

HỢP TUYỂN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 35

Năm XIII (2003)

Công Cuộc Cứu Độ
Vấn đề và mẫu nhiệm

- Những cách giải thích
- Những điểm “then chốt”
- Cứu Độ bởi thập giá
- ... với đời sống thiêng liêng

Nước Thiên Chúa
Biểu tượng đối với Châu Á ?

- Những khó khăn ...
- ... trong Thần học Châu Á
- ... có ý nghĩa đối với Châu Á



HỢP TUYỂN THẦN HỌC

Tập phổ biến Thần học, phát hành không định kỳ

Chủ biên: M. Nguyễn Thế Minh, S.J. (Đài Loan)

Phụ biên: F. Gómez Ngô Minh, S.J.

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

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

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

e-mail: mimisj@compuserve.com

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

☎: (858) 571 7839

Tổng quản: *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive – Vienna, VA 22182 – USA

☎: (703) 281.7929



Số 35 Năm XIII (2003)

NƯỚC THIÊN CHÚA

Một biểu tượng thần học đối với người Châu Á?

Peter C. Phan¹

Chỉ cần thoáng nhìn lịch sử thần học cận đại thì cũng nhận ra được rằng biểu tượng Vương quốc/Vương quyền/Nước Thiên Chúa/ Nước Trời đã xuất hiện trở lại giữa tiền cảnh sân khấu sau nhiều thế kỷ nằm lẫn lộn trong các chái hậu trường.² Việc trở lại với quá khứ bi thảm ấy là một giữa những 'sản phẩm phụ' của nỗ lực lộ hiện trong thế kỷ 19, nỗ lực đi tìm cho ra dung mạo Đức Giêsu lịch sử.³ Nhờ công trình nghiên cứu của Johannes Weiss và

¹ Bài viết nguyên ngữ tiếng Anh, của Peter C. Phan, tựa đề "Kingdom of God: A Theological Symbol for Asians?" đang trong tạp chí *Gregorianum* 79, 2 (1998) 295-322. Tác giả hiện là giáo sư thần học tại Đại học Công giáo Hoa kỳ [Catholic University, Washington DC, USA].

² Benedict Viviano đã tỏ ra hết sức ngạc nhiên khi thấy một chủ đề then chốt trong lời rao giảng của Đức Giêsu như chủ đề 'Nước Thiên Chúa' mà "hầu như không đóng giữ được một vai trò nào trong thần học hệ thống theo chương trình tôi học ở chủng viện. Tìm thêm thì tôi mới hiểu rằng chủ đề ấy đã, hai ngàn năm qua, vì lý do này hay lý do khác, bị đại đa số bỏ rơi, không bàn đến trong thần học cũng như trong khoa tu đức và phụng vụ của Giáo Hội, và nếu có được nhớ tới, thì cũng thường bị bóp méo đến mức không còn nhận ra được nữa." Xin xem *The Kingdom of God in History* (Willington, DE: Glazier, 1988), tr. 9.

³ Biểu tượng Nước Thiên Chúa đã sống dậy với việc cánh chung học xuất đầu lộ diện để trở thành một chủ đề quan yếu trong thần học. Về lịch sử tiến trình phục hồi cánh chung học, xin xem Peter C. Phan, *Eternity in time* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1988), tt. 26-31. Về các cuộc thảo luận trong thời này liên quan đến chủ đề Nước Thiên Chúa, xin xem Bruce Chilton, *The*

Albert Schweitzer,⁴ chủ hướng huyền bí (*apocalypticism*) trong Do thái giáo thời đầu đã trở thành bối cảnh cho việc giải thích cuộc đời và lời rao giảng của Đức Giêsu; kết quả là hiện nay, Nước Thiên Chúa đã được coi như là sứ điệp chủ yếu của Đức Giêsu. Không chỉ đơn thuần giới hạn ở trong các công trình nghiên cứu về Tân Ước mà thôi,⁵ tính chất chủ yếu của biểu tượng ấy còn đóng vai trò phạm trù giải thích trong các khoa thần học tam vị,⁶ Kitô học,⁷ thần học về Giáo Hội và thế giới,⁸ đạo đức học,

Kingdom in the Teaching of Jesus (Philadelphia: Fortress Press, 1984) và Wendell Willis, *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1987).

⁴ Xin xem Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress, 1971), bản dịch từ *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, xuất bản năm 1892. Weiss giữ lập trường cho rằng sứ mệnh chủ yếu của Đức Kitô là công bố sự việc Nước Thiên Chúa đã đến gần kề, và qua việc công bố ấy, Ngài phải được tỏ hiện như là Đấng Mêsia. Trong cuốn *Vom Reimarus zu Wrede* (1906), dịch qua Anh ngữ với tựa đề *The Quest of the Historical Jesus* (1910), Albert Schweitzer luận lý bảo vệ dạng "cánh chung học hậu kết (*consequent* hoặc *thoroughgoing* = triệt để)" theo đó, Đức Giêsu đã nghĩ là hồi thế mạt sẽ đến sớm và một khi thấy không phải là như thế, Ngài đã cố nhưng không thành công, để đi qua cái chết của Ngài, làm cho thời gian ấy xảy ra sớm. Dù có đồng ý hay không với quan điểm của Weiss và Schweitzer, thì cũng phải nhận là hai tác giả này đã mang biểu tượng Nước Thiên Chúa vào trở lại trong ánh đèn thần học. Để có một ý niệm lượng định về Weiss và Schweitzer, xin xem Wendell Willis, "The Discovery of the Eschatological Kingdom: Johannes Weiss and Albert Schweitzer," trong *The Kingdom of God*, 1-14 và T. Francis Glasson, "Schweitzer's Influence – Blessing or Bane?" trong Bruce Chilton, *The Kingdom of God*, tt. 107-120.

⁵ Xin xem chú giải Kinh Thánh về biểu tượng Nước Thiên Chúa trong Dennis C. Duling, "The Kingdom of Heaven," *The Anchor Bible Dictionary*, cuốn 4, do David Noel Freedman xuất bản (New York: Doubleday, 1992), tt. 50-70.

⁶ Xin xem chẳng hạn: Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (1980), bản dịch Anh ngữ *The Trinity and The Kingdom: The Doctrine of God* do Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1981) và Leonardo Boff, *Trindade e a*

tu đức,⁹ và truyền giáo học.¹⁰

Sociedade (1986), bản dịch Anh ngữ *Trinity and Society* do Paul Burns (Maryknoll: Orbis Books, 1988).

⁷ Xin xem chẳng hạn: Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende* (1974), bản dịch Anh ngữ *Jesus: An Experiment in Christology* do Hubert Hoskin (New York: Scabury, 1979); Albert Nolan, *Jesus Before Christianity* (Maryknoll: Orbis Books, 1992); Dermot Lane, *Christ at the Center* (New York: Paulist Press, 1991); Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi: Cristologie in messianischen Dimensionen* (1989) bản dịch Anh ngữ *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* do Margaret Kohl (San Francisco: Harper San Francisco, 1990); và Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura historico-teologica de Jesús de Nazaret* (1991), bản dịch Anh ngữ *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View* do Paul Burns và Francis McDonagh (Maryknoll: Orbis, 1993), cách nghĩ các tt. 105-134 ("The Kingdom of God in Present-Day Christologies"); *idem*, "Jesús el Reino de Dios significado y objetivos últimos de su vida y mision," *Christus* 45 (1980) 17-25. Xét về mặt phương pháp, muốn chọn biểu tượng Nước Thiên Chúa làm tâm điểm, thì Kitô học phải lấy giáo huấn tín lý của Giáo Hội về Đức Kitô làm khởi điểm. Xin xem Sobrino, *Jesus the Liberator*, tt. 40-44.

⁸ Xin xem chẳng hạn: Johannes Metz, *Zur Theologie der Welt* (1968), bản dịch Anh ngữ *Theology of the World* do William Glen-Doepel (New York: Herder and Herder, 1969); Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975), bản dịch Anh ngữ *The Church in the Power of the Spirit* do Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1977); Leonardo Boff, *Eclesiogenese: As comunidades eclesiais de base reinventum a Igreja* (1977), bản dịch Anh ngữ *The Base Communities Reinvent the Church* do Robert Barr (Maryknoll: Orbis, 1986); *idem*, *Igreja: Carisma e poder* (1981), bản dịch Anh ngữ *Church: Charism and Power* do John Diercksmeier (New York: Crossroad, 1985); Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino di Dios* (Santander, Spain, 1984); R. Muños, *La Iglesia en el pueblo* (Lima, 1983); A. Quiroz, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca, 1983), và Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia: Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología* (1981), bản dịch Anh ngữ *The True Church and the Poor* (Maryknoll: Orbis, 1984).

⁹ Xin xem chẳng hạn: H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (Würzburg, 1978); G. M. Soares-Prabhu, "The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society," trong D. S. Amalorpavadass, *The Indian Church in the*

Nhưng, không chỉ ảnh hưởng riêng đến một phần chuyên khảo nhất định của thần học, biểu tượng Nước Thiên Chúa đã uốn nắn nên cả một phương thức thiết cấu thần học và *đặc tính* cơ bản của nó. Đó là điều chắc chắn đã xảy ra, đặc biệt là đối với trường hợp của các dạng thần học giải phóng xuất xứ từ nhiều bối cảnh và từ nhiều khuynh hướng khác nhau. Jon Sobrino đã biện luận trường thiên và với tất cả xác tín có được để nói rằng đối với thần học Châu Mỹ Latinh, việc giải phóng người nghèo chiếm “*ưu vị trong thực tế*” (*primacy of reality*), còn Nước Thiên Chúa – chứ không phải biến cố Đức Giêsu sống lại – là chính đích điểm cuối cùng (*eschaton*). Cách nhìn của Sobrino cho thấy có nhiều điểm trùng hợp giữa thần học giải phóng và chủ đề Nước Thiên Chúa. Thần học giải phóng giả thiết một sự lựa chọn “*tiền-thần học*,” sự lựa chọn đúng về phía người nghèo, là đối tượng, là ‘*cử tọa*’ hàng đầu của Nước Thiên Chúa, là những người đầu tiên cuộc rao giảng Nước Thiên Chúa nhằm tới. Hơn nữa, thần học giải phóng còn có tự bản chất, một số đặc nét tương ứng với biểu tượng Nước Thiên Chúa, như là biết quan tâm: đối với nỗ lực ‘*lịch sử hóa*’ những thực tại siêu việt của đức tin (thần học lịch sử), đối với việc tổ giác và vạch trần tội ác lịch sử (thần học ngôn sứ), đối với công tác biến đổi thực trạng cuộc sống (thần học hành động cụ thể), và đối với các tác nhân của đức tin (thần học bình dân). Cuối cùng, với việc chọn Nước Thiên Chúa làm tiêu đích cuối cùng, thần học giải phóng tránh được cạm bẫy đồng nhất hóa Nước Thiên Chúa với Giáo Hội, và giúp cho thần học phục hồi được tầm trọng yếu

Struggle for a New Society (Bangalore, 1981), 579-629; Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*, bản dịch Anh ngữ của Robert Barr (Maryknoll: Orbis, 1988); và John Fuellenbach, *The Kingdom of God: The Heart of Jesus' Message for Us Today* (Manila, 1989).

¹⁰ Xin xem chẳng hạn: *God's Kingdom and Mission, Studia Missionalia*, bộ 46 (Rome: Gregorian University Press, 1997).

của Đức Giêsu lịch sử.¹¹

Đôi theo cung cách nghiên cứu của thần học giải phóng, bài tiểu luận này muốn tìm hiểu xem biểu tượng Nước Thiên Chúa trong Kinh Thánh có mang một ý nghĩa nào hay không đối với người Châu Á, và nếu có, thì bằng cách nào? Trước hết, bài viết sẽ nêu bật một số vấn đề biểu tượng Nước Thiên Chúa đặt ra cho người Châu Á – hẳn xa lạ với những nhận thức và kinh nghiệm của các nền văn hóa Do thái cũng như Tây phương – về vương quốc và vương quyền. Tiếp đến, bài viết sẽ điểm duyệt một vài cách hiểu các thần học gia Châu Á đã thử đề ra để trình bày về Nước Thiên Chúa cho người Châu Á. Và trong phần kết, bài tiểu luận xin được đóng góp vào nỗ lực chung với một số đề nghị liên quan đến việc hội nhập biểu tượng then chốt ấy của Kitô giáo vào trong bối cảnh văn hóa xã hội thấm đượm tinh thần Khổng giáo của Châu Á.

I. BIỂU TƯỢNG ‘NƯỚC THIÊN CHÚA’ VỚI NHỮNG KHÓ KHĂN TỪ PHÍA CHÂU Á

Các học giả Kinh Thánh đã từng nêu rõ rằng nếu trong Kinh Thánh Do thái, không thấy xuất hiện đặc ngữ “Nước Trời” (Hêbrơ: *malkût šamayim*), thì ngược lại ý niệm về Thiên Chúa

¹¹ Xin xem *Jesus the Liberator*, 122-125, và thiên tiểu luận của cùng một tác giả, tựa đề “Central Position of the Reign of God in Liberation Theology,” trong *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, do Ignacio Ellacuría và Jon Sobrino xuất bản (Maryknoll: Orbis, 1993), tt. 350-388. Theo Sobrino, sự việc biểu tượng Nước Thiên Chúa có khả năng một mặt là nối kết thực tại siêu việt và lịch sử lại với nhau, và mặt khác là vạch trần sự hiện diện của thực trạng phản-Nước Thiên Chúa, cốt nghĩa cho thấy lý do tại sao thần học giải phóng đã ngã về phía chọn biểu tượng ấy – thay vì biến cố Đức Giêsu sống lại – làm phạm trụ trụ cột cho toàn bộ nội dung của thần học.

như là Vua (*melek*), về triều đại và việc trị vì (*yimlok*) trên Ítraen, trên mọi dân nước và vũ trụ, lại được phổ biến rộng rãi, đặc biệt là trong Do thái giáo thời hậu lưu đày.¹² Mà bởi Đức Giêsu đã hiểu về Nước Thiên Chúa theo ý niệm đặc thù Do thái về thực tại ấy, nên không thể bỏ qua mà không bắt đầu với việc tìm hiểu xem người Do thái đã quan niệm như thế nào về biểu tượng kia. Đối với Ítraen, vương quyền của Giavê tỏ hiện trước tiên qua các kỳ công cứu độ Người đã thực hiện vì lợi ích của Ítraen suốt dòng lịch sử dân tộc: giải phóng khỏi ách nô lệ Ai cập, dẫn đường chỉ lối cho cuộc hành trình vượt qua sa mạc, thiết lập giao ước, ban cho đất hứa, bảo vệ chống lại các dân thù nghịch chung quanh, thiết đặt thể chế quân chủ, và đưa trở về từ cảnh lưu đày. Hơn nữa, Thiên Chúa đã từng biểu dương quyền tối cao của Người qua việc tạo dựng và thống trị vũ trụ, cũng như qua việc triển dương quyền uy của Người trên mọi dân nước. Và cuối cùng, chán chường vì những thất bại tái diễn bất tận do giới lãnh đạo chính trị và tôn giáo gây ra, Ítraen bèn hướng niềm hy vọng của mình về với cuộc quang lâm cuối cùng và với quyết định của Thiên Chúa trong tương lai cánh chung, khi Người thiết lập vương quốc vĩnh cửu của Người qua trung gian một vị thiên sai xuất thân từ dòng họ Đavít, hoặc một vị cầm quyền có phẩm cách tư tế, hay

