

NHỮNG CHIỀU KÍCH HỘI NHẬP VĂN HÓA CỦA CÔNG GIÁO VIỆT NAM VÀ MỘT VÀI BIỂU HIỆN NHÌN TỪ CÔNG ĐỒNG KẸ SẮT

Tóm tắt: Truyền thống cởi mở và bao dung tôn giáo cho phép người Việt Nam du nhập và biến đổi nhiều tôn giáo từ bên ngoài sao cho phù hợp với truyền thống văn hóa, xã hội. Ở chiều ngược lại, các tôn giáo cũng có những sự thích ứng linh hoạt với văn hóa Việt Nam. Công giáo, một tôn giáo có thiết chế chặt chẽ, cũng không nằm ngoài xu thế chung đó. Sự thích ứng và phần nào hội nhập văn hóa của Công giáo diễn ra trong suốt lịch sử quá trình truyền bá tôn giáo này vào Việt Nam. Giới chức Công giáo cũng đã có những động thái chấn chỉnh việc thực hành tôn giáo và lối sống ảnh hưởng của văn hóa truyền thống Việt Nam nhưng không phù hợp với nhân sinh quan và thế giới quan Công giáo. Công đồng Kề Sắt được tổ chức cũng nhằm thực hiện những mục tiêu kể trên.

Từ khóa: Hội nhập văn hóa; Công giáo; Kề Sắt; Công đồng Kề Sắt, Việt Nam

Mở đầu

Công giáo đã và đang có những đóng góp nhất định cho sự phát triển của văn hóa Việt Nam; đồng thời cũng tự điều chỉnh để tương thích với văn hóa Việt Nam. Đây là chủ đề nhận được không ít sự quan tâm của xã hội, từ giới chức Công giáo tới những nhà quản lý, các nhà nghiên cứu... Nguyễn Chính Kết [1998; 2001] ngoài việc đưa ra một cách hiểu về hội nhập văn hóa, còn có một số nhận định về sự khẩn thiết phải thích ứng của Giáo hội đối với thế giới và con người. Tác giả chỉ ra rằng, trong công cuộc truyền giáo tại Việt Nam, nhiều

* Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.

Ngày nhận bài: 9/10/2023; Ngày biên tập: 19/10/2023; Duyệt đăng: 12/11/2023

thừa sai đã có những nỗ lực thích nghi một cách mềm dẻo với xã hội Việt Nam. Tòa Tổng Giám mục Thành phố Hồ Chí Minh [2003], Nguyễn Khắc Dương [2007], Nguyễn Hồng Dương [1999], Đỗ Văn Thụy [2018]... đã đưa ra những góc nhìn khác nhau về vấn đề hội nhập văn hóa của Công giáo. Tuy nhiên, có lẽ vẫn cần có thêm nhiều nghiên cứu về những biểu hiện hội nhập văn hóa mang tính ứng phó linh hoạt và thích ứng với môi trường bản địa của Công giáo Việt Nam trước Công đồng Vatican II.

Bài viết dựa trên căn cứ sử liệu, kết hợp với phương pháp nghiên cứu Văn bản học nhằm đưa ra một cái nhìn chung về hội nhập văn hóa của Công giáo và một số biểu hiện thích ứng, hội nhập của Công giáo với văn hóa Việt Nam được nhắc đến trong các quy định trong Công đồng Kê Sắt (1900).

1. Những chiều kích hội nhập văn hóa Công giáo tại Việt Nam

1.1. Tiền đề cho sự hội nhập văn hóa của Công giáo tại Việt Nam

Việt Nam là quốc gia có truyền thống nông nghiệp lâu đời, đặc biệt là trồng lúa nước. Việc phụ thuộc nhiều vào nền nông nghiệp lúa nước với vai trò lớn của người phụ nữ có thể được xem là một trong những nguyên nhân khiến tinh thần trọng nữ trở thành một đặc điểm mang tính bản sắc của văn hóa Việt Nam. Nằm giữa hai nền văn minh lớn của nhân loại là Trung Hoa và Ấn Độ, Việt Nam cũng là nơi tiếp thu và chịu ảnh hưởng của nhiều tôn giáo khác nhau được sinh ra từ hai nền văn hóa này, trong đó có Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo. Từ khoảng thế kỷ XVII, Việt Nam bắt đầu tiếp xúc với văn hóa phương Tây và đón nhận những ảnh hưởng về mặt văn hóa của các quốc gia phương Tây, trong đó có Công giáo.

Các tôn giáo ngoại lai, sau hàng nghìn năm được truyền bá và du nhập vào Việt Nam, đã trở thành một thành tố của văn hóa nước ta. Tuy nhiên, người Việt không sao chép hoàn toàn mà biến đổi cho phù hợp với tâm thức và những căn tính văn hóa bản địa, khiến cho tôn giáo phù hợp với nhu cầu hiện sinh của mình. Phật giáo Việt Nam vừa tiếp nhận nhiều tông phái Phật giáo khác nhau từ bên ngoài truyền vào, vừa tạo nên một dòng Phật giáo riêng (Phật giáo Trúc Lâm Yên Tử). Phật giáo Việt Nam thường gắn với quan niệm trong dân gian về

hình tượng ông Bụt luôn xuất hiện cứu giúp người tốt, trừng trị kẻ ác [Trần Quốc Vượng, 2005]. Các hình thức cầu cúng, bùa chú, xem tướng số, cúng sao giải hạn... cũng đã hiện diện trong không ít ngôi chùa Việt. Nho giáo Việt Nam trọng cái học thực dụng, lối học theo kiểu *thuật nhi bất tác* khiến Nho giáo tồn tại hàng nghìn năm ở Việt Nam nhưng không hình thành được dòng phái, thay vào đó là những cải biến cho phù hợp với mô hình nước nhỏ dân ít. Yếu tố *nhân, nghĩa*, trọng dân, tân dân, thân dân được các nhà Nho Việt Nam đề cao. Đạo giáo Việt Nam đã tạo được một dấu ấn riêng với sự ra đời hệ thống Tứ bất tử (Tản Viên Sơn Thánh, Phù Đổng Thiên Vương, Chử Đồng Tử, Thánh Mẫu Liễu Hạnh)...

Ở phạm vi gia đình và làng xã, mối quan hệ họ hàng (tông tộc) theo phụ hệ, trọng hiếu đễ và tôn ti trật tự, tục thờ tổ nghề, thờ thành hoàng làng... là những dấu vết ảnh hưởng của Nho giáo; các hình thức cầu cúng, bùa chú, đặt mồ đặt mả, xem ngày, xem hướng... phần nhiều chịu ảnh hưởng của Đạo giáo. Các tôn giáo hoặc học thuyết chính trị ảnh hưởng và chi phối lẫn nhau và cùng tạo nên bản sắc văn hóa Việt Nam. “Chúng ta có Phật giáo dân gian: Tứ pháp (Vân, Vũ, Lô, Điện). Nho giáo củng cố tín ngưỡng dân gian thờ cúng tổ tiên. Hội nhập vào dân gian, tạo nên văn hóa bình dân, song hành cùng văn hóa bác học (Trung Quốc gọi là văn hóa sĩ đại phu) nên khi triều đại phong kiến sụp đổ, các tôn giáo vẫn đứng vững. Tiếp nhận văn hóa Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo, nhưng trong dòng chảy của lịch sử, văn hóa Việt Nam góp phần nhào nặn các tôn giáo trên; ngay cả khi Công giáo truyền vào Việt Nam cũng phải chịu sự chi phối của văn hóa Việt Nam qua tầng diện dân gian” [Nguyễn Hồng Dương, 2013: 38-39].

