

MẤY VẤN ĐỀ THẦN HỌC TIN LÀNH Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

ĐỖ QUANG HƯNG*

Nhập đề

Những năm gần đây đã có những nghiên cứu về lịch sử đạo Tin Lành ở Việt Nam. Trong bài viết này, chúng tôi cố gắng đi sâu vào một trong những vấn đề cơ bản nhất của nó là vấn đề thần học. Với đạo Tin Lành ở Việt Nam, điều này còn có ý nghĩa quan trọng là góc độ cần thiết bậc nhất để hiểu thực chất tôn giáo này ở nước ta.

Bằng cách “phân loại” thế giới Tin Lành ở Việt Nam hiện nay, bài viết tập trung phân tích những vấn đề thần học của khuynh hướng “Tin Lành Phúc Âm”, vốn là khuynh hướng chủ đạo của Tin Lành Việt Nam hôm qua và hôm nay, từ đó rút ra những hệ luận cần thiết.

Suy nghĩ bao trùm của chúng tôi là câu hỏi: Tại sao Đạo Tin Lành, nói như Max Weber, là một tôn giáo của tính hiện đại, của sự tăng trưởng kinh tế và kỹ thuật của chủ nghĩa tư bản, từ khi xuất hiện ở nước ta đến nay có vẻ như vẫn đứng “bên cạnh” cộng đồng dân tộc? Đánh rằng có nhiều yếu tố quyết định câu trả lời cho câu hỏi trên, nhưng chúng tôi nghĩ rằng, phương diện thần học cũng là một trong những yếu tố rất căn bản để giải thích vị thế của Đạo Tin Lành ở Việt Nam một thế kỷ nay.

1. Tin Lành Việt Nam ? Tin Lành nào ?

Khi nói “đạo Tin Lành” với đại đa số người Việt Nam hôm nay thường hiểu đó là tôn giáo của những người Ki-tô hữu thuộc hai Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Bắc và miền Nam) với hai địa chỉ quen thuộc là số 2 Ngõ Trạm (Hà Nội) và 155 Trần Hưng Đạo (Quận 1, TP Hồ Chí Minh). Phải nói là nhiều người Việt Nam chưa hiểu được rằng, khái niệm “đạo Tin Lành”, ít nhất trên phương diện pháp lý của Nhà nước hiện nay, bao gồm, ngoài hai Hội thánh thuộc “Tin Lành CMA”¹,

* GS.TS. Đại học Quốc gia Hà Nội

¹ The Christian and Missionary Alliance of America. Đây là cách viết trong cuốn *Sổ tay công tác tôn giáo* của Ban Tôn giáo Chính phủ, Hà Nội, 2010, tr.12. Thực ra Hội thánh này có tên gọi phổ biến hơn là *Hội truyền giáo Phúc Âm liên hiệp*, tên tiếng Anh *The Christian and*

còn có tới 9 hệ phái khác mà Nhà nước Việt Nam công nhận tư cách pháp nhân trong 3 năm gần đây.

Có thể nói, trong mấy năm trở lại đây Tin Lành Việt Nam có gì đó tương đồng với Tinh Lành ở Trung Quốc, là một hiện tượng tôn giáo nổi bật, nói như Benoît Vermander: “Tin Lành, một tôn giáo đang trỗi dậy” (*Le Protestantisme, une religion en émergence*)².

Ở Việt Nam, không có ví dụ nào tiêu biểu hơn cho việc khẳng định, chính Nhà nước khi thực hiện chính sách đổi mới với đạo Tinh Lành, qua việc ban hành bản *Chỉ thị 01* (đầu 2005) nổi tiếng, trong đó lần đầu tiên đưa ra chính sách công nhận pháp lý kiểu “trộn gọi” với tất cả các hệ phái Tin Lành đã khiến cho việc “thiết chế hóa” tôn giáo theo tính toán của mình, về mặt khách quan đã thúc đẩy thêm một “thị trường tôn giáo” như chữ dùng gần đây của nhà nghiên cứu Trung Quốc Dương Phượng Cương³.

Nếu nhìn vĩ mô, hệ quả của sự tăng trưởng “thị trường tôn giáo” và quá trình “thiết chế hóa tôn giáo”, cũng dẫn đến một hệ luận, một hiện tượng tôn giáo mới mẻ chưa từng có ở nước ta, đó là quá trình *tái cấu hình* đời sống tôn giáo nói chung ở nước ta hiện nay⁴.

Missionary Alliance, viết tắt là CMA. Trong cuốn sử duy nhất về Hội thánh Tin Lành Việt Nam của Ms, Tiến sĩ Lê Hoàng Phu (Luận án đệ trình ở Đại học New York, Mỹ, 1972), bản tiếng Việt của ông có tên là *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965)* với phụ đề tiếng Anh *A Short history of the Evangelical Church of Viet Nam*. Trong bài viết này, chúng tôi sử dụng thêm cả bản gốc tiếng Anh do MS, GS. R.E. Reimer gửi tặng, 415 trang, gồm cả thư mục tham khảo, chủ dẫn rất phong phú..

² Xem B. Vermander, *Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine*, Tạp chí Perspectives, N^o 4/2009, p.10.

³ Xem bài của Dương Phượng Cương (Feng Gang Yang), *Thị trường ba màu sắc tôn giáo của Trung Quốc*, nguyên bản tiếng Trung được đăng tải trên tạp chí Xã hội học, số 47, 2006, tr.93-122. Trong cuộc hội thảo quốc tế *Tôn giáo và pháp quyền ở Đông Nam Á – tiếp tục thảo luận*, của Viện Nghiên cứu Tôn giáo tổ chức tại Hà Nội tháng 11/2007; nhà nghiên cứu Lưu Bành trong bài *Các vấn đề tôn giáo của Trung Quốc* (nguyên bản tiếng Anh) cũng đã gần như giới thiệu tình hình “thị trường tôn giáo” này theo cách phân tích của Dương Phượng Cương (gồm “thị trường đỏ” hợp pháp; “thị trường đen” bất hợp pháp; và “thị trường xám” nửa nọ nửa kia). Đồng thời, Lưu Bành cũng phân tích rõ hơn về số liệu tín đồ các tôn giáo thuộc ba thị trường ấy, đồng thời ông nhấn mạnh “sự lưỡng phân: sự cùng tồn tại hai giáo hội” trong nhiều tôn giáo lớn ở Trung Quốc hiện nay, một phần do chính việc Chính phủ Trung Quốc đã nỗ lực và kiên trì chính sách lập các “Giáo hội yêu nước” do Chính phủ trực tiếp bảo trợ...

⁴ *Tái cấu hình đời sống tôn giáo* (reconfiguration religieux): khái niệm mà chúng ta đưa ra ở đây để chỉ sự tái cấu trúc bộ mặt của “cái tôn giáo” trong quan hệ với Nhà nước và Giáo hội; đồng thời khi có sự *tái cấu trúc bên trong* thể giới mỗi tôn giáo khi có sự biến đổi sự biến đổi hệ thống tôn giáo nói chung và những tôn giáo được công nhận nói riêng. *Tái cấu hình*

Tình hình ấy đã tạo nên một bước ngoặt mới của đạo Tin Lành ở Việt Nam. Nói chung tín hữu Tin Lành ở Việt Nam thuộc mọi hệ phái đều phấn khởi, hoan nghênh sự đổi mới chính sách tôn giáo thiết thực của Chính phủ. Về mặt Tôn giáo học, đây lại là lúc diễn ra hiện tượng mà ngôn ngữ Xã hội học tôn giáo gọi là *tái cấu trúc bên trong* (recomposition) của thể giới Tin Lành. Bản thân đạo Tin Lành là một tôn giáo có bản chất đa nguyên. Trước năm 2005, với việc chỉ có Tin Lành CMA được công nhận, *thế giới bên trong* của Tin Lành Việt Nam chưa được phản ánh đầy đủ. Tình hình hiện nay đã đổi khác, với việc *tái cấu trúc bên trong* này, tính cách đa nguyên của tôn giáo này đã được phản ánh rõ rệt hơn.