¹² “Nước Thiên Chúa” là đặc ngữ dịch từ thành ngữ *he basileia tou theou* trong tiếng Hy Lạp, còn “Nước Trời” thì từ *he basileia ton ouranon*. Các tác giả thường luận lý nói rằng bởi Nước Thiên Chúa/Nước Trời chủ yếu được hiểu không phải là theo nghĩa lãnh thổ, chính trị và quốc gia, thế nên, thay vì dịch bằng “vương quốc” thì *he basileia* phải được dịch là “quyền thống trị,” “vương quyền,” hay “quyền tối thượng.” Mặt khác, xét vì quyền thống trị của Thiên Chúa có những liên hệ với các lãnh vực chính trị, kinh tế và xã hội, vì thế, nên danh ưu tiên cho từ ngữ “vương quốc.” Trong bài viết, các đặc ngữ “vương quốc” và “vương quyền” sẽ được dùng đến, theo cách hiểu là chúng có thể thay thế cho nhau.

là trực tiếp tự tay Người.¹³

Được Kinh Thánh Do thái xác quyết qua nhiều cách thể khác nhau, ý niệm về quyền trị vì của Thiên Chúa đã đạt đến tột đỉnh trong Tân Ước. Trong Kinh Thánh Tân Ước, đặc ngữ “Vương quốc Thiên Chúa” hay “Nước Trời” xuất hiện hơn 150 lần. Dù có nghĩ Đức Giêsu là một ngôn sứ cánh chung, một ông thầy dạy đức khôn lật đổ (*subversive wisdom*)¹⁴ hay không, và dù có giải thích đặc ngữ “Vương quốc Thiên Chúa” theo cách nào đi nữa, thì cũng không thể nào nghi ngờ được về thực kiện Nước Thiên Chúa là tiêu điểm chủ yếu trong lời Đức Giêsu giảng dạy (đặc biệt là

¹³ Xin xem Rudolf Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (New York: Herder & Herder, 1963).

¹⁴ Các học giả trong thế kỷ này, nhất trí xác quyết Đức Giêsu là vị ngôn sứ cánh chung, và giáo huấn của Ngài đã được nấn đúc nên từ thâm tín Ngài có về sự việc Nước Thiên Chúa đã khai mở với cuộc đời của Ngài. Marcus Borg cho rằng lập trường nhất trí về tính chất cánh chung ấy đã tan rã dần đi hồi thập kỷ 80. Một vài tác giả cho Đức Giêsu là một học giả theo chủ hướng yếm thế [vô sĩ - như Burton Mack], hoặc một ông thầy dạy đức khôn lật đổ [*subversive wisdom* - như Marcus Borg] hơn là vị ngôn sứ cánh chung. Với hai lối nhìn như thế trong cách tìm hiểu cho biết Đức Giêsu là ai, tất ý niệm về Nước Thiên Chúa cũng phải chịu những mổ xẻ xét lại, quyết liệt. Những lời Đức Giêsu tiên báo về việc thành Giêrusalem và đền thờ sẽ bị phá hủy, không còn được hiểu theo nghĩa chỉ về các biến cố cánh chung nữa, mà chỉ đơn thuần được hiểu như là hậu quả lịch sử dành cho những ai không lắng nghe giáo huấn lật đổ của Ngài. Xin xem Marcus Borg, “A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus,” *Foundations and Facets Forms* 2/3 (1986) 81-102, và *Meeting Jesus Again for the First Time* (New York: Harper Collins, 1994). Dù cách nhìn gần đây nhất về vấn đề đã có công nêu bật truyền thống ‘triết thư’ (các sách khôn ngoan trong Kinh Thánh) trong giáo huấn của Đức Giêsu, thì cũng không trả lời thỏa đáng cho những gì Tân Ước nói rõ về những quan hệ nội tại giữa Đức Giêsu và việc ‘trị đến’ của Nước Thiên Chúa. Và đây là lập trường của thiên tiểu luận: quả thực, giáo huấn của Đức Giêsu đã được nấn đúc nên bởi tâm trạng chờ mong hồi chung cục gần kề của thế giới, và Ngài chính là vị ngôn sứ cánh chung.

các dụ ngôn) và trong các việc Ngài làm (cách riêng là các phép lạ).

Đề cập rất thường về Nước Thiên Chúa, nhưng không bao giờ Đức Giêsu miêu tả cho thấy rõ về thực tại ấy.¹⁵ Để cho vấn đề thì có thể nói rằng đối với Đức Giêsu, Nước Thiên Chúa có nghĩa là sự hiện diện chủ động của Thiên Chúa, Cha Ngài, khởi đầu ở nơi chính cuộc sống và cái chết của Ngài: các biến cố ấy mang lại một triều đại được đánh dấu bởi những nét đặc trưng là ơn tha thứ và hòa giải nhưng không, cảnh công bằng và hòa bình phổ quát, đối ngược lại với phản-triều đại của chia rẽ và hận thù, của bất công và đàn áp, một triều đại đòi hỏi phải hoán cải tận gốc để qua đó tiến đến chỗ biến cải cá nhân và xã hội.

Dù có tạm gác lại câu hỏi muốn biết Đức Giêsu đã nghĩ như thế nào về ngày giờ 'trị đến' của Nước Thiên Chúa, cùng với ba cách trả lời khả thủ,¹⁶ thì cũng còn nhiều câu hỏi khác mà biểu tượng "Nước Thiên Chúa" như được dùng trong Tân Ước, đặt ra cho một nền thần học Châu Á hiện đại. Dù khó mà nêu ra cho đầy đủ, thì cũng xin được liệt kê một số trong các câu hỏi đó như sau:

¹⁵ Norman Perrin nhấn mạnh nói rằng hơn là một ý niệm sáng tỏ, "Nước Thiên Chúa" là một biểu tượng phong phú, 'dị ứng' với lối định nghĩa thấu triệt. Xin xem cuốn sách của tác giả *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1976).

¹⁶ Đây là ba cách giải thích vấn đề: Nước Thiên Chúa hoàn toàn nằm ở tương lai (theo "cách chung học triệt để" của A. Schweitzer), hoặc là đã thành tựu trong hiện tại (theo "cách chung học thành tựu" của C. H. Dodd), hoặc là đã được khai trương nơi bản thân Đức Giêsu, nhưng chưa được thành toàn trong lịch sử ("cách chung học đã và còn chưa" [*already and not-yet eschatology*] của Oscar Cullmann). Về 9 biến dạng của 3 mẫu cách chung học vừa kể, xin xem Peter C. Phan, *Eternity in Time* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1988), tt. 26-31.

1. Liên quan đến chính đặc ngữ: làm sao có thể, trong khi công bố *Nước Thiên Chúa*, tách rời khỏi biểu tượng ấy, những hàm ý chỉ về thể chế chuyên quyền và chính sách độc tài (có thể cả chế độ phụ quyền nữa) mà nó kéo theo, cách riêng là tại các nước cộng sản như Việt Nam, Trung Quốc và Bắc Hàn, tức là tại những nơi một chính đảng duy nhất nắm trọn trong tay toàn bộ quyền hành trên cả nước? Một biểu tượng mang tính chất vương đế như thế thì có khả năng hay không để thúc đẩy dân chúng trong các nước ấy tiến đến chỗ ra sức kiến tạo cho được những dạng chính chế trong đó các quyền cơ bản của con người sẽ được tôn trọng? Hơn nữa, trong lịch sử cận đại của hầu hết các nước Châu Á, trừ Thái Lan ra, kinh nghiệm về các hoàng đế, về các vua chúa chỉ là, nói chung, những kinh nghiệm đen tối, tiêu cực. Xét về mặt thuật ngữ, thử hỏi có nên tiếp tục dùng hay không, những lối ẩn dụ như vua, vương quốc và quyền binh quân chủ, để chỉ về Thiên Chúa và quyền trị vì của Người? Có cần phải thay thế chúng bằng những biểu tượng có tính cách dân chủ hơn không?

2. Thần học kitô thường nhấn mạnh đến tính chất thiêng liêng và siêu việt của Nước Thiên Chúa. Ai cũng biết, Châu Á là chiếc nôi của hầu hết các tôn giáo thế giới; vì thế, cũng rất dễ hiểu là không có gì khó khăn trong việc làm cho người Châu Á ý thức về chiều kích siêu việt của cuộc hiện hữu con người. Ngược lại, khó khăn hay thách đố là ở chỗ làm cho họ chấp nhận được rằng Nước Thiên Chúa đòi hỏi không những việc hoán cải của các cá nhân để được cứu độ – theo một cách nào đó tùy tín ngưỡng mỗi người – mà cả việc ra sức gạt bỏ đi các cơ chế áp bức trong lãnh vực xã hội, chính trị và kinh tế, để thay thế bằng những cơ cấu công bằng và có khả năng giải phóng con người. Nhấn mạnh đến những đòi hỏi của Nước Thiên Chúa trong các lãnh vực xã hội,

chính trị và kinh tế là việc làm thiết bách hiện nay tại Châu Á, trong các nước cộng sản, nơi mà các quyền tự do chính trị và tôn giáo đang bị tước đoạt, cũng như trong các nước dân chủ (như: Nhật bản, Nam Hàn, Taiwan, Singapore, Hong Kong), nơi mà chủ nghĩa tư bản và kinh tế thị trường đang toàn quyền thống trị, tạo ra một thứ nạn nhân khác, gồm không biết bao nhiêu người đang phải sống trong cảnh nghèo đói và bị tước hết nhân phẩm.

3. Có nhận định cho rằng trong Tân Ước, người nghèo chính là những người mà Nước Thiên Chúa được rao giảng cho trước tiên: nghèo cả về mặt kinh tế lẫn về mặt xã hội, tức những người thiếu cả những gì cần thiết để sống, và bị xã hội gạt ra ngoài lề.¹⁷ Trong bối cảnh Châu Á, ai là những người mà Nước Thiên Chúa được rao giảng cho? Chỉ những người nghèo về mặt kinh tế và xã hội, hay là cả những người có tín ngưỡng (*religious*) nữa? Ai cũng biết là Châu Á được đặc trưng không những bởi cảnh bần cùng tệ hại của hàng khối dân chúng không kể xiết, mà còn bởi cả tâm thức tôn giáo sâu đậm của họ nữa. Vậy thì, phải làm thế nào để có thể công bố Nước Thiên Chúa cho cả người nghèo lẫn người có tín ngưỡng?

4. Tân Ước giới thiệu Nước Thiên Chúa thuần túy như là sáng kiến, như là món quà nhưng không của Thiên Chúa. Chống lại thần học tự do của thế kỷ 19, J. Weiss và A. Schweitzer lý luận rằng Đức Giêsu đã hiểu về Nước Thiên Chúa theo nhãn quan khả huyền, tức không phải như là một thực thể loài người có đủ sức xây dựng, nhưng như là một thực tại chỉ một mình Thiên Chúa mới mang lại được, một đối pháp trước nỗ lực đơn thuần loài người. Nhưng hiện nay, nhiều thần học gia giải phóng quả

¹⁷ Xin xem J. Pixley và C. Boff, *The Bible, The Church and the Poor* (Maryknoll: Orbis, 1989), và George M. Soares-Orabhu, "Class in the Bible: The Biblical Poor, a Social Class?" *Vidyajyoti* 49 (1985) 320-346.

quyết rằng tính chất nhưng không của Nước Thiên Chúa không những không đi ngược lại với mà còn đòi hỏi hành động hợp tác từ phía con người, hành động đáp trả đối với món quà nhưng không Thiên Chúa ban cho. Làm thế nào để có thể hội nhập cho ổn thỏa thực trạng giằng co giữa ân huệ nhưng không và bổn phận đáp trả [*task*] kia vào trong bối cảnh văn hóa Châu Á, trong đó ơn cứu độ được quan niệm như là thành quả phát xuất từ cả hai: hoặc như là ân huệ thuần túy do một đấng đầy lòng xót thương (như Đức Phật, theo Phật giáo Thanh Địa) ban cho, hoặc như là kết quả của việc tự luyện cá nhân (theo Phật giáo thiên phái, hoặc theo Khổng giáo)?

5. Một trong những đặc nét của cách Đức Giêsu nhận thức về và hành động cho Nước Thiên Chúa là thái độ chống lại Ngài tỏ rõ đối với ‘phản-vương quốc’. Sobrino nghĩ rằng: “Nước Thiên Chúa là điều không tưởng, được dựng lên nhằm ứng đáp cho niềm hy vọng xa xưa của một dân tộc đang phải ngập lặn giữa những tai ương lịch sử; rồi tiếp đến, đó là thực thể bao gồm những gì tốt đẹp, hoàn toàn tốt đẹp. Hơn nữa, thực thể ấy cũng mang tính chất giải phóng, bởi nó xuất hiện ngay giữa và trong bối cảnh chống đối lại với thực trạng áp bức của ‘phản-vương quốc’. Nó cần đến và làm phát sinh một niềm hy vọng – cũng có sức năng giải phóng – từ thái độ tuyệt vọng dễ hiểu, đang dâng lên theo dòng lịch sử trước cảnh ‘phản-vương quốc’ ngang nhiên thắng thế.”¹⁸ Cuộc Đức Giêsu đấu tranh chống lại ‘phản-vương quốc’ là bối cảnh cần phải dựa theo để hiểu về các phép lạ Ngài làm, cách riêng là các lần Ngài trừ quỷ. Trong khi công bố Nước Thiên Chúa cho người Châu Á, cần phải làm thế nào để có thể vạch rõ mặt và chỉ đúng tên các lực lượng của phản-vương quốc đang hoành hành tại lục địa mệnh mông này? Những hoạt động giải

¹⁸ *Jesus the Liberator*, tr. 72.

phóng nào Kitô Giáo có thể và cần phải tiến hành để tỏ rõ lập trường “đứng về phía người nghèo” của mình, ngõ hầu Nước Thiên Chúa được thực sự đón nhận như là “Tin Mừng” gửi đến cho người Châu Á?

