

TÂN TIN LÀNH Ở CHÂU Á VÀ MỸ LATINH: NGHIÊN CỨU SO SÁNH**

Tóm tắt: Trong suốt thế kỷ XX, sự phát triển của các phong trào Ngũ Tuần và tân Phúc Âm Bắc Mỹ mạnh nhất ở các quốc gia theo Công giáo truyền thống ở Mỹ Latinh. Trong những năm 1960, các phân tích khoa học đầu tiên về sự phát triển phong trào này ở nước ngoài được tiến hành ở Brazil, Chile, Argentina. Những năm gần đây, quá trình truyền giáo này đã mở rộng tới Châu Phi và tận Châu Á. Theo tác giả, sự năng động riêng biệt của phong trào Ngũ Tuần ngày nay ở các nền văn hóa Đông Nam Á có thể tạo ra sự so sánh giữa Mỹ Latinh và Đông Nam Á bằng cách xem xét các khái niệm và phương pháp khác nhau đã phát triển hơn 70 năm qua trong nghiên cứu về các phong trào Phúc Âm mới.

Từ khóa: So sánh Châu Á/Mỹ Latinh (Asia/Latin America comparison), dân tộc (ethnicity), phương pháp luận (methodology), phong trào Ngũ Tuần (Pentecostals).

Hơn 70 năm qua, các nhà khoa học xã hội làm việc với các sự kiện tôn giáo (religious facts) nhận thấy có một sự mở rộng niềm tin Kitô giáo trên toàn thế giới, đặc biệt là thông qua sự mở rộng của phong trào Ngũ Tuần Thánh Linh (Holy Spirit Pentecostal). Suốt thế kỷ XX, sự mở rộng năng nổ này khởi phát mạnh mẽ nhất từ Mỹ so với các quốc gia Công giáo lớn nhất Mỹ Latinh và những phân tích khoa học đầu tiên liên quan sự mở rộng của phong trào này được tiến hành tại Brazil, Chile, Argentina. Những năm gần đây, phong trào này đã được lan nhanh đến Châu Phi và tận Châu Á. Ở những nơi xa xôi này, sự năng động đa dạng này được đảm bảo bằng các nền văn hóa truyền thống tạo ra sự thích hợp cho việc so sánh giữa các công trình khoa học đương thời trên

* Bà Marion Aubrée là nhà dân tộc học và nhà nghiên cứu tại Trung tâm Nghiên cứu Brazil đương đại (CRBC).

** Bài viết này được đăng trên *Social Compass*, Vol. 60, N^o. 4, Dec. 2013, pp: 517 - 526. Nguyên văn tiêu đề tiếng Anh: *New Evangelism in Latin American and Asia: A Comparative Study*.

tạp chí học thuật này và các ấn phẩm khác, cũng như các khái niệm và phương pháp khác nhau được sử dụng trong suốt 70 năm qua ở châu Mỹ Latinh xoay quanh phong trào Phúc Âm mới. Những bài viết về các quốc gia Châu Á được công bố trong số tạp chí *Social Compass* này và các bài tạp chí khác đã được hiệu đính về cùng chủ đề này cho chúng ta có dịp để so sánh hiệu quả về sự khuếch tán và biến đổi của Tin Lành ở các quốc gia châu Mỹ Latinh và Đông Nam Á và về những phương pháp tiếp cận khoa học xã hội khác nhau được thực hiện ở hai khu vực này. Do đó, mặc dù có sự khác nhau về lịch sử thuộc địa và lịch sử dân tộc ở hai châu lục này nhưng chúng tôi vẫn nhận thấy những trạng thái đưa đến sự phân tích so sánh hấp dẫn để đi tới sự hiểu biết tốt hơn về chính trị, kinh tế, văn hóa xã hội của những hiện tượng gần đây xoay quanh việc cải giáo sang các giáo phái Tin Lành ở những quốc gia có truyền thống tôn giáo hàng thế kỷ khá khác so với Tin Lành.

Về phần mình, tôi là nhà dân tộc học (anthropologist) có hơn ba mươi năm nghiên cứu về sự phát triển và thay đổi của các hệ phái Tin Lành khác nhau được truyền từ Châu Âu và Mỹ vào các nước Mỹ Latinh ở thế kỷ XIX sau khi các nước này giành độc lập. Các nhà dân tộc học xã hội (socio-nthropologist) đã thực hiện rất nhiều nghiên cứu ở khắp Mỹ Latinh cũng như ở Châu Phi, nhưng nghiên cứu thực địa của tôi trước tiên tập trung vào Brazil, và từ năm 2000 trở đi, tập trung vào Mexico bằng nhãn quan so sánh hai nước lớn với lịch sử rất trái ngược nhau. Đọc các bài viết khác được trình bày trên tạp chí *Social Compass* và một số bài viết khác đã cho tôi cơ hội mở rộng kiến thức của mình về các hiện tượng Phúc Âm Châu Á nói chung và các hiện tượng Ngũ Tuần nói riêng. Bài viết được chia làm 3 phần, trong đó tôi sẽ so sánh hai khu vực này (Mỹ Latinh và Nam Á), theo trình tự: các điều kiện lịch sử và chính trị; phân tích về văn hóa và xã hội; cuối cùng là những tác động đối với kinh tế của việc truyền bá Phúc Âm.

