

UNION UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Vietnamese School of Theology

Hợp Tuyển Thần Học Tin Lành 1



Tháng 10 năm 2019

Hợp Tuyển Thần Học Tin Lành 1

CHỦ BÚT	Trịnh Văn Khánh
BIÊN TẬP	Christy Baothi Khau
BAN CỐ VẤN	Nguyễn Lê Quỳnh Hoa Đoàn Hưng Linh Trần Thị Lý Trương Văn Thiên Tư Lê Hoàng Anh Vũ
GIỚI THIỆU	<i>Hợp Tuyển Thần Học Tin Lành</i> do Ban Giáo Huấn Vietnamese School of Theology, Union University of California xuất bản. Tập chí có thể tải về từ trang web của Union University of California. Quan điểm trình bày trong tập chí là của các cá nhân hoặc tập thể tác giả, và không phải là quan điểm của ban chủ bút hay của Union University of California. © Union University of California, 2019. Các bài viết của hợp tuyển được phép sử dụng cho các lớp học mà không cần xin phép. <i>Hợp Tuyển Thần Học Tin Lành (Hợp tuyển)</i> được thực hiện với tiêu chí phù hợp với mục đích của Vietnamese School of Theology, Union University of California: trang bị cho sinh viên phục vụ Chúa tùy theo bối cảnh và mục vụ. Mục đích của <i>Hợp tuyển</i> là phổ biến những bài viết mang tính học thuật thuộc về thần học, thần học thực hành, giải kinh và lịch sử Hội Thánh, nhằm cổ xúy việc đàm luận các tư tưởng và phong trào thần học có ảnh hưởng trên Hội Thánh và xã hội của người Việt Nam.
LIÊN LẠC	Thư từ trao đổi với ban biên tập xin gởi về địa chỉ: hoptuyen@uuc.edu. Bài nghiên cứu hoặc bài điểm sách muốn đăng trên <i>Hợp tuyển</i> cần gởi về địa chỉ: hoptuyen@uuc.edu. Bài viết phải trình bày theo bản mới nhất của <i>The Chicago Manual of Style</i>. Các quy tắc trình bày liên quan đến tiếng Việt cần theo các hướng dẫn của <i>Journal of Vietnamese Studies</i>. Quy tắc viết tắt có liên quan đến Kinh Thánh cần tuân từa hướng dẫn của <i>SBL Handbook of Style</i>.

MỤC LỤC

<i>Thư biên tập</i>	6-7
Trịnh Văn Khánh	
<i>Vai trò nữ giới trong Hội Thánh Tin Lành Việt Nam: Một phân tích từ góc nhìn văn hoá và góc nhìn tổ chức</i>	9-27
Lê Ngọc Bích Ly	
<i>Kể lại chuyện ba người trong Sáng Thế Ký 21:14-22 theo góc nhìn của nữ giới: Tính đa chiều trong giải kinh</i>	29-44
Đỗ Thị Tường Vi	
<i>Vấn đề cho vay tiền lấy lãi: Trường hợp điển hình của việc áp dụng Cựu Ước trong đời sống Cơ Đốc Nhân</i>	46-69
Daniel C. Owens	
<i>Semper Reformanda: Diasporic Renewal from West Asia through Southeast Asia and Beyond</i>	71-96
Amos Yong	
<i>Công tác biên dịch và phổ biến Kinh Thánh Việt ngữ vào cuối thế kỷ 19</i>	98-120
Đặng Ngọc Phúc	
<i>Giới thiệu sách mới – Asian Christian Theology: Evangelical Perspectives</i>	122-124
Nguyễn Kim Sơn	

THƯ BIÊN TẬP

Ban chủ bút vui mừng giới thiệu Hợp Tuyển Thần Học Tin Lành Việt Nam 1 (Hợp tuyển) đến với quý độc giả. Hợp tuyển bao gồm những bài viết học thuật thuộc về thần học, thần học thực hành, giải kinh, và lịch sử Hội Thánh trong bối cảnh của người Việt. Với mục đích phục vụ Hội Thánh, Hợp tuyển được thực hiện nhằm góp phần cũng như cổ xúy cho việc đàm luận về những tư tưởng và phong trào thần học có ảnh hưởng trên Hội Thánh và xã hội của người Việt.

Hợp tuyển được ra đời vì chúng tôi tin rằng suy tư thần học là cần thiết cho mỗi Cơ Đốc nhân nói riêng, và Hội Thánh nói chung. Một khi có được sự suy tư thần học, mỗi Cơ Đốc nhân sẽ có sự hiểu biết đúng đắn về giáo lý, có khả năng liên hệ phù hợp giữa lẽ thật Kinh Thánh với những trải nghiệm cá nhân, và có sự nhận thức phân biệt rõ ràng khi đối chiếu những đặc điểm của Phúc Âm với niềm tin của các tôn giáo và chủ nghĩa khác. Ngoài ra, suy tư thần học cần phải đối diện với sự thích nghi trước những biến chuyển của tâm thức văn hóa và hoàn cảnh xã hội theo thời đại.

Trong Hợp tuyển kỳ này, với bài “Vai trò nữ giới trong Hội Thánh Tin Lành Việt Nam: Một phân tích từ góc nhìn văn hoá và góc nhìn tổ chức,” tác giả Lê Ngọc Bích Ly sẽ trình bày những mốc lịch sử nổi bật của việc cải cách vai trò phụ nữ. Bài của tác giả Đỗ Thị Tường Vi sẽ giải nghĩa Sáng Thế Ký 21:14-21 theo góc nhìn nữ giới, một cách giải kinh mới mẻ với đa số Cơ Đốc nhân Việt Nam dù cách này đã được sử dụng trong giới học giả hơn 50 năm qua. Tác giả Daniel C. Owen sẽ trình bày về việc áp dụng Cựu Ước trong đời sống Cơ Đốc nhân qua bài nghiên cứu về vấn đề cho vay tiền lấy lãi. Trong tinh thần liên tục cải chánh không ngừng, qua thư tín 1 Phi-e-rơ, tác giả Amos Yong kêu gọi các cộng đồng kiều ngụ phải kiến tạo một

không gian tinh thần và suy tư thần học riêng. Bài “Công tác biên dịch và phổ biến Kinh Thánh Việt ngữ vào cuối thế kỷ 19” của tác giả Đặng Ngọc Phúc rất hữu ích cho mỗi tín hữu trong việc nhìn nhận công khó của tiền nhân trong công tác chuyển ngữ Kinh Thánh sang tiếng Việt trước khi Hội Truyền Giáo Phúc Âm Liên Hiệp đến Việt Nam. Chúng ta tạ ơn Chúa vì tính chất đa dạng của các bài viết trong tạp chí kỳ này thể hiện sự phong phú của suy tư thần học trong bối cảnh của người Việt.

Ban chủ bút mong rằng những bài viết học thuật được xuất bản sẽ tạo cơ hội cho các giáo sư, chuyên gia, sinh viên thần học, mục sư và tín hữu cùng suy tư và đàm luận về những vấn đề thần học trong bối cảnh của người Việt. Chúng tôi cũng hy vọng, trong tương lai, nhiều học giả cũng như những vị có khả năng chuyên môn trong các ngành liên quan đến thần học sẽ cùng đồng lòng với chúng tôi góp phần trong cuộc đàm luận này.

Thay mặt ban chủ bút,
Trịnh Văn Khánh

VAI TRÒ NỮ GIỚI TRONG HỘI THÁNH TIN LÀNH VIỆT NAM: MỘT PHÂN TÍCH TỪ GÓC NHÌN VĂN HOÁ VÀ GÓC NHÌN TỔ CHỨC

Lê Ngọc Bích Ly

Giảng viên Khoa đào tạo Tiến sĩ ngành Xây dựng Hòa bình
Đại học Payap, Thái Lan

TÓM TẮT

Hơn 100 năm kể từ khi đạo Tin Lành được truyền tới Việt Nam bởi các giáo sĩ của Hội Truyền Giáo Phước Âm Liên Hiệp (C&MA) Bắc Mỹ, và Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (HTTLVN) được thành lập vào năm 1927, phụ nữ đóng vai trò quan trọng trong việc xây dựng giáo hội, đặc biệt trong giai đoạn khủng hoảng của Hội Thánh. Tuy nhiên, sự đóng góp cũng như khả năng lãnh đạo của phụ nữ trong Hội Thánh vẫn chưa được nhìn nhận đúng mức. Bài viết này sẽ trình bày tóm tắt những mốc lịch sử chính có liên quan đến cái cách vai trò phụ nữ trong Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (HTTLVN) và giải thích vấn đề từ hai góc nhìn văn hoá và tổ chức.

MỞ BÀI

Phong trào bình đẳng giới trong tôn giáo, đặc biệt là Cơ Đốc giáo bùng nổ ở Bắc Mỹ vào những thập niên sáu mươi của thế kỷ hai mươi. Hai thập niên tiếp theo chứng kiến sự thay đổi đột phá của các giáo hội Tin Lành và Do Thái giáo ở khu vực này trong việc tiếp nhận phụ nữ vào hàng lãnh đạo bình đẳng với nam giới.¹ Ở Đông Nam Á, phong trào bình đẳng giới trong Cơ Đốc giáo nổi lên ở một số nước từ những thập niên năm mươi của cùng thế kỷ. Ví dụ như ở Thái Lan, phong trào phụ nữ trong Tổng Hội Tin Lành của Thái Lan (The Church of Christ

¹ Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction* (Boston: Beacon Press, 1996), 39–42.

in Thailand) được thành lập vào năm 1946, trải qua nhiều lần cải tổ về quyền phụ nữ, đã chấp thuận phong chức mục sư cho nữ từ những năm bảy mươi.² Ở Indonesia, nơi có tổng số tín hữu Tin Lành cao nhất Đông Nam Á, các Hội Thánh Tin Lành bắt đầu phong chức cho phụ nữ từ những năm 1950. Phong trào bình đẳng giới trong giáo hội bắt đầu nở rộ những năm 1980. Cho đến nay, hầu hết các tổ chức Tin Lành thuộc tổ chức Liên Hiệp Giáo Hội ở Indonesia (Communion of Churches in Indonesia) đều đã phong chức cho nữ mục sư.³ Giáo hội Tin Lành truyền thống C&MA ở Indonesia cũng đã bắt đầu phong chức mục sư cho phụ nữ vào năm 1977 tại Bali.⁴

Nhìn riêng về Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (HTTLVN), phong trào cải cách vai trò phụ nữ trong giáo hội còn rất chậm chạp. Bình đẳng giới vẫn còn là vấn đề rất nhạy cảm. Hiệp Hội Tin Lành người Việt ở Châu Âu (The Vietnamese Protestant Fellowship), sau 10 năm đấu tranh, đã quyết định phong chức mục sư cho phụ nữ vào năm 2012,⁵ và đã phong chức những nữ mục sư đầu tiên vào năm 2013. Riêng HTTLVN tại Bắc Mỹ vẫn chưa công nhận chức vụ này cho phụ nữ. Hai cộng đồng Tin Lành này được hình thành từ việc di cư của người Việt ra nước ngoài sau biến cố chính trị năm 1975. Tại Việt Nam, HTTLVN là tổ chức giáo hội Tin Lành lớn nhất và lâu đời nhất được thành lập năm 1927, sau 16 năm kể từ ngày các giáo sĩ thuộc

² Channaporn Jaisaodee, “Trinitarian Transforming Praxis: A Practical Theological Approach for the Thai Church to Engage in Spiritual Formation of Thai Christian Women and a New Way of Gender Practice” (PhD diss., Princeton University, 2013), 38–39.

³ Le Ngoc Bich Ly, *Struggles for Women-Inclusive Leadership in Toraja Church in Indonesia and the Evangelical Church of Vietnam: Agency and Structural Change* (Geneva: Globethics.net, 2017), 17.

⁴ Female Pastor Linda, Interview, 2016.

⁵ Nguyễn Bá Bửu Dung, *Con gái Đức Chúa Trời [God's Daughters]* (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2013), 119.

C&MA Bắc Mỹ gieo hạt giống Tin Lành đầu tiên. Sau hơn 100 năm phát triển với hơn một triệu tín đồ, cho đến nay, HTTLVN vẫn chưa nhìn nhận quyền bình đẳng vai trò nam nữ trong giáo hội. Chức vụ mục sư vẫn còn là đặc quyền của nam giới. Dọc theo chiều dài lịch sử phát triển giáo hội, phụ nữ đóng vai trò quan trọng trong việc xây dựng Hội Thánh, đặc biệt trong giai đoạn khủng hoảng của giáo hội. Lịch sử giáo hội cũng chứng kiến những nỗ lực tích cực của một số cá nhân lãnh đạo nhằm cải cách vai trò phụ nữ trong giáo hội cho những phụ nữ có tâm tình và tài năng nổi bật. Tuy nhiên, những nỗ lực này còn nhiều hạn chế. Bài viết này tập trung vào hai nguyên nhân cơ bản dẫn đến những hạn chế. Hai nguyên nhân chính đó là: văn hoá mang tính gia trưởng trọng nam khinh nữ, và tổ chức giáo hội mang tính khép kín và giáo quyền.

HỆ THỐNG GIA TRƯỞNG LÀ GÌ?

Hệ thống gia trưởng là hệ thống xã hội mà trong đó đàn ông nắm quyền lực đồng thời bóc lột thống trị phụ nữ.⁶ Hệ thống này dẫn tới sự độc quyền của nam giới về vai trò và địa vị cao trong văn hoá xã hội và kinh tế. Sự lạm dụng bậc nhất của hệ thống này chính là đàn ông mặc nhiên có được quyền lực trên phụ nữ.⁷ Hệ thống này theo chiều dài lịch sử đã đẩy phụ nữ ra ngoài lề của nhiều tổ chức xã hội cơ bản cũng như sự nghiệp, hoặc chỉ cho phép họ tham gia với vai trò thứ yếu như những công dân hạng hai.⁸ Trong tôn giáo, quyền lực này được lạm

⁶ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Basil Blackwell, 1990), 20.

⁷ Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, 23–25.

⁸ Amany Lubis, “Gender Gap in Leadership Roles in the Educational and Political Fields,” in *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity*, ed. M. Atho Mudzhar et al. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 43–61), 45.

dụng để qui định giáo lí, thần học, giá trị và vai trò phụ nữ theo hướng có lợi cho đàn ông nhằm giữ đàn ông ở vị trí thống trị.

Ở Việt Nam, cuộc đấu tranh chống lại chế độ phong kiến gia trưởng bắt đầu từ thời chống Pháp, nhưng chỉ giới hạn ở tầng lớp trí thức.⁹ Thời kì chống Mỹ (1954-1975), luật bình đẳng giới tiến bộ được thiết lập dưới chính quyền Cộng Sản ở phía Bắc, nhưng mô hình phụ nữ truyền thống vẫn tiếp tục được khuyến khích.¹⁰ Từ khi đất nước thống nhất đến nay, Hội Liên Hiệp Phụ Nữ Việt Nam là tổ chức dẫn đầu trong việc bảo vệ và đấu tranh cho quyền bình đẳng giới, chống lại bạo lực và phân biệt đối với phụ nữ trong gia đình, xã hội, và ở cấp lãnh đạo. Hiện nay, quyền phụ nữ trong xã hội Việt Nam đã được cải thiện đáng kể trong nhiều lĩnh vực.

NHỮNG MỐC LỊCH SỬ CHÍNH TRONG SỰ CẢI CÁCH VAI TRÒ NỮ GIỚI TRONG HTTLVN

Quá trình cải cách vai trò phụ nữ trong HTTLVN có thể nhìn thấy qua hai khía cạnh: sự thay đổi quan điểm về vai trò phụ nữ trong giáo dục thần học, và qui chế hiến chương của giáo hội. Về phương diện giáo dục thần học, đã có sự cải cách đáng kể vai trò của phụ nữ trong việc tiếp cận giáo dục thần học, đặc biệt giai đoạn sau năm 1975. Mục đích giáo dục thần học cho nữ giới cũng mở rộng, ngoài mục đích hỗ trợ nam giới trong chức vụ, còn thêm mục đích đáp ứng nhu cầu tâm tình phục vụ Chúa cách độc lập của người nữ. Về phương diện qui chế hiến chương của giáo hội, sự cải cách vai trò phụ nữ

⁹ David Marr, "The 1920s Women's Rights Debates in Vietnam," *The Journal of Asian Studies* 35, no. 3 (389-371AD): 372.

¹⁰ Alessandra Chiricosta, "Following the Trail of the Fairy-Bird: The Search for a Uniquely Vietnamese Women's Movement," in *Women's Movements in Asia: Feminisms and Transnational Activism*, ed. Mina & Louise Edwards (New York: Routledge, 2010), 134.

trong giáo hội là một quá trình năng động. Có những nỗ lực cải cách được đưa ra, nhưng sau đó quan điểm gia trưởng bảo thủ luôn tìm cách đẩy lùi những bước tiến. Nhìn chung, đến nay có những cải cách đáng kể nhưng hệ thống mang đậm tính gia trưởng vẫn tiếp tục được duy trì.

NHỮNG CẢI CÁCH VAI TRÒ PHỤ NỮ TRONG GIÁO DỤC THẦN HỌC

Trong thời kỳ trước năm 1975, giáo dục thần học cho phụ nữ còn nhiều hạn chế, mục đích chủ yếu là để hỗ trợ nam giới trong chức vụ. Ở giai đoạn này, Việt Nam đối mặt với hai cuộc chiến tranh chống Pháp và chống Mỹ. Đất nước bị chia cắt Nam Bắc năm 1954, và HTTLVN cũng bị chia cắt thành hai tổ chức giáo hội độc lập riêng lẻ cho đến ngày hôm nay. Trong giai đoạn này, các giáo sĩ C&MA đóng vai trò quyết định trong việc quy định các vấn đề liên quan đến giáo dục thần học. Họ thiết lập mô hình giáo dục thần học theo mô hình của Viện Đào Tạo Giáo Sĩ Nyack ở New York, Hoa Kỳ, nhưng về khía cạnh giới tính lại khác biệt hoàn toàn. Ở trường Nyack, cả nam và nữ, dù đã lập gia đình hay còn độc thân, đều được tham gia huấn luyện để trở thành giáo sĩ, và được phái đi truyền giáo ở các nước thuộc địa. Trong khi đó, trường Kinh Thánh của HTTLVN do các giáo sĩ thành lập năm 1921 ở Đà Nẵng (sau đó dời vào Nha Trang năm 1960) chỉ tiếp nhận nữ là vợ của các nam sinh viên. Mục đích đào tạo các nữ sinh viên này là để trang bị cho họ hỗ trợ chồng trong chức vụ sau này. Thậm chí việc tham gia của những vị hôn thê này là điều bắt buộc. Theo qui định của trường Kinh Thánh, nam sinh viên phải kết hôn trước khi bước qua năm học thứ hai để vợ của họ có thể tham

gia học tại trường. Do đó, các nam sinh viên độc thân đều phải khấn trương lập gia đình trước năm học này.¹¹

Theo Mục Sư Tiến Sĩ Lê Hoàng Phu, lớp nữ giới tại trường Kinh Thánh được mở vào năm 1923 nhờ sự đôn đốc và huấn luyện của nữ giáo sĩ Edith Frost. Nội dung chương trình đào tạo trong 2 năm nhằm trang bị cho nữ giới chức vụ nữ chấp sự và vợ mục sư.¹² Nhiều tài liệu cho thấy nữ độc thân không được tiếp nhận vào Trường Kinh Thánh mãi cho đến khoảng năm 1950. Dù khi đó các nữ độc thân được nhận vào trường, nhưng họ chỉ được học chương trình 2 năm, thay vì 4 năm như các nam sinh viên. Bằng chứng cho thấy, lãnh đạo giáo hội dù chưa có kế hoạch sử dụng những sinh viên nữ nhưng vẫn kì vọng họ có thể tìm và kết hôn với nam sinh viên trong trường để có thể dùng kiến thức và thực hiện tâm tình phục vụ Chúa.¹³ Nếu không tìm được chồng trong viện thần học, sau khi tốt nghiệp, họ chỉ làm tín đồ bình thường. Vì thế, những người nữ độc thân khi bước vào trường Kinh Thánh thường bị mang tiếng là đi học để tìm chồng.¹⁴

Sau khi nước Việt Nam thống nhất dưới sự lãnh đạo của Đảng Cộng Sản Việt Nam, Thánh Kinh Thần Học Viện Nha Trang được mở thêm một khoá 1975-1976, và sau đó bị chính quyền đóng cửa. Cho đến năm 2003, HTTLVN-Miền Nam (MN) được phép mở lại Viện Thánh Kinh Thần Học tại Thành phố Hồ Chí Minh. Trong khoá học cuối cùng tại Nha Trang, Mục sư

¹¹ *Tuyển tập tiểu sử người phục vụ Chúa [Collection of Autobiographies of God's Servants]* (Nhà Xuất Bản Phương Đông, 2011), 18-19, 48, 237.

¹² Lê Hoàng Phu, *Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965): Ghi dấu 100 năm Tin Lành trên đất Việt (1911-2011)* [The History of the Evangelical Church of Vietnam (1911-1965): Marking 100th Anniversary of Protestantism in Vietnam (1911-2011)] (Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2010), 115.

¹³ *Tuyển tập tiểu sử người phục vụ Chúa [Collection of Autobiographies of God's Servants]*, 105-8.

¹⁴ Phỏng vấn Giáo Sư A.T., March 2, 2014.

Phạm Xuân Thiều là Hiệu Trưởng và Giáo sư của trường. Ông đã có một cải cách đáng kể về việc tiếp cận giáo dục thần học cho phụ nữ. Ông cho phép nữ độc thân được học trọn chương trình như các nam sinh viên và được cấp bằng cử nhân thần học. Trước đó 5 năm, một nữ sinh viên đã can đảm gửi một lá thư yêu cầu được học đầy đủ chương trình như nam giới. Lá thư được một lãnh đạo có lòng của Viện photo ra 5 bản gửi đến lãnh đạo Tổng Liên Hội và các địa hạt. Năm năm sau, nữ sinh viên này được Mục sư Thiều gọi đến và được học như cô điều cô đã ước nguyện.¹⁵

Năm 2003, HTTLVN-MN được phép mở tuyển sinh chương trình cử nhân thần học tại TP HCM. Vì số lượng tuyển sinh có hạn nên viện ưu tiên cho nam giới trong 3 khoá liên tục. Đến năm 2009 tuyển sinh khoá IV, lần đầu tiên viện mở ra cơ hội học tập cho nữ độc thân. Kết quả tốt nghiệp, sinh viên xuất sắc nhất của Khoá IV là một nữ sinh viên.¹⁶

Ngoài giáo dục thần học trong nước, cơ hội học tập thần học ngoài nước cũng mở ra cho phụ nữ từ những năm 1990. Ví dụ như Trường Union University of California (UUC) do những Việt kiều Tin Lành tại Mỹ thành lập, đã mở chương trình cử nhân thần học hàm thụ cho sinh viên ở Việt Nam vào năm 1991. Những năm sau đó, UUC cũng giúp sinh viên học thần học ở các bậc cử nhân, thạc sĩ và tiến sĩ tại Campuchia, Mỹ, và

¹⁵ Phỏng vấn NTĐ. N.T.B., April 11, 2016.

¹⁶ Phạm Cường, “Lễ tốt nghiệp Thánh Kinh Thần Học Khóa 4 và kỷ niệm 10 năm tái lập Viện Thánh Kinh Thần Học (Graduation Ceremony for Course IV and the Tenth Anniversary of the Re-Establishment of the Theological Institute),” *Hoithanh.Com: Vietnamese Global Christian Network*, accessed May 5, 2014, <http://hoithanh.com/Home/tin-tuc/4195-le-tot-nghiep-thanh-kinh-than-hoc-khoa-4-va-ky-niem-10-nam-tai-lap-vien-thanh-kinh-than-hoc.html#UvOcbRv50Y>.

Thái Lan.¹⁷ Ngoài ra, nhiều sinh viên Việt Nam, cả nam và nữ, còn có cơ hội tiếp cận giáo dục thần học tại các nước khác như Singapore, Nam Hàn, Hồng Kông, Úc, Malaysia và Philippine. Đến nay, đội ngũ nam nữ được tiếp cận giáo dục thần học ở các cấp bậc cao ngày càng gia tăng. Một số nam và nữ độc thân tốt nghiệp thần học nước ngoài đã được HTTLVN tiếp nhận để phục vụ Hội Thánh cũng như giảng dạy tại Trường Kinh Thánh ở cả hai miền Nam và Bắc. Một số nữ sinh viên độc thân tốt nghiệp trong nước cũng được phong chức nữ Truyền đạo và bổ nhiệm làm việc ở các Hội Thánh địa phương. Nhìn chung, về phương diện giáo dục thần học, HTTLVN đã có sự cải cách đáng kể về quyền và cơ hội giáo dục thần học cho phụ nữ.

NHỮNG CẢI CÁCH VAI TRÒ PHỤ NỮ TRONG QUI CHẾ HIẾN CHƯƠNG CỦA GIÁO HỘI

Về phương diện qui chế hiến chương của giáo hội, có một số nỗ lực nhằm cải cách vai trò phụ nữ trong HTTLVN trước và sau năm 1975. Đây là một quá trình năng động vì mỗi khi những bước cải cách được thực hiện thì quan điểm gia trưởng luôn tìm cách đẩy lùi bước tiến. Cho đến nay vai trò phụ nữ có một số cải thiện nhưng vẫn chưa biến đổi về chất. Quan điểm gia trưởng, trọng nam khinh nữ vẫn còn tồn tại.

Khi HTTLVN được thành lập năm 1927, và Hiến Chương đầu tiên của HTTLVN hầu hết do các giáo sĩ C&MA soạn thảo được ban hành năm 1928, có 3 chức vụ được công nhận trong cơ cấu tổ chức giáo hội: mục sư, truyền đạo, và chấp sự. Phụ nữ chỉ được phép giữ chức vụ chấp sự.¹⁸ Trong cơ cấu tổ chức

¹⁷ Tu Thien Van Truong, "Vietnam: The Emergence of Protestant Churches and Theological Education," *World Council of Churches, The Ecumenical Review* 64, no. 2 (July 2012): 95–96, doi:10.1111/j.1758-6623.2012.00152.x.

¹⁸ Lê Hoàng Phu, *Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965): Ghi dấu 100 năm Tin Lành trên đất Việt (1911-2011)* [*The History of the*

của Hội Truyền Giáo Phúc Âm Liên Hiệp ở Bắc Mỹ có hai hệ thống chức vụ riêng biệt: chức vụ giáo sĩ, và các chức vụ giáo phẩm. Chức vụ giáo sĩ mở rộng cho tất cả mọi người, không phân biệt giới tính và tình trạng hôn nhân. Họ được đào tạo ở Viện Nyack và được phái đi làm giáo sĩ ở các nước thuộc địa. Công việc của họ ở các nước thuộc địa cũng không có sự phân biệt vai trò nam nữ. Họ cùng nhau giảng đạo, dạy dỗ và huấn luyện đào tạo lãnh đạo cho giáo hội địa phương. Nhìn theo hướng tích cực, hệ thống này tiến bộ về bình đẳng giới. Tuy nhiên, nếu nhìn theo phương diện Tây-Đông, nó có thể hàm ý sự phân biệt cao thấp giữa người phương Tây và người Châu Á. Phụ nữ phương Tây dù bị phân biệt là thấp kém hơn nam giới trong cộng đồng của họ, nhưng khi qua các nước thuộc địa, họ vẫn có vị trí cao hơn cả đàn ông phương Đông. Điều này được vạch trần trong các nghiên cứu của các nhà phê bình hậu thực dân (postcolonialism).¹⁹ Thực tế cho thấy, về mảng chức vụ giáo phẩm, hội C&MA có sự phân biệt giới tính rõ rệt. Phụ nữ chỉ được quyền giữ chức vụ chấp sự, còn những chức vụ mang tính thẩm quyền như mục sư và trưởng lão thì chỉ dành cho nam giới.²⁰ Các giáo sĩ C&MA đã áp dụng quan điểm về giới này cho tổ chức HTTLVN.

Evangelical Church of Vietnam (1911-1965): Marking 100th Anniversary of Protestantism in Vietnam (1911-2011)], 150-55.

¹⁹ Laura E. Donaldson and Pui-lan Kwok, *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse* (Routledge, 2002).

²⁰ *Nghênh đón vua trở lại: Tài liệu giới thiệu về lịch sử và quan điểm của Hội Truyền Giáo Phước Âm Liên Hiệp [Welcoming the King Back: An Introduction to the History and Perspectives of the Christian and Missionary Alliance]* (Trung Tâm Nghiên Cứu Thần Học, Cơ Quan Đặc Vụ Truyền Giáo Hội Truyền Giáo Phước Âm Liên Hiệp [The Center of Theological Research, Specialized Office of C&MA], n.d.), 119-26, 152; *Tuyển tập tiểu sử người phục vụ Chúa [Collection of Autobiographies of God's Servants]*, 30-41, 117-25, 306-12.

Một cải cách đáng kể về vai trò nữ giới được đưa ra tại Đại Hội Đồng Tổng Liên Hội (ĐHĐTLH) tại Gia Định năm 1955. Lần đầu tiên HTTLVN xem xét và phong chức Nữ Truyền Đạo (NTĐ) cho hai nữ độc thân và bổ nhiệm họ đến làm việc tại trường tiểu học Nha Trang thuộc cô nhi viện của Hội Thánh. Những lãnh đạo có quyết định này thậm chí còn có kế hoạch cải tổ hệ thống giáo phẩm, không chỉ phong chức NTĐ cho nữ độc thân mà còn cho cả vợ của các mục sư, truyền đạo. Tuy nhiên, hai năm sau tại ĐHĐTLH, các lãnh đạo đã huỷ chương trình này và quyết định phụ nữ chỉ được quyền đại diện tham dự Hội Đồng Địa Hạt, và Tổng Liên như tín đồ bình thường, duy nhất trong lĩnh vực y tế và giáo dục.²¹

Năm 1967-1968, một lần nữa nỗ lực cải cách vai trò phụ nữ được đề ra trong HTTLVN-miền Nam. Thời gian này HTTLVN đã bị chia cắt thành hai Tổng Hội độc lập: HTTLVN-miền Bắc và HTTLVN-miền Nam. Một văn bản về việc công nhận và bổ nhiệm NTĐ được soạn thảo bởi 5 nam mục sư, dựa trên 2 phiên họp: ĐHĐTLH lần thứ 35 tại Đà Nẵng vào ngày 27-31/03/1967 và phiên họp Ban Trị Sự TLH tại Sài Gòn vào ngày 9-12/01/1968. Theo nội dung văn bản này, nữ độc thân tốt nghiệp thần học được phong chức NTĐ chỉ được phục vụ trong các văn phòng mục vụ của HTTLVN mà không được quyền quản nhiệm Hội Thánh, và không được phép làm các thánh lễ. Nếu họ kết hôn với người không phải là mục sư, truyền đạo thì chức vụ NTĐ sẽ bị tước bỏ. Đối với vợ của mục sư, truyền đạo đã có chứng chỉ học thần học, hoặc đã phục vụ Chúa với chồng hơn 10 năm sẽ được công nhận là NTĐ. Thậm chí quyền duy nhất mà họ có được

²¹ Lê Hoàng Phu, *Lịch sử Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965): Ghi dấu 100 năm Tin Lành trên đất Việt (1911-2011)* [*The History of the Evangelical Church of Vietnam (1911-1965): Marking 100th Anniversary of Protestantism in Vietnam (1911-2011)*], 277.

là đại diện tham dự ĐHĐTLH.²² Mặc dù, đây là một nỗ lực cải thiện vai trò nữ giới trong giáo hội, nhưng xét về nội dung vẫn chưa có cải thiện nào đáng kể. Vì thẩm quyền và phạm vi hoạt động của NTĐ vẫn không có gì khác so với việc không có chức danh này. NTĐ chỉ làm việc trong các văn phòng, thật ra, vị trí này không cần có chức danh và giáo dục thần học. Ngoài ra, họ còn bị buộc phải ở độc thân khi làm việc văn phòng. Đây là một qui định rất kì lạ. Mặc dù văn bản này được soạn thảo năm 1968, chức danh NTĐ vẫn chưa được chính thức cho đến khi Hiến Chương mới được ban hành vào năm 2001.