6. Sau hết, theo Kinh Thánh thì biểu tượng Nước Thiên Chúa mang ý nghĩa chỉ về tình trạng cứu độ chung kết và tuyệt đối, cứu thoát khỏi hết mọi điều ác, cả thể lý lẫn tâm linh. Hơn nữa, nó còn bao hàm cả việc kết hiệp đời đời và có tính cách cá vị (*ngôi vị/personal*) giữa Thiên Chúa và dân Người. Vậy thì làm sao để có thể giới thiệu tính chất chung kết và tuyệt đối của Nước Thiên Chúa cho người Châu Á thường tin vào nhiều cách thức cứu độ khác nhau: có người thì tin vào một dạng cứu độ giới hạn, đạt được nhờ năng lực nội tại (như: tín đồ của Lão giáo, Khổng giáo, vật hồn giáo và đạo *shama*); có kẻ thì tin vào tình trạng cứu độ tuyệt đối, tức được giải thoát (*moksa*) khỏi mọi vướng mắc của cuộc sống (*samsara*), hoặc là được vượt ra ngoài mọi dính bén để đi vào niết bàn (*nirvana*) và cõi trống không (*sunyata*)?

Ngoài ra, phải làm thế nào để có thể nói với người Châu Á về tính chất cá vị (*personal*) của tình trạng kết hiệp với Thiên Chúa trong Nước Người, khi có người trong họ vẫn tin rằng: bản ngã (cái tôi) chỉ là ảo tưởng (*maya*) và do đó, cứu độ chỉ là việc giải phóng cho khỏi những điều kiện của cuộc hiện hữu lịch sử và cá nhân (để hòa tan mình vào trong hồn vũ trụ), tựa như giọt nước rơi vào biển cả, hoặc như ánh nến tan mất hút đi giữa lòng mặt trời?

II. NƯỚC THIÊN CHÚA TRONG THẦN HỌC CHÂU Á

Các thách đố trên đây cũng như nhiều thách đố khác mà Kitô giáo phải đối diện khi nói về Nước Thiên Chúa cho người Châu

Á, quả đang gây lo ngại, cách riêng bởi vì đó không phải là hình ảnh chỉ được dùng đóng khung trong một phạm vi riêng biệt hay một thiên chuyên khảo thần học nào đó, mà là một biểu tượng thần học, một biểu tượng làm nền móng cho thần học kitô giáo, hay nói theo một hình ảnh khác: đó là điệp khúc chủ đạo trong bản đại hòa tấu trường khúc của sứ điệp kitô. Như Sobrino nhận định: Nước Thiên Chúa là đích điểm cuối cùng (*eschaton*) của thần học giải phóng. Phần lớn các thần học gia trẻ Châu Á viết về thần học, đều chọn ‘Nước Thiên Chúa’ làm phạm trù cơ bản cho việc giải thích.¹⁹ Nói về Nước Thiên Chúa tại Châu Á là, trong một cách thức nào đó, ‘làm thần học’ theo nghĩa hẹp (*simpliciter*).

Gần đây, một số thần học gia thuộc nhiều nước khác nhau, như Sri Lanka, Nam Hàn, Đài Loan, Philippines, Hong Kong và Việt Nam đã dồn chú tâm nghiên cứu về biểu tượng Nước Thiên Chúa, coi đó là phạm trù chủ chốt trong thần học. Dồn thúc bởi các thách đố kể trên, bài viết xin được điểm trình ra đây những nỗ lực suy tư các thần học gia đã cố gắng thực hiện, dĩ nhiên không phải là để đề cập một cách đầy đủ về toàn bộ thần học Châu Á, nhưng là để giới thiệu những đường nét chính của các nỗ lực suy tư ấy, cũng như để nhận rõ đâu là những ưu và khuyết của chúng. Bài viết sẽ tập trung nỗ lực tìm hiểu vào các tác phẩm của Choan-Seng Song, bởi tác giả này được coi là có khả năng nhất và đã viết nhiều nhất về thần học Châu Á.

Trong thần học kitô giáo gần đây tại Châu Á, đã thấy có hai khuynh hướng lớn xuất hiện: đó là các khuynh hướng đặc biệt dồn nỗ lực 1) vào công tác hội nhập văn hóa, và 2) vào hoạt động

¹⁹ Về các dạng thần học giải phóng gần đây, xin xem Peter C. Phan, “Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective,” *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77(1993) 99-121.

giải phóng.²⁰ Dù rất cục, cả hai trào lưu cũng đều chảy vào cùng một con sông,²¹ thì ai cũng rõ là khuynh hướng giải phóng cố dành ưu vị cho biểu tượng ‘Nước Thiên Chúa’.

1. *Tissa Balasuriya*, một hiền sĩ (*Oblate*) người Sri Lanka, đã chọn ‘Nước Thiên Chúa’ làm biểu tượng chính yếu cho nền ‘thần học toàn vũ’ của ông. Theo tác giả này, “đối với Kitô giáo và thần học, thực kiện cơ bản nhất của Châu Á chính là sự sống con người – cuộc đấu tranh cho sự sống, để sống còn, là vấn đề cơ bản đối với hàng khối người dân đông đúc vô kể và ngày càng thêm đông hơn nữa của Châu Á.”²² Câu trả lời cho thách đố này là lời Đức Giêsu công bố về Nước Thiên Chúa, bởi vì, theo Balasuriya, có một sự tương đồng giữa xã hội thời Đức Giêsu và Châu Á ngày nay:

Giữa một bối cảnh bóc lột đâm rễ sâu đến như thế, Đức Giêsu đã minh bạch nói lên giáo huấn của Ngài, mới mẽ và triệt để, lại có chứng cứ cuộc sống của chính Ngài làm bằng. Ngài coi đó là “Nước Thiên Chúa.” Dùng cách biểu đạt ngày nay, thì có thể nói là Ngài đề cập đến một con người mới và một xã hội mới, đến những giá trị mới cho con người và cho xã hội. Đó là tin vui Ngài đã mang lại, Tin Mừng của Ngài. Ngài mạnh mẽ trút phế những giá trị lộng hành thảng thệ của tiền tài, quyền bính, của thanh thế và thái độ ích kỷ bè nhóm. Thay vào đó, Ngài đề nghị sống tinh thần chia sẻ và phục vụ, lòng yêu thương vị tha đối với con người

²⁰ Xin xem *Asia's Struggle for Full Humanity*, Virginia Fabella (Maryknoll: Orbis, 1980).

²¹ Xin xem Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1988), tt. 87-88; 93-96.

²² *Planetary Theology*, (Maryknoll: Orbis, 1984), tr. 134.

và tình liên đới phổ quát.²³

Đoạn trích trên đây cho thấy rõ Balasuriya đã cố diễn giải sứ điệp của Đức Giêsu về vương quyền Thiên Chúa theo ngôn ngữ kinh tế, chính trị và xã hội (“một con người mới và một xã hội mới”), cùng nêu cao những hệ luận của sứ điệp ấy nhằm tới nỗ lực xây dựng một nền đạo đức xã hội (“tinh thần chia sẻ và phục vụ, lòng yêu thương vị tha đối với con người và tình liên đới phổ quát”).

2. Một thần học gia khác, cũng là người Sri Lanka, linh mục *Aloysius Pieris*, dòng Tên, đã biện luận một cách hết sức quyết liệt để nói rằng cử tọa của Nước Thiên Chúa tại Châu Á không chỉ gồm những người nghèo về mặt kinh tế và xã hội mà thôi, nhưng còn bao gồm cả những người có tín ngưỡng (*religious*) – hay để nói cho rõ hơn – những người nghèo mà có tín ngưỡng và những người có tín ngưỡng mà nghèo. Cứ theo cách Pieris đề xuất mà đọc lại lịch sử truyền giáo của Kitô giáo tại Châu Á, thì sẽ thấy rằng trong quá khứ, biểu tượng Nước Thiên Chúa đã không thể đi sâu vào trong lòng Châu Á được, bởi vì người Kitô đã không biết nối liền hai cực của thực tại Châu Á: tình trạng nghèo khổ và tinh thần tôn giáo (lòng đạo đức). Vậy, ngày nay, để ở lại tại Châu Á và để trở thành một phần của Châu Á, thì Nước Thiên Chúa cần phải cùng lúc nêu bật tinh thần tôn giáo của người nghèo, và tình cảnh nghèo khổ của người có tín ngưỡng,²⁴ Tác vụ này là một đòi

²³ *Planetary Theology*, tr. 167. Dựa theo cách ông hiểu về Nước Thiên Chúa, Balasuriya đã áp dụng các ý nghĩa rút ra được vào trong các lãnh vực cải tiến Giáo Hội, dạy giáo lý, phụng tự và tu đức.

²⁴ Pieris cần thận phân biệt giữa cảnh nghèo khổ *bị buộc* phải chịu một cách bất công với cái nghèo *tự nguyện*. Chính nhờ cái nghèo này mà loại trừ được cảnh nghèo khổ kia. “Tự do khỏi túng thiếu” (*freedom from need*) sẽ đem lại “tự do

hỏi không chỉ riêng của hoàn cảnh Châu Á, mà còn và hơn nữa, của chính Đức Giêsu, Đấng rao giảng Nước Thiên Chúa, Đấng đã chịu một phép rửa song đôi “trong sông Giordan của tôn giáo Châu Á” và “trên Núi sọ của cảnh nghèo Châu Á”.²⁵

Nhận ra cử tọa của Nước Thiên Chúa theo cách thức ấy là Pieris đã đóng góp một phần trọng yếu cho thần học Châu Á và giúp cho thần học giải phóng Châu Mỹ Latinh – mà tác giả đã từng chịu ơn – được thêm phong phú.²⁶ Và như thế, Đức Giêsu của Nước Thiên Chúa là vị “chân tu khó nghèo” làm hiện thân cho cả hai, cho cả khó nghèo lẫn tinh thần tôn giáo.²⁷

Một khi đã được hiện thực hóa ra trong thế giới, Nước Thiên Chúa sẽ tạo nên cái mà Pieris gọi là một “xã hội tương phản,” tức là “một xã hội trong đó chỉ một mình Giavê trị vì, chứ không phải bất cứ một vị thần nào khác, một cộng đoàn loài người có tình yêu bảo quản. Đó là những gì Đức Giêsu đã hiểu về biểu tượng ‘Nước

khỏi nhu cầu” (“*freedom from want*”). Xin xem *An Asian Theology of Liberation*, tt. 20, 37, 61, 88.

²⁵ *An Asian Theology of Liberation*, tt. 45-50.

²⁶ Pieris nghĩ rằng ngoài hành động cụ thể và việc phân tích xã hội ra, những yếu tố cần thiết để xây dựng một nền thần học giải phóng Châu Á phải bao gồm cả điều mà tác giả gọi là “nội quan” (*introspection*), tức là suy niệm về và đối thoại với đức khôn (*wisdom*) của các tôn giáo Châu Á. Xin xem *An Asian Theology of Liberation*, tr. 80. Ở chỗ khác, Pieris cũng đề cập đến tính cách đối cực năng động và việc bổ túc nuôi dưỡng cho nhau giữa kinh nghiệm thần nghiệm của *prajna* và những đòi hỏi ngôn sứ của *agape*, giữa kinh nghiệm thần nghiệm và kinh nghiệm ngôn sứ trong Phật giáo và Kitô giáo. Xin xem A. Pieris, *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Maryknoll: Orbis, 1988), tt. 110-135.

²⁷ Về cách Pieris cảm Đức Giêsu như là vị “chân tu khó nghèo”, xin xem Peter C. Phan, “Jesus the Christ with an Asian Face,” *Theological Studies* 57 (1996) 406-410.

Thiên Chúa'.²⁸ Đó là xã hội được đặc trưng bởi lòng *vâng phục* đối với Thiên Chúa là Đấng đã kêu gọi chúng ta sống khó nghèo, và bởi *đức khó nghèo* đời tu.²⁹

3. Nếu hai nhà thần học Sri Lanka đã phác họa những nét chính cho một nền thần học Châu Á, thì trong thập kỷ 70, một nhóm thần học gia Đại Hàn đã cấu thiết một dạng thần học với đủ lông đủ cánh, có tên là thần học *minjung* (*tiện dân*). *Minjung* có nghĩa là "những người bị áp bức, bị bóc lột, bị thống trị, bị kỳ thị, bị tước đoạt và thủ tiêu về mặt chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa và trí thức, như là nữ giới, các nhóm chủng tộc, các người nghèo, giới công nhân và nông dân, và cả những người trí thức nữa."³⁰ *Ahn Byungmu* cho rằng *ochlos* (đám đông, quần chúng)

²⁸ *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity* (Maryknoll: Orbis, 1996), tr. 173.

²⁹ Pieris áp dụng khái niệm Nước Thiên Chúa cho đời tu trì mà tác giả cho là phải được chủ yếu hướng dẫn bởi những lời đoan nguyện có tính cách tiên tri về vâng phục và khó nghèo, cùng với lời đoan nguyện giữ độc thân là lời đoan nguyện lấy được sức năng tiên tri từ hai lời đoan nguyện kia. Xin xem *Fire and Water*, tt. 172-182.

³⁰ Chung Hyun-Kyung, "'Han-pu-ri': Doing Theology from Korean Women's Perspective," trong *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Virginia Fabella và Sun Ai Lee Park xuất bản (Hong Kong: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, 1989), tt. 138-139. Có một sự phân biệt rõ giữa *daejung*, tức đại chúng cách chung hỗn độn, không tổ chức, và *minjung* tức dân chúng có ý thức. Liên quan đến cuộc tranh luận về thần học *tiện dân*, xin xem Jung Young Lee, *An Emerging Theology in World Perspective: Commentary on Korean Minjung Theology* (Mystic Conn.: Twenty-Third, 1988); *Minjung Theology: People as Subjects of History*, do Commission on Theological Concerns of Christian Conference of Asia xuất bản (Maryknoll: Orbis, 1981, tái bản 1983); David Kwang-Sun Suth, *The Korean Minjung in Christ* (Hong Kong: Christian Conference of Asia, 1991); Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian*

đọc thấy trong Phúc Âm Máccô, có nghĩa là dân chúng tụ tập quanh Đức Giêsu, tức giai cấp bị kết án và bị tước đoạt quyền lợi, chẳng hạn như những người tội lỗi, những người thu thuế, và những người bệnh hoạn tật nguyền. Dù không được tổ chức thành nhóm chính trị, những người ấy cũng là một mối lo sợ đối với hạng quyền thế. Tuy nhiên, họ vẫn được Đức Giêsu đón nhận vô điều kiện: Ngài ngồi cùng bàn với họ và loan báo cho họ biết Nước Thiên Chúa đã đến.³¹

Các thần học gia *minjung* đã đồng nhất hóa *ochlos* trong Tân Ước với những người nghèo khổ và bị áp bức giữa dân Đại Hàn suốt trong dòng lịch sử Hàn quốc, đặc biệt là trong thời gian bị Trung quốc và Nhật Bản đô hộ, cũng như trong thời gian sống dưới chế độ Park Chung-hee. Trong thế kỷ 19, Kitô giáo đã được đưa vào Đại Hàn, không phải do giới thực dân đàn áp và bóc lột, như tại nhiều nước Châu Á khác, nhưng là do một hạt giống dẫn tới việc giải phóng khỏi ách đô hộ của Trung quốc và Nhật Bản. Tiếng Trung quốc và Nhật Bản đã phải được coi là ngôn ngữ chính; việc xuất bản Kinh Thánh trong tiếng Đại Hàn (và chữ *Hangul*) là một hành động ngầm ngầm kêu mời tiện dân nổi dậy để đánh lại phẩm giá và quyền độc lập họ bị cướp mất. Và rồi, sứ điệp của Đức Giêsu rao giảng về Nước Thiên Chúa đã gây được tác dụng giải phóng trên những người nghèo khổ và bị tước mất hết mọi quyền lợi trong dân tộc Đại Hàn.