Vấn đề tiếp nối là ở chỗ: nhìn nhận như thế nào về hệ thống các hệ phái Tin Lành mới được công nhận để có thể nhận biết được đường hướng thần học của những hệ phái chủ yếu. Mặc dù trong những hệ phái Tin Lành mới được công nhận, có tên *Hội Thánh Phúc Âm Ngũ Tuần Việt Nam*, thuộc một trong hai khuynh hướng lớn của Tin Lành Mỹ và thế giới (*Tin Lành Phúc Âm* và *Tin Lành Ngũ Tuần*), đồng thời không ít các hệ phái khác có chịu ảnh hưởng của *Ngũ Tuần* (Pentecôtisme), nhưng theo chúng tôi, về cơ bản, “Tin Lành Việt Nam” vẫn chịu ảnh hưởng sâu đậm hơn của *Tin Lành Phúc Âm*⁵.

Vì thế, khi bàn về những vấn đề thần học cấp bách hôm nay trong lý thuyết cũng như thực tiễn đời sống tôn giáo, chúng tôi gần sự phân tích của mình với những động thái của *Tin Lành Phúc Âm* với “Tin Lành Việt Nam”.

Khi tìm hiểu ảnh hưởng của khuynh hướng *Tin Lành Phúc Âm* trong cộng đồng Tin Lành ở Việt Nam phải tìm đến những di sản xa và gần của nó.

đời sống tôn giáo hiện nay là một trong những yếu tố khách quan quyết định nhất để Nhà nước tiếp tục điều chỉnh, bổ sung chính sách đổi mới về tôn giáo

Từ 2007 đến nay, các cấp chính quyền ở nước ta đã công nhận thêm 9 hệ phái Tin Lành, khiến cho “thị trường tôn giáo” và sự *tái cấu trúc đời sống tôn giáo* ở Việt Nam cũng có hệ quả tương tự như Trung Quốc. .

⁵ Trong sự phân loại các hệ phái Tin Lành, đặc biệt ở Mỹ, chúng tôi nghiêng về ý kiến cho rằng có 3 loại: *Tin Lành “được thiết lập” (établi)*; *Tin Lành Phúc Âm (évangélique)* và *Tin Lành Ngũ Tuần*. Trong đó quan trọng nhất là hai loại sau. *Tin Lành Ngũ Tuần*, phát sinh từ năm 1928 ở Mỹ. Về thần học, họ ít chú ý đến văn bản Kinh Thánh, thiên về xúc cảm, cảm nhận trực tiếp từ lời Chúa và tìm sự hiệu lực ngay trong hiện tại. Coi trọng thứ “Tiếng Lạ”, không thuộc bất cứ ngôn ngữ nào; coi trọng âm nhạc và nhảy múa trong *nhóm lễ*, nhấn mạnh công thức “hiện xuống” của Thiên Chúa: Thiên Chúa – chữa bệnh – rửa tội... *Ngũ Tuần* phát triển nhanh ở châu Mỹ, châu Phi vì tính cách “siêu quốc gia” của nó. Ở Việt Nam khuynh hướng này đang có những dấu hiệu phát triển, nhưng dù sao, lực lượng tôn giáo còn “khiêm tốn”.

Từ cuối thế kỷ XIX, *Giáo hội Tin Lành cải cách Pháp* (Église Réformée de France), chủ yếu thuộc Tin Lành Calvin, tăng cường truyền giáo ở các xứ thuộc địa trong đó có Việt Nam. Theo Ms G. Bois, một trong những nhân vật chủ chốt của *Hội Truyền giáo Tin Lành Phúc Âm*, chủ đích truyền giáo của giới Tin Lành Pháp được triển khai khá bài bản những năm đầu thế kỷ⁶. Tuy vậy, nhưng những người Tin Lành Pháp ít quan tâm đến việc truyền giáo trực tiếp cho dân chúng mà thường hướng vào giới trí thức cùng các hoạt động văn hóa (đề cao chữ Quốc ngữ, báo chí, văn minh và lối sống phương Tây) để truyền giáo. Vì thế, sự phát triển tín hữu rất hạn chế. Hơn nữa, phần vì thiếu tài trợ, điều kiện chính trị và pháp lý ở Đông Dương khá ngặt nghèo⁷ với Tin Lành, nên đến tháng 7-1925, những hoạt động chủ yếu của Hội thánh Tin Lành Phúc Âm Pháp ở Đông Dương căn bản đã chấm dứt.

Trong một nghiên cứu khác, chúng tôi cũng đã cố gắng cắt nghĩa *sự thất bại* của việc truyền giáo Tin Lành của Hội này⁸.

Tài liệu mới phát hiện của chúng tôi ở Lưu trữ nói trên ở Paris, đã cho thấy rõ hơn sự phân tích trên. Chính G. Bois cũng đã phân tích nguyên nhân tư tưởng, triết học và thần học dẫn đến sự thất bại nói trên. Theo ông, các giáo sĩ Tin Lành Pháp lúc đó đã không ý thức hết được những đặc điểm của truyền thống văn hóa và tôn giáo phương Đông, đặc biệt là “minh triết Khổng giáo” (Sagesse confucéenne); yếu tố đạo đức lối sống và gia đình. Thậm chí, ông còn nhận xét sâu sắc rằng: “Thần khí “*xuyên qua bão tố*” của Thiên Chúa đã không đủ sức để “giết chết” các tôn giáo bản địa ấy, nên mặc dù đã xâm nhập vào Việt Nam từ thế kỷ XVI, trải qua nhiều lần xâm nhập, đạo Công giáo mới có thể có chỗ đứng chân được”⁹.

Ngoài những điểm yếu về thần học và phương thức truyền giáo, G.Bois cũng thấy rõ những khó khăn từ phía chính quyền thực dân ở

⁶ Theo tài liệu G.Bois, nhân vật Tin Lành Pháp quan trọng nhất ở Việt Nam, có tên *Lịch sử truyền giáo ở Đông Dương và những người Tin Lành Pháp*, nguyên bản tiếng Pháp, *Histoire des Missions Protestantes en Indochine*, lưu trữ Hội Tin Lành Phúc Âm Pháp, Paris, kí hiệu DEFAP 13.004, 88 trang. Hiện chúng tôi đã khai thác thêm nhiều tư liệu gốc của kho lưu trữ này, có thể làm sáng tỏ thêm rất rõ lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam ít nhất trước năm 1925, năm thực sự “chuyển giao” quyền lực truyền giáo cho Hội CMA. Tuy nhiên đây sẽ là vấn đề của những bài khác.

⁷ Chính quyền thuộc địa Pháp ở Đông Dương chỉ công nhận tư cách pháp nhân cho đạo Tin Lành từ năm 1937 theo Sắc lệnh của Toàn quyền Đông Dương.

⁸ Xem Đỗ Quang Hưng, *Đạo Tin Lành ở Việt Nam Nguồn gốc, những đặc điểm thần học và đời sống tôn giáo*, Tạp chí Khoa học xã hội, số 3, 2011.

