

Vấn Đàm giữa Tôn Giáo Dân Gian Cổ Xưa ở Đông Á với Ki-Tô Giáo: Một Bước Quy Nội về Chính Đức Tin Ki-Tô Giáo

Dialogue between Ancient Indigenous Religions in East Asia and Christianity: A Step Inward
towards the Core Beliefs of Christianity

Phêrô Nguyễn Phúc Hoàng Dũng, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

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

[doi:https://doi.org/10.54855/csl.23326](https://doi.org/10.54855/csl.23326)

© Copyright (c) 2023 Phêrô Nguyễn Phúc Hoàng Dũng

Tóm lược

Trong cuộc đàm thoại vấn gọn về tôn giáo dân gian Đông Á, trước hết chúng tôi sẽ tiếp cận tôn giáo dân gian cổ xưa ở Đông Á hay Trung Hoa qua trình bày của Julia Ching, sau đó đứng trong góc nhìn đối thoại của Hans Küng giữa tôn giáo này với Ki-tô giáo, tiếp đến là phân nêu lên những nhận định khác có liên quan để đào sâu và mở rộng vấn đề. Tôn giáo dân gian cổ xưa ở Đông Á, tiêu biểu là ở Trung Hoa, mang nét đặc trưng về thờ cúng tổ tiên, cúng tế và bói toán. Cơ sở nền của những thực hành này là người ta tin rằng linh hồn các tiền nhân có hiện diện, tức là có một 'đời sống' hay thế giới nào đó sau cái chết. Hơn nữa, người ta có thể "nói chuyện" với thế giới ấy để xin được che chở, bảo vệ hoặc biết trước tương lai để tránh vận rủi tìm vận may. Ki-tô giáo có điểm chung là niềm tin vào sự sống đời sau. Tuy nhiên, khác biệt lớn nhất là không một điều gì phát xuất từ con người có thể thay thế Đấng Tuyệt Đối trong vai trò che chở, bảo vệ hay chúc lành cho con người. Linh hồn tiền nhân có hiện diện và được thờ kính theo nghĩa được kính nhớ, yêu mến và được con cháu cầu nguyện xin Thiên Chúa ban ơn cho các vị ấy, chứ không phải được thờ theo nghĩa thờ Thiên Chúa. Theo nghĩa này, Ki-tô giáo không đánh mất căn tính và cũng không quá cứng nhắc khi đối thoại để gieo hạt mầm đức tin vào văn hóa Đông Á. Đối thoại không chỉ để truyền giáo, nhưng để hiểu sâu hơn và sống căn tính đức tin của mình một cách thực tế hơn trong môi trường văn hóa khác với văn hóa đã bắt nguồn nên Ki-tô giáo. Đối thoại ấy là một cuộc ra đi để trở về sâu hơn với nguồn cội.

Từ khóa: Tôn giáo Đông Á, Kitô Giáo, đối thoại, thờ cúng tổ tiên, bói toán

Abstract

In a concise dialogue about indigenous religions in East Asia, we will first approach the ancient indigenous religions in East Asia or China through the presentation of Julia Ching. Then, we will take a perspective from Hans Küng's dialogue between these religions and Christianity, followed by presenting other related perspectives to delve deeper into the topic. Ancient indigenous religions in East Asia, particularly in China, are characterized by ancestor worship, ritual ceremonies, and divination practices. The foundation of these practices is the belief that the souls of ancestors are present, meaning there is an afterlife or another world after death. Furthermore, people can "communicate" with this world to seek protection, blessings, or foreknowledge to avoid misfortune and find fortune. Christianity shares a common belief in an afterlife. However, the significant difference lies in the fact that nothing originating from humans can replace the role of the Absolute in providing protection, blessings, or benevolence. The souls of ancestors are present and venerated in the sense of being remembered, loved, and

prayed for, asking God for grace for them, rather than being worshipped as gods. In this sense, Christianity does not lose its essence and is not excessively rigid in dialogue, aiming to sow the seeds of faith in East Asian cultures. The dialogue is not only for evangelization but also to understand more deeply and live the essence of faith in a more practical way within a cultural environment different from the culture in which Christianity originated. This dialogue is a journey to return to the roots in a deeper sense.