Như thế, *minjung* là dân của Thiên Chúa, là con dân trong

Doctrine of Sin (Nashville: Abingdon, 1993); và Peter C. Phan, "Experience and Theology," tt. 118-120.

³¹ Xin xem "Jesus and the *Minjung* in the Gospel of Mark," ra mắt đầu tiên trong *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, rồi được in lại trong *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, do R. S. Sugirtharajah xuất bản (Maryknoll: Orbis, 1991), tt. 85-103.

Nước Thiên Chúa. Bởi phải chịu khổ cực một cách bất công trong những thời gian rất ư lâu dài, tiện dân đã bị đè bẹp dưới sức nặng của *han* (hận). Có nghĩa theo từ căn là hờn giận hay phẫn uất, *han* là một thuật ngữ mang ý nghĩa hỗn hợp, bao gồm nhiều điều: thái độ cam chịu cảnh áp bức không tránh được, phẫn nộ trước sự hung bạo của những kẻ áp chế, căm hờn chính mình vì đã để cho chính mình bị đàn áp. Chồng chất và tăng cường bởi những hành động bất công dồn dập, những cảm xúc ấy có thể trở thành một nguồn nghị lực tâm lý hùng hậu, một tiềm lực sôi sục sẵn sàng để bùng nổ đưa tới cách mạng nếu được dùng đến theo quy mô xã hội, trong một cách thức có tổ chức.

Phương thức giải hóa *han* được gọi là *dan* (gián), có nghĩa theo từ căn là cắt đứt, can đứt. *Dan* sẽ diễn ra trong cả hai bình diện, cá nhân và tập thể. Trong bình diện cá nhân, *dan* đòi phải biết từ bỏ chính mình, từ bỏ của cải và tiện nghi. Việc bỏ mình này sẽ cắt đứt *han* khỏi tâm trí chúng ta. Trong bình diện tập thể, *dan* có khả năng đưa tới việc biến đổi thế giới bằng cách nâng con người lên một mức hiện hữu cao hơn. Tiến trình giải hóa này gồm bốn giai đoạn: ý thức về việc Thiên Chúa hiện diện trong mỗi người chúng ta và phụng thờ Người; để cho ý thức về sự hiện diện ấy lớn lên trong chúng ta; thực thi những gì chúng ta tin; và khắc phục những bất công bằng cách ra sức biến cải thế giới.³² Một số các thần học gia *minjung*, cách riêng là Hyung Young-hak và các nhà thần học nữ quyền người Đại Hàn, đã đề cao những phương cách truyền thống khả dĩ giúp vào việc giải hóa *han*, như các nghi lễ, kịch nghệ, vũ thuật giả trang và thuật phù thủy *shamanism*.³³

³² Xin xem tác phẩm trình bày của Jung Young Lee, *An Emerging Theology in Word Perspective*, tt. 10-11.

³³ Xin xem Chung Hyung-Kyung, "Opium or Seed for Revolution? Shamanism: Women-Centered Popular Religiosity in Korea," trong *Theologies*

Và như thế, đồng nhất hóa Nước Thiên Chúa với một nhóm dân chúng, tức với chính giới *tien dân* Đại hàn, là thần học *minjung* về *basileia* (Nước Thiên Chúa) đi xa hơn những gì Balasuriya và Pieris đã đề ra: *minjung* không chỉ là những người sứ điệp Nước Thiên Chúa nhằm tới, mà chính là những người làm thành Nước Thiên Chúa. Ngay cả Đức Giêsu cũng được đồng nhất hóa với *minjung*. Các thần học gia *minjung* có khuynh hướng coi các cuộc đấu tranh giải phóng trong lịch sử Đại Hàn như là những cuộc tỏ hiện của biến cố Đức Giêsu. Như thế có lẽ là vì, không như tại các nước Châu Á khác, tại Đại Hàn, ngay từ lúc khởi đầu, Kitô giáo đã dẫn thân vào lãnh vực chính trị và đã đóng một vai trò trọng yếu trong cuộc đấu tranh giải phóng quốc gia. Do đó, trong khi Pieris coi các tôn giáo không-Kitô và các tín đồ nghèo khổ của họ như là nguồn xuất phát của thần học về Nước Thiên Chúa (bởi vì tại các nơi khác ngoài Đại Hàn, các tôn giáo này đã giúp khơi dậy tinh thần chống đô hộ), thì thay vì nhờ vào Phật giáo hay Khổng giáo, các thần học gia *minjung* đã dựa vào sứ điệp Kitô về Nước Thiên Chúa và tiềm lực của quốc gia họ để giải hóa *han* và khai triển nền thần học về Nước Thiên Chúa (*basileia theology*).

Tuy nhiên, do bởi từ ‘vương quốc’, một vài nhà thần học *minjung*, như Suh Nam-dong chẳng hạn, nghĩ rằng “Nước Thiên Chúa” (Vương quốc Thiên Chúa) không phải là một biểu tượng thích đáng. Suh phân biệt rõ giữa Nước Thiên Chúa và thiên niên trị vì (*millenium*), giữa thiên sai chính trị (*political messianism*) và chính trị thiên sai (*messianic politics*). Theo Suh, biểu tượng Nước Thiên Chúa đã trở thành trừu tượng, thuộc kiếp sau trong thế giới bên kia; đó là ý thức hệ đã được các giới cai trị độc tài theo thể

chế “thiên sai chính trị” để xướng. Ngược lại, vì là cụ thể, ý niệm về thiên niên trị thuộc thế giới này; và đó là biểu tượng có khả năng thông truyền hy vọng cho *minjung* trong đường hướng “chính trị thiên sai” của họ.³⁴

Dù có bị phê bình chống đối từ nhiều phía,³⁵ thần học *minjung* cũng đã đóng góp một phần quan trọng cho nỗ lực kiến tạo một nền thần học đặc thù Châu Á, và cách riêng là cho thần học về Nước Thiên Chúa. Trong khoa thần học này, không còn là một phạm trù đơn thuần xem xét hoặc Tây phương, biểu tượng Nước Thiên Chúa đã mang được một diện mạo đặc trưng Đại Hàn, biểu họa nên với máu và nước mắt của giới *tiền dân*, và đã thực sự trở thành động lực hàng đầu trong cuộc đấu tranh giải phóng.

4. Trong giới thần học gia Châu Á ngày nay, Choang Seng-Song, người Taiwan, thuộc Giáo Hội Trưởng Lão, hẳn là tác giả viết nhiều nhất về chủ đề Nước Thiên Chúa.³⁶ Từ nhiều năm nay,

³⁴ Xin xem Suh Nam-dong, “Historical References for a Theology of *Minjung*,” trong *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, tr. 164-177.

³⁵ Về những phê bình khen, chê thần học *minjung*, xin xem Jung Young Lee, *An Emerging Theology in World Perspective*. Cách chung, thần học *minjung* thường bị chỉ trích vì mang tính cách hỗn hợp, vì để Kinh Thánh vào hàng thuộc hạ so với kinh nghiệm, vì biểu đạt theo lối tiểu thuyết hóa tình cảnh của *minjung*, vì nhấn mạnh quá đáng đến tội ác của cơ cấu, vì đã đồng nhất hóa *minjung* với dân Thiên Chúa, vì đã đồng nhất hóa Đức Giêsu với *minjung*, và vì mang nặng tính chất quy nhân (*anthropocentrism*).

³⁶ Đáng chú ý nhất trong các tác phẩm của Choang Seng-Song là: *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asia Settings* (Maryknoll: Orbis, 1982; tái bản 1990) *The Tears of Lady Meng: A Parable of People's Political Theology* (Geneva: World Council of Churches, 1981; Maryknoll: Orbis, 1982); *The Compassionate God* (Maryknoll: Orbis, 1982); *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective* (Maryknoll: Orbis, 1984); *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll: Orbis, 1986); tác phẩm bộ ba về Kitô học: *Jesus the Crucified People* (New York: Crossroad, 1990); *Jesus and the Reign of God*

Song đã kiên trì và hữu hiệu hoạt động cho việc xây dựng một nền thần học thực sự Châu Á. Theo nhận định của Song, những phương cách cần có cho việc kiến tạo một nền thần học như thế, là “khả năng hình dung, lòng say mê, niềm hiệp thông và tầm nhìn”: khả năng hình dung là cái trong đó ta đã được tạo dựng nên giống hình ảnh Thiên Chúa; lòng say mê làm cho ta cảm nhận được lòng xót thương của Thiên Chúa trong ta và nơi người khác; niềm hiệp thông khiến ta có ý thức trách nhiệm đối với nhau và đối với Thiên Chúa; còn tầm nhìn giúp ta nhận ra được Thiên Chúa hiện diện trong thế giới và hình dung ra được những phương thức mới trong cách nghiên cứu thần học.³⁷

Giữa vô số những nguồn liệu mênh mông và đa diện của Châu Á, Song xếp các câu truyện và dân thoại trong dân gian, xưa và nay, đứng ở hàng đầu. Và bởi các câu truyện trong hầu hết các dân tộc Châu Á đều nói về các người nghèo đói, khổ đau, yếu thế, cho nên, thần học đích thực Châu Á nhất thiết phải là một nền thần học giải phóng. Song cho rằng khả năng cần nhất đối với các thần học gia Châu Á là tài biết lắng nghe những tiếng thở than, rên rĩ và kêu la vọng lên từ đáy vực thẳm bản cùng của người Châu Á. Khả năng ấy là “con mắt thứ ba” (*third eye*), tức sức năng nhận thức thấu suốt (*satori*) giúp cho nhà thần học nắm được ý nghĩa tiềm ẩn phía dưới bề mặt của các sự vật và hiện tượng.³⁸

(Minneapolis: Fortress, 1993); *Jesus in the Power of God* (Minneapolis: Fortress, 1994). Xin xem các bài giới thiệu về thần học của Song: Peter C. Phan, “Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective” trong *Theological Studies* 55 (1996) 101-106; 114-118; *idem*, “Jesus the Christ with an Asian Face,” trong *Theological Studies* 57 (1996) 417-421.

³⁷ *Theology from the Womb of Asia*, tr. 3.

³⁸ Trong cuốn *Tell Us Our Names*, tt. 3-24, Song đề xuất mười luận đề về bản chất và phương pháp của một nền thần học kỹ thuật giải phóng đặc thù Châu Á.

Bắt đầu với hoàn cảnh của một nhóm dân chúng trong đó “tình yêu thương đau”³⁹ của Thiên Chúa tỏ hiện và tích cực tác động đưa tới việc giải phóng họ, Song đã thiết cấu nên một dạng thần học *basileia* vừa thấm đậm tinh thần Kinh Thánh vừa mang tính chất đặc thù Châu Á.

Thật không ngờ, Song quả đã xây dựng mẫu thần học của ông về Nước Thiên Chúa trên nền tảng sử điệp các ngôn sứ Do thái và lời giảng của Đức Giêsu, cách riêng là các dụ ngôn Ngài dùng. Từ các nguồn liệu ấy, ông đã rút ra được điều xác tín này là công cuộc cứu độ bao gồm cả việc cứu thoát về mặt chính trị và kinh tế nữa.⁴⁰ Như thế có nghĩa Nước Thiên Chúa là vương quốc của ân sủng, và cũng là vương quốc của công lý, hòa bình, tự do và tình thương. Song khẳng quyết dứt khoát rằng Thiên Chúa của Do

Về dạng thần học giải phóng của Song, xin xem *ibid.*, tt. 163-205, và *The Tears of Lady Meng*.

³⁹ Về khái niệm “tình yêu thương đau” (“*pain-love*”) của Thiên Chúa theo Song, xin xem *Third-Eye Theology*, tt. 83-88. Trong chữ Hán, từ chỉ về tình yêu là *thun-ai*, theo từ căn là “tình yêu thương đau”. Từ *thương* tiếng Việt có nghĩa vừa là tình thương vừa là bị thương. Theo Song, tình yêu mà cảm nhận ra nỗi đau của đối tượng yêu thương, sẽ trở thành tình yêu thương đau. Tình yêu càng lớn, thì nỗi đau càng sâu đậm thấm thía và tình yêu thương đau càng mãnh liệt. Tình yêu Thiên Chúa đối với chúng ta là tình yêu thương đau. Thập giá là tình yêu thương đau đầy vò của Thiên Chúa. Nó đâm rễ trong tình yêu của một Thiên Chúa mang khổ đau vì thế giới. Tuy nhiên, Song không đồng ý với Kazo Kitamori và Jürgen Moltmann về việc hai tác giả này tìm cách để nội giới hóa khổ đau của Thiên Chúa, hay nói cách khác đưa khổ đau ấy vào trong đời sống nội tại của Thiên Chúa Ba Ngôi. Ông nhận định: “Cứu độ không phải là hành động chiến đấu đơn độc diễn ra trong bản ngã của Thiên Chúa. Đó là một tấn thảm kịch thần-nhân vẫn còn diễn ra trong cộng đồng nhân loại” (*ibid.* tr. 85).

⁴⁰ Xin xem *Third-Eye Theology*, tr. 219.

thái giáo và Kitô giáo là một Đấng “Thiên Chúa chính trị.”⁴¹ Theo Song, thành ngữ “Thiên Chúa chính trị” chỉ về hai điều: 1. “chính sách chống lại tính chất dã man của quyền lực,”⁴² thứ quyền lực có thói tước mất tự do chính trị, kinh tế và tâm linh của người dân; 2. “Thiên Chúa các ngôn sứ, và bởi thế Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô, là một Đấng Thiên Chúa tỏ rõ lập trường... Đấng Thiên Chúa đứng về phía các người nghèo, chống lại người giàu.”⁴³

Song nêu rõ ngay rằng nói đến chính trị của Thiên Chúa không mấy may có nghĩa là chủ trương người Kitô phải thay thế quyền và chính thể bằng một thể chế khác, dù là thánh thiêng, một thể chế của riêng mình, hầu khai mở và đem Nước Thiên Chúa đến giữa lòng nhân loại. Trái lại, điều cần mang lại chính là, theo Song, sự “chuyển hoán quyền bính” (*the transposition of power*): “Tiêu đích nhắm tới là việc biến đổi quyền bính. Không tìm cách để nắm giữ quyền hành, để thống trị, cho bằng đưa quyền bính đến chỗ tự hồi, chính trị của Thiên Chúa nhằm tới việc biến đổi chính trị của loài người. Và ở trong cuộc biến đổi hay là cuộc *hoán cải* ấy của quyền bính (*metanoia of power*), tiềm ẩn phần cốt tủy nhất trong chính trị của Thiên Chúa.”⁴⁴

Bình giải dụ ngôn về các công nhân làm vườn nho (Mt 20:1-15) mà ông coi như là “có tính cách trác ngôn (*paradigmatic*) để chỉ cho thấy Nước Thiên Chúa đã khai nguyên nơi Đức Giêsu Ki-

⁴¹ Xin xem *Third-Eye Theology*, tr. 222: “Thiên Chúa, Đấng đã truyền cho Môsê đưa dân ra khỏi Ai cập là một Thiên Chúa chính trị. Suốt dòng lịch sử Ítraen, bao giờ Giavê cũng tỏ ra là một Thiên Chúa chính trị.”