⁹ Xem *Histoire des Missions Protestantes en Indochine*, tư liệu đã dẫn, p.86

Đông Dương, hơn thế nữa ông cũng phải “dằn lòng” thừa nhận: “Nếu Chúa muốn rằng, hội CMA sẽ tiếp nối sứ mệnh của chúng ta, mặc dù chắc chắn đất nước mà nước Pháp đã có ảnh hưởng lâu dài, cả trong cảm thức cũng như phong tục thì chúng ta vẫn tin rằng dưới sự coi sóc của họ vẫn sẽ mở ra sự phát triển cho Hội Thánh Đông Dương...”¹⁰.

Cũng ở Lưu trữ này, chúng tôi phát hiện một tài liệu quý độc đáo liên quan đến quan hệ của Nguyễn Ái Quốc với Tin Lành Pháp lúc đó. Đó là bức thư, đánh máy, 4 trang bằng tiếng Pháp, đề ngày 8-9-1921 của Nguyễn Ái Quốc gửi lãnh đạo Hội thánh Tin Lành Pháp. Trong thư, Nguyễn Ái Quốc đã thẳng thắn phê bình chủ trương lập *Hội Thánh Tin Lành Đông Pháp*, trên thực tế phản ánh tư tưởng hẹp hòi, nếu không muốn nói là còn nặng tâm lý thực dân, trái ngược với lý tưởng cao đẹp của Thiên Chúa. Người viết: “Khi xứ Đông Dương còn bị thống trị bởi chủ nghĩa thực dân thì không thể có một cộng đồng Ki-tô giáo thực sự”¹¹.

Nguyễn Ái Quốc đã nghiên cứu kỹ đường hướng thần học và truyền giáo của Hội Thánh Tin Lành Phúc Âm Pháp qua những tài liệu chính thức của Hội mà Người nhận được. Người cho rằng, các Mục sư Tin Lành Pháp đã tuyệt đối hóa tính phổ quát của chân lý Mặc Khải, của sự cứu độ giải phóng con người trong khi với người Á Đông, ít nhất thì chân lý còn ở nhiều hệ tư tưởng ý thức và tôn giáo khác. Nguyễn Ái Quốc đã đưa ra công thức độc đáo: “Phật giáo + Khổng giáo + Ki-tô giáo = Cái Thiện”¹².

Những phân tích trên đây không chỉ hướng tới việc cắt nghĩa sự thất bại của Hội Thánh Tin Lành Phúc Âm Pháp ở Việt Nam, mà còn gợi mở những đường hướng suy tư về thần học, trước hết với chính bản thân những người Tin Lành Việt Nam hôm nay.

Sử gia Lê Hoàng Phu khi viết *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam*, đã hoàn toàn không nói đến những trang sử truyền giáo của Tin Lành Pháp, mặc dù ông nghiên cứu khá kỹ tình hình xã hội và các tôn giáo lớn ở Việt Nam đương thời. Tuy vậy, Lê Hoàng Phu đã có nhận xét khá tinh tế về điểm yếu của các mục sư người Pháp: “Các giáo sĩ đầu tiên của Tin Lành tại Việt Nam đã tìm thấy một dân tộc về đạo giáo, luôn luôn khát

¹⁰ *Histoire des Missions Protestantes en Indochine*, p.83

¹¹ Nguyễn Ái Quốc, thư gửi Hội Thánh Tin Lành Phúc Âm Pháp, Paris, 8/9/1921, nguyên bản tiếng Pháp. Chúng tôi sẽ công bố toàn văn tư liệu quan trọng này trong một dịp gần đây.

¹² Xem Nguyễn Ái Quốc, tư liệu đã dẫn. Trong nguyên bản, NAW dùng chữ “Bonté”, mà chúng tôi dịch là Cái Thiện. Phải chăng tư tưởng độc đáo này của Người, cũng là sự tiên đoán về sự đối thoại tôn giáo và tinh thần *Đại Kết* mà các giáo thuộc Ki-tô giáo rất quan tâm hiện nay.

vọng học hỏi những quan điểm mới về siêu hình học và luân lý học để đương đầu với những xã hội biến chuyển mau chóng của thời đại. Sự mở tâm trí tương đối này đã khiến sự gặp gỡ giữa các đại diện tôn giáo của hầu hết các đức tin được êm ái và kết quả ít hay nhiều, nhất là trong 20 năm đầu Tin Lành có mặt trong xứ¹³.

Về mặt thần học, di sản xa của *Tin Lành Phúc Âm* Pháp sẽ nối tiếp với những di sản gần (trước 1975) của *Hội CMA* trở nên một đặc điểm thần học quan trọng nhất của cộng đồng Tin Lành Việt Nam hôm nay.

2. Người Tin Lành Việt Nam với thần học Tin Lành Phúc Âm

Theo nhà sử học Anh D.W. Bebbington (1989), muốn hiểu được đặc tính của thần học *Tin Lành Phúc Âm*, trước hết cần nắm được *đặc tính cảm thức* (la sensibilité évangélique) của nó. Theo ông, cảm thức này có 4 đặc trưng: 1) *chủ nghĩa quy đạo* (conversionisme): để trở thành Ki-tô hữu phải triệt để thực hiện trong đời sống sự từ bỏ tội lỗi, sự quy đạo là điều kiện tiên quyết để lãnh nhận bí tích rửa tội; 2) *chủ nghĩa truyền tích cực* (activitisme), đầu tư mạnh mẽ mọi hoạt động truyền giáo nhằm làm cho người khác quy đạo; 3) *chủ nghĩa duy Kinh Thánh* (biblicisme), nghĩa là tập trung vào Kinh Thánh và quy chiếu trung tâm cho đời sống tôn giáo; 4) *chủ nghĩa Thánh giá trung tâm* (crucicentrisme), nghĩa là nhấn mạnh đến khổ hình Thánh giá của Chúa Ki-tô với tội lỗi của con người¹⁴.

Cảm thức tôn giáo trên đây ảnh hưởng lớn đến những người *Tin Lành Phúc Âm*. Nhà nghiên cứu nổi tiếng về đạo Tin Lành Pháp là J.P. Willaime có nhận xét: “Trong vòng ảnh hưởng của cảm thức Phúc Âm, do coi trọng phương thức quy đạo cá nhân, nên không có gì ngạc nhiên khi chúng ta thấy rằng Phúc Âm hóa (nghĩa là “chinh phục các linh hồn cho Chúa Ki-tô”) vẫn luôn là mối bận tâm lớn nhất”¹⁵.

Chúng ta hãy trở lại với thực tiễn đời sống thần học và thực hành tôn giáo của người *Tin Lành Phúc Âm* Việt Nam những thập kỷ gần đây.

Trước hết, cũng cần xem xét ảnh hưởng thần học từ phía “Giáo hội Mẹ”. Cũng tương tự như truyền thống chính trị lưỡng đảng, đạo Tin Lành ở Mỹ rất đa nguyên, nhưng đại thể đã có sự phân hóa lớn thành xu

¹³ Xem Ms Lê Hoàng Phu, *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965)*, sdd, tr.82.

¹⁴ Ý kiến trên dẫn lại từ: Jean Paul Willaime, *Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme “établi” et protestantisme “évangélique”*, trong cuốn *La globalisation du religieux*, Ed. L’Harmattan, Paris 2001, p.171-172.

