

# *Tập San Triết Đạo*

## Journal of Vietnamese Philosophy & Religion

### **CHỦ BIÊN**

**Editor-in-Chief: Peter Phan Đình Cho**

### **PHỤ BIÊN**

**Associate Editor: Trần Văn Đoàn**

### **ĐIỀU HÀNH**

**Managing Editor: Bùi Hữu Thư**

### **ĐIỂM SÁCH**

**Book Review Editor: Bùi Như Mai**

### **BAN BIÊN TẬP**

**Editorial Board:**

**Nguyễn Tự Cường (USA)**

**Nguyễn Thái Hợp (Italy)**

**Võ Tá Đề (USA)**

**Vũ Kim Chính (Taiwan)**

*Tập San Triết Đạo* do nhà xuất bản Vietnam University Press ấn hành luân thu nhị kỳ vào tháng Tư và tháng Mười.

*Mọi tác phẩm, sách để được điểm, và các thư tín xin gửi cho Tòa Soạn, Tập San Triết Đạo, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182. Các tác phẩm cần được đánh máy dòng đôi, và nếu có thể, xin một bản văn điện tử (tốt nhất là hình thức Microsoft Word) về điện chỉ: [vientrietdao@yahoo.com](mailto:vientrietdao@yahoo.com)*

Các phiếu mua báo và gia hạn báo xin kèm theo chi phiếu bằng Mỹ Kim và gửi về *Tập San Triết Đạo*, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182.

*Mọi thay đổi địa chỉ liên lạc xin thông báo cho Tòa Soạn ở địa chỉ trên.*

*Giá biểu mua báo hàng năm là 16 MK cho cá nhân; 18 MK cho quý vị ở Gia Nã Đại; 20 MK cho Âu Châu; 25 MK cho các ân nhân và trường sở.*

**Triết Đạo, Tập San xuất bản mỗi lục cá nguyệt của**  
**Viện Triết Đạo**  
*1074 Great Passage Boulevard, Great Falls, VA 22066,*  
*Điện Thoại và FAX: (703) 281-7929,*  
*Điện Thư (e-mail): [vientrietao@yahoo.com](mailto:vientrietao@yahoo.com)*

*In tại C.T. Printing & Graphics*  
*10218 New Hampshire Avenue, Silver Spring, MD 20903*

Copyright © 2001 by Vietnam University Press  
Mọi trích đăng xin liên lạc với Nhà Xuất Bản  
**Vietnam University Press**  
1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182

# Mục Lục

Trang

1. Mục Lục .....	1
2. Lời Mở Đầu .....	2
3. From the Editor .....	3
4. Asian Catholics in The United States: Challenges and Opportunities for The Church .....	4
<i>(Người Công Giáo Á Châu tại Hoa Kỳ: Những Thách Thức và Cơ Hội cho Giáo Hội)</i>	
<i>Peter C. Phan</i>	
5. Tương quan giữa Đức Kitô với các con đường cứu độ khác ....	36
<i>(Jesus Christ and Other Ways of Salvation)</i>	
<i>Nguyễn Thái Hợp</i>	
6. Sát Nhập, Hội Nhập Và Bản Cách Hóa. ....	58
<i>(Domination, Adaptation, and Inculturation)</i>	
<i>Trần Văn Đoàn</i>	
7. Giáo Lý và Hội Nhập Văn Hóa Theo Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương .....	103
<i>(Catechism and Inculturation according to the General Directory for Catechesis)</i>	
<i>Bùi Hữu Thư</i>	
8. Hình ảnh và chương trình Đại Hội Triết Đạo Kỳ III. ....	121
<i>(Pictures and Program of Third VIPR Annual Seminar)</i>	
9. Giới Thiệu Gia Trang của Viện Triết Đạo .....	124
<i>(VIPR Website)</i>	

## *Các Tác Giả Trong Số Này (Contributors)*

*Peter C. Phan, Ph.D., S.T.D., D.D.*

*The Warren-Blanding Professor of  
Religion and Culture, Department of Religion  
and Religious Education,  
The Catholic University of America,  
Washington, D.C.*

*Nguyễn Thái Hợp, Ph.D., S.T.D.*

*Giáo Sư Thần Học tại  
Đại Học Thánh Tôma, Rôma*

*Trần Văn Đoàn, Ph.D.*

*Giáo Sư Triết Học tại  
Đại Học Quốc Gia Đài Loan,  
Đài Bắc, Đài Loan*

*Bùi Hữu Thư, Ph.D.*

*Nguyên Giáo sư Đại Học George Mason University  
và University of Virginia,  
Cựu Phó Hiệu Trưởng  
trường J.E.B. Stuart và Marshall High School,  
Falls Church, Virginia*



## *Lời Mở Đầu*

Tháng Tư năm 1975 đánh dấu một biến cố trọng đại trong lịch sử nước Việt Nam. Hàng trăm ngàn người di cư miền Nam, theo sau là hàng trăm ngàn "thuyền nhân" đã bỏ nước ra đi để trốn tránh sự tấn công của cộng sản miền Bắc. Một phần tư thế kỷ sau, trên một triệu người Việt Nam đang sống trên khắp thế giới, và tận dụng được những cơ hội kinh tế và giáo dục mới. Nói chung, họ đã phát đạt, và những câu chuyện về sự thành đạt kỳ diệu của họ về mặt thương mại cũng như giáo dục đã gia tăng thêm cho truyền thuyết về các người di cư Á Châu thành công.

Tiến thay, có một sự trao đổi đắt giá. Với thời gian qua và với sự ra đời của một thế hệ mới, ký ức tổng hợp của những người Việt lưu vong đã phai mờ. Những người trẻ đã quên tiếng Việt hay chỉ biết chút ít. Tệ hơn nữa, họ không đọc được thành thạo tiếng Việt, và họ còn ngu ngơ không biết gì về các truyền thống triết lý và tôn giáo phồn thịnh của Việt Nam. Hơn nữa, vì bị chói mắt về những thành quả kỹ thuật Tây Phương, họ có khuynh hướng xua đuổi chút kiến thức nhỏ nhoi họ có được về truyền thống cổ truyền và cho là lỗi thời hay lạc hậu.

Dĩ nhiên, các cộng đồng Việt Nam không hề thụ động trước đe dọa của một "sự mất trí" về văn hóa này. Tại nhiều nơi người Việt đã có thể tụ họp thành những thị trấn nhỏ bé như Little Saigon, ở Quận Cam, Nam Cali, nơi người ta có thể sống trong một khung cảnh tương tự như đời sống nơi quê hương cũ. Nhờ vào tính chất phổ quát của truyền thông đại chúng, từ sách báo tới truyền thanh, truyền hình, và mạng lưới toàn cầu, đâu đâu cũng có những nỗ lực duy trì và đề xướng những kiến thức về ngôn ngữ và văn hóa Việt Nam. Còn có cả những tập san có phẩm chất cao được dùng làm diễn đàn cho những cuộc thảo luận có tính cách uyên thâm về văn chương, lịch sử, và chính trị Việt Nam.

Cũng trong nỗ lực duy trì và đề xướng nền văn hóa Việt Nam, Viện Triết Đạo được thành lập năm 1998. Các Đại Hội đã được tổ chức tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ, Hoa Thịnh Đốn và tại Orange, Cali trong mùa hè, với sự tham dự của các giáo sư từ những nơi xa xôi tới thuyết trình, như Đài Loan, La Mã và Việt Nam, và các học viên từ rất nhiều nơi trên nước Mỹ và Gia Nã Đại. Qua các cuộc hội thảo này một Tập San được ra đời. Mục đích của Tập San là nghiên cứu sâu xa các triết học và tôn giáo Việt Nam, không những trong lãnh vực riêng biệt của mỗi triết học và tôn giáo mà còn cả trong mối tương quan của các triết học và tôn giáo này. Về triết học không có nghĩa chỉ là những nỗ lực của giới trí thức để suy tư về ý nghĩa của đời sống con người và thế giới, mà còn về sự khôn ngoan của quần chúng được diễn tả qua các câu ca dao và bài hát. Các tôn giáo Việt Nam bao gồm các lối sống cổ truyền như các tôn giáo địa phương, Phật Giáo, Khổng Giáo, và Lão Giáo, cũng như Thiên Chúa Giáo, và các truyền thống tôn giáo mới đây như Cao Đài và Hòa Hảo.

Hơn nữa, để phổ biến kiến thức về triết học và tôn giáo Việt Nam giữa các người Tây Phương và cũng nhằm giúp đỡ các người Việt lưu vong không rành tiếng Việt, Tập San sẽ được ấn hành song ngữ, với mỗi số có những bài bằng tiếng Việt và những bài bằng tiếng Anh.

Niềm tin sâu xa của chúng tôi là tương lai của Việt Nam không và không thể tùy thuộc hoàn toàn về kinh tế và chính trị, mặc dù các lãnh vực này rất quan trọng. Không có những chân lý và giá trị siêu việt được tán thành bởi những triết học và tôn giáo đã được dùng làm nền tảng, Việt Nam sẽ chỉ như một tòa nhà được xây trên cát. Niềm hy vọng của chúng tôi là với sự trợ giúp quảng đại của quý vị, Viện Triết Đạo và Tập San Triết Đạo sẽ đóng góp tích cực được cho tương lai của nước Việt Nam.

*Tòa Soạn Tập San Triết Đạo*

## *From the Editor*

April 1975 marked a momentous event in the history of Vietnam. Hundreds of thousands of Vietnamese in the south, followed later by hundreds of thousands more of “boat people,” went into exile to escape the onslaught of the communists from the north. A quarter of a century later, over a million of Vietnamese are now living all over the world, taking advantage of new economic and educational opportunities. By and large, they have prospered, and stories of their spectacular business and educational achievements have added to the lore of successful Asian immigrants.

Unfortunately, there is a costly trade-off. With the passage of time and the birth of a new generation, the collective memory of Vietnamese expatriates fades away. The young have forgotten the Vietnamese language or have at best a smattering knowledge of it. Worse, unable to read the language well, they remain ignorant of the rich Vietnamese philosophical and religious traditions. Moreover, dazzled by Western technological achievements, they tend to dismiss the little they know of the old traditions as outmoded or inferior.

Of course, the Vietnamese communities have not remained passive in front of this threat of cultural amnesia. In some places the Vietnamese have been able to congregate together into little towns such as Little Saigon, in Orange, CA, where people can live a facsimile of a life in the old country. Thanks to the ubiquitous mass communication media, from print to radio, television, and the Internet, everywhere efforts have been made to preserve and promote the knowledge of the Vietnamese language and culture. There are even high-quality journals as forum for scholarly discussions of Vietnamese literature, history, and politics.

As part of this effort to preserve and promote the Vietnamese culture, the Institute of Philosophy and Religion (Vien Triet Dao) was founded in 1998. Seminars have been organized at the Catholic University of America, Washington, DC and in Orange, CA during the summer, with the participation of professors from as far as Taiwan, Rome, and Vietnam and students from many parts of the United States and Canada. Out of these seminars was born this scholarly journal. Its purpose is to study in depth the Vietnamese philosophy and religions, not only in their respective domains but also in their mutual relationships, since in Asia philosophy and religions are inextricably united with each other. By philosophy is meant not only the efforts by professional literati to reflect on the meaning of human life and the world, but also the popular wisdom conveyed in proverbs and songs. Vietnamese religions include the traditional ways of life such as the native religion, Buddhism, Confucianism, and Taoism as well as Christianity and the other more recent religious traditions, e.g., Cao Dai and Hoa Hao.

Furthermore, to disseminate the knowledge of Vietnamese philosophy and religions among Westerners and also to help Vietnamese expatriates who do not have a command of Vietnamese, the journal will be bilingual, with each issue containing some essays in Vietnamese and others in English.

It is our deep conviction that the future of Vietnam does not and cannot depend exclusively on economics and politics, important though these are. Without the transcendent truths and values espoused by its philosophy and religions serving as the foundation, Vietnam would be like the house built on sands. It is our hope that with your generous support the Institute of Philosophy and Religion and its journal will make solid contributions to the future of Vietnam.

*The Editorial Board*

# *Asian Catholics in The United States: Challenges And Opportunities for The Church*

*Peter C. Phan,  
The Catholic University of America*

The coming of millions of Asians and Pacific Islanders to the United States of America since the Second World War is a demographic phenomenon whose profound and extensive implications for every facet of life in both the American society and church have only just begun to be grappled with. By “Asians and Pacific Islanders” are meant those people in the United States who themselves or whose ancestors have immigrated from various countries of Asia and the Pacific islands comprising Melanesia, Micronesia and Polynesia. They include principally the Chinese, Filipinos, Japanese, Asian Indians, Koreans, Vietnamese, Laotians, Cambodians, Hawaiians, Samoans, and Guamanians.

In the 1990 census, the population of Asians and Pacific Islanders was counted to be about 7.3 million, or 2.9 percent of the 250 million total U.S. population. This number represents more than a doubling of 3.5 million Asian Americans in 1980. Further, it is projected that by the middle of the twenty-first century, ten percent of the U.S. population will be Asian, a huge increase from barely three percent in 1990.<sup>1</sup>

Needless to say, this demographic augmentation presents serious challenges to the North American Catholic Church. These challenges are in part not different from those confronting the

---

<sup>1</sup> All statistical information on Asian Americans is taken from Che Fu Lee and Feng Gang Yang, “Becoming American: The Asian Experiences.” Publication pending.

Catholic immigrants of the “First Wave” such as the Irish, Germans, Italians, and Eastern Europeans. Like them, the immigrants of the “Second Wave” have to cross the socio-political and economic divide separating them from the American mainstream. On the other hand, unlike them, these recent, at times illegal, immigrants, who are mostly poor and ecclesiastically powerless, have to overcome the gap within the church itself which marginalizes them from the power centers now occupied by the Catholics of the “First Wave.”<sup>2</sup>

But these new comers present the church not only with challenges but with opportunities as well. They bring with them rich and diverse cultural as well as religious traditions and increase substantially church membership and the number of religious and priestly vocations, with which the American Catholic Church can be renewed and strengthened. Indeed, as Michael Foley has shown, by meeting these challenges and taking advantage of these opportunities, the American Church has become once again an “immigrant church.” Foley has further shown that through various initiatives and organizational structures, the church has done a good job of welcoming these strangers, despite still outstanding issues and problems.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> The expressions “First Wave” and “Second Wave” are Allan Figueroa Deck’s. See his *The Second Wave: Hispanic Ministry and the Evangelization of Cultures* (New York: Paulist Press, 1989). Deck uses the expression “Second Wave” to include both Latin American and Asian-Pacific immigrants to the United States. However, since the differences between the Latin Americans and the Asians are so extensive and profound, it would be better to reserve the expression “Second Wave” for Latin American immigrants and coin a new expression “Third Wave” to refer to the immigration of Asians and Pacific Islanders.

<sup>3</sup> See Michael Foley, “Welcoming the Stranger: The Catholic Church and the New Immigrants. A Report Prepared for the Office of Pastoral Care for Migrants and Refugees, United States Catholic Conference,” 1997.

The focus of this essay is primarily theological, though it is hoped that its theoretical reflections on culture and inculturation (or interculturalization) will have direct implications for pastoral ministry to Asian Catholics. I will first examine the predicament of Asian Americans in the encounter between their native cultures and the American culture. Secondly, I will study the challenges facing Asian Catholics in the process of being inserted into the American Catholic Church. Thirdly, I will suggest some tasks that both Asian-American Catholics and the American Church can do to promote a fruitful encounter between Asian-American Catholics on the one hand and the American society and the church on the other.

## **ENCOUNTER BETWEEN TWO CULTURES: A DREAM FULFILLED OR A HORRIBLE NIGHTMARE?**

For most Asians who have immigrated to the United States of America, the New World represents the equivalent of the Promised Land flowing with milk and honey.<sup>4</sup> It is perceived as the land of political and religious freedom and economic opportunities as opposed to their own countries where they may have suffered oppression of various kinds and economic deprivation. Despite occasional outbreaks of discrimination and racism, by and large Asian immigrants' human rights have been protected, their

---

<sup>4</sup> As is well known, Asia is a vast land composed of several subcontinents with at least seven major linguistic zones, far more than any other continent. In this article I will limit myself to Chinese, Japanese, Koreans, Vietnamese who share a common cultural and religious heritage and the Filipinos. The focus on these groups is justified not only because of similarities among them but also because of the great number of Catholics among them. For a history of these ethnic groups in the United States of America, see *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ed. Stephan Thernstrom (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980). See also "Asian-American Protestants," *Dictionary of Christianity in America*, ed. Daniel G. Reid et al. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990), 84-86.

educational achievements outstanding, and their economic condition satisfactory.<sup>5</sup> Even when injustices are perpetrated against them in these areas, they can have recourse to official and legal channels to have these damages remedied.

Unfortunately this is not the case in the area of cultural conflicts. Here resources for healing and reconciliation are not readily available nor can solutions be speedily devised, for these conflicts are not easily identifiable and, even when they are, cultural differences cannot be packaged into sound bites to attract public attention and mobilize the community to fight against cultural oppression. Yet, for all their elusiveness and resistance to quick solutions, cultural diversities can be a source of deep suffering and prolonged alienation that can turn a heavenly dream into a hellish nightmare. Often cultural differences lie deep behind the fear of the other and give rise to racism, economic discrimination and even bloody violence.

But what are these cultural differences? To catalogue them, even in a cursory fashion, is an impossible task, both because the cultures of Asian immigrants are quite diverse among themselves so that generalizations about the “Asian” culture would not be justified (despite, as I shall argue, a common religio-cultural heritage and a similar socio-economic context) and because the American culture resists a clear description. My intention then is not so much to describe the differences between the American culture and the cultures of various Asian ethnic and national groups but to analyze

---

<sup>5</sup> Social studies (e.g., Che Fu Lee and Feng Gang Yang) have shown that even though individual Asian Americans were paid less than white counterparts, Asian-American families tended to have higher incomes than white American families, because the former were more likely to have multiple earners. Asians who have not been doing so well economically are the Cambodians and the Laotians (including the Hmong and Man tribal people).



the way in which culture itself is conceived differently by Americans and Asian immigrants. As a result of these conflicting conceptualizations of culture, the encounter between Asian immigrants and the American culture is fraught with far greater and more complex difficulties and dangers than those personal embarrassments that travel guides try to spare us with their lists of dos and don'ts.

Semiotically, culture is composed of three dimensions.<sup>6</sup> First of all, as ideational, culture is a system of beliefs, values, attitudes and rules for behavior, and provides a framework for interpreting the world and living and acting in the world. Secondly, as performance, culture is constituted by rituals by which the members participate in their culture in an embodied way. Thirdly, as material, culture provides the artifacts and symbolizations such as language, food, clothing, music, the plastic arts, and the creation of space, with which the members build up their identity. All these three dimensions must be taken into account in order to understand any particular culture fully.

Within the perspective of the semiotics of culture, the focus is on culture as a communication structure and process.<sup>7</sup> Three elements make up this communication structure and process. First, there are the *signs* or *symbols*, that is, the constituent parts of the culture. They are the “*who, what, when, where, how and what kind*” forming

---

<sup>6</sup> For a semiotic interpretation of culture, see Robert Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 29. Schreiter himself depends on the work of Jens Loenhoff, *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation* (Oplade: Leske und Budrich, 1992).

<sup>7</sup> For a helpful presentation of the semiotics of culture, see Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 49-73.

the “surface” or “first level” of culture.<sup>8</sup> These signs correspond to culture as material mentioned above.

Second, there is the *message* which is carried by the signs. This message is constituted by the linkages among the signs revealing their “functions”(their “structural integration”) and forms the “*immediate whys*,” or the “second” or “intermediate level” of culture.<sup>9</sup> This message may be manifest or latent to the members sharing the same culture. In addition to this intermediate meaning, there is the third level of culture, its deeper meaning, its ultimate *whys*, often referred to as the “mentality” of a people deriving from the underlying premises and assumptions of their thought processes, the values and interests of their basic attitudes, the goals and ideals of their fundamental motivating forces. This mentality (the group’s “psychological integration” of culture) is revealed in the people’s world view, myths, rituals, philosophy, and religion.<sup>10</sup> These meanings, both intermediate and ultimate, correspond to culture as ideational.

Third, there are the codes along which the message of the signs is carried. Like the grammar of a language, codes are the basic rules according to which cultural signs function. They “encompass the rules of action of a culture, of what is done and what is not to be done. In so doing, they not only define the range of activity of the sign, but can also tell us something of basic messages.”<sup>11</sup> They govern culture as performance.

As cultural systems, both the American culture and those of Asian Americans are constituted and function in the manner described above. They too are ideational, performance, and

---

<sup>8</sup> See Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 238.

<sup>9</sup> See Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, 238.

<sup>10</sup> See Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, 249-79.

<sup>11</sup> Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 67.

material, and they too have their own signs, messages, and codes. The challenge for Asian immigrants is of course first of all to learn as much as possible about the ideational, performance, and material aspects of the American culture as well as its signs, messages, and codes. This learning takes place not only systematically, in academic environments but also, and primarily, in everyday living, by trial and error, over the course of a lifetime.

As they acquire knowledge of these elements of the American culture, Asian immigrants have to relate them to the same elements of their own cultures. In this process, whether self-initiated or stimulated by the society, Asian Americans will reinterpret, reorient, reintegrate, recast their symbolic universes, and eventually formulate their new “mentality.” As a general rule, they tend to adopt elements that fit with their symbolic systems and reject ideas and practices that conflict with them. The elements incorporated are those of the first, second, and third levels of culture. The signs or forms of the host culture (the first level) are borrowed but reinterpreted and assigned new meanings by the immigrants (the second level); obviously, those elements of the third level are less likely to be incorporated, and if they are inconsistent with the immigrants’ philosophical world views and religions, they will meet the strongest resistance.

Of course, there will be a “culture lag” in this process of inculturation. That is, the process of cultural adaptation is not spread out evenly in the community of immigrants nor are the elements of the host culture equally embraced by all. Not every immigrant will be open to this task of reinterpretation and adaptation. Some, mainly the younger generation and the educated class, welcome it heartily as the harbinger of innovation and progress; others, mostly the older and more recent immigrants, oppose it strenuously, fearing for the survival of their moral and religious values. Inevitably, conflicts and mutual recriminations will arise among individuals and groups of the same ethnic community.

The psychological outcome of this process of cultural adjustment is mainly of two kinds. Either the immigrant will acquire a state of intellectual and emotional equilibrium (which does not necessarily mean morally or spiritually beneficial) through one of the following three ways: 1) by accepting a complete assimilation into the host culture and abandoning one's own culture; 2) by keeping the two cultures side by side, each independent of the other, and functioning well in both, often adopting the host culture in the public domain and preserving one's culture at home (a kind of "double belonging"); and (3) by blending the host culture with one's own and selectively incorporating compatible elements so that another culture will eventually emerge. Or the immigrant will experience disequilibrium, frustration, and anger since he or she rejects the culture of the host country as evil and is therefore unable to function in it as a responsible citizen.

Beyond difficulties in adapting to the new and different signs, message, and codes of the American culture, Asian Americans have to face an additional, and in certain sense far more challenging, task of adjusting to the concept of culture itself which has been gaining ground in the United States in the last few decades. Whether labeled "post-modern" or something else, there has been, at least in the West, a widespread disenchantment with the ideals of the Enlightenment. These have been variously characterized as universal rationality, autonomy, individual freedom, and progress. While post-modernity cannot be interpreted as a rejection of Enlightenment values or a call for a return to pre-modernity, various currents of thought, from feminist to ecological to liberationist to post-colonial, have subjected them to a stringent critique and deconstruction.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Michael P. Gallagher has provided a helpful description of post-modernity in ten "commandments": Thou shalt not worship reason, believe in history, place hope in progress, tell mega-stories, focus on the self, agonize about values, trust institutions, bother about God, live for

Through the process known as globalization, which is fueled by the political domination of the United States, new communication technologies, and the world-wide spread of neoliberal capitalism, Asians, even those from the poorer countries, have come under the influence of modernity. Of course, such a reception is never passive and total; rather there are always all kinds of negotiations and adaptations so that there have been created “plural modernities.”<sup>13</sup>

More importantly, despite profound differences between modernity and Asian traditional cultures, they share a common understanding of culture as an integrative system. Louis Luzbetak expresses this aspect of culture well when he defines culture as “(1) a plan (2) consisting of a set of *norms, standards*, and associated *notions and beliefs* (3) for *coping* with the various demands of life, (4) shared by *social group*, (5) *learned* by the individual from the society, and (6) organized into a *dynamic* (7) *system* of control.”<sup>14</sup> Schreiter notes that such an integrated concept of culture is common among “the traditional society, relatively self-enclosed and self-sufficient, and governed by a rule-bound tradition.”<sup>15</sup> Clearly, Asian immigrants bring this integrated concept of culture with them as they come to settle in the United States. While such an integrated concept of culture has strengths (as well as weaknesses),<sup>16</sup> it is not helpful to Asian Americans as they confront the understanding of culture now regnant in the United States. This understanding of culture, dubbed “post-colonial,” “globalized,” or “post-modern,”

---

productivity alone, and seek uniformity. See *Clashing Symbols: An Introduction to Faith & Culture* (New York: Paulist Press, 1998), 88-90.

<sup>13</sup> Robert Schreiter, *The New Catholicity*, 11. On globalization as both extension and compression and its effects on theology, see *ibid.*, 4-27.

<sup>14</sup> Louis Luzbetak, *The Church and Cultures*, 156.

<sup>15</sup> Robert Schreiter, *The New Catholicism*, 48. Schreiter notes that “many contextual theologies and church documents on culture either imply or directly use integrated concepts of culture” (52).

<sup>16</sup> For a discussion of these strengths and weaknesses, see Robert Schreiter, *The New Catholicism*, 49-52.

views it primarily as a ground of contest among asymmetrical and unequal power relations.<sup>17</sup> Culture is not a pre-existing organic whole to be discovered or preserved, but something constructed amidst struggle and violence. As life, culture as well as cultural identity is experienced as fragmented, conflictual, antagonistic, subject to continuous change, and multiple. As a result, it is unlikely that the Asian Americans' integrated understanding of culture can be fully preserved. The meta-narratives and meta-themes that provide coherence and unity to Asian immigrants' cultural identity and day-to-day living are being severely disrupted. More than ever, Asian Americans are living in a deeply disorienting situation in which the premodern, the modern, and the postmodern are mixed together, what Fernando Calderon refers to as "tiempos mixtos."<sup>18</sup>

In response to this cultural bricolage, which Roland Friedman calls "glocalization,"<sup>19</sup> Asian Americans can adopt any of the following three cultural logics which Robert Schreiter, following Jonathan Friedman, describes as antiglobalism, ethnification, and primitivism.<sup>20</sup> The first is a total retreat from the ideals and values of globalization to defend and preserve one's cultural identity, either through a complete rejection of modernity as found in fundamentalism or through strategies of hierarchical control as in

---

<sup>17</sup> For a discussion of this globalized concept of culture, see Robert Schreiter, *The New Catholicism*, 53-58.

<sup>18</sup> See Fernando Calderon, "America Latina, identidad y tiempos mixtos, o cómo de ser boliviano," *Imágenes desconocidas* (Buenas Aires: CLASCO, 1988), 225-29. I owe this reference to Robert Schreiter.

<sup>19</sup> See Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in Scott Lash and Roland Robertson (eds.), *Global Modernities* (London: Sage, 1995).

<sup>20</sup> See Robert Schreiter, *The New Catholicism*, 21-25. The work of Jonathan Friedman referred to is: *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1994).

revanchism.<sup>21</sup> The second is the attempt to rediscover a forgotten cultural identity through a retrieval of real or imagined cultural traits with the result that often a hybridized culture is constructed through the process of ethnogenesis.<sup>22</sup> The third is the attempt to select a period or an aspect of one's previous, premodern culture and use it as a framework for dealing with globalization.<sup>23</sup>

In my judgment, none of these cultural strategies is satisfactory for Asian Americans. Fundamentalism and revanchism are too negative in their approach to modern and postmodern culture. Furthermore, for them to work, there is required a central authority with effective systems of control, which is non-existent in Asian-American communities. In addition, the boundaries which they seek to preserve, whether geographical or cultural, are now too porous to serve as an effective wall protecting Asians from the contracting force of globalization. Ethnification is more promising, but it presupposes an integrated concept of culture which is no longer viable in the United States, since it ignores or obscures the dynamics of unequal power relationships and the fragmented and conflictual nature of culture. In particular, refugees, minority groups and marginalized people do not generally experience culture, even their own, as integrating and beneficial. Lastly, primitivism, besides holding on to an integrated notion of culture, suffers from arbitrariness in the selection of a past period or theme for revitalizing the tradition. Some other strategy must therefore be

---

<sup>21</sup> Fundamentalism is found of course in all religions, from Judaism to Islam to some Protestant and Catholic conservative groups. Revanchism is present in the restorationist policies of the post-Vatican II era.

<sup>22</sup> This strategy is proposed, for example, by some African-American or Native-American groups who attempt to recover their lost or suppressed cultural and tribal traditions to construct their cultural identity.

<sup>23</sup> This practice is found, for example, among Catholics who choose the patristic or medieval periods as benchmarks for the renewal of the church and theology. Some Asians have made certain practices such as the veneration of ancestors as the defining trait of their cultures.

devised, but before doing so, we have to consider the situation of Asian-American Catholics in particular.

## **ASIAN-AMERICAN CATHOLICS: BETWEEN POST-TRIDENTINE CATHOLICISM AND POST-VATICAN II REFORMS**

Just as Asian Americans differ among themselves culturally, Asian-American Catholics also have divergent histories and different kinds of Catholicism. My intention is of course not to undertake the impossible task of recounting these histories and describing these kinds, but to discern, with unavoidable generalizations, the common traits of the Catholicism that Asian-American Catholics inherit and bring with them to the United States.<sup>24</sup>

The history of Christianity in general and Catholicism in particular in Asia developed in dependence on the growth of missionary activity since the sixteenth century. The type of church organization and Christian life that were brought to Asia by missionaries – mostly Portuguese, Spanish, and later French religious, mainly Dominicans, Franciscans, Jesuits, Augustinians, and members of the Missions Étrangères de Paris – unavoidably mirrored those of contemporary Europe.

---

<sup>24</sup> For presentations of Christianity in Asia, see Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*. Vol. I: *Beginnings to 1500* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998); Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. VI: *The Great Century in Northern Africa and Asia, A.D. 1800-A.D. 1914* (New York: Harper & Row, 1944); idem, *Christianity in a Revolutionary Age*. Vol. V: *The 20<sup>th</sup> Century Outside Europe* (New York: Harper & Row, 1962); *The Oxford Illustrated History of Christianity*, ed. John McManners (Oxford: Oxford University Press, 1996), 488-518; and Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998).



This post-Tridentine Catholicism has of course been renewed in various degrees by the reforms spawned by Vatican II.<sup>25</sup> Asian-American Catholics stand then between a more conservative Tridentine Catholicism and a more progressive Vatican II Catholicism; which side they favor largely depends on the church of their native countries or even of particular regions of these countries. In spite of regional and national differences, the following traits seem to be common to American Asians' experiences of Catholicism.

1. In terms of ecclesiological model, Asian-American Catholics tend to follow what Avery Dulles has called "church as institution."<sup>26</sup> This model exaggerates the role of visible and canonical structures and the importance of the hierarchy and has often led to the ecclesial aberration known as institutionalism characterized by clericalism, juridicism, and triumphalism. This ecclesiological model is strongly buttressed by the Confucian culture with its emphasis on deference for authority and tradition (witness the elaborate forms of address used by the Vietnamese for the clerics!) and responds well to the church's need to strengthen its corporate identity, given its minority status in Asia (except in the Philippines).

---

<sup>25</sup> The organization that fostered reform in Asian churches along Vatican II's spirit is no doubt the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) founded in 1970 and comprising the episcopal conferences in South and East Asia: Bangladesh, China, India-Nepal, Indonesia, Japan, Korea, Laos-Cambodia, Malaysia-Singapore-Brunei, Myanmar, Pakistan, the Philippines, Sri Lanka, Thailand, and Vietnam. The ecclesiastical jurisdictions of Hong Kong and Macao enjoy associate membership. For a collection of FABC and its various bodies, see *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, ed. Gaudencio B. Rosales and C. G. Arévalo (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992).

<sup>26</sup> See Avery Dulles, *Models of the Church* (Garden City, NY: Double Day, 1987).

2. Connected with this emphasis on the institutional aspects of the church is the relatively passive role of the laity. Despite the fact that the Asian-American Catholic laity, especially the middle aged, are highly educated and successful in various professions, they have no effective voice in the day-to-day operation of parish life. The local priest most often wields absolute power. Besides excessive reliance on the clergy, the laity's lack of competence in matters theological may account for the minimal role of the laity in church organization, since training in fields other than secular is regarded as inappropriate for the laity.

3. The theological competence of Asian-American clergy itself leaves a lot to be desired. Most of the priests, whose knowledge of Bible and theology was gained some thirty years ago (the level of seminary education was already low then), have not taken advantage of continuing education programs in this country, either because of their lack of English or because theology does not rank high in their list of priorities. Furthermore, adequate books in Scripture and theology in their own languages are not available. As a result, one area of priestly ministry suffers in particular, namely, preaching. Another deficient area is ministry to (college and graduate-) educated youth, which is practically non-existent, whereas ministry still focuses mainly on children (preparation for first communion and confirmation) and the old folks with their devotional practices.

4. Another consequence of ecclesiological institutionalism is self-absorption and neglect of the dialogue with other believers and responsibilities for the world. The Catholicism of most Asian-American Catholics is still directed mainly toward self-preservation and self-aggrandizement, with emphasis on building churches and church structures. While Asian Catholics are but a tiny minority living in daily contact with other religionists and despite Vatican II's insistence on the need of interreligious dialogue, Asian-American Catholics still look with suspicion on followers of other religions. Furthermore, Asian-American Catholics have barely begun to

reflect upon, much less enacted, the task and ways of inculturating the faith into their own cultures, in spite of ample resources available in their adopted country for this purpose. Asian-American Catholics are also reluctant to take upon themselves the challenges of social justice, even if most of them are vigorously opposed to Communism, and understandably so, since many of them have been victims of Communist oppression. In general, Asian-American Catholicism still suffers from the privatization of the faith of which liberation theologians have reproached the church.

The above four observations are not intended to convey a negative evaluation of Asian-American Catholicism. On the contrary, on any showing Asian-American Catholics form a vibrant and vigorous community that has already made invaluable contributions to both the American society and church, from their own cultures as well as their religious heritage.

5. One area in which Asian-American Catholics have already visibly transformed the American church is the number of priestly and religious vocations they (in particular the Vietnamese) have produced.<sup>27</sup> Beside hundreds of Vietnamese priests who came in and after 1975 and Korean priests who are regularly sent here to minister to their fellow Catholics, many dioceses and religious societies (especially the Divine Word Society) have been enormously enriched by new Asian members. To be mentioned also are hundreds and hundreds of sisters of various orders, some of

---

<sup>27</sup> Katarina Schuth, whose writings on seminaries and priestly vocations are well known, reports that in 1997, 23 percent of seminarians in theology are “minority” (Latino, African, and mostly Asian), nearly the double of the number in 1987. Furthermore, 33 percent of future priests in college now are in these groups, which suggests that the proportion in theology is likely to grow accordingly. See her *Seminaries, Theologates, and the Future of Church Ministry: An Analysis of Trends and Transitions* (Collegeville: Liturgical Press, 1999).

which are of Vietnamese origin, who serve generously in different capacities and who could easily raise vocations in the hundreds if not thousands if they have the facilities. This large number of vocations could be attributed to the high respect in which priests and religious are held (which has of course its own negative sides) but certainly it has roots in the devout faith of Asian-American Catholic families.

6. This fervent faith is nourished no doubt not only by the sacraments but also by popular devotions. Indeed, the cultivation of popular devotions is a distinguishing characteristic of many Asian-American communities and constitutes an important contribution that Asian-American Catholics make to the American church. While post-Vatican II Catholics tend to downplay popular devotions for their alleged superstitious character and their tendency to alienate people from this-worldly concerns, Asian Catholics have continued to foster practices of popular religion (e.g., Marian devotions, pilgrimages, novenas, Benediction, prayers to the saints, etc.) and derive much spiritual nourishment from them. Every August, the Marian celebrations organized by the Congregation of Mary Coredeptrix in Carthage, Missouri, draws an astonishing crowd of some 40,000 Catholics. These popular devotions will play a much more significant role if their tendency toward excessive sentimentalism and individualism can be minimized and their potential for community-building, liberation and social justice can be retrieved.<sup>28</sup>

7. Intimately connected with popular devotions is another major characteristic of Asian-American Catholic communities and parishes, that is, the flourishing of communal activities often in

---

<sup>28</sup> See Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 122-143; Orlando O. Espín, *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997) and Roberto Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 101-31.

tandem with sacramental celebrations (especially baptism, marriage, funerals), certain calendrical feasts (e.g., the New Year) and cultural customs (e.g., death anniversaries) as well as a large number of pious associations (e.g., confraternities, sodalities, youth groups) which provide the laity with the opportunity to exercise leadership and be actively involved with the community, especially in its liturgical and spiritual life. Recently, there have been more “modern” associations such as Bible study groups, charismatic prayers group, RENEW, Cursillo, etc. These associations, both pre- and post-Vatican II, with their manifold activities are reliable indices of the vibrancy of Asian Catholic communities.