⁴² *Third-Eye Theology*, tr. 222.

⁴³ *Third-Eye Theology*, tr. 231.

⁴⁴ *Third Eye Theology*, tr. 241.

tô;⁴⁵ Song nhận định: “Qua dụ ngôn này, Đức Giêsu cho thấy rõ rằng quyền bính chính là sự tốt lành của Thiên Chúa. Đó là quyền bính của xót thương, của lòng tốt và tình yêu, đã trở thành hiển hiện qua việc minh trình và thuyết giải về Nước Thiên Chúa. Tiêu biểu cho Nước Thiên Chúa là quyền bính biết thực thi điều thiện, biểu thị lòng trắc ẩn, cùng thể hiện tình yêu thương.”⁴⁶

Trong đoạn bình giải về dụ ngôn những người làm vườn nho sát nhân (Mc 12:1-11; Mt 21:33-44; Lc 20:9-18), Song đã nhắc lại như sau: “Công bằng là nguyên tắc căn bản nhất trong đường lối chính trị của Thiên Chúa” và “kitô hữu trong tư cách là kitô hữu, không nắm giữ quyền bính chính trị... Nhưng quyền bính của tình yêu Thiên Chúa họ nhận được từ trong Đức Giêsu Kitô, làm cho họ có quyền xét xử mọi hành động lạm dụng quyền hành từ phía những kẻ nắm quyền chính trị. Chính đó là điểm chủ yếu trong sứ mạng chính trị của Giáo Hội, tức là việc “chuyển hoán quyền bính.”⁴⁷

Mang lại cho dân chúng sức năng thách đố, phê bình và xét xử những hành động lạm dụng quyền hành từ phía những kẻ nắm giữ quyền hành, tất chính trị của Thiên Chúa cũng dẫn đến điều mà Song gọi là “chính trị của thập giá.”⁴⁸ Song nêu rõ cho thấy là chính trị của thập giá không cất khỏi dân chúng bổn phận đối với việc tổ chức cuộc sống của chính mình, việc thiết đặt các kế hoạch cùng sách lược, việc nhận diện những trò ma quái phức tạp trong cách dùng quyền hành các nhà độc tài bày ra để tìm mưu đàn áp và lèo lái họ, cũng như việc học hỏi cho biết cách sử dụng những phương thế hữu hiệu nhất để đưa cuộc giải phóng con

⁴⁵ *Third Eye Theology*, tr. 253.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Third Eye Theology*, tr. 255.

⁴⁸ *Tell Us Our Names*, tr. 176.

người họ đến chỗ thành tỵ. Trong chiều hướng ấy, “đạo lý bỏ cầu” phải được tăng cường, củng cố nhờ “chính trị rắn khôn.”⁴⁹

Tuy nhiên, Song cũng nhấn mạnh điểm này: “Lộ hiện rõ trong cuộc đối đầu cuối cùng của Đức Giêsu với chính trị quyền lực là sức mạnh và khôn ngoan của thập giá... Dù các lý lẽ biện minh cho chủ trương không theo đuổi cách mạng là thế nào đi nữa, thì thực kiện là Đức Giêsu đã chọn con đường chính trị thập giá.”⁵⁰ Tuy nhiên, chính trị thập giá không đồng nghĩa với thái độ yếu nhược, vô hiệu, bất lực. Thật vậy, “thập giá không quyền lực làm chúng cho thấy quả là rất mạnh mẽ, đến độ, suốt nhiều thế kỷ dài, đã có khả năng đem lại sức mạnh cho không biết bao nhiêu người trong cuộc đấu tranh cho công bằng và tự do... Chính trị thập giá đã xuất hiện những lúc cần phải chống cự, phải nổi dậy, phải làm cách mạng. Nhưng, hơn cả, thập giá đã mang lại nguồn hứng cho rất nhiều người để họ xác tín được rằng hy sinh tự hiến là khí giới mạnh nhất chống lại quyền bính chính trị ích kỷ, trục lợi. Thập giá đã động viên, đã khuyến khích họ giữ lập trường bất bạo động – không phải vì lý do sách lược, nhưng là do tình yêu thương – hầu đưa chính nghĩa của dân chúng đến trước tòa của những người cầm quyền.”⁵¹ Như thế, đối với thần học của Song về Nước Thiên Chúa, “chính trị dân chúng” và “chính trị thập giá,” cả hai đều là thành tố chủ yếu.

⁴⁹ Xin xem *Tell Us Our Names*, tr. 178: “Không có ‘chính trị rắn khôn’ thì ‘chính trị bỏ cầu’ sẽ trở thành một thứ luân lý đạo đức yếu ớt, phi lý và cả điên rồ nữa. Ngược lại, không có ‘chính trị bỏ cầu’ thì ‘chính trị rắn khôn’ chỉ là thứ chính trị của quyền bính lừa bịp, độc hại và tàn phá.”

⁵⁰ *Tell Us Our Names*, tr. 179.

⁵¹ *Tell Us Our Names*, tr. 180.

Những suy tư tán mạn kia về Nước Thiên Chúa,⁵² góp chung lại, Song đã đưa vào trong tác phẩm Kitô học bộ ba của ông – cách riêng trong cuốn hai, tựa đề *Jesus and the Reign of God* – là bộ sách thần học dài nhất hiện nay tại Châu Á về Nước Thiên Chúa. Trong tác phẩm này, Song minh nhiên xác quyết rằng:

Tâm điểm của sứ điệp Đức Giêsu là Nước Thiên Chúa (*basileia tou theou*). Trong tất cả những gì Ngài nói và Ngài làm, Đức Giêsu đã dồn hết công sức để cho thấy rõ ràng Nước Thiên Chúa lưu tâm trước tiên đến những nạn nhân của thứ xã hội phân biệt giai cấp và của hạng quyền thế tôn giáo nệ truyền thống. Tất cả những gì Đức Giêsu đã nói và đã làm, đều nhằm tới việc làm cho nhận ra rõ ràng Nước Thiên Chúa khai mở thời đại của dân chúng, bài thiết một giai đoạn mới cho cuộc sống và lịch sử của họ, cùng đánh dấu bước khởi đầu mới mẻ của thảm cảnh thần-nhân trong công trình cứu độ.⁵³

Qua nỗ lực tìm hiểu về sứ điệp, về cuộc đời và về tác vụ của Đức Giêsu,⁵⁴ Song đã cố hình thành một dạng thần học về Nước Thiên Chúa, có khả năng một mặt giúp làm sáng tỏ lý do về một số điều Đức Giêsu đã nói, đã làm, và mặt khác, giúp cho hiểu cùng ứng dụng vào trong cuộc sống giữa thế giới ngày nay, ý nghĩa tiềm ẩn nơi con người Đức Giêsu và sứ điệp của Ngài về Nước Thiên Chúa. Về mối tương quan giữa Nước Thiên Chúa và những lời nói, việc làm trong đời Đức Giêsu, Song cho rằng “viễn

⁵² Xin xem *Tell Us Our Names*, tt. 163-180, và *Theology from the Womb*, tt. 177-186.

⁵³ *Jesus and the Reign of God*, tr. ix.

⁵⁴ Song loại bỏ việc dùng các phương thức “tiểu sử” và “triết học” vào nỗ lực xây dựng một nền thần học về Nước Thiên Chúa, cho rằng phương thức đầu chỉ nhằm dệt nên một tiểu sử hoặc một “cuộc đời” của Đức Giêsu; còn phương thức sau thì chỉ biết đưa ra một loạt những nguyên tắc thần học như đã từng thấy trong truyền thống Tây phương. Xin xem *Jesus and the Reign of God*, tt. x-xi.

tượng mang lại nguồn hứng để Ngài nói những gì Ngài đã làm, viễn tượng dẫn thúc Ngài làm những gì Ngài đã làm, chính là Nước Thiên Chúa. Viễn tượng về Nước Thiên Chúa là nguyên tắc *chú giải* giúp cho hiểu về cuộc sống và tác vụ của Đức Giêsu, là chuẩn tiêu *đạo lý* vén mở cho thấy nhân sinh quan và thế giới quan của Ngài, là nền tảng *thần học* của mối quan hệ giữa Ngài với Thiên Chúa và với người đồng loại của Ngài, cùng là vị trí lợi thế *cánh chung* từ đó, Ngài nối kết làm một hiện tại và hồi chung cục thời gian. Tất một lời, tựa như chiếc kính phóng ảnh, viễn tượng về Nước Thiên Chúa mở ra trước mắt một bức tranh phóng lớn về cuộc sống và thế giới theo nhãn quan của Đức Giêsu, cũng như về cuộc sống và thế giới theo nhãn quan mà cả chúng ta nữa, chúng ta có bốn phận phải có.”⁵⁵

Dựa theo hai hình ảnh kinh thánh về bữa tiệc lớn (Lc 14:16-24) và về “trời mới đất mới” (Kh 21:1.22-24), Song phác họa ra viễn cảnh Đức Giêsu thấy trước về Nước Thiên Chúa.⁵⁶ Như bữa tiệc mọi người được mời tham dự, Nước Thiên Chúa bao trùm tất

⁵⁵ *Jesus and the Reign of God*, tr. 2.

⁵⁶ Song ưa dùng đặc ngữ “Nước Thiên Chúa” hơn là thành ngữ “Vương quốc Thiên Chúa.” Theo Song, thành ngữ “Vương quốc Thiên Chúa” hàm ngụ ý nghĩa chỉ về lãnh thổ quốc gia, chỉ về chế độ phong kiến và cơ cấu quân chủ, tức là chỉ về một nền văn hóa chuyên quyền. Và như thế, nếu được hiểu theo cách đại đa số các kitô hữu thường quan niệm, như là gắn chặt nối liền với công trình cứu độ của Thiên Chúa, thì thành ngữ ấy sẽ đưa đến chỗ ngộ nhận để coi đó là một thiên vương quốc đầy hân hoan và hạnh phúc, dành riêng cho một mình họ... Trong khi đó, dù vẫn chưa hoàn toàn thích đáng, thì ít nhất đặc ngữ “Nước Thiên Chúa” cũng không làm cho liên tưởng đến một thứ mức giới phân cách, hoặc về phía chính trị hay về mặt tôn giáo. Tiềm ngụ trong đặc ngữ này là niềm vững tin rằng chính Thiên Chúa đích thân nắm quyền bính chứ không phải các giới chức trong Giáo Hội, và việc tuyên xưng cho thấy rằng Thiên Chúa hành quyền trong một cách thức hết sức đặc biệt: Người nâng kẻ nghèo hèn lên, và ban truyền quyền năng cho những ai bị áp bức” (*Jesus and the Reign of God*, 39).

cả; bao hàm tính là nét đặc trưng của Nước Thiên Chúa: “Phát xuất từ đường lối của Nước Thiên Chúa, cung cách hành động của Đức Giêsu vén mở cho thấy nhiều điều. Trước tiên và trọng yếu hơn hết là cho thấy Thiên Chúa là ai, và Người đã tiến hành như thế nào hoạt động cứu độ của Người ở trong thế giới. Đấng Thiên Chúa mà cung cách Đức Giêsu đối xử với dân chúng chiếu tỏ cho thấy, là một Đấng Thiên Chúa không mảy may kỳ thị đối với họ, dù về mặt tín ngưỡng, màu da hay giới tính. Cả Thiên Chúa nữa, Người cũng là một Thiên Chúa ‘vô giai cấp’.”⁵⁷

Và, giống trời mới đất mới, Nước Thiên Chúa luôn luôn và nhất thiết phải bao gồm cả những chiều kích xã hội, chính trị và kinh tế. Công trình cứu độ Nước Thiên Chúa tiến hành, “không phải là việc cứu rỗi riêng lẻ các linh hồn, nhưng là công cuộc cứu độ mang lại sự sống cho những kẻ đã chết, chỉnh đốn lại những sai lầm do các người cầm quyền gây ra, và triệt hủy tận gốc rễ những bất công mà các hệ thống và các chế độ ma quái đã buộc những kẻ yếu thế phải gánh chịu.”⁵⁸

Song còn nhấn mạnh thêm rằng cách hiểu Nước Thiên Chúa như là một thực thể bao hàm gồm trọn, như là một cuộc giải phóng cả về mặt xã hội, chính trị lẫn về mặt kinh tế, phải đậm rữ

⁵⁷ *Jesus and the Reign of God*, tr. 8.

⁵⁸ *Jesus and the Reign of God*, tr. 57. Cho rằng Nước Thiên Chúa bao gồm cả những chiều kích xã hội, chính trị và kinh tế của cuộc sống con người, là một ý kiến đã được rộng rãi chấp nhận. Tuy nhiên, xem ra đôi lúc Song nhấn mạnh quá nhiều đến các chiều kích đó trong cách Đức Giêsu hiểu về Nước Thiên Chúa: “Đức Giêsu phải vất vả khó nhọc mới thiết đặt được một nền văn hóa xây dựng trên cơ sở Nước Thiên Chúa được hiểu theo cách nhìn của Ngài. Đối với Ngài, hơn hẳn một ý niệm tôn giáo, Nước Thiên Chúa mở ra cả một viễn cảnh xã hội và chính trị. Nước Thiên Chúa phải là cấu trúc cơ bản của một xã hội, phải là nền tảng của một cộng đồng. Và như thế, Nước Thiên Chúa là một biến cố văn hóa” (*ibid.*, tr. 105).

sâu vào trong hiện thực của thế giới ngày nay, và không coi đó là một biến cố đơn thuần cánh chung, chỉ xảy ra vào hồi chung cục thời gian, trong thế giới bên kia. Và như thế, theo Song, Nước Thiên Chúa cổ xúy cho “một nền văn hóa truyền năng” (*a culture of empowerment*), tức là làm cho những kẻ bị áp bức, những người bị tước đoạt sở hữu, ý thức được rằng mình đang phải gánh chịu cảnh sống bất công để từ đó mạnh dạn ra tay chống cự.⁵⁹

Dù là công trình của Thiên Chúa, là một biến cố do chính Thiên Chúa diễn khai, thì theo Song, Nước Thiên Chúa vẫn cần đến hai điều: trước tiên là cần có những người chứng đã từng thấy, đã từng nhận ra và phân biệt Nước ấy với những dạng mẫu nguy tạo; thứ đến là cần có những nhân chứng làm hiện thân cho Nước ấy qua việc, bằng cách này hay cách khác, đem chính con người mình để sống và hoạt động cho Nước ấy. Giống như Đức Giêsu ngày trước, con người thời nay cũng phải làm chứng giữa một cảnh trạng sôi bỏng với những vụ xung đột và những cuộc đấu tranh cho tự do, công bằng, tình thương và sự sống, chống lại thảm trạng nô lệ, bất công, hận thù và chết chóc.⁶⁰

Và cuối cùng, cần lưu ý đến điểm quan trọng này là dù có lập đi lập lại và nhấn mạnh các chiều kích xã hội, chính trị và kinh tế của Nước Thiên Chúa, Song vẫn không quên rằng Nước Thiên Chúa cũng mang lại ơn tha thứ tội lỗi và ơn giải phóng khỏi sức năng của ác thần, và rằng Nước ấy chỉ đạt đến mức thành tựu trọn vẹn, sung mãn trong thời sống lại cánh chung. Nhưng, Song đã vội vã nhận định thêm ngay rằng việc sống lại không phải là một biến cố tách riêng, không mấy may quan liên tới những gì chúng

⁵⁹ Xin xem *Jesus and the Reign of God*, tr. 136: “Nước Thiên Chúa tạo lập nên một nền văn hóa truyền năng.”

