

HƯỚNG ĐẾN MỘT THẦN HỌC HỘI NHẬP CHO HỘI THÁNH TIN LÀNH VIỆT NAM

Bản dịch có hiệu chỉnh bài tiểu luận cuối khóa học mùa Thu năm 2002:

“Toward A Contextual Theology for the Evangelical Church of Viet Nam”

Mến tặng các Anh Chị Em yêu dấu trong Chúa Cứu Thế Giê-xu.

Trương Văn Thiên Tư

5/12/2002

“Vả, chúng tôi chẳng rao giảng chính mình chúng tôi, nhưng rao giảng Đức Chúa Giê-xu Christ, tức là Chúa; và vì tình yêu mến Đức Chúa Giê-xu mà chúng tôi xưng mình là tôi tớ anh chị em. Vì Đức Chúa Trời – là Đấng có phần: Sự sáng phải soi từ trong sự tối tăm! – cũng là Đấng đã soi sáng tâm lòng chúng tôi, để ban ánh sáng sự thông biết về sự vinh hiển của Đức Chúa Trời nơi mặt Đức Chúa Giê-xu Christ. Nhưng chúng tôi dựng bảo vật này trong chậu bằng đất, hầu cho tỏ quyền phép lớn dường ấy là bởi Đức Chúa Trời mà ra, chứ chẳng phải bởi chúng tôi” (2 Côrinhtô 4:5-7).

Dẫn Nhập

Ngày nay tại các quốc gia thuộc Thế giới Thứ Ba, thần học chuyển mình từ sự suy niệm Phúc Âm ở hình thái trừu tượng của tầng lớp hàn lâm sang sự suy niệm Phúc Âm của mọi Cơ-độc nhân ở chính hoàn cảnh sống của họ với hai mục đích song hành và hỗ tương: nhằm thấy rõ ý nghĩa sứ điệp Phúc Âm của Đức Chúa Giê-xu Christ trong bối cảnh văn hóa đặc thù của mình và đồng thời qua đó có thể rao truyền sứ điệp Phúc Âm cho những người chưa tin cách hiệu quả. Tiến trình này được gọi là sự hội nhập văn hóa, hay còn gọi là quá trình bối cảnh hóa Phúc Âm. Trong chiều hướng này, Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (HTTLVN) cũng đang trăn trở để làm cho sứ điệp Phúc Âm trở nên sống động hơn trong bối cảnh sống đặc thù của mình.

Là một đóng góp nhỏ bé vào nền thần học của HTTLVN, trọng tâm của bài viết này hướng đến hai mục tiêu. Mục tiêu thứ nhất là trình bày vắn tắt sự hình thành của HTTLVN để qua đó thấy được việc thực hiện công tác hội nhập trong quá trình hình thành này. Mục tiêu thứ hai là đưa ra một số đề xuất cho việc xây dựng một thần học hội nhập mà nó thích hợp cho bối cảnh hiện tại của HTTLVN.

Sự Hình Thành của Hội Thánh Tin Lành Việt Nam và Công Tác Hội Nhập

Giáo hội Công Giáo La Mã đã bắt đầu công tác truyền giáo tại Việt Nam từ thế kỷ mười sáu và đã thành công trong việc xây dựng một giáo hội có ảnh hưởng lớn trên đời sống xã hội Việt Nam với một nền thần học mang tính Việt Nam.¹ Trong khi đó không một hệ phái Tin Lành nào để tâm đến vùng đất này, ngay cả ở thế kỷ mười chín là thế kỷ được xem là thời đại hoàng kim trong công cuộc truyền giáo của các hệ phái Tin Lành. HTTLVN bắt đầu được hình thành khi các giáo sĩ của Hội Truyền Giáo Phước Âm Liên Hiệp (Christian and Missionary Alliance, C&MA)² đến Việt Nam. Nhằm đạt đến

¹ Peter Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 202.

² Hội được thành lập năm 1887 do công sức của một mục sư người Gia Nã Đại thuộc Hội Thánh Trưởng Nhiệm tên là Albert B. Simpson. Mục đích của Hội là liên kết tín hữu của các hệ phái Tin Lành để cùng chung sức truyền bá Phúc Âm.

mục tiêu đã nêu ở trên, bài viết sẽ chia sự hình thành của HTTLVN làm ba giai đoạn: 1911–1927, 1927–1975, và 1975– đến nay.