Bối cảnh lịch sử và chính trị

Các bài viết khác nhau được công bố trong số này có thể được chia làm hai khối phân tích, một bên là đất nước Islam giáo lớn nhất thế giới, Indonesia (Hoom) và quốc gia lừng lẫy Singapore (Yip và Ainsworth), bên kia là bán đảo Đông Dương (Indochinese peninsula) (Ware, Jammes). Để thực hiện một số so sánh ban đầu, chúng tôi xem xét Brazil (đất nước Công giáo lớn nhất thế giới hiện nay) và Indonesia/Singapore;

sau đó so sánh Mexico và một số quốc gia nhỏ khác ở Trung Mỹ với bán đảo Đông Dương bởi hai khu vực này có thành phần dân tộc giống nhau.

Nền độc lập của Mỹ Latinh chính thức giành được vào thế kỷ XIX nhưng tất cả chúng ta đều biết các nước này vẫn phụ thuộc vào Mỹ trong suốt thế kỷ XX. Bên cạnh đó, từ năm 1950, một số nước lại chịu sự thống trị của chế độ độc tài quân sự được sự ủng hộ của Mỹ. Ở Châu Á, nền độc lập gần đây của hầu hết các quốc gia đã dẫn tới tình trạng chiến tranh và lộn xộn, trong đó đặc biệt tác động đến cư dân biên giới, như đã được trình bày trong các công trình nghiên cứu về Việt Nam và Campuchia.

Trên bình diện tôn giáo, chúng ta có thể thấy rằng, thái độ của các chính phủ độc tài khi phải đối mặt với sự xâm nhập của Phúc Âm là hoàn toàn đối lập ở hai khu vực địa lý. Ở Mỹ Latinh, như đã nói ở trên, do quan điểm tích cực của chính phủ thân Mỹ, và do hiến pháp của các quốc gia mới này thường được lấy cảm hứng từ cuộc Cách mạng Pháp (French Revolution) - nâng cao quyền tự do tôn giáo, nên có rất ít trở ngại đối với các nhóm truyền giáo Tin Lành Bắc Mỹ. Trong những năm 1970 và 1980, chúng ta chỉ phải điếm đến việc các quốc gia không chấp nhận Viện Nghiên cứu Ngôn ngữ Mùa hè Đại học Oklahoma (Nhóm dịch giả Kinh Thánh là các nhà thần học người Anh - Wycliffe Bible Translators), sau khi các chính phủ nhận thấy các sinh viên tình nguyện được phái đi dịch Kinh Thánh sang tiếng mẹ đẻ đang lợi dụng sự lưu trú của mình ở những khu vực hẻo lánh để thu thập những tài liệu bí mật về địa hình và khoáng vật, một hành động rất xa với sự truyền bá của Tin Mừng (Gospel) (Stoll, 1982). Trái lại, ở Châu Á, các cuộc chiến tranh giành độc lập đã kiên quyết từ chối mô hình Bắc Mỹ và dẫn đến việc đàn áp và kháng cự các giáo hội được thiết lập để đáp ứng lòng khát khao cải giáo của người thổ dân mong muốn đi theo Chúa Kitô. Điều này được nhấn mạnh nhiều vào tam giác Việt Nam/Campuchia/Trung Quốc trong các nghiên cứu về tộc người Mông (Ngo, 2011), Bou'ngong (Scheer, 2011) và các nhóm tộc người Thượng (Montagnard) (James, 2013).

Đối với Indonesia, có thể thực hiện một so sánh tương tự với Brazil về việc công nhận đa nguyên tôn giáo và tìm kiếm sự hài hòa giữa các thành phần tôn giáo khác nhau của dân tộc. Ở Brazil, khi tôi đến vào cuối những năm 1970, sự đa nguyên tôn giáo (Công giáo, Do Thái giáo, các tôn giáo của người Brazil gốc Phi, Thuật Thông linh, Tin Lành, các tôn giáo Á - Kinh Thánh (para-biblical religions), một số lớn Phật tử và các

tôn giáo Phương Đông) là hiển nhiên trong môi trường đô thị. Điều này được hậu thuẫn bởi một sự khoan dung chân thành của những người có niềm tin khác nhau. Mặc dù truyền thống là Công giáo và phần lớn dân số gia nhập tôn giáo này (92% theo cuộc điều tra dân số năm 1970), nhưng nhiều người trong số đó đã thỉnh thoảng thực hành các tôn giáo khác như Thuật Thông linh (Spiritualism), Phật giáo và các tôn giáo của những người Brazil gốc Phi (Afro-Brazilian) mà được du nhập bởi những người nô lệ châu Phi và được pha trộn với một số yếu tố của người Mỹ gốc (Amerindian). Chính điều này dẫn tới một loại phân tích mới gọi là “*transito religioso*” (quá cảnh tôn giáo), thuật ngữ được dùng để diễn tả việc đến và đi, sự xoắn kết và quay vòng giữa các tín điều (credos) khác nhau biểu hiện việc thực hành tôn giáo của quốc gia này. Phần lớn các tín đồ xác nhận thuộc về một tôn giáo đều không phải là người phạm tội bởi họ được bảo vệ của các thực thể siêu nhiên khác nhau và đa số các thực thể siêu nhiên này cho phép con người đi đến một cuộc sống tốt đẹp hơn (Soares, 2009).