8. In addition to being nourished and fecundated by sacraments and devotions, the faith of Asian Churches has been tested in the crucible of suffering and even persecution. The memory of martyrdom is still fresh in the minds of Asian-American Catholics, whether it is that of 26 Japanese canonized in 1862, or 103 Koreans canonized in 1984, or 118 Vietnamese (including foreign missionaries) canonized in 1988. Of course, the number of those killed for the faith is much larger than those who have been canonized, and their blood is, as Tertullian has said, the seed of Christians. More recently, many Asian-American Catholics have suffered for their faith under the Communist regime (e.g., in China, Korea, and Vietnam) and as the result have chosen exile in the United States and elsewhere. While this experience might have rigidified their conservative political views, it has no doubt enriched and fortified their faith in a way not available to those enjoying religious freedom. This living witness to the faith through personal suffering is an effective antidote to the consumerism and materialism prevalent in a capitalistic society such as the United States.

9. I have referred above to two commonalities of most Asians despite their many differences, namely, their religio-cultural heritage and their socio-economic context. The first is the religious,

mainly Confucian, Taoist, and Buddhist traditions,<sup>29</sup> and the second is large-scale poverty and oppression. It has been said that scratch the surface of every East Asian Catholic and you will find a Confucian, a Taoist, and a Buddhist, or more often than not, an indistinguishable mixture of the three.<sup>30</sup> By that it is not meant that Asians are acquainted with every and each philosophical and religious teaching of Confucius, Lao-Tzu, and the Buddha; indeed most of these theories are beyond their ken and even their intellectual interest. Rather they live and move and have their being within a cultural framework suffused with Taoist, Confucian, and Buddhist values and undergirded by Taoist, Confucian, and Buddhist moral norms. They are socialized into these values and norms not only through formal teachings but also, and primarily, through thousands and thousands of proverbs, folk sayings, songs, and of course, family rituals and cultural festivals. Many Asian Catholics do not find it strange or difficult to inhabit different religious universes.<sup>31</sup> No amount of baptismal waters seems able to cleanse Asian Catholics of their Taoist, Confucian, and Buddhist heritage. The question of religious syncretism is understandably an issue of concern to theologians and church hierarchs, especially with respect with Christian identity, but on the practical level, the people have found ways to harmonize religious systems that seem to

---

<sup>29</sup> For a concise presentation of these religious traditions and their relationships to Christianity, especially in Vietnam, see Peter C. Phan, *Mission and Catechesis*, 13-28; 82-96.

<sup>30</sup> See David Ng, "A Path of Concentric Circles: Toward an Autobiographical Theology of Community," in *Journeys at the Margin: Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective*, ed. Peter C. Phan and Jung Young Lee (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 81-102. Ng reports a remark by Tu Wei-ming to the effect that Chinese have a "Confucian DNA."

<sup>31</sup> See Jung Ha Kim, "'But Who Do You Say That I Am?' (Matt 16:15): A Churched Korean American Woman's Autobiographical Inquire," in *Journeys at the Margin*, 103-112.

conflict with each other, without fear of loss of their Catholic identity.<sup>32</sup>

It is this rich and varied religious heritage, latent but pervasive, that Asian-American Catholics bring with them to the United States and that may be one of their most significant contributions to the American church. This contribution is all the more important in view of the situation of increasing religious pluralism in which the American church will find itself in the near future. Here it is not the place to describe in detail the various doctrinal teachings, moral norms, and ascetical practices that Buddhism, Taoism, and Confucianism prescribe, and which Asian-American Catholics have more or less consciously appropriated. However, a discourse on the inculturation of Christianity into the American culture and society as they exist today as well as on the incorporation of Asian-American Catholics into the American church cannot ignore the complex question of how these non-Christian religious traditions can both be enriched by the Christian tradition and enrich the Christian tradition itself.

10. Lastly, most if not all first-generation Asian immigrants in the United States have experienced socio-economic deprivation, extreme in some cases, before they came here. This background must be kept in mind in view of the fact that many Asian Americans appear to have done well economically. Perhaps it is this recent experience of poverty that makes Asian-American Catholics sensitive to the sufferings and wants of their fellow nationals and generous in their financial support of the church as well as their relatives in their native countries. It is a well-known fact that many American Asians save their hard-earned money and send it home to help their families and their churches. This sense of solidarity with

---

<sup>32</sup> On religious syncretism and theological criteria for Christian identity, see Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 144-58 and *The New Catholicism*, 62-83.

victims of poverty and even of natural disasters is also a characteristic of many Asian-American Catholic communities, and should be fostered with care, since struggle against poverty and oppression is an essential part of the inculturation of the Gospel, especially in a society whose economic and military policies have caused suffering in many parts of the world and in Asia in particular.

## DWELLING IN THE INTERSTICE BETWEEN TWO CULTURES AND BETWEEN TWO CHURCHES

So far we have seen the challenges facing Asian Americans as they encounter the different signs, message and codes of the American culture, and more importantly, a radically different concept of culture itself. In a short time they have to make a disconcerting journey from the premodern through the modern to the postmodern culture. We have also seen the type of Catholicism Asian-American Catholics bring with them as they immigrate into the United States whose Catholic Church bears some resemblances with their Catholicism but most of the times baffles them. The remaining issue is how to envision the space Asian-American Catholics occupy both as citizens of the American society and as members of the American Catholic church. From this space flow the tasks that are incumbent upon them as citizens and church members as well as those of the society and the church toward them.

Despite profound differences, both cultural and personal, Asian Americans share one common trait and fundamental predicament: immigrants they all are. And being immigrant means being at the margin, or being in-between, or being betwixt and between.<sup>33</sup> To be betwixt and between is to be neither here nor there, to be neither

---

<sup>33</sup> On this understanding of being an immigrant, see Jung Young Lee, *Marginality: The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis: Fortress, 1995) and Peter C. Phan, "Betwixt and Between: Doing Theology with Memory and Imagination," *Journeys at the Margin*, 113-33.



this thing nor that completely. Spatially, it is to dwell at the periphery or at the boundaries. Politically, it means not residing at the centers of power of the two intersecting worlds but occupying the precarious and narrow margins where the two dominant groups meet and clash, and denied the opportunity to wield power in matters of public interest and self-determination. Socially, to be in-between is to be part of a minority, a member of a marginal(ized) group. Culturally, it means not being fully integrated into and accepted by either cultural system, being a *mestizo*, a person of mixed race. Linguistically, the betwixt-and-between person is bilingual but may not achieve a mastery of both languages and often speaks them with a distinct accent. Psychologically and spiritually, the person does not possess a well-defined and secure self-identity and is often marked with excessive impressionableness, rootlessness, and an inordinate desire for belonging. In short, an American Asian will never be American enough; because of his or her race and culture, "American" will function only as a qualifier for the noun "Asian." On the other hand, an Asian American is no longer regarded by the people of his or her county as authentically Asian; she or he has "left" Asia and has become an American for whom "Asian" functions only as a qualifier.

However, to be betwixt and between is not totally negative and need not cause cultural schizophrenia. Paradoxically, being neither this nor that allows one to be *both* this *and* that. An American Asian or an Asian American is American in a way no "pure" American can be, and he or she is an Asian in a way no "pure" Asian can be, precisely because she or he is both Asian and American. Of course, as we have noted above, the process of rapid and extensive globalization and internationalization has compressed the geographical and cultural boundaries and made them exceedingly porous, so that there is today little connection between the passport one holds and the languages one speaks, the clothes one wears, the foods one eats, the music one listens to, the views one professes, and the religion one practices. The constant flow of persons, technologies, finance, information, and ideology across continents

and countries has brought about deterritorialization and multiple belongings and loyalties. While this is true of almost everyone in the modern world, only the immigrant experiences this both-and situation of multiple identities and loyalties as a permanent, day-to-day existential condition, must consciously accept it as his or her providentially given mission and task, and must devise ways to create a space in which to stand and not to fall between two at times conflicting and competing cultures. Belonging to both worlds and cultures, immigrants have the opportunity to fuse them together and, out of their respective resources, fashion a new, different world, so that they stand not only *between* these two worlds and cultures but also *beyond* them. Thus being betwixt and between can bring about personal and societal transformation and enrichment.

What has been said of the destiny of immigrants between the two cultures, their own and the American culture, applies equally to their ecclesial situation. Here too they stand in-between two churches, at the boundary between the American Catholic church and the churches of their native countries. Belonging fully to neither, they feel estranged in both and do not occupy positions of power in either church. For most American Catholics, Asian-American Catholics' religious practices seem to be a throw-back to their own Catholicism of the fifties, with clerical dominance and lay submissiveness, with colorful processions and pious devotions. When invited to attend these celebrations, the American hierarchs take part in them with gusto, and some perhaps with a touch of nostalgia for the good old days when the laity would genuflect and kiss their rings and address them with the grand titles of "your eminence" or "your excellency" or "your lordship," as many Asian Catholics are still used to doing when they meet ecclesiastical dignitaries. American bishops and priests often praise Asian-American Catholics' faith, admire their devotion, laud their numerous vocations, delight in the sounds of gongs and the smell of incense sticks, enjoy their ethnic foods, and encourage their participation in church life, but beyond this sincere rhetoric and sporadic programs of incorporation into the local church, there is

more often than not uncertainty about what to do with Asian Americans' cultures and religious heritage. On the other hand, Asian-American Catholics, both clerical and lay, do not fare better when they return home for a visit. While welcoming them, the local hierarchy often looks upon them (especially the clerics) with suspicion, fearing that they have been contaminated by the liberal and even heretical ideas and lax morality of the American church.

Nevertheless, while belonging fully neither to the American church nor the Asian churches, Asian-American Catholics belong to both. Asian-American Catholics live a Catholic life in a way no "pure" American Catholic can because of their indelible Asian religious traditions, and they live a Catholic life in a way no "pure" Asian Catholic can because of the distinctly American Catholic ethos which they have willy-nilly absorbed through sheer contiguity and symbiosis with the American society and Catholic church. Here again their betwixt-and-between position should not be viewed only as a negative asset productive of marginalization but also as an opportunity and a task to create a new way of being Catholic. Here lies their unique contribution to the church.

But in order to accomplish this mission, where should they stand? What is their social location, the specific space they occupy within the American society and church? How should they be part of the societal and ecclesial realities? In speaking above of inculturation of Asians into the American modern and postmodern culture, I have argued that none of the three strategies, namely, antiglobalism (in both of its forms, i.e., fundamentalism and revanchism), ethnification, and primitivism would be satisfactory. In light of what has been said about the existential condition of the immigrant, I would submit that the reason why they are unsatisfactory lies in their common presupposition that an immigrant must be either completely inside or completely outside the American culture. Anything less than a complete opposition against or absorption into the American culture conceived as an integrative system is unacceptable. Antiglobalism is in favor of the first option, whereas

ethnification and primitivism are implicitly in favor of the second. Whereas antiglobalism rejects inculturation altogether, acknowledging no common space whatsoever between the American culture and Asian cultures, ethnification and primitivism accept absorption into the American culture as an ideal by means of a retrieval either of an allegedly lost culture or a forgotten normative cultural dimension or period.

In contrast to these three strategies I propose that we view the predicament of Asian Americans as neither completely inside nor completely outside the American society but as belonging to both but not entirely, because they are *beyond* both.<sup>34</sup> The same thing should be said about Asian-American Catholics. They are neither completely outside the American Catholic church and their native Asian churches nor completely inside them; they belong to both but not completely, because they are also *beyond* both. In other words, they live and move and have their being in the interstice between the American culture and their own, between the American church and their Asian churches. Because of this inalienable interstice, there should be no attempt to incorporate Asian Americans into the American society and Asian-American Catholics into the Catholic church as it were into a melting-pot, in such a way that they would lose their distinct identity both as Asians and as Asian Catholics. Nor should there be an attempt to keep them apart from the American society and the American church in a kind of ghetto, in such a way that they would be marginalized from church and society.

Furthermore, given the present reality of culture in the United States as globalized, conflictual, fragmented, and multiple, as I have described above, this space is not some preexisting no man's land, peacefully and definitively agreed upon in advance by the powers

---

<sup>34</sup> On the concept of the immigrant as being "in-beyond," see Jung Young Lee, *Marginality*, 55-70.

that be of the two cultures and the two churches. Rather, the interstice is to be carved out by the Asian-American Catholics themselves, in everyday living, by trial and error, in creative freedom, over the course of a lifetime. Its boundaries, quite porous to be sure, are ever shifting and are subject to being redrawn and renegotiated as new circumstances and needs arise. What remains indisputable is that Asian-American Catholics have a right to this cultural and ecclesial interstitial space where they can fulfill the God-given mission of being the bridge between East and West, between the church of Asia and the church of North America.

This does not mean that inculturation or interculturalization is an arbitrary and haphazard process, bereft of guiding principles, theological and canonical, or without a supervising authority. Indeed, in the process of interculturalization between the Asian cultures and the American culture, all the three dimensions (i.e., signs, message, and codes) and the three levels of culture (i.e., the surface, the intermediate level, and the mentality) must be brought into play. Interculturalization is the process whereby the American culture and the Asian cultures are brought into a reciprocal engagement in such a way that both of them are transformed from within. Essential to interculturalization is the *mutual* criticism and enrichment between the American culture and the Asian cultures. The expressions of all these cultures are transformed as the result of this process.

Strictly, interculturalization is a three-step trajectory. In the first place, what Louis Luzbetak calls “individual building-blocks of culture,” that is, the signs and symbols, of one culture are assigned functional equivalents in another culture. Here, obviously, *translation* plays an predominant role.

Then comes the stage of *acculturation* in which one culture acquires certain elements of another culture which, in its turn, adopts certain elements and way of life of the other culture. However, often such mutual borrowing still operates at best at the

intermediate level. Furthermore, because of the unequal power relations between the American culture and the immigrants' cultures, there is the danger that the latter will be dominated and absorbed by the former. Also, in this cultural exchange there are plenty of opportunities for mutual misunderstanding since the codes through which the meaning of the signs of culture are carried may be hidden and different. Often acculturation may lead to either juxtaposition (elements of both cultures are unassimilated and are allowed to operate side by side) or syncretism (the basic identity of both cultures is lost or diluted).

The third stage, the level of *inculturation* proper, engages the deepest level of the two cultures together, their world views, their basic "message," as expressed in their philosophies and religions. Obviously, this task requires that immigrants achieve a measure of intellectual sophistication and institutional autonomy that would enable them to confront the American culture as equals in a truly multi-ethnic and pluralistic society.

What has been said about the encounter between the American culture and Asian cultures applies as well to the encounter between the American church and Asian-American Catholics. A similar three-stage process of interculturalization takes place. There is the first and essential phase of translating significant religious texts in English into Asian languages and vice versa, a work still to be done for and by Asian-American Catholics.<sup>35</sup> Whereas many classics of Asian philosophy are available in English, very few Christian classics have been translated into Asian languages. I am thinking not only of the Bible (of which Vietnamese Catholics do not as yet possess a scholarly and readable translation after three hundred years of Christianity!) but also of patristic and medieval classics as

---

<sup>35</sup> For an account of how profoundly translation affects the work of inculturation, see Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

well as works on spirituality. As the result, many Asian-American Catholics are deprived of the theological and spiritual heritage of Western Christianity, and therefore do not possess the necessary resources to enter into a fruitful dialogue with the Western church.

There is next the phase of finding the ways by which both the American church and Asian-American Catholic communities can critique and enrich each other on the ten (and other) characteristics listed above. For example, from the perspective of the American church, Asian-American Catholics will be challenged to correct their predominantly institutional model of ecclesiology with other models in which the role of the laity is duly recognized and their active participation is fostered, dialogue with followers of other religions is undertaken, and social justice is seriously pursued. On the other hand, through the experiences of Asian-American Catholics the American church may rediscover the importance of priestly and religious vocations, popular devotions, pious associations, martyrdom, and solidarity with the poor and the oppressed. No less importantly, in a religiously plural world which the United States has become, the manifold non-Christian heritage of Asian-American Catholics will be a springboard for the church to learn from the spiritual riches of other religions.

The mention of non-Christian religions brings us to the third and deepest level of interculturalization which is also the most difficult and challenging. Connected with this level of inculturation are some of the most controversial themes in contemporary theology such as religious pluralism, the salvific values of non-Christian religions, the uniqueness of Christ, the necessity of the church, praxis for liberation, and interfaith dialogue.<sup>36</sup> This is of course not the place to broach these theological issues, but there is no doubt that the presence of Asian-American Catholics will bring them to the fore.

---

<sup>36</sup> For an excellent presentation of these issues, see Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997).

Furthermore, Asian-American Catholics are in a privileged position to help their fellow Catholics deal with these thorny issues, since they have at their disposal, and hence are duty-bound to take advantage of, opportunities for theological education that have been denied to their fellow Catholics for more than fifty years in some countries.

Theologically, Asian-American Catholics have to perform the three tasks that Anselm Kyongsuk Min prescribes for Korean-American theology.<sup>37</sup> The first is to retrieve both the Western and the Asian traditions for the needs of Asian communities in America, whose needs and circumstances as immigrants are different from those of their fellow Asians in Asia.

The second task is to reflect on the theological significance of the Asian-American experience itself. Such an experience, Min points out, has at least four dimensions: separation, ambiguity, diversity, and love of the stranger (xenophilia). The Asian-American experience is first of all that of separation from the old, familiar, ancestral ways of doing things: "For a people so devoted to the tradition, living in America brings with it pain of radical separation, the repression of nostalgia for the old culture and old identities, dying to old self and being born again, born to the truth of human life as pilgrimage of the *homo viator*, the wayfaring human being."<sup>38</sup> Secondly, the experience of separation is also that of ambiguity. "It means no longer having the certainties of the home tradition available for every moment of decision and crisis, but rather meeting such a moment in a creative, inventive way, improvising, compromising, agonizing, and in any event learning to live with a large dose of ambiguity, the very ambiguity of life

---

<sup>37</sup> See Anselm Kyongsuk Min, "From Autobiography to Fellowship of Others: Reflections on Doing Ethnic Theology Today," in *Journeys at the Margin*, 148-51.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 149.



itself.”<sup>39</sup> The third experience is the pain of diversity. Coming from a relatively homogeneous culture, Asian Americans must learn to live with the ethnic others, those who are different in ethnicity, language, religion, and culture. They must learn to overcome ethnic prejudices and narrow nationalism. From this comes the fourth experience, that of learning to love the stranger. Min suggests that the event of April 29, 1992, in Los Angeles, in which Korean businesses were systematically looted and burned by African and Hispanic Americans, should teach Korean Americans that they cannot live just for themselves but must learn to live with others with some solidarity of interests.<sup>40</sup>

The third and last task is to elaborate a political theology appropriate to Asian Americans as citizens of the United States who have both domestic responsibilities toward the common good and international responsibilities as the sole surviving superpower in an increasingly globalizing world. Min warns against the danger of focusing only ethnic and cultural issues and forget the duty of prophetic criticism: “As citizens of a country with the historic burdens of colonialism, slavery, and imperialism,” Asian Americans “too need particular sensitization to this international dimension of U.S. power. They cannot simply disallow all political responsibility for what their political, military, and economic representatives do overseas in their names.”<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Ibid., 150.

<sup>40</sup> The need for racial reconciliation and solidarity is impressively developed by Andrew Sung Park, *Racial Conflict & Healing: An Asian-American Theological Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996).

<sup>41</sup> Anselm Kyongsuk Min, “From Autobiography to Fellowship of Others,” in *Journeys at the Margin*, 151. In this context Min develops his concept of “solidarity of others”: “The model I propose, solidarity of others, is an inherently dialectical model and must be grasped in all its dialectic. Opposed to all particularism and tribalism, it is not opposed to particularity as such. It advocates solidarity of others, not unity of the same. This is crucial, especially in view of the fact that global interdependence and universalization have historically purchased by making victims of

Asian Americans and Asian-American Catholics: We are at an interesting, if not historic encounter between two cultures and two churches. The interstice in which they stand allows them neither to imitate the host culture and church nor merely to retrieve their indigenous history and native characteristics. Rather it makes them into “people in the middle,” though not “people of the center” and it is from there that they can contribute to the shaping of a new society and a new church.

## Summary

*The essay first examines the predicament of Asian Americans in the encounter between their native cultures and the American culture. Secondly, it outlines the challenges facing Asian Catholics in the process of being inserted into the American Catholic Church. The third part suggests some concrete tasks for both Asian-American Catholics and the American Church in their efforts to make this encounter a fruitful one.*



Huy Hiệu của Viện Triết Đạo  
VIPR Logo

---

individuals, but most often of groups, based on gender, ethnicity, status, culture, and religion, by excluding and marginalizing them as others whose otherness must be either repressed or reduced to the same” (155-56).

# *Tương Quan Giữa Đức Kitô Với Các Con Đường Cứu Độ Khác*

Nguyễn Thái Hợp

Bản góp ý của Hội Đồng Giám mục Việt Nam gửi Thượng Hội Đồng Giám mục Á châu đã có những nhận định sâu sắc và tích cực về các truyền thống tôn giáo tại Á châu: “Giáo hội Việt Nam nghĩ rằng cần phải quan niệm lại cách thức loan báo Tin Mừng cho các dân tộc Á châu. Trước hết, vì lục địa Á châu không phải là vùng đất hoang vu mà chúng ta có thể gieo trồng bất cứ giống gì. Trái lại, đây là vùng đất của những tôn giáo và của những nền văn hóa lâu đời hơn nhiều so với Âu châu. Ở đây vốn đã sẵn có một vũ trụ quan, một nhân sinh quan và một quan niệm tôn giáo rất phong phú và còn khá vững chắc. Tại đây, phần lớn người ta không phải là không biết đến Thiên Chúa, trái lại, họ cũng đã cảm nghiệm được sự hiện diện của Người một cách nào đó và gọi Người bằng những tên khác nhau như là Trời, là Thiên, là Brahman v.v... Do đó, “truyền giáo” không phải là giới thiệu một Thiên Chúa, một Đức Kitô hoàn toàn xa lạ, mà một cách nào đó, có thể nói là “làm sáng tỏ cái đức sáng” (*minh minh đức*) vốn đã hiện hữu tiềm tàng hay là giúp cho người ta “ngộ” được cái chân lý, mà theo Công đồng Vatican II, phần nào đã có trong các tôn giáo khác, đặc biệt là của Á châu<sup>1</sup>. Hãy theo cung cách của chính Đức Giêsu, nói cho người ta biết Thiên Chúa đang ở giữa họ, bây giờ và tại đây, chứ không phải tại Giêrusalem hay ở một nơi khác, một thời nào khác. Nói khác đi, chính từ thứ nước uống hằng ngày mà người ta có thể khám phá ra nước hằng sống (x. Ga 4,7-26). Bởi vì chính Thiên Chúa đã sáng tạo nên vạn sự, do đó, một cách nào đó, phải nói rằng sự hiện hữu của các tôn giáo ngoài Kitô giáo cũng đều là do sự quan phòng của Người”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Xem Vatican II, *Nostra Aetate*, số 2, đoạn cuối.

<sup>2</sup> Hội đồng Giám mục Việt Nam, *Bản góp ý II gửi THD GM Á châu*.

Chính từ chiều hướng cởi mở và trong viễn tượng đối thoại liên tôn đó, chúng ta sẽ cùng nhau suy nghĩ về *mối tương quan giữa Đức Kitô với những con đường cứu độ khác*.

## 1. Vấn đề duy nhất tính của Đức Kitô.

Trước khi đề cập đến vấn đề *duy nhất tính của Đức Kitô*, thiết tưởng cần làm sáng tỏ nội dung quan niệm *cứu độ* hay *cứu rỗi*. Có thể nói “cứu độ” là một quan niệm phức biệt và dị nghĩa, tùy theo mỗi truyền thống tôn giáo. Nếu được phép đơn giản hóa vấn đề một chút, chúng ta có thể tạm thu vào mấy ý chính sau đây: *Cứu độ là kiếm tìm và cảm nhận cuộc sống sung mãn; đạt tới độ viên mãn, giác ngộ, giải thoát, tự thực hiện, kết hợp với Thực Tại Tối Hậu*.

Đối với truyền thống Kitô giáo, cứu rỗi trước hết là tham dự vào cuộc sống của Thiên Chúa ở đời này và kết hợp với Ngài ở đời sau. Thần học Kitô giáo xác quyết đồng thời hai quan niệm căn bản có vẻ như đối chọi nhau: ý định cứu độ phổ quát của Thiên Chúa và vai trò đặc biệt của tự do nhân loại trong việc thực hiện chương trình cứu độ. Thánh Âu-Tinh tóm lược ý tưởng trên qua một câu nói đã trở thành cổ điển: “Thiên Chúa dựng nên bạn không cần đến bạn, nhưng Ngài sẽ không cứu độ bạn nếu không có sự cộng tác của chính bạn”. Nói rõ hơn, hồng ân và lời mời gọi của Thiên Chúa luôn đợi chờ câu trả lời ưng thuận của con người. Nhưng chấp thuận có câu trả lời tự do tức là đã giả thiết khả năng chối từ. Thiên Chúa luôn tôn trọng tự do chọn lựa của con người, ngay cả trong những gì liên hệ đến vận mạng của đời họ. Dù vậy Thiên Chúa vẫn cương quyết thực hiện chương trình cứu độ của Ngài. Bất chấp mọi trở ngại, ý định cứu độ phổ quát của Ngài vẫn tồn tại, ngay cả trong trường hợp phải đối đầu với sự chối từ và lầm lỗi của con người.

Theo quan điểm của các Giám mục Việt Nam, “đối với quần chúng Á Đông, từ “*cứu rỗi*” hàm ý cuộc giải thoát (libérateur) mang ít giá trị hoặc có ý nghĩa hàm hồ, họ cũng không coi trọng lắm ý nghĩa luân lý qua việc tẩy xóa tội lỗi, nhưng trong suy nghĩ của chúng tôi thì chính lòng nhân từ, thương xót của Thiên Chúa mới có

tác động thực sự trên các tâm hồn(...). Mầu nhiệm Thiên Chúa làm người rất thích hợp với tâm hồn Á Đông. Một Thiên Chúa đầy lòng yêu thương nhân từ, một Thiên Chúa ở giữa loài người, chia sẻ thân phận con người và gánh vác những nỗi khổ đau của nhân loại, rất gần với niềm tin tưởng và chờ đợi của những con người vốn quen hướng tới khuôn mặt từ bi của Bồ Tát như Quan Thế Âm chẳng hạn.

“Chính trong Đức Kitô mà Thiên Chúa muốn cho mọi người được ơn cứu độ và nhận biết Ngài là Cha của mình. Vì thế mà chúng tôi dám khẳng định rằng sự “cứu rỗi” đối với người Á Đông sẽ là một cuộc giao hòa toàn diện: thông qua phép Thánh Tẩy, con người được đưa vào trong mối tương quan với Thiên Chúa là Cha trong người Con của Ngài là Đức Giêsu Kitô; và trong sự sống thần linh thật phong phú của “tình Con” đối với Thiên Chúa, họ mở rộng và liên kết với toàn thể gia đình nhân loại trong “*tình Huynh Đệ*” đại đồng”<sup>3</sup>.

Qua những trình bày ở trên, chúng ta cần hiểu *duy nhất tính* của đức Kitô không theo nghĩa tuyệt đối khép kín, mà cũng chẳng hoàn toàn tương đối, nhưng đồng thời sẽ là *thiết định, tuyệt đối và tương quan*. Theo quan điểm Kitô giáo, thiết định có nghĩa là mầu nhiệm giáng sinh, chết và sống lại của Đức Kitô mang một ý nghĩa tròn đầy và phổ quát trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa đối với nhân loại. Chính nơi đây ta gặp thấy dấu ấn giữa Thiên tính và nhân tính, một gạch nối tuyệt vời và độc nhất vô nhị, mà sẽ không bao giờ bị xóa bỏ. Đây là con đường độc sáng mà Thiên Chúa đã chọn lựa để mặc khải sứ điệp tình thương và chia sẻ thân phận làm người.

Hạn từ “*tương quan*” muốn nói lên cách thức trình bày và hiểu ý nghĩa phổ quát của biến cố Đức Kitô trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa. Đặc biệt trong viễn tượng đa phức tôn giáo, hạn từ này muốn diễn tả mối tương quan giữa “*con đường độc sáng*” được thực hiện nơi Đức Kitô với những “*con đường cứu độ khác*”, được truyền thống các tôn giáo Á châu giới thiệu cho tín đồ của họ.

---

<sup>3</sup> HĐGM, *Bản góp ý lần I cho THĐGM Á Châu*, C, 2,c.

Theo thần học Kitô giáo, chỉ duy Thiên Chúa cứu độ con người. Không một người nào hay một tôn giáo nào, kể cả Kitô giáo, có sức cứu độ. Do đó “con đường” hay “những con đường cứu độ”, nếu có, là do Thiên Chúa hoạch định, chứ không thể hoàn toàn do sáng kiến hay khả năng của con người. Từ đó vấn đề căn bản sẽ được đặt ra: trong chương trình quan phòng của Thiên Chúa, ngoài “con đường độc sáng” được thực hiện nơi Đức Giêsu Kitô có còn “con đường nào khác” nữa không? Nếu còn, những con đường sau này sẽ tương quan với “con đường của Đức Kitô” như thế nào? Nói rõ hơn, làm sao niềm tin Kitô giáo vào hiệu năng phổ quát của ơn cứu độ nơi Đức Kitô không tương phản với sự hiện diện của những giá trị tích cực và ý nghĩa cứu độ nơi các con đường khác?

Cuối cùng câu hỏi sinh tử ở đây sẽ là tín đồ các tôn giáo khác được cứu độ từ bên ngoài và bất chấp truyền thống tôn giáo của họ hay ngược lại được cứu độ trong chính truyền thống tôn giáo của họ? Nếu chấp nhận giải pháp thứ hai này, thần học về các tôn giáo phải giải thích như thế nào vai trò trung gian duy nhất của Đức Kitô và vai trò cứu độ của các tôn giáo khác? Nếu có nhiều con đường cứu độ khác nhau, sự kiện đa diện về cứu độ này có nằm trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa hay không? Cuối cùng khi chấp nhận sự hiện diện của nhiều con đường cứu độ phải chăng chúng ta đã tương đối hóa vai trò cứu độ của Đức Kitô? Phải chăng vấn đề căn bản ở đây là phải hiểu như thế nào “vai trò trung gian duy nhất” của Đức Kitô và đâu là mối tương quan giữa Ngài với những khuôn mặt cứu độ khác?

Nói cho cùng, điểm khó khăn nhất ở đây chính là vấn đề Kitô học<sup>4</sup>. Hội đồng Giám mục Việt Nam đã nhận định rất đúng: “Nếu

---

<sup>4</sup> Xem GM Nguyễn Văn Hòa, “Kitô học, Giáo hội học và Truyền giáo học”, Định Hướng, số 16, Hè 1998, tr. 100- 103; Nguyễn Thái Hợp, “Vấn đề cứu độ, trong viễn tượng đa nguyên tôn giáo”, ibidem, 112- 122; St. Breton, *Unicité et Monothéisme*, Cerf, Paris, 1991; Jacques Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, paris, 1989; J.S. O’Leary, *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1994; R. Bernhardt,

trong bối cảnh đa diện của các tôn giáo và các nền văn hóa ta nhận ra hoạt động của Thần khí Chúa dẫn đưa các dân tộc Á châu tới Đức Kitô và Tin Mừng cứu rỗi của Ngài, thì một trong những vấn nạn lớn nhất được đặt ra cho công việc rao giảng Tin Mừng tại Châu Á là “làm cách nào Hội thánh tại châu Á có thể giải thích về Đức Giêsu-Kitô Cứu Chúa, Cứu Chúa duy nhất, Đấng Trung gian cứu độ duy nhất, khác biệt hẳn với các vị sáng lập các tôn giáo lớn tại Á châu?”(IL. 30).

Trong Bản góp ý gửi THGMAC, Hội đồng Giám mục Việt Nam đã trả lời cho câu hỏi này nền tảng bằng cách chấp nhận một số quan niệm Kitô học mới: “Chúng tôi hiểu từ “*duy nhất*” (*seul, unique*) không theo nghĩa loại trừ (*exclusive*), nhưng trong *tính ưu việt, tuyệt hảo* (*excellent*) của nó. Như thế người Á Đông, trong vũ trụ quan và khát vọng tìm kiếm một sự hài hòa vô song giữa Thiên-Địa-Nhân, tìm thấy ơn cứu độ duy nhất và tuyệt hảo nơi Đức Kitô, vì nhờ Ngài, với Ngài và trong Ngài họ nhận lại được sự giao hòa toàn diện với Thiên Chúa là Cha, với anh em đồng loại và với vũ trụ vạn vật. Tất cả các tôn giáo và các học thuyết lớn tại Châu Á đã nỗ lực đi tìm và vun đắp sự hài hòa này và đã đạt được một số thành quả nhất định, ước gì họ tìm thấy, qua việc trình bày Tin Mừng của Đức Kitô, sự giao hòa ưu việt mà họ hằng mong ước. Một Kitô học như thế, không những không thể phủ nhận vai trò Cứu Chúa duy nhất của Đức Kitô, mà còn có thể mở ra một ý niệm hiệp thông đầy sinh động”.

## 2. Có chăng nhiều con đường cứu độ?

Cho đến những năm gần đây, thần học Công giáo còn khá nhiều do dự để chấp nhận sự hiện diện nhiều *con đường, cách thế hay phương tiện* cứu độ, tương tự như *con đường mà thiên Chúa đã thực hiện nơi Đức Giêsu-Kitô*. Nói một cách tổng quát, còn rất nhiều ngần ngại và e dè trước quan điểm cho rằng các tôn giáo khác cũng

---

*Christianity without Absolutes*, Londres, SCM Press, 1994; J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Londres, Macmillan, 1985;

có thể là “con đường” qua đó Thiên Chúa của Đức Giêsu-Kitô tiếp xúc và chuyển giao ơn cứu độ cho các tín đồ ngoài Kitô giáo. Hầu như chỉ mới nhìn nhận sự hiện diện nơi các tôn giáo một số giá trị tích cực, nhưng dù sao các giá trị này chỉ có tính cách tạm bợ và giao thời.

Công đồng Vatican II xác quyết rằng ơn cứu độ của Thiên Chúa không những “bao hàm tất cả những ai nhận biết Đấng Tạo Hóa”, mà còn nói rộng tới “những ai vô tình chưa nhận biết Thiên Chúa một cách rõ rệt, nhưng tìm kiếm Ngài với tâm hồn chân thành và dưới sự hỗ trợ của ân thánh Chúa cố gắng sống một cách chính trực theo sự hướng dẫn của lương tâm”<sup>5</sup>. Tiến thêm một bước nữa, Công đồng cũng nhìn nhận những giá trị tích cực trong các truyền thống tôn giáo ngoài Kitô giáo, nhưng vẫn chưa chính thức nhìn nhận các tôn giáo này như những “con đường cứu độ”. Những bản văn chính liên quan đến vấn đề này là Hiến chế *Lumen Gentium* (16- 17), Tuyên ngôn về Thời đại chúng ta (*Nostra Aetate*) số 2 và Sắc lệnh *Ad Gentes* các số 3,9 và 11.

Xem ra giá trị cứu độ tích cực được qui định cho các cá nhân, chứ không hẳn cho tập thể tôn giáo hay văn hóa, mà các cá nhân này là thành phần. Tuy nhiên một khi đã nhìn nhận giá trị tích cực nơi các tín đồ ngoài Kitô giáo, đương nhiên đã gián tiếp nhìn nhận giá trị tích cực nơi các truyền thống tôn giáo và văn hóa của họ. Từ đó sự vụ rao giảng Tin Mừng không phải để phá đổ mà nhằm làm triển nở “tất cả những gì thiện hảo trong tâm hồn và tư tưởng con người hoặc trong các lễ nghi và văn hóa của họ” (LG,17). Do đó, bất cứ những gì là thiện hảo, đã được gieo trong tâm hồn con người hay trong các tôn giáo và văn hóa của các dân tộc sẽ không bị hủy diệt, mà được thanh lọc, thăng tiến và hoàn thiện hóa (AG,9).

