẳn, kỳ lạ, đã mọc lên trên bãi sa mạc. Trong một đêm, Tokyo đã thay đổi hẳn. Tôi cảm thấy mình vô gia cư, lạc lõng và tuyệt vọng. Tôi cảm thấy một nỗi cô đơn khôn tả bao trùm lấy tôi. Lúc đó, Tokyo là một thành phố bỏ hoang, còn tôi là một người bị bỏ rơi. Tôi trở thành mồ côi. Tôi có cảm tưởng là đã bị thời gian bỏ rơi... bị dận chìm vào trong một cõi phi thời gian không có sự sống.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, tr. 7.

<sup>14</sup> *Ibid.*, tr. 5.

<sup>15</sup> K. Koyama, *Three Mile an Hour God*, London, SCM Press Ltd., 1979, tr. 108.

Kinh nghiệm đau thương cực độ ấy đã đưa Koyama đến chỗ dẫn thân nghiên cứu thần học suốt trong những thập kỷ dài tiếp đó: làm sao để giải thích được những biến cố kinh hoàng đã ào ạt giáng xuống trên đất nước Nhật bản, và ánh sáng đức tin kitô sẽ giúp cho nhận ra được ý nghĩa nào của chúng?

Thoạt đầu, Koyama muốn học hành để chuẩn bị cho một tác vụ địa phương trong xứ sở của mình; nhưng, bởi thất vọng vì lối dạy dỗ ở học viện, nên cuối cùng Koyama đã quyết định sang Hoa kỳ để tiếp tục việc học của mình, và đã theo học tại đây trong nhiều năm: lúc đầu, tại Drew University, Madison (New Jersey), rồi tại Princeton Theological Seminary cho đến lúc học xong bằng tiến sĩ trong khoa chú giải, với công trình nghiên cứu về phương thức chú giải các thánh vịnh 'sám hối' trong tác phẩm của Luther. Sau khi kết hôn với một phụ nữ người Hoa kỳ, cùng với vợ, Koyama đã trở về Nhật. Chẳng bao lâu sau, họ trải qua một khúc quanh khác trong cuộc đời: năm 1960, họ được Giáo hội Hiệp Nhất của Đức Kitô (United Church of Christ) tại Nhật gửi đi truyền giáo ở Thái Lan. Thời gian làm việc tại nước này đã giúp cho Koyama xác tín rằng thần học cần phải được hình thành trong mối tiếp cận chặt chẽ với dân chúng địa phương. Ông đã giải thích về vấn đề này trong một bài viết đăng tải hồi năm 1964, và sau này sẽ trở thành lời nói đầu trong tác phẩm của ông, tựa đề *Waterbuffalo Theology* (Thần học hà mã/trâu nước):

Trên đường đi tới nhà thờ xứ tôi, không bao giờ tôi lại không nhìn thấy một đàn trâu nước thong thả gặm cỏ trong thửa ruộng bùn lầy. Quang cảnh ấy mang lại cho tôi một niềm hứng khởi. Tại sao? Bởi vì nó nhắc nhở cho tôi rằng những người tôi có bốn phận mang Phúc âm của Đức Kitô đến với, thường sống qua một phần lớn cuộc đời họ với những con trâu nước lội trong

ruộng bùn như thế...<sup>16</sup>

Và Koyama đã nói lên ưu tư làm sao để có thể giảng huấn trong một thứ ngôn ngữ dễ hiểu đối với những nông dân Thái lan, và trong một cách thức khả dĩ tiếp cận được với những kinh nghiệm hằng ngày của họ. Nhưng, đằng sau việc giảng huấn, còn cần phải đặt lại vấn đề về cách quan niệm thần học. Cần phải tiến hành một dạng “thần học từ dưới lên” (théologie d'en bas) dù phải trả giá bằng một cuộc lột bỏ mà tác giả ví như cuộc “tự hủy” của Đức Kitô.<sup>17</sup> Thế là tác giả đã quyết định dõng theo đường hướng ấy, và đó quả là một quyết định quan trọng trong đời của Koyama:

Tôi đã quyết định để các đại tư tưởng thần học như của Tôma Aquinô hoặc của Karl Barh tùy thuộc vào nhu cầu trí tuệ và thiêng liêng của các nông dân. Tôi đã nhận định rằng có phục vụ tốt và rộng rãi các nông dân mà tôi được gửi đến với thì lúc đó các tác phẩm thần học mới được coi là quý giá, trọng yếu thực sự... Thần học của tôi tại Thái lan phải bắt đầu với những nhu cầu của các nông dân, chứ không phải là với những tư tưởng cao siêu được khai triển ở trong các Bộ Tổng Luận Thần học và Thần học Tín lý... Quyết định trên là bước khởi công của nền thần học cho Thái lan và cho Châu Á.<sup>18</sup>

Kinh nghiệm sống kia sẽ giải thích cho thấy tại sao Koyama nhấn mạnh nhiều đến *bối cảnh* của hết mọi dạng suy tư thần học. Ngoài ra, những năm sống tại Thái lan còn cho phép tác giả hiểu biết rõ hơn về Phật giáo. Trong thời gian sống tại Thái

<sup>16</sup> K. Koyama, “From Waterbuffaloes to Theology in Thailand,” trong *Waterbuffalo Theology*, (London, SCM Press Ltd., 1974) Maryknoll, Orbis Books, 1976, tr. VII.

<sup>17</sup> *Ibid.*, tr. VIII.

<sup>18</sup> *Ibid.* II VIII-IX.

lan, Koyama đã bắt đầu cuộc đời giáo nghiệp; đầu tiên là dạy tại chủng viện thần học Chiangmai, và sau đó tại nhiều nơi khác. Rồi Thái lan, Koyama đi qua Singapore để dạy tại South East Asia Graduate School of Theology. Năm 1974, ông qua dạy môn hiện tượng luận tôn giáo ở Dunedin, Tân tây lan. Trở lại Hoa kỳ năm 1980, ông dạy về “Ecumenics and World Christianity (Đại kết và Kitô giáo thế giới) tại Union Theological Seminary of New York. Suốt trong những thời gian này, ông hoạt động rất tích cực trong các Ủy ban của Hội đồng Đại kết các Giáo hội Kitô, đồng thời đã cho xuất bản nhiều tác phẩm, đặc biệt là các cuốn: *Waterbuffalo Theology, No Handle on the Cross, Three Mile an Hour God, Mount Fuji and Mount Sinai*.

Quá trình sinh sống và hoạt động tại nhiều nơi như thế là lý do cốt lõi cho hiểu tại sao tác phẩm của Koyama được coi như là mô mẫu của “thần học liên văn hóa.”<sup>19</sup> Nhưng không phải vì thế mà tác giả bỏ quên đi những đặc tính cá biệt địa phương. Nhờ thế, Kitô học cũng như toàn bộ thần học của ông mang được tính chất “cảnh huống.” Ngoài ra, những chặng đời gian khổ đã đưa ông đến chỗ nấn đúc thần học của ông thành một nền thần học Thập giá.

Qua các tác phẩm của Koyama, có thể đọc ra những đường nét chính sau đây của một dạng Kitô học độc đáo và sâu sắc.

### ***Đức Giêsu Kitô gặp thấy trong lịch sử***

Trước hết, Koyama nêu rõ nhận định này: hiểu biết Đức Giê-

---

<sup>19</sup> Xin xem Merrill Morse, *Kosuke Koyama. A Model for Intercultural Theology*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991.

su Kitô thì bổ ích hơn là thông thạo Kitô học<sup>20</sup>... Những vụ tranh cãi lý thuyết thường làm cho quên đi điểm chính, điểm khởi đầu của mọi dạng Kitô học, là tìm hiểu về Đức Giêsu, lắng nghe sứ điệp của Ngài, sống gắn bó với Ngài... trong hoàn cảnh cụ thể, nhờ Phúc âm.

*Cảnh hưởng cụ thể*: không thể đến với Đức Kitô mà không đi qua cảnh hưởng cụ thể. Thế nên, nếu muốn theo đuổi Kitô học, thì không có một đường lối nào khác ngoài nỗ lực đem hết chú tâm mà tìm hiểu bối cảnh của một địa phương, một miền xứ, một thời điểm lịch sử nào đó.

Nếu chỉ lưu tâm một cách hời hợt đến một bối cảnh lịch sử và văn hóa nào đó thì không thể tiến hành công tác “hội nhập cảnh hưởng” như thế được; bởi công tác đó đòi hỏi phải có một niềm xác tín sâu mạnh về cả hai mặt nhân học và thần học: con người là một hữu thể lịch sử, và Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô là Đấng Thiên Chúa đã tự mạc khải mình ra ở trong lịch sử. Chính ở giữa lòng lịch sử, công trình của Đấng Tối Cao đã tỏ hiện; vậy, qua lịch sử con người mới trao đổi được với Đấng Tạo Hóa, mới ý thức được sự khác biệt vô song giữa Thiên Chúa và con người. Thiên Chúa của Kinh Thánh là Thiên Chúa “trong lịch sử,” và chính vì thế mà Kinh Thánh đã không ngần ngại quy gán cho Ngài những tâm tình hỷ, nộ<sup>21</sup>... như của con người. Mối liên hệ của Ngài với lịch sử tỏ hiện rõ nhất qua cuộc Nhập Thể của Đức Giêsu Kitô: Thiên Chúa đã đích thân đến giữa lịch sử, và đó là dấu chứng cho thấy nhân tính thực sự của Ngài.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Xin xem Waterbuffalo Theology, tr. 209.

<sup>21</sup> Xin xem “The Wrath of God in a Culture of Tranquility,” trong *Waterbuffalo Theology*, tt. 95-104.

<sup>22</sup> *Waterbuffalo Theology*, tr. 104.

Ngoài việc nhấn mạnh đến cảm thức sâu bén về lịch sử và về cách thức Thiên Chúa dần thân vào giữa lịch sử, nhằm đặt cơ sở cho một nền thần học “hội nhập cảnh huống,” tác giả còn nói đến một điểm chủ chốt khác: nêu bật vai trò của lịch sử là nêu bật “bản ngã” (cái tôi), hoặc là chủ thể của con người đã được kêu mời để trở về và kết lập giao ước với Thiên Chúa.<sup>23</sup> Thế mới rõ Thiên Chúa của Kinh Thánh là Thiên Chúa dần thân vào giữa lòng lịch sử để trao ban ơn cứu độ cho từng cá nhân, Tác giả viết: “Những gì là con người thì đều là lịch sử, và những gì là lịch sử thì đều là con người,”<sup>24</sup> nhưng, có thể dựa theo tư tưởng của tác giả để bổ túc thêm rằng: những gì là con người và lịch sử thì, cùng lúc, đều là cá nhân. Xét theo nhân học, con người chưa đạt tới nhân tính trọn vẹn của mình được bao lâu chưa thể nói lên được: “tôi.” Xét theo thần học, lịch sử loài người chính là nơi gặp gỡ cá nhân giữa Thiên Chúa và con người: cũng chính là nơi gặp gỡ giữa người với người, bởi một khi trở thành người trong Đức Giêsu Kitô, Thiên Chúa đã đích thân ngỏ lời với con người để nâng dậy, để tái tạo và phục sinh.

Như bất cứ cuộc gặp gỡ nào khác, cuộc gặp gỡ này cũng đòi mỗi bên phải dần thân: Đức Giêsu Kitô trao tặng ơn cứu độ; con người được mời gọi để đón nhận đức tin. Dĩ nhiên, không thể đồng nhất hóa đức tin Kitô với lòng khao khát đơn thuần nhân loại, nhưng không phải vì thế mà không có một mối tương liên hỗ trợ chặt chẽ và khăng khít giữa hai phía. Nhận lời xin của người phụ nữ Canaan là Đức Kitô đón nhận tình thương của một bà mẹ đối với con gái mình, một tình thương loài người. Vậy, trong công tác phúc âm hóa, cần phải lưu ý đến những loại thái

<sup>23</sup> *Ibid.*, tr. 148.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 213.

độ, tâm tình tương tự... làm nên kinh nghiệm của con người, và cần phải nhận là những người chung quanh chúng ta, những người “*láng giềng*,”<sup>25</sup> cũng giúp cho chúng ta học biết rất nhiều điều; họ dạy cho chúng ta biết ngôn ngữ và kinh nghiệm của họ: chúng ta có bổn phận mở lòng đón tiếp họ hầu có thể nói với họ về Đức Kitô thế nào để họ nhận ra được Ngài thực sự là “*người láng giềng của tất cả chúng ta tại Châu Á*.”<sup>26</sup>

Mà, càng đến gần Đức Giêsu là càng đến gần Thập giá của Ngài.

### *Thần học Thập giá*

Nhắc lại vụ xúc dầu tại Bêtania, Koyama đã bình luận cho rằng: đó là cử chỉ biểu hiện cuộc tử nạn “Đấng Chịu Xúc Dầu của Thiên Chúa” sắp chịu; Đức Giêsu đã tuyên bố về người phụ nữ xúc dầu rằng: “Tôi bảo thật các ông: hễ Tin Mừng được loan báo đến đâu trong thiên hạ, thì nơi đó việc cô vừa làm cũng sẽ được kể lại để nhớ tới cô” (Mc 14:9); như thế, bất cứ ở đâu Tin Mừng được rao giảng – tại Trung quốc, tại Ấn độ, tại Hongkong, tại Việt nam, tại Campuchia, tại Lào, tại Thái lan, tại Mã lai, tại Singapore, tại Philippines, tại Miến điện,... – việc cô làm sẽ được nhắc tới để nhớ đến cô, vì cô đã làm một cử chỉ biểu tượng nói lên cho thấy điều chủ chốt và đường lối hành động trong cách thức Thiên Chúa thông dự vào lịch sử. Đấng chịu

<sup>25</sup> Tác giả đề ra cả một “kỹ thuật” trao đổi với người chung quanh, láng giềng, gọi là “*neighbourology*” (nói cách nôm na là “láng giềng luận,” cũng có thể dịch là “*tha nhân luận*”?): *ibid.*, tt. 89-94. Khái niệm *neighbourology* chiếm một chỗ chủ chốt trong tư tưởng của thần học gia Mã lai, S. Batumalai: x. cuốn sách của ông *Prophetic Christology for Neighbourology*, KL, 1986.

<sup>26</sup> *Ibid.*, tr. 94.

đóng đinh (x. 1Cr 2:2) biểu hiện cách thức Thiên Chúa thông dự vào lịch sử loài người!”<sup>27</sup>

Chủ hướng đặc biệt chú tâm đến Thập giá đặt cơ sở trước tiên trên nền tảng của việc ngấm đọc Tân Ước. Quá trình cuộc sống của tác giả, như thấy trên đây, và ảnh hưởng tiếp nhận từ vị thầy là Kitamori, cũng đã góp phần gây dựng nên chủ hướng ấy. Koyama khai triển và minh giải nhiều điểm trong “thần học khổ đau của Thiên Chúa” do thầy mình đề xướng; đặc biệt tác giả đã nêu bật chủ đề “loại suy của khổ đau” (*analogia doloris*) và giải thích như thế này: bất cứ ở đâu có khổ đau của con người thì, dù có ý thức hay không, người khổ đau cũng được “áp ủ” ở trong tình yêu khổ đau của Thiên Chúa, bởi vì chính Con Thiên Chúa đã từng chịu đóng đinh ở ngoài cửa thành (x. Dt 13:12).<sup>28</sup>

“Ở ngoài” (outside): K. Koyama thường dùng từ này để khai triển thần học Thập giá của mình. Thiên Chúa cứu chuộc nhân loại theo một đường lối không ai ngờ, tức là bằng cách gạt ra và bỏ rơi (x. Mt 15:34; Rm 8:32; Ga 3:16). Đường lối ấy đã được tiên báo trong Cựu Ước, đặc biệt là trong bài ca thứ tư về Người Tội Tớ khổ đau của Thiên Chúa, và đã thành tựu trọn vẹn trong Đức Giêsu Kitô.

Bởi vậy, Koyama đã gặm suy về cái nghịch lý của thảm kịch làm nên phần cốt lõi của Phúc âm:

Nếu thập giá Đức Kitô là một biến cố kinh khủng đến như thế – và thực sự là thế – thì tại sao lại trở thành *tâm điểm của Tin Mừng?* Tại sao Phaolô lại hiên ngang gửi thư cho giáo đoàn

<sup>27</sup> “Gun and Ointment” (1971), in lại ở trong *Waterbuffalo Theology*, tt. 56-57.

<sup>28</sup> “Theological Re-rooting in Theology of the Pain of God,” trong *Waterbuffalo Theology*, tt. 115-125.



Côrintô đang gặp rối ren, nói rằng: “Tôi đã không muốn biết đến chuyện gì khác ngoài Đức Giêsu Kitô, mà là Đức Giêsu Kitô chịu đóng đinh vào thập giá” (1Cr 2:2)? Tại sao Tin Mừng lại *chủ yếu* là “ngôn ngữ của thập giá”? Tại sao thần học lại phải bàn đến Con đã bị gạt ra và bỏ rơi *một cách tuyệt đối* như thế? Tại sao tất cả hết mọi dạng loại thần học đều phải là thần học của thập giá?<sup>29</sup>

Cuối cùng rồi các câu hỏi này đều dẫn đến với mẫu nhiệm Đức Kitô và thiên mệnh của Ngài, như Phaolô đã tóm tắt: “Quả thật, anh em biết Đức Giêsu Kitô, Chúa chúng ta, đã có lòng quảng đại như thế nào: Người vốn giàu sang phú quý, nhưng đã tự ý trở nên nghèo khó vì anh em, để lấy cái nghèo của mình mà làm cho anh em trở nên giàu có” (2Cr 8:9). Và cuối cùng, “Để thánh hóa toàn dân trong máu của mình, Đức Giêsu đã chịu khổ hình ngoài cửa thành” (Dt 13:12).<sup>30</sup>

Đành rằng Koyama không quên nêu cao tầm trọng yếu của Phục sinh và của “kỷ nguyên mới” mà biến cố Phục sinh khai mở,<sup>31</sup> tuy nhiên, tác giả lý luận rằng: Đức Chúa được siêu tôn cũng chính là Đấng đã hạ mình chịu chết trên Thập giá (x. Ph 2: 5-11), và chính Đức Giêsu cũng đã nói: “Một khi được cất lên cao khỏi mặt đất, tôi sẽ kéo mọi người lên với tôi” (Ga 12:32); “Đức Giêsu nói thế để ám chỉ Người sẽ phải chết cách nào” (Ga 12:33); như thế có nghĩa là “chịu đóng đinh” tức là “được siêu tôn”: Thập giá chính là ngai vua! Lời Thập giá tóm gọn sứ mạng của Đức Giêsu Kitô.<sup>32</sup> Và

<sup>29</sup> *Ibid.*, tr. 179.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, tr. 180.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Thần học lời Thập giá phải được biểu đạt và thông truyền bằng chính “con người,” bằng chính “huyết nhục” (“corporellement”). “Tôi mang trên mình tôi những dấu tích của Đức Giêsu” (Gl 6:17),<sup>33</sup>

tức là mang lấy “tâm trạng chịu đóng đinh” (*crucified mind*), chứ không phải là “tâm trạng chinh phục” (*crusading mind*).<sup>34</sup>

Vậy, đến lượt mình, thần học Châu Á phải “mang dấu tích của Đức Giêsu,” và phải đặt “thần học Thập giá” làm tâm điểm của chính mình.<sup>35</sup>

### NHỮNG DIỄN BIẾN GẦN ĐÂY CỦA KITÔ HỌC NHẬT BẢN

Trong những thập kỷ vừa qua, hoặc nói cho rõ hơn, kể từ năm 1970 cho tới nay, thần học Nhật bản đã dần bước vào trong những lối ngã mới. Thời kỳ trước đó, tức là giai đoạn của “thế hệ thứ ba” (1945-1970), được coi như là “‘thời đại cổ điển’ của thần học hiện đại.”<sup>36</sup> Đó là thời kỳ chịu ảnh hưởng sâu đậm của Barth, và – ở một mức nhẹ hơn – của các thần học gia như Bultmann và Tillich, cho dù cuộc đối thoại giữa các thần học gia Nhật và Tây phương đôi lúc cũng trải qua những bước gay cấn, chẳng hạn như trường hợp Kitamori bất đồng ý kiến với Barth trong cách ông này hiểu về sự khác biệt giữa Thiên Chúa và thế giới; vì thế mà giai đoạn này thường được gọi là thời kỳ “lưu

<sup>33</sup> *Ibid.*, tr. 182. Tác giả trưng lời của Luther: “Không phải là do đọc sách hoặc biện luận mà trở thành thần học gia, nhưng là do biết sống, biết chết và biết chịu nguyên rủa” (văn bản do Weimar xuất bản, V, tr. 163).