⁶⁰ Xin xem Phần III, tựa đề “Nhân chứng” trong cuốn *Jesus and the Reign of God*.

ta đang thực hiện cho Nước Thiên Chúa: “Việc sống lại không xóa bỏ mất đi quá khứ. Đó là dấu chỉ [bí tích] của nước mắt đã từng chảy ra, của khổ nhọc đã từng gánh chịu, và của sự chết mãi ghi sâu trong ký ức. Dấu chỉ ấy xác chứng rằng nước mắt đã không chảy ra vô ích, khổ nhọc gánh chịu chính là cảnh ‘mang nặng dẻ đau’ của hy vọng, và sự chết được hồi tưởng không phải để gây sợ sệt, nhưng là để biến thành sự sống... Tin vào sự sống hồi sinh từ những đổ nát còn lại của các cuộc xung đột giữa cảnh đời nhân thế, là hành động phát nguyên từ chính Thiên Chúa, Chúa của sức năng biến đổi; hoạt động nhằm biến đổi, cải thiện cảnh sống con người là một lời kêu mời vọng lên từ nhãn quan đã có về Nước Thiên Chúa.”⁶¹

Như vậy, phần phác trình trên đây đã giới thiệu cho thấy dạng thần học của Song về Nước Thiên Chúa, đượm nhuần tinh thần Kinh Thánh sâu đậm đến mức nào. Tuy nhiên, như đã nhắc đến trước đây, dạng thần học này cũng còn mang một sắc thái khác cần được lưu ý; đó là tính chất đặc thù Châu Á. Quả thế, dạng thần học Song đề xuất, mang đậm sắc thái Châu Á ngay từ trong cách Song lựa chọn và nhấn mạnh đến những điểm giáo huấn Kinh Thánh; tuy nhiên, tác giả chỉ chọn những gì đặc biệt liên quan với hoàn cảnh sống của con dân Châu Á, mà không mấy lưu tâm đến các điểm giáo huấn khác cũng của Kinh Thánh. Song thường xuyên đọc sứ điệp Kinh Thánh qua lăng kính của cảnh nghèo đói và áp bức đại đa số con dân Châu Á đang phải gánh chịu. Ngoài ra, trong khi khai triển dạng thần học *basileia* của ông, Song đã dùng rất nhiều đến những câu truyện và những sự kiện xã hội, chính trị và kinh tế trong lịch sử tân cũng như cổ của Châu Á, kể từ câu truyện dân gian Trung quốc về bà Meng⁶²

⁶¹ *Jesus and the Reign of God*, tr. 286.

⁶² Xin xem tác phẩm của Song, tựa đề: *The Tears of Lady Meng*.

cho đến những cảnh huống hiện gặp thấy tại Philippines, Việt Nam, Đài Loan, Nhật Bản, Đại Hàn, Thái Lan và Hongkong; đó là chỉ kê ra những nơi Song nhắc tới nhiều nhất.

Hơn nữa, những nhận thức chủ hướng của thần học ông, Song đã rút ra từ rất nhiều câu truyện, bài thơ, tiểu thuyết, tự truyện các cá nhân, bài ca, điệu vũ và công trình nghệ thuật khác nhau của người Châu Á. Ông cũng đã thấu lượm những lời hay ý đẹp và giáo huấn của hiền nhân, cũng như sách thánh của các tôn giáo Châu Á, để song song đối chiếu với giáo huấn Kinh Thánh kitô về Nước Thiên Chúa.⁶³ Như Song đã nhận định, “toàn bộ cuộc sống là cả một mỏ nguyên liệu cho thần học. Thần học nghiên cứu những vấn đề cụ thể có ảnh hưởng đến cuộc sống trong toàn bộ của nó, chứ không phải là những ý niệm trừu tượng chỉ đơn thuần dính líu tới các bộ não thần học. Không một vấn đề nào của con người là quá hèn hạ, là quá tầm thường nhỏ bé đối với thần học cả. Thần học phải đấu vật với đất, chứ không phải với trời.”⁶⁴

Trung thành với các nguyên tắc ấy, Song đề xuất một dạng thần học về Nước Thiên Chúa (*basileia theology*) đâm rễ sâu vào trong lòng ‘trái đất’ (thế giới) này, và hơn nữa, vào trong lòng đất Châu Á, mà vẫn không bỏ quên đi tính chất siêu việt cơ bản. Được nuôi dưỡng bởi giáo lý của các ngôn sứ Do thái và sứ điệp của Đức Giêsu, bởi các nỗ lực hoạt động cho công bằng, nhân phẩm, hòa bình và tình thương, cũng như được thấm máu và nước mắt của những con dân Châu Á bị tước hết quyền và bị áp bức, rồi còn kín múc được đà hứng khởi từ cuộc đấu tranh giải phóng của họ, thần học về Nước Thiên Chúa của Song là dạng thần học được khai triển rộng rãi và phong phú nhất giữa các tác phẩm do

⁶³ Về việc Song dùng các câu truyện vào trong thần học của ông, xin xem cách riêng cuốn *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*.

⁶⁴ *Tell Us Our Names*, tr. 6.

giới thần học gia Châu Á ngày nay, viết về cùng một chủ đề.

III. *BASILEIA TOU THEOU* VẪN LÀ BIỂU TƯỢNG CÓ Ý NGHĨA ĐỐI VỚI NGƯỜI CHÂU Á?

Trong phần tổng kết này, bài viết sẽ đưa ra, dù chỉ là vắn tắt, một số nhận định liên quan đến sáu cách thức quan niệm về biểu tượng Nước Thiên Chúa, gặp thấy trong các tác phẩm do giới thần học gia Châu Á, viết về Nước Thiên Chúa, như đã phác trình trên đây. Ngoài ra, tác giả bài viết cũng xin được nói lên những suy tư của mình về biểu tượng Nước Thiên Chúa trong quan hệ với nền văn hóa thẩm nhuần học thuyết Khổng Tử, bởi đó là một đặc nét nhiều dân nước Châu Á cùng có chung.

1. Rao truyền và làm chứng cho Nước Thiên Chúa là sứ mạng chủ yếu và đầu tiên của Giáo Hội Kitô, ngay cả tại Châu Á. Thách đố hàng đầu sứ mạng ấy phải đối diện, không chỉ nằm ở chỗ phải tìm cho ra một công thức thích đáng để biểu đạt đặc ngữ *basileia tou theou* trong các thứ tiếng khác nhau tại Châu Á.⁶⁵ Một công tác khác cam go hơn nhiều, đó là truyền đạt cho chính xác cốt lõi nội dung sứ điệp Kinh Thánh về Nước Thiên Chúa, và gạt bỏ cho sạch đi những lối hiểu méo mó, thêm thắt thương đi liền với quá trình lịch sử của việc giải thích nội dung ấy. Nối liền biểu

⁶⁵ Cách chung, chọn ra từ trong các thứ tiếng Châu Á, một công thức tương đương với đặc ngữ *basileia tou theou* không phải là chuyện khó; bởi nhiều nước Châu Á đã từng có (như Trung Quốc, Đại Hàn, Việt Nam và Campuchia), hoặc đang có (như Thái Lan và Nhật Bản) những hoàng đế hoặc vua. Đối với từ *theos*, ai cũng thừa biết là trong thế kỷ 17, tại Trung Quốc, đã từng có một cuộc tranh luận kéo dài và gay go để xem từ nào trong ba từ *thiên*, *thiên chúa* hoặc *thượng đế*, được coi là thích đáng cho việc xưng danh Thiên Chúa.

tượng Nước Thiên Chúa với những hàm ý chỉ về tính cách phụ hệ, độc đoán là một trong những cách giải thích méo mó thường gặp thấy. Như đã thấy, để tránh những hàm ý gây ngộ nhận như thế, Song thường dùng đặc ngữ “Nước Thiên Chúa” hơn là thành ngữ “Vương quốc Thiên Chúa.”

Sự việc văn hóa của nhiều nước như Trung Quốc, Đài Loan, Việt Nam, Đại Hàn và Nhật, chịu ảnh hưởng sâu đậm của học thuyết Đức Khổng, làm cho mối nguy ngộ nhận càng trở nên trầm trọng hơn thêm với chế độ phụ hệ, với chủ nghĩa chuyên quyền giai trật, rồi từ thói lệ phải vâng phục mù quáng và phải giữ mọi sự trong nguyên trạng. Như đã rõ, xã hội Khổng giáo được tổ chức chặt chẽ theo mạng lưới các quan hệ xứng hợp giữa: vua và dân, chồng và vợ, cha mẹ và con cái. Được hỏi về bản chất chính thực của việc cai trị, Đức Khổng trả lời: “Làm sao để vua thực sự là vua, quan thực sự là quan, cha thực sự là cha, và con thực sự là con.”⁶⁶

Trong bối cảnh văn hóa ấy, là điều quan yếu đến mức sống chết, việc khẳng quyết về quyền bình đẳng cơ bản của mọi người trong Nước Thiên Chúa, cũng như nhấn mạnh đến tính chất ngôn sứ của Nước Thiên Chúa và bốn phận phải nói thật với quyền bính. Song nêu bật sự việc người kitô Châu Á có khuynh hướng

⁶⁶ *The Analects of Confucius (Luận Ngữ)*, do Arthur Waley dịch và chú thích (New York: Vintage Books, 1939), XII, 11. Trong cuốn *Doctrine of the Means (Trung Dung)*, XX, 8, các mối quan hệ được xếp thành 5 loại: giữa vua và quan, giữa cha và con, giữa chồng và vợ, giữa anh và em, và giữa bạn hữu với nhau. Năm loại quan hệ này được hướng dẫn bởi ba đức sau đây: thức đạt, hào hiệp, nghị lực. Phương cách qua đó, các mối quan hệ được thể hiện, là lòng quả cảm. Về đạo đức học của Khổng Tử, cách riêng là về các khái niệm: *đức, nhân, quân tử, chính danh, hiếu, chính*, và *trung*, xin xem Peter C. Phan, “The Christ of Asia: An Essay on Jesus as the Eldest Son and Ancestor,” *Studia Missionalia* 45 (1996) 29-40.

đồng nhất hóa lòng thần phục đối với Thiên Chúa với việc tuân phục quyền bính chính trị, và coi việc dẫn thân vào trong các công tác thuộc lãnh vực chính trị, xã hội là không thích hợp với đức tin kitô, hoặc hơn nữa, có hại cho phần rỗi. Dựa theo giáo huấn kinh thánh về Nước Thiên Chúa, Song khẳng quyết không chút chần chừ rằng: “Hễ người kitô sống dưới chế độ chuyên quyền áp bức càng mối quan tâm đối với các vấn đề chính trị mang tính cách khởi nghĩa, chống lại và lật đổ, thì càng đi đúng với đường lối chính trị của Thiên Chúa. Để xác định cho rõ hơn: nếu không công tuyên một sứ điệp công bằng nào cho giới cầm quyền đang đối xử bất công với dân chúng, thì có nghĩa là Giáo Hội tự đặt mình ra ngoài đường hướng chính trị của Thiên Chúa.”⁶⁷

Đĩ nhiên, lòng thảo hiếu, *đức* hạnh tiêu biểu trong Khổng giáo, cũng là nhân đức cơ bản trong Nước Thiên Chúa. Như thế, bởi vì Thiên Chúa là Cha, “là nguồn gốc mọi gia tộc trên trời dưới đất,” nên mọi tình thảo hiếu đối với bất cứ ai trong loài người, dù là vua hay cha mẹ, thì cũng đều phải được đặt dưới và phải được đánh giá dựa theo lòng thảo hiếu cùng thái độ thần phục của con người đối với Thiên Chúa, là Đấng duy nhất trị vì trong Nước Thiên Chúa (*basileia tou theou*).

2. Các suy tư trên đây cũng vén mở cho thoáng thấy vấn đề bàn đến sau đây, tức là làm thế nào để có thể đưa người Châu Á đến chỗ nhận rằng Nước Thiên Chúa bao gồm cả những chiều kích xã hội, chính trị và kinh tế nữa. Ai cũng đều rõ là các tôn giáo như Ấn giáo và Phật giáo hằng ra sức cổ võ, ít là giữa đại chúng, thái độ coi thường sự thế và cố lánh thoát cho khỏi cõi đời này, cho khỏi cuộc sống hiện tại (*samsara*), coi đó là ảo tưởng (*maya*) hoặc là bể khổ (*dukkha*). Mục đích là tìm cách cắt đi (*moksa*)

⁶⁷ *Third-Eye Theology*, tr. 236.

hoặc giải thoát (*nirvana*) cho khỏi sự sống, dù sự sống cá nhân đó có được coi như một bản ngã (*atman* hoặc *jiva*), hay chỉ như là một chuỗi dài của vô số những khoảnh khắc, liên tục chuyển đi và tiếp nối nhau nhập cư vào trong các thân thể (luân hồi).

Tương tự như thế, đạo lý Lão giáo về vô vi, và về việc cần phải đi theo trực giác hay tính tự phát phi chủ tâm và phi tiêu đích trong cuộc sống giữa thiên nhiên, xã hội, cũng như trong đời sống các cá nhân, là những gì tiếp sức nuôi dưỡng thái độ khoan tay thụ động trước sự ác và bất công. Hơn nữa, lời dạy của Lão giáo nói rằng các cá nhân và các nhà nước phải giữ quan hệ chặt chẽ với nguồn sáng tạo, nguồn cội nguyên thủy, không biệt hóa, tựa như một “nguyên khối chưa đục đẽo,” có thể gây ra tâm trạng nhụt chí, không còn có nghị lực để đề xuất những sáng kiến nhằm cải cách các cơ chế áp bức và lập phương án hoạt động cho xa rộng thay vì chỉ biết một mực bo bo chỉ biết lo có một điều là trở về với nguồn cội.