Khi Công đồng nhìn nhận những yếu tố “chân lý và ân sủng” chứa đựng trong các tôn giáo này “như một hiện diện kín đáo của Thiên Chúa” (AG,9) phải chăng đã gián tiếp coi các tôn giáo này

---

<sup>5</sup> Vatican II, *Ánh sáng muôn dân*, số 16.



như những “con đường” cứu độ? Phải chăng chính sự hiện diện của “Lời hạt giống” (AG,11,15) trong các tôn giáo là nguyên nhân của thái độ trân trọng của Hội Thánh đối với các tôn giáo này?

Theo hướng đi của Công Đồng, tài liệu của Văn phòng cho những người không thuộc về Kitô giáo, công bố năm 1984, đã đúc kết và khai triển những giá trị tích cực của các tôn giáo khác: “...Các nghị phụ của Công đồng xác quyết rằng, trong truyền thống tôn giáo không Kitô giáo, có những điều “chân thiện” (LG,16), những “yếu tố quý báu, tâm linh và nhân bản” (Gaudium et Spes, 92), những “truyền thống chiêm niệm” (AG,9), “các hạt giống của Ngôi Lời” (AG,11,15), “một tia sáng của Chân lý chiếu soi mọi người” (NA,2). Theo các xác quyết minh nhiên của Công đồng, tất cả những giá trị này được qui tụ nơi các truyền thống tôn giáo lớn của nhân loại. Do đó các truyền thống tôn giáo này đáng được các Kitô hữu chú ý và trân trọng. Gia tài tinh thần của các tôn giáo là một lời mời gọi đối thoại hữu hiệu không những ở những điểm tương đồng, mà ngay cả ở những điểm tương phản”.

Nói chung Công đồng đã khai mở một hướng đi mới không những về vấn đề cứu độ đối với những người ngoài Kitô giáo xét như là cá nhân, mà còn thiết lập một tương quan tích cực giữa Hội thánh với các tôn giáo khác. Tuy nhiên nếu Công đồng có cái nhìn lạc quan về viễn tượng cứu độ của mỗi cá nhân, hình như cái nhìn đó vẫn chưa được chính thức áp dụng cho các tôn giáo. Ngoài ra ngôn ngữ dị nghĩa của các bản văn đã cho phép nhiều lối giải thích khác nhau, thậm chí tương phản nhau.

Giữa khóa 2 và khóa 3 của Công đồng, đức Phaolô VI công bố thông điệp “*Ecclesiam suam*” (6.8.1964) trình bày lịch sử cứu độ như một cuộc đối thoại liên tục giữa Thiên Chúa với nhân loại và vai trò của Hội thánh là tiếp nối cuộc đối thoại này. Thông điệp chia cuộc đối thoại nói trên làm bốn cấp độ: đối thoại giữa Hội thánh với thế giới; đối thoại với tín đồ các tôn giáo khác; đối thoại với các Hội thánh Kitô khác và cuối cùng đối thoại trong nội bộ của Hội thánh. Đối với cuộc đối thoại với các tôn giáo ngoài Kitô giáo, thái độ của

thông điệp khá dè dặt và thận trọng. Mặc dù chấp nhận “những giá trị tinh thần và luân lý của các tôn giáo ngoài Kitô giáo”, thông điệp khẳng định xác tín cổ truyền theo đó “tôn giáo đích thực và duy nhất là Kitô giáo, với ước vọng làm sao tất cả mọi người kiếm tìm và tôn thờ Thiên Chúa sẽ công nhận điều đó”.

Tông huấn “*Evangelii nuntiandi*” của đức Phaolô công bố năm 1974, được coi là một bản đúc kết nội dung của Thượng hội Đồng GM về Phúc âm hóa trong thế giới hôm nay. Trong Thượng Hội đồng có nhiều đề nghị tích cực về đối thoại liên tôn và yêu cầu xét lại thái độ của Kitô giáo đối với các tôn giáo. Tài liệu chuẩn bị Thượng Hội đồng của Liên hiệp Hội đồng GM Á châu, chẳng hạn, đánh giá rất cao các truyền thống tôn giáo tại lục địa mệnh mông này. Các GM Á châu công khai tuyên bố: “chúng tôi chấp nhận các truyền thống tôn giáo Á châu như những yếu tố có ý nghĩa và tích cực trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa” (số 14). Tuy nhiên những đề nghị và ý kiến thuộc loại này hầu như đã không có một âm vang nào trong Tông huấn.

Từ lục địa Á châu, nhiều người đã lấy làm tiếc vì quan điểm có vẻ giật lùi và khép kín này. Chẳng hạn Tông huấn đã không lấy lại quan điểm của *Nostra Aetate* về mối tương quan giữa Hội thánh với các tôn giáo khác; không hề đề cập đến sự hiện diện của Thánh linh trong đời sống tôn giáo của những người ngoài Kitô giáo; hoàn toàn im lặng trước những đề nghị cởi mở của các Giám mục Á châu và những nghiên cứu của thần học về các tôn giáo. Có người nghĩ rằng Tông huấn xây dựng cuộc đối thoại trên một căn bản thần học quá xưa và không còn được chấp nhận trong viễn tượng đa phức tôn giáo. Hầu như không đưa ra một câu trả lời tích cực nào cho những thách đố của sứ vụ truyền giáo bá Tin Mừng tại Á châu.

Đóng góp đặc biệt nhất của đức Gioan Phaolô II cho nền “thần học về các tôn giáo” có lẽ là xác quyết sự hiện diện tích cực của Thánh linh trong đời sống tâm linh của tín đồ các tôn giáo khác.

Ngay trong thông điệp đầu tiên “Đấng Cứu độ nhân loại”<sup>6</sup>, ngài tự vấn: “Phải chăng một đôi khi niềm tin kiên cường của tín đồ các tôn giáo khác – mà thực sự niềm tin này cũng phát xuất từ Thánh Thần chân lý, Đấng tác động ngay cả bên ngoài ranh giới hữu hình của Nhiệm tích- làm cho người kitô hữu phải hổ thẹn, bởi vì thường xuyên nghi ngờ chân lý do Thiên Chúa mặc khải và được Giáo hội loan truyền” (RH,6).

Chấp nhận sự hiện diện của Thánh linh ở bên trong cũng như bên ngoài Hội thánh, đức Gioan Phaolô nhìn thấy nơi các tôn giáo khác “những phản ảnh của chân lý duy nhất, các hạt giống của Ngôi Lời” (RH,11) đang dẫn dắt nhân loại về một hướng duy nhất, bất chấp những con đường chọn lựa có khác biệt nhau đến đâu đi chăng nữa.

Đặc biệt trong “Ngày thế giới cầu nguyện cho hòa bình tại Assisi”, sau khi chứng kiến sự kiện tất cả các tham dự viên cầu nguyện cho hòa bình theo căn tính tôn giáo riêng biệt, đức Gioan Phaolô càng xác tín hơn nơi sự hiện diện và sức tác động của Thánh linh: “Tất cả lời cầu nguyện đích thực đều do ảnh hưởng của Thánh linh, chính Ngài dạy chúng ta là những kẻ yếu hèn biết cách cầu nguyện, vì chúng ta không biết cầu nguyện thế nào cho phải đạo, chính Ngài cầu thay nguyện giúp cho chúng ta bằng những tiếng rên rỉ khôn tả. Và Thiên Chúa, Đấng thấu suốt tâm can biết Thần khí muốn nói gì. Thật vậy, chúng ta cần ghi nhớ rằng tất cả lời cầu đích thực đều phát xuất từ Thánh linh, Đấng hiện diện một cách huyền nhiệm trong tâm hồn mọi người” (số 11).

Hoạt động của Thần khí trong lịch sử cứu độ được đặt nổi hơn nữa trong thông điệp về Chúa Thánh Thần (*Dominum et vivificantem*) (1986). Đức Gioan Phaolô II tái xác định hoạt động phổ quát của Thần khí từ trước biến cố cứu độ của Đức Giêsu Kitô và ngay cả bên ngoài phạm vi của Kitô giáo nữa. “Không thể nào tự giới hạn nơi hai ngàn năm sau cùng, kể từ biến cố Giáng sinh của Đức Giêsu. Cần phải ngược dòng thời gian, ôm chàng tất cả hoạt

---

<sup>6</sup> *Redemptor hominis* (1979)

động của Thánh linh từ trước biến cố Đức Kitô – ngay từ khởi thủy – trong toàn thế giới và đặc biệt trong lịch sử cứu độ của Cựu ước. Thực vậy tác động của Thánh linh được thể hiện ở mọi thời, mọi nơi và trong mọi người, theo chương trình cứu độ phổ quát theo đó hoạt động của Thánh linh được nối kết chặt chẽ với mầu nhiệm nhập thể và cứu thế (...). Tuy nhiên chúng ta cũng phải nhìn xa hơn và rộng hơn, khi biết rằng “*gió muốn thổi đâu thì thổi*” (Ga 3,8). Công đồng Vatican II, chú trọng đặc biệt ở đề tài Hội Thánh, nhắc nhở chúng ta rằng Chúa Thánh linh cũng hoạt động “ở bên ngoài” thân thể hữu hình của Hội thánh. Công đồng công nhận Thánh linh hoạt động nơi “tất cả tâm hồn thiện chí”(GS.22) chứ không phải chỉ nơi các Kitô hữu mà thôi” (số 53).

Thông điệp *Redemptoris Missio*, ban hành ngày 7.12.1990, xác quyết rõ rệt rằng Thần khí đã tác động không những trong các cá nhân, mà còn nơi các truyền thống tôn giáo nữa: “Thần khí biểu lộ một cách đặc biệt trong Hội thánh và trong các thành phần của Hội thánh, nhưng sự hiện diện và tác động của Ngài thì phổ quát, không hề bị giới hạn bởi thời gian và không gian(...). Thần khí là (...) căn nguyên của nỗi khát khao hiện sinh và tôn giáo của con người, nỗi khát khao phát xuất không những từ những điều kiện bất tất mà còn từ chính cơ cấu của hữu thể nhân loại. Sự hiện hữu và hoạt động của Thần khí không phải chỉ liên quan tới các cá nhân, mà còn liên quan đến xã hội, lịch sử, các dân tộc, các văn hóa và các tôn giáo” (số 28).

### 3. Vai trò cứu độ của các tôn giáo khác

Việc chấp nhận sự hiện diện tích cực của Thần khí Thiên Chúa nơi các truyền thống tôn giáo ở trên phải chăng đã gián tiếp chấp nhận giá trị cứu độ của các tôn giáo này? Câu trích dẫn ở trên hầu như cho phép đi đến một kết luận lạc quan về giá trị cứu độ của các tôn giáo. Tuy nhiên toàn bản văn của thông điệp có lẽ chưa cho phép chúng ta đưa ra một câu kết luận quá lạc quan như vậy. Hơn nữa, trong một số tuyên bố gần đây người ta lại có cảm tưởng là hình như đức Gioan Phaolô lại quay về với quan điểm “lý thuyết

hoàn thành”, theo đó tất cả các tôn giáo gặp thấy sự “hoàn thành” trong Đức Kitô và trong Kitô giáo, qua biến cố Con Thiên Chúa làm người.

Theo Tông thư *Ngàn năm thứ ba đang tới (Tertio millenni adveniente)*, điểm khác biệt căn bản giữa Kitô giáo với các tôn giáo khác chính là biến cố Nhập thể của Đức Giêsu Kitô. “Ở đây không chỉ có việc con người kiếm tìm Thiên Chúa, mà chính Thiên Chúa đích thân nói với con người về chính Ngài và chỉ cho con người con đường tới đến với Ngài (...). Do đó Ngôi Lời Nhập thể đã hoàn thành khát vọng tiềm ẩn trong tất cả các tôn giáo nhân loại: việc hoàn thành này là tác phẩm của Thiên Chúa và nó vượt trên tất cả sự mong chờ của nhân loại, Đây là một mẫu nhiệm ân sủng” (số 6).

Tài liệu *Đối thoại và rao truyền* của Hội Đồng Giáo hoàng về Đối thoại Liên tôn và Thánh bộ Truyền bá Phúc âm cho các Dân tộc có một cái nhìn cởi mở và tích cực hơn về vai trò của các truyền thống tôn giáo. Theo tài liệu này, mẫu nhiệm cứu độ đến với tín đồ các tôn giáo khác “bằng những con đường mà chỉ duy Thiên Chúa biết thôi, dưới tác động vô hình của Thần khí Đức Kitô. Nói một cách cụ thể, chính khi chân thành làm điều thiện theo truyền thống tôn giáo của mình và sống đúng theo tiếng gọi của lương tâm, tín đồ của các tôn giáo này đã trả lời một cách tích cực lời mời của Thiên Chúa và lãnh nhận ơn cứu độ nơi chính Đức Giêsu-Kitô, cho dù họ không nhận biết Ngài và không tuyên xưng Ngài như Đấng cứu độ của mình”<sup>7</sup>

Ủy ban thần học quốc tế can đảm đặt câu hỏi gai góc này: Các tôn giáo có phải là những trung gian của ơn cứu độ cho các tín đồ của mình hay không? Sau khi phân tích nhiều lập trường và quan điểm đối nghịch, Ủy ban đã đi đến kết luận sau: “Nếu sự cứu độ liên kết chặt chẽ với sự xuất hiện lịch sử của Đức Giêsu thì việc nối kết mỗi người vào Đức Kitô, bằng đức tin, không thể là việc tùy nghi. Chỉ trong Hội Thánh, là sự tiếp nối lịch sử với Đức Giêsu,

---

<sup>7</sup> *Đối thoại và rao truyền*, số 29.

người ta mới có thể sống trọn mầu nhiệm này. Vì thế, Hội Thánh nhất thiết phải loan truyền về Đức Kitô.

Không bao giờ có thể quan niệm có những “*trung gian*” cứu độ khác tách rời khỏi con người Giêsu, Đấng trung gian duy nhất. Nhưng xác định làm sao những người không biết đến Đức Giêsu mà có liên hệ với Ngài, hoặc các tôn giáo có tương quan với Ngài như thế nào, việc đó lại càng khó khăn hơn. Ở đây chúng ta phải đề cập đến những con đường bí nhiệm của Thánh Linh, Đấng ban cho tất cả mọi người khả năng kết hợp với mầu nhiệm phục sinh (GS.22); và tác động của Thánh linh cũng không thể không tương quan với Đức Kitô (RM.29). Chính trong bối cảnh của tác động phổ quát do Thần khí Đức Kitô, mà chúng ta phải qui định vấn đề giá trị cứu độ của các tôn giáo”<sup>8</sup>

Hiệp Hội Hội Đồng các Giám mục Á châu nói chung và Hội Đồng Giám mục Ấn độ nói riêng có thái độ cởi mở hơn nữa đối với truyền thống các tôn giáo. Đa phức tôn giáo được coi như một trong những cách thế mà Thiên Chúa đã sử dụng để thiết lập mối tương quan với các dân tộc. Nó biểu lộ tính phong phú và đa diện nơi hoạt động của Ngài trong lịch sử. “Bản chỉ dẫn về đối thoại liên tôn” của Hội đồng Giám mục Ấn độ, chẳng hạn, đã công khai xác nhận: “Đa phức tôn giáo là hậu quả phong phú của sáng tạo và ân sủng vô tận của Thiên Chúa. Mặc dù phát xuất từ cùng một nguồn, các dân tộc đã nhận thức về vũ trụ và đã biểu lộ ý thức về mầu nhiệm qua nhiều cách thế khác nhau và chắc chắn Thiên Chúa đã hiện diện trong công trình lịch sử này của các con cái Ngài. Xem như thế, thay vì ân hận vì hiện tượng đa phức tôn giáo, đúng hơn chúng ta phải coi đây như một ân huệ của Thiên chúa”.

#### 4. Ân sủng ẩn tàng nơi các tôn giáo

---

<sup>8</sup> Ủy ban thần học quốc tế, *Kitô giáo và các tôn giáo*, số 49, c & d.

Trong một mức độ nào đó, chúng ta có thể nói rằng kinh nghiệm sống và việc mục kích kinh nghiệm tâm linh của các truyền thống tôn giáo kỳ cựu tại lục địa mệnh mông này đã giúp Hội thánh Công giáo tại Á châu có cái nhìn cởi mở và tích cực hơn. Khi đọc một số văn bản của Hiệp Hội các HDGM Á châu và những cơ quan liên hệ người ta nhìn thấy ngay sự nhạy cảm và trân trọng đối với vai trò của các tôn giáo khác trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa. Vấn đề nòng cốt được nêu lên là phải hiểu và giải thích sự hiện diện của nhiều *con đường* hay *cách thể cứu độ* như thế nào? Đặc biệt, nếu chấp nhận hiện tượng “đa diện” trong con đường cứu độ thì phải giải thích như thế nào vai trò “*trung gian của Đức Kitô*”? Phải hiểu ra sao cách thể Thiên Chúa của Đức Kitô chuyển giao ơn cứu độ qua truyền thống của các tôn giáo khác? Làm sao sức mạnh cứu độ của Thiên Chúa biểu lộ qua biến cố Nhập thể của Đức Kitô đạt tới tín đồ các tôn giáo khác? Nếu chấp nhận tác động cứu rỗi của Thiên Chúa nơi Đức Kitô được chuyển thông cho tín đồ các tôn giáo khác ngang qua “*một trung gian*” nào đó nơi truyền thống các tôn giáo này, như vậy phải chăng, trong một mức độ nào đó, các truyền thống tôn giáo này cũng là một thứ “*con đường*” cứu độ?

Khoa nhân chủng học và xã hội học hiện tại giúp chúng ta ý thức rằng con người không phải là một hữu thể cô độc, lẻ loi mà là một nhân vị sống trong một xã hội nhân loại. Các hữu thể này trở thành con người đúng nghĩa nhờ những tương quan liên nhân vị với người khác. Chính tương quan này làm cho con người được triển nở và trở thành người hơn. Nhận định này cũng được áp dụng vào đời sống tôn giáo. Các tín đồ không hiện hữu như những cá nhân cô độc, nhưng như thành viên của những truyền thống và cộng đoàn tôn giáo nhất định nào đó. Họ trưởng thành và được đào luyện trong truyền thống tôn giáo riêng biệt.

Nếu nhận định trên chính xác và nhất là nếu một số tín đồ của các tôn giáo ngoài Kitô giáo có kinh nghiệm tâm linh sâu xa về Thiên Chúa, như thế phải chăng chúng ta có thể kết luận các tôn giáo này phần nào đã biểu lộ sự gặp gỡ giữa con người với ân sủng? Nếu như chúng ta không thể dễ dàng tách rời đời sống tâm linh của

các tín đồ với truyền thống tôn giáo của họ, thì càng khó có thể quả quyết rằng tín đồ của các tôn giáo ngoài Kitô giáo có thể đạt đến ơn cứu độ nhờ sống trung thành với lương tâm và chân thành với đời sống tôn giáo, nhưng đồng thời lại cho rằng truyền thống tôn giáo của họ chẳng có một giá trị cứu độ nào cả.

Dĩ nhiên cần phân biệt tâm tình tôn giáo chủ quan với giá trị tôn giáo khách quan, tuy nhiên không bao giờ có thể hoàn toàn tách rời chúng. Các truyền thống tôn giáo của nhân loại phát xuất từ kinh nghiệm tôn giáo của các cá nhân hoặc của các nhóm, được tích lũy qua dài đời lịch sử. Kinh điển tôn giáo vừa bảo lưu ký ước, vừa định chế hóa các kinh nghiệm tôn giáo. Như vậy thật khó chấp nhận quan điểm cho rằng tín đồ của các tôn giáo có thể đạt tới sự cứu độ, nhưng tôn giáo của họ lại chẳng đóng một vai trò tích cực nào cả trong chương trình cứu độ.

Để có thể hiểu làm sao truyền thống các tôn giáo có thể được xử dụng như một thứ “*trung gian nào đó*” cho tín đồ của mình, chúng ta phải đi ngược dòng thời gian lên tới mẫu nhiệm cứu độ của Thiên Chúa nơi Đức Kitô. Thật vậy, qua Đức Kitô, Thiên Chúa thiết lập một *tương quan nhân vị với nhân loại*. Ngài trở thành Thiên-Chúa-ở-với-con-người và hiện diện với một khuôn mặt nhân loại. Mỗi một kinh nghiệm đích thực về Thiên Chúa nơi Kitô hữu cũng như nơi tín đồ của các tôn giáo khác là một cuộc gặp gỡ gì đó của Thiên Chúa với nhân loại. Sự hiện diện của Thiên Chúa với nhân loại xét như là “*hiện diện với*”, đặt Ngài trong mối tương quan nhân vị với con người như tương quan giữa Anh với Tôi.

Tuy nhiên, muôn đời Thiên Chúa vẫn là Đấng Tuyệt Đối, vượt bên trên và bên ngoài tất cả mọi hữu hạn và mọi khuôn mặt nhân loại, dù là khuôn mặt độc sáng được thể hiện nơi Đức Giêsu. Biến cố Thiên Chúa hạ cố đến với con người là hoàn toàn do Ngài chủ động và vì khoảng cách cố hữu giữa *Tuyệt Đối* với *tương đối* là một khoảng cách vô biên, cho nên hành động chiếu cố này hoàn toàn là một ân huệ nhưng không.



Theo Kitô giáo, chính nơi Đức Kitô mặc khải của Thiên Chúa cho nhân loại đạt đến mức độ *khả giác bí tích cao nhất, minh nhiên nhất và hoàn hảo nhất*. Tuy nhiên “trung gian hoàn hảo của mầu nhiệm Đức Kitô” chỉ trực tiếp chuyển thông cho các Kitô hữu, những người lãnh nhận Tin Mừng và tham dự vào đời sống phụng vụ cũng như bí tích. Đối với tín đồ các tôn giáo khác thì sao? Theo một số thần học gia, chính qua kinh nghiệm tôn giáo của họ chúng ta nhận diện được kinh nghiệm về Thiên Chúa và về mầu nhiệm Đức Kitô. Có thể nói sự thực hành tôn giáo và kinh nghiệm tâm linh biểu lộ, nâng đỡ và hàm chứa cuộc gặp gỡ của họ với Thiên Chúa của Đức Kitô.

Trong ý nghĩa và giới hạn đặc biệt đó, truyền thống các tôn giáo là *một thứ con đường hay một cách thức cứu độ nào đó* cho tín đồ của họ. Phủ nhận kết luận này rất có thể sẽ rơi vào sai lầm chia cắt đời sống tôn giáo của mỗi cá nhân khỏi truyền thống tôn giáo khách quan, kết tạo bởi niềm tin, giáo lý, lễ nghi tế tự, giới luật, dẫn thân... Tuy nhiên thật rất khó xác định một cách chính xác các truyền thống tôn giáo thực hiện vai trò trung gian này cho tín đồ của họ ra sao. Càng khó khăn hơn nữa khi muốn xác định xem “trong các truyền thống tôn giáo khác, những yếu tố nào trong những yếu tố này, thực sự là do ân sủng, có khả năng giúp các tín đồ liên hệ đáp lại một cách tích cực lời mời gọi của Thiên Chúa(...)”. Nhiều chính nhân, được Thánh linh Thiên Chúa thúc đẩy, chắc chắn đã để lại dấu tích của mình trong nỗ lực hình thành và phát triển truyền thống tôn giáo liên hệ, nhưng sự kiện đó không muốn nói rằng đương nhiên tất cả mọi sự trong các truyền thống tôn giáo này nhất thiết phải là tốt lành”<sup>9</sup>.

Chúng ta có thể nói rằng chương trình cứu độ của Thiên Chúa được thực hiện dưới nhiều dạng thức khác nhau trong suốt lịch sử nhân loại. Ân sủng của Thiên Chúa, mặc dù rõ ràng là duy nhất, đã được chuyển thông cho con người qua nhiều hình thức và cách thức khác biệt nhau, không những chỉ ở cấp độ mà còn ở thể loại nữa. Do

---

<sup>9</sup> *Đối thoại và Rao truyền*, số 30.

đó khi công nhận “yếu tố ân sủng” trong các truyền thống tôn giáo không có nghĩa là chủ trương rằng tất cả các truyền thống tôn giáo đó đều giá trị như nhau hoặc tất cả những yếu tố căn bản của các truyền thống tôn giáo đều hoàn hảo cả. Càng không thể đặt các giới luật và lễ nghi tế tự của các truyền thống tôn giáo này ngang hàng với các bí tích do Đức Kitô thiết lập.

Nỗ lực tiếp cận và chân thành đối thoại với các truyền thống tôn giáo “cũng không cho phép chúng ta nhắm mắt trước những mâu thuẫn có thể có giữa các truyền thống này với mặc khải của Kitô giáo. Khi hoàn cảnh đòi hỏi, chúng ta phải nhìn nhận có sự tương phản giữa một số yếu tố căn bản của Kitô giáo và một số khía cạnh của các truyền thống này” (Ibidem, số 31).

Nói tóm lại mâu nhiệm cứu độ vẫn là mâu nhiệm của Đức Kitô. Tuy nhiên mâu nhiệm này đã được biểu lộ và chuyển đạt cho con người dưới nhiều hình thức khác nhau. Nếu như trong Kitô giáo mâu nhiệm này được biểu lộ một cách **minh nhiên**, với tất cả vẻ trong sáng và rõ rệt bao nhiêu có thể, thì trong nhiều truyền thống tôn giáo khác chỉ dưới dạng thức **mặc nhiên** và **ám thị** thôi.

Sứ Điệp của THDGM Á châu bộc lộ niềm tin tưởng và lạc quan: “Chúng tôi vui mừng nhìn nhận những giá trị thiêng liêng của những tôn giáo cao cả của Á châu như Ấn giáo, Phật giáo, Do thái giáo, Hồi giáo... Chúng tôi quý trọng những giá trị luân lý trong những phong tục và những thực hành mà người ta tìm được trong giáo huấn của các hiền giả Á châu. Chúng tôi kính trọng các tín ngưỡng và tập quán tôn giáo của những anh chị em bản xứ hay các bộ tộc; lòng kính trọng của những anh chị em này đối với toàn thể thụ tạo diễn tả cho thấy sự gắn gũi của họ đối với Đấng Tạo hóa.

Cùng chung với tất cả các dân tộc Á châu, chúng tôi ao ước được lớn lên trong sự chia sẻ những điều phong phú của chúng ta và trong sự kính trọng đối với những khác biệt giữa chúng ta. Chúng tôi nhất quyết làm việc chung với nhau để nâng cao phẩm chất đời sống của

dân tộc chúng ta. Chúng tôi coi đức tin của mình như kho tàng quý báu nhất và mong chia sẻ kho tàng đức tin này với tất cả mọi người, nhưng vẫn tôn trọng hoàn toàn những niềm tin tôn giáo và sự tự do của anh chị em xung quanh”<sup>10</sup>

## 5. Nước Trời trải rộng...

Dưới cái nhìn của Claude Geffré, tính độc đáo và vẻ nghịch thường của Nhập thể nằm ở chỗ đã nối kết một cách tài tình *cá biệt* và *phổ quát, hữu hạn* với *Tuyệt Đối, thời gian* và *Vô thường*. Chính tính độc đáo này của Nhập thể cho phép ta nối kết ý nghĩa phổ quát của chương trình cứu độ nơi Đức Kitô với giá trị cứu độ nơi các tôn giáo khác.

Mối bận tâm của E. Schillebeeckx là giải thích làm sao để có thể bảo vệ duy nhất tính của Đức Giêsu Kitô và đồng thời chấp nhận giá trị tích cực của các tôn giáo khác. Theo ông, “Đức Giêsu là biểu hiện duy nhất của ân huệ cứu độ đến từ Thiên Chúa cho tất cả mọi người, nhưng xét theo một phương diện nào đó cũng là biểu hiện bất tất, nghĩa là mang tính lịch sử và do đó bị giới hạn”. Chính vì tính cá biệt và lịch sử này của biến cố Nhập thể, cho nên “mặc khải của Thiên Chúa nơi Đức Giêsu, theo như Tin Mừng tường thuật, không có nghĩa tuyệt đối thần linh hóa một đặc thù lịch sử(...). Trái lại mặc khải này dạy chúng ta rằng không một đặc thù tính nào có thể tự cho là tuyệt đối(...). Chính Đức Giêsu cũng không ngừng hướng chúng ta về Thiên Chúa, Đấng cao trọng hơn Ngài. Người ta có thể nói như sau: Thiên Chúa, ngang qua Đức Giêsu Kitô và trong Thần khí, tự biểu lộ như Đấng Tạo hóa và Đấng cứu độ, như một Thiên Chúa của con người, của tất cả nhân loại. Chỉ duy Thiên Chúa Tuyệt đối, và chẳng có tôn giáo nào tuyệt đối cả”.

Trong viễn tượng đó, thần học xét như một suy tư của con người về Thiên Chúa dưới ánh sáng của đức tin sẽ đi xa hơn Kitô học. Jacques Dupuis nghĩ rằng “Đức Kitô vừa mặc khải đồng thời vừa

---

<sup>10</sup> Sứ Điệp của THĐGM Á châu gửi toàn thể Dân Chúa, số 3.

che dấu Thiên Chúa, bởi vì Ngài xuất hiện giữa chúng ta trong một nhân tính không thần thiêng, một nhân tính của thụ tạo. Xét như là một con người, Ngài là một hữu thể lịch sử và bất tất, nên không thể trình bày tất cả vẻ phong phú của Thiên Chúa (...), ngoại trừ khi người ta phủ nhận giá trị đích thực của nhân tính nơi Ngài”.

Charles Duquoc cũng yêu cầu chúng ta hãy trả lại siêu việt tính cho Thiên chúa và đừng triệt để đồng hóa Ngài với bất cứ một đặc thù lịch sử nào, kể cả biến cố Nhập thể của Đức Giêsu. “Trong khi tự mặc khải qua Đức Giêsu, Thiên Chúa không tuyệt đối hóa một đặc thù nào; trái lại muốn nói lên rằng chẳng một đặc thù lịch sử nào tuyệt đối cả (...). Đấng “Phục sinh” vắng bóng, vị sáng lập biến đi ngỗ hầu tính đặc thù lịch sử của Ngài không biến thành thần tượng. Ngài tự lùi xa ngỗ hầu lịch sử của chúng ta vẫn là lịch sử. Như vậy tính đặc thù nguyên thủy của Kitô giáo đòi hỏi phải cho phép hiện diện những khác biệt và không được loại trừ chúng”<sup>11</sup>.

Nói tóm lại quan niệm thần học về vai trò phổ quát của Thiên Chúa hiện diện và tác động một cách phổ quát, trước biến cố Nhập thể, ngang qua cũng như tiếp nối biến cố này. *Chương trình cứu độ của Thiên Chúa chỉ là một và bao trọn tất cả lịch sử nhân loại*. Biến cố Nhập thể của Ngôi Lời trong Đức Giêsu Kitô là *cao điểm* của tiến trình tiệm tiến qua đó Thiên Chúa đã tự mặc khải cho con người. Hành động “làm người”, cuộc sống nhân loại, giáo huấn, cái chết tức tử và sự Phục sinh vinh hiển của Ngài nói lên ý nghĩa sâu thẳm và tuyệt vời nhất tình yêu của Thiên Chúa đối với nhân loại.

Tuy nhiên việc đặt nổi tính độc đáo của biến cố Nhập thể trong chương trình cứu độ không cho phép chúng ta lãng quên hay đánh giá thấp hoạt động thường xuyên của Ngôi Lời. Sức mạnh chiếu sáng và cứu độ của Ngôi Lời không bị giới hạn bởi tính đặc thù của biến cố lịch sử, trái lại luôn vượt trên tất cả những giới hạn về không gian và thời gian. Quyền lực siêu việt của Ngài cho phép chúng ta

---

<sup>11</sup> Ch. Duquoc, tr. 143.

nghĩ đến tính đa diện trong cách thể can thiệp của Thiên Chúa vào lịch sử nhân loại và chấp nhận giá trị tích cực của các tôn giáo khác.

Theo thánh Gioan, “từ nguyên thủy đã có Ngôi Lời(...). Ngài là ánh sáng thật, ánh sáng đến thế gian và chiếu soi mọi người” (Ga 1,1 &9). Ngài đã soi sáng và hướng dẫn nhân loại từ trước khi Ngài mặc xác phàm. Ngài ban thần khí không phải chỉ cho các cá nhân – Socrate, đức Phật, đức Khổng và bao nhiêu trí giả khác- mà còn cho các nền văn hóa, các truyền thống tôn giáo và triết học. Có thể coi đây là những “con đường” hay “phương tiện” được sử dụng để chuyển thông ánh sáng thần linh cho con người. Giao ước giữa Thiên Chúa với Noé, chẳng hạn, là biểu tượng giao ước với các dân tộc trong khung cảnh văn hóa và tôn giáo riêng của họ. Một cách cụ thể hơn, giao ước Thiên Chúa thực hiện với Abraham và Maisen là giao ước đặc biệt với dân tộc được tuyển chọn. Chúng ta gặp thấy trong tiên tri Isaia nhiều bản văn đề cập đến sự cứu độ của các dân tộc trong bối cảnh chương trình cứu độ dân Israel (Is. 42- 66). Nhiều thần học gia đã đề cập đến một giao ước có tầm vóc vũ trụ, như triết học chẳng hạn. Công đồng Vatican 2 cũng nhìn thấy trong truyền thống các tôn giáo của nhân loại nhiều yếu tố của “chân lý và ân sủng” (AG, 9).

Khai triển hướng đi của Vatican 2, nhiều văn kiện chính thức của Hội thánh công nhận là, xét về phương diện hiện thực lịch sử, Nước Trời trải rộng ra bên ngoài biên giới của Hội Thánh. Nước Trời tới đến với mọi người trong nhân loại, hiện diện trong tất cả truyền thống văn hóa cũng như tôn giáo và dưới sức tác động của Thần khí vẫn đang tiếp tục mở rộng thêm mãi.

Thông điệp *Redemptoris Missio* công nhận một cách dè dặt: “Đành rằng dưới dạng thức sơ khởi, Nước Thiên Chúa cũng có thể có mặt ngoài ranh giới của Hội thánh, giữa các dân nước ở khắp nơi trên thế giới, theo nghĩa là họ sống thật “những giá trị của Tin Mừng” và biết mở lòng đón nhận tác động của Thần khí, là Đấng muốn thối lúc nào và bao giờ thì thối (xem Ga 3,8). Nhưng cần phải nói thêm ngay rằng bao lâu chưa được nối kết với Nước Đức Kitô

hiện diện trong Hội thánh và chưa cố gắng tiến tới mức viên mãn cánh chung, thì bấy lâu dạng thức trần thế của Nước Thiên Chúa vẫn chưa tròn đầy” (số 20).

Hiệp Hội HĐGM Á châu nêu rõ tính ưu tiên của Nước Thiên Chúa so với Hội Thánh. Là bí tích của Nước Thiên Chúa ở trong thế giới, Hội thánh có trách vụ thông truyền cho người khác Tin Mừng về Nước Thiên Chúa đã được Đức Kitô khai mở giữa lòng lịch sử. Công tác xây dựng Nước Thiên Chúa vượt xa bên ngoài biên giới của Kitô giáo. Khi biết nhất trí dẫn thân để bảo vệ nhân quyền, khi nỗ lực hoạt động cho công cuộc phát triển toàn diện mỗi người và mọi người, đặc biệt là những người nghèo và những người bị áp bức, khi hăng say cố võ những giá trị tôn giáo và tâm linh, con người đang cùng nhau xây dựng Nước Thiên Chúa:

“Nước Thiên Chúa... hiện diện và hoạt động ở khắp mọi nơi. Ở đâu con biết mở rộng lòng để đón nhận mầu nhiệm siêu việt của Thiên Chúa tác động trên họ và biết vượt ra khỏi bản thân cá nhân mình để yêu mến và phục vụ anh chị em đồng loại, thì ở đó Nước Thiên Chúa đang thực sự hoạt động.” Như BIRA<sup>12</sup> đã nhận định: “Nơi nào có người đón nhận Thiên Chúa, có người sống thật những giá trị của Phúc Âm, nơi nào biết tôn trọng phẩm giá con người, thì nơi đó Nước Thiên Chúa có mặt” (II,1, FABC II,423). Trong viễn tượng đó, con người trả lời tương xứng nghĩa cử của Thiên Chúa ban tặng ân sủng qua Đức Kitô trong Thần khí, và bước vào Nước Thiên Chúa qua hành vi đón nhận của lòng tin (...).