<sup>34</sup> *Ibid.*, tr. 222.

<sup>35</sup> *Ibid.*, tr. 185.

<sup>36</sup> Masaya Odagaki, “Theology after 1970,” trong *A History of Japanese Theology*, tr. 113.

đày Đức quốc.” Do vậy, năm 1964, thần học gia Seiichi Yagi đã kêu gọi: “Hãy giải phóng thần học Nhật cho khỏi ách lưu đày Đức quốc!”<sup>37</sup> Thần học Nhật đã trải qua một khúc quanh thật sự với “thế hệ thứ tư” kể từ năm 1970 trở về sau. Không thể đề cập đến hết mọi khía cạnh,<sup>38</sup> ở đây, chỉ xin trình bày một số diễn biến đặc biệt có ý nghĩa của thời kỳ này; đó là: một đảng, hiện tượng ló dạng của cái có thể gọi là Kitô học giải phóng của Nhật bản, và đảng khác là đà triển phát của trào lưu ra sức thoát ly cho khỏi những dạng thức tư tưởng ngấm ngấm của thần học Đức, và đồng thời chủ trương dựa theo kinh nghiệm Phật giáo hoặc là một số thành tố có ý nghĩa trong văn hóa Nhật để trình bày về Đức Giêsu Kitô.

### ***Một dạng Kitô học giải phóng Nhật bản:***

#### ***T. Kuribayashi***

Nỗ lực hàng đầu là tiến hành suy tư phê bình về tình trạng bị áp bức của một số thành phần trong dân Nhật, và về những viễn ảnh giải phóng Mạc khải của Thiên Chúa trong Đức Giêsu Kitô mang lại cho họ.

<sup>37</sup> Do Ernest D. Piryns trưng dẫn trong “Vers une théologie japonaise. Conditions, limites, perspectives,” trong *Spiritus*, 24 [1983], tr. 8.

<sup>38</sup> Để có một cái nhìn chung về thời kỳ này, xin xem E. D. Piryns, *loc. cit.*, tt. 3-30; Masaya Odagaki, *loc. cit.*, tt. 113-140; Yoshinobu Kumazawa, “Confessing Christ in the Context of Japan Culture,” *The Northeast Asia Journal of Theology*, tháng 3/9 1979, tt. 1-14; Robert J. Sorley, “A Christology for Japan,” trong *The Japan Christian Quarterly*, 50/1 (1984), tt. 31-40; Dickson Kazuo Yagi, “Christ for Asia: Yellow Theology for Japan,” *CTC Bulletin*, tập XII, số 1, 1994, tt. 58-77; Thomas Dean, “Enlightenment or Liberation. Two Models of Christ in Contemporary Japanese Theology,” trong *The Japan Christian Review*, 61 (1995) 91-105.

Cách chung, trào lưu này phát biểu qua tiếng nói của Teruo Kuribayashi, là người đã làm một cuộc phân tích hoàn cảnh của một nhóm người bị bỏ rơi ngoài lề xã hội tại Nhật, gọi là *bura-kumin*.<sup>39</sup> Tác giả cho biết rằng chính các người này cũng dùng từ “giải phóng” để chỉ về phong trào của họ, nhằm mục đích đấu tranh cho công bằng; ngoài ra, họ còn chọn “vòng gai” của Đức Giêsu làm biểu tượng cho những khổ đau của họ. Biểu tượng đó cho thấy là Thiên Chúa đứng về phía các người bị áp bức, và Ngài là Thiên Chúa của những người bị bỏ rơi bên lề xã hội, những người “ngoại đẳng,” và hằng hiện diện ở giữa họ khi họ chịu khổ đau cũng như lúc họ kiếm tìm tự do cùng những quyền lợi cơ bản của mình.

Và như thế, Kuribayashi lên tiếng chỉ trích những dạng “thần học khoa bảng” tại Nhật: không những các dạng mang đậm dấu vết ảnh hưởng Tây phương không thôi, mà cả những dạng phát sinh từ việc đối thoại với các tôn giáo Châu Á nữa. Ngược lại, để thực sự là một nền “thần học vòng gai,” thì phải loại bỏ mọi cách thức nghiên cứu phi lịch sử, bởi làm thế thì sẽ, không hơn không kém, củng cố thêm cho những cảnh trạng áp bức. Sự ác, theo thần học vòng gai, không chỉ nằm ở nơi những lỗi phạm cá nhân mà còn hằn sâu ở trong các tổ chức cơ cấu bất công. Thần học vòng gai lưu tâm hơn hết đến kinh nghiệm cụ thể của lớp người “ngoại đẳng,” bởi kinh nghiệm này dẫn hướng đến với sứ mạng cơ bản của Đức Giêsu đối với lớp người “ngoại đẳng” thời

<sup>39</sup> Xin xem Teruo Kuribayashi, “Recovering Jesus for Outcast in Japan. From a Theology of The Crown of Thorns,” trong *The Japan Christian Review*, 58 (1992), tt. 19-32; tác giả là giáo sư dạy thần học tín lý tại Shikoku Gakuin University (Zentsuji); cuốn sách bằng tiếng Nhật xuất bản trước đó của tác giả là cuốn *Keikan no Shingaku (Thần học vòng gai)*, Tokyo, Shinkyō, Shuppansha, 1991.

Ngài.

Dựa theo nhãn quan đó, Kuribayashi đã đọc lại toàn bộ “lịch sử” cuộc đời của Đức Giêsu: Ngài đã sinh ra, đã sống giữa lớp người bị ruồng bỏ bên lề xã hội, đã chết như một trong những người “ngoại đấng” (ngoài Thành Thánh); tuy nhiên, cũng cho chính lớp người này Ngài đã mang lại sứ điệp giải phóng bằng cách đến với họ, gần gũi họ và loan báo “tin mừng” về việc họ sắp được giải thoát. Có nhận thức như vậy thì mới hiểu được ý nghĩa cuộc Phục Sinh của Ngài, là nền tảng của niềm hy vọng kitô, và mới mang lại được suối trong thời gian lịch sử, can đảm cùng nghị lực cho những người bị áp bức để họ dần thân hoạt động nhằm giải phóng chính họ.

Có thể gọi Đức Giêsu bằng danh hiệu “Đấng đội vòng gai.” Danh hiệu kitô học này nói lên mối liên hệ giữa lịch sử cuộc đời Đức Giêsu và kinh nghiệm hiện nay của lớp người “ngoại đấng,” và giúp cho những người này biết được Đức Giêsu là ai, làm sao để có thể tìm gặp Ngài, những gì Ngài làm tại Châu Á ngày nay. Danh hiệu ấy bao gồm hai yếu tố đầy ý nghĩa đối với hoàn cảnh của lớp người “ngoại đấng”: thứ nhất, biểu tượng “gai” nhọn làm cho nhớ lại Đức Giêsu đã từng chịu khổ đau với họ, và hằng chia sẻ thảm trạng khổ đau của họ; thứ hai, biểu tượng “vòng” giúp cho nhớ lại Đức Giêsu là Đấng giải phóng của họ, không phải theo nghĩa là Ngài sẽ mang lại sự giải thoát thuần túy nội tâm (như các truyền thống khôn ngoan Châu Á và các dạng Kitô học dựa theo các truyền thống ấy, thường hiểu), mà theo nghĩa là “tin mừng” của Ngài quy hướng về việc cải biến những gì còn mang dấu vết của bất công và áp bức ở trong các cơ cấu tổ chức của xã hội. Nếu vậy thì việc lựa chọn mà người kitô Nhật có bốn phận phải làm là: “Hoặc Giáo hội giữ lại vòng

gai (vinh miện) bằng vàng cho những người thế lực và và được kiêng nể; hoặc Giáo hội cất đi vinh miện ấy và lấy lại vòng gai nhọn đã được mặc khải cho những người bị khinh rẻ và bị bỏ rơi tại Châu Á.”<sup>40</sup>

Những lời phê bình nhằm vào Kuribayashi cũng tương tự như những gì thường được đưa ra để phê bình các thần học gia giải phóng tại các nước khác: nhấn mạnh một chiều đến công bình xã hội, hoặc dùng Kinh Thánh một cách quá trực tiếp, quá sát nghĩa đen để biện hộ cho các cuộc đấu tranh chính trị.<sup>41</sup> Các lời phê bình có đúng, sai thế nào đi nữa thì cũng không thể phủ nhận được rằng “thần học vòng gai” đã làm cho chú ý đến cảnh khổ đau của những người bị áp bức và ruồng bỏ ở trong bối cảnh Nhật bản, và đồng thời làm cho vang vọng lên sứ điệp giải phóng của Tin Mừng Đức Kitô mang lại. Điều quan trọng là phải làm sao cho tiếng nói ấy sống còn, nhất là giữa bối cảnh văn hóa và tôn giáo trong đó, do bởi những đòi hỏi của tình trạng chung sống với Phật giáo, Kitô giáo có thể bị cám dỗ nghiêng theo khuynh hướng hết mực ưu đãi những chiều kích nội tâm và kinh nghiệm thiêng liêng.

Chúng tôi sẽ bàn rộng hơn về chủ hướng thứ hai đã từng ảnh hưởng sâu đậm đến nền Kitô học Nhật bản kể từ năm 1970. Hiện rõ nhất là qua công trình nghiên cứu của Seiichi Yagi, chủ hướng này quả đã đóng giữ một vai quan trọng trong đà diễn biến chung của tư tưởng Kitô Nhật bản.

<sup>40</sup> T. Kuribayashi, *loc. cit.*, tr. 31.

<sup>41</sup> Những lời phê bình đó đã được Th. Dean ghi lại, *loc. cit.*, tr. 103.

**Một nền Kitô học trong bối cảnh phật giáo:  
Seiichi Yagi**

Quả thế, từ đó, một số thần học gia Nhật đã quyết vượt ra cho khỏi khuôn khổ “chủ thể - khách thể” từng chiếm giữ một chỗ đứng thật là quan trọng trong phương cách suy tư thần học. Họ cho rằng dù có đi ngược lại với những trào lưu “duy khách thể” của thần học hiện đại, thì các tác giả như Barth, Bultmann hay Tillich cũng vẫn một phần nào đó, lệ thuộc vào những quan điểm chính các ông đánh đổ. Còn về phía họ, họ nghĩ là phải đặt việc nhận thức trên nền tảng của khoa “hư vô hữu thể học” (méontology), được hiểu không phải theo nghĩa của một thái độ phủ nhận tuyệt đối như kiểu diệt tính (hay hư vô) thuyết (nihilisme), nhưng là theo nghĩa của lập trường phủ nhận có điều kiện, tức là chúng ta không thể hiểu về Thiên Chúa như là một thực thể thuộc phạm vi chủ thể - khách thể, và do vậy mà phải bị lệ thuộc vào phạm vi ấy.

Đành rằng lối quan niệm này chịu ảnh hưởng của Tây phương, trước tiên là của Heidegger, rồi của các tác giả gần đây hơn như Jacques Derrida; nhưng, đồng thời nó cũng gắn liền với cách thức tiếp cận vấn đề “không không,” “hư vô” như được khai triển dài rộng đặc biệt là ở trong khuôn vi Phật giáo thiền tông.<sup>42</sup> Dù sao thì chủ hướng này cũng đã dẫn đạo cho cả một trào lưu diễn

<sup>42</sup> M. Odagaki, loc. cit., tt. 113-116. Tác giả nêu bật ảnh hưởng sâu đậm của triết gia Kitaro Nishida (1870-1945), người sáng lập “Trường phái Kyoto”; triết gia này đã cố suy về “tự đồng nhất tính (auto-identité) của tương phản tuyệt đối” với chủ ý dùng phương thức suy tư này để thay thế lối tiếp cận vấn đề “hư vô” trong Phật giáo thiền tông; đối tượng suy tư của Nishida cũng làm cho liên tưởng đến chủ đề *coincidentia oppositorum* (tương phản trùng phùng) gặp thấy ở nơi Nicolas de Cuse.

biến của thần học Nhật bản kể từ năm 1970, một bước diễn biến đặc biệt cảm nhận đối với nỗ lực suy tư về Thiên Chúa, nhưng đồng thời vẫn biết lưu tâm không kém đến Kitô học, như thấy được qua công trình nghiên cứu của Seiichi Yagi, một nhà thần học Tin lành.

Quan tâm đối với việc tìm hiểu Kinh Thánh và ưu tư đối với công cuộc đối thoại giữa người kitô và tín đồ Phật giáo, Yagi đã chủ trương xây dựng một dạng thần học làm sao để có khả năng biểu đạt kinh nghiệm kitô bằng những phạm trù thực sự Châu Á. Nói cho rõ hơn: ông xét thấy là cần phải cải tân Kitô học Nhật bản lại cho thích ứng hơn với bối cảnh chung sống trong môi trường Phật giáo.<sup>43</sup>

Trước tiên, dựa theo những gì đã học hỏi được – tức truyền thống *thiền* và kinh nghiệm về *satori*: về việc bất gặp thực tại như lộ hiện trước mắt, trước mọi cố gắng hình thành khái niệm – tác giả nhận thấy là nhờ kinh nghiệm đó, có thể “nhận ngay ra được chân lý của những lời Đức Giêsu nói”;<sup>44</sup> từ đó, tác giả đã hiểu rằng cần phải đối chiếu kinh nghiệm ‘giác ngộ’ hay ‘quang khái’ với kinh nghiệm Phục sinh. Và như thế, tác giả lược tóm xác tín cơ bản của mình như sau: “... Tôi đã thử mình trình cho thấy rằng có thể coi tiến trình hình thành tư tưởng của Tân Ước, gồm cả bản sứ điệp Tin Mừng (kérygme) xưa nhất, như là cách

<sup>43</sup> Seiichi Yagi dạy tại Đại học Yokohama; về tác phẩm và tư tưởng thần học của ông, xin xem *A History of Japanese Theology*, tt. 99-101 và 119-124; Richard H. Drummond, “Dialogue and Integration: The Theological Challenge of Yagi Seiichi,” trong *Journal of Ecumenical Studies*, 24/4 (1987), tt. 557-573; Thomas Dean, *loc. cit.*, tt. 91-105.

<sup>44</sup> Xin xem Richard H. Drummond, *loc. cit.*, tr. 558. Chính Seiichi Yagi cũng đã ông đã trải qua hai cuộc “trở lại”: với đức tin kitô, và với kinh nghiệm *satori* nhờ *thiền* (*ibid.*).



giải thích về biến cố 'quang hải' (x. 2Cr 4:6) đã xảy ra giữa các môn đồ của Đức Giêsu sau khi Ngài chết..."<sup>45</sup> Dựa trên xác tín ấy, Yagi đã cố khai triển một mẫu Kitô học cho bối cảnh chung sống trong môi trường Phật giáo.

Mẫu Kitô học này mở đầu trước tiên với việc đối chiếu giữa giáo huấn của Đức Giêsu Nadarét và giáo huấn của Đức Phật. Không phủ nhận những khác biệt giữa hai bên, Yagi nêu bật sự việc cả hai Đấng đều lên án hành động "tuyệt đối hóa bản ngã (cái tôi)." Một đàng, Đức Phật vạch rõ ảo tưởng của hành động bám chặt vào "cái tôi" và coi khổ đau là hậu quả của ảo tưởng ấy. Và đàng khác, Đức Giêsu phản đối chống lại mọi hình thức tuyệt đối hóa việc giải thích Lễ Luật: bởi đó là thái độ tự đề cao chính mình (như người Phariseu trong dụ ngôn của đoạn trình thuật Lc 18:9-14), là thái độ tự kiêu về những việc làm của chính mình, phương hại đến điều đáng giá nhất, tức là mối quan hệ với Thiên Chúa và tha nhân. Tuy nhiên, sự tương đồng nói trên đây giữa hai bên, không được làm cho mờ khuất đi những khác biệt trong những gì cơ bản: theo Đức Phật, thái độ ngạo nghễ của cái tôi làm phát sinh ra khổ đau; trong khi đó, Đức Giêsu cho thấy là thái độ ấy làm phát sinh tội lỗi; một bên dạy về con đường *nirvana* (niết bàn), còn bên kia thì vén mở cho thấy Nước Thiên Chúa; tín đồ Phật giáo phải theo giáo huấn của *dharma* (Phật pháp); còn người Kitô thì gắn bó với chính con người Đấng Sáng lập của mình... Dẫu vậy, đối với Đức Giêsu cũng như đối với Đức Phật, con người cần được giải thoát cho khỏi khuynh hướng tuyệt đối hóa những gì là tương đối, và hơn hết, cho khỏi

---

<sup>45</sup> Seiichi Yagi, "A Bridge from Buddhist to Christian Thinking: The 'Front-Structure'," trong cuốn sách của Yagi Seiichi and Leonard Swidler, *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1990, tt. 52-73.

xu hướng đề cao trái lẽ *cái tôi* của mình.<sup>46</sup>

Ngoài ra, theo Yagi, một nền Kitô học trong môi trường Phật giáo còn bao gồm cả việc đối chiếu giữa hai biểu đề chủ yếu của hai phía, phía Kitô học và phía Phật học: trong khi người kitô nhìn nhận Đức Giêsu là Thiên Chúa, thì Phật giáo thiên tông cho là hão huyền mọi nhận thức “khách quan” về Đấng Tối Hậu. Thế thì đành phải bó tay cho rằng có một sự tương kỵ hoàn toàn và tuyệt đối giữa hai nhãn quan đó?