Giai đoạn từ 1911 đến 1927: Thời Kỳ Giáo Sĩ

Các giáo sĩ của Hội C&MA bắt đầu đặt chân đến Việt Nam vào ngày 10 tháng 2 năm 1889,³ nhưng họ không thể tìm được chỗ đứng cho công cuộc truyền giáo của Hội.⁴ Sở dĩ như vậy bởi vì lúc ấy Việt Nam đang ở dưới sự bảo hộ của Pháp, cho nên ngoài các giáo sĩ của Giáo hội Công Giáo La Mã thì không một giáo sĩ thuộc các hệ phái Tin Lành nào được chào đón ở vùng đất này.⁵ Vào mùa Xuân năm 1911, ba giáo sĩ đặt chân đến Tourance (Đà Nẵng) là thành phố cảng lớn nhất miền trung Việt Nam.⁶ Cùng năm đó, nhiều giáo sĩ khác cũng đến để bắt đầu công cuộc truyền giáo lâu dài.⁷

Các giáo sĩ của Hội C&MA gặp rất nhiều khó khăn trong giai đoạn đầu của công cuộc truyền giáo. Bên cạnh sự chống đối của dân chúng thời bấy giờ bởi các động cơ tôn giáo, thì sự bùng nổ của Thế Chiến Thứ Nhất đã giáng một đòn nặng nề trên lực lượng nhỏ yếu của các giáo sĩ Tin Lành tại Việt Nam. Vào tháng 12 năm 1915, chính quyền Pháp ra lệnh cấm không cho các giáo sĩ mở rộng công cuộc truyền giáo cho người bản xứ, đóng cửa các điểm thờ phượng và các cơ sở truyền giáo ngoại trừ tại Tourance, cũng như ra lệnh trục xuất tất cả các giáo sĩ có họ tên liên hệ hoặc bắt nguồn từ Đức quốc.⁸ Tuy nhiên, đến năm 1918 thì số các giáo sĩ tăng đến chín. Số giáo sĩ tăng gấp đôi năm 1921 và gấp ba vào năm 1927.⁹

Đến cuối năm 1927 đã có hơn 4.200 thành viên và 82 chi hội và nhà giảng được xây dựng trên khắp nước và ngay cả tại Phnom Penh thuộc vương quốc Campuchia.¹⁰ Dầu vậy lực lượng truyền giáo hiệu quả này tỏ ra không cân xứng đủ để truyền bá Phúc Âm ở một đất nước có diện tích rộng hơn nước Pháp với dân số khoảng chừng 20 triệu người.¹¹

Công tác hội nhập đáng chú ý nhất được thực hiện trong thời gian này là việc dịch Kinh Thánh sang ngôn ngữ bản xứ. Dự án dịch thuật Kinh Thánh được bắt đầu vào

³ Charles E. Long, *To Vietnam With Love* (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1995), 12.

⁴ Lê Hoàng Phu, "A Short History of the Evangelical Church of Viet Nam, 1911-1965" (Ph.D. Diss., New York University, 1972), 112.

⁵ Sđt., 111.

⁶ Sđt., 113.

⁷ Sđt., 114.

⁸ Sđt., 115.

⁹ Sđt., 116.

¹⁰ Sđt., 118.

¹¹ Sđt., 117.