Hơn 40 năm qua, Công giáo đã mất khoảng 20% sự ủng hộ của các tín đồ, phần lớn là các phong trào Phúc Âm, đặc biệt là các giáo hội Ngũ Tuần và tân Ngũ Tuần (Pentecostal/neo-Pentecostal). Sự thay đổi này dẫn tới một số người cứng nhắc chấp nhận sự khác biệt tôn giáo và sinh ra một cuộc cạnh tranh khốc liệt của cái gọi là “thị trường các hàng hóa biểu trưng (symbolic goods market) (*marché des biens symboliques*)” (Bourdieu, 1994). Theo nghĩa này, chỉ sau khi giành độc lập, Indonesia mới tìm kiếm sự khẳng định hòa hợp giữa những người có tôn giáo khác nhau thông qua “học thuyết Pancasila”, một ảo tưởng hướng tới hòa giải đa nguyên tôn giáo và thống nhất dân tộc. Dường như ở cả hai quốc gia, sự mở rộng của các giáo hội Phúc Âm lớn đã có những kết quả tích cực tại các trung tâm đô thị lớn, phát triển bùng nổ trong những năm 1940, tiếp nhận được một số lượng lớn dân cư nông thôn - những người tìm thấy trong đặc tính rất có cấu trúc của các cộng đồng Phúc Âm mới một hình thức thay thế đặc tính xã hội trước đây của họ đã bị mất hút trong đô thị rộng lớn.

Có thể quan sát thấy sự phát triển tương tự ở Brazil và Singapore (Yip và Ainsworth) về các nhà thờ lớn (mega-churches) tân Ngũ Tuần bằng việc sử dụng các kỹ thuật kinh doanh và tài liệu tiếp thị để lôi kéo tín đồ hơn 20 năm qua. Những phân tích về sự thay đổi trong thực hành tôn

giáo của hai tác giả trên (Yip và Ainsworth) dựa trên lý thuyết lựa chọn hợp lý (rational choice theory - Ianacone L, Finke R và Stark R, 1997). Điều cần lưu ý là vào những năm 1990, nhà xã hội học người Brazil, Silveira Campos, công bố một nghiên cứu rất khó hiểu về hiện tượng này, vì lấy nhà thờ lớn tân Ngũ Tuần Brazil tên là Giáo hội Phổ quát Nước Trời (Universal Church of God's Kingdom) làm ví dụ. Trong công trình đó, ông đi đến kết luận rằng, tính phổ quát là một minh chứng rõ ràng về việc thị trường tôn giáo đang đặt ra cho tôn giáo những logic mới làm gia tăng những phương thức thực hành tôn giáo mới (Campos, 1997: 471).

Cũng có thể so sánh sự tác động của Phúc Âm ở khu vực Trung Mỹ (Meso - American) với khu vực Đông Dương. Mặc dù là thế kỷ tiếp biến văn hóa Công giáo nhưng trong các khu vực trước đây cộng đồng bản địa đã có khả năng gìn giữ nhiều yếu tố truyền thống thông qua sự hợp nhất loại suy linh hồn hay thần tính quan trọng hơn đối với các vị Thánh nổi tiếng của Công giáo, sau này đã đem đến một ý nghĩa mới trong vũ trụ luận của riêng mình. Tuy nhiên, ở khu vực này, như khu vực miền núi Đông Dương, đây là môi trường nông thôn (nói cách khác, đây là cộng đồng bản địa) mà sự tác động của tân Phúc Âm mạnh mẽ hơn trên bình diện chính trị - xã hội vì sự du nhập của các tín điều mới của Kitô giáo gây ra nhiều sự sôi nổi, đôi khi còn là bạo lực, giữa các thành viên trong cùng một cộng đồng (Masferrer, 1998). Tất cả các tín đồ mới đã từ chối tham gia vào “*costumbre*”, một hệ thống tu sĩ nội bộ được xây dựng xung quanh nghi lễ các vị thánh của Công giáo. Và kết quả là họ thường bị đuổi ra khỏi làng, như trường hợp tộc người Bou'ong (Scheer, 2011), vì từ chối cúng tế các vị thần bản mệnh (the protecting spirits) của buôn làng.

Tiếp tục phân tích các yếu tố chính trị, tôi có thể nói rằng ở khu vực Mỹ Latinh, những nghiên cứu đầu tiên về những hiện tượng này đã được thực hiện thông qua động lực học phân tích về tình hình chính trị, xã hội - văn hóa của những nước có liên quan. Đầu những năm 1950, phong trào Phúc Âm đã phát triển theo kiểu như vậy. Nó đã vượt qua các phân loại (môn phái - *sect*, giáo phái - *denomination*, hội đoàn - *congregation*, giáo hội - *church*) được ngành xã hội học tôn giáo Châu Âu và Bắc Mỹ thiết lập. Sự thâm nhập của Tin Lành mới này đầu tiên tập trung vào việc cung cấp một nơi nương náu cho phần đông quần chúng nhân dân bị lãng quên. Nó đại diện cho bức tường thành bảo vệ tình trạng bị cô lập và lo lắng cá nhân vì thiếu các quy tắc và kiểm soát xã hội (anomy) liên quan tới môi trường sống mới của họ (Willems, 1967) và nó cũng đại diện cho

khả năng tái tạo lại trong môi trường đô thị thông qua các cộng đồng nhỏ bé, các mối quan hệ xã hội (sự chuyên chế, sự phụ thuộc, khách hàng và đặc ân) giống như những gì họ đã biết trong cộng đồng nguồn gốc của mình (Lalive d'Epinay, 1968/1975). Điều này cũng có thể được áp dụng cho hầu hết các tình cảnh được các nhà nghiên cứu làm việc ở Đông Nam Á phân tích, và đặc biệt được áp dụng cho tất cả người dân bị bật ra khỏi nơi sinh sống bởi chiến tranh, bị mất hết của cải cũng như sự bảo vệ từ đẳng thần linh bản thổ.