Điều đó cho thấy rằng Nước Thiên Chúa là một thực thể phổ quát, trải rộng ra ngoài biên giới của Hội Thánh. Nước ấy chính là thực tại của ơn cứu độ trong Đức Giêsu Kitô – thực tại mà Kitô hữu và những tín hữu khác đều cùng tham dự – và là “mầu nhiệm hiệp nhất” cơ bản có một sức nối kết bền sâu kiên vững hơn là lực phân

---

<sup>12</sup> “BIRA” là ký hiệu của “Bishops’ Institute for Inter-religious Affairs”, tức là ban bí thư của FABC đặc trách về vấn đề liên tôn.

re mà những khác biệt về tín ngưỡng có thể khơi dậy để chia cắt và phân ly chúng ta”<sup>13</sup>.

Xem như vậy vai trò cứu độ của Đức Kitô nằm ở trung tâm của vấn đề thần học về các tôn giáo. Đa số các tác giả theo khuynh hướng thần học “dĩ Thiên Chúa vi trung” (théocentrisme) không tiên thiên phá đổ niềm tin Kitô giáo hay chối bỏ những đòi hỏi chính yếu của đức tin. Tuy nhiên theo họ, tin vào Đức Kitô có nghĩa là tin rằng mình sẽ được cứu độ qua trung gian của Ngài, nhưng không luôn luôn có nghĩa Ngài phải là đấng cứu độ trần gian theo nghĩa cổ điển. Thiên Chúa và Nước Trời là cứu cánh tối hậu mà tất cả các tôn giáo, kể cả Kitô giáo, phải hướng tới, như là vận mệnh chung. Hiển nhiên Đức Kitô vẫn luôn là con đường cho các Kitô hữu, nhưng không phải là *con đường duy nhất và độc nhất cho mọi người, ở mọi thời và mọi nơi*. Bên cạnh con đường *cứu độ đặc biệt, minh nhiên và độc sáng của Đức Kitô*, còn nhiều con đường cứu độ khác. Hiểu theo ý nghĩa đó tất cả các tín đồ của các tôn giáo đều là thành viên của Nước Trời, được tuyển chọn và mời gọi, cùng với các Kitô hữu, để đi về Nhà Cha... khi thời gian viên mãn... bằng nhiều cách thế và ngang qua nhiều ngã đường nhiệm mầu mà chỉ, mà chỉ duy Thiên Chúa biết thôi.

Dĩ nhiên còn rất nhiều điểm cần tranh luận và cần làm sáng tỏ chung quanh vấn đề này. Câu hỏi căn bản vẫn luôn luôn được đặt ra: Đức Kitô có còn giữ vai trò trung gian cố hữu nữa không trong viễn tượng một thần học lấy Thiên Chúa làm trung tâm? Có thể chấp nhận chủ trương theo đó, suốt dọc lịch sử, Thiên Chúa đã tự mặc khải cho nhân loại dưới nhiều dạng thức khác nhau qua lịch sử của các tôn giáo và như thế chỉ dành cho ỨC KITÔ một vai trò qui phạm nào đó thôi? Ngay cả khi không còn bảo vệ quan niệm cổ điển về vai trò trung gian cứu độ phổ quát của ỨC KITÔ, phải chăng chúng ta vẫn phải tiếp tục dành cho ỨC KITÔ một địa vị ưu việt như là biểu tượng hoàn bị nhất, hoặc kiểu mẫu lý tưởng và qui

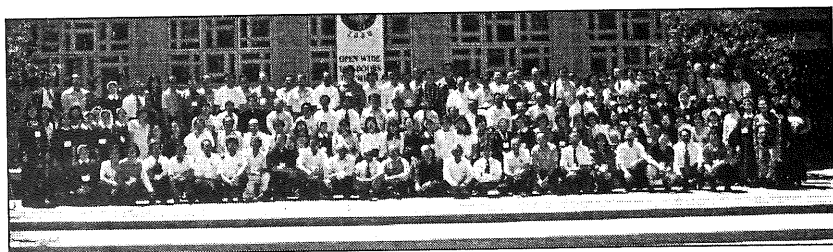
---

<sup>13</sup> Xin xem toàn bản văn trong FABC Papers, số 64, Hong Kong 1993, tr. 23- 37.

phạm nhất trong chương trình cứu độ? Nếu Thần khí hiện diện và hoạt động nơi mỗi cá nhân và nơi các tôn giáo thì họ được nối kết với ước vọng như ra sao? Bằng cách nào Ngài chu toàn thông ơn cứu độ cho tín đồ các tôn giáo khác?<sup>14</sup>.

## Summary

*The essay explores the theological possibility of regarding non-Christian religions as “ways of salvation.” It begins with an analysis of the doctrine of Jesus as the unique Savior, then on the basis of Vatican II and the recent Asian Synod (1998) explores the nature of the reign of God and in this context suggests ways in which non-Christian religions might be said to have a positive role in the salvation of their adherents.*



*VIPR Seminar at Marywood Center, Orange, California, Aug. 18-20, 2000*  
*Đại Hội Triết Đạo Kỳ III tại Orange, California, 18-20/8/2001*

---

<sup>14</sup> Xem E. Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992; “*Université unique d’une figure historique nommée Jésus de Nazareth*”, in *Laval théologique et philosophique* 50/2 (1994), tr. 265- 281; Cl. Geffré, “*La singularité du Christianisme à l’âge du pluralisme religieux*”, in *Penser la foi: Recherches en théologie aujourd’hui...*, ed. Doré & Theobald, Paris, Cerf, 1993, tr.351- 369; M. Amaladoss, “*Being a Christian Community among Other Believing Communities: Theological and Pastoral Reflections and Questions*”. *Current Dialogue* 26/2 (1994), tr.23- 33; A. Pieris, “*University of Christianity?*”, in *Vidyajyoti* 57 (1993), tr.591- 95; *Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, New York, Maryknoll, 1996; J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997.



# *Sát Nhập, Hội Nhập Và Bản Cách Hóa'*

Trần Văn Đoàn

## 1. Dẫn Nhập

### 1.1 *Euntes Docete Omnes Gentes*

Không ai lạ gì câu nói mà các nhà truyền giáo thường nhắc đi nhắc lại, mà (thánh) Bộ Truyền Giáo<sup>2</sup> đưa lên hàng châm ngôn, mà người Âu châu lấy làm nguyên lý để “khai phá” sự “ngu dốt” của những nước nhược tiểu “man dã”: “Các con hãy đi giảng dạy cho muôn dân.”<sup>3</sup> Theo huấn đạo của Giáo hội La-mã, đây không phải là châm ngôn thông thường, nhưng là một *sứ mệnh* do chính đức Kitô

---

<sup>1</sup> Bài thuyết trình tại Khóa Học thứ ba của *Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam*, Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ, Washington D. C., 04-06/08/2000, và tại Orange County, California, 18-20/08/2000.

<sup>2</sup> Nguyên ngữ “Thánh Hội Truyền Bá Đức Tin” (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), được Giáo hội Công giáo Việt Nam chúng ta cố ý dịch sang Việt ngữ là *Thánh Bộ Truyền Giáo*. Xin xem Lịch Sử Hội Truyền Bá Đức Tin. Trong tiểu luận này, chúng tôi trích Thánh Kinh từ bản *Vulgata* La-tinh – Hy Lạp, trong khi các Hiến chương, Sắc lệnh và Tuyên huấn từ *Constitutiones, Decreta, Declarationes* của (Thánh) Công Đồng Vatican II (*Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*) (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1966). Lý do là khi viết bài này, trong tay chúng tôi không có bản dịch Việt ngữ của Nguyễn Thế Thuấn (*Kinh Thánh*, 1969 và 1976), hay của Giáo Hoàng Học Viện Pio X (*Tài Liệu của Công Đồng Vatican II*), hay của Nhóm Những Giờ Kinh Phụng Vụ (*Tân Ước*), chứ không phải cố ý dùng La ngữ, hay Hy ngữ. Chúng tôi sẽ trích lại bằng Việt ngữ trong lần xuất bản chính thức.

<sup>3</sup> Mt. 28, 19: “Euntes ergo docete omnes gentes.” Nguyên văn cả đoạn nói về sứ mệnh rao giảng Tin mừng trong Mt. 28, 19-20 như sau: “Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.” Trong Tin mừng Mác-cô chúng ta cũng thấy một đoạn tương tự Mc.16, 15: “Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.”

đòi hỏi các môn đệ ngài phải thi hành khi ngài phái các ông đi rao truyền Tin mừng.<sup>4</sup>

Thế nhưng, có phải chính đức Kitô đã *ngĩ* như thế không? Hay là ngài chỉ muốn nói “các con hãy đi làm chứng nhân,”<sup>5</sup> ban hòa bình cho mọi người thiện chí,<sup>6</sup> đi “tuyên xưng tin mừng” và “công bố nước Chúa,” “làm sáng danh Chúa” và “thứ tha họ” (rửa tội) như thấy trong nhiều đoạn của *Tân Ước*?<sup>7</sup> Nơi đây chúng tôi xin được miễn bàn tới tính chất trung thực của lối chuyển nghĩa văn bản mà các nhà truyền giáo, hay hàng giáo sĩ thường áp dụng, mặc dù lối giải thích quyền uy này đã bị các chuyên gia Thánh kinh và nhiều thần học gia nghi vấn hay thách đố.<sup>8</sup> Quan trọng nhất, đó là việc

---

<sup>4</sup> Io. 10, 36; Lc. 4, 18: “Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem et caevis visum;” Lc. 19, 10: “Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat.” Ngoài ra, Công Đồng Vatican II với sắc lệnh: *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae (Ad gentes divinitus)*, 1.

<sup>5</sup> Mt. 10, 6-8: “Euntes autem praedicate dicentes: Quia appropinquavit regnum caelorum. Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos munde, daemones eicite; gratis accepistis, gratis date.”

<sup>6</sup> Mt. 10, 12: “Intrantes autem in domum salutate eam dicentes: Pax huic domui.”

<sup>7</sup> Lc. 10, 1-24; Mt. 10, 7-16; 11, 21-27; 13, 16s.

<sup>8</sup> Như các thần học gia trong nhóm *Concilium*, đặc biệt với Hans Küng, Johannes Baptist Metz, Edward Schillebeeckx, Christian Duquoc, Walter Kasper, David Power, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, vân vân, và ngay cả nhà thần học thời danh Karl Rahner. Riêng nhóm thần học giải phóng càng mạnh bạo hơn khi họ thách đố lối giải thích quyền uy này. Xin tham khảo Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (New York, 1973); Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die Erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Mainz, 1983); Leonardo Boff, *Theologie hört aufs Volk* (Düsseldorf, 1982); Juan L. Segundo, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*, 3 Tập (New York, 1982, 1985, 1986). Về phía Á châu, xin tham khảo tác phẩm của Vũ Kim Chính, *Giải Phóng Thần Học - Mạch Lạc trung đích Chuyển Thích* (Đài Bắc: Quang Khái xb, 1991). (Hoa ngữ)

thánh Công Đồng Vatican II đã giải thích đoạn này không theo nghĩa giảng dạy, song rao truyền Tin mừng.<sup>9</sup> Luận văn của chúng tôi tập trung vào lối suy tư và thái độ của các nhà truyền giáo, và đặt lại câu hỏi là một thái độ như vậy, một lối suy tư như thế có thể tạo ra một nền thần học hội nhập, hay bản vị, hoặc bản cách hay không? Và ngay cả vào ngày hôm nay, chúng ta đã hội nhập chưa? Hay ngay cả khi đã hội nhập, chúng ta vẫn còn bị cái bóng ma của tâm thức “truyền giáo, giảng dạy” ám ảnh? Từ một suy tư như thế, chúng tôi đi thêm một bước phản tỉnh về chính nền thần học bản vị đương manh nha và phát triển tại Á châu. Trong bài này chúng tôi đặc biệt chú ý tới thần học bản vị Việt được các nhà thần học Việt,<sup>10</sup> đặc biệt

---

<sup>9</sup> Xin xem Hiến chế *Ánh Sáng Muôn Dân* (*Lumen Gentium*), đoạn 4, AAS 57 (1965), tr. 7 nói về việc rao giảng Tin mừng của Giáo hội là công việc cộng đồng, đem tình thương cho mọi người: “in comunione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit.” Trong *Giáo Lệnh về Sứ Mệnh của Giáo Hội* (*Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae*), tức *Ad gentes divinitus* (tr. 543-615), Công Đồng không dùng chữ truyền giáo, hay dạy dỗ, song từ ngữ sứ mệnh (hoạt động thừa sai, *activitas missionalis*). Lý do của sứ mệnh rao truyền Tin mừng được diễn tả một cách rõ ràng như sau: “Ratio huius missionalis activitatis ex voluntate Dei sumitur, qui “omnes homines vult salvos fieri et agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus” (Tim. 2, 4-6), “et non est in alio aliquo salus” (Act. 4, 12). Chính vì những lý do này mà Giáo hội coi công việc rao giảng Tin mừng như là một sứ mệnh, một mệnh lệnh linh thiêng phục vụ con người: “Ecclesiae tamen necessitas incumbit, simulque ius sacrum, evangelizandi, ac proinde missionalis activitas vim suam et necessitatem hodie sicut et semper integram servat.” Trích từ trang 556-557.

<sup>10</sup> Xin tham khảo tập *Gặp Gỡ và Thảo Luận về Thần Học Việt Nam* (Orsonnens: Định Hướng Tùng Thư, 1997) do Trung Tâm Nguyễn Trường Tộ tổ chức và chủ biên. Tại Việt Nam, nền thần học bản vị này đương được xúc tiến với Bùi Văn Đọc, Hoàng Sỹ Quý, Thiện Cẩm, Thân Văn Tường, vân vân. Riêng nhóm thần học gia Đà Lạt đã có những cố gắng rất đáng khích lệ, với những tác phẩm như: Bùi Văn Đọc & Võ Đức Minh chb., *Chúa Thánh Thần Đấng Ban Sự Sống* (Sài Gòn: Nxb Tph Hồ Chí Minh, 1997); Bùi Văn Đọc & Võ Đức Minh chb., *Thiên Chúa Cha Đấng Giầu*

hai nhà thần học Phan Đình Cho và Vũ Kim Chính, đương phát động mà chúng tôi thấy rất khích lệ nếu so với những nỗ lực của các đồng nghiệp tại Trung Hoa, hay của thần học gia Á châu tại Âu Mỹ.

## 1.2 Giảng Dạy hay Đồng Hóa?

Chúng ta biết, qua lịch sử truyền giáo tại khắp trên thế giới, tại những nước nhược tiểu như Trung, Nam Mỹ, tại Á châu và nhất là tại Phi châu, đều ghi lại những sự kiện, những bi kịch mà Giáo hội phải công khai thú nhận đã trực tiếp hay gián tiếp góp tay vào. Sự can đảm của Giáo hội ngày nay, qua Giáo chủ Gioan-Phaolô II, khi thống hối, và xin mọi người tha thứ những lỗi lầm này, đã trực tiếp công nhận sự kiện là chính sách và phương pháp truyền giáo trong những thế kỷ trước đã vấp vào rất nhiều sai lạc. Thảm kịch các nền văn hóa nguyên sơ bị tiêu diệt; bi hài kịch về nhân cách của con người bị chà đạp, và nhân phẩm bị bóp méo đã không thể bị hào quang của truyền giáo làm mờ nhạt. Sự kiện bắt người “theo đạo” phải từ chối cái “đạo sống” vốn có của họ, để theo một cách “vô ý thức” một lối sống mới, hoàn toàn xa lạ với họ,<sup>11</sup> đã không thể biện

---

*Lòng Thương Sốt* (Sài Gòn: Nxb Tph. Hồ Chí Minh, 1998). Tại hải ngoại, ngoài Phan Đình Cho, Vũ Kim Chính, còn thấy các tác phẩm của Vũ Đình Trác, Kim Định, Nguyễn Thái Hợp, Trần Cao Tường, Hoàng Minh Thắng, Đinh Đức Đạo, Nguyễn Chí Thiết, Hồng Kim Linh, Nguyễn Văn Thành, vân vân.

<sup>11</sup> Giáo hội Công giáo đã ý thức một cách sâu đậm về những sai lầm quá khứ này, và đưa ra một cuộc cải cách táo bạo nhằm tôn trọng phẩm giá con người, kính trọng các nền văn hóa, các tôn giáo cũng như bảo vệ quyền căn bản của loài người trong Công đồng Vatican II. Xin xem các hiến chế *Lumen Gentium*. Trong nền giáo dục, đào tạo giáo sĩ, Giáo hội đặc biệt chú trọng đến nền giáo dục bản cách. Xin tham khảo Giáo lệnh *Optatam Totius*. Công việc đánh giá Công Đồng Vatican II sau 35 năm đương xúc tiến với dự án nghiên cứu do hai Đại học Tübingen và Frankfurt đề xướng, và do *Volkswagenstiftung* đỡ đầu tài trợ. Riêng chúng tôi được Giáo sư Michael Zievernich S.J. (Viện trưởng, *Học Viện Triết Học và Thần Học Sankt Georgen*, Đại Học Frankfurt) ủy thác phụ trách phần về ảnh hưởng của Vatican II tại Trung Hoa và Việt Nam.

chứng cho mục đích cao thượng của “giáo hóa.” Ngày nay, Giáo hội đã nhận ra rằng, sự kiện “ép buộc một cách rất ư thánh thiện” tín hữu phải chấp nhận một ngôn ngữ mà không ai hiểu, và nhất là phải tự “ngoại lai” ngay trong chính dòng sống dân tộc của họ, là một bằng chứng phản Tin mừng của đức Kitô. Giáo chủ Gioan-Phaolô II đã dùng cảm gay gắt phê phán tất cả mọi chế độ, chủ nghĩa, hay chính quyền nào, bao gồm cả chính Giáo hội La-mã, gây ra những thảm trạng trên. Đó chính là thảm trạng “vô thức,” “dị hóa,” hay vong thân.<sup>12</sup> Như chúng tôi đã nhắc qua, chính Giáo chủ Gioan-Phaolô II đã công khai nhận cái lỗi lầm của quá khứ, và xin mọi người tha thứ.

Vậy thì, không phải sứ mệnh rao giảng Tin mừng, song chính thái độ của những nhà truyền giáo, của chính sách truyền giáo, và nhất là của lối suy tư “độc vị,” “độc tôn,” tự cho mình một sứ vụ cao quý, tự tôn mình lên hàng chân lý, tự phong mình cái quyền ban phát ân huệ của Thượng Đế, và *tự chiếm đoạt nghĩa vụ* của chính Thượng Đế mới là nguyên do gây ra những thảm kịch mà Giáo hội ngày nay phải khiêm tốn, công khai cáo mình “*mea culpa, mea maxima culpa!*” (Lỗi tại tôi, lỗi tại tôi mọi đàng).

### 1.3 Mẹ và Thầy hay Chủ và Nô

Trở lại thái độ, lối suy tư cũng như tâm thức của các nhà truyền giáo. Khi họ *được dậy* là họ nắm được chân lý; họ là người “khâm sai đại thần,” có toàn quyền “tiền thẩm hậu tấu;” Họ “tha ai, người đó được tha, mà kết án ai, người đó bị kết án” (Mt.; Lc. ). Họ ban phát ân lành; họ chính là “sự thật.”<sup>13</sup> Theo một truyền thống như

---

<sup>12</sup> John-Paul II, *Laborem Exercens*. Xin tham khảo Trần Văn Đoàn, “Dân Chủ Chi Đạo,” chương 6 trong *Việt Triết Luận Tập*, Thượng Tập, (Garden Grove: The Vietnam University Press, 2000).

<sup>13</sup> Đây là lý do chính yếu giải thích một khi bị quá gò bó vì cái quyền hành, các nhà truyền giáo dễ dấn vào hố lầy “người mù yêu sách đòi dẫn người sáng.” Thảm kịch “tranh chấp nghi lễ” (bắt đầu vào năm 1634, khi hai hội dòng Đa-Minh và Phan-Sinh bắt đầu truyền giáo tại Trung Hoa) chỉ là một

vậy, lẽ tất nhiên là, truyền giáo chính là một “sứ mệnh cao quý” đi “giảng dạy,” “khai hóa” và ban phát ân huệ cho các dân tộc còn “đương sống trong tối tăm, sa đọa.”

Chúng ta không rõ một tâm thức như vậy bắt đầu có từ khi nào? Nhưng có một điều chắc chắn, đó là các người được Chúa chọn không ai giám nghĩ như thế. Đối với thánh Phaolô, đây là một sứ mệnh đau khổ làm chứng nhân cho sự thật với viễn tượng của bách hại, của tủ nhục. Đối với thánh Phêrô, sự việc ông từng chối Chúa, mà còn trốn cả sứ mệnh của người đại diện của Ngài, nói lên công việc rao giảng Tin mừng cả là một gian chuân đầy thách đố và đau khổ. Các vị thừa sai vào những thế kỷ đầu biết rằng “vì danh Chúa Kitô” mà họ phải cực hình. Các thánh Tử đạo Việt Nam càng thấu hiểu rằng, cũng vì muốn “theo chân Chúa” mà họ chọn cái chết “tủ nhục.” Từ một sự xác tín vào danh Kitô, các thừa sai đi rao giảng

---

kết quả tất yếu của tâm thức chiến thắng, và của tranh chấp quyền lực để rồi “người mù dẫn người sáng.” Năm 1742 Giáo chủ Benedict XIV ban hành nghị quyết *Ex quo singulari* nghiêm cấm nghi lễ Trung hoa. Hai năm sau, Giáo chủ ra sắc lệnh thứ hai nghiêm cấm nghi lễ Ấn độ mà trước kia đã từng cho phép thời thừa sai Roberto de Nobili. Xin tham khảo L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, Tập XV (Freiburg-Rome, 1961). Sắc lệnh này không dựa trên tín lý hay thần học, song trên quyền uy, và sự tranh chấp đặc quyền của một số hội dòng truyền giáo. Xin tham khảo Fang Hao (Phương Hạo), *Trung Quốc Thiên Chúa Giáo Sử Nhân Vật Truyện*, 2 Tập (Hương Cảng: Công Giáo Chân Lí Học Hội 1970). Hans Küng, nhà thần học gia thời danh Thụy Sĩ, nhận xét về tranh chấp nghi lễ như sau: “Sắc lệnh này không chỉ cấm không cho phép người Tầu (thờ) kính tổ tiên cũng như Khổng Tử, mà cả việc dùng ngôn ngữ trong truyền thống Tầu về thần thánh. Lẽ tất nhiên ngoài sự ngạo mạn và ngu xuẩn của các khâm sứ ra còn có sự tranh chấp giữa các hội dòng (hai dòng Đa-Minh và Phan-Sinh nổi tay chống dòng Tên) và giữa các quốc gia (Tây Ban Nha và Pháp chống lại Bồ Đào Nha), mà những yếu tố tranh chấp này quả còn quan trọng (lớn) hơn là những luận cứ thần học Sự tranh chấp này đặc biệt biến thành một sự tranh dành chính trị ở Pháp, nơi mà phái Jansenist cũng áp dụng cùng một luận cứ để tấn công dòng Tên.” Hans Küng & Julia Ching, *Christentum und chinesische Religion* (Munche: Piper, 1988), tr. 263.

trong lo âu, với tâm tình khiêm nhượng, và với thái độ của những người anh em trong gia đình của Chúa. Từ một ý thức mạnh mẽ về sứ vụ “làm tôi tớ,” mà các ngài đã sống chui sống lủi trong các hang mộ đạo, trong rừng rú, trong ngục tù.

Vậy thì, một tâm thức “*chiến thắng khải hoàn*” (triumphalism) có lẽ chỉ xuất hiện từ khi mà một người “ngoại đạo” và “vô luân” như hoàng đế Constantinus khám phá ra rằng ông có thể đánh bại địch thù với dấu hiệu Thánh giá.<sup>14</sup> Nói cách khác, khi bạo hoàng này khám phá ra công cụ tính của tôn giáo.<sup>15</sup> Vậy thì, chỉ từ khi người da trắng, đặc biệt các đế quốc Anh, Pháp, Tây ban nha, Bồ đào nha bắt đầu thống trị các dân “nhược tiểu” với bạo lực và vô luân, họ mới bắt đầu nhiễm phải cái tâm thức tự cao tự đại coi người bằng nửa con mắt.<sup>16</sup> Chính vì vậy mà chúng ta có thể cả quyết là, tâm thức

---

<sup>14</sup> Hoàng đế Constantinus tuy là người đã ban sắc lệnh tôn trọng quyền tự do tôn giáo (Sắc lệnh Milan, chung với Licinius công nhận quyền tự do tín ngưỡng) và thái hậu (Helena) tuy là một Kitô hữu, nhưng ông đã không gia nhập Kitô giáo. Ông cũng không đưa Kitô giáo lên hàng quốc giáo. Chỉ trên giường hấp hối, ông mới lãnh nhận bí tích rửa tội. Hai lần đánh bại địch thủ (Maxentius vào năm 312), ông đều có một viễn kiến lúc ông bái Nhật thần, nhận ra là ông sẽ chiến thắng dưới dấu chỉ thập giá: “Dưới dấu hiệu này, người sẽ chiến thắng.” Năm 315, Constantinus tự phong mình lên hàng Hoàng đế (đáng Hiển Trị Tối Cao, Pontifex maximus) một tước hiệu sau này dành cho Giáo hoàng. Vào năm 380, Kitô giáo mới được nâng lên hàng quốc giáo của đế quốc La-mã.

<sup>15</sup> Constantinus từng giết con (hoàng tử Crispus, rể với hoàng hậu), đim chết thứ hậu, đâm chết đứa cháu ruột 11 tuổi, rồi hạ sát luôn cả bố vợ cũng như thủ tiêu biết bao bạn bè và những người theo ông. Tuy vậy, khác với bạo vương Nero, ông chưa hề bách hại Kitô giáo. Ông coi Kitô giáo như là một cái lợi cho việc ông tranh thủ và bảo vệ quyền bính. Chính vì thế mà hoàng đế thương lượng với Giáo chủ Sylvester đặt đại tướng Miltiades vào chức vụ Giám mục của Roma. Đây là một người đầu tiên trong lịch sử Giáo hội nhờ vào gươm giáo (bạo lực) và quyền thế phạm tục mà tiến đoạt chức vị Giám mục Roma!

<sup>16</sup> Hans Küng thẳng thắn: “Như là tất cả những người da trắng tự cao với cái giống của họ, nhà truyền giáo thường thiếu hiểu biết, thiếu lịch thiệp và ngạo mạn khi đối xử với truyền thống của bản xứ, và khi chọn lựa những

“hiển trị,” “thống trị,” “dạy dỗ” muôn dân, không phát xuất từ Kitô giáo, song là con đẻ của bạo lực chính trị, kinh tế và nhất là quân sự của đế quốc thực dân.<sup>17</sup> Một tâm thức như vậy đi ngược hẳn lại với yếu tính của Kitô giáo, hoàn toàn chống lại tinh thần của đức Kitô.<sup>18</sup>

Không cần phải nói, tâm thức “*chiến thắng khái hoàn*” (triumphalism) chỉ xuất hiện sau thời Hoàng đế Constantinus, và nhất là vào thời trung cổ khi mà thần quyền và vương quyền đều bị tập trung trong tay một người (giáo chủ kiêm hoàng đế, tức Giáo hoàng).<sup>19</sup> Chỉ từ đây chúng ta mới thấy những lối giải thích “nước Chúa” như là vương quốc, đức Kitô như là một hoàng đế (Christus imperator), và người đại diện của ngài có một quyền hành tuyệt đối cả trên trời lẫn dưới thế bởi vì “con tha cho ai, người đó được tha,

---

phương thế (quá trình, phương pháp, chất liệu (điều kiện), họ hoàn toàn lấy nền văn minh và văn hóa Tây phương để xây giáo hội, trường học cũng như y tế.” Xin tham khảo Hans Küng & Julia Ching, sdd., tr. 266- 267.

<sup>17</sup> Tâm thức này cũng từng thấy nơi người Tàu (tự cho mình là *Trung Quốc*) có quyền “dạy” các nước man di mọi rợ như Địch, Nhung, Mông, Hung, Việt vân vân. Cái tâm thức này vẫn còn thấy nơi họ. Đặng Tiểu Bình từng lên mặt “dạy Việt Nam một bài học dân chủ” (năm 1978) để rồi được một bài học đắt giá. Người Nhật cũng có một tâm thức như vậy sau khi chiến thắng hạm đội của Nga (1905), xâm lăng Trung Hoa và chiếm đóng Đông Nam Á (1930-1940s). Người Việt chúng ta cũng không khá hơn khi đối xử với Chiêm Thành, Cao Miên, Lào, vân vân. Không có chi khôi hài và ngược đời hơn là chuyện trong khi chúng ta đầy đọa, chà đạp dân quyền của chính người mình, lại nhân danh dân quyền, nhân đạo để “dạy” (tàn sát) người “anh em” láng giềng khác. Giáo sư Hans Küng thẳng thắn kết án bất cứ một nền thần học nào dựa trên một tâm thức như vậy. Ông coi đó là một nền thần học đế quốc. Xin tham khảo Hans Küng & Julia Ching, *Christentum und chinesische Religion*, sdd., tr. 267.

<sup>18</sup> *Gaudium et Spes*, I, 12, 14; III, 34.

<sup>19</sup> Vương quốc Vatican với diện tích gần 44.042 km vuông hiện hữu cho tới năm 1870. Hiệp ước Laterano (1929) đã nhượng hầu hết đất đai lại cho Ý Đại Lợi, chỉ còn lại thành phố Vatican nhỏ bé hôm nay. Tuy vậy Vatican vẫn là một quốc gia hoàn toàn độc lập, giữ lại quyền tối thượng về những vấn đề liên quan tới tinh thần, đạo đức trong nước Ý. Thỏa hiệp được hiến pháp của Ý quy định (1947), và tu chính vào năm 1984.



mà con phạt ai thì người đó bị phạt.”<sup>20</sup> Không cần phải giải thích thêm, chính tâm thức chiến thắng này biến *Giáo chủ thành Giáo hoàng*, với một quyền vô ngộ<sup>21</sup>.

Chúng ta từng biết, thánh Phaolô được sai đi để loan truyền tin mừng cho những người không phải là Do Thái. Thánh Phêrô sang tận La-mã loan báo lời Chúa (trước hết cho những người đồng hương, và sau đó cho chính đế quốc). Để hoàn thành sứ vụ, các ngài đã bắt đầu học hỏi từ chính những người mà các ngài muốn công bố sứ điệp cho. Các ngài học tiếng của họ, học văn hóa của họ. Do đó, chúng ta có thể quả quyết rằng, chắc hẳn là các ngài không dùng tiếng Do Thái; càng không thể lấy văn hóa của nước nhược tiểu “lên mặt dạy” người Hy Lạp và La-mã. Nói cách chung, chúng ta có thể xác quyết là từ thái độ, đến tâm thức, từ ngôn ngữ đến lối sống, các thừa sai tiên khởi khác hẳn, và đôi khi hoàn toàn ngược lại với thái độ, tâm thức, lối sống và ngôn ngữ của các nhà truyền giáo vào những thế kỷ 18, 19 và vào đầu thế kỷ 20. Vậy thì bây giờ chúng ta mới hiểu được tại sao niềm tin Kitô không thể mọc rễ sâu vào trong lòng những dân tộc “được truyền đạo,” nhất là khi lối truyền đạo này gắn liền với những yếu tố phi tôn giáo,<sup>22</sup> khi mà các nhà truyền giáo “cưỡng bách” (một cách gián tiếp) dân bản xứ phải “từ bỏ ma quỷ.”<sup>23</sup> Mà ma quỷ này không phải ai hơn là chính tổ tiên của họ;<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Mt.

<sup>21</sup> Xin tham khảo Hans Küng, *Unfelhbarkeit? Quyền vô ngộ của Giáo chủ* được Công đồng Vatican I qua Pius IX công bố với văn kiện *Pastor aeternus* (8.12.1869). Theo văn kiện này, Giáo chủ hoàn toàn vô ngộ khi ngài công bố những tín điều từ "ngai" thánh Phêrô (ex cathedra).

<sup>22</sup> Trương Bá Cần, *Lịch sử Phát triển Công giáo ở Việt Nam*, Tập 1: Thời Kỳ Khai phá và Hình thành, chương. Các thừa sai chế đại bác giúp triều đình, Giám mục Adrian mộ quân, mua đạn dược giúp chúa Nguyễn Ánh đánh Tây Sơn, vân vân. Tương tự, chúng ta cũng thấy các nhà truyền giáo giúp nhà Thanh (triều đại Dung Chính, 1723-1736) chế đại bác Xin tham khảo Jacques Gernet, *Chine et Christianisme- Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982).

<sup>23</sup> Những câu tuyên xưng đức tin trong mùa Phục Sinh.

mà cái tội “nguyên thủy” của họ là không được lãnh nhận bí tích rửa tội, và không hề biết Giáo hội, mà ngoài Giáo hội thì không có cứu độ: “extra ecclesiam nulla salus.”<sup>25</sup> Nói chung, lối truyền giáo dựa theo nguyên lý thống trị, và áp dụng chiến thuật sát nhập, cũng như chiến lược tách tín hữu ra khỏi chính cái nguồn mạch, lịch sử, văn hóa, tức cái thể giới sống của họ.

## 2. Sát Nhập (*Principium dominationis*)

“Làm sao có thể bắt những người không phải là Do thái sống như người Do thái?”<sup>26</sup>

Khi so sánh giữa hai thái độ của những vị thừa sai tiên khởi, và các nhà truyền giáo thời mới, chúng ta thấy cả là một sự trái ngược. Nếu thánh Phaolô chủ trương “sống, nghĩ, và nói” như người bản xứ

---

<sup>24</sup> Xin xem Lu Shi-chiang, (Lỗ Thực Cường), “Tự Minh-Thanh chi Tế Trung Quốc Trí Thức Phần Tử Phản Giáo Ngôn Luận khán Đông Tây Văn Hóa Giao Lưu,” trong *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of Matteo Ricci S. J. in China* (Taipei: Fugen University Press, 1983), tr. 420-425. Cũng xin tham khảo tác phẩm của một nho gia vào thế kỷ 17: Hoàng Trung Hi (?) (1610-1685), “Phá Tà Luận,” trong bộ *Triều Đại Công Thu, Ký* (tập 9, chương 15). Dựa theo Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*, sđd. Xin tham khảo thêm bài thuyết trình của chúng tôi: Trần Văn Đoàn, “Đối Thoại giữa Khổng Giáo và Kitô Giáo” (trên trang Web của Missionaries in Taiwan, Vietcatholic và của Hiệp hội Simon Hòa Dàlat: [www.simonhoadalat.com](http://www.simonhoadalat.com)) cũng như: Trần Văn Đoàn, “The Incommensurability in Culture,” trong *The Asian Journal of Philosophy*, Tập 2., số 2 (1993).

<sup>25</sup> *Giáo Lý Công Giáo* do Giám Mục Simon Hòa Nguyễn Văn Hiền biên soạn vào đầu thập niên 1960, trước Công Đồng Vatican II. Câu đầu tiên: “Hỏi: Có mấy đường lên Thiên Đường? Thưa: “Chỉ có một đường rất chính thật là đạo Thiên Chúa.” Bộ Giáo Lý này không thấy ai nhắc tới nữa sau Công Đồng Vatican II.

<sup>26</sup> Thánh Phaolô phê bình thánh Phêrô trong Công Đồng tiên khởi tại Jerusalem.

(Hy Lạp), thì các nhà truyền giáo bắt dân bản xứ phải “sống, nói và nghĩ” như các nhà truyền giáo.