Để làm sáng tỏ điểm này, Yagi đã viện dẫn tư tưởng của Katsumi Takizawa (1909-1984), cũng là một thần học gia Tin lành người Nhật. Năm 1964, ông này đưa ra luận đề cho rằng: có hai loại “giao tiếp” giữa Thiên Chúa và loài người; loại “giao tiếp thứ nhất” là “thực kiện nguyên thủy của Emmanuel,” Thiên Chúa ở cùng chúng ta, một thực kiện hiện diện cách cơ bản nơi cuộc sống của mọi con người, dù người đó có là kitô hay không, và dù không nhất thiết thực kiện đó phải được nhìn nhận theo đúng bản chất của nó; nhưng, do bởi mỗi giao tiếp thứ nhất này, một cá nhân xác định nào đó có thể đạt đến được kinh nghiệm “giác ngộ” và nhờ đó, ý thức được “thực kiện nguyên thủy của Emmanuel”: đó là quy trình mà Takizawa gọi là mỗi “giao tiếp thứ hai” giữa Thiên Chúa với con người; và tác giả này cho rằng mỗi “giao tiếp thứ hai” đã thành tựu tuyệt hảo trong trường hợp Đức Giêsu, và do đó được tuyên xưng là “Thiên Chúa” (nhưng đồng thời tác giả cũng cho là Kitô giáo đã tuyệt đối hóa không đúng phép, bởi vì cả Đức Phật cũng đã sống qua kinh nghiệm của mỗi “giao tiếp thứ hai, và như vậy, Phật giáo cũng phải được

---

<sup>46</sup> Seiichi Yagi, “Christ and Buddha,” trong *Asian Faces of Jesus*, do R. S. Sugirtharajah xuất bản, Maryknoll, Orbis Books, 1993, tt. 25-45.

coi như là một thể dạng khác của tôn giáo thật<sup>47</sup>). Seiichi Yagi đã dùng lại lối phân tích trên đây, với một thay đổi quan trọng: theo ông, không phải “thực kiện nguyên thủy của Emmanuel” bao giờ cũng hiện thực như nhau dù có được con người ý thức hay không; đành là “thực kiện” ấy có trước Đức Giêsu, nhưng lúc đó nó chỉ hiện diện một cách tiềm tàng và chỉ thật sự trở thành hiện thực khi mỗi “giao tiếp thứ hai” thành tựu trong Đức Giêsu. Lưu ý cho rõ thêm như thế là rất quan trọng, và nhất là tỏ rõ lập trường trung thành đối với chứng từ của Phúc âm thứ tư: “Lề Luật đã được Thiên Chúa ban qua Môsê, còn ân sủng và sự thật, thì nhờ Đức Giêsu mà có” (Ga 1:17). Tuy nhiên, Yagi vẫn theo đường lối của Takizawa để nghĩ như ông này rằng mỗi “giao tiếp thứ hai” không chỉ chuyên nhất thành tựu ở trong Đức Giêsu mà thôi, và rằng theo các tín đồ Phật giáo, nó cũng đã thành tựu trong thương hợp Đức Phật.<sup>48</sup>

Từ những nhận định như thế, tác giả đã suy nghĩ về biểu đề cơ bản “Đức Giêsu là Thiên Chúa,” theo một cách thức khả dĩ thuận nhận được lời phê bình của Phật giáo đối với việc nhận thức “khách quan” về Đấng Tối Hậu. Đối với người kitô, mỗi “giao tiếp thứ hai,” thành tựu toàn vẹn trong Đức Giêsu, thực ra là tình trạng nhận thức được mỗi “giao tiếp thứ nhất,” hoặc đúng hơn là tình trạng “giác ngộ” hay “quang khái” (chứ không phải là việc nhận thức “khách quan”); và chính tình trạng đó làm cho việc hiểu biết về Thiên Chúa trở thành khả thể. Sở dĩ có thể nói

<sup>47</sup> Về Katsumi Takizawa (1909-1984), xin xem *A History of Japanese Theology*, tt. 93-97 và 117-119; Kenzo Tagawa, “The Yagi-Takizawa Debate,” trong *The Northeast Asia Journal of Theology*, tháng ba 1969, tt. 41-59.

<sup>48</sup> Dĩ nhiên là việc xác định tình trạng tương đương như vậy sẽ đặt ra nhiều vấn đề trong lãnh vực Kitô học, như chúng tôi sẽ bàn tiếp sau.

được rằng “Đức Giêsu là Thiên Chúa,” là vì chính chúng ta cũng đã cảm nghiệm được phần nào trạng thái “giác ngộ” hay “quang khái” ấy khi chúng ta gặp gỡ với Đức Giêsu. Yagi dựa vào chứng từ của Phaolô: “Tôi cùng chịu đóng đinh vào thập giá với Đức Kitô. Tôi sống, nhưng không còn phải là tôi, mà là Đức Kitô sống trong tôi. Hiện nay tôi sống trong xác phàm, là sống trong niềm tin vào Con Thiên Chúa, Đấng đã yêu mến tôi và hiến mạng cho tôi” (Gl 2:19b-20). Yagi bình giải các câu này với lối phân biệt giữa *ego* (cái tôi) và “Cái Tôi thật” (true Self). *Ego* của Phaolô trước đó đã chặn đường không để cho Phaolô mở lòng ra trước thực tại của Thiên Chúa, nhưng nó đã bị đóng đinh và mở rộng lòng ra cho Đức Kitô để từ nay Ngài trở thành “Cái Tôi thật” của Phaolô. Dĩ nhiên, *ego* không biến mất đi: bởi chính nó được trở thành có ý thức về “Cái Tôi thật.” Nhưng, mặt khác, “Cái Tôi thật (Đức Kitô trong tôi) không đồng nhất làm một với *ego*.” Cuối cùng, Yagi đã kết luận với công thức này: “Chúng ta có thể nói rằng biến cố quang khái hay việc ‘mạc khải Con Thiên Chúa’ là biến cố trong đó Cái Tôi tỏ lộ ra trong và cho *ego*, hoặc nói rằng đó là biến cố trong đó *ego* trở thành có ý thức về Cái Tôi thật trước đó còn tiềm ẩn. Để biểu đạt cho chặt chẽ hơn [thì có thể nói] trong biến cố ấy Cái Tôi thật (trước đó còn tiềm ẩn và không hiện thực, tiềm tàng và không hiện hữu) trở thành ‘hiện thực’ không những trong chính bản chất của mình mà cả trong và cho *ego* nữa.”<sup>49</sup> Như vậy, biểu đề “Đức Giêsu là Thiên Chúa” không nói lên một sự hiểu biết “khách

<sup>49</sup> S. Yagi, *loc. cit.*, tr. 38. Yagi cũng đã trưng dẫn đoạn Ph 1:21: “Đối với tôi, sống là Đức Kitô,” và lưu ý là trong câu này từ “Kitô” (Christ) không chỉ về một bản thể hay một con người, mà chỉ về cái “Vô dạng” (Formless) mà Phật giáo thiền tông nói đến, và nhờ quang khái, sự hiện diện của nó có thể cảm nhận được qua mọi thứ giác cảm và mọi hoạt động trong cuộc sống (*ibid.*, tt. 38-39).

quan” về thiên tính, và chỉ có được ý nghĩa ở trong dòng chuyển lưu của giác ngộ và quang khải như trình bày trên đây mà thôi.

Vậy mà, chính cho trường hợp của Đức Giêsu Kitô duy nhất trong ngôi vị, vấn đề phải được đặt ra về sự khác biệt giữa Cái Tội thần-nhân (Đức Kitô, Ngôi Lời Nhập Thể) và *ego* theo kinh nghiệm (tức là gương mặt cụ thể của Đức Giêsu lịch sử); ngoài ra, sự phân biệt ấy còn cần phải được bổ túc thêm, bởi vì Cái Tội thần-nhân ấy lại khác với *Logos* (Ngôi Lời) tiền hiện hữu. Yagi tóm lược vấn đề như sau:

Nếu chúng ta động nhất hóa “Đức Kitô trong tôi” với “Cái Tội thật,” thì lúc đó Cái Tội sẽ là một thực thể mang tính chất cả thần lẫn nhân. Ngài có thiên tính vì Ngài là “Con Thiên Chúa;” Ngài mang nhân tính vì Ngài ở “trong tôi,” thực sự là chủ thể của tôi. Ngài là Cái Tội nhân tính. Như thế, “Cái Tội” mang tính chất thần-nhân, hay nhân tính thần thiêng (*humanité divine*)... Do đó, “Giêsu Kitô” có nghĩa là *ego* của Đức Giêsu Nadarét đã thành một với Cái Tội (Kitô), bởi Cái Tội tỏ hiện rõ với Ngài. Có thể tiến thêm một bước để đi đến chỗ phân biệt giữa “*Logos*” và “Kitô,” bởi vì “Kitô” mang bản chất thần-nhân, còn “*Logos*” của Ga 1:1-3 thì thần thiêng (mang bản chất thiên tính). Để nói theo ngôn ngữ Giáo hội thời xưa, *Logos* là Ngôi Hai trong Thiên Chúa Ba Ngôi: Thiên Chúa Con. Nói cách khác “Kitô” là *Logos* nhập thể trong Cái Tội giác ngộ, hoạt hóa, theo nghĩa là khác biệt với *ego*... Và theo cách ấy, chúng ta đã phân biệt giữa *Logos*, Kitô và Giêsu.<sup>50</sup>

Theo Yagi, trên đây là phân biệt chứ không phải là tách biệt, bởi vì Đức Giêsu lịch sử chính là *Logos* nhập thể. Nhưng, tác giả nghĩ rằng ba danh xưng: *Logos*, Kitô, Giêsu cho phép định

<sup>50</sup> *Ibid.*, tr. 40.

rõ những thành tố của mâu nhiệm như đã được vén mở ra cho kinh nghiệm kitô về quang khái. Và hơn hết, Yagi nêu bật tầm trong yếu chủ chốt của phương cách tiếp cận vấn đề như thế đối với việc đối thoại với Phật giáo. Ông cho rằng lối phân biệt trên đây tương ứng với giáo huấn về ba thân thể của Đức Phật, tức là: *dharma-kaya* (Thực thể siêu việt và tối hậu), *sambhoga-kaya* (dạng lộ hiện của *dharma-kaya*, như Amida trong Phật giáo Nhật bản), và *nirmana-kaya* (diện mạo lịch sử của Đức Phật). Như thế là vì theo Yagi, có một sự đồng nhất cơ bản giữa Phật giáo và Kitô giáo: đồng nhất tính ấy phát nguyên từ Thực thể siêu việt là cội nguồn phát sinh của cả hai, và, trong cả hai tôn giáo, đã hóa thành hiện diện giữa cuộc sống loài người: qua Ngôi Lời Nhập thể đối với người kitô, và qua Đức Phật Amida đối với Phật giáo Tịnh Địa (Nhật bản).<sup>51</sup>

Kitô học của Seiichi Yagi đã khơi dậy nhiều câu hỏi hay vấn nạn: dạng Kitô học đã chẳng phân biệt một cách thái quá giữa Đức Giêsu lịch sử và Đức Kitô đức tin đó sao? Đã chẳng dùng hình thức nhấn mạnh đến việc kết hợp với Đức Kitô phục sinh trong đời sống kitô để đánh giá thấp việc tìm hiểu về chiều kích lịch sử của Đức Giêsu Nadarét đó sao? Đã chẳng tạo ra mối nguy xúc phạm đến chính bản thân Đức Kitô khi biến Ngài trở thành một nguyên lý hiện sinh của loài người, tựa như “phật tính” trong Phật giáo Đại thừa đó sao? Và, theo Yagi, Thiên Chúa mà Đức Giêsu quy chiếu về, có phải là Thiên Chúa cá thể (cá vị) của truyền thống Kinh Thánh hay không, hay chỉ là một dạng Thực thể tựa như “*Dharma-kaya* vô hình dạng” hay như “Hư vô tuyệt đối”<sup>52</sup> mà thôi?

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Trước đó, vào năm 1983, E. D. Piryns đã viết: “Yagi làm cho Đức Kitô trở

Dĩ nhiên là cần phải lắng nghe các câu hỏi này (chúng tôi sẽ có dịp bàn thêm trong phần nhận định dưới đây), nhưng không vì chúng mà bỏ qua không nhìn đến tầm giá trị của công trình nghiên cứu Yagi đã thực hiện. Kitô học của Yagi là một dạng Kitô học hình thành trong một môi trường thấm đậm truyền thống Phật giáo, và cố tiếp nhận những kinh nghiệm hay phạm trù cơ bản của truyền thống ấy: nếu xét như vậy, thì chủ đích của nỗ lực kia cũng tương tự như điều mà công tác xây dựng Kitô học thời xưa cũng đã nhằm tới, tức là cố làm sao để đưa những khái niệm của nền văn hóa La-Hy hội nhập vào trong nền Kitô học đang trên đường hình thành ấy. Công trình nghiên cứu của Yagi là một nỗ lực “hội nhập văn hóa” tận căn: kinh nghiệm về “giác ngộ” và “quang khái” cũng như học thuyết về ba thân thể của Đức Phật, đã mở ra cho Kitô học một lối ngã trong cách

---

thành ‘dễ hiểu’ đến độ biến Ngài ra như không khí, và [như thế] Đức Giêsu lịch sử bị mờ dần vào sau hậu cảnh. Thần học của ông là thần học Nhật bản, nhưng thử thách thần mà hỏi Đức Kitô mờ ảo và phổ thế hóa của ông có quá giống với mô mẫu của tư tưởng chủ thuyết trực tri (gnosticisme) đó không? Ngoài ra, còn có thể nêu lên ở đây những câu hỏi liên quan đến Đức Kitô sống lại và Đức Giêsu lịch sử’ (*loc. cit.*, tr. 15). E. D. Piryns thấy rõ một nguy hiểm tương tự trong thần học của Takizawa, bởi tác giả này “có thể đi đến chỗ chú tâm quá nhiều đến tình yêu Thiên Chúa trong tư cách là “Emmanuel” và bỏ quên mà không nhìn đến sự việc Thiên Chúa tự chuyển thông chính mình trong Đức Giêsu lịch sử, người thành Nadarét. Nhấn mạnh đến sự việc nhập thể trong Đức Giêsu là giải pháp để ngăn ngừa mối nguy có thể xảy ra do việc coi Emmanuel của Thiên Chúa như là tương đương với bản tính của Phật thấm lũng vào trong tất cả, hoặc với *kami* tính (kami là bản tính thần thiêng hiện diện trong mọi sự) của Thần đạo. Như thế, thần học của Takizawa cũng gặp phải câu hỏi đặt ra trên đây cho Yagi: Rồi cái gì sẽ xảy đến cho Đức Giêsu Nadarét?” (*ibid.*, tr. 16). Gần đây, những ý kiến phê bình chống lại Kitô học của Yagi đã được Th. Dean thu tập lại: xin xem *loc. cit.*, tr. 97, và phần nhận định tiếp đây, trong *HITH* số đôi 24 & 25 này.

dùng các công thức biểu đạt mới có khả năng chuyển thông tư tưởng đến với các độc giả am tường truyền thống Phật giáo. Xác tín chủ chốt của Yagi là: công cuộc đối thoại giữa Kitô giáo và Phật giáo đòi hỏi phải suy tư về mâu nhiệm Kitô trong một cách thức khác, cách riêng là mâu nhiệm về Đức Giêsu Kitô cùng về căn tính thần-nhân của Ngài.

Như thế, các câu hỏi kể ra trên đây không đặt lại vấn đề về phương án xây dựng một nền Kitô học trong môi trường Phật giáo (đó cũng là phương án đọc thấy trong các tác phẩm của A. Pieris). Nhưng, còn có điều thắc mắc là muốn tìm xem cho biết trong khi ra sức chú tâm như thế đến truyền thống Phật giáo Nhật, Yagi có tôn trọng đầy đủ tất cả những đòi hỏi của một nền Kitô học chính thực không. Trả lời câu hỏi này không phải là chuyện đơn giản, bởi vì nó bao gồm: một đằng là việc nhận định đúng đắn phải có về các giáo thuyết Phật giáo được đưa ra để đối chiếu với giáo huấn Kitô; mà thức tế cho thấy là việc nhận định này lại khác nhau tùy theo những quan điểm không đồng nhất giữa các nhà chuyên môn về Phật giáo, như trong vấn đề liên quan đến ba thân thể của Đức Phật<sup>53</sup> chẳng hạn – nhưng rất tiếc là khuôn khổ những trang viết này không cho phép chúng tôi làm cho vấn đề sáng tỏ hơn; dù sao, cũng nên nhận là nếu đã nhấn mạnh hơn hết đến sự hiện diện của Đức Kitô Phục sinh qua kinh nghiệm “quang hải,” thì Yagi cũng đã để tâm không ít đến lời nói và hành động Đức Giêsu Nadarét;<sup>54</sup> – và đằng khác,

<sup>53</sup> Theo D. Gira (*Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 1989, tt. 146-148), giáo thuyết ấy cho thấy là rất khác với giáo huấn Kitô. Trước kia, H. de Lubac cũng đã nêu rõ những khác biệt giữa *sambhogakaya* của Phật giáo với kinh nghiệm Kitô về “biến hình”: xin xem *Aspects du bouddhisme*, I, Paris, Seuil, 1951, tt. 106-124.

<sup>54</sup> Xin xem “Christ and Buddha,” tt. 30-31.



như đã thấy, những cách phân biệt giữa *Logos* tiền hiện hữu, Đức Kitô phục sinh và Đức Giêsu cụ thể của lịch sử không phải là những phân biệt chia cách: Đức Giêsu thực sự là *Logos* nhập thể của Thiên Chúa.

Nhận định phê bình của chúng tôi nhắm nhiều hơn vào sự kiện này là điểm xác quyết vừa nói – một điểm xác quyết chủ chốt trong trong Kitô học – có thể gặp nguy cơ bị che khuất đi bởi cách Yagi trình bày về sự khác biệt giữa “Giêsu” và “Kitô”. Thì cũng dễ hiểu tại sao lối phân biệt đó có một chỗ đứng quan trọng trong lập luận của tác giả: là để có thể nói rằng nếu đối với người kitô, Đức Giêsu đã thực hiện hoàn toàn mối “giao tiếp thứ hai” giữa Thiên Chúa với loài người, thì mối “giao tiếp thứ hai” ấy cũng không làm cho Thực thể siêu việt (Thiên Chúa của người kitô, hay *Dharmakaya* của tín đồ Phật giáo) không thể tỏ hiện qua một kinh nghiệm quang khái cho tín đồ Phật giáo – qua mối liên hệ với thân thể thứ hai của Đức Phật – cũng như cho người kitô – qua giây kết liên với Đấng Phục sinh như Phaolô đã diễn tả: “Đối với tôi, sống là Đức Kitô.” Nhưng, trong kinh nghiệm kitô, “Kitô” với “Giêsu” thì không thể phân cách được; thế nên, cách Yagi phân biệt giữa “Giêsu” và “Kitô” sẽ gây ngộ nhận làm cho hiểu rằng đối với người kitô, Đức Kitô chỉ là không hơn không kém, một thực thể tương đương với cái mà truyền thống Phật giáo gọi là “thân thể thứ hai của Đức Phật”<sup>55</sup>. Dĩ

---

<sup>55</sup> Matsunaga Ikuo phê bình mạnh hơn nữa khi viết rằng: Nếu Yagi “hiểu phẩm tính tôn giáo của Đức Giêsu và của Kitô giáo chỉ như là chủ yếu tương đương với phẩm tính của Đức Phật và của Phật giáo, thì tôi buộc lòng phải đi đến chỗ tự hỏi ông ta có thật sự hiểu về Đức Giêsu và Kitô giáo hay không”; quả vậy, “Độc đáo trong cách trình bày về Đức Giêsu, Tân Ước đã không hiểu Ngài như là một người đem ý của Thiên Chúa đến, nhưng như là hiện thân của việc Thiên Chúa tự mạc khải mình ra, như là Đấng Cứu Thế, Đấng Kitô.” Ikuo còn trách

nhiên là có thể quan niệm rằng Thực thể siêu việt tỏ lộ cho tín đồ Phật giáo qua trung gian kinh nghiệm quan hệ họ có với Amida; tuy nhiên, xác quyết như thế vẫn chưa thu tập đủ yếu tố cần thiết để diễn đạt cho trọn điều mà người kitô gọi là duy nhất tính tuyệt đối của ân huệ Thiên Chúa tỏ lộ (mạc khải) trong Đức Giêsu Kitô. Mà Kitô học lại có bốn phạm khai triển chủ đề duy nhất tính tuyệt đối ấy, nếu muốn nhìn nhận thực sự Đức Giêsu là *Logos* nhập thể. Trong cuộc tranh luận với Takizawa, chính Yagi đã trưng dẫn câu sau đây của đoạn mở đầu trong Phúc âm thánh Gioan: “Quả thế, Lễ Luật đã được Thiên Chúa ban qua Môsê, còn ân sủng và sự thật, thì nhờ Đức Giêsu Kitô mà có” (Ga 1:17). Trong cuộc đối thoại với Phật giáo, không phải đơn thuần chỉ có vấn đề “hội nhập” ngôn từ kitô, cũng chẳng phải chỉ có vấn đề tiếp nhận kinh nghiệm thiêng liêng gặp thấy trong truyền thống Phật giáo, nhưng – nhằm mưu ích cho chính công cuộc đối thoại kia – còn cần phải để tâm hơn hết đến vấn đề suy tư về tính chất mới mẽ thực sự của Đức Giêsu Kitô ở giữa lịch sử ngàn đời của nhân loại.<sup>56</sup>

---

Yagi là đã thoảng nhìn quá sơ sài về sự khác biệt cơ bản giữa Phật giáo thiên tông và Kitô giáo: kinh nghiệm cơ bản về “hư vô” phía bên *thiên* không mấy may buộc phải yêu thương tha nhân, trong khi đó, yêu thương tha nhân là đòi hỏi chủ yếu trong Kitô giáo. Xem Matsunaga Ikuro, “A New Quest for Theology? A Current Issue for Theology in Japan,” trong *The Japan Christian Quarterly*, 52/3 (1986), tt. 150-166. P. Nemeshegyi cho rằng quan điểm của Yagi sẽ dẫn đến chỗ “tương đối hóa Kitô giáo: theo ông ta, Đức Giêsu Kitô là Đấng Cứu Thế của người kitô, nhưng không nhất thiết phải là của những người thuộc các tín ngưỡng khác” (“The Theology of the Way. An Attempt of Inculturated Theology in Japan,” trong *Studia Missionalia*, tập 45 (1996) tr. 154).

