

Tương Quan Giữa Văn Hóa Và Tôn Giáo: Một Diễn Đàn Cho Suy Tư Thần Học

The Relationship between Culture and Religion: A Forum for Theological Reflection

Joseph Tân Nguyễn^{1*}, OFM

¹Học Viện Công Giáo Việt Nam

¹Dòng Phanxicô

*Email của tác giả liên hệ: hocvienconggiao@gmail.com

<https://doi.org/10.54855/csl.25534>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Tân

Received: 25/06/2025

Revision: 11/08/2025

Accepted: 21/08/2025

Online: 22/08/2025

ABSTRACT

Keywords: Culture;
Religion; Inculturation;
Sacred Experience;
Christian Faith

The paper explores the complex interplay between these two domains through sociological, psychological, anthropological, and phenomenological perspectives. The author argues that religion never exists outside cultural contexts, while every culture implicitly carries religious dimensions. Drawing on thinkers such as Comte, Marx, Durkheim, Weber, Freud, Jung, James, Geertz, and Eliade, the study examines how religion structures society, shapes spiritual life, builds cultural networks and symbolic language, and mediates experiences of the sacred. Special attention is given to inculturation in the Vietnamese context, where the linguistic traditions of “Trời” and “Deus” converge to form a distinctive Christian culture. The article concludes that Christian faith is intrinsically a culture in itself, offering a worldview that shapes human values, behaviors, and identity.

TÓM LƯỢC

Từ khóa: Văn hóa; Tôn giáo; Hội nhập văn hóa; Kinh nghiệm thánh thiêng; Đức tin Kitô giáo

Bài viết này phân tích mối quan hệ phức hợp giữa hai lĩnh vực này qua các tiếp cận xã hội học, tâm lý học, nhân học và hiện tượng luận. Tác giả cho thấy tôn giáo không tồn tại bên ngoài bối cảnh văn hóa, đồng thời mọi nền văn hóa đều tiềm tàng các chiều kích tôn giáo. Từ quan điểm của các học giả như Comte, Marx, Durkheim, Weber, Freud, Jung, James, đến Geertz và Eliade, bài viết khảo sát vai trò của tôn giáo trong việc điều phối cấu trúc xã hội, định hình đời sống tâm linh, kiến tạo mạng lưới văn hóa và ngôn ngữ biểu tượng, cũng như mang lại kinh nghiệm thánh thiêng. Đặc biệt, bài viết nhấn mạnh tiến trình hội nhập văn hóa trong bối cảnh Việt Nam, nơi các ngôn ngữ “Trời” và “Deus” giao thoa, tạo nên nền văn hóa Kitô giáo bản địa. Kết luận khẳng định rằng đức tin Kitô giáo tự thân là một nền văn hóa, góp phần định hình lối sống và căn tính nhân loại.

Dẫn Nhập

Tương quan giữa văn hóa và tôn giáo là một chủ đề rộng lớn và có thể được nghiên cứu từ các khía cạnh như lịch sử truyền giáo, tiến trình phát triển của tín lý hay ngôn ngữ tôn giáo.¹ Từ các thành tố căn bản như thực phẩm, áo quần, lao động, nơi chốn cư ngụ con người đã chiếu phóng lên chúng những giá trị tinh hoa và biến chúng thành những mạng lưới “văn hóa”. Cũng thế, từ những thể hiện văn hóa như nghệ thuật ẩm thực, trang phục lễ nghi, giai cấp xã hội, tập tục truyền thống, văn chương và âm nhạc, con người đã tạo nên một mạng lưới trung tâm hơn gọi là “tôn giáo”. Nhưng hơn cả văn hóa, tôn giáo có khả năng phân biệt cõi thiêng với cõi phàm, chuyển tải tâm linh con người từ trạng thái tội lỗi đến cứu rỗi, và dùng ngôn ngữ con người để nói về sự thánh thiêng. Mục đích của tôn giáo là theo đuổi lý tưởng của Đấng sáng lập tôn giáo, và qua sự đan xen với văn hóa thì niềm tin tôn giáo sẽ tạo nên một nền văn hóa riêng cho mình.

Nhưng vì hai mạng lưới tôn giáo và văn hóa tồn tại chồng chéo lên nhau, nên ranh giới giữa chúng rất linh động. Tôn giáo không chỉ đơn sơ là sự giao thoa giữa hai lĩnh vực “văn hóa” và lĩnh vực “đức tin”, vì lẽ chúng ta không bao giờ thấy tôn giáo xuất hiện bên ngoài bối cảnh văn hóa nào đó, và ngược lại không có văn hóa nào mà không tiềm tàng các nguồn gốc đạo đức của nó. Thần học gia Paul Tillich cho rằng mọi tôn giáo đều mang một “hình thức” văn hóa và mọi văn hóa đều hàm chứa một “bản chất” tôn giáo. Mô hình “bản chất/hình thức” đã cung cấp một công cụ cổ điển để phân biệt giữa tôn giáo và văn hóa, nhưng khi triết học chuyển qua hệ tư duy ngôn ngữ (*linguistic paradigm*) thì thực tại xuất hiện phức tạp hơn nhiều. Ngày nay, chúng ta nhận thức rõ hơn là tiến trình hội nhập văn hóa không đơn giản chỉ ghép “bản chất” của tôn giáo này vào “hình thức” của văn hóa kia, mà là sự giao thoa giữa hai mạng lưới ngôn ngữ. Mỗi mạng lưới ngôn ngữ đánh dấu sự giao thoa thành công của các thể hệ ngôn ngữ tôn giáo và văn hóa trước đó. Kết quả của các giai đoạn giao thoa này là một tiến trình bản vị hóa của tôn giáo, tức là sự hình thành của một cách sống đạo mới.²

Bài khảo luận này sẽ tìm hiểu cách tôn giáo tác động lên văn hóa và tạo nên không gian riêng cho chính mình. Nhưng thay vì khởi đầu từ các tiền đề thần học có sẵn, chúng ta sẽ áp dụng loại mô tả dày (*thick description*)³ của Clifford Geertz để bóc tách sự tương tác đa chiều giữa văn hóa và tôn giáo. Khoa học tôn giáo, mất gần hai thế kỷ để tách biệt ra khỏi thần học, đã gặt hái được nhiều kết quả đáng kể từ các nhân quan xã hội học, tâm lý học, nhân học và hiện tượng luận.⁴ Chúng ta sẽ phân tích cách tôn giáo ảnh hưởng cấu trúc xã hội, nền tảng tâm linh, mạng lưới văn hóa, cùng với trải nghiệm thánh thiêng của con người. Cuối cùng, hiện tượng luận bộc lộ ý thức của con người về sự xâm nhập của sự Thánh Thiêng vào thế giới, cho thấy con người bị thôi thúc đi tìm ý nghĩa tối hậu của lịch sử và tạo nên một loại ngôn ngữ đặc thù (*theo-logos*) để diễn tả niềm tin của mình. Cho dù bài nghiên cứu này khởi đầu từ bên ngoài phạm vi của thần học, nhưng hy vọng cuối cùng sẽ đưa chúng ta đến ngưỡng cửa của suy tư thần học.

