

HỢP TUYỂN

THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIÊN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 47
Năm XX (2010)

GIÁO HỘI CÔNG GIÁO VỚI CÁC TÔN GIÁO KHÁC

**l Ôn Cứu Độ trong Giáo Hội
Ôn Cứu Độ
với người không -Kitô**

**l Giáo Hội Công giáo với
Những lỗi bước
trong các tôn giáo khác**

**l Phật Giáo nhìn về chân lý
Nơi các tôn giáo khác**



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

HỢP TUYỂN THẦN HỌC

Tập phổ biến Thần học, phát hành không định kỳ

Chủ biên: M. Nguyễn Thế Minh, S.J.

Phụ biên: F. Gómez Ngô Minh, S.J.

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

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

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

e-mail: mimisj@hthh.org

Ấn hành: 2943 Agua Vista Drive - San Jose, CA 95132 - USA

☎: (408) 923 2707 - hthh@hthh.org - www.hthh.org

Tổng quán: Vietnamese Theological Association

1609 Lozano Drive - Vienna, VA 22182 - USA

☎: (703) 281 7929 - hthh@hthh.org

GIÁO HỘI CÔNG GIÁO VỚI NHỮNG LỐI BƯỚC TRONG CÁC TÔN GIÁO KHÁC

James Fredericks¹

Ngày 5 tháng 9, 2000, Bộ Giáo lý Đức tin đã công bố một “tuyên ngôn” mang tựa đề *Dominus Iesus*.² Trong bức thư đính kèm bản tuyên ngôn, gửi cho các chủ tịch các hội đồng giám mục, Đức Hồng Y Giuse Ratzinger, bộ trưởng

¹ Bài viết nguyên văn Anh ngữ, tựa đề “The Catholic Church and the Other Religious Paths: Rejecting Nothing That Is True and Holy,” đăng trong tạp chí *Theological Studies* 64 (2003) 225-254. James Fredericks, tác giả bài viết, đã từng nghiên cứu về Phật giáo tại Kyoto, Nhật Bản, hiện đang giảng huấn và thần học đối chiếu (*comparative theology*) tại đại học Loyola Marymount University, Los Angeles, đã nhiều năm làm thành viên của ban đối thoại giữa Phật giáo và Công giáo, hiện là cố vấn của Hội đồng Giám mục Mỹ trong công tác đối thoại với Phật giáo, và cũng là tác giả của các tác phẩm: *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions* (Paulist, 1999) and *A New Solidarity: Doing Christian Theology in Dialogue with Buddhism* (sắp xuất bản).

² Bộ Giáo lý Đức tin, Bản tuyên ngôn *Dominus Iesus: về duy nhất tính và phổ quát tính của ơn cứu độ trong Đức Giêsu Kitô và Giáo hội* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000). Về Bản tuyên ngôn, có thể xem *Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, ed. Stephen I. Pope and Charles Hefling (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2002); và cả “*Dominus Iesus: Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*,” ed. Michael J. Rainer (Münster: LIT, 2001).

Bộ Giáo lý Đức tin, giải thích cho biết rằng mục đích của bản tuyên ngôn là nhằm ứng đáp với “đà đang dâng lên của các tư tưởng và quan niệm sai lầm – cả ở trong Giáo hội cách chung lẫn nơi một số giới thần học – liên quan đến... biến cố cứu độ của Đức Giêsu Kitô... và vai trò thiết yếu của Giáo hội đối với ơn cứu độ.” Trong bức thư đính kèm, bộ trưởng Bộ Giáo lý Đức tin nói rằng ngài tin tưởng các giám mục trong khắp thế giới sẽ “làm tất cả những gì có thể để văn kiện được phổ biến và đón nhận thuận lợi.” Tuy nhiên, đáp lại, nhiều giám mục đã tỏ ra không mấy hào hứng đối với văn kiện.³ Thêm vào đó, một vài thành viên đối tác trong cuộc đối thoại với Giáo hội Công giáo đã hủy bỏ các cuộc họp đối thoại dự tính, làm cho các giới chức Vaticanô phải lúng túng.⁴

Dominus Iesus và vụ tranh luận xảy ra tiếp theo sau lần công bố văn kiện, vén mở cho thấy nhiều điều về Giáo hội Công giáo vào thời điểm ấy trong tiến trình lịch sử giáo hội. Tình trạng thần học về những lối bước của các tôn giáo đã trở thành một câu hỏi sống chết và gây tranh luận, đặt ra cho người công giáo trong khắp thế giới. Những câu trả lời khác nhau mà họ đưa ra cho câu hỏi đó kéo theo những hàm ý rộng rãi và cụ thể, chẳng hạn như: làm thế

³ Xin xem chẳng hạn phản ứng đối với *Dominus Iesus* từ phía Đức cha Joseph A. Fiorenza, từng là chủ tịch Hội đồng Giám mục Huê kỳ, của các Đức Hồng y Carlo Martini of Milan, Walter Kasper và Edward Cassidy (cả hai vị này đều thuộc Ủy ban cố vũ Hiệp nhất Kitô) cũng như Đức Hồng y Roger Mahony, tổng giám mục Los Angeles.

⁴ Peter Steinfels, “Beliefs,” *The New York Times*, 7.10. 2000, phần B 8.

nào để sống đúng cương vị là kitô hữu. Điều mà bài viết này nhắm tới là điểm duyệt lại cuộc tranh luận sôi động đã từng dấy lên trong Giáo hội Công giáo, bằng cách dẫn giải, làm sáng tỏ bản tuyên ngôn và cuộc tranh luận xảy ra tiếp theo sau. *Dominus Iesus* muốn nói lên nhiều điều: không phải chỉ đề cập đến những lỗi bước của các tín ngưỡng khác không thôi, mà còn bàn đến các giáo hội kitô khác nữa. Dù vậy, bài viết không bàn đến tầm quan trọng của văn kiện *Dominus Iesus* đối với các quan hệ đại kết, và chỉ giới hạn khuôn khổ vào trong những gì văn kiện đề cập liên quan đến cách thức Giáo hội Công giáo nhìn về các truyền thống tôn giáo khác.⁵

CÔNG ĐỒNG VATICANÔ II

Viết trong tạp chí *Tablet* ở Lônđôn, Edward Kessler, giám đốc Trung tâm Quan hệ Do Thái-Kitô tại Cambridge, Anh quốc, đã lên tiếng phê bình văn kiện *Dominus Iesus*, nói rằng “một số các nhà thần học công giáo cấp tiến sợ là một điều gì đó còn nguy hại hơn nữa đang xảy đến: không gì khác ngoài âm mưu đảo ngược đường hướng Công đồng Vaticanô II.”⁶ Vaticanô II đã dạy những gì liên

⁵ Về ảnh hưởng của bản tuyên ngôn đối với các quan hệ đại kết, xin xem “The comments by John Hotchkin to the Canon Law Society of America. Printed in *Origins* 30 (19.10.2000) 293-295.

⁶ Edward Kessler and Eugene Fisher, “*A Dialogue of Head and Heart.*” *Tablet* 254 (18.11. 2000) 1556-1559.

quan đến các truyền thống tôn giáo khác và các người theo các truyền thống đó? Đối với các điểm mà những khẳng định chính thức trước đó của Giáo hội Công giáo cho thấy là có tính cách thăm dò, tức chưa dứt khoát, thì Vaticanô II đã tỏ ra rõ ràng, không chút mập mờ đối với sự việc những ai tin theo các con đường tôn giáo khác cũng có thể nhận được ơn cứu độ trong Đức Kitô nhờ ân huệ của Chúa Thánh Thần. Hiến Chế Tín lý về Giáo hội *Lumen Gentium* chẳng hạn, đã khẳng định:

“Có những người không do lỗi họ, mà không hề biết đến Đức Kitô hoặc Giáo hội của Ngài, nhưng lại đi tìm Thiên Chúa với tất cả tấm lòng thành của mình, và nhờ ơn thánh tác động mà ra sức thực thi thánh ý Chúa nhận biết được qua tiếng lương tâm: cả những người đó nữa cũng có thể nhận được ơn cứu độ. Hơn nữa, Chúa quan phòng cũng không từ chối ban ơn trợ giúp cần thiết cho những ai không do lỗi mình mà chưa đạt tới được mức nhận biết Thiên Chúa, nhưng lại ra sức – tất nhiên là không phải không có ơn Chúa giúp – sống một đời sống chính trực” (số 16).

Trích từ *Lumen Gentium* và thường được trưng dẫn nhiều, đoạn văn trên đây nói đến những người “ra sức sống một đời sống chính trực” chứ không khẳng định cụ thể về tín đồ của một tôn giáo không-Kitô nào, như tín đồ Ấn giáo hay Hồi giáo chẳng hạn. Còn đối với những lối bước của tôn giáo khác thì sao? Có phải “các cá nhân

thành tâm thiện chí” sẽ nhận được ơn cứu độ nhờ tuân giữ các quy luật tôn giáo họ, hay là vẫn được cứu độ dù không tuân giữ các quy luật đó? Có bao giờ ơn thánh cứu độ “hoạt động vô hình” nơi tâm hồn các cá nhân trở thành hiển hiện và cụ thể trong các cách thức thực hành và truyền thống đạo đức của các cá nhân ấy không? Đối với các câu hỏi ấy, tác giả bài viết nghĩ là thực sự có cơ nguy giải thích quá xa những gì công đồng muốn nói lên. Cách chung, các nghị phụ công đồng tỏ ra rõ ràng, không nghi ngờ đối với sự việc các người ngoài cộng đoàn kitô có thể nhận được ơn cứu độ. Còn đối với cách thức họ được cứu độ thì công đồng giữ thái độ có thể nói là cẩn trọng và dè dặt, không khẳng định dứt khoát.

Chẳng hạn, trong tuyên ngôn về quan hệ giữa Giáo hội với các tôn giáo không-kitô, *Nostra aetate* (số 2), các nghị phụ công đồng chỉ đơn thuần xác định là Giáo hội Công giáo “không loại bỏ bất cứ một điều nào trong những gì chân thật và lành thánh” gặp thấy nơi các truyền thống tôn giáo khác, và không nói gì thêm. Trong sắc lệnh về hoạt động truyền giáo của Giáo hội, *Ad gentes* (số 11), công đồng dạy rằng người kitô phải biết “phát hiện những mầm giống của Lời tiềm ẩn [trong các truyền thống tôn giáo khác].” Giải thích thái độ dè dặt của công đồng, Karl Rahner nói rằng đó là một vấn đề chủ yếu đối với nhà thần học, nhưng công đồng đã bỏ ngỏ.⁷ Có phải Đức Kitô cứu độ các tín đồ

⁷ Karl Rahner, “On the Importance of Non-Christian Religions for Salvation,” *Theological Investigations* 18 (New York: Crossroad, 1983) 288-295.

Phật giáo theo một cách thức hoàn toàn khác lạ với lối thực hành phật pháp [*Dharma*] của họ? Chúa Thánh Thần thánh hóa đời sống một tín đồ đạo *Giaina* [*Jain*] mà hoàn toàn không để ý gì tới đường lối thực hành *ahimsa*? Các gốc rễ của thái độ mơ hồ thấy ở nơi công đồng đâm sâu vào trong các cách khai triển tiền công đồng của “khoa thần học [công giáo về] các tôn giáo.” Trong lãnh vực này, đặc biệt đáng nhắc đến là công trình đóng góp của Jean Daniélou và Karl Rahner.⁸

Từ năm 1956 cho tới năm 1973, Daniélou đã đều đặn xuất bản các bài viết về ý nghĩa và tình trạng của những con đường tôn giáo khác.⁹ Phương thức nghiên cứu vấn đề được chỉ đạo bởi một dạng thần học lịch sử (*theology of history*). Trong nhãn quan Daniélou, lịch sử là quá trình biểu hiện từng bước thực tại thần linh ra trước mắt loài người. Giữa lòng lịch sử chung của công trình tạo dựng, lịch sử cứu độ đích thực bắt đầu với Abraham và đạt

⁸ Cùng với các tác phẩm của Jean Daniélou cũng có thể nhắc đến các tác phẩm của Henri de Lubac S.J. và Hans Urs von Balthasar, rồi cả tác phẩm của Gustave Thils và H. R. Schlette. Schlette thì gần gũi với các tác phẩm của Karl Rahner hơn. Về những khai triển trước thời công đồng, xin xem Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1997) 130-157.

⁹ Xin xem chẳng hạn: *The Salvation of the Nations* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame, 1962); *Mythes païens, mystère chrétien* (Paris: Fayard, 1966); “Christianity and the Non-Christian Religions,” in *Word in History*, ed. P. Burke (New York: Sheed and Ward, 1966) 86-101; *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History* (London: Longmans Green, 1958) 107-121.

tới chớp đỉnh với Đức Giêsu Kitô mà sự hiện diện cứu độ trong thời gian vẫn tiếp tục nhờ bởi Giáo hội. Trừ Do Thái giáo và Kitô giáo ra, Daniélou dùng cách phân biệt kinh viện giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên, đã xếp các truyền thống tôn giáo khác vào trong dạng thần học lịch sử ấy. Dù trật tự tự nhiên có quyền tự trị và tính khả dĩ nhận thức riêng, thì do an bài của Thiên Chúa, trật tự này cũng chỉ đạt được đến mức thành toàn sung mãn tối hậu ở trong trật tự siêu nhiên mà thôi. Mức thành toàn ấy của trật tự tự nhiên trong vận mệnh và cứu cánh siêu nhiên của nó, hiện rõ ra nơi tiến trình tuần tự triển khai của thực tại thần linh ở giữa lòng lịch sử. Do đó, người Kitô có thể không những nói về hai trật tự, tự nhiên và siêu nhiên, mà còn nói về hai giao ước, giao ước vũ trụ (bao gồm toàn bộ trật tự tự nhiên) và giao ước lịch sử (bắt đầu với dân Do Thái và hiện đang tiếp diễn ở trong Giáo hội).¹⁰

Dựa theo cách phân biệt như thế, Daniélou kết luận rằng các con đường tôn giáo khác là những lối biểu đạt kiểu loài người của một dạng kiến thức hoặc hiểu biết thực sự về Thiên Chúa, dạng kiến thức con người có được nhờ dùng đến lý trí tự nhiên với cứu cánh siêu nhiên theo bản chất. Tuy nhiên, không nên nhầm lẫn dạng hiểu biết tự nhiên như thế về Thiên Chúa với đức tin siêu nhiên, đơn thuần xuất phát từ sự can thiệp hiệu lực của Thiên

¹⁰ Xin xem Daniélou, *Lord of History*.

Chúa vào trong trình tự triển khai của lịch sử cứu độ, bắt đầu với Abraham và đạt tới chóp đỉnh trong Đức Kitô. “Nét khác biệt chủ yếu giữa Công giáo và tất cả các tôn giáo khác nằm ở chỗ các tôn giáo khác đều bắt đầu từ con người. Các tôn giáo ấy là những nỗ lực thật đáng cảm phục và thường là rất đẹp, có sức vươn lên rất cao trong con đường đi tìm Thiên Chúa. Còn trong Công giáo thì có một hướng đi ngược lại, đó là bước đường Thiên Chúa đi xuống để đến với thế giới ngõ hầu thông chuyển sự sống của chính Người cho thế giới.”¹¹ Dù có “đáng cảm phục” và “cao đẹp” đến mấy thì các con đường tôn giáo khác cũng chỉ nằm ở trong trật tự đơn thuần tự nhiên, và không thể nào có khả năng mang lại cho con người ơn cứu độ mà Thiên Chúa chỉ để sẵn ở trong Giáo hội và chỉ ở trong Giáo hội – tức Giáo hội Công giáo – mà thôi.

Từ tiếp điểm ấy của một dạng thần học lịch sử tiệm tiến với cách phân biệt giữa hai bình diện tự nhiên và siêu nhiên, Daniélou khai triển một dạng thần học các tôn giáo bao gồm các điểm sau đây. Thứ nhất, các con đường tôn giáo khác là thành phần của tiền sử (*prehistory*) cứu độ, có quan hệ với thực tại thần linh qua giao ước vũ trụ bao gồm toàn bộ thế giới tự nhiên. Các con đường ấy là những dạng mẫu của lòng khát mong tự nhiên nơi con người hướng về với thực tại thần linh, và lòng khát mong ấy chỉ đạt tới mức thành tựu với việc dẫn đưa

¹¹ Daniélou, *The Salvation of the Nations* 8.

con người cho đến hồi thực tại siêu nhiên thực sự nhập cuộc vào trong lịch sử. Thứ hai, Daniélou cẩn thận phân biệt hiểu biết tự nhiên (do lý trí tự nhiên) về Thiên Chúa như thấy nơi các tôn giáo khác và đức tin siêu nhiên mà người kitô hưởng được (nhờ mạc khải của Thiên Chúa). Thứ ba, phát xuất từ trật tự tự nhiên và thuộc về giai đoạn “tiền sử” cứu độ, các con đường tôn giáo khác tự bản chất không phải là xấu hoặc ma quái. Người kitô phải biết ý thức khi nhìn về các truyền thống tôn giáo khác, coi đó như là những thực thể trộn lẫn chân lý và sai lạc, tốt và xấu, nhưng lại có thể chuẩn bị cho những ai theo các truyền thống đó biết thực sự mở lòng cho mức độ thành toàn trong Đức Kitô. Thứ tư, cần phân biệt rõ Kitô giáo với các con đường tôn giáo khác, hiểu rằng Kitô giáo có khả năng cống hiến mức thành toàn siêu nhiên cho cuộc con người tìm kiếm thực tại thần linh; trong khi, nơi các tôn giáo khác, cuộc tìm kiếm này chỉ mãi là một khát vọng.