<sup>56</sup> Đó là vấn đề chủ chốt trong thần học các tôn giáo. Về vấn đề này, xin đọc tác phẩm của Yasuo Furuya, là người đã xác quyết là “duy nhất tính của Đức Kitô không tương phản với phổ quát tính của Ngài” (do Masaya Odagaki trưng dẫn

**Hai nhà thần học công giáo:  
W. Johnston và J. Kadowaki**

Như đã thấy, phần lớn các tác giả bàn đến trên đây, đều là những thần học gia Tin lành. Dù sao, trong một bài viết hồi năm 1983, E. D. Piryns cũng đã nhận định là chưa thấy có bên phía công giáo một công trình tương đương như những đóng góp của Takizawa hay của Yagi cho một nền thần học “hội nhập”:

Khó mà tìm thấy được trong các giới công giáo một công trình tương đương đối chiếu với họ. Chuyện lạ là cho đến nay, ngoài William Johnston và một vài người khác ra, truyền thống tu đức thần nghiệm của thời Trung cổ bên Tây phương – bạn đường của Phật giáo Nhật bản – chưa lấy thêm được lòng của các nhà thần học công giáo. Những yếu tố truyền thống thần nghiệm ấy có chung với những mẫu thức tư tưởng công giáo và với kinh nghiệm Phật giáo, thì nhiều hơn là với thần học Tin lành hiện đại ở Tây phương.<sup>57</sup>

Tình vi hóa việc chẩn đoán của mình, Piryns nhận là một số thần học gia công giáo theo đuổi công cuộc đối thoại liên tôn, đã có dịp mở những lối ngõ mới cho thần học Nhật bản:

Tác phẩm của Kadowaki Kakichi, Okumura Ichiro, Dumoulin Heinrich, William Johnston, v.v...có thể – mong là vậy – động viên được công tác suy tư thần học Nhật bản. Do việc dồn nỗ lực vào kinh nghiệm thiêng liêng và thần nghiệm, họ có thể mở ra những viễn cảnh mới cho các nhà thần học “hệ thống” công giáo. Các thần học gia này sẽ tìm ra những điểm đối chiếu giữa Kitô giáo và Phật giáo, và ngược lại, trong vai trò của đức tin,

trong *A History of Japanese Theology*, tr. 125)

<sup>57</sup> E. D. Piryns *loc. cit.*, tr. 17.

trong ý nghĩa Phật giáo có về tội lỗi và về hối cải, trong khái niệm Phật giáo về “vô-Ngã” cũng như trong khái niệm Kitô về ngôi vị, về Thiên Chúa Đấng Tạo Hóa ngôi vị.<sup>58</sup>

Dựa theo tiêu chuẩn thuần túy Kitô học mà xét, thì trước tiên phải kể đến phần đóng góp của W. Johnston, một thần học gia gốc Tây phương, nhưng lại hết sức quen thuộc với truyền thống *thiền* Nhật bản. Một chương trong cuốn sách tựa đề *Zen et connaissance de Dieu (Thiền và việc nhận thức về Thiên Chúa)* của ông, viết về mẫu nhiệm của việc “nhập thể” và mở đầu với nhận định nói rằng đưa vấn đề mẫu nhiệm này lên trước tiên xem ra không mấy phù hợp với lối hành sử Đông phương:

Hài hòa và đồng tâm có thể hiện rõ trong các vấn đề khác: im lặng, trống rỗng, thu nhận thụ động, đứng đưng hiện sinh, lặn chìm vào đáy sâu hữu thể, tắt một lời tất cả những gì tôi bao gồm vào trong từ ngữ “suy niệm thẳng đứng” (méditation verticale). Tuy nhiên, khi Kitô giáo đưa dung mạo Đức Kitô, Con người-Chúa nhập cuộc, cuộc đối thoại đổ vỡ. Quả thế, một con người thật, bằng xương bằng thịt, có thể làm được gì ở trong khoảng không của lặng thinh? Ấy thế mà Kitô giáo công xưng Đức Kitô là Con đường, là Sự thật và là Sự sống. Không nhận chân Đức Kitô thì lời kinh chỉ là dạng Kitô giáo giả trang. Xác quyết Đức Kitô là Ngôi Lời hằng hữu làm người của Thiên Chúa, tức Kitô giáo có bốn phận dành cho Ngài một vị thế mà Phật giáo không thể dành cho Đức Phật, hoặc Hồi giáo cho Mahômét được. Không gì trong thiền thuật có thể được coi là giống – dù chỉ là thoáng bóng – với việc đối thoại cùng Đức Ki-

<sup>58</sup> *Ibid.* Tác giả còn nhấn mạnh đến tầm quan trọng của công trình nghiên cứu do thần học gia Đức, Hans Waldenfels, xuất bản, viết về khái niệm “Hư vô” (Néant) trong triết học Phật giáo của Nhật bản ngày nay, tức là cuốn *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, New York, Paulist Press, 1980.

tô hay là với việc gặm suy về lời Ngài.<sup>59</sup>

Thế thì có nghĩa rằng trong tư thế là tôn giáo của nhập thể, Kitô giáo không thể gầy dựng nên được một nền thần nghiệm thực sự? Đành là có thể trả lời câu hỏi bằng cách gọi lại những gương mặt như thánh Bênadô và nhiều vị khác đã từng sống một đời thần nghiệm cao độ trong truyền thống Kitô; nhưng W. Johnston đã muốn nhắc lại luận thuyết của A. Huxley cho rằng thần nghiệm chính thực thì nhất thiết phải là vô ngôn (apophatique) và không thể hòa hợp được với Kitô giáo, bởi Kitô giáo luôn kết liền một cách không thể chia lìa với con người Đức Kitô; mà, theo Huxley, mọi hình thức cầu nguyện nhằm vào một đối tượng – ở đây là Đức Kitô – đều phải dành chỗ cho óc phân tích và trí tưởng tượng, với những hoạt động gây trở ngại không để cho tâm hồn chìm vào tĩnh mịch của chiêm niệm thực sự. Để trả lời, W. Johnston nói rằng luận thuyết của Huxley đã không đánh giá cho đúng việc thực hành cầu nguyện trong Kitô giáo: lẽ tất là có suy niệm và đi qua suy niệm (méditation discursive), nhưng không dừng lại ở đó. Suy niệm chỉ là “chặng sơ khởi trên đường đi tới chỗ có Đức Kitô hiện diện: không lời, không hình, không ý”:

Trong con đường thần nghiệm này – với người phát ngôn chính là thánh Gioan Thánh giá – Đức Kitô hiện diện *nhưng không phải trong tư cách là đối tượng suy niệm*. Ngài hiện diện trong nội tâm. Tôi đã có dịp phát biểu rằng cao nhất trong các dạng thần nghiệm Kitô là thần nghiệm tam vị. Đó là cách đồng nhất hóa với Đức Kitô là Đấng tự hiến mình cho Thiên Chúa Cha,

---

<sup>59</sup> W. Johnston, *Zen et connaissance de Dieu* (nguyên bản tiếng Anh ra mắt năm 1970), bản dịch tiếng Pháp do M.-A. Révellat, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, tr. 145.

trong Thánh Linh. Theo các nhà thần nghiệm, Đức Kitô vẫn tiếp tục cuộc nhập thể ở trong các vị, bằng cách thấm nhập vào trong thân thể để biến thân thể của các vị trở thành của Ngài; và để xác tín vững chắc hơn, các vị thường xuyên dùng đến câu của thánh Phaolô: “Tôi sống, nhưng không còn phải là tôi, mà là Đức Kitô sống trong tôi” (Gl 2:20).<sup>60</sup>

Vậy, trong khi đối sánh với thiền thuật, không có lý do nào cho phép nghĩ rằng vì là tôn giáo của nhập thể, Kitô giáo sẽ cấm cản không cho vượt quá ra ngoài giới mức của trí tưởng tượng và của lối suy niệm luận lý. Như thế là vì nhập thể không chỉ có nghĩa là Ngôi Lời Thiên Chúa đã đến trong một thời gian nhất định của lịch sử: nếu Thiên Chúa đã kết hợp với loài người thì chính là để đến lượt mình, mọi người trở thành một “Kitô khác”; trong kinh nghiệm thần nghiệm, điều đó muốn chỉ về bước vượt quá mức cầu nguyện suy lý hay suy niệm. Quả thế, nhân tính của Đức Kitô là đối tượng của suy niệm; nhưng chỉ là bước khởi đầu, bởi nhà thần nghiệm kitô là người, nhờ lột bỏ chính mình và sống qua kinh nghiệm hư vô, đạt đến chỗ để cho Đức Kitô trào dâng từ nội giới tâm hồn mình đến độ có thể nói: “Không còn phải là tôi sống, mà là Đức Kitô sống trong tôi.” Tuyệt đối không có một sự trộn lẫn nào giữa truyền thống kitô và truyền thống phật giáo trong cách thức W. Johnston tiếp cận vấn đề; trái lại, cách thức này cho thấy là việc đối sánh với thiền có thể giúp để tìm thấy lại sự có mặt của con đường thần nghiệm chính thực kitô, không những chẳng phải bất chấp mà hơn nữa còn nhờ đến giáo lý về nhập thể, bởi cuối cùng rồi, một ngày nào

<sup>60</sup> *Ibid.*, tr. 148. Phương pháp bị A. Huxley buộc tội nhiều nhất là phương pháp suy niệm Inhã Loyola đề ra trong Linh Thao. Và W. Johnston đã trả lời rất đúng, nói rằng đó chỉ là một phương thức nhằm mục đích phục vụ một kinh nghiệm vượt quá giới mức của phạm vi tư tưởng phân tích hay suy lý (x. *ibid.*, tr. 153).

đó, Ngôi Lời Thiên Chúa cũng sẽ ngự giữa tâm hồn của người có lòng tin.

Và sau đây là một đóng góp khác cho nền Kitô học Nhật bản, từ phía các thần học gia công giáo: đó là phần đóng góp của John K. Kadowaki, một linh mục Dòng Tên người Nhật.<sup>61</sup> Năm 1990, tác giả đã xuất bản một tác phẩm được coi là tiêu biểu cho “thần học hội nhập.”<sup>62</sup> Dạng thần học này chủ yếu dựa trên ba trụ cột chính: trụ cột đầu tiên là các tôn giáo và các linh đạo Châu Á, xét vì tầm trọng yếu mà “Đạo” (*Tao*) đóng giữ ở trong Lão giáo, cũng như ở trong văn hóa Nhật bản (trong Nhật ngữ, từ *Tao* đôi lúc mang dạng tiểu từ *do* đi theo sau một các từ như: *judo*, *aikido*, *shodo*...; hoặc dạng *to* như trong từ *shintō*, thần đạo); trụ cột thứ hai là truyền thống Kinh Thánh, bởi từ “đạo” theo nghĩa là con đường và những từ ghép với từ ấy (như “đi,” “bước đi”...) giữ một chỗ quan trọng trong các văn bản của Tân và Cựu Ước; và trụ cột thứ ba là công tác hội nhập văn hóa, một công tác mà tầm thiết bách đã hiện rõ trong những thập kỷ gần đây, và đòi phải được tiến hành qua nỗ lực xây dựng những dạng thần học thích đáng cho những môi trường văn hóa khác nhau.

Phần đầu cuốn sách gợi lại thân thế và tư tưởng của một thi sĩ Nhật bản sống vào thời thế kỷ 17, ông Bashō, là người đã thử cố tìm cho thấu hiểu về hoạt động của *Đạo*, tức là về sức năng

<sup>61</sup> Sinh năm 1926. Ngoài dạy tại Đại học Sophia, Tokyo, cha còn thường xuyên giao tiếp với các tu viện Phật giáo thiên tông. Xin nhắc lại đây cuốn sách cha viết, đã dịch ra tiếng Pháp, tựa đề *Le Zen et la Bible*, Paris Albin Michel, 1992.

<sup>62</sup> John K. Kadowaki, *Michi no keijihogaku*, Tokyo, Iwanami shoten, lần tái bản thứ 5, 1995. Peter Nemeshegyi đã giới thiệu về cuốn sách này qua bài viết “Theology of the Way. An Attempt of Inculturated Theology in Japan,” trong *Studia Missionalia*, tập 45 (1996), tt. 153-167.

nguyên sơ mang lại thể dạng cho mọi sự vật. Phần thứ hai cuốn sách bàn về nhà sư Dogen (1200-1253) là bậc thầy số một của Phật giáo thiền tông. Và cuối cùng, trong phần ba là phần dài nhất, cuốn sách hướng nhìn về Đức Giêsu Kitô được giới thiệu như là “Đạo,” con đường. Tác giả không có chủ ý viết ra một thiên khảo luận về Kitô học, mà chỉ nhằm đưa các độc giả đến chỗ gặp gỡ một cách cụ thể, hiện sinh, với Đức Giêsu.

Cần phải nói rõ hơn về những đặc nét đi kèm theo khái niệm “đạo” được dùng đến một cách rất thích đáng ở đây. Nhưng nếu giả định một dạng “hiện tượng luận”<sup>63</sup> như vậy, thế tất trước tiên thần học của J. Kadowaki phải dựa trên việc lấy cặp mắt Kitô mà ngắm đọc Kinh Thánh, và hơn hết là *Phúc âm theo thánh Gioan*. Tác giả chọn đoạn Nhập đề hay Lời tựa của Phúc âm này làm điểm khởi, và dựa theo ánh soi dẫn của đoạn này để bình giải câu trứ danh Đức Giêsu đã nói: “Chính Thầy là con đường, là sự thật và là sự sống” (Ga 14:6). Trái với những tác giả cho rằng có một đả tăng dần giữa ba danh từ dùng trong câu nói (Đức Giêsu là “con đường” trong nhân tính của Ngài; đi theo con đường ấy, các môn đồ của Ngài đạt đến “chân lý,” rồi từ đó được thông dự vào sự sống thần linh), J. Kadowaki hiểu rằng điều khẳng định chính yếu trong câu đó đã được nói lên qua từ đầu tiên: Đức Giêsu là “Đạo,” là con đường. Còn hai danh từ kia thì giải thích cho thấy tại sao Đức Giêsu là con đường: Đức Giêsu là “Đạo” vì Ngài là Chân lý, tức là mạc khải tối hậu của

<sup>63</sup> Vậy, con đường tất phải dẫn đến “đâu đó”; không phải chỉ bàng quan đứng nhìn con đường là đủ, nhưng cần phải dẫn thân bước vào mà đi: dẫn thân với cả con người mình, và ở trên đó sẽ gặp nhiều người khác bước đi về cùng một phía; càng đi tới thì càng phát hiện những phong cảnh mới... Từ ngữ “hiện tượng luận về đạo [con đường]” là của P. Nemesshegyi (*loc. cit.*, tr. 161).



tình yêu Thiên Chúa Cha; rồi vì Thiên Chúa Cha đã phái gửi Ngài đến và trao ban cho Ngài Sự Sống để Ngài lại trao ban Sự Sống ấy cho những ai tin vào Ngài. Đó là điểm chủ yếu nổi bật rõ trong Lời tựa của Phúc âm theo thánh Gioan: Ngôi Lời Thiên Chúa đã trở thành người giữa loài người và vén mở cho chúng ta thấy tình yêu của Thiên Chúa Cha; Ngài là Con đường theo nghĩa là cùng tiến bước với Ngài, chúng ta sẽ được thông phần vào sự sống sung mãn của Ngài.<sup>64</sup> Nắm được cơ sở vững chắc ấy của Phúc âm theo thánh Gioan, J. Kadowaki bình giải tiếp một số đoạn khác trong các Phúc âm nhất lãm, cố gắng, như thường lệ, làm sao để đưa độc giả đến với Đức Giêsu qua một cuộc gặp gỡ cá nhân. Theo chiều hướng ấy, tác giả giải thích về việc kêu gọi các môn đồ là những người đã theo Đức Giêsu trên con đường của Ngài và đã chia sẻ cuộc sống với Ngài, cũng như về các dụ ngôn được rút ra không phải là từ một giáo huấn lý thuyết, nhưng là nảy sinh từ cuộc sống cụ thể: những ai thực sự mở lòng để nghe những dụ ngôn ấy, tất sẽ nhận được từ chúng những lời của chính Đức Giêsu là Đấng thay vì bỏ họ cô đơn một mình, thì bao giờ cũng ở bên họ như người bạn đường trung thành. Cuối cùng, J. Kadowaki đã tóm kết cuốn sách như sau:

Đạo, như một nội lực đỡ nâng, hằng tiếp tục dẫn bước như một người bạn đường trong cuộc hành trình của chúng ta, tiếp tục sinh động hóa hành động của chúng ta. Như nền tảng giữa lòng vũ trụ, hoạt động uy nghi và có sức sinh động hóa của Đạo triển dương cao thấp, ngang dọc, tuôn đầy trong mọi sự vật, và vén mở cho thấy tình yêu của Thiên Chúa Cha. Hoạt động ấy là một thảm cảnh của tình yêu Thiên Chúa Cha, Con và Thánh Linh; là một bài thánh thi ca tụng tình yêu, một bản đại hòa tấu

<sup>64</sup> P. Nemeshegyi lưu ý rằng trong Lời tựa của Phúc âm thánh Gioan, có thể dùng từ *Tao* (Đạo) để chuyển ngữ từ *Logos* (loc. cit., tr. 157).

uy nghi vang vọng khắp cả trời đất. Biểu hiện tình yêu tự hiến chính mình vì bạn hữu, công trình cuộc sống Đức Giêsu bao trùm và ôm chàng toàn bộ lịch sử nhân loại. Do vậy, mọi phần tử trong nhân loại và tất cả vạn vật trong vũ trụ đều cùng tiến bước trong cảnh hiệp thông hòa đồng với nhau. Nhờ hoạt động chiều dọc và có sức sinh động hóa của Tình yêu, tổng bộ ấy, một khi trở thành ngọn lửa cất cao của một bài thánh thi tình yêu và thẩm nhập cả trời đất cũng như lịch sử, thì vang dội lên trong khắp siêu vũ trụ theo đà bành trướng vô biên.<sup>65</sup>

Thế nên, người đã có thể chào đón “thần học về đạo” như là “một mẫu thử nghiệm tốt đẹp của thần học hội nhập Châu Á.”<sup>66</sup> Quả thế, từ *tao* (đạo, hoặc những từ tương đương ở trong Nhật ngữ) đóng vai trò tương tự như từ *logos* mà Tân Ước đã mượn từ văn hóa Hy Lạp: tác phẩm của J. Kadowaki đã mang lại một lợi điểm lớn là dựa theo nhãn giới của khái niệm *tao* để mà đọc Phúc âm, và đặc biệt đã thực sự dùng khái niệm ấy – là khái niệm mang nhiều ý nghĩa sâu đậm thâm thúy trong các truyền thống Đông Á – để chỉ về Đức Giêsu Nadarét trong Phúc âm theo thánh Gioan.