Keywords: Eastern Asian religions, Christianity, dialogue, ancestor worship, divination

Dẫn Nhập

Khi nhắc đến tôn giáo ở Đông Á, chúng ta không thể không nói đến tôn giáo ở Trung Hoa. Vì lẽ, theo như Hans Küng ghi nhận, tôn giáo ở Trung Hoa là một dòng chảy tôn giáo độc lập và có giá trị tương đương với các dòng chảy khác của đất Ấn trời Âu. Trước khi đạt được tầm quan trọng phổ quát vượt ra ngoài những lãnh thổ địa lý thuộc khu vực Đông Á, tôn giáo ở Trung Hoa đã có ảnh hưởng rất sâu rộng lên khu vực này¹. Vì vậy, nói đến tôn giáo dân gian Đông Á, chủ yếu chúng ta đang bàn về tôn giáo dân gian Trung Hoa.

Trong cuộc đàm thoại vấn đề đề lên ở đây, trước hết chúng tôi sẽ tiếp cận (1) tôn giáo dân gian cổ xưa ở Đông Á hay Trung Hoa qua trình bày của Julia Ching, sau đó (2) đứng trong góc nhìn đối thoại của Hans Küng giữa tôn giáo này với Ki-tô giáo, tiếp đến (3) thay cho lời kết là phần nêu lên những nhận định khác có liên quan để đào sâu và mở rộng vấn đề hết mức có thể trong phạm vi của bài viết qua góc nhìn của một số học giả khác. Qua cuộc vấn đàm này, chúng tôi hướng đến nhìn nhận một giá trị của việc đối thoại với tôn giáo khác: giúp đào sâu đức tin Ki-tô giáo.

Tôn Giáo Dân Gian Cổ Xưa Ở Đông Á – Trung Hoa

Bốn ngàn năm trước, tôn giáo ở Trung Hoa chưa phải là Nho giáo, Đạo giáo hay Phật giáo mà là tôn giáo dân gian cổ xưa mang đặc nét xuất thần (ecstatic character) hay tế tự (shamanic character) vốn thể hiện trong nền văn minh và văn hóa thời ấy dưới hình thức của những huyền thoại, việc bói toán và tế tự.²

Nói đến huyền thoại, bức tranh về một quá khứ của chiến tranh và bạo lực thời bấy giờ, qua những khám phá về khảo cổ học, có lẽ lý giải được tại sao những thần thoại thời này hầu như là về những vị anh hùng cũng như về các vị thần, nhất là những hiền nhân (sages) mà truyền thống gọi tên là Tam Hoàng và Ngũ Đế.³ Kỳ thực, những tên gọi này đã cho thấy tính huyền thoại mà đồng thời cũng là những khía cạnh thiết yếu trong sự phát triển của nền văn hóa cổ xưa trước đó nữa – là thuần hóa thú vật, tạo nên lửa và nông nghiệp, mà về sau vào thời chiến tranh, các hình tượng ấy đã được anh hùng hóa ở khía cạnh văn hóa.⁴ Quan trọng hơn, những hình tượng thần thoại ấy cho thấy rằng, vào thời này việc liên hệ qua lại giữa con người và trật

¹Hans Küng - Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (New York: Doubleday, 1989), xii.

² Ibid., 3-7.

³ Ibid., 6-10.

⁴ Ibid., 9. Cụ thể, Tam Hoàng có Thái Hoàng, Thiên Hoàng và Địa Hoàng – tên gọi khác là Phục Hy, Sui-jen và Thần Nông. Theo nghiên cứu sau này, Tam Hoàng và Ngũ Đế, từ địa hạt của thần thoại đã được xem như là những con người trong thời nhà Chu (x. Hans Küng, *ibid.*, 9-10).

tự siêu nhiên là điều được coi trọng. Trong sự liên hệ ấy, những hiền nhân sẽ đại diện cho thế giới siêu nhiên hoặc đóng vai trò trung gian cần thiết giữa con người với thế giới siêu nhiên.⁵

Trong quan niệm lúc bấy giờ, linh hồn tiền nhân cũng thuộc về trật tự siêu nhiên, và việc liên hệ với các linh hồn ấy là một thực hành phổ biến với hình thức tiêu biểu là hoạt động bói toán dựa vào xương thú vật. Qua một số bản văn về lễ nghi và lịch sử được viết vào thời Hán, chúng ta biết được rằng vỏ sò và xương thú (của những con vật được sát tế) đã được dùng cho việc bói toán vì người ta tin rằng chúng có năng lực đặc biệt trong việc nối kết con người với các linh hồn tiền nhân.⁶ Hình thức bói toán này vốn đã có từ thời Thương, nhưng trong nghi thức bói toán không có việc xuất thần hay lên đồng.⁷ Sau đó vào thời Chu, việc bói toán được thực hiện trong triều đình liên quan đến những quyết định hệ trọng của quốc gia hoặc cho đời sống cá nhân của vua. Mục đích của việc bói toán này là để nhờ trật tự siêu nhiên can thiệp vào đời sống con người qua sự chúc lành hoặc giúp ngăn ngừa và tránh được các tai ương.⁸ Theo nghĩa này, việc bói toán ở Trung Hoa cổ xưa (cũng như trong thời đại ngày nay) có khác đôi chút với những nơi khác, chẳng hạn như ở Babilon trước đây.⁹ Nói chung, việc bói toán đặt nền trên niềm tin vào sự hiện diện của các linh hồn tiền nhân cũng như vào khả năng của họ trong việc bảo vệ những người còn đang sống.¹⁰