Có thể đọc thấy ảnh hưởng do nền thần học các tôn giáo của Daniélou để lại trong các văn kiện công đồng. Sắc lệnh về hoạt động truyền giáo của Giáo hội, *Ad gentes*, đề cập đến các con đường tôn giáo khác như là những nỗ lực qua đó con người “đi tìm Thiên Chúa, dò dẫm kiếm tìm Người may ra gặp được Người... và như là những “sáng kiến” nhân loại “cần được soi sáng và thanh lọc” bởi Phúc Âm. Dù vậy, những lối bước các tôn

giáo khác không phải là xấu hoặc không xứng đáng để có thể “đôi lúc đóng vai sứ phạm hướng lối về phía Thiên Chúa chân thật, hoặc làm bước chuẩn bị dọn đường cho Phúc Âm” và như thế, chúng đạt tới được mức thành toàn của mình.¹² Cũng trong văn kiện *Ad gentes*, ý niệm “thành toàn” (*fulfillment*) được khai triển trong quan hệ với hoạt động truyền giáo của Giáo hội. Không ám chỉ tới một tôn giáo nào nhất định, văn kiện ca tụng các nỗ lực truyền giáo, coi đó là những hoạt động có khả năng “thanh lọc các mảnh chân lý và ơn thánh tìm thấy ở nơi các dân tộc, cho khỏi những gì sai trái, và các điều hay đẹp đó cho thấy sự hiện diện thầm kín của Thiên Chúa...” Do đó, một khi được biến đổi quay về với Phúc Âm, thì “tất cả những gì tốt lành đã được gieo vào tâm lòng và trí khôn con người, hoặc vào trong các nghi lễ và các nền văn hóa đặc thù của các dân nước khác nhau” đều “trở thành tốt lành, cao quý và hoàn hảo hầu làm vinh danh Thiên Chúa.” Với cách thức đó, hoạt động truyền giáo dẫn đến mức “sung mãn cánh chung.”¹³

Karl Rahner cũng đã ảnh hưởng sâu rộng đến công đồng. Song song với Daniélou, Rahner đề xuất một dạng thần học tiến bộ về mạc khải giữa lòng lịch sử, trong đó, Đức Kitô là chóp đỉnh. Về mặt này, thần học tôn giáo của Rahner – cũng giống như của Daniélou – là một dạng thần

¹² *Ad gentes* số 3, xin cũng xem *Lumen gentitan* số 23.

¹³ *Ad gentes* số 9.

học thành toàn (*fulfillment theology*).¹⁴ Tuy nhiên, đối ngược với Daniélou, Rahner không phân biệt một cách chặt chẽ giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên. Không bao giờ con người sống hoàn toàn xa lạ với ơn thánh Chúa. Ơn thánh luôn hoạt động nơi con người trong những cách thức cụ thể. Vì thế, Rahner đã đi đến chỗ xác định theo một cách kiểu khác hẳn về vai trò và ý nghĩa của các tôn giáo. “Tuy nhiên... xét vì bản chất xã hội của con người... thì không thể quan niệm được là con người – trong thực chất của mình – có thể thực sự thành toàn được quan hệ với Thiên Chúa... trong một dạng thực tại nội tâm hoàn toàn riêng tư, và đứng ngoài các đoàn thể hay cộng đoàn tôn giáo hiện diện nơi môi trường con người sinh sống và sẵn sàng tiếp tay giúp đỡ.”¹⁵ Không thể coi các tôn giáo khác đơn thuần như là những hình thức biểu hiện khôn ngoan và khát vọng của con người, theo cách quan niệm của Daniélou. Các hình thức hành đạo của các tín đồ Hồi giáo và đạo Giaina, của các tín đồ Khổng giáo và Phật giáo đóng vai trung gian giữa ơn thánh siêu nhiên và các người đi theo lối bước của các tôn giáo ấy. Và như thế, không chỉ giúp chuẩn bị để con người lắng nghe phúc âm (*praepara-*

¹⁴ Giữa các thiên chuyên khảo có ảnh hưởng lớn của Karl Rahner, xin xem “Christianity and the Non-Christian Religions,” *Theological Investigations* 5, bản dịch của Karl-H. Kruger (Baltimore: Helicon, 1966) 115-34; “Observations on the Problem of the ‘Anonymous Christian,’” *Theological Investigations* 14 (New York: Seabury, 1976) 280-298.

¹⁵ K. Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions” 128.

tio evangelica) không thôi, nhưng các tôn giáo khác còn là những phương cách hành động siêu nhiên Thiên Chúa dùng để làm cho ơn thánh đến tận tay con người.

Rahner đã đi đến kết luận như thế về các tôn giáo là bởi vì – khác với Daniélou – Rahner không phân chia cách biệt rõ giữa các trật tự tự nhiên và siêu nhiên nơi cá nhân. Do bởi sự việc là con người thì bất cứ con người nào cũng được nối kết với trật tự siêu nhiên. Như thế, mọi hành động tự do của con người đều được năng động hóa bởi ơn siêu nhiên, và là một thể hiện ‘nhập thể’ của ơn siêu nhiên ấy vào trong thế giới. Quả vậy, Rahner biện luận rằng các khái niệm về trật tự tự nhiên và siêu nhiên chỉ đơn thuần là những ‘ý niệm còn sót lại’: dù chúng có hữu ích cho việc làm sáng tỏ các ý niệm, thì chúng chúng cũng quy chiếu về một ‘Mầu Nhiệm Thánh’ trong đó những gì là con người và những gì là Thiên Chúa thì đều đã được liên kết một cách sâu sắc và không hiểu nổi.¹⁶

Như đã lưu ý, cả Rahner lẫn Daniélou đều có một dạng thần học tiệm tiến về lịch sử trong đó Đức Kitô là *telos* (cứu cách) của lịch sử và là mức thành toàn tối hậu của mọi khát vọng loài người. Tuy nhiên, cách nhìn của Rahner về quan hệ giữa tự nhiên và siêu nhiên ảnh hưởng nhiều đến cách tác giả này hiểu về thần học lịch sử và về vai trò

¹⁶ K. Rahner, “Concerning the Relationship Between Nature and Grace,” trong *Theological Investigations* 1 (Baltimore: Helicon, 1961) 297-317, đặc biệt là trang 302.

các truyền thống tôn giáo đóng giữ ở trong lịch sử. Trước tiên, đối với Rahner – ngược với Daniélou – tự nhiên và ơn thánh không phải là hai giai đoạn nối tiếp nhau trong đời sống của một người. Ơn thánh bao giờ cũng nhận ra được, và luôn luôn có tác dụng trên cuộc sống của mọi người, dù họ đã từng nghe đến Phúc âm hay không, dù họ có đến với Giáo hội để nhận phép rửa hay không.¹⁷ Điều đó có nghĩa là không thể liệt các tôn giáo khác vào thời “tiền sử” của tiến trình cứu độ, như Daniélou xem ra đã quan niệm. Thứ đến, cũng ngược với Daniélou, Giáo hội không thể coi mình là tôn giáo độc nhất được mặc khải một cách siêu nhiên. Ơn thánh luôn luôn hoạt động trong đời sống con người, và bao giờ ơn thánh ấy cũng mang một dạng thái nhận thấy được, đụng chạm đến được. Không có một cơ sở nào để dựa theo đó mà loại các tôn giáo của con người ra ngoài vòng hoạt động và tác động siêu nhiên của ơn thánh. Chúng ta ước mong rằng các tôn giáo khác đóng vai trung gian để đưa ơn cứu độ của Đức Kitô đến với các tín đồ của họ.¹⁸ Thứ ba, thay vì trở thành vô ích bởi ơn thánh hằng hiện diện ở khắp nơi, thì nỗ lực truyền giáo của Giáo hội càng trở thành tiêu biểu. Hoạt động phúc âm hóa không phải là công tác mang Chúa đến cho những người không có Chúa, nhưng là làm cho ơn thánh Đức Kitô hiện diện mặc nhiên ở nơi đời sống đạo đức của các tín đồ Hồi giáo, Do Thái giáo, Phật giáo và Lão giáo, trở thành

¹⁷ K. Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions,” 123.

¹⁸ *Ibid.* 122.

minh nhiên. Về mặt này, cách hiểu của Rahner về thành viên minh nhiên trong Giáo hội như là mức “thành toàn” thì khác với cách hiểu của Daniélou. Và thứ tư, theo cách hiểu của Daniélou thì những con đường các tôn giáo khác không mang bản chất cứu độ; nhiều lắm thì chúng cũng chỉ là những cách chuẩn bị để lắng nghe Phúc âm và mang lại lợi ích là có thể dẫn đưa đến mức thành toàn trong đức tin kitô. Còn đối với Rahner thì người kitô cần phải nhìn nhận rằng năng lực cứu độ của Chúa – là Đấng cứu độ con người *qua trung gian*, chứ không phải *bất chấp* tôn giáo của họ – hiện diện – trong nhiều truyền thống tôn giáo khác.

Cũng có thể đọc thấy thần học tôn giáo của Rahner trong các văn kiện của công đồng. Cách hiểu của Rahner về việc ơn thánh hiện diện ở khắp nơi ăn khớp với những gì *Gaudium et spes*, số 22, dạy: “qua việc nhập thể, một cách nào đó, Con Thiên Chúa liên kết chính mình với mỗi con người.” Ở một đoạn sau của cùng một số trưng dẫn, sau khi nhận định rằng người kitô là người được sáp nhập vào trong mầu nhiệm phục sinh, và như thế được thông phần vào mầu nhiệm phục sinh của Đức Kitô, văn kiện giải thích: “điều đó được ứng dụng không những cho người kitô mà thôi, nhưng còn cho hết thảy những người thiện chí, có ơn thánh thâm kín hoạt động trong tâm hồn.” Trong *Ad gentes*, số 3, cũng đọc thấy một đoạn khác, tiếp sức củng cố cho dạng thần học tôn giáo của Rahner. Văn kiện xác định rằng “toàn bộ kế hoạch Thiên Chúa đề ra để cứu độ nhân loại đã được thực hiện không chỉ một cách sâu kín

nơi tâm hồn con người.” Những lời khẳng định như thế thì không cần phải giải thích gì hơn nữa; đường hướng của Rahner đi theo sát chúng: chúng nhìn nhận ơn thánh hoạt động và tác động hiệu nghiệm trong đời sống của cả những người không-kitô. Nhưng chúng không đi xa như Rahner trong việc nhìn nhận những con đường các tôn giáo khác đóng vai trò trung gian của ơn cứu độ Đức Kitô mang lại.

Trong ánh sáng của các khuynh hướng như thế đọc thấy nơi chính các văn bản công đồng, thì có thể nhìn vào văn kiện *Dominus Iesus* và cách văn kiện này trích dẫn các văn bản công đồng. Phần lớn, *Dominus Iesus* tỏ ra thoải mái với Daniélou hơn là với Rahner trong lối tiếp cận vấn đề quan hệ với các tôn giáo khác. Chẳng hạn, *Dominus Iesus*, số 7, phân biệt rõ giữa “tín ngưỡng” (*belief*), như thấy nơi các tôn giáo khác, và “đức tin đối thần” (*theological faith*), như thấy trong Kitô giáo, và căn dặn là cách phân biệt ấy phải được “kiên quyết giữ vững” (chỗ nhấn trong văn bản). Thái độ “vâng phục đức tin” là cách đáp trả thích đáng đối với mạc khải và đó là kết quả của ơn thánh. Trưng văn kiện công đồng về mạc khải *Dei Verbum*, số 4, bản tuyên ngôn giải thích nói rằng “đức tin” là kết quả của ơn thánh, bởi vì “để có đức tin, ơn thánh của Chúa phải đến trước và mang lại sự trợ giúp...” Trưng *Sách Giáo lý Hội thánh Công giáo* số 153, bản tuyên ngôn cũng giải thích coi đó là “một nhân đức siêu nhiên thiên phú [do Thiên Chúa].” Tín ngưỡng như thấy ở các tôn giáo khác, “là tổng hợp những kinh nghiệm và suy tư làm nên kho tàng khôn

ngoan và khát vọng tôn giáo của con người, kho tàng mà trong nỗ lực đi tìm chân lý, con người đã xây dựng lên, và dựa theo đó mà hành động trong những gì thuộc mỗi quan hệ con người có đối với Thiên Chúa và Đấng Tuyệt Đối.” Cách phân biệt rõ ràng như thế làm cho liên tưởng ngay đến dạng thần học thành toàn của Daniélou và lối phân biệt kiểu kinh viện giữa hiểu biết tự nhiên về Thiên Chúa – như thấy nơi các tôn giáo khác – và đức tin siêu nhiên của người kitô. Bản tuyên ngôn *Dominus Iesus* ý thức rõ về sự việc những hàm ý của cách phân biệt giữa “đức tin siêu nhiên và “tín ngưỡng” tôn giáo đơn thuần, sẽ ảnh hưởng như thế nào đến thái độ đánh giá Giáo hội có đối với những con đường của các tôn giáo khác. Số 7 kết thúc với điểm lưu ý nói rằng đôi lúc, các nhà thần học hiện đại lẫn lộn giữa đức tin siêu nhiên với tín ngưỡng nơi các tôn giáo khác, và không nhận ra rằng các tôn giáo khác chỉ có khả năng cung ứng “kinh nghiệm tôn giáo trong khi đi tìm chân lý tuyệt đối, và lúc chưa đón nhận Thiên Chúa, là Đấng mạc khải chính mình.”

Cách *Dominus Iesus*, số 8, dùng các văn kiện công đồng cũng cho thấy thái độ nghiêng chiều về phía Daniélou trong cách tác giả này tiếp cận vấn đề các tôn giáo khác. Văn đoạn này lên tiếng cảnh báo chống lại chủ trương của một số nhà thần học coi sách thánh của các tôn giáo khác như là được linh ứng. Bản tuyên ngôn nhận là có “một số yếu tố” trong các sách ấy có thể là những công cụ “*de facto*” (trên thực tế) qua đó con người có được khả năng

“nuôi dưỡng và gìn giữ mối quan hệ với Thiên Chúa.” Ở điểm này, bản tuyên ngôn trưng dẫn văn kiện *Nostra Aetate*, số 2, của công đồng; văn kiện này dạy rằng các tôn giáo khác “thường phản ánh một tia của chân lý hằng chiếu soi mọi người.” Dầu vậy, *Dominus Iesus* nhấn mạnh nói rằng cần phải phân biệt rõ ràng các bản văn linh ứng của Kitô giáo với các bản viết của các truyền thống tôn giáo khác. Và ở điểm này, *Dei Verbum*, số 11, đề cập đến tính chất linh ứng của Cựu Ước và Tân Ước, được bản tuyên ngôn trưng dẫn.

Phần viết vừa bàn của *Dominus Iesus* kết thúc với việc trưng dẫn lời Đức Gioan Phaolô II, nhưng là trong một cách thức xem ra không hoàn toàn phù hợp với lối phân biệt như vừa khẳng định, giữa đức tin và tín ngưỡng. Trưng *Redemptoris Missio*, số 55, một đoạn viết mang nhiều nét tương đồng với thần học các tôn giáo của Rahner, *Dominus Iesus* nhìn nhận rằng Thiên Chúa “không ngừng hiện diện bằng nhiều cách, không những với các cá nhân mà thôi, nhưng còn với trọn cả những tập thể dân tộc qua kho tàng thiêng liêng phong phú của họ, được biểu đạt chính yếu và chủ chốt nơi các tôn giáo của họ...” Và từ đó, bản tuyên ngôn kết luận: “Các sách thánh của các tôn giáo khác... tiếp nhận từ màu nhiệm Đức Kitô, những yếu tố của thiện hảo và ơn thánh chứa đựng trong chúng.” Nếu ơn thánh ‘chứa đựng’ trong Sutras và Upanishads, trong QuT’an và Dao-de-jing [Đạo đức kinh] là từ Đức

Kitô, chứ không phải là sản phẩm của khôn ngoan thuần túy loài người, tức không nhận được một tác động nào từ ơn thánh, thì làm thế nào người kitô có thể khẳng khái và không chút di dịch, giữ lối phân biệt giữa một bên là “đức tin đối thần” và bên kia là “tín ngưỡng nơi các tôn giáo khác,” ... “là tổng hợp những kinh nghiệm và suy tư làm nên kho tàng khôn ngoan và khát vọng tôn giáo của con người” được?