Tôn Giáo Điều Phối Cấu Trúc Xã Hội

Việc nghiên cứu về tôn giáo thời Cận Đại khởi đầu từ sự hoài nghi về cách thần học giải thích nguồn gốc của tôn giáo.⁵ Từ thế kỷ XIX, David Hume đã cho rằng tôn giáo là nỗ lực đối phó với sức mạnh vô cảm của thiên nhiên và tạo nên cơ cấu cho sự gắn kết của xã hội. Sau đó, qua

¹ x. Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despiser*, (Cambridge University Press, 1966); Paul Tillich, *Religion and Culture*, (SCM Press, 1959); Michel Foucault, *Religion and Culture*, (Routledge Publisher, 1999); Chris Klassen, *Religion and Popular Culture: A Cultural Studies Approach*, (1st Edition, Oxford University Press, 2014).

² x. Paul Knitter. *Introduction to Theologies of Religions*, (Orbis Books, 2002).

³ x. Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. (Basic Books, 1973).

⁴ x. Joseph Tân Nguyễn. *Tôn Giáo: La Bàn Thiêng Liêng Cho Con Người*. (NXB Tôn Giáo, 2023).

⁵ x. David Hume, *Natural History of Religion*, (Pearson, Library of Liberal Arts edition, 1991). Bản gốc 1755.

lăng kính thực chứng, Auguste Comte xem tôn giáo như là một ảo tưởng, dùng nghi thức để kết nối cá nhân lại với nhau và đóng góp cách tích cực vào tiến trình phát triển của xã hội qua ba giai đoạn: thần thoại (*tôn giáo*), siêu hình (*triết học*) và “thực chứng” (*khoa học*).⁶ Cho dù ảo tưởng tôn giáo trước sau cũng bị suy tàn vì sự tiến bộ của xã hội, nhưng đó là một giai đoạn thiết yếu trong tiến trình thăng tiến của tri thức nhân loại. Một khi các lễ nghi tôn giáo và phương thức gắn bó xã hội không còn hữu hiệu để giải thích các hiện tượng tự nhiên, thì chức năng cấu kết xã hội của tôn giáo cũng yếu dần, như đã thấy qua khủng hoảng xã hội ở Âu Châu thời Cận Đại. Như thế, xã hội cần tái thiết một cơ cấu có chức năng tương tự như tôn giáo, vốn có sức quy tụ và thôi thúc năng lực tập thể, và dùng nghi thức để tạo nền tảng mới cho xã hội. Bản thân Comte đã theo đuổi ảo tưởng này và thiết lập một tôn giáo thờ Con Người Vĩ Đại (*Great Being*).⁷

Trong khi Comte xem tôn giáo như là một ảo tưởng tích cực, thì Karl Marx cho rằng tôn giáo mang lại ảo tưởng tiêu cực, không chỉ cản trở sự tiến bộ của xã hội mà còn là công cụ để củng cố cho cơ chế thống trị và bóc lột giới lao động. Marx cho rằng tôn giáo là “*liều thuốc phiện ru ngủ của quần chúng*”⁸ để biện minh cho sự đánh cướp giá trị sản xuất của giới lao động qua những lời hứa hẹn về ơn cứu rỗi trong tương lai. Tôn giáo làm cho giới lao động trở nên ngoan ngoãn và dễ thống trị hơn qua cơ cấu giai cấp và trật tự chính trị trong xã hội. “Thượng Đế” là sự phóng đại của các phẩm tính lý tưởng mà con người khao khát có được như khôn ngoan, công bằng, bác ái. Một khi giới công nhân được giải phóng thì tôn giáo tự nó sẽ bị đào thải mà không cần phải tốn năng lực để loại trừ.

Cả hai quan điểm của Comte và Marx không tránh rơi vào những ảo mộng như được thấy qua sự sụp đổ của chủ nghĩa cộng sản và học thuyết thực chứng. Trái lại, sự tồn tại kiên trì của tôn giáo cho thấy tôn giáo đúng hơn là thực lực đóng góp vào sự gắn kết của xã hội. Émile Durkheim nghiên cứu các bộ lạc thổ dân ở Úc Châu và nhận ra con người có cách hành xử với tư thế đặc thù khi tham dự vào nghi thức có liên quan đến linh vật.⁹ Durkheim cho rằng tôn giáo là hành vi mang tính xã hội do đó cần phải được hiểu trong cơ cấu xã hội. Con người dùng nghi thức tôn giáo để tạo nên ranh giới giữa cõi thiêng và cõi phàm, giữa sự vật biểu hiện các giá trị xã hội với sự vật ám chỉ phạm vi cá thể hay riêng tư. Cho dù linh vật tự nó không mang tính siêu phàm nhưng vẫn được xem là thánh thiêng vì xã hội sơ khai đã gán tính thánh thiêng lên chúng để phục vụ cho các mục tiêu tập thể như duy trì căn tính xã hội và phục hồi “hồn” của xã hội qua các nghi thức. Những hành vi như nguyện rửa, thờ thốt, lăng mạ tôn giáo, xúc phạm điều cấm kỵ hay coi thường đồ “phụng tự” và “của thánh” đều bị trừng phạt nghiêm khắc,

Học thuyết xã hội của Durkheim giải thích chức năng gắn kết của tôn giáo nhưng lại bỏ qua đời sống thực tế của các tín đồ. Max Weber chỉ ra ảnh hưởng của niềm tin tôn giáo lên động lực luân lý vốn điều phối hoạt động kinh tế của con người. Weber nhận thấy chế độ kinh tế tư bản có khuynh hướng thăng hoa hầu hết tại các địa phương mà Giáo hội Tin Lành thống trị.¹⁰ Thuyết tiền định về ơn cứu rỗi (Phaolô và Augustinô) xem sự thành công về lao động và kinh doanh như là dấu hiệu của ân sủng. Điều này đã cung cấp động lực nội tâm cho sự siêng năng và chịu khó làm việc nơi các tín đồ Tin Lành. Weber phân tích ảnh hưởng của niềm tin tôn giáo lên

⁶ x. Harriet Martineau. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. (Cambridge University Press 2009). Tác phẩm gốc: Auguste Comte. *Cours de philosophie positive* 1830.

⁷ x. Wilf Hey, “Auguste Comte: High Priest of Humanity?” truy cập 3/4/2023, <https://www.vision.org/biography-auguste-comte-high-priest-humanity-725>.

⁸ x. Karl Marx. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, chuyển ngữ và giới thiệu O'Malley. (Cambridge University Press, 1970, bản gốc tiếng Đức, 1843). Nguyên văn: “Tôn giáo là tiếng than của quần chúng đang bị thống trị, là trái tim của một thế giới vô tâm, và là thần khí của một bối cảnh vô hồn. Nó chính là liều thuốc phiện của đám đông.”

⁹ x. Émile Durkheim. *Elementary Forms of Religious Life*. (Macmillan, New York, 1915).

¹⁰ x. Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (Penguin Twentieth-Century Classics, New York, 1904).

nhiều động lực xã hội khác nữa. Ví dụ cộng đồng thường bị mê hoặc bởi ảo thuật gia vì họ tin vào kỹ năng độc quyền về các tuyệt chiêu của ông; hay vị tư tế có quyền nắm giữ cửa vào cõi thánh thiêng vì cộng đoàn được giáo huấn bởi truyền thống đức tin của Giáo hội.