¹⁵ Xem bài của J.P. Willaime đã dẫn, p.178

hướng “Tin Lành cá thể” và “Tin Lành công dân”. Phát hiện của Martin Marty trong cuốn *Đế chế chính trị* đã nói rõ tính cách của khái niệm lưỡng cực địa – tôn giáo này ở Mỹ¹⁶. Năm 1967, Robert Bellah đã khuyến khích loại “tôn giáo công dân” ở Mỹ trong đó cổ vũ “các tín ngưỡng và giá trị, đặc biệt là sự tin tưởng vào Đức Chúa Trời đang kiểm soát vận mệnh của nước Mỹ và đặt nước Mỹ ở xa các nước khác... Sự căng thẳng giữa cá nhân và cộng đồng đã trở thành một dấu hiệu xác nhận tiêu chuẩn về kinh nghiệm tôn giáo ở Mỹ. Bị thu hút đến các thể chế tôn giáo, nhưng người Mỹ vẫn tiếp tục tạo ra những thế giới cá nhân có ý nghĩa”¹⁷.

Vấn đề là ở chỗ sự phân hóa có tính lưỡng cực của thế giới Tin Lành ở Mỹ sẽ dẫn đến những thái độ khác nhau trong đời sống chính trị và đạo đức, trước hết là thái độ đối với truyền thống và hiện tại, chủ nghĩa tự do cá thể và chủ nghĩa cộng đồng. Một nghiên cứu khác của Fred Kniss, trên cơ sở phát triển luận điểm của Tocqueville trong cuốn *Nền dân chủ ở Mỹ* cho chúng ta thấy “tôn giáo truyền thống ở Mỹ đã kết hợp với tư lợi không bị ràng buộc để khuyến khích phúc lợi chung. Ngược lại, cánh tả ở Mỹ lại kết hợp chủ nghĩa hiện đại với chủ nghĩa cộng đồng ủng hộ cả hai tự quyết đạo đức của cá nhân và điều khiển hoạt động kinh tế và chính trị trong việc bảo vệ lợi ích chung”¹⁸. Vấn đề là ở chỗ HTGPALH đứng ở vị trí nào trong cánh hữu hoặc cánh tả ở Mỹ? Theo chúng tôi cũng như nhiều hệ phái Tin Lành thuộc hệ thống Tin Lành Phúc Âm, Tin Lành CMA thuộc cánh hữu?

Chúng ta đều biết rằng, *truyền thống Thúc tỉnh* (Reveil) quan trọng như thế nào đối với Tin Lành Mỹ. Nó không chỉ đem lại cho người Mỹ “sâu đậm tâm hồn tôn giáo”, mà còn thúc đẩy *tính thể tục* mạnh mẽ của tôn giáo. Với những giáo phái tiêu biểu như *Baptisme* và *Methodisme*,

¹⁶ Xem Martin E. Marty, *Righteous Empire: the Protestant Experience in America* (New York: Harper & Row, 1970).

¹⁷ Dẫn theo Charles H. Lippy, *Tôn giáo trong tiến trình lịch sử xã hội Hoa Kỳ*, Đặng Thị Hà dịch, Tạp chí Châu Mỹ ngày nay, số 8, 2002. Bài này gốc ở *Encyclopedia of America Social History*, Vol 1, Mary Kupes Clayton, Elliot J. Gorn, Peter W. Williams Editors. Bản thân chúng tôi bước đầu cũng thể hiện suy tư của mình về hai dòng chính (*Tin Lành Phúc Âm* và *Ngũ tuần*) trong cấu trúc của “Tin Lành Mỹ”. Xem bài Đỗ Quang Hưng, *Vài nhận biết về Tin Lành Mỹ*, trong cuốn *Nghiên cứu tôn giáo: Nhân vật, sự kiện*, Nxb. Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh, 2010, tr.358-377.

¹⁸ Xem bài của Fred Kniss, *Reforming the center American Protestantism, 1900 – to the present*, của Douglas Jacosen & William Vance Trollinger Jr, Michigan/ Cambridge, U.K 1998.

Tin Lành Mỹ đã đem lại nhiều sự thay đổi cho đời sống tôn giáo trong mỗi quan hệ với đời sống chính trị - xã hội và văn hóa.

Tiếc rằng điều này chưa được in dấu trong đời sống tôn giáo của Tin Lành Việt Nam khi mẫu Hội của nó lại nằm ở cực bên kia của sự đa nguyên hóa Tin Lành.

Người sáng lập HTGPALH, A.B.Simpson vốn là một mục sư thuộc Giáo hội Trưởng Lão (Presbytériene) ở Canada, trước khi ông tới New York để thành lập Hội Liên Hiệp Cơ Đốc và Truyền Giáo năm 1887. Ông chấp nhận các nhà truyền giáo thuộc nhiều xu hướng khác nhau gia nhập hội, miễn là những người ấy tuân thủ nguyên tắc làm việc chung của Hội, trước hết là việc sẽ thiết lập các giáo hội bản địa trong quá trình truyền giáo.

Phần lớn các giáo sỹ tiêu biểu nhất của HTGPALH khi qua Việt Nam cũng đã thể hiện rõ xu hướng thần học “Toàn thống” của họ trong việc truyền giảng phúc âm qua sách vở, từ điển mà họ biên soạn cũng như qua chương trình đào tạo mục sư, truyền đạo người bản xứ trong trường *Kinh Thánh Đà Nẵng* (1921) hoặc *Thánh Kinh thần học viện* ở Nha Trang (1960).

Theo tinh thần đó, HTGPALH luôn coi việc truyền giảng Kinh Thánh là nguồn gốc đức tin cho Cơ Đốc nhân, là kho tàng đức tin được Chúa mặc khải cho con người. Kinh Thánh có quyền tối thượng, chứ không phải theo truyền thống, Giáo hội hay giáo chủ. Mọi định chế, cách thức thờ tự cũng như các bí tích không phải là những phương tiện, dấu chỉ của Thiên Chúa ban ân diễm cho con người. Mỗi tín đồ đều có tính cách tự tế và tạo nên cộng đồng Hội thánh... Mặc dù sau này tín hữu Tin Lành ở Việt Nam không có nhiều điều kiện để bàn về thần học, nhưng sự khác biệt đó ngay với thần học Công giáo cũng được các giáo sỹ dày công giảng giải và truyền bá.

Trước năm 1975, gần như không có cuốn sách thần học nào nói cận kề về “ba khẩu hiệu lớn” của Tin Lành nói chung, Tin Lành Phúc Âm nói riêng. Nhưng qua việc kiên trì đường hướng về một “Kinh Phúc Âm thuần khiết”, các giáo sỹ CMA đã đặt nền móng vững chắc cho những căn bản thần học của HTTLVN.

Tuy vậy, trong những năm 60 của thế kỷ XX, việc truyền giáo Tin Lành ở Việt Nam cũng có sự phát triển rõ rệt. Lúc đó, thay vì truyền bá những “nguyên lý Tin Lành” chung nhất, *Hội truyền giáo hải ngoại Bắc Mỹ* (North American Protestant Ministries Overseas) đã thúc đẩy việc truyền bá Phúc Âm với ba điểm nhấn: “Đó là *Thuyết Phúc Âm* trong

chiều sâu (*Evangelism in Depth*), *Phát triển Giáo hội (Church Growth)* và *Sự mở rộng giáo dục thần học (Theological Education in Extension)*” và xem đó như ba phong trào thần học lớn¹⁹.

Những điều này sẽ in dấu trong “Thư tịch Tin Lành” ở Việt Nam mà chúng tôi sẽ trình bày vắn tắt dưới đây.