năm 1914 và hoàn thành năm 1926.¹² Mục đích tiêu biểu của công cuộc phiên dịch là nỗ lực đem sứ điệp Phúc Âm đến gần với ngôn ngữ của người dân. Để cho bản dịch được chuẩn xác, các giáo sĩ đã phải dành rất nhiều thời gian, công sức và các nguồn tài lực nhằm xây dựng nền tảng căn bản cho công cuộc phiên dịch. Bù lại, tiến trình phiên dịch Kinh Thánh có lợi ích trao đổi của nó; rất nhiều khi các giáo sĩ thấy ước muốn của họ tăng cao trong tiến trình phiên dịch do “khao khát của những người bản xứ được thúc đẩy bởi viễn cảnh phiên dịch Kinh Thánh sang tiếng bản địa.”¹³ Trong tiến trình phiên dịch Kinh Thánh, ngôn ngữ đóng vai trò như một công cụ, nhưng đồng thời nó cũng mang đặc tính hội nhập. Sự phiên dịch Kinh Thánh dựa trên giả định rằng ngôn ngữ bản xứ có một mối quan hệ với Phúc Âm, mà nó biểu hiện qua việc chấp nhận sử dụng những khái niệm và thuật ngữ trong ngôn ngữ bản xứ để diễn tả các phạm trù trọng tâm của Kinh Thánh.¹⁴ Một ví dụ đáng chú ý là khái niệm *Đạo* được sử dụng để diễn đạt khái niệm *dābār* trong tiếng Hê-bơ-rơ và khái niệm *logos* trong tiếng Hy Lạp.¹⁵

Hầu hết các giáo sĩ được yêu cầu thông thạo ngôn ngữ bản xứ khi đến truyền giáo tại Việt Nam.¹⁶ Ngôn ngữ là linh hồn của một dân tộc. Tuy nhiên nó cũng là vỏ bọc mang đến hình dáng, phong thái, và sức sống cho sự sống ý thức, khiến cho chúng ta biết trân trọng những hình thái của cuộc sống trong tiềm năng và sự đa dạng phức tạp và tinh tế của nó. Đến năm 1915 hầu hết các giáo sĩ ở Việt Nam đều đã có thể nói tiếng Việt và xúc tiến những cuộc luận đàm trí thức với những người bản xứ.¹⁷ Điều này gây ấn tượng tốt đẹp trên người Việt Nam, bởi vì vào thời bấy giờ thực dân Pháp thường có thái độ tự hào trịch thượng về ngôn ngữ và văn hóa của họ tại các xứ thuộc địa. Tuy nhiên điều đáng tiếc là các giáo sĩ của hội C&MA đã không tận dụng khả năng Việt ngữ trôi chảy của họ để nắm bắt cách đầy đủ hơn về lịch sử và văn hóa Việt Nam.¹⁸ Những bài viết của các giáo sĩ, bao gồm cả những giáo sĩ danh tiếng, đôi khi để lộ sự thiếu hiểu biết kỳ lạ về cơ cấu xã hội, về những tập quán và giáo lý của các tôn giáo lớn, cũng như

¹² Sđt., 128-30.

¹³ Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), 173.

¹⁴ Sđt., 166.

¹⁵ Một số ví dụ như Sáng 18:19; Xuất 32:8; Phục 9:12, 16; 10:12; Gióp 21:14; 24:13; Châm 3:32; Giêr 5:13; Mat 13:19, 20, 21, 22, 23, 52; Mác 2:2; 4:14-33; 8:38; Lu 1:2; 4:36; 5:1; 8:11-21; Giăng 5:38; 8:31, 37, 43; Công 4:29, 31; 6: 2, 4, 7; 8:4, 14, 25; 10:44; 11:1, 19; 12:24; 13: 5, 7, 12, 46, 49; và rất nhiều chỗ khác trong các Thư Tín mà không thể liệt ra tất cả ở đây. Tuy nhiên, các nhà phiên dịch không dám mạnh dạn dùng chữ *Đạo* để dịch chữ *Logos* trong Giăng 1, khi vị Sứ đồ dùng chữ này để nói về chính Đức Chúa Con, mà dịch theo Anh ngữ là Lời (Word). Các giáo sĩ thêm chữ *Ngôi* để ám chỉ *Ngôi Hai* của Đức Chúa Trời và phân biệt với chữ *lời* bình thường). Sau này trong bản dịch của mình, Mục sư Lê Hoàng Phu theo cách của bản dịch Hoa ngữ đã dịch là *Đạo*. Để hiểu thêm về khái niệm *logos*, xin xem bài *Logos* đính kèm.

¹⁶ Lê Hoàng Phu, 124.

¹⁷ Sđt., 115.