Cũng chính từ niềm tin này mà việc tế tự được thực hiện. Giống như người Do-thái cổ, người Trung Hoa cổ có quan niệm rằng thế giới có ba thực tại: thế giới của các linh hồn trên cao, thế giới của con người và thế giới của các linh hồn bên dưới. Tuy quan niệm về ba thực tại thế giới này đến thời Chu mới được định hình tròn trịa, nhưng trước đó vào thời Thương đã được nói rõ trong niềm tin tôn giáo và những thực hành bói toán và tế tự. Theo đó người ta quan niệm rằng, các linh hồn tiền nhân trong hoàng tộc, nhờ có mối tương quan đặc biệt với các vị thần, được đưa lên trời và vẫn có quyền năng tác động lên đời sống trần gian để thưởng phạt con người; các linh hồn ấy cũng ưa chuộng những lễ vật với máu.¹¹ Thực ra từ đầu, thực hành tế tự chỉ đơn giản là việc dâng cúng đồ ăn cho người đã khuất; nhưng sau đó trở thành một nghi thức có tầm quốc gia để dâng tế cho những vị thần trên trời dưới đất cũng như cho linh hồn của những bậc tiền nhân.¹²

Đến đây, không thể không đề cập vai trò quan trọng của thầy tế trong lễ nghi tế tự. Trong thuật ngữ thời Chu, thầy tế là người phục vụ những linh hồn vô hình và có thể kêu gọi sự hiện diện của những linh hồn ấy bằng một nghi thức nhảy múa. Rõ hơn, trong khi nhảy múa như vậy, thầy tế đạt đến trạng thái xuất thần (trance) và sau đó có thể chuyển ý của các linh hồn đến cho con người. Ngoài ra, họ cũng có thể gọi về linh hồn, có lẽ là vía, của những người bệnh và qua

⁵ Ibid., 10.

⁶ Ibid., 11-12.

⁷ Ibid., 13, 15. Bên cạnh đó, còn có việc giải mộng. Tuy nhiên, sau này vào thế kỷ III trước công nguyên, vấn đề bói toán đã không còn được xem trọng vì người ta nhận ra việc bói toán ấy không thực sự giúp ích cho những điều họ quan tâm. Bấy giờ, thay vì dựa vào bói toán, người ta dựa vào chính mình cũng như vào nguyên tắc đạo đức của mình nhiều hơn (x. Ibid., 14-15).

⁸ Cụ thể hơn về một số nghi thức trong việc bói toán, xin xem Ibid, 12-13.

⁹ Ibid, 13. Hẳn nhiên, trong việc bói toán này, ngoài người đặt câu hỏi và người giải mã câu trả lời hiện ra trên xương thú, một vai trò quan trọng khác đó là thầy cúng, người thực hiện các nghi thức cần thiết (x. Ibid, 12).

¹⁰ Ibid, 15.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

đó chữa lành họ; và trong một số trường hợp, những thầy tế còn có thể giải mộng.¹³ Như vậy, các thầy tế có thực hành nghi thức xuất thần.

Tuy nhiên, thầy tế không phải là người duy nhất thực hành nghi thức tế tự. Trong một vài bản văn cổ của Trung Hoa, vua Shang, người sáng lập nhà Thương, được cho là đã cử hành nghi thức tế hiến chính mình để cầu nguyện cho đất nước thoát cơn hạn hán nghiêm trọng.¹⁴ Qua hành động ấy, vua Shang cho thấy ông vừa đảm nhận vai trò tế tự, vừa gánh lấy tội của ông và của dân chúng mà dâng lễ vật là chính ông để xin được sự cứu giúp từ trời cao.¹⁵ Kỳ thực, trong thời Trung Hoa cổ (và cả trong thời Nhật Bản cổ),¹⁶ vua là người được cho là vị làm trung gian cao nhất giữa các thế lực thần thiêng với con người. Như vậy, vua vừa là người thực hiện việc tế tự vừa là người cai trị về chính trị và quân sự. Trong một cách giải thích khác, quyền lực quân sự của vua đến từ việc ông có thể giao tiếp với thần thánh và linh hồn tiền nhân để biết được “mệnh trời thiên cơ” và truyền đạt điều đó cho dân chúng.¹⁷