Do đó, ở khu vực Mỹ Latinh, tại thời điểm lực lượng du kích theo chủ nghĩa Marx (Marxist guerrillas) nổi lên ở các quốc gia khác nhau của tiểu lục địa này, các nhà phân tích nhấn mạnh vào khía cạnh địa lý liên quan đến dấu ấn một số phong trào Phúc Âm mới, đặc biệt là phong trào Ngũ Tuần một cách trực tiếp hơn, và cho rằng, việc cải giáo của một phần dân số Mỹ Latinh (ở giai đoạn đó khoảng 5%) sang các hình thức Phúc Âm mới phù hợp với mong muốn của nước Mỹ đối với sự giúp đỡ tài chính để duy trì các ảnh hưởng văn hóa, chính trị Phương Tây trên khắp Mỹ Latinh, và thông qua việc cải giáo của các đoàn truyền giáo đã vươn tới ngay cả những nhóm người Mỹ da đỏ ở những nơi xa xôi hẻo lánh (Hvalkoff và Aaby, 1981). Cùng chủ đề này, Ware V. A., Ware A., Clarke M., Buchanan G, và các nhà nhân học xã hội đang hoạt động ở Campuchia và Việt Nam đã tập hợp các báo cáo khác nhau cho thấy, ban đầu ở đây cũng vậy, các tổ chức của Mỹ đều muốn thâm nhập để truyền giáo và gây ảnh hưởng chính trị. Tuy nhiên, chúng ta cần một nghiên cứu xa hơn, cụ thể hơn về những chủ đề này ở Châu Á bởi những nghiên cứu trong lĩnh vực này vẫn còn tương đối mới (Bautista và Khek Gee Lim, 2009).

Những vấn đề văn hóa xã hội

Vào những năm 1980, sự chuyển biến nội tại của truyền bá Phúc Âm mới ở các nước Mỹ Latinh và sự bùng nổ của việc cải giáo sang Ngũ Tuần ở cả nông thôn và thành thị, đã dẫn tới việc đánh giá lại cách giải thích về sự năng động của đế quốc đối với những lợi ích của các công trình học thuật hướng tới sự thông hiểu của các yếu tố văn hóa nội tại có khả năng giải thích cho sự kết dính này (Garrard-Burnett và Stoll, 1993). Tại thời điểm này, xuất hiện khả năng mà bất cứ ai cũng có thể nhận “hồng ân” (gift) từ Chúa Thánh Linh (mà không cần bất cứ sự đào tạo học thuật hay đào tạo thần học đặc biệt nào) và người nam giới có thể trở thành giáo sĩ (clergymen), sống cuộc sống gia đình bình thường (trái ngược với truyền thống Công giáo không được lập gia đình) ủng hộ

những người Công giáo nghèo chuyển đổi sang tín điều mới (Aubrée, 1986/1991). Tất cả các nhóm thuộc phong trào trong giai đoạn 1970/80 đã quy phục bất kỳ nhà cầm quyền nào, đây là một sự chối bỏ đại diện tượng trưng của thần thánh (iconoclasm), tôn trọng phong tục dựa trên sự tiếp biến và bổ sung sự độc quyền của tôn giáo, thậm chí ở cả bình diện tình thân hữu.

Mặt khác, các bài giảng thuyết tiền định (predestination) của Ngũ Tuần theo tư tưởng Calvin và trạng thái theo sau “những người được Thiên Chúa chọn” (God’s chosen ones) đã cung cấp một phẩm giá mới cho những người cải giáo cùng lúc với việc chữa bệnh bằng tâm linh (divine cure) có thể làm giảm bớt các bệnh về thể chất và tâm lý cho người nghèo nhưng số người tin vào có tới hơn 75% là phụ nữ. Tình hình này dường như khá khác biệt ở Đông Nam Á bởi những lời chứng trực tiếp mà các nhà nghiên cứu thu thập được có mối liên lạc với bài giảng đạo dành cho nam giới. Tuy nhiên, đây có thể là do xuất phát từ sự thiếu hiểu biết của tôi về sức mạnh riêng của người nam giới và người phụ nữ trong các nền văn hóa này hoặc sự thật đơn giản là tất cả các mục sư đều là nam giới. Sự thật, chúng ta đều biết rằng, ngay cả ngày nay, phần lớn các giáo hội Tin Lành Phúc Âm đều chấp nhận mục sư là nữ giới.

Những đặc điểm được nói đến trong những phần trước về khu vực Mỹ Latinh, một khu vực có sự khác biệt đáng kể về lịch sử văn hóa, đã đóng góp rất nhiều vào việc xây dựng bản sắc cá nhân và bản sắc tập thể mới. Trong nhiều trường hợp khác nhau, những điều này (bản sắc cá nhân và bản sắc tập thể mới - người dịch) hoàn toàn đối lập với những trải nghiệm tôn giáo bản địa được xây dựng trên sự kết hợp khéo léo của phong tục cổ và lòng mộ đạo của Công giáo như “*costumbrismo*” ở khu vực người Anh Diêng (Andian) và Trung Mỹ (Meso-America) (Pédrón-Colombani, 1998) hay là sự lai ghép bản địa người Công giáo da đen (Afro-Catholic) (Công giáo của những người gốc Phi - người dịch) ở các vùng duyên hải và hải đảo (Hurbon, 2000).