Cuối cùng, Peter Berger cho rằng tôn giáo là “*lòng che thánh thiêng*” cho quy phạm xã hội.¹¹ Trước những trở ngại hay tai họa xã hội, tôn giáo sẽ cung cấp các hình thức thần lý học (*theodicy*) để bình thường hóa và tạo hướng đi cho lịch sử. Các ngôn sứ Do Thái giải thích cuộc lưu đày Babylon như là “hình phạt” cho sự bất tuân lời giao ước và để khuyến khích dân Do Thái hãy hoán cải và vâng phục Thánh Ý của Đức Chúa. Đa số tôn giáo xem “chết” như là “*ngưỡng cửa*” cần phải vượt qua để đi vào cõi vĩnh hằng, nơi không còn sự truân chuyên nữa. Tuy nhiên, sự thăng tiến của khoa học và tiến trình thế tục hóa đã thu hẹp chức năng của “*lòng che thánh thiêng*” thay thế nó bằng các đại tự sự khác trong nền văn hóa hiện đại.

Tôn Giáo Điều Phối Lĩnh Vực Tâm Linh

Ngoài khả năng điều phối cơ cấu xã hội, tôn giáo còn là năng lực thao túng tâm linh con người, cả chiều kích vô thức lẫn ý thức. Từ khía cạnh vô thức, Sigmund Freud cho rằng tôn giáo là nguyên nhân của sự rối loạn tâm thần vì nó phản ánh hành vi mang tính nghi thức của bệnh nhân tâm thần, gây ra bởi việc chuyển hướng năng lực tiêu cực của mình sang các đối tượng khác.¹² Tình trạng rối loạn này có thể được xóa tan một khi nguồn gốc thật sự của nó được khám phá. Freud nhận thấy có sự tương đồng giữa các huyền thoại của thổ dân, bệnh rối loạn tâm thần và nguồn gốc của tôn giáo độc thần. Sự tích về những đứa con trai đồng tính với nhau giết cha mình hầu chiếm đoạt người mẹ, sau đó là sự hối hận về tội lỗi không thể bày tỏ được đưa đến việc tôn thờ và nâng người cha đã chết lên ngôi vị Chúa Cha. Sự rối loạn tâm thần này xuất hiện qua nhiều trình thuật tôn giáo khác nhau. Những nỗi lo âu và cảm xúc đang bị đè nén trong vô thức thao túng tâm hồn con người và chiếu phóng lên các biểu tượng tôn giáo. Vì thế, tôn giáo là cái “*van*” an toàn và cho phép cá nhân giải tỏa sự căng thẳng tâm thần, nhưng lại không thể giải quyết tận căn những vấn đề tha hóa trong cuộc sống.

Theo Freud, tôn giáo giúp con người làm chủ các xung lực xấu xa cũng như bồi đắp cho những thiếu thốn hay bất mãn. Tôn giáo biến đổi cảm đoán của xã hội bên ngoài thành những răn đe nội tâm và đè nén bản năng, qua đó ngăn cản sự bất loạn xã hội. Nếu không có tôn giáo, thì con người sẽ bị bỏ mặc trong thế giới tự nhiên. Freud xem Thiên Chúa như là một hàm chứa những nỗi lo sợ và ảo vọng của sự bất xứng mà con người không dám nhận nơi mình. Khi phóng chiếu sự bất xứng ra ngoài, con người mong giải quyết những truân chuyên của định mệnh. Phân tâm học đưa những dữ liệu bị dồn nén ở dạng vô thức vào trong ý thức và biến đổi hình thức tôn giáo bệnh hoạn thành một tôn giáo lành mạnh hơn.

Một cách tích cực hơn Freud, Carl Jung khai thác sự chuyển hướng của vô thức sang ý thức, vì ông cho rằng vô thức là nguồn sáng tạo cần thiết để con người được tiếp cận với thực tại tập thể gọi là hình mẫu (*archetype*).¹³ Các hình mẫu điều phối cách con người tiếp cận thế giới trong sự quân bình và đầy ý nghĩa. Vô thức tập thể vốn là cấu trúc của ý thức tập thể nhân loại thường xuất hiện qua các hình mẫu tâm linh trong giấc mơ hoặc các biểu tượng tái diễn qua nhiều huyền thoại trên thế giới. Tôn giáo thể hiện nhu cầu gắn bó lâu dài của con người vào các hình mẫu. Năng lực của vô thức có thể giúp giải quyết các tình huống bế tắc khi các biểu tượng cũ không còn ý nghĩa nữa. Ví dụ hình mẫu thánh thiêng thường được đại diện bằng một vòng tròn chia thành bốn hình vuông. Điều này giải thích hiện tượng tại sao ngoài hình mẫu “Ba Ngôi”, người Công Giáo thường thêm vào “*Đức Trinh Nữ*”, hoặc người Tin Lành thường nói đến

¹¹ x. Peter Berger. *The Sacred Canopy*. (Doubleday and Company, New York, 1967).

¹² x. Sigmund Freud. *The Future of an Illusion*. (The Standard Edition, 1989., bản gốc: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927).

¹³ x. Carl Jung. *Psychology and Religion. The Terry Lectures*. (Yale University Press, 1977).

“Satan”. Điều này cho thấy các hình mẫu về sự “bao bọc thần linh” hay “quyền năng sự dữ” thì luôn nằm trong nội dung của vô thức tập thể về sự thánh thiêng. Vô thức tập thể cung cấp năng lực cho việc chữa lành tâm linh và có nhiều tiềm năng sáng tạo nếu cá nhân biết cách thích ứng với chúng.

Trong khi cả Freud và Jung đều chú tâm đến chiều kích vô thức của tôn giáo, thì William James và Rodney Stark nhấn mạnh về khía cạnh ý chí muốn tin và tính hợp lý của chọn lựa tôn giáo. James lý luận rằng không ai có thể trì hoãn niềm tin của mình cho đến khi có đầy đủ mọi chứng cứ.¹⁴ Một khi bước vào cuộc sống con người cần phải hành động và phải dựa trên nền tảng của một niềm tin nào đó. Tình trạng “mãi hoài nghi vì sợ bị đánh lừa” sẽ đánh mất cơ hội tốt. Một khi hành động mang lại hiệu quả thích đáng cho cuộc sống thì nó được củng cố và trở thành chân lý. Do đó, chân lý “xảy ra” trong khi con người thử nghiệm ý chí muốn tin của mình trong thế giới. Chỉ có tôn giáo nào đòi hỏi chúng ta phải thật sự chọn lựa và dấn thân, thì tôn giáo ấy mới thật sự xứng đáng với tên gọi của mình. James nghiên cứu các loại trải nghiệm tôn giáo mang tính kích động và mãnh liệt vì chúng tỏ lộ những tác động đặc thù lên tâm thức của chủ thể. Trải nghiệm tôn giáo có thể là lành mạnh, bệnh hoạn hay giúp cá nhân trở nên hoàn thiện hơn.