Trước năm 1945, “thư tịch Tin Lành” chưa nhiều lắm, chủ yếu được xuất bản bởi nhà in của *Hội Tin Lành Đông Pháp* ở Hà Nội. Phần lớn những cuốn sách này do các giáo sĩ của Hội truyền giáo, hoặc bản thân các mục sư Tin Lành Việt Nam tham gia viết như: *Lời khuyên về cách hầu việc Chúa* của Homera Homer – Dixon (1936); *So sánh Thứ Nhất với Thứ Nhì* (tức Cựu ước và Tân ước), không rõ tác giả (1929); Ms Jackson, *Các quy tắc của Hội Thánh Tin Lành Đông Pháp* (1927); *Đến cùng Đức Chúa Jêsu* (dịch từ tiếng Trung Quốc, 1924); *Dẫn dắt quy đạo* của Ms Huỳnh Văn Ngà (1937)...

Nhưng có lẽ cuốn sách thần học Tin Lành đồ sộ nhất ở nước ta trước năm 1975 là cuốn *Thần đạo học* của Ms John Drange Olsen, một trong những vị Đốc học nổi tiếng của trường Kinh Thánh Đà Nẵng²⁰. Bộ sách dày gần 1000 trang theo lối giáo trình thần học truyền thống của Âu – Mỹ, đã trình bày cặn kẽ, lần đầu tiên ở Việt Nam, tổng luận về thần học trước khi *Luận về Thánh Kinh*, *Luận về Đức Chúa Trời*, *Luận về loài người*, *Luận về tội lỗi*, *Luận về Đấng Christ*... Nhiều mục sư tên tuổi qua các thế hệ của Hội Thánh tin Lành Việt Nam (HTTLVN) đều chịu ảnh hưởng của bộ sách này.

Lẽ dĩ nhiên Hiến chương và Điều lệ của HTTLVN là tài liệu cơ bản nhất để ta suy nghĩ về căn bản thần học của nó. Điều dễ thấy là những Đại Hội đồng đầu tiên (lần thứ I, 1924 đến lần thứ III, 1926), với tính cách bồi linh, hiệp nguyện, nên chưa có quyết nghị. Từ Đại Hội đồng lần thứ IV, 1927 ở Đà Nẵng, HTTLVN bắt đầu ghi nhận trong Hiến chương, Điều lệ của mình. Về đại thể, các bản Hiến chương của HTTLVN luôn có điều khoản đầu tiên “Hội thánh này là cứ theo sách Cựu ước và sách Tân ước, tức là Kinh Thánh của Đức Thánh Linh soi dẫn mà lập ra”, điều

¹⁹ Xem bài *Lược sử vắn tắt: Hội truyền giáo hải ngoại Bắc Mỹ*, của J. Herbert Kane, nguyên bản tiếng Anh *A Brief History of North American Overseas Missions*, trong cuốn *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, 10th Edition, New York, 1973, p.6-9.

²⁰ Theo Ms Lê Văn Thái, năm 1927 khi giáo sĩ D.J. Olsen được cử làm đốc học thì chính ông đã thiết kế lại toàn bộ chương trình đào tạo của Trường Kinh Thánh Đà Nẵng theo hướng căn bản hơn. Ông cũng có ảnh hưởng lớn đến các chủng sinh của trường này, cũng như có tiếng nói trong xã hội lúc đó.

mà Jackson trong cuốn *Các quy tắc của Hội Thánh Tin Lành Đông Pháp* nói trên đã chỉ rõ²¹.

Trong thực tiễn truyền giáo và đời sống tâm linh của người tín hữu, lẽ dĩ nhiên những giáo điều căn bản trên thường xuyên chi phối họ. Nhưng dần dần “đời sống thần học” của các mục sư, truyền đạo, tín hữu cũng có sự thay đổi theo chiều hướng ngày càng sát hợp hơn với đời sống thường nhật.

Từ những năm 40 của thế kỷ XX, khi HTTLVN đã dần dần trở thành Hội Thánh tự chủ tự lập với Giáo hội Mẹ thì trong đời sống thần học, những vấn đề này trở nên cấp thiết. HTGPALH, như đã nói ở trên, từ lâu đã có chính sách về “Hội Thánh bản xứ”²². Năm 1955, tại Hội nghị Á châu của HTGPALH, người ta đã bàn đến những vấn đề cấp bách, cụ thể hơn để nhanh chóng chuyển giao trách nhiệm và tài sản cho các Hội Thánh bản xứ tự lập...

Với tư duy thần học, các mục sư người Việt như Lê Văn Thái, Lê Đình Tươi, Ông Văn Huyền, Huỳnh Văn Ngà... thường có những suy tư về vấn đề này. Nhưng có lẽ người tiêu biểu nhất cho những ý tưởng về “thần học Tin Lành bản địa” của HTTLVN là mục sư Lê Hoàng Phu. Trong cuốn luận án tiến sĩ về HTTLVN nói trên, bên cạnh việc đào sâu và triển khai ba nguyên tắc xây dựng một Hội Thánh tự trị, tự lập mà đã đề ra CMA là *tự túc* (*self-support*), *tự quản* (*self-government*) và *tự truyền* (*self-propagation*), ông đã có sáng kiến đưa thêm hai nguyên tắc nữa là *tự dưỡng* (*self-nature*) và *tự diễn* (*self-expression*).

Hai nguyên tắc *tự dưỡng* và *tự diễn* không chỉ đụng đến những vấn đề về tâm lý, tổ chức cơ cấu Hội thánh (một Hội Thánh quốc gia có tính tự trị, không chỉ vươn tới sự tự chủ nhất định về tài chính mà còn tự trị về phương cách xây dựng Hội Thánh), mà còn sớm đụng đến vấn đề nhạy cảm bậc nhất của cộng đồng Tin Lành ở Việt Nam là thái độ với văn hóa dân tộc. Trên cơ sở quan niệm *tự diễn*, nghĩa là có thể tự diễn tả đức tin

²¹ Hiến chương và Điều lệ của HTTLVN phản ánh điều này qua những diễn ngôn có thể khác nhau. Bản *Điều lệ của HTTLVN (miền Bắc)*, Hà Nội, 1963, trong *Tôn chỉ* (Điều 3) có ghi: “1. Hết lòng kính thờ Đức Chúa Trời Ba Ngôi; 2. Yêu tổ quốc, bảo vệ hòa bình, thực hiện công bằng, bác ái, tự do, bình đẳng và lao động”. Điều 4 của bản *Điều lệ* này có tên *Sự tin kính* ghi “HTTLVN (miền Bắc) chỉ công nhận Kinh Thánh Cựu – Tân ước làm nguồn gốc về các điều tin kính của Hội Thánh...”

²² Theo tài liệu chính thức của HTGPALH, nếu như Hội thánh Philippin trở thành Hội thánh độc lập năm 1947 thì HTTLVN đã bắt đầu tự trị tự lập từ 1937, đến năm 1941-1943, nó trở nên “hoàn toàn tự trị, tự lập, vì trong thời kỳ này, Hội thánh chẳng nhận nào vô luận là gì, từ Hội truyền giáo hoặc từ nguồn nào trừ số tiền dâng của các giáo hữu” (Lê Hoàng Phu, sdd, tr.303).

bằng các hình thức văn chương, nghi lễ, nghệ thuật theo truyền thống bản xứ²³. Lê Hoàng Phu đã có tầm nhìn xa và bao quát hơn: “Một Hội Thánh đích thực bản địa là chỉ khi nào các đặc tính *tự dưỡng* và *tự diễn* đạt đến một trình độ có thể diễn tả bằng một triết lý riêng biệt của mình, một triết lý được xây dựng không những trên cơ sở Kinh Thánh Cơ Đốc, mà còn trong hình thức văn hóa bản xứ, làm cho mình trở nên một thành tố của sản nghiệp dân tộc và đồng thời là một đóng góp vào sản nghiệp Cơ Đốc phổ quát trên thế giới”²⁴.