Dĩ nhiên, Kitô học Nhật bản không chỉ dừng lại nơi những phương cách nghiên cứu trình bày qua các trang viết trên đây không thôi, mà còn phải cố tìm cho ra những phương thức giải quyết các vấn đề do việc chung sống đối sánh với Thần đạo đặt ra, hay với các “tôn giáo mới,” phát sinh từ những hình thức phối hợp giữa một số yếu tố Kitô và những nghi thức hoặc tín ngưỡng người thời xưa để lại.<sup>67</sup> Nhưng, các tác giả giới thiệu trên đây

<sup>65</sup> J. Kadowaki, *op. cit.*, tt. 310-311, do P. Nemeshegyi trưng dẫn, *loc. cit.*, tr 166.

<sup>66</sup> P. Nemeshegyi, *loc. cit.*, tr 166.

<sup>67</sup> Xin xem Richard Fox Young, “The ‘Christ’ of the Japanese New Religions,” trong *The Japan Christian Quarterly*, 57/1 (1991), tt. 18-28 và 45. Cũng nên nhắc

(cách riêng là Koyama) đã – cho đến nay – đóng giữ vai chính trong việc giúp cho thấy được những kinh nghiệm chủ yếu có ảnh hưởng lớn trên đường hướng của suy tư thần học về Đức Kitô trong bối cảnh Nhật bản; kinh nghiệm rất nhiều mặt: chính trị, kinh tế và quân sự trong thời Thế chiến thứ hai; xã hội với cảnh phận của những người bị loại ra bên lề cuộc sống; tôn giáo với cuộc chung sống trong môi trường đại đa số tín đồ Phật giáo.

Chứng kiến những kinh nghiệm khác nhau ấy, các trào lưu kitô học tất cũng phản ứng theo những cách thức khác nhau. Tuy vậy, chính qua những khác biệt đó, các trào lưu cho thấy một điểm chung đáng ghi nhận: dù qua thần học khổ đau của Thiên Chúa do Kitamori đề xuất, hoặc qua nỗ lực của Kuribayashi để khai triển một nền thần học giải phóng Nhật, hay của các thần học gia như Seiichi Yagi, John Kadowaki nhằm gạt bỏ những khuôn mẫu tư tưởng của thần học Đức, để dùng kinh nghiệm và triết lý Đông phương mà biểu đạt đức tin kitô... thì tất cả các tác giả giới thiệu trên đây đều có cùng một ưu tư duy nhất là xây dựng một nền Kitô học chính thực Nhật bản, nhất là kể từ năm 1970 trở về sau.

Điểm chủ chốt không gì khác hơn là: làm thế nào để tuyên xưng lòng tin vào Đức Kitô trong bối cảnh đặc thù của Nhật bản? Câu hỏi làm cho nhớ lại của tiểu thuyết nổi danh của Shusaku Endo, tựa đề *Lặng thinh (Silence)*, viết về sự việc cha Ferreira và một nhà truyền giáo khác đã chối đạo trong cuộc bách hại quy mô hồi thế kỷ 17 tại Nhật bản. Tiểu thuyết gia đã để một nhân vật nói lên câu này: “Một cây mọc tốt trong một mảnh đất,

---

đến cách các tiểu thuyết gia Nhật nhìn Đức Giêsu; xin xem Noah S. Brannen, “Three Authors Look at Jesus,” trong *The Japan Christian Quarterly*, 54/3 (1988) tt. 132-141.

có thể trở thành èo ọp khi bứng trồng qua một mảnh đất khác. Cây Kitô giáo có cành lá xanh tươi mọc lên um tùm, nụ trĩu chắc nịch không tài đếm hết tại nơi xứ lạ, nhưng tại Nhật bản, lá cây Kitô giáo trở thành tàn úa, còn nụ chắc nịch thì trở thành héo khô.<sup>68</sup> Và như thế Endo đã tận căn nêu bật khó khăn mà đức tin kitô gặp phải khi đâm rễ vào vùng đất này của Đông Á. Nhưng, cuốn sách cũng đã đẩy lên nhiều cuộc tranh luận rất sôi nổi tại Nhật: có người phản bác với lý luận nói rằng phải coi là hai nhà truyền giáo chối đạo kia ngay từ đầu đã không có được một đức tin kitô chính thực; ngoài ra, trong quá khứ cũng như ngày nay, luôn có đông đảo người Nhật tin vào Đức Kitô, và “không một ai trong các kitô hữu Nhật nghĩ rằng Kitô giáo không thể đâm rễ vào lòng đất Nhật.”<sup>69</sup>

Đúng thế, Shusako là một tiểu thuyết gia kitô; và điều ông muốn là tạo nên mối hòa hảo giữa đức tin của ông và nền văn hóa Nhật cũng của ông. Chủ đề cuốn tiểu thuyết *Lặng thinh* có cực đoan đến mấy, thì tác giả cũng xác tín rằng khúc “đại hòa tấu” Công giáo – và chỉ mình nó mà thôi mới – có thể làm cho vang vọng lên được tiếng nói đặc thù của Nhật bản.<sup>70</sup> Tuy nhiên, không phải vì thế mà cuộc tranh luận do cuốn tiểu thuyết khơi dậy đã không vén mở cho thấy điểm mấu chốt trong nỗ lực khai triển nền Kitô học Nhật bản ngày nay. Một đàng, nó cho hiểu được tại sao nền Kitô học này ngày càng cảm nhận thấm thía hơn đòi hỏi cần phải “hội nhập văn hóa”: một đòi hỏi quý giá,

<sup>68</sup> Shusako Endo, *Silence* (xuất bản năm 1966), bản dịch Anh ngữ của H. Guex-Roll, Calmann-Lévy, 1971, tr. 159.

<sup>69</sup> Yanaibara đã phát biểu như thế, theo lời trưng của W. Johnston trong Lời tựa ông viết cho cuốn *Silence*, *op. cit.*, tr. 20.

<sup>70</sup> Xin xem W. Johnston, *ibid.*, tt. 18-19; và phần viết về cuốn *Silence* trong Yves Raguin, *L'Esprit sur le monde*, DB/Bellarmin, 1975, tt. 207-210.

bởi vì trình bày mạc khải của Đức Kitô làm sao cho thích đáng trong bối cảnh đặc biệt của Nhật bản là một việc làm quả thật quan trọng. Mặt khác, nếu việc “hội nhập văn hóa” đòi phải có – ngoài những nhân tố khác – thái độ rộng rãi cởi mở đối với Phật giáo Nhật và đối với triết lý gắn liền với tôn giáo này, thì thế tất nỗ lực hội nhập ấy sẽ rơi vào thế kẹt bởi không dung hòa nổi những khác biệt cơ bản trong truyền thống của hai phía. Vấn nạn đặt ra cho Seiichi Yagi mang nhiều ý nghĩa đối với vấn đề: ưu tư đối với công tác đối thoại với Phật giáo tuyệt đối không thể cho phép để cho hiểu rằng theo lập trường Kitô, Đức Kitô có thể chỉ là không hơn không kém, một thực thể tương đương với thân thể thứ hai của Đức Phật. Chắc hẳn, Kitô học Nhật bản phải là phần lớn, một nền Kitô học hình thành từ trong bối cảnh Phật giáo; nhưng không vì thế mà nền Kitô học ấy trở thành một nền “Kitô học Phật giáo,” bởi dù sao, nó cũng có bốn phận cho thấy những gì khác biệt phân cách truyền thống hai bên. Vậy, bốn phận của nó là góp phần vào công tác mà Shusako Endo đã biểu đạt rõ, tức là giảng hòa giữa Kitô giáo và nền văn hóa Nhật bản, một công tác giảng hòa cho tế nhị, không gây hại cho một phía nào, và đồng thời phải xác tín là không thể tiến hành như thế mà không gây ra nhiều “phản kháng,” “lo âu” và “khổ đau.” Đó chính là – Endo nói rõ – “thập giá Thiên Chúa dành riêng cho người Nhật.”<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Do W. Johnston trưng dẫn, *op. cit.*, tr. 18.

## VI. PHẦN NHẬN ĐỊNH

Nói cho đúng, những phần điểm duyệt trên đây không cho phép làm một cuộc nhận định “tổng hợp” theo đúng nghĩa của nó, về cao trào kitô học tại Châu Á. Ngay từ điểm khởi đầu, chúng tôi đã gặp phải một khó khăn lớn, đó là không thể tiến hành cuộc nghiên cứu trực tiếp trên các dữ liệu nguyên bản (như là các phẩm viết trong các thứ tiếng Châu Á, v.v...) mà chỉ dùng những tài liệu đã được dịch ra. Vấn đề tiếp đến là gặp phải quá nhiều tác giả và trào lưu vừa khác nhau vừa đa phức, thế nên cần phải làm sao để tránh hết mọi thứ cám dỗ tổng quát hóa làm cho mất đi những khác biệt nơi các môi trường, những cá dị trong tư tưởng các tác giả, và những khuynh hướng riêng trong việc lựa chọn đường hướng suy tư thần học. Và cuối cùng là không thể dự kiến được những bước tiến phát của Kitô học Châu Á trong những năm hay thập kỷ sắp tới. Thế nên, tuyệt đối không phải là điểm kết cuộc, phần nhận định này chỉ là một bước dừng chân trên hành trình còn tiếp diễn qua những lối ngõ không ai biết trước được.

Bước dừng chân này trước tiên là để nhìn lại những chặng đường các nhà thần học Châu Á đã đi qua, và nhất là để ghi ân về những đóng góp quý hóa họ đã mang lại cho Kitô học hiện đại. Quả thế, phần đóng góp này là một thực kiện cần phải được nêu bật: dù thần học do các nhà truyền giáo ngày xưa mang lại có thiết yếu đến mấy đi nữa, thì sự việc thần học Châu Á ngày

---

<sup>1</sup> Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt. 249-274.

càng được chính các kitô hữu Châu Á gây dựng nên vẫn là một việc làm hết sức hợp lẽ. Nói thế không có nghĩa là loại bỏ hoặc xem thường phần đóng góp của các kitô hữu từ những nơi khác đến sống và làm việc tại Châu Á, cũng như hiểu biết tường tận về các nền văn hóa Châu Á.

Dù có đưa ra những nhận định phê bình về chủ hướng của một thần học gia nào đó, thì cũng không phải vì thế mà chúng tôi không giữ một lòng ngưỡng phục sâu xa đối với không biết bao nhiêu là tác phẩm đã từ Ấn độ tới miền Viễn Đông, nêu bật cho thấy những cố gắng lớn lao trong nỗ lực suy tư đượm đầy ý nghĩa, về căn tính và sứ điệp của Đức Giêsu Kitô. Rất nhiều điểm do các tác giả nêu lên, quả đã đánh động sâu xa đến tận tâm can chúng tôi: mỗi ưu tư đối với tình cảnh của những người nghèo khổ và những người bị áp bức; cách thức các tác giả lưu tâm tìm hiểu và ứng dụng vào công cuộc suy tư thần học, các truyền thống văn hóa và tôn giáo của đất nước mình; quyết tâm xây dựng những nền Kitô học thích đáng với bối cảnh của từng địa phương, khả dĩ giúp cho đức tin kitô tạo được uy tín tại các miền xứ vừa rộng lớn vừa dị biệt của Châu Á; và ngay cả phong cách cấu trúc của các dạng Kitô học ấy cũng làm cho chúng tôi chú ý nhiều đến chúng, bởi đó là những dạng Kitô học đầy trực giác tự phát, có sức gợi ý, thường được rút tỉa từ kinh nghiệm cụ thể của mỗi giao tiếp với người nghèo hay của cuộc gặp gỡ với tín đồ các tôn giáo khác; dùng nhiều đến những hình ảnh, biểu tượng và khái niệm thu tập từ đáy lòng sâu kín của di sản văn hóa Châu Á; biết giữ thái độ tôn trọng cao độ đối với những biến cố lịch sử đã từng để lại dấu vết trên các cá nhân hay các dân nước Châu Á; có ý thức rõ về ánh sáng các biến cố lịch sử này có thể nhận được từ lịch sử Kinh Thánh hay nói cho rõ hơn, từ lịch sử của Đức Giêsu; tỏ ra sẵn sàng nói lên tiếng nói của

những người thấp cổ bé miệng, không nói lên được tiếng nói của mình (như thấy qua một số dạng của “Kitô học ký thuật”). Rồi đồng thời những nỗ lực suy tư kitô học kia còn kiến tạo được những công trình tổng hợp cường kiện như thấy qua các tác phẩm của Aloysius Pieris, của Choan-Seng và của Kosuke Koyama

Vì thế, nền Kitô học Châu Á, hay nói cho đúng hơn, các dạng Kitô học Châu Á có quyền để được các nhà thần học Âu Mỹ chú tâm cần trọng nghiên cứu chứ không phải chỉ thoáng nhìn qua bằng một cặp mắt xa vời. Chúng đòi phải được nhìn nhận cho đúng với thực chất của chúng: tức là của những công trình nghiên cứu mà các nhà thần học Châu Á đã cố gắng thực hiện nhằm biểu trình Đức Kitô làm sao cho thích đáng với bối cảnh lục địa mình, hết như những nỗ lực của các nhà thần học Châu Âu thời trước cũng như thời nay trong cố gắng giới thiệu thích đáng về Đức Kitô cho các dân nước Châu Âu.

Nhưng, nếu việc nhìn nhận kia chỉ đơn thuần dừng lại ở chỗ chào mừng sự kiện ra đời tại một lục địa khác, của những dạng thần học dĩ nhiên là khác, và có khả năng triển phát theo một đường lối cũng khác... thì chưa đủ, bởi nó đòi hỏi phải đi xa hơn nữa, tức là phải có một sự đối chiếu để bắc nhịp cầu đối thoại không những hợp lẽ mà còn là chủ yếu nữa, giữa kitô học Châu Á và Kitô học Châu Âu, hầu từ đó trao đổi những nhận xét ưu khuyết cũng như học hỏi những điều hay tốt mới mẻ của nhau. Dĩ nhiên, một công tác đối chiếu rộng lớn như thế tất vượt hẳn ra ngoài tầm mức của những trang viết giới hạn này. Vậy ở đây, chúng tôi chỉ xin đưa ra một số nhận định liên quan đến đường lối tư tưởng của một vài tác giả trình bày trên đây.

Trước tiên, chúng tôi sẽ thử xét về ý nghĩa của các dạng Kitô



học Châu Á theo tư thế là những con đường khả dĩ đưa dẫn đến với Đức Giêsu Kitô tại môi trường Châu Á; đồng thời, chúng tôi cũng sẽ nêu rõ là ưu tư “hội nhập văn hóa” cần phải đi liền với đòi hỏi “trở lại” với Tin Mừng. Thứ đến, chúng tôi sẽ nhận định về hai trục chủ yếu của các dạng Kitô học Châu Á: trục giải phóng và trục đối thoại với các truyền thống văn hóa và tôn giáo.

### ĐỨC KITÔ TẠI CHÂU Á

Karl Rahner nhận định rằng với khúc quanh công đồng Vaticanô II, Giáo hội đã đi những bước đầu để trở thành thực sự là “công giáo”: không phải là một Giáo hội “nhập khẩu” từ Châu Âu, mà là một Giáo hội đâm rễ sâu trong các nền văn hóa khác nhau của thế giới.<sup>2</sup> Các phần giới thiệu trên đây cho thấy rõ việc “đâm rễ” ấy quả đã thành hiện thực tại Châu Á ngày nay qua chính đà diễn biến của các dạng Kitô học Châu Á.

Đó là một sự kiện có tầm ảnh hưởng lớn. Chắc hẳn, không thể nhắm mắt trước thiếu số cực tiểu của tín hữu Kitô tại Châu Á, cũng như trước thách đố đặt ra cho người Kitô: làm sao để nói về Đức Giêsu Kitô giữa các nền văn hóa (trừ trường hợp của Philippines) đã được nắn đúc nên bởi di sản khôn ngoan lâu đời hay bởi các tôn giáo lớn của Châu Á (cũng như, tại một vài nơi, bởi Hồi giáo)? Vấn đề cũng không phải là bỏ quên đi những nỗ lực lớn lao của tất cả những người trong các thế kỷ trước đã từng

<sup>2</sup> Xin xem Karl Rahner, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils,” trong *Schriften zur Theologie*, Zürich, Einsiedeln, Köln, Benziger Verlag, Bd XIV, 1980, tt. 287-302; “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils,” *ibid.*, tt. 303-318; “Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft,” *ibid.*, tt. 319-332.

cố làm sao để giới thiệu Đức Kitô trong một thứ ngôn ngữ dễ hiểu đối với các dân tộc sống tại các vùng Ấn độ và Đông Á; nhưng là nhìn kỹ vào sự kiện người Kitô Châu Á hiện đang đích thân mở ra những lối ngả mới cho Kitô học ngay ở giữa môi trường của chính lục địa họ. Đó là cả một công trình “hội nhập văn hóa” đang trên đường tiến hành, tức: không chỉ đơn thuần là việc thích nghi hay chuyển nhập những dạng thần học trước đó đã được tác tạo tại những nước khác, nhưng là toàn bộ công trình sáng tạo làm nảy sinh nên những dạng thần học đặc thù trong những môi trường khác nhau của bối cảnh Châu Á. Dù không nhấn mạnh đến nhiều, thì không ai lại không rõ về tầm trọng yếu của việc hội nhập văn hóa như thế kia về mặt Giáo hội học, bởi nó đi đôi gắn chặt với đà triển phát của các Giáo hội địa phương tại Châu Á, và là động cơ thúc đẩy Giáo hội hoàn vũ cần trọng chú tâm đến những chuyển biến của Kitô giáo tại phần đất này của thế giới. Ngoài ra, cần phải nêu bật điểm này là công tác hội nhập văn hóa kia còn có một tầm quan yếu khác trực tiếp liên quan đến chủ đề của thiên khảo luận này: nếu xét theo những gì tốt đẹp thu hoạch được, thì đà triển biến của các dạng Kitô học Châu Á chẳng những đã mang lại một phần đóng góp quý hóa cho nền thần học của các Giáo hội Châu Á và của Giáo hội hoàn vũ không thôi, mà còn tự nó, làm chúng cho thấy rằng Đức Giêsu Kitô đã bắt đầu hiện diện đầy ý nghĩa trong bối cảnh văn hóa của lục địa Châu Á, và như thế, đà triển biến kia quả là một biểu cách của thái độ ngưỡng vọng đối với toàn vũ (phổ quát) tính của Đấng mà các Kitô hữu tin nhận là Con Một của Thiên Chúa và là Chúa của lịch sử.

Nếu nhìn lại một số những đặc nét hay những phần đóng góp đáng kể nhất của các dạng Kitô học Châu Á, thì sẽ thấy rõ là các nhận định trên đây thực sự có cơ sở vững chắc.