Về phía Châu Á, trong những năm 1970, 1980, hàng loạt các công trình khác nhau đã giải quyết vấn đề nổi bật này, thực tế là các tôn giáo bản địa hoàn toàn bị chôn vùi bởi chiến tranh và những cuộc di dân ồ ạt. Tất cả những tình cảnh này đã ủng hộ việc từ bỏ nghi lễ thờ cúng tổ tiên và theo sau đó là việc cải giáo theo Chúa Kitô, người được xem là “kiên quyết hơn” và ít thay đổi về thờ phượng. Tuy nhiên, trên thực tế, trường

hợp gần đây của tộc người Jorai đã đưa ra một yếu tố mới cho riêng mình, thông qua phân tích của James thì ở tộc người này việc cải giáo sang Ngũ Tuần dường như có liên quan tới việc tìm kiếm quyền tự trị và có khuynh hướng khẳng định cả về bản sắc dân tộc và phản kháng chính trị. Trường hợp tộc người Hmong (Ngo, 2011) dường như vẫn là biểu hiện của phong trào xuyên quốc gia gắn với các cuộc di cư quốc tế mà mục đích của nó là duy trì một bản sắc dân tộc “sống động” thông qua các mạng lưới di cư. Theo hiểu biết của tôi trong các công trình được xuất bản ở Mỹ Latinh thì sự khẳng định chắc chắn về bản sắc riêng bằng một bản sắc mới tôn giáo vẫn chưa có. Tôi chỉ có thể đề cập đến điều này khi đang làm việc ở Costa Chica of Oaxaca (bờ biển Mexico phía Thái Bình Dương) từ năm 2000 - 2005, tôi đã nhận thấy có rất nhiều mạng lưới di cư có mối liên hệ với Giáo hội các Thánh hữu Ngày sau của Chúa Jesus Kitô (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints) (Mormons) và Chứng nhân Giêhôva (Witnesses of Jehovah). Tuy mạng lưới di cư có thể là bất cứ thứ gì nhưng tôi cho rằng một mạng lưới dân tộc và được xem tốt hơn là mạng lưới khu vực hay gia đình có thể thúc đẩy sự di cư của những người giảng đạo từ Mexico đến Mỹ. Tuy nhiên, mạng lưới khẳng định bản sắc dân tộc tương tự cũng có thể tìm thấy ở Châu Phi, nơi mà người Akan ở Ghana đã giao quyền tự trị của mình cho giáo hội Ngũ Tuần với cùng mục đích từ bỏ bản sắc. Hiện nay, giáo hội này đã được thành lập ở các nước Châu Phi khác và ở Mỹ, đang hỗ trợ sự liên kết giữa dân tộc - quốc gia cực kỳ hiệu quả (Fancello, 2006).

Ở Mexico chúng ta có thể tìm thấy một dạng từ bỏ bản sắc khác thông qua tôn giáo của người Tzotzil ở thị trấn San Juan Chamula, bang Chiapas. Tộc người này không chấp nhận các đoàn truyền giáo Tin Lành để “tái sáng tạo” (re-invent) (Hobsbawm và Ranger, 1992) các tôn giáo truyền thống trong sự hòa trộn biểu tượng tổ tiên với các yếu tố văn hóa vật chất (material culture) hiện đại và ngoại lai (Bastide, 1970) như Côca-côla. Do Côca-côla có màu nâu, rất quan trọng trong vũ trụ luận của người Maya nên loại đồ uống này đã được dùng làm vật thay thế cho *saka* - một loại đồ uống dùng trong nghi lễ được làm từ ngũ cốc.

Tôi muốn đưa một số quan sát có vẻ quan trọng đối với tôi về chiều kích văn hóa - xã hội qua các nghiên cứu so sánh giữa khu vực Mỹ Latinh và Châu Á. Trước hết là vấn đề liên quan đến “lễ rửa tội” (baptism), một vấn đề xuất hiện ở nhiều bài viết khác nhau, với tư cách là một biểu tượng rất quan trọng cho sự gia nhập cộng đồng tín hữu Tin

Lành, hay của Dân Chúa (People of God). Khi ở Brazil, tôi nhận thấy rằng, tín đồ Ngũ Tuần tạo ra sự khác biệt rõ ràng giữa “rửa tội trong nước” (baptism in water), một dấu chỉ biểu hiện sự gia nhập của cá nhân vào trong cộng đồng tín hữu, và “rửa tội bằng lửa” (baptism by fire), một biểu hiện ân điển tràn đầy của Chúa Thánh Linh nối kết với hồng ân đầu tiên của thực thể này (entity) (tức Chúa Thánh Linh - người dịch), điều được các nhà khoa học gọi là “tiếng lạ” (glossolalia) và được các tín hữu gọi là “ngôn ngữ của thiên thần” (angels’ tongue). Lễ rửa tội bằng lửa được coi là dấu chỉ siêu nhiên chấp nhận tín đồ bằng phép thánh thần và được xem là bằng chứng rõ ràng về sự lựa chọn của Thiên Chúa. Yếu tố này, thường đi kèm với thuyết tiền định, hiện nay gần như đã biến mất, như sự thực hành tiếng lạ đã được thay thế bằng ít lời nói và nhiều hình thức xuất thần cụ thể hơn (Aubree, 1985/1996), đặc biệt là ở những nhóm Ngũ Tuần mới. Điều này sẽ rất thú vị để nghiên cứu liệu rằng sự thay đổi nghi lễ và giáo lý có được sự hậu thuẫn của sự phát triển Ngũ Tuần Châu Á hay không.