Khi HTTLVN-miền Nam được nhà nước công nhận tư cách pháp nhân vào năm 2001, và hiến chương mới của giáo hội được ban hành, chức danh NTĐ được công nhận cho nữ sinh viên độc thân tốt nghiệp thần học, nhưng không có qui định cụ thể về quyền và nghĩa vụ của NTĐ.²³ Những cô gái trẻ vừa tốt nghiệp ở Viện Thánh Kinh Thần Học (VTKTH) tại Thành phố Hồ Chí Minh bị yêu cầu phải kí cam kết độc thân trước khi được phong chức NTĐ. Điều này làm một số cô bức xúc rơi nước mắt và hoang mang.

Vào ngày 15/07/2003, một ban soạn thảo qui chế NTĐ được thành lập, gồm 4 nam mục sư và 3 nữ. Quan điểm gia trưởng tiếp tục được khẳng định qua việc qui định sự tồn tại và phạm vi quyền hạn của chức vụ NTĐ phụ thuộc vào tình trạng hôn nhân và người nam. Nếu NTĐ kết hôn với người không phải mục sư truyền đạo trong HTTLVN, chức vụ sẽ bị phế. Nếu kết hôn với đối tượng mục sư truyền đạo trong HTTLVN, NTĐ sẽ phụ thuộc chức vụ của chồng và chấm dứt chức NTĐ khi

²² “Qui chế bổ dụng các nữ học sinh và nữ sinh viên [Regulations on the Recognition and Assingment of Female Students],” *Người Chăn Bầy* 15 (2004): 48–49.

²³ Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (Miền Nam), *Hiến Chương* [Constitution 2001]. (Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, 2002), 36.

chồng nghỉ hưu. Tuy nhiên, so với bản thảo qui chế NTĐ năm 1968, bản soạn thảo 2003 có một số cải thiện về phạm vi hoạt động của NTĐ. NTĐ độc thân có quyền giảng lưu động, thậm chí quản nhiệm hội thánh, ban thánh lễ, trừ lễ Báp Tem, hôn phối và chúc phước, trừ phi người đó có tài năng và được TLH phân công. Đối với vợ mục sư, mục sư nhiệm chức, truyền đạo trong chức vụ, đã có chứng chỉ thần học ít nhất một năm, và đã cùng chồng phục vụ hơn 10 năm thì được phong chức NTĐ, nhưng phải dưới quyền lãnh đạo của chồng và thời hạn chức vụ của chồng. Quyền duy nhất họ có là được tham gia các buổi họp Ban Trị Sự Hội Thánh, cùng thảo luận vấn đề của Hội Thánh, nhưng không được biểu quyết. NTĐ được quyền tham gia chính thức tại ĐHĐTLH.²⁴ Một trong những thành viên của ban soạn thảo qui chế NTĐ năm 2003 cho biết, bản thảo qui chế này cho đến nay vẫn chưa có cơ hội được trình ra trước ĐHĐTLH. Những tiếng nói ít ỏi đối với quyền phụ nữ tại ĐHĐTLH có khuynh hướng bị phớt lờ.

Trong danh bạ của HTTLVN-MN năm 2016 có 38 NTĐ, trong số đó có 5 người đang quản nhiệm hội thánh địa phương. Hầu hết những nữ quản nhiệm này đều là những người có công gây dựng và xây dựng hội thánh của họ từ 30 đến 40 năm, qua những giai đoạn khó khăn khủng hoảng của giáo hội sau năm 1975. Đây có thể xem là một bước cải thiện đáng kể vai trò phụ nữ độc thân từ nỗ lực, sự cống hiến, và sự hi sinh của những người nữ này. Trong giai đoạn hiện nay, HTTLVN-miền Nam tạo cơ hội cho vợ các mục sư, truyền đạo giảng dạy lưu động tại các buổi bồi linh họp mặt dành riêng cho phụ nữ hoặc các ban ngành. Bên cạnh những bước cải cách này, nhiều Hội Thánh trong hệ thống HTTLVN-miền Nam vẫn còn phân biệt phụ nữ trong nghi lễ Tiệc Thánh. Trong nghiên cứu của tác giả tại Tp.

²⁴ “Bản dự thảo quy chế Nữ Truyền Đạo [The Draft of Regulations on Female Preacher],” *Người Chấn Bầy (Lưu hành nội bộ)*, (01/ 2004).

HCM và các tỉnh Đồng Bằng Sông Cửu Long, nữ chấp sự không được phép giúp phân phát bánh và chén. Việc loại phụ nữ ra trong việc tham gia phân phát Tiệc Thánh thậm chí được ghi trong văn bản chính thức *Giáo Nghi* của HTTLVN năm 2008.²⁵ Tuy nhiên, sự phân biệt này lại không tồn tại trong các Hội Thánh người Hoa tại Việt Nam.

Tóm lại, xét về hai phương diện giáo dục thần học và hiến chương qui chế của HTTLVN, quyền và vai trò phụ nữ trong giáo hội được từng bước cải thiện, đặc biệt trong việc tiếp cận giáo dục thần học. Phụ nữ được chính thức bước vào hàng ngũ giáo phẩm kể từ năm 2001 với chức danh Nữ Truyền Đạo. Tuy nhiên, những qui định hiện tại vẫn còn mang nặng quan điểm gia trưởng và phân biệt phụ nữ, qua việc yêu cầu nữ phải độc thân, đặt chức vụ phụ nữ lệ thuộc vào nam giới, và loại trừ phụ nữ trong việc tham gia cách đầy đủ trong nghi lễ Tiệc Thánh ở nhiều hội thánh địa phương. Người viết tin rằng còn nhiều lĩnh vực khác thể hiện sự bất bình đẳng nam nữ, và không được đề cập trong bài viết này.

SỰ GIỚI HẠN CỦA VAI TRÒ PHỤ NỮ TRONG HTTLVN TỪ TRUYỀN THỐNG VĂN HOÁ

Sự giới hạn quyền và vai trò phụ nữ trong HTTLVN, như đã đề cập ở phần trên, trước hết xuất phát từ sự ảnh hưởng của truyền thống văn hoá trọng nam khinh nữ ở Việt Nam. Truyền thống này du nhập vào Việt Nam qua nghìn năm đô hộ bởi Trung Hoa. Bắt đầu từ thế kỉ XIX, nguyên tắc đạo đức Khổng giáo trong quyển Gia Huấn Ca được quảng bá rộng rãi ở Việt Nam. Nội dung dạy phụ nữ phải giữ trinh tiết trước khi kết hôn và tuyệt đối chung thủy dù chồng còn sống hay đã

²⁵ *Giáo nghi Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (Miền Nam) [Religious Ceremonies of the Evangelical Church of Vietnam - South]* (Hội Thánh Tin Lành Việt Nam-Miền Nam, 2008), 37.

chết. Từ khi sinh đến khi chết, người phụ nữ phải phục ba loại nam quyền (Ba Phục Tòng): phục tòng cha trước khi kết hôn, phục tòng chồng sau khi kết hôn và phục tòng con trai sau khi chồng chết. Ngoài ra, phụ nữ phải hoàn thiện bản thân qua Bốn Phẩm Hạnh: công (sự khéo léo), dung (ngoại hình), ngôn (lời nói), hạnh (hành vi). Thường công việc của người nữ là nội trợ, may vá, thiêu thừa chứ không phải học chữ viết lách.²⁶

Riêng trong HTTLVN, theo nghiên cứu thực tế của tác giả, quan điểm trọng nam kinh nữ của Khổng giáo cũng đi sâu vào tư tưởng và quan điểm của nhiều nam nữ lãnh đạo trong giáo hội. Một nữ mục sư và học giả người Việt tại Đức đã nhận xét về sự ảnh hưởng của văn hoá Nho giáo lên giáo hội Tin Lành ở Việt Nam như sau:

Vì ảnh hưởng từ nền giáo dục xuất phát từ Nho giáo nên người Việt có cái nhìn về người nữ thật khắt khe, hẹp hòi, lệch lạc và đầy thành kiến. Người nữ được cho là tạo vật yếu kém, phụ thuộc vào người nam. Bổn phận, trách nhiệm dành cho người nữ quá nhiều, còn quyền lợi thì gần như không được đề cập đến, hoặc chỉ là tượng trưng. Phải chăng, đó là những công dân hạng... nhì? Không được xếp ngang hàng với người nam?

Điều đáng buồn trong nhiều lãnh vực của những người đặt niềm tin nơi Thiên Chúa dưới nền tảng của Kinh Thánh tại Việt Nam, lại có nhiều nhận định về vai trò người nữ khác với xã hội bên ngoài. Vai trò của người nữ trong hội thánh Chúa còn rất hạn hẹp trong khuôn khổ của truyền thống giáo hội.²⁷

²⁶ Chiricosta, "Following the Trail of the Fairy-Bird: The Search for a Uniquely Vietnamese Women's Movement," 126–27; Marr, "The 1920s Women's Rights Debates in Vietnam," 372.

²⁷ Nguyễn Bá Bửu Dung, *Con gái Đức Chúa Trời [God's Daughters]*, 11, 15.

Qua phỏng vấn với một số nam nữ lãnh đạo trong HTTLVN - miền Nam, cái nhìn này được xác nhận, phần lớn không phân biệt giới tính, tuổi tác và trình độ. Kết quả nghiên cứu cho thấy sự hạn chế quyền phụ nữ lãnh đạo đến từ hai lí do. Thứ nhất, một số người được phỏng vấn cho rằng người nam bẩm sinh có khả năng lãnh đạo tốt hơn người nữ. Thứ hai, một số khác, nhất là trong giới lãnh đạo có tuổi, tin rằng phụ nữ luôn dưới quyền và phụ thuộc vào lãnh đạo của nam. Thế cho nên, nếu phụ nữ có chồng thì không thể lãnh đạo hội thánh vì sẽ dưới quyền lãnh đạo của chồng. Có thể nói quan điểm trọng nam khinh nữ đã đi sâu vào lối suy nghĩ và trở thành một sự thật hiển nhiên đối với một bộ phận lãnh đạo và tín hữu.²⁸ Điều này đã tạo nên rào cản cho sự tiếp nhận và sử dụng tài năng phụ nữ ở những vị trí mới.

NAN ĐỀ TỪ HỆ THỐNG TỔ CHỨC GIÁO HỘI MANG TÍNH KHÉP KÍN VÀ GIÁO QUYỀN

Ngoài nguyên nhân từ văn hoá trọng nam khinh nữ, hệ thống tổ chức giáo hội mang tính khép kín và giáo quyền cũng là một nguyên nhân cơ bản làm hạn chế việc cải cách vai trò phụ nữ trong HTTLVN. Một trong những yếu tố chung của các giáo hội Tin Lành có phong trào bình đẳng giới phát triển là sự cởi mở hợp tác với các tổ chức Tin Lành mang tính cải tiến trên thế giới và trong nước. Ví dụ, ở Indonesia, một trong những nơi có phong trào bình đẳng giới trong cộng đồng Tin Lành mạnh nhất ở Đông Nam Á, nghiên cứu của tác giả cho thấy các hội thánh này kết nối với các tổ chức Tin Lành quốc tế như World Council of Churches và Christian Conference of Asia từ những năm 1950. Các hội thánh địa phương cũng liên

²⁸ Le Ngọc Bích Ly, *Struggles for Women-Inclusive Leadership in Toraja Church in Indonesia and the Evangelical Church of Vietnam: Agency and Structural Change*, 127–36.

kết lại và thành lập tổ chức Liên Hiệp Giáo Hội ở Indonesia (Communion of Churches in Indonesia) vào năm 1950. Chính sự tham gia hợp tác này đã thúc đẩy các giáo hội Tin Lành bảo thủ ở Indonesia cải tổ vai trò phụ nữ.²⁹ Sự hợp tác này vẫn chưa xuất hiện trong bối cảnh HTTLVN.

Từ khi thành lập đến nay, HTTLVN vẫn còn là một hệ thống khép kín, chưa có sự hợp tác với các tổ chức Tin Lành mang tính cải tiến trên thế giới. Sự tự cô lập này, một phần do bối cảnh chính trị của Việt Nam, một phần do sử dụng các quan điểm thần học kế thừa từ các giáo sĩ C&MA một cách thụ động, thiếu sự tham khảo và tương tác nghiêm túc với sự phát triển thần học Tin Lành trên bình diện khu vực và quốc tế, đã khiến HTTLVN xem việc truyền giáo và cải đạo người khác là sứ mạng duy nhất và là mục đích sống của người Cơ Đốc.³⁰ Thần học này cũng mang quan điểm bài bác các niềm tin và tôn giáo khác tại Việt Nam.³¹ Vì vậy, điều này tạo nên rào cản cho HTTLVN tham gia vào các tổ chức Tin Lành quốc tế cải tiến vì các tổ chức này tiếp nhận quan điểm bình đẳng và đối thoại tôn giáo là sứ mệnh và phương pháp để xây dựng xã hội hài hoà và hòa bình. Bên cạnh lí do thần học, bối cảnh chính trị của Việt Nam tạo rào cản cho HTTLVN hợp tác với các tổ chức nước ngoài vì đạo Tin Lành đến với Việt Nam qua chế độ thực dân xâm lược. Vì lí do này, mọi sự hợp tác với bên ngoài có thể dẫn tới nghi ngờ từ bậc cầm quyền về mục đích

²⁹ Ibid., 147–51.

³⁰ Tu Thien Van Truong, “*Mệnh Trời: Toward a Vietnamese Theology of Mission*” (PhD diss., Graduate Theological Union, 2009), 75–76; L. Shelton Woods, *Vietnam: A Global Studies Handbook* (California: ABC-CLIO, 2002), 155–56.

³¹ Nguyễn Xuân Hùng, “Tìm hiểu những hệ quả của việc truyền giáo Tin Lành đối với văn hoá, truyền thống và tín ngưỡng Việt Nam [Understanding Consequences of Protestant Mission to Vietnamese Tradition, Culture and Religions],” *Người Chấn Bầy*, (06/2000): 54.

chính trị. Sự thiếu hợp tác giữa HTTLVN và các tổ chức Tin Lành tiến bộ quốc tế hạn chế cơ hội giáo hội được tiếp xúc với các giá trị tiến bộ về quyền con người, trong đó có quyền bình đẳng giới. Điều này làm giảm động lực để giáo hội cải tổ hệ thống tổ chức.

Ngoài việc cô lập với các tổ chức Tin Lành quốc tế, HTTLVN cũng chưa hợp tác với các tổ chức Tin Lành trong nước. Theo thống kê của Hội Liên Hữu Cơ Đốc Việt Nam năm 2016-2017, có 87 tổ chức Tin Lành ở Việt Nam và có ít nhất 16 tổ chức đã phong chức Nữ Mục Sư. Một số tổ chức Tin Lành nhỏ đã có sự liên hiệp hợp tác với nhau như Hiệp Hội Thông Công Tin Lành Việt Nam, và Liên Hữu Thông Công Tin Lành Việt Nam.³² Sự thiếu hợp tác này xuất phát từ lí do lịch sử về sự không ổn định của các HTTL về tổ chức, phong chức và lãnh đạo do ảnh hưởng của bối cảnh chính trị và chính sách tôn giáo ở Việt Nam.³³ Với hệ thống khép kín tách biệt với thế giới bên ngoài và bên trong nước, HTTLVN bị hạn chế cơ hội để trao đổi, học hỏi và có thêm động lực để cải tổ hệ thống trong đó có vai trò phụ nữ.

Ngoài tính chất khép kín, tính giáo quyền của lãnh đạo HTTLVN cũng là yếu tố cơ bản làm hạn chế việc cải tổ vai trò phụ nữ trong giáo hội. Tính giáo quyền thể hiện ở sự tập trung quyền lực vào giới lãnh đạo tôn giáo và một số lãnh đạo có phong cách độc tài. Sự độc tài có 4 đặc điểm: (1) tuân thủ cách cứng nhắc những giá trị truyền thống, nguyên tắc của tổ chức

³² *Niên giám Mục Sư Quân Nhiệm và Hội Thánh 2016-2017* (USA: Vietnam World Christian Fellowship, n.d.).

³³ “Phát triển Hội Thánh trong giai đoạn hiện tại [Developing the Church at the Present],” *Người Chăn Bầy, Sống Tận Hiến*, 10 (2000): 45; Le Ngoc Bich Ly, *Struggles for Women-Inclusive Leadership in Toraja Church in Indonesia and the Evangelical Church of Vietnam: Agency and Structural Change*, 155-56.

giáo hội, (2) đòi hỏi cấp dưới phải vâng phục quyền lực lãnh đạo cách tuyệt đối, không được chất vấn phê bình (3) khuyến khích tìm lỗi của cấp dưới để khiển trách và trừng phạt khi họ vi phạm những giá trị truyền thống hay nguyên tắc tổ chức, và (4) thể hiện quyền lực và sự nghiêm khắc, chú trọng trật tự mối quan hệ: mệnh lệnh-vâng phục, cấp trên-cấp dưới, mạnh-yếu, quan tâm đến sự khuếch đại quyền lực và sự nghiêm khắc.³⁴ Tính giáo quyền và độc tài làm hạn chế việc cải tổ giáo hội và vai trò phụ nữ vì không thể tạo nên một môi trường dân chủ bình đẳng cho sự tự phê bình và tiếng nói mang tính cách tân từ cấp dưới và trong cộng đồng giáo hội. Thực tế cho thấy, việc tuân thủ tuyệt đối giá trị truyền thống và tổ chức là quan điểm được nhấn mạnh trong HTTLVN. Một số cá nhân lãnh đạo trong giáo hội bị dứt phép thông công hoặc bị loại trừ cũng vì nguyên tắc này. Phỏng vấn của tác giả với một số nữ lãnh đạo trong giáo hội cũng khẳng định, phong cách lãnh đạo này ở một số vị sẽ tạo nên tâm lý sợ sệt và nín lặng, cho dù họ có bất bình với việc đối xử phân biệt của hệ thống đối với phụ nữ.³⁵ Với phong cách lãnh đạo như vậy thì tiếng nói của phụ nữ sẽ càng gặp nhiều khó khăn để được lắng nghe.

KẾT LUẬN

Tóm lại, bài viết đã tóm tắt các mốc lịch sử nổi bật trong việc cải cách vai trò phụ nữ trong HTTLVN thể hiện trong lĩnh vực giáo dục thần học và hiến chương điều lệ giáo hội. Nhìn

³⁴ R. Nevitt Sanford et al., "The Measurement of Implicit Antidemocratic Trends," in *The Authoritarian Personality*, Studies in Prejudice Series, Volume 1 (Harper & Brothers, American Jewish Committee, 1950), 228, http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/AP10.pdf.

³⁵ Le Ngọc Bích Ly, *Struggles for Women-Inclusive Leadership in Toraja Church in Indonesia and the Evangelical Church of Vietnam: Agency and Structural Change*, 161–69.

chung, giáo hội đã có sự cải cách đáng kể quyền tiếp cận giáo dục thần học của phụ nữ. Tuy nhiên, về phương diện tổ chức và lãnh đạo vẫn chưa có sự thay đổi đáng kể. Phụ nữ được chính thức tiếp nhận vào hàng giáo phẩm qua chức vụ Nữ Truyền Đạo, và một vài được quản nhiệm Hội Thánh, nhưng luật giáo hội vẫn đặt phụ nữ ở vị trí thứ yếu và lệ thuộc vào nam giới. Ngoài ra, họ còn bị ràng buộc bởi luật độc thân và không được phong chức. Trong khi những điều luật này không áp dụng cho nam giới. Điều này góp phần tạo nên cái nhìn phân biệt và xem nhẹ phụ nữ khi họ bước vào vai trò lãnh đạo. Trong khi đó, lịch sử HTTLVN đã chứng kiến khả năng lãnh đạo xuất sắc của một số phụ nữ trong giai đoạn khủng hoảng của giáo hội sau chiến tranh như Bà MS. Diệp Thị Do, Bà MS. Nguyễn Sơn Hà, NTĐ Tô Ngân, NTĐ Trần Thị Liễu, và nhiều cá nhân khác. Sự thật là những đóng góp to lớn này ít khi được nhắc đến trong giáo hội.

Bài viết tập trung vào phân tích văn hoá và đặc điểm tổ chức như hai yếu tố cơ bản hạn chế việc cải cách vai trò phụ nữ trong HTTLVN. Văn hoá trọng nam kinh nữ do ảnh hưởng của Khổng giáo từ Trung Hoa đã ăn sâu vào cách suy nghĩ của một bộ phận lãnh đạo và tín hữu trong giáo hội. Điều này tạo nên thái độ không chấp nhận, hoặc xem phụ nữ là thứ yếu trong vai trò lãnh đạo. Ngược lại, văn hoá này cũng tạo ra cái nhìn tự đánh giá thấp giá trị và khả năng của bản thân ở một số phụ nữ. Bên cạnh đó, tổ chức giáo hội mang tính khép kín và giáo quyền với phong cách lãnh đạo độc tài của một số lãnh đạo làm hạn chế cơ hội cho tiếng nói phê bình cách tân, kể cả tiếng nói của phụ nữ được lắng nghe. Trong khi sự phân biệt phụ nữ bị cộng đồng thế giới và xã hội Việt Nam lên án và đấu tranh xoá bỏ, thế nhưng nó vẫn còn tồn tại trong hệ thống giáo hội. Đây là một nan đề cần được quan tâm trong định hướng phát triển hội thánh trong tương lai.

KỂ LẠI CHUYỆN BA NGƯỜI TRONG SÁNG THỂ KÝ 21:14-22 THEO GÓC NHÌN CỦA NỮ GIỚI: TÍNH ĐA CHIỀU TRONG GIẢI KINH

Đỗ Thị Tường Vi

Giảng viên thỉnh giảng

Union University International, Westminster, California

TÓM TẮT

Giải kinh từ nhiều quan điểm thần học khác nhau là hướng nghiên cứu Kinh Thánh vẫn còn mới đối với nhiều Hội Thánh Tin Lành Việt Nam hiện nay. Trong đó, đọc và hiểu Kinh Thánh dưới góc nhìn của nữ giới lại càng ít được biết đến hơn. Mặc dầu hướng giải kinh này chưa hoàn toàn được định hình, và còn đang trong quá trình hoàn thiện trong bối cảnh thần học Việt Nam, nó mang đến làn gió mới trong việc hiểu Kinh Thánh một cách sinh động, gần gũi mang bản sắc văn hóa bản địa, và có quyền năng thay đổi đến người nghe, đặc biệt là phụ nữ Tin Lành. Phương pháp này tìm kiếm những lẽ thật bị chôn kín, sử dụng các phương pháp nghiên cứu bối cảnh lịch sử, và giải kinh dưới góc nhìn của nữ giới. Trong bài này tôi sẽ đề cập đến ba phần. Phần thứ nhất kể lại câu chuyện ba người Áp-ra-ham, Sa-ra và A-ga trong Sáng Thế Ký 21:14-21 dưới góc nhìn nữ giới. Phần hai là so sánh cách đọc và diễn giải Kinh Thánh của tôi - một phụ nữ, với một số tác giả là nam giới. Phần cuối cùng là những ý nghĩa của việc đọc và hiểu Kinh Thánh của cộng đồng Tin Lành Việt Nam để được phong phú, đa dạng, và bổ ích hơn. Nguyên vọng của tôi là vận động cho những thay đổi tích cực về tính đa dạng trong cách đọc hiểu Kinh Thánh cũng như ước ao sâu xa hơn là cho vai trò của người nữ trong lãnh đạo Hội Thánh Tin Lành Việt Nam.

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

Trong Kinh Thánh, song song với những câu chuyện của lời hứa, phước hạnh, giải cứu là những câu chuyện buồn, đau thương, thậm chí gây kinh hãi. Trong số những câu chuyện đó, có nhiều câu chuyện về phụ nữ. Theo Phyllis Tribble, những câu chuyện về sự phản bội, cưỡng hiếp, hành hình, hoặc bị phanh thây của những người nữ vô danh là những câu chuyện mà chúng ta muốn quên đi, nhưng lại cần được nhắc đến. Những câu chuyện ấy khắc họa quyền lực, chiến thắng và tàn bạo của nam giới, song song là nỗi kinh hoàng, sự căm lạng, vô vọng, cưỡng bức và hủy diệt phụ nữ.¹ Trong phạm vi bài viết này, tôi muốn đề cập đến câu chuyện không kém phần bi kịch. Ấy là câu chuyện về người thứ ba - người bên lề được chép trong Sáng Thế Ký 21:14-21. Chắc hẳn ai trong chúng ta cũng đã nghe rất nhiều lần, nhưng điều tôi quan tâm đó là, chúng ta nhớ gì và hiểu như thế nào về câu chuyện này?

Để hiểu các nhân vật, và nội dung một câu chuyện nào đó một cách toàn diện, thật không dễ dàng, bởi vì điều quan trọng là chúng ta nghe ai kể, và họ kể dưới góc nhìn họ là ai, quan điểm thế nào, họ sống ở đâu, thời gian lịch sử nào hoặc mục đích kể là gì. Câu chuyện về mối quan hệ tay ba Áp-ra-ham, Sa-ra và A-ga cũng vậy. Thông thường, một số nhà giải kinh nam giới chỉ tập trung khai thác về sự chuẩn bị ra đời của Y-sác là đứa con của lời hứa và sự ban phước mà Đức Chúa Trời dành cho Áp-ra-ham, hơn là đề cập đến A-ga. Nếu có nói đến, A-ga thường xuất hiện là *một người ngoài cuộc*, kẻ không mong đợi, đổ phá đám trong hành trình kinh nghiệm lời hứa của Đức Chúa Trời dành cho Áp-ra-ham. A-ga *đơn thuần* chỉ là phần thêm thắt, phần dư thừa trong câu chuyện về phước

¹ Phyllis Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 65.

hạnh của gia đình Áp-ra-ham và Sa-ra trong việc sinh Y-sác.² Khi tôi đọc lại câu chuyện này, và nghiêm túc hiểu nó theo *cách nhìn của một phụ nữ*, tôi khám phá ra nhiều điều mới mẻ và thú vị. Tôi thương cảm “nhân vật phụ” và muốn khóc cho cô ấy. Tôi đau với cái đau của người nữ bị ruồng bỏ; tôi cảm giận người đàn ông vô trách nhiệm; và tôi hân hoan vì được gặp Đức Chúa Trời riêng tư như cách mà A-ga đã gặp. Điều này thực sự mới mẻ đối với tôi.

Vậy thì, điều gì đã ngăn cản chúng ta đọc hiểu Kinh Thánh theo kinh nghiệm riêng của bản thân? Phải chăng là vì chúng ta đã quen đọc và nghe giải nghĩa Kinh Thánh từ những nguồn chính thống là những lời dạy của các giáo phụ và mục sư, hầu như là nam giới. Chúng ta được nhắc nhở về thẩm quyền của Kinh Thánh, và thực tế cho thấy, Kinh Thánh có thẩm quyền tùy thuộc vào cách diễn dịch nào có thẩm quyền. Con người muốn thể hiện thẩm quyền qua việc định hướng giải nghĩa Kinh Thánh hơn là thẩm quyền từ chính Kinh Thánh. Renita J. Weems cho rằng, người ta cảm thấy bị đe dọa bởi sự khác biệt, đa chiều trong việc hiểu Kinh Thánh bởi vì những người yếm thế đang cố giành lấy quyền để hiểu Kinh Thánh cho chính họ.³ Phải chăng đây là một trong những lý do người Tin Lành muốn gìn giữ trật tự, thẩm quyền mà tiền nhân đã truyền lại được thể hiện trong cả việc từ chối khích lệ phụ nữ hiểu Kinh Thánh theo cách của họ?

Chúng ta cùng đi qua các điểm chính sau đây để hiểu rõ hơn những quan điểm mà tôi muốn đề cập trong bài viết này. Trước hết, tôi muốn kể lại câu chuyện kinh điển về ba người trong Kinh Thánh: Áp-ra-ham, Sa-ra và A-ga dưới góc nhìn

² Richard H. Hiers, *Women's Rights and the Bible: Implications for Christian Ethics and Social Policy* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012), ix.

³ Renita J. Weems, *Do you see what I see: Diversity in interpretation*, Church and Society 82, 28–43.

của 1 người nữ; so sánh cách đọc và diễn giải Kinh Thánh của tôi với cách diễn giải của một số tác giả là nam giới; những ảnh hưởng tích cực của góc nhìn này, đồng thời gợi ý về việc đọc và giải nghĩa Kinh Thánh của cộng đồng Tin Lành Việt Nam được phong phú, đa chiều, và bổ ích hơn.

2. KỂ LẠI CÂU CHUYỆN SÁNG THỂ KÝ 21:14-22 – TÁI ĐỊNH DANH A-GA

Câu chuyện về ba người Áp-ra-ham, Sa-ra và A-ga giống như một vở nhạc kịch tâm lý xã hội nhiều kỳ sóng động, chất chứa những điều lằng mạn, âm mưu, thù ghét, phản bội, và cả bi kịch. Đây còn là một câu chuyện chứa đựng nhiều giá trị thần học, nhân văn sâu sắc đáng để chúng ta một lần nữa xem xét lại. Sáng Thể Ký chương 21:14-21 là một trong những phân đoạn kịch tính nhất. Thật ra, tôi không thể hoàn toàn hiểu được những điều mà phụ nữ cổ đại phải trải qua, ở thời mà tuổi thọ trung bình ít hơn 35, kinh tế bị lệ thuộc, chủ yếu sống là để sinh con, làm việc nhà cũng như chăn nuôi trồng trọt, và sẽ là thảm họa nếu chẳng may bị bệnh hoặc không thể mang thai, họ chỉ là tài sản của cha, chồng và con trai. Trong thời kỳ cổ đại, giá trị và vai trò xã hội của người nữ được đánh giá dựa trên gia cảnh của cô ấy: danh tiếng của người chồng, và quan trọng hơn là có bao nhiêu người con, tất nhiên chỉ tính số con trai.⁴ Hôm nay, câu chuyện này được kể lại dưới góc nhìn của tôi - một phụ nữ Việt nam đã có chồng, có con, và đang cố gắng sử dụng các phương pháp nghiên cứu lịch sử Kinh Thánh, giải kinh để trình bày.