Thời gian đã qua đi, ngày hôm nay, có lẽ người Tin Lành Việt Nam bất kể thuộc hệ phái nào cũng còn “món nợ” với ý tưởng thần học và đời sống tôn giáo đúng đắn ấy.

3. Những vấn đề thần học cấp bách của Tin Lành Việt Nam hôm nay

Như đã phân tích ở trên, *Tin Lành Phúc Âm* nói chung và *Tin Lành Phúc Âm* Việt Nam nói riêng đã và đang nảy sinh nhiều vấn đề thần học trong quá trình thúc đẩy *tính hiện đại*, để phù hợp với trào lưu chung của khung cảnh mở cửa hội nhập và toàn cầu hóa. Theo chúng tôi, dưới đây là những vấn đề cấp bách nhất

3.1. Tin Lành Việt Nam và các vấn đề chính trị - xã hội

Như chúng tôi đã phân tích ở phần trên, do nguồn gốc lịch sử và tiền trình thần học, Tin Lành Việt Nam chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi khuynh hướng *Thanh giáo* (Puritanisme) và *Trường lão* (Presbytérisme) của CMA. Nói cụ thể hơn, từ người sáng lập HITGPÁLH là mục sư A.B.Simpson đến các mục sư nhiều thế hệ thuộc Hội này, về mặt thần học về cơ bản đều thuộc quỹ đạo của *Tin Lành Toàn thống Bắc Mỹ*²⁵.

²³ Người Tin Lành Việt Nam trước 1975 rất nhờ trường hợp nhân vật Nguyễn Châu Ân, người đầu tiên đã soạn Thánh Ca theo các giai điệu âm nhạc dân tộc, thậm chí sử dụng cả các hình thức diễn xướng dân gian... điều mà mục sư P.E.Carlson đã nghĩ đến từ năm 1930. Tiếc rằng nỗ lực này không đi đến đích.

²⁴ Xem Lê Hoàng Phu, *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965)*, sđd, tr.392.

²⁵ Tin Lành Toàn thống Bắc Mỹ được hình thành từ năm 1920 với “Hội Cơ Đốc Toàn thống Thế giới” (World’s Christian Fundamentals Association) – có những tài liệu dịch là “Tin Lành Cơ bản”. Đây là một khuynh hướng thần học quan trọng chi phối nhiều hệ phái Tin Lành ở Mỹ, trước hết là khuynh hướng *Tin Lành Phúc Âm*. Trường phái Tin Lành Toàn thống cứng rắn và có phần bảo thủ khi họ luôn bảo vệ những tư tưởng Kinh Thánh theo nghĩa đen và vô điều kiện. Vì thế, khuynh hướng thần học này đụng độ quyết liệt với những vấn đề cơ bản của thế giới hiện đại như: *Thuyết Tiến hóa*; trào lưu tư tưởng *Thần học cấp tiến* của Tin Lành; phương pháp *chú giải Kinh Thánh*; và vấn đề “vô ngộ” trên từng nét chữ của văn bản Kinh thánh...

Thực ra, khuynh hướng thần học này chỉ là một bộ phận của *Chủ nghĩa Toàn thống* (Fundamentalism), nảy sinh trong nhiều tôn giáo lớn khác như Ấn Giáo, đặc biệt Hồi giáo.

Những hạn chế của phong trào Tin Lành Việt Nam với các vấn đề chính trị xã hội, đúng như một số mục sư tiên khởi của Tin Lành Việt Nam đã nhận xét từ trước 1975, đã bắt nguồn từ điều này. Ms Lê Văn Thiện trong luận án Tiến sĩ Thần học mới đây của mình còn nói cụ thể hơn: “Hội truyền giáo Phúc Âm Liên hiệp không nhằm mục đích cải cách xã hội như W. Carey đã làm ở Ấn Độ. Hội truyền giáo không dự liệu công tác an sinh xã hội như đã từng làm trong thời kì nghèo đói và dịch bệnh ở Ấn Độ. Hội cũng không dấn thân vào chương trình giáo dục trong xứ như các “Hội truyền giáo Tin lành khác” đã làm tại Trung Hoa...”.²⁶

Người Tin Lành Việt Nam hôm nay có vẻ như một lần nữa cần quay trở lại một cách thực sự hơn với những suy tư của *Thần học Mạch sống* (Theologie contextuelle) mà Tổng hội Tin Lành châu Á đã chỉ ra từ năm 1987, trong đó nhấn mạnh đến các vấn đề như tôn giáo và ý thức hệ; di dân và đất đai; môi sinh và cách mạng khoa học kỹ thuật; các giai tầng xã hội, đặc biệt như phụ nữ, trẻ em, giới lao động... Cũng có thể cần tham khảo mô hình của nhà thần học Christopher Durai Singh (Ấn Độ), khi ông đưa ra mô hình với bốn yếu tố hài hòa: cảm thức Á Châu, bản xứ hóa, mạch sống hóa, và cụ thể hóa... Hơn thế nữa, thời đại ngày nay cũng đã mở ra cho người Tin Lành ngay ở Việt Nam một sự “thanh thần”: ngày hôm nay, để làm một người Ki-tô hữu, không nhất thiết phải bản khoán chuyện ý thức hệ, khoa học hay tôn giáo, nhất là không còn sự loại trừ giữa tính hiện đại và tính trung thực Thiên Chúa...

Thực ra, những ý tưởng thần học như thế từ lâu đã được M.Weber khẳng định sức mạnh và tính cách *tôn giáo xã hội* của Tin Lành. J.Baubérot, gần đây nói cụ thể hơn: “Văn hóa Tin Lành, hiện thân của những khẩu hiệu thần học cải cách tôn giáo, đã lập ra mô hình của một dạng người sẵn sàng vào nhà thờ và vào xã hội mà không chờ đợi sự cứu giúp của phía bên này hoặc của phía bên kia, và luôn giữ một khoảng cách nhất định ngay bên trong những cam kết và những mối quan hệ tình cảm của mình nhằm bảo vệ cho mình “mối quan hệ cá nhân với Chúa”. Đó chính là khả năng của họ để tiếp tục sáng tạo trong một không khí mới của thể tục hóa và của giáo hội thế giới, của xu hướng cá nhân và hiện tại hóa những giá trị riêng của bản thân”²⁷.

²⁶ Xem Ms Lê Văn Thiện, *Phúc Âm và văn hóa*, bản dịch từ tiếng Anh của Hoàng Vinh, Nxb. TG, 2010, tr. 67.

²⁷ Xem J. Baubérot, *Lịch sử đạo Tin Lành*, bản dịch từ tiếng Pháp của Trần Sa, sđd, tr.179.

Có thể những tư tưởng mới mẻ này chưa hiện rõ đầy đủ trong tư duy của người Tin Lành Việt Nam trước 1975. Nhưng những người Tin Lành ở miền Nam đã có những kinh nghiệm nhất định. Một mặt họ hướng tới việc xây dựng và phát triển “những cơ sở hạ tầng của Giáo hội” như dày công nâng cấp trường Kinh Thánh Đà Nẵng, Trường Trung - Tiểu học Bết-lê-hem (từ 1953)... mặt khác, tăng cường các hoạt động từ thiện và cứu trợ xã hội như thành lập Cô nhi viện Tin Lành (1950, Nha Trang), Chẩn y viện Tin Lành (Nha Trang, 1961)...