Mặt khác, trong bài viết của mình, Vicki-Ann Ware, Anthony Ware, Mathew Clarke, Grant Buchanan, phân tích các động cơ mà có liên kết với khái niệm “sứ mệnh truyền giáo” đã thay đổi chậm như thế nào, trượt từ Phúc Âm nghiêm khắc và sự định hướng cải đạo sang đầu tư vào phát triển cộng đồng kinh tế xã hội mà phù hợp hơn với tư tưởng công bằng xã hội. Hơn thế nữa, các tác giả nhấn mạnh phong trào này được những người khai mở nó đánh giá cao theo những cách khác nhau. Phân tích này về động cơ thúc đẩy của những người ủng hộ định hướng chung của sự truyền giáo đã cho chúng ta khả năng nhận thức khai tâm mới về một số nhóm Phúc Âm liên quan đến điều kiện sống của những người tín đồ tiềm năng và sau đó là thực hiện các chương trình nhân đạo.

Trong phạm vi Brazil, đối với phong trào Ngũ Tuần cổ điển (Freston, 2001), tôi không ghi nhận sự biến đổi như vậy hướng tới sự định hướng của Phúc Âm. Điều này có thể là do sự thành lập phong trào Ngũ Tuần từ trước ở Mỹ Latinh (bắt đầu từ đầu thế kỷ XX) cho thấy các đoàn truyền giáo Tinh Lành Phúc Âm ngày nay đã có một thời gian dài ở các quốc gia này chứ không phải của người nước ngoài; hơn nữa, các quốc gia này có cùng nguồn gốc xã hội cũng như nguồn gốc của các đoàn truyền giáo. Do đó, cuộc thảo luận về việc cải thiện các điều kiện xã hội của tín hữu được dựa nhiều hơn trên sự tồn tại “đoàn kết cơ học” (mechanical solidarity) (Durkheim, 1930) bên trong các cộng đoàn và dựa trên trách nhiệm của

những người tham dự gắn liền với sức mạnh niềm tin vào Chúa mà quyền lực và phước lành thiêng liêng của Thiên Chúa có khả năng giúp họ thực hiện một cách tích cực trong cuộc sống hàng ngày. Các nhà thờ lớn Ngũ Tuần mới ở Brazil như Giáo hội Phổ quát của Nước trời (Universal Church of God's Kingdom) hay là Thế giới Phước lành của Thiên Chúa (Mundial of God's Blessing) cùng với sự phát đạt thần học cụ thể của mình đã thực hiện một số nhiệm vụ nhân đạo ở các hội đoàn châu Phi và châu Âu, đặc biệt hướng tới những người nghèo hơn 20 năm qua.

Tác động kinh tế

Phần cuối của bài viết sẽ quan tâm tới tác động kinh tế của việc cải giáo đối với đời sống các tín đồ. Điều này có thể quan sát thấy trên các bình diện khác nhau. *Thứ nhất*, đối với những người là một bộ phận trong hệ thống cấp bậc của các giáo phái lớn như mục sư (pastor), cha xứ (vicar), truyền đạo (preacher). *Thứ hai*, các giáo hội này (tức phong trào Ngũ Tuần và Phúc Âm mới - người dịch) đã tạo ra cho đàn chiên của mình một mạng lưới đặc biệt của những người làm việc nhà mà họ được gán cho mức cần thận và đạo đức trung thực (Aubrée, 1987/1995). Đặc biệt ở phong trào Ngũ Tuần, các tín hữu có khả năng tiếp nhận từ Chúa Thánh Linh một “hồng ân truyền bá Phúc Âm” mà cho phép họ thành lập ra giáo đoàn cho riêng mình. Những giáo đoàn này là một nguồn thu nhập, do đó, nó đã và sẽ tiếp tục đóng vai trò kinh tế không đáng kể như trong các đô thị lớn (Aubrée, 1986/1991) như ở khu vực rừng Amazon (Boyer, 2008). Với những gì chúng tôi có thể quan sát trong nhiều năm, thì ở các giáo đoàn mục sư và truyền đạo là những người làm công ăn lương, chính hoàn cảnh phát triển xã hội đã làm nảy sinh ra điều này do việc cần đảm bảo công ăn việc làm (security of employment) trong xã hội tư bản, nơi mà mảng các công việc phụ (informal work) có thể chiếm tới khoảng 20% đến 40% bằng thanh toán tiền lương (Marques Pereira và Lautier, 2004).