¹⁸ Sđt., 125.

ngay cả những sự kiện quan trọng nhất trong quá trình hình thành và phát triển của Giáo hội Công Giáo La Mã tại Việt Nam.¹⁹

Trong thời kỳ này, nhiều nỗ lực được đưa ra nhằm vươn đến người dân sở tại qua sách báo và tạp chí. Việc huấn luyện Kinh Thánh cho những người mới tin đạo cũng được chú trọng. Mục tiêu của việc huấn luyện là để “mang đến cho anh em chúng ta một kiến thức Kinh Thánh xuyên suốt, và qua đó chuẩn bị để họ rao truyền phúc âm của ân điển Đức Chúa Trời cho dân tộc, và để xây dựng một Giáo hội An Nam dựa trên các lẽ thật hằng sống vĩ đại của Lời Đức Chúa Trời.”²⁰

Tuy nhiên, chính các giáo sĩ là những người quyết định việc tiến hành các dự án mới hay không.²¹ Điều này không có gì lạ bởi vì vấn đề tương tự cũng xảy ra tại các cánh đồng truyền giáo ở những nước thuộc Thế giới Thứ Ba: “người ta thường cho rằng đương nhiên là các giáo sĩ, chứ không phải các thành viên của những Hội thánh trẻ mới được thành lập, mới là người quyết định tầm mức của công tác bản địa hóa.”²² Các giáo sĩ thường không nhận ra rằng những phương pháp và chiến lược họ sử dụng mâu thuẫn cả với sự dạy dỗ cũng như hành động của Chúa Giê-xu khi Ngài huấn luyện các môn đệ để tiếp tục công tác của Ngài: “sứ điệp có thể là Phúc Âm, nhưng cách sứ điệp được trình bày thường không phù hợp với Phúc Âm.”²³ Nhiều lúc sự sốt sắng của các giáo sĩ khiến họ nhiệt tâm đảm nhiệm việc rao truyền tin tức tốt lành. Nhưng họ không biết rằng tin tức tốt lành mà họ mang đến lại xa lạ với những người dân bản xứ bởi vì họ trình bày nó theo cách mà họ hiểu cuộc sống. Giáo sư Andrew Kirk, trưởng khoa Trường Truyền Giáo và Cơ-đốc Giáo Thế Giới tại Birmingham nhận xét: “Người ta nhận thấy rằng thường những nhà truyền giáo rao truyền sứ điệp phúc âm trong khi họ không biết nhiều về tín ngưỡng, văn hóa, và bối cảnh sống của người nghe.”²⁴

Giai Đoạn từ 1927 đến 1975: Dưới Sự Hợp Tác

Sau mười sáu năm vỡ đất và gieo giống, Hội Truyền Giáo Liên Hiệp tại vùng Đông Dương chứng kiến kết quả đầu tiên cho công khó của mình vào tháng 3 năm

¹⁹ Sđt., 125. Ở phần chú thích, Mục sư Phu ghi rằng Giáo sĩ Irvin, một giáo sĩ huynh trưởng và là chủ tịch giáo vụ truyền giáo Đông Dương, đề cập đến sự cải đạo của một hoàng đế Việt Nam để theo Giáo hội Công Giáo La Mã mặc dầu không thể tìm đâu ra chứng cứ trong các tư liệu lịch sử để xác nhận kỹ thuật này.

²⁰ Indochina Mission of the Christian and Missionary Alliance, “Annual Report of the Indochina Mission Field, 1922,” 19; trích trong Lê Hoàng Phu, 133. Chú thích: An Nam là tên cổ của Việt Nam.

²¹ Lê Hoàng Phu, 139.

²² David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 294-5.

²³ Darrell L. Guder, *The Incarnation And The Church's Witness* (Harrisburg, PA.: Trinity Press International, 1999), xii.

²⁴ Andrew J. Kirk, *What Is Mission?: Theological Explorations* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 58.