Cuối cùng, Rodney Stark khẳng định rằng tôn giáo là một sự “chọn lựa hợp lý” khi con người phải đối diện với những trăn chuyên trong cuộc sống.¹⁵ Con người là hữu thể bị lôi cuốn bởi những mục đích, cho nên khi phải chọn lộ trình để đạt mục tiêu của mình, thì con người sẽ phải toan tính về những giá trị phải trả hầu để tìm cách thủ đắc cho được các mục tiêu ấy. Con người sẽ đổi chác bất cứ thứ gì mà họ sở hữu để lấy phần thưởng mà họ ước muốn và có khả năng đạt được. Đôi khi phần thưởng thì lại hiếm hoi và bị thao túng bởi những kẻ có quyền lực, hoặc không có cách nào kiểm chứng. Đứng trước những tình huống không thể tự mình bảo đảm sự chiếm hữu thì con người chọn lựa: hoặc là từ bỏ mọi hy vọng chiếm hữu hoặc là chấp nhận một sự bồi thường khác thay vào đó. Tôn giáo được xem như là hệ thống các bồi thường dựa trên những giả định siêu nhiên, được thực hiện bởi các chuyên gia (*tu sĩ, giáo sĩ*) như là trung gian phân phối trên danh nghĩa Thiên Chúa. Các tín đồ nhìn vào giá trị mà tôn giáo thực sự truyền đạt, để cân nhắc như những món hàng đang được trưng bày. Vì thế, các chuyên gia tôn giáo sẽ cần được huấn luyện kỹ lưỡng để tránh các hình thức độc quyền, đồng thời sự đa dạng tôn giáo cũng là một điều tốt để loại trừ sự biếng nhác và lạm dụng trong việc “kinh doanh” tôn giáo. Muốn cho hiệu lực và chân lý của mình không bị đào thải thì lý thuyết và thực hành tôn giáo cần phải liên tục cập nhật.

Tôn Giáo Điều Phối Cấu Trúc Tư Tưởng Và Mạng Lưới Văn Hóa

Cả hai nhân quan xã hội học và tâm lý học trên đây giải thích rất hùng hồn về tính năng động của tôn giáo nhưng chúng vẫn chưa khai triển được bề dày của mối tương quan giữa biểu tượng tôn giáo và mạng lưới văn hóa. Tôn giáo không chỉ là những cổ vật cung kính nhưng là hành vi tham dự vào hoạt động xã hội mà qua đó nó tỏ lộ cấu trúc của tư tưởng con người và mạng lưới văn hóa. Ferdinand de Saussure chỉ ra bề dày của hành vi tôn giáo khi ông phân biệt giữa “ngôn từ” (*ký hiệu*) và “diễn ngôn” (*hành vi ngôn ngữ*).¹⁶ Ngôn từ là những âm-hình mà tự nó không thể tạo ra thế giới, nhưng con người dùng chúng để tạo nên những “khái niệm” hầu nói lên sự khác biệt đã có sẵn trong thế giới. Cần phải xem hành vi tôn giáo như là “diễn ngôn”, thì chúng ta mới có thể nhận ra cấu trúc của tư tưởng và văn hóa đang tiềm tàng trong biểu tượng tôn giáo.

¹⁴ x. William James. *The Variety of Religious Experiences*. (Longmans, Green & Co, New York, 1902).

¹⁵ x. Rodney Stark. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. (University of California Press, 1985).

¹⁶ x. Ferdinand Saussure, *Course in General Linguistics*. (McGraw-Hill, New York, 1965.)

Lévi-Strauss và Geertz sẽ khai triển sâu sắc hơn về hai khía cạnh “cấu trúc của tư tưởng” và “mạng lưới ý nghĩa” hàm chứa trong chủ thuyết ngôn ngữ của Saussure.

Claude Lévi-Strauss kết nối tri thức luận của Kant và ký hiệu học của Saussure để khẳng định rằng phải có những cấu trúc trong tâm trí vốn giúp cho con người điều phối các biểu tượng và ngôn ngữ.¹⁷ Các cơ cấu này được nhận diện qua việc phân tích những ký hiệu (*âm hình*) và qui tắc (*ngữ pháp*) mà thổ dân đã dùng để tạo nên biểu tượng tôn giáo của họ. Cấu trúc bộc lộ chân lý tôn giáo tiềm tàng trong tư tưởng con người, với mục đích bảo đảm chân lý tôn giáo sẽ không trở nên mơ hồ và tối nghĩa qua thời gian. Cho dù hành vi tôn giáo thì mang tính ngẫu hứng nhưng luôn có một vô thức tập thể hay nguyên mẫu trong cách con người tạo nên sản phẩm tôn giáo. Như thế qua cấu trúc của tư tưởng và văn hóa, chúng ta có thể nhận diện những nỗ lực của tôn giáo muốn duy trì chân lý của nó.

Mặt khác, Clifford Geertz, chú tâm hơn về “hành vi ngôn ngữ” như là sự tham dự vào một hình thức sự sống nào đó.¹⁸ Hai học thuyết này có thể bổ túc cho nhau. Ví dụ, trong một buổi tiệc giỗ tổ, Lévi-Strauss có thể giải thích cách thứ tự chỗ ngồi của mọi người nhưng Geertz giải thích ai mới có quyền khai tiệc và ai có bổn phận lên tiếng chúc mừng các bô lão. Geertz cho rằng chúng ta cần loại “mô tả dày” (*thick description*) để tách ra các ý nghĩa được đan quện với nhau trong mạng lưới văn hóa, vốn được tạo nên từ các biểu tượng tôn giáo. Geertz chú tâm đến cách biểu tượng tôn giáo thôi thúc tâm thức và duy trì những hoạt động cố định mà nếu bị suy tàn hay biến thái thì sẽ đưa đến rối loạn xã hội. Lối tiếp cận thực dụng này giúp chúng ta nhận diện khả năng của tôn giáo thiết lập tâm thức và động lực lâu bền nơi con người. Vì tôn giáo dàn dựng những trật tự phổ quát và mặc lên văn hóa một hào quang hiện thực, cho nên tôn giáo vừa là mô hình “của” thế giới vừa là mô hình “cho” thế giới. Tôn giáo là một nhãn quan về thực tại “tốt” cho con người và cũng là quy luật để điều chỉnh hạnh kiểm và hành vi của con người cho phù hợp với nhãn quan đó.

Nói chung, khi nhìn biểu tượng tôn giáo như một diễn ngôn, thì phương pháp “mô tả dày” sẽ bộc lộ không những về cấu trúc của tư duy mà còn cả mạng lưới ý nghĩa vốn đang điều phối cách con người tổ chức đời sống.¹⁹ Là nhãn quan của thế giới, tôn giáo giúp con người khỏi rơi vào trạng thái hỗn loạn gây nên bởi sự dữ vượt trên giới hạn luân lý hoặc khả năng chịu đựng. Tôn giáo có thể lý giải những hỗn loạn và phục hồi sự tự tin để con người có thể tiếp tục thăng tiến cuộc sống trong thế giới. Nghi thức tôn giáo có khả năng kết nối tâm thức với động lực để tạo nên thực tại và đáp ứng với nhu cầu của thực tại. Một ví dụ cụ thể là tác động của nhãn quan “bí tích” lên các giai đoạn sinh sản, trưởng thành, kết hôn, bệnh tật hay sự chết vốn mang lại ý nghĩa và mẫu nhiệm cho cuộc sống trong tâm thức của người Công giáo.