Đó là một buổi sớm mùa hè, khi mọi người còn đang say ngủ, Áp-ra-ham thức dậy, gọi A-ga và Ích-ma-ên ra khỏi lều, cúi vào tay họ vài cái bánh và ít nước, rồi bảo họ nhanh chóng

⁴ Renita J. Weems, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible* (San Diego: LuraMedia, 1988), 2.

rời đi. Nếu chúng ta là A-ga, chúng ta sẽ cảm thấy thế nào? Sốc, tổn thương, ngạc nhiên tột độ vì không biết chuyện gì đang xảy ra. Sẽ đau đớn nhận ra điều lo lắng bấy lâu giờ đã trở thành hiện thực. Ất hẳn chúng ta chắc sẽ chất vấn với Áp-ra-ham rằng: “Có chuyện gì vậy?”, “Sau tất cả mọi sự, tôi đã làm gì sai với ông?” Áp-ra-ham vốn là người nhu mì, có thể sẽ trả lời: “Không, em không làm gì sai cả, nhưng em và con phải đi!” “Vì sao, có cách nào ông cho mẹ con em ở lại, làm sao mẹ con em có thể sống sót ngoài hoang mạc kia. Nếu ông ko xem em là một người vợ, thì cũng nghĩ đến đứa con của chúng ta, làm ơn, xin hãy làm ơn!” Bản năng làm mẹ, tất nhiên A-ga sẽ không thể để con mình chết trong sa mạc. Thế nhưng tất cả những gì cô nhận lại từ Áp-ra-ham có thể chỉ là một chút thương hại và cái lắc đầu. Tim chúng ta hẳn sẽ vỡ tan vì tổn thương quá lớn, nhục nhã ê chề vì bị ruồng bỏ, những cảm xúc xáo trộn của niềm kiêu hãnh còn sót lại của một cô gái nô lệ xinh đẹp được ở trong lều của ông chủ phút chốc bị sụp đổ, nghẹn ngào và vỡ òa. Khi một người nữ mang thai con của một tộc trưởng của Y-sơ-ra-ên, hoặc một ông chủ được kính trọng, thì danh phận của con đòi nô lệ sẽ được cân nhắc. Từ một nô lệ không có khả năng tự vệ, bằng việc có con với ông chủ, A-ga sẽ được ông chủ bảo vệ. Có thể việc thai nghén đã đánh thức trong cô ấy chút tự trọng, chút tương lai, và chút hy vọng đổi đời, hoặc sẽ có tình yêu của ông chủ bằng việc sinh con. Vâng, thai nghén ảnh hưởng đến phụ nữ nhiều hơn thế.⁵ Có lẽ chính nhận thức mới mẻ này đã khiến A-ga gặp vấn đề với Sa-ra, nhưng tồi tệ hơn, những ảo tưởng đó nhanh chóng bị sụp đổ hoàn toàn khi cô đối mặt với Áp-ra-ham - người vốn dĩ có thể ban ân huệ. Với chút sĩ diện cuối cùng, cô dẫn Ích-ma-ên chạy vào đồng vắng.

⁵ Ibid., 5.

Tôi muốn dừng lại một chút để hỏi độc giả, quý vị đang thấy gì và nghe những âm thanh gì phát ra từ câu chuyện này? Quý vị nghe thấy bảy gia súc, gia cầm thức giấc vào buổi sớm mai, tiếng Áp-ra-ham gọi A-ga ra khỏi lều, tiếng cảm rằm của con trẻ bị đánh thức sớm. Tiếng khóc nức của A-ga, tiếng khóc òa của con trẻ. Quý vị có thấy ánh mắt của Sa-ra, thấy sự lúng túng bất lực của Áp-ra-ham, thấy sự căm giận trong đáy mắt A-ga? Chỉ một lát nữa thôi, chúng ta sẽ thấy thêm một cảnh khác trong sa mạc, nơi A-ga và Ích-ma-ên quần quai trong đói khát và đau khổ, và may thay, đây cũng chính là lúc cuộc đời họ thay đổi.

Chúng ta quay trở lại một chút với thân phận của A-ga. Theo truyền thuyết của người Do Thái và Ả Rập, A-ga là con gái của Pha-ra-ôn, vua xứ Ai Cập.⁶ Truyền thuyết Do Thái cho rằng Pha-ra-ôn đã cho phép con gái mình theo hầu hạ Sa-ra khi hai vợ chồng họ bị buộc phải rời khỏi Ai Cập. Tuy nhiên, trong nhà của Áp-ra-ham, cô là nô lệ với danh phận là người hầu của Sa-ra. Cô không có một đặc quyền đặc lợi nào trong gia đình và tài sản của Áp-ra-ham. Cuộc đời cô là làm theo ý của Sa-ra. Áp-ra-ham và Sa-ra đã sử dụng cô rất hiệu quả, kể cả tử cung của cô. Và đến khi họ cả thấy họ không cần đứa bé con A-ga nữa, họ gai mắt và muốn đuổi cô ra khỏi nhà.

Bị chối bỏ bởi một người từng đòi hỏi thân thể mình lúc cần, người từng đầu ấp tay gối, A-ga và con mình đứng trước bước đường cùng. Phía trước là chết chóc, còn đằng sau là sự hắt hủi. Mọi thứ trở nên tàn khốc, kiệt quệ, họ lê lết những bước chân vô phương trên đồng vắng, trên cát nóng và lả đi vì đói, vì khát. Chuyện gì đến ắt sẽ đến vì đó là con đường duy nhất dành cho họ. Họ không còn có sự lựa chọn khác. A-ga khóc. Cô kêu la, cô hét trong tuyệt vọng. Chính lúc tan vỡ này,

⁶ Herbert Lockyer, *All the Women in the Bible* (Michigan: Zondervan, 1967), 63

tiếng khóc của cô thấu đến tai Đức Chúa Trời. Lần đầu tiên trong Sáng Thế Ký, “thiên sứ” (*mal'akh* - *angelos*) xuất hiện, và Ngài hiện ra với A-ga. Thực tế là người kể chuyện đã không để A-ga lên tiếng trong suốt câu chuyện này. Khi cô cất tiếng nói, đây là than khóc với Đức Chúa Trời. Nỗi đau và đứa con của cô ấy đã không bị bỏ rơi. Đức Chúa Trời thấy, Ngài nghe, Ngài gọi, và A-ga thưa chuyện với Chúa. A-ga đã kinh nghiệm mối tương giao đặc biệt với Đức Chúa Trời đến nỗi cô thốt lên trong vui sướng, ngọt ngào, rằng Chúa là “El-roi”-Ngài thấy tôi (Sáng Thế Ký 16:13). Đó là mối liên hệ rất mẫu nhiệm mà theo quan điểm thời cổ đại, chỉ có những người thờ phượng tương giao mật thiết với Đấng Tối Cao mới gọi danh xưng của Đức Chúa Trời một cách cá nhân như vậy. Cô là tổ mẫu đức tin đầu tiên trong Kinh Thánh bước vào mối tương giao mật thiết với Đức Chúa Trời, nhận lấy sự chỉ dẫn và sự ban phước của Ngài. Cô nhận lấy lời hứa cho hậu tự: con cô sẽ không chết khô trong sa mạc nhưng từ nó sẽ ra một dân lớn, được hưởng một miền đất mới, như lời hứa mà Áp-ra-ham đã từng nhận từ Đức Chúa Trời. Cuộc đời của cô những tưởng bị bỏ đi giờ đây bỗng chốc được thay đổi, được phục hồi những giá trị - thậm chí còn cao hơn nhiều so với danh phận trước đây của cô. Cô được nâng lên, được khoác lên mình danh tính mới, và nhận lãnh ân điển riêng mà không ai tước mất được. A-ga là người đầu tiên trong những người nam và người nữ gặp gỡ Đức Chúa Trời trong đồng vắng, như Môi-se tại núi Hô-rép (Xuất 3:1), hay Ê-li-sê (I Các vua 19:4-18), như tiên tri Ê-sai nhận được sứ điệp từ Đức Chúa Trời (Ê-sai 21:1). A-ga còn có mối liên hệ với Thượng Đế, gọi tên Đức Chúa Trời trong mối tương giao mật thiết. Điều mà Sa-ra và Áp-ra-ham chưa từng được kinh nghiệm.

Cuộc đời A-ga trước và sau gặp Chúa đã thay đổi hoàn toàn; từ một người không tự làm chủ cuộc đời bỗng chốc trở thành tổ mẫu của một dân tộc; từ nạn nhân của sự cay đắng, bạo

hành gia đình, bị lạm dụng, bị khai thác tinh thần lẫn thể xác, vô gia cư, mẹ đơn thân, bị chối bỏ và bế tắt, trở nên người được hưởng tự do, được phần cơ nghiệp là đất, và có được hậu tự bởi lời hứa của Đức Chúa Trời. Số phận vốn bị che lấp nay được xác nhận và công bố bởi lời của Đức Chúa Trời. Khi người đàn ông của cô không thể cho cô danh phận; Đức Chúa Trời cho cô hơn cả điều cô mong đợi, cầu xin. Khi người đàn ông của cô lạm dụng và đẩy cô vào con đường chết, Đức Chúa Trời phục hồi cô và ban cho cô sự sống. Đây là một trong những “câu chuyện kinh hãi” (text of terror) trong Kinh Thánh, nhưng qua đó, dưới góc nhìn thấu hiểu, thương cảm, và chia sẻ, nó thành một câu chuyện của hy vọng, của lời hứa. Một câu chuyện mang tính giải phóng tinh thần, là động lực cho những biến chuyển khi nạn nhân trở thành anh hùng.

Chúng ta, chắc hẳn có lúc nào đó trong cuộc đời, trong cộng đồng đức tin, trong văn hóa Việt Nam, trong môi trường Cơ đốc cũng từng trải nghiệm là “người ngoài cuộc”, “người thứ ba”, người ngoại quốc, người không được mong đợi, người bị từ chối, người cá biệt, v.v. Câu chuyện về cô A-ga hôm nay nhắc chúng ta về hy vọng, về những biến chuyển tốt đẹp, những chữa lành hơn trong tương lai. Chúng ta được bảo chứng về điều đó trong mối liên hệ mật thiết với Đức Chúa Trời, có được những kinh nghiệm mới mẻ thay đổi thế giới quan, khai phóng tầm nhìn và nhận được sự mặc khải mới mẻ trong chức vụ. Đặc biệt với tư cách là một người nữ, tôi tin rằng, khi lễ thật trong Kinh Thánh được hiểu qua chính kinh nghiệm của phụ nữ, chúng tôi sẽ nhận lấy danh phận mới, dám bày tỏ quan điểm, dám bước tới và lên tiếng sau những cảm nín và vâng phục mù quáng. Quá trình biến chuyển này ắt sẽ đau đớn như trở dạ sinh con, nhưng sau đó sẽ là sự sống và niềm hy vọng. Tôi cầu nguyện và chúc phước các người nữ rằng, các chị em sẽ là tổ mẫu của những dân lớn, là người nữ

tiên phong đem ích lợi và thịnh vượng cho gia đình, hội thánh Tin Lành, và cộng đồng mà chúng ta đang sống.

3. SO SÁNH ĐỌC VÀ HIỂU KINH THÁNH DƯỚI GÓC NHÌN NỮ GIỚI VỚI NAM GIỚI

Đọc hiểu Kinh Thánh Sáng Thế Ký 21:14-22 theo truyền thống là đọc dưới góc nhìn của nam giới với quan điểm nam giới là trung tâm, tập trung xoay quanh cuộc đời của Áp-ra-ham. Xem Áp-ra-ham là nhân vật chính vô can trong các mối xung đột gia đình. Câu chuyện này được nhắc qua loa như một chuyện ghen tuông của phụ nữ tầm thường, và Áp-ra-ham còn bận lo những việc đại sự nên không được đề cập trong bi kịch này. Chúng ta, cả những người nam và người nữ quen với góc nhìn vay mượn từ một số nhà giải kinh nam giới cho rằng đây là chuyện của hai người đàn bà, một biến khúc nhỏ trong câu chuyện lời hứa của Đức Chúa Trời và người được chọn là Áp-ra-ham. A-ga và Sa-ra là những vai diễn phụ được sử dụng cho kế hoạch lớn mà Đức Chúa Trời sắp bày tỏ cho nam chính Áp-ra-ham. Thực tế, đây không phải là một biến cố không cần thiết, thừa thãi trong câu chuyện cuộc đời của Áp-ra-ham. Ngược lại biến cố này nên là bài học về trách nhiệm, sự hèn nhát, bất tín, vô cảm, bạo lực và áp bức của Áp-ra-ham.

Đọc giả, người Tin Lành hầu như chưa bao giờ nghe một lời quở trách nào dành cho Áp-ra-ham trong câu chuyện này; mà chỉ thường nghe ca ngợi về sự vâng phục của ông. Tương tự như cách đối diện các vấn đề nảy sinh trong cuộc sống, đặc biệt chuyện ba người, thường phần lỗi sẽ thuộc về phụ nữ: vì cô không lo chăm sóc gia đình, vì cô trở nên xấu xí, v.v. Cả văn hóa Việt Nam đề cao vai trò của nam giới và truyền thống thần học phụ quyền giải quyết khủng hoảng bằng vai trò thượng phong, bỏ phụ nữ lại đằng sau trong im lặng, ê chề, tội lỗi, và tầm thường. Câu chuyện về Áp-ra-ham, Sa-ra và A-ga ở ngay

trong Kinh Thánh, nhưng thẩm quyền lại nằm ở chỗ người giải kinh muốn chúng ta nghe điều gì. Liệu chúng ta có thể bỏ qua hoặc làm ngơ trước những bi kịch, tổn thương trong câu chuyện này? Câu chuyện này là sự dạy dỗ về sự đáng khinh bỉ của người thứ ba hay là bài học về sự kiêu ngạo, quy chụp, bất tín, áp đặt và sự công bình của Đức Chúa Trời?

Dưới góc nhìn của một số tác giả nam giới, nhân vật A-ga được tiếp tục bị các “thần bút” khai thác thân phận nô lệ, cảm lạnh, ngoài cuộc, đáng bị rũ bỏ trong kế hoạch đời đời của Đức Chúa Trời dành cho tuyển dân; hơn là đề cập đến sự gặp gỡ riêng tư cá nhân của A-ga với Đức Chúa Trời, cũng như lời hứa cao quý mà Ngài dành riêng cho A-ga. Đọc và hiểu câu chuyện dưới góc nhìn nữ giới, câu chuyện phản ánh thực tế người nữ bị lạm dụng từ tình cảm lẫn thể xác, bị áp bức và giam cầm thuộc linh, nhưng quan điểm lại được đặt ra bởi những thế lực chính thống. Phụ nữ không được hiểu và nhận lấy sự khích lệ, bài học mới mẻ, năng lực và sự khai phóng từ trong lời của Đức Chúa Trời qua những người nữ có hoàn cảnh như mình.

4. Ý NGHĨA CỦA VIỆC ĐỌC HIỂU KINH THÁNH DƯỚI GÓC NHÌN NỮ GIỚI ĐỐI VỚI CỘNG ĐỒNG NGƯỜI TIN LÀNH VIỆT NAM

Đọc hiểu Kinh Thánh bằng kinh nghiệm cá nhân, phù hợp với bối cảnh Hội Thánh và văn hóa, là một hướng đi đáng được khích lệ và phổ biến trong cộng đồng cơ đốc Việt Nam. Chúng ta nên thừa nhận sự khác biệt trong việc hiểu Kinh Thánh đa chiều và khai phóng sức bật, thẩm quyền của Kinh Thánh từ chính sứ điệp sẽ đầy đủ hơn là sử dụng Kinh Thánh như một công cụ để củng cố thẩm quyền.

Phụ nữ Tin Lành từ bé đã được dạy dỗ về sự vâng phục, yên lặng, không được giảng dạy, phải “trùm đầu”, và sứ mạng cao

cả là giúp chồng và sinh con. Phụ nữ Tin Lành bị quên dạy rằng họ cũng có thể trực tiếp gặp gỡ, tương giao, và nhận lấy lời hứa và sự ban phước từ Đức Chúa Trời Toàn Năng. Phụ nữ Tin Lành cũng quên được nhắc rằng cuộc đời họ có mục đích sống, có khải tượng và sứ mạng phải hoàn thành. Đức Chúa Trời có kế hoạch cho cuộc đời họ, dù họ có phải hoàn thành trong tư thế tay xách nách mang, tay bồng tay bế, tay rửa chén, tay lau nhà, tay làm việc, tay khích lệ chồng. Tôi ví dụ như việc đứng đây ngày hôm nay, có lẽ điều này sẽ hoàn toàn dễ chịu và bình thường nếu diễn giả là một nam giới. Việc một phụ nữ lớn lên trong Hội Thánh Tin Lành CMA, không được khuyến khích về học thuật, lại gặp nhiều trở ngại về con cái, thời gian chăm sóc gia đình, giúp đỡ chồng, mưu sinh và thiếu ước mơ; hoặc giả là tôi không muốn lấy chồng, không sinh con, chia sẻ về những điều mình nghiền cứu, trăn trở là điều không hoàn toàn dễ chịu và bình thường. Chúng tôi bị phụ thuộc vào định danh được áp đặt hơn là chính chúng tôi cảm thấy giá trị của mình. Những người nữ như chúng tôi mất rất nhiều cơ hội, ngay cả cơ hội được nói về phụ nữ.

Câu chuyện về A-ga là một trong những đoản văn kinh hãi (text of terror), trong đó phụ nữ là những người không danh phận, vô cùng yếu thế, bị cưỡng bức, bị lạm dụng, bóc lột, bị đẩy đến những bi kịch hoặc những án mạng đầy ám ảnh. Câu chuyện này kêu gọi chúng ta ăn năn về những thờ ơ phớt lờ với những câu chuyện về phụ nữ và ảnh hưởng đến tới phụ nữ, thôi thúc chúng ta hòa hợp và làm lành những thương tổn vốn bị chôn giấu, và thay đổi bằng cách lắng nghe và đề cập đến phụ nữ nhiều hơn nữa.

Là hình mẫu của một phụ nữ bị cưỡng bức, A-ga đã hòa lòng cùng rất nhiều chị em nữ giới, đặc biệt là những người nữ bị ruồng bỏ. Cô là một người hầu gái bị lạm dụng, người phụ nữ da màu bị cưỡng bức bởi giai cấp cầm quyền, là người mẹ

đơn thân, là người cư ngụ không danh tính, là người thứ ba, là một cô gái xa gia đình, là người chạy trốn lúc bị bắt bớ, là phụ nữ mang thai cô độc, người vợ bị chối bỏ, người mẹ nuôi con nhỏ sau ly hôn, người phụ nữ vô gia cư, người mẹ trẻ tay xách nách mang với bánh và nước, người nữ cho mượn danh phận để hầu hạ người khác. Dầu vậy, A-ga đã trở thành một nhân vật then chốt trong Kinh Thánh khi được diện kiến Đức Chúa Trời, là người nữ đầu tiên được nhận lấy lời hứa về dòng dõi của mình. A-ga, người con của xứ Ai Cập là hình mẫu đáng ao ước của tất cả phụ nữ Do Thái giáo và Tin Lành.⁷ Xuyên suốt câu chuyện, tiếng A-ga chưa bao giờ được nghe đến, thế nhưng tiếng đầu tiên lại là tiếng A-ga gọi tên Đức Chúa Trời. Đức Chúa Trời không chỉ lập giao ước của Ngài với Áp-ra-ham, Môi-se, v.v mà Ngài còn lập giao ước của Ngài với A-ga - một người phụ nữ tầm thường như tất cả chúng ta - những người nam, người nữ bình thường trong xã hội hôm nay.

Việc xưng nhận Đức Chúa Trời là Đáng đáng thấy và đáng nghe những việc đang diễn ra, đặc biệt là trong những hoàn cảnh khốn cùng, thật sự là một nguồn khích lệ rất lớn cho tất cả chúng ta. Trong những hoàn cảnh nhất định, như những người mẹ bị lạm dụng, bị bỏ rơi thì việc tuyên xưng đức tin rằng Chúa vẫn lắng nghe là điều có sức ảnh hưởng lớn trong việc nuôi dưỡng con mình. Ngài không đang làm ngơ trước trước những rối ren của thời cuộc, của bức tranh chung thế giới, của bối cảnh Tin Lành Việt Nam, hay của chính cá nhân chúng ta. Việc nhận lấy sứ điệp và truyền lại cho con cháu chúng ta thật sự mang ý nghĩa rất lớn trong việc tiếp nối sứ mạng, và truyền nhiệt huyết cho thế hệ mai sau.

⁷ Phyllis Tribble, *Texts of Terror*, 28.

5. KẾT LUẬN

Câu chuyện về cuộc đời A-ga bỏ ngõ sau lời hứa. Lịch sử Hồi giáo cho rằng A-ga là tổ mẫu của họ, người khai sinh cho giếng nước thánh Zamzam và thánh địa Mecca. Nhờ bà mà Ích-ma-ên và người Ả-rập được thừa kế di sản quý báu đó. Do Thái giáo thì cho rằng A-ga cứ ở trong đồng vắng và chịu đựng nhiều khó khăn hơn là những hào quang. A-ga chỉ được nhắc đến như một người được hưởng sự ban phước của Đức Chúa Trời, và điều quan trọng là Chúa của Áp-ra-ham là Đáng nghe mọi ưu sầu. Cơ Đốc giáo thừa hưởng những quan điểm của Do Thái giáo và bỏ qua vai trò A-ga, và nếu nhắc đến cũng chỉ là một “tai nạn” trong kế hoạch đời đời dành cho Áp-ra-ham. Phyllis Tribble chỉ ra rằng A-ga bị lưu đày mà không được phản kháng, nhận sự mặc khải mà không được giải cứu, ở trong đồng vắng mà không có giao ước, lang thang mà không có đất hứa, lời chúc phúc chưa được trọn, lưu vong mà không có ngày về. Thực tế cuộc đời của A-ga còn mang nhiều thách thức hơn là những niềm hân hoan trong Kinh Thánh của Cơ Đốc giáo và Do Thái giáo.⁸

Chuyện ba người thường là chuyện thắng thua sống còn của hai người đàn bà. Nhưng với tôi, cả Sa-ra và A-ga đều là nạn nhân của nhau, và của chế độ phụ quyền đặt nặng vai trò của con trai cũng như của các câu chuyện liên quan đến lời hứa về đứa con kế tự.⁹ Phụ nữ chỉ tìm thấy danh phận của mình trong mối tương giao và nhận biết Đức Chúa Trời, chứ không phải ở đứa con mà họ sinh ra, không phụ thuộc vào danh phận của chồng, cũng như sự định kiến, sắp đặt của xã hội lẫn giáo

⁸ Charlotte Gordon, *The Woman Who Named God: Abraham's Dilemma and the Birth of Three Faiths* (New York: Little-Brown and Company, 2009), 240.

⁹ Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1985), 77.

hội. Phải chăng đã đến lúc cộng đồng Tin Lành Việt Nam có những biến chuyển sâu xa về việc công nhận vai trò của nữ giới trong các linh vụ cũng như lãnh đạo Hội Thánh? Liệu những câu hỏi như “Có nên cho phụ nữ phụ giúp bàn tiệc thánh? Có nên phong chức mục sư cho phụ nữ?” có cần được chúng ta nhìn nhận thấu đáo, công tâm? Vì sao phụ nữ trong cộng đồng Cơ Đốc Việt Nam vẫn còn bị xem là một “đối tượng” (object) để chủ thể (subject) nam giới cân nhắc, suy xét, bất kể những “cải chánh” về vai trò của phụ nữ trong hàng ngũ lãnh đạo tôn giáo và xã hội trên toàn thế giới? Phải chăng chúng ta đang cần và chờ đợi một cuộc “cải chánh” bắt đầu từ chính mỗi người chúng ta?

Kinh nghiệm của phụ nữ đã và đang được trưng dẫn để thách thức những quan niệm truyền thống về sự mặc khải và giáo lý của Hội Thánh Tin Lành Việt Nam. Kinh nghiệm ấy là sự giao thoa của truyền thống văn hóa, của tri thức Kinh Thánh, của câu chuyện cá nhân trong các mối tương quan phức tạp và đa dạng. Kinh nghiệm này là nơi của những suy tưởng và cảm xúc tiếp xúc với Kinh Thánh, một tinh thần sẵn sàng thay đổi những định kiến.¹⁰ Chúng tôi lựa chọn phát huy những giá trị nhân văn từ văn hóa Việt Nam, từ chối những khuôn mẫu giảng dạy trói buộc chúng tôi trong sự im lặng, đồng thời cố gắng hiểu và kể lại câu chuyện cuộc đời mình từ những câu chuyện trong Kinh Thánh. Kinh nghiệm mà phụ nữ tìm thấy mình trong Kinh Thánh hoặc có thể giải thích những lẽ thật vẫn còn ẩn giấu chính là động lực để chúng tôi ôm ấp, dưỡng nuôi Lời Chúa trong lòng, gieo ra và truyền lại cho hậu tự mai sau.

¹⁰ Elisabeth Schussler Fiorenza, ed., *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014).

Tôi thật sự cảm thấy cảm kích, và biết ơn những chương trình hội thảo của Viện Thần Học Tin Lành Việt Nam đã dành một phần quan trọng để chúng tôi - những người nữ - được nói về chính mình trong bối cảnh ít cởi mở của cộng đồng Tin Lành Việt Nam, về sự khích lệ suy luận Kinh Thánh đa chiều. Là những người công tác trong lĩnh vực giáo dục thần học, chúng ta hầu như công nhận tầm quan trọng của giáo dục trong việc thay đổi con người. Sẽ không có cuộc cải chánh nào nếu chính bản thân chúng ta không chịu thay đổi và mở lòng cho những điều mới mẻ, tích cực. Cải chánh bắt đầu từ chính chúng ta, từ những bài dạy, những suy tưởng mà chúng ta chia sẻ, chắc chắn sẽ mang lại những thay đổi lớn. Tôi hy vọng và sẽ góp phần chia sẻ nhiều hơn về những phụ nữ trong Kinh Thánh, ủng hộ nâng cao vai trò nữ giới trong các công tác của trường thần học, của Hội Thánh Tin Lành Việt Nam. Trường Đại Học Nữ Ewha - Hàn Quốc, là nơi tôi đã học chương trình cao học về Cơ Đốc Giáo Dục, có biểu ngữ là “where change begins” - nơi sự thay đổi bắt đầu. Chính sứ mạng giáo dục này đã khơi gợi chúng tôi những ước ao và quyết tâm thay đổi tầm nhìn của chính mình, và vận động cho những biến chuyển cho xã hội. Chúng tôi thách thức những khuôn mẫu kìm hãm vai trò của nữ giới, và chúng tôi tin rằng, bằng giáo dục bình đẳng, nữ giới sẽ góp phần làm cho cuộc sống tốt đẹp hơn. Sẽ không còn là cuộc chiến giữa nam giới - nữ giới, giữa chủ thể và đối tượng, giữa được - mất, thắng - thua; chúng tôi muốn được cùng cộng tác trong sứ mạng phục vụ mà Đức Chúa Trời giao phó.

Từ một câu chuyện nhỏ, tôi khích lệ cũng như thách thức toàn thể chúng ta về cách đọc và hiểu Kinh Thánh đa chiều, đặc biệt dưới góc nhìn phụ nữ. Tôi ước ao sẽ có nhiều bài giảng hơn về phụ nữ, về những người nữ câm lặng, vô danh trong Kinh Thánh mà chúng ta cần cho họ lên tiếng để hướng đến nhiều cuộc đời câm lặng bên dưới tòa giảng. Tôi ước ao sẽ có nhiều

hơn các bà, các cô, các bé gái được tiếp cận Kinh Thánh và nhận lấy Lời Chúa một cách sống động, và đầy năng quyền trên đời sống họ. Tôi ước ao sẽ có nhiều nghiên cứu, nhiều chuyên gia cùng góp phần vào công tác ứng dụng những mặt tích cực của thần học nữ giới cho cộng đồng Tin Lành Việt Nam. Và tôi tin những thay đổi đó bắt đầu từ chính chúng ta, một khi góc nhìn của chúng ta đa dạng, phong phú và ích lợi hơn.

VẤN ĐỀ CHO VAY TIỀN LẤY LÃI: TRƯỜNG HỢP ĐIỂN HÌNH CỦA VIỆC ÁP DỤNG CỰU ƯỚC TRONG ĐỜI SỐNG CƠ ĐỐC NHÂN

Daniel C. Owens

Giảng viên

Trường Thánh Kinh Thần Học Hà Nội

TÓM TẮT

Nhiều người Việt thường cho vay tiền với nhiều lý do. Thi Thiên 15:5 mô tả người công bình là người không cho vay tiền lấy lãi. Liệu Cơ đốc nhân ngày nay có được phép cho vay tiền lấy lãi? Bài nghiên cứu này sẽ sử dụng vấn đề cho vay tiền lấy lãi để làm ví dụ điển hình cho việc áp dụng Cựu Ước trong đời sống của Cơ đốc nhân. Để giải quyết vấn đề này, bài nghiên cứu sẽ giải nghĩa những điều răn cấm việc cho vay tiền lấy lãi như một ví dụ về luật lệ của Đức Gia-vê được áp dụng cho dân Y-sơ-ra-ên, và cũng là nguyên tắc chung áp dụng cho các tín hữu ở mọi thời đại.

GIỚI THIỆU

Thi Thiên 15 mở đầu bằng câu hỏi:

*Lạy Đức Giê-hô-va, ai sẽ được ngụ trong đền tạm
Ngài?*

Ai sẽ được ở trên núi thánh Ngài?¹

Câu hỏi ở đây muốn làm sáng tỏ định nghĩa về người công bình - người được phép ở trong sự hiện diện của Đức Chúa Trời, sẽ là người như thế nào. Để trả lời cho câu hỏi trên, từ câu

¹ Nếu không ghi chú bản dịch khác, lời Kinh Thánh trong bài viết này được trích dẫn từ Bản Truyền Thống Hiệu Đính.

2 câu đến 5 đưa ra 11 điều mô tả người công bình, và kết thúc bằng việc đề cập đến cách sử dụng tiền bạc của người công bình ở câu 5, như sau:

*Người không cho vay lấy lãi,
Chẳng nhận hối lộ để hại người vô tội.*

Câu này dựa trên những mệnh lệnh trong các sách Ngũ Kinh (đặc biệt là sách Lê-vi Ký 25:37; Xuất Ai Cập Ký 22:25; Lê-vi Ký 25:35-38; Phục Truyền Luật Lệ Ký 23:19-20) nhưng không giới hạn trong một trường hợp nào. Có lần khi tôi dạy Thi Thiên 15 cho một nhóm mục sư ở Việt Nam, có mục sư thắc mắc: “Nếu vậy, chúng ta có được phép lấy lãi khi cho vay tiền không?” Vấn đề này ít khi được các học giả phương Tây đề cập đến.² Các tín hữu phương Tây thường không vay tiền lẫn nhau vì họ chỉ vay tiền của ngân hàng. Do vậy, các Hội Thánh ở phương Tây không chú trọng bàn đến vấn đề này. Trong khi đó, người Việt thường xuyên cho vay tiền lẫn nhau với nhiều mục đích khác nhau. Tôi nghe kể rằng vấn đề này đã gây tranh cãi tại một Hội Thánh Việt Nam ở Pháp chỉ vì có một tín hữu thường xuyên cho vay tiền lấy lãi. Vấn đề được đặt ra ở đây là: Khi một tín hữu cho tín hữu khác vay tiền, họ có được phép lấy lãi hay không?