1927: Sự tổ chức các chi hội địa phương rải rác khắp Việt Nam và một số nhóm Tin Lành ở Campuchia thành một đoàn thể ở cấp quốc gia, đó là Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (HTTLVN),²⁵ cũng được biết dưới tên Hội Tin Lành Đông Pháp.²⁶ Năm 1927 cũng là năm tốt nghiệp đầu tiên của các sinh viên thần học thuộc hệ phái Tin Lành tại Việt Nam, lễ tấn phong đầu tiên cho các mục sư được đào tạo tại bản xứ, và hội đồng lập hiến của Giáo hội toàn quốc.²⁷

Vào năm 1928, hiến chương đầu tiên của Giáo hội được thông qua, với những dự khoản chi tiết cho hầu hết các vấn đề có thể xảy ra ở bất kỳ Hội thánh chi hội nào. Về mặt tổ chức, hiến chương phân định ba cấp bậc trong cơ cấu điều hành của Giáo hội: Hội thánh Chi hội, Địa hạt, và Tổng Liên.²⁸

Nhìn chung, các chi hội trực thuộc HTTLVN hoạt động tốt trong giai đoạn này. Điểm trọng yếu của Giáo hội là khuyến khích phong trào tự dưỡng, tự trị và tự truyền bá.²⁹ Đến năm 1941, bảy mươi lăm phần trăm (75%) trong số 121 chi hội của HTTLVN đã có thể tự lo về mặt tài chánh cho mục sư và chi hội của mình.³⁰ Trong những năm đầu thành lập của Hội Thánh bản địa, các mục sư và cán sự từ Trường Kinh Thánh Đà Nẵng tại miền Trung được gửi đến những địa điểm mới. Sau đó các chi hội tại những nơi này bắt đầu gửi tín hữu trong hội chúng của mình về Trường Kinh Thánh để được huấn luyện nhằm trở về nắm giữ vai trò lãnh đạo. Công tác hội nhập cũng tiếp tục được đẩy mạnh trong thời kỳ này mặc dầu có nhiều khó khăn về mặt chính trị và tài chánh như Thế Chiến Thứ Hai và nạn đói năm 1944–1945. Đến năm 1954 Giáo hội đã có 132 mục sư và cán sự, 154 chi hội và cơ sở, cùng với 13.834 thành viên.³¹

Chiến thắng của Quân Đội Nhân Dân Việt Nam ở Điện Biên Phủ và việc ký Hiệp định Geneva vào ngày 21 tháng 7 năm 1954 đánh dấu một bước ngoặt cho đất nước Việt Nam cũng như trên HTTLVN. Kể từ lúc đó Việt Nam bị chia đôi dọc theo dòng sông Bến Hải ở vĩ tuyến mười bảy. Sự chia đôi này khiến cho HTTLVN cũng bị chia làm hai tổ chức về mặt hành chánh. Tổ chức thứ nhất vẫn giữ tên cũ là Hội Thánh Tin Lành Việt Nam cho cả các chi hội tại miền Bắc và miền Nam, do hơn 90 phần trăm thuộc viên của Giáo hội nằm ở phía nam của vĩ tuyến mười bảy. Tổ chức thứ hai lấy tên là Hội

²⁵ Lê Hoàng Phu, 171.

²⁶ Sđt., 180.

²⁷ Sđt., 177.

²⁸ Sđt., 178.

²⁹ Sđt., 221.

³⁰ L. L. King, "Survey Report of the Work of The Christian and Missionary Alliance in Indochina" (September 3, 1957), 3; trích trong Lê Hoàng Phu, 269.

³¹ Lê Hoàng Phu, 332.

Thánh Tin Lành Việt Nam Miền Bắc, bao gồm vài ngàn thuộc viên tập hợp ở khoảng hơn hai mươi chi hội và do mười bốn mục sư và truyền đạo quản nhiệm.³²

Các chương trình truyền giáo cùng với các phương pháp đa dạng đã đem lại sự gia tăng những tân tín hữu và những thành viên chịu báp têm cách đáng kể. Đến cuối năm 1972 HTTLVN đã có 45.287 thành viên chịu báp têm và tổng số tín hữu khoảng 127.505 với 490 chi hội và 424 mục sư chính thức.³³ Đến giữa năm 1975, con số thống kê cho thấy HTTLVN có khoảng 48.000 thành viên chịu báp têm³⁴ trong khoảng chừng 250 ngàn tín hữu thành viên.