Sự phát triển của phong trào Ngũ Tuần mới và sau đó là sự khai mở của một nền thần học thịnh vượng (prosperity theology) hơn ba mươi năm qua ở khu vực Mỹ Latinh đã thúc đẩy sự mở rộng nghịch lý của tinh thần kinh doanh và niềm tin vô hạn vào phép màu mà được gây dựng bằng biểu hiện của sự chân thành và bằng niềm tin vào đối tác làm ăn kinh tế (Corten, 1996; Aubrée, 2000). Theo quan điểm của một số phân tích khác liên quan tới Châu Á, một mặt, người ta có thể quan sát thấy các giáo hội lớn ở Indonesia tự trị trên phương diện kinh tế, mặt khác, có rất nhiều tín đồ có

địa vị kinh tế thành công. Tình hình hiện nay khá khác biệt ở khu vực Đông Nam Á. Ở khu vực này, chúng tôi thấy có sự phân tán các nguồn lực kinh tế nhằm củng cố các tổ chức giáo phái nhỏ, đặc biệt là ở khu vực cao nguyên giữa Việt Nam và Campuchia. Mặt khác, ví dụ như hoạt động truyền giáo Phúc Âm Bốn phương (Four Square Gospel) cho thấy người Thượng (Monagnard) tìm kiếm một vị thần có khả năng bảo vệ tốt hơn trong các điều kiện xã hội chính trị mà họ đang sống. Rõ ràng giáo phái này đã có một sự quan tâm kinh tế trong việc chu cấp tiền lương cho những người tộc trưởng (ethnic leaders) (Jeames).

Ở cấp độ nội dung ngữ nghĩa của thuật ngữ “sự thịnh vượng thần học” (prosperity theology), chúng tôi lưu ý có một sự khác biệt thật sự giữa Mexico và Brazil. Ở Mexico sự diễn đạt này phản ứng lại sự đầu tư mạnh mẽ của Bắc Mỹ trong việc thành lập ra các giáo hội Tin Lành mà sẽ lôi kéo những người giàu có. Ở các giáo hội này, Thiên Chúa ban cho thần tài để bảo vệ sự thịnh vượng và sức khỏe của gia đình. Ngược lại, ở Brazil, Giáo hội Phổ quát của Nước Trời, mô hình nhà thờ lớn của quốc gia và quốc tế, lại chủ yếu lôi kéo những tầng lớp xã hội nghèo nhất, để các bài giảng của mình liên tục mang lại niềm hy vọng đổi mới đạt tới một quốc gia giàu có bởi “lòng thương xót của Chúa tốt lành” và bởi biểu hiện niềm tin vô hạn vào sự giáng phúc của Thiên Chúa thông qua thái độ thần bí và sự hiến dâng tiền mặt.

Tuy nhiên, cần lưu ý sự khác biệt về điều kiện xã hội của các tín hữu để từ đó đánh giá đúng các loại kỹ xảo diễn ngôn tiếp thị mới mà các nhà thờ lớn đang sử dụng để lôi kéo các tín đồ. Điều này cho phép chúng ta thấy ở mức độ nào đó nội dung bài giảng của các giáo hội Tin Lành nhằm lôi kéo tín đồ hay việc tạo ra sự trung thành đã thay đổi từ sự tiên định về thái độ khổ hạnh trong cuộc sống hàng ngày (Weber, 1964) đến sự thúc đẩy việc tiêu dùng tất cả hàng hóa vật chất và tinh thần như là hình thức mới của cứu rỗi (Yip và Ainsworth; Maddox, 2012, 2013). Trong các bài viết này, chúng ta nhận thấy các đại giáo đoàn đang sử dụng bài giảng tiếp thị để thu được kết quả trong ý nghĩa những gì họ đang nhắm tới cho giáo đoàn của mình. Ở Singapore, có hai giáo hội tổ chức các cuộc hội họp nghi lễ của mình như các cuộc vui chơi giải trí văn hóa để chiếm lĩnh thị trường đặc biệt này. Làm như vậy họ có thể tổ chức nghi lễ của mình trong các tòa nhà khác nhau được trang trí theo cách để làm cho các tòa nhà này giống như các cơ sở tôn giáo truyền thống. Bằng cách đó, họ không những biến đổi được đặc tính của mình với tư cách là giáo hội mà

còn biến đổi được đặc tính của cá nhân người tín đồ. Ở Sydney (Australia), Maddox tập trung nghiên cứu vào nhà thờ lớn quốc tế Hillsong, đặc biệt tập trung vào bài giảng liên quan đến thái độ của người phụ nữ. Ở loại thần học phụ nữ này (theology of women), tác giả quan sát thấy sự tiêu dùng là một nghĩa vụ bởi người phụ nữ chăm sóc hình thể và phong cách của mình để trở thành “biển quảng cáo truyền giáo đi bộ” (walking evangelical billboard). Hình thức rất mới của việc truyền giáo này liên quan trực tiếp đến hệ thống kinh tế mà cá nhân tầng lớp trung lưu được coi trọng và triển lãm về thành công tài chính như là bằng chứng được nhận phước lành từ Thiên Chúa.

Kết luận

Những hình thức đạo đức đổi mới này có thể sẽ đi tới người dân của các quốc gia mới nổi trong một tương lai không xa, nơi mà các giáo hội Ngũ Tuần vẫn chọn những người nghèo. Quả thật, Chúa Thánh Linh - hình ảnh thanh tao và tỏa sáng của Kitô giáo truyền thống - đã kết tinh ý chí và khát vọng của các tín hữu trong một thời gian dài, và thông qua điều này, đang thúc đẩy tất cả sự lý giải hiện đại về chủ nghĩa cá nhân. Hình ảnh không giống hình người này (tức hình ảnh Chúa Thánh Linh - người dịch) có sự mềm dẻo và khả năng thích nghi với các nền văn hóa khác nhau mà hiện nay đang có sự thành công ở nhiều nước rất xa với truyền thống Kitô giáo. Theo đó, những hình thức đạo đức mới có thể thích ứng với các hệ thống văn hóa mà khái niệm về “sức mạnh” vẫn duy trì được toàn bộ vũ trụ và các thực hành tôn giáo ma thuật có mối liên hệ với nó. Do vậy, đối với những người bị mất gốc và thuộc tầng lớp dưới thì sức mạnh soi sáng này dường như đang trở thành nỗi nóng chảy đồng nhất, nơi mà các yếu tố truyền thống tổ tiên và lòng mong muốn được sinh ra bằng việc cá nhân hóa và toàn cầu hóa tính hiện đại được vạch rõ trong cụm từ “chòm sao tưởng tượng” (imaginative constellation) mới, trong một ý nghĩa nhất định được đưa ra bằng cách diễn đạt của hai nhà triết học người Pháp Henry Corbin (1958) và Gilbert Durand (1964)./.