Tựa như thế, *Ad gentes*, số 7, nói rõ ràng trong một cách thức không làm giảm nhẹ đi “thánh quyền rao giảng Tin mừng” của Giáo hội, Thiên Chúa có thể đưa dẫn các người không-kitô đến với đức tin (đối thần) mà nếu không có thì không thể nào làm đẹp lòng Người được.” Cuối cùng, lối phân biệt dứt khoát – giữa đức tin đối thần với tín ngưỡng tôn giáo đơn thuần – mà *Dominus Iesus* đòi phải được “kiên quyết giữ vững,” còn nằm trong vòng bàn cãi, bởi đã được giải thích dựa theo những điểm phức tạp trong các văn kiện của Công Đồng Vaticanô II.¹⁹ Mà, không phải các văn kiện này luôn luôn thuận theo đường hướng thần học thành toàn của Daniélou, và cách thần học này phân biệt rõ giữa các trật tự tự nhiên và siêu nhiên.

¹⁹ Đó là quan điểm của ĐHY Dulles; ngài cũng đã trưng dẫn *Ad gentes*, số 7, coi đó như là một dấu chứng tỏ cách bản tuyên ngôn phân biệt giữa đức tin đối thần và tín ngưỡng trong các tôn giáo khác là không phù hợp với suy nghĩ của công đồng. Xin xem Avery Dulles, “*Dominus Iesus*, A Catholic Response,” *Pro Ecclesia* 10 (Winter 2001) 5.

Dominus Iesus cũng đưa ra một nhận định về giáo huấn của công đồng liên quan đến ơn cứu độ của tín đồ các tôn giáo khác, một nhận định thận trọng và, theo thiên ý, chính xác. Sau khi xác định trong số 20, là tín đồ các tôn giáo khác có thể được cứu độ nhờ ơn thánh của Đức Kitô, số tiếp của bản tuyên ngôn vẫn lưu ý rằng Vaticanô II đã giới hạn khẳng định của mình bằng cách nói thêm là Thiên Chúa ban ơn thánh kia “trong cách thức chỉ mình Người biết.”²⁰ Không một chỗ nào trong các văn kiện của mình, công đồng lại nhìn nhận một cách rõ ràng như thế, vai trò trung gian các tôn giáo khác đóng giữ đối với ơn thánh cứu độ của Đức Giêsu Kitô; đó là điều đã được trình bày trong thần học của Rahner.

Dominus Iesus, số 21, xác đáng nhìn nhận rằng chỗ đứng hoặc tình trạng của những lối ngả các tôn giáo khác vẫn còn là vấn đề bỏ ngỏ giữa các nhà thần học trong Giáo hội, mà “công tác tâm cứu [vấn đề] cần được cố vũ, bởi đó chắc hẳn là việc làm hữu ích giúp hiểu rõ hơn phương án cứu độ của Thiên Chúa và cách thức thực hiện phương án ấy.”

Một nhà thần học đã từng đóng góp to lớn cho nỗ lực làm sáng tỏ vấn đề bàn đến trên đây, qua một công trình suy tư vượt quá cả giáo huấn của chính Công đồng Vaticanô II: đó là Đức Gioan Phaolô II.

²⁰ *Ad gentes* số 7.

GIÁO HUẤN THẨM QUYỀN CỦA ĐỨC GIOAN PHAOLÔ II

Không chỉ là vị giáo hoàng đầu tiên trong lịch sử đi viếng thăm hội đường Do Thái, Đức Gioan Phaolô II còn là vị giáo hoàng trước hết đứng cầu nguyện bên Tường thành Than khóc ở Giêrusalem. Việc vị giáo hoàng này mở rộng tầm quan hệ đối với anh chị em Do Thái và tín đồ các tôn giáo khác, quả đã đâm rễ sâu vào trong cơ sở của một nền thần học rõ ràng và vững chắc. Ngày từ năm đầu tiên triều giáo hoàng của ngài, Đức Gioan Phaolô II đã cố ứng đáp ngay với thực trạng đa nguyên tôn giáo bằng cách quay về với thần học Thần Khí.

Mối quan tâm vị giáo hoàng áp ủ đối với thần học Thần Khí, hiện rõ trong thông điệp đầu tiên của ngài, *Redemptor hominis* (Đấng Cứu độ con người; 1979). Và từ đó, mối quan tâm ấy tiếp tục triển phát qua thái độ quý mến trước tiên là đối với các anh chị em không-kitô, những tín đồ các tôn giáo khác, và tiếp đó là chính các tôn giáo khác. Trong thông điệp, Đức Thánh Cha nhận là nơi tín ngưỡng của những người theo các con đường tôn giáo khác, có “tác động của Thần Khí sự thật hiện diện, cả ở ngoài biên giới hữu hình của Thân Mình Mầu nhiệm” (số 6). Quả thế, tín ngưỡng các tín đồ ấy gây ấn tượng sâu mạnh đến độ người kitô cũng phải cảm thấy “xấu hổ vì thường khi nhận ra chính mình cũng dễ dàng nghi ngờ về những chân lý Thiên Chúa mạc khải và Giáo hội tuyên

xưng.” Tại Manila, ngày 21 tháng 2, 1981, Đức Thánh Cha đã đặc biệt nhấn mạnh đến sự hiện diện của Thần Khí trong mọi kinh nguyện đích thực; một chủ đề đã chắc chắn mang lại hoa trái thấy rõ trong lần các tôn giáo họp mặt cầu nguyện tại Assisi ngày 27 tháng 10, 1986.²¹ Và trong khi ngộ lời với giới lãnh đạo Hindu tại Madras nhân lần đầu tiên viếng thăm Ấn Độ vào ngày 5 tháng 2, 1986, Đức Thánh Cha đã nhận định rằng điều làm cho “việc đối thoại chân thực trở thành có thể” chính là chân lý của Ấn giáo. Người Kitô phải biết tôn trọng không những dân tộc Hindu mà thôi, nhưng cả Ấn giáo nữa, bởi nhận ra “hoạt động của Thần Khí ở nơi con người.”²²

Chẳng bao lâu sau buổi ngộ lời trên đây ở Madras, Đức Thánh Cha đã ban bố một thông điệp về Chúa Thánh Thần, *Dominum et vivificantem* (1986). Qua thông điệp này, Đức Gioan Phaolô II dạy rằng để nhận định cho thích đáng về hoạt động của Chúa Thánh Thần thì không thể đơn thuần đóng khuôn vào trong 2000 năm lịch sử của Giáo hội Kitô. Người Kitô phải “đi lùi lại xa hơn về phía đằng sau để ôm trọn toàn bộ hoạt động của Chúa Thánh Thần, ngay cả trước thời Đức Kitô – từ hồi khởi đầu, rồi trải dài trong thế giới, và đặc biệt là nơi nhiệm cục của Cựu Ước” (số 53). Tuy nhiên, không những phải lùi

²¹ *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church* (1963-1995), ed. Francesco Gioia (Boston: Pauline, 1994) các số 371-372.

²² *Ibid.* số 507.

lại ngược dòng thời gian, người kitô còn phải “tiến xa hơn nữa về phía trước.” Trưng *Gaudium et spes*, số 22, Đức Thánh Cha nhận định: người kitô “phải nhận thức rõ rằng Chúa Thánh Thần cố gắng hiến cho mọi người khả năng được kết hợp – trong một cách thức chỉ mình Chúa biết – với Mẫu nhiệm Phục sinh.” Cũng trong thông điệp về Chúa Thánh Thần, Đức Gioan Phaolô II đã vượt xa ra ngoài khuôn khổ kiểu Daniélou trong nỗ lực giải thích ý nghĩa thần học và tầm quan trọng của những con đường trong các tôn giáo khác. Như thế, phải chăng Đức Thánh Cha đi vào đường hướng Rahner đã dẫn bước?

Cách *Dominum et vivificatem* hiểu về con người có nhiều nét tương đồng với dạng nhân học thần học của Rahner. “Thần Khí... ở ngay nơi chính nguồn gốc của tâm trạng thao thức hiện sinh và tôn giáo của con người, một tâm trạng khơi dậy không phải chỉ do những hoàn cảnh tùy tiện, không nhất thiết, nhưng là do chính cấu trúc của hữu thể con người” (số 28). Và tựa như thần học tôn giáo của Rahner, Đức Thánh Cha không giới hạn hoạt động của Thần Khí vào trong lãnh vực thuần túy nội tâm, riêng tư của cá nhân. “Sự hiện diện và hoạt động của Thần Khí tác động không những trên các cá nhân, nhưng còn trên xã hội và lịch sử, trên các dân tộc, các nền văn hóa và các tôn giáo nữa.”

Mối quan tâm của Đức Thánh Cha đối với các vấn đề ấy – tức hoạt động của Thần Khí hiển hiện ở khắp

nơi: trong tâm lòng khao khát nguyện cầu cũng như nơi các tôn giáo của những con người biết mở rộng con tim hướng về nguyện cầu – cần phải được hiểu đích xác, bởi nó đã để lại ảnh hưởng lâu dài nơi Đức Gioan Phaolô II và trên cách thức ngài khai triển nền thần học về Chúa Thánh Thần. Tháng 10, 1986, cùng với các nhà lãnh đạo Phật giáo, Hồi giáo, Do Thái giáo, Ấn giáo và đại diện các truyền thống tôn giáo khác, Đức Thánh Cha đã tổ chức một “Ngày Thế giới Cầu nguyện cho Hòa bình” tại Assisi. Hai tháng sau, trong một bài ngỏ lời với Giáo triều Rôma, Đức Thánh Cha đã nhấn mạnh nhắc đến biến cố Assisi coi đó như là một “dấu hiệu chỉ rõ về sự hiệp nhất sâu xa – bất chấp những chia rẽ thấy trước mắt – của những ai đi tìm những chân giá trị thiêng liêng và siêu việt có khả năng trả lời cho những câu hỏi to lớn tâm hồn con người đặt ra.²³ Ngỏ lời tiếp, ngài nhận định rằng “Không có một con người nào, dù nam dù nữ, lại không mang dấu vết nguồn gốc thần linh của mình, thì cũng thế không một ai có thể đứng ngoài hoặc bên lề công trình hay tác động của Đức Giêsu Kitô...” Để chứng giải cho nhận định ngài đưa ra, Đức Gioan Phaolô II đã trưng dẫn *Gaudium et spes*, số 22, nói về hoạt động phổ biến của Chúa Thánh Thần trong việc trao ban cho mọi người khả năng tiếp xúc với mầu nhiệm cứu độ của Đức Kitô.²⁴ Do đó, nếu biến

²³ *Ibid.* số 562

²⁴ *Ibid.* số 565.

có Assisi đã được tổ chức thì chính là để minh xác thâm tín này của Đức Thánh Cha: “bất cứ lời kinh chân chính nào thì cũng đều được khơi dậy do Chúa Thánh Thần là Đấng hiện diện một cách bí nhiệm ở trong tâm lòng của hết mọi người.”²⁵

Giáo huấn của Đức Gioan Phaolô II về các truyền thống tôn giáo khác – nhìn xuyên qua ánh sáng hoạt động của Chúa Thánh Thần – đã được khai triển sâu rộng hơn với nội dung thông điệp *Redemptoris missio* ra mắt năm 1990, viết về “Hiệu lực trường tồn của Mệnh lệnh Truyền giáo Giáo hội đã lãnh nhận.” Trong số 28, Đức Thánh Cha tóm lược các chủ đề nổi bật trong cách ngài hiểu về Chúa Thánh Thần. Thần Khí hiện diện và hoạt động ở khắp nơi và trong tâm hồn của hết mọi người. Thần Khí giúp cho mọi người có cơ hội để thông dự vào mầu nhiệm phục sinh. Thần Khí là cội nguồn của mọi khát vọng tôn giáo nơi con người, khát vọng nảy sinh từ bản chất con người. Hoạt động của Thần Khí ảnh hưởng không những đến các cá nhân mà còn đến cả các thể chế tôn giáo nữa. Trong phần tiếp theo, Đức Thánh Cha đưa ra những suy tư về những ứng dụng mà các chân lý trên đây vén mở cho thấy đối với đời sống người kitô. Bởi Thần khí “muốn thổi đâu thì thổi” (Ga 3:8), nên cần phải biết “mở rộng tầm nhìn để thấy rõ hoạt động của Người từng nơi từng lúc.” Rồi Đức Thánh Cha nhắc trở lại về âm hưởng mà cuộc họp

²⁵ *Ibid.* số 572.

mặt các tín đồ tôn giáo tại Assisi để lại nơi ngài, và nói rằng Thần Khí hiện diện nơi mỗi một tâm hồn con người, “cũng chính là Thần khí hoạt động trong cuộc Nhập Thể... và cũng chính là Đấng đang hoạt động trong Giáo Hội.”

Cho rằng dạng thần học của Đức Gioan Phaolô II về Chúa Thánh Thần ngã về phía chủ trương của Rahner là kết luận cỏ vẻ hấp dẫn nhưng lại quá vội vã. Trong tông thư *Tertio millennio adveniente* (1994) ngài cho ra mắt bốn năm sau thông điệp *Redemptoris missio* và tám năm sau biến cố Assisi, có một đoạn cho thấy những nét rất gần với dạng thần học thành tựu của Daniélou; Đức Thánh Cha đề cập đến “điểm chủ yếu nêu bật cho thấy Kitô giáo khác hẳn với tất cả các tôn giáo khác.”

Kitô giáo khởi đầu với biến cố Ngôi Lời nhập thể. Ở đó không phải đơn thuần là một trường hợp con người đi tìm Thiên Chúa, nhưng là chính Thiên Chúa đích thân đến để nói về mình cho con người, và để chỉ cho con người thấy con đường qua đó có thể đến với Người... *Như thế, Ngôi Lời Nhập Thể là mức thành tựu của nỗi niềm chờ mong có mặt trong hết mọi tôn giáo của nhân loại (số 6).*

Nêu rõ thực trạng đối sánh giữa “việc con người đi tìm Thiên Chúa” với “việc chính Thiên Chúa đích thân đến” để chỉ cho con người thấy “con đường qua đó có thể đến với Người,” coi đó là điểm khác biệt chủ yếu giữa Kitô giáo với các tôn giáo khác, xem ra là khởi điểm quan

trọng của cách Đức Thánh Cha tiếp cận vấn đề như thấy qua những gì ngài khẳng định trước đây.

Không một chỗ nào trong toàn bộ khai triển thần học của ngài về Chúa Thánh Thần, Đức Thánh Cha đã gợi ý cho là những con đường các tôn giáo khác có được khả năng cứu độ tự bản chất. Mọi ơn cứu độ đều ở trong Đức Kitô và qua hoạt động của Chúa Thánh Thần. Đức Thánh Cha cũng không một mảy may gợi ý cho thấy rằng có thể hoàn toàn phân biệt Giáo hội ra khỏi Đức Kitô và Thần Khí. Trái lại, ngài đã đề cập đến “các dạng trung gian thông dự” (*participated forms of mediation*) tức là đến việc các tôn giáo khác thông dự vào mầu nhiệm cứu độ của Đức Kitô, mầu nhiệm đang hiện diện trọn vẹn ở trong Giáo hội.

Câu Đức Gioan Phaolô II viết về “các dạng trung gian thông dự” có thể làm cho liên tưởng đến lời nhận định của *Lumen gentium*: “sứ mạng làm trung gian duy nhất của Đấng Cứu Độ thay vì loại trừ, thì trái lại, còn khích lệ việc khơi dậy những hình thức hợp tác đa dạng, theo cách thông dự vào nguồn mạch duy nhất” (số 62). Văn bản công đồng không trực tiếp bàn đến các tôn giáo khác, mà đúng hơn chỉ nói đến các yếu tố trong hoàn cảnh tinh thần và vật chất của tín đồ các tôn giáo khác. Trong *Redemptoris missio*, Đức Gioan Phaolô II đã dùng đến nguyên tắc sau đây khi khẳng định chỗ đứng trung tâm của Đức Kitô trong công trình cứu độ nhân loại: “Dù

các dạng trung gian thông dự khác nhau theo thể loại và mức độ không bị loại trừ, thì chúng cũng chỉ có được ý nghĩa và giá trị từ chính sứ mạng trung gian của Đức Kitô, và không thể được hiểu như là những dạng song song với hoặc bổ sung cho sứ mạng trung gian của Ngài” (số 5). Không thể coi các tôn giáo là ngang nhau hay là như nhau.