Một điểm dễ nhận thấy là xuất phát từ việc mỗi làng Việt được tổ chức như một “thế giới riêng”, độc lập tương đối với nhà nước phong kiến, cùng với đó là nhu cầu phải đoàn kết chống thiên tai, ngoại xâm... người Việt rất đề cao người có công với làng, với nước. Điều này khiến cho tình đoàn kết, tình làng nghĩa xóm được coi trọng (tính cổ kết liên làng hoặc siêu làng). “Ý thức về cội nguồn được thể hiện trong việc thờ cúng tổ tiên (hiểu theo nghĩa rộng) vẫn còn khá đậm trong đời sống tâm linh của các cư dân vùng đồng bằng sông Hồng.

Gia đình có bàn thờ tổ tiên, dòng họ có tổ đường, làng xóm thờ thần thành hoàng, thần làng ở đình, đền, nước thờ Lạc Long Quân, Âu Cơ, vua Hùng” [Nguyễn Quốc Tuấn, Nguyễn Ngọc Quỳnh, 2007: 21]. Tuy nhiên, có thể thấy, ở Việt Nam, yếu tố gia tộc không quá mạnh vì nước ta không có nhiều gia tộc lớn như Trung Quốc, thay vào đó, vấn đề cổ kết làng xã là truyền thống rõ nét của văn hóa Việt Nam trong nhiều thế kỷ.

Sự linh hoạt, sáng tạo, dễ chấp nhận cái mới một cách có chọn lọc của người Việt Nam đã phần nào giúp cho Công giáo tìm được chỗ đứng tại đây. “Bản tính khoan dung văn hóa ở người Việt khiến các trào lưu văn hóa tư tưởng ngoại lai với các hệ giá trị khác biệt, thậm chí đối lập với nhau, nhưng khi vào Việt Nam lại được Việt hóa, hòa trộn theo cách riêng. Người Việt Nam không nhiệt tín tới mức “sống chết” với riêng một hệ tư tưởng hay tôn giáo nào, mà khoan dung, sẵn sàng chấp nhận các trào lưu văn hóa, tôn giáo mới” [Nguyễn Quang Hưng, 2013: 230-231]. Và kết quả là sự hội nhập giữa văn hóa dân tộc với tôn giáo ngoại sinh đã “đem lại cho văn hóa Việt Nam những sắc màu tâm hồn và tâm linh mới mẻ, một mặt, vừa khẳng định cái vốn có, mặt khác lại đem tới đóng góp mới (tuy không phải lúc nào cũng đồng nghĩa với cái hay), và kết quả quan trọng là tạo nên con người và tâm hồn Việt Nam như ngày nay ta thấy” [Nguyễn Quốc Tuấn, 1999: 48].

Tất cả những yếu tố trên giúp cho môi trường truyền giáo của Công giáo ở Việt Nam khác nhiều so với ở các vùng lãnh thổ thuộc Nam Mỹ hay châu Phi. Công giáo nếu muốn thành công ở Việt Nam thì buộc phải tìm hiểu, thích ứng có chọn lọc nhiều yếu tố của truyền thống văn hóa Việt Nam.

1.2. Hội nhập văn hóa của Công giáo

1.2.1. Vấn đề hội nhập văn hóa của Công giáo

Hội nhập văn hóa của Công giáo có thể xem là một quá trình liên tục, kể từ khi Thiên Chúa “xuống thế làm người” cho đến khi một số ngôn ngữ châu Âu được sử dụng để dịch Kinh Thánh; tiếp đến là quá trình biến đổi Công giáo cùng với quá trình Kitô giáo hóa ở một số lục địa. Tuy nhiên, khái niệm hội nhập văn hóa theo cách hiểu của Công

giáo chính thức xuất hiện chưa lâu. “Theo các học giả trong những thập niên hậu bán thế kỷ XX, Emmanuel Martey cho rằng thuật ngữ ‘hội nhập văn hóa’ được sử dụng lần đầu tiên có lẽ bởi giáo sư Joseph Mason thuộc Đại học Gregory, Roma, năm 1962. Theo Crollius, thuật ngữ La tinh ‘hội nhập văn hóa’ (*inculturatio*) được thông qua tại Tổng Công nghị Dòng Tên lần thứ 32, năm 1975. Tuy nhiên, tại công nghị này, ‘*inculturatio*’ có thể được xem như tương đương với từ Anh ngữ ‘*enculturation*’ (hấp thụ văn hóa)” [Nguyễn Văn Viên, 2023].

Về thời điểm sử dụng thuật ngữ ‘hội nhập văn hóa’ trong Giáo hội Công giáo Roma, Giáo hoàng Gioan Phaolô II là người đầu tiên sử dụng ‘hội nhập văn hóa’ như một thuật ngữ mang tính phổ quát để thay cho các thuật ngữ mang tính Công giáo cùng chủ đề này. “Đức Gioan Phaolô II là vị giáo hoàng đầu tiên đã dùng từ hội nhập văn hóa. Trong thông điệp *Slavorum Apostoli*, ban hành năm 1985 để kỷ niệm 11 thế kỷ hoạt động truyền giáo của hai thánh Cyrille và Metshode, Ngài viết: Trong phúc âm hóa mà các ngài thực hiện như là những người tiên phong ở những lãnh thổ của các dân tộc slava, người ta đã gặp một kiểu mẫu cho điều mà hôm nay người ta gọi là hội nhập văn hóa: sự nhập thể của Tin Mừng vào trong các nền văn hóa bản xứ và đồng thời là việc các nền văn hóa ấy đi vào đời sống của Giáo hội” [Nguyễn Hồng Dương, 2013: 60]. Còn theo Nguyễn Văn Viên [2023], “trong các văn kiện chính thức của Giáo hội Công giáo, thuật ngữ này xuất hiện lần đầu tiên trong Tông huấn *Catechesi Tradendae* (1979) của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II về giáo lý trong thời đại chúng ta. Từ đó trở đi, ‘hội nhập văn hóa’ trở nên phổ biến trong các văn kiện chính thức của Giáo hội, như trong thông điệp *Slavorum Apostoli* (1985), *Redemptoris Missio* (1990), *Fides et Ratio* (1998) và *Ecclesia de Eucharistia* (2003). Đặc biệt, thuật ngữ này thường xuyên xuất hiện trong các Tông huấn của Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II gửi các châu lục: *Ecclesia in Africa* (1995), *Ecclesia in America* (1999), *Ecclesia in Asia* (1999), *Ecclesia in Oceania* (2001), and *Ecclesia in Europa* (2003)”.