Như vậy, có thể vẫn tất ghi nhận rằng, Trung Hoa cổ xưa là một xã hội mang đậm tính tôn giáo. Xã hội ấy mang đặc nét của tâm thức và thực hành tế tự vốn dựa trên quan niệm về mối tương quan thống nhất đặc biệt giữa con người với thần thánh.¹⁸ Ngoài ra, cũng cần hiểu rằng, dù vẫn có những khác biệt trong vai trò của vua, thầy tế và các lễ nghi liên quan giữa tôn giáo cổ xưa ở Trung Hoa với các khu vực khác, nhưng hiện tượng tôn giáo vốn nói lên mối liên hệ mật thiết giữa con người với thần thánh là một hiện tượng hầu như phổ quát từ Đông sang Tây.¹⁹

Từ đây, chúng ta có thể đối chiếu và so sánh một số điểm đặc thù trong tôn giáo cổ xưa (thờ cúng tổ tiên, thực hành cúng tế và bói toán) với Ki-tô giáo.

Đối Thoại Với Ki-Tô Giáo

Thờ Cúng Tổ Tiên

Kỳ thực, hình thức thờ cúng tổ tiên với nhiều biến thể không phải là hiện tượng duy nhất ở Trung Hoa. Theo nhiều học giả ghi nhận, thờ cúng tổ tiên có thể được xem là điểm căn bản của mọi tôn giáo ở khía cạnh nhấn mạnh đến việc bảo tồn niềm tin tôn giáo.²⁰ Dưới góc độ địa lý lịch sử, nghi thức thờ cúng tổ tiên từ sớm đã phổ biến ở vùng Indo-European mà bối cảnh đằng sau của nghi thức này là niềm tin rằng có sự sống sau cái chết. Ngoài ra, nghi thức này cũng bén rễ sâu trong thế giới Hy-lạp và La-mã, một thế giới mà từ đó Ki-tô giáo được định hình và phát triển. Hẳn nhiên, niềm tin vào sự sống sau cái chết không hề là một điều xa lạ đối với Ki-tô giáo.²¹

Khi nói Ki-tô giáo là tôn giáo của cha ông (religion of the Fathers), chúng ta nhận thấy có sự khác biệt nào đó với tôn giáo cổ xưa Trung Hoa ở ngay trọng tâm của thực hành thờ cúng tổ tiên. Nếu tôn giáo Trung Hoa cổ xưa xem linh hồn các bậc tiền nhân trong hoàng tộc là thần

¹³ Ibid., 19-23. Thực ra, có một sự phân biệt về thuật ngữ chỉ thầy tế, theo đó chỉ đến hai chức năng khác nhau của người chủ nghi thức tế tự. Tuy nhiên ở đây, chúng tôi chỉ đề cập đến một chức năng liên quan đến nghi thức hay trạng thái xuất thần. Cụ thể hơn về điều này, xin xem Ibid., 19-23.

¹⁴ Cụ thể hơn về điều này xin xem Ibid., 25.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Về điều này xin xem mục “Shamanic Kingship in Ancient Japan” trong Ibid., 27.

¹⁷ Ibid., 25-29.

¹⁸ Ibid., 35-36.

¹⁹ Ibid., 36.

²⁰ Ibid., 36-37.

²¹ Ibid., 37.

hay là những đấng thiêng liêng, thì rõ ràng, Ki-tô giáo không hề xem những bậc tiền nhân là thần hay những hữu thể thánh thiêng, mà Vị Thần thực sự ở đây là Thiên Chúa, một Thiên Chúa không bao giờ cho phép tồn tại những vị thần giả tạo nào khác được thờ phượng ngoài Người. Trong ý nghĩa này, các giáo phụ Ki-tô giáo đã chỉ ra rằng việc cầu cúng người chết là đi ngược với giới răn thứ nhất. Tuy nhiên, có một sự phân biệt quan trọng cần làm rõ: (1) cầu nguyện cho người chết khác với việc (2) cầu nguyện với người chết. Điều thứ nhất nhằm ý nói người đã khuất được người sống cầu nguyện cho trong sự tưởng nhớ, điều thứ hai có nghĩa rằng người chết là *đối tượng* để người sống dâng lên lời cầu nguyện của mình. Theo sự phân biệt này, Ki-tô giáo chấp nhận nghi lễ thờ cúng tổ tiên ở nghĩa thứ nhất chứ không phải ở nghĩa thứ hai.²² Tức là, Ki-tô hữu yêu mến và kính nhớ tổ tiên với việc cầu nguyện cho họ được ơn lành của Thiên Chúa chứ không thờ phượng tổ tiên như thờ phượng Thiên Chúa.