Nếu những gì chúng ta vừa thấy trên đây là trọng yếu đối với tư tưởng công giáo liên quan đến thực trạng đa nguyên tôn giáo, thì chuyện lạ là không thấy *Dominus Iesus* nói gì đến thần học của Đức Gioan Phaolô II về Chúa Thánh Thần. Chương hai của bản tuyên ngôn được dành để bàn về vai trò của Ngôi Lời và của Chúa Thánh Thần trong công trình cứu độ. Dù chương viết có trưng dẫn tác phẩm của Gioan Phaolô II, thì phần đóng góp quan trọng của ngài cũng chỉ được nhắc tới để nhấn mạnh điều này là không thể tách rời phần việc cứu độ của Chúa Thánh Thần ra khỏi công trình cứu độ của Đức Kitô:

Nhìn nhận vai trò cứu độ giữa lịch sử của Thần Khí trong toàn bộ vũ trụ và trong toàn bộ lịch sử nhân loại, Huấn quyền xác định rằng: “Chính cùng một Thần Khí đã hoạt động trong cuộc nhập thể và trong cuộc đời, trong cuộc tử nạn và biến cố sống lại của Đức Giêsu, cũng như đang tiếp tục hoạt động giữa lòng Giáo hội. Do vậy, Người không phải là Đấng thay thế cho Đức Kitô, cũng chẳng phải là để lấp khoảng trống mà đôi

lúc có người chủ trương là có thật ở giữa Đức Kitô và Ngôi Lời (Logos). Tất cả những gì Thần Khí khơi dậy nơi tâm hồn con người và giữa lịch sử các dân tộc, nơi các nền văn hóa và các tôn giáo, thì đều nhằm mục đích dọn đường cho Tin Mừng.”²⁶

Không thể coi việc trưng dẫn thông điệp như thế là lạc đề. Tuy nhiên, cũng khó mà nói được rằng *Dominus Iesus* đã đánh giá đúng mức tầm trọng yếu của phần Đức Thánh Cha đóng góp giúp cho Giáo hội nhận thức rõ hơn về những lối bước trong các tôn giáo khác.²⁷

Số 21 của *Dominus Iesus* cũng cho thấy là bản tuyên ngôn quả đã đánh giá thấp dạng thần khí học của Đức Thánh Cha: đoạn viết này đưa ra lời cảnh báo cho các thần học gia chủ trương coi sách thánh của các tôn giáo khác như là được linh ứng theo nghĩa kỹ thuật (nghĩa đen), bởi họ nhìn nhận có Chúa Thánh Thần thực sự hoạt động nơi các tôn giáo ấy. Vaticanô II dạy rằng: “Chắc hẳn, nhiều truyền thống tôn giáo khác nhau có chứa đựng và cung ứng những yếu tố tôn giáo đã từng tiếp nhận từ

²⁶ Đoạn văn trích dẫn từ *Redemptoris missio* số 18.

²⁷ Ngày 16 tháng 6, 2000, ĐHY Ratzinger đã yết kiến Đức Gioan Phaolô II, và DGH “một khi đã ý thức rõ và dùng tông quyền của mình mà phê chuẩn và xác nhận” bản tuyên ngôn, cùng truyền lệnh cho công bố (*Dominus Iesus* số 23). Vì lý do đó, bản tuyên ngôn thuộc vào loại “giáo thuyết huấn quyền phổ quát” (*universal magisterial nature*) chứa đựng những chân lý mà “tín hữu công giáo có bốn phận chấp thuận với một lòng tin nhận kiên vững” (*irrevocable assent*).

Thiên Chúa.” Rồi bản tuyên ngôn trưng dẫn thần học của Đức Thánh Cha về Chúa Thánh Thần với lưu ý nói rằng các yếu tố kia là thành phần của những gì “Thần Khí khơi dậy trong tâm lòng con người và giữa lịch sử của các dân tộc, trong các nền văn hóa và các tôn giáo.”²⁸ Tuy thế, Giáo huấn của Đức Thánh Cha đã được đón nhận ngay. Dù “một số các kinh nguyện và nghi thức của các tôn giáo khác có thể giữ được vai trò chuẩn bị để đón nhận Tin Mừng,” thì các kinh nguyện và nghi thức đó cũng không có được “nguồn gốc thần linh hoặc hiệu lực cứu độ *ex opere operato* (do sự/do chính việc đã làm); đó là nét đặc thù của các bí tích kitô.”²⁹

Thái độ thận trọng của bản tuyên ngôn đối với “những kinh nguyện và nghi thức” trong các tôn giáo khác là chuyện lạ, bởi vì chính Đức Gioan Phaolô II đã đặt nặng việc cầu nguyện với tín đồ các tôn giáo khác, coi đó là một cách biểu hiện mối hiệp nhất của toàn thể nhân loại trong Chúa Thánh Thần. Rất có thể Đức Thánh Cha hoàn toàn đồng ý với việc bản tuyên ngôn xác định rõ tư tưởng của ngài. Tuy nhiên, qua số 21, *Dominus Iesus* đã gây ra cảm tưởng méo mó về lập trường của Đức Thánh Cha liên quan đến sự việc Chúa Thánh Thần hiện hiện và hoạt động hữu hiệu nơi cuộc sống của những người đi theo

²⁸ *Redemptoris missio* số 18.

²⁹ NB: bản dịch Anh ngữ của *Dominus Iesus* dùng mạo từ bất hạn định, “a divine origin or an *ex opere operato* salvific efficacy,” trong lúc bản chính thức tiếng Ý thì dung mạo từ hạn định, “the divine origin ...”

con đường các tôn giáo khác. Chẳng hạn, trong bài ngỏ lời qua đài phát thanh tại Manila, Đức Thánh Cha dạy rằng “Trong Chúa Thánh Thần, qua thập giá và cuộc phục sinh của Đức Giêsu, mỗi cá nhân và hết thảy mọi người đều trở thành con cái Thiên Chúa, những người thông dự vào bản thể Thiên Chúa và được thừa hưởng sự sống đời đời.”³⁰ Qua bài ngỏ lời với giáo triều Rôma sau cuộc cầu nguyện tại Assisi với sự có mặt của đại diện các nhiều truyền thống khác nhau, Đức Thánh Cha đã đặc biệt nhấn mạnh đến mối hiệp nhất cơ bản giữa mọi người trong nhân loại qua tác động của Chúa Thánh Thần. Trong cầu nguyện, mối hiệp nhất của cộng đồng nhân loại “đã lộ hiện rõ tại Assisi, bất chấp những dị biệt giữa các tôn giáo, những dị biệt không may may bị che giấu hoặc làm cho giảm thiểu đi.” Cầu nguyện tại Assisi làm cho thấy rõ sự kiện này là hết thảy những ai cầu nguyện thì “đều ở trong kế hoạch vĩ đại và duy nhất của Thiên Chúa.”³¹

Phương thức thần khí học mà Đức Gioan Phaolô II dùng để tiếp cận vấn đề do thực trạng đa nguyên tôn giáo đặt ra, đã được Ủy ban Thần học Quốc tế nêu bật và đề cao hồi năm 1997 qua bản tuyên ngôn tựa đề “Kitô giáo và các Tôn giáo Thế giới.”³² Giáo huấn của Đức Thánh

³⁰ *Interreligious Dialogue* (ed. F. Gioia) số 369.

³¹ *Ibid.* các số 565-66.

³² Ủy ban Thần học Quốc tế, “Christianity and the World Religions,” *Origins* 27 (14.08.1997) 149-66.

Cha được tóm gọn trong các số 81 và 83 trước khi đi đến kết luận như sau trong số 84:

“Đã minh nhiên nhìn nhận Thần Khí Đức Kitô hiện diện nơi các tôn giáo, thì không thể loại trừ việc các tôn giáo có thể đóng giữ một vai trò nào đó trong kế hoạch cứu độ, tức là, dù còn mập mờ thì chúng cũng giúp cho con người thành toàn cứu cánh tối hậu của mình. Trong các tôn giáo, mối quan hệ con người có đối với Đấng Tuyệt Đối, tức là chiều kích siêu nghiệm của nó, được minh nhiên nêu bật. Khó mà hiểu được rằng hoạt động của Chúa Thánh Thần trong tâm hồn mọi người – xét theo tư thế là cá nhân – thì có giá trị cứu độ, còn hoạt động của Người nơi các tôn giáo và các nền văn hóa thì lại không có giá trị như thế. Trong thời gian gần đây, xem ra huấn quyền không cho phép dùng lối phân biệt quyết liệt như thế.”

Lối “phân biệt quyết liệt” mà trong thời gian gần đây huấn quyền không còn muốn thấy kéo dài nữa, chính là tâm điểm của cuộc tranh luận liên quan đến bản tuyên ngôn *Dominus Iesus*: rộng bao nhiêu sẽ là khoảng cách phân biệt giữa tự nhiên và ơn thánh, giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên, giữa tín ngưỡng các tín đồ Ấn Độ giáo, Phật giáo, Hồi giáo, Do Thái giáo, với đức tin kitô?

THẦN HỌC ĐA NGUYÊN

Phản ứng đối với bản tuyên ngôn *Dominus Iesus*, Philip Kennedy, O.P., giáo sư tại Đại học Oxford, đã đề xuất qua tập chí *Commonweal*, một cách nhìn về biến cố Đức Kitô, coi đó như là hành động Thiên Chúa tự mạc khải mình ra giữa dòng lịch sử. “Đức Giêsu Kitô không phải là toàn bộ công cuộc Thiên Chúa mạc khải ra giữa dòng lịch sử, nhưng chỉ là một phần biểu hiện của những gì có thể coi là giống Thiên Chúa. Bởi vì Đức Giêsu không vén mở trọn vẹn diện mạo của Thiên Chúa đang hiện diện ở giữa thế giới; các tôn giáo khác cũng có thể có tiếng nói của mình về bản chất cứu độ của Thiên Chúa.”³³ Bản tuyên ngôn *Dominus Iesus* chủ yếu chú tâm đến “duy nhất tính” (*unicity/uniqueness*) và phổ quát tính của công trình cứu độ Đức Giêsu Kitô đã thực hiện, và đến khuynh hướng mà bản tuyên ngôn coi như là một dạng chủ hướng tương đối thần học trong cách quan niệm về cả Đức Kitô lẫn Giáo hội. Theo bản tuyên ngôn thì một số thần học gia cho rằng có nhiều chân lý quan trọng đã bị biến đổi hoặc bỏ rơi, đặc biệt là niềm tin truyền thống về sự việc Đức Giêsu Kitô là Đấng mạc khải trọn vẹn và dứt khoát về Thiên Chúa.

Như thường thấy trong trường hợp các văn kiện của Vaticanô II, *Dominus Iesus* không nêu đích danh những thần học gia có dính líu với các vấn đề như thế. Dầu vậy,

³³ Phillip Kennedy, “Rome and Relativism,” *Commonweal* 127 (20.10. 2000) 12-15, số 15.

Bộ Giáo lý Đức tin đã đóng vai công cụ trong việc phê bình và hơn nữa, trong việc giữ lặng thinh, im đi danh tính các thần học gia dính líu với các vấn đề kia. Bản tuyên ngôn cho rằng tội lỗi làm phát sinh các vấn đề kia nằm “ở trong một số những giả định có tính cách vừa triết học lẫn thần học, gây trở ngại cho việc nhận thức và tiếp nạp chân lý mạc khải” (số 4). Văn kiện kể ra những quan điểm hay những cách nhìn về “tính chất mờ lung và không thể biểu đạt của chân lý thần linh, ngay cả qua mạc khải kitô,” và “những thái độ thiên về chủ hướng tương đối đối với cả chính sự thật.” Xem ra khi nhận định như thế, bản tuyên ngôn nghĩ về thực trạng “đa nguyên” trong thần học về các tôn giáo. Phần lớn các mối bận tâm bản tuyên ngôn nêu lên cũng có thể đọc thấy trong các văn kiện khác của Tòa thánh, những văn kiện có liên quan với các phương thức đa nguyên mà thần học dùng đến để tiếp cận thực trạng đa dạng tôn giáo.³⁴ Một số những phản ứng phê bình đã nhắm vào *Dominus Iesus* là vì bản tuyên ngôn lên tiếng loại bỏ các dạng thần học đa nguyên và chủ thuyết tương đối trong lãnh vực tôn giáo. Tôi nghĩ rằng một phần không ít các phản ứng phê bình này đã nhắm sai mục tiêu.

³⁴ Xin xem chẳng hạn, văn kiện 1996 của Ủy ban Thần học Quốc tế, tựa đề “Christianity and the World Religions,” *Origins* 27 (14. 08.1997)149-66, đặc biệt các số 4-22, và bài nói chuyện của ĐHY Ratzinger, tựa đề “Relativism: The Central Problem for the Faith Today,” *Origins* 26 (31.10.1996) 309-317.

Mô mẫu đa nguyên tôn giáo thường được gắn liền hoặc đồng hóa với dạng triết học của John Hick về các tôn giáo.³⁵ Trả lời cho thực trạng đa dạng tôn giáo, Hick lý luận: các kitô hữu và những người khác có thể giả thiết rằng “những truyền thống lớn trong thế giới cầu dệt nên từ những dạng thức văn hóa khác nhau của cách thể làm người, những ý niệm và những nhận thức khác nhau về, cũng như những câu trả lời khác nhau cho Thực Thể (*the Real*).”³⁶ Những từ ngữ tôn giáo chỉ về một thực thể tối hậu hoặc không ngôi vị như *Brahman*, *Sunyata* và *Dao*, hoặc những thần linh có ngôi vị như Yahvê, Allah, Shiva và Kali, là những cách thức khác nhau con người dùng để xưng danh và thông hiệp với thực tại mà Hick gọi là “Thực Thể.” Hậu quả là phải coi tất cả các tôn giáo là những lối giải thích một phần, không trọn vẹn về một Thực Tại tuyệt đối vượt lên trên khả năng định tính của con người. Xét về mặt là đường cứu độ, không một tôn giáo nào có quyền cho mình là hơn bất cứ một tôn giáo nào khác.

Dominus Iesus quan tâm rất nhiều đến điều này là “công cuộc không ngừng rao giảng truyền giáo của Giáo hội ngày nay đang gặp nguy hiểm đến từ phía các học thuyết tương đối là những học thuyết cố sức tìm cách bào

³⁵ Tài liệu nói lên đầy đủ về cách tiếp cận theo phương thức đa nguyên của Hick là cuốn sách của ông *An Interpretation of Religion: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

³⁶ *Ibid.* 376.

chữa cho hiện tượng đa nguyên tôn giáo, không những *de facto* (cứ sự/trên thực tế) mà còn cả *de jure* (cứ lý/trên nguyên tắc) nữa.³⁷ Về điều này, xin được phép đưa ra một nhận định. Dù có xem ra là thiên về chủ hướng tương đối, mô mẫu đa nguyên cũng khó mà giữ được lập trường trung lập đối với các tôn giáo. Thần học đa nguyên của Hick cũng thiên về lập phía chống lại sự việc có một dạng mạc khải diễn ra trong lịch sử mà lại mang tính chất quy chuẩn. Các tôn giáo tạo nên nhiều “quan niệm và nhận thức về, và những câu trả lời cho Thực Thể.” Ý tưởng nghĩ rằng “Thực Thể” có thể đi vào giữa lòng lịch sử để mạc khải chính mình ra trong một cách thức chưa từng thấy, là điều đã bị loại trừ ngay từ đầu. Các tôn giáo là những cách giải thích về thực tại siêu việt vẫn mãi siêu nghiệm. Điều đó có nghĩa là một số dạng Ấn Độ giáo được ưu đãi hơn so với các tôn giáo khác, cách riêng là so với Do Thái giáo, Kitô giáo và Hồi giáo, bởi tất cả các tôn giáo này đều viện đến một mẫu thần học dựa trên mạc khải. Cuối cùng, lập luận dẫn đã đến kết luận đầy mỉa mai này: áp đặt cho hết mọi tôn giáo một dạng tương đối thuyết thần học, nhưng lại cho rằng tôn giáo này phù hợp với dạng tương đối thuyết ấy hơn tôn giáo khác, thì có khác gì xác nhận là mô mẫu đa nguyên quả chẳng có chút gì ăn khớp với chủ hướng tương đối cả.

³⁷ *Dominus Iesus* số 4. .

Mô mẫu đa nguyên tôn giáo cũng kéo theo những hệ luận liên quan đến Kitô học.³⁸ Cho đến nay, tác phẩm của Roger Haight³⁹ được coi là nỗ lực công phu nhất trong việc thiết cấu một mẫu Kitô học đa nguyên. Dựa vào một mẫu Kitô học Thần Khí (*Spirit Christology*) để biện giải: đó là trọng tâm nỗ lực đề xuất của Haight, nhưng đó lại là việc làm quá cầu kỳ để có thể bàn đến trong giới hạn bài viết này. Ngày từ đầu (*In nuce*), Haight đưa ra câu hỏi: “Có phải Kitô giáo thực sự là tôn giáo dành cho mọi người không?”; và câu trả lời của ông đã “nghiêng về phía chủ hướng đa nguyên.”⁴⁰ Các kitô hữu có bốn phận tin rằng Đức Giêsu chính là mạc khải quy chuẩn đến từ Thiên Chúa, nhưng họ vẫn có thể tin rằng Thiên Chúa cũng được mạc khải một cách quy chuẩn nơi các tôn giáo khác. Nói thế là tác giả muốn bắc một nhịp cầu giữa dạng Kitô học quy chuẩn nhưng không thiết yếu (*non-constitutive*) và thần học đa nguyên” có khả năng phản ánh một “dạng ý thức bao gồm” (*global consciousness*) và kháng cự lại “cơn cám dỗ phe phái.”⁴¹

³⁸ Liên quan đến cách Hick hiểu về Đức Jesus of Nazareth, xin xem thiên tiểu luận tựa đề “Jesus and the World Religions,” trong *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: Westminster, 1977) 167-185, và bài viết “The Non-Absoluteness of Christianity,” in *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralist Theology of Religions*, ed. John Hick và Paul Knitter (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987) 16-36.