Cho đến nay, đã có khá nhiều cách hiểu khác nhau về khái niệm *hội nhập văn hóa* của Công giáo nói riêng và của Kitô giáo nói chung. Theo Nguyễn Nghị, “Hội nghị đặc biệt các giám mục thế giới năm

1985 diễn tả sự hội nhập văn hóa Kitô giáo như sau: Sự biến đổi thâm sâu các giá trị văn hóa đích thực qua việc các giá trị này được sáp nhập vào Kitô giáo và việc Kitô giáo được lồng vào trong các nền văn hóa khác nhau” [Nhiều tác giả, 2010: 274]. Giáo hoàng Gioan Phaolô 2 trong thông điệp *Redemptoris missio* lại nói đến việc làm “Tin Mừng nhập thể trong các nền văn hóa của họ vào cộng đồng chúng ta”. Theo Michael Amaladoss, một nhà thần học Ấn Độ, từ này có thể được hiểu một cách thông thường là *cuộc đối thoại giữa Tin Mừng và văn hóa*” [Nhiều tác giả, 2010: 274]. Cũng theo Nguyễn Nghị, “hội nhập văn hóa có thể hiểu một cách đơn giản là niềm tin Kitô giáo được diễn tả và cử hành bằng những khái niệm, phạm trù, hình ảnh, cách thức suy nghĩ quen thuộc, theo truyền thống của một địa phương và vào một thời điểm lịch sử nhất định. Hội nhập văn hóa của Kitô giáo bao gồm không chỉ yếu tố không gian mà cả yếu tố thời gian. Cũng có người nói đến một sự thích nghi (không phải là cơ hội chủ nghĩa) của Kitô giáo, và từ Công đồng chung Vaticanô II, cụm từ “cập nhật hóa” được sử dụng thường xuyên. *Thích nghi và cập nhật hóa* có thể là hai cách diễn tả sự hội nhập văn hóa” [Nhiều tác giả, 2010: 274]. Tác giả Nguyễn Hồng Dương cho rằng “hội nhập văn hóa Kitô giáo chính là sự thích ứng, tiếp biến văn hóa Kitô giáo cho phù hợp với đặc thù của văn hóa một cộng đồng người, văn hóa một quốc gia, trên cơ sở đó mà sản xuất ra những giá trị văn hóa mới bồi đắp cho văn hóa cộng đồng người, văn hóa một quốc gia và cả văn hóa Kitô giáo nhưng cả hai đều không mất đi căn tính của mình” [Nguyễn Hồng Dương, 2013: 63].

Theo quan điểm của Thần học Công giáo, hội nhập văn hóa là sự khuyến khích việc diễn tả đức tin Công giáo một cách linh hoạt theo môi trường văn hóa bản địa, nơi Công giáo du nhập, mà không làm mất đi ý nghĩa của Công giáo cũng như các yếu tố văn hóa đặc sắc bản địa.

Về sự phân kỳ lịch sử phát triển quá trình hội nhập văn hóa của Kitô giáo, Pierre-Marie Gy chia lịch sử hội nhập văn hóa làm bốn giai đoạn: (1) Hội nhập văn hóa cơ bản, hiệp nhất trong Giáo hội các Kitô hữu gốc Do Thái và dân ngoại; (2) Hội nhập văn hóa của Kitô giáo trước thế kỷ thứ tư, trong đó Kitô giáo là tôn giáo thiểu số trong xã hội đa số là lương dân; (3) Bắt đầu từ thế kỷ thứ tư, sự tương tác giữa kho

tàng văn hóa cổ điển và Kitô giáo là tôn giáo lớn; (4) Các cuộc gặp gỡ giữa Kitô giáo với các nền văn hóa và các chu kỳ văn hóa mới, rút tỉa kinh nghiệm từ các giai đoạn trước đó [Nguyễn Văn Viên, 2023].

Công cuộc truyền giáo tại châu Á được Francois Xavier (1506-1552) gây dựng và có những khởi đầu hết sức tốt đẹp nhờ nỗ lực thích nghi ở Trung Hoa và Ấn Độ của những người kế cận như Matteo Ricci (1552-1610) hay Roberto de Nobili (1577-1656) cũng như sự hậu thuẫn của Tòa Thánh. “Năm 1659, Bộ Truyền bá đức tin (ngày nay là Bộ Phúc âm hóa các dân tộc) đã chỉ thị cho các thừa sai Paris sang truyền giáo ở Viễn Đông như sau: “Các ngài đừng lo, cũng đừng thuyết phục vì lý do gì bảo các dân tộc thay đổi lễ nghi, các tập, thói lệ của họ, miễn là các điều đó không trái ngược với đạo và các điều luân lý. Còn gì vô lý hơn là đem các thói tục của Pháp, Tây Ban Nha, Italia hay một nước nào khác bên Âu châu vào trong nước Tàu? Quý vị không cần đem các điều này vào, nhưng chỉ đem đức tin cho họ, đức tin này không loại bỏ không làm tổn thương tới nghi lễ và các phong tục của các dân tộc hoặc tập quán của họ” [Nguyễn Hồng Dương, 2013: 60].

Nhìn chung, Giáo hội Công giáo xác định hội nhập văn hóa là “Đem Tin Mừng nhập thể vào văn hóa địa phương, đồng thời đưa những nền văn hóa ấy vào đời sống Giáo hội”, là “sự biến đổi sâu xa các giá trị văn hóa chân chính bằng cách hội nhập chúng vào Kitô giáo và đem Kitô giáo gieo trồng vào những nền văn hóa khác nhau”¹. Để xác định được đâu là các giá trị văn hóa chân chính thì đó là hành trình của sự trưởng thành về lòng tin, “được hiểu như một khả năng phân biệt được trong cử chỉ mình thực thi điều gì thuộc lãnh vực văn hóa, điều gì thuộc lãnh vực tín ngưỡng” [Nhiều tác giả, 2010: 267]. Tuy nhiên, chính sách của Tòa Thánh Roma không “nhất thành bất biến”, và do có những thay đổi trong chiến lược truyền giáo của Công giáo đôi khi đã tạo nên những xung đột về văn hóa giữa Công giáo với chủ thể bản địa của các miền truyền giáo.

1.2.2. Một số chiều kích hội nhập văn hóa của Công giáo ở Việt Nam

Tại Việt Nam, người Công giáo đã có những nỗ lực hội nhập văn hóa bằng cách “hòa mình vào xã hội Đại Việt”, như tìm hiểu văn hóa

Việt Nam; sử dụng chữ Hán và chữ Nôm trong việc soạn kinh sách; cải biến một số nghi lễ Công giáo cho phù hợp với đặc điểm văn hóa Việt Nam; tổ chức giáo hội cơ sở ở đồng bằng Bắc Bộ cũng phải vận hành theo mô hình làng xã truyền thống của Việt Nam; thậm chí là học tiếng Việt để rồi tạo ra một thứ chữ mới (chữ Quốc ngữ)... Công cuộc hội nhập văn hóa đó thường xuất hiện ở một vài địa phương hay nhóm nhỏ, do nỗ lực của một vài cá nhân nào đó, mà nói theo ngôn ngữ Công giáo ngày nay là do sự thích ứng với nhu cầu thực tế của “lòng đạo đức bình dân”, tức là sự sáng tạo một cách linh hoạt của những người Công giáo bản địa khi thực hành các nghi thức cũng như xây dựng, trang trí các công trình Công giáo. Tuy nhiên, để hiện tượng này không tự phát và trái lẽ đạo, giáo hội Công giáo cũng đã chú ý và bàn định về vấn đề này. “Kỳ đại hội tháng 10 năm 1682 ở Hội An (Trung Phần) quy tụ hai vị Giám mục và gần một trăm giáo sĩ, thầy giảng các dòng đạo Ky Tô, đã thảo luận sôi nổi về việc có nên hay không nên cấm tín đồ Ky Tô thiết lập bàn thờ gia tiên trong nhà, thay đổi và hạn chế những lễ nghi trong đám tang ông bà cha mẹ và trong việc thờ cúng tổ tiên, vì có nhiều giáo sĩ, nhất là dòng Tên, nhận thấy rằng thờ cúng tổ tiên không phải là mê tín dị đoan” [Nhất Thanh, Vũ Văn Khiếu, 2005: 262-263].