Tôn Giáo Điều Phối Ngôn Ngữ Về Thiên Chúa “*Theo-Logos*”

Văn hóa hay tôn giáo là những mạng lưới ngôn ngữ mà qua đó con người biểu tượng hóa những chân lý mình muốn bảo tồn. Thế nhưng ngôn ngữ nào cũng có những quy luật ngữ pháp cùng với những cách phá luật để có thể truyền đạt cảm hứng và tạo ra ý nghĩa mới. Như thế, biết dùng ngôn ngữ thì cũng được xem như là biết tham dự vào một “trò chơi”. Người chơi phải tôn trọng quy luật chung nhưng cũng tạo ra “nước đi” sáng tạo riêng trong phạm vi cho phép để mang lại phần thắng cho mình. Ludwig Wittgenstein dùng khái niệm “trò chơi ngôn ngữ” (*language game*)²⁰ để nói lên tính năng động của ngôn ngữ mà không cần phải định nghĩa “bản chất” của ngôn ngữ. Cũng thế, trong thế giới không bao giờ có cùng một “bản chất” tôn giáo,

¹⁷ x. Lévi Strauss, *The Savage Mind*, (English 1966; French: *La Pensée Sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962).

¹⁸ x. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. (Barnes & Noble, New York, 1973).

¹⁹ x. Ernst Troeltsch, *Religion and Cultural Synthesis*. (Oxford Scholarship Online, England, 2011).

²⁰ x. Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. (Wiley-Blackwell; 4th edition, England, 1998, bản gốc 1953).

nhưng chỉ có nhiều nét tương đồng trong “gia đình” tôn giáo gồm có Phật giáo, Cao Đài, Kitô giáo, Do Thái giáo, Hồi giáo, Khổng giáo, Lão giáo, v.v. Trong một đại gia đình, con cháu thường có những nét ít nhiều giống như ông bà hay cha mẹ, mà một ai sở hữu “bản chất” của gia đình đó. Trong gia đình tôn giáo cũng vậy, có ít nhiều nét hay “nước đi” riêng trong cách dùng biểu tượng và ngôn ngữ để thể hiện tính đặc thù của mỗi tôn giáo, mà không một tôn giáo nào sở hữu cách độc quyền “bản chất” của tôn giáo.

Sự hình thành của những nét ngôn ngữ và biểu tượng riêng của mỗi tôn giáo có thể được minh họa rõ hơn qua bối cảnh truyền giáo ở Việt Nam. Khi các nhà truyền giáo Tây Phương đến Việt Nam, họ mang vào nước ta một Kitô giáo vốn đã được trưởng thành với những nét văn hóa Tây Phương. Cũng thế, văn hóa Việt Nam cũng đã được nung đúc và mang đậm ngôn ngữ và biểu tượng của tam giáo. Vì thế, hội nhập văn hóa là tiến trình tháp nhập của các ngôn ngữ tôn giáo khác nhau, qua thời gian sẽ xuất hiện một “trò chơi” ngôn ngữ mới với quy luật điều phối riêng của nó. Điều này được thấy qua cách Cha Đắc Lộ (*Alexandre Rhodes*) tìm cách chuyển dịch khái niệm “Deus” cho một dân tộc chưa hề nghe biết gì đến Thiên Chúa. Cha Đắc Lộ nhận ra hạn từ “Trời” (tiếng Nôm do từ “Thiên” và “Thượng” ghép lại) có khả năng quy tụ nhiều mức độ văn hóa, nhưng cần phải kết nối với hạn từ “Chúa” (người có quyền hành) thì mới có thể chuyển dịch đầy đủ ý nghĩa của “Deus” sang tiếng Việt. Từ đó, Đạo mà các cô Tây rao giảng sẽ được gọi là đạo “Đức Chúa Trời.” Trong cuốn *Phép Giảng Tám Ngày*, Cha Đắc Lộ đã cẩn thận vạch ra quy luật hiểu ngầm trong trò chơi ngôn ngữ mới này.²¹ Ngài giải thích rằng “Đức Chúa Trời” là một thực thể có bản vị khác với thực tại vô tri mà chúng ta thường gọi là “Trời.” Khi dùng từ “Đức Chúa Trời” để nói về một thực thể thiêng liêng, thì chúng ta cũng cần hiểu cho tận nguồn về các yếu tính như Hoàn Hảo, Toàn Năng, Toàn Tri, và Đấng Tạo Thành trời đất và muôn vật. Qua “trò chơi ngôn ngữ” mới này, Cha Đắc Lộ có thể diễn giải các biểu tượng Kitô giáo quan trọng khác như “tạo dựng”, “tội lỗi” và “cứu độ”.²²

Chúng ta hãy sơ lược qua hai “trò chơi” ngôn ngữ đại diện bởi hai từ “Trời” và “Deus”. Theo *Đại Tự Điển Tiếng Việt* có ít nhất 50 cụm từ liên hệ đến “trời”²³. Nếu là danh từ, thì “trời” có các ý nghĩa: (a) Khoảng không gian bao phủ trên không (*đội đá vá trời*), (b) Thời tiết (*trở trời*, *trời hạn*), (c) Sức mạnh sáng tạo và quyết định mọi sự (*trời hành*, *trời phạt*) hay nguyên nhân của mọi sự không do con người tạo nên (*chim trời ai để đến lông!*), (d) Một luân lý đại đồng, xét xử công minh và độ lượng với những kẻ trầm luân (*trời cao có mắt*), và (e) Những chân lý vượt quá trí khôn nhưng lại được dùng để biện minh cho sự nghịch lý trên đời (*trời kia đã bắt làm người có thân*). Nếu dùng như tính từ thì “trời” có hai nghĩa: (a) Tính hoang đại, không do con người vun trồng hay nuôi dưỡng (*vịt trời*, *cái trời*, *cửa trời cho*), và (b) Một thời gian rất lâu (*bao năm trời xa cách*). Nếu dùng như thán từ, thì “trời” có các ý nghĩa: (a) Tiếng than thở, thốt lên ngạc nhiên hay luyến tiếc (*trời ơi*, *trời có hay chăng?*), (b) Vượt qua giới hạn con người (*muốn làm trời!*), và (c) Tiếng dùng để chửi mắng (*Đồ trời trồng!*).

Trong văn chương truyền khẩu, truyện cổ tích, thư mục sử ký và các tác phẩm văn học chữ Nôm, khái niệm “Trời” đã đâm rễ sâu trong tâm hồn và huyết mạch, cũng như tinh thần tham

²¹ x. Phan Đình Cho. *Mission & Catechesis. Alexandre Rhodes & Inculturation in Seventeenth Century Vietnam*. (Barnes & Noble, New York, 1998).

²² Alexandre de Rhodes (Giáo Sĩ Đắc Lộ), *Phép Rửa Tám Ngày*, “Nếu có ai nghe thấy tên nhà cá kêu nhà ấy, mà chẳng nhìn chủ nhà, nói rằng: ‘Tôi lạy bốn phương nhà này, cho tôi được làm quan’, được làm vậy chức ấy ru? Nhà thì khác, chủ nhà thì khác, trời thì khác, Chúa trời thì khác. Như thế nhà là vật chẳng biết điều gì, trời cũng vậy nhưng xác không, chẳng biết đi gì, chẳng thông lẽ gì sót. Vì vậy chẳng nên thờ trời, chẳng khá lạy trời, lạy Đức Chúa trời, thờ Đức Chúa Trời thì mới phải. Nhân vì sự ấy khi thế gian nói rằng: ‘Lạy Trời!’ thì thiếu một chữ chúa, vì vậy thì phải thêm đơm chữ ấy, mà từ nay về sau nói làm vậy: ‘Tôi lạy Đức Chúa Trời, là Chúa cả trên hết mọi sự’”. Truy cập ngày 21/3/2023.
https://kholuu.files.wordpress.com/2015/07/phap_giang_tam_ngay.pdf