³⁹ Roger Haight, *Jesus: Symbol of God* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999).

⁴⁰ *Ibid.* 298.

⁴¹ *Ibid.* 403.

Theo dạng Kitô học Thần Khí của Haight, đối với người kitô, trung gian chủ yếu hàng đầu của việc Thiên Chúa hiện diện và cứu độ là Đức Giêsu Nadarét. Như thế, Đức Giêsu là chuẩn tắc đối với người kitô, nhưng không phải đối với các người khác. Điều đó không muốn nói rằng các nhà lãnh đạo tôn giáo khác, như Muhammad và Siddhartha Gautama chẳng hạn, một cách nào đó, là những dạng dung mạo của Đức Kitô. Như Haight xác định: “trung gian cơ bản của việc Thiên Chúa hiện diện nơi các tôn giáo khác không nhất thiết phải là một con người: trung gian đó có thể là một biến cố, một cuốn sách, một giáo huấn, một lễ lối hành động.”⁴² Có thể sách Coran chính là trung gian đó đối với tín đồ Hồi giáo, mà không phải là đối với người kitô. Hơn nữa, người kitô cũng cần phải nhận rằng “Không phải Đức Giêsu cũng chẳng phải Kitô giáo là trung gian trong việc chiếm hữu trọn vẹn Thiên Chúa. Không có được cảm thức về mầu nhiệm siêu việt của Thiên Chúa, không có được ý thức bất khả tri lành mạnh đối với những gì chúng ta không thể biết được về Thiên Chúa, thì không thể nghĩ đến chuyện học biết sâu rộng hơn từ những gì đã được thông chuyển cho loài người qua các thể dạng mạc khải và các tôn giáo khác.”⁴³ Dù có không trọn vẹn thì Đức Giêsu vẫn là nguồn mạc khải quy chuẩn cho người kitô, “là Đấng làm trung gian ơn cứu độ của Thiên Chúa cho loài người.”⁴⁴

⁴² *Ibid.* 415.

⁴³ *Ibid.* 417.

⁴⁴ *Ibid.* 421.

Trong nỗ lực quảng bá mẫu thần học đa nguyên về các tôn giáo, Haight đã hình dung ra một loại Kitô giáo “quy chuẩn nhưng không thiết yếu.” Đức Giêsu làm trung gian ơn cứu độ cho người Kitô, nhưng không phải là cho những người theo những lối bước tôn giáo khác. Do đó, Đức Giêsu Nadarét không phải là Đấng cứu độ phổ quát, không phải là biến cố cứu độ duy nhất và vô song dành cho mọi người. “Bước hoặc điếm then chốt bắc cầu dẫn tới lập trường đa nguyên là hiện tượng gãy vỡ của dây nối kết nhân quả giữa một bên là Đức Giêsu Nadarét, nền móng của Kitô học, và bên kia là ơn cứu độ mà theo đức tin Kitô thì vượt rộng ra ngoài thế giới Kitô.”⁴⁵ Có những trung gian cứu độ khác thích ứng với các truyền thống tôn giáo khác, và không nằm trong đường lối trung gian như người Kitô khẳng định. Nhiều lối bước riêng biệt và độc lập dẫn đến cùng một ơn cứu độ chung của Thiên Chúa. Cơ sở của lời khẳng định như thế đối với các truyền thống tôn giáo khác, hiện rõ trong dạng Kitô học Thần Khí của Haight.

Các dạng Kitô học Ngôi Lời (*Logos*), phản ánh đoạn mở đầu Phúc âm Gioan, đã chọn việc Ngôi Lời nhập thể làm ẩn dụ (biến cố) chủ đạo. Lối tiếp cận này, như có thể dự đoán, dẫn đến cách biểu đạt của công đồng Canxêdon về hai bản thể, trọn vẹn con người và trọn vẹn Thiên Chúa, trong một ngôi vị nơi một con người lịch sử. Các dạng Kitô học Ngôi Lời cũng ra sức cổ vũ việc khẳng định liên

⁴⁵ *Ibid.* 422.

quan đến độc nhất tính và tính không thể trở vượt hơn về mặt lịch sử của Đức Kitô. Ngược lại, các dạng Kitô học Thần Khí thì hiểu thiên tính của Đức Giêsu dựa theo hoạt động của Thần Khí hiện diện ở trong Người. “Thần Khí hiện diện ở trong” xem ra là một ẩn dụ thích hợp với các dạng Kitô học Thần Khí. Tuy nhiên, Haight lại chuộng một hình ảnh có vẻ năng động hơn, đó là “trao quyền năng” (*empowerment*)⁴⁶ Thần Khí đã ngự xuống trên Đức Giêsu Nadarét và đặt Người lên làm Đấng Cứu Độ trần gian. Tuy nhiên, Thần Khí thời đâu là tùy ý Thần Khí. Do đó, Đức Giêsu không nhất thiết là trung gian thần linh duy nhất được Thần Khí trao quyền năng. Một dạng Kitô học thích đáng sẽ giúp chuẩn bị cho người kitô nhìn nhận những dạng trung gian khác.

Bằng cách nào Kitô học Thần Khí có thể đóng góp cho thần học đa nguyên về các tôn giáo? Qua hoạt động của Chúa Thánh Thần, Đức Giêsu Nadarét xuất hiện như là người đã nhận được quyền năng để cứu độ mọi người. Nhưng người kitô phải nhận rằng Thần Khí cũng đã hoạt động trong thế giới ngay từ lúc khởi đầu dù “không có một quan hệ nhân quả nào với việc Đức Giêsu xuất hiện trong lịch sử.”⁴⁷ Như thế, nếu nhận là Thần Khí không bị ràng buộc ở trong giới hạn của cộng đồng kitô, thì hẳn cũng có một dạng Kitô học Thần Khí đủ sức nhìn nhận các dạng

⁴⁶ *Ibid.* 455.

⁴⁷ *Ibid.* 456.

trung gian khác của Thiên Chúa. “Thần Khí tỏa lan rộng rãi, và không nhất thiết phải nghĩ rằng Thiên Chúa như là Thần Khí, chỉ có thể nhập thể trong thế giới duy một lần mà thôi.”⁴⁸ Quả vậy, các truyền thống tôn giáo khác có thể đâm rễ từ các “cuộc nhập thể” khác, độc lập khỏi biến cố Đức Kitô, là biến cố nòng cốt của Kitô giáo.

Có nhiều điểm đáng nhận định. *Trước tiên*, dù Haight có cho thấy rõ chủ tâm hăng say cổ vũ việc gây dựng một nền thần học đa nguyên về các tôn giáo, thì cũng có nhiều điểm khác biệt phân cách giữa ông với John Hick. Mẫu đa nguyên của Hick đặt nền móng trên nhận thức luận của Kant, mà nhận thức luận này thì ngay từ đầu đã cố triệt hạ tận gốc ý niệm về việc Thiên Chúa mạc khải chính mình ra trong lịch sử một cách quy chuẩn. Theo đề án của Hick, các tôn giáo không phải là “những hành động của Thiên Chúa” (nếu nói vậy, thì cũng chỉ là một cách dùng ngôn ngữ huyền thoại). Các tôn giáo trong thế giới chỉ là những hành động của loài người: đó là những cách giải thích về “Thực Thể” mà cuối cùng rồi cũng vẫn nằm ngoài tầm nắm bắt của con người. Ngược lại, Haight đặt nền móng cho thần học đa nguyên của ông về các tôn giáo trên chính những gì nhận thức luận của Hick cố triệt hạ tận gốc: một lối mạc khải siêu nhiên có tính cách quy chuẩn và được hiểu như là hành động của Thiên Chúa vào trong lịch sử. Thực ra, để trở thành người theo chủ

⁴⁸ *Ibid.*

hướng đa nguyên, Haight buộc phải gia tăng nhiều lên những hành động can thiệp của Thiên Chúa vào trong lịch sử. Vì thế, nếu Haight không hài lòng với dạng Kitô học của Hick thì không phải là chuyện lạ. Chỉ coi Đức Giêsu như là một “người được linh ứng” như Hick quan niệm, là chủ trương “quá nghèo nàn” đối với Kitô học Thần Khí của Haight.⁴⁹ Cảm thức sâu đậm của Haight về mạc khải diễn ra trong lịch sử thì ăn khớp thỏa đáng hơn với ý niệm về tình trạng “lưu ngụ thần linh” (*divine indwelling*); nhưng dù là thế thì cũng vẫn xem ra còn quá tĩnh, chưa sinh động. Cuối cùng, Haight đã chọn hình ảnh “trao quyền năng” để miêu tả hoạt động của Thần Khí vào trong lịch sử. Đánh giá thế nào phần đóng góp của Haight cho Kitô học thì cũng cần phải lưu ý đến điểm này là thái độ tác giả ưa chuộng từ ngữ “trao quyền năng” đã thực sự vén mở cho thấy cảm thức mạnh mẽ của ông đối với sự việc Thiên Chúa chủ động đi vào giữa lòng lịch sử; tức khác với cách hiểu của Hick: coi các tôn giáo như là những lối giải thích thụ động về những gì vẫn mãi tồn hữu ở một cõi cách xa loài người.

Thứ hai, Haight cùng với Hick chia sẻ một vấn đề cố hữu của các loại thần học đa nguyên: chúng không thực sự đa nguyên cho lắm. Đề án của Hick có thành công thì đơn thuần là nhờ chủ trương dồn ép hết các tôn giáo thế giới vào trong cùng một “chiếc áo bó” của những gì Thời

⁴⁹ *Ibid.* 454.

đại Ánh sáng Châu Âu sẽ chấp nhận.⁵⁰ Tôn giáo nào đi lạc ra ngoài bãi rào đều bị kết án là “không khoan dung hoặc cố chấp.” Haight cũng gặp cùng một vấn đề tương tự. Phương án đa nguyên của ông thành công là nhờ đã nhồi nặn các tôn giáo thế giới vào trong cái khuôn thủ công của sự việc Chúa Thánh Thần hoạt động trong lịch sử. Chẳng có mấy truyền thống tôn giáo cảm thấy thực sự thoải mái khi phải vào nằm trong cái khuôn đúc ấy. Một số tín đồ Hồi giáo có thể hài lòng nghĩ rằng sách Coran là một dạng “trung gian” của thực tại thần linh ở giữa lòng lịch sử, cho dù những gì Haight và một tín đồ Hồi giáo hiểu về từ “trung gian” có thể hoàn toàn khác nhau. Nếu cần phải nhìn nhận Phật giáo là công trình của Chúa Thánh Thần ở giữa lịch sử như ít nhất, Haight có ý đề xuất, thì người kitô phải chuẩn bị sẵn để ứng xử với các tín đồ Phật giáo Tiểu thừa, bởi các tín đồ này không thể quan niệm được chẳng những việc có một “Thần Khí” “hoạt động” mà còn chính ý niệm về “lịch sử” nữa.

Thứ ba, Kitô học Thần Khí của Haight cần được đối chiếu với dạng thần học Chúa Thánh Thần như thấy xuất hiện nổi bật trong cách Đức Gioan Phaolô II hiểu về các tôn giáo. Đức Thánh Cha và Roger Haight đều nhận thấy rõ Thần Khí hoạt động ngoài biên giới Kitô giáo, nơi lỗi bước

⁵⁰ Về các nhận định phê bình phương pháp tiếp cận đa nguyên của Hick, xin xem S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1995); và James Fredericks, *Faith Among Faiths: Christian Theology and the Non-Christian Religions* (New York: Paulist, 2000).

của các tôn giáo khác. Thế nhưng, bao giờ Đức Thánh Cha cũng nối kết việc Thần Khí hoạt động ngoài Kitô giáo, với biến cố Đức Kitô, và về biến cố đó, chỉ một mình Giáo Hội mới có khả năng làm chứng một cách đầy đủ và rõ ràng. *Dominus Iesus* ý thức rất rõ về khả năng đó. Bản tuyên ngôn giáng một lời than phiền chống lại “lối suy tư thần học hiện đại” cho rằng Đức Giêsu Nadarét “mạc khải thực tại thần linh (Thiên Chúa) không phải theo cách loại trừ hoặc độc chiếm, nhưng theo theo cách hòa hợp với các nhân vật mạc khải và cứu độ khác (số 9).⁵¹ Quan điểm này đã bị loại trừ bởi nó “mâu thuẫn trầm trọng với đức tin Kitô” (số 10). Bản tuyên ngôn còn nhận định rõ ràng hơn về điểm đó: “Cũng có những người đề nghị giả thuyết về một kế hoạch trong đó, Chúa Thánh Thần có một tầm quang trường phổ quát hơn độ bao gồm của Ngôi Lời Nhập thể, chịu đóng đinh và sống lại. Cả lập trường này nữa cũng đi ngược lại với đức tin công giáo, là niềm tin coi việc nhập thể của Ngôi Lời là biến cố thuộc cả Ba Ngôi” (số 12). Nếu bản tuyên ngôn trích dẫn *Gaudium et spes*, số 22, để yểm trợ cho điểm khẳng định dứt khoát kia thì không phải là chuyện lạ: “Chúa Thánh Thần công hiến – trong một cách thức chỉ có Chúa biết – cho mọi người khả năng chung phần vào mầu nhiệm phục sinh.” *Dominus Iesus* cũng trích dẫn *Redemptoris missio*, trong đó, Đức Gioan Phaolô II lưu ý

⁵¹ Về quan điểm của Jacques Dupuis, xin xem *Christianity and the Religions* (Maryknoll, N.Y.:Orbis, 2002); cũng như bài viết của Gerard O’Collins trong số trên đây, tt. 388-97.

rằng: là Đấng hoạt động một cách phổ quát cho mọi người được cứu độ, Thần Khí cũng chính “là Đấng đã hoạt động trong biến cố nhập thể, trong đời sống cũng như trong cuộc tử nạn và biến cố phục sinh của Đức Giêsu, rồi cũng chính Đấng đang hoạt động trong Giáo hội. Do đó, Ngài không phải là Vị thay vào chỗ Đức Kitô, và cũng chẳng phải là Đấng lấp đầy một thứ khoảng trống không nào đó ở giữa Đức Kitô và Ngôi Lời (*Logos*) như thỉnh thoảng có người vẫn nghĩ” (số 29).

THẦN HỌC QUY VƯƠNG QUỐC

Dominus Iesus gửi đến cho tín hữu công giáo một lời cảnh báo về những bước thái quá nhận thấy trong cách tiến hành của các dạng thần học tôn giáo; các dạng thần học này tự giới trình mình như là dạng thần học “đặt vương quốc làm tâm điểm” hoặc có lúc còn được gọi là “quy-vương quốc” (“*kingdom-centered*” hoặc “*regnocentric theologies*”) (số 19). Làm thế là bản tuyên ngôn muốn phát lên ngọn cờ báo động về một chủ đề chính bàn đến trong các văn kiện của Liên Hiệp các Hội Đồng Giám Mục Châu Á (FABC), và về công việc nghiên cứu của các nhà thần học lỗi lạc trong việc suy nghĩ về hiện tình Châu Á, như Michael Amalados, L. D’Sousa và Jacques Dupuis.

Thần học tôn giáo quy-vương quốc nhận rằng tất thảy những ai hoạt động cho công bằng và thuận hòa – là những

dấu chứng của Nước Thiên Chúa được Đức Giêsu Kitô loan báo – thì đều là những người thừa hưởng Nước Thiên Chúa và như thế được cứu độ. Các dạng thần học này nhấn mạnh đến những yếu tố cổ xúy “việc giải phóng toàn diện” có mặt sẵn ở trong các tôn giáo, và từ đó kêu gọi người kitô hợp tác với các tôn giáo khác, cùng đưa sứ điệp Tin Mừng đến chỗ hội nhập văn hóa nhằm đẩy mạnh đà hiển trị của Vương Quốc. Các dạng thần học này nêu lên những vấn nạn quan trọng và thường mang tính cách tranh luận, liên quan đến (1) vai trò của Giáo hội trong tiến trình hiển trị của Nước Thiên Chúa, (2) cương vị của các tôn giáo khác đối với Nước Thiên Chúa, và (3) sự cần thiết của các nỗ lực truyền giáo trong Giáo hội.