Nếu thánh Phêrô luôn khiêm nhượng, học hỏi từ các người khác, thì các nhà truyền giáo của chúng ta chỉ biết “dạy” chứ không biết “học.” Họ dạy những cái mà họ đã học từ chủng viện<sup>27</sup> mặc dù những cái học của họ đã lỗi thời, và vô “tích sự,” nếu không giám nói là vô giá trị.<sup>28</sup>

Nếu các vị thừa sai tiên khởi như thánh Phaolô, và các tông đồ khác (như thánh Tôma sang truyền giáo tận Ấn Độ, thánh Gioan vùng Tiểu Á, vân vân) đã phải cố gắng học ngôn ngữ bản xứ, thì có những nhà truyền giáo ở Việt Nam cả đời cũng không nói được tiếng Việt, nhưng vẫn là chủ chăn (Giám mục), chăn nuôi một đàn “chiên” ngoan đạo theo đúng nghĩa của một “đàn súc vật ngoan ngoan, hiền lành, biết vâng lời.”<sup>29</sup>

Nếu các vị thừa sai như (thánh) Phanxicô Xaviê, Matteo Ricci, Roberto de Nobili, Michael Ruggieri, Alexandre de Rhodes đã cố gắng học hỏi văn hóa của dân bản xứ, và biết kính trọng các nền văn hóa này theo đúng câu “nhập gia tùy tục, nhập giang tùy khúc,” thì rất nhiều nhà truyền giáo về sau không thêm để ý, bởi vì họ cho chúng ta là man di mọi rợ.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Như trường hợp của các linh mục dòng thừa sai Ba-lê (Mission Étrangère de Paris), được đào tạo 2 hay 3 năm với một mô kiến thức sơ đẳng về triết lý và thần học, chút ít Latinh, và hoàn toàn “dốt đặc cán mai” về văn hóa, ngôn ngữ, chính trị, vân vân, của các xứ truyền giáo. Họ được gửi sang truyền giáo vào cái tuổi 22, 23 và được tăng lên hàng “cố,” trên cụ, trên cha, trên bố, trên mẹ. Giáo dân vào gặp “cố,” phải quỳ xưng “Con bái lạy cố!” Xem *Lịch sử Truyền Giáo của MEP*.

<sup>28</sup> Trương Bá Cần, sdd., chương XI.

<sup>29</sup> Trong nền giáo dục chủng viện cách chung, tội “trọng” (bị trục xuất) là tội thiếu vâng lời. Mà thiếu vâng lời đồng nghĩa với chống đối quyền bính.

<sup>30</sup> Vào thập niên 1930 khi Hội Truyền Bá Đức Tin (mà chúng ta cố ý dịch là Bộ Truyền Giáo) yêu cầu các Giám Mục thừa sai gửi người bản xứ sang La-mã du học, các vị thừa sai người Pháp đã từ chối với lý do là “dân an-

Một thái độ như thế không thể nào giúp họ nhận ra được giá trị của văn hóa của các dân tộc khác ngoài họ. Thế nên, đối với họ, sứ mạng của họ là “giảng dạy.” Mà giảng dạy có nghĩa là bắt dân bản xứ phải nghe, theo, và từng phục lối sống, cách suy tư, và cả ngôn ngữ của họ. Nói một cách xác thực hơn, trong đầu óc của các nhà truyền giáo, sự việc chấp nhận văn hóa bản xứ cả là một chuyện phi lý; và việc rao truyền tin mừng theo mạch nguồn văn hóa của mỗi sắc dân là một hành vi lạc đạo, nếu không nói là tự hạ giá mình xuống, biến thành vô đạo.<sup>31</sup>

## 2.1 Sát Nhập

Chính vì được dạy như vậy ngay từ trong chủng viện trước khi sang truyền giáo, các nhà truyền giáo xác tín bốn phận của họ chính là giảng dạy, khai hóa những kẻ “man di mọi rợ.” Họ mang một sứ vụ cao cả “đem ánh sáng” cho muôn dân; họ hoài bão tạo ra lịch sử mới khôi phục đời sống cho những người có điểm phúc được họ khai hóa. Thế nên, câu hỏi mà họ quan tâm không phải là tôn trọng nhân

---

nam ngu dốt, mọi rợ” không thể học, đừng nói đến có thể lãnh nhận những chức vụ cao cấp trong Giáo hội. Khi Tông tòa La-mã nhất quyết yêu cầu họ phải gửi người bản xứ sang Học viện *Truyền Bá Đức Tin* (Collegium de Propadanda Fide), họ đã chọn những chủng sinh xấu xí, dốt nát (với một kiến thức nghèo nàn và một vài chữ La-tinh và tiếng Pháp), đối xử như người nô lệ trước khi gửi sang La-mã. Làm như vậy, họ chứng minh cho Tông tòa thấy cái lý tại sao họ phải tiếp tục “chăn dắt” giáo hội bản xứ. (Theo lời thuật của Tổng Giám Mục Ngô Đình Thục, 04. 1970, dịp Ngô Giám mục tới thăm các sinh viên Việt Nam tại *Học Viện Thánh Phaolô* (Collegio San Paolo), La-mã. Giám mục cũng tâm sự, lập lại y hệt, khi thăm tác giả tại Áo vào mùa hè năm 07. 1975).

<sup>31</sup> Như thấy trong các luận cứ của các nhà truyền giáo dòng Phan Sinh và Đa Minh trong vụ án tranh chấp về nghi lễ Trung Hoa vào thời Khang Hy. Dựa vào báo cáo và nghe theo ý kiến của hai hội dòng Đa-Minh và Phan-Sinh, vào năm 1704, Giáo hoàng Clemens XI ban sắc lệnh ra vạ tuyệt thông những ai áp dụng nghi lễ Tầu, thờ kính tổ tiên, Khổng Tử, và dùng ngôn ngữ như Thượng Đế, Thiên. Năm 1742, Giáo hoàng Benedict XIV ban hành sắc lệnh *Ex quo singulari* cấm nghi lễ Tầu. Hai năm sau cấm nghi lễ Ấn.

quyền, song làm thế nào để cho những kẻ “còn đương trong vòng tăm tối” nhận ra cái đạo của họ. Phương tiện biện minh cho mục đích.

Công việc khai hóa bắt đầu với chương trình *làm cho người bản xứ nhận ra tội lỗi, sự ngu mê, lạc đạo, rồi đạo, vô đạo của họ*. Chỉ sau đó các nhà truyền giáo mới dạy họ chân lý của đạo Kitô, với những đạo lý cao siêu, với những mẫu nhiệm mà ngay các nhà truyền giáo cũng không thấu hiểu, và kết thúc với việc chấp nhận họ “vào đạo” với bí tích “rửa tội.” Những người này được rửa tội thành người “có đạo,” trong khi tất cả những người thiếu may mắn đều “ngoại đạo” cả.<sup>32</sup> Nói một cách khác, để có thể đạt được mục tiêu trên, họ phải chứng minh là tất cả truyền thống của dân bản xứ đều sai lầm;<sup>33</sup> họ phải làm dân bản xứ nhận ra tính chất mê tín dị đoan, tai hại của các tập tục cũng như lối sống của mình. Tóm lại, chiến lược gọng kềm (pincer movement) của các nhà truyền giáo bao gồm một bên phá hủy “thành lũy” tức nền văn hóa và truyền thống của người bản xứ, và một bên khác, “dậy dỗ” họ đạo lý vĩnh hằng của Thiên Chúa. Trong đoạn này, chúng tôi xin đặc biệt bàn tới phương thế các vị truyền giáo áp dụng để “gội sạch” các “vết nhơ” của người bản xứ “vô đạo” hay “lạc đạo,” tức phần thứ nhất của chiến lược gọng kềm trên.

---

<sup>32</sup> Những luận cứ của các nhà truyền giáo thuộc hai dòng Đa-Minh và Phan-Sinh chống lại chính sách hội nhập của dòng Tên. Trong bài giảng của linh mục Avendano (dòng Đa-Minh) cho người Ấn, người ta nghe linh mục phán: “Vậy thì bây giờ, các con hãy nói cho cha nghe có bao nhiêu người của tất cả dân bản xứ được cứu rỗi trước khi các (cha) Tây ban nha giảng đạo thánh Phúc Âm? Bao nhiêu? Bao nhiêu người được lên Thiên đường? - Chẳng có ai hết. - Có bao nhiêu người Ấn (Incas) bị sa hỏa ngục? Tất cả mọi người. - Có bao nhiêu bị khốn đốn? - Tất cả. Bởi lẽ họ đã tôn thờ quỷ thần trong những nắm mộ tổ (huacas).” Trích từ Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, tr. 257; Từ Jacques Gernet, tr. 238.

<sup>33</sup> Jacques Gernet, *Chine et Christianisme - Action et Réaction* (Paris: Gallimard, 1982); Andrew Chih, *Chinese Humanism - A Religion beyond Religion* (Taipei: Fugen University Press, 1981), vân vân.

## 2.2 Phá Bỏ Văn Hóa

“Tội lỗi” của người bản xứ chính là cái nôi mà họ sinh ra, sống và trưởng thành. Tội “nguyên tổ” của họ là chính sự “sống trong u mê” do tổ tiên truyền lại. Những “lỗi lầm” của họ chính là những truyền thống văn hóa như thờ kính tổ tiên, cúng bái anh hùng, hay tế thiên, tế địa. Nói tóm lại, “tội lỗi” của họ chính là thể sinh của họ, văn hóa của họ và truyền thống của họ.<sup>34</sup>

Lẽ tất nhiên, không ai có thể phá hủy được thể sinh, song lại có thể hủy diệt được truyền thống và văn hóa. Các nhà truyền giáo hoàn toàn ý thức được điểm này, nên điều mà họ đã làm, đó là làm thế nào có thể biến hóa văn hóa, cắt đứt truyền thống và sau cùng, biến đổi tâm thức của giáo dân (biến họ thành một nhóm người hoàn toàn lạc lõng trong chính lòng dân tộc).

Để có thể đạt được mục đích trên, nhà truyền giáo áp dụng một chương trình “truyền giáo” như sau:

- a. Thứ nhất, nhà truyền giáo chứng minh các tập tục tôn giáo, nghi lễ tôn giáo và cách tổ chức tôn giáo của người bản xứ là “mê tín,” “dị đoan,” “bịp bợm,” phi lý,” và “vô tích sự.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Ngay vào thế kỷ 19, các nhà truyền giáo Tin lành cũng vẫn còn nghĩ như thế. Họ coi Khổng Tử như kẻ thù số một ngăn trở Trung Hoa không trở lại đạo. Xin tham khảo Paul Cohen, “Christian Mission and their Impact to 1900,” trong *The Cambridge History of China*, tập 10, phần 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), tr. 564-65. Gernet, tr. 238.

<sup>35</sup> Xin tham khảo Erik Zuercher, “The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621),” trong *Acta Orientalia Neerlandica* (Leiden, 1971), tr. 188-195). Trong bài này, tác giả trình bày những lý do tại sao giới trí thức Tàu chống Kitô giáo. Mà lý do chính yếu là họ cho rằng các nhà truyền giáo đi “rêu rao nói xấu,” phá hoại đạo đức, tôn giáo của họ. Xin tham khảo thêm các bài viết chống Kitô giáo của *Phá Tà Ký* (1639), bản Nhật ngữ 1855; *Phá Tà Luận* của Hoàng Trung Hi (?) (1610-1685) và *Thanh Thư kinh đàm* của Vương Kỳ Nguyên (?) (Bắc Kinh, 1623). Các tài liệu trích từ Gernet, sđd. Ngoài ra cũng xin tham khảo các bài viết của

- b. Thứ tới, họ đi thêm một bước, phê bình cho rằng nền triết học đông phương phản lý trí, thiếu luận cứ, thiếu khoa học. Hay nói một cách táo bạo hơn, đông phương không có triết học, càng chẳng có khoa học, đừng nói chi đến đạo vĩnh hằng.
- c. Thứ ba, cho rằng nếu đông phương có triết học, khoa học và tôn giáo, thì chúng cũng chỉ là những kiến thức thô thiển, thiếu hệ thống, không có nền tảng khoa học nên đã bị nền văn hóa Kitô giáo vượt rất xa.
- d. Thứ tư, họ thiết lập các trường học để “dạy dỗ” người bản xứ giúp họ nhận ra các “tội lỗi xưa.” Họ đào tạo một hàng giáo sĩ địa phương với một vốn liếng của một giáo lý viên, với một khả năng biết đọc tiếng La tinh để có thể thi hành các nghi thức, bí tích và mục vụ, và một vốn liếng tiếng Pháp (Anh, Bồ) thô sơ để nghe lệnh của họ.
- e. Thứ năm, họ thường đánh lộn con đen, đồng hóa khoa học (văn minh) với Kitô giáo,<sup>36</sup> trong khi phản khoa học (man dã) với các

---

Matteo Ricci và một số nhà truyền giáo về Phật giáo. Trong bộ *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine* (Lyon, 1617; Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1978), ngay Ricci và Nicolas Trigault cũng từng nhận định về Phật giáo một cách rất chủ quan, sai lầm, coi sơ sãi như ma giáo (malin), tr. 32: “J’ai vu en cet endroit (à Gaoling), dit Almeida, comment le démon imite les saintes cérémonies de l’Eglise catholique.” Cũng xin xem Jacques Gernet, “La politique de conversion de Matteo Ricci et l’évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600,” trong tập *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in China* (Florence: Olshki, 1975), tr. 116-119.

<sup>36</sup> Nơi đây cần phải nhấn mạnh là tôn giáo không phản khoa học, song cũng không đồng nghĩa với khoa học. Matteo Ricci tuy dùng khoa học để lôi kéo người Tầu chú ý tới đạo của ngài, song ngài thấm hiểu là tôn giáo không phải là khoa học. Cũng cần phải làm sáng tỏ để khỏi bị ngộ nhận vấn đề tương quan giữa tôn giáo và khoa học. Kitô giáo không phản mà rất trọng khoa học. Chúng ta có thể nói, nền khoa học Âu châu có thể phát triển được là nhờ Kitô giáo. Giáo hội đã phát triển hệ thống các đại học, cũng như nghiên cứu. Vụ án Galileo là một lần lấn nhất thời của một số thần học gia. Đó đó, chống Galileo không có nghĩa là phản khoa học. Chúng ta biết có rất nhiều thần học gia bị cấm đoán. Song, không thể vì

nền tôn giáo khác. Những nền tôn giáo đông phương chỉ là mê tín, dị đoan, lừa bịp

Chúng ta không lấy làm lạ gì khi nhà truyền giáo “để tâm nghiên cứu” tập tục, nghi lễ, tôn giáo cũng như những kiến thức của người bản xứ. Song, mục đích của họ không phải để hiểu biết, hay khám phá ra những cái hay lạ; càng không phải để tôn trọng người bản xứ. Qua những “nghiên cứu khoa học,” họ thực chứng (justify) sự cao sang của văn hóa Âu tây; họ biện chứng cái lý và ý hệ của họ; và họ chứng minh được “sự ngu dốt,” “mê tín dị đoan,” “nguy hiểm,” “bậy bạ,” “vô luân,” vân vân, của nền văn hóa bản xứ.<sup>37</sup> Nói có sách, mách có chứng chỉ là một thủ đoạn che giấu ý đồ, và thực

---

vậy mà kết án Giáo hội tội phản thần học. Vụ án Galileo không thể đại biểu cho chính sách và tinh thần của Giáo hội. Matteo Ricci tuy dùng khoa học để lôi kéo người Tàu chú ý tới đạo của ngài, song ngài thấm hiểu là tôn giáo không phải là khoa học.

<sup>37</sup> Trong tất cả các tác phẩm do các nhà truyền giáo viết về các xứ truyền giáo, chúng ta có thể thấy hai đặc điểm: (1) Thứ nhất đa số là những báo cáo về những tệ hại của nền văn hóa bản xứ (phóng đại tô mầu, ngôn quá kỳ thực), đưa một số tập tục “thiếu văn minh,” lên làm mẫu mực của nền văn hóa này. Thí dụ trong bộ sách *Chinese Superstitions* (15 Tập) (Thượng Hải, 1914-1938) của Henri Dore, một linh mục dòng Tên; (2) Thứ tới, nếu họ có khám phá ra những điểm hay, thì họ vẫn chỉ coi chúng như những bước thô sơ “đi trước” dọn đường cho nền văn hóa Kitô giáo mà thôi (preambula fidei), như thấy trong trường hợp các sách viết về Khổng giáo, hay tôn giáo Trung Hoa. Xin xem J. J. M. de Groot, *The Religious System of China* (Leiden, 1910); *The Religion of the Chinese* (Leiden, 1912); James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity* (London, 1877); *The Religions of China* (London, 1880); Pierre Do Dinh, *Confucius and Chinese Humanism* (1969). Ngay các học giả Việt, khi viết luận án tiến sỹ tại Đại học Truyền Bá Đức Tin, cũng phải viết theo một luận điệu như thế. Bởi lẽ, nếu không viết như thế, luận án tiến sỹ của các ông khó có thể được thông qua. Xin tham khảo các luận án tiến sỹ của Trần Văn Hiến Minh, *La Conception confucéenne de l'homme* (Sài Gòn, 1957); Trần Đức Huyền, *Chung dung* (?); Trần Thái Hiệp, *Le culte aux ancêtres* (Roma, 1957); Nguyễn Chí Thiết, *Alexandre de Rhodes?* (Roma, 1970), vân vân.



chứng cái tự cao của họ,<sup>38</sup> mặc dù sách do họ tự viết, và chứng do họ tự biến chế.

Có lẽ, những người tín hữu như chúng ta sẽ hỏi ngược lại: nếu sự thực là các nhà truyền giáo áp dụng một chính sách như thế, tại sao lại có rất nhiều người “theo đạo” vào những thế kỷ đầu; và tại sao cũng có không ít trí thức theo đạo?<sup>39</sup> Và quan trọng hơn, làm sao có thể giải thích được sự kiện cao cả, đức tin vững mạnh của các thánh tử đạo?

Nơi đây, chúng tôi không có giờ đi sâu để đưa ra một câu trả lời thỏa đáng cho câu hỏi trên. Tuy nhiên, nhân tiện cần phải thanh minh một số điểm giúp làm vấn đề sáng tỏ hơn. Thứ nhất, như chúng tôi đã cố ý áp dụng hai danh từ khác nhau để nói lên sự khác biệt giữa công việc rao giảng Tin mừng, và công việc truyền giáo. Thế nên khi nói về các nhà *truyền giáo*, chúng tôi đặc biệt nói tới nhiều vị sang truyền giáo tại Á, hay tại nước ta vào cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20. Trong khi bàn về tinh thần rao truyền Tin mừng, chúng tôi dùng chữ *thừa sai* (người được sai đi), để nói lên tinh thần của Kitô giáo. Thứ tới, điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh là *không phải tất cả* các nhà truyền giáo đều theo, hay áp dụng chính sách phá hủy văn hóa. Ngược lại, tại Trung Hoa chúng ta đã thấy khá nhiều thừa sai học hỏi, tôn trọng và dùng nền văn hóa Hoa để giải thích Kitô giáo. Tại Ấn Độ, cũng có một phong trào đào sâu vào các nền triết học Ấn. Tại Nhật, nhất là sau thời thánh Phanxicô

---

<sup>38</sup> Một số nhà truyền giáo Tây khinh bỉ gọi người bản xứ là những “con khỉ” (mặc dù họ chống đối thuyết tiến hóa của Darwin). Chính chúng tôi cũng đã từng bị một hai vị truyền giáo người Pháp khinh thị là “con khỉ an-nam mít.” Và cảm cảnh thay, ngay chính hàng giáo sỹ bản xứ cũng dùng một từ ngữ như vậy để mạt thị người đồng hương. Tại Tiểu chủng viện vào thập niên 1960, các “chú” thường được các cha giáo mạt sát với những câu chửi tiếng Pháp như “đồ khỉ,” “dã thú,” vân vân. Những câu chửi này học mót lại từ các cha giáo “truyền giáo.”

<sup>39</sup> Nguyễn Hồng, *Lịch Sử Truyền Giáo tại Việt Nam*; Vũ Đình Trác, *Công Giáo Việt Nam trong lòng Dân Tộc* (Garden Grove: Thời Điểm, 1996).

Xaviê, các vị thừa sai cũng đã thực tâm học hỏi tập tục, đạo lý của Nhật. Họ không có những thái độ khinh thị như chúng ta thấy nơi một số dòng nhà truyền giáo tại Việt Nam vào đầu thế kỷ 20. Ngay tại Việt Nam, sự cố gắng của những thừa sai như giáo sỹ Đắc Lộ, sự đóng góp của tín hữu nho gia đã là một trong những yếu tố giải thích sự tương đối thành công của việc rao giảng Tin mừng.<sup>40</sup> Thứ ba, các nhà truyền giáo tương đối thành công nơi giới nông dân nghèo khổ, đương bị áp bức và luôn ở trong một tình trạng gần như tuyệt vọng nên “vô đầu bóm đố.” Lẽ dĩ nhiên, đây chỉ là bước đầu. Bởi vì Thiên Chúa làm việc qua mọi dấu chỉ; biến đổi tâm thức của những con người chất phác thành những liệt sỹ, lý tưởng. Theo chúng tôi, *chính do sự tác động của Thánh Linh* đã biến đổi những người nhập đạo “vì miếng cơm manh áo” thành những người chiến sỹ đầy nhiệt huyết của đức Kitô, y hệt như Thánh Linh đã tác động nơi các tông đồ, khiến những người nhút nhát sợ sệt thành những chiến sỹ gan dạ, can trường; những người dốt nát thành những nhà thông thái; những người tham quan tham vị thành những thánh nhân từ bỏ mọi vinh hoa phú quý. Chính vì thế mà chúng ta có thể nói, kết quả như vậy không thể do “sự khôn ngoan” của các nhà truyền giáo biết chọn lựa “những người cục mịch dốt nát.” Bởi nếu Giáo hội chỉ dựa vào một lối tuyển chọn theo tiêu chuẩn như vậy, thì Giáo hội không thể sống còn, đừng nói đến tiến bộ. Nơi các thừa sai, chúng ta thấy họ rao giảng Tin mừng cho mọi giới, không phân biệt giai cấp, và ngay cho cả các tu sỹ của các đạo khác, như trường hợp nơi các thừa sai dòng Tên (Alexandre de Rhodes, Matteo Ricci, Roberto de Nobilis, Michael Ruggieri, vân vân). Sau nữa, sự việc phá hủy văn hóa nơi những người chưa hẳn ý thức, hay ít ý thức về tầm quan trọng của văn hóa không gây nên ảnh hưởng nặng nề như thấy nơi giới trí thức, hay những người ý thức được văn hóa của họ.

---

<sup>40</sup> Tại Việt Nam với những nhà trí thức công giáo như Nguyễn Trường Tộ, Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của, vân vân.

### 2.3. *Thiên Chúa chi Thành hay Pháo Đài* <sup>41</sup>

Chúng ta trở lại với chính sách truyền giáo, nhất là vào thời kỳ Pháp thuộc, và với hào quang của văn minh Tây phương. Sau giai đoạn “phá đổ” thành lũy văn hóa của dân bản xứ, các nhà truyền giáo bảo vệ và phát triển đạo của họ. Một khi đã có một số “con chiên,” các nhà truyền giáo bắt đầu thành lập các “họ đạo,” hay giáo xứ. Và như thế, họ “cô lập” những người “có đạo” bằng cách tách rời con chiên khỏi những người “ngoại đạo.” Những “xứ đạo,” “họ đạo” giống như những “biệt khu” (ghettos) hay “ấp chiến lược” được thiết lập, hoàn toàn trực thuộc dưới sự điều hành của các cha xứ (các nhà truyền giáo), với chiêu bài bảo vệ đức tin.<sup>42</sup>

Một số xứ đạo này được thành lập nhờ sự “giúp đỡ” của chính quyền thuộc địa, hay của quan lại người Pháp hay theo Pháp. Nhờ vào sự giúp đỡ này mà các nhà truyền giáo (Pháp) được hưởng nhiều đặc quyền trong việc thiết lập các họ đạo, mua đất tậu đai,

---

<sup>41</sup>*Thiên Chúa chi Thành* (De Civitate Dei) tựa đề tác phẩm của thánh Augustin (354-430). Trong tác phẩm này thánh nhân đề nghị một xã hội Kitô giáo xây dựng trên tình thương Kitô giáo. Pháo Đài dựa theo tựa một tác phẩm của Nguyễn Ngọc Lan, *Đường hay Pháo Đài* (Sài Gòn: Trình Bày, 1969). Tác phẩm này phản tỉnh và phê bình lối sống đạo, tổ chức, niềm tin, hoàn toàn khép kín, tách biệt, và có thái độ khinh thị người ngoài Kitô giáo của Giáo hội Công giáo Việt.

<sup>42</sup> Lẽ tất nhiên, chúng ta không nên vội đưa cả nắm cho rằng mục đích của xứ đạo chỉ nhằm bảo vệ đức tin. Thực ra lịch sử của các họ đạo phát xuất từ những cộng đồng của Giáo hội sơ khai, nhằm chia sẻ đức tin, hỗ trợ nhau trong lúc hoạn nạn, thực thi lời huấn đạo của Đức Kitô. Do đó, các cộng đồng này không phải là những “ghettos,” song là những hạt nhân. Nơi đây chúng tôi chỉ nhắc tới một số hiện tượng sai nơi một số xứ đạo của một số nhà truyền giáo. Các giáo xứ có vẻ giống như “hội kín” đóng cửa mà người ngoài khó có thể “xâm nhập” được. Nguyễn Ngọc Lan từng nhận định một cách khá đúng qua danh từ “pháo đài.” Xin xem Nguyễn Ngọc Lan, *Đường hay Pháo Đài* (Sài Gòn, 1967).

xây nhà xây cửa.<sup>43</sup> Nhiều vị quyền hành còn lớn hơn cả các quan chức địa phương. Chính vì thế mà giáo dân được che chở.<sup>44</sup> Song cũng chính vì vậy mà hố xa cách, và thù hận giữa người ngoại giáo và tín hữu gia tăng. Một chính sách như vậy không những làm người Công giáo cảm thấy mình như một người “ngoại lai” mà còn làm cho họ bị “đị hươg.” Hệ thống giáo dục của Giáo hội cũng rập theo hệ thống thuộc địa. Khi mà các chủng sinh (tiểu và đại) ít khi (hay không) được học về ngôn ngữ Việt, lịch sử Việt, văn văn, thì họ làm sao thấu hiểu được văn hóa của mình.<sup>45</sup> Khi mà hàng giáo sĩ được

---

<sup>43</sup> Trương Bá Cần, *Lịch Sử Công Giáo tại Việt Nam*. Chú ý là tuy không đồng ý với họ Trương về những lối giải thích “quá khích” của ông, chúng ta không thể chối bỏ những dữ kiện (facts) lịch sử mà họ Trương trưng ra. Bởi lẽ, chúng có thật. Cái nguy hiểm của họ Trương đó là ông thích dựa theo *một số dữ kiện rồi phổ quát hóa chúng* chứng minh đó là chính sách của “Giáo hội thuộc địa.” Một lối giải thích như vậy phạm vào lỗi vơ đũa cả nắm, phản lại tinh thần khoa học của sử học.

<sup>44</sup> Khi nạn đói hoành hành miền Bắc vào cuối thập niên 1940 giết hàng triệu người, các giáo xứ, nhờ vào tinh thần tương thân tương trợ và một phần nhờ vào cách tổ chức (chặt chẽ, song đóng kín) cũng như thế lực của một số nhà truyền giáo mà tai ít, nạn nhỏ.

<sup>45</sup> Ngay cả vào những năm 1970 mà vẫn còn có nhiều chủng viện theo chương trình Pháp. Tiếng Việt biến thành ngoại ngữ thứ yếu! Ôi, thảm cảnh của những người nô lệ! Thế nhưng, hàng giáo sĩ của chúng ta vẫn chưa ý thức được cái ô nhục này, mà vẫn cứ hãnh diện và *lên mặt khinh thị* các tu sĩ “kém may,” không “được giáo dục như Tây!” và “nói tiếng Tây như Tây!” Tác giả cũng từng có dịp quen thân với nhiều cựu sinh viên của Giáo Hoàng Học Viện Pío X. Đây là một học viện nổi tiếng cho các sinh viên ưu tú. Tuy vậy, đáng tiếc thay, một số (hy vọng chỉ là thiểu số) cựu sinh viên đều có một thái độ “hãnh diện,” cho rằng họ “giỏi” hơn các tu sĩ được huấn luyện tại các Đại chủng viện khác, vì chương trình học của họ giảng bằng ngoại ngữ! Nhà thần học nổi danh Việt, Giáo sư Phan Đình Cho ý thức được cái nỗi đau nhục này. Ông than phiền về sự vô hạnh không được học tiếng Việt, chữ nho, văn hóa Á châu của ông. Xem bài phỏng vấn của Thomas C. Fox trong *National Catholic Reporter* (11.02.2000) dịp Giáo sư Cho được bầu làm chủ tịch *Hiệp Hội các Thần Học Gia tại Bắc Mỹ*. Bài này được Đình Khải dịch và đăng trên *Công Giáo và Dân Tộc* số 63 (Sài

dậy tôn thờ Tây phương với cái bã vinh danh, phú quý “đồ cụ, làm cố, làm cha;” và thực tế hơn “được lợi cả đời này lẫn đời sau,” mà lại “lợi gấp trăm gấp mười,” “được cả thế gian lẫn thiên đường,” thì ai cần biết chi đến cái khổ, nổi cực, mối đau của dân chúng! Khi mà các trường học Công giáo biến thành những “lò” đào tạo tầng lớp “quý tộc,” “phú ông,” hay “thống trị,”<sup>46</sup> thì một xã hội công bằng xây trên nền văn minh Kitô giáo chỉ còn thấy trên sách vở và miệng lưỡi của hàng tu sĩ. Không ngờ câu thơ “**tu là cõi phúc, tình là giây oan**” (*Truyện Kiều*, câu 2658) **biến thành một châm ngôn** tuyệt vời cho hàng giáo sỹ bản xứ. Nếu nhìn từ **khía cạnh như vậy** thì chương trình “truyền đạo” của các nhà truyền giáo Tây “quả thực thành công!” Song nếu nhìn từ khía cạnh của *sứ vụ thừa sai*, một lối truyền giáo như vậy quả thật “đáng tiếc.” Chúng ta không lấy làm lạ gì mà mặc dù với một con số lượng khả quan cả về giáo dân lẫn tu sĩ; mặc dù với những trường học đông đảo<sup>47</sup>, mà Giáo hội Công giáo Việt Nam vẫn còn *có cảm tưởng* như những người bước bên lề của đất nước, vẫn còn sống (một cách sai lầm) trong cái mặc cảm tự cao vì là “đạo Tây,” song lại rất tự ti mặc cảm với chính những đạo cổ Tây.

---

Gòn, 03.2000), tr. 49-52, dưới tựa đề “Một Nhà Thần Học Việt Nam tại Hoa Kỳ.”

<sup>46</sup> Hệ thống các trường Pháp (hoặc chương trình Pháp do các dòng thiết lập và điều hành) tại Việt Nam như Taberd, Adran, Mossard, Pellerin, Domaine de Marie, Couvent des Oiseaux, vân vân.

<sup>47</sup> Điều đáng chú ý là tuy người Pháp và các nhà truyền giáo lập một số trường học như đã nói trên, song trong hầu hết các họ đạo (trong Nam) hay giáo xứ (ngoài Bắc và Trung) lại không có ngay cả đến một trường sơ cấp. Thế nên tình trạng thất học, nạn mù chữ nơi giáo dân rất cao. Chính vì thế gửi con vào tiểu chủng viện là một cách thế hay nhất để có thể đi học. Chỉ sau thập niên 1940, các xứ đạo mới bắt đầu thiết lập các trường tiểu học riêng. Vào những năm 1950, nhất là tại các xứ đạo di cư, hầu như mỗi giáo xứ đều có trường tiểu học riêng, ngoài mục đích chính nâng cao dân trí còn có những mục đích không kém quan trọng, đó là dạy đạo và giữ đạo. Chúng ta có thể hiểu tại sao, giới lãnh đạo giáo dân sau này có rất nhiều từng là cựu tu sinh.

### 3. Gia Nhập (Hội Nhập Văn Hóa) và Hội Nhập (Bản Vị Hóa) (*Principium participationis et integrationis*)

Trong những đoạn trên, chúng tôi đã phân tích một số lý do làm cho công việc hội nhập, bản vị hóa bị gián đoạn, hay lạc đường. Mà lý do chính, không chỉ khác hơn là chính tâm thức thống trị, với nguyên lý đồng nhất, và chiến lược phá bỏ văn hóa địa phương. Trong những phần sau, chúng tôi xin bàn về những khả thể để tiến đến một công việc hội nhập, và nhất là để có thể đạt tới được một nền thần học bản vị. Cùng một lúc, chúng tôi nhận định là một nền thần học xây trên hội nhập văn hóa (*inculturation*) và bản vị hóa<sup>48</sup> tuy là những bước quan trọng, song không phải và chưa thể là giai đoạn cuối cùng của nền thần học Việt. Trong phần này, chúng tôi xin trình bày một cách vắn tắt hai luận điểm: điểm thứ nhất về yếu tính cũng như những đặc thù của hội nhập văn hóa và bản vị hóa; và luận đề thứ hai về những khó khăn của hai nền thần học trên.

#### 3.1 Nguyên lý Gia nhập (*Participio*) của Hội Nhập Văn Hóa

Thần học hội nhập văn hóa do chính thánh Phaolô, nhà thừa sai tiên khởi, từng phát triển.<sup>49</sup> Nền thần học này được thánh Augustin theo,<sup>50</sup> và được các giáo sỹ dòng Tên áp dụng để rao giảng Tin

---

<sup>48</sup> Cho tới nay, chúng ta dùng hai từ ngữ khác biệt “hội nhập văn hóa” và “bản vị hóa” để dịch thuật ngữ *inculturation*. Tuy nhiên, như nhiều thần học gia đã nhận ra, thuật ngữ *inculturation* chưa lột hết được ý nghĩa của bản vị hóa. Xin xem Vũ Kim Chính chb., *Tự Điển Thần Học Tin Lý* (Đài Bắc: Quang Khải xb, 1996), từ “Hội nhập Văn hóa.” Theo thiển kiến của chúng tôi, *inculturation* có thể dịch là hội nhập (in) văn hóa (*culturation*); trong khi bản vị hóa gần với thuật ngữ của Hegel và Marx như *Bewusstseinsmachung*, hay *Bewusstseinverwirklichung*, hay *Bewusstwerden*. Giới thần học giải phóng Nam Mỹ dùng thuật ngữ *conscientização* (becoming conscious) để diễn tả bản vị hóa.

<sup>49</sup> 1 Cor. 15, 28.

<sup>50</sup> St. Augustin, *Sermones* 266, 267, 268, vân vân: “Ecclesia omnes linguas loquitur, et sic omnes colligit in Fidei catholicae.”

mừng tại Á châu, Nam Mỹ và khắp trên thế giới. Một nền thần học hội nhập văn hóa có những đặc điểm sau:

Thứ nhất, nền thần học này áp dụng nguyên lý gia nhập (principle of participation). Hay nói theo ngôn ngữ Việt, nền thần học này áp dụng nguyên tắc “nhập gia tùy tục, nhập giang tùy khúc.”

Thứ tới, phương thế gia nhập của nền thần học này theo mô thức “mặc vào bộ áo” của người bản xứ. Nền thần học hội nhập chủ trương phải nói ngôn ngữ của thổ dân, phải dùng chính những nghệ thuật của họ để biểu tả tâm tình, niềm tin, tư tưởng, và áp dụng nghi lễ địa phương để phụng Thiên. Nói một cách chung, hội nhập văn hóa đòi hỏi vị thừa sai phải trở thành như người bản xứ, với đức tin của mình, và không mang cái “tội” của người bản xứ theo đúng gương: “Đức Kitô trở thành người, như tất cả mọi con người khác, trừ tội lỗi.”

Tiếp theo, các thừa sai chấp nhận lễ nghĩa, luân thường đạo lý của người bản xứ và dùng chúng như những công cụ hữu ích để công bố, giải thích cũng như quảng diễn Tin mừng. Như thấy nơi Ricci và Nobili, các ngài đã dùng hoặc tư tưởng Nho giáo hay Ấn giáo, ngôn ngữ văn chương kinh điển cũng như lối suy tư của người trí thức Tàu (Ấn) để viết sách rao giảng và giải thích Tin mừng.<sup>51</sup>

Như chúng tôi đã xác định ưu điểm của nền thần học hội nhập văn hóa, nên không cần phải lập lại nơi đây. Trong đoạn này, khi nêu ra những khó khăn của của sự hội nhập, chúng tôi không có ý phủ nhận giá trị của nó. Ngược lại, mục đích chính vẫn là qua sự hiểu biết những ngăn trở, chúng ta có thể tránh được những khuyết điểm của quá khứ, để tiến tới một nền thần học hội nhập theo đúng nghĩa, một nền thần học mà chúng tôi gọi là *thần học bản cách*.

---

<sup>51</sup> Thí dụ các tác phẩm của Matteo Ricci như *Thiên Chúa Thực Nghĩa*, *Giao Hữu Luận* (1595), *Nhị Thập Ngũ Ngôn* (1604), *Kỳ Nhân Sử Biên* (1698).