Trong khi đó, số tín hữu của HTTLVN Miền Bắc khoảng từ 2.000 người vào năm 1954 giảm xuống khoảng 1.200 người vào năm 1975. Nhưng thuộc viên của Hội Thánh người Tày và Dao tăng từ 450 năm 1954 lên 900 năm 1976. Đây là những chi hội phát triển trong khi những chi hội khác bị thu hẹp.³⁵

Làn sóng những giáo sĩ mới được bổ nhiệm lên đỉnh điểm từ năm 1956 đến 1959.³⁶ Các giáo vụ cho những sắc tộc thiểu số được nhấn mạnh trong thời kỳ này. Các giáo sĩ học tiếng của người sắc tộc, có thể dùng đũa và ăn mắm ớt như người Việt Nam.³⁷ Những giáo sĩ này tiếp tục công tác dịch thuật Kinh Thánh sang các ngôn ngữ của người sắc tộc và truyền giáo cho họ. Nhiều người trong số các giáo sĩ đến sống ở những vùng núi cao để học về văn hóa của họ để có thể trình bày Phúc Âm cách hiệu quả hơn. Điều này tương đối nguy hiểm vì họ có thể bị giết do các vụ tấn công trong cuộc chiến tranh, hoặc phải đối mặt với các hiểm họa tự nhiên như bệnh tật và thú dữ.³⁸

Kết quả công việc của các giáo sĩ và những Cơ-đốc nhân ban đầu rất đáng kể và có ý nghĩa. Đối với những người sắc tộc, việc được đọc Kinh Thánh bằng tiếng mẹ đẻ là một niềm vui khôn tả. Sau khi hoàn thành bản thảo, các giáo sĩ thường trao chúng cho một số người bản xứ cùng ngôn ngữ để họ đọc và sửa văn phong cũng như ngữ pháp. Những người được chọn thường trở lại với nước mắt vì vui sướng: “Cuốn sách này [Rô-Ma] tuyệt vời làm sao, đặc biệt là đoạn sáu, bảy và tám. Tôi có thể xin một bản không?”³⁹ Các giáo sĩ cũng thành công trong công tác truyền giáo cho những nhóm người sắc tộc. Trong một lá thư gửi bạn vào mùa Xuân 1972, Giáo sĩ Charles E. Long

³² Nguyễn Hữu Cương, “The Growth of Certain Protestant Churches in Saigon under the Vietnamese Communist Government from 1975” (D.Min. Diss., San Francisco Theological Seminary, 1995), 12.

³³ Reginald E. Reimer, “Protestant Directory, Churches, Missions and Organizations in Vietnam” (Saigon: Office of Missionary Information, 1972), 5; trích trong Nguyễn Hữu Cương, 13.

³⁴ Nguyễn Hữu Cương, 13.

³⁵ Sđt., 12.

³⁶ Charles E. Long, 15.

³⁷ Sđt., 16, 17.

³⁸ Sđt., 18, 77, 97, 128, 132.

³⁹ Sđt., 178.

viết: “Khi tôi đến Việt Nam, chỉ có Cơ-đốc nhân dưới mười nhóm sắc tộc trong số hai mươi tám nhóm. Bây giờ đã có Cơ-đốc nhân trong cả hai mươi tám nhóm rồi. Kể từ ngày 1 tháng Giêng đến nay đã có khoảng 50 tân tín hữu và nhiều người đã chịu nghe giảng mà trước đây họ không bao giờ muốn nghe.”⁴⁰ Trong giai đoạn này cũng có nhiều giáo sĩ và cán sự của các hệ phái Tin Lành khác cũng như các tổ chức Cơ-đốc đến cùng cộng tác với HTTLVN để truyền bá Phúc Âm.⁴¹

Các Cơ-đốc nhân bản xứ cũng dự phần trong công tác hội nhập. Âm nhạc là phương tiện đầu tiên được sử dụng để biểu hiện và chuyển tải đức tin Cơ-đốc của người bản xứ. Nhiều nhạc sĩ trẻ đã đóng góp đáng kể vào nền âm nhạc của HTTLVN. Mục tiêu một phần nhằm diễn đạt đức tin của họ trong âm nhạc dân tộc, nhưng đồng thời cũng nhắm đến việc “đem đến cho linh hồn Việt Nam sứ điệp Cơ-đốc được diễn đạt qua âm nhạc Việt Nam.”⁴² Các Cơ-đốc nhân bản địa cũng nhấn mạnh việc tham gia vào chương trình giáo dục trong xã hội, là điều mà Hội Truyền Giáo chưa bao giờ hình dung trong các chương trình của họ.⁴³