GIẢI NGHĨA VÀ ÁP DỤNG CỰU ƯỚC NHƯ THẾ NÀO CHO THỜI ĐẠI NGÀY NAY?

Câu hỏi này dấy lên một vấn đề lớn hơn: Cơ đốc nhân có cần làm theo luật pháp của Môi-se không? Nếu có, thì họ phải

² Tuy nhiên, gần đây có một bài phân tích Phục 23:19-20 tập trung vào vấn đề này (Klaus Issler, “Lending and Interest in the OT: Examining Three Interpretations to Explain the Deuteronomy 23:19-20 Distinction in Light of the Historical Usury Debate”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 59 [2016]: 761–89).

áp dụng như thế nào?³ Tín hữu phương Tây hầu như bỏ qua vấn đề này vì họ không cho người trong gia đình và Hội Thánh vay tiền. Thế nhưng, đây lại là vấn đề mà các tín hữu ở Việt Nam thường gặp phải. Hơn 40 năm trước, một học giả về Cựu Ước ở Ấn Độ nhận xét rằng hoàn cảnh sống của tín hữu ở Châu Á rất giống với hoàn cảnh sống trong Kinh Thánh Cựu Ước.⁴ Vì nhận xét đó rất đúng nên chúng ta cần tìm hiểu Cựu Ước nhằm tìm ra sự hướng dẫn đặc biệt phù hợp với hoàn cảnh sống của chúng ta trong thời đại ngày nay. Ngoài ra, theo kinh nghiệm của tôi, người Việt thường chú trọng đến những vấn đề thực tế. Trong khi các học giả phương Tây quan tâm đến các vấn đề trừu tượng, các tín hữu và mục sư ở Việt Nam lại muốn biết cách áp dụng Kinh Thánh vào đời sống thực tế hơn.

Bài nghiên cứu này nhằm mục đích trả lời câu hỏi về việc cho vay tiền lấy lãi như là một trường hợp điển hình trong việc áp dụng Cựu Ước. Để áp dụng Cựu Ước, chúng ta cần phải lưu ý hai điều. Thứ nhất, chúng ta không thể đơn giản áp dụng Cựu Ước như cách chúng ta áp dụng Tân Ước. Thần học Kinh Thánh giải thích toàn bộ Kinh Thánh đồng nhất với Phúc Âm của Chúa Giê-xu và các sứ đồ. Vì vậy, chúng ta cần giải nghĩa Cựu Ước sao cho đồng nhất với Phúc Âm đó. Thứ hai, chúng ta cần hiểu rõ vai trò của dân Y-sơ-ra-ên trong chương trình của Đức Chúa Trời. Christopher Wright cũng có cùng mục đích như vậy: “Làm thế nào để chúng ta có thể bước từ việc tìm hiểu về xã hội và niềm tin của dân Y-sơ-ra-ên sang việc áp

³ Đây là vấn đề vô cùng phức tạp. Nhiều người phản đối việc áp dụng Cựu Ước, nhất là những người theo thuyết phân kỳ. Có thể họ không chấp nhận Cựu Ước áp dụng cho Cơ đốc nhân. Tôi không có ý định thuyết phục họ. Tôi chỉ mong giúp những người tin rằng toàn bộ Kinh Thánh đều hữu ích, nhưng họ lại không biết làm thế nào để áp dụng Cựu Ước.

⁴ Saphir F. Athyal, “Toward an Asian Christian Theology”, trong *What are Asian Christians Thinking: A Theological Sourcebook*, ed. Douglas J. Elwood (Quezon City, Philippines: New Day, 1976), 71.

dụng vào thể giới của chúng ta mà không có sự ngăn cách?”⁵ Rõ ràng chúng ta không thể tái lập xã hội Y-sơ-ra-ên cổ vì nền văn hóa chúng ta khác với nền văn hóa của họ. Hơn nữa, Chúa Giê-xu đã làm trọn luật pháp trên thập giá, vì thế có một số phần của luật pháp (ví dụ như về việc ăn các thức ăn tinh sạch và không tinh sạch, hay là các cửa lễ) chúng ta không nhất thiết phải áp dụng giống y như người Y-sơ-ra-ên ngày xưa. Dầu vậy, chúng ta cũng không được thờ ơ với Cựu Ước, vì Chúa Giê-xu không đến “để bãi bỏ luật pháp hay lời tiên tri” (Ma-thi-ơ 5:17). Ngoài ra, 2 Ti-mô-thê 3:16-17 còn khẳng định: “Cả Kinh Thánh đều được Đức Chúa Trời cảm thúc, có ích cho sự dạy dỗ, khiển trách, sửa trị và huấn luyện trong sự công chính.” Vậy làm thế nào để áp dụng Cựu Ước như là Lời Chúa cho đời sống chúng ta?

Wright cho rằng dân Y-sơ-ra-ên là mô hình, là kiểu mẫu để chúng ta có thể tìm hiểu nguyên tắc mà Chúa bày tỏ cho họ, và từ nguyên tắc đó, chúng ta sẽ áp dụng vào bối cảnh hiện tại.⁶ Theo Xuất Ai Cập Ký 19:6, Y-sơ-ra-ên được Chúa chọn để làm “một vương quốc thầy tế lễ và một dân tộc thánh cho Ta.” Các thầy tế lễ là người trung gian giữa Đức Chúa Trời và con người. Cũng vậy, dân Y-sơ-ra-ên là dân tộc trung gian giữa Đức Chúa Trời và toàn thể nhân loại. Họ được gọi làm dân thánh để qua họ chúng ta biết Ngài là ai.

Xem người Y-sơ-ra-ên là mô hình không có nghĩa chúng ta bắt chước từng chi tiết những việc Chúa yêu cầu họ. Ví dụ như Lễ Vượt Qua (Xuất Ai Cập ký chương 12) là mô hình Chúa Giê-xu đã sử dụng để thiết lập Lễ Tiệc Thánh (Ma-thi-ơ 26:17-19; Mác 14:12-16; Lu-ca 22:7-13). Lễ Tiệc Thánh sử dụng rượu vang và bánh mì của Lễ Vượt Qua nhưng thêm ý nghĩa liên

⁵ Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 63.

⁶ N.t.

quan đến thập giá. Chúa Giê-xu sử dụng những nghi lễ Đức Chúa Trời thiết lập cho dân Y-sơ-ra-ên để tưởng nhớ đến sự giải cứu ra khỏi Ai Cập, để qua đó Hội Thánh tưởng nhớ đến sự giải cứu khỏi tội lỗi qua hình ảnh thập giá. Wright tóm tắt khái niệm này như vậy:

Qua việc tìm hiểu cách họ giải quyết những nan đề cũng như những vấn đề chung của con người dù là trên lý thuyết hay trong thực tế ngay trong bối cảnh văn hóa và lịch sử của họ, chúng ta có thể đối phó (nếu không phải là luôn luôn giải quyết) với những thách thức đạo đức mà chúng ta gặp phải trong trường hợp của mình.⁷

Cụ thể bao gồm các bước như sau: (1) tìm hiểu nguyên tắc của mô hình (ví dụ: mô hình này bày tỏ điều gì về thuộc tính của Đức Chúa Trời và ý muốn của Ngài), và (2) áp dụng một cách phù hợp với xã hội ngày nay.⁸

Vấn đề cụ thể chúng ta tìm hiểu ở đây là vấn đề cho vay tiền lấy lãi. Khi Đức Chúa Trời cấm người Y-sơ-ra-ên lấy lãi, mục đích của Ngài là gì? Và chúng ta nên áp dụng như thế nào?

Tôi xin tóm tắt quan điểm của bài nghiên cứu này trong hai khái niệm chính:

1. Mục đích của Đức Chúa Trời khi Ngài cấm cho vay tiền lấy lãi là để dân sự của Chúa phải noi theo sự thương xót và công bằng của Chúa trong mối quan hệ kinh tế, nhất là để bảo vệ quyền sở hữu đất hứa của người nghèo trong dân Y-sơ-ra-ên.

⁷ N.t., 69.

⁸ N.t., 70. Ý của Wright là xã hội của dân Y-sơ-ra-ên cổ thì khác với xã hội của chúng ta ngày nay. Chúng ta áp dụng nguyên tắc một cách phù hợp có nghĩa là phải áp dụng một cách khác với cách họ áp dụng ngày xưa.

2. Chúa Giê-xu và các sứ đồ cũng dạy môn đồ noi theo thuộc tính của Đức Chúa Trời. Chính vì lẽ đó, chúng ta phải áp dụng những mệnh lệnh này một cách phù hợp với bối cảnh của chúng ta, hướng đến sự thương xót và công bằng của Chúa trong đời sống của chúng ta.

VẤN ĐỀ CHO VAY TIỀN LẤY LÃI TRONG CỰU ƯỚC

Có thể nói Cựu Ước luôn luôn lên án việc cho vay tiền lấy lãi. Tuy nhiên, khi đọc kỹ các phân đoạn liên quan trong các sách Ngũ Kinh, chúng ta có thể nhận ra những mệnh lệnh cấm cho vay tiền lấy lãi chỉ giới hạn trong một vài trường hợp, và mục đích là để bày tỏ ân điển của Đức Chúa Trời. Ngũ Kinh không đề cập đến việc tuyệt đối cấm cho vay tiền lấy lãi và cũng không đề cập đến tất cả các tình huống có thể xảy ra.⁹ Ngoài ra, các mệnh lệnh này nhấn mạnh đến sự nhân từ của Đức Chúa Trời. Qua đó cho thấy việc bày tỏ sự nhân từ của Đức Chúa Trời là tiêu chí quan trọng nhất, không phải là quan điểm đạo đức được áp dụng rập khuôn.

Những mệnh lệnh trong các sách Ngũ Kinh

Nền tảng đạo đức trong Cựu Ước được đề cập trong các sách Ngũ Kinh, đặc biệt là những phần luật pháp. Vì vậy, trước khi có thể giải đáp câu hỏi trong Thi Thiên 15, chúng ta cần tìm hiểu các câu liên quan đến luật pháp.

Thế nhưng, trước khi đi vào chi tiết, chúng ta cần nhận biết mục đích của luật pháp là gì. Thật ra, từ “luật pháp” có thể không mang nghĩa chính xác. Trong nguyên văn tiếng Hê-bơ-

⁹ Janzen cho rằng luật pháp không nhằm mục đích nói đến tất cả các tình huống có thể xảy ra (Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* [Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994], 87tt.). Hình như luật pháp cho một số tình huống cụ thể để hướng dẫn người Y-sơ-ra-ên sống theo ý muốn của Chúa.

rơ là tô-râ (תֹּרָה). Từ này được dịch sang tiếng Hy Lạp trong bản LXX là *nomos* (νόμος), có nghĩa “luật pháp.” Vì lẽ đó, Tân Ước gọi tô-râ là *nomos*, nghĩa là luật pháp. Bấy lâu nay, chúng ta cứ nghĩ làm theo luật pháp là cách người Do Thái làm theo ý Đức Chúa Trời. Tuy nhiên, từ tô-râ mang ý nghĩa “giáo huấn.” Tô-râ là giáo huấn về cách thức dân Y-sơ-ra-ên có thể sống thánh khiết theo giao ước mà Chúa thiết lập với họ tại Si-nai. Đây là sách hướng dẫn của giao ước, là mối quan hệ đặc biệt của họ để họ đáp ứng với ân điển của Đức Chúa Trời đã giải cứu họ ra khỏi Ai Cập (Xuất 19:4). Họ đáp ứng bằng cách vâng phục Chúa (Xuất 19:5a) và nhờ đó nhận được phước Chúa ban. Phước đó chính là việc họ trở thành tuyển dân của Đức Gia-vê¹⁰ (Xuất 19:5b) và “trở thành một vương quốc thầy tế lễ và một dân tộc thánh” (Xuất 19:6). Tóm lại, nhờ ân điển của Chúa, dân Y-sơ-ra-ên được giải cứu để sống vâng phục Đức Gia-vê và trở thành tuyển dân để lan truyền phước hạnh của Ngài đến với các dân tộc khác (cũng xem Sáng 12:1-3; Thi 67).

Dựa trên nền tảng đó, chúng ta có thể nghiên cứu các phân đoạn trong các sách Ngũ Kinh để cập đến vấn đề cho vay tiền lấy lãi. Đây chính là kim chỉ nam hướng dẫn cách người Y-sơ-ra-ên sống theo giao ước.

Xuất Ai Cập Ký 22:25-27

Xuất 20:22-23:33 cho biết Môi-se nhận lấy sự giáo huấn về mối quan hệ với Đức Gia-vê, hay còn được gọi là “sách giao ước” (Xuất 24:7). Những câu Kinh văn này chú trọng vào đời sống của cộng đồng giao ước (tức là dân Y-sơ-ra-ên). Trong đó có hai điều về việc cho vay tiền như được chép ở Xuất 22:25-27:

¹⁰ Trong bài này tôi dùng tên “Đức Gia-vê” thay cho “Đức Giê-hô-va” vì “Đức Gia-vê” là các thức phiên âm tên của Đức Chúa Trời trong tiếng Hê-bơ-rơ, là יהוה.

²⁵Nếu con cho bất cứ ai trong dân Ta, là những người nghèo khó ở giữa con, mượn tiền thì đừng đối xử với họ như chủ nợ, và cũng đừng bắt họ chịu lời. ²⁶Nếu con giữ áo choàng của người lân cận mình làm vật thế chấp thì phải trả cho họ trước khi mặt trời lặn; ²⁷vì đó là tấm đắp duy nhất của họ, là chiếc áo khoác che thân; lấy đi người ấy lấy gì mà ngủ? Nếu nó kêu van với Ta, thì Ta sẽ lắng nghe, vì Ta là Đấng nhân từ.¹¹

Theo như câu 25, người cho vay không được lấy lãi (“đừng bắt họ chịu lời”), và ở câu 26, họ không được giữ lại áo choàng làm vật thế chấp qua đêm. Rõ ràng trọng tâm của giáo huấn này là sự thương xót người nghèo. Chúng ta nhận biết điều đó qua một số chi tiết sau.

Thứ nhất, điều kiện thể hiện những giới hạn của lời giáo huấn này. Họ không được lấy lãi từ người nghèo (אֶת־הָעֲנִי) là người “thuộc dân Ta (אֶת־עַמִּי)” và “ở giữa con (בְּתוֹכִי)” (c. 25).¹² Họ không được giữ lại áo choàng của “người lân cận” làm vật thế chấp (c. 26). Ở đây nói đến cách cư xử với người Y-sơ-ra-ên đang trong tình trạng nghèo khó. Câu này không hề nói đến những trường hợp thông thường khi người ta muốn vay tiền để làm ăn.

Thứ hai, động cơ của giáo huấn về việc thế chấp cũng ủng hộ quan điểm giáo huấn nhằm mục đích bảo vệ người nghèo. Theo câu 27, họ không được giữ lại áo choàng vì đó là “tấm đắp duy nhất” của người này; nếu không có áo choàng thì người đó

¹¹ Những chữ in nghiêng là do tôi muốn nhấn mạnh

¹² Cassuto ghi nhận tác giả chơi chữ ở đây với עַם và עַמִּי (Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams, 1st English ed. [Jerusalem: Magnes, 1967], 292). Tuy nhiên, vì cả chữ nun và chữ mem là âm lướt, nên עַם cũng là một từ tác giả dùng để chơi chữ. Như vậy, tác giả kết hợp cả ba cách nói về đối tượng trong cùng một nhóm.

sẽ không ngủ được vì thời tiết lạnh. Nếu người vay kêu cầu Đức Chúa Trời, thì Ngài sẽ hành động (có lẽ để đoán phạt người áp bức người nghèo). Và câu 27 cũng giải thích động cơ căn bản chính là thuộc tính của Đức Gia-vê, “vì Ta là Đấng nhân từ.”¹³ Ngài là Đấng biện hộ cho người nghèo vì Ngài là nhân từ. Trong dân Y-sơ-ra-ên đã có người nghèo (so với Phục 15:1-18). Đó là hiện tượng bình thường trong xã hội xưa và nay. Các chủ nợ thường yêu cầu người vay nợ phải trả nợ, dù họ nghèo hay không. Nhưng giáo huấn này mô tả một cộng đồng sống theo sự thương xót của Chúa và quan tâm đến người nghèo. Giáo huấn này là “cấu trúc của ân điển” (“structure of grace”) để giúp đỡ cho người gặp khó khăn về kinh tế.¹⁴

Lê-vi Ký 25:35-38

Giáo huấn thứ hai liên quan đến cho vay tiền lấy lãi được chép trong Lê-vi Ký 25:35-38. Sách Lê-vi Ký hướng dẫn dân sự sống thánh khiết theo tiêu chuẩn thánh khiết của Đức Gia-vê, vì Ngài là Đấng Thánh Khiết (Lê-vi 11:44, 45; 19:1). Lê-vi Ký 17-26 thường được gọi là Bộ Luật về Sự Thánh Khiết” (Holiness Code). Cơ đốc nhân thường biết Lê-vi Ký 19:18: “...hãy yêu thương người lân cận như chính mình” vì câu này nhiều lần được trích dẫn trong Tân Ước (Mat 19:19; 22:39; Mác 12:31; Luca 10:27; Rô 13:9; Gal 5:14; Gia-cơ 2:8). Lê-vi Ký 25:35-38 cũng nhấn mạnh tinh thần tương tự:

³⁵Nếu người anh em của các con lâm vào cảnh nghèo khó, không thể tự nuôi sống mình, thì các con phải giúp đỡ người ấy, như là ngoại kiều hay người tạm

¹³ Durham cho rằng lời phán của Đức Gia-vê ở đây tóm tắt tất cả các điều luật liên quan đến người yếu đuối, không có khả năng tự vệ (John I. Durham, Exodus, WBC 3 [Waco, TX: Word, 1987], 329).

¹⁴ J. W. Rogerson, *Theory and Practice in Old Testament Ethics* (London: T&T Clark, 2004), 129-30.

trú, để người ấy vẫn có thể sống chung với các con.

³⁶Không được lấy lãi hay trục lợi người ấy, nhưng phải kính sợ Đức Chúa Trời để anh em của các con có thể sống bên các con. ³⁷Không được cho người ấy vay tiền để lấy lãi, cũng đừng bán lương thực cho người ấy để kiếm lời. ³⁸Ta là Giê-hô-va Đức Chúa Trời các con, Đấng đã đem các con ra khỏi Ai Cập, để ban cho các con đất Ca-na-an và làm Đức Chúa Trời của các con.¹⁵

Lời dạy ở đây không khác nhiều so với Xuất 22: họ không được lấy lãi (c. 36). Lê-vi ký mở rộng phạm vi những vật có thể vay, bao gồm cả tiền và thực phẩm (c. 37). Điều luật này nhằm mục đích bảo vệ người nghèo theo sự nhân từ của Đức Gia-vê. Chúng ta biết điều đó qua một vài chi tiết trong bản văn.

Thứ nhất, điều kiện cũng giống như Xuất 22:23: người vay tiền là người Y-sơ-ra-ên “lâm vào cảnh nghèo khó” (c. 35). Để đáp ứng nhu cầu của những người nghèo khó, Đức Gia-vê yêu cầu người Y-sơ-ra-ên hỗ trợ họ, dù họ là người “ngoại kiều hay người tạm trú” (c. 35).¹⁶ Ngày nay chúng ta có thể nghĩ đến

¹⁵ Những chữ in nghiêng là do tôi muốn nhấn mạnh.

¹⁶ BTTHĐ dịch “dù là ngoại kiều hay người tạm trú,” có thể mở rộng luật này để bao gồm cả người ngoại quốc đến tạm trú. Tuy nhiên, cùng với nhiều các sách giải nghĩa (Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979], 321; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC 3 [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1980], 229; Baruch A. Levine, *Leviticus* [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989], 178; Jacob Milgrom, *Leviticus 23-27*, AB 3B [New York: Doubleday, 2001], 300), tôi đề nghị chúng ta dịch mệnh đề תָּקַן לָהֶם וְלִזְרוּתָם (c. 35) như thế này: “Các con phải giúp đỡ người ấy như là ngoại kiều hay người tạm trú.” Lý do là vì động từ תָּקַן có hai đối tượng ở đây, bao gồm “người ấy” có giới từ và đại từ (וְ) và hai danh từ (זָרָא וְגֵר). Tiếng Hê-bơ-rơ phân biệt rõ giữa đối tượng đầu tiên (theo giới từ) và đối tượng thứ hai. Trường hợp này đối tượng thứ hai mô tả cách thức đối xử với đối tượng thứ hai. Xem thêm Bruce K. Waltke và

những người tị nạn: họ đến từ xa vì một lý do nào đó họ không thể sống ở đất của họ. Vì vậy họ không có đất để trồng lúa, và họ không có người thân hỗ trợ.

Thứ hai, động cơ trong giáo huấn này gồm có ba điều: (1) Mục đích là để giúp các anh em trong Y-sơ-ra-ên “để người ấy vẫn có thể sống chung với các con” (c. 35 & c. 37). (2) Qua việc bảo vệ người nghèo, người Y-sơ-ra-ên bày tỏ lòng kính sợ Chúa (c. 36). (3) Động cơ chính ở đây là sự nhân từ của Đức Gia-vê. Theo câu 38, Đức Gia-vê đã cứu dân Y-sơ-ra-ên để Ngài làm Đức Chúa Trời của họ. Việc Chúa giải cứu dân sự là tấm gương để dân sự noi theo trong mối quan hệ giữa họ với nhau.¹⁷ Ngài muốn họ giúp đỡ lẫn nhau. Chúa cho họ đất Ca-na-an để sống bình an trong sự hiện diện của Ngài.

Chúa chọn dân Y-sơ-ra-ên cư ngụ trong xứ. Xứ này là một yếu tố chúng ta cần hiểu rõ vì đây chính là sự khác biệt khiến chúng ta khác với dân Y-sơ-ra-ên ngày xưa. Lê-vi ký 25 không những nói đến việc cho vay tiền lấy lãi mà còn nói nhiều đến vấn đề đất đai. Trong Lê-vi ký 25, Đức Gia-vê thiết lập giao ước để bảo vệ người Y-sơ-ra-ên bị bắt trong hoàn cảnh nghèo khổ.¹⁸ Các điều luật về đất đai nhằm mục đích đó. Chương này bắt đầu với ngày Sa-bát, tức là mỗi lần đến năm thứ bảy người Y-sơ-ra-ên không trồng lúa trong suốt năm đó (câu 1-7). Mỗi người sống nhờ việc lúa tự mọc lên. Sau đó là năm Hân Hỉ, xảy ra mỗi 50 năm (c. 8-12). Trong năm thứ 50 đó, người

Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), §10.2.3. Bản dịch tiếng Việt tương tự bao gồm Bản Dịch 2011, Bản Phổ Thông, Kinh Thánh Hiện Đại, và Bản Dịch Mới.

¹⁷ Harrison, *Leviticus*, 227.

¹⁸ Khái tượng của Phục Truyền 28 là dân Y-sơ-ra-ên vâng phục giao ước và vui hưởng phước hạnh của Chúa đến mức là họ cho các nước vay tiền. Tuy nhiên, nếu dân Y-sơ-ra-ên không giữ giao ước, thì họ sẽ gặp khó khăn đến mức là họ phải vay tiền của người ngoại quốc.

Y-sơ-ra-ên cũng không được trồng lúa. Ngoài ra, trong năm hân hỉ những người Y-sơ-ra-ên bị bán làm nô lệ sẽ được tự do, và quyền sở hữu đất sẽ được trả lại người thừa kế đất đó (xem c. 10). Vì vậy, cũng có luật liên quan đến điều chỉnh giá bán đất, tùy theo bao nhiêu năm người mua có thể trồng lúa (c. 13-17). Công thức này cũng áp dụng cho người chuộc lại đất trước Năm hân hỉ (c. 25-28),¹⁹ nhưng tài sản của người Lê-vi thì có những luật lệ riêng (c. 29-34). Nền tảng cho luật này là câu 23-24:

²³Đất không được bán đứt vì đất đai thuộc về Ta, còn các con ở với Ta chỉ như ngoại kiều và người tạm cư.

²⁴Trong khắp xứ mà các con sẽ nhận làm sản nghiệp, hãy cho người ta quyền chuộc lại đất đai.²⁰

Đất thuộc về Đức Gia-vê, không phải người Y-sơ-ra-ên. Họ chỉ là người quản lý, cho nên họ phải làm theo yêu cầu của Chủ mình. Đó là bối cảnh của điều luật cấm cho vay tiền lấy lãi. Người nghèo bán đất để mua lúa, và Chúa muốn bảo vệ họ khỏi bị bắt vì nghèo nên không trả nợ được.

Phục Truyền 23:19-20

Phục Truyền 23:19-20 cũng lập lại những điều luật trong Xuất 22 và Lê-vi 25. Tuy nhiên, ở đây thêm một chi tiết phân biệt giữa người Y-sơ-ra-ên và người ngoại quốc:

¹⁹Không được cho anh em mình vay để lấy lãi, dù là tiền bạc, lương thực hay là bất cứ thứ gì sinh lãi. ²⁰Anh em được phép lấy lãi người nước ngoài nhưng không được

¹⁹ Việc người Y-sơ-ra-ên quản lý đất ảnh hưởng mối quan hệ tài chính của họ. Ngoài việc trả lại đất trong Năm hân hỉ, Năm Sa-bát bao gồm việc xóa nợ (Phục 15:1-11). Tuy nhiên, chỉ có một lần Kinh Thánh ghi nhận người Y-sơ-ra-ên đã áp dụng luật này (Nê-hê-mi 10:31; nguyên văn: câu 32).

²⁰ Những chữ in nghiêng là do tôi muốn nhấn mạnh.

*lấy lãi anh em mình. Như vậy, Giêhôva Đức Chúa Trời sẽ ban phước cho anh em trong mọi công việc anh em sẽ làm trong xứ mà anh em sắp vào nhận làm sản nghiệp.*²¹

Giống như Lê-vi Ký 25, câu 19 ở đây đề cập đến các vật được cho vay, bao gồm tiền bạc và lương thực nhưng thêm “bất cứ gì sinh lãi.” Tuy nhiên, câu 20 cho phép người Y-sơ-ra-ên lấy lãi từ “người nước ngoài” (cũng xem Phục 15:3). Tuy nhiên, đối với “anh em mình,” họ bị cấm lấy lãi.²² Phục Truyền không qui định người anh em mình là nghèo hay không như trong Xuất Ai Cập Ký 22 and Lê-vi Ký 25. Câu 20 xác định động cơ: không lấy lãi sẽ giúp người cho vay tiền vui hưởng phước hạnh Đức Gia-vê sẽ ban cho trong xứ, là sản nghiệp của họ theo giao ước.

Phục Truyền 23 lặp lại những khái niệm chính của hai phân đoạn trước. Tuy nhiên, câu này không đề cập đến tình trạng của người vay tiền. Vì vậy, một số học giả cho rằng phân đoạn này mở rộng điều kiện để bao gồm người vay tiền không chỉ là người nghèo mà là áp dụng cho tất cả mọi người trong dân Y-sơ-ra-ên.²³ Còn học giả khác cho rằng điều luật này nhằm mục đích bảo vệ người nghèo, không phải quản lý việc làm ăn như các nhà kinh doanh.²⁴ Liệu đây có phải là quan điểm đúng?

²¹ Những chữ in nghiêng là do tôi muốn nhấn mạnh.

²² Clement của Alexandria cho rằng anh em trong Chúa Giê-xu giống như anh em trong dân Y-sơ-ra-ên vì vậy tín hữu không được phép lấy lãi từ tín hữu khác (David W. Jones, *Reforming the Morality of Usury: A Study of the Differences that Separated the Protestant Reformers* [Lanham, MD: University Press of America, 2004], 25–26). Ngoài những lý luận triết học, Thomas Aquinas dựa vào Phục 23:19 để cho rằng việc lấy lãi tương đương với việc ăn cắp (Aquinas, ST 1-2.100.11).

²³ Đây là quan điểm của R. Alan Cole, *Exodus*, TOTC 2 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1973), 175.

²⁴ Đây là quan điểm của Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 302.

Edward Neufeld viết về chủ đề này vào năm 1955. Ông tóm lại quan điểm của đa số học giả hiện đại cho rằng do nền kinh tế của Y-sơ-ra-ên ngày xưa chưa phát triển nên người ta chỉ cho một người vay tiền khi người ấy bị nghèo khổ, chứ không phải cho vay để làm ăn.²⁵ Ông Neufeld phản đối quan điểm đó vì ông tin rằng chúng ta không thể giả định rằng người Y-sơ-ra-ên chỉ cho vay tiền để giúp người nghèo.²⁶ Ông đặc biệt đề cập đến Phục Truyền 23 để nói rằng Phục Truyền không giới hạn đối tượng cho người nghèo như Xuất 22 và Lê-vi 26.²⁷

Theo tôi, Phục Truyền 23 không nhằm mục đích mở rộng luật này.²⁸ Các chi tiết khác cũng tương tự với hai phân đoạn trước.²⁹ Vì vậy, tôi nghĩ Môi-se thấy không cần thiết phải lặp lại chi tiết đó. Ở đây ông tập trung vào việc phân biệt giữa anh em và người nước ngoài. Sở dĩ họ được phép cho người ngoại quốc vay tiền là vì người ngoại quốc không có sản nghiệp theo dòng dõi thừa kế theo qui định của Đức Gia-vê. Trong các sách Ngũ Kinh cũng đề cập đến việc yêu cầu phải yêu thương người nước ngoài như người Y-sơ-ra-ên (Lê 19:34; cũng xem Phục 10:18-19).

Ngũ Kinh cấm việc cho vay tiền lấy lãi từ người Y-sơ-ra-ên mà đã lâm vào tình trạng nghèo khổ để bảo vệ cộng đồng người Y-sơ-ra-ên sống chung bình an, giúp gìn giữ đất sản nghiệp, và noi theo sự nhân từ của Đức Gia-vê.

Những phân đoạn còn lại của Cựu Ước

²⁵ Edward E. Neufeld, "The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws", *Hebrew Union College Annual* 26 (1955): 359–60.

²⁶ N.t., 367–71.

²⁷ N.t., 358.

²⁸ Cũng xem Issler, "Lending and Interest in the OT", 771–80.

²⁹ Christopher J. H. Wright, *Deuteronomy*, NIBCOT (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 251.

Phần còn lại của Cựu Ước nói gì về vấn đề này? Vì đã nghiên cứu chi tiết trong các sách Ngũ Kinh, tôi sẽ lướt qua những phân đoạn khác. Mục đích của chúng ta là nắm được tinh thần của người Y-sơ-ra-ên khi họ nhận điều luật.