Công cuộc truyền giáo tại Việt Nam trong thời kỳ đầu kết hợp hai hướng quan phương và phi quan phương, tức là vừa tìm cách thuyết phục những người bản địa có chức quyền theo Công giáo để tạo ảnh hưởng, lôi kéo những người có địa vị xã hội thấp hơn cải đạo theo, vừa hướng đến tầng lớp bình dân trong xã hội và thích nghi một cách linh hoạt với tầng lớp tín đồ này để tìm ra những cách diễn tả niềm tin và thực hành tôn giáo phù hợp với môi trường văn hóa bản địa, nhằm thu hút tín đồ.

Văn hóa Công giáo ảnh hưởng đến văn hóa truyền thống Việt Nam cũng là hiện tượng cần được chú ý. Những cơ sở giáo dục, y tế, từ thiện của Công giáo đã đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành đội ngũ trí thức “Tây học” có nhiều đóng góp cho sự phát triển đất nước. Những trở ngại kìm hãm quá trình truyền bá Công giáo vào Việt Nam liên quan đến những tranh cãi về các nghi lễ phương Đông, cộng

với sự cứng rắn của giáo triều Roma về vấn đề này và sự nghi ngại của giới vua quan Việt Nam. Về bản chất, hiện tượng trên có thể đến từ nguyên nhân không hiểu nhau giữa hai thực thể thế lực là nhà nước Việt Nam truyền thống (chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của học thuyết Nho giáo) với Tòa Thánh Roma (đang song hành cùng chiến lược khai hóa và chinh phục thế giới của thực dân phương Tây).

Từ sau Công đồng Vatican II, đặc biệt là sau khi Chiến tranh Lạnh kết thúc, thế giới bước vào giai đoạn phát triển mới, trong đó sự khác biệt về thể chế chính trị hay tôn giáo không phải là rào cản quá lớn cho các mối quan hệ kinh tế - văn hóa - chính trị giữa các quốc gia. Thậm chí, một số đặc điểm về văn hóa, tôn giáo lại được coi là có tiềm năng mang lại những giá trị mới. Với trường hợp Việt Nam, đường hướng của Tòa Thánh Roma cũng tạo ra cảm giác quyền lực của nhà nước Việt Nam được tôn trọng, nhiều truyền thống văn hóa bản địa được duy trì.

Hội nhập văn hóa của Công giáo là sự gặp gỡ, hòa quyện văn hóa và cũng là quỹ đạo phát triển chung của xã hội hiện đại, với những mức độ đậm nhạt khác nhau tùy ở mỗi nền văn hóa nhất định. Với trường hợp Việt Nam, tác giả bài viết này cho rằng, sự hội nhập của Công giáo đối với văn hóa Việt Nam đã diễn ra trong một thời gian dài và có những đặc điểm sau:

Về bản chất, hiện tượng hội nhập văn hóa này mang tính *đa chiều*, trong đó có *hai chiều cơ bản*, đó là: (1) Giao lưu, học hỏi và trao đổi với nền văn hóa truyền thống Việt Nam (chiều thuận); (2) Văn hóa truyền thống phản kháng, thích nghi, chọn lọc và chấp nhận những yếu tố Công giáo phù hợp. Tuy nhiên, nếu xét theo chiều nghịch, Công giáo cũng có những sự phủ nhận, bài xích, loại bỏ văn hóa truyền thống để giữ vị trí độc tôn những tín lý của mình.

Động lực của hội nhập văn hóa có thể chia thành hai nhóm nội sinh và ngoại sinh, bao gồm các yếu tố sau:

Yếu tố nội sinh ngày nay thường được một số người Công giáo gọi bằng khái niệm “Lòng đạo đức bình dân”. Hiện tượng này được hiểu là những con người cụ thể, trong những hoàn cảnh, điều kiện cụ thể, đã sử dụng một cách sáng tạo các yếu tố, nguyên liệu truyền thống,

bản địa vào các sinh hoạt tôn giáo nhưng không làm mất đi ý nghĩa của chúng. Do thường được hình thành nhờ ý thức cá nhân hoặc một tập thể mang tính địa phương, “lòng đạo đức bình dân” thường ít mang tính phổ quát và tạo nên sự đa dạng trong tính thống nhất của Công giáo trên phạm vi thế giới. Về bản chất, đây là hiện tượng “bối cảnh hóa” các thực hành niềm tin, tôn giáo.

Bên cạnh đó, những thay đổi ở thượng tầng Công giáo (đấu tranh - tích lũy - thay đổi) hay những đường hướng của các giáo hội địa phương hẳn nhiên cũng đang khuyến khích tính chủ động của các giáo hội địa phương trong việc diễn giải đức tin cho phù hợp với truyền thống văn hóa của các cộng đồng khác nhau trên thế giới. Ví dụ sinh động là sự chuyển đổi trong một loạt quan niệm của Giáo hội về tính đa dạng của văn hóa toàn cầu đã được Công đồng Vatican II công nhận, hoặc sự chấp nhận nghi lễ phương Đông và những đường hướng lớn của các Đại hội đồng Giám mục Á châu, Phi châu...

Yếu tố ngoại sinh là các tác động từ bên ngoài khiến Công giáo khi du nhập vào Việt Nam buộc phải có những điều chỉnh nhất định, bởi nền văn hóa Việt Nam đã có truyền thống lâu đời, không quá đóng kín và cực đoan, mà vẫn có sự cởi mở đối với tôn giáo ngoại lai dẫn đến sự đa dạng tôn giáo và văn hóa. Sự giao lưu (theo hướng chủ động) của Công giáo với văn hóa ngoài Kitô giáo có lẽ thường xuất phát từ nhu cầu cá nhân của tín đồ, trong đó có sự tò mò của không ít người Việt trước thành tựu của khoa học - kỹ thuật phương Tây.

2. Công đồng Kê Sặt với vấn đề văn hóa truyền thống Việt Nam

2.1. Vài nét sơ lược về Công đồng Kê Sặt

Thuật ngữ tiếng La tinh “synodus” (công nghị) nguyên nghĩa là “con đường chung”, tức là một cuộc họp để tìm một cách làm việc chung. Công nghị và công đồng (concilium) thường được hiểu đồng nghĩa, nhưng có thể khác về quy mô tổ chức. Tại Việt Nam, các công nghị địa phận thường được gọi là công đồng.

Công đồng Kê Sặt triệu tập các giám mục và đại diện một số dòng tu của các địa phận Công giáo tính từ sông Gianh trở ra Bắc² theo sự chỉ đạo của Giáo hoàng. Theo Sắc lệnh ngày 23/03/1879 của Giáo hoàng Leo XIII, trong vòng một năm, các giám mục địa phận từng

nước, từng miền phải hội công đồng với nhau để hội bàn, lập thứ tự phép tắc thống nhất cho giống như các địa phận chính toà [Synodo Tunquinensé, 1915: 1]. Tuy nhiên, do nhiều nguyên nhân, phải đến ngày 11/02/1900, Công đồng miền Bắc Kỳ lần thứ nhất mới được khai mạc tại nhà thờ Kẻ Sặt.

Xứ Kẻ Sặt (nay thuộc huyện Bình Giang tỉnh Hải Dương) được chọn làm địa điểm tổ chức công đồng miền Bắc Kỳ lần thứ nhất là vì Kẻ Sặt là giáo xứ lớn nhất trong địa phận Đông, dân số lại đông và toàn tòng, xưa kia cũng đã là Tòa Giám mục lâu đời, lại có trường Lý đoan tại đây. Đây là nơi thuận lợi cả về con người, cơ sở vật chất và tinh thần.