Đáng nêu bật trước tiên là ý thức sắc bén về Mầu nhiệm, đặc biệt đọc thấy nơi các tác giả chú tâm cách riêng đến di sản các tôn giáo Châu Á và đến tầm trọng yếu vẫn mãi tồn tại của các tôn giáo này đối với các dân tộc Châu Á. Nếu trong những trang trước đây, chúng tôi phê bình lập trường của những tác giả đã nhân danh tầm trọng yếu đó để nghiêng theo khuynh hướng tương đối hóa tính chất duy nhất của sự kiện Nhập thể vào một thời điểm nhất định của lịch sử, thì không phải vì thế mà cố tình bỏ quên đi những điểm tích cực này: một mặt, truyền thống rộng lớn của các nền văn hóa và các tôn giáo Châu Á cho phép lên án những lối trình bày quá hẹp hòi hoặc quá “chuyên nhất” (exclusiviste) về Kitô giáo, và mặt khác, truyền thống ấy lại mời gọi lưu tâm đặc biệt đến hướng đi nhất thiết “quy thần” của Kitô học, như đã thấy qua lập trường của S. Samartha. Cũng nên nhắc lại đây việc R. Panikkar nhấn mạnh đến mầu nhiệm của Đức Kitô vũ trụ, dù cho lập trường của tác giả còn có nhiều điểm yếu.<sup>3</sup> Tuy nhiên, đáng ghi nhớ hơn hết là chứng từ của Yves Raguin giải thích cho thấy bằng cách nào việc đối chiếu với các linh đạo Châu Á đã giúp cho tác giả nở rộng được tầm hiểu của mình về Đức Kitô: “... qua kinh nghiệm của riêng tôi, Đức Kitô ấy, đối với tôi, không còn là Đấng Kitô của riêng người kitô. Ngài đã mang được một tầm kích có tính cách hoàn vũ hơn, ít nhất là theo tôi nghĩ. Ngài đã đến cho mọi người, và chúng ta không có quyền độc chiếm cho riêng mình. Dần dần, chúng ta phải trả tầm kích hoàn vũ ấy lại cho Ngài, trong khắp nơi trên thế giới. Người Tây phương cảm Ngài như là người Tây phương: một thời, điều đó đã được coi như là chuyện thường tình. Mỗi người phải làm sao để nhận ra được Người thật là Đấng Kitô

---

<sup>3</sup> Xem Fédou tr. 46.

của chính mình. Và như thế, Ngài sẽ là Đấng Kitô hoàn vũ hay phổ quát như Phaolô đã dự kiến.<sup>4</sup> Những gì tác giả nói về kinh nghiệm riêng của mình như vừa thấy, đều có thể được hiểu rộng ra hơn cho các dạng Kitô học Châu Á, theo nghĩa là ở giữa môi trường đa tôn giáo của Châu Á, các dạng Kitô học này đã được sâu đậm thấm nhuần ý thức về một Mẫu nhiệm bao giờ cũng rộng lớn hơn, sâu thẳm hơn những gì con người có thể nhận biết được.

Ngoài ra, cũng nên ghi nhận là các dạng Kitô học Châu Á thường nhấn mạnh đến nhân tính của Đức Giêsu, đến sự việc Ngài đặc biệt ưu ái “người nghèo,” đến thái độ dẫn thân của Ngài đối với công bằng, cũng như đến mối liên hệ xuyên lịch sử, kết chặt những người, những nhóm bất hạnh lại với những gian truân và nhục nhã Ngài đã từng chịu trong cuộc đời dương thế. Có thể đọc thấy sự kiện nhấn mạnh này nơi số đông tác giả như: M. M. Thomas, M. Amaladoss, S. Kappen, A. Pieris, G. Soares-Prabhu, Choan-Seng Song, T. Kuribayashi... Bằng những cách thức độc đáo và khác nhau, nhiều trào lưu cũng cho thấy rõ điều đó, chẳng hạn như: thần học *dalit* tại Ấn độ hay Kitô học tiện dân tại Đại hàn, hoặc các dạng ký truyện – nói lên tiếng nói của những người thấp cổ bé miệng bị tước đoạt quyền “ăn nói” – là những hình thức trình thuật có thể được dùng làm khởi điểm cho việc suy tư về Đức Kitô.<sup>5</sup> Nêu lên những nhận định phê bình hay vấn nạn như thấy trên kia, không mấy may có nghĩa là nghi ngờ niềm xác tín khắc ghi trong tâm khảm của đông đảo thần

<sup>4</sup> Yves Raguin, *Le Christ et son mystère*, phụ bản của *Vie Chrétienne*, số 226, 1979, tr. 63.

<sup>5</sup> Xin xem M. Fédou, *op. cit.*, tt. 86 và 136, hoặc Phần I của số này, tt. 54 và các tt. tiếp; Phần 4, tt. 145 và các tt. tiếp.

học gia Châu Á, về thái độ đặc biệt ưu ái Đức Giêsu dành cho người nghèo, về sứ điệp giải phóng của Phúc âm, và về đòi hỏi cần phải đấu tranh cho công bằng những khi đối diện với cảnh sống khốn cùng và thực trạng áp bức trong xã hội. Vấn đề càng trở nên trọng yếu và thiết bách khi, do bởi được thừa hưởng một di sản văn hóa và tôn giáo đặc biệt phong phú, có thể Châu Á đang một phần nào đó, chiều theo khuynh hướng tương đối hóa những gì là con người, là thế trần, là lịch sử, để theo đuổi một hình thức giải phóng được quan niệm như là một sự giải thoát thuần túy thiêng liêng. Vì thế, để hoán đảo khuynh hướng ấy (quả đã được một vài trào lưu kitô học Châu Á chủ trương đi theo), nhiều thần học gia đã nêu cao lập trường nhấn mạnh và niềm xác tín thâm sâu nói trên đây.

Một đặc nét khác của các dạng Kitô học Châu Á là khơi dậy hoặc khai triển một số hình ảnh về Đức Giêsu: những hình ảnh có khả năng gợi ý gợi cảm trong bối cảnh Châu Á, và nhờ vậy mà có thể bổ túc cho những hình ảnh cổ truyền về Đức Giêsu tại các lục địa khác, cũng như làm cho chúng nên phong phú thêm. Hình ảnh ở đây được hiểu là những biểu tượng, những khái niệm, những “danh hiệu kitô học,”... tất một lời: là hết thảy những cách thức biểu đạt hay những dạng thể ngôn từ các thần học gia Châu Á dùng để diễn tả nhận thức đặc thù họ có về Đức Kitô, qua các nền văn hóa của họ. Có lúc, đó là những hình ảnh cổ truyền của Kitô giáo và của “tôn giáo bình dân” như gặp thấy tại Philippines: những hình ảnh lẽ tất là cần được làm cho trong sáng và chính xác hơn, nhưng không thể bỏ qua khi muốn xây dựng một nền Kitô học thích đáng với bối cảnh địa phương. Còn lúc khác, thì đó là những hình ảnh gắn liền với cảnh nghèo khổ và áp bức: Đức Giêsu *dalit*, Đức Giêsu “đội vòng gai” trong tác phẩm của Kuribayashi, hoặc là những hình ảnh mới xuất hiện

với phong trào phụ nữ Châu Á đấu tranh để giải phóng nữ giới, qua đó, họ nhìn thấy Đức Giêsu hiện diện ngay ở trong nền văn hóa và các tôn giáo miền xứ họ, cũng như ở trong các phong trào chính trị họ đang khơi động.<sup>6</sup> Ngoài ra, còn có những hình ảnh được khai triển nhằm giúp cho việc đối thoại với các linh đạo lớn của Châu Á, như: hình ảnh Đức Giêsu *guru* trong các dạng Kitô học Ấn độ, hoặc là những khái niệm về *tao*, về *qi*,... như thấy trong các dạng Kitô học Trung quốc, hay về quang khái, về giác ngộ... trong các dạng Kitô học Nhật bản. Đã hẳn, không một hình ảnh nào trong các hình ảnh trên đây có thể được coi là đầy đủ; và một số còn cần phải làm một cuộc “trở lại” thì mới có được chỗ đứng trong suy tư Kitô học. Tuy nhiên, những hình ảnh ấy hùng hồn nói lên điều này là Đức Giêsu Kitô có thể được đón nhận và đặt tên bằng những danh hiệu đầy ý nghĩa và quen thuộc đối với bối cảnh Châu Á. Về điểm này, A. Pieris đã nhận định như sau: “...các nền văn hóa Châu Á sẽ mở rộng danh mục các tước hiệu, các biểu tượng và các hình thức tu từ để biểu trình điều mình vừa mới phát hiện được. Giáo hội hát lên không phải là một mà là ngàn vạn bài ca mới, để chúc mừng Lang quân và Đức Chúa của mình.”<sup>7</sup> Thế nên, có thể xác quyết được rằng điều mà nhà thần học Sri Lanka dự đoán đã bắt đầu thành hiện thực, không những cho lợi ích của nền Kitô học Châu Á, mà còn cho cả những dạng Kitô học đang hình thành tại các lục địa khác với những bối cảnh khác nữa.

<sup>6</sup> Xin xem Chung Hyun Kyung, “Who Is Jesus for Asian Women?” trong *Asian Faces of Jesus*, *op. cit.*, tr. 232.

<sup>7</sup> A. Pieris, “Parler du Fils de Dieu dans les cultures non chrétiennes,” trong *Concilium*, 153 (1982) tt. 116 (bài viết được lấy lại trong cuốn *An Asian Theology of Liberation*, Edinburg, T & T Clark, 1988).

Sự việc Châu Á đã mang lại một phần đóng góp sâu sắc và đặc thù cho nền thần học về Đức Kitô, hiện rõ qua các tác phẩm của Aloysius Pieris,<sup>8</sup> của Choan-Seng Song<sup>9</sup> và của Kosuke. Xin nhắc lại đây một số khía cạnh đã, mỗi bên một cách, ứng đáp thích đáng những đòi hỏi của một nền Kitô học thực sự Châu Á.

Nghiên cứu về các tôn giáo Châu Á, Pieris đã cùng lúc nhận ra một “cốt lõi giải phóng” và một “khía cạnh tội lỗi mang tính chất nô lệ hóa”: “cốt lõi giải phóng” giúp cho tìm thấy cách thức diễn đạt xác đáng về Đức Kitô; nhưng cần phải biết phân định giữa “cốt lõi chính thực” ấy và những hình thức đòi trụ choàng lên cho tôn giáo. Cũng nên nhớ lại những gì tác giả này viết về “phép rửa song đôi” tại sông Giođan và trên đồi Canvê, để bàn đến sự cần thiết phải mở quan hệ đối thoại giữa người Kitô và tín hữu các tôn giáo khác; bởi qua đó, người Kitô có dịp kể cho các anh chị em tín hữu khác câu chuyện về Đức Giêsu Kitô, hoặc là thảo luận – trong bối cảnh chung sống giữa môi trường Phật giáo – về con đường nghèo khó và giải phóng mà Vị sáng lập Kitô giáo đã tận căn sống qua.<sup>10</sup>

Còn trong tác phẩm của Choan-Seng Song thì đọc thấy được một cảm thức rất sắc bén về sự việc Nhập thể và tầm trọng yếu của công cuộc này đối với kinh nghiệm của Châu Á: “đây là lúc *thần-học (théo-logie)* phải mang dạng thức *Kitô-học (christo-logie)*. Trong Ngôi Lời-hóa thành-nhục thể, Thiên Chúa, Đấng tác tạo con người giống hình ảnh Ngài, đã muốn được nhận biết qua Đức Giêsu Kitô”; vậy thì, đối với những người gốc Châu Á, suy tư Kitô học phải xuất phát từ môi trường Châu Á, tức là từ

<sup>8</sup> Xin xem *HPTH* số 23, năm IX (1999) 19-28.

<sup>9</sup> *Ibid.*, tt. 43-53.

<sup>10</sup> *Ibid.*, tt. 21-27.

nói mà người ta có thể thực sự gặp được mạc khải về Emmanuel (Thiên Chúa ở cùng chúng ta).<sup>11</sup> Tác phẩm bộ ba *Thập giá trong thế giới Hoa sen (La Croix dans le monde du Lotus)*<sup>12</sup> có thể được coi như là tổng thể thiết kế cho công cuộc xây dựng một nền “Kitô học hội nhập văn hóa” hoặc nói cho đúng hơn, một nền Kitô học ký thuật trong bối cảnh Châu Á.

Và cuối cùng, tác vụ “hội nhập văn hóa” cũng là ưu tư hàng đầu của Kosuke Koyama, như thấy rõ qua nội dung và cả văn cách nữa, của dạng Kitô học tác giả đề xuất cho bối cảnh của Thái lan. Cũng chính ưu tư ấy đã dẫn bước cho việc ông chú tâm đọc lại lịch sử chính trị và văn hóa của Nhật bản trong tinh thần ngôn sứ của Kinh Thánh, cũng như trong ánh sáng của Thập giá. Cách chung, tác phẩm của Koyama cho thấy ông là một nhà thần học hằng dựa theo ánh sáng của Kinh Thánh để nỗ lực xây dựng một nền Kitô học đặc thù cho bối cảnh của Châu Á.

Những đặc nét vừa kể quả là những xác chứng đảm bảo cho nhận định đưa ra trên kia: dù Kitô giáo có là tối thiểu số tại lục địa Châu Á, thì những dạng Kitô học trình bày qua các trang viết này, cũng làm chứng cho thấy quả thực Đức Giêsu Kitô có thể “nói” với người Châu Á ngay trong bối cảnh các dân nước của chính họ. Đó là một sự kiện tương đối mới mẻ, dĩ nhiên không phải là vì cho đến nay Đức Kitô đã không quan tâm đến người Châu Á (mối quan tâm ấy của Ngài đã được thực sự nói lên qua lời các nhà truyền giáo ngày trước rao giảng về Ngài), nhưng là vì từ nay, việc Ngài được đón nhận một cách chính thức Châu Á, đang tiến lên theo một đà triển phát rộng lớn. Đó là một suối

<sup>11</sup> Xin xem M. Fédou, *op. cit.*, tr. 178.

<sup>12</sup> *Jesus and the Reign of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.



nguồn mang lại sức năng phong phú cho các Giáo hội Châu Á, và đồng thời cũng cho các Giáo hội của những lục địa khác, bởi có dịp nhìn thấy những khía cạnh mới mẻ – được vén mở ra qua cuộc gặp gỡ độc đáo giữa Tin Mừng và các nền văn hóa Châu Á – trong mầu nhiệm của Đức Giêsu Kitô. Và nhất là hiện tình của đà triển phát kia còn trực tiếp mang ý nghĩa của một lời tuyên xưng đức tin vào duy nhất tính và phổ quát tính của [con người và sứ mạng] Đức Kitô. Quả thật, thần học Châu Á bàn cãi không ít về các tính chất này, nhưng chính vì thế mà càng cần phải nêu bật đà tiến phát của các dạng Kitô học thực sự Châu Á, bởi vì có thể coi đà tiến phát này như là một giải đáp cụ thể cho các cuộc bàn cãi kia, theo nghĩa là các dạng Kitô học ấy cho thấy rằng ngay cả tại Ấn độ hay tại Đông Á, Đức Giêsu Kitô vẫn có thể thực sự được đón nhận trong duy nhất tính của Ngài [như là Đấng Cứu độ duy nhất].

### HỘI NHẬP VĂN HÓA VÀ CẢI HOÁN

Tuy nhiên, những nhận định trên đây không có ý nói rằng muốn thực sự là Châu Á, các dạng Kitô học kia nhất thiết phải dính chặt một cách nào đó, với các nền văn hóa Châu Á.

Xác quyết về một “Đức Kitô không bị ràng buộc” (*Unbound Christ*) – tức vào một nơi chốn, một thể chế, một nền văn hóa, một quyền lực trần thế... nào cả – mà hiện nay rất nhiều người hindu quan tâm đến,<sup>13</sup> S. Samartha giải thích nói rằng nếu thế thì có thể và quả là nên thiết cấu một nền Kitô học thực sự Ấn độ, “tách rời” xa khỏi những lối tiếp cận vấn đề theo kiểu Tây phương để chỉ dùng đến những phạm trù hindu như là *advaita*.

<sup>13</sup> Xin xem S. J. Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Madras, Christian Literature Society, 1974.

Thế mà, cũng chính S. Samartha cùng với nhiều tác giả khác, đã lên tiếng cảnh báo về cơ nguy nô lệ hóa Kitô học theo một cách kiểu mới:

Nhấn mạnh đến tính chất phổ quát của tình yêu Thiên Chúa trong Đức Kitô là điều cần thiết để nêu bật cho thấy rõ là Đức Kitô siêu vượt trên hết thảy mọi nền văn hóa. Bởi vì, có thể đặt câu hỏi hợp lẽ này là: một khi đã nhìn nhận câu trả lời hindu về Đức Kitô, và một khi đã xác định rõ là chính vì không bị ràng buộc, nên Đức Kitô nhận được câu trả lời ấy, thì thử hỏi điều đó có muốn nói hay không là từ nay Đức Kitô bị gắn chặt vào một dạng nhân sinh quan khác như là nhân sinh quan kiểu *advaita*? Có phải Đức Kitô phải là một Đức Kitô không bị ràng buộc, chỉ là để bị trói buộc lại bằng những loại dây thừng khác, và để trở thành của riêng một địa phương nào đó? Tuyệt nhiên không phải là thế. Trong tất cả mọi cố gắng của con người, bao giờ cũng thường xuyên tàng ẩn một cám dỗ: cám dỗ rơi vào lại sau đó trong chính cái ách nô lệ mà con người đã cố giải phóng mình ra cho khỏi.<sup>14</sup>

Những hàng trên đây, viết từ hồi 1974, gợi lên cho thấy mối nguy đang rình chực các dạng Kitô học Châu Á: bởi muốn trở thành thực sự Châu Á, nên đành để cho những điều kiện của các nền văn hóa Châu Á ràng buộc. Điểm lưu ý này quả là đặc biệt thích đáng trong thời nay, là thời của tiến trình toàn cầu hóa (mondialisation) đang diễn ra trước mắt; dù hậu quả mang lại có tốt đẹp hay đáng tiếc, thì tiến trình này cũng đang bao trùm cả Châu Á nữa, và đang làm cho các thần học gia Châu Á nhận

---

<sup>14</sup> S. J. Samartha, "The Unbound Christ: Toward a Christology in India Today" (được đưa vào cuốn *The Hindu Response to the Unbound Christ*), trong *Asian Christian Theology. Emerging Themes*, do D. J. Elwood xuất bản, Philadelphia, The Westminster Press, 1980, tt. 158-159.

ra rõ là không thể chỉ đơn thuần dùng đến những phương pháp nghiên cứu chuyên nhất “cảnh hưởng” được. Nhưng, hơn nữa, điểm lưu ý kia còn mang một chiều kích Giáo hội học: nếu nhất thiết phải “hội nhập văn hóa,” thì không vì vậy mà các dạng Kitô học Châu Á buộc phải lệ thuộc vào các nền văn hóa địa phương đến độ không còn có quan hệ gì với những dạng Kitô học thiết cấu tại những nơi khác. Và cuối cùng, còn có một âm hưởng quan trọng về mặt Kitô học: “Đức Kitô siêu vượt trên hết thảy mọi nền văn hóa,” như S. Samartha đã nhắc lại; thế nên, không một cuộc “hội nhập văn hóa” nào lại không đòi phải có một nỗ lực cải hoán trong những gì bắt phải chuyên nhất lệ thuộc vào những biểu tượng hay cách thức biểu đạt của một nền văn hóa nhất định nào đó.