Thi Thiên 15:5a không giới hạn đối tượng khi cấm việc cho vay lấy lãi: “Người không cho vay lấy lãi.” Vì vậy, vào thời trung cổ, Thomas Aquinas dựa trên Thi Thiên 15:5 và Ê-xê-chi-ên 18:8 để cho rằng việc cấm lấy lãi không liên quan đến tình trạng của người vay tiền.³⁰ Tuy nhiên, rõ ràng câu này nhằm mục đích bảo vệ người nghèo.³¹ Có hai lý do ủng hộ quan điểm này. Thứ nhất, Thi 15:5 gần như trích dẫn Lê-vi 25:37.³² Mặc dù Đa-vít không đề cập đến người nghèo, nhưng bối cảnh của “câu nền tảng” của ông trong Lê-vi 25:35-38 bao gồm điều kiện người nhận tiền là người nghèo. Việc Đa-vít không cho biết chi tiết cũng không quan trọng vì văn thơ trong Kinh Thánh thường ngắn gọn. Tác giả không có ý định giải thích đầy đủ chi tiết như trong Ngũ Kinh. Đa-vít chỉ cần nhắc đến, và những ai biết Tô-rá cũng có thể nhận ra. Thứ hai, mệnh đề liên quan đến lấy lãi nằm trong cấu trúc song song với câu 5b: “Chẳng nhận hối lộ để hại người vô tội.” Sở dĩ có hai điều ở đây là vì cả hai đều liên quan đến vấn đề kinh tế.³³ Ai là người vô tội nếu không phải là người nghèo? Người giàu có thể hối lộ, dù vô tội hay có tội. Tuy nhiên, người nghèo không có điều kiện hối lộ cho nên chỉ có người nghèo bị làm hại khi người

³⁰ Thomas Aquinas, ST 2-2.78.1.

³¹ John Goldingay, *Psalms: Psalms 1-41*, vol 1, BCOT (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 223; David L. Baker, *Tight Fists or Open Hands?: Wealth and Poverty in Old Testament Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 265.

³² Frank-Lothar Hossfeld và Erich Zenger, *Die Psalmen I: Psalm 1-50*, Neue Echter Bibel (Würzburg: Echter, 1993), 107.

³³ Thi 15:5 chép וְאִישׁ לֹא יִשְׁכַּח לְאִישׁוֹ לֶקֶחַ, Còn Lê 25:37 chép: וְאִישׁ לֹא יִשְׁכַּח לְאִישׁוֹ לֶקֶחַ. Xem thêm: Daniel C. Owens, *Portraits of the Righteous in the Psalms: An Exploration of the Ethics of Book I* (Eugene, OR: Pickwick, 2013), 52.

ta hối lộ ở tòa án. Đa-vít kết hợp hai điều này để nhấn mạnh người công bình phải luôn cư xử đúng theo giao ước, để bảo vệ quyền của người nghèo.

Ê-xê-chi-ên 18:1-32 là một bài tranh luận giữa người Do Thái bị lưu đày và Đức Gia-vê. Người Do Thái trong cuộc lưu đày quan niệm rằng họ chịu khổ vì tội lỗi của cha ông của họ (c. 2). Tuy nhiên, Đức Gia-vê sửa lại quan điểm của họ và nói rằng: “Này, mọi linh hồn đều thuộc về Ta; linh hồn của cha cũng như linh hồn của con đều thuộc về Ta; linh hồn nào phạm tội thì sẽ chết” (c. 4). Với nguyên tắc này làm nền tảng, Đức Gia-vê mô tả người công chính (bắt đầu ở c. 5), tức là người sẽ được sống (c. 9). Từ câu 5-9 đề cập đến nhiều vấn đề tương tự với Thi Thiên 15. Trong đó có câu 7-8 tập trung vào vấn đề kinh tế. Người công chính:

‘không áp bức ai nhưng trả của cầm lại cho kẻ mắc nợ; không trộm cướp vật gì của ai nhưng ban bánh cho kẻ đói và mặc áo cho kẻ trần truồng; không cho vay lấy lãi, không tăng tiền lãi; rút tay lại không làm điều gian ác, phân xử công minh giữa người nầy với người khác... (Ê-xê-chi-ên 18:7-8)³⁴

Tất cả điều này liên quan đến mối quan hệ xã hội, chủ yếu về tài chính. Ở đây Đức Gia-vê bày tỏ ý Ngài không muốn người Y-sơ-ra-ên áp bức lẫn nhau hoặc là trộm cướp (c. 7). Ngược lại, họ trả lại vật thế chấp (c. 7; đối chiếu Xuất 22:26-26; Ê-xê 33:14-15), không cho vay tiền lấy lãi hoặc tăng lãi (c. 8). Và họ “ban bánh cho kẻ đói và mặc áo cho kẻ trần truồng (c. 7). Vì tất cả những điều này liên quan đến sự công bằng về mặt kinh tế, có lẽ tác giả muốn những điều này được đọc chung với nhau. Một người sống được như vậy sẽ được gọi là người công chính vì đã làm theo cách của Đức Gia-vê là Đấng

³⁴ Những chữ in nghiêng là do tôi muốn nhấn mạnh.

Thương Xót. Câu 5–9 mô tả hình ảnh thế hệ thứ nhất, là hình ảnh của người công chính. Tuy nhiên, câu 10–13 mô tả hình ảnh thế hệ thứ hai (là con trai của người công chính trong c. 5–9), là hình ảnh của người gian ác. Trong câu 12 mô tả người gian ác: “áp bức kẻ nghèo nàn thiếu thốn, trộm cướp vật gì của ai, không trả lại của cầm cho người mắc nợ, ngưỡng vọng các thần tượng và phạm điều kinh tởm.” Trong câu này, đối tượng bị áp bức là “kẻ nghèo nàn thiếu thốn” (עֲנִי וְאֶבְיָרִים), cùng thuật ngữ được dùng trong Xuất 22:25 (עֲנִי) và Phục 15:4 (אֶבְיָרִים). Hình ảnh thế hệ thứ ba (là cháu của người công chính trong c. 5–9), là người công chính (c. 14–18). Câu 18 xác định đối tượng bị áp bức là “anh em mình” (אָח) và “đồng bào mình” (עֲמִיתִי). Cũng vậy, Ê-xê-chi-ên 22:12 lên án những lãnh đạo của Y-sơ-ra-ên: “Nơi người, người ta nhận hối lộ để làm đổ máu, người đã lấy lãi và tăng tiền lãi, người áp bức người lân cận để trục lợi và đã quên Ta, Chúa Giêhôva phán vậy.” Như vậy, Ê-xê-chi-ên cũng theo tinh thần của Ngũ Kinh, tìm cách bảo vệ người nghèo bằng cách không cho vay tiền lấy lãi từ những người Y-sơ-ra-ên đang lâm vào cảnh khốn cùng.

Châm Ngôn 28:8 đưa ra một quan điểm mới hơn một chút. Có người tin rằng người tử tế là người lấy tiền của mình tặng cho người khác và không vui hưởng sự giàu có của mình. Tuy nhiên, Châm Ngôn này cho là:

*Kẻ nào nhờ cho vay nặng lãi mà của cải mình
tăng thêm,
Là chất chứa của ấy cho người có lòng thương xót
kẻ nghèo khổ.*

Người dịch Kinh Thánh dùng cụm từ “nặng lãi” để dịch hai thuật ngữ mà theo nguyên văn có nghĩa là “lãi suất” (אֶשְׁלָה) và “lợi nhuận” (תִּיבִּרַת). Thật ra, nguyên văn không nói đến mức lãi suất cao hay thấp. Bản Truyền thống dịch sát với nguyên văn hơn: “nhờ lời và sự ăn-lời quá phép mà làm cho của-cải

minh thêm lên.” Người kiếm tiền nhờ lãi suất “chất chứa” tiền này cho người “có lòng thương xót kẻ nghèo khổ.” Đây là kết quả hết sức ngạc nhiên nhưng bày tỏ sự tể trị của Chúa trong việc ban phước cho người thương xót. Thuật ngữ ở đây dùng cho “người có lòng thương xót” (חַיִּי) và “kẻ nghèo khổ” (דָּלִי) cũng xuất hiện trong Châm 19:17. Câu này khen ngợi người cho người nghèo vay là cho Đức Gia-vê vay. Cũng như Châm Ngôn 19:17 (và Phục Truyền 15 và 28), Châm Ngôn 28:8 cho rằng sự tể trị của Đức Gia-vê vượt trên cả kết quả hiển nhiên. Ngài là Đấng thực thi công bằng cho người nghèo và sẽ ban phước cho những ai giúp người nghèo. Đồng thời Ngài cũng rủa sả những kẻ áp bức người nghèo.

Chỉ có một phân đoạn trong lịch sử Cựu Ước ghi lại người Y-sơ-ra-ên làm theo điều luật cấm cho vay tiền lấy lãi: Đó là Nê-hê-mi 5:1-13. Trong thời hậu lưu đày, Nê-hê-mi quản lý việc xây dựng lại tường thành Giê-ru-sa-lem. Tuy nhiên, ông cũng phải giải quyết những mâu thuẫn trong cộng đồng. Lúc bấy giờ, một số người Do Thái lâm vào tình trạng vô cùng nghèo khổ. Giải pháp của ông là thực hiện điều luật về việc cho vay tiền và làm gương nhân từ.

Theo Nê-hê-mi 5:1-5, có một nạn đói xảy ra tạo nên sự chênh lệch lớn về kinh tế giữa người giàu và người nghèo.³⁵ Những ai có tiền mua lúa thì sống thoải mái sung túc, trong khi những người không có điều kiện thì phải cầm cố ruộng đất (c. 3) và thậm chí, họ phải bán con cái làm nô lệ (c. 5). Câu 1 cho biết người nghèo lên án “anh em mình” là kẻ áp bức họ. Tình anh em trong giao ước hầu như bị phá hủy lúc bấy giờ.³⁶

³⁵ Có thể là do Nê-hê-mi đem người ở nông thôn để xây tường thành, và vì họ không thể trồng lúa của họ (F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982], 191).

³⁶ Jacob M. Myers, *Ezra, Nehemiah*, Anchor Bible 14 (Garden City, NY: Doubleday, 1965), 130.

Nê-hê-mi đưa ra câu trả lời dứt khoát. Nê-hê-mi lên án người giàu (c. 7-8). Theo c. 10, ngay cả Nê-hê-mi cũng cho vay tiền lấy lãi, nhưng sau đó ông yêu cầu mọi người chấm dứt việc lấy lãi. Ông kêu gọi trả lại đất cũng như tiền lãi cho người nghèo (c. 11-12), và các lãnh đạo đã làm theo lời Nê-hê-mi kêu gọi (c. 13). Động cơ của Nê-hê-mi được ghi trong c. 9: “Điều các ông làm không phải chút nào. Đáng lẽ các ông phải ăn ở trong sự kính sợ Đức Chúa Trời để các dân tộc thù địch không sỉ nhục chúng ta chứ?” Nê-hê-mi chương 5 minh họa rất rõ những nguyên tắc dạy về việc cho vay tiền như đã chép trong các sách Ngũ Kinh.

Cựu Ước luôn đồng nhất về việc cho vay tiền lấy lãi: Người Y-sơ-ra-ên không được lấy lãi từ người Y-sơ-ra-ên nghèo khổ. Họ phải kính sợ Chúa và làm theo sự nhân từ Ngài, tức là chỉ cho vay để giúp người nghèo vì lòng thương xót. Trong các bộ luật khác của vùng Cận Đông cổ, chỉ có duy nhất Ngũ Kinh cấm việc lấy lãi.³⁷ Tại sao như vậy? Một số học giả cho rằng sở dĩ Ngũ Kinh cấm việc lấy lãi là vì ngày xưa lãi suất rất cao. Trong bộ luật của Eshnunna và bộ luật của Hammurabi, có điều luật giới hạn lãi suất tối đa là 20% khi cho vay tiền bạc và 33.3% khi cho vay lúa.³⁸ Có bản hợp đồng từ vùng Mê-sô-bô-ta-mi cổ đề cập đến lãi suất từ 10–60%.³⁹ Vì vậy, Cole cho rằng lãi suất cao là lý do Xuất 22 cấm việc lấy lãi.⁴⁰ Cả hai học

³⁷ Neufeld, “The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws”, 359; Erich Zenger, “Geld als Lebensmittel? Über die Wertung des Reichtums im Psalter (Psalmen 15.49.112)”, trong *Gott und Geld* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 77; Baker, *Tight Fists or Open Hands?*, 254.

³⁸ Robert P. Maloney, “Usury and Restrictions on Interest-taking in the Ancient Near East”, *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 3–4.

³⁹ Erhard Gerstenberger, *Leviticus*, trans. Douglas W. Stott, 1st American ed., OTL (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1996), 387.

⁴⁰ Cole, *Exodus*, 175.

giả Kraus và VanGemerer đều cho rằng lãi suất cao là lý do Thi Thiên 15 lên án việc lấy lãi.⁴¹ Tuy nhiên, Cựu Ước chưa bao giờ đề cập đến mức độ lãi suất chính là lý do.

Mục đích quan trọng nhất ở đây là để bảo vệ người nghèo (bao gồm quyền sở hữu đất) vì sự nhân từ của Đức Gia-vê. Rất nhiều tác giả ủng hộ quan điểm này. Kaiser cho rằng lý do cấm lấy lãi là vì người nghèo. Ông lý luận rằng người công chính phải cho người nghèo vay không lấy lãi, nhưng có thể lấy lãi nếu mục đích là làm ăn.⁴² North cho rằng Ngũ Kinh tạo điều kiện cho vay miễn lãi suất là vì mục đích từ thiện.⁴³ Một số học giả khác, bao gồm Wenham,⁴⁴ Dahood,⁴⁵ và Wright,⁴⁶ cho rằng điều luật cấm lấy lãi là nhằm mục đích bảo vệ người nghèo.

VẤN ĐỀ CHO VAY TIỀN LẤY LÃI TRONG TÂN ƯỚC

Tân Ước không đề cập nhiều đến vấn đề cho vay tiền lấy lãi. Câu chuyện ngụ ngôn mà Chúa Giê-xu kể cho thấy việc gửi tiền vào ngân hàng để hưởng lãi suất là việc thông thường (Mat 25:27; Lu-ca 19:23). Tuy nhiên, Lu-ca 6 là phân đoạn duy nhất hướng dẫn môn đồ về việc cho vay tiền. Mặc dù phân đoạn này không đề cập đến vấn đề lấy lãi, nhưng dựa trên Ê-xê-chi-ên 18:8 và Lu-ca 6, giáo phụ Tertullian (khoảng 160–230 SC)

⁴¹ Hans-Joachim Kraus, *A Continental Commentary: Psalms 1–59* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 230; Willem A. VanGemerer, *The Expositor's Bible Commentary: Psalms*, ed. Tremper Longman và David E. Garland, rev. ed., vol 5 (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 184.

⁴² Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 215–17.

⁴³ Gary North, *Leviticus: An Economic Commentary* (Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1994), 480.

⁴⁴ Wenham, *The Book of Leviticus*, 322.

⁴⁵ Mitchell J. Dahood, *Psalms I, 1–50*, AB 16 (Garden City, NJ: Doubleday, 1966), 84.

⁴⁶ Wright, *Old Testament Ethics*, 165.

cấm việc cho vay tiền lấy lãi.⁴⁷ Theo Thomas Aquinas (khoảng 1225–1274 SC), mặc dù Phục 23:19 cho phép lấy lãi từ người ngoài Y-sơ-ra-ên, nhưng ông cho rằng Chúa Giê-xu cấm việc này trong Lu-ca 6:35.⁴⁸ Tuy nhiên, trong Lu-ca 6, Chúa Giê-xu kêu gọi tín hữu đối xử với nhau cách tử tế theo sự nhân từ của Đức Chúa Trời, tiếp tục tinh thần của Cựu Ước, nhấn mạnh lòng thương xót đối với người nghèo.

Trong bài giảng này, Chúa Giê-xu áp dụng nguyên tắc yêu thương kẻ lân cận (Lu-ca 6:27-36), bao gồm cả yêu thương kẻ thù (c. 32). Và, Ngài kêu gọi tín hữu giúp những người không thể giúp mình. Trong câu 30, Chúa Giê-xu dạy rằng: “Ai xin, hãy cho.” Ngài cho rằng những người yêu kẻ thù mình là những người được ơn (c. 32-34). Điều này phân biệt giữa người tin kính và người không tin kính. Trong câu 35–36 có nội dung chúng ta đặc biệt quan tâm:

³⁵Nhưng các con hãy yêu kẻ thù mình, hãy làm ơn, và hãy cho mượn mà đừng mong trả lại. Như vậy, phần thưởng của các con sẽ lớn, và các con sẽ là con của Đấng Chí Cao, vì Ngài lấy lòng nhân từ đối đãi người vô ơn và kẻ độc ác. ³⁶Hãy thương xót như Cha các con hay thương xót.

Chúa Giê-xu kêu gọi các môn đồ cho vay nhưng không mong người ta trả nợ. Điều này giống như Xuất 22:26, kêu gọi người cho vay tiền trả lại vật thế chấp trước khi mặt trời lặn, có nghĩa là người cho vay không có cơ sở (vật đảm bảo) để đòi người vay trả nợ. Theo Chúa Giê-xu, động cơ của hành động đó là để được ơn, tức là được làm con của Đấng Chí Cao. Và Ngài kêu gọi hành động thêm: “Hãy thương xót như Cha các con hay thương xót.” Chúa Giê-xu kêu gọi các môn đồ noi gương Đức Chúa Trời.

⁴⁷ Jones, *Reforming the Morality of Usury*, 26.

⁴⁸ Aquinas, ST 1-2.105.3 và 1-2.108.3.

CƠ ĐỐC NHÂN CÓ ĐƯỢC PHÉP CHO VAY TIỀN LẤY LÃI?

Tôi muốn quay lại thắc mắc của một mục sư về Thi Thiên 15:5: “Chúng ta có được phép lấy lãi khi cho vay tiền không?” Cơ đốc nhân có thể cho vay tiền lấy lãi không? Tôi tin rằng chúng ta có thể cho vay tiền lấy lãi, nhưng phải cân nhắc tình huống cụ thể.

Chúng ta cần phải biết rằng trong lịch sử Hội Thánh, có rất nhiều Giáo Hội nghị cấm việc cho vay tiền lấy lãi.⁴⁹ Các giáo phụ và Thomas Aquinas cùng đồng ý rằng việc lấy lãi là tội lỗi. Tuy nhiên, trong cuộc Cải Chánh ở thế kỷ 16, quan điểm này đã được thay đổi hoàn toàn ngược lại.⁵⁰ Sự thay đổi này chủ yếu do John Calvin. Vào thời điểm đó, các nền kinh tế của Châu Âu bắt đầu phát triển việc kinh doanh thương mại rộng rãi. Mặc dù John Calvin rất nghi ngờ việc cho vay tiền lấy lãi, ông không tuyệt đối cấm. Theo quan điểm của ông, Kinh Thánh không tuyệt đối cấm lấy lãi.⁵¹ Theo Michael Wykes, Calvin cho phép lấy lãi là vì tình hình chính trị của Cựu Ước hoàn toàn khác với tình hình chính trị của thời ông. Tình hình mới khiến cho các mệnh lệnh của Cựu Ước không còn được áp dụng. Đối với Calvin, vấn đề chúng ta nên cho vay tiền lấy lãi hoặc không lấy lãi cũng tùy vào việc lấy lãi đó có đi ngược với sự công bằng hoặc tình yêu thương hay không.⁵² Theo Calvin, vấn đề chính trong Lu-ca 6:35 là tình yêu thương, vì vậy việc lấy lãi không hẳn là tội lỗi.⁵³ Ông nhấn mạnh rằng những mệnh lệnh Cựu Ước thường mang tính chính trị, và không phải tất cả hình

⁴⁹ Paul A Wee, “Biblical Ethics and Lending to the Poor”, *The Ecumenical Review* 38:4 (1986): 423.

⁵⁰ Jones, *Reforming the Morality of Usury*, ix.

⁵¹ John Calvin, *De Usuris*, được trích dẫn trong Michael Wykes, “Devaluing the Scholastics: Calvin’s Ethics of Usury”, *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 42.

⁵² N.t.

⁵³ N.t., 44.

thức lấy lãi đều bị cấm.⁵⁴ Liên quan đến Thi 15:5, Calvin cho rằng việc cấm cho vay tiền lấy lãi mục đích là để bảo vệ người nghèo tránh bị lợi dụng. Vì vậy, ông không cấm việc lấy lãi nhưng khuyến khích mọi người áp dụng luật tình yêu thương trong Ma-thi-ơ 7:12.⁵⁵ Cũng vậy, liên quan đến Lê-vi Ký 25:35-37, Calvin lập luận rằng, mục đích của mệnh lệnh cấm cho vay tiền lấy lãi là để bảo vệ người nghèo khỏi bị áp bức. Vì vậy, ông đưa ra kết luận, người ta được phép cho vay tiền và lấy lãi nếu họ không áp bức người nghèo.⁵⁶

Tôi tin rằng quan điểm của Calvin là đúng. Tuy nhiên, quan điểm của ông cần được bổ sung hai điều. Thứ nhất, khi Calvin đề cập đến tình hình chính trị mới, chúng ta phải hiểu rằng trong Giao Ước Mới, Đức Chúa Trời không còn xem dân Ngài như là một quốc gia. Trong Hội Thánh, chúng ta không có đất là sản nghiệp thừa kế từ tổ phụ theo như ý của Đức Chúa Trời. Vì vậy, khi giải nghĩa vấn đề này trong bối cảnh của cả Kinh Thánh, những điều luật cấm việc lấy lãi không còn được áp dụng. Tuy nhiên, động cơ của điều luật này vẫn còn giá trị ứng dụng, vì Đức Chúa Trời vẫn luôn là Đấng Nhân Từ. Ngài vẫn yêu cầu chúng ta noi theo tình yêu thương của Ngài (Êph 5:1-2).⁵⁷ Do đó, chúng ta có thể học theo mô hình mà Chúa đã ban cho người Y-sơ-ra-ên. Chúng ta áp dụng tinh thần yêu thương

⁵⁴ N.t., 46.

⁵⁵ John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Anderson, vol 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 214.

⁵⁶ Wykes, “Devaluing the Scholastics”, 47.

⁵⁷ Đối với Cựu Ước, Cyril Rodd nghi ngờ khái niệm cho rằng chúng ta phải noi theo Đức Chúa Trời. Ông cho rằng chúng ta phải sống thánh khiết theo cách của con người trong khi Chúa thánh khiết theo cách của Ngài (Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* [Edinburgh: T&T Clark, 2001], 69). Ông cảnh báo như vậy cũng hợp lý nhưng không có nghĩa chúng ta không thể không nói về việc noi theo Đức Chúa Trời. Việc noi theo không nhất thiết phải bao gồm từng chi tiết.

của điều luật cấm việc cho vay tiền lấy lãi đối với người nghèo. Nguyên tắc của những điều luật này là bảo vệ người nghèo.

Vì vậy, khi gặp anh em trong tình trạng nghèo túng, chúng ta không cho vay tiền lấy lãi. Thật sự, nếu cho vay tiền, tôi không mong nhận lại vốn (Lu-ca 6:35). Tôi giúp đỡ vì muốn bày tỏ tình yêu thương như Chúa đã yêu tôi. Trong trường hợp đó, có lẽ chúng ta nên cho luôn thay vì cho vay. Nếu họ vay tiền nhưng không có khả năng trả lại, họ có thể xấu hổ, và mối quan hệ sẽ bị phá vỡ. Tuy nhiên, nếu một người muốn vay tiền của người khác để làm ăn, người vay tiền nên trả vốn lẫn lãi. Ở trường hợp này, cả người vay và người cho vay đều chịu nguy cơ rủi ro mất tiền, nhưng cả hai cũng có cơ hội sinh lợi. Trường hợp này không phải là người vay tiền do nghèo khổ và cần lúa hoặc gạo để ăn ngay hôm nay, mà là vì họ muốn kiếm tiền. Trong tình huống này, Cơ đốc nhân cho vay lấy lãi không vi phạm nguyên tắc của Chúa Giê-xu về tình yêu thương.

Chương trình vay vốn nhỏ (cho người nghèo vay một số tiền nhỏ để họ khởi nghiệp) là một trường hợp đặc biệt. Các tổ chức sử dụng phương pháp này để giúp người nghèo phát triển kinh tế của cộng đồng. Họ có những phương pháp để giúp người nghèo thoát khỏi tình trạng nghèo khổ. Do vậy, tổ chức cho vay cũng có thể lấy lãi. Và người vay tiền nên trả nợ, không những vì tư cách của bản thân, mà còn để giúp lại người khác. Như vậy, cả cộng đồng, dù giàu hay nghèo, mọi người cần áp dụng lời Chúa kêu gọi yêu thương kẻ lân cận như chính mình.

**SEMPER REFORMANDA:
DIASPORIC RENEWAL FROM WEST ASIA
THROUGH SOUTHEAST ASIA AND BEYOND**

**SEMPER REFORMANDA:
SỰ ĐỔI MỚI CỦA CỘNG ĐỒNG THA HƯƠNG
TỪ TÂY Á ĐẾN ĐÔNG NAM Á VÀ XA HƠN NỮA**

Amos Yong

Professor of Theology & Mission
Fuller Theological Seminary, Pasadena, California

TÓM TẮT

Semper reformanda là khái niệm thường dùng để diễn đạt ý tưởng Hội Thánh luôn luôn cần được cải chánh: mỗi thế hệ Cơ Đốc cần đọc và hiểu ý nghĩa sứ điệp Kinh Thánh tùy theo từng thời để làm chứng nhân cho Chúa Giê-xu một cách trung tín trong mọi bối cảnh đổi mới.

Thư tín 1 Phi-e-rơ đưa ra vấn đề các cộng đồng Cơ Đốc tha hương - còn gọi là các cộng đồng “kiểu ngụ” (1:1) đang sống rải rác ở vùng Tây Á vào thế kỷ đầu - thường bị xem là “công dân hạng hai” trong xã hội mà họ đang sinh sống, và đôi khi không được hưởng đầy đủ sự bảo vệ về mặt chính trị và luật pháp. Đối với các cộng đồng này, tác giả thư 1 Phi-e-rơ khuyên họ nhờ cậy năng quyền Thánh Linh làm cho nên thánh (1:2) để ăn ở ngay lành giữa dân ngoại (2:12) và có thể chịu khổ vì danh Đấng Christ (4:14) khi gặp những áp lực về mặt chính trị-xã hội.

Ngày nay, tại nhiều quốc gia ở Châu Á như Malaysia, Indonesia, Thái Lan, và Việt Nam, các cộng đồng Cơ Đốc cũng

được xem là những cộng đồng kiều ngụ vì họ sống trong môi trường chính trị-xã hội và tôn giáo khác biệt với giá trị và niềm tin Cơ Đốc. Ngoài ra, đa số các cộng đồng Cơ Đốc gốc Châu Á tại Hoa Kỳ cũng đang trải nghiệm sự kiều ngụ, vì là người da vàng sinh sống trong một xã hội có người da trắng chiếm đa số. Bằng tinh thần *semper reformanda*, những cộng đồng kiều ngụ thời nay cũng cần đọc Kinh Thánh trong năng quyền biến đổi của Thánh Linh để xác định cách sống ngay lành giữa dân ngoại.

Dù ở hoàn cảnh nào, các cộng đồng kiều ngụ phải kiến tạo một không gian tinh thần và chiêm nghiệm thần học cho riêng họ, bởi lẽ họ vừa thuộc về lẫn không thuộc về xã hội mà họ hiện đang cư ngụ. Không gian tinh thần này phải được đặt dưới sự tế trị của Đức Chúa Trời để các cộng đồng Cơ Đốc kiều ngụ không dễ bị sa vào lối sống và cách hành xử của xã hội đương thời. Hơn thế nữa, các cộng đồng Cơ Đốc kiều ngụ, như là những “người ở trọ, kẻ đi đường” (2:11), phải luôn nhờ cậy sự dẫn dắt của Thánh Linh để được cải chánh và đổi mới không ngừng với mục đích làm chứng nhân trung tín cho Chúa Giê-xu trong mỗi giai đoạn lịch sử và vị trí địa lý mà Chúa đang đặt để.

Our task here is to consider the legacy of the Reformation – given that the occasion of this conference is on the 500th year anniversary of when Martin Luther nailed the 95 Theses to the door of Castle Church in Wittenberg – in the context of Southeast Asian Christianity and of the Southeast Asian diaspora represented by the history and mission of Union University of California. For our purposes, I wish to begin and engage dialogically with the first letter of St. Peter in the New Testament. This is suitable, I suggest, on two fronts: first given the Reformation's theological commitment to *sola scriptura* or the primacy of scripture, and second, given that this Petrine correspondence was addressed directly to the Christian diaspora in Asia, among other nearby locales (1 Pet. 1:1).¹ Of course, we will need to extrapolate from 1 Peter's first century Mediterranean context since the *Asia* of that letter is specifically West Asia (what is today the Turkish peninsula), to the contemporary world of Southeast Asia and its American diaspora, but that is precisely the purpose of this essay.

The three sections that follow will therefore consider first 1 Peter in its original situation, then look at this epistle from a Southeast Asian perspective at the beginning of the 21st-century, and conclude with a reading and critical response from the Asian American diasporic context. I will show that different hearings and readings of this letter are not just possible but also viable, but then intend to argue that the Reformation cry of *semper reformanda* – that the church is reformed and ought always to be reforming – is surely true also vis-à-vis its commitment to the authority of scripture. More precisely, we ought to read scripture in both in faith and critically since the deliverances of a prior generation's

¹ Unless otherwise noted, all scriptural citations and quotations will derive from the New Revised Standard Version of the Bible.

understandings may not be helpful for the next one. In that case, *semper reformanda* demands a renewed attention to scripture in every generation, to its meaning and message, so that the church – no less the Southeast Asian churches in their various diasporic venues, certainly the Vietnamese and the Vietnamese American churches, albeit not restricted to these – can be reformed and renewed in order to bear faithful witness in ever new and changing contexts.²

DIASPORIC RENEWAL/SURVIVAL IN THE SPIRIT: PETRINE PERSPECTIVES

As part of the Southeast Asian diaspora myself, I am pleasantly surprised to realize that the Asian diasporic existence has a long history that reaches back to, and even goes behind or before, the first century Jesus movement itself. Peter begins his letter, “To the exiles of the Dispersion in Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia, and Bithynia” (1:1b).³ Such an address clarifies this as a circular letter, directed to those of “the Dispersion” – διασποράς (*diasporas*) – which generally referred in that time to Jews outside of Palestine, in this case, who were both temporary and more-or-less

² This essay brings together my previous efforts along two distinct registers: in Asian American theology, and in theological interpretation of scripture – e.g., in my books, *The Future of Evangelical Theology: Soundings from the Asian American Diaspora* (Downers Grove: IVP Academic, 2014), and *The Hermeneutical Spirit: Theological Interpretation and the Scriptural Imagination for the 21st Century* (Eugene, Ore.: Cascade Books, 2017) – so that what is proposed here is a theological reading of scripture (1 Peter, to be exact) from a diasporic Asian location.