Sau ba phiên làm việc, Công đồng Kẻ Sặt kết thúc vào ngày 6/3/1900. Các quyết định được thông qua gồm các nhóm vấn đề:

- Các quy định về bốn phận các đáng đại diện tông toà, về các thừa sai ngoại quốc đang hoạt động tại Việt Nam, về các linh mục bản quốc, các thầy giảng, người nhà Đức Chúa Trời, về các nhà tràng, các tu sĩ nam nữ
- Các quy định về việc quản trị và sử dụng tài sản của Giáo hội
- Các quyết định về việc cử hành các phép bí tích
- Các quy định về việc coi sóc con chiên, như việc giữ ngày Chúa nhật, xưng tội, rước lễ mùa Phục sinh, ăn chay kiêng thịt, tổ chức ban trù trưởng, các tràng dạy giáo lý
- Các quy định về các tràng học khác, giáo viên và sách giáo khoa
- Các quy định về việc xem xét và kiêng tránh các việc trái lẽ đạo
- Các quy định về tang ma
- Các quy định về người mới theo Công giáo
- Các quy định về trẻ nhỏ và bệnh viện

Văn kiện Công đồng Kẻ Sặt được đóng quyển thành sách *Synodo Tunquinensé. Công đồng hội lần thứ nhất, Miền Bắc Kỳ (Đàng Ngoài trong nước Annam), năm 1900*, in tại Kẻ Sở năm 1906 (in lại lần thứ 2 tại Kẻ Sở năm 1915).

2.2. Văn hóa và hội nhập văn hóa tại Công đồng Kê Sắt

Văn hóa nói chung, trong đó có văn hóa ứng xử của người Công giáo và thái độ của Công giáo đối với văn hóa truyền thống Việt Nam, ít nhiều được thể hiện trong các nghị quyết của Công đồng Kê Sắt. Ở đây, có thể phân chia theo một số nhóm nội dung như: con người/cá nhân, cá nhân trong cộng đồng, phong tục, nghi lễ, cùng các vấn đề trong đời sống cộng đồng (tang ma, cưới hỏi...), học ngôn ngữ của người Việt Nam...

Về cá nhân, đối với các đẳng bậc nói chung, trong thái độ đối xử với người khác, từ “yêu thương” (ngay cả đối với các quan phân đời) được nhắc tới nhiều lần trong Nghị quyết của Công đồng Kê Sắt. Chẳng hạn, “Hãy dạy bảo các dân vâng lời chịu lụy vua chúa quan quyền, dù kẻ hung ác độc dữ cũng vậy; hãy cầu nguyện chung và riêng cho vua quan được bằng yên thịnh sự và được rỗi linh hồn; dù khi vua quan bắt bớ cấm cách sự đạo thì đừng hạch việc người làm, đừng kêu trách người vì nghiệt ngạt cương thẳng và đừng nói chê nói phạm đến vua chúa quan quyền bao giờ” [Synodo Tunquinensé, 1915: 42]. Bên cạnh đó, yếu tố nhân đức cũng được coi là điều kiện tiên quyết trong lối sống của các vị chủ chăn: “Đáng làm thầy phải lấy nhân đức làm mẫu mực trong mọi cách ăn ở” [Synodo Tunquinensé, 1915: 45].

Đối với các linh mục, công đồng quy định việc chơi bài bạc ăn tiền và xem con hát là những điều không được làm: “cấm nhứt các thầy cả mọi cách chơi bài cho được tiền bạc, mà đáng Vítvò có ra hình phạt có ra vạ về sự ấy, thì Tòa công đồng cũng ưng nhận (...); “Thầy cả chẳng bao giờ được làm thịnh sự chèo hát trước mặt mình hay là trước mặt người nhà thầy, mà lại phải giảng giải hết sức cho con chiên bền đạo lánh những sự ấy” [Synodo Tunquinensé, 1915: 45].

Đối với người Việt thuộc các thành phần khác như kẻ giảng, tu sĩ, công đồng cũng có những quy định theo hướng vừa khuyến khích họ gìn giữ những điều được xem là tốt cho việc đạo trong văn hóa Việt Nam, vừa tránh những thói tục không phù hợp: “Kẻ giảng cũng phải nhớ mình đã nên dân riêng Đức Chúa Lời, cho nên phải thật lòng bỏ các thói thể gian, nhất là về sự ăn mặc, thì phải dùng những đồ đơn sơ

khiểm nhường... Và lại ta cảm kể giảng không được nuôi tóc hay là nuôi móng tay như thói người phần đời” [Synodo Tunquinensé, 1915: 60-61]. Riêng với các nữ tu, công đồng “Ước ao cho chị em không phải làm những việc như cấy ruộng, nhất là những ruộng xa, mà “làm những việc xứng hợp đáng bậc mình hơn, thí dụ đan phen, đan chiếu, dệt vải, chăn tằm, bắt tròng hạt, may áo Đức Bà hay là làm những đồ quen dùng trong nhà thờ” [Synodo Tunquinensé, 1915: 84].

Đối với những thành phần “theo đạo lấy gạo mà ăn” vì lợi ích vật chất, công đồng quy định “phải chịu lấy chúng nó cách hiền lành hân hoi và dạy dỗ cho siêng năng; nhưng mà dù các điều khác nó có được bằng người ta, thì phải thử lâu hơn mà không được rửa tội cho đến khi xem ra nó thật lòng lấy sự đạo làm trọng hơn mọi ơn ích phần xác và có đủ lẽ mà đoán nó sẽ giữ đạo cho vững vàng xứng đáng” [Synodo Tunquinensé, 1915: 177].

Như vậy, đối với hàng giáo sĩ và tu sĩ Công giáo, công đồng khuyến khích lấy nhân đức mà đối đãi người khác, tránh các tệ nạn, làm những việc phù hợp, đặc biệt là không chống đối vua chúa quan quyền bản địa. Đây chính là cách Công giáo hòa mình nhưng không hòa tan vào xã hội Việt Nam. Việc phát triển tín đồ mới đi đôi với số lượng thì chất lượng người theo đạo cũng được công đồng chú trọng.

Về phong tục và cách người dân ăn ở, ít ra là những sự thường gặp không trái lẽ đạo được công đồng chấp thuận để các vị chủ chăn tùy vào điều kiện thực tế mà quyết định cho giáo dân thực hành hay không. Một nguyên nhân nữa khiến công đồng đưa ra quy định phải giữ hoặc điều chỉnh từ từ những tục lệ được nhắc đến trên đây còn bởi nếu “mình bỏ chẳng xem sao thì người ta sẽ chê là kẻ quê mùa chẳng biết phép”. Nếu cần phải sửa lại hay là đổi thói quen nào thì “các cố missionariô phải ý tứ khôn ngoan lựa dịp thừa cơ” [Synodo Tunquinensé, 1915: 48].

Trang phục của các giáo sĩ thừa sai và các linh mục bản địa cũng được quy định sao cho giữ được sự giản dị và có nét Việt Nam: “Các thầy cả missionariô và các thầy cả bản cước cần phải mặc áo thâm dài trước mặt người tây; mà chớ gì có mặc áo ấy luôn thì phải lấm; song bởi vì thứ áo khăn Annam xuống khỏi đầu gói đến bắp chân cũng có

phần nghiêm trang hẳn hoi khá, thì thầy cả mặc áo ấy cũng được, nhưng khi ra ngoài người phải mặc áo mùi thơm” [Synodo Tunquinensé, 1915: 50].