Tuy nhiên, sự hợp tác giữa các giáo sĩ và những mục sư truyền đạo bản xứ ở Việt Nam cũng phát sinh nhiều vấn đề, như thường gặp ở bất cứ cánh đồng truyền giáo nào của Thế giới Thứ Ba.⁴⁴ Thái độ cha mẹ-con cái bộc lộ rõ trong sự hợp tác này. Mục sư Tiến sĩ Lê Hoàng Phu, nguyên Viện trưởng Viện Thần Học Việt Nam, nhận xét rằng: “Mặc dầu hội đồng toàn quốc năm 1927 đã chỉ định một ủy ban các mục sư Việt Nam cùng làm việc với ủy ban các giáo sĩ, nhưng bản thảo chủ yếu được soạn bởi ủy ban thứ hai. Rất ít sự thảo luận giữa những thành viên.”⁴⁵ Có những đường lối hành động và điều khoản mang lại không ít khó khăn trên sự sống của Giáo hội. Một trong những điều này liên quan đến tập tục thờ cúng tổ tiên. Do đến từ một nền văn hóa đặc biệt chú trọng về tương lai và vì vậy không hiểu rõ tinh thần hiếu đễ, tưởng nhớ cội nguồn của người Việt Nam, được thể hiện qua việc tôn kính tổ tiên đến mức thờ cúng họ như thần linh, không ít các giáo sĩ đã vội vàng kết luận rằng những người thờ cúng tổ tiên là thờ ma lạy quỷ. Tổ tiên của người dân Việt được đồng hóa với ma quỷ! Thử hỏi làm sao điều này không gây sự chống đối giữa người chưa tin? Ở đây ta không có ý nói

⁴⁰ Sđt., 188.

⁴¹ Lê Hoàng Phu, 346-9.

⁴² Sđt., 371.

⁴³ Sđt., 353.

⁴⁴ Rev. V. S. Azariah, “The Problem of Co-Operation Between Foreign and Native Workers, *World Missionary Conference, 1910; The History and Records of the Conference Together with Addresses Delivered at the Evening Meetings*, (vol. IX), Edinburgh & London: Oliphant, Anderson, & Ferrier, 1910 (1990), 309.

⁴⁵ Lê Hoàng Phu, 179.

rằng tất cả tập tục thờ cúng hoặc là hoàn toàn đúng hoặc là hoàn toàn sai. Nhưng nếu có cái nhìn cẩn thận và tôn trọng bản chất hiếu đức của người Việt Nam trong sự tôn kính tổ tiên được thể hiện qua tập tục thờ cúng, thì cách giải quyết sẽ hoàn toàn khác.

Thế nhưng, thay vì rút kinh nghiệm từ cách các giáo sĩ Giáo hội Công Giáo La Mã, đặc biệt là Alexandre de Rhode, giải quyết tập tục này từ ba thế kỷ trước,⁴⁶ hoặc đặt câu hỏi tương tự như câu hỏi mà thần học gia Chen-Seng Song nêu lên khi ông chứng kiến cảnh một người mẹ Việt Nam tưởng nhớ người con trai chết trong chiến tranh: “Kinh nghiệm của người mẹ Việt Nam về sự hiện diện của người con quá cổ qua hình thức đặt một tô cơm [lên bàn thờ] có liên quan gì với kinh nghiệm của Cơ-đốc nhân về sự hiện diện của Đấng Christ qua Lễ Tiệc Thánh hay không?”,⁴⁷ hoặc học theo cách Thánh Phao-lô thừa nhận lòng mộ đạo người Hy Lạp tại thành A-thên khi ông công bố rằng họ đang thờ Đức Chúa Trời qua việc lập một bàn thờ có khắc chữ “Thờ Chúa Không Biết” (Công Vụ 17), thì hiến chương vạch định rằng thành viên của HTTLVN “phải dẹp các hình tượng và bỏ sự thờ cúng tổ tiên.”