Các nhà thần học quy-vương quốc đang hướng tới chỗ đồng ý cho rằng rõ ràng là không thể đồng nhất hóa Vương Quốc Thiên Chúa với Giáo hội được. Nước Thiên Chúa là một thực tại cánh chung, thực sự đã có mặt giữa lòng lịch sử, nhưng chưa hiện diện ở mức hoàn toàn sung mãn. Nếu Giáo hội không thể được đơn thuần đồng nhất hóa với Nước Thiên Chúa, thì thử hỏi làm thành viên của Giáo hội có cần thiết để được cứu độ hay không? Khi trả lời cho câu hỏi đó, một nhà thần học quy-vương quốc như Jacques Dupuis sẽ khuyên nên tránh hai thái cực. Một bên là đặt thiết yếu tính và phổ quát tính của Giáo trên cùng một bình diện với Đức Kitô. Và bên kia – thái cực thứ hai – là giảm thiểu thiết yếu tính và phổ quát tính của Giáo hội, làm như là để giới thiệu cho thấy hai con đường cứu độ có thể

thay cho nhau (*alternate ways*) – tức là trong Giáo hội và ngoài Giáo hội (*ecclesial and non-ecclesial*) – và không liên quan gì với nhau.⁵² Dupuis tìm thấy con đường trung dung đi ngang qua hai thái cực đó, ở trong ý niệm của Vaticanô II về thái độ hướng về (“*oriented*”) với Giáo hội. Hiến chế *Lumen gentium* nhận định rằng “những ai chưa nhận biết được Tin Mừng thì cũng được an bài bằng nhiều cách để được thuộc về Dân Thiên Chúa” (số 16). Dupuis hiểu điều đó muốn nói rằng những ai đi theo các con đường tôn giáo khác cũng có thể được cứu độ nhờ Đức Giêsu Kitô mà không thuộc về Giáo hội một cách chính thức (*formal way*). Thay vì thuộc về như thế thì các đạo hữu Ấn giáo và Phật giáo, Hồi giáo và các người (khác) được ở trong thế hướng tới với Giáo hội như là nơi có đầy đủ hết mọi phương thế cứu độ.⁵³ Theo phương cách đó, Amaladoss cũng giữ lập trường cho rằng “xây dựng Nước Thiên Chúa không phải chỉ đơn thuần qua việc xây dựng Giáo hội.” Ngoài Giáo hội ra, Thiên Chúa còn đang xây dựng vương quốc “bằng những cách thức khác qua những con người, con đường khác nữa – những cách thức mà chúng ta không được biết đến.”⁵⁴

⁵² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* 347.

⁵³ Dupuis tìm thấy ở trong *Redemptoris missio* [số10] lời xác định có tính cách ủng hộ cho phương thức tiếp cận này; lời nhận định nói rằng những người không-kitô cũng có thể được cứu độ “nhờ vào một loại ân sủng dù giữ một giây liên hệ nhiệm mầu với Giáo hội thì cũng không làm cho họ trở nên thành phần chính thức của Giáo hội, nhưng lại soi sáng cho họ theo một cách thức phù hợp với hoàn cảnh thiêng liêng và vật chất của họ.”

⁵⁴ Michael Amaladoss, “Evangelization in Asia: A New Focus,” *Vidyajoti* 51

Một lãnh vực bàn cãi thứ hai nhắm vào cương vị các tôn giáo khác đóng giữ trong tương quan với Kitô giáo. Trong thông điệp *Redemptoris missio*, Đức Gioan Phaolô II đã nói đến những nẻo đường tôn giáo khác như là “những dạng trung gian thông dự” (“*participated forms of mediation*”) (số 5) qua đó, các tôn giáo thông dự vào vai trò làm công cụ trung gian cứu độ phổ quát là chính Giáo hội. Còn Dupuis thì cho rằng các truyền thống tôn giáo khác là những dạng trung gian khác nhau của ơn cứu độ trong Đức Kitô, và là những dạng trung gian không tùy thuộc vào Giáo hội theo tư thế là một dạng trung gian. Các tín đồ Do Thái giáo, Ấn giáo và Phật giáo đều được cứu độ như được sáp nhập vào (*incorporated*) trong Đức Kitô, chứ không phải vào trong Giáo hội, xét tự bản chất (*per se*). Giáo hội không thiết yếu đối với việc nhận được ơn cứu độ, bởi Giáo hội không phải là cách thế độc nhất qua đó con người đến được với Nước Thiên Chúa. Do đó, “Những ‘người khác’ cũng có thể là thành phần của Nước Thiên Chúa và của Đức Kitô mà không phải là thành viên của Giáo hội, và cũng không nhờ đến sự trung gian của Giáo hội.”⁵⁵ Những nẻo đường tôn giáo khác cần phải

(1987) 7-28, số 15.

⁵⁵ J. Dupuis, “The Reign of God and the Others,” *Pro Dialogo* 85/86 (1994) 126. Miguel Quatra đề nghị với Giáo hội Châu Á nên “bỏ đi ý tưởng cho rằng chỉ có mình mới là sở hữu chủ duy nhất và là công cụ độc nhất của Vương quốc.” Xin xem Miguel Marcelo Quatra, *At the Side of the Multitudes: The Kingdom of God and the Mission of the Church in the EABC Documents* (Quezon City, Philippines: Clarentian, 2000) 196.

được nhìn nhận đúng với bản chất của chúng: chúng là những cách trả lời cho tác động của ơn thánh Thiên Chúa, có khả năng hợp tác – theo nghi thức riêng của mình – vào trong công cuộc xây dựng Nước Thiên Chúa.

Một vấn đề thứ ba: vấn đề dính liền với các dạng thần học quy-vương quốc, và liên quan đến sứ mạng của Giáo hội đối với những ai bước theo những lối ngả tôn giáo khác. Các thần học gia quy-vương quốc đã lớn tiếng phê bình cách người công giáo hiểu theo kiểu truyền thống về sứ mạng của Giáo hội, tức là đóng gọn một cách quá hẹp hòi sứ mạng ấy vào trong công tác tạo cho có được những cuộc trở lại. Một cách hiểu mở rộng về sứ mạng ấy của Giáo hội cần phải được ghi sâu vào trong một ý thức sắc bén hơn của người kitô để họ hiểu rằng các anh chị em lảng giềng không-kitô cũng đang hoạt động nhằm mở Nước Chúa, và các tôn giáo khác của những anh chị em sống bên cạnh mình cũng là những phương thế trung gian giúp đi đến với Nước Thiên Chúa. Phương thức nghiên cứu quy-vương quốc cho rằng việc hợp tác với các tôn giáo khác để hoạt động cho công bình xã hội và công cuộc giải phóng toàn diện – không nhằm đua tranh – là điều hợp lẽ.⁵⁶

Một cách hiểu mở rộng về sứ mạng của Giáo hội trong ánh sáng thần học về Nước Chúa, lộ hiện trong các văn kiện

⁵⁶ Xin xem tác phẩm của Michael Amaladoss trích dẫn trước đây (ghi chú 54).

của Liên Hiệp các Hội Đồng Giám Mục châu Á (FABC).⁵⁷ Các văn kiện này xác định rằng công cuộc rao giảng Đức Giêsu Kitô và việc thiết lập các cộng đoàn kitô là những thành tố không thể thiếu được của sứ mạng. Thêm vào đó, các văn kiện còn nhấn mạnh đến công tác đối thoại liên tôn và việc hợp tác với tín đồ các tôn giáo khác nhằm hoạt động cho công lý và hòa bình.⁵⁸ Hết mọi yếu tố trong sứ mạng của Giáo hội đều hướng tới nỗ lực hiện thực hóa Nước Thiên Chúa. Không một yếu tố nào một mình mà có thể thể hiện đầy đủ trọn vẹn sứ mạng của Giáo hội, hoặc trỗi vượt hơn bất cứ một yếu tố nào khác. Không một yếu tố nào có thể tách rời ra khỏi các yếu tố khác. Bình luận về các văn bản của FABC, Miguel Marcelo Quatra lưu ý rằng dựa theo thứ bậc mà đặt – dù bất cứ bằng cách nào – công tác rao giảng lên chóp đỉnh các yếu tố trong sứ mạng, là làm mất đi thế quân bình.⁵⁹

Có thể nhận ra chiều hướng duy vương quốc mà các văn bản của FABC muốn cho thấy, qua việc kêu mời các tín hữu công giáo hợp tác với tín đồ các tôn giáo khác. Mọi người đều được kêu mời để cùng tiến bước trong một chuyến hành hương chung, dẫn tới đích điểm là Nước Thiên Chúa. Các lối ngả tôn giáo khác đều có mang theo “những yếu tố tích cực và có ý nghĩa trong kế hoạch cứu

⁵⁷ M.M. Quatra, *At the Side of the Multitudes*, passim.

⁵⁸ *Ibid.* 188.

⁵⁹ *Ibid.* 193.

độ của Thiên Chúa.”⁶⁰ Tựa như Giáo hội, các lối ngả tôn giáo ấy cũng đã được chính Thiên Chúa khơi dậy và đặt để nhằm phục vụ loài người. Chúng đã được Thiên Chúa phú bẩm cho “năng lực sáng tạo và cứu chữa, cần được tung ra như là ân huệ có sức biến đổi của Thiên Chúa nhằm tới công lý và hòa bình.”⁶¹

Phần thứ năm của *Dominus Iesus* (số 18-19) bàn về Giáo hội và về Nước Thiên Chúa. Dĩ nhiên là bản tuyên ngôn nói lên nhiều điều hoàn toàn phù hợp với đường hướng các nhà thần học quy-vương quốc, và tỏ ra hỗ trợ việc làm của họ. Phần viết này cũng cho thấy rất rõ rằng không thể đồng nhất hóa Giáo hội với Nước Thiên Chúa được: “Dù có hiểu theo nghĩa đang hiện diện trong giai đoạn lịch sử (hiện tại), thì Nước Thiên Chúa cũng không thể đồng nhất hóa với Giáo hội trong tư thế là thực tại hữu hình và mang tính chất xã hội” (số 19). Nhưng *Dominus Iesus* cũng vạch ra giới hạn để tránh cho thần học quy-vương quốc khỏi đi lạc; chẳng hạn như nhận rằng có thể có nhiều cách giải thích thần học khác nhau về mối tương quan giữa Giáo hội với Nước Thiên, tuy nhiên, không một cách giải thích nào có quyền phủ nhận “mối liên kết chặt chẽ giữa Đức Kitô, Nước Thiên Chúa và Giáo hội” (số 18).⁶² Trưng dẫn *Lumen gentium*, bản tuyên ngôn

⁶⁰ *Ibid.* 195; xin xem FABC văn kiện I, số 14.

⁶¹ *Ibid.* 196; xin xem BIRA (*Bishops' Institute for Interreligious Affairs*) văn kiện IVA, số 6.

⁶² Sự việc tông huấn hậu thượng hội đồng *Ecclesia in Asia* số 17, đã được

ghi nhận rằng Giáo hội là “bí tích, tức là dấu chỉ và là khí cụ của giây kết hợp mật thiết với Thiên Chúa và của mối hiệp nhất chặt chẽ giữa toàn thể nhân loại” (số 1), và kết luận rằng không một cách hiểu nào về Nước Thiên Chúa và Giáo hội có quyền phủ nhận “mối liên kết chặt chẽ” giữa hai thực tại.

ĐỐI THOẠI LIÊN TÔN

Vừa công bố là tức khắc *Dominus Iesus* gặp phải nhiều vấn đề dồn dập đặt ra cho mình từ các phía đối tác với Giáo hội Công giáo trong công cuộc đối thoại liên tôn. Phát biểu trong tạp chí *The Tablet*, Edward Kessler, giám đốc điều hành Trung tâm Quan hệ Do Thái-Kitô tại Cambridge, bên Anh quốc, đã than phiền rằng làm như bản tuyên ngôn là một phần của “nỗ lực phối hợp từ nhiều phía nhằm lật ngược công trình đối thoại thực hiện được trong những thập niên vừa qua.”⁶³ Các giám mục công giáo trong thế giới đã được kêu gọi để công khai xác định lập trường dân thân đầy mạnh đối thoại với các anh chị em kitô cũng như với các tín đồ khác. Điều đó có thể phần nào được hiểu như là phản ứng đối trọng trước sự việc *Dominus Iesus* đề cập rất ít đến công tác đối thoại, đối thoại đại kết cũng như đối thoại liên tôn.

bản tuyên ngôn trưng dẫn ở phần ghi chú phía dưới trang viết, cho thấy *Dominus Iesus* đã nghĩ đến các Giáo hội Châu Á.

⁶³ *The Tablet* 254 (18.09.2000) 1566-59, 1556.

Bản tuyên ngôn chỉ đề cập đến đối thoại liên tôn có hai lần, trong các số 2 và 22. Nếu nhìn lại những tài liệu phong phú đọc thấy trong các văn kiện chính thức bàn về bản chất và phương thức tiến hành công cuộc đối thoại liên tôn, và cả chính chủ đề của bản tuyên ngôn nữa, tất sẽ thấy thái độ dè dặt hầu như lặng thinh của bản tuyên ngôn đối với vấn đề là điều khó hiểu, gây ngỡ ngàng, làm cho lúng túng. Công cuộc đối thoại với tín đồ các tôn giáo khác, như Giáo hội vẫn quan tâm, đã được khai mở lần đầu tiên qua các văn kiện Công đồng Vaticanô II. Trước khi công đồng bế mạc, Đức Phaolô VI đã loan báo việc thành lập “Văn phòng quan hệ với anh chị em không-kitô” (ngày nay là: Ủy Ban Giáo Hoàng đặc trách đối thoại liên tôn).⁶⁴ Hễ có dịp đề cập đến các truyền thống tôn giáo khác là trước sau như một, Đức Gioan Phaolô II không ngừng khẳng định tầm trọng yếu của công tác đối thoại liên tôn. Nếu thế, thì phải giải thích như thế nào sự việc *Dominus Iesus* đã bàn rất ít đến việc đối thoại? Thẳng thắn mà nói, cần lưu ý rằng *Dominus Iesus* không tự cầm như là một thiên chuyên khảo hệ thống về duy nhất tính và phổ quát tính của Đức Giêsu Kitô và của Giáo hội trong lãnh vực cứu độ; nếu thế thì còn nói chi đến chuyện bàn đến cương vị các tôn giáo khác trong tương quan với tín hữu công giáo (số 3). Đào sâu thêm thì cần phải đặt câu hỏi tìm xem các nhà thần học lo biên soạn bản tuyên ngôn

⁶⁴ Phần lớn giáo huấn của Đức Phaolô VI về đối thoại đều có thể đọc thấy ở trong thông điệp *Ecclesiam suam*; xin xem cách riêng các số 65-108.

có thực sự đủ kinh nghiệm trong vấn đề đối thoại liên tôn, và ngay cả thiện cảm đối với công tác ấy, họ có hay không. Hơn nữa, cũng có thể đặt câu hỏi tìm xem cách thức tham vấn trao qua đổi lại giữa Bộ Giáo lý Đức tin và Ủy ban Giáo Hoàng về công tác đối thoại liên tôn có được tiến hành tốt đẹp đủ không, xét vì tình trạng hệ trọng và phức tạp của công cuộc đối thoại như thấy hiện nay. Cơ bản hơn nữa, cả *Dominus Iesus* lẫn vụ tranh luận xảy ra tiếp theo sau việc công bố văn kiện, đều là những dấu hiệu cho thấy tín hữu công giáo đang ngày càng cảm thấy sâu đậm hơn nhu cầu nhận thức rõ về vai trò của Giáo hội trong một thế giới tôn giáo thiên hình vạn trạng, và về mục đích, ý nghĩa cùng tầm trọng yếu của hoạt động truyền giáo cũng như của công cuộc đối thoại.

Cách riêng, tác giả bài viết muốn tiện dịp bàn thêm về một điểm được các phía đối tác trong cuộc đối thoại với Giáo hội đặc biệt lưu ý tới; đó là việc bản tuyên ngôn *Dominus Iesus* khẳng định rằng công tác đối thoại liên tôn là “thành phần trong sứ mạng loan báo Tin Mừng (phúc âm hóa) của Giáo hội” (số 2; xin cũng xem số 22). Không lạ, một số anh chị em Do Thái giải thích lời khẳng định có tính cách nối kết đó theo nghĩa nói rằng Giáo hội Công giáo coi việc đối thoại liên tôn như là một phương thuật nhằm “kiếm thêm” tín đồ. Có những tín đồ Ấn giáo – kịch liệt chống đối các trường hợp gia nhập Kitô giáo tại Ấn – cũng nói lên những cảm nghĩ tương tự.