Trong các *ngghi lễ vòng đời người*, tang ma của người Việt có nhiều tục lệ khiến công đồng quan tâm, chấn chỉnh với mong muốn “cho các đấng giảng đạo lấy lòng tin sốt sắng và trần lực chịu khó gờ đoàn chiền mình cho khỏi các lễ phép cùng các thói dối trá kẻ ngoại đạo quen làm quen giữ về tổ tiên đã qua đời” [Synodo Tunquinensé, 1915: 166]. Việc quàn xác lâu ngày và làm cỗ lớn trong tang lễ cũng là những điều mà công đồng mong muốn điều chỉnh nơi giáo dân. Đối với người ngoại đạo đến viếng, công đồng xác định “không cho người ngoại đạo làm những phép dối trá nào trước quan tài người có đạo để tránh thông cơn những công việc dối trá” [Synodo Tunquinensé, 1915: 169].

Đối với lễ hậu và giỗ, công đồng “cấm nhặt³ không được nhận lễ hậu, trừ khi đã tuân cứ cho lộn các điều bề trên địa phận mình chỉ định về việc ấy mới nhận được mà thôi”; “Mọi thầy cả phải có một sổ riêng biên cho mình hàng ngày các lễ bàn thờ lễ mỗ người ta xin, mà khi đã làm thì cũng phải biên nữa. Về lễ giỗ, ví bằng chính ngày giỗ có mắc ngăn trở, thì thầy cả làm lễ ấy trước hay là sau ít ngày cũng được” [Synodo Tunquinensé, 1915: 118].

Trong việc cưới, công đồng cấm việc “cho con gái đến làm dâu trước khi làm phép cưới; hay là thói thường gặp hơn là để cho con lai đến làm rể nhà con gái, cho cha mẹ con gái thử nó dần dần” [Synodo Tunquinensé, 1915: 140]. “Thầy cả phải trần lực xem sóc, kéo nhân dịp cưới người ta làm sự gì dối trá, nhất là kéo bốn đạo mới mắc về sự lạy tổ lạy vua bếp hay là cứ theo thói kẻ vô đạo toan lấy nhau thì xem ngày tháng xem tuổi xem số chẳng” [Synodo Tunquinensé, 1915: 145]. Việc tính tuổi kết hôn phải tính theo năm mặt trăng (lăng), tức là phải thêm một tháng... [Synodo Tunquinensé, 1915: 149]. Tuy nhiên, công đồng vẫn có sự thỏa hiệp nhất định với một số phong tục bản địa không vi phạm quy định của Công giáo.

Trong *nếp sống đạo* của người Việt Công giáo, công đồng cũng có những quy định linh hoạt. Chẳng hạn như “chưa buộc nhặt hết mọi

bốn đạo phải chịu lễ trong mùa Phục sinh được; điều ấy chỉ buộc những kẻ gặp dịp tiện mà chịu lễ trong mùa ấy, như khi năm nào thầy cả quên làm phúc nơi mình ở trong mùa Phục sinh. Về phần những kẻ lệ luật ấy không buộc, thì có phép chung chịu lễ một năm ít là một lần, cho nên đến tuần thầy cả làm phúc, sự dọn mình chịu lễ chỉ buộc các nhật các kẻ chịu lễ lần sau hết đã được một năm tròn mà thôi” [Synodo Tunquinensé, 1915: 109-110]. Trong việc ăn chay, các địa phận miền chỉ phải ăn chay vào các ngày thứ sáu trong mùa chay cả cùng ngày thứ tư trong tuần lễ thánh và ngày trước lễ Sinh nhật Đức Chúa Giêsu”; “Các ngày ăn chay và kiêng thịt thì được phép dùng mỡ nước mà dọn đồ ăn⁴; lại dù trong những ngày vốn đã cấm ăn thịt lợn với cá mặc lòng, cũng được dùng nước mắm và mắm tép”; “Khi nào trong ba ngày Tết Nguyên đán gặp phải ngày kiêng thịt hay là ăn chay, thì các đảng Vítvô được phép dịch sự kiêng thịt và ăn chay về ngày khác mình lấy làm tiện” [Synodo Tunquinensé, 1915: 155-156].

Nguồn tiền phục vụ cho các hoạt động của cộng đồng Công giáo, tái thiết nhà thờ cũng được cộng đồng chú ý tới. Theo đó, “các thầy cả chính xứ được phép lấy vào của nhà xứ, vào tiền lễ mỗ, tiền lễ bàn thờ và của bốn đạo làm phúc cho được nuôi mình và các thầy cả khác cùng người nhà thầy đang ở xứ ấy nuôi mình cho xứng đáng vừa phải, lại cho được lo liệu những sự cần khác thường phải lo trong nhà xứ và làm phú cho kẻ khó khăn nữa” [Synodo Tunquinensé, 1915: 95]. Lệ “nộp cheo” của người Việt Nam cũng được nhắc tới. “Về sự nộp cheo làng, dù có phải liệu cách bất thường vì lễ vội cần, thí dụ vì có người họ hàng bên lai⁵, hay bên gái sắp chết, mà phải nộp cheo chạy tang mặc lòng, đừng bao giờ làm thành thói rất trái nghịch nộp cheo khi hai bên chưa đến cùng thầy cả trước để người tra xét và biết rõ ràng nó không có sự gì ngăn trở sót mà có thể kết bạn cùng nhau được” [Synodo Tunquinensé, 1915: 144]. Có thể thấy, mặc dù vào thời điểm đầu thế kỷ XX, Công giáo Việt Nam có thể đang thiếu thốn về tiền bạc, một vài cách thức huy động tiền theo phong tục Việt Nam được Công giáo áp dụng khá thận trọng nhằm đảm bảo các khoản tiền đó không vi phạm quy định của đạo, hoặc tạo tiền lệ cho các hoạt động trái lễ đạo.

Như vậy, về mặt luật tục, ngoài những quy định mang tính chất chấn chỉnh, ngăn ngừa người Công giáo tránh phạm phải những điều được cho là không phù hợp từ tục lệ của cộng đồng người bản địa, công đồng cũng có những quy định mang tính hội nhập văn hóa, như: linh mục được khuyến khích mặc những bộ trang phục lịch sự của người Việt Nam, người Công giáo được phép dùng mỡ nước và nước mắm trong mùa chay và người đứng đầu giáo hội Công giáo địa phương được phép điều chỉnh việc thực hành ăn chay sao cho phù hợp. Việc thu tiền “nộp cheo” hay tiền trong các lễ tiết vẫn được phép nếu không vi phạm các quy định về mặt đạo đức, đức tin của người Công giáo.

Việc các nhà truyền giáo *học ngôn ngữ bản địa* để phục vụ cho việc phát triển đạo tại nơi họ tới không phải là chuyện hiếm. Ở Việt Nam cũng vậy, *việc học tiếng Việt* được công đồng xác định là điều bắt buộc đối với các nhà truyền giáo ngoại quốc. Các giáo sĩ mới sang Annam tính từ khi đến địa phận được sáu tháng phải kiểm tra trình độ tiếng Việt, sau đó ít là đủ ba năm lại phải kiểm tra lần nữa tùy đáng vớt vò. Việc học các thứ chữ trong ngôn ngữ tiếng Việt đối với các thành phần khác nhau được quy định như sau: “Những kẻ đã được nhận ở trong nhà Đức Chúa Lời, thoát khi mới vào thì sẽ học thuộc lòng phép nhà Đức Chúa Lời, mà sẽ ở trong nhà xứ mấy năm tập tành các điều về sự chung như phép nhà dạy và chịu khó học chữ Nho, xem các sách đạo quen dùng, cứ giờ đã chỉ mà đọc kinh, ăn cơm chung vuồi nhau” [Synodo Tunquinensé, 1915: 65]; nữ tu “phải học phải tập xem sách chữ Nôm Annam và chữ Nôm La tinh” [Synodo Tunquinensé, 1915: 82]. Các tràng học chữ Nho cũng phải đảm bảo các điều kiện: tìm thầy có trình độ, giảm đóng góp cho học sinh và giúp học sinh giữ đạo; cấm học những sách có nội dung xấu [Synodo Tunquinensé, 1915: 161-162].