Thực Hành Cúng Tế

Cúng tế hay hiến tế là một hình thức được cho là thánh thiêng nhất vì nó giúp con người nhận thức được rõ ràng nhất niềm tin tôn giáo của mình.²³ Lịch sử nhân loại chứa đựng rất nhiều những biến thể của thực hành cúng tế dựa theo việc ai là người hiến tế, lễ vật hiến tế là gì, hiến tế ở đâu, khi nào, như thế nào, nhằm mục đích gì và hiến tế cho ai.²⁴ Trong thực hành này, vật hiến tế mang trên mình toàn bộ lỗi phạm của cộng đồng và của từng cá nhân; việc sát tế hay hiến tế lễ vật được hiểu là việc hủy bỏ hay loại trừ những lỗi phạm ấy.²⁵ Thực ra, một “tâm lý” hay quan niệm có tồn tại bên trong thực hành này đó là “hòn đá ném đi hòn chì ném lại.” Nói cách khác, đó là quan niệm của sự sòng phẳng hai chiều trong tương quan giữa con người với thần thánh,²⁶ và lễ vật hiến tế là một khí cụ trung gian hữu hiệu để tái lập hay thắt chặt tương quan ấy. Từ những điều trên, có thể thấy, quan niệm rằng lỗi phạm của con người làm phiền lòng thần thánh và hiến tế là một việc làm cần thiết để hòa kết tương quan hai bên rất phổ biến trong niềm tin tôn giáo cổ xưa ở Trung Hoa nói riêng, Đông Á nói chung, và thế giới theo nghĩa rộng nhất.

Hẳn nhiên, trong thực hành cúng tế hay hiến tế, Ki-tô giáo có một sự khác biệt nhất định mà Đức Ki-tô hiến tế là một minh chứng rõ ràng nhất. Trước hết, không một lễ vật bên ngoài nào có thể được chấp nhận là *tương xứng* nếu đó không phải là chính bản thân con người. Tại đây, chúng ta có thể gọi lại hình ảnh của vua Thang đời Thương đã nhắc đến ở trên. Tuy nhiên, hơn hẳn hình ảnh vua Thang và bất kỳ một thượng tế trần gian nào trong Do-thái giáo vốn là những con người tội lỗi chỉ hiến tế những con vật đại diện cho mình và cho cộng đoàn, Đức Ki-tô, Đấng không hề phạm tội, đã dâng chính mình làm lễ vật không tỳ ố chứ không phải dâng lên một lễ vật bên ngoài nào khác.²⁷ Hơn nữa, đây không phải là một việc hiến tế từ sáng kiến của con người, chủ trì và cử hành bởi con người, nhưng hoàn toàn là từ Thiên Chúa.²⁸ Chính từ chuẩn mực hiến tế này, con người tìm thấy lễ vật có thể được xem là tương xứng nhất trong các lễ vật khác đó là sự hiến dâng trọn vẹn con tim cho Thiên Chúa.²⁹

²² Ibid., 38-39.

²³ Ibid., 39-40.

²⁴ Ibid., 40.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 41.

²⁸ Xin xem *Thư Gửi Tín Hữu Do-thái*.

²⁹ Hans Küng, *Ibid.*, 41-43.

Việc Bói Toán

Trước hết, dựa trên nhận thức ngoại quan, bói toán được hiểu là một “khả năng” có thể tiên báo về tương lai hoặc sự kiện chưa xảy ra trong sự liên hệ với những gì thuộc hiện tại. Không chỉ riêng ở Trung Hoa, đây là một hiện tượng phổ quát vốn đã tồn tại nơi những dân tộc sơ khai và được phát triển cao độ trong những nền văn hóa cổ đại. Dù sao, con người vẫn luôn có tâm lý hay cảm giác muốn được biết về tương lai hoặc ý nghĩa đời sống của mình và ngàn vạn những lý do nhân sinh đưa đến những bệnh tật, thất bại hay lỗi lầm; khi xưa hay thời nay cũng vậy.³⁰