Học thuyết Khổng Tử – từng bị Lão giáo chỉ trích bởi chỉ coi con người như là một hữu thể thuần lý, một chủ thể luân lý đạo đức với những nghĩa vụ đủ loại đối với xã hội, đối với quốc gia – khẳng định về bản chất tốt lành của con người, và về quan hệ hài hòa giữa luân thường đạo lý loài người với quy trình luân hành trong trời đất. Chứng kiến cảnh hỗn độn về mặt xã hội và chính trị trong thời ngài, Đức Khổng đã đưa ra một phương thức điều trị: trở lại với con đường đức hạnh đã bị rơi vào tình trạng lơ là từ thời các bậc hiền đế cổ đại. Những đức hạnh – mà *quân tử* là hiện thân – gồm các đức như *nhân*, *lễ*, *nghĩa*, *trí*, *tín* cho đến *chính danh* và *hiếu đễ*.

Tuy chú tâm trước tiên vào nỗ lực tự tu luyện của các cá nhân, đạo đức học Khổng giáo vẫn nhận là lẽ lối sống các cá nhân có ảnh hưởng trên các thực thể xã hội như là gia đình và tổ quốc.

Quả vậy, sách *Dại Học* nhận định rằng muốn ‘trị quốc’ thì trước tiên cần phải chăm lo ‘tu thân’ qua nỗ lực tìm hiểu các sự vật, và lo cho có được chân ý cùng chính tâm, rồi tiếp đó, phải biết thu xếp việc nhà của mình, tức là ‘tề gia’.⁶⁸ Quy trình tu luyện bắt đầu từ cá nhân, đi qua gia đình, rồi đến tổ quốc. Dù vậy, có thể nói là Khổng giáo không có được một nền đạo đức xã hội thực sự ‘đủ lòng đủ cánh’.⁶⁹

Để bù đắp cho thiếu sót trong việc quan tâm đến chiều kích xã hội và để mang lại một tầm nhìn rộng mở cho nền luân lý đạo đức theo truyền thống Khổng giáo, nặng tính chất cá nhân chủ nghĩa, thần học về Nước Thiên Chúa sẽ nêu cao sứ điệp về một Đấng Thiên Chúa tỏ rõ lập trường, về công bằng xã hội và hoạt động giải phóng, cũng như về sự việc cần phải đề bẹp các cơ cấu áp bức, và nếu cần, thì cả bằng con đường cách mạng, khi không còn có thể làm gì được hơn, tức nếu đó quả là cách thế cuối cùng. Hơn nữa, thần học Nước Thiên Chúa còn có thể giúp cho các tôn giáo Châu Á rút ra được từ các điểm giáo lý của mình, tiềm năng để góp sức vào việc biến cải xã hội. Pieris đã có dịp nêu bật ảnh hưởng sâu đậm mà đời sống khó nghèo tự nguyện theo giáo huấn Nhà Phật, từng gây được trong các lãnh vực chính trị và kinh tế. Nơi con người nhà sư Phật giáo, hiển hiện rõ tinh thần tôn giáo và đức khó nghèo. Tự bản chất, nhà sư là người từ bỏ Thần tiền (*Mammon*) vì lý do tôn giáo đạo đức (chiến đấu để tự nguyện sống đời nghèo khó), hầu tiếp tay giúp những người nghèo về mặt

⁶⁸ Xin xem bản văn nổi tiếng trong cuốn *Great Learning*, bản dịch của James Legge (Oxford: Clarendon, 1893), đoạn 6.

⁶⁹ Đó cũng là kết luận của Peter K. H. Lee và Wong Yuk đưa ra trong bài viết “Ta-Tung and the Kingdom of God,” *Ching Feng*, 41, 4 (1988) 239: Confucianism has yet to develop fully the idea of social justice. Confucianists would have difficulty with the idea of public ownership.”

kinh tế, xã hội (đấu tranh cho giới nghèo bằng cách làm sao để thay đổi tận gốc các cơ cấu ức chế trong xã hội, do Thần tiên áp đặt). Qua lối sống nghèo khó tự nguyện, nhà sư thực hiện cuộc giải phóng nội tâm, giải phóng khỏi lòng tham, khỏi thói ham thu tích (Đức Phật coi đó là nguyên nhân làm phát sinh mọi thứ khổ đau, như đọc thấy trong “Chân lý Cao quý” thứ hai của ngài); còn qua lối sống khó nghèo cho người nghèo, nhà sư giúp thực hiện cuộc giải phóng xã hội, giải phóng khỏi cảnh nghèo mà các cơ cấu ức chế áp đặt trên đời sống quần chúng.⁷⁰

Cũng thế, trong ánh sáng thần học về Nước Thiên Chúa, giáo huấn của Khổng Tử về “Thiên Mệnh” của vua (cũng như của giới lãnh đạo chính trị nói chung) và về nghĩa vụ của người cai trị đối với việc chăm lo thực thi đức hạnh hầu giữ cho trọn và đi cho đúng con đường thiên mệnh, có thể được ứng dụng nhằm mưu cầu công ích và để cải biến xã hội.⁷¹ Cuốn *Kinh Thi* đã từng khuyên nhà vua: “Hãy chăm lo vun trồng đức hạnh. Và không ngừng ra sức mà sống cho hợp với Thiên Mệnh.”⁷² Còn cuốn *Kinh Sử* thì nói: “Làm gì, nhà vua cũng phải tỏ ra nghiêm túc. Nhà vua

⁷⁰ Pieris nêu bật cho thấy rằng trong tư thế là biểu tượng của tinh thần tôn giáo đơn nghèo và đức khó nghèo tôn giáo, cộng đoàn tăng tử [tăng ni] (*sangha*) Phật giáo đóng giữ vai trò không chỉ thuần túy tôn giáo mà còn cả chính trị nữa. Quả vậy, với lối sống mà Pieris gọi là cách thực thi “chủ nghĩa xã hội tôn giáo,” các *sangha* Phật giáo, cách riêng là các cộng đoàn sống tại các vùng nông thôn, đã giữ nguyên được những hạt giống giải phóng mà tôn giáo và cảnh khó nghèo đã đồng tâm hiệp lực giao vãi. Xin xem *An Asian Theology of Liberation*, tr. 43.

⁷¹ Nói chung, những người theo Nho giáo (học thuyết Đức Khổng) trước thời nhà Thanh (618-907) đã hiểu thiên mệnh theo nghĩa là ý định của Trời liên quan đến việc đặt định cuộc đời của con người; trong khi đó, các học giả trong các thế kỷ 10-13, cách riêng là Chu His, lại hiểu như là chỉ về bản chất của sự vật.

⁷² *Book of Odes*, bài 235. Xin xem *A Source Book in Chinese Philosophy*, do Wing-Tsit Chan thu thập và biên dịch (Princeton: Princeton University Press, 1963), tr. 7.

không thể xao lãng để không sống nghiêm túc trong đức hạnh.”⁷³

Theo sát truyền thống ấy, Khổng Tử đã nhiều lần nhấn mạnh đến nghĩa vụ của nhà vua, nghĩa vụ lấy đức hạnh và chính lý mà hướng dẫn con dân: “Hướng dẫn dân nước bằng biện pháp cai trị, và dùng pháp luật cùng hình phạt mà điều hành họ, thì họ sẽ tránh làm điều sai trái, nhưng họ sẽ không ý thức gì được về danh dự với ô danh. Lấy đức hạnh mà hướng dẫn họ, lấy quy tắc của chính lý mà điều hành họ, thì họ sẽ có được ý thức về ô danh, và hơn nữa, sẽ biết ra sức sống chính trực.”⁷⁴ Được hỏi về điều được coi là quan trọng bậc nhất đối với đất nước: vũ khí, lương thực hay là lòng dân tin tưởng? Đức Khổng trả lời rõ ràng là nếu cần phải chọn, thì ngài sẽ không giữ lại hai thứ đầu, bởi “không có lòng dân tin tưởng thì không một đất nước nào có thể tồn tại.”⁷⁵ Và: “Nếu chính mình biết sống chính trực, thì chẳng cần ra lệnh, người cầm quyền cũng được nghe theo. Trái lại, nếu người cầm quyền không sống chính trực, thì có ra lệnh, cũng chẳng ai nghe theo.”⁷⁶ Cuối cùng, theo Khổng Tử, dân số một nước có ít ỏi thì cũng không phải là vấn đề; vấn đề nằm ở chỗ “phân phối tài sản không đồng đều”: “Bởi khi tài sản được phân phối đồng đều, thì sẽ không còn cảnh nghèo đói; khi có được bầu khí hài hòa, thì sẽ không có vấn đề dân ít dân nhiều; và khi có được cảnh an cư thái bình, thì chẳng còn nguy cơ nào đe dọa đất nước nữa.”⁷⁷

Dù chỉ là một số nhỏ, thì những lời trích dẫn trên đây của Khổng Tử vẫn cho thấy rõ được rằng ngay cả truyền thống Nho

⁷³ *Book of History*, “The Annoucement of Duke Shao.” trong *A Source Book*, tr. 8.

⁷⁴ *The Analects*, 2.3, trong *A Source Book*, tr. 22.

⁷⁵ *The Analects*, 12.4, trong *A Source Book*, tr. 39.

⁷⁶ *The Analects*, 13.6, trong *A Source Book*, tr. 41.

⁷⁷ *The Analects*, 16.1, trong *A Source Book*, tr. 45.

giáo cũng không coi quyền bính của người cai trị là tuyệt đối, là trường tồn, trái lại, cho hiểu là quyền bính đó phát xuất từ một nguồn cội thần linh nào đó, như được ngầm hiểu qua cách gọi hoàng đế bằng danh tước “Con Trời,” và hơn nữa, qua việc nhìn nhận nền tảng của quyền bính ấy là Thiên Mệnh, tức một thứ luật luân lý đạo đức tự hữu mà điểm cốt lõi chính là “đức”. Tương lai lâu bền của một vương triều được đảm bảo không phải là do một thứ thần quyền nào đó, mà là do những việc làm tốt của người cầm quyền, nhằm tới nỗ lực phát huy công bằng, bình đẳng về mặt kinh tế, và hòa bình.

Trước cả thời Đức Khổng, Li Ko cũng đã từng lên tiếng để bảo vệ quyền lợi của dân chúng, chống lại và lật đổ nhà cầm quyền bất công – bởi thiếu đức độ mà – đã đánh mất Thiên Mệnh: “Lý do tồn tại của người cầm quyền chính là để dẫn dắt dân mình và sửa chữa những sai lầm của họ. Vậy, nếu chính người cầm quyền lại cứ ngấm ngấm sống cuộc đời trụy lạc và lơ là trong bốn phận lo cho dân, thì dân sẽ không được sửa sai khi họ lỗi lầm, và như thế, điều xấu sẽ lan tràn trầm trọng hơn. Nếu cứ nương theo điều xấu mà cai trị dân, thì người cầm quyền sẽ ngã quy và không sao đứng lên được nữa... Một khi [người cầm quyền] đã rơi vào cảnh tàn rụi như thế, thì nào còn một ai khóc thương nữa...”⁷⁸

Cùng với sứ điệp biểu tượng Do thái-Kitô về Nước Thiên Chúa tiềm chứa, giáo huấn của các tôn giáo Châu Á, như phác trình trên đây, có thể phối hợp để đề xuất một nhãn quan, một phương án cho nỗ lực hoạt động xây dựng công bằng và hòa bình giữa xã hội.

⁷⁸ *Lu Yü*, I, 15, trong Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, cuốn I, The Period of the Philosophers, bản dịch của Berk Bodde (Princeton: Princeton University Press, 1952), tr. 41.

3. Biểu tượng Nước Thiên Chúa được gửi đến không những như là một thách đố cho giới cầm quyền, như là một lời chân lý nói với quyền bính, mà còn như là Tin Mừng cho những khối quần chúng đông đảo. Pieris đã biện luận có lý rằng đại đa số người dân Châu Á đều là những người vừa sống mạnh tinh thần tôn giáo, vừa phải vật lộn với cảnh nghèo, và rằng nếu có sứ mạng trở thành chân lý mang lại sự sống, chân lý không những *tại* mà còn là *của* Châu Á, thì sứ điệp của Nước Thiên Chúa phải được giới thiệu trước hết cho người nghèo có lòng đạo, bởi họ là những “người nhận” (*addresses*) hàng đầu của sứ điệp ấy. Điều đó có nghĩa là ngày nay, sứ mạng kitô cần phải lưu ý để tránh dồn hết chú tâm vào giới tinh hoa (*elite*) Châu Á, như đã thấy qua lối xử thế thời trước của Matteo Ricci đối với các nho giả bên Trung Quốc, hoặc của Roberto Nobili đối với các tư tế Balamôn bên Ấn Độ. Ngược lại, người kitô phải dốc toàn lực vào tác vụ công bố Tin Mừng Nước Thiên Chúa trước tiên cho thường dân, thường là dân nghèo và bị chèn ép, áp bức, tức là giới tiện dân (*minjung*). Tuy nhiên, để cho có hiệu quả, thì tác vụ công bố ấy phải làm sao đi xa hơn những lời nói suông, tức phải thực sự trở thành hành động cụ thể, phải biết cùng chung sức đấu cật với giới tiện dân trong các hoạt động nhằm đem lại tự do, công bằng và đời sống sung túc cho những ai bị tước đoạt hết mọi quyền cơ bản của con người.

Hơn nữa, người kitô còn cần phải trút bỏ đi quan niệm cho rằng mình đã sẵn có một nền thần học với cấu trúc hoàn bị và có giá trị khắp nơi trong thế giới, để dạy cho những người nghèo có lòng đạo tại Châu Á và không có gì cần phải học từ phía những người này cả. Nhiều lắm – như người ta thường nghĩ – là người kitô có bốn phận hội nhập biểu tượng Nước Thiên Chúa vào trong văn hóa Châu Á bằng cách thích nghi thần học kitô với cách suy

nghe bản xứ và với phong tục địa phương. Không phải chỉ như vậy, bởi còn hơn nữa, thần học Châu Á phải là thành quả của một cố gắng chung từ phía người kitô lẫn từ phía người không-kitô, cố gắng để tìm hiểu về những gì Thiên Chúa hiện đang nói với Châu Á ngày nay, và phải được xây dựng trên cơ sở của những kinh nghiệm có chung, kinh nghiệm tôn giáo cũng như kinh nghiệm xã hội chính trị. Ngoài các Cộng đoàn Kitô Cơ bản, còn cần phải có các Cộng đoàn Nhân bản Cơ bản, trong đó, thần học kitô phải được thái nghén và lớn lên. Nói cách khác, sứ mạng của người kitô phải là một sứ mạng song đôi, bao gồm cả công tác hội nhập văn hóa (mà cuộc đối thoại liên tôn là thành phần) lẫn hoạt động giải phóng; hai yếu tố này chỉ là hai mặt khác của cùng một vấn đề. Chính ở trong bối cảnh hai chiều kích ấy, thần học về Nước Thiên Chúa cần phải được khai triển; có thể, thì mới nhận ra được rằng đó là một dạng thần học thực sự trung thành với truyền thống kitô, và thấm đậm tính chất đặc thù Châu Á.