Việc thống nhất sách kinh và một sách bốn cũng được công đồng Kẻ Sặt đặt ra, nhưng chưa thực hiện được do thời gian hội công đồng chỉ có ít ngày. Do đó, công đồng chỉ định “mỗi giám mục khi trở về địa phận của mình cần nhanh chóng chọn lấy hai linh mục truyền giáo khôn ngoan thông thái tiếng Annam trong địa phận, giao việc xem xét kĩ càng, so sánh các bộ kinh bốn các địa phận đang dùng

vuối nhau, chữa dịch các tiếng La tinh trong những sách ấy ra tiếng Annam, rồi luận sách nào tốt hơn hay là soạn lại các sách ấy vào một quyển riêng; xong rồi thì phải làm giấy kê mọi sự đã làm cùng nộp bề trên riêng mình, để đến khi hội công đồng lần sau hay là dịp khác các đảng Vicariô apostolicô bàn định vuối nhau sách kinh và sách bốn nào bốn đạo phải tuân cứ trong năm địa phận” [Synodo Tunquinensé, 1915: 199].

Một số sách giải thích kinh đọc và nghi thức khi rửa tội cũng được soạn để giúp các tân tòng dễ dàng nắm bắt được nghi lễ tôn giáo. “Khi đang làm phép rửa tội, thì bảo một người kẻ giảng đọc sách *Giống má* là sách cắt nghĩa các kinh đọc và các lễ phép làm lúc rửa tội, để cho bốn đạo mới hiểu được mọi sự cho dễ” [Synodo Tunquinensé, 1915: 188]; dạy cho họ biết về các điều Sắc Tòa thánh “Ex illa die” và sắc “Ex quo” đã cấm về những lễ phép làm bên nước Ngô, nước Annam, nhất là về sự thờ Khổng Tử và thờ tổ tiên đã qua đời [Synodo Tunquinensé, 1915: 181]. Vào thời điểm năm 1900, Tòa thánh Roma vẫn chưa cho phép thực hành nghi lễ liên quan đến thờ cúng tổ tiên của người Việt nói riêng, các nghi lễ phương Đông nói chung, nên quy định này hoàn toàn phù hợp với quy định chung của Giáo hội Công giáo Roma.

Nhìn chung, công đồng có khá nhiều quy định tạo điều kiện cho tín đồ có thể cân bằng giữa thực hành việc đạo và việc lao động kiếm tiền lo cho cuộc sống. “Thầy cả có quyền tha cho bốn đạo khó khăn cần phải đi làm nuôi mình, được phép làm việc phân xác các ngày lễ cả lễ lạy, miễn là kẻ ấy đã xem lễ khi có thể xem được; bằng không xem lễ được thì phải đọc kinh bù” [Synodo Tunquinensé, 1915: 153-154]. Đây cũng là cách Công giáo Việt Nam giữ tín đồ trong bối cảnh đời sống đức tin của tân tín đồ còn chưa vững chắc.

3. Một số nhận định chung

Nhìn chung, cho đến nay, vẫn chưa thực sự có một cách hiểu thống nhất về hiện tượng hội nhập văn hóa của Công giáo. Từ cách định nghĩa của giáo hội Công giáo, quá trình này có thể được hiểu là gieo hạt giống “Phúc âm” vào một nền văn hóa. Hạt giống đó nảy mầm, đâm hoa kết trái dựa trên chất dinh dưỡng bản địa, làm thay đổi môi trường sống bản địa vốn có trước đó. Nếu nhìn từ quan điểm bên ngoài Công

giáo, cũng có thể hiểu quá trình đó là việc tìm, hiểu nền văn hóa bản địa và cân bằng việc thực hành văn hóa - tín ngưỡng - tôn giáo và tâm tư tình cảm, nếp sống của người Công giáo cho phù hợp với đạo đức lối sống của người bản địa. Tuy nhiên, điều này chỉ có thể có được ở một nền văn hóa đã tương đối trưởng thành và có sự bao dung, tiếp nhận những yếu tố tôn giáo mới có thiết chế chặt chẽ như Công giáo.

Trong quá trình truyền giáo vào một quốc gia có nền văn hóa lâu đời và đa dạng như Việt Nam, việc hội nhập văn hóa dù ở những hình thức sơ khởi nhất và chưa có hướng dẫn cụ thể từ giáo hội cũng là điều tất yếu. Trong lịch sử Việt Nam, hội nhập văn hóa có thể chỉ là quá trình học tập mang tính tự phát, bằng thói quen hoặc trình độ của người dân trong quá trình kiến tạo các công trình xây dựng và thực hành các nghi lễ Công giáo... theo những lễ thói, mô thức cũ trong văn hóa của mình. Cũng một phần bởi nguyên nhân này mà Công đồng Kê Sắt đã được mở ra. Với việc triệu tập Công đồng Kê Sắt, Giáo hội Công giáo tại Việt Nam đã thực hiện được một số mục tiêu quan trọng; đó là hướng dẫn, chấn chỉnh, uốn nắn... mọi mặt đời sống đạo của Công giáo tại Việt Nam từ sông Gianh trở ra Bắc; điều chỉnh, hạn chế dần những ảnh hưởng văn hóa Việt Nam được cho là không phù hợp với đức tin và những thực hành nghi lễ trong cộng đồng Công giáo ở Việt Nam, từng bước thích ứng với văn hóa Việt Nam theo chiều hướng mà ngày nay ta có thể gọi là sự hội nhập văn hóa.

Một vài nội dung trong Nghị quyết của Công đồng Kê Sắt như: cho phép người Công giáo Việt Nam thực hành các tục lệ truyền thống không trái lẽ đạo, đặc biệt là trong việc cưới, việc tang; cấp phép cho tín đồ được thay đổi lịch thực hiện các nghi lễ để hoàn thành nhiệm vụ kiếm tiền, chăm sóc bốn đạo mới... đã ít nhiều mang dáng dấp hội nhập văn hóa, ứng phó linh hoạt với điều kiện của tín đồ Công giáo Việt Nam. Ngoài ra, trang phục của các vị chủ chăn, tu sĩ và đội ngũ công tác viên cho các hoạt động mục vụ được công đồng khuyến khích đơn giản, phù hợp với môi trường văn hóa Việt Nam. Việc khuyến khích sử dụng con người và ngành nghề của tu sĩ cho phù hợp với chức vụ, địa vị của họ cũng là một cách làm có xét đến môi trường văn hóa của người Việt Nam.

Ở khía cạnh ngôn ngữ, nghị quyết của công đồng vẫn xuất hiện nhiều từ cổ của thời kỳ chưa cải cách tiếng Việt, cho thấy mức độ chưa hoàn thiện của tiếng Việt đầu thế kỷ XX, với nhiều từ cổ nay đã gần như không còn xuất hiện như: “liệt Lào”, “song le”, “vuổi nhau”... Bên cạnh đó, nhiều thuật ngữ nhà đạo chưa Việt hóa được như “missionariô”, “vicariô apostolicô”... đã ghi dấu một giai đoạn phát triển của tiếng Việt.

Nhìn chung, xem xét ở các chiều kích khác nhau, Công giáo đã có những cách tiếp cận với các nền văn hóa của các xứ truyền giáo một cách linh hoạt, mang tính thích ứng; đồng thời cũng chấn chỉnh, loại bỏ những ảnh hưởng trái lẽ đạo trong văn hóa bản địa làm biến chất đời sống đạo của cộng đồng Công giáo ở Việt Nam, cụ thể là Công đồng Kê Sắt năm 1900, chính là một ví dụ minh chứng cho điều này./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Xem “Huấn thị thứ 4 về Hội nhập văn hóa”, *Phụng vụ của Bộ Phụng tự* ra ngày 25/01/1994.
- 2 Bao gồm các địa phận: Tây, Đông, Trung, Nam, Đoài, Bắc.
- 3 Nhất: chặt, nghiêm ngặt.
- 4 Các công việc liên quan đến chế biến thức ăn.
- 5 Bên nhà trai.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Đỗ Quang Chính (2008), *Hòa mình vào xã hội Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo.
2. Nguyễn Hồng Dương (1999), “Bước đường hội nhập văn hóa dân tộc của Công giáo Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.
3. Nguyễn Hồng Dương (2000), “Tìm hiểu tổ chức xứ, họ đạo của Công giáo ở miền Bắc từ thế kỷ XVII đến đầu thế kỷ XX”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 4.
4. Nguyễn Hồng Dương (2001), “Công đồng Vatican II ở Việt Nam (Nhìn từ góc độ lý luận về hội nhập văn hóa)”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3, tr. 33-40.
5. Nguyễn Hồng Dương (2008), “Hệ quả của quá trình tiếp xúc với tín ngưỡng bản địa của người Việt ở vùng đồng bằng Bắc Bộ của Công giáo Việt Nam”, *Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ 3*.
6. Nguyễn Hồng Dương chủ biên (2010), *Nếp sống đạo của người Công giáo Việt Nam*, Nxb. Từ điển Bách khoa.
7. Nguyễn Hồng Dương (2013), *Công giáo trong văn hóa Việt Nam*, Nxb. Văn hóa thông tin.
8. Nguyễn Khắc Dương (2000), “Tín điều Các Thánh thông công và đạo hiệu (Tôn kính tổ tiên) nơi người Việt và người Việt Công giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.

9. Nguyễn Khắc Dương (2007), “Hội nhập văn hóa, vấn đề hay màu nhiệm?”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 4.
10. Greg Dues (2014), *Những thói quen và truyền thống Công giáo (Hướng dẫn chung)*, Bản dịch tiếng Việt, Nxb. Tôn giáo.
11. Đào Trung Hiệu (2013), *Hành trình ân phúc Hội thánh Công giáo tại Việt Nam 480 năm đón nhận tin mừng*, Chân Lý xuất bản, Thành phố Hồ Chí Minh.
12. Hội đồng Giám mục Việt Nam (2004), *Sống đạo theo cung cách Việt Nam-Tài liệu hội thảo mùa Phục Sinh*, Nxb. Tôn giáo.
13. Hội đồng Giám mục Việt Nam (2007), *Bộ Giáo Luật 1983*, Nxb. Tôn giáo.
14. Hội đồng Giám mục Việt Nam (2010), *Dấu ấn 350 năm Giáo hội Công giáo Việt Nam*, Nxb. Phương Đông.
15. Nguyễn Chính Kết (1998), “Hội nhập văn hóa tại Việt Nam”, *Nguyệt san Công giáo và Dân tộc*, số 9 (45), Thành phố Hồ Chí Minh.
16. Nguyễn Chính Kết (1998), *Thích ứng và hội nhập văn hóa trong truyền giáo*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.
17. Nguyễn Chính Kết (2001), “Hội nhập văn hóa là gì?”, *Nguyệt san Công giáo và Dân tộc*, số 3 (75), Thành phố Hồ Chí Minh.
18. Nhiều tác giả (2010), *Giáo hội giữa dòng đời*, Câu lạc bộ Phaolô Nguyễn Văn Bình, Thành phố Hồ Chí Minh.
19. P.M.Gendreau Ep (1908), *Sách thuật lại các Thư chung địa phận Tây Đàng Ngoài*, In tại Kê Sở.
20. Synodo Tunquinensé (1915), *Công đồng hội lần thứ nhất miền Bắc Kỳ (Đàng Ngoài trong nước Annam, năm 1900)*, In lần thứ II tại Kê Sở.
21. Synodo Tunquinensé (1915), *Công đồng miền Bắc Kỳ (Đàng Ngoài trong nước Annam): Kê Sắt 1900, Kê Sở 1912*, In tại Kê Sở năm 1915, Tái bản, Lưu hành nội bộ.
22. Vũ Thị Thanh Tâm (2022), *Thờ cúng tổ tiên của người Việt Công giáo (Nghiên cứu trường hợp giáo xứ Kê Sắt, Hải Dương)*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
23. Nhất Thanh, Vũ Văn Khiếu (2005), *Phong tục làng xóm Việt Nam*, Nxb. Phương Đông.
24. Phạm Huy Thông (2007), “Quan hệ giữa Nho giáo và Công giáo ở Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 4.
25. Huy Thông (2000), “Ảnh hưởng qua lại giữa văn hóa Công giáo và văn hóa Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.
26. Đỗ Văn Thụy (2018), *Các đường lối phúc âm hóa hội nhập văn hóa*, Nxb. Tôn giáo.
27. Tòa Tổng Giám mục Thành phố Hồ Chí Minh (2003), *Kinh nghiệm hội nhập văn hóa trong nếp sống Kitô giáo tại Việt Nam*, Lưu hành nội bộ.
28. *Tông huấn Giáo hội tại châu Á (Ecclesia in Asia) của Đức Thánh Cha Gioan Phaolô II*, Ban hành tại New Delhi Ấn Độ, ngày 6/11/1999 (bản dịch tiếng Việt của Hội đồng Giám mục Việt Nam đề ngày 2/6/2001).
29. Nguyễn Quốc Tuấn (1999), “Về mối quan hệ giữa văn hóa dân tộc và tôn giáo ngoại sinh”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1.

30. Nguyễn Quốc Tuấn, Nguyễn Ngọc Quỳnh (2007), “Mấy vấn đề về tín ngưỡng, tôn giáo khu vực Đồng bằng sông Hồng hiện nay”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3.
31. Thân Văn Tường (2009), *Dẫn vào thần học Hội nhập văn hóa*, Nxb. Tôn giáo.
32. Ủy ban Giáo lý Đức tin-Hội đồng Giám mục Việt Nam (2012), *Công đồng Vaticanô II*, Nxb. Tôn giáo.
33. Nguyễn Văn Viên (2023), “Bản chất và vai trò của hội nhập văn hóa”, trên trang <http://dcvxuanloc.net/>. truy cập 1/9/2023.
34. Trần Quốc Vượng, (2005) “Vài nét về Phật giáo dân gian Việt Nam”, *Tạp chí Văn hóa Phật giáo*, số 7.

Abstract

DIMENSIONS OF INCULTURATION OF VIETNAMESE CATHOLICISM SOME DEMONSTRATIONS VIEWED FROM THE COUNCIL OF KE SAT

Nguyen The Nam

Institute for Religious Studies, VASS

The tradition of openness and religious tolerance allows the Vietnamese to import and transform many imported religions to suit the socio-cultural tradition. In contrast, religions also have flexible adaptations to Vietnamese culture. Catholicism, a religion with strict institutions, is no exception to that general trend. The adaptation and inculturation of Catholicism took place throughout the history of the spread of this religion into Vietnam. Catholic authorities had actions to rectify religious practices and lifestyles influenced by traditional Vietnamese culture that were not consistent with Catholic worldviews. Council Ke Sat was also organized to achieve the aforementioned goals.

Keywords: Inculturation; Catholicism; Ke Sat; Vietnam.