Lê Văn Tuyên dịch

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Aubrée (1985) Transe: a resposta do xangô e do petecostalismo. [French translation (1996)]. *Ciência e Culura* 37(7): 1070 - 1075).
2. Aubrée M (1986) A penetração do protestantismo evangelizador na America Latina. [French translation (1991)]. *Comunicacoses do ISEER* 23, Rio de Janeiro: 35-40.
3. Aubrée M (1987) Les Orixáx et le Saint-Esprit au secours de l'emploi. *Cahiers des Sciences Humaines* 23(2): 261 - 272.
4. Aubrée M (2000) La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe: le cas de l'IURD. In: Lerat C and Rigal-Cellard B (eds) *Les mutations transatlantiques des religions*. Bordeaux: P.U.B, 149 - 157.
5. Bastide R (1970) *Le prochain et le lointain*. Paris: Cujas.
6. Bautista J and Khek Gee Lim F (2009) *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict*. London, New York: Routledge.
7. Bourdieu P (1994) *L'économie des biens symboliques*, cours du Collège de France à l'Université Lumière Lyon 2.3-4 February.
8. Boyer V (2008) *La renaissance des perdants: Évangéliques, évangéliques, et migrations en Amazonie brésilienne*. Paris: Karthala.
9. Campos LS (1997) *Teatro, Templo e Mercado - Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petropolis: Vozes.
10. Corbin H (1958) *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*. Paris: Flammarion.
11. Corten A (1996) *Le pentecôtisme au Brésil: émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Khartala.
12. Durand G (1964) *L'imagination symbolique*. Paris: P.U.F.
13. Durkheim É (1930) *De la division du travail social*. Paris: P.U.F.
14. Fancello S (2006) *Les aventuriers du pentecôtisme ghané en. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris: IRD-Khartala.
15. Freston P (2001) *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Garrard-Burnett V and Stool D (1993), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
17. Hobsbawm E and Ranger T (eds) (1992) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Hoon CY (2013) (This issue) Between evangelism and multiculturalism: The dynamics of Protestant Christianity in Indonesia. *Social Compass* 60(4).
19. Hurbon L (2000) *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*. Paris: Khartala
20. Hvalkoff S and Aaby P (1981) *Is God an American? Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen and London: IWGIA and Survival International.
21. Iannaccone L, Finke R and Stark R (1997) Deregulating religion: The economics in church and state. *Economic Inquiry* 35: 350 - 364.
22. Jammes J (2013) (This issue) Se convertir et re-converter au Ratanakiri (Cambodge). À propos du pentecôtisme en contexte pluriethnique et plurilinguistique. *Social Compass* 60(4)

23. Lalive d'Epinay C (1968) *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantino chileno*. Santiago de Chile: del Pacífico [published in French (1975) *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris-La Haye: Mouton].
24. Maddox M (2012) Saved by shopping: A feminine ethics of conspicuous consumption in an Australian – based global megachurch, paper submitted to the “Gender and Protestantism,” GSRL meeting, November, Paris.
25. Maddox M (2013) (forthcoming) “Rise up warrior princess daughters”: Is evangelical women’s submission a mere fairytale? *Journal of Feminist Studies in Religion*.
26. Marino R (1999) Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola. Available at: www.loyola.com.br.
27. Marques Pereira J and Lautier B (2004) *Brésil, Mexique. Deux trajectoires dans la mondialisation*. Paris: Karthala.
28. Masferrer E (1998) Chiapas: el factor religioso. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. Tomo II: 1 - 15.
29. Ngo TTT (2011) Missionary encounters at the China - Vietnam border: The case of Hmong. *Encounters* 4: 113 - 131.
30. Novaes R (1985) *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
31. Pédrón - Colombani S (1998) *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*. Paris: CNRS.
32. Scheer C (2011) When the spirits are hungry, God gains popularity. Exploring the emergence of Bunong Protestantism in the highlights of Cambodia. *Aséanie* 28: 45 - 72.
33. Soares E (2009) *Le butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris: Khartala.
34. Stoll D (1982) *Fishers of Men of Founders of Empire. The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. London: Zed Press and International Survival.
35. Ware VA, Ware A, Clarke M and Buchanan G (2013) (This issue) L’implication des missionnaires pentecôtistes dans l’aide au développement en Asie du Sub – Est. *Social Compass* 60(4).
36. Weber M (1964) *Le’ethique protestante et l’esprit du capitalisme*. Paris: Plon.
37. Willems E (1967) *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
38. Yip J and Ainsworth S (2013) (This issue) “We aim to provide excellent service to everyone who comes to Church!”: Marketing mega-churches in Singapore. *Social Compass* 60(4).