²³ x. *Tự Điển Tiếng Việt*. (NXB Khoa Học, Hà Nội, 1994).

thông giữa siêu nhiên và tín ngưỡng của dân tộc Việt.²⁴ Trước tiên, “Trời” là một hiện tượng “thể lý” ám chỉ các thiên nhiên, cụ thể và hữu hình bao gồm mọi sự vật. Thứ đến, “Trời” mang một chiều kích “tâm lý” khi nói về ý chí thưởng phạt hoặc là một thể lực che chở bảo vệ chúng sinh, nuôi dưỡng vạn vật để cho nhân loại nương tựa vào đó mà sống còn, kính sợ, làm lành lánh dữ, than trách hay kêu cầu khi gặp đau khổ cùng cực. Cuối cùng “Trời” đại diện cho “chân lý” hay “lẽ phải” đại đồng, trật tự nhân sinh và vũ trụ, vượt trên cả tính di truyền của huyết thống (Cha mẹ sinh con, Trời sinh tánh). Nói chung, khái niệm “Trời” nói về một thực thể vừa hữu hình vừa siêu hình, vừa tâm lý vừa luân lý, vốn đã có sẵn trong tâm thức người Việt. Linh mục Leopold Cadiere, là một nhà truyền giáo và nghiên cứu nhân học đã đưa ra nhận định sau đây:

“Hình như những ý nghĩa chính mà chúng ta thấy gán cho Trời thuộc về cái vốn Triết học riêng của dân tộc Việt, vì ý niệm Trời đã ăn sâu vào trong tâm hồn dân Việt... Cái ý nghĩa Đấng Toàn Năng đã được trau dồi phát triển với ảnh hưởng các tư tưởng Trung Hoa, nhưng ngay từ thời nguyên thủy trong ý thức Việt Nam đã có sẵn mầm mống của ý niệm ấy rồi. Cái ý niệm ấy đã thấm nhuần quá sâu vào tâm hồn người Việt, và đã biểu hiện quá phổ thông trong ngôn ngữ bình dân để cho người ta có thể nhìn thấy ở đây không chỉ là công hiến ngoại lai”²⁵.

Mặt khác, cho dù người Tây Phương không dùng ngôn ngữ trực giác để nói về “Trời”, nhưng họ cũng không giữ thái độ vô tri hay thính lặng về Thiên Chúa. Theo truyền thống các tôn giáo Tây Phương, “Deus” là Đấng Siêu Việt, vượt trên mọi ngôn ngữ và khái niệm của loài người, và được khai triển qua các phạm trù triết học như “Hữu thể”, “Nguyên nhân”, “Nền tảng” và “Giới hạn”.²⁶ “Deus” được cho là “điều kiện phải có” để thế giới này tồn tại hay những khát vọng sâu xa nhất của con người được thỏa mãn. Tuy không thể thấy được bằng con mắt thể lý nhưng sự tồn tại của “Deus” làm cho con người khắc khoải và muốn tìm hiểu. Như thế, “Deus” là một hạn từ linh động, luôn cần được cập nhật hóa cho phù hợp với dòng chảy tri thức của con người. “Deus” là ngôn ngữ của người đã bị đuổi ra khỏi vườn địa đàng và cố tìm đường trở về. Đây là ngôn ngữ về mục tiêu, cứu cánh, khát vọng và tiêu chuẩn luân lý, để tự nhắc nhở con người về sự hiện diện của Đấng Vô Hình trên bước đường lữ thứ trần gian. “Deus” phải là Đấng xứng đáng cho mọi đầu gối quỳ lạy và cung kính tôn thờ, và tất cả gì khác chỉ là tương đối trong tương quan với “Điểm Tựa” tuyệt đối ấy. Nội dung của “Deus” là kết quả của nỗ lực suy tư và biện minh cho Mầu Nhiệm tuy “có thật” nhưng không thể đối chiếu với bất cứ thực thể nào khác trong thế giới. Ngôn ngữ về “Deus” là ngôn ngữ loại suy, dùng các phạm trù thời gian và không gian nhưng để chỉ ra tính bất tất và giới hạn của chúng.

Trong khi đó, trò chơi ngôn ngữ của hạn từ “Trời” thì chưa bị chi phối bởi các phạm trù siêu hình hay tri thức nào cả. “Ông Trời” không phải là Đấng Tối Cao tuyệt đối, vô hạn và hoàn toàn biệt lập với con người. Cõi phàm tục và cõi thánh thiêng chưa bị phân chia nhưng vẫn hiện diện song song với nhau, với con người là trung tâm: “Thiên thời, địa lợi, nhân hòa.” Bất cứ một gốc cây cỏ thụ, một vực sông hay một ngọn núi cao đều là nơi cư ngụ của thần linh. Người quá cố vẫn về báo mộng hoặc nhờ kẻ sống giúp giải oan. Sống trong tín ngưỡng và thế giới thần linh đó, con người bị thúc đẩy đi cúng vái, tôn thờ thần thánh mọi nơi mọi chốn vì tất cả cũng từ thần thánh mà ra. Sự hiện diện của “Trời” không cần phải minh chứng vì đến từ trực giác và được cảm nhận nơi cuộc sống hàng ngày: “Núi kia ai đắp mà cao? Sông kia ai bới ai đào mà sâu?” Khi so sánh hai quan niệm tôn giáo của Việt Nam và Tây Phương, học giả Nguyễn Đăng Thục đã nhận xét như sau:

²⁴ x. Joseph Tân Nguyễn. *Tương Quan Thần Học*. (NXB Đồng Nai, 2021).

²⁵ Nguyễn Đăng Thục. *Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam*, Quyển I. (NXB Thành Phố Hồ Chí Minh, 1992). 417.

²⁶ Joseph Tân Nguyễn. “Đức Tin và Phương Pháp Suy Tư Thần Học: Edward Schillebeeckx”, trong *Thời Sự Thần Học*, 59 (Trung Tâm Học Văn Đa Minh, 2013): 69-89

“Tóm lại, một đảng có quan niệm về Thượng Đế vì đã mất hình ảnh đồng nhất thể nguyên thủy để lại nổi lại, còn một đảng cố giữ lấy cái kinh nghiệm thuần túy, cái đồng tâm nhất thể ấy trên con đường thực hiện ý thức biện chứng trực giác... Đây là tâm trạng của hai nửa nhân loại, một đảng mất Mẹ đi tìm, một đảng vẫn giữ lấy Mẹ để trưởng thành trong lòng Mẹ, không dời một bước.”²⁷

Tôn Giáo Và Trải Nghiệm Thánh Thiêng

Tôn giáo học phân tích cách tôn giáo điều phối cơ cấu xã hội, trạng thái tâm linh, biểu tượng văn hóa và ngôn ngữ tôn giáo nhưng vẫn chưa mô tả đầy đủ về phản ứng của con người trước sự hiện diện thánh thiêng. Kant dùng phương pháp hiện tượng luận để phân biệt giữa cái đẹp và cái cao cả. Cái cao cả đem lại ý nghĩa cho đối tượng nhận thức về sự siêu thắng từ chính nó và gợi lên nhiều cảm xúc mãnh liệt hơn chỉ khoái lạc và sung mãn. Cái cao cả có thể gây nên sự kinh ngạc, khâm phục và gây có xúc phạm. Tôn giáo là trải nghiệm về cái cao cả vốn mở ra chiều dày của thực tại. Đối với Kant, khái niệm “*Thượng Đế*” ám chỉ một đối tượng có “*sự tồn tại*” dày đặc nhất và là nền tảng của mọi thực thể khác trong vũ trụ.²⁸ Schleiermacher, qua nhãn quan của Triết học Lãng mạn, xem trải nghiệm tôn giáo như là một “*cảm thức lệ thuộc tuyệt đối*” (*feeling of absolute dependence*).²⁹ Từ đó, Fries, Otto và Eliade cũng đã khai triển rộng hơn về hiện tượng thánh thiêng.