³ We do not have to resolve the scholarly debate about whether or not the beginning of the epistle, “Peter, an apostle of Jesus Christ...” (1:1a), is true even if, for our purposes, it is just as easy to identify the author of this letter following its self-designation.

permanent residents in five Roman provinces, of which Asia was the furthest West. We know also that Asia then “was one of the most Hellenized, most thickly populated, and wealthiest of the Roman provinces.”⁴ Thus we are not surprised to know that another part of the New Testament written to some of its leading churches – the book of Revelation was composed for congregations in the cities of Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia, and Laodicea – condemned the reliance and valorization of affluence in that region.⁵

Yet it was precisely amidst such prosperity that Peter writes to “exiles of the Dispersion”: *παρεπιδήμοις διασπορᾶς* (*parepidemois diasporas*). Later in the letter, Peter addresses them as, “as aliens and exiles” (2:11a) – *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* (*paroikous kai parepidemous*) – thus indicating that these believers in Jesus were those who were “resident aliens” in these provinces, perhaps even in the socio-religious and political senses of that notion.⁶ If *parepidemos* usually referred to travelers and ethnic migrants, such a person was also considered to be “a sojourner, and hence without the recognized status even of a *παροικος* [*paroikous*].”⁷ The latter, on the other hand, also was “not a full citizen and ... having neither the obligations nor the privileges that fell to

⁴ Paul J. Achtemeier, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996), 85.

⁵ See Robert M. Royalty, Jr., *The Streets of Heaven: The Ideology of Wealth in the Apocalypse of John* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1998); I will have to return on another occasion to read the last book of the New Testament from an Asian or Asian American perspective!

⁶ See Graham Houston, *Leading by Example: Peter's Way for the Church Today* (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2008), ch. 3; *parepidemoi* appears once more in the NT in the so-called “hall of faith”: “... They confessed that they were strangers and foreigners on the earth ...” (Heb. 11:13b).

⁷ Achtemeier, *1 Peter*, 173.

citizens, nevertheless did have a recognized status and hence was not totally outside legal protection.”⁸ As such, then, Peter was writing to messianists that may have been immigrants from Palestine or other parts of the Mediterranean world, but these did not have all of the freedoms and advantages of full citizenship. Likely, these resident aliens derived from “mixed economic and social backgrounds.”⁹

Although I will treat the recipients of this circular letter as composed of Jews and Gentiles, there is some evidence that they were predominantly if not exclusively the latter.¹⁰ From that perspective, it makes sense to understand references to this exilic experience in spiritual terms as much as in political ones. As those “who have been chosen and destined by God the Father” (1:2a), with “an inheritance that is imperishable, undefiled, and unfading, kept in heaven” (1:4), their allegiances were not with the Roman system or belonging to this world. But even if this was not an immigrant group of believers in the geographic, ethnic, or social sense, there is also no reason for other readers to eliminate these features entirely either. Although there is little hint from the letter that these were forced exiles, there is much to be said for understanding their diasporic identity as chosen or voluntary, at least with regard to their Christian aspects.¹¹

This being the case, it becomes clearer that and why the author urges his readers to commit themselves spiritually and

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 57.

¹⁰ E.g., J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, Word Biblical Commentary 49 (Waco, Tex.: Word, 1988), xlix-lv, argues the letter was written primarily to Gentiles, proselytes, and God-fearers (cf. Acts 10:34-35).

¹¹ See Andrew M. Mbuvi, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*, Library of New Testament Studies 345 (New York: T & T Clark, 2007), 29.

theologically in faith: “If you invoke as Father the one who judges all people impartially according to their deeds, live in reverent fear during the time of your exile” (1:17). Similarly, and by extension, he admonishes: “Beloved, I urge you as aliens and exiles to abstain from the desires of the flesh that wage war against the soul. Conduct yourselves honourably among the Gentiles, so that, though they malign you as evildoers, they may see your honourable deeds and glorify God when he comes to judge” (2:11-12). On the one hand, exilic existence is divinely oriented, focused on the call to holiness that contrasts with the sinfulness of the world (see 1:14-16). On the other hand, exilic spirituality and faithfulness also has historical and political purchase in relationship to their Asian (and other provincial) neighbors. The call to holiness in that respect has a missional character: to live in such a way that unbelievers will be alerted to their evil deeds and character.

That these believers are being maligned by those among whom they lived suggests that they are being persecuted.¹² The author seems aware that his readers, “even if now for a little ... have had to suffer various trials” (1:6). There appears to have been certain groups such as slaves who also experienced unjust distress (2:19-20),¹³ but many others also must have understood themselves to have “suffer[red] for doing what is right” (3:17a).

¹² See Travis B. Williams, *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*, Supplements to Novum Testamentum 145 (Leiden: Brill, 2012), for a detailed and comprehensive study of the kinds, extent, and context of the persecution endured by these believers in ancient West Asia.

¹³ See Shively T. J. Smith, *Strangers to Family: Diaspora and 1 Peter's Invention of God's Household* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2016), ch. 3, on “Provinces and Households,” which details the social locations and relational matrices of various groups – slaves, women, even government-related officials – addressed in the letter.

Hence, they were warned: “let none of you suffer as a murderer, a thief, a criminal, or even as a mischief-maker. Yet if any of you suffers as a Christian, do not consider it a disgrace, but glorify God because you bear this name” (4:15-16). Perhaps the situation was intensifying: “do not be surprised at the fiery ordeal that is taking place among you to test you, as though something strange were happening to you” (4:12). As such, then, the apostolic word was to strengthen resolve: “let those suffering in accordance with God’s will entrust themselves to a faithful Creator, while continuing to do good” (4:19).¹⁴ In the end, theirs was a spiritual battle against the devil himself that all believers were subject to even aliens and exiles, so: “Resist him, steadfast in your faith, for you know that your brothers and sisters throughout the world are undergoing the same kinds of suffering” (5:9).

It would appear incontrovertible then that the resident aliens of Asia Minor (and the surrounding Roman provinces) were having to survive amidst the antagonism and hostility of the wider culture. Thus, the Petrine challenge was that they embraced their divinely providential status while “bearing the burden of marginal rights, ostracism, and verbal abuse.”¹⁵ So even if they were a “pilgrim people” first and foremost because of their ethnic or economic status, their religious, ecclesial, and social commitments were to inspire endurance of the “pain,

¹⁴ If Mark Dubis, *Messianic Woes in First Peter: Suffering and Eschatology in 1 Peter 4:12-19*, *Studies in Biblical Literature* 33 (New York: Peter Lang, 2002), is correct regarding this passage of 4:12ff. as being apocalyptic in nature, then later readers might either dismiss its relevance to their lives if not similarly (apocalyptically) understood or reinterpret their circumstances in this same (apocalyptic) manner; both has happened, but our reading is independent of such extrapolations.

¹⁵ Earl J. Richard, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter: A Literary and Theological Commentary* (Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 2000), 103.

abuse, and ostracism that Christians as a minority group suffer in a pagan society.”¹⁶

In this context, it is also perhaps unsurprising that these aliens and exiles were enjoined to live in ways that minimized the possibility that they could be accused of being troublemakers. Be law abiding and honorable, was the call:

For the Lord’s sake accept the authority of every human institution, whether of the emperor as supreme, or of governors, as sent by him to punish those who do wrong and to praise those who do right. For it is God’s will that by doing right you should silence the ignorance of the foolish. As servants of God, live as free people, yet do not use your freedom as a pretext for evil. Honour everyone. Love the family of believers. Fear God. Honour the emperor (2:13-17).

Believers in the Lord Jesus Christ ought not to do anything that would attract negative attention to their lives.

Might such a posture lead to a form of quietism vis-à-vis the surrounding social and political culture? Surely a Marxist kind of political revolution is out of the question. However, there might be at least a subtle, if not overtly subversive, form of Christian response, perhaps a way of life of good deeds that nevertheless manifest a kind of “calculated conformity” or “cautious resistance.”¹⁷ After all, if the supremacy of the emperor is accepted, this is only “for the Lord’s sake” (2:13), not to mention that this is acknowledged along with the conviction that “angels, authorities, and powers [are] made subject to him [the Lord]” (3:22b). Further, pagan or heathen

¹⁶ Ibid., 23.

¹⁷ See Travis B. Williams, *Good Works in 1 Peter: Negotiating Social Conflict and Christian Identity in the Greco-Roman World*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 337 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), chs. 8-9.

social norms are intentionally flaunted and renounced: “You have already spent enough time in doing what the Gentiles like to do, living in licentiousness, passions, drunkenness, revels, carousing, and lawless idolatry. They are surprised that you no longer join them in the same excesses of dissipation, and so they blaspheme” (4:3-4). Thus, did the epistle sketch the possibilities of what might be considered a dual citizenship – of heaven and in the imperial West Asian context – one that enabled both messianic commitment and social survival.¹⁸ Arguably, the letter’s opening address to “exiles of the Dispersion” frames, and thereby invites, its recipients to embracing a self-understanding that is *within* but not of the imperial regime.¹⁹ There are various indicators, then, that such a peaceable way of life (3:11b) was not devoid of counter-cultural dispositions and conduct.

In the big scheme of things, however, the goal was endurance of cultural criticism if not actual social and political maltreatment, in order to achieve (at least in part) and attain “the salvation of [their] souls” (1:9b; also 2:2b, 25b). Although “rejected by mortals,” resident aliens ought to realize that they are “yet chosen and precious in God’s sight” (2:4b). As “chosen” – literally, ἐκλεκτὸν (*eklekton*) or elect (also: 1:1, 2:6,

¹⁸ This is the argument of African American NT scholar, Shively Smith, in her *Strangers to Family*; my strategy, as unfolded in part 3 later, is sympathetic to her reading of this Christian letter but adopts a varying reception stance based in part on the *semper reformanda* principle which retrieval at this time also motivates our re-reading of this portion of the NT.

¹⁹ See David G. Horrell, “Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate towards a Postcolonial Reading of First Peter,” in Robert L. Webb and Betsy Bauman-Martin, eds., *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessment of the Letter of First Peter*, Library of New Testament Studies 364 (London and New York: T & T Clark, 2007), 109-43.

9, 5:13) – of God, they were also the scorned of the world: “But you are a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God’s own people, in order that you may proclaim the mighty acts of him who called you out of darkness into his marvellous light” (2:11). One ought not go out of one’s way to trouble the darkness of the pagan world, but yet Christian love, hospitality, and speech (4:8-11) ought to be observable by the world and even remarkable to them.

How might this maltreated group of diasporic Asians find strength to remain faithful? Perhaps because they have been “sanctified by the Spirit to be obedient to Jesus Christ” (1:2b). The Spirit of Christ not only has foretold before of these torments that are being experienced (1:11-12), but now enables them to give an account to and live before God in the requisite blameless way (4:5-6). More specifically, it is the divine Spirit that empowers their persevering witness in the face of travail and intimidation: “If you are reviled for the name of Christ, you are blessed, because the spirit of glory, which is the Spirit of God, is resting on you” (4:14).²⁰ These pilgrim people are thereby not alone but accompanied, and indeed formed to be a persevering community, by the Holy Spirit during this stormy season within a hostile polis.

Our brief assessment of the Petrine rhetoric suggests that these aliens and exiles of Asia (and related regions) found

²⁰ Dubis, *Messianic Woes in First Peter*, ch. 6, suggests that the Spirit’s messianic anointing in Isaiah is not only alluded to here in 4:14 but is also the extended from the individual (Messiah) to the Petrine (exilic) community; the role of the Spirit in enabling navigation between “assimilation [to the world] and defection [from the church]” is highlighted by Joel B. Green, “Living in Exile: The Church in the Diaspora in 1 Peter,” in Kent E. Brower and Andy Johnson, eds., *Holiness and Ecclesiology in the New Testament* (Grand Rapids, and Cambridge, UK: William B. Eerdmans, 2007), 311-25, esp. 316 and 320-22..

renewal by the Spirit of the living God to enable persistence and overcoming in a difficult social and political atmosphere. They were not to give unbelievers any occasion to bring accusations even as they were to be law-abiding and honorable before the principalities and powers of their age. If they were without full political, civil, and legal protections, they were nevertheless expected to be responsible resident aliens, contributing to their social world if in no other way than by honoring the powers that be.

RENEWAL IN MANY TONGUES: SOUTHEAST ASIAN CHRISTIANITY IN THE 21ST CENTURY

This Petrine message, I will now suggest, not only remained pertinent to, but arguably also was assumed by other Asians even if disconnected in space and time. If we fast forwarded to the other side of the Asian continent twenty centuries later, I now seek to portray in broad brush strokes, how Southeast Asian Christian faithfulness can be understood in light of the resident alien posture prescribed in this apostolic letter. To be clear, I will not be producing any documented Southeast Asian readings of 1 Peter even as it would be ridiculous to claim that in the short space of this segment of a theological essay we might do adequate justice to describing Southeast Asian Christianity at the turn of the third millennium.²¹ At the same time, I wish be suggestive about how the conditions under which Southeast Asian Christians have lived, at least in the recent past, might be considered when refracted through a Petrine lens. Some general comments on Malaysia (with a comparative aside

²¹ Those interested in a more extended scholarly account can consult Michael Nai-Chiu Poon, *Christian Movements in Southeast Asia: A Theological Exploration* (Singapore: Armour Publishing, 2010).

regarding Indonesia), Thailand, and Vietnam will be sufficient for our purposes.²²

Malaysia is of course of personal interest given that is my nation of birth. Of primary import in the context of this discussion, however, are two sets of facts: first, that Malaysia is an Islamic nation (over 60% of Malaysians are Muslim), and hence that Christians are a minority population religiously (under 10%), and second, that the latter group are also a minority population ethnically, consisting mostly of Chinese and South Asian (Indian) immigrants who live alongside native or indigenous Malays, who are religiously Muslim. Christians thereby live as resident aliens in Malaysia in both possible senses of the Petrine notion: as spiritually marginal and as ethnically minoritized. Christian evangelism of Muslims is legally prohibited in this country although cases of conversion of Malays occasionally surface. The point is that explicit efforts to proselytize are not part of the Christian mission or *modus operandi*, at least not with any sustained intentionality vis-à-vis the indigenous Muslim Malays.²³ While apostolic boldness might be proclaimed as a virtue, even that which prophetically denounces unjust governance – e.g., Peter and John’s courageous stance: “Whether it is right in God’s sight to listen to you rather than to God, you must judge; for we cannot keep from speaking about what we have seen and

²² Various chapters in Peter C. Phan, *Christianities in Asia* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2010), overview Christianity in these and other Southeast Asian nations; my account will be rather general, fitted to our scriptural analysis in many ways, rather than purporting to be an empirical or historical study.

²³ For more on Protestant Christian strategies for engagement in the Islamic context of Malaysia, see Rowan Peter, *Proclaiming the Peacemaker: The Malaysian Church as an Agent of Reconciliation in a Multicultural Society* (Oxford: Regnum Books, 2012).

heard” (Acts 4:19-20) – the majority of the time Christians abide by the general principle we have already seen enunciated in West Asia: “For the Lord’s sake accept the authority of every human institution, whether of the emperor as supreme, or of governors” (1 Pet. 2:13-14a). By and large, Christian believers “lay low,” thus not providing occasion for unbelieving slander. In the various instances in which such persecution is experienced, however, it is hoped that they might be able to testify such has been unprovoked, and in that sense, their resilience is also authoritatively commended by the writer of the letter to that previous generation of (West) Asian resident aliens. The point is that the flourishing of Christians in Malaysia depends in part on how they are perceived: less as agitators of the Muslim center and more as contributors to national prosperity.

Like in Malaysia, Christians are slightly under 10% of Indonesians, albeit with various important differences, including that the latter is the fourth largest population in the world. This is important since with almost 80% adhering to the Islamic faith (over 200 million), this island-country is the largest Muslim-majority nation worldwide. Yet, and here again contrasting with their northern neighbor, rather than Islam being the official religion, it is one of six recognized by the state ideology of Pancasila that attempts to promote interreligious toleration amidst national unity.²⁴ Protestants are predominant among the Christians in the land and quite vibrant across various sectors. In that respect, while being less dispersed exiles under the threat of political harassment, they are no less obligated to navigate the challenging path between being a

²⁴ See Benjamin Fleming Intan, *“Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis* (New York: Peter Lang, 2006).

religious minority and bearing an evangelistic witness. As with their West Asian colleagues from the first century, Indonesian Protestants would accept that they also are addressed by these Petrine words: “like living stones, let yourselves be built into a spiritual house, to be a holy priesthood, to offer spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ” (2:5).

If the Southeast Asian Peninsula and further southern Indonesian archipelago are Muslim-dominated, Thailand is officially a Theravada Buddhist country, organized as a constitutional monarchy (the king must be Buddhist) even if currently (since 2014) ruled by the military junta. With around 95% Theravadan and almost 5% Muslim (primarily in the peninsular strip reaching down to and bordering Malaysia), that leaves very few Christians! But because Buddhist practice on the indigenous ground is popularized, Christian mission efforts have not been hesitant about reaching out to the wider Buddhist population,²⁵ even if success so far is numerically inconsequential. Precisely because Buddhism is so culturally ingrained, Thais cannot envision Christian conversion in any other sense as abandonment of their Thai identity. Hence, by and large, this very small groupings of Christians would resonate with the Petrine distinction between their present form of life, consecrated to holiness, and that of their neighbors, at least metaphorically if not literally full of “licentiousness, passions, drunkenness, revels, carousing, and lawless idolatry” (4:3). Christian solidarity would be a precious sensibility since otherwise, faithfulness to the way of Jesus would be overwhelmed by submersion into the prevailing non-Christian – Buddhist – culture and society. Thus, hearkening to the Petrine call would be exigent, if for no other reason than

²⁵ The Southeast Asian Network has long been producing missiological literature for the Thai Buddhist context.

that resources for buttressing Christian identity are scarce in this Buddhist-dominated world: “all of you, have unity of spirit, sympathy, love for one another, a tender heart, and a humble mind. Do not repay evil for evil or abuse for abuse; but, on the contrary, repay with a blessing. It is for this that you were called—that you might inherit a blessing” (3:8-9). So, while not quite exiles in the migrant or diasporic sense, Thai Christians would certainly resonate with the apostolic message as resident aliens devoted to the Lordship of Jesus Christ amidst the Buddhist imperial system.²⁶ The question there might be how to honor their king as their West Asian forebears were requested to do 2000 years before them.

In now finally turning to Vietnam, I confess little expertise and much ignorance. In my understanding, however, there are a number of parallels between the West Asians Peter was addressing and contemporary Vietnamese Christianity, especially of the Protestant sort (we are, after all, celebrating the Reformation). First, imperial Rome could at any point, and did in some instances under specific emperors, persecute the early West Asian believers; the government of the Socialist Republic of Vietnam, meanwhile, as one of five official communist administrations in the world today (with China, Cuba, Laos, and North Korea), can also make life very difficult, if not outright tyrannize Christians in this coastal country. Second, if West Asian messianists were exilic and resident aliens, contemporary Vietnamese Protestants, numbering under one percent of the population, are also a severely pressured group.²⁷ Last but not least, whereas West Asian Christians in the first

²⁶ See Kenneth Fleming, *Buddhist-Christian Encounter in Contemporary Thailand*, Religionswissenschaft 19 (New York: Peter Lang, 2014).

²⁷ Vince Le, “The Pentecostal Movement in Vietnam,” in Amos Yong and Vinson Synan, eds., *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered*

century were of mixed socio-economic backgrounds, the majority of evangelical and pentecostal Christians in Vietnam are found chiefly among indigenous populations in the rural and mountain regions of the country, and in that sense doubly (or triply, one might argue) marginalized on account of their lower class and geographic locations.²⁸

Christians in Vietnam are actually not supposed to be gathering without registering with the government. Yet how to track small groups dispersed in the country - and mountainsides is not an easy task. Evangelical and pentecostal renewal makes sense in this context since these groups likely engage in minimal direct political involvement, if any, so are less prone to running up against government officials or realities. “Staying low” is part and parcel of their political way of life, even strategy, even as in these spaces they are more inclined to ignore, rather than honor, the socialist regime.

The preceding is obviously both generalized in the extreme and perhaps distorted via the Petrine lens. Still, within this context of celebrating the legacy of the Reformation, the scriptural frame has been helpful, I would argue, in enabling us to appreciate the form of at least Protestant Christianity in Southeast Asia in more or less recent times. Many are diasporic communities, even if one or more generation have elapsed from when their ancestors moved into these parts of the Asian continent, but all are resident aliens forging lives of discipleship and witness within socio-political and religious domains that are contrasting, if not also inimical, to their

Movements Past, Present, and Future, vol. I: *Asia and Oceania* (Lake Mary, Fla.: Charisma House Publishers, 2016), 181-95.

²⁸ See Vince Le, *Vietnamese Evangelicals and Pentecostalism: The Politics of Divine Intervention* (Leiden: Brill, 2018).

Christian faith.²⁹ This is an important point to confront, particularly as we shift to the American context in the next (and final) part of our essay, since in that sphere, Christians are in the majority in almost every sense, not in the religious, cultural, or political minority as they were in West Asia. So, if Southeast Asian resident aliens might find comfort in the closing words of the apostolic missive sent to their West Asian counterparts a long time ago: “Humble yourselves therefore under the mighty hand of God, so that he may exalt you in due time. Cast all your anxiety on him, because he cares for you. Discipline yourselves And after you have suffered for a little while, the God of all grace, who has called you to his eternal glory in Christ, will himself restore, support, strengthen, and establish you” (5:6-8a, 10), how might this read in the Asian North American diasporic context? Yes, God’s promises will prove themselves true in order to reform and renew our lives and churches, whether across continents or across centuries of time, but can 1 Peter be a force for renewal and revitalization of the faith for Southeast Asians once more transferred across a vast hemispheric divide?

LIMINAL RENEWAL: ASIAN AMERICAN CHRISTIANITY ON THE ECCLESIAL AND POLITICAL MARGINS?

In the last part of this essay, I want to switch contexts one more time, to the Southeast Asian diaspora to the Americas. Of course, we cannot hope to do justice to the historical and ethnic diversity of this reality, much less to its theological dimensions. I write, for instance, as a Malaysian Chinese whose parents migrated to the USA to pastor among the Chinese-

²⁹ See also my short essay, “Evangelism and the Political in Southeast Asia: A Pentecostal Perspective,” *Evangelical Review of Theology and Politics* 4 (2016): EF18-EF20.

speaking diaspora to Northern California, and so I can say little about the Laotian, Hmong, or Vietnamese refugee experiences across the continent for instance.³⁰ Hence, I will speak more generically from an *Asian American* perspective if for no other reason than expedience, and that this is arguably in continuity, even if twice removed, with the West Asian diasporan community to which Peter addressed his apostolic communiqué long ago.

From this contested Asian American site, nevertheless, I wish to explore the fortunes of the Petrine appeal. More precisely, I ask how the apostolic dispatch might be received among those who find themselves, regardless of Asian nation of origin, stereotyped as *perpetual foreigners* or as *model minorities*. These labels, of course, are discriminatory, but I will persist in thinking with and through them, hermeneutically, in order to ask if and how 1 Peter can be a resource for ecclesial renewal across the Asian American diaspora.

Asian Americans are *perpetual foreigners* because for historical reasons and because of their appearance, whites have and always will assume they are from elsewhere than America.³¹ Yet they strive to fit in, and do so by playing by the

³⁰ An initial foray toward a Vietnamese American theology is charted by Roman Catholic Vietnamese theologian, Peter C. Phan, *Christianity With an Asian Face: Asian American Theology in the Making* (Maryknoll: Orbis Books, 2003), ch. 11: "The Dragon and the Eagle: Toward a Vietnamese American theology."

³¹ And also from an existential perspective, when in Asian countries (from which their ancestors originated), at least 1.5 and later generations are also not acknowledged because they sound different (their American accents are unmistakable, or they do not speak the requisite Asian language); for further discussion of the *perpetual foreigner* experience, see Frank W. Yu, *Yellow: Race in American beyond Black and White* (New York: Basic Books, 2002), ch. 3.

social and cultural conventions – the *rules* – of the host nation. From that perspective, they have acclimated themselves to American culture and, for those who are Christians, to the sub-cultures of American Christianity around the country. For Asian American Protestants, more particularly, they have assimilated with the conservatism of their evangelical hosts, thereby at least attempting to demonstrate their belonging as resident aliens. Yet these historic “absolute aliens” can never do enough to be convincing about their Americanness;³² they just don’t look the part.

1 Peter’s pleas remain forceful in this Asian American diasporic environment. “Like obedient children,” they are urged: “do not be conformed to the desires that you formerly had in ignorance” (1:14), even while they are reminded: “You know that you were ransomed from the futile ways inherited from your ancestors” (1:18a). This buttresses the evangelical conversion narrative, surely, that they have left behind their Asian (e.g., Malaysian, Vietnamese, or whatever) practices and cultures, and are to embrace the American – read: evangelical – way of life. The evangelical church has not only sent missionaries across and around the Pacific Rim, but now will oversee the maturation of Asian American believers in their new homeland; hence the paternalist rhetoric of the Petrine discourse is directly applicable to Asian Americans exiles (aliens and strangers) who are mentored and even supervised(!) by their (white) evangelical hosts: “Rid yourselves, therefore, of all malice, and all guile, insincerity, envy, and all slander. Like newborn infants, long for the pure, spiritual milk, so that by it you may grow into salvation” (2:1-2). When Peter writes: “Now

³² See Derek Chang, *Citizens of a Christian Nation: Evangelical Missions and the Problem of Race in the Nineteenth Century* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 63.

that you have purified your souls by your obedience to the truth so that you have genuine mutual love, love one another deeply from the heart” (1:22), conformity to the truth of the gospel is equivalent with compliance with the norms of the (white) evangelical church. Asian American persistence and flourishing depends in large part on their subservience to and docility vis-à-vis evangelical cultural expectations.³³

And here is where the *perpetual foreigner* is called upon to live fully into the *model minority* image. The latter, while seriously problematic on so many levels – vis-à-vis not just Asian Americans but also whites and those of other ethnicities – is rooted deep in the nineteenth century history of Asian American quietism (compared to African American resistance to post-Civil War lynching and Jim Crow)³⁴ and unfortunately remains profoundly potent. Asian Americans do not want to disappoint – more important: dishonor! – their parents, for example,³⁵ so they ought to avoid any behaviors that would bring a bad name to their family, clan, ancestors, and by extension, to their people. This means, especially but not only for East Asian Americans who are deeply shaped by Confucian cultural protocols, acting in ways that gain the approval of those outside their family, clan, and people groups, in other words, living

³³ Another, more sympathetic but also historically informed, Asian American consideration is Russell G. Moy, “Resident Aliens of the Diaspora: 1 Peter and Chinese Protestants in San Francisco,” *Semeia* 90-91 (2002): 51-67.

³⁴ Chang, *Citizens of a Christian Nation*, is an excellent comparative study that documents the contrasting fortunes of Asian and black American subjects.

³⁵ E.g., Jeanette Yep, et al., *Following Jesus without Dishonoring Your Parents* (Downers Grove: IVP Books, 1998); cf. Nikki A. Toyama and Tracey Gee, eds., *More Than Serving Tea: Asian American Women on Expectations, Relationships, Leadership and Faith* (Downers Grove: IVP Books, 2006).

deferentially in relationship to whites so as to facilitate their acceptance among the dominant (white) evangelical church and the wider (white) American cultural spaces, whether in their residential communities, employment venues, or other public spaces and spheres.³⁶ As such, Asian American socialize themselves into the model minority orientation, adapting to its assumptions and adopting its values even if they may never have heard about it.

The discursive counsel of 1 Peter reinforces these survival instincts as well as the model minority ideal, however damaging in reality and in the long run. Thus, because of the other-worldly commitments of evangelical spirituality, the Petrine emphasis on heaven (1:4, 3:22) and on spiritual salvation (e.g., 1:9, 22, 2:25), the proper attitude and disposition, regardless of what the circumstances might be, should be on unobtrusive perseverance: “The end of all things is near; therefore be serious and discipline yourselves for the sake of your prayers. Above all, maintain constant love for one another, for love covers a multitude of sins. Be hospitable to one another without complaining” (4:7-9). If perpetual foreigners are to hearken to their superiors and authorities – and these are not just imperial but also ecclesial leaders – then model minorities ought to “suck it up,” so to speak, as those exhibiting the spiritual humility and maturity that is properly oriented to the soteriological realities that really matter: “In the same way, you who are younger must accept the authority of the elders. And all of you must clothe yourselves with humility

³⁶ For further discussion of the internalization of the model minority mentality by Asian American Christians, see Rudy V. Busto, “The Gospel according to the Model Minority? Hazarding an Interpretation of Asian American Evangelical College Students,” in David K. Yoo, ed., *New Spiritual Homes: Religion and Asian Americans* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 169-87.

in your dealings with one another, for ‘God opposes the proud, but gives grace to the humble’” (5:5). After all, if the Petrine Christians could submit to the reigning authorities amidst challenging circumstances (also 2:13, 18, 3:1), then authentic Christian sincerity in the Southeast Asian diaspora will conform any Asian American unruliness and fleshliness to the dictates of the (white) evangelical and political preferences. Peter’s call for diasporic self-examination continues to ring loud and clear: “For the time has come for judgement to begin with the household of God; if it begins with us, what will be the end for those who do not obey the gospel of God?” (4:17) – accentuating the need to embody the model minority witness so as to remain irreproachable before (white) Evangelicalism and to be amalgamated to the broader American public square in all possible ways so as to compensate for their phenotype and pigmentation.³⁷

Postcolonial biblical scholars like Elisabeth Schüssler Fiorenza have attempted to identify the silenced voices within the cracks of the Petrine letter, whether of those questioning civic withdrawal, or of women, or of slaves or others within the *paterfamilias* and ecclesial circles who were in receipt of the letter.³⁸ I am less focused on the household codes explicit in this apostolic exhortation than on its capacity to catalyze ecclesial reform and renewal for the Asian American diaspora. If the author of the epistle to the resident alien believers in West Asian was concerned that this elect people of God would remain a “holy nation” discernible from unholy pagans and be a “royal priesthood” capable to bearing witness and mediating

³⁷ The preceding is wholly my own, fallible, reading of 1 Peter’s reception in the contemporary Asian American climate.

³⁸ See Elisabeth Schüssler Fiorenza, “The First Letter of Peter,” in Fernando F. Segovia and R. S. Sugitharajah, eds., *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London and New York: T & T Clark, 2009), 379–403.

the gospel to an adverse first century Gentile milieu, then I believe we ought to be anxious about how those of us who believe ourselves to be “sanctified by the Spirit” (1:2) can yet remain “a chosen race” (2:9) in a multi-ethnic and multi-racial political space in twenty-first century American context. The racialization of America into black-and-white has definitive implications also for Asian Americans regardless of the hue – darker or lighter – of their skin color.³⁹ We cannot remain content with being a “chosen race” that enjoys model minority privileges especially when that itself perpetuates injustice across the color spectrum.⁴⁰ Yet if we are to renew and revive the Asian American Christian witness in the present time, what options are available?

To be sure, nothing comprehensive can be proposed in the time and space remaining. What has emerged over the course of this hermeneutical sojourn, however, is not that the Reformation commitment to *sola scriptura* is unviable, but that any reading and reception of scripture ought to be attentive both to its original contexts and to the contemporary realities. The

³⁹ See my essay, “Race and the Political in 21st Century Evangelical America: A Review Essay,” *Evangelical Review of Theology and Politics* 5 (2017): RA1-11.