Nếu việc gắn công tác đối thoại lại với sứ mạng phúc âm hóa đã gây bận tâm cho các phía đối tác với Giáo hội Công giáo trong nỗ lực đối thoại, thì đó lại là điều làm cho nhiều tín hữu công giáo ngạc nhiên, cho dù chuyện đó không có. *Dominus Iesus* đã không đề ra một điều gì mới khi cầm công tác đối thoại là thành phần trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội. Điều khẳng định kia dựa trên cơ sở rõ ràng đọc thấy trong các văn kiện chính thức. *Redemptoris missio*, số 55, khẳng định dứt khoát rằng: “Đối thoại liên tôn là thành phần nằm trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội” (văn đoạn được nhấn mạnh trong bản gốc).⁶⁵ Hẳn là những người công giáo theo đuổi công tác đối thoại với các anh chị em Do Thái và với những người khác, có thể trưng dẫn đầy đủ những văn kiện chính thức nhấn mạnh rõ việc loại trừ mọi ý đồ khuyến dụ ‘trở lại’ ra khỏi tiến trình thực thi công tác đối thoại liên tôn.⁶⁶ Tuy nhiên, chính những anh em công giáo đó cũng phải nhận

⁶⁵ Về nhận định khác của Đức Gioan Phaolô II, xin xem *Interreligious Dialogue* (ed. F. Gioia) số 587. Thêm vào đó là *Dialogue and Proclamation*, bản tuyên ngôn chung của Bộ Phúc âm hóa và của Ủy ban Giáo hoàng đặc trách Đối thoại liên tôn, công bố tháng 5, 1991, xác quyết là đối thoại liên tôn và công bố Đức Kitô, cả hai, đều thành phần trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội (xin xem các số 2 và 77).

⁶⁶ Về việc đồng nhất hóa đối thoại với sứ mạng của Giáo hội, nhưng không phải là với ... làm cho trở lại, xin xem văn kiện của Ủy ban Thần học Quốc tế, “Christianity and the World Religions,” trong *Origins* 27 (14.08.1997) 114-17. Walter Kasper, thành viên của Ủy ban Giáo hoàng về đối thoại với Do Thái, đã tuyên bố là Giáo hội không có sứ mạng làm cho người Do Thái trở lại. Xin xem “The Good Olive Tree,” trong *America* 185 (17.09.2001) 12-14.

rằng trong những lời khẳng định chính thức, vẫn còn cảnh ‘tranh tối tranh sáng’, tức chưa giải thích cho thấy rõ về mối quan hệ giữa sứ mạng của Giáo hội là “làm cho muôn dân trở lại”, và tầm thiết yếu của công-tác đối thoại liên tôn. Trong thông điệp *Ecclesiam suam* (1964), Đức Phaolô VI xác định rằng dù mục đích công tác đối thoại liên tôn nhằm tới không phải là “cuộc trở lại tức thời của người đối đàm”;⁶⁷ người kitô tiến hành đối thoại là người đang sống trong “thời tông đồ.”⁶⁸ Trong một bài ngỏ lời với Văn phòng đặc trách quan hệ với anh chị em không-kitô (1987), Đức Gioan Phaolô II lưu ý rằng công tác đối thoại liên tôn và tác vụ loan báo công trình cứu độ của Thiên Chúa, cả hai đều là những thành tố trong sứ mạng của Giáo hội. Do vậy, “các người theo gót Đức Kitô cần phải thực thi lệnh truyền của Ngài, là làm sao để muôn dân nước trở thành môn đồ (của Ngài).”⁶⁹ *Sách Giáo lý Hội thánh Công giáo* dạy rằng nhiệm vụ truyền giáo của Giáo hội đòi hỏi phải có một thái độ “đối thoại trân trọng” với những người bước theo các lối ngả tôn giáo khác; qua tiến trình đối thoại đó, người kitô công bố Tin Mừng “nhằm củng cố, bổ túc, nâng cao sự thật và sự thiện mà Thiên Chúa đã ban phát cho loài người, cho các dân nước, và cũng là để thanh luyện tất cả khỏi những lầm lạc và sự dữ...”⁷⁰ Những khẳng định như

⁶⁷ *Ecclesiam suam* số 79.

⁶⁸ *Ibid.* số 80.

⁶⁹ *Interreligious Dialogue* (ed. F. Gioia) số 587.

⁷⁰ *Catechism of the Catholic Church* số 856.

thế thì sẽ tác động được gì tích cực trên các phía đối tác với Giáo hội trong các cuộc đối thoại: thấy dễ chịu cũng không, mà thấy phần khởi thì càng khó mà có. Dù văn kiện chính thức của Giáo hội có khẳng định là không bao giờ dùng đối thoại như một xảo thuật để thu hút người khác trở lại, thì cũng chẳng có gì là lạ khi thấy tín đồ các tôn giáo khác còn chưa phân biệt rõ vấn đề, còn tỏ ra ngại ngùng, e dè. Vậy, cần phải giải thích như thế nào về giây liên kết như thế kia giữa đối thoại liên tôn và công tác phúc âm hóa? Lý do giải thích thì nhiều. Thử lấy một trường hợp: vẫn còn thái độ nghi ngờ dai dẳng đối với đối thoại ngay ở nơi một vài lãnh vực trong Giáo hội Công giáo, coi đó như là hành động phá vỡ sứ mạng của Giáo hội, sứ mạng làm cho mọi dân nước trở lại. Chẳng hạn, trong các văn kiện chính thức, những lời khẳng quyết về tầm trọng yếu của việc đối thoại liên tôn thường đi liền với những xác định về trách vụ cần phải ra sức tạo cơ hội giúp dẫn tới các cuộc trở lại, hoặc những lưu ý nhắc nhở là đối thoại với người khác phải tiến hành thế nào để không làm giảm nhẹ đi sứ mạng của Giáo hội, sứ mạng làm phép rửa cho mọi dân tộc. Đôi khi thái độ nghi ngờ đó lộ hiện qua những căng thẳng xảy ra ngay trong giáo triều Rôma, hoặc giữa các thành viên của giáo triều với các nơi khác trong Giáo hội. Đừng nói đâu xa, *Dominus Iesus* cũng là một trường hợp của hiện tượng căng thẳng đó.⁷¹

⁷¹ Sau khi *Dominus Iesus* được công bố, đã thấy hiện rõ tình trạng căng thẳng giữa Bộ Giáo lý Đức tin và Ủy ban Giáo hoàng đặc trách cổ vũ việc hiệp

Dù sao, nếu chỉ dựa trên những căng thẳng trong nội bộ Giáo hội không thôi thì cũng chưa đủ để giải thích tại sao lại coi đối thoại liên tôn như là một phương thức phúc âm hóa. Từ Vaticanô II trở đi, tình trạng đa dạng tôn giáo đã trở thành phức tạp hơn trước nhiều đối với người công giáo. Do vậy, Giáo hội thấy cần phải xem xét lại cách mình hiểu về công tác phúc âm hóa và sứ mạng của mình, bằng cách chắt lọc những chỉ lưu ý đến thế giới sau thời Phản Cải cách không thôi, mà cả đến thế giới hậu-thuộc địa nữa. Vì thế, tiếp theo sau các diễn biến ấy, từ ngữ “phúc âm hóa” đã được hiểu theo một nghĩa mở rộng hơn rất nhiều, như đọc thấy trong các văn kiện thời hậu công đồng. “Phúc âm hóa” không đơn thuần mang ý nghĩa chỉ về những nỗ lực tạo cơ hội giúp trở lại, mà còn chỉ về một số yếu tố khác nữa: những yếu tố nằm trong các hoạt động Giáo hội tiến hành nhằm phục vụ thế giới loài người.

Phải lùi về trở lại với các bản viết nặng trĩu phương án của Đức Phaolô VI, tức là với thông điệp *Ecclesiam suam* và với bản tông huấn *Evangelii nuntiandi*, ban bố sau

nhất kitô, kiếm việc đối thoại đại kết và đối thoại với người Do Thái. Tình trạng căng thẳng như thế cũng thấy xuất hiện giữa Bộ Phúc âm hóa các dân nước và Liên hiệp các Hội đồng Giám mục Châu Á. Có thể đọc thấy các hiện tượng căng thẳng đó ở trong việc chuẩn bị văn kiện *Dialogue and Proclamation*. Xin xem Jacques Dupuis, “A Theological Commentary: Dialogue and Proclamation,” trong *Redemption and Dialogue*, ed. William Burrows (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993) 119-58.

khóa họp thượng hội đồng giám mục thế giới, thì mới tìm thấy lý do đưa tới cách hiểu mở rộng của từ ngữ “phúc âm hóa.”⁷² Trong thông điệp *Redemptor hominis*, Đức Gioan Phaolô II đã tiếp tục dựa trên nền tảng đó mà khai triển. Cả bản tuyên ngôn *Dialogue and Mission* (1984) của Văn phòng quan hệ với anh chị em không-kitô, cũng tiếp tục chủ yếu khai triển khái niệm “phúc âm hóa.” Sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội là “duy nhất có một, nhưng lại là một thực tại phức cấu, hợp thành từ nhiều yếu tố gắn khớp với nhau” (số 13), và “được thể hiện qua nhiều cách thức, tùy điều kiện của bối cảnh cụ thể trong đó sứ mạng được tiến hành” (số 11). Văn kiện bàn tiếp về vấn đề và lược kê 5 khía cạnh hoặc phương diện khác nhau trong sứ mạng phúc âm hóa: “chứng tá sinh động tỏ hiện từ gương sống các kitô hữu”; “công việc phục vụ con người” qua nỗ lực phát triển xã hội; đời sống phụng vụ, kinh nguyện và chiêm niệm; “công cuộc đối thoại qua đó, tín hữu kitô gặp gỡ với theo những truyền thống tôn giáo khác trong mục đích cùng nhau tiến về với chân lý và cùng nhau hoạt động trong những chương trình mọi bên đều quan tâm”; và, cuối cùng là “công tác loan báo và truyền thụ giáo lý trong đó, chân lý mang lại niềm vui của Tin Mừng được tuyên bố” (số 13).⁷³

⁷² Để rõ hơn về cuộc thảo luận này, xin xem Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991) 207 tt.

⁷³ Xin cũng xem “*Dialogue and Proclamation*” (trưng dẫn trên đây, trong ghi chú 65).

Việc *Dominus Iesus* và các văn kiện chính thức khác của Giáo hội đặt công tác đối thoại liên tôn vào trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội, đã làm cho nhiều phía lên tiếng bình luận nhận định. Trước tiên, điều có thể gây ngạc nhiên là những lời bàn về *Dominus Iesus*, đặc biệt từ phía Ấn Độ, cho thấy rằng các giám mục và thần học gia Ấn là giữa những người mạnh mẽ cổ vũ việc cầm công tác đối thoại như là một hình thức của nỗ lực phúc âm hóa. Chẳng hạn, Amaladoss coi việc đối thoại như là một dạng phúc âm hóa, một “thái độ mở đầu niềm nở” vì không thể nào hiểu phúc âm hóa chỉ đơn thuần như là một thứ hoạt động nhằm tới mục đích duy nhất là đưa người khác trở lại.⁷⁴ Dupuis cho rằng đối thoại liên tôn không phải là một dạng “tiền phúc âm hóa” nào đó tiến hành để rồi cuộc mở đường đưa đến việc trở lại, coi đó là tác vụ thực sự của Giáo hội. Đối thoại là tác vụ thực sự của Giáo hội, và vì thế đối thoại phải được đưa vào làm thành phần trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội.⁷⁵ Liên Hiệp các Hội Đồng Giám Mục Châu Á (FABC) hiểu phúc âm hóa là cuộc đối thoại ba chiều kích: đối thoại với các nền văn hóa địa phương, với các tôn giáo và với người nghèo.⁷⁶

⁷⁴ Xin xem Amaladoss “Evangelization in Asia: A New Focus?” (trung dẫn trên đây, trong ghi chú 54) 7.

⁷⁵ Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of the World Religions* 208.

⁷⁶ Về nhận định của Liên hiệp các Hội đồng Giám mục Châu Á (FABC), xin xem *For All the Peoples of Asia* (Manila: IMC, 1984) và Miguel Marcelo Quatra, *At the Side of the Multitudes* (trung dẫn trên đây, trong ghi chú 55).

Thư hai, có thể là người công giáo cần phải tỏ ra trong sáng, không chút mập mờ trong ý hướng của mình đối với những người mình đối thoại với. Khác với ấn tượng *Dominus Iesus* có thể gợi lên, đối thoại liên tôn không thể nào là hành động nhằm lôi kéo phía đối đàm trở lại. Ngắm ngòm lôi kéo như thế không những tỏ ra thiếu trung thực, mà còn đi ngược hẳn lại với lòng tôn trọng phẩm cách của tín đồ các tôn giáo khác được mời gọi bởi đức tin kitô. Đáng mừng là cách hiểu về đối thoại như thế được các lời tuyên bố chính thức của Giáo hội hỗ trợ rộng rãi và mạnh mẽ. Về thái độ trung thực cần phải có khi đối thoại, Đức Phaolô VI nhận định rằng đối thoại liên tôn không phải là một cái “bẫy mưu lược.”⁷⁷ Liên quan đến phẩm giá tự bản chất của người đối tác trong cuộc đối thoại, Đức Gioan Phaolô II dạy rằng đối với Giáo hội, đối thoại với tín đồ các tôn giáo khác là một việc làm chủ yếu, bởi lẽ các kitô hữu “được mời gọi – ngày nay hơn bao giờ hết – hợp tác với mọi người để mỗi một người đạt tới được cứu cánh siêu việt và thực hiện được tiến trình phát triển đích thực của mình, cũng như để giúp cho các nền văn hóa bảo toàn được những giá trị tôn giáo và tinh thần riêng của mình giữa những đổi thay nhanh chóng trong xã hội ngày nay.”⁷⁸

Thư ba, dù có nhiều lời tuyên bố chính thức nói khác với lập trường trên đây, thì cũng vẫn có và phải có một

⁷⁷ *Interreligious Dialogue* (ed. F. Gioia) số 217

⁷⁸ *Ibid.* số 491.

tình trạng căng thẳng lành mạnh giữa một bên là phía Giáo hội mở rộng ra qua đối thoại với những người sống bên cạnh, và bên kia là những nỗ lực truyền giáo. Tình trạng căng thẳng đó là một thực trạng lành mạnh khi nó vén mở cho thấy mối quan hệ phức tạp mà Giáo hội có đối với các cộng đồng tôn giáo khác, cùng sống trong một thế giới đa dạng về mặt tôn giáo. Chắc hẳn, Giáo hội không được lơ là trong trách vụ công bố Tin Mừng cho một thế giới đang cần được nghe. Cùng lúc, Giáo hội cũng phải nhận mình là một cộng đoàn cần học hỏi nhiều từ những anh chị em theo các truyền thống tôn giáo khác. *Dominus Iesus* có giữ cho cân bằng tình trạng căng thẳng đó không? Trong một đoạn viết, bản tuyên ngôn bàn về cả đối thoại lẫn trách vụ công bố Tin Mừng của Giáo hội. Đối với cả hai lãnh vực, bốn phần hàng đầu của Giáo hội là dẫn thân công bố cho mọi dân nước chân lý đã được Thiên Chúa mạc khải một cách tuyệt đối, và loan báo sự cần thiết phải trở lại/quay về với Đức Giêsu Kitô cùng gia nhập Giáo hội qua phép rửa cùng các bí tích khác” (số 22). Quả thế, bản tuyên ngôn còn khẳng định thêm rằng đối thoại liên tôn tìm thấy tiêu đích đích thực của mình ở nơi “việc quy theo/trở lại với Đức Giêsu Kitô và gia nhập Giáo hội” (*ibid.*). Khi dành vị trí cao quý cho việc công bố Tin Mừng đến độ có thể gây bất lợi cho việc đối thoại, là một lần nữa *Dominus Iesus* nói lên lập trường yểm trợ mạnh mẽ đối với giáo huấn của các giáo hoàng. *Redemptoris missio* dạy rằng sứ mạng công bố Đức Kitô của Giáo hội bao giờ cũng phải được coi là “ưu tiên hàng tồn” (*permanent priority*: số 44). Ít nhất, cũng

có thể nói là tình trạng thiếu đồng thuận trong Giáo hội công giáo đối với cách hiểu về bản chất của đối thoại liên tôn, giúp cho nhận ra tại sao có những xác quyết gây ngạc nhiên đọc thấy trong số 22 của bản tuyên ngôn. Như thế, tín hữu công giáo sẽ không lấy làm lạ khi thấy thái độ mất tin tưởng, thất vọng, ngờ vực của các phía đối tác trong các cuộc đối thoại, trước các lời tuyên bố kia.