Nhất là khi nền văn hóa này chưa hẳn đã sẵn sàng về mọi mặt để đón nhận sứ điệp Tin Mừng. Trong trường hợp Châu Á, lại còn hơn nữa: nghĩ rằng việc “hội nhập văn hóa” có thể tiến hành tốt đẹp mà không cần đến một sự cải hoán nào đó từ phía của chính các nền văn hóa Châu Á, là chẳng khác chi mơ về một chuyện hảo huyền. Bởi vì, nếu trong nhiều khía cạnh, các nền văn hóa ấy quả đã mở rộng cửa lòng đón nhận Tin Mừng của Đức Kitô, thì chúng cũng còn chứa chất nhiều điều nghịch lại với Tin Mừng ấy, chẳng hạn như: hệ thống đẳng cấp xã hội tại Ấn độ, nhân sinh vũ trụ quan trong Ấn giáo và Phật giáo, quan niệm về những thể cách thần linh hiện hình trong các tôn giáo cổ truyền như Thần đạo, hoặc là lịch sử chính trị và văn hóa của những nước như Trung quốc hay Nhật bản... Thế nên, không thể khoanh tay ngồi chờ cho việc “hội nhập văn hóa” của các dạng Kitô học Châu Á hoàn tất; nhưng ngược lại, cần phải can thiệp phân định những gì trong các nền văn hóa của lục địa này, còn cản trở Tin Mừng của Đức Kitô. Tích cực mà nói, các thần học

gia Châu Á có thể góp phần to lớn cho đà tiến phát của Kitô học tại Châu Á, bằng cách cố tìm cho ra những dạng thức cải hoán cần thiết cho công tác. Nói thế tức là muốn nêu rõ tầm trọng yếu của nỗ lực suy tư phê bình nhằm vào vũ trụ quan và lịch sử quan của Ấn giáo (thiếu đi nỗ lực suy tư này thì không thể tiếp cận vấn đề Nhập thể trong giáo lý Kitô<sup>15</sup>). Nói thế cũng có nghĩa là cần phải lưu ý đến vai trò quan yếu các dạng thần học giải phóng Châu Á đóng giữ, bởi chúng giúp cho thấy những nhân tố nô lệ hóa nơi một vài tôn giáo, và cách riêng là những hình thức bất công do hệ thống đẳng cấp xã hội làm phát sinh ra. Và cuối cùng, nói thế là nêu bật vai trò chủ chốt của thái độ nhận định mà người Kitô phải có đối với kinh nghiệm và giáo huấn của Phật giáo, hoặc đối với những dạng học thuyết hỗn hợp (syncretisme) gặp thấy tại Đại hàn hay tại Nhật bản.<sup>16</sup>

Nhưng, hơn hết cần phải nhắc đến công lao của Kosuke Koyama là tác giả đã nêu bật giá trị của những chiều kích “lịch sử,” “con người” và “ngôi vị” (hữu ngã), cùng vạch cho thấy là các nền văn hóa Châu Á cần phải chú ý đến những giá trị ấy, cũng như đã dám dùng phương thức phê bình mà ngẫm đọc lịch sử Nhật bản: về mặt này, tác phẩm của ông quả đã can đảm làm chứng cho sự “tự do Kitô,” một sự tự do mà Samartha tha thiết cầu chúc cho Kitô học Ấn độ có được.

Nhấn mạnh đến đòi hỏi cần phải “cải hoán” không có nghĩa là đi ngược lại với yêu cầu “hội nhập văn hóa.” Đúng hơn là phải nói rằng cả hai đều cần đến nhau và bổ túc cho nhau như là hai mặt của cùng một thái độ. Kinh nghiệm của Kitô giáo thời xưa là một bài học lớn: nếu chỉ đơn thuần hội nhập sâu vào trong

<sup>15</sup> Xin xem M. Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, tt. 27-36 và 48.

<sup>16</sup> Xin xem M. Fédou, *op. cit.*, tt. 68, 112, 153-155, 239-240.

văn hóa hay thế giới La Hy không thôi thì chưa đủ; nhưng còn cần phải biết đứng xa ra khỏi những gì thuộc thế giới ấy mà còn gây cản trở cho Tin Mừng của Đức Kitô, và phải gia công để cải hoán những hình ảnh, khái niệm và dạng mẫu tư tưởng chưa có thể dùng được ngay vào trong thần học kitô. Hệt như thế, các dạng thần học Châu Á cũng cần phải tiến hành trong một cách thức tương tự; và có đi qua con đường đó thì các dạng Kitô học chính thức mới có thể tiếp tục triển phát trong bối cảnh Châu Á được.

Sau đây, xin nói về hai chủ hướng cơ bản của các dạng thần học ngày nay tại Châu Á: kinh nghiệm về cảnh nghèo, và kinh nghiệm của các tôn giáo.

### CÁC DẠNG KITÔ HỌC CHÂU Á VÀ KINH NGHIỆM VỀ CẢNH NGHÈO

Như đã rõ, các trào lưu thần học giải phóng hiểu từ “nghèo” hay “nghèo khó” theo một nghĩa rộng: không chỉ là cái nghèo vật chất theo nghĩa hẹp, nhưng còn là cái nghèo hiện lên trong cảnh trạng sống của những nạn nhân đủ loại, của những người bị đối xử tàn tệ, bị hạ nhục, bị áp bức hay đè bẹp dưới những gánh nặng bất công khác nhau; “người nghèo” không được nhìn nhận theo nhân phẩm của mình, bị coi như là “không có nhân vị” (“non-personne”<sup>17</sup>). Nếu hiểu như thế, thì kinh nghiệm về cảnh nghèo quả là môi trường sinh hoạt rộng lớn của các dạng Kitô học Châu Á, như thấy rõ qua lập trường của các dạng Kitô học Ấn độ lên án cảnh cùng cực mà đại đa số dân chúng đang

---

<sup>17</sup> Về điểm này, xin đọc những suy tư của G. Gutiérrez phát biểu qua bài viết “L’option pour les pauvres,” trong *Études*, 372 (1990) 367-377.

phải sống qua, và những bất công do hệ thống đẳng cấp xã hội gây ra nhan nhãn trước mắt.

Một lần nữa, cần nêu rõ phần đóng góp đặc thù của các dạng thần học giải phóng Châu Á, hay ít nhất là của những dạng hình thành tại các nước có sự hiện diện lớn rộng của các tôn giáo. Đã hẳn, không thể bỏ qua mà không nhìn nhận những đặc nét của dạng Kitô học hình thành tại Philippines, trong bối cảnh đấu tranh chống lại quyền lực chính trị, hay là của dạng Kitô học phát sinh từ thân phận của giới tiện dân tại Đại hàn. Tuy nhiên, các dạng Kitô học này (nhất là dạng hình thành tại Philippines) làm cho liên tưởng nhiều hơn đến những cố gắng đầu tiên của các nhà thần học Châu Mỹ Latinh trong nỗ lực cổ vũ một cuộc giải phóng xã hội và chính trị. Còn phần đóng góp độc đáo của các dạng Kitô học Châu Á là ở chỗ biết nhìn người nghèo một cách cụ thể – tức là ngay ở chính nơi môi trường văn hóa và tôn giáo của họ, môi trường đặc thù của tầng lớp người nghèo Châu Á – cố đưa môi trường này vào trong nỗ lực suy tư của mình, bằng cách nêu bật hoặc là những khía cạnh nô hoá gặp thấy trong một số những cách thức thực hành hay sống lòng tin, hoặc là, ngược lại, những gì các tôn giáo có thể đóng góp cho công cuộc giải phóng. Như đã thấy, có một tình trạng xung đột giữa các trào lưu này và những đòi hỏi của yêu cầu hội nhập văn hóa hay đối thoại liên tôn, nhưng mặt khác, như Aloysius Pieris và Choan-Seng Song nhận định, hai nhân quan này cũng có thể bổ túc hỗ tương và làm cho nhau phong phú thêm. Qua viễn cảnh này mới thấy hiện rõ đặc nét thực sự của các dạng Kitô học Châu Á so với các dạng thần học Châu Mỹ Latinh đi trước (từ năm 1980 trở về sau, các dạng thần học này mới lưu tâm đến những vấn đề do các truyền thống văn hóa của các dân tộc bản địa đặt ra).

Dù có khác nhau như vậy, và dù có những vụ tranh cãi giữa tác giả này hay tác giả nọ, thì nói chung, bao giờ cũng có những vấn đề tương tự ngấm ngấm ở trong các trào lưu giải phóng tại Châu Á cũng như tại Châu Mỹ Latinh. Ở đây, chúng tôi không có ý nói đến vấn đề phân tích xã hội theo kiểu mácxít (vấn đề liên quan đến Châu Mỹ Latinh trước đây, nhưng sau đó đã được điều chỉnh; dù sao thì đó cũng không phải là vấn đề xuất hiện ở hàng đầu trong trường hợp các dạng thần học Châu Á chăm lo nhiều hơn đến chiều kích tôn giáo của kinh nghiệm con người), nhưng là nghĩ tới những vấn đề tương tự như thế này: Nói như thế nào cho đúng về “người nghèo”? Làm sao để đứng về phía họ mà tránh được thái độ đồng loạt lên án tất cả những ai không sống trong cùng một hoàn cảnh như họ? Làm sao để tránh đồng nhất hóa họ ngay với “những người nghèo” trong truyền thống Kinh Thánh, tức là không những thiếu thốn vật chất, mà còn là những người “khiêm nhu” (humbles), lòng rộng mở trước Thiên Chúa và được Ngài đón nhận trọn vẹn? Đồng nhất hóa Đức Giê-su với người nghèo: nhưng được phép làm như thế cho đến mức nào? Cách đồng nhất hóa này tìm ra được cơ sở chứng giải nào từ dự ngôn trí danh về cuộc phán xét chung (sau hết) trong *Phúc âm theo thánh Matthêu*? Đó là những câu hỏi đáng được lắng nghe, và đáng được các nhà thần học Châu Á làm cho sáng tỏ, bởi có làm như thế thì việc họ nhấn mạnh đến mối quan tâm đối với người nghèo theo tinh thần Phúc âm, và đến đòi hỏi phải xây dựng một nền công bằng xã hội đầy đủ hơn, mới có được cơ sở vững chắc thật.

Tiếp đây, xin được nêu bật hai điểm lộ rõ từ các dạng Kitô học Châu Á xuất hiện gần đây nhất, cho thấy đà diễn biến của các dạng này so với các dạng đầu tiên của thần học giải phóng.

Điểm thứ nhất: chú ý nhiều hơn đến những gì là “con người,” coi đó là môi trường kitô học: vượt xa hẳn thái độ chỉ đơn thuần chăm chăm chú chú vào những nhân quan giải phóng xã hội hay chính trị (chủ hướng giữ ưu thế trong thập kỷ 80, do ảnh hưởng của “thần học đấu tranh” tại Philippines, hoặc của thần học tiện dân tại Đại hàn), chú tâm được quy tập nhiều hơn vào thiên chức và phẩm giá của con người xét theo tư cách là người: thiên chức và phẩm giá được trọn vẹn vẹn mở qua nhân tính của Đức Giêsu Kitô, cũng như tìm thấy được nơi Ngài mức thành tựu trọn vẹn của mình; do đó, chúng có quyền đòi hỏi cho được nhìn nhận, đặc biệt là những khi và ở những nơi chúng bị báng nhục, bởi có thể, mối hiệp thông với “Con Người” mới được khôi phục, và “Nước Thiên Chúa” mới được đón nhận thật sự.

Điểm thứ hai được nói lên qua thuật ngữ “dân tộc chịu đóng đinh” đọc thấy cách riêng trong tác phẩm của Choan-Seng Song (thực ra, thuật ngữ này đã được các thần học gia như Ignacio Ellacuria và Jon Sobrino, dùng trước tiên cho bối cảnh Châu Mỹ Latinh<sup>18</sup>). Hiểu cho đúng thì thuật ngữ này không phủ nhận khổ đau Đức Kitô chịu trên thập giá là khổ đau có một không hai giữa các khổ đau, nhưng muốn nói là những người nam người nữ, nạn nhân của bất công ngược đãi (vì thế, làm thành một “dân tộc”), hiện đang một cách nào đó, hiện tại hóa cuộc Khổ nạn của Đấng Chịu Đóng Đinh ngay trong giây phút này của lịch sử; dĩ nhiên – để nói cho rõ – không theo nghĩa là Đức Giê-

---

<sup>18</sup> Xin đọc bài viết của I. Ellacuria về “le peuple crucifié” trong *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1990, tt. 189-216; xin cũng xem tập *Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput* (chủ biên: O. König và G. Larcher), Graz và Budapest, Andreas Schneider, 1992.



su chịu khổ đau thay cho các nạn nhân, nhưng theo nghĩa là các nạn nhân được liên kết với thiên mệnh của Đức Giêsu chịu đóng đinh. Theo một nghĩa nào đó, người ta tìm lại được ý tưởng cổ truyền về việc qua các chi thể khổ đau, thân mình Đức Kitô “làm cho nên trọn” Cuộc Khổ nạn xưa kia Đức Giêsu đã chịu;<sup>19</sup> nhưng, ở đây, “dân tộc chịu đóng đinh” chỉ về cộng đồng những người phải sống trong những cảnh trạng khác nhau của nghèo khổ, của bất công hay áp bức. Dù sao thì việc một thuật ngữ như thế xuất hiện cũng vén mở cho thấy tình cảnh khó khăn của những hy vọng đấu tranh giải phóng về mặt xã hội hay chính trị (cho dù đó là cuộc đấu tranh cần thiết), cũng như cho thấy rằng không thể sửa đổi ngay được cục diện thảm cảnh khổ đau trong nhân loại, và tốt hơn là nên thông dự vào nỗi khổ nhục mà Đấng Chịu Đóng Đinh đã từng gánh vác trên đồi Gôngôtha.

Một phần nào đó, viễn cảnh ấy có thể xem ra như là một cuộc tháo lui bỏ lỡ những hoài bão từng được các dạng ban đầu của thần học giải phóng ôm ấp. Dẫu vậy, những gì lúc đầu xem ra như là một cuộc vỡ mộng (nếu không nói là thất bại), cũng chính là những gì rồi sẽ mở ra một con đường đầy hy vọng: nếu tình cảnh của những “người nghèo” thê thảm đến độ theo cặp mắt loài người, không thể chỉ đơn thuần dùng phương cách hoạt động xã hội và chính trị (dù hoạt động đó bao giờ cũng là cần thiết) mà đổi thay được; nếu viễn cảnh ban đầu của “giải phóng” không thể làm tiêu tán đi được cảm tưởng bất lực trước tầm lớn rộng của sự ác; và nếu lúc đó, không còn tìm thấy được một lối ngả nào khác ngoài việc yêu thương “người nghèo” và nhận ra ở nơi họ những gương mặt của một “dân tộc chịu đóng đinh,” thì

---

<sup>19</sup> Xin xem Cl 1:24: “Những gian nan thử thách Đức Kitô còn phải chịu, tôi xin mang lấy vào thân cho đủ mức, vì lợi ích cho thân thể Người là Hội Thánh.”

chẳng phải đó chính là lúc phải hướng nhìn lên để chiêm ngắm “Thiên Chúa chịu đóng đinh,” để xin Ngài dạy cho hiểu tại sao Ngài lại đi cho đến bước tận cùng như vậy, để nhận cho ra bằng cách nào Ngài đã mang lại ý nghĩa đích thực cho cái chết [xem ra] vô nghĩa của Ngài, để mở rộng lòng đón nhận sức năng chữa lành Ngài đã mang lại do các vết thương của chính Ngài, và để ngay từ bây giờ, xuyên qua u tối của ngày Thứ Sáu Tuần thánh, nhận ra được những tia sáng tiên tri của một cuộc Phục Sinh đã được hứa trước cho hết mọi chi thể khổ đau trong thân thể của Ngài, hay sao? Chẳng phải là hễ đã ra sức tìm hiểu kinh nghiệm về tình cảnh nghèo khổ tại Châu Á hôm nay cũng như ngày mai, thì các dạng Kitô học đều được mời gọi để quy hướng trước tiên về với điểm gặp gỡ ấy, đó sao?

### CÁC DẠNG KITÔ HỌC CHÂU Á VÀ KINH NGHIỆM CỦA CÁC TÔN GIÁO

Như đã thấy, trừ trường hợp Philippines ra, các dạng Kitô học Châu Á đều đã được hình thành tại các nước chịu ảnh hưởng sâu đậm của các “tôn giáo cổ truyền” hay “tôn giáo lớn” không phải là Kitô giáo, và đã dành một sự chú tâm đặc biệt đến các vấn đề do mối quan hệ với các tôn giáo lớn ấy đặt ra. Lãnh vực suy tư thứ hai này – không đối nghịch với lãnh vực suy tư vừa nói đến trên kia, ngược lại, theo các thần học gia như Aloysius Pieris nhận định, thì hai lãnh vực gắn liền chặt chẽ với nhau trong bối cảnh sinh hoạt của Kitô giáo Châu Á – bao trùm một phạm vi rất rộng lớn, không thể biểu đạt cho đầy đủ với những kết luận tổng quát được; bởi vấn đề thì hoàn toàn khác nhau đối với từng tôn giáo, và thêm vào đó, quan điểm của các thần học gia cũng chẳng có chút gì giống nhau. Không lặp lại những gì đã bàn về mỗi tác giả, ở đây chỉ xin nhắc lại vấn đề chủ yếu mà

mối quan hệ với các tôn giáo Châu Á đặt ra cho Kitô học: vấn đề về tính chất duy nhất của Đức Kitô trong lịch sử cứu độ, tức là vấn đề đặt ra cho sự việc Đức Kitô là Đấng Cứu độ duy nhất.

Trước tiên, phải nhận đó là một vấn đề có căn cứ. Có thể, tại Châu Á, có người cho rằng đó chỉ là vấn đề chỉ có Tây phương mới đặt ra; nhưng, nội dung vấn đề có thể nào đi nữa, thì cũng chính Tân Ước đã dùng từ “duy nhất” để xác quyết về Đức Kitô – như là “Con Một” (Ga 1:18), “Đấng Trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người” (1Tm 2:5). – Ngoài ra, tại Châu Á, liên quan đến vấn đề “duy nhất tính,” cũng có những quan điểm không những khác nhau, mà đôi lúc còn tương phản với nhau nữa. Thế nên, không thể gạt ngay vấn đề ra ngoài, coi đó như là không thích đáng trong bối cảnh Châu Á. Cũng không thể nhân danh tầm quan trọng của mối giao hảo cụ thể với tín đồ các tôn giáo khác (tất nhiên đó là mối giao hảo chính đáng và cần thiết) để lẫn tránh vấn đề: mối giao hảo này không chuẩn cho các thần học gia Kitô phải nghiên cứu về vấn đề duy nhất tính của Đức Kitô trong môi trường có nhiều tôn giáo cùng chung sống với nhau. Xem ra nghịch biện, nhưng thực ra là điều rất hợp lẽ: không giống hoàn cảnh của môi trường cổ truyền Kitô, một môi trường đa tôn giáo như thế càng làm cho việc suy tư về vấn đề duy nhất tính của Đức Kitô càng nên bức thiết gấp bội.