Trong Tân Ước, hai trình thuật về các nhà chiêm tinh nhờ việc đọc dấu chỉ của các vì sao trên bầu trời mà lên đường tìm đến Chúa Hải Đồng, và Giu-se được báo mộng không dưới hai lần để nhận biết và thực thi ý Chúa là hai câu chuyện có lẽ rất gần với điều chúng ta đang đề cập và bàn luận. Tuy nhiên, việc bói toán hay bói toán may rủi lại không phải là một điều được khuyến khích, mà thậm chí còn bị kết án trong sách Công vụ Tông đồ.³¹ Vấn đề cốt lõi của việc bói toán mà Ki-tô giáo không đồng thuận đó là, trong những khi nguy khốn hay lo lắng, người ta ném quyết định của mình vào thời vận may rủi thay vì đặt trọn niềm tin và sự tín thác không mảy may suy suyễn vào nơi Thiên Chúa và chú tâm tìm thánh ý Người để được soi sáng và dẫn lối.³² Thiên Chúa là “chủ tương lai” chứ không phải một vận may trừu tượng nào đó.

Thêm Một Số Nhận Định Quan Trọng Có Liên Quan

Một câu hỏi mang tính quyết định có thể được đặt ra ở đây: làm sao một tôn giáo “nước ngoài” như Ki-tô giáo lại có thể bén rễ vào một dân tộc bản địa nếu Ki-tô giáo không muốn có bất kỳ một tương tác nào với tôn giáo bản địa của dân tộc ấy, mà ở đây là tôn giáo dân gian? Hoặc Ki-tô giáo nên giữ nguyên hình hài của mình là một tôn giáo “ngoại lai” hay Ki-tô giáo tìm thấy chỗ đứng trong tôn giáo bản địa để rồi đối diện với nguy cơ sai lạc căn tính của mình? ³³ Thế lưỡng nan này vốn đã xuất hiện khi Ki-tô giáo đối diện với văn hóa của thế giới Hy-lạp và La-mã cũng như với văn hóa Germanic và Slavic, còn vào thời hiện đại là đối diện với văn hóa Ấn Độ và Trung Hoa-Nhật Bản.³⁴

Chắc chắn rằng, trong một ngàn năm đầu tiên của mình, Ki-tô giáo đã không hề kém cạnh với các tôn giáo khác trong việc hội nhập một cách sáng tạo các quan điểm, niềm tin và những thực hành của các tôn giáo vốn đã có trước đó. Ki-tô giáo đã không chỉ thích nghi và biến đổi những lăng tẩm, đền thờ và các lễ hội ngoại giáo, mà còn xuất hiện áp đảo trong toàn bộ hệ thống từ vựng của lịch La-tinh.³⁵ Vấn đề cơ bản được đặt ra là: sự phân biệt giữa niềm tin và sự mê tín. Thực tế cho thấy, nếu ở Đài Loan người ta có thể chọn lựa trong hơn kém 240 vị thần để cầu khẩn và xin sự trợ giúp từ các vị thần ấy, thì Ki-tô giáo cũng có không kém hơn các vị thánh để Ki-tô hữu có thể tìm đến xin các vị ấy chuyển cầu cho mình lên Thiên Chúa.³⁶ Tuy nhiên, điều cốt yếu ở đây là một niềm tin đầy trách nhiệm vào Thiên Chúa thì luôn khác với một niềm tin

³⁰ Ibid., 43-45.

³¹ Ibid., 45.

³² Ibid., 46.

³³ Ibid., 50; có thể tìm thấy phần bàn luận tương tự ở Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously* (New York: Orbis Books, 2004), 245-251.

³⁴ Ibid., 50-51.

³⁵ Ibid., 51.

³⁶ Ibid., 52.

thiếu tính trách nhiệm vào các thánh thần bốn phương, hay tệ hơn là vào các thầy phù thủy;³⁷ mà nói khác đi, một niềm tin là đức tin, một niềm tin là sự mê tín.