Những hoạt động như thế, càng về sau càng chịu áp lực bởi một thực tế khác. Khi các hệ phái Tin Lành khác, cùng với sự có mặt ngày càng đông đảo của các lực lượng Mỹ ở miền Nam Việt Nam, xuất hiện ngày càng nhiều thì cũng là lúc các hoạt động từ thiện, xã hội này bị thu hút bởi các tổ chức phi chính phủ, thông qua các hệ phái nói trên. Nhưng đây là một câu chuyện khác không thuộc phạm vi bài viết này.

Trong tài liệu *Hướng về Đại hội Tin lành Toàn quốc* của Tổng Liên hội Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam) năm 2000, chuẩn bị cho sự kiện quan trọng được Nhà nước cộng nhận tư cách pháp nhân đầu 2001, các tác giả tập tài liệu đã đề cập nhiều vấn đề chính trị - xã hội thiết thực của Hội thánh. Bằng cách khẳng định lại những nguyên tắc *Tam tự* và hai nguyên tắc bổ sung *Tự dưỡng* và *Tự diễn* của Ms Lê Hoàng Phu mà chúng tôi đã đề cập phần trên, tài liệu này đã có những phân tích sâu sắc về những nguyên tắc liên hệ giữa Nhà nước và Nhà thờ, kinh nghiệm của Tin Lành ở nhiều quốc gia khác để xác định quan điểm, lập trường của Hội Thánh Tin Lành Việt Nam: “HTTLVN chứng quyết rằng Hội Thánh hằng giữ lòng trung thành đối với Chánh phủ, chẳng hề chịu sự cô động gì ở trong Hội Thánh nghịch cùng Chánh phủ. Về những can thiệp đến chánh trị hoặc việc gì khác ở ngoài mục đích của Hội Thánh thì Hội Thánh nhứt quyết không bàn đến”²⁸.

Những ý tưởng tốt đẹp ấy đã nhanh chóng được thể hiện trong *Hiến chương* của Đại Hội đồng Tổng Liên hội lần thứ I/2001 (lần 43 theo lịch sử giáo hội) diễn ra ngay sau đó “phụng sự Thiên Chúa, phụng sự Tổ

²⁸ Thực ra đây là lập trường của HTTL VN được xác định trong *Điều lệ (1936)* được văn bản này nhắc lại và khẳng định. Tài liệu trên cũng đã đề cập đến nhiều vấn đề chính trị xã hội nổi cộm và “lâm ngộ” trong và ngoài Hội thánh như vấn đề có phải thực sự HTTLVN “đứng ngoài chính trị”, cần giải quyết “mặc cảm Tin lành của Mỹ”, các vấn đề “di sản chính trị” của Tin lành Việt Nam sau 1975 như vấn đề Tuyên Úy trong Quân đội Sài Gòn trước đây, người Tin lành và bộ máy công quyền ở Sài Gòn...

quốc”. đường hướng mà các Hội Thánh Tin lành của Việt Nam hôm nay vẫn theo đuổi.

3.2. Hội nhập văn hóa

Đây là một vấn đề được đặc biệt quan tâm trong giới thần học Tin lành Việt Nam hôm nay

Là một tôn giáo coi trọng tính phổ quát và một thứ “văn hóa toàn cầu” (universal), đến nay sau một thế kỷ hiện diện ở Việt Nam đạo Tin Lành vẫn bị coi là “xa lạ. Vấn đề “xung đột với văn hóa và tôn giáo của dân tộc” (trước hết là với Phật giáo, Nho giáo, chưa nói đến với *thờ cúng tổ tiên*), đã được nhiều người Tin lành Việt Nam tự ý thức, tự phê bình.

Người ta đã bắt đầu từ những vấn đề lý thuyết thần học. Có vẻ như những tư tưởng Thần học về văn hóa của các nhà thần học tên tuổi như H.R. Niebuhr (1894-1962) và đặc biệt của Paul Tillich (1886-1965) đã và đang được khai thác nghiêm túc. Bên cạnh mệnh đề “đấng Christ *chiều sâu* của văn hóa”, người Tin Lành Việt Nam chắc hẳn cũng phải quan tâm đến phương diện mối quan hệ của nó với văn hóa dân tộc, đúng như Ms Lê Văn Thiện đã mừng tượng về một sự hội nhập: “Hội nhập hóa Thần học Tin Lành diễn ra, một mặt, nó giúp diễn đạt Phúc Âm như là sự đáp ứng về nhu cầu của con người, về mặt tôn giáo, xã hội, kinh tế, và trên bình diện chính trị văn hóa; mặt khác, nó giúp Phúc Âm trở nên thâm thấu vào và biến đổi từng khía cạnh của văn hóa”.²⁹

Ngày hôm nay, nói về Hội nhập văn hóa, có lẽ sôi động nhất vẫn là câu chuyện *tự diễn* như Ms Lê Hoàng Phu đã phát hiện. Việc Hội nhập văn hóa của Tin Lành Việt Nam thường bắt đầu ngay từ lĩnh vực truyền giáo. Trong một công trình đáng chú ý gần đây của Mục sư Huỳnh Thiên Bửu, đã có sự phân tích về sự “Đạo Tin Lành có nhiều va chạm với một số truyền thống thuộc về văn hóa dân tộc”. Ông phân loại “những va chạm không thể tránh khỏi (chủ yếu với phong tục tập quán, tín ngưỡng cổ truyền, với các tôn giáo khác ngay cả với Công giáo, hoặc “các hệ phái Tin Lành khác”) và những “va chạm có thể tránh khỏi” như: bài xích nhạc cụ của người dân tộc; coi thường tập tục như ăn trầu, đầy tháng thôi nôi, sinh nhật; thiếu tôn trọng tín ngưỡng dân gian... Đồng thời, ông cũng chỉ ra những “đòi hỏi tuân thủ tiêu chuẩn quá khắt khe,

²⁹ Xem Ms Lê Văn Thiện, *Phúc Âm và Văn hóa*, sđd, tr. 128.

theo màu sắc phương Tây³⁰... của Tin Lành”. Từ đó, tác giả đã đưa ra những phương pháp, phương tiện, phương thức truyền giáo cụ thể theo hướng “Hội nhập văn hóa”.

Trên tinh thần đó, tháng 11/2005, nhóm “Hội nhập Văn hóa” của mục sư Huỳnh Thiên Bửu đã tổ chức Hội thảo chuyên đề “Hội Thánh với Âm nhạc dân tộc”, trong đó ngoài thảo luận về lý thuyết, đã có chương trình “thờ phượng đặc biệt”, sử dụng nhạc cụ, vũ đạo... của âm nhạc dân tộc đã gây được sự chú ý nhất định trong giới Tin Lành.

Một khuynh hướng khác của sự tìm kiếm trong “Hội nhập Văn hóa” của Tin Lành Việt Nam là muốn đi tới những vấn đề thần học căn bản nhất với “chiều sâu tâm hệ” của người Việt. Tiêu biểu cho hướng này có thể kể đến luận án tiến sĩ triết học của Ms Trương Văn Thiên Tư có tên là “*Mệnh Trời – Hướng đến một thần học sứ mạng Việt Nam*” tại Berkeley, California.