Thứ tư, bản tuyên ngôn ghi là đối thoại liên tôn – “thành phần trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội – đòi hỏi phải có một thái độ thông cảm và một quan hệ hiểu biết lẫn nhau cũng như trợ giúp cho nhau thêm phong phú, trong tinh thần tuân phục chân lý và với thái độ tôn trọng tự do” (số 2). Đó là lời xác định có tính cách ủng hộ cao nhất đối với công tác đối thoại liên tôn, mà bản tuyên ngôn đã nói lên. Tác giả bài viết muốn được nhấn mạnh đến sự việc ở đây, công tác đối thoại được nhìn nhận như là “việc trợ giúp cho nhau thêm phong phú.” Lời xác quyết này chẳng khác chi việc *Dominus Iesus* thừa nhận tín hữu công giáo có thể có những điều để học khi đối thoại với những người bước theo các lối ngả tôn giáo khác. Ngạc nhiên là tòa thánh Vaticanô không nói gì nhiều về việc tín hữu công giáo có thể rút tía được những lợi ích đáng kể từ đối thoại.⁷⁹ Sự kiện ấy phải được coi như là dấu hiệu

⁷⁹ Về sự việc ngoại lệ này, xin xem *Dialogue and Proclamation*; văn kiện nói là cần phải đi xa hơn “việc thông cảm lẫn nhau và những quan hệ thân hữu” trong tiến trình đối thoại, để đạt tới “một mức sâu thẳm hơn” trong đó, người kitô và những người đối tác trong cuộc đối thoại sẽ cùng nhau “đào sâu việc dẫn thân của mình về mặt tôn giáo” (số 40).

cho thấy giáo huấn của Giáo hội chưa được khai triển đủ trong những gì liên quan đến lãnh vực đối thoại liên tôn. Đành là đã có một cơ sở vững chắc trong những lời tuyên bố chính thức nói lên xác tín này là đối thoại liên tôn có thể trở thành phong phú cho tín hữu công giáo. Chẳng hạn, *Redemptoris hominis* cho thấy Đức Gioan Phaolô II ghi nhận rằng Giáo hội có đi đến chỗ “nhận thức rõ về chính mình” (*self-awareness*) thì cũng là nhờ học hỏi từ đối thoại liên tôn. *Redemptoris missio* nhìn nhận đối thoại liên tôn là “một phương thức và là một phương tiện để tìm biết nhau và làm cho nhau thêm phong phú” (số 55). Thông điệp này cũng nhận định thêm rằng việc đối thoại như thế còn đưa dẫn đến “nỗ lực thanh luyện và hoán cải nội tâm” (số 56). Ở đây, Đức Thánh Cha muốn nói đến việc hoán cải của người kitô, chứ không phải việc ‘trở lại’ của phía đối tác trong cuộc đối thoại. Trong một văn kiện được nhiều giới bình luận coi như là câu trả lời cho *Dominus Iesus*, Đức hồng y Walter Kasper, chủ tịch Ủy ban giáo hoàng đặc trách việc đối thoại với người Do Thái, đã xác quyết rằng phương thức đối thoại như thế kia không phải là “con đường một chiều,” nhưng đúng hơn đó là “điều làm cho người kitô phong phú thêm” và qua đó “chúng ta không chỉ là những người cho, mà còn là những người học hỏi và thu nhận nữa.”

Thứ năm, dù có được *Dominus Iesus* hiểu như là “phương cách giúp nhau nên phong phú”, thì khái niệm đối thoại cũng cần được giải thích rõ hơn. Tín đồ các tôn giáo khác

đi vào cuộc đối thoại với người công giáo vì nhiều lý do thúc đẩy khác nhau. Chẳng hạn, có những người Do Thái đối thoại với các tín hữu công giáo chỉ vì muốn có quan hệ tốt đẹp hơn với một cơ chế hoặc tổ chức từng sống qua một chặng lịch sử ‘hung bạo’ đối với cộng đồng của họ. Cho rằng Do Thái giáo sẽ có thể được “thêm phong phú” nhờ đối thoại với người công giáo, là chuyện xa lạ, xa vời đối với suy nghĩ của người Do Thái đang tiến hành cuộc đối thoại với người công giáo. Nếu cả hai phía đối thoại có thể giúp cho nhau thêm phong phú, thì đó là lý tưởng hằng mong ước; nhưng tín hữu công giáo cũng đừng cảm nghĩ ngây thơ hay quá táo bạo trong cách hiểu về những động cơ thúc đẩy phía đối tác trong cuộc đối thoại đang tiến hành với mình.

Thư sáu, khi nối kết đối thoại liên tôn với tác vụ phúc âm hóa, *Dominus Iesus* không phân biệt giữa các truyền thống tôn giáo khác nhau. Và không có dấu nào cho thấy bản tuyên ngôn coi anh em Do Thái có liên hệ với Giáo hội Công giáo trong một cách thức khác với cách thức liên hệ với anh em Phật giáo chẳng hạn. Kể từ thời công đồng Vaticanô II, việc nhìn nhận tín đồ các tôn giáo – đặc biệt là cộng đồng Do Thái giáo (*Nostra aetate*, số 4) – đều có quan hệ với Giáo hội công giáo, nhưng là theo “những cách khác nhau” (*Lumen gentium*, số 16), đã trở thành một nguyên tắc trong cách suy nghĩ của phía công giáo. Vì thế, quả là chuyện lạ khi thấy bản tuyên ngôn đã không giữ nguyên tắc ấy. Nhưng một cách nào đó, sự thiếu sót kia cũng là

điều có lợi. Quan hệ đặc biệt với cộng đồng Do Thái đòi phải đặt lại vấn đề tính chất thích đáng của các lời khẳng định chung mà *Dominus Iesus* đưa ra về các tôn giáo khác. Một thí dụ thấy rõ: bản tuyên ngôn phân biệt giữa đức tin kitô và tín ngưỡng (*belief*) nơi các tôn giáo khác. Có phải như thế là *Dominus Iesus* muốn cho thấy rằng giao ước Ítraen có với Thiên Chúa chỉ đơn thuần là biểu hiện của một dạng khôn ngoan loài người đang trên đường đi tìm Thiên Chúa?

KẾT LUẬN

Đưa *Dominus Iesus* và các cuộc tranh luận vây quanh bản tuyên ngôn vào trong một phối cảnh bao quát bao nhiêu có thể, là bài viết hy vọng sẽ mang lại được một lời giải thích cuối cùng. Giữa hàng loạt vấn đề chủ thuyết tương đối thời nay đặt ra cho kitô học và giáo hội học trong Giáo hội, *Dominus Iesus* đã kể ra “chủ nghĩa chiết trung (*eclecticism*) của những người, khi nghiên cứu thần học, chỉ biết tiếp nhận mà chẳng đề ý tới việc phê bình nhận định, từ các lãnh vực triết học và thần học, những tư tưởng, những ý kiến thiếu hẳn tính chất kiên định và mạch lạc đối với hệ thống toàn bộ hoặc không chút tương hợp với chân lý kitô” (số 4). Lời tuyên bố này đã bỏ qua một câu hỏi lớn; đó là: thế thì phải nghĩ thế nào về trường hợp những người công giáo gia công tìm hiểu các truyền thống tôn giáo khác một cách có hệ thống và

với ý thức cao độ về tính chất kiên định, mạch lạc của những gì học biết, cũng như về sự việc những điều tìm hiểu được tương hợp chân lý kitô? Bài viết muốn nói đến những người công giáo đang hấp thụ chân lý của các truyền thống tôn giáo khác qua nỗ lực học hỏi và đối thoại kiên trì, và biết quan tâm cao độ đến tính chất kiên định, mạch lạc của chúng, cũng như đến sự việc chúng tương hợp với chân lý kitô. Các người công giáo này tiếp cận vấn đề đa dạng trong lãnh vực tôn giáo theo một cách thức rất khác với cách thức của *Dominus Iesus*, và vì thế, cũng rất khác với lối tiếp cận vấn đề của các người bị bản tuyên ngôn phê bình.

Từ thời công đồng cho tới nay, trong Giáo hội công giáo, cuộc tranh luận về thực trạng đa dạng tôn giáo đã chuyển di từ chỗ hỏi xem những người đi theo các lối ngả tôn giáo khác có thể được cứu độ hay không, đến chỗ tìm hiểu về cách họ được cứu độ và về vai trò Đức Kitô, Thần khí và Giáo hội đóng giữ trong ơn cứu độ ấy. Hiện tượng chuyển di ấy lộ rõ trong các văn kiện của công đồng Vaticanô II và các công trình nghiên cứu của Daniélou và Rahner, trong giáo huấn của Đức Gioan Phaolô II và thần học về Chúa Thánh Thần của ngài, cũng như trong các cuộc tranh luận về các loại thần học đa nguyên và quy-vương quốc. *Dominus Iesus* đi thẳng vào cuộc tranh luận và làm như đưa ra một nghị trình làm việc cho các thần học gia: “trong nỗ lực suy tư về kinh nghiệm của các tôn giáo khác và về ý nghĩa của chúng trong kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa,

thần học ngày nay được mời gọi tìm xem các nhân vật lịch sử và những yếu tố giá trị trong các tôn giáo ấy có nằm hay không và bằng cách nào, trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa” (số 14). Bản tuyên ngôn cũng như phần lớn các lời phê bình quanh nó, tiếp tục tiếp cận thực kiện đa dạng tôn giáo ngày nay trong khuôn khổ khoa cứu độ học. Các người đi theo “con đường thẳng” của Hồi giáo, hoặc thực hành phật pháp (*Dharma*) cũng có thể được cứu độ? Họ cũng được cứu độ nhờ Đức Kitô, hay là họ được cứu độ nhờ Thần Khí, ngoài vòng hoạt động của Đức Kitô? Giáo hội đóng giữ vai trò nào trong ơn cứu độ của họ? Tác giả bài viết nghĩ rằng nghị trình đề ra trên kia không thích đáng với yêu cầu của cộng đoàn kitô ngày nay.

Với việc thu gọn vấn đề vào trong khuôn khổ khoa cứu độ học kitô, người công giáo sẽ tiếp tục độc thoại với chính họ. Trong cuộc tranh luận – lược tóm qua bài viết, dù là rất phức tạp – điều thấy rõ là đã không nghe vọng lên tiếng nói của các anh em Do Thái giáo và Hồi giáo, của các anh em Ấn giáo và Phật giáo. Cuộc tranh luận giữa người công giáo gọi là “cấp tiến” (*liberals*) và “bảo thủ” (*conservatives*) để tìm hiểu về cách thức tín đồ các tôn giáo khác được cứu độ, thì lại ít khi lưu ý đến giáo huấn của các truyền thống tôn giáo khác. Và điều đó chỉ đưa đến chỗ làm cho thái độ đắc thắng càng được củng cố thêm, dù là một cách tinh tế. Theo đường hướng Karl Rahner đề ra, phía công giáo “cấp tiến” chủ trương coi các truyền thống tôn giáo khác như là hoạt động của

Chúa Thánh Thần. Chính các người bạn Phật giáo của tôi (tác giả bài viết) xác quyết: thực sự không phải là như thế, và rằng không bao giờ tôi (xin xem ghi chú 1: tác giả là người đã từng nhiều năm nghiên cứu về Phật giáo) sẽ mộ mến Phật pháp (*Dharma*) đến độ sống theo tín ngưỡng nhà Phật. Các tín đồ Hồi giáo Sít (*Shiite*) và phái Vajrayana Phật giáo sẽ phản ứng như thế nào khi nghe người công giáo nói là họ được cứu độ nhờ Đức Kitô? Hẳn là họ sẽ phản ứng giống như người công giáo khi nghe các nhóm Ấn giáo nói rằng Giêsu Nadarét là một dạng hiện hình của Đức Chúa Vishnu.

Đã đến lúc người công giáo phải vượt xa ra ngoài những giới hạn của cuộc tranh luận như đang thấy diễn ra. Những vấn nạn từng đặt ra dĩ nhiên vẫn còn cần được giải đáp: Đức Kitô cứu độ các anh chị em theo những con đường tôn giáo khác bằng cách nào? Ở giữa các dân nước, Giáo hội đóng giữ vai trò nào trong công trình cứu độ của Đức Kitô? Tuy nhiên, bởi người công giáo đã trở thành rành rẽ trong kỹ thuật thần học để tiến hành đối thoại liên tôn, thì thiết tưởng họ sẽ không mấy hài lòng khi phải ra sức cấm cho được ‘cái chốt vuông’ Phật giáo hoặc Hồi giáo, vào ‘cái lỗ tròn’ khoa cứu độ học kitô. Lẽ ra, họ phải thấy đó là cơ hội tốt để tiến hành việc nghiên cứu thần học kitô trong một cách thức mới: qua việc tầm cứu kỹ lưỡng giáo huấn của các truyền thống tôn giáo khác. Nói “thần học kitô” là bài viết muốn hiểu

về không chỉ một mình thần học các tôn giáo không thôi, mà còn các khoa môn khác nữa. Trong thiên niên kỷ mới này, toàn bộ thần học kitô cần được tiến hành trong tinh thần đàm thoại với tín đồ các tôn giáo: Ấn giáo và Phật giáo, Do Thái giáo và Hồi giáo, Lão giáo, Khổng giáo và các tôn giáo khác nữa. *Dominus Iesus* đã xử sự đúng khi nhấn mạnh nói rằng không thể có chuyện chấp nhận một thể chủ hướng chiết trung (*eclecticism*) dễ dãi, cũng như không thể có chuyện tiếp nhận giáo huấn của các truyền thống tôn giáo khác mà không nghĩ tới nhận định phê bình. Dù vậy, bản tuyên ngôn không mở ra một viễn cảnh nào về triển vọng mà thực trạng đa dạng tôn giáo có thể mang lại cho đức tin kitô. Cần phải có một nỗ lực tìm kiếm đích thực từ phía người kitô để tìm ra cho được một cách nhận thức mới mẽ và thích đáng hơn về truyền thống đức tin của chính mình qua việc ứng đáp thỏa đáng và sâu sắc đối với giáo huấn của các truyền thống tôn giáo khác. Đôi lúc, nỗ lực nhận thức ấy sẽ vén mở cho thấy những điểm tương đồng sâu sắc; khi khác thì những đã biệt thực sự về mặt thần học sẽ hiện lên. Trong mọi trường hợp, việc làm thần học trong tinh thần đối thoại với các học giả của các con đường tôn giáo khác, cần phải được tiến hành với một thái độ nhận định sáng suốt về thực chất các giáo thuyết khác nhau, xem chúng có thực sự “kiên định và mạch lạc có hệ thống, cũng như tương hợp” với truyền thống kitô hay không, ý thức rằng truyền thống kitô sẽ biến dạng qua những cuộc gặp gỡ như thế.

Không thấy *Dominus Iesus* cũng như phần đông các nhận định phê bình bản tuyên ngôn, hình dung ra một dạng thần học như thế.

Ngỏ lời trong buổi tiếp kiến chung ngày 31 tháng 01 năm 1973, tại Rôma, Đức Phaolô VI đề cập tới những khó khăn Giáo hội đang gặp phải trong nỗ lực đối thoại với thế giới ngày nay, và tới tình trạng đói khát chân lý ẩn sâu trong tâm lòng mỗi người. Có thể lấy lời của Đức Thánh Cha làm khởi điểm cho người công giáo trong nguyện ước chẳng những xác định rõ những chân lý truyền thống của đức tin được *Dominus Iesus* khẳng định lại, mà còn chữa lành một số những vết thương *Dominus Iesus* đã khơi dậy. Đức Phaolô VI nhận định:

“Thế thì, cuộc tìm kiếm vẫn tiếp tục – và như đã rõ – giữa một đại dương bao la ngập tràn những chân lý và mâu nhiệm, giữa một tấn thảm kịch trong đó, mỗi một người đều có vai vế phần mình cần phải đóng giữ. Đời là thế. Cuộc tìm kiếm có thể đạt tận đến cùng đích trong cuộc hiện hữu dương thế này? Không! Dù ánh sáng bao la tràn ngập đã được ban xuống cho đạo Công giáo chúng ta, thì cuộc tìm kiếm và niềm chờ mong hướng tới những mức mạc khải cao hơn xa hơn vẫn còn kéo dài, vẫn chưa được mãn nguyện; trái lại, vẫn còn ở giai đoạn bắt đầu. Đức tin không phải là hiểu biết trọn vẹn, nhưng là nguồn suối của hy vọng (x. Dt 11:1). Hiện giờ, chúng ta nhìn thấy những thực tại tôn giáo – dù

là một cách hiển nhiên, rành rành, thì cũng chỉ – qua hoặc trong đức tin, trong tính chất bất khả giảm lược của chúng, tức không thể chịu để bị đóng khung ở trong những tiêu chí thuần túy lý trí; bây giờ chúng ta đang biết về những thực tại kia “lờ mờ như trong một tấm gương” (x. 1Cr 13:12). Học hỏi, kiếm tìm và – thử dùng một từ ngữ bao gồm toàn bộ quá trình nhân bản và tôn giáo để diễn tả, là – yêu thương vẫn mãi là những hành vi đầy sinh khí và năng động.”⁸⁰

Nguyễn Thế Minh *trình dịch*

⁸⁰ *Interreligious Dialogue* (ed. F. Gioia) số 301.

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu

Ơn Cứu Độ trong Giáo Hội

Ơn Cứu Độ với người không-Kitô

Giáo Hội Công giáo với

Những lối bước trong các tôn giáo khác

Phật giáo nhìn về chân lý

Nơi các tôn giáo khác

HTTH Số 47 Năm XX (2010)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền