Nghiên cứu
Tôn giáo
Số 2 (240), 2024, 18-31

NGUYỄN HỒNG DƯƠNG*

NHỮNG CHÂN ĐẾ TIẾP CẬN "TÔN GIÁO XUYÊN VĂN HÓA" TỪ THỰC TIỄN CỘNG ĐỒNG CÔNG GIÁO Ở VIỆT NAM

Tóm tắt: *Từ những nghiên cứu về xuyên văn hóa, về thực tế tôn giáo ở Việt Nam, bài viết đưa ra vấn đề thảo luận: có hay không có hình thái "tôn giáo xuyên văn hóa"?; con đường hay phương thức "tôn giáo xuyên văn hóa" là gì?. Bài viết chắt lọc ra ba hệ quả của việc "tôn giáo xuyên văn hóa"; Vậy ba hệ quả ấy hình thành trên những nền tảng nào của tôn giáo?. Đó là ba hệ quả/ba chân đế khi nghiên cứu về "tôn giáo xuyên văn hóa" được hình thành từ tính đặc thù về tín lý, giáo lý; tiến trình tương tác; vai trò tiếp nhận và nuôi dưỡng của cộng đồng. Những chân đế đó, được bài viết lần lượt lý giải từ thực tiễn Công giáo ở Việt Nam để thấy được hình thái "tôn giáo xuyên văn hóa" và chia tiến trình thực hiện ba chân đế của Công giáo ở Việt Nam thành hai giai đoạn chính: Giai đoạn từ buổi đầu đến trước Công đồng Vatican II (1962 - 1965); Giai đoạn từ Công đồng Vatican II đến nay.*

Từ khóa*: Công giáo, văn hóa tôn giáo, xuyên văn hóa, "tôn giáo xuyên văn hóa", Công giáo ở Việt Nam*

Dẫn nhập

Xuyên văn hóa đã có những thành tựu từ các nghiên cứu ở trong và ngoài nước. Những nghiên cứu ấy đưa ra được khái niệm xuyên văn hóa; những biểu hiện của xuyên văn hóa như Mikhail Epstein; Dominique Wolton, D.Pantich, hay Nguyễn Quang Hưng, Nguyễn Văn Hiệu... Nếu như đã có nghiên cứu từ phương diện lý luận về xuyên văn hóa lấy đó làm cơ sở nghiên cứu về văn hóa Việt Nam, về xuyên văn hóa ở Việt Nam, thì "tôn giáo xuyên văn hóa" hiện vẫn chưa có nhiều thành tựu từ khái niệm đến biểu hiện.

* Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Hàn lâm khoa học xã hội Việt Nam.
Ngày nhận bài: 13/11/2023; Ngày biên tập: 8/1/2024; Duyệt đăng: 15/2/2024.

Theo quan niệm của Mikhail Epstein, hiện là giáo sư về lý luận văn hóa và văn học Nga tại Trường đại học Emory, Atlanta, Georgia, Hoa Kỳ, khi tiếp cận xuyên văn hóa (*transculture)* tức là "xem văn hóa là một thể thống nhất hữu cơ - một hệ thống mở, năng động và có khả năng vượt qua chính nó, vượt qua những đường biên của nó" [Dẫn theo: Nguyễn Văn Hiệu, 2009]. Như vậy, xuyên văn hóa được hiểu là sự tiếp xúc, tiếp nhận, tiếp biến và vận hành theo các cách tiếp cận và sự tương tác khác nhau, để *vượt qua đường biên văn hóa gốc/ văn hóa tự thân* và đi vào một nền văn hóa khác.

Vậy có hay không "tôn giáo xuyên văn hóa"? Nếu xét về phương diện lý luận *tôn giáo* là *văn hóa*, thậm chí một số nhà nghiên cứu chủ trương tôn giáo là hạt nhân của văn hóa [Nguyễn Quang Hưng, 2017: 3], thì có thể trả lời mà không sợ sai là có hình thái "tôn giáo xuyên văn hóa" ở Việt Nam. Về phương diện thực tế, tôn giáo nào trong bản thể (tín lý, giáo lý), trong nghi lễ đều chứa đựng hàm lượng văn hóa gốc /văn hóa tự nó (văn hóa tự thân).

Việc tiếp xúc, tiếp nhận, tiếp biến được vận hành theo các ngả đường và sự tương tác khác nhau, song, có thể quy vào hai phương thức chính. Trong quá trình hình thành và phát triển, tôn giáo đó thu nhận tại chỗ những giá trị văn hóa khác nhau, tổ hợp lại. Đạo Cao Đài là một ví dụ điển hình. Phương thức thứ hai được hiểu là trong quá trình phát triển, tôn giáo vượt qua đường biên văn hóa gốc/ văn hóa tự thân để đi vào một nền văn hóa khác, tương tác, tương sinh, tương hợp với văn hóa khác nó. Tương tác là một quá trình với bắt đầu bằng tiếp xúc để đi đến tiếp nhận và tiếp biến, tạo ra một số giá trị, thậm chí là chuỗi giá trị theo chiều thuận hoặc chiều nghịch. Từ đó hình thành ít nhất ba hệ quả (ba kết quả).

1) Qua tương tác (tiếp xúc, tiếp nhận, tiếp biến), tôn giáo bổ sung, bồi đắp làm phong phú thêm giá trị văn hóa gốc/ văn hóa tự thân. Hệ quả (kết quả) này là tương đối phổ biến.

2) Qua tương tác (tiếp xúc, tiếp nhận, tiếp biến) với một văn hóa khác nơi tôn giáo xuyên nhập, lại bị văn hóa nơi nó xuyên nhập làm thay đổi một số giá trị văn hóa gốc/ văn hóa tự thân để hình thành một tôn giáo khác. Chẳng hạn như Islam giáo xuyên nhập vào văn hóa tộc

người Chăm, qua tương tác với văn hóa Chăm đã bị xuyên nhập trở lại để rồi một số giá trị văn hóa gốc/ văn hóa tự thân Islam thay đổi, hình thành nên một loại hình tôn giáo - Bà Ni giáo.

3) Qua tương tác (tiếp xúc, tiếp nhận, tiếp biến) với một nền văn hóa khác dẫn đến một hệ quả (kết quả), tôn giáo trùm lấp nền văn hóa, áp đặt văn hóa gốc/ văn hóa tự thân của nó vào văn hóa nơi nó xuyên nhập.

Ba hệ quả trên đều hình thành trên nền tảng tôn giáo.

Với hệ quả thứ nhất, đều bắt nguồn từ độ "mở" của tôn giáo. Chẳng hạn như Phật giáo, tiến trình tôn giáo xuyên văn hóa trên cơ sở của những nguyên tắc: "khế lý", "khế cơ". Một số nhà nghiên cứu còn cho rằng có "khế thời", "khế độ". "Khế" được hiểu là Phật giáo khi xuyên nhập vào một nền văn hóa nào đó luôn có những biến đổi nhất định cho phù hợp. Song cùng với khế hợp còn là nguyên tắc tùy duyên bất biến. Tùy duyên là một khái niệm của Phật giáo được hiểu là thuận theo nhân duyên để rồi sử dụng các biện pháp/ phương tiện cho phù hợp. Nhưng dù là với các hình thức khế hợp, tùy duyên nhưng phải là bất biến. Nghĩa là vẫn phải giữ được văn hóa gốc, văn hóa tự thân. Do vậy, khế hợp, tùy duyên chỉ có thể làm phong phú thêm văn hóa gốc, văn hóa tự thân mà thôi.

Với hệ quả thứ hai, được xem là xuyên văn hóa ngược. Hệ quả này xảy ra khi tôn giáo xuyên nhập văn hóa mà văn hóa ấy có nền tảng, truyền thống lâu đời, giàu bản sắc, có sức chống chịu cũng như sức đề kháng mạnh mẽ. Tôn giáo ngoại lai được chấp nhận nhưng được hoán cải theo các giá trị của văn hóa nơi nó xuyên nhập. Sự hoán cải diễn ra không triệt để. Một tôn giáo mới hình thành với sự song tồn, song hành, hiệp hành giữa giá trị tôn giáo ngoại lai với văn hóa bản địa.

Với hệ quả thứ ba, được xem là ngược với hệ quả thứ nhất, đặc biệt là hệ quả thứ hai. Đó trước hết là sức chống chịu, sức đề kháng của văn hóa bản địa. Và yếu tố thứ hai: sự vượt trội những giá trị văn hóa ngoại nhập. Từ đó tôn giáo hóa, văn hóa hóa bản địa.

Đây là một vấn đề rộng lớn đòi hỏi có thời gian và nghiên cứu chuyên sâu. Trong khuôn khổ, bài viết nghiên cứu chỉ mang tính bước đầu. Phần trên bài viết cho rằng, nghiên cứu về "tôn giáo xuyên văn

hóa" phải dựa vào ba chân đế. Vì vậy, đề cập đến thực tiễn "tôn giáo xuyên văn hóa" nhìn từ Công giáo ở Việt Nam, bài viết lần lượt đi vào lý giải ba chân đế/ ba nội dung trên. Để có cái nhìn sâu hơn về tiến trình thể hiện ba chân đế/ ba nội dung trên, bài viết chia làm hai giai đoạn trước và sau Công đồng Vatican II (1962 – 1965).

Công đồng Vatican II là công đồng thứ 21 của Giáo hội Công giáo. Công đồng họp lần thứ hai tại Vatican nên được gọi là Công đồng Vatican II. Thay vì trước đó, Giáo hội Công giáo lấy mình quy chuẩn để nhìn nhận thậm chí là "phán xét" xã hội, Công đồng Vatican II được xem là Giáo hội Công giáo "mở toang cánh cửa" lấy xã hội làm quy chuẩn soi rọi vào mình. Đường hướng của Công đồng có thể tóm vào bốn chữ: CANH TÂN - NHẬP THẾ.

Thư chung 1980 của Hội đồng Giám mục Việt Nam (Đoạn 5) viết: "Bước vào giai đoạn mới này của dân tộc, chúng tôi muốn nhìn vào gương Đức Phaolô VI khi Người mới làm Giáo hoàng. Trong thông điệp đầu tiên của người nhan đề "Giáo hội Chúa Kitô" Người đã suy nghĩ nhiều về sứ mạng của Hội thánh trong thế giới hôm nay. Mối bận tâm chính của Người xoay quanh ba tư tưởng lớn: Tư tưởng thứ nhất là đã đến lúc Giáo hội phải có một nhận định sâu xa về chính mình, phải suy ngẫm về màu nhiệm của chính mình. Tư tưởng thứ hai là "đem bộ mặt thực của Giáo hội ngày nay đối chiếu với hình ảnh lý tưởng của Giáo hội như Đức Kitô đã thấy và đã yêu như ban thánh thiện và tinh truyền cho mình" (Ep 5, 27), từ đó "sinh ra một ước muốn quảng đại và bức thiết là phải canh tân". Còn tư tưởng thứ ba như là kết luận của hai tư tưởng trên, nói về những quan hệ phải có giữa Giáo hội và thế giới (Giáo hội Chúa Kitô 9 - 14)".

Ba tư tưởng lớn trên của Giáo hoàng Phaolô VI dưới các chiều cạnh khác nhau được quán triệt trong một số văn kiện của Công đồng Vatican II. Những giá trị mà Công đồng Vatican II đem lại là rất lớn đối với Giáo hội hoàn vũ trong đó có Giáo hội Công giáo Việt Nam: "Từ sau Công đồng Vatican II, muốn đề cập bất cứ một vấn đề nào, theo quan điểm Công giáo, đều phải quy chiếu vào các văn kiện của Công đồng Vatican II" [*Công đồng Vatican II, Hiến chế, Sắc lệnh và Tuyên ngôn*, 1995: 5].

Như vậy, theo chúng tôi, nghiên cứu tiếp cận về "tôn giáo xuyên văn hóa" cần thiết phải dựa vào ba chân đế: *Một là, tính đặc thù về tín lý, giáo lý; Hai là, tiến trình tương tác; Ba là, vai trò tiếp nhận và nuôi dưỡng của cộng đồng.*

1. Tính đặc thù về tín lý, giáo lý

1.1. Tính đặc thù về tín lý, giáo lý của Công giáo trước Công đồng Vatican II

Hiện vẫn còn ý kiến khác nhau về sự hiện diện Công giáo ở Việt Nam. Theo chúng tôi, thời điểm ghi nhận Công giáo hiện diện ở Việt Nam là ngày 18/1/1615 với việc giáo sĩ Buzomi (người Ý) đến Hội An (tỉnh Quảng Nam ngày nay). Đây là thời kỳ Giáo hội Công giáo có sự phân ly lần thứ hai, với sự ra đời của đạo Tin Lành. Trước tình hình đó, Giáo hội Công giáo tiến hành Công đồng Trent (Tren tô) vào giữa năm 1545 và 1563 ở thành phố Trento và Bologna miền Bắc nước Ý. Một trong những tư tưởng của Công đồng là co xiết về tín lý, giáo lý. Tư tưởng của Công đồng đã ảnh hưởng rất lớn đến việc xuyên nhập Công giáo với văn hóa Việt Nam. Một tư tưởng cần thiết phải được nhắc đến, đó là: "Ngoài Giáo hội không có ơn cứu độ"[1]. Các giáo sĩ ngoại quốc quen gọi là các Thừa sai thực hiện sứ mệnh truyền giáo với một tâm thế (quen gọi là não trạng) của Công đồng Trento, của tư tưởng trên. Dự báo được vấn đề này, năm 1659, nhân sự kiện Vatican thiết lập hai giáo phận Tông tòa Đàng Trong và Đàng Ngoài ở Việt Nam, hai giám mục là Pallu và Lambert de la Môtte được phái sang cai quản hai giáo phận trên, Vatican đã dặn dò họ qua bản *Huấn thị 1659*. Sự dặn dò vào bốn nền tảng chính: 1) Không nhúng vào lĩnh vực chính trị; 2) Tuân lệnh của Rôma; 3) Đào tạo linh mục và giám mục người bản xứ; 4) Tôn trọng các nền văn minh và phong tục địa phương. Với nền tảng thứ tư, *Huấn thị 1659* có đoạn: "Có thể nói tự nhiên, ai ai cũng cho những cái của mình là nhất, là của quê hương xứ sở của mình là hơn cả và yêu mến những báu vật đó hơn những của cải của ngoại lai. Nguyên việc sửa chữa những quốc lệ của người ta cũng đã gây lòng căm hận sâu đậm rồi, nhất là những tập tục cổ có lâu đời mà các tiền nhân vẫn có thể nhớ tông tích. Càng tệ hơn nữa nếu chư huynh hủy bỏ tập tục đó để đem

phong tục của quý quốc mà thay thế vào! Vậy đừng bao giờ nên đem những tục lệ Âu châu đối lập với tục lệ của các dân tộc ấy, trái lại hãy hết lòng sống cho quen với tập tục của họ" [Nguyễn Thanh Tùng, 2000: 294 – 295]. Song những lời dặn dò đầy tinh thần Tin mừng và trong sáng của Huấn thị "đã bị bỏ lơ quá sớm" [Trần Tam Tỉnh, 1988: 19].

Song, không chỉ có thế, thông qua Thư chung (một loại hình văn bản giáo quyền), các thư chung ấy bám chặt vào tín lý, giáo lý đã làm cho tiến trình xuyên nhập văn hóa Việt của Công giáo ở Việt Nam loại trừ các tôn giáo, tín ngưỡng, văn hóa truyền thống của dân tộc Việt Nam[2]. Hình thức này được gọi là xuyên văn hóa loại trừ. Trong đó phải kể đến loại trừ tín ngưỡng thờ cúng Tổ tiên được người dân Việt gọi là "đạo hiếu", "đạo ông bà".

Vậy, xuyên văn hóa Công giáo ở Việt Nam trước Công đồng Vatican II là áp đặt, là nhập cảng "nguyên bản", nghĩa là "không phá vỡ tính đường biên" để chấp nhận sự khác biệt mà một trong biểu hiện của xuyên văn hóa là "nhìn thấy chính mình trong khác biệt" [Dẫn theo: Nguyễn Văn Hiệu, 2009].

1.2. Tính đặc thù về tín lý, giáo lý của Công giáo sau Công đồng Vatican II

Nhìn từ chiều kích "tôn giáo xuyên văn hóa", Công đồng Vatican II đặt nền tảng để trên đó Công giáo ở Việt Nam nhìn từ góc độ quan phương tiến hành xuyên nhập vào văn hóa Việt. Nền tảng này không phải là sự canh cải hay thay đổi tín lý, giáo lý bởi đó là căn tính Kitô giáo. Nhưng là để phá vỡ "đường biên" vốn bọc kín trước Công đồng Vatican II nhìn từ "tôn giáo xuyên văn hóa", thay vì chỉ có tiếp xúc mà không có tiếp nhận và càng không có sự tiếp biến. Lời Chúa trong Phúc âm Mát thêu: "Thày đến không phải để bãi bỏ, nhưng là để kiện toàn (MT, 5, 17 – 19) được bàn đến. Đặc biệt, ba tư tưởng của Giáo hoàng Phaolô VI (đã dẫn ở trên) được quán triệt trong một số văn kiện của Công đồng Vatican II cụ thể là trong bốn Hiến chế (Hiến chế Tín lý về Giáo hội; Hiến chế Tín lý Mạc khởi của Thiên Chúa; Hiến chế Phụng vụ Thánh; Hiến chế Mục vụ về Giáo hội trong thế giới ngày nay). Ở mỗi chiều cạnh khác nhau, mỗi hiến chế thể hiện quan điểm

thần học của Giáo hội Công giáo. Với bốn Hiến chế, đáng chú ý có hai Hiến chế có vai trò ảnh hưởng lớn đến đường hướng Giáo hội Công giáo ở Việt Nam. Đó là *Hiến chế Mục vụ về Giáo hội trong thế giới ngày nay* và *Hiến chế Phụng vụ Thánh.*

Hiến chế Mục vụ về Giáo hội trong thế giới ngày nay

Coadium ets pes (vui mừng và hy vọng) là văn kiện quan trọng thứ hai của Công đồng sau *Hiến chế Tín lý về Giáo hội* Lumen Gentum (Ánh sáng muôn dân) là văn kiện dài nhất, gồm hai phần, chín chương, 93 đoạn. Hiến chế giới thiệu khuôn mặt Giáo hội "thấy mình thực sự liên đới sâu xa với loài người và lịch sử nhân loại", một Giáo hội đi chung một hành trình với nhân loại và cùng chia sẻ số phận trần gian với thế giới, nhưng đồng thời cũng cố gắng "làm chút men và linh hồn của xã hội loài người đang được Đức Kitô canh tân và biến đổi thành Gia đình Thiên Chúa". Hiến chế trình bày một cách hệ thống các chủ đề về văn hóa, về đời sống kinh tế - xã hội, hôn nhân và gia đình, về cộng đồng chính trị, về hòa bình và cộng đồng các dân tộc dựa trên quan điểm nhân loại học Kitô giáo và sứ mệnh Giáo hội" [Hội đồng Giám mục Việt Nam, 2007: 93 - 94].

Hiến chế phụng vụ Thánh Sacrasan tum Concilum (Thánh Công đồng chung) là văn kiện quan trọng thứ ba của Công đồng, gồm bảy chương, 130 đoạn. Phụng vụ Thánh là một trong những lĩnh vực được Công đồng đưa ra thảo luận và gây nên sự tranh cãi nhiều nhất. Cuối cùng để tín đồ không bị thụ động, không hiểu rõ Lời Chúa cũng như lời cầu nguyện bằng tiếng Latinh, Vatican cho phép hàng giáo phẩm ở mỗi quốc gia được thực hành Thánh lễ bằng ngôn ngữ địa phương để gần gũi với tín đồ và linh mục cùng thực hiện nghi lễ phụng vụ, chứ không phải đi "xem lễ" như người giáo dân Việt Nam vẫn nói về việc tham dự thánh lễ của họ trước Công đồng Vatican II.

Như vậy, Công đồng Vatican II là Công đồng đối thoại với xã hội trần thế, tôn trọng và hợp tác với các cộng đồng chính trị, tôn trọng giá trị của các tôn giáo khác ngoài Kitô giáo, đối thoại với các nền văn minh nhân loại, cổ vũ sự hội nhập văn hóa Kitô giáo với văn hóa dân tộc nơi nó xuyên nhập.

Những tư tưởng trên được Giáo hội Công giáo ở Việt Nam nhanh chóng tiếp nhận cả về phương diện thần học cũng như thực hành. Vấn đề hội nhập văn hóa (tiếp nhận, tiếp biến) là một trong nội dung được Giáo hội Công giáo ở Việt Nam bàn nghị sớm nhất. Một trong đó là "Thờ cúng tổ tiên" giải tỏa "nỗi niềm" bấy lâu của Kitô hữu Việt Nam. Hội nhập văn hóa trở nên một trong hai đường hướng của *Thư chung 1980*. Hội đồng Giám mục Việt Nam kỳ họp đầu tiên thành lập tổ chức này khi xác quyết "Xây dựng trong Hội thánh một nếp sống, một lối diễn tả đức tin phù hợp với truyền thống dân tộc". Thư chung khẳng định điều mà Công đồng Vatican II tuyên bố: "Những gì tốt đẹp trong tâm hồn và tư tưởng của loài người hoặc trong nghi lễ riêng của các dân tộc, hoạt động của Hội thánh không nhằm tiêu diệt, nhưng làm cho lành mạnh, nâng cao và kiện toàn, hầu làm vinh danh Thiên Chúa và mưu cầu hạnh phúc cho con người" (GH. 17, 1)[3]. Muốn thế, một đằng chúng ta phải đào sâu Thánh linh và thần học để nắm vững những điều cốt yếu của đức tin, đằng khác, phải đào sâu nếp sống của từng dân tộc trong nước để rồi khám phá ra những giá trị riêng của mỗi dân tộc. Rồi từ đó, chúng ta vận dụng những cái hay trong một kho tàng văn hóa và xây dựng một nếp sống diễn tả đức tin phù hợp với truyền thống của mỗi dân tộc đang cùng sống trên quê hương và trong cùng Hội thánh này". Từ sau Thư chung 1980 vấn đề tiếp nhận, tiếp biến văn hóa dân tộc được Công giáo Việt Nam qua Hội đồng Giám mục Việt Nam đường hướng ngày càng rõ rệt hơn. Thư chung 1992 với tiêu đề "*Xây dựng một nếp sống và một lối diễn tả đức tin có bản sắc dân tộc hơn"* đã phản ánh điều đó: "Ngay từ đầu cha ông chúng ta đã biết vận dụng những cái hay trong kho tàng văn hóa dân tộc để diễn tả đức tin, diễn tả tương quan của mình với Thiên Chúa. Từ âm nhạc, nghệ thuật, kiến trúc, lễ nghi, đến các tổ chức gia đình, làng xóm, xứ đạo. Ngày nay, sự giao lưu giữa các dân tộc đang làm cho các nền văn hóa ngày càng xích lại gần nhau và dễ dàng tiếp nhận nhau.

Đi tìm sắc thái văn hóa dân tộc không có nghĩa là đơn thuần lấy lại những cái cổ xưa, nhưng làm sao cho tinh thần dân tộc được diễn tả trong lời kinh, tiếng hát, trong cử hành phụng vụ, trong cuộc sống hàng ngày cũng như trong suy tư và ngôn ngữ thần học. Công việc này cũng phải thực hành trong các dân tộc ít người nữa, sao cho mỗi

dân tộc giữ được bản sắc của mình trong Hội thánh" [Hội đồng Giám mục Việt Nam, 1992].

Có thể xem Thư chung 1992 Hội đồng Giám mục Việt Nam "đã giải quyết xong" hai vấn đề quan trọng xuyên văn hóa của Công giáo ở Việt Nam đó là *tiếp nhận* và *tiếp biến*.

2. Tiến trình tương tác

Tiến trình tương tác phải được bắt đầu từ tiếp xúc, thì công việc đầu tiên, tôn giáo phải "vượt biên" nghĩa là phải bước ra vùng "ngoại biên". Bước ra vùng ngoại biên hay vượt biên được hiểu ở cả hai nghĩa *hình thức* và *nội dung*. Về hình thức là vượt ra khỏi vùng đất nơi sản sinh ra nó. Về nội dung đó là bắt đầu của sự vượt qua đường biên văn hóa gốc, văn hóa tự thân để tiếp xúc với một nền văn hóa mới.

Tiến trình tương tác xuyên văn hóa của Công giáo ở Việt Nam được diễn tiến theo hai ngả, một ngả từ chính giáo dân – người Công giáo Việt Nam. Tạm gọi đây là tiến trình phi quan phương. Và tiến trình thứ hai từ chính hoạt động xuyên văn hóa của Giáo hội Công giáo thể hiện qua các giáo sĩ. Tiến trình này với bắt đầu từ các dòng truyền giáo: Dòng Tên, dòng Phan Sinh/ Phanxicô, dòng Đa Minh và dòng Thừa sai Paris được thực hiện bởi các giáo sĩ Thừa sai. Có thể xem đây là tiến trình quan phương.

2.1. Tiến trình tương tác từ giáo dân

Trong lịch sử Việt Nam, trước khi người Việt tiếp xúc với Công giáo đã từng tiếp xúc với các tôn giáo (Nho, Phật, Đạo). Sự tiếp xúc này ngay từ buổi đầu diễn ra rất thuận lợi, do vậy, từ tiếp xúc đến tiếp nhận và tiếp biến diễn ra mà không có sự trở ngại nào đáng kể. Có nhiều nguyên nhân, trong đó có nguyên nhân căn bản là các tôn giáo trên, tín lý, giáo lý phù hợp với văn hóa dân tộc Việt trong đó có thờ cúng tổ tiên và một số hình thức tín ngưỡng khác.

Tiếp xúc với văn hóa Công giáo, người Việt hầu hết buổi đầu rất khó tiếp nhận, bởi họ phải "vượt qua cửa ải" đó là sự khác biệt quan niệm về thờ cúng tổ tiên. Với người Việt, tổ tiên là những người cùng huyết thống, huyết tộc, sản sinh, nuôi dưỡng mình. Trong khi tín lý Công giáo tổ tiên lại là Thiên Chúa - Người dựng nên con người. Vì

những điều kiện, những lý do khác nhau, theo thời gian, các thừa sai từng bước thu nhận được người dân gia nhập đạo. Song, có những người gia nhập đạo đã được bầu làm trùm họ, nhưng vẫn thắp hương thờ cúng tổ tiên ở trong chum, cất giấu ở trong buồng kín (trường hợp giáo dân ở xứ đạo Lưu Phương – Kim Sơn – Ninh Bình" [Nguyễn Hồng Dương, 1996]. Có tín đồ ngày giỗ ông bà, cha mẹ, giỗ họ tộc đều lén lút về nhà người thân đến tổ đường để thắp hương bái lạy (trường hợp ở xứ đạo Đồng Trì, Hà Nội). Ở giáo xứ Hà Hồi (thuộc giáo hạt Phú Xuyên, giáo phận Hà Nội), có một dòng họ khi tiếp xúc rồi tiếp nhận Công giáo đã họp họ tộc phân công một số gia đình không gia nhập đạo để lo việc cúng giỗ ông bà tổ tiên họ tộc [Nguyễn Hồng Dương, 2016].

Theo một quan niệm "trước khi là người Công giáo, tôi là người Việt Nam", quan niệm này nhìn từ chiều kích văn hóa, tiếp nhận văn hóa Công giáo của người Việt được diễn ra trên cơ tầng văn hóa Việt. Và do vậy, dần dà về phương diện nào đó có sự tiếp biến về thờ phụng các Thánh Thông Công, về Thánh Nữ Maria, đôi khi có những yếu tố vượt ra khỏi tín lý Công giáo. Chẳng hạn Thánh Nữ Maria theo tín lý chỉ là người "Cầu bầu" được hiểu đơn giản là chuyển lời cầu xin lên Thiên Chúa, nhưng với người Công giáo Việt Nam, Thánh Nữ được tôn xưng là Đức Bà, được người Công giáo Việt Nam "tăng quyền" với quan phòng ba lĩnh vực: sinh sôi, che chở, cứu khổ cứu nạn. Thánh quan thày xứ đạo ở làng Công giáo toàn tòng vùng Đồng bằng Bắc bộ, được tôn là Thành hoàng làng. Thánh quan thày họ đạo được xem là tộc sư. Ngày kỷ niệm được giáo dân gọi là ngày giỗ tộc sư.

Song cần thiết phải chỉ ra rằng, do là phương diện phi quan phương nên không phải nhất loạt giáo dân ở các làng quê – xứ đạo, ở các vùng miền đều giống nhau. Có thể việc tiếp nhận, đặc biệt là tiếp biến thấy ở xứ đạo này, vùng quê này, mà không thấy ở xứ đạo, vùng quê khác.

Sau Công đồng Vatican II, đặc biệt là từ sau Thư chung 1980, Thư chung 1992 Hội đồng Giám mục Việt Nam, trên cơ sở tiếp nhận, tiếp biến trước Công đồng Vatican II, con đường phi quan phương đã "gia nhập" vào con đường chung của giáo hội Công giáo và đang được phát huy mạnh mẽ.

2.2. Tiến trình tương tác từ Giáo hội

Hoạt động truyền giáo của Công giáo ở Việt Nam tiếp cận từ "tôn giáo xuyên văn hóa", một thời gian từ buổi đầu đến trước Công đồng Vatican II, thậm chí đến trước khi có Thư chung 1980 là sự áp đặt, nhập cảng văn hóa. Như phần trên đề cập, ở đó không có sự tiếp nhận và càng không có sự tiếp biến. Tuy nhiên, đó là cái nhìn tổng thể, nếu có cái nhìn đa chiều sẽ thấy sở dĩ người Công giáo, nhất là Công giáo ở các làng quê - xứ đạo có được những biểu hiện tiếp biến đều có vai trò của các giáo sĩ. Thường thì các giáo sĩ nhận thấy những biểu hiện tiếp biến đó chẳng những không "hại đạo" mà về phương diện nào đó còn là sự biểu lộ niềm tin mang tính dân gian. Điều mà sau này dưới thời Giáo hoàng Phaolô II (1978 – 2005) gọi đó là *"Lòng đạo đức bình dân"*. Dòng Đa Minh là dòng mà ở đó được các giáo sĩ chấp nhận sự "tiếp biến" trong một số hình thức tưởng niệm Thánh Nữ Maria, Thánh Thông công, Thánh Tử đạo, cũng như tăng quyền cho Thánh Nữ Maria và một số Thánh Thông công, Thánh Tử đạo.

Một số nghi tục có tính truyền thống dân gian cũng được giáo sĩ chấp nhận như đón tết âm lịch, một số nghi lễ liên quan đến nông nghiệp, ngư nghiệp. Điều này thể hiện rõ trong Hương ước các làng Công giáo vùng đồng bằng Bắc bộ [Nguyễn Thị Quế Hương, 2021].

Tuy nhiên để lo giữ đạo, các giáo sĩ trong quá trình truyền giáo nhận ra vai trò của làng Việt đã nương theo làng Việt truyền thống lập nên họ đạo, xứ đạo. Ở đó, gần như toàn bộ cư dân là tín đồ Công giáo được gọi là làng Công giáo toàn tòng. Những làng có cả tín đồ Công giáo sống với tín đồ không Công giáo (được gọi là lương dân) các giáo sĩ "gom" họ lại thành một khu vực riêng. Việc làm này vô hình chung đã làm cho người Công giáo trở nên khép kín, ít, hoặc không có điều kiện giao lưu, tiếp biến với văn hóa truyền thống dân tộc Việt Nam.

"Tôn giáo xuyên văn hóa" nhìn từ Công giáo ở Việt Nam về phương diện quan phương chỉ thật sự tiếp nhận, tiếp biến từ sau Công đồng Vatican II. Cụ thể hơn là từ sau Thư chung 1980, Thư chung 1992 Hội đồng Giám mục Việt Nam.

Như vậy, nếu như con đường tiếp nhận, tiếp biến phi quan phương là một chặng đường, dù có khúc quanh, có những biểu hiện khác biệt vùng này, vùng khác, nhưng vẫn là một chặng. Trong khi đó con đường quan phương là hai ngả đường rất rõ rệt được đánh dấu bằng cột mốc Công đồng Vatican II.

3. Vai trò tiếp nhận và nuôi dưỡng của cộng đồng

Tiến trình "tôn giáo xuyên văn hóa" nói chung và "Công giáo xuyên văn hóa" ở Việt Nam nói riêng chỉ có thể thành sự khi có được vai trò tiếp nhận, đặc biệt là nuôi dưỡng của cộng đồng.

Nếu như trước Công đồng Vatican II do tiến trình "tôn giáo xuyên văn hóa" chủ yếu diễn ra bởi con đường phi quan phương, mà con đường này phụ thuộc vào những cộng đồng như (làng Công giáo - giáo xứ, giáo họ) nên không có sự nhất loạt, đồng loạt. Mặc dù vậy, vẫn có sự tương tác giữa các làng quê, xứ đạo. Sự tương tác ấy dựa trên nền tảng cơ tầng văn hóa Việt, trong sự giao lưu, học hỏi giữa các tín đồ. Khởi sự ban đầu có thể ở một hoặc một vài làng quê - xứ đạo, theo thời gian được các làng quê - xứ đạo khác học hỏi nhân rộng. Chẳng hạn như lòng súng kính Thánh Nữ Maria qua việc "tăng quyền", qua các nghi thức múa hát dâng hoa. Chẳng hạn như tiếp biến lễ Thánh Quan Thày họ đạo Thành Tộc sư, Quan Thày xứ đạo thành Thành hoàng làng đạo (làng Công giáo toàn tòng) (đã đề cập ở phần trên).

Sự tiếp nhận, nuôi dưỡng của cộng đồng dưới cái nhìn "Công giáo xuyên văn hóa" ở Việt Nam góp một phần quan trọng để văn hóa Công giáo từng bước tương tác, tương hợp, tương sinh với văn hóa Việt Nam. Các bước đó, một mặt, không làm thay đổi căn tính Kitô giáo, cũng không làm thay đổi bản sắc văn hóa Việt Nam. Nhưng mặt khác, các bước đó làm phong phú thêm văn hóa Kitô giáo cũng như phong phú văn hóa truyền thống Việt Nam.

Từ sau Công đồng Vatican II, nhất là từ sau Thư chung 1980, con đường tiếp nhận, nuôi dưỡng "Công giáo xuyên văn hóa" của cộng đồng tín đồ Công giáo Việt Nam đã rộng mở, ngày càng đơm hoa kết trái.

Kết luận

Từ những phân tích trên, có thể khẳng định có một loại hình thái "tôn giáo xuyên văn hóa" đi theo sự diễn tiến, tiếp xúc, tiếp nhận và tiếp biến trên nền tảng của văn hóa tôn giáo gốc/ văn hóa tôn giáo tự thân.

Muốn thế, văn hóa gốc/ văn hóa tự thân của tôn giáo phải vượt qua đường biên để đi vào, để tiếp nhận một văn hóa khác nó.

Hình thái "tôn giáo xuyên văn hóa" tiếp cận từ Công giáo ở Việt Nam tiến trình diễn ra bởi hai giai đoạn. Trước và sau Công đồng Vatican II. Một cách nhìn toát yếu con đường hay diễn tiến "Công giáo xuyên văn hóa" ở Việt Nam trước Công đồng Vatican II theo hai ngả. Một ngả tiếp nhận, tiếp biến từ cộng đồng tín đồ được xem là con đường phi quan phương. Do là phi quan phương nên có nhiều nẻo, ngả với sự tiếp nhận, tiếp biến khác nhau. Một ngả được xem là quan phương, một cách toát yếu là sự duy trì "giá trị gốc/ giá trị tự thân" mà ít có sự tiếp nhận và càng ít hơn sự tiếp biến.

Như vậy, "tôn giáo xuyên văn hóa" tiếp cận từ thực tế Công giáo ở Việt Nam từ sau Công đồng Vatican II, đặc biệt từ sau Thư chung 1980 chỉ còn duy nhất một con đường. Con đường ấy được định ra từ Công đồng Vatican II và việc hiệp hành triệt để từ phía cộng đồng Dân Chúa ở Việt Nam. Việc tiếp nhận và tiếp biến chẳng những không thể đảo ngược, mà đã và đang thúc đẩy mạnh hơn tiến trình hội nhập văn hóa Kitô giáo ở Việt Nam./.

CHÚ THÍCH:

1 Ngày nay tư tưởng đó được giải thích đa chiều. Có thể xem bài: *Hiểu thế nào về câu "Ngoài Giáo hội không có ơn cứu độ" – Dòng Tên.* Dongten.net.http://dongten.net…Thần học, Truy cập ngày 28/10/2023.

2 Có thể xem, *Những thư chọn trong các thư chung của Đấng Vicariô Apôstôlicô và Vicariô provincerle về Dòng Ông thánh Du Minh gô đã làm từ năm 1759.* Quyển thứ nhất và quyển thứ hai, in tại Kẻ Sở,1906.

3 *Hiến chế Tín lý về Giáo hội*, Đoạn 17, dòng 11.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Công đồng Vatican II, Hiến chế, Sắc lệnh và Tuyên ngôn* (1995), Tủ sách Đại kết.
2. Nguyễn Hồng Dương (1996), *Làng Công giáo Lưu phương (Ninh Bình từ khi thành lập đến trước Cách mạng Tháng Tám 1945,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
3. Nguyễn Hồng Dương (2016), *Những nẻo đường Phúc âm hóa Công giáo ở Việt Nam,* Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
4. Nguyễn Văn Hiệu (2009), "Tiếp cận hệ giá trị văn hóa Việt Nam từ góc nhìn xuyên văn hóa". *Tạp chí Văn hóa nghệ thuật,* số 305, tháng 11-2009.

5. Hội đồng Giám mục Việt Nam, Ủy ban Bác ái xã hội (2007), *Tóm lược Học thuyết xã hội của Giáo hội Công giáo,* Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
6. Hội đồng Giám mục Việt Nam (1992), *Thư chung 1992:* "*Xây dựng một nếp sống và một lối diễn tả đức tin có bản sắc dân tộc hơn",* ngày 19/10/1992. Hoặc trên trang https://tgpsaigon.net/bai-viet/phung-tu-tai-viet-nam-trong-50-nam-qua-1960-2010-[2]-41598, ngày đăng tải 20/11/2010, ngày truy cập 20/1/2024.
7. Nguyễn Quang Hưng (2017), "Tôn giáo và văn hóa: từ M. Weber tới S. Huntington", *Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo*, số 10, tr 3-18.
8. Nguyễn Thị Quế Hương (2021), *Hương ước làng Công giáo vùng đồng bằng sông Hồng – Lịch sử và hiện tại (Sách chuyên khảo),* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
9. Trần Tam Tỉnh (1988), *Thập giá và lưỡi gươm,* Nxb. Trẻ, Tp Hồ Chí Minh.
10. Nguyễn Thanh Tùng (2000), *Lịch sử hình thành hàng giáo phẩm Việt Nam,* Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

Abstract

TREE DIMENSIONS TO APPROACH "TRANSCULTURE RELIGION" THROUGH CATHOLIC COMMUNITY IN VIETNAM

Nguyen Hong Duong

Institute for Religious Studies, VASS

Based on "transcultural" studies on religious realities in Vietnam, the article will discuss questions: Whether there is a form of "transcultural religion"? or what is the path or method of "transcultural religion"? The article distills three consequences of "transcultural religion"; The three consequences were formed on what foundations of religion? The three consequences/dimensions were formed from the doctrine and teachings (when studying "transcultural religion"); interactive process; and the role of receiving and nurturing the community. The article explains these dimensions based on Catholic practices in Vietnam to show the form of "transcultural religion" and the process of implementing the three dimensions of Catholicism in Vietnam into two periods: The period from the beginning to before the Second Vatican Council (1962-1965); The period from Vatican II to the present.

Keywords: Catholicism, Religious culture, transculture; "transcultural religion", Vietnam.