Như chúng ta dễ dàng nhận ra, nền thần học hội nhập văn hóa như trên gặp rất nhiều trở ngại, nếu không dám nói khó thể thực hiện, vì rất nhiều lý do. Sự xung đột về ý hệ, cũng như những hiểu lầm tai hại dẫn tới vụ án nghi lễ thời Khang Hy, rồi việc cấm đạo, cũng như sự việc trục xuất các thừa sai thời Dung Chính. Sự xung khắc giữa giới tu sỹ Phật giao với các nhà truyền giáo, phản ứng bất lợi của Nho gia cũng như của thái độ của chính các nhà truyền giáo, tất cả đều phát xuất từ tâm thức bản vị, từ sự ngộ nhận về bản chất của văn hóa, và từ sự hiểu biết một chiều về nền đạo nghĩa của mình. Như ở bên Trung Hoa, chúng ta cũng thấy những phản ứng tương tự thời Minh Mạng, Tự Đức, nơi giới nho học Việt (Phong Trào Văn Thân), và nơi các nhà truyền giáo. Để hiểu thêm về lý do của sự xung đột trên, chúng tôi xin được đưa ra một vài nguyên nhân như sau:

Thứ nhất, về phía các nhà truyền giáo, họ không thể chấp nhận hạ mình xuống ngang hàng với một nền văn hóa thấp kém hơn văn hóa của họ. Họ khó mà có thể tôn trọng, càng không thể tuân theo một nền đạo đức, phong tục, hay luật lệ đi ngược với đức tin, với nền luân lý của họ. Họ sẽ khinhể nghi lễ của người bản xứ cho là “múa rối,” “làm kịch,” “thiếu thành tâm.” Và ngay khi nếu học tiếng bản xứ, họ học không phải vì kính trọng, hay vì chấp nhận giá trị, cái hay, cái đẹp của ngôn ngữ, song mục đích chỉ lấy ngôn ngữ địa phương để giảng dạy (bởi lẽ người bản xứ không đủ “thiên tư” để học ngôn ngữ của họ).<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Người Pháp (Tây) thường ngộ nhận cho rằng ai nói được tiếng nói của họ mới thông minh. Và ai nói một cách hay, sôi chảy, đúng văn phạm, mới là người giỏi. Một sự hiểu sai lầm về trí thông minh và tài năng như vậy vẫn thấy nơi giới trí thức Việt (bị nô lệ Tây hay Tàu). Họ quên rằng những tài ba xuất chúng như Einstein, Galileo không thông thạo được mấy thứ tiếng. Thực ra, “tài” về ngôn ngữ gồm hai cấp: cấp bất chước thấp là tẻ, và cấp sáng tạo ra ngôn ngữ mới. Cái “tài” ngôn ngữ mà các nhà truyền giáo hiểu và đòi hỏi là cái “tài” bất chước, nó thấp là tẻ ở mức độ của thiếu nhi.



Chính vì vậy mà sự việc “khoác lên mình” cái áo của người bản xứ *chưa và không thể* nói lên được tinh thần hội nhập theo đúng nguyên lý “tham dự.” Chúng ta chỉ có thể tham dự vào, nếu chúng ta cũng chỉ là một phần (part) của cái xã hội nào đó mà thôi. Vậy thì, ngay cả khi chấp nhận hội nhập, họ vẫn chủ trương là *làm thế nào để dân ngoại có thể tham dự vào cái đạo của họ, chứ không bao giờ nghĩ ngược lại, làm thế nào để tham dự vào xã hội bản xứ.*

Một lối hiểu như vậy phát xuất từ sự hiểu “trệch” về bản tính của Giáo hội. Các nhà truyền giáo nhìn đạo Chúa như một thế giới hoàn toàn nằm bên ngoài thế sinh của con người, giống như một hành tinh xa cách, mà để có thể sống trên đó, chúng ta phải rời khỏi trái đất. Tương tự, họ coi Giáo hội là một tổ chức có phẩm trật (hierarchy), đẳng cấp, giai cấp trên dưới rõ ràng. Do vậy, Kitô hữu cũng có phẩm trật, y hệt phẩm trật thấy trong truyền thống Do Thái. Người ngoại “trở lại” lẽ đương nhiên ở trật dưới. Chính vì thế mà nếu người bản xứ được tham dự, thì cũng chỉ là một lối tham dự của bà cụ già nhặt miếng bánh vụn rơi xuống gầm bàn từng dành cho chó mà thôi.<sup>53</sup> Không cần phải nói nơi đây, các nhà truyền giáo thời đó đã hiểu sai. Họ chưa nhận ra Giáo hội như là một nhiệm thể Kitô (corpus Christi) mà mỗi con người (không phân biệt chủng tộc, màu da, ngôn ngữ, và cả tôn giáo theo hiến chế *Lumen Gentium*) đều là những bộ phận (parts).

Một sự hội nhập theo kiểu trên thực ra chỉ là một *chiến lược* “đi với Bụt mặc áo cà sa, đi với ma mặc áo giấy.” Và do đó dễ bị hiểu lầm. Giới trí thức Trung Hoa đã mạt sát các thừa sai cho họ là thiếu thành thật. Mà thực vậy, khi mới bắt đầu công việc *truyền giáo*, Ricci đã coi việc hội nhập văn hóa chỉ là một chiến lược. Chính vì

---

<sup>53</sup> Câu chuyện phân làm hai đoạn: đoạn thứ nhất nói về lối nhìn chung của chủng tộc, coi người ngoại (không phải Do Thái) như một giai cấp thứ yếu. Song trong đoạn hai, Đức Kitô đã dạy các môn đệ bài học hết sức rõ ràng, đó là bất cứ ai tin vào Chúa, yêu Chúa, thương người đều có quyền được tham dự vào trong gia đình của Ngài. Truyện người Samarita càng nói rõ cái quyền tham dự của tất cả mọi người vào chương trình của Chúa.

coi việc hội nhập chỉ là một phương tiện, hay một chiến lược, mà Ricci đã dễ dàng chấp nhận Phật giáo vào lúc đầu. Việc linh mục từng cạo đầu, vận áo cà sa, giao hữu với các sư sãi cũng như việc ngài liên đới với Nho gia để phê bình Phật giáo về sau này, nói lên lối suy tư này. Tương tự, sự kiện tiên sinh đánh giá quá cao vai trò của giới tu sĩ Phật giáo đời nhà Minh-Thanh, là do nhận thức chưa đầy đủ và quá vội vã của ông về xã hội Trung hoa. Tại vùng quê (khi mới bước chân tới Đại lục), Ricci dễ dàng thấy ảnh hưởng của sư sãi nơi quần chúng. Tuy nhiên, sau một thời gian dài, khi nhận ra chính nho gia mới giữ một vai trò quan trọng hơn cả, và chỉ qua giới quan lại nho gia, mới có thể có dịp vào Kinh hội kiến hoàng đế, thì tiên sinh cõi bỏ Phật y, đổi mặc lễ phục của nho gia, để râu và học kinh nghĩa của họ.<sup>54</sup>

Lối nhìn coi văn hóa, ngôn ngữ chỉ là một công cụ cũng thấy nơi giới thống trị. Các nhà trí thức quan lại bản xứ cũng có cùng một tâm trạng như vậy. Thế nên, nếu họ đã có công cụ, mà công cụ lại cao minh hơn, thì tại sao họ lại phải bỏ nó để chọn một công cụ khác thấp kém hơn? Khi mà nho gia ở địa vị cao sang, với quyền thế, với một sức mạnh quân sự đè bẹp các nước lân bang, họ không thể chấp nhận bất cứ một nền văn hóa nào cao hơn họ. Họ không cần phải học ngôn ngữ nào khác, ngoài chính ngôn ngữ của họ. Vua Khang Hi nổi giận, không phải chỉ vì sự việc khâm sứ Tòa thánh không tuân lệnh vua, mà chắc hẳn bởi sự vua vẫn cho rằng những người phương tây, trừ một số xảo thuật, vẫn kém xa người Tàu, thế mà giám cấm nghi lễ Tàu, giám khinh thường nền đạo đức của Tàu, vân vân. Trong một niềm xác tín như vậy, giới nho gia vẫn khư khư ôm lấy cái đạo thánh hiền mà họ cho là tuyệt đối. Khi mà đối với

---

<sup>54</sup> La Quang, *Lợi Mã Đẩu Truyện* (Đài Bắc: Quang Khải xb, 1982). Cũng phải nói thêm là các thừa sai dòng Tên cũng đã áp dụng một phương thế như vậy ở Nhật. Họ gọt trọc đầu, và vận cà sa. Tại Trung Hoa sau gần 12 năm từ khi đặt chân tới Trung Hoa (vùng Quảng Đông), các Michele Ruggieri, Matteo Ricci và Antonio Almeida mới nhận ra ảnh hưởng của nho gia, và từ năm 1595 mới bắt đầu để râu quai nón, và tóc dài, cũng như vận nho phục.

họ, đức Khổng Tử là “vạn thế sư biểu,” và lời huấn đạo của ngài còn hơn “khuôn vàng thước ngọc,” thì những quan niệm của những “lục nhĩ bạch quỷ” quả thật vô tích sự.

Quan trọng hơn cả, đó chính là tâm thức cá biệt, phát sinh từ những thế sinh khác biệt, nhất là khi độ khác biệt này quá rộng đến độ không thể hòa giải. Những thí dụ điển hình về sự khác biệt giữa tâm thức người Trung hoa và lối nhìn của người Tây phương mà các nhà thần học Tây phương cố ý bỏ quên, mà các nhà thần học Trung hoa không thể khắc phục, nói lên cái khó khăn này.<sup>55</sup> Đó là sự khác biệt về cách sống, về lối nhìn siêu hình, về mặt thế, về vai trò của con người, vân vân. Làm sao chúng ta có thể áp dụng một nền thần học sát nhập, hay hội nhập để giải quyết chúng?

Chính vì những lý do trên mà các nhà thừa sai, ngay khi chấp nhận hội nhập văn hóa, họ vẫn coi đó chỉ là một chiến thuật (strategy) hay một công cụ để có thể “chiến thắng.” Matteo Ricci có lẽ vấp phải lỗi lầm này, khi ngài nghĩ nhiều đến con số lượng của những người được rửa tội.<sup>56</sup> Đắc Lộ cũng phạm vào một lỗi tương

---

<sup>55</sup> Đã gần hai chục năm, các nhà thần học Trung hoa vẫn còn đương tranh luận về những khó khăn như: sự khác biệt giữa siêu việt và nội tại, giữa thần thánh và con người, giữa Khổng Tử và Kitô, giữa tội nguyên tổ và tính bản thiện, vân vân. Xin tham khảo Fu Pei-jung (Phó Bội Vinh), Albert Chang, Luis Gutheinz. Những khó khăn này cũng được Hans Küng và Julia Ching nhắc tới trong *Christentum und chinesische Religion*, sđd., tr. 266 ff.; Vũ Kim Chính trong “Tân Nho, Kitô giáo, Thần Học Bản Vị Hóa Việt Nam,” trong *Định Hướng*, số 22 (2000). Trước đây, chúng tôi cũng đã từng bàn đến những điểm này: Trần Văn Đoàn, “Einige Überlegungen über asiatische Theologie,” trong *Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missiologie*, số 75 (Münster, 1985), cũng như tiểu luận “Incommensurability in Culture,” trong *The Asian Journal of Philosophy*, bđd. (1991).

<sup>56</sup> Một trong những lý do chính yếu nhất mà hai hội dòng Đa-Minh và Phan-Sinh “tấn công” dòng Tên, đó chính là số lượng “trở lại đạo” quá ít. Ngay cả một số thừa sai dòng Tên cũng đã từng đặt nghi vấn về phương

tự.<sup>57</sup> Mà ngay cả Giáo hội của người bản xứ cũng không tránh khỏi những vết lầy của những người đi trước, đó là những trở ngại ngay từ tâm thức, từ tâm lý tới phương pháp và ngay trong chính mục đích.

### 3.2 Nguyên lý Hội nhập (*Integratio*) của Bản vị hóa

Lẽ tất nhiên, ngay cả khi mà các thừa sai không còn coi hội nhập văn hóa chỉ là một phương thế nữa, hội nhập văn hóa mà Ricci áp dụng vẫn không còn thích hợp cho ngày nay. Không phải vì sự biến đổi của xã hội, mà vì lối hội nhập văn hóa này chưa thể đi sâu vào trong lòng dân tộc Á châu, chưa thể chìm xuống nằm vào vùng tiềm thức của người Á. Một người khách có thể tham dự (tham gia) song không dễ chi hội nhập. Nói một cách khác, hội nhập văn hóa theo kiểu tham dự chỉ vật vờ trên mặt nước như bột xà phòng (sà bông). Nó biến nền thần học (Giáo hội) địa phương thành một hiện tượng “kỳ quặc,” giống hệt như bác Tèo nhà quê xúng xính trong bộ lễ phục của Tây phương. Ngược lại, nó cũng khiến các thừa sai giống như Cabot Lodge trong bộ quốc phục khăn lương áo đồng của ta.<sup>58</sup> Bác nhà quê thay vì trở lên như “ông” Tây, lúng ta lúng túng cảm tưởng mình “nửa người nửa ngợm;” mà các thừa sai cũng chẳng khá hơn, họ có cảm giác như “nửa đười ươi.”

---

pháp của Ricci khi họ thấy con số rửa tội khiêm tốn (trên 1000 người) của Ricci.

<sup>57</sup> Nói sách chung, sách lược của các thừa sai dòng Tên và cả các hội dòng khác là tìm ra những Constantinus Á châu. Họ đã từng hy vọng vào Khang Hy, cũng như Hoàng tử Cảnh. Nếu Ricci chỉ mong tìm dịp vào kinh, quen được hoàng đế, thì Đắc Lộ cũng từng có ước muốn như thế.

<sup>58</sup> Cabot Lodge, đại sứ Mỹ, từng giúp Dương Văn Minh, Trần Văn Đôn, Tôn Thất Đính lật đổ nền đệ nhất Cộng Hòa năm 1963. Sau giúp Nguyễn Khánh chính lý. Trước khi về nước được Nguyễn Khánh tưởng thưởng công dân danh dự của Việt Nam. Trong lễ nhận lãnh danh dự, Lodge trong bộ khăn lương áo gấm, đúng là “nửa người, nửa ngợm, nửa đười ươi.”

Các nhà Thần học Á châu hiện nay thâm kiến về những khó khăn trên khi họ đi xa hơn, không những đòi buộc phải hội nhập văn hóa, mà còn phải bản vị hóa Kitô giáo. Thần học bản vị hóa nhằm giải quyết những vấn nạn tâm linh, tâm lý, cũng như những điều kiện căn bản của xã hội. Trong phần này, chúng tôi đặc biệt thảo luận lối nhìn của hai thần học gia Việt, Phan Đình Cho và Vũ Kim Chính.<sup>59</sup> Hai ông gọi nền thần học này là thần học trong nguồn mạch (theology in context), tức một nền thần học phát khởi từ chính nguồn mạch lịch sử, văn hóa, ngôn ngữ cũng như điều kiện kinh tế, xã hội, chính trị, văn vân,<sup>60</sup> của một dân tộc. Một nền thần học như vậy không phải từ ngoài đi vào, tham gia vào cuộc sống dân tộc này, song là từ chính thể sinh của dân tộc. Đó là một thần học “nội tại” dựa trên nguyên lý “biến thành một thể” (integratio). Nói theo Phan Đình Cho, nền thần học này đòi hỏi sự tự chủ của mỗi cộng đồng tham dự. Giáo hội địa phương không phải là một chi nhánh của La mã, song là một Giáo hội tương đối độc lập hiệp thông với La mã.<sup>61</sup> Chúng tôi xin tóm lại những đặc tính của nền thần học bản vị hóa như sau:

---

<sup>59</sup> Chúng tôi tạm thời không thảo luận nền tư tưởng của Kim Định và chủ trương của Vũ Đình Trác nơi đây. Về Kim Định, xin tham khảo bài viết của chúng tôi liên quan tới tiên sinh: Trần Văn Đoàn, “Kim Dinh’s Search for a Viet-philosophy.” Bài thuyết trình tại Houston (1999), đăng trên *The Philippines Journal of Philosophy* (Manila: Philippines Academy of Philosophy, 2000). Riêng về Hoàng Sĩ Quý (linh mục dòng Tên), Bùi Văn Đọc (Giám mục Mỹ Tho), Nguyễn Thái Hợp (linh mục dòng Đa-Minh), vì chưa có đủ các tác phẩm của quý vị, nên chúng tôi tạm thời không đề cập trong bài này. Nơi đây, chúng tôi đặc biệt chú ý tới hai tác phẩm của Vũ Kim Chính, *Giải Phóng Thần Học* (Đài Bắc: Quang Khải xb, 1991) (Hoa ngữ), và Phan Đình Cho (Peter C. Phan), *Mission and Catechis* (New York: Orbis, 1998), cũng như các luận văn khác mà độc giả có thể thấy trong phần chú thích của bài này.

<sup>60</sup> Peter C. Phan, “Jesus the Christ with an Asian Face,” trong *Theological Studies* 57 (1996); cũng như trong *Mission and Catechesis*, sdd.; Vũ Kim Chính, *Giải Phóng Thần Học*, sdd.

<sup>61</sup> Tuyên ngôn chung của Hội Đồng Giám Mục Á Châu, được Giáo sư Phan Đình Cho bàn tới qua tiểu luận: Peter C. Phan, “Ecclesia in Asia:

Thứ nhất, căn bản nguyên lý của bản vị hóa xây dựng trên cái gọi là *bản ngã* (subject), hay cái *ngã tập thể* (collective subject) của một dân, một tộc, hay một nhóm chủng tộc. Đối với những người chủ trương bản vị hóa, một cuộc hội nhập văn hóa theo đường lối của Matteo Ricci, hay Alexandre de Rhodes vẫn chưa đủ, bởi lẽ tuy dùng ngôn ngữ bản xứ, tuy áp dụng nghi lễ cổ truyền, song nội dung của tín lý, thể sinh của người Tây phương, lối diễn đạt của một nền văn hóa xa lạ vẫn không thể làm người bản xứ hiểu, đừng nói là chấp nhận.<sup>62</sup> Nói cách khác, khi mà thể sinh rất xa cách (như trường hợp giữa Nhật, Tàu và Âu Mỹ), thì cho dù có dùng ngôn ngữ,<sup>63</sup> nghi lễ, tập tục bản xứ, người bản xứ vẫn không thể hiểu được nội dung của sứ điệp. Nhà thừa sai, cho rằng hết sức cố gắng, ông cũng không thể từ bỏ cái thể sinh của ông, cái nguồn lịch sử, cũng như văn hóa và lối suy tư của mình. Để hiểu và chấp nhận sứ điệp, thần học bắt buộc phải đi xa hơn là một công cuộc hội nhập văn hóa. Nói cách khác, thần học phải bắt đầu ngay từ chính mình, chính cái ngã (ego) đương ý thức được thể sinh của mình, như thấy trong chủ trương của thần học giải phóng tại Nam Mỹ, khi họ bắt đầu với một chương trình “tự thức”. Và như thế, nhà thừa sai phải là chính những người bản xứ. Bởi vì chỉ có họ mới ý thức được cái ngã của họ. Do đó, chính vào lúc khi mà mỗi người ý thức được chủ thể, hay bản vị (subject), tức vai trò chủ nhân của mình như thấy trong biện chứng chủ-nô của Hegel, thì lúc đó mới có bản vị. Ý thức được bản vị tức nhận ra được cái *vị thế làm chủ của bản ngã*. Bản vị nơi đây không

---

Challenges for Asian Christianity,” *East Asian Pastoral Review* (Manila: Ateneo de Manila University, 2000). Bản Việt ngữ do Nguyễn Văn Nội dịch.

<sup>62</sup> Peter C. Phan, “Jesus The Christ with an Asian Face,” tr. 400, Giáo sư họ Phan quả quyết: “Từ một sự khác biệt văn hóa và ngôn ngữ như vậy mà một nền “thần học Á châu” thách đố bất cứ một diễn tả xác thực nào và bất cứ lối phạm trù hóa minh bạch nào.” Giáo sư Vũ Kim Chính cũng đồng ý như vậy khi ông đòi hỏi một nền “thần học trong mạch sống.” Xin tham khảo: Vũ Kim Chính, *Giải Phóng Thần Học*, sđd., Lời nói đầu.

<sup>63</sup> Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (New York: Orbis, 1988), pp. 70-71; Peter C. Phan, bài đd., tr. 400.

chỉ bao gồm cá nhân tức *tự ngã*, song còn cả cái bản vị tập thể, tức *tộc ngã*, *quốc ngã*, vân vân. Chính vì vậy, thể sinh của bản vị không chỉ bao gồm thế giới hiện tại, mà cả truyền thống (tức thế giới quá khứ hay vãng thế) và thế giới tương lai (lai thế).

Thứ tới, bản vị hóa áp dụng nguyên lý của hội nhập (*integratio*), hay đúng hơn, nguyên lý của “biến hành một thể” (*ut unum sint*). Tất cả mọi Kitô hữu (và tất cả mọi cộng đồng Kitô hữu) đều là một bản ngã biểu hiện Kitô tính. Nói theo Công Đồng Vatican II, tất cả đều nằm trong, hay cấu thành nhiệm thể của Đức Kitô. Trong một mạch văn như vậy, thần học bản vị bắt đầu với ý thức về bản ngã, và tiếp tới là một ý thức về nguồn mạch ảnh hưởng tới bản ngã, và sau cùng tới cái ngã chung, tức tộc ngã (hay Việt ngã nơi đây), hay quốc ngã. Mà cái ngã đó phản ảnh qua lối sống, cách suy tư, phương thức tổ chức, ngôn ngữ, vân vân của con người. Chính vì thế, để khám phá (hay phát hiện) cái ngã chung, chúng ta bắt buộc phải chú ý tới văn hóa, nguồn mạch, truyền thống của mỗi địa phương. Thần học gia Phan Đình Cho nói rất đúng về vấn đề này khi ông bàn về thần học Á châu: “Chính bởi vì tất cả mọi nền thần học đều cần thiết nằm trong mạch nguồn và có tính cách địa phương, y hệt như mạch nguồn xác định cả phương pháp lẫn chương trình của mọi thần học, nên cần phải trình bày một cách ngắn gọn nguồn mạch văn hóa-tôn giáo và xã hội-chính trị của Á châu và vạch ra những thách đố của chúng cho thần học Á châu.”<sup>64</sup>

Từ những nhận định trên, chúng ta thấy, trọng điểm của nền thần học bản vị bao gồm: Thứ nhất, thần học gia phải tìm ra cái bản ngã

---

<sup>64</sup> Peter C. Phan, “Jesus the Christ with an Asian Face,” *bđđ.*, tr. 400-401; Hay Peter C. Phan, “Cultural Diversity: A Blessing or a Curse for Theology and Spirituality?” *Louvain Studies* 19 (1994), pp. 195-211.

Cũng xin xem bài tham luận của chúng tôi: Trần Văn Đoàn, “A Search for the Pentecostal Spirit,” in trong *Soochow Philosophical Journal* (Taipei: Soochow University Press, 2000), cũng như trong *The Annals of the Asian Association of Catholic Philosophers*, số 4 (Seoul: Sogang University Press, 2000).

chung. Mà để tìm ra cái tộc ngã này, chúng ta phải phát hiện tâm thức chung (hay tiềm thức, tiền tiềm thức) mà Hoàng Sĩ Quý gọi là “đại ký ức.”<sup>65</sup> Tiềm thức chung diễn tả cái ngã cộng thể (collective subject, hay mass consciousness) tức “tầng nền tâm hệ Việt” hay là “tầng lớp tiền ý thức không những bắt rễ từ lịch sử xa xôi, nhưng luôn cộng tồn, và tiếp tục trong mỗi hành vi ý thức.”<sup>66</sup> Thứ tới, thần học bản vị phải đào bới tìm ra những vấn đề chung (những đau khổ áp bức, bất công chung, những nguyên nhân chung, những điều kiện chung, vân vân) của dân tộc, đất nước, hay cả một khối người ảnh hưởng tới cái bản ngã này. Trong lối nhìn này, ta thấy các nền thần học như thần học giải phóng tại Á châu (Aloysius Pieris, Vũ Kim Chính, Phan Đình Cho, Song Choan-seng tức Tống Quyền Sinh), thần học dân chúng (Minjung, Đại hàn), thần học bị đè nén, hay thần học bên lề của Đài Loan, thần học tranh đấu (Phi luật tân), vân vân, tất cả chỉ là những biểu hiện của nền thần học bản vị.<sup>67</sup> Thứ ba, thần học bản vị đòi hỏi lại vai trò chủ nhân, chống lại lối nhìn thần học theo nhãn quan Âu châu, hay Tây phương, hay da trắng. Nói cách khác, thần học bản vị chủ động trong vai trò giải thích, phát triển cũng như hoàn thành Tin mừng theo nhu cầu, sở

---

<sup>65</sup> Hoàng Sĩ Quý, “Hội Nhập Văn Hóa và Tầng Nền Tâm Hệ Việt Nam,” trong *Hợp Tuyển Thần Học*, số 16 (1996). Được nhắc tới trong: Vũ Kim Chính, “Tân Nho - Kitô Giáo - Thần Học Bản Vị Hóa Việt Nam,” bđd. trong *Định Hướng*, số 22 (2000), tr. 13.

<sup>66</sup> Dẫn theo Vũ Kim Chính, “Tân Nho - Kitô Giáo - Thần Học Bản Vị Hóa Việt Nam,” bđd., tr. 13. Chú ý là Hoàng Sĩ Quý dựa theo tâm lý chiều sâu của trường phái Sigmund Freud, Karl Jung, chủ trương có tiền thức (pre-consciousness), tiềm thức (sub-consciousness) nơi con người. Song theo chúng tôi, tiền thức và tiềm thức được *cái ý thức chung về cái bản ngã chung* cấu thành và ảnh hưởng tới. Chúng tôi cố ý dùng chữ *cái* và *con*. *Cái* nơi đây không phải là mạo từ, song chỉ nguồn gốc của Việt, như thấy trong “Bố Cái đại vương,” hay “con đại, cái mang.” Chính vì vậy, Việt ngã, tộc ngã là “linh hồn” của cái tiền và tiềm thức. Thờ kính tổ tiên, bái tổ, nhớ nguồn, quê hương tất cả nói lên cái bản ngã chung này.

<sup>67</sup> Xin tham khảo: Peter C. Phan, “Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective,” trong *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, số 77 (1993), tr. 101-111.



thích, tâm tình, vân vân của người bản xứ.<sup>68</sup> Như thế, nền thần học bản vị không giải thích Thánh kinh theo lối nhìn của Do thái hay Á châu, hay lấy Thánh Kinh để an ủi những nỗi đau khổ của họ. Ngược lại, thần học bản vị lấy chính cuộc sống của người dân để hiểu lời Chúa; lấy chính ngôn ngữ của họ để rao giảng Tin mừng; lấy chính tâm tình, cảm giác (nghệ thuật), nghi lễ của họ để diễn tả tình yêu Thiên Chúa, và tình yêu của họ đối với Ngài; lấy chính những nền đạo đức của mình để hoàn tất nước Ngài. Nói tóm lại, họ dùng chính thể sinh của họ để phát hiện Kitô, để hiệp thông hoàn tất sứ mạng cứu chuộc (soteriology), và để đối diện với Thiên Chúa. Vậy nên Thiên Chúa không chỉ là Chúa, Đấng ngự trên Trời, mà là chủ gia đình, (Chúa là Cha, theo Bùi Văn Đọc), mà còn là trọng tâm của gia đình (Chúa là Mẹ theo Kim Định), mà còn là tộc, là tông (Chúa là anh cả, gìn giữ tông đường, theo Phan Đình Cho) trong cái gia đình của người Việt chúng ta.<sup>69</sup>

### 3.3. Những Khó khăn của Hội Nhập Văn Hóa và Bản Vị Hóa

Một nền thần học bản vị, tuy trung thực hơn với Tin mừng, và tuy có thể đáp ứng được những đòi hỏi của giáo hội địa phương, song

---

<sup>68</sup> Barbara and Leon Howell, *Southeast Asians Speak Out: Hope and Despair in Many Lands* (New York: Friendship, 1975); Francis F. Dayanandan and F. J. Balsudaram, *Asian Expressions of Christian Commitment* (Madras: Christian Literature Society, 1992). Về những vấn nạn này xin xem thư mục do Giáo sư Phan Đình Cho kê khai trong bài "Jesus the Christ with an Asian Face," bđd.

<sup>69</sup> Xin tham khảo: Bùi Văn Đọc, "Thiên Chúa là Cha"; Kim Định, *Thái Bình Minh Triết* (Garden Grove: Thời Điểm, 1997); Peter C. Phan, "Dĩ nhiên, quan niệm gọi Chúa là Thầy (Abba), hay ngay cả Mẹ cũng đã có trong truyền thống Do Thái (Xin xem Nguyễn Quốc Lâm, "Chúa là Mẹ" trong Bùi Văn Đọc và Võ Đức Minh, sđd., tr. ), song trong mạch văn của thần học bản vị, tiếng cha, tiếng mẹ, tiếng anh mang một ý nghĩa của cùng một gia đình theo một vị thế "tôn ti trật tự." Đó có nghĩa là con người tham dự và hội nhập vào cùng một bản ngã (tức chính Đức Kitô), tương tự như thấy trong huyền nhiệm Ba Ngôi (Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Linh đồng thể, song khác vị) .

vẫn chưa thể hoàn toàn hội nhập. Chúng ta nhận ra những khó khăn không chỉ từ tâm lý, song từ chính thể sinh, đại khái như sau:

- Một khi nhấn mạnh tới bản vị, và một khi hoàn toàn dựa vào văn hóa của mình, chúng ta không dễ tiếp thu những quan niệm, lối sống hay đạo lý mới từ ngoài.
- Khi coi bản ngã như trung tâm, nền thần học bản vị dễ đi vào con đường đối lập với Giáo hội La mã, cũng như khó tương thông với các giáo hội địa phương khác.
- Chính vì sự cách biệt và khác biệt giữa các nền văn hóa (incommensurability), mà một hòa giải khó có thể thực hiện.<sup>70</sup> Thế nên, chúng ta dễ “ngựa quen đường cũ,” trở lại với tâm thức sát nhập. Văn hóa mạnh sát nhập văn hóa yếu; văn minh lấn áp một cách dễ dàng các nền văn hóa cổ truyền.
- Sự hội nhập vẫn theo một luận lý của đồng nhất, tức theo nguyên lý của thống trị.

### 3.4. Bản Vị Hóa và Việt Thần

Trong trường hợp áp dụng bản vị hóa vào trong công cuộc xây dựng thần học Việt, chúng ta phải đối diện với những vấn nạn, đại khái như:

Thứ nhất, một nền thần học bản vị, dấu rằng phát sinh từ một nền văn hóa đa nguyên và đa tính, vẫn phải dựa trên một nền tảng. Nền tảng này hoặc là bản ngã (ego), hay bản ngã tập thể (tức tộc ngã, hay quốc ngã). Trường hợp Việt Nam, khó khăn là làm sao xác định cái Việt ngã này? Chúng ta đã có bản ngã đó chưa? Chúng ta đã có một Việt ngã (Viet-ego) chưa? Hay bản ngã Việt chỉ là một tổng hợp của một số ý hệ của Tàu, Ấn Độ và Tây ? Hoặc nói một cách thô lỗ hơn, bản ngã đó chỉ bao gồm những tạp nhạp (chứ không phải những tinh hoa) của các nền văn hóa trên. Quá hỗn tạp đến độ chính

---

<sup>70</sup> Đây cũng là một lý do quan trọng giải thích sự thất bại của chiến dịch “Kitô hóa Trung hoa, và Hoa hóa Kitô giáo” do Hồng y Ngọc Bình (Yupin) phát động vào thập niên 1970 tại Đài Loan.

chúng ta cũng không rõ cái bản ngã đó có đặc tính gì. Chính vì vậy mà tiềm thức hay đại ký ức tập thể được Hoàng Sĩ Quý nhắc tới chưa hẳn nói lên được bản ngã Việt, đừng nói đến cái bản ngã siêu việt của Việt tộc. Thực tế cho chúng ta thấy, tiềm thức, hay đại ký ức này chỉ là một ký ức *hỗn tạp* (gồm nhiều văn hóa Hoa, Ấn không theo một nguyên lý cố định nào, một tâm thức chung nào, vân vân). Và nếu đa tạp, hay hỗn tạp, thì làm sao chúng ta có thể nói đến bản vị, bản ngã? Bởi lẽ, bản là căn bản, là đặc thù, là duy nhất. Như thế, hỗn tạp, đa tính không thể biểu hiện được cái bản vị Việt, tức Việt ngã. Khi nói tới Việt ngã, chúng ta nói tới cái gì chung của người Việt (tức Việt tính, Việt hồn, Việt linh), và duy nhất cho người Việt (tức khác biệt với bản chất của các dân tộc khác). Nếu bản ngã Việt cũng giống bản vị Hoa, bản vị Ấn, và ngày nay bản vị Nga, bản vị Mỹ, vân vân, thì đó không thể được coi là “bản,” là “vị.” Nói cách khác, cái đại ký ức, cái tiềm thức mà Hoàng tiên sinh nhấn mạnh, không thể, và cũng chưa có thể là bản ngã Việt.

Thứ hai, cho rằng chúng ta có bản vị Việt, thì nó vẫn theo nguyên lý của “bản” và “vị.” *Bản* đòi hỏi một ý thức về *mình*, khẳng định *chính mình*. *Bản* cũng đòi hỏi rằng tất cả thể sinh (và các hệ giá trị) phải *quy tụ về* chính mình, và *xây dựng trên* chính mình.<sup>71</sup> Trong một mạch nguồn như vậy, bản vị hóa vẫn không thể tách rời khỏi cái lối nhìn sát nhập, bởi lẽ nó vẫn dựa theo nguyên lý thống trị và đồng hóa. Khi mà chúng ta lấy cái bản ngã của mình làm trung tâm, làm cái mốc bất dịch, thì dẫu dù có dùng những danh từ hoa mỹ hơn như tổng hợp, đồng nhất, hay “hội nhập văn hóa,” linh hồn của

---

<sup>71</sup> Trong ngữ học, chữ bản (hay bốn) biểu tả sự quy thuộc (possession) (như thấy nơi người Nhật, họ coi Nhật (mặt trời) là gốc, là bản hể của họ. Thế nên quốc hiệu là Nhật Bản), hay tính chất tất yếu gắn liền với chính sự vật, hay giống, hay tộc. Bản cũng nói lên cái gốc, cái nguồn. Theo triết học, bản nói lên đặc tính “phổ quát” và “tất yếu” của sự vật. Bản cũng biểu tả đồng tính (identity). Chính vì vậy mà chúng ta có *bản thể* (substantia) (tức cái thể duy nhất, tuyệt đối xác định chính sự vật), *bản tính* (nature, tức những đặc tính tất yếu và phổ biến nơi một giống, loại hay sự vật), *bản chất* (tức tính chất căn bản, vân vân).

chúng vẫn chỉ là một lối sát nhập, thống trị các nền văn hóa khác.<sup>72</sup> Do đó, chiêu bài bản vị hóa mà các nhà thần học của thế giới đệ tam đương phát động có thể là một phản ứng tâm lý chống lại trục Âu (Eurocentrism) hay trục Tàu (Sinocentrism) để tự đưa mình lên và khẳng định chính mình, tức trục Việt, hay trung tâm Việt (Viet-centrism), như thấy trong trường hợp Việt Nam chúng ta. Nói một cách cụ thể hơn, chỉ trong một mạch văn của sự bị thống trị, đè nén, khinh thị (bởi một *thế lực ngoại tại* chính trị, kinh tế và văn hóa nào đó), chúng ta mới thấy nền thần học bản vị xuất hiện.<sup>73</sup>

Song một nền thần học như vậy vẫn không thể giải quyết một cách thỏa đáng những khó khăn của nền thần học sát nhập. Bởi lẽ, tâm thức của chúng ta vẫn chưa đạt tới được mức độ của hội nhập, song còn nằm trong sát nhập, và lối tư duy của chúng ta vẫn theo luận lý của đồng nhất. Chúng ta tự hỏi, nếu nước Việt là một cường quốc không bị Tàu, Tây (và Mỹ cũng như Nga) đè nén, thử hỏi chúng ta có cần học tiếng của họ, theo luật lệ của họ, và nghiên cứu nền khoa học kỹ thuật của họ hay không? Hay là chúng ta cũng lên mặt dạy đời như đã từng đối xử với Chiêm Thành và Cao Miên, và hiện nay với những dân tộc thiểu số?