Để giải quyết vấn đề duy nhất tính nói trên, có nhiều quan điểm khác nhau đã được đề xuất. Nhưng, những quan điểm dù táo bạo nhất, cũng không được làm cho quên đi rằng đại đa số các Kitô hữu tại Án độ cũng như tại những nước Châu Á khác, vẫn đi theo giáo lý cổ truyền xác quyết rằng Đức Kitô là “Đấng Cứu độ duy nhất,” và gắt gao phê bình chống lại những trào lưu có khuynh hướng giảm nhẹ tầm quan trọng của giáo lý ấy. Cũng

có những tác giả nghĩ rằng lòng trung thành với Đức Kitô không loại trừ (ngược lại, còn đòi phải thực hiện) việc ngấm đẫm các truyền thống tôn giáo trong ánh sáng của Phúc âm, bởi nhờ đó mới có thể thấy rõ những khác biệt so với đức tin Kitô, và mới nhận ra được trong các truyền thống ấy, những gì có thể mở lối dẫn đến với Đức Kitô. Có tác giả khác thì chủ trương là cần phải tiến xa hơn nữa trên con đường đối thoại với các tôn giáo, và cho rằng nếu nhấn mạnh quá nhiều đến duy nhất tính của Đức Kitô thì sẽ làm cho cuộc đối thoại với các tôn giáo rơi vào tình trạng bế tắc, cũng như sẽ gây cảm tưởng là Kitô giáo giữ thái độ chuyên nhất trong một bối cảnh đa tôn giáo (đã quen với bầu khí đa thần, và với lối chung sống hài hòa – không đối chọi – giữa các tôn giáo). Đôi khi họ cũng tìm cách để tạo cho những quan điểm kia có được một căn cứ thực sự Kitô học, chẳng hạn như là bằng cách nhấn mạnh đến sự tự hủy của Đức Kitô, hoặc là bằng cách nêu bật sự khác biệt giữa Đức Giêsu lịch sử và mẫu nhiệm của Đức Kitô, cho rằng mẫu nhiệm này cần được kinh nghiệm tôn giáo của nhân tính làm cho nên phong phú, và chỉ đạt đến mức viên mãn trong hồi chung cục thời gian.

Không nói thì ai cũng biết rằng những lập trường cuối cùng trên đây đang khơi dậy một cuộc tranh luận cơ bản hàng đầu và rất sôi nổi hiện nay. Khuôn khổ các trang viết này không cho phép mổ xẻ sâu rộng hơn,<sup>20</sup> thế nên, chỉ xin nêu ra sau đây một

---

<sup>20</sup> Xin ít nhất là xem J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., đặc biệt là chương "Jésus-Christ, un et universel," tt. 423-461: tác giả phân biệt (tr. 427) giữa "duy nhất tính" (unicité: áp dụng cho Đức Giêsu Kitô) và "tuyệt đối tính" (absoluité: một đặc tính của "Thực thể tối hậu"); rồi kết luận rằng "'duy nhất tính' và 'phổ quát tính' của Đức Giêsu Kitô thì tuyệt đối cũng không mà tương đối cũng không, nhưng là 'cấu thành' (constitutives), theo nghĩa là biến cố-Kitô có một ảnh hưởng phổ quát: trong Ngài, Thiên Chúa đã

vài điểm mốc xét là hữu ích cho việc suy tư thần học về vấn đề.

Trước tiên, cần phải kể ra những gì biểu thị phản ứng chính đáng của các lập trường trên đây chống lại những hình thức giới thiệu có tính cách trắng trợn “chuyên nhất” về đức tin kitô. Khó mà chối cãi được là công thức “Ngoài Giáo hội không có ơn cứu độ” – hay đúng hơn: cách hiểu không chính xác về công thức ấy – đã ảnh hưởng quá sâu đậm đến cách thức các nhà truyền giáo ngày trước trong lịch sử, trình bày về giáo lý kitô. Tuy nhiên, không phải chỉ có một kiểu trình bày như thế mà thôi, bởi vì còn có nhiều bản giáo lý khác đã dưới hình thức này hay hình thức khác (và nhất là dựa theo chủ đề *Ecclesia ab Abel*), nhìn nhận có một sự hiện diện hay hoạt động của Thiên Chúa ngay cả nơi những người ở ngoài Giáo hội. Đành là tác giả của các bản giáo lý này đã liên tưởng trước tiên đến những “người công chính” (“justes”) sống trong thời trước khi Đức Kitô đến; tuy nhiên, ngày nay, nhiều nhà thần học nhận là cách suy luận của tác giả các bản giáo lý vừa nói cũng có giá trị đối với những người sống sau thời Đức Giêsu Nadarét, và không làm sao biết được Phúc âm để tin vào Ngài, dù có lòng ngay. Lối nhìn bao quát này sẽ tìm thấy được căn cứ vững chắc nơi những bước triển phát của khoa Thần Khí học hiện đại; mà Kitô học và Thần Khí học thì đi liền với nhau: nếu Đức Giêsu Nadarét đã sống tại một nơi chốn và trong một thời gian nhất định, thì trái lại Thánh Linh (là Thần Khí của Đức Kitô) có thể hoạt động bất cứ ở đâu, ở ngay những nơi chưa nghe biết đến Phúc âm.

Cũng cần phải để ý đến bối cảnh của các lập trường nói trên

---

thực hiện công cuộc cứu độ phổ quát; nhân tính phục sinh của Đức Kitô là bảo chứng của sự việc Thiên Chúa kết hiệp một cách bất khả phân ly với loài người” (tr. 460).

đây: đó là bối cảnh của một lục địa trong đó một thiểu số rất nhỏ người kitô sống giữa một số rất đông tín đồ của các tôn giáo lớn, phát xuất từ Ấn độ hay từ Đông Á. Giữa một bối cảnh như thế, tất Kitô giáo không thể dừng lại ở chỗ chỉ đón nhận những giá trị đơn thuần “văn hóa” (như tách biệt khỏi các truyền thống tôn giáo bị đồng loạt lên án): tại Châu Á, khó mà tách rời văn hóa và tôn giáo ra khỏi nhau, và nếu cần phải cẩn trọng để ý đến những khác biệt cơ bản giữa Kitô giáo và các tôn giáo khác, thì thần học kitô cũng phải nhìn nhận những con đường mà kinh nghiệm thực sự tôn giáo tại Châu Á cho thấy là có thể chuẩn bị cho hoặc đưa đến gặp gỡ với kinh nghiệm đặc thù của đức tin kitô.

Ngoài ra, các lập trường trên đây cũng hằng ưu tư làm sao để tránh cho cuộc đối thoại với tín đồ các tôn giáo khác khỏi bị cản trở. Cần phải lắng nghe và tôn trọng mỗi ưu tư này, nhưng cũng nhận thấy là tự nó, mỗi ưu tư kia không mấy may đặt vấn đề cho giáo lý cổ truyền về duy nhất tính của Đức Giêsu Kitô. Một mặt, chính cuộc đối thoại cũng đòi mỗi bên phải thực sự trung thành với truyền thống của mình (dĩ nhiên, không phải bất cứ lúc nào cũng trắng trợn nói ra những điều mình tin, nhưng theo lương tâm, người kitô không thể lấy lý đối thoại để cắt xén những gì lòng tin vào Đức Giêsu Kitô đòi hỏi). Mặt khác, những công thức như “Con Một Thiên Chúa” hay “Đấng Trung gian độc nhất giữa Thiên Chúa và loài người” đều là những biểu đề đức tin (hay công thức định tín), tức là những cách thức tuyên xưng đức tin: niềm tin này là xác tín tự do của riêng người kitô, và không thể áp đặt cho ai được cả. Vì thế, những công thức ấy không mấy may phương hại đến mỗi âu lo chính đáng cho cuộc đối thoại chính thực với tín đồ các tôn giáo khác.

Cũng phải nhận là để hiểu cho rõ nội dung, thì cần giải thích về một số điểm chủ yếu trong thuật ngữ “duy nhất tính của Đức Kitô.” Như Aloysius Pieris đã chính xác nhận định,<sup>21</sup> thuật ngữ không muốn nói rằng từ “Kitô” là danh xưng duy nhất thích đáng để xác định căn tính của Đức Giêsu, bởi nếu “danh tước” ấy có đặc biệt nổi bật rất sớm trong truyền thống kitô, thì Tân Ước vẫn làm chúng cho thấy là nhiều danh tước khác cũng đã được dùng để chỉ về Đức Giêsu, và không có gì không cho phép dùng nhiều danh tước khác nữa, lấy từ những hình ảnh và khái niệm thông dụng trong các nền văn hóa Châu Á để chỉ về Ngài, miễn sao chúng phù hợp với các danh tước kitô học truyền thống để lại. Cũng không nên coi các từ “duy nhất” và “duy nhất tính” như là cách thức độc nhất có thể dùng để nói lên tính chất độc đáo, không thể so sánh được của mầu nhiệm Đức Giêsu Kitô, bởi Tân Ước và truyền thống cổ xưa của Giáo hội cũng đã giữ lại nhiều cách thức biểu đạt khác; chẳng hạn như trạng từ “một lần cho tất cả” (*ephapax*) đọc thấy trong Thư gửi tín hữu Do thái, hay phạm trù “sự mới mẻ” (*nouveauté*) do thánh Irênê thành Lyon dùng.<sup>22</sup>

Nếu chỉ dính líu đến một trong bốn điểm nêu ra trên đây, thì cuộc tranh cãi đơn thuần về từ ngữ dùng để biểu đạt duy nhất tính của Đức Kitô không gây khó dễ gì đến nội dung chủ yếu

<sup>21</sup> Xin xem Aloysius Pieris, “Parler du Fils de Dieu dans les cultures non chrétiennes,” trong *Concilium*, 153 (1982) 206-211; được lấy lại trong cuốn *An Asian Theology of Liberation*, Edinburgh, T & T. Clark, 1988 (*Une théologie asiatique de la libération*, bản dịch của J. Feisthauer, Paris Centurion, 1990, tt. 109-119).

<sup>22</sup> Xin xem Dt 7:27; 9:12; 10:10; Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 34, 1: Đức Chúa “đã mang lại sự mới mẻ trọn vẹn, bằng cách mang lại chính con người của Ngài như đã được tiên báo” (A. Rousseau – L. Doutreleau, bộ “Sources chrétiennes” số 100, 1965, tr. 847).

của vấn đề, và chỉ cần làm cho nói rõ hay làm cho sáng tỏ các cách dùng từ là giải quyết xong.

Nhưng sự việc sẽ khác hẳn, nếu cuộc tranh cãi về từ ngữ kia vẫn kéo dài vì không nhìn nhận hoặc ít ra vì bảo vệ quan điểm tương đối hóa căn tính của Đức Kitô, Con Một Thiên Chúa, như đức tin kitô cổ truyền hằng tuyên xưng.

Là chuyện dễ hiểu việc giáo lý mạc khải về căn tính ấy gặp nhiều đối kháng trong môi trường văn hóa như tại Ấn độ, là nơi đã từng sống quen với lòng tin của Ấn giáo vào các *avatars* tức là những biểu hiện đa dạng của thần linh. Cũng vẫn là chuyện dễ hiểu việc giáo lý ấy không thể nào tương hợp được với một số những cách thức trình bày về tôn giáo – gặp thấy tại Đông Á, đặc biệt tại Đại hàn và Nhật bản – có thể đưa đến chỗ làm cho hiểu rằng có thể cùng một lúc làm tín đồ của nhiều tôn giáo khác nhau; cho rằng làm thế là để có thể giữ lòng trung thành với các truyền thống cổ xưa, và để gạt bỏ những gì gây xung khắc chia rẽ nhằm xây dựng một niềm hài hòa vượt trên mọi phân biệt.<sup>23</sup> Nhưng cũng không nên quên rằng từ những thế kỷ đầu, khi tiếp xúc với các nền văn hóa, Kitô giáo cũng đã gặp phải một sự đối kháng kịch liệt: tuy nhiên, không vì thế mà các tác giả lớn trong truyền thống kitô đã làm giảm nhẹ đi nội dung của niềm tin vào Đức Kitô, và nếu đã có những nỗ lực “hy hóa” hay “la hóa” để tạo uy tín cho sứ điệp Tin Mừng trong bối cảnh thời đó, thì Giáo hội cũng đã quan tâm không kém đến sứ mạng công bố về căn tính đặc thù của Đức Giêsu Kitô ở giữa lòng lịch sử loài người và ở trong mầu nhiệm của Thiên Chúa.

Có người sẽ biện luận rằng không như cuộc gặp gỡ với thế

<sup>23</sup> Xem Fédou... tt. 154-155; 246... trên đây... tt. ???



giới La Hy, cuộc Kitô giáo gặp gỡ với các nền văn hóa xa ngàn dặm bên Châu Á cho thấy giữa hai bên, có một sự khác biệt tận căn hơn nhiều? Nếu nhớ lại những cách lập thời xưa một Celsê hay một Porphyre đưa ra để chống lại đức tin kitô, thì sẽ thấy chúng tận căn đến độ nào, cũng như sẽ thấy căn cứ của vấn nạn so sánh trên đây không được vững là mấy. Dù sao thì vấn nạn cũng là dịp nhắc nhở cho nhớ lại là trong cuộc hội nhập vào thế giới Châu Á, Kitô giáo phải đối diện với những nhãn quan về con người và với những nền văn hóa rất xa lạ; chẳng hạn như là những khó khăn gặp phải trong văn hóa Ấn độ hay trong một số nền văn hóa Đông Á; đối với cách thức hiểu về thế giới, về lịch sử, về con người và về “nhân vị”: những cách hiểu thiên về việc biểu hiện đa dạng của thần linh trong một thế giới nếu không nói là ảo tưởng thì ít là hoàn toàn thứ yếu so với bản chất phi thời gian của Thần linh, hay là so với sự lặng thinh của sự Trống rỗng thuần túy.

Vậy, có nhiều, có lớn bao nhiêu đi nữa thì những khác biệt kia cũng không bao giờ cho phép cắt giảm đi nội dung giáo lý mà niềm tin kitô đã dám công tuyên về Đức Giêsu Nadarét, xác quyết Ngài là *duy nhất giữa mọi người*. Không phải nói thế là phủ nhận duy nhất hay độc nhất tính của mỗi con người, hay có ý giảm nhẹ tính chất siêu thường của những bậc tiên hiền như Đức Khổng hay Đức Phật; ngược lại, cần phải mong sao cho cuộc đối thoại với các truyền thống Châu Á giúp phát hiện được những gì là độc đáo các vị ấy đã mang lại cho lịch sử nhân loại. Dù thế, có điểm quan trọng này người kitô cần xác định rõ: Đức Giêsu Nadarét là duy nhất *theo một nghĩa duy nhất*, bởi lẽ đức tin kitô xác định về Ngài những điều mà đức tin ấy không thể xác định cho bất cứ ai khác trong lịch sử loài người: Đức Giêsu là Duy nhất sinh từ Đấng Duy nhất, là Ngôi Lời “lúc khởi

đầu đã có” và “đã trở nên người phàm” (Ga 1:1 và 14), là Thiên Chúa-làm người đã từng chia sẻ thân phận con người, là Đấng đã mang lại ân sủng và chân lý (x. Ga 1:17), là Người Con qua đó – sau nhiều lần nhiều cách phán dạy cha ông chúng ta qua các ngôn sứ – Thiên Chúa đã nói với chúng ta trong một cách thức mới và khôn tày (x. Dt 1:2), là Đấng đã vén mở cho thấy mình “là con đường, là sự thật và là sự sống” (Ga 14:6), đã hiến mạng sống mình để cứu độ thế giới, “một lần là đủ” (Dt 10:10), là Đấng đã sống lại để nên “trưởng tử trong số những người từ cõi chết sống lại” (Cl 1:18), là Đấng Cứu độ duy nhất (x. Cv 4:12) và là Đấng đã được Thiên Chúa tặng ban Danh hiệu vượt trên mọi danh hiệu (x. Pl 2:9), Đấng mà mọi loài có bản phận phải tuyên xưng là Chúa để tôn vinh Thiên Chúa Cha (x. Pl 2:11), là Đấng “Đầu hết và Sau hết,” “là Alpha và Ômêga, là Khởi nguyên và Tận cùng” (Kh 1:17 và 21:6), là “người thật và là Thiên Chúa thật,” trong Người nhân tính và thiên tính kết hợp với nhau “không lẫn trộn, không phân chia” như công đồng Can-xêđô đã minh định. Không thể nêu vấn nạn cho rằng việc tuyên xưng duy nhất tính như thế kia sẽ làm tổn thương đến chân lý mạc khải về sự kiện “tự hủy,” bởi chính sự kiện này vén mở cho thấy căn tính có một không hai của Đức Giêsu Kitô; và ngược lại, càng nêu cao duy nhất tính của Đức Giêsu Kitô thì sự kiện tự hủy nổi bật càng rõ hơn, càng tận căn hơn: Con Thiên Chúa làm người đã “tự hạ” cho đến chết trên Thập giá. Cũng không thể dồn chân lý mạc khải về duy nhất tính của Đức Giêsu Kitô vào một tương lai cánh chung, bởi vì chân lý đó gắn liền với mầu nhiệm bản thân thần-nhân của Người Con đã tự mạc khải chính mình ra trong thời gian của lịch sử, “chỉ một lần là đủ.”

Cũng cần phải nêu rõ ngay là duy nhất tính ấy không mang tính chất chuyên nhất, bởi chính “Người Con Một” hằng mong

muốn thông chia trọn vẹn những gì làm nên thân phận Người Con, cho người khác, cho tất cả mọi người khác, cho toàn thể nhân loại; tất nhiên, không phải là thông chia sự kiện sinh ra từ đời đời (Đấng Tự hữu và tạo vật thì khác nhau), nhưng là trao tặng cho mọi người khả năng mở lòng ra để cũng được sinh ra bởi Thiên Chúa và để được thông phần với Ngài trong địa vị làm “con.” Chẳng thế mà một truyền thống kitô cổ cựu đã giới thiệu những người sống xứng hợp với Phúc âm như là “những kitô khác”; sau khi sống lại, Đức Kitô cũng đã gọi các môn đồ Ngài là “anh em” (Ga 20:17); còn Phaolô thì gọi các tín hữu là “những kẻ đồng thừa kế với Đức Kitô,” là “nghĩa tử,” là “con cái Thiên Chúa” (x. Rm 8:14-17); tác giả Thư gửi tín hữu Rôma đi đến chỗ quả quyết là “Đấng thánh hóa và những người được thánh hóa đều do cùng một nguồn gốc” (Dt 2:11). Và công trình của Thánh Linh là thực hiện – trong toàn bộ thời gian lịch sử và qua cả những truyền thống tôn giáo [không kitô] của nhân loại – việc chuyển thông những gì trao ban từ đầu cho Ngôi Lời Thiên Chúa; Thánh Linh cũng khơi dậy giữa lịch sử loài người những mẫu gương khôn ngoan và thánh thiện, duy nhất trong dung mạo của mình, khả dĩ hợp tác vào việc thể hiện “Sự khôn ngoan thiên hình vạn trạng của Thiên Chúa” (Ep 3:10), và tất cả đều là thành phần trong mẫu nhiệm Đức Kitô, ở mức sung mãn của Thân mình Ngài. Như thế, việc tự hủy của Người Con chủ yếu là ở chỗ từ đời đời, Ngài đã quyết không giữ cho riêng một mình mình địa vị làm con Thiên Chúa; như thế, duy nhất tính của Ngài tỏ hiện qua những gì xem ra đi ngược lại với tính chất ấy, tức là qua sự chia sẻ địa vị làm “con Thiên Chúa” cho loài người.

Nhưng làm sao nhận ra được hồng ân ấy nếu không đem hết lòng biết ơn sâu xa mà quay về với Đấng đã làm cho hồng ân

ấy thành hiện thực? Do đó, việc tuyên xưng Đấng Duy nhất vẫn là điều thiết yếu đối với thần học kitô: tựa như tiếng của ức ức triệu triệu thiên thần trong *Sách Khải huyền*, cất cao chúc tụng Con Chiên đã bị giết (x. Kh 5:12).

Đó là một số những điểm mốc chính cần được lưu ý tới khi đưa Kitô học vào con đường đối sánh với các truyền thống tôn giáo Châu Á, một cuộc đối sánh tế nhị và không thiếu chi đòi hỏi.

## 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