⁴⁰ My point here is the flip side of what raised by Betsy Bauman-Martin, “Speaking Jewish: Postcolonial Aliens and Strangers in First Peter,” in in Robert L. Webb and Betsy Bauman-Martin, eds., *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessment of the Letter of First Peter*, Library of New Testament Studies 364 (London and New York: T & T Clark, 2007), 144-77: that the Petrine strategy for Gentile survival in imperial West Asia was appropriation of a Jewish identity, one that was politically and literally hazardous to Jews in a post-Christendom context; similarly, I suggest an uncritical contemporary Asian American adaptation of the Petrine proposal developed from two millennia ago in another set of circumstances mutes the ecclesial voice of the “model minority” and subordinates the theological integrity of the “perpetual foreigner” to the host church and society.

resident aliens of West Asia written to by Peter were marginal communities in almost every respect: ethnically (possibly), socio-economically and class-wise (probably), culturally (assuredly), and religious (definitively). The Asian American diaspora of the present era may be perpetual foreigners ethnically but those who are Christians are part of the establishment – more-or-less – religiously. What I mean is that the evangelical church is both in a post-Christendom phase but yet also one in which it continues to have access to political power, for good or ill. In that respect, Asian American Christians, especially but perhaps not only of the evangelical sort, are both outsiders *and* insiders, albeit in different respects.

From this perspective, then, I suggest development of an Asian American perpetual foreigner hermeneutical stance, one that can take advantage of their outsider's (even resident alien) vantage point but yet in ways that enable more apt ecclesial and even political witness in ways that go beyond what the model minority mind might feel comfortable with.⁴¹ This might mean that we read 1 Peter again but differently, even as it might mean we read this first Petrine epistle canonically, with other apostolic and scriptural voices, in order to discern when it is important and right to keep quiet and submissive even to our ecclesial and political hosts and when it is imperative and urgent to speak truth to even the imperial powers. Asian American immigrants of whatever generation might seek to settle into our American home, but the truth of 1 Peter is that it calls attention in an undeniable manner to the fact that Christian faithfulness is forged within

⁴¹ Elsewhere I have sketched such a stance: Yong, "American Political Theology in a Post-al Age: A Perpetual Foreigner and Pentecostal Stance," in Miguel A. De La Torre, ed., *Faith and Resistance in the Age of Trump* (Maryknoll: Orbis Books, 2017), 107-14.

diasporic spaces of liminality, horizoned by the coming reign of God, and thus never permitting, for any sustained period, anyway, the comfortability that leads to full accommodation to the cultural status quo. Such liminal, hybrid, and dynamic historical life we can and ought to bear witness to from out of our perpetually foreign Asian American situatedness.⁴² This scripturally informed perspective, I proffer, would be what the Reformers would have welcomed as part of the church that is reformed-and-always-reforming, even as those of us who are attempting to follow the leading of the Holy Spirit will inevitably always need to adjust to be and do what is appropriate for every new time and space.⁴³

⁴² See Sang Hyun Lee, *From a Liminal Place: An Asian American Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2010).

⁴³ Thanks to Dr. Vince Le, for feedback on an earlier version of this essay. I am grateful also to Drs. Linh Doan and Philip Khanh Trinh for the invitation to give one of the plenary lectures at Union College of California's Annual Theological Conference on 24 October 2017, this year devoted to receiving the legacy of the Protestant Reformation in its 500th year. Questions and comments from the audience helped me to finalize the paper. All errors of fact or interpretation remain my own.

CÔNG TÁC BIÊN DỊCH VÀ PHỔ BIẾN KINH THÁNH VIỆT NGỮ VÀO CUỐI THẾ KỶ 19

Đặng Ngọc Phúc

Thành viên của Hội Đồng Quản Trị Văn Phẩm Nguồn Sống
Sáng lập viên của Thư Viện Tin Lành Ministry

TÓM TẮT

Một trong những ảnh hưởng quan trọng của phong trào Cải Chánh là sự thúc đẩy công tác dịch thuật Kinh Thánh sang các ngôn ngữ địa phương và phổ biến Kinh Thánh cho nhiều dân tộc tại nhiều quốc gia trên thế giới. Công tác dịch thuật và phổ biến Kinh Thánh cho Việt Nam được thực hiện từ thế kỷ 19. Bài thuyết trình này sẽ trình bày kết quả sơ khởi của việc khảo cứu bản dịch Việt ngữ của một số sách Phúc Âm trong Kinh Thánh được dịch và phát hành vào cuối thế kỷ 19. Đặc điểm của những bản dịch này so với văn Quốc ngữ cùng thời kỳ sẽ được phân tích.

I. HOẠT ĐỘNG PHỔ BIẾN KINH THÁNH TẠI VIỆT NAM TRONG THẾ KỶ 19

Theo các tài liệu hiện có, Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại (British & Foreign Bible Society) đã phân phối Kinh Thánh tại Việt Nam từ những năm 1830. Trong một bức thư gửi cho Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại đề ngày 24/9/1832, được in lại trong cuốn *Two Voyages along the Coast of China in 1831 and 1832*, phát hành vào năm 1833, Mục sư Charles Gutzlaff viết: “Không bao lâu nữa, chúng ta sẽ cần khoảng 10.000 cuốn Thánh Kinh Tân Ước để phát cho Đàng Ngoài, Đàng Trong, Hải Nam, vùng duyên hải Trung

*Hoa, Mãn Thanh, Đại Hàn, ...*¹. Những chi tiết ghi lại trong bức thư này cho thấy từ những năm 1830, Kinh Thánh đã được phân phối tại Đàng Trong và Đàng Ngoài. Việt Nam đứng đầu danh sách ưu tiên phân phối Kinh Thánh. Trong thời gian này, bản Kinh Thánh chữ Hán do Mục sư Robert Morrison (1782-1834) dịch tại Trung Hoa, in vào năm 1822, đã được giới thiệu cho người Việt.

Trong bức thư gửi cho Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại nêu trên, Mục sư Charles Gutzlaff viết thêm: “Tôi lấy làm tiếc là những bản dịch cho vùng Đông Dương (Indo-Chinese) vẫn chưa in xong”². Khi ghi lại những dòng chữ này, Mục sư Charles Gutzlaff đã dùng chữ Indo-Chinese để nói về vùng Đông Dương. Có lẽ Mục sư Charles Gutzlaff muốn nhắc đến những bản dịch Kinh Thánh bằng tiếng Thái và Cam-puchia mà không phải là bản tiếng Việt. Trong các sách của ông, Mục sư Charles Gutzlaff dùng những chữ như Cochinchina, Annam hoặc Tonkin khi đề cập đến Việt Nam, mà không dùng chữ Indo-Chinese.

Trong khoảng thời gian từ năm 1847 đến 1900, bản dịch Kinh Thánh Văn Lý (Wen Li) được phổ biến nhiều nhất tại Việt Nam. Bản dịch này do John Robert Morrison (1814-1843) cùng các mục sư như Charles Gutzlaff (1803-1851), Walter Henry Medhurst (1796-1857), và Elijah Coleman Bridgman (1801-1861) chuyển ngữ từ nguyên văn Hebrew và Greek sang chữ Hán. Đây cũng là bản Kinh Thánh được Thánh Kinh Hội và Ủy Ban Dịch thuật Kinh Thánh Việt Nam thuộc Hội Truyền Giáo Phúc Âm Liên Hiệp (Christian and Missionary Alliance) dùng để tham khảo khi dịch toàn bộ Kinh Thánh sang tiếng Việt vào đầu thế kỷ 20.

¹ Gutzlaff, C., *Journal of Two Voyages along the Coast of China in 1831 and 1832*, London: John P. Haven (1833), vii.

² Ibid.

Năm 1859, Pháp chiếm Sài Gòn. Sau khi miền Nam Việt Nam bị người Pháp chiếm đóng, bên cạnh Kinh Thánh chữ Hán, Thánh Kinh Hội đã phổ biến một số Kinh Thánh tiếng Pháp tại Việt Nam. Đến cuối thế kỷ 19, một số sách trong Kinh Thánh được dịch sang chữ Quốc ngữ và chữ Nôm. Các sách này đã được phân phối rộng rãi tại Việt Nam trong những năm 1890.

II. CÔNG TÁC BIÊN DỊCH KINH THÁNH TIẾNG VIỆT VÀO THẾ KỶ 19

Trong những năm đầu của thập niên 1830, khi đảm nhận công tác phân phối Kinh Thánh cho khu vực phía Đông của Á Châu, Mục sư Charles Gutzlaff đã dịch một phần Kinh Thánh sang tiếng Thái, Lào, Cam-pu-chia, và chữ Hán; ông cũng dự định dịch Kinh Thánh sang tiếng Việt. Trong tác phẩm *Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, được xuất bản tại London vào năm 1834, Mục sư Charles Gutzlaff cho biết ông đã soạn bản thảo từ điển tiếng Việt³. Những năm sau đó, có thể Mục sư Charles Gutzlaff đã dịch một phần Kinh Thánh sang tiếng Việt. Tuy nhiên, kế hoạch dịch Kinh Thánh sang tiếng Việt của Mục sư Charles Gutzlaff đã bị gián đoạn vì ông về với Chúa vào năm 1851. Sau đó, Thánh Kinh Hội vì không có người vừa biết tiếng Việt giỏi vừa hiểu biết Kinh Thánh đủ sâu sắc để tiếp nối công việc nên chương trình dịch Kinh Thánh sang tiếng Việt bị gián đoạn.

Cuối thế kỷ 19, Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại xúc tiến chương trình dịch Kinh Thánh sang tiếng Việt trở lại. Lần này, Thánh Kinh Hội đã mời Jean Pierre Joseph Bonet (1844-

³ Nguyên văn: “Many tracks have been written, a Siamese and a Cochinese Chinese dictionary framed, the Scriptures partially or wholly translated into five dialects” Gutzlaff, C., *Journal of Three Voyages*, London: Frederick Westley and A.H. Davis (1834), lxxxv.

1907), giáo sư của trường Ngôn Ngữ Đông Phương tại Paris dịch Kinh Thánh.

Sách đầu tiên trong Kinh Thánh được dịch sang tiếng Việt là Phúc Âm Lu-ca. Giáo sư Jean Pierre Joseph Bonet đã dịch Phúc Âm Lu-ca sang tiếng Việt một lúc hai bản dịch khác nhau: một bản chữ Nôm và một bản chữ Quốc ngữ. Bản dịch Quốc ngữ sau đó đã được in tại Paris với số lượng 10.000 cuốn và được phát hành vào năm 1890 tại Paris và London. Năm 1891 Phúc Âm Lu-ca được chính thức phân phối tại miền Nam Việt Nam, lúc đó gọi là Cochinchina.

Sau khi dịch xong Phúc Âm Lu-ca, Giáo sư Jean Pierre Joseph Bonet tiếp tục dịch Phúc Âm Mác sang chữ Nôm và chữ Quốc ngữ. Chúng ta không rõ ấn bản Quốc ngữ đầu tiên của Phúc Âm Mác được phát hành vào năm nào, nhưng Phúc Âm Mác đã được tái bản vào năm 1896.

Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại (British & Foreign Bible Society) được thành lập từ năm 1804. Đến năm 1900, trong bản tóm lược thành quả gần 100 năm dịch Kinh Thánh của Thánh Kinh Hội - *Ecumenical List of Translations of the Holy Scriptures – Classified Scientifically According to Geographical and Linguistic Considerations Up to the Year 1900* - Robert Needham Cust, Phó Chủ tịch Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại, ghi nhận tiếng Việt là một trong những ngôn ngữ có một phần Kinh Thánh được dịch và phát hành trước năm 1900⁴. Robert Needham Cust cho biết tiêu chuẩn để được liệt kê vào bản danh sách này là ngôn ngữ đó phải có ít nhất một sách trong Kinh Thánh được dịch xong, được in, và được phát hành rộng rãi với mục đích cứu rỗi linh hồn. Theo tài liệu hiện có, đến năm 1900 ít nhất ba Phúc Âm – hoặc có

⁴ Cust, R.N., *Ecumenical List of Translations of the Holy Scriptures – Classified Scientifically According to Geographical and Linguistic Considerations Up to the Year 1900*, London, BFBS, (1900), 25.

thể cả bốn Phúc Âm – đã được dịch và phát hành bằng tiếng Việt. Vì Kinh Thánh tiếng Việt đạt những yêu cầu nói trên nên tiếng Việt được liệt vào bản danh sách này.

Trước khi Hội Truyền Giáo Phúc Âm Liên Hiệp đến Việt Nam, trong khoảng thời gian từ năm (1890-1910), Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại đã chuyển ngữ sang tiếng Việt bảy sách trong Kinh Thánh là Lu-ca, Mác, Giăng, Ma-thi-ơ, Công Vụ, Rô-ma, và Sáng Thế Ký. Bản dịch những sách này được in bằng chữ Quốc ngữ và chữ Nôm; được phát hành rộng rãi trong suốt 35 năm, với số lượng vài trăm ngàn cuốn, cho đến khi bản dịch toàn bộ Kinh Thánh tiếng Việt được phát hành vào năm 1925.

III. VÀI NHẬN XÉT VỀ NHỮNG BẢN DỊCH KINH THÁNH TIẾNG VIỆT TRONG THẾ KỶ 19

Nhằm cố gắng lưu giữ những di sản của cộng đồng Tin Lành Việt Nam, trong những năm qua, Thư Viện Tin Lành đã thực hiện một số công trình nghiên cứu để tìm lại những bản dịch Kinh Thánh Việt ngữ đầu tiên. Ấn bản Phúc Âm Lu-ca (1890), Phúc Âm Mác (1899), Phúc Âm Giăng (1900), và một phần Phúc Âm Mác (1896) đã được thu thập. Dưới đây là vài nhận xét sơ khởi về những bản dịch này.

3. Bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890)

a. Biên dịch

Phúc Âm Lu-ca là sách đầu tiên trong Kinh Thánh được dịch sang tiếng Việt. Jean Pierre Joseph Bonet, giáo sư của trường Ngôn Ngữ Đông Phương tại Paris (*Paris School of Oriental Languages*), đã dịch Phúc Âm Lu-ca sang chữ Quốc ngữ và chữ Nôm vào năm 1889. Công trình này được thực hiện với sự bảo trợ của Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại (British and Foreign Bible Society).

b. Xuất bản

Sau khi Jean Bonet dịch xong Phúc Âm Lu-ca, Chas Schefer, đại diện của Thánh Kinh Hội tại Paris đã đề nghị in Phúc Âm Lu-ca bằng chữ Nôm trước vì vào thời đó số người Việt biết chữ Quốc ngữ chưa nhiều. Tuy nhiên, do Thánh Kinh Hội không có mẫu chữ Nôm để làm bản kẽm in Kinh Thánh nên Thánh Kinh Hội đã phát hành bản dịch chữ Quốc ngữ trước.

Bản dịch Quốc ngữ được Thánh Kinh Hội xuất bản tại Paris và London vào năm 1890 với số lượng mười ngàn cuốn. Tựa đề của Phúc Âm Lu-ca trong chữ Quốc ngữ là *Sách Tin Lành Theo Ông Thánh Luca*⁵, và tựa đề trong chữ Nôm là *Lộ-gia Phước Âm*. Phúc Âm Lu-ca đã được chính thức phân phối tại Sài Gòn từ năm 1891. Đến năm 1898 bản dịch Quốc ngữ Phúc Âm Lu-ca được Thánh Kinh Hội tái bản lần thứ hai.

c. Đặc điểm

Văn phong: Trước hết, cách hành văn trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890) mang những nét đặc trưng của văn học Quốc ngữ trong giai đoạn phôi thai.

Vào cuối thế kỷ 19, các học giả Việt Nam là Trương Vĩnh Ký và Huỳnh Tịnh Của đã giới thiệu một lối văn Quốc ngữ bình dị mộc mạc dành viết cho đại chúng. Câu văn không dùng từ ngữ hàn lâm, nhưng dùng từ ngữ bình dân; và do đó, đã bị một số nhà phê bình thuộc thế hệ sau cho là quê mùa và thô tục. Bên cạnh bản chất phóng khoáng dễ dãi của người miền Nam, sở dĩ các học giả Trương Vĩnh Ký và Huỳnh Tịnh Của phổ biến văn phong bình dân như vậy là vì lúc đó có rất ít người biết chữ Quốc ngữ căn bản, nên việc cổ xúy văn phong mang tính hàn lâm là chưa phù hợp.

⁵ B.F.B.S., *Sách Tin Lành Theo Ông Thánh Luca*, London & Paris: Imprimerie Polyglotte A. Lanier et ses Fils (1890).

Cách hành văn bình dị mộc mạc của văn Quốc ngữ trong giai đoạn này đã thể hiện rõ trong bản dịch Quốc ngữ Phúc Âm Lu-ca (1890). Chúng ta có thể thấy một thí dụ tiêu biểu trong phần mở đầu của câu chuyện Người Con Trai Hoang Đàng do Đức Chúa Giê-xu kể. Các câu Kinh Thánh Lu-ca 15:11-13 đã được Jean Bonet dịch như sau: *“Có một ông kia được hai đứa trai. Đứa em thưa với cha rằng: Xin cha chia phần của tôi cho tôi. Vậy ông ấy chia của mình cho hai đứa con. Sau ít ngày thằng em thâu lấy phần của riêng, bỏ nhà mà đi phương xa, ăn uống chơi bời xài hết của mình. Phá của rồi...”* Trong những câu Kinh Thánh này, Jean Bonet đã dùng chữ “của” – là từ ngữ bình dân của người miền Nam – để dịch khái niệm gia tài, của cải, và tài sản, được nhắc năm lần trong các câu Kinh Thánh trên. Jean Bonet cũng đã khéo léo dùng các thành ngữ bình dân là “chia của”, “thâu của” và “phá của” để dịch một cách sống động và trung thực nội dung các câu Kinh Thánh này.

Văn mạch và phương ngữ: Một đặc điểm khác của văn Quốc ngữ trong giai đoạn này là văn viết như nói, và câu văn dùng rất nhiều phương ngữ miền Nam. Những đặc điểm trên dễ dàng nhận thấy trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890) của Jean Bonet; sở dĩ như vậy là vì Jean Bonet đã sống và làm việc tại miền Nam 20 năm; ông học tiếng Việt ở miền Nam nên bản dịch Phúc Âm Lu-ca của Bonet được viết theo cách hành văn của người miền Nam, và dùng nhiều từ ngữ của miền Nam.

Chất giọng của người miền Nam được thấy rõ ngay trong chương đầu tiên của bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890). Trong phần đầu của chương 1, tác giả Phúc Âm Lu-ca đã giải thích cho Theophilus, một nhân vật quyền quý - và là độc giả đầu tiên của Phúc Âm Lu-ca - về cách tác giả sưu tầm tài liệu và biên soạn sách. Lời giải thích này đã được Jean Bonet dịch như sau: *“Các truyện ấy thì tôi đã xem xét kĩ càng cả thấy, nên tưởng cũng theo thứ tự mà viết cho ông Theophile, là*

người rất tốt, cùng cho ông biết rằng những điều người ta đã dạy cho ông là điều thiết không sai được.” (Lu-ca 1:3-4). Những từ ngữ miền Nam mà Bonet đã dùng trong câu này là *đặng* (được), *đều* (điều), và *thiệt* (thật). Lời văn được viết như là lời hai người nói chuyện với nhau. Chữ “cang” trong các câu Kinh Thánh này là “càng”; có lẽ đây là lỗi chính tả của người sắp chữ.

Biên dịch hay phiên âm: Khi dịch Kinh Thánh sang tiếng Việt, Jean Bonet đã gặp một khó khăn như các dịch giả Việt Nam vào thời đó, và cũng như thời nay gặp phải: đó là những khái niệm mới lạ đối với người Việt. Vì không có từ ngữ tương đương trong tiếng Việt để dịch, dịch giả phải dùng phiên âm. Vài thí dụ tiêu biểu là xà-bông, xà phòng (*savon*), xì gà (*cigare*), ga (*gare*). Khó khăn tương tự cũng xảy ra khi dịch tên và địa danh. Trong trường hợp này, dịch giả có vài sự chọn lựa: dịch theo nghĩa sang tiếng Việt (Puritan: Thanh giáo), phiên âm theo nguyên văn (Khristos: Ki-tô), phiên âm theo cách mà người Trung Hoa đã phiên âm (Columbus: Kha Luân Bố), hoặc dùng chữ trong nguyên bản (Cesar). Tùy theo bối cảnh, phong cách, văn mạch, quan điểm, chủ đích, v. v, dịch giả có thể chọn một trong bốn cách dịch này.

Khi chuyển ngữ tên người và địa danh, Jean Bonet thường dùng phiên âm. Jean Bonet là tín hữu Công giáo nên đa số tên các nhân vật và địa danh trong Phúc Âm Lu-ca, Bonet đã phiên âm theo cách gọi quen thuộc của các tín hữu Công giáo tại Việt Nam thời đó. Vài danh từ riêng điển hình được dùng trong chương 2 của Phúc Âm Lu-ca như Juse (Joseph: Giô-sép), Maria (Marie: Ma-ry), và Belem (Bethléhem: Bết-lê-hem), Bonet không dùng gạch nối khi phiên âm nên đã viết là Belem thay vì Bê-lem, và Maria thay vì Ma-ri-a. Trong vài trường hợp, Jean Bonet dùng nguyên văn tiếng Pháp như Cesar trong chương hai, *Capernaum* trong chương bảy.

Khi chuyển ngữ một số danh từ mang ý nghĩa thần học, Jean Bonet đã chọn cách dịch sang tiếng Việt nếu những danh từ đó đã có trong tiếng Việt. Nếu không, ông phiên âm theo nguyên văn hoặc dùng chữ trong nguyên văn, nhưng hạn chế dùng từ Hán Việt, hoặc phiên âm theo cách của người Trung Hoa.

Một trong những thí dụ tiêu biểu của cách dịch trên là khi dịch chữ *evangile* sang tiếng Việt, Jean Bonet đã không dịch *evangile* là *Phúc Âm*, là từ tương đối quen thuộc với những người có học thời đó, nhưng đã dịch là *Tin Lành*, tức là *Tin Mừng* theo phương ngữ của người miền Nam. Lý do của sự chọn lựa này là vì chữ *Tin Lành* là tiếng thuần Việt, trong khi đó *Phúc Âm* là chữ Hán Việt. Nếu tiếng Việt đã có từ ngữ tương đương thì Jean Bonet không dùng chữ Hán Việt. Do đó, tên sách *Phúc Âm Theo Thánh Lu-ca* đã được dịch là *Tin Lành Theo Ông Thánh Luca*. Jean Bonet có lẽ không thể ngờ rằng chữ *Tin Lành* mà ông đã dịch về sau lại được chọn làm tên gọi chính thức của đạo *Tin Lành* tại Việt Nam.

Jean Bonet đã áp dụng những nguyên tắc trên khi dịch các danh hiệu của Ba Ngôi Đức Chúa Trời.

Khi dịch danh hiệu Đức Chúa Jesus, Bonet đã dịch theo lối phiên âm trực tiếp là *Đức Chúa Jêsu*. Ông đã không phiên âm là *Da Tô*, theo Hán Việt, hay *Giê-su*, theo chữ Nôm; bởi vì cả hai danh hiệu này, trong chữ Hán hay chữ Nôm, đều không giúp độc giả hiểu thêm về ý nghĩa của danh hiệu *Jesus* trong tên của Chúa.

Tương tự, khi dịch danh hiệu Đấng Christ, Bonet không phiên âm theo chữ Hán nhưng phiên âm trực tiếp là *Kirixitô*, theo chữ *Christum* trong tiếng Latin, và *Khristos* trong tiếng Hy Lạp. Lúc đó, người Trung Hoa đã ghi âm danh hiệu *Christum* là *Kí-Lị-Xứ-Túc*, phát âm theo giọng Hán Việt là *Cơ-*

Lợi-Tư-Đốc (基利斯督), và người Việt đã gọi tắt là Cơ-Đốc (基督). Nếu danh hiệu Đấng Christ được dịch theo Hán Văn là Kí-Li-Xứ-Túc, hoặc Hán Việt là Cơ-Lợi-Tư-Đốc, hay Cơ-Đốc, những danh xưng này không giúp cho độc giả Việt Nam hiểu rõ hơn về ý nghĩa của danh hiệu Đấng Christ - là một khái niệm thần học khó giải thích đầy đủ và chính xác trong một vài chữ. Vì thế, Jean Bonet đã quyết định chọn lối phiên âm trực tiếp theo giọng Việt Nam mà không dùng cách phiên âm của người Trung Hoa.

Cũng vậy, Jean Bonet đã dùng lối phiên âm để dịch Đức Thánh Linh (l'Esprit) là Đức Chúa Phiritô, theo chữ Spiritus trong tiếng Latin. Ông không dịch là Đức Thánh Linh hay Đức Thánh Thần vì không muốn dùng chữ Hán Việt.

Trong khi các danh hiệu Jesus, Christ, và l'Esprit tương đối xa lạ với người Việt, khái niệm về Dieu (Trời) lại rất quen thuộc với người Việt, do đó trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca, Jean Bonet đã dịch Dieu là Đức Chúa Trời (thuần Việt). Jean Bonet cố gắng tránh không dịch Dieu là Thiên Chúa vì đây là từ Hán Việt. Trong từ điển của mình, Jean Bonet giải thích rằng Chúa Trời (seigneur du ciel) là Đức Chúa Trời của người tin Chúa (Dieu des Chrétiens)⁶.

Khi dịch danh hiệu Ba Ngôi Đức Chúa Trời, Jean Bonet luôn thêm chữ “Đức Chúa” vào đầu mỗi danh hiệu. Chữ “Đức Chúa” không có trong nguyên văn Kinh Thánh nhưng lại được thêm vào bản dịch tiếng Việt để bày tỏ lòng tôn kính cho phù hợp với văn hóa Việt Nam, và để làm rõ nghĩa theo chủ đích của người dịch. Trong tiếng Việt, chữ “đức” được đặt trước danh hiệu của những bậc đáng kính trọng như Đức Khổng Tử, Đức Phật, Đức Trần Hưng Đạo. Do đó, chữ “đức” được đặt trước chữ

⁶ Bonet, J., Đại Nam Quốc Âm Tự Vựng Hợp Giải Đại Pháp Quốc Âm – Dictionnaire Annamite-Francais, Langue Officielle et Langue Vulgaire, Tome 2, Paris: Imprimerie Nationale (1900).

Chúa là thích hợp với văn hóa Việt Nam. Linh mục Alexandre de Rhodes là người đầu tiên đã áp dụng cách viết này. Trong cuốn *Phép Giảng Tám Ngày*, xuất bản vào năm 1651, Linh mục Alexandre de Rhodes đã thêm chữ “đức” khi dịch chữ Domino (Chúa) trong tiếng Latin là “đức Chúa blời”⁷. Danh hiệu “đức Chúa blời” – chính là “Đức Chúa Trời” – được viết theo cách phát âm của người Việt tại Đàng Trong vào thế kỷ 17.

Trong bản dịch Kinh Thánh của mình, Jean Bonet đã dịch chữ Dieu trong tiếng Pháp, hay Deum trong tiếng Latin, là “Đức Chúa Trời”; vì đây là danh xưng của Chúa cho nên tất cả mẫu tự đầu tiên đều được viết hoa; còn chữ Domino trong tiếng Latin – Seigneur trong tiếng Pháp – thì ông dịch là “Chúa.” Jean Bonet đã thêm chữ “Đức Chúa” vào đầu mỗi danh hiệu của Ba Ngôi Đức Chúa Trời để xác định cả ba danh hiệu này đều là “Chúa” và thuộc về Ba Ngôi Đức Chúa Trời. Đa số các dịch giả Kinh Thánh Tin Lành về sau đều giữ chữ “Đức Chúa” mà Jean Bonet đã dùng.

Thiếu nhất quán: Bản dịch của Jean Bonet có vài thiếu sót về sự nhất quán. Một trong những thí dụ tiêu biểu là việc dịch chữ Dieu trong tiếng Pháp. Như đã nói ở trên, hầu hết trong các chương của Phúc Âm Lu-ca, Jean Bonet đã dịch chữ Dieu là Đức Chúa Trời (thuần Việt); tuy nhiên đến chương 20, trong các câu 37-38, Jean Bonet đã dịch chữ Dieu là Thiên Chúa (Hán Việt). Các nhà phiên dịch Kinh Thánh ngày nay có thể tránh sai sót này nhờ bản thảo được thẩm tra bằng những chương trình điện toán để tránh trường hợp cùng một chữ được dịch với nhiều từ khác nhau, và vì vậy sẽ mất tính đồng nhất.

Jean Bonet đã dịch Kinh Thánh cách đây hơn 125 năm, vào thời đó, ông không có các phương tiện tân tiến hỗ trợ nên có vài chữ được dịch khác nhau trong bản dịch của Bonet. Vì

⁷ Rhodes, A., *Catechismus pro iis, qui volunt suscipere baptismum, in octo dies divisus*, Rome: Typis Sacre Congregationis de Propaganda Fide (1651).

những sơ xuất trên, một số độc giả đã phê bình dịch giả đã dịch những danh hiệu này không đồng nhất. Điều cần lưu ý là dấu có sự khác biệt trong cách dùng chữ, ý nghĩa trong những câu Kinh Thánh trên vẫn chính xác như nhau, bởi vì Thiên Chúa trong Hán Việt là Đức Chúa Trời trong tiếng Việt.

Bối cảnh phong tục văn hóa: Vào thập niên 1880, Pháp đã cai trị miền Nam nhưng miền Bắc và miền Trung lúc đó vẫn còn thuộc quyền cai trị của nhà Nguyễn. Tại miền Trung và miền Bắc, việc phổ biến Lời Chúa bị ngăn cấm; trong khi đó, tại miền Nam, Thánh Kinh Hội có nhiều cơ hội hơn tiếp xúc với người dân để phổ biến Lời Chúa. Bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890) được thực hiện trong giai đoạn này dường như nhắm vào nhóm độc giả chủ yếu là những người đang sống tại miền Nam; và do đó, bản dịch đã phản ánh văn hóa và tập quán của người miền Nam.

Tại miền Nam, khi một phụ nữ có *thai*, người miền Nam thường gọi là có *bầu*, hay có *chửa*. Hai chữ này là tiếng tượng hình, vừa mang ý nghĩa mang thai vừa diễn tả hình ảnh người phụ nữ gia tăng về kích thước. Jean Bonet đã dịch câu Kinh Thánh Lu-ca 1:36 “*Et voilà, Elisabeth ta cousine a aussi conçu un fils en sa vieillesse; et c'est ici le sixième mois de la grossesse de celle qui était appelée stérile*” là “*Kìa, Isave là bà con với bà đã già rồi mà cũng có chịu thai một con trai; trước người ta kêu bà ấy là son, mà bây giờ có chửa được sáu tháng.*” Jean Bonet đã dùng chữ “*có chửa*”, đặc trưng của miền Nam, để dịch “*de la grossesse de celle*” trong tiếng Pháp vừa có ý nghĩa mang thai, vừa diễn tả sự gia tăng kích thước. Cách dùng chữ này vừa thể hiện tinh thần hội nhập văn hóa địa phương, vừa diễn tả trung thực ý nghĩa và nội dung.