Quan trọng hơn cả, nếu sự đè nén, áp bức, bất công, vô nhân không đến từ ngoài, song hằn hứ ngay tự chính cái xã hội Việt, và do người Việt tạo ra, thì nền thần học bản vị, và hội nhập văn hóa

---

<sup>72</sup> Peter C. Phan, "Jesus the Christ with an Asian Face," bđd. tr. 401.

<sup>73</sup> Như thấy trong các nền tư tưởng của Paolo Freire (*Pedagogy of the Oppressed*), Ivan Illich và của nền thần học giải phóng tại Nam Mỹ. Phong trào Giáo hội tự lập, tự túc, tự cường (khẩu hiệu môi mép của Giáo hội ái quốc tại Trung Hoa và Việt Nam) cũng theo một luận lý tương tự. Song những nền thần học (hay chủ trương) này, vì quá bản vị (nhưng thiếu bản ngã), dễ rơi vào cái hố bị chính người của mình thống trị và đè nén. Sự việc giáo hội ái quốc biến thành giáo hội quốc doanh, dựa vào ngoại lực (nhà nước) để đàn áp những Kitô hữu không theo họ, là một bằng chứng hùng hồn chứng minh sự nguy hiểm của nền thần học bản vị xây dựng trên nguyên lý sát nhập và thống trị.

sẽ vô nghĩa. Nếu văn hóa truyền thống của chúng ta chỉ là một loại văn hóa độc tôn, độc vị, và bất động, thì một sự hội nhập văn hóa chắc hẳn không thể tạo ra những giá trị mới. Nói rõ hơn, ngay khi đã tìm lại được cái ngã chung, và ngay khi chúng ta áp dụng văn hóa của mình để hiểu những trào lưu tư tưởng ngoại lai, thì xã hội, con người Việt vẫn không thể đạt tới được viên mãn. Ngay cả khi không còn bị ngoại bang, thế lực bên ngoài, hay một ý thức hệ nào đó thống trị, chúng ta vẫn sống trong tình trạng nô lệ do chính mình gây ra. Nói chung, nếu một khi thần học bản vị hóa không thể giải quyết được các vấn nạn căn bản của người Việt, thì nó sẽ vô ích, nếu không nói là thừa thãi.

#### 4. Bản Cách Hóa (*Principium communionis*)

“Thầy là cây nho, các con là ngành.”

Vậy thì, một nền thần học chân thực không phải là một nền thần học sát nhập. Mà ngay cả một nền thần học dựa trên hội nhập văn hóa, hay bản vị cũng chưa đủ để nói lên yếu tính của Kitô giáo, càng không thể nói lên yếu tính của một tộc, một dân, nếu lối tư duy của chúng ta vẫn theo luận lý của đồng nhất, và nếu phương thế chính vẫn là sát nhập. Nếu không từ bỏ lối tư duy trên, thì sứ mệnh truyền bá Tin mừng vẫn chỉ là một lối “giảng đạo,” chứ chưa phải là “truyền đạo.”

Một nền thần học hội nhập thực sự, không phải là bản vị hóa như Giáo hội Trung hoa đã theo với chiêu bài “Hoa hóa Kitô giáo,” hay “giáo hội ái quốc.” Hội nhập theo đúng nghĩa phải là một tổng hợp một cách biện chứng yếu tính của Kitô giáo với yếu tính của văn hóa Việt. Nói một cách cụ thể hơn, giống như một cuộc hôn nhân, hội nhập phải là một cộng thông (communion), và Giáo hội Việt phải là kết tinh của một cuộc hôn nhân như vậy. Chính vì thế mà khi bàn về truyền bá đức tin, chúng tôi hiểu “truyền” theo mạch văn của *truyền giống* (truyền tông hậu đại, cha truyền con nối), *truyền sức*, *truyền công lực* (như thấy trong văn chương võ hiệp), và một phần nào theo nghĩa *truyền chức vị*. Chúng ta chỉ có thể “truyền” nếu chúng ta có giống, có lực, có vị tức có cái gì của chính chúng ta.

Đây là lý do chính yếu của việc chúng tôi áp dụng thuật ngữ *bản cách hóa* thay vì bản vị hóa. Bởi vì, khi truyền “giống” tức là truyền “cách vị.” Những người cùng giống “không giống lông cũng giống cánh.” Nói cách khác, chỉ khi được “truyền” đạo, người Việt chúng ta mới “có” đạo, và trở thành “cùng giống” tức một người Kitô hữu song vẫn giữ “cái lông,” “cái cánh” Việt. Chúng ta thành những cành cây, cùng với những cành cây, lá cây khác “hợp thành” một Giáo hội công giáo, với Đức Kitô là thân cây, là nguồn sống.

Sự truyền công lực (như thấy trong các truyện kiếm hiệp) không chỉ truyền lại một nền đạo lý, song tất cả sinh mệnh. Chính nhờ vào cái sức, cái công lực này mà chúng ta mới có thể trở thành một con người tráng kiện, đủ lực để tự túc tự cường. Hiểu như vậy, truyền đạo tức làm người được truyền có đạo, tức cộng thông vào chính trong đạo. Song cái đạo này phải làm họ sống, tăng thêm sức lực, cũng như giúp họ đạt tới một cuộc sống hoàn thiện. Thực thế, người ta chỉ theo đạo hay học cái đạo nào có thể giúp họ (2) giải quyết vấn đề, (2) tăng thêm sức lực để đối phó với những vấn nạn, (3) hay tạo cho họ hạnh phúc vĩnh cửu.

Nếu hiểu theo nghĩa này, một nền thần học hội nhập văn hóa, bản vị hóa đích thực phải đáp ứng được những nhu cầu mà chúng tôi vạch ra ở trên. Và để thành công, thần học bản cách hóa phải bắt đầu với hội nhập, tìm ra bản vị (Việt ngữ), song thăng tiến tới một Kitô cách thành người Việt Kitô hữu. Như vậy, bản cách hóa nhằm tránh những khó khăn nan giải của sự hội nhập văn hóa, cũng như cái nguy cơ dễ biến thành cực đoan của thần học bản vị như chúng tôi đã trình bày ở trên. Chúng tôi thâm tín rằng, chỉ khi nào đạo Kitô của chúng ta có thể giải quyết được những vấn nạn căn bản của con người Việt, khiến họ thành một con người toàn bích theo hình ảnh của Chúa, lúc bấy giờ sứ mệnh Kitô hữu của nhà thừa sai mới trọn vẹn. Làm con người toàn vẹn, tức là làm con người có nhân cách, và thiên cách.

Để làm sáng tỏ vấn đề, chúng tôi xin được nói thêm đôi lời về thần học bản cách. Thần học bản cách không xây dựng trên nguyên

lý sát nhập, hay tham gia, song trên nguyên lý cộng thông (principle of communion), tức là một tham dự đích thực, như thấy trong nhiệm tích Thánh Thể,<sup>74</sup> và trong Giáo hội sơ khai (Tông Đồ Công Vụ). Thần học bản cách không chỉ khôi phục vai trò của con người (nhân cách) như thấy trong thần học giải phóng, mà còn thăng tiến con người thành hình ảnh của Chúa (thiên cách), thành những phần tử trong gia đình Kitô.

Khi dùng chữ bản cách vào trong thần học Việt, chúng tôi muốn nói đến con người Việt nhân cách (Vietnamese person). Một con người Việt nhân cách bao gồm các đặc tính: (1) thứ nhất đó là con người nhân cách, tức một con người xứng đáng là con người; (2) thứ hai, người Việt nhân cách ngoài tính chất chung của con người, còn phải có tính chất tất yếu, đặc thù của người Việt (tức tính cách hay tư cách Việt). Nói cách khác, con người Việt có nhân cách không hẳn giống nhân cách Tàu, và càng không hoàn toàn giống nhân cách Tây. Bởi lẽ nhân cách không thể bắt chước, mà phát sinh từ chính cuộc sống “tu thân, luyện trí” trong thể sinh của Việt. (3) Theo nghĩa này, con người Việt nhân cách nói lên con người mẫu mực, quân tử của xã hội người Việt, và chỉ của xã hội Việt. (4) Người Việt khi được truyền đạo, họ ý thức được không những Việt cách, mà còn có thiên tính. Do đó, họ không được phép đánh mất cái Việt cách của họ.

Nếu hiểu như vậy, khi nói đến thần học bản cách, chúng tôi muốn nói đến một nền thần học giúp con người trở lên hoàn thiện, song vẫn là người, và đó là người Việt hoàn thiện. Và như vậy,

---

<sup>74</sup> Công Đồng Vatican II trong Sắc lệnh về phụng tự (vụ) đã khởi xướng một nền thần học bản cách dựa trên nguyên lý cộng thông. Chúng ta không còn đi “xem,” hay đi “nghe,” hay “đi tham dự” lễ, song “dự vào” và “đồng tế” mẫu nhiệm của cộng thông. Trong quá khứ, chỉ có người mà Giáo luật cho là đủ tư thế (đần ông, sạch tội) mới có thể tham dự (như tham dự tiệc), ngày nay, tất cả mọi người trong cộng đồng (community) đều có quyền thông công. Chúng ta cùng tham dự vào, và cùng tế Thiên, cùng chia sẻ với anh chị em tình yêu của Chúa, như là những thành phần của một cơ thể.

chúng ta thấy thần học bản cách phải bắt đầu với thần học bản vị, thần học hội nhập văn hóa, song cùng lúc phải vươn lên để tránh không rơi vào những nguy cơ và khó khăn của các nền thần học trên.

## 5. Kết Luận

### Ecclesia catholica hay Cái Nhà của Ta

Khi chủ trương nền thần học bản cách, và khi nhận định rằng, nền thần học này như là một tổng hợp biện chứng của hai nền thần học dựa trên hội nhập văn hóa và bản vị, chúng tôi không đi xa hơn những kết luận của Công đồng Vatican II,<sup>75</sup> hay của chính Giáo chủ Gioan-Phaolô II.<sup>76</sup> Trong phần kết luận này, chúng tôi xin được phép lập lại một số nguyên tắc cũng như phương pháp của nền thần học nhân cách và tiếp đó, đưa ra một số suy tư về Giáo hội.

Thứ nhất, một con người theo đúng hình ảnh của Thiên Chúa,<sup>77</sup> tức là một con người viên mãn, hay một con người với bản chất và những tác năng của một con người thực sự nhập thể và siêu việt (homo integralis), tức một con người theo mẫu mực của Đức Kitô.<sup>78</sup>

Thứ đến, như là một hình ảnh, và là một chứng nhân, con người viên mãn là một con người tự chủ qua chính tác năng sáng tạo (lao động) của mình. Thiên Chúa dựng lên con người, nhưng chính con người tiếp tục và hoàn thành công trình của Ngài. Do đó, vai trò chủ (tự chủ) không có nghĩa là tách biệt khỏi, hay tạo phản chống Thiên Chúa như trường hợp Lucifer, hay các triết gia vô thần như

---

<sup>75</sup> *Gaudium et Spes*, Praemium, 3: “Hominis enim persona salvanda est humanaeque societas instauranda. Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, totius nostrae explanationis cardo erit.”

<sup>76</sup> Karol Wojtyła, *Osoba i Czyn* (Cracovia, 1969) cũng như các thông điệp *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* và *Redemptor Hominis*.

<sup>77</sup> Col. 1, 15; Rom. 8, 29; *Lumen Gentium*, 1, 12 (De homine ad imaginem Dei).

<sup>78</sup> De humanae personae dignitate, trong *Lumen Gentium*, 1, 12.



Nietzsche. Con người tự chủ, theo lối diễn tả của Immanuel Kant, tức là tự quyết định tôn theo luật của Tự nhiên, tức luật của Chúa.

Mà tôn theo luật của Thiên (tự) nhiên, tức là tôn theo luật làm người theo hình ảnh của Chúa. Một con người như thế chính là một con người mang nhân tính, song cũng mang siêu việt tính.<sup>79</sup> Đó là một con người tự chủ, song có trách nhiệm xã hội.<sup>80</sup> Đó là một con người có cảm tính, lý tính, ý thức được nhiệm vụ hiệp thông với Thiên Chúa để tiếp tục chương trình sáng tạo của Ngài. Đó chính là một con người theo hình ảnh của Đức Kitô. Nói tóm lại, đó chính là một Kitô hữu đích thực. Một con người Kitô hữu đích thực như thế, chúng tôi gọi là người có nhân cách.

Nếu hiểu Giáo hội như là một *sự hiệp thông của Kitô hữu*, và nếu hiểu công việc truyền bá Tin mừng là một nghĩa vụ giúp mọi người biến thành Kitô hữu, tức là con người nhân cách, thì chương trình bản cách hóa phải là mục đích của Kitô hữu.

Hiểu theo mạch văn này, Giáo hội không phải là một hội đoàn của những người theo “đạo,” tức một tổ chức theo một quy luật, hình thức, trật tự, lợi ích cố định, song như một *mái nhà chung cho tất cả mọi người con Thiên Chúa*,<sup>81</sup> gồm cả những đứa con hoang đường,<sup>82</sup> lạc đạo (con chiên lạc),<sup>83</sup> ngoại đạo (chưa nhận ra Chúa), hay dị đạo (các Giáo hội không đồng nhất với Kitô giáo như Hồi giáo), hay nhận ra Chúa một cách khác biệt (nhà thông thái Nicodemus, hay

---

<sup>79</sup> Gen 1, 31.

<sup>80</sup> *Lumen Gentium*, 1, 12: “Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest.”

<sup>81</sup> *Lumen Gentium*, “De Ecclesiae Mystero”: “Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, “ab Abel iusto usque ad ultimum electum” in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur.” Cũng xin tham khảo thêm St. Augustin, *Sermones* 341, 9, 11.

<sup>82</sup> Mt.

<sup>83</sup> Mc.

như các nền triết học nhân bản như Nho học, Đạo học, Phật học).<sup>84</sup> thì “cái nhà là nhà của ta”<sup>85</sup> chứ không phải chỉ của một nhóm người nào đó. Và nếu thành viên của Giáo hội, theo đúng nghĩa của Thánh Kinh, là những người con Thiên Chúa, tất cả đều có “quyền” được Đức Kitô cứu độ.<sup>86</sup> Nếu như là một thành phần của nhiệm thể Kitô, tuy “mỗi người mỗi vẻ” song vẫn cùng cộng thông với nhiệm thể của Chúa (qua Thánh Linh), thì chúng ta thấy sự khác biệt của mọi nền văn hóa là lẽ tất nhiên. Và sự dị biệt này không mang nghĩa “ngoại,” “lạc,” hay “rối” đạo. Nếu hiểu theo mạch văn như vậy, thì việc rao giảng Tin mừng không nên “chỉ theo” một quy thức cố định<sup>87</sup> biến đổi mọi người thành một cộng đồng “mặc đồng phục, nói cùng ngôn ngữ, biểu tả như nhau, và suy tư giống nhau.”<sup>88</sup> Tham

---

<sup>84</sup> Mt. ; *Lumen Gentium*

<sup>85</sup> Trong Cựu Ước, chúng ta cũng thấy dùng tiếng mái nhà (domus) như nhà của Israel, nhà của Iuda (Jeremia 31, 31-34). Trong đoạn này, Chúa chọn dân Ngài theo một tiêu chuẩn rất đơn giản: “Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, ait Dominus.”

<sup>86</sup> Sự tích người đàn bà ngoại giáo xin Đức Kitô chữa bệnh. Vụn bánh...

<sup>87</sup> Tức chấp nhận những bí tích (hay hình thức của các bí tích). Thực ra, khi bàn về việc lãnh nhận các bí tích, thánh Công Đồng Vatican II nhấn mạnh đến sự việc tham dự vào công trình của Thiên Chúa. Bí tích (sacramentum) tức tham dự vào chương trình thánh hóa (1 Cor. 12, 13), vào cuộc tử nạn và mẫu nhiệm Phục sinh: “complantati facti sumus similitudini mortis Eius, simul et resurrectionis erimus.” (Rom. 6, 4-5); *Lumen Gentium*, 7; 1 Cor. 12, 13; 1 Cor. 10, 17; Rom. 12, 5. Thánh Phaolô hiểu bí tích một cách sống động hơn: “Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.” (1 Cor. 10, 17).

<sup>88</sup> Hans Küng biện hộ cho nền thần học nhân cách này khi ông đưa ra một đề nghị tương tự như “lưỡng quốc tịch.” Có nghĩa như, là người Việt chúng ta cùng lúc là Kitô hữu song cũng là người Việt. Và như thế, chúng ta không cần phải chối bỏ cái “cách vị” (personality) của người Việt. Chúng ta có thể kính bái tổ tiên, kính Khổng, bái Phật song vẫn xác tín vào Đức Kitô và thờ phượng Thiên Chúa. Hans Küng & Julia Ching, sđd., tr. 301. Tương tự chúng ta thấy lối suy tư này nơi các thần học gia Tầu. Trong bài, “Làm sao để có thể cùng lúc là một người Trung Hoa đích thực và cũng là một Kitô hữu chân thực?” Tổng Giám mục La Quang viết: “Một người Trung Hoa đích thực phải trọng kính Thần thánh; phải kính Thiên và bái

dự vào nhiệm thể của Đức Kitô không phải như thế. Một sự tham dự đích thực phải là một cộng thông vào cuộc sống của tha nhân như thánh Công Đồng Vatican diễn tả một cách rất trung thực: “In fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter *participantes*, ad *communione*m cum Eo ac inter nos elevamur.”<sup>89</sup> Nói cách khác, cộng thông này bao gồm hiệp thông và tâm thông theo biểu tượng của chính Thánh Thể Kitô, mà trong nhiệm tích Thánh Thể, mỗi người đều là một thành viên, và trở thành hoàn thiện “cum Eo inter nos elevamur.”<sup>90</sup>

Tương tự, dân Chúa là người tham dự và cộng thông vào chính Kitô, vào chương trình cứu độ của Ngài.<sup>91</sup> Mỗi Kitô hữu (theo nghĩa rộng) đều là một phần của thân thể Kitô; và Giáo hội bao gồm tất cả mọi thành phần,<sup>92</sup> mà đầu của Giáo hội là chính Đức Kitô.<sup>93</sup> Hiểu như thế, Giáo hội Việt, chỉ có thể là Giáo hội Việt khi ý thức được

---

Tổ tiên. Ông phải tuân theo nền đạo đức Khổng Mạnh. Ông phải vun tưới ngũ đức: nhân ái, chính trực, độ lượng, trung thành và trí độ. Từ bé, ông phải hiếu thảo tề gia. Một Kitô hữu chân thực phải yêu Chúa trên hết mọi sự và thương người như chính mình. Ông phải giữ mười điều răn. Ông phải coi cuộc sống vĩnh cửu như là mục đích tối hậu của mình. Vậy thì, khi mà chúng ta so sánh những điều kiện của hai cách sống, chúng ta mới nhận ra rằng, chúng không có đối nghịch nhau. Ngược lại, chúng bổ túc cho nhau.” Trong *Concilium*, số 15 (1979), Tập 6/7, tr. 400. Hans Küng, tr. 301-302. Trong giới thần học Ấn Độ, và đặc biệt nơi Phan Đình Cho, chúng ta cũng thấy một khuynh hướng như vậy. Xin xem Peter Phan Cho, “Jesus with an Asian Face”

<sup>89</sup> *Lumen Gentium*, 7, p. 101.

<sup>90</sup> *De Ecclesiae Mysterior*, 1, 7; 1 Cor. 10, 17; 1 Cor. 12, 27.

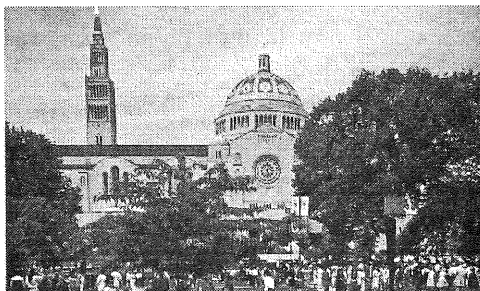
<sup>91</sup> *Lumen Gentium*, 2, 9, tr. 108-9: “A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae (Mt. 5, 13-16), ad universum mundum emittitur.”

<sup>92</sup> *De Ecclesiae Mysterior*, 1, 7: “Unde, si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; sive si unum membrum honoratur, congaudent omnia membra.” Cũng thấy trong 1 Cor. 12, 26.

<sup>93</sup> *De Ecclesiae Mysterior*, 1, 7: “Huius corporis Caput est Christus.”

nhiệm vụ, và hoàn thành nhiệm vụ giúp con người Việt trở thành một con người nhân cách, nhưng cùng lúc cũng ý thức được thiên tính của mình.

*Bắc Kinh, 07. 2000*



*Vương Cung Thánh Đường Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội kể bên  
Địa Điểm tổ chức các Đại Hội Triết Đạo tại Hoa Thịnh Đốn*



*Ban Giảng Huấn và Ban Tổ Chức Đại Hội Triết Đạo Kỳ III tại Đại Học  
Công Giáo Hoa Kỳ, Hoa Thịnh Đốn, 4-6/8/2000*

## Phụ Lục

### *Bảng phân loại*

	<i>Sát Nhập</i>	<i>Hội Nhập</i>	<i>Bản Vị</i>	<i>Bản Cách</i>
<i>Ý hệ</i>	Nhất nguyên	Nhất thần Đa ý, đa văn	Bản tộc trung tâm	Bản nhân
<i>Luận lý</i>	Đồng nhất	Đồng trí	Đồng lý	Đồng tâm
<i>Nguyên lý</i>	Thống trị Domination	Tham dự Participation	Hợp thông Integration	Tâm thông Communion
<i>Hệ thống</i>	Đơn nhất, Tập trung	Đơn nhất song đa dạng	Dân chủ Phân quyền	Cộng đồng Chia sẻ
<i>Cơ cấu</i>	Kim tự tháp khoa học	Hệ thái dương	Hệ nghị viện (Synode)	Gia đình vững chắc
<i>Giáo dục</i>	Quyền bính Kỷ luật	Vâng lời Trật tự	Đức tin Thần học căn bản	Tình yêu Thần học phục vụ
<i>Tâm thái</i>	Tự mãn, Tự tôn, Tự túc	Tự tin	Tự tín	Tự quyết
<i>Ngôn ngữ</i>	Mệnh lệnh, Dạy, Truyền, Ban phát	Kiến nghị, Rao giảng, Truyền bá	Đề nghị, Đối thoại	Theo hoàn cảnh

## Summary

*This paper is a critico-historical examination of the problematic of a theology of inculturation in the context of the Vietnamese culture, with a double purpose: (1) to reevaluate the claims of a theology based on inculturation, and (2) to search for ways to overcome its difficulties. The work consists of three parts: The first part criticizes the doctrine of evangelization based on the principle of domination and on the method of cultural homogenization. The second part examines the positive as well as the negative effects of inculturation. The third part attempts to reconstruct a humanistic theology, once developed by Vatican II (in its dogmatic constitution *Lumen gentium* and the declaration *Dignitate Humanae*, which the author regards as an ideal form of inculturation.*



*Ban Giảng Huấn và Ban Tổ Chức Đại Hội Triết Đạo Kỳ III tại Marywood Center, Orange, California 18-20/8/2000*

# *Giáo Lý và Hội Nhập Văn Hóa* *Theo Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương<sup>1</sup>*

Bùi Hữu Thư

Qua lịch sử truyền giáo của Giáo Hội Công Giáo từ thuở sơ khai chúng ta đã thấy rất nhiều bài học về rao giảng Tin Mừng nơi những miền đất xa lạ về phong tục, ngôn ngữ, và tín ngưỡng đối với người Tây Phương. Có rất nhiều kinh nghiệm khó khăn cho các nhà truyền giáo, và những hậu quả đau thương cho nhiều dân tộc vì sự xung khắc giữa truyền thông Kitô với tập quán địa phương. Ở Á Châu, nhất là tại Trung Hoa, Việt Nam và Đại Hàn đã xảy ra rất nhiều vụ cấm đạo, bắt bớ, tra tấn và tử đạo vì vua chúa thời xưa tại các địa danh này không chấp nhận việc các giáo sĩ giảng dạy cho giáo dân phải hủy bỏ những nghi thức hay tín ngưỡng phản Kitô giáo, nhất là việc thờ cúng tổ tiên và tục lệ đa thê. Trong bài này trước hết chúng tôi xin trình bày về cuốn *Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương* (General Directory for Catechesis) được Bộ Giáo Sĩ (Congregation for the Clergy) xuất bản tại Vatican năm 1997 và được Hội Đồng Giám Mục Hoa Kỳ ấn hành tại Hoa Thịnh Đốn năm 1998<sup>2</sup>, sau đó chúng tôi sẽ đi sâu vào phần nói về giáo lý và hội nhập văn hóa. Mục đích của bài này là để nói lên sự quan tâm của Giáo Hội từ sau Vatican II vào việc phúc âm hóa trong các môi trường đa chủng tộc, đa văn hóa, và đề ra những yếu tố thiết thực cần được các linh mục, tu sĩ, và giáo lý viên noi theo khi rao giảng Tin Mừng và dạy giáo lý cho mọi dân nước, chủng tộc, văn hóa, lứa tuổi, giai cấp và trình độ học vấn.

---

<sup>1</sup> Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997)

<sup>2</sup> Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis* (Washington D.C. United States Catholic Conference, 1998) viết tắt ở đây là GDC.

## CẨM NANG GIÁO LÝ ĐẠI CƯƠNG

Công Đồng Vatican II đã quyết định rằng một "Cuốn Cẩm nang để dạy giáo lý cho kitô hữu cần được soạn thảo"<sup>3</sup>. Bộ Giáo Sĩ khi thi hành sắc lệnh này đã triệu tập một ủy ban gồm có các chuyên viên và tham khảo các Hội Đồng Giám Mục trên toàn thế giới để thu thập các đề nghị và nhận xét. Bản thảo đã được một ủy ban thần học và Bộ Giáo Lý Đức Tin duyệt xét. *Cuốn Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương* (GDC) được Đức Thánh Cha Phaolô II chuẩn y vào ngày 18 tháng 3 năm 1971 và phổ biến ngày 11 tháng 4 năm 1971<sup>4</sup>.

Giai đoạn ba mươi năm từ ngày Công Đồng Vatican II kết thúc cho đến ngưỡng cửa của Thiên Niên Kỷ thứ Ba chắc chắn là thời kỳ tốt đẹp nhất cho việc lèo lái và thúc đẩy về giáo lý. Đây là giai đoạn trong đó nỗ lực phúc âm hóa của cộng đồng giáo hội đã được tái lập. Từ năm 1971, *Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương* đã hướng dẫn các cộng đồng giáo hội trong việc canh tân giáo lý và được dùng làm tài liệu tham khảo và đối chiếu về nội dung cũng như về phương pháp sư phạm.

Huấn Quyền của Giáo Hội trong thời gian này luôn luôn lo lắng đặc biệt về vấn đề giáo lý. Rất nhiều Hội Đồng Giám Mục trên thế giới đã dành rất nhiều quan tâm đến giáo lý qua các sách giáo lý được xuất bản và các hướng dẫn về mục vụ; qua sự đôn đốc việc đào tạo các linh mục, và qua sự thúc đẩy việc nghiên cứu về giáo lý. Các nỗ lực này đã tỏ ra có kết quả và đã đóng góp nhiều vào việc dạy giáo lý trong các giáo hội địa phương. *Tài liệu Giáo lý Tân Tòng* do Bộ Phụng Tự ấn hành năm 1972 đã tỏ ra hết sức ích lợi cho việc cải tổ giáo lý<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Second Vatican Council, Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church, *Christus Dominus* (28 October 1965) 44.

<sup>4</sup> GCD, Preface, 10.

<sup>5</sup> Congregation for Divine Worship, *Rite of Christian Initiation of Adults* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1972)



ngày 16 tháng 10 1979<sup>6</sup>. Suốt trong triều đại của ngài, Đức Thánh Cha đã liên tiếp đề nghị một huấn quyền thường trực trong việc hướng dẫn về giáo lý. Qua các bài diễn văn, các lá thư, các bài giảng và đặc biệt là mười hai Thông Diệp, từ *Redemptor Hominis*<sup>7</sup> đến *Ut Unum Sint*<sup>8</sup> Đức Thánh Cha đã đưa ra một đường lối rõ rệt về việc cải tổ đời sống giáo hội mà Công Đồng Vatican II mong muốn.

Thượng Hội Đồng Giám Mục năm 1985 cũng đóng góp đáng kể vào việc giảng dạy giáo lý trong thời đại chúng ta và trong tương lai. Vào dịp này, sau khi duyệt xét việc thi hành các quyết nghị của Công Đồng Vatican II trong hai mươi năm, các nghị phụ của Thượng Hội Đồng đã đề nghị lên Đức Thánh Cha một cuốn giáo lý hoàn vũ cho toàn cầu. Đề nghị này được Đức Thánh Cha hết sức hoan nghênh và được ngài chuẩn y như một văn kiện của ngài. Sau một thời gian soạn thảo lâu dài, cuốn *Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo*<sup>9</sup> được giới thiệu với các giám mục của Giáo Hội qua Tông Hiến *Fidei Depositum* ngày 11 tháng 10 1992<sup>10</sup>.

Việc xuất bản cuốn *Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo* và sự can thiệp của các giáo phụ kể trên đã đòi hỏi việc duyệt lại cuốn *Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương* để dễ dàng hòa nhập tài liệu thần học và mục vụ quý giá này vào các hoàn cảnh và nhu cầu mới. *Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương* được Bộ Giáo Sĩ duyệt lại để đạt được một sự cân bằng giữa hai nhu cầu chính yếu: một mặt là nội dung của giáo

---

<sup>6</sup> John Paul II, Apostolic Exhortation, *Catechesi Tradendae* (16 October 1979): AAS 71 (1979), pp. 1277.

<sup>7</sup> John Paul II, Encyclical Letter, *Redemptor Hominis* (4 March 1979): AAS 71 (1979) pp. 257-324.

<sup>8</sup> John Paul II, Encyclical Letter, *Ut Unum Sint* (25 May 1995): AAS 87 (1995) pp. 921-982.

<sup>9</sup> *Catechism of the Catholic Church* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994)

<sup>10</sup> John Paul II, Apostolic Constitution, *Fidei Depositum* (11 October 1992): AAS 86 (1994) pp. 113-118.

lý trong việc phúc âm hóa như được đề ra trong Huấn Dụ *Evangelii Nuntiandi*<sup>11</sup>, mặt kia là nội dung phù hợp của đức tin như đã được trình bày trong cuốn *Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo*.

*Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương*, trong khi duy trì cấu trúc căn bản năm 1971, được chia ra làm bảy phần:

- *Phần Mở Đầu*: khởi sự từ đức tin và đức cậy vào quyền lực của hạt giống Phúc Âm, và đề nghị các hướng dẫn để giải thích và tìm hiểu các hoàn cảnh con người và giáo hội với mục đích trợ giúp cho sứ vụ của Giáo Hội.

- *Phần Một*: có ba chương và minh định nền tảng của giáo lý.

- *Phần Hai*: có hai chương, chương thứ nhất nói về các tiêu chuẩn để trình bày *sứ điệp Phúc Âm trong giáo lý*, chương hai giới thiệu cuốn *Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo* như căn bản cho việc chuyển tiếp đức tin và soạn thảo tài liệu giáo lý tại các địa phương.

- *Phần Ba*: trình bày các yếu tố chính của phương pháp sư phạm về đức tin.

- *Phần Bốn*: dành cho những ai được học giáo lý, với năm chương chú trọng đến các hoàn cảnh dị biệt về xã hội và tôn giáo, đặc biệt là vấn đề *hội nhập văn hóa*. Đây là phần chúng tôi sẽ phân tích kỹ hơn dưới đây.

- *Phần Năm*: chú trọng đến tính cách đặc biệt của các giáo hội địa phương.

- *Phần Kết*: thúc đẩy việc gia tăng các hoạt động về giáo lý trong thời đại chúng ta.

---

<sup>11</sup> John Paul II, *Apostolic Exhortation, Evangelii Nuntiandi* (8 December 1975): AAS 58 (1976) pp. 5-76.

# GIÁO LÝ VÀ HỘI NHẬP VĂN HÓA

## *Các Quy Ước về Văn Hóa*

Theo nhân chủng học, văn hóa là lối sống của một xã hội con người được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác bằng cách học hỏi (một ngôn ngữ hay các dấu hiệu khác) và bằng kinh nghiệm. Các yếu tố hoàn vũ của văn hóa bao gồm tổ chức xã hội, tôn giáo, cấu trúc, tổ chức kinh tế, và văn hóa vật chất (dụng cụ, vũ khí, trang phục)<sup>12</sup>.

Theo Louis Luzbetak, văn hóa là một kế hoạch bao gồm một hệ thống những tiêu chuẩn, quan niệm, và tín điều, để đối phó với những đòi hỏi khác nhau của đời sống. Kế hoạch này được áp dụng chung cho một cộng đồng xã hội, được người dân trong xã hội này học hỏi, và được tổ chức thành một hệ thống kiểm soát năng động<sup>13</sup>.

Trên phương diện ký hiệu và quy ước, văn hóa bao gồm ba chiều kích<sup>14</sup>: (1) *về lý thuyết*, văn hóa là một hệ thống các tín điều, giá trị, thái độ và quy luật cho các hành vi, và tạo nên một khuôn khổ trong đó các thành viên giải thích thế giới, để sống và sinh hoạt trong thế giới đó; (2) *về thực hành*, văn hóa bao gồm các nghi thức mà thành viên dùng để tham gia vào văn hóa của họ; (3) *về tài vật*, văn hóa cung cấp các chất liệu và biểu tượng, như thực phẩm, ngôn ngữ, quần áo, âm nhạc, nghệ thuật, và việc thiết lập các khoảng không gian trong đó các thành viên xây dựng căn tính của họ. Tất cả ba

---

<sup>12</sup> *Collins English Dictionary and Thesaurus*, URL:

[www.electrovision.com/evwebsite/sales/Pr...es/collins.html](http://www.electrovision.com/evwebsite/sales/Pr...es/collins.html)

<sup>13</sup> Peter C. Phan, "Catechesis and Catechism as Inculturation of the Christian Faith", unpublished article, Jan 2000, p. 10.

<sup>14</sup> *Ibid.*, P. 11.

yếu tố này cần được xem xét tới nếu muốn tìm hiểu căn kẽ một nền văn hóa<sup>15</sup>.

Trong lãnh vực ký hiệu và quy ước của văn hóa, trọng tâm được đặt trên văn hóa như một cấu trúc và thể thức truyền thông. Có ba yếu tố tạo nên cấu trúc và thể thức truyền thông này<sup>16</sup>. Trước hết là các dấu hiệu, hay biểu tượng, đó là những bộ phận của văn hóa: "*ai, cái gì, bao giờ, ở đâu, làm sao, và loại gì.*" Chúng tạo nên "*cái bề mặt*" hay "*tầng lớp thứ nhất*" của văn hóa. Các dấu hiệu có liên hệ tới văn hóa là tài vật như đã được đề cập đến ở trên<sup>17</sup>. Sau đó phải kể đến *diệp văn* do các dấu hiệu này chuyên chở. *Diệp văn* này là mắt xích nối kết các dấu hiệu bày tỏ "*phận sự*" của chúng, và tạo thành "*các lý do trung gian*" hay "*tầng lớp thứ hai*" của văn hóa. "*Tầng lớp thứ ba*" là "*các lý do tối hậu*" thường được gọi là "*não trạng*" của một dân tộc, xuất phát từ những điều đã biết hay được giả dụ về thể thức suy tư của họ, giá trị và chủ đích của các thái độ căn bản của họ, các mục tiêu và lý tưởng của các động lực căn bản thúc đẩy họ.

Thứ ba là những *quy tắc* theo đó các *diệp văn* của các dấu hiệu được chuyên chở. Như văn phạm của một ngôn ngữ, các quy tắc là những luật lệ căn bản theo đó các dấu hiệu văn hóa hành xử. Chúng bao gồm các quy luật hành động trong một văn hóa, *về những gì nên làm và không nên làm*. Như thế không những chúng ấn định được

---

<sup>15</sup> Muốn tìm hiểu thêm về việc giải thích văn hóa theo ký hiệu và quy ước, xin xem Robert Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 29.

<sup>16</sup> Muốn hiểu thêm về ký hiệu và quy ước của văn hóa, xin đọc Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 49-73.