Tác giả đi tiếp suy tư của giới thần học Tin Lành Việt Nam. Mặt khác, nhấn mạnh những thiếu sót trong hội nhập văn hóa của Tin Lành Việt Nam. Tác giả viết: “Khuynh hướng không dự phần và không tham gia vào xã hội của HTTLVN trái ngược với cách người Việt truyền thống đã sống hàng ngàn năm qua. Đối với người Việt Nam truyền thống, khi sống trong cộng đồng, người ta phải biết trách nhiệm của chính mình đối với xã hội, tức là xây dựng một đời sống xã hội hòa hợp... Trong bối cảnh ấy, một quan điểm Cơ Đốc Việt Nam về vô vi sẽ giúp tín hữu Tin Lành Việt Nam sống như những người được huyết Chúa Cứu Thế Giê-xu ban cho sự tự do. Họ sẽ không khinh bỉ vật chất mà cũng không sống như thể vật chất là mục đích duy nhất của cuộc đời. Lối sống này sẽ cho họ những cơ hội giúp đỡ đồng bào Việt Nam của họ...”³¹.

Hiện nay đã đến lúc các Hội Thánh Tin Lành Việt Nam cần đặt vấn đề một cách cấp thiết và toàn diện hơn với đường hướng tất yếu Hội nhập văn hóa bất kể trước mọi khác biệt về thần học và đời sống tôn giáo. Thực tế lịch sử tôn giáo ở Việt Nam cho thấy rằng, không một tôn giáo nhập nội nào có thể có chỗ đứng trong lòng dân tộc mà không có sự “Việt hóa Đạo” nhất định.

³⁰ Xem *Tiểu luận Cao học Mục vụ*, Kế hoạch truyền giáo 5 năm của Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam), 2005-2010 của Huỳnh Thiên Bửu, đệ trình Viện Thần học Việt Nam, tháng 4/2004, tr 8-9.

³¹ Xem Trương Văn Thiên Tư, *sđd*, tr. 296.

3.3. Vấn đề hệ phái.

Cho đến trước năm 1975, về đại thể khái niệm “đạo Tin Lành” ở Việt Nam bao gồm ba bộ phận: i) “*Tin Lành chính thống*” tức *Hội Thánh Tin Lành Việt Nam*, nguồn gốc CMA, với *Tổng hội* (miền Bắc) và *Tổng Liên hội* (miền Nam); ii) Nhóm các hệ phái, tổ chức liên hệ phái và các tổ chức không hệ phái, trong đó rất nhiều là “các Hội Thánh tư gia” và đặc biệt nhóm hệ phái của những tín hữu tin và thực hành Linh Ân (Ấn tứ Thánh linh) với tên gọi chung là *các hệ phái Ngũ Tuần*. Ngoài ra còn có, iii) những nhóm phái mà HTTLVN coi là “tà giáo” như *Chứng nhân Giê-hô-va*, nhóm *Mormons*, *Hội thánh Cơ Đốc Phục Lâm* (nhóm Lễ tư gia), *Tân sứ đồ*, *Hội Thánh Duy nhất*...³².

Đây cũng là vấn đề tổ chức tôn giáo có tính chiến lược với đạo Tin Lành ở Việt Nam nói chung, nói riêng là với HTTLVN. Sẽ còn phải có những nghiên cứu xã hội học tôn giáo kỹ hơn về điều này, như sự vận động tất yếu của tính đa nguyên, độc đáo của Tin Lành nói chung. Ms Phạm Xuân Tín đã có những ý kiến của mình trong tập sách nhỏ về các hệ phái Tin Lành ở Việt Nam trước đây.

Chúng tôi đã đề cập ở phần đầu, khi “thế giới Tin Lành” của Việt Nam đã được *tái cơ cấu bên trong* như tình hình một vài năm gần đây thì rõ ràng vấn đề này đã và đang trở nên cấp bách. Ở đó có những khía cạnh thuộc về thần học, có những khía cạnh thuộc về tổ chức quan hệ giữa các hệ phái mà chiều hướng đa nguyên ngày càng in dấu rõ nét. Vì thế, đây không chỉ là vấn đề “nội bộ” của các hệ phái Tin Lành ở Việt Nam, mà cũng là vấn đề mà xã hội và Nhà nước, một lần nữa lại phải quan tâm để có được những chính sách, sự quản lý thích hợp đối với thực tại Tin Lành Việt Nam hôm nay./.

³² Như chúng tôi đã phân tích ở trên, điều này cũng phản ánh ảnh hưởng Tin Lành Mỹ và thế giới với hai dòng lớn là *Tin Lành Phúc Âm* và *Tin Lành Ngũ Tuần* (Tin Lành Linh Ân, tên gọi quen thuộc khác của người Việt). Nhóm ii) là vấn đề lớn và đặc biệt, không chỉ trước 1975 mà cả những năm gần đây. Đã có ý kiến sắp xếp khoảng trên dưới 50 hệ phái, tổ chức của nhóm này thành “hai tổ chức Thông Công, tức Fellowship, thường gọi tắt là F1 và F2”. Từ khi có *Chi thị 01* (2005) của Chính phủ với tinh thần giải quyết “trộn gói” vấn đề pháp lý của các hệ phái Tin Lành ở Việt Nam, vấn đề phức tạp này đã dần dần có hướng giải quyết thuận lợi như chúng tôi đã đề cập. Gần đây nhất, Ms Đinh Thiên Tứ còn có ý tưởng thành lập một tổ chức *Thông Công* mới gọi là *Ban Hiệp Nguyên* (F3). Nhưng đây mới là những ý tưởng thử nghiệm bước đầu. Đây là vấn đề rất phức tạp của thế giới Tin Lành trong toàn cầu hóa nói chung. Ở Việt Nam, chưa thấy nói đến hiện tượng Mega-Church, tạm dịch là *Giáo hội Lớn*, phản ánh một khuynh hướng “Đại kết” của các hệ phái Tin Lành hiện đại. Chắc rằng, ít nhiều đường hướng ấy cũng sẽ có những ảnh hưởng tích cực đến các hệ phái Tin Lành ở Việt Nam.

Tài liệu tham khảo

1. B. Vermander, *Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine*, Tạp chí *Perspectives*, Paris, N^o 4/2009.
2. Dương Phương Cương (Feng Gang Yang), *Thị trường ba màu sắc tôn giáo của Trung Quốc*, nguyên bản tiếng Trung được đăng tải trên tạp chí *Xã hội học*, Bắc Kinh, số 47, 2006.
3. G.Bois, *Lịch sử truyền giáo ở Đông Dương và những người Tin Lành Pháp*, nguyên bản tiếng Pháp, *Histoire des Missions Protestantes en Indochine*, lưu trữ Hội Tin Lành Phúc Âm Pháp, Paris, kí hiệu DEFAP 13.004, 88 trang.
4. J. Herbert Kane, *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, 10th Edition, NewYork, 1973.
5. Ms Lê Hoàng Phu, *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965)*, bản lược dịch lưu hành trong Hội Thánh. Nguyên bản tiếng Anh, Luận án Tiến sỹ, Đại học NewYork, 1972, có tên là *A Short History of the Evangelical Church of Vietnam*, 415 trang.
6. Martin E. Marty, *Righteous Empire: the Protestant Experience in America*, New York: Happer & Row, 1970.
7. G.Bois, *Histoire des Missions Protestantes en Indochine*, lưu trữ Hội Tin Lành Phúc Âm Pháp, Paris, kí hiệu DEFAP 13.004, 88 trang.
8. Nguyễn Ái Quốc, *Thư gửi Hội Thánh Tin Lành Phúc Âm Pháp*, Paris, 8/09/1921. Nguyên bản tiếng Pháp.