Jakob Friedrich Fries thêm vào hiện tượng luận của Kant những yếu tố cảm xúc mà dàn hòa tấu của thế giới mang đến cho chúng ta³⁰. Khi ta có cảm xúc về cái đẹp có nghĩa là ta đang đón nhận cái gì đó đến từ thế giới bên ngoài. Sự tương tác này phải được xem là thật vì đây là sự gợi cảm (*ahndung*) chứ không chỉ là đối tượng trong nhận thức. Chúng là trải nghiệm siêu thắng về thế giới khả giác vốn chỉ có thể được đón nhận qua trực giác và không thể tự trừu xuất từ lý trí. Hơn thế nữa, Rudolf Otto chỉ ra rằng cảm xúc tôn giáo thì mãnh liệt và nghiêm túc hơn là cảm xúc về cái đẹp, vì đó là sự tiếp xúc với thực thể “*Thiêng Liêng*” (*the Holy*).³¹ Khác với mọi trải nghiệm thường ngày, gặp gỡ sự thiêng liêng sẽ gợi lên phản ứng “*nhiệm mầu, khủng khiếp, và lôi cuốn*” (*mysterium, tremendum et fascinans*). “*Nhiệm mầu*” là vì trải nghiệm thiêng liêng vượt trên các phạm trù tri thức bình thường. “*Khủng khiếp*” là trải nghiệm bất lực, kinh ngạc và thôi thúc như được truyền tải năng lực. Trải nghiệm thiêng liêng “*lôi cuốn*” và làm cho con người thao thức, muốn biết thêm nữa. Đây là trải nghiệm về sự tối hậu, cùng đích và mãn nguyện được cảm nhận như sở hữu thực tại ở mức độ dày đặc nhất.

Cuối cùng, Mircea Eliade đi xa hơn khi cho rằng tôn giáo là hiện tượng “*Thánh Thiêng*” (*the Sacred*) đang xâm nhập vào thế giới con người. Sự xâm nhập này để lại dấu vết từ cấu trúc phổ xá, đỉnh các mái đền thờ cho đến những hình mẫu tâm linh cơ bản trong các truyện cổ tích. Eliade xem sự thánh thiêng như sức mạnh hình thành nên đời sống tập thể và các đường nét kiểu mẫu thường xuyên xuất hiện trong trải nghiệm tôn giáo.³² Con người dùng rất nhiều biểu tượng tôn giáo để tổ chức xã hội trong tương quan với sự thánh thiêng. Con người hiện đại, tuy coi thường sự thánh thiêng nhưng vẫn có cảm xúc hoài cổ về trải nghiệm của “*người cổ đại*” sống trong sự ngưỡng vọng về sự siêu nhiên.

Ảnh hưởng của “*Thánh Thiêng*” có thể được nhận diện căn bản nhất qua khái niệm “*không gian thánh thiêng*” (*sacred space*). Từ con mắt của một tín đồ thì không gian như được phân chia ra

²⁷ x. Nguyễn Đăng Thục. *Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam*. Quyển VI. (NXB Thành Phố Hồ Chí Minh, 1992), 24.

²⁸ x. Immanuel Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (Cambridge University Press, 2012, bản gốc tiếng Đức, 1785).

²⁹ x. Joseph Tân Nguyễn. *Thông Diễn Học*. (NXB Đồng Nai, 2021), 94-106.

³⁰ x. Jakob Friedrich Fries. *Dialogues on Morality and Religion*. (Blackwell Publisher, England, 1982).

³¹ x. Rudolf Otto. *The Idea of the Holy*. (Oxford University, England, 1917).

³² x. Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane: Nature of Religion*. (Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1957).

thành hai. Cõi phàm là không gian sinh hoạt hằng ngày không màng đến thực tại tổng thể lớn hơn. Cõi thiêng là nơi sự thánh thiêng tỏ hiện (*hierophany*) và phải được đón nhận cho phù hợp khi con người bước vào đó (*đền thờ*). Không gian thánh thiêng là trục của thế giới (*axis mundi*), giúp con người định hướng sự tồn tại của mình trong thế giới. Nơi đó, huyền thoại sẽ được kể lại về những gì xảy ra lúc ban đầu, và nghi thức được dùng để tái diễn các hoạt động của thần thánh. Ví dụ, thành phố Mexicô là nơi chim ó thần linh đã tiêu diệt rắn độc, biểu hiện cho nơi định cư an toàn của thổ dân giữa sa mạc.³³ Cả thế giới xem Giêrusalem, Rôma hay Mecca như là những điểm quy tụ thánh thiêng, hay là “*Đất Thánh*”, tức là nơi xuất thân của các Đấng Sáng lập tôn giáo.

Bên ngoài không gian thánh thiêng là sự hỗn tạp (*chaos*), hoang dại và xa lạ, chưa được thánh hóa. Thế nhưng, đây cũng là nơi của năng lực tái tạo và biến đổi, phù hợp cho các nghi thức khai tâm hay thanh tẩy. Đức Giêsu, Phaolô và các ngôn sứ đều vào sa mạc để trải nghiệm sự thử thách và được củng cố với sức mạnh thần linh trước khi bắt đầu sứ vụ của mình. Trải nghiệm thánh thiêng đặt con người vào tư thế tự chất vấn về bản năng và bóng tối của cuộc sống, và ý chí phó thác hoàn toàn vào sự quan phòng của Đấng Thánh đang mời gọi mình. Qua trải nghiệm thánh thiêng, Đấng Thánh không còn là một đối tượng bên ngoài mà trở nên đồng hình đồng dạng với cuộc sống nội tâm, như lời thú nhận của Phaolô: “*Tôi sống, nhưng không còn phải là tôi, mà là Đức Kitô sống trong tôi*” (Gal. 1:20-21).

Kết Luận

Bài khảo luận này đã không khởi đầu bằng một tiền đề thần học nhưng cuối cùng đưa chúng ta đến ngưỡng cửa của thần học: Qua trải nghiệm tôn giáo, cuộc sống con người trở thành cuộc đối thoại liên tục với Đấng Thánh Thiêng. Tôn giáo học mở ra bề dày của ảnh hưởng tôn giáo trên mọi lĩnh vực của cuộc sống. Xã hội học nhận ra tôn giáo là công cụ duy trì ý thức hệ giai cấp nhưng cũng là cơ chế thiết yếu để bình thường hóa xã hội và thúc đẩy hướng đi cho lịch sử. Tâm lý học bộc lộ cách tôn giáo thao túng chiều sâu của vô thức lẫn ý thức và tác động trên ý chí cùng với tính hợp lý của niềm tin tôn giáo. Nhân học giải thích khả năng diễn ngôn tôn giáo tỏ lộ cấu trúc của tư tưởng con người và tạo nên mạng lưới văn hóa.³⁴ Cuối cùng, triết học ngôn ngữ cho thấy sự tương giao giữa hai khái niệm “*Deus*” và “*Trời*” đã tạo nên mạng lưới “văn hóa Kitô giáo” được thành hình trên đất nước Việt Nam.