<sup>17</sup> Peter C. Phan, "Catechesis and Catechism as Inculturation of the Christian Faith", p. 11

tâm hoạt động cho dấu hiệu, mà còn cho chúng ta biết một cái gì về điệp văn căn bản. *Chúng điều động văn hóa trong việc thực hành*<sup>18</sup>.

### *Nền Tảng Thần Học của Hội Nhập Văn Hóa*

Hội nhập văn hóa là một từ ngữ mới cho một bốn phận cũ là kết hợp và bản xứ hóa sứ điệp Ki-tô giáo vào các văn hóa và dân tộc khác nhau trên thế giới. Thánh Phao-lô và các nhà truyền giáo tiên khởi đã đáp ứng những thách đố của việc hòa nhập với đám đông các tín hữu không phải là người Do Thái. Công Đồng Vatican II đã dạy là Phúc Âm cần phải được nhập thể trong mọi văn hóa để cứu rỗi mọi dân tộc<sup>19</sup>.

Về thần học, hội nhập văn hóa bắt rễ sâu xa và được điều khiển bởi bốn học thuyết căn bản của đức tin Kitô giáo: *sáng tạo, nhập thể, sự chết và sống lại của Chúa Giêsu, và lễ Hiện Xuống*. Các câu truyện trong Phúc Âm về sáng tạo cho thấy Thiên Chúa không những tạo dựng mọi sự mà còn ra lệnh cho loài người "*Hãy sinh sôi nảy nở thật nhiều cho đầy mặt đất và thống trị mặt đất*." (Sáng Thế 1:28). Để thi hành lệnh truyền này, loài người tạo nên các văn hóa của họ, và bằng cách này, cùng chia sẻ quyền năng tạo dựng của Thiên Chúa. Các Kitô hữu đã đem thể thức tạo dựng văn hóa này vào các giá trị Phúc Âm, cho đức tin của họ có thể hội nhập vào văn hóa của họ, và văn hóa của họ có thể được biến cải bởi đức tin. Việc hội nhập văn hóa này vì thế đã trở nên thành phần thiết yếu của sứ vụ "*vun trồng*" trái đất mà Thiên Chúa đã trao cho nhân loại ngay từ thuở đầu tiên của lịch sử con người.<sup>20</sup>

Hội nhập văn hóa có nghĩa là "*sự xâm nhập của Phúc Âm vào*

---

<sup>18</sup> Xem Louis J. Lusvetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 238

<sup>19</sup> Gerald O'Collins, S.J. & Edward G. Farrugia, S.J., *A Concise Dictionary of Theology* (New York: Paulist Press, 1991), p. 104.

<sup>20</sup> Peter C. Phan, "Catechesis and Catechism as Inculturation of the Christian Faith", p. 13.

*tầng lớp sâu thẳm nhất của con người và các sắc dân làm cho họ bị đánh động sâu xa, 'đi sâu vào chính trọng tâm và gốc rễ' của các nền văn hoá của họ*"<sup>21</sup>.

Ngay từ khi bắt đầu cố gắng hoàn tất lệnh truyền của Chúa Giê-su là rao giảng Phúc Âm cho mọi dân nước, hội nhập văn hóa là một sự lo lắng thường xuyên của Giáo Hội. Đức tin Ki-tô giáo được xuất phát từ tôn giáo và văn hóa của người Do Thái, đã được "*phiên dịch*" và "*du nhập*" vào các sắc dân Hy Lạp, Ý, và Pháp- Đức, và kể từ thế kỷ 16, nhờ hoạt động ào ạt của các nhà truyền giáo, đã được đưa vào các dân tộc bên ngoài Âu Châu. Ngày nay, vì hiện tượng đa văn hoá lan tràn, ngay cả trong vùng Âu Châu và Bắc Mỹ, Giáo Hội đã có một ý thức sắc bén hơn về nhu cầu phải "*hội nhập*" Phúc Âm vào các nền văn hóa khác nhau.

Như Đức Giáo Hoàng Gioan Phao-lô II đã nói, "*có một hoạt động song hành trong thể thức này: một sự xâm nhập của Phúc Âm vào một môi trường văn hoá xã hội đặc biệt và một sự giới thiệu người dân của môi trường này, cùng với nền văn hóa của họ, với Giáo Hội.*"<sup>22</sup> Kết quả là, có một sự hỗ tương trong việc làm phong phú hóa và cải tiến giữa nền văn hóa địa phương và đức tin Công Giáo. Do đó, rõ ràng rằng "*hội nhập văn hoá không chỉ là một trào lưu chóng qua, mà là một trách vụ thường trực và quan trọng về việc Phúc Âm hoá và giáo lý.*"<sup>23</sup>

## HỘI NHẬP VĂN HÓA THEO CẨM NANG GIÁO LÝ ĐẠI CƯƠNG

*Giáo lý trong các hoàn cảnh phức tạp và đa văn hóa*

Nhiều cộng đồng và cá nhân được mời gọi để sống trong một thế

---

<sup>21</sup> GDC, Part 2, Chapter 1, #109, p. 104

<sup>22</sup> John Paul II, *Redemptoris Missio*, 52

<sup>23</sup> Peter C. Phan, "Faith in Cultures", unpublished article, 1999, p. 1

giới đa dạng và trần tục, trong đó có thể gặp các hình thức vô thần và hời hợt về tôn giáo, cũng như những hình thức sống động về tôn giáo và về hiện tượng đa văn hóa. Trong một số người, sự tìm kiếm các giá trị có vẻ mạnh mẽ. Tuy nhiên cũng có nhiều người khác lại có đức tin nguội lạnh hay có nhiều nghi ngờ. Trước tình trạng đa phức này, nhiều kitô hữu rất bối rối. Họ không biết cách để đối diện với các hoàn cảnh hay phán đoán các điệp văn họ nhận được. Họ có thể bỏ việc giữ đạo đều hòa và sống y như không có Chúa, rồi dần dà có thể đi theo một tín ngưỡng khác. Đức tin của họ bị thử thách, và có thể bị tắt ngúm nếu không được nuôi dưỡng và tiếp sức.<sup>24</sup> Chúng ta có thể nói về giáo lý và việc rao truyền Phúc Âm nói chung là được kêu gọi để đem sức mạnh của Phúc Âm vào trọng tâm của các nền văn hóa. Trên nhiều phương diện, cần luôn luôn nhớ rằng lịch sử của giáo lý, nhất là trong thời kỳ các giáo phụ, là lịch sử của sự hội nhập đức tin, và do đó đáng được nghiên cứu và xem xét kỹ lưỡng. *Đồng thời đây cũng là một lịch sử không đóng kín đòi hỏi những giai đoạn sát nhập lâu dài của Phúc Âm*<sup>25</sup>.

#### *Trách vụ của giáo lý trong việc hội nhập văn hóa của đức tin*

Các trách vụ này gồm có: (1) tìm hiểu kỹ càng nền văn hóa của các dân tộc và mức độ xâm nhập trong đời sống họ; (2) nhận biết có một chiều kích văn hóa trong chính Phúc Âm, và nhận biết rằng Phúc Âm không thể bị tách rời ra khỏi các nền văn hóa trong đó Phúc Âm đã được rao giảng và đã tìm được lối diễn tả qua nhiều thế kỷ; (3) tuyên xưng sự thay đổi sâu xa, *sự trở lại* mà Phúc Âm, như một nguồn lực "*biến cải và tái tạo*" hoạt động trong nền văn hóa; (4) làm nhân chứng cho sự siêu việt và bất tuyệt của Phúc Âm về phương diện văn hóa, đồng thời nhận biết những hạt giống Phúc Âm có thể hiện diện ngay trong nền văn hóa; (5) thúc đẩy một lối diễn tả mới của Phúc Âm cho phù hợp với nền văn hóa được rao giảng, để tìm một ngôn ngữ của đức tin có thể là di sản của tín hữu và do

<sup>24</sup> Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis (GDC)*, 1998, Chapter 4, #193, p. 184.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Chapter 5, #202, p. 192.

đó là một yếu tố căn bản của sự hòa đồng; (6) duy trì nguyên vẹn nội dung của đức tin và bảo đảm sự hình thành về học thuyết của truyền thống được giải thích và diễn tả, trong khi chú ý đến các tình trạng văn hóa và lịch sử của những người được giảng dạy, và tránh không làm biến dạng hay làm sai quấy nội dung<sup>26</sup>.

### *Những ai có trách nhiệm về phương thức hội nhập văn hóa*

Việc hội nhập văn hóa cần có sự liên hệ của tất cả Dân Chúa, và không chỉ là một số ít các nhà chuyên nghiệp, vì phản ứng của dân chúng đối với "*sensus fidei*" (cảm thức đức tin) là điều chúng ta không thể quên lãng. Hội nhập văn hóa cần được hướng dẫn và khuyến khích, nhưng không được ép buộc, nếu không sẽ gây ra những sự chống đối. Hội nhập văn hóa phải là một sự diễn tả của đời sống cộng đồng, một đời sống trưởng thành ngay bên trong cộng đồng mà không phải là kết quả của những cuộc nghiên cứu tinh vi. Nỗ lực nhập thể Phúc Âm là trách vụ chính của hội nhập văn hóa, đòi hỏi sự hợp tác về giáo lý của tất cả những ai cùng sống trong một hoàn cảnh văn hóa - giới tu sĩ, các người lo việc mục vụ (giáo lý viên) và giáo dân<sup>27</sup>.

### *Các hình thức và phương tiện có đặc quyền*

Trong các hình thức thích hợp nhất cho việc hội nhập văn hóa về đức tin cần nhớ đến giáo lý cho người trẻ và người lớn trên phương diện các giáo lý này có thể làm giao hòa đức tin và đời sống tốt hơn. Hội nhập văn hóa cũng không được quên lãng giáo lý nhập môn cho các trẻ em chính vì khía cạnh văn hóa quan trọng của thể thức này.

Một phương tiện đặc quyền là giáo lý về các nghi thức phụng vụ với những dấu hiệu dồi dào để diễn tả sứ điệp Phúc Âm và khả năng đạt tới phần lớn Dân Chúa. Bài giảng ngày chủ nhật, nội dung của các bài đọc, và cấu trúc của niên lịch phụng vụ phải được quý

---

<sup>26</sup> Ibid., #203, p. 193.

<sup>27</sup> Ibid., #206, p. 193



chuộng cùng với những dịp khác đặc biệt cho giáo lý (hôn nhân, đám tang, thăm viếng người bệnh, ngày lễ các thánh quan thầy, v..v... Việc chăm sóc cho gia đình luôn luôn là trọng tâm, vì đây là môi trường chính cho một sự truyền giáo nhập thể của đức tin.

Trong việc tiếp nhận và tuyên xưng đức tin, giáo lý cũng nhấn mạnh đặc biệt về các tình trạng đa chủng tộc, đa văn hóa để đưa đến một sự khám phá và yêu chuộng nhiều hơn các tài nguyên của nhiều nhóm người khác nhau<sup>28</sup>.

### *Ngôn ngữ*

Dưới một vài khía cạnh, hội nhập văn hóa của đức tin là một trách vụ về ngôn ngữ. Điều này có nghĩa là giáo lý tôn trọng và quý chuộng ngôn ngữ thích hợp cho sứ điệp, nhất là ngôn ngữ của Thánh Kinh, cũng như ngôn ngữ lịch sử và truyền thống của Giáo Hội (*tín lý, phụng vụ*) và ngôn ngữ học thuyết (*các sự hình thành học thuyết*). Giáo lý cũng cần đối thoại với các hình thái và ngôn ngữ thích nghi cho nền văn hóa đối tượng. Cuối cùng giáo lý phải thúc đẩy những lối diễn tả mới của Phúc Âm trong văn hóa được vun trồng. Trong thể thức hội nhập hóa Phúc Âm, giáo lý không được sợ sệt trong việc dùng các công thức truyền thống và ngôn ngữ kỹ thuật của đức tin, mà phải diễn tả ý nghĩa và chứng minh sự hiện hữu quan trọng của giáo lý. Cũng vậy, phận sự của giáo lý cũng là "*dùng tiếng nói của học sinh, các nhà trí thức và khoa học gia; ngôn ngữ của những người thất học hay thuộc về những văn hóa thô sơ; ngôn ngữ của người tàn tật, v.. v...*"<sup>29</sup>

### *Phương tiện truyền thông*

Được kết nối mật thiết với vấn đề ngôn ngữ là phương tiện thông tin. Một trong các phương tiện hữu hiệu và phổ thông

---

<sup>28</sup> Ibid., #207, p. 194

<sup>29</sup> Ibid., #208, p. 195

nhất là truyền thông đại chúng. Việc Phúc Âm hóa một nền văn hóa tân thời tùy thuộc phần lớn vào sự hữu hiệu của các phương tiện truyền thông đại chúng.

Để được hữu ích trong việc hội nhập văn hóa, cần phải tôn trọng giới truyền thông về khả năng truyền đạt của từng loại: báo chí, phim ảnh, truyền thanh, truyền hình, và mạng lưới hoàn cầu. Ngoài ra chúng ta cần lưu tâm đến các khía cạnh sau đây: (1) nhận thức tầm quan trọng của việc xử dụng cân đối ngôn ngữ của hình ảnh và lời; (2) bảo toàn ý nghĩa tôn giáo thích đáng của các hình thức diễn tả đã được lựa chọn; (3) cổ võ sự trưởng thành của khán thính và độc giả giúp họ có những nhận định cá nhân về những gì tiếp nhận được của giới truyền thông; (4) sản xuất các tài liệu trợ huấn cho giáo lý phù hợp với mục đích này và (5) cộng tác hữu hiệu với tất cả những ai tham dự vào các nỗ lực mục vụ.

Giáo lý và nhất là *Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo* là trọng tâm cho thể thức hội nhập văn hóa, và phải được dùng để trình bày rõ ràng tất cả các dịch vụ khác nhau nhắm vào việc hội nhập văn hóa.

*Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo* đặc biệt kêu gọi việc soạn thảo các giáo lý địa phương, tổng hợp những phóng tác đòi hỏi bởi các nền văn hóa, các lớp tuổi tác, các tu đức khác nhau, và các tình trạng xã hội và tôn giáo của những người tiếp nhận<sup>30</sup>.

#### *Môi trường nhân chủng và các khuynh hướng văn hóa*

Phúc Âm tìm kiếm một giáo lý cởi mở, rộng rãi và can đảm trong việc đến với mọi người ngay tại nơi sinh sống của họ, nhất là ngay tại những môi trường có sự trao đổi văn hóa sơ khởi và căn bản xảy ra, như gia đình, trường học, sở làm và nơi giải trí.

Điều quan trọng cho giáo lý là phải nhận định và xâm nhập được những môi trường này. Vì chính ở đây có các khuynh hướng văn hóa

---

<sup>30</sup> Ibid., #209, p. 195

chính có ảnh hưởng lớn trên việc cấu tạo và biểu hiện những mâu thuẫn về các mẫu mực của đời sống: như đời sống thị thành, hiện tượng di dân hay sự tràn ngập của du khách, thế giới người trẻ và các hiện tượng xã hội liên hệ khác. Thực vậy có rất nhiều lãnh vực phải được soi dẫn bởi ánh sáng của Phúc Âm, nhất là những lãnh vực văn hóa mệnh danh là *các hiện tượng tân thời* như truyền thông, tranh đấu dân sự cho hòa bình, phát triển và giải phóng các dân tộc, bảo vệ sự sống; bảo vệ nhân quyền, nhất là quyền của các sắc dân thiểu số, phụ nữ và trẻ em; các nghiên cứu khoa học và bang giao quốc tế<sup>31</sup>.

### *Can thiệp vào các tình trạng cụ thể*

Thể thức hội nhập văn hóa do giáo lý điều khiển thường xuyên được kêu gọi để đối phó với nhiều tình trạng cụ thể. Sau đây là một vài tình trạng thường xảy ra. Trước hết, cần phân biệt việc hội nhập văn hóa tại các quốc gia mới gia nhập Ki-tô giáo, nơi việc tuyên xưng Phúc Âm cần được củng cố, với các quốc gia có truyền thống Ki-tô lâu đời cần được canh tân về Phúc Âm.

Cần chú ý đến các tình trạng dễ gây ra các sự xung đột và căng thẳng vì các yếu tố như đa chủng, đa tôn giáo, khác biệt về trình độ phát triển đôi khi hết sức đối chọi: lối sống thành thị và ngoại ô; các hệ thống tư tưởng chính trong vài quốc gia bị ảnh hưởng mạnh mẽ vì quá giáo dân hóa, hay ngược lại quá giáo phẩm hóa.

Cuối cùng, hội nhập văn hóa tìm kiếm sự tôn trọng giá trị của các khuynh hướng văn hóa của một quốc gia đặc biệt, được biểu tượng bởi các đẳng cấp xã hội và chức nghiệp, như phái nam và phái nữ trong lãnh vực khoa học và văn hóa, thế giới của các nhân công, giới trẻ, những kẻ sống ngoài lề xã hội, người ngoại quốc, và người tàn phế.

---

<sup>31</sup> Ibid., #211, p. 196

Nói cách chung, việc đào tạo các giáo hữu phải chú trọng đặc biệt đến nền văn hóa địa phương, vì đã đóng góp cho chính việc đào tạo này. Ngoài ra việc đào tạo cũng sẽ giúp đỡ cho việc phân định giá trị đã được ghép ráp theo truyền thống hay đã được đề nghị trong những sinh hoạt đương thời. Cần chú ý đến các văn hóa khác nhau có thể hiện hữu cùng một lúc trong một dân tộc, trong cùng một dân tộc hay quốc gia<sup>32</sup>.

### *Trách vụ của giáo hội địa phương*

Tầm quan trọng của vấn đề, cũng như giai đoạn thiết yếu của việc nghiên cứu và thử nghiệm đòi hỏi những sáng kiến được hướng dẫn bởi các vị lãnh tụ giáo hội sáng suốt. Chúng ta phải kể đến: (1) sự phổ biến rộng rãi giáo lý để vượt qua được tình trạng kém hiểu biết hay hiểu biết sai lạc, đây là trở ngại lớn nhất cho mọi nỗ lực hội nhập văn hóa: điều này cho phép có sự đối thoại và tham dự trực tiếp của những người có thể ấn định những phương thức hữu hiệu nhất cho việc truyền bá Phúc Âm; (2) thực hiện những kế hoạch tại những thí điểm về hội nhập văn hóa đức tin bên trong chương trình thiết lập bởi Giáo Hội: Giáo lý cho người lớn theo *giáo lý tân tông* (RCIA) đóng một vai trò có ảnh hưởng đặc biệt về phương diện này; (3) nếu trong cùng một khu vực của giáo hội có nhiều nhóm sắc dân nói các thổ ngữ khác nhau, tốt hơn cả là nên dịch các sách hướng dẫn ra nhiều thứ tiếng, để thúc đẩy bằng phương tiện của các trung tâm giáo lý, một dịch vụ giáo lý thuần nhất cho mỗi nhóm; (4) thực hiện một đối thoại về học hỏi hỗ tương và cảm thông giữa các Giáo Hội, và giữa các Giáo Hội này và Tòa Thánh: điều này cho phép chứng nhận các kinh nghiệm, tiêu chuẩn, chương trình, trợ huấn cụ và một sự hội nhập văn hóa được cập nhật hóa hơn<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Ibid., #212, p. 197

<sup>33</sup> Ibid., #213-214, p. 198.

## Kết luận

Dụ ngôn của người gieo hạt giống là nguồn cảm hứng cho việc rao giảng Phúc Âm. Hạt giống là lời Chúa (Lc. 8:11). Người gieo giống là Chúa Giêsu Kitô. Hai ngàn năm trước đây Chúa đã rao giảng Phúc Âm tại Palestine và sai môn đệ đi gieo hạt giống Phúc Âm trên thế giới. Ngày nay, Chúa Giêsu, hiện diện trong Giáo Hội qua Thánh Thần, tiếp tục gieo rắc lời Chúa một cách rộng rãi hơn trên khắp mọi cánh đồng trên thế giới. Điều kiện sinh sôi nảy nở của hạt giống Phúc Âm nơi chúng được gieo rắc rất khác biệt. *Phúc Âm rơi ra ngoài lề* (Lc. 4:4) khi không thực sự được nghe; "*rơi trên sỏi đá*" và không mọc rễ; "*rơi trong bụi gai*" (Lc. 4:2) nơi chúng mau chóng bị bóp nghẹt vì những ưu tư và khó khăn đè nặng trên trái tim con người. Tuy nhiên, một số hạt giống cũng "*rơi vào nơi đất tốt*" (Mc. 4:8) nghĩa là nơi con người sẵn sàng mở trái tim ra cho mối tương quan thân mật với Thiên Chúa. Những hạt giống này sinh sôi nảy nở nhiều hoa trái. Giáo Hội, trong khi phân tách các loại đất đai trên thế giới đã ý thức sâu xa về những gì gây tổn thương cho nhân phẩm con người. Giáo Hội ý thức rằng mọi nhân quyền xuất phát từ phẩm giá này, và là mục tiêu của những ưu tư và cam kết của Kitô giáo. Vì lý do này Giáo Hội đã nhìn xa hơn những "*chỉ tiêu về xã hội và kinh tế*"<sup>34</sup> để sẵn sàng ôm lấy các yếu tố văn hóa và tín ngưỡng. Điều mà Giáo Hội chú ý vượt lên trên sự phát triển toàn bộ của con người và của tất cả mọi dân nước<sup>35</sup>. Sự chú tâm của Giáo Hội về việc tôn trọng nhân phẩm con người và việc quyết tâm lên án mọi vi phạm là dấu chỉ rõ ràng của ý thức này. Quyền sống, quyền làm việc, quyền được giáo dục, nền tảng gia đình, việc tham dự vào đời sống công cộng, và quyền tự do tôn giáo ngày nay được đòi hỏi hơn bao giờ hết.

---

<sup>34</sup> John Paul II, *Encyclical Letter, Sollicitudo Rei Socialis* (30 December 1987): AAS 80 (1988) 15a.

<sup>35</sup> Paul VI, *Encyclical Letter, Populorum Progressio* (March 1967): AAS 59 (1967) CA 29.

Chúa Giêsu đã chịu chết để cứu chuộc chúng ta, nhưng ngài đã sống lại để mở mang Giáo Hội. Các Thánh Tử Đạo đã đổ máu đào làm nhân chứng đức tin trong những giai đoạn bách hại ghê gớm của Giáo Hội. Chúng ta hy vọng là càng ngày việc rao giảng Tin Mừng nơi các nền văn hóa xa lạ sẽ dễ dàng hơn khi người gieo hạt giống hiểu rõ cách thức vun trồng tại các miền đất đai đầy cỏ dại hay đá sỏi, khi người gieo giống biết hội nhập vào văn hóa của nơi này và chấp nhận các tập tục địa phương không phản lại với truyền thống Kitô giáo. Cuốn Cẩm Nang Giáo Lý Đại Cương và Cuốn Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo là hai tài liệu căn bản hướng dẫn những ai chịu trách nhiệm giảng dạy giáo lý cho mọi dân nước, chủng tộc, tầng lớp, hạng người và trong các nền văn hóa đa dạng.

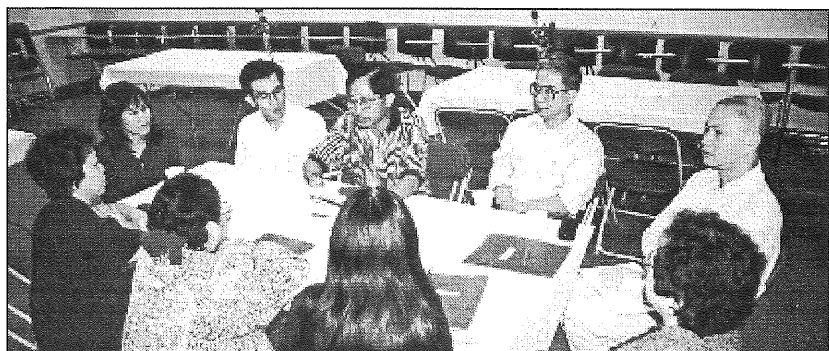
### Summary

*The essay introduces the recent General Directory for Catechesis (1997) and focuses on the issue of inculturation , especially by means of catechesis. It highlights how catechesis must take into account cultural pluralism as the context in which the proclamation of the Gospel takes place, and discusses the tasks of the agents of catechesis in the process of inculturation.*



*VIPR Seminar at the Catholic University of America, Washington, D.C.  
August 4-6, 2000*

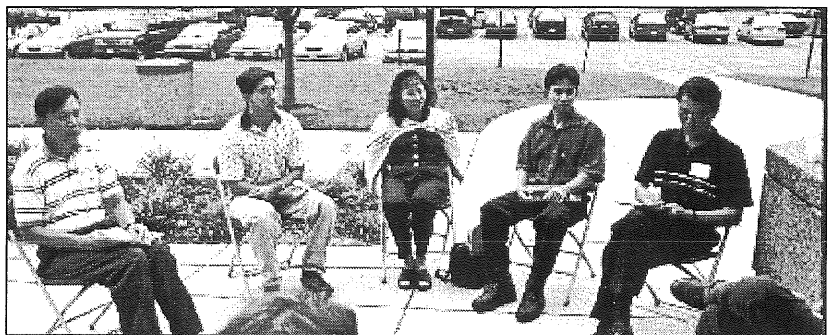
*Hình Ảnh Đại Hội Triết Đạo  
Kỳ Ba tại Hoa Thịnh Đốn*



*Họp Nhóm Nhỏ trong Phòng Ăn*



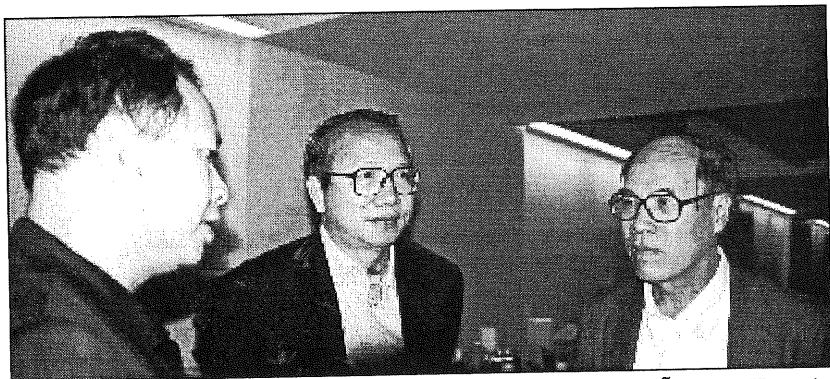
*Họp Nhóm Nhỏ trong hành lang*



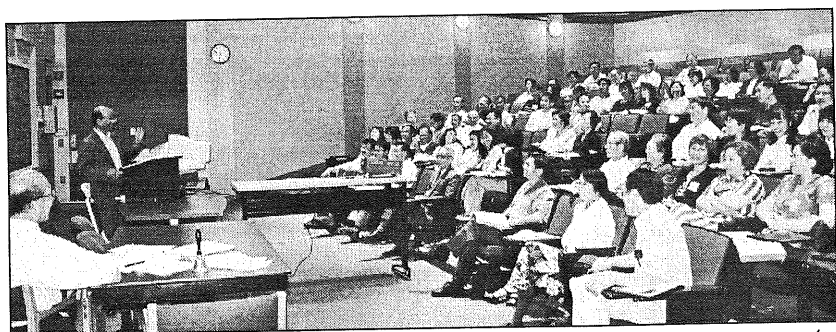
*Họp Nhóm Nhỏ Ngoài Trời*



*Quang cảnh Hội Trường Hannan Hall tại Catholic University*



*Từ trái qua phải: Giáo sư Trần Văn Đoàn, Linh Mục Nguyễn Thái Hợp và Ông Nguyễn Văn Nội đang trò chuyện trong hành lang*



*GS Bùi Hữu Thư đang thuyết trình trong Đại Hội Kỳ III tại Hoa Thịnh Đốn với GS Phan Đình Cho là Điều Hợp Viên*



# *Chương Trình Đại Hội Triết Đạo Kỳ Ba tại Orange, California*

## *Chủ Đề: Đức Tin và Hội Nhập Văn Hóa*

- Đề Tài 1: *Đức Tin và Hội Nhập Văn Hóa* (GS Phan Đình Cho)
- Đề Tài 2: *Thiên Chúa trong Văn Hóa Việt Nam* (LM Nguyễn Đoàn Tân)
- Đề Tài 3: *Công Bình Xã Hội và Văn Hóa Việt Nam* (LM Nguyễn Thái Hợp)
- Đề Tài 4: *Ảnh Hưởng Đạo Phật Trong Văn Hóa Việt Nam* (GS Như Hạnh)
- Đề Tài 5: *Triết Lý Khổng Tử trong Văn Hóa Việt Nam* (GS Trần Văn Đoàn)
- Đề Tài 6: *Giáo Lý và Hội Nhập Văn Hóa* (GS Bùi Hữu Thư)
- Đề Tài 7: *Đạo Đức trong Văn Chương Việt Nam* (GS Quyên Di)
- Đề Tài 8: *Những Nhu Cầu và Ước Vọng của Giáo Hội Việt Nam* (Ông Nguyễn Văn Nội)

### *Các Đề Tài Nhóm Nhỏ*

1. LM Nguyễn Đoàn Tân: *Thiên Chúa và Thân Phận Con Người*
2. LM Nguyễn Thái Hợp: *Vai Trò của Thánh Linh Trong Chương Trình Cứu Độ*
3. Giáo Sư Như Hạnh: *Đạo Phật Trong Văn Chương Việt Nam*
4. Giáo Sư Trần Văn Đoàn: *Khổng Giáo và Kitô Giáo*
5. Giáo Sư Bùi Hữu Thư: *Phương Pháp Sư Phạm về Giáo Lý*
6. Ông Nguyễn Văn Nội: *Kinh Nghiệm Tông Đồ Giáo Dân tại Việt Nam*
7. Giáo Sư Quyên Di: *Quan Niệm về Tu Trong Văn Hóa Việt Nam*
8. Giáo Sư Phan Đình Cho: *Hội Nhập Đức Tin Kitô Giáo vào Văn Hóa Hy Lạp và La-tinh*

# *Gia Trang của Viện Triết Đạo*

## *VIPR Website*

<http://www.geocities.com/vientrietdao>

Viện Triết Đạo đã thiết lập một Gia Trang tại URL nói trên để giúp cho việc thông tin và phổ biến nhanh chóng các hình ảnh và tài liệu đến hội viên và độc giả bốn phương. Gia Trang có các mục sau đây:

1. Tin Tức (*News*)
2. Thư Tòa Soạn (*From the Editor of Triết Đạo Magazine*)
3. Đại Hội Orange (*Program of Seminar in Orange, CA, 2000*)
4. Hình ảnh D.C. (*Pictures of Seminar in Washington D.C., 2000*)
5. Hình ảnh D.C.1 (*Pictures of Seminar in Washington D.C., 1998*)
6. Hình ảnh CA.3 (*Pictures of Seminar in Orange, CA, 2000*)
7. Dàn Bài ĐH Kỳ III (*Outlines of Presentations in 3<sup>rd</sup> Seminar*)
8. Bài Viết của Cha Cho (*Articles written by Peter C. Phan*)
8. PowerPoint Presentation của GS Bùi Hữu Thư
9. Nối Kết (*Links to Other Sites*)

Xin kính mời quý độc giả viếng thăm và đóng góp ý kiến bằng cách ký Sổ Vàng để chúng tôi cải tiến Gia Trang cho phù hợp với đường hướng của Viện Triết Đạo và nhu cầu của độc giả.

Gia Trang được cập nhật hóa mỗi khi có tin tức mới cần phổ biến, chẳng hạn việc xuất bản Tập San Triết Đạo hay việc tổ chức Đại Hội Triết Đạo hàng năm.

Viện cũng ấn hành một Bản Tin để bổ túc cho Gia Trang. Bản Tin được gửi đến tất cả các hội viên đã ghi danh tham gia các Đại Hội trong quá khứ.

Viện Triết Đạo là một tổ chức bất vụ lợi (*non-profit organization*), đã được hưởng quy chế miễn thuế 501 (c) (3) của Sở Thuế Liên Bang IRS. Mọi đóng góp của các nhà hảo tâm sẽ được cấp giấy biên lai để khai thuế.

Điện chỉ liên lạc (e-mail address): [vientrietdao@yahoo.com](mailto:vientrietdao@yahoo.com)

## *Đại Hội Triết Đạo Kỳ Bốn*

Đại Hội Triết Đạo Kỳ IV sẽ được tổ chức vào mùa Hè năm 2001 tại Hannan Hall của Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ, Hoa Thịnh Đốn vào cuối tuần ngày 27-29 tháng 7, năm 2001, và tại Hội Trường Dòng Đồng Công ở 1775 S. Main Street, Corona, CA 92882 vào cuối tuần ngày 3-5 tháng 8, năm 2001 với chủ đề:

### **Chữ Hiếu và Việc Tôn Kính Tổ Tiên trong Văn Hóa Việt Nam**

Các đề tài gồm có:

1. *"Tôn Kính" hay là "Thờ Kính" Tổ Tiên: Căn Bản Tín Lý của Đạo Thờ Ông Bà.*
2. *Việc Tôn Kính Tổ Tiên trong Lịch Sử Truyền Giáo Thế Kỷ thứ 17 bên Á Châu.*
3. *Việc Tôn Kính Tổ Tiên trong Phụng Vụ Công Giáo.*
4. *Việc Tôn Kính Tổ Tiên trong Phật Giáo.*
5. *Việc Tôn Kính Tổ Tiên theo Đạo Lý Khổng Mạnh.*
6. *Giáo Dục về Chữ Hiếu trong Gia Đình và Duy Trì Tập Tục Tôn Kính Tổ Tiên trên Đất Hoa Kỳ.*

Tại Cali sẽ có thêm sáu đề tài hội thảo nhóm nhỏ và chương trình chi tiết sẽ được thông báo sau.

Xin cắt trang này, điền vào phiếu ghi danh ở mặt sau, bỏ vào phong bì đính kèm, và viết chi phiếu cho **VIPR** để gửi về:

*Viện Triết Đạo/VIPR  
1609 Lozano Drive  
Vienna, VA 22182*

Giá biểu tham dự Đại Hội Kỳ Bốn là \$100.00 tại Hoa Thịnh Đốn và \$120.00 tại Cali. *Hội viên đã đóng niên liễm được trừ 10 phần trăm.*

# ***Phiếu Ghi Danh Tham Dự Đại Hội Triết Đạo Kỳ Bốn, Hè 2001***

Tên Họ:.....

Địa Chỉ:.....

.....

Điện Thoại nhà:.....

Điện thoại sở: .....

E-mail nếu có: .....

☐ Muốn tham dự ĐHTĐ Kỳ 4 ngày 27-29/7/2001 tại Hoa Thịnh Đốn

☐ Muốn tham dự ĐHTĐ Kỳ 4 ngày 3-5/8/01 tại Corona, California

Lệ phí toàn phần là \$100.00 tại Hoa Thịnh Đốn, và \$120.00 tại Cali, gồm tiền ăn, cùng chi phí tổ chức và thù lao cho các giảng sư.

Chi phiếu xin đề cho VIPR, và gửi kèm phiếu ghi danh về:

1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182

ĐT: (703) 281-7929

---

## ***Phiếu Mua Dài Hạn Tập San Triết Đạo***

Họ Tên: .....

Địa Chỉ: .....

.....

Giá báo một năm: (2 số) kể cả cước phí bưu điện:

☐ Ân Nhân: 25 US\$ - ☐ Độc giả tại Hoa Kỳ: 16 US\$

☐ Độc giả Canada: 18 US\$ - ☐ Độc giả ngoài Bắc Mỹ: 20 US\$

Chi phiếu xin đề: VIPR và gửi về:

1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182 – USA

*Journal of Vietnamese Philosophy & Religion* is published twice a year, in April and November, by Vietnam University Press of the Vietnamese Institute of Philosophy and Religion (VIPR).

*All manuscripts, books for review, and editorial correspondence* should be sent to The Managing Editor, *Journal of Vietnamese Philosophy & Religion*, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182. Manuscripts must be double-spaced. Two hard copies should be submitted, and if possible, an electronic form (preferably in Word format) should be made available. The electronic form may be e-mailed to: [vientrietdao@yahoo.com](mailto:vientrietdao@yahoo.com)

*New subscriptions and renewals* should be accompanied by a remittance in U.S. dollars and sent to *Journal of Vietnamese Philosophy & Religion*, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182.

*Changes of address and business correspondence* should be sent to the managing editor at the above address.

*Yearly subscription:* U.S.\$16.00 for individual; \$18.00 for Canada; \$20.00 for Europe; \$25.00 for benefactors and institutions.