4. Thiết nghĩ: kinh nghiệm giải phóng là con đường tốt nhất dẫn tới chỗ hiểu rõ và sống thật tính ‘nhưng không’ (*gratuitousness*) của Nước Thiên Chúa. Lịch sử nêu cho thấy rằng các tín hữu sống đạo thường bị rơi vào thái độ ngộ nhận này: coi những cố gắng khổ hạnh tâm luyện của mình chính là những gì đưa tâm linh mình đến mức quang khái và biến đổi; rồi từ đó, nghĩ rằng qua việc làm của riêng mình, mình có thể cứu độ lấy chính mình. Trong khi đó, các người nghèo – những người thường bị chà đạp, bị xô đẩy vào cảnh đói rách cùng cực, thiếu hẳn cả những gì cơ bản nhất để còn được một chút nhân phẩm – thì thường khi chỉ nhận được một miếng bánh, một bát cơm như là món quà từ trên ban xuống, hoặc như là của bố thí do lòng trắc ẩn của một khách qua đường.

Một khi đã được làm cho ý thức về sự việc ở tình trạng bất công đã gây ra thảm cảnh: bất hạnh họ đang sống qua, tất các người nghèo sẽ đứng lên đòi cho được những gì đúng ra là thuộc quyền sở hữu của họ, và sẽ mạnh dạn ra tay hành động để giải phóng chính họ. Đó chính là điểm 'hần học về Nước Thiên Chúa có thể dựa vào để giúp củng cố nơi người nghèo, ý thức về tính nhưng không trong cuộc hoạt động giải phóng mà họ thực hiện, bằng cách nêu cho họ thấy rõ rằng nếu họ có đủ khả năng dành lại tự do và công bằng cho họ, thì trước tiên, chính là vì Thiên Chúa đã đứng về phía họ, chính là vì, như Song luận giải, không ở thế trung lập, Thiên Chúa đã "chọn để đứng về phía người nghèo."

Cốt lõi đặc trưng của Khổng giáo là dạng nhân bản đậm rẽ sâu trong nền luân lý đạo đức tự tu luyện, với những huấn chỉ về việc tổ chức xã hội sao cho tốt đẹp, một xã hội xây dựng trên nền móng của đức hạnh, trên việc cai trị theo lẽ lối chính trực và trên các quan hệ hài hòa giữa cộng đồng nhân loại. Câu của Khổng Tử nói rằng: "Chính con người mới có thể làm cho Đạo (*the Way*) nên cao cả, chứ Đạo thì không thể làm cho con người nên cao cả" thường được trưng dẫn để làm bằng chứng cho thấy đó là một nền nhân bản đơn thuần.⁷⁹ Mặt khác, kinh nghiệm về việc giải phóng lớp người nghèo trong Nước Thiên Chúa có thể đem lại xác tín đối với chân lý này là cố gắng từ phía con người và ơn Thiên Chúa ban thì không mấy may tương phản nhau. Liên quan đến điều này, Gustavo Gutiérrez cũng đã nhận định như sau: "Nhưng không tính là bầu khí bao trùm toàn bộ nỗ lực tìm cách để hoạt động cho hữu hiệu (hữu hiệu tính). Đó là điều vừa tế nhị vừa phong phú hơn cả thế quân bình cố giữ cho được giữa hai khía cạnh quan trọng ấy. Và, quan niệm như thế không có nghĩa là bỏ

⁷⁹ *The Analects*, 15.28, trích *A Source Book*, tr. 44

rơi nữa hiệu tước, nhưng 卍 còn hơn nữa, cố tìm cách để đặt hữu hiệu tước vào trong bối cảnh bao hàm và thực sự nhân bản, hoàn toàn phù hợp với Phúc Âm. Bối cảnh ấy chính là không gian trong đó diễn ra cuộc gặp gỡ – được trao ban cho một cách tự do – với Chúa.’⁸⁰ Trong Nước Thiên Chúa mà người nghèo sống qua kinh nghiệm, nỗ lực từ phía con người và ơn Thiên Chúa ban được tước theo tỷ lệ thuận, chứ không phải theo tỷ lệ nghịch: hễ càng nhân bản thì càng thần linh; và hễ càng thần linh thì càng nhân bản.

5. Có vạch rõ mặt và nêu đích danh những dấu chỉ phản-Nước Thiên Chúa, thì sứ điệp về Nước Thiên Chúa mới khỏi trở thành mây khói và trừu tượng. Theo thiên kiến, không như các nhà truyền giáo thời trước hoặc nhiều người thời nay thường nghĩ, tại Châu Á, không phải là các tôn giáo không-kitô với những hình thức mê tín dị đoan và những thói tục vô luân đi kèm theo, cũng chẳng nhất thiết là chủ thuyết cộng sản với ý thức hệ vô thần của nó – tựa như những thành phần đối đầu của phía ‘Đế quốc Sự dữ’ – đã tạo ra thực thể phản-Nước Thiên Chúa. Chế độ cộng sản cũng có thể là lò luyện trong đó, các Giáo Hội Kitô Châu Á được tẩy cho sạch khỏi dây cấu kết không chút thánh thiêng với các thế lực chính trị bất nhân và kinh tế ngoại bang bóc lột.

Thực ra, tại Châu Á cũng như tại các nơi khác, những kẻ phản-Nước Thiên Chúa, những con quỷ cần phải trừ diệt đi cho khỏi Nước Thiên Chúa, chính là những người, nam cũng như nữ, hằng không ngừng kiếm cách áp bức những con dân dấu yêu của Thiên Chúa, nhằm trục lợi về mặt chính trị cũng như kinh tế, cho riêng cá nhân mình. Đó là cảnh diễn ra sờ sờ trước mắt không chỉ tại những nước tư bản (Nhật Bản) và tại trong khu gọi là vùng

⁸⁰ *We Drink from Our Own Well: The Spiritual Journey of a People*, bản dịch của Matthew O’Connell (Maryland: Orbis, 1984), tr. 109.

“bốn con rồng nhỏ Châu Á (Hong Kong, Singapore, Đài Loan và Nam Hàn), mà tại cả các nước còn chính thức – tức là trên lý thuyết – coi như là cộng sản, dù trong thực tế đã ngang nhiên ôm chặt chế độ tư bản, coi đó như là phương thức cứu tinh mới có sức chữa lành mọi thứ bệnh hoạn tật nguyền (Việt Nam và Trung Quốc).

Còn một ác quỷ khác nữa, đó là hệ thống xã hội và luân lý còn phảng phất tính chất phụ quyền và quy nam giới hiện đang khống chế cả trong các Giáo Hội Kitô lẫn tại nhiều nước Châu Á.⁸¹ Những ác quỷ khác thì xuất đầu lộ diện dưới nhiều hình dạng không kém ghê rợn, như du lịch dâm ô (*sex tourism*: tại Thái Lan và Philippines), nhân công giá rẻ và mọi hình thức phá hoại môi sinh. Có vạch mặt, có chỉ đích danh và có khử trừ tận tuyệt những ác quỷ ấy, thì mới mong xây dựng được Nước Thiên Chúa tại Châu Á.

6. Và cuối cùng, bản chất của cuộc cứu độ, tức là của tiêu đích Nước Thiên Chúa nhắm tới, cần phải được đào sâu. Như mọi người đều rõ, học thuyết Khổng Tử không đặt vấn đề tin vào một đấng cứu độ, hoặc một đấng thiên sai có sứ mạng và có khả năng mang lại ơn cứu độ siêu thời gian (*supratempore!*) hay siêu việt, mà chỉ chú tâm vào việc nêu bật tầm trọng yếu của vai trò một vị thầy tốt, một vị thầy sống thực sự những gì mình dạy; và lý tưởng mà nói, thì một vị thầy như thế cũng đồng thời là người cầm

⁸¹ Các thần học gia nữ quyền Châu Á đã mạnh mẽ và thường xuyên lên tiếng phê bình các chế độ phụ quyền và quy nam giới có mặt trong các Giáo Hội và xã hội của họ. Xin xem *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, do Virginia Fabella và Sun Ai Lee Park xuất bản Hong Kong: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, 1989), và Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll: Orbis, 1990).

quyết cai trị – một thứ vua-triều theo học thuyết Platô – để đưa giáo huấn của mình ra thực thi ra giữa xã hội hầu mưu ích cho đất nước. Lý tưởng là trở thành “một bậc thánh hiền về nội tâm, một vị vua về ngoại diện.” Bậc thánh hiền là người đã đạt đến mức thành tựu của *đức*, còn vị vua lý tưởng ấy là người đã làm những việc lớn lao cho thế giới. Nếu đem áp dụng vào trong học thuyết Khổng Tử, thì từ ‘cứu độ’ chỉ mang được có một ý nghĩa độc nhất là ý nghĩa chỉ về việc hiện thực hóa trọn vẹn nơi một người, tiềm năng của con người, qua nỗ lực tự rèn luyện chính mình trong đời sống luân lý, và qua việc ra sức giúp tha nhân trở thành quân tử hoặc là thượng (thánh) nhân.

Có lẽ đại đồng – mà chương *Li-yin* trong sách cổ điển *Li-chi* của Đức Khổng noi tới – là ý niệm tốt nhất giúp cho hiểu ra được điều học thuyết Khổng Tử muốn nói qua từ ‘cứu độ’.

Thời thiên hạ thực thi Đại Đạo, hệt như nhau, mọi người đều dự phần vào cuộc sống thế giới. Những ai xứng đáng và có khả năng thì được đề cử vào chức vụ, còn dân chúng thì tỏ lòng tín nhiệm và sống trong niềm cảm mến nhau. Và như thế, họ không chỉ coi cha mẹ ruột là cha mẹ của mình, hoặc con cái ruột là con cái của mình. Người già tìm được ở sát bên cảnh sống của mình, những gì thích hợp với mình; người tráng kiện có được công ăn việc làm phù hợp; người trẻ thì được huấn luyện; người góa bụa, kẻ mồ côi và người ốm đau thì được săn sóc đầy đủ. Nam giới thì có công việc phân mình, còn nữ giới thì lo việc nội trợ. Họ không ưa phung phí của cải dù họ không tích trữ cho riêng mình; họ không chịu được với ý nghĩ sức lực của họ không được tận dụng, dù họ không dùng sức ấy cho những chủ đích riêng của họ. Do đó, mẹ: âm mưu xấu xa đều bị chặn ngừa; kẻ trộm cắp, phường phàn tặc không còn lộ dạng, đến nỗi không ai còn thấy cần phải cài then

của người ta. Đó là thời Đại Đồng.

“Thời Đại Đồng vàng son” ấy: thay vì bị gạt lùi vào trong dĩ vãng xa xôi, như Khổng giáo vẫn làm, thì được Kitô Giáo phóng tới – dưới biểu tượng Nước Thiên Chúa – để đặt vào trong tương lai cánh chung. Nếu giữa hai bên Khổng giáo và Kitô Giáo, có nhiều khác biệt về cách quan niệm đối với những gì làm nên hạnh phúc tối hậu của loài người, thì trong các nhân tố cấu thành “thời vàng son” ấy (*messianic age* – thời cứu độ/thiên sai) cũng không thiếu chi những điểm tương đồng: tài nguyên trần thế là của chung, thái độ chân thành tín nhiệm, tình yêu thương đại đồng, việc săn sóc cho những người yếu kém trong xã hội (người già, giới trẻ, kẻ góa bụa, người mồ côi, người ốm đau), công bằng, hòa bình, hoạt động cho công ích và cảnh trạng vắng bóng sự ác.

Cần phải nói rõ rằng cộng thêm vào bản lược kê trên đây về các ân phúc trần thế, đức tin Kitô còn nêu bật sự việc con người được hiệp nhất trong ân sủng, theo cá vị, với Thiên Chúa Ba Ngôi, và coi đó là yếu tố cơ bản trong Nước Thiên Chúa. Dù vậy, cũng không được coi việc hiệp nhất ấy như là đối nghịch hoặc không dính dáng gì với các ân phúc trần thế. Ngược lại, cần phải coi các ân huệ này như là những “bí tích” tức là phương thế, là dấu chỉ đưa con người tới thái trạng hiệp nhất theo cá vị, với Thiên Chúa Ba Ngôi. Như thế, dù không đồng nhất với giấc mơ “Đại Đồng” theo Khổng giáo, thì biểu tượng Nước Thiên Chúa cũng có thể tìm thấy được những âm hưởng sâu đậm, những điểm trùng hợp rõ nét trong những gì, theo Khổng giáo, làm nên cảnh trạng hạnh phúc tối hậu của loài người.

Biểu tượng *basileia tou theou* mang một ý nghĩa sâu sắc và

⁹⁰ Xin xem văn bản (với một vài thay đổi nhỏ) trong Peter K.H. Lee & Jong Yuk, “Ta-Tung and the Kingdom of God.” *Chung Feng* 31, 4 (1988) 25.

hết sức thích đáng đối với người Châu Á. Vì vậy không phải là chuyện tình cờ mà Viện Đặc Trách các Vấn Đề Liên Tôn về Thần Học Đối Thoại của Liên Hiệp các Hội Đồng Giám Mục Châu Á đã tổ chức cuộc họp mặt tại Pattaya, Thái Lan, trong các ngày 17-22 tháng 11, 1985, để suy tư về ý nghĩa đối với Châu Á, của biểu tượng Nước Thiên Chúa. Cuộc họp mặt đã đưa ra một bản nhận định kết thúc, với đoạn viết cuối cùng như sau: “Và như vậy, chúng ta vẫn kiên trì hy vọng rằng khi đã được củng cố bởi kinh nghiệm về sự việc mình là thành phần của cùng một nhân loại, những người có lòng tin và thiện chí, nam cũng như nữ, sẽ cùng nhau nắm tay chung sức để xây dựng Nước Thiên Chúa, mà chỉ một mình Người mới đủ sức hoàn thành.”⁸³

Nguyễn Thế Minh biên dịch

⁸³ Xin xem *For All Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, do Gaudencio B. Rosales và C. G. Arévalo xuất bản (Maryknoll: Orbis, 1992), tr. 255.

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu.	1
Công Cuộc Cứu Độ : Vấn đề và Mâu Nhiệm.	3
* Những cách giải thích.	7
* Những điểm “then chốt”: sự dữ và tội lỗi.	19
* Câu Độ bởi thập giá.	59
* Mâu Nhiệm Cứu Độ trong đời sống thiêng liêng.	68
Nước Thiên Chúa.	76
<i>Một biểu tượng thần học đối với người Châu Á ?</i>	
* Biểu tượng nước Thiên Chúa với những người khó khăn ...	80
* Nước Thiên Chúa trong Thần học Châu Á.	87
* Basileia tou Theou có nghĩa đối nghĩa đối với Châu Á? . .	108

HTTH SỐ 35, Năm XIII (2003)