Khi sự kiện sự thánh thiêng xâm nhập vào thế giới phàm tục, con người trở nên khắc khoải và tìm cách đáp trả. Loài dã thú có thể nhận ra dấu hiệu thiên nhiên như động đất hay sóng thần trước khi chúng xảy ra nhưng chỉ có loài người mới có khả năng tiếp cận hiện tượng thánh thiêng như là Đấng Thánh đang “*ngó lơ*” với con người.³⁵ Tuy què quặt trong tính siêu việt của mình, nhưng con người vẫn có thể cảm nghiệm sự ngó lơ này như một “*món quà*” vô điều kiện: Đấng Thiên Sai đã tự hiến mình đến cùng chung sống với nhân loại. “*Món quà*” đức tin thôi thúc con người sàng lọc lịch sử để tìm cách “*cư ngụ*” trong Nước Chúa và đào sâu ý nghĩa của mầu nhiệm “*Nhập Thể*”. Và từ đó cuộc đối thoại bắt đầu; con người không chỉ “*nói về*” mà còn “*nói với*” Thiên Chúa nữa.

³³ Quốc kỳ của Mexicô in hình con chim ó một chân nắm các mũi tên (*cuộc sống sẵn sẵn*), một chân nắm đầu con rắn độc (*sự nguy hiểm*), theo như huyền thoại của dân Aztec kể lại khi họ tìm được nơi định cư giữa sa mạc.

³⁴ Về “Đạo đức học Diễn ngôn,” xem Joseph Tân Nguyễn, “Tự Do Qua Nhân Quan Triết Xã Hội Học Phê Phán của Jurgen Habermas,” trong *Thời Sự Thần Học*. 94 (Trung Tâm Học Văn Đa Minh, 2021), 120-148.

³⁵ x. Karl Rahner. *Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*. (Continuum, New York, 1994).

Niềm tin tôn giáo có sức mạnh thần linh làm biến đổi nhãn quan của người tin, tạo nên những giá trị và hành vi vốn hình thành nên một lối sống, tức là một hình thức văn hóa cho phù hợp với đức tin được đón nhận. Như thế, phương pháp “*mô tả dày*” về mối tương quan giữa niềm tin tôn giáo và văn hóa chính là sự khởi đầu của cuộc hành trình “đức tin tìm kiếm sự hiểu biết” (*fides quaerens intelligam*). Để kết thúc, người viết xin mượn câu phát biểu súc tích của Đức Hồng y Ratzinger tại cuộc họp của Ủy ban Tín lý Á Châu tại Hồng Kông (1993): “*Chúng ta phải công nhận rằng đức tin tự nó là văn hóa. Không thể có một đức tin trần trụi hay một tôn giáo lơ lửng. Nói một cách ngắn gọn, qua cách đức tin cho con người biết mình là ai và nên là con người như thế nào, thì đức tin đang tạo nên văn hóa, và đức tin chính nó là văn hóa*”³⁶.

Tài liệu tham khảo

- Carl Jung. *Psychology and Religion. The Terry Lectures*. (Yale University Press, 1977).
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. (Barnes & Noble, New York, 1973).
- David Hume, *Natural History of Religion*, (Pearson, Library of Liberal Arts edition, 1991).
Bản gốc 1755.
- Émile Durkheim. *Elementary Forms of Religious Life*. (Macmillan, New York, 1915).
- Ernst Troeltsch. *Religion and Cultural Synthesis*. (Oxford Scholarship Online, England, 2011).
- Ferdinand Saussure, *Course in General Linguistics*. (McGraw-Hill, New York, 1965.)
- Harriet Martineau. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. (Cambridge University Press 2009). Tác phẩm gốc: Auguste Comte. *Cours de philosophie positive* 1830.
- Immanuel Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (Cambridge University Press. 2012, bản gốc tiếng Đức, 1785).
- Jakob Friedrich Fries. *Dialogues on Morality and Religion*. (Blackwell Publisher, England, 1982).
- Joseph Tân Nguyễn. *Tôn Giáo: La Bàn Thiêng Liêng Cho Con Người*. (NXB Tôn Giáo, 2023).
- Joseph Tân Nguyễn. *Tương Quan Thần Học*. (NXB Đồng Nai, 2021).
- Joseph Tân Nguyễn, “Tự Do Qua Nhãn Quan Triết Xã Hội Học Phê Phán của Jurgen Habermas,” trong *Thời Sự Thần Học*. 94 (Trung Tâm Học Vấn Đa Minh, 2021), 120-148.
- Joseph Tân Nguyễn. “Đức Tin và Phương Pháp Suy Tư Thần Học: Edward Schillebeeckx”, trong *Thời Sự Thần Học*, 59 (Trung Tâm Học Vấn Đa Minh, 2013): 69-89.
- Joseph Tân Nguyễn. *Thông Diễn Học*. (NXB Đồng Nai, 2021), 94-106.
- Karl Rahner. *Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*. (Continuum, New York, 1994).

³⁶ x. Joseph Cardinal Ratzinger Prefect “Part II: Christ, “Faith and the Challenge of Cultures”. Meeting of Doctrinal Commissions in Asia (Hong Kong, 3 March 1993), truy cập 20/3/2023.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html.

- Karl Marx. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, chuyển ngữ và giới thiệu O'Malley. (Cambridge University Press, 1970, bản gốc tiếng Đức, 1843).
- Lévi Strauss, *The Savage Mind*, (English 1966; French: *La Pensée Sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962).
- Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. (Wiley-Blackwell; 4th edition, England, 1998, bản gốc 1953).
- Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (Penguin Twentieth-Century Classics, New York, 1904).
- Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane: Nature of Religion*. (Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1957).
- Nguyễn Đăng Thục. *Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam*, Quyển I. (NXB Thành Phố Hồ Chí Minh, 1992). 417.
- Phan Đình Cho. *Mission & Catechesis. Alexandre Rhodes & Inculturation in Seventeenth Century Vietnam*. (Barnes & Noble, New York, 1998).
- Peter Berger. *The Sacred Canopy*. (Doubleday and Company, New York, 1967).
- Paul Knitter. *Introduction to Theologies of Religions*, (Orbis Books, 2002).
- Rudolf Otto. *The Idea of the Holy*. (Oxford University, England, 1917).
- Rodney Stark. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. (University of California Press, 1985).
- Sigmund Freud. *The Future of an Illusion*. (The Standard Edition, 1989., bản gốc: *Die Zukunft einer Illusion*, 1927).
- William James. *The Variety of Religious Experiences*. (Longmans, Green & Co, New York, 1902).
- Wilf Hey, “Auguste Comte: High Priest of Humanity?” truy cập 3/4/2023, <https://www.vision.org/biography-auguste-comte-high-priest-humanity-725>.

Biodata

Lm. Giuse Nguyễn Tân là Linh mục thuộc Dòng Phanxico, và là giáo sư tại Học Viên Công Giáo Việt Nam.

Fr. Jos. Nguyen Tan is a priest of the Order of Friars Minor (Franciscans), and also a professor at the Catholic Institute of Vietnam.