Phát âm: Bản dịch của Jean Bonet cũng ghi lại những khác biệt của chữ viết do cách phát âm. Giống như chữ “*trời*” do cách phát âm theo địa phương miền Trung vào thế kỷ thứ 17

đã được viết là “blời” trong cuốn *Phép Giảng Tám Ngày*, một vài chữ trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890) đã được viết theo cách phát âm của người miền Nam. Một thí dụ về cách viết này là bà “góa” hay bà “giá” trong Lu-ca 21:3 đã được viết thành bà “vá” trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890).

4. Bản dịch Phúc Âm Mác (1899)

a. Biên dịch

Sau khi chuyển ngữ xong Phúc Âm Lu-ca, Giáo sư Jean Bonet dịch Phúc Âm Mác. Tựa đề Phúc Âm Mác được dịch sang chữ Quốc ngữ là *Sách Tin Lành Theo Ông Thánh Marc*. Tựa đề của Phúc Âm Mác trong bản chữ Nôm là Mã-khả Phúc Âm. Chúng ta không rõ ấn bản đầu tiên trong chữ Quốc ngữ của Phúc Âm Mác được phát hành vào năm nào, nhưng Phúc Âm Mác do Jean Bonet dịch đã được tái bản vào năm 1896.

Cũng vào năm 1896, Walter James, một nhân viên Thánh Kinh Hội người Anh, được cử đến Sài Gòn. Walter James học cả tiếng Việt lẫn tiếng Cam-pu-chia. Walter James đã dịch lại sách Mác, dịch thêm sách Giảng, và sách Công vụ. Bản dịch Phúc Âm Mác do Walter James thực hiện được hiệu đính bởi Petros Hang, một thư ký của chính quyền Pháp tại Đông Dương; Pierre, một người Pháp ở Sài Gòn, và Lạc San, một người Hoa ở Chợ Lớn.

b. Xuất bản

Do không muốn việc phát hành bản dịch Phúc Âm Mác bị chậm trễ, Thánh Kinh Hội đã đặt mua một máy đánh chữ có dấu tiếng Việt - vốn dĩ rất hiếm vào thời đó - gửi đến Singapore. Bản dịch Phúc Âm Mác của Walter James được in lần đầu vào năm 1899. Tựa đề của Phúc Âm Mác trong chữ Quốc ngữ do Walter James phiên dịch là *Sách Tin Lành Theo Ông Thánh Marôcô*⁸. Số lượng in của ấn bản đầu tiên là 2.000 cuốn, và

⁸ B.F.B.S., *Sách Tin Lành Theo Ông Thánh Marôcô*, Singapore: American Mission Press (1899).

được in tại American Mission Press, Singapore. Walter James đã trực tiếp điều hành công việc in ấn bản đầu tiên này.

Cũng trong năm 1899, Thánh Kinh Hội đã cho in ấn bản thứ hai. Số lượng in lần này là 5.000 cuốn. Một bản in của Phúc Âm Mác trong ấn bản thứ hai phát hành vào năm 1899 đã được lưu giữ tại Edinburgh Library thuộc National Bible Society của Scotland. Vào năm 2009, nhân dịp kỷ niệm 110 năm phát hành bản dịch này, Thánh Kinh Hội đã tặng cho Tổng Liên Hội của Hội Thánh Tin Lành Miền Nam Việt Nam một ấn bản Phúc Âm Mác (1899) của Walter James dịch. Bản dịch Phúc Âm Mác này đã được tái bản vào năm 2011, và đã phát hành vào lễ Kỷ Niệm 100 Năm Tin Lành Truyền Đến Việt Nam.

c. Đặc điểm

Nguyên tác: Jean Bonet là người Pháp. Khi chuyển ngữ hai Phúc Âm Lu-ca và Mác, Jean Bonet đã dịch từ bản Kinh Thánh tiếng Pháp Ostervald. Walter James là người Anh. Khi dịch lại Phúc Âm Mác, bên cạnh bản tiếng Pháp Ostervald, Walter James đã tham khảo thêm bản dịch King James (1611) bằng tiếng Anh. Do đó, bản dịch Phúc Âm Mác (1899) đã có thêm vài câu Kinh Thánh, như Mác 9:44 và 9:46c, có trong bản dịch tiếng Pháp Ostervald và King James (1611), nhưng không có trong bản Kinh Thánh Việt Ngữ (1925).

Văn phong: Giống như cách hành văn trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890), bản dịch Phúc Âm Mác (1899) được dịch theo cách viết bình dị của văn Quốc ngữ vào cuối thế kỷ 19. Văn viết giống như văn nói; dùng nhiều chữ “rằng, thì, mà, là”. Chương 7 của Phúc Âm Mác được mở đầu như sau: “*Hồi ấy mấy người Pharisiêu cùng một ít người chữ nghĩa ở tại thành Jérusalem nhóm lại đến Đức Chúa Jêsus. Khi thấy một hai đầy tớ người ngồi ăn dùng tay lấm là tay không rửa trước, thì chúng nó trách. Vì những người Pharisiêu, cùng hết thầy dân*”

Judêu, hễ ai ăn thì phải rửa tay trước, làm như vậy là giữ theo phép truyền của mấy người kẻ cả” (Mác 7:1-3).

Từ ngữ: Bản dịch Phúc Âm Mác (1899) dùng nhiều từ ngữ bình dân hơn bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890) và ấn bản Phúc Âm Mác (1896) do Jean Bonet chuyển ngữ trước đó. Một trong những lý do dẫn đến điều này có lẽ là vì Walter James không giỏi tiếng Việt như Jean Bonet.

Walter James đến Việt Nam vào năm 1896, và chỉ 3 năm sau, bản dịch Phúc Âm Mác (1899) do ông chuyển ngữ được phát hành. Trong khi đó, như đã đề cập, Jean Bonet đã sống tại Việt Nam 20 năm. Jean Bonet là một học giả; công việc chuyên môn của ông là dịch thuật. Thêm vào đó, Jean Bonet đã biên soạn bộ từ điển *Dictionnaire Annamite-Francais: Langue Officielle et Langue Vulgaire* (1899-1890), trong đó ý nghĩa và ngữ căn của mỗi chữ được giải thích bằng chữ Quốc ngữ, Pháp, Hán, và Nôm, là bốn loại chữ viết phổ biến tại Việt Nam thời bấy giờ. Công trình biên soạn từ điển Việt-Pháp của Jean Bonet chứng tỏ ông rất giỏi tiếng Việt. Cùng với Trương Vĩnh Ký và Huỳnh Tịnh Của, Jean Bonet là một trong những người giỏi chữ Quốc ngữ nhất vào cuối thế kỷ 19. Trong khi đó, Walter James chỉ mới đến Việt Nam được ba năm, vì vậy vốn từ tiếng Việt của Walter James không phong phú bằng của Jean Bonet. Sự khác biệt đó đã thể hiện trong bản dịch Phúc Âm Mác (1899).

Cùng năm Phúc Âm Mác (1899) xuất bản, tập I của bộ từ điển Việt-Pháp do Jean Bonet biên soạn được phát hành. Trong bộ từ điển này, Jean Bonet giải thích và phân loại rõ chữ nào nên dùng trong văn kiện chính thức, và chữ nào là từ ngữ bình dân. Rất tiếc Walter James đã không thể tận dụng được tài liệu quý giá này trong Phúc Âm Mác bởi vì từ điển do Jean Bonet biên soạn đã được trường Viễn Đông Bác Cổ phát hành cùng năm với bản dịch mới của Phúc Âm Mác (1899).

Ở một phương diện nào đó, việc dùng nhiều từ ngữ bình dân trong văn viết có thể làm cho câu văn không được trang nhã. Tuy nhiên, trong một số trường hợp, việc dùng nhiều từ ngữ bình dân lại giúp độc giả phổ thông hiểu nội dung văn bản dễ dàng hơn.

Mác 10:2-4 trong bản Kinh Thánh Việt Ngữ (1925) được dịch như sau: “*Các người Pha-ri-si bèn đến gần hỏi để thử Ngài rằng: Người nam có phép để vợ mình chẳng? Ngài trả lời rằng: Vậy chớ Môi-se dạy các người điều chi? Họ thưa rằng: Môi-se có cho phép viết tờ để và cho phép để vợ.*” Một số độc giả trẻ ngày nay không hiểu chữ “để vợ” nghĩa là gì khi đọc những câu Kinh Thánh này.

Nguyên văn những câu Kinh Thánh này trong bản King James (1611) và Ostervald (1877) như sau:

“And the Pharisees came to him, and asked him, Is it lawful for a man to put away his wife? tempting him. And he answered and said unto them, What did Moses command you? And they said, Moses suffered to write a bill of divorcement, and to put her away.” (Bản King James - 1611)

“Alors les Pharisiens vinrent et lui demandèrent pour l'éprouver: Est-il permis à un homme de quitter sa femme? Il répondit et leur dit: Qu'est-ce que Moïse vous a commandé? Ils lui dirent: Moïse a permis d'écrire la lettre de divorce, et de la répudier.” (Bản Ostervald -1877)

Phân đoạn Kinh Thánh này trong Phúc Âm Mác – bản dịch 1899 – được dịch như sau: “*Thì có những kẻ Pharisêu đến hỏi người rằng: Vậy chớ người ta có phép bỏ vợ chẳng? Mà những kẻ ấy muốn thử người. Đức Chúa Jê-sus trả lời chúng nó rằng: Vậy chớ ông Maisen dạy bày thế nào: Chúng nó thưa rằng: Ông Maisen cho phép làm chữ tờ để mà để vợ.*”

Vào cuối thế kỷ 19, người Việt dùng hai chữ “để” và “bỏ” để diễn tả khái niệm “ly dị”. Chữ “bỏ” là tiếng của giới bình dân, và chữ “để” thường được dùng với giới tri thức. Walter James đã dùng cả hai chữ “để” và “bỏ” để dịch khái niệm “ly dị” cho phù hợp với văn mạch. Khi chủ từ của động từ là người bình thường, ông dùng chữ “bỏ vợ”; khi chủ từ là Môi-se, một nhân vật đáng kính, ông dùng chữ “để”. Cách dịch này vừa dễ hiểu, vừa phù hợp với văn hóa Việt Nam thời đó, vừa chính xác với nguyên văn của những bản dịch mà ông đã tham khảo. Do đó, khi đọc Mác 10:2-4 trong bản dịch 1899, đa số độc giả có thể hiểu được nội dung các câu Kinh Thánh trên đang đưa ra tranh luận về vấn đề ly dị. Trong khi đó, đa số độc giả phổ thông ngày nay, khi đọc bản dịch Kinh Thánh (1925) khó có thể nhận biết được chủ đề ly dị khi mới đọc lần đầu.

Tên người, địa danh: Chữ Quốc ngữ được phổ biến cho công chúng từ năm 1869 đến nay đã hơn 150 năm, dầu vậy các dịch giả Việt Nam dường như vẫn chưa tìm được một phương thức thỏa đáng nào để dịch các danh từ riêng trong các ngôn ngữ Tây phương sang tiếng Việt. Jean Bonet và Walter James đã phải đối diện với vấn đề này khi dịch Kinh Thánh vào thế kỷ 19. Walter James đã áp dụng ba cách khác nhau để dịch những danh từ riêng. Thứ nhất, viết theo cách gọi quen thuộc của người Việt. Thứ hai, viết theo cách phát âm. Thứ ba, viết theo nguyên văn tiếng Pháp. Áp dụng phương thức đó, danh sách tên các sứ đồ trong Mác 3:16-19 được dịch như sau: “Ông thứ nhất là ông Simon, thì người đặt tên cho là ông Phêrô; còn ông Jacobê là con ông Zêbêđê, và ông Juong, là em ruột ông Jacobê; người lại đặt tên hai ông nầy tên là Bonnerges, nghĩa là, những con sấm sét; và ông Anrê, ông Philipphê, ông Batôlêmi, ông Mathieu và ông Thomas, ông Jacobê con trai ông Alphée, ông Thaddée, ông Simon đặt thêm là kẻ Cananite, và Judas Iscariotê, là đầy tớ ngày sau nộp người”. Trong bản

liệt kê nói trên, những chữ *Phêrô (Pierre)*, *Jacobê (Jacques)*, và *Juong (Jean)* là tên các sứ đồ được viết theo cách quen gọi của người Việt. *Zêbêđê, Anrê, Philipê, Batôlêmi*, và *Iscariotê* là những tên viết theo lối phiên âm nhưng không dùng gạch nối; còn *Simon, Bonnerges, Mathieu, Thomas, Alphée, Thaddée, Judas* là những tên viết theo nguyên văn tiếng Pháp.

Tương tự, các địa danh *Jêrusalem (Jérusalem)*, *Galilêa (Galilée)*, v.v được viết theo lối phiên âm không có gạch nối; còn *Cananite, Capernaüm, Jourdain*, v.v được viết theo nguyên văn tiếng Pháp.

Những danh từ thần học:

Trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890), Jean Bonet đã Việt hóa chữ *Dieu* trong tiếng Pháp - *Deum* trong tiếng Latin - và đã dịch là Đức Chúa Trời. Cách dịch tên của Đức Chúa Trời trong Phúc Âm Lu-ca (1890) đã được giữ nguyên không thay đổi trong bản dịch hiệu đính Phúc Âm Mác (1899).

Trong khi việc dịch tên của Đức Chúa Trời không thay đổi thì việc chuyển ngữ tên Đức Chúa Jesus lại có thay đổi. Trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890), Jean Bonet đã dịch tên của Đức Chúa Jesus là *Đức Chúa Jêsu* dựa theo cách viết trong tiếng Pháp *Jésus*. Trong bản dịch Phúc Âm Mác (1896), Jean Bonet đã sửa lại là *Đức Chúa Jê-sus*. Trong bản dịch Phúc Âm Mác (1899), Walter James đã bỏ dấu gạch nối và viết là *Đức Chúa Jêsus*. Kể từ đó cho tới nay, tên của Đức Chúa Jesus đã được viết là *Đức Chúa Jêsus* trong các bản dịch Kinh Thánh tiếng Việt do Thánh Kinh Hội xuất bản.

Trong bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890), Jean Bonet đã dịch Đức Thánh Linh (*l'Esprit*) là Đức Chúa Phiritô. Trong bản dịch Phúc Âm Mác (1899), danh hiệu của Đức Thánh Linh được dịch thành hai cách khác nhau. Có những chỗ chữ *l'Esprit* trong bản dịch Pháp Văn Ostervald được dịch là Đức Chúa Phiritô

- theo cách phát âm chữ Spiritus của bản Vulgate trong tiếng Latin; nhiều chỗ khác, chữ l'Esprit (Pháp) đã được dịch là Đức Chúa Thánh Thần - theo ý nghĩa của chữ Holy Spirit trong bản Anh Ngữ Kinh James.

Việc dịch danh hiệu của Đức Thánh Linh theo hai cách khác nhau là một thí dụ tiêu biểu cho sự trăn trở của những người dịch Kinh Thánh ở thời điểm đó khi phải chuyển ngữ một số danh từ thần học sang tiếng Việt. Câu hỏi được đặt ra là nên dịch theo ý nghĩa hay theo cách phiên âm. Trong bản dịch Phúc Âm Mác (1899), cả hai cách đều được sử dụng. Một khái niệm thần học khác là lễ báp-têm cũng đã được dịch như vậy. Lễ *baptême* trong tiếng Pháp được dịch dựa theo ý nghĩa là “phép rửa tội” (Mác 1:4; 10:38-39; 11:30; 16:16), “phép rửa” (Mác 1:5; 1:9), “rửa tội” (Mác 1:8), “rửa” (Mác 1:8); hoặc theo cách phiên âm là “baotixitô” (Mác 6:14).

Những từ ngữ xuất phát từ Do Thái giáo đã được dịch theo lối phiên âm. Vài ví dụ tiêu biểu của cách dịch này là ngày Sa-bát (*sabbat* - Pháp) được dịch là “ngày lễ sabbatô”, “ngày sabbatô”; và lễ Vượt Qua (*Pâque* - Pháp) được dịch là “lễ Paska”.

5. Bản dịch Phúc Âm Giảng (1900)

a. Biên dịch

Sau khi chuyển ngữ Phúc Âm Mác, Giáo sư Jean Bonet được mời để dịch Phúc Âm Giảng nhưng ông không thể tiếp tục dịch Kinh Thánh vì phải hoàn tất công việc biên soạn bộ từ điển *Dictionnaire Annamite-Francais, Langue Officielle et Langue Vulgaire*. Như đã đề cập ở phần trên, Walter James chính là người dịch Phúc Âm Giảng sang tiếng Việt.

b. Xuất bản

Phúc Âm Giăng, bản dịch Quốc ngữ có tựa đề là *Tin Lành Theo Ông Thánh Juong*⁹, phụ đề bằng tiếng Pháp là *Sain Jean en Annamite*. Sách được in tại nhà in Paul Lemaire ở Paris và được xuất bản vào năm 1900. Tựa đề bản dịch Phúc Âm Giăng trong chữ Nôm là *Ước Hán Phước Âm*.

c. Vài nhận xét

Phúc Âm Giăng được ghi lại để giúp độc giả hiểu một số ý nghĩa thần học liên hệ đến những điều Đức Chúa Jesus đã dạy và làm. Phúc Âm Giăng được dịch sang tiếng Việt vào cuối thế kỷ thứ 19, khi mà chữ Quốc ngữ còn chưa hoàn thiện, và những khái niệm thần học vẫn còn xa lạ với người Việt. Do đó, việc chuyển ngữ chính xác ý nghĩa Phúc Âm Giăng đòi hỏi những nỗ lực rất lớn từ dịch giả.

Do khuôn khổ giới hạn của bài viết này, những nhận định về Bản dịch Phúc Âm Giăng (1900) không thể được trình bày một cách đầy đủ. Dưới đây là vài điểm căn bản.

Khác với việc chuyển ngữ Phúc Âm Lu-ca và Phúc Âm Mác trước đó - dịch nội dung Kinh Thánh theo phân đoạn - Phúc Âm Giăng được dịch theo từng câu Kinh Thánh, và mỗi câu Kinh Thánh được in thành từng phần riêng lẻ.

Khái niệm thần học đầu tiên về Đức Chúa Jesus mà tác giả Phúc Âm Giăng đã giới thiệu cho độc giả là Logos (Λόγος). Logos là một danh hiệu trình bày một số bản chất của Đức Chúa Jesus: Ngài có từ trước vô cùng; Ngài ở cùng Đức Chúa Trời, và Ngài là Đức Chúa Trời. Chữ Λόγος trong nguyên văn Hy Lạp có rất nhiều nghĩa. Vài ý nghĩa căn bản chữ này là “lời”, “căn nguyên”, “nguyên nhân”, “luận đề”, v.v. Đa số các ngôn ngữ trên thế giới không có danh từ mang những ý nghĩa tương đương với chữ Logos, vì vậy các dịch giả đã dịch chữ Logos theo ý nghĩa đầu

⁹ B.F.B.S., *Tin Lành Theo Ông Thánh Juong*, Paris: Paul Lemaire (1900).

tiên của chữ này trong tiếng Hy Lạp là Lời (*La Parole* – Pháp; *Word* – Anh).

Trong bản dịch Phúc Âm Giảng (1900), Walter James đã dịch Logos là Ngôi Lời – không theo ý nghĩa của chữ này đúng theo nguyên văn Hy Lạp – nhưng theo ý nghĩa của chữ này trong các bản dịch tiếng Anh và tiếng Pháp. Tuy nhiên, điều ngạc nhiên thú vị là chữ Ngôi Lời mà Walter James đã dùng để dịch danh hiệu Logos của Đức Chúa Jesus lại liên hệ với chữ “đức Chúa bời” mà Linh mục Alexandre de Rhodes dùng để giới thiệu Đức Chúa Trời cho người Việt lúc chữ Quốc ngữ còn phôi thai. Chữ “đức Chúa bời” được dùng trong thế kỷ 17 vừa có ý nghĩa là Đức Chúa Trời, vừa có ý nghĩa là Lời. Đây là ý nghĩa của chữ Logos mà tác giả Phúc Âm Giảng đã dùng, và là ý nghĩa của chữ Ngôi Lời mà Walter James đã dịch. Đức Chúa Jesus là Ngôi Lời và Đức Chúa Jesus cũng chính là Đức Chúa Trời.

Danh hiệu Ngôi Lời mà Walter James đã chọn để dịch chữ Logos trong bản dịch Phúc Âm Giảng (1900) vẫn còn được sử dụng trong các bản dịch Kinh Thánh Tin Lành tiếng Việt đến ngày nay.

Một khái niệm thần học quan trọng khác có liên hệ đến một danh hiệu khác của Đức Chúa Jesus được nhắc đến trong Phúc Âm Giảng là Messiah. Đây là một danh từ có ngữ căn từ tiếng Hê-bơ-rơ (Hebrew). Chữ Messiah (מָשִׁיחַ – *Māšîaḥ*) nguyên nghĩa trong tiếng Hê-bơ-rơ là “được xức dầu.” Chữ này thường được người Do Thái dùng để chỉ về một “người được xức dầu,” và cũng được dùng để chỉ về “vật được xức dầu.” Danh hiệu này còn được người Do Thái dùng với một ý nghĩa đặc biệt để gọi Đấng Cứu Tinh mà họ đang trông chờ – Đấng Cứu Tinh đó được gọi là Đấng Messiah. Tác giả Phúc Âm Giảng đã lưu ý độc giả của mình rằng Đấng Messiah được dự ngôn trong Thánh Kinh Cựu Ước chính là Đức Chúa Jesus.

Trong cả Kinh Thánh Tân Ước, chỉ có hai lần chữ Messiah được viết theo ngữ căn Hebrew, và cả hai lần đều được ghi lại trong Phúc Âm Giăng (1:41; 4:25). Khi dịch sang tiếng Việt, do không có từ ngữ tương đương, Walter James đã dùng cách dịch theo lối phát âm để diễn tả danh hiệu này. Trong Bản dịch Phúc Âm Giăng (1900), Đấng Messiah được viết là “*đấng Messias*”, tương tự như chữ Messiah trong tiếng Anh và Messie trong tiếng Pháp.

Đấng Christ (**Χριστός** - *Christós*) là một danh hiệu khác của Đức Chúa Jesus. Đấng Christ chính là Đấng Messiah (**Μαΐαῖα**) được dịch sang tiếng Hy Lạp. Trong Bản Dịch Phúc Âm Giăng (1900), Walter James đã dùng chữ “*Kirixitô*” mà Jean Bonet đã dùng khi dịch danh hiệu Đấng Christ trong Phúc Âm Lu-ca (1890). “*Kirixitô*” là dạng viết theo cách phát âm kéo dài chữ (**Χριστός** - *Christós*) trong tiếng Việt.

Khi đọc Phúc Âm Giăng, người tin Chúa không thể nào không đọc câu Kinh Thánh Giăng 3:16. Câu Kinh Thánh quan trọng này đã được Walter James dịch như sau:

“Vì Đức Chúa Trời đã yêu thương thiên hạ là thế nào, thì người cho sai Con một người xuống, mà kẻ nào có lòng tin người thì khỏi chết khôn nạn, mà lại đặng sống không cùng” (Giăng 3:16 – Bản dịch Phúc Âm Giăng 1900).

IV. TÓM LƯỢC

Trong bài viết này, chúng ta đã ôn lại vài nét về công tác dịch thuật và phân phối Kinh Thánh tại Việt Nam vào thế kỷ thứ 19 do Thánh Kinh Hội Anh quốc và Hải ngoại (British & Foreign Bible Society) thực hiện. Một vài ghi nhận sơ lược về đặc điểm các bản dịch Phúc Âm Lu-ca (1890), Mác (1899), và Giăng (1900) trong bối cảnh chữ Quốc ngữ đang phát triển đã được trình bày.

Vào cuối thế kỷ 19, có khoảng 20 triệu người sống trên toàn cõi Đông Dương. Hiện nay, dân số Việt Nam đã trên 95 triệu người. Mặc dầu Phúc Âm của Chúa đã được dịch sang tiếng Việt cách đây hơn 125 năm, dầu vậy, đại đa số người Việt ngày nay vẫn chưa có cơ hội biết về sự cứu rỗi của Chúa. Là những người đang sống ở thế kỷ 21, câu hỏi được đặt ra cho mỗi chúng ta là trong những năm tháng sắp đến chúng ta có thể làm gì để đem Phúc Âm của Chúa cho gần 100 triệu người Việt đang sống rải rác khắp mọi nơi trên thế giới.

GIỚI THIỆU SÁCH MỚI

Nguyễn Kim Sơn

Timoteo D. Gener and Stephen T. Pardue, eds. *Asian Christian Theology: Evangelical Perspectives* [Thần Học Cơ Đốc Á Châu: Các Quan Điểm Tin Lành]. UK: Langham Global Library, 2019.

Quyển Thần Học Cơ Đốc Á Châu: Các Quan Điểm Tin Lành (Anh ngữ) gồm 17 bài luận (essay) do 17 học giả người châu Á viết, được chia thành 2 phần: “Các chủ đề về tín lý” (Doctrinal Themes) và “Các mối quan tâm hiện thời” (Contemporary Concerns). Các bài viết trong sách thể hiện rõ 4 đặc tính: thần học Cơ Đốc dựa trên nền tảng Kinh Thánh (biblically rooted), nhận thức yếu tố lịch sử (historically aware), gắn liền với bối cảnh (contextually engaged), và mang tính tin lành phổ quát (broadly evangelical). Sách giới thiệu và khuyến khích nguồn thần học tin lành liên hệ chặt chẽ đến những vấn đề có ý nghĩa đặc biệt đối với các Hội Thánh ở châu Á - nơi mà Hội Thánh đang được đẩy lên mạnh mẽ: cứ mỗi 8 tín hữu trên toàn cầu thì có 1 tín hữu ở châu lục này.

SAU ĐÂY LÀ SƠ LƯỢC PHẦN “GIỚI THIỆU” CỦA SÁCH

Khi đề cập đến yếu tố “thần học Cơ Đốc dựa trên nền tảng Kinh Thánh”, các bài viết trong sách đều thể hiện sự cam đoan Kinh Thánh là chuẩn mực tiêu chuẩn cho thần học (the norming norm for theology), là Lời Chúa duy nhất được phán ra với Hội Thánh và cho Hội Thánh, *chính* là nguồn (the source) lượng định cuối cùng mà tất cả các nguồn khác dùng để đối chiếu. Nói đơn giản hơn, sự giảng dạy Cơ Đốc phải dựa trên nền tảng Kinh Thánh vì điều đó phản ánh việc nghiên cứu

Kinh Thánh kỹ lưỡng để đưa ra chứng cứ nhất quán từ các câu chuyện khác nhau về sự sáng tạo, sự sa ngã, sự cứu chuộc, và sự phục hồi trong Đấng Christ.

Về đặc tính thứ hai, các bài viết trong sách đều thể hiện sự nhận thức yếu tố lịch sử. Các tác giả cho rằng chúng ta có thể và sẽ thu thập được những nhận định quan trọng (important insight) từ những người cha người mẹ trong đức tin, và sẽ là mối hoạ lớn nếu chúng ta hoặc khước từ những nhận định quan trọng được đúc kết từ sự cảnh tỉnh Cơ Đốc, hoặc phớt lờ trước những thất bại của họ. Nói cách khác, các tác giả nhận thấy tín hữu sống tại châu Á ở thế kỷ 21 hoàn toàn tách biệt với những xã hội nơi mà hầu hết các nền thần học phương Tây (Western theology) ra đời, và vì thế, nền thần học đương đại cần được tự do tìm cách diễn đạt niềm tin Cơ Đốc kinh điển theo lối riêng đặc trưng. Ngoài ra, các tác giả cũng lưu ý đến những nhận định tốt nhất đã có trong quá khứ.

Đặc tính thứ ba là việc triển khai nền thần học gắn liền với bối cảnh (contextually engaged). Ở mức độ tối thiểu, sự liên hệ này phải gắn liền với thực tế : thần học tồn tại là để phục vụ Hội Thánh, và Hội Thánh không xuất hiện từ chốn hư vô (vacuum). Nếu những nhà thần học đem lại bất kỳ một lợi ích nào cho Hội Thánh thì đó phải là lợi ích từ việc truyền tải sự dạy dỗ Cơ Đốc bằng những ngôn từ có thể hiểu được, và phải hướng đến những vấn đề cấp bách trong từng bối cảnh của từng nền văn hoá. Tất cả các tác giả trong sách này đều cam kết mang đến một đức tin (faith) gắn gũi nhất với những nền văn hoá và bối cảnh của châu Á. Như cách đây không lâu Hwa Yung từng lý luận, mục tiêu không phải là thần học “trái chuối” (banana) – Á châu ở bên ngoài nhưng Phương Tây (màu trắng) ở bên trong – mà là thần học “trái xoài” (mango), nghĩa là, sự hình thành (formation) và sự tiếp nối (articulation) tín lý Cơ Đốc (Christian doctrine) phải được thể hiện rõ qua việc

nghiêm túc cam kết với các văn hoá và tình hình thực tại ở châu Á.

Sau cùng, các bài luận trong sách này đều mang tính tin lành phổ quát (broadly evangelical). Cụm từ tin lành (evangelical) về cơ bản, như John Stott lập luận, phải có liên quan đến phúc âm mang tính ba ngôi (trinitarian gospel): “Công tác khai tỏ của Đức Chúa Cha, công tác cứu chuộc của Đức Chúa Con, và công tác biến cải của Chúa Thánh Linh”. Là “một tuyến dân phúc âm” (gospel people), những người Tin Lành cam kết tuyên xưng Đức Chúa Trời và sống theo Ngài trong ánh sáng của những thực tại này. Theo Stott giải thích, một khi chúng ta nắm bắt được tính chất cốt lõi của những điều Đức Chúa Trời phán và hành động trong Đấng Christ, chúng ta cứ kiên định về sự ưu việt của Thánh Kinh, sự trọng tâm của công tác đền tội của Đấng Christ, và năng quyền của Đức Thánh Linh biến cải chúng ta trở nên dân sự của Đức Chúa Trời. Lễ đương nhiên, việc khẳng định tinh thần tin lành (evangelicalism), theo như những cam kết này, chỉ là một nửa câu chuyện, vì người Tin Lành không chỉ đồng lòng trong việc chia sẻ niềm tin mà thôi. Nửa câu chuyện còn lại chính là tinh thần Tin Lành - một phong trào cụ thể và mang tính lịch sử, được ra đời trong bối cảnh có nhiều đáp ứng của Hội Thánh trước sự đổi mới hiện đại (modernity). Cụ thể hơn, 17 bài luận trong sách này tìm cách thực hiện thần học (doing theology) sao cho nhất quán với những giá trị và những cam kết của người Tin Lành qua các mạng lưới tiêu biểu như Hiệp Hội Thần Học Á Châu (ATA), Phong Trào Lausanne (the Lausanne Movement), và Liên Hiệp Tin Lành Thế Giới (the World Evangelical Alliance).

Trân trọng giới thiệu quyển *Thần Học Cơ Đốc Á Châu: Các Quan Điểm Tin Lành* đến với bạn đọc.