Hans Küng có một sự phân biệt rất sáng nét giữa niềm tin tôn giáo và sự mê tín mà chúng ta có thể trung dẫn ở đây để nắm bắt vấn đề rõ ràng hơn.³⁸ Theo ông, tôn giáo trước hết nhìn nhận nơi hữu thể siêu việt (the absolute hoặc the Absolute) không hề có tính tương đối, bị điều kiện hóa hay mang bất kỳ một phẩm tính phạm nhân nào. Sự mê tín, ở khía cạnh khác, lại nhìn nhận những gì thuộc về tương đối trở thành tuyệt đối, mà tuyệt đối ấy lại đòi hỏi một sự tuân phục mù quáng hay mơ hồ. Theo đó, sự mê tín đã phong thần và sùng bái những thực tại sự vật có tính vật chất (material things) hoặc những cá nhân hay một tổ chức nhân loại nào đó, và xem những điều như vậy là thực tại của tuyệt đối hay là chính Đấng Tuyệt Đối. Ở đây, thuật ngữ “sự mê tín” không được hiểu và dùng theo nghĩa chặt liên quan đến phép thuật nhưng theo nghĩa rộng là về một tôn giáo sai lạc hay chỉ có tính chất thay thế (pseudoreligion or surrogate religion). Như vậy, tôn giáo có thể trở thành một sự mê tín nếu nó biến những gì không có tính thiết yếu và thực chất (nonessential) trở thành tuyệt đối hay có bản chất thực sự (essential).

Mặt khác, không chỉ người Trung Hoa, mà hầu như chúng ta đôi khi cũng có suy nghĩ rằng, mọi tôn giáo đều tốt vì dạy điều tốt cho con người sống; như vậy, tôn giáo dân gian không phải là một ngoại lệ.³⁹ Câu trả lời của Hans Küng cũng giúp chúng ta suy nghĩ về điều này thấu đáo hơn. Đối với ông, mọi tôn giáo đều cần phải giúp con người thực hiện điều tốt để họ trở nên là con người theo nghĩa thực sự (truly human), và tiêu chí phổ quát có tính luân lý này có thể áp dụng cho tôn giáo dân gian. Như vậy, tôn giáo dân gian là tôn giáo thật bao lâu nó hướng người ta đến sự thánh thiêng thực sự và bảo vệ hiện hữu chân nguyên của con người, bảo vệ sự sống, sự hòa hợp, tự do, công bằng và hòa bình. Nhưng nếu nó thực hành những gì đè nén và thương tổn đến hiện hữu con người ngay cả trong phương diện thể lý lẫn tinh thần dưới góc độ cá nhân hay xã hội, bấy giờ tôn giáo dân gian không còn có thể được xem là tôn giáo tốt lành và chân thực.⁴⁰

Sự đối thoại giữa tôn giáo dân gian và Ki-tô giáo thực sự không chỉ dừng lại ở những điều trên, nhưng còn có thể mở đến nhiều vấn đề khác nữa cũng quan trọng. Tuy phạm vi của bài viết không cho phép bàn luận đến tất cả những vấn đề ấy, nhưng ở đây, chúng tôi muốn nhắc đến thêm một vài điều thiết nghĩ là không thể bỏ qua mà nhiều học giả cũng đã nêu lên: liệu rằng là hợp lý khi một người có thể có thực hành hai nền văn hóa và luân lý từ hai tôn giáo khác nhau? Liệu một người có thể nên có hai niềm tin tôn giáo? Tức là, liệu chúng ta có thể tìm ra những yếu tố giúp văn hóa và luân lý của các tôn giáo hội nhập với nhau, mà ở đây là việc tôn giáo dân gian và Ki-tô giáo có thể chia sẻ chung với nhau những nét văn hóa và thực hành luân lý không đi ngược với nhau và với quan niệm chung của nhân loại về bản chất thiết yếu của con người? Ở đây, yếu tố nhân bản phổ quát là điều cần bàn luận.⁴¹ Tuy nhiên, khi nói đến những niềm tin tôn giáo, vấn đề lại hệ tại ở việc giữa hai niềm tin tôn giáo thực sự không hề có một điều gọi là thỏa hiệp hay hòa trộn, mà nhất thiết phải là một lựa chọn giữa một trong hai điều. Vì niềm tin tôn giáo, tự bản chất, đụng đến cốt tủy của một tôn giáo là chân lý sâu thẳm nhất mà tôn giáo ấy theo đuổi, mà nếu thay đổi điều đó, người ta đã thay đổi niềm tin tôn giáo.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 56-57.

³⁹ Ibid., 56-57.

⁴⁰ Ibid., 57-58.

⁴¹ Chúng ta có thể tìm thấy chiều sâu của văn hóa nơi tôn giáo, nói cách khác, tôn giáo là chính chiều sâu của văn hóa (x. Walter Capps, *Way of Understanding Religion* (New York: The Macmillan Company, 1972), 49-52).

⁴² Hơn nữa, sự đa nguyên trong niềm tin tôn giáo tuy có những mặt tích cực nhất định nào đó liên quan đến văn hóa và nhân bản, nhưng lại là một thách đố rất lớn cho việc một Ki-tô hữu có thể “thích nghi” một cách lý tưởng đối với sự đa dạng tôn giáo trong môi trường ngày nay⁴³ mà không làm mờ đi yếu tính Ki-tô hữu của mình.⁴⁴ Vì dù có thể hai tôn giáo cùng nói về một siêu việt, nhưng sự khác nhau từ bản chất lối hiểu sâu xa mỗi niềm tin có thể đưa đến những thực hành không thể hội nhất được với nhau. Do vậy, không thể nào một người có hai niềm tin tôn giáo thực sự. Rốt cuộc, đối với người Ki-tô hữu, mấu chốt là việc hội nhập tinh thần của Đức Giê-su Ki-tô vào nhân loại⁴⁵ chứ không phải đưa phạm tính của nhân loại trở ngược vào tinh thần của Ngài. Theo đó, đối thoại với các văn hóa và các tôn giáo khác không phải là việc cứng nhắc hóa đức tin Ki-tô giáo hoặc quá uyển chuyển đến mức thỏa hiệp văn hóa, nhưng là một bước quy nội sâu xa hơn: hiểu cốt lõi những niềm tin khác để hiểu căn tính niềm tin Ki-tô giáo.

Kết Luận

Tôn giáo dân gian cổ xưa ở Đông Á, tiêu biểu là ở Trung Hoa, mang nét đặc trưng về thờ cúng tổ tiên, cúng tế và bói toán. Cơ sở nền của những thực hành này là người ta tin rằng linh hồn các tiền nhân có hiện diện, tức là có một ‘đời sống’ hay thế giới nào đó sau cái chết. Hơn nữa, người ta có thể “nói chuyện” với thế giới ấy để xin được che chở, bảo vệ hoặc biết trước tương lai để tránh vận rủi tìm vận may. Một trong những cách thức hữu hiệu để thực hiện cuộc nói chuyện ấy là việc cúng tế và bói toán.

Ki-tô giáo có điểm chung là niềm tin vào sự sống đời sau. Tuy nhiên, khác biệt lớn nhất là không một điều gì phát xuất từ con người có thể thay thế Đấng Tuyệt Đối trong vai trò che chở, bảo vệ hay chúc lành cho con người. Đấng Tuyệt Đối ấy Ki-tô giáo gọi là Thiên Chúa, và chỉ có Ngài là Đấng được thờ phượng đúng nghĩa. Linh hồn tiền nhân có hiện diện và được thờ kính theo nghĩa được kính nhớ, yêu mến và được con cháu cầu nguyện xin Thiên Chúa ban ơn cho các vị ấy, chứ không phải được thờ theo nghĩa thờ Thiên Chúa.

Theo nghĩa này, Ki-tô giáo không đánh mất căn tính và cũng không quá cứng nhắc khi đối thoại để gieo hạt mầm đức tin vào văn hóa Đông Á. Đối thoại không chỉ để truyền giáo, nhưng để hiểu sâu hơn và sống căn tính đức tin của mình một cách thực tế hơn trong môi trường văn hóa khác với văn hóa đã bắt nguồn nên Ki-tô giáo. Đối thoại ấy là một cuộc ra đi để trở về sâu hơn với nguồn cội.

Tài liệu tham khảo

Hans Küng - Julia Ching (1989). *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday.

James L. Fredericks (1999). *Faith among Faiths*. New York: Paulist Press.

Paul F. Knitter (2002). *Theologies of Religions*. New York: Orbis Books.

Peter C. Phan (2004). *Being Religious Interreligiously*. New York: Orbis Books.

⁴² Xin xem toàn bộ bản luận của Hans Küng về vấn đề này ở *Ibid.*, 273-283; Bản luận của Volker Küster trong sách của ông: *The Many Faces of Jesus Christ* (New York: Orbis Books, 2001), 15-36; Paul F. Knitter, *Theologies of Religions* (New York: Orbis Books, 2002), 192-201.

⁴³ James L. Fredericks, *Faith among Faiths* (New York: Paulist Press, 1999), 103-116.

⁴⁴ Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously*, 42-81.

⁴⁵ Hans Küng, *Ibid.*, 282-283; Volker Küster, *Ibid.*, 39-194.

Walter Capps (1972). *Way of Understanding Religion*. New York: The Macmillan Company.

Biodata

Phêrô Nguyễn Phúc Hoàng Dũng hiện là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam. Thầy Dũng đang là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Peter Nguyen Phuc Hoang Dung is currently a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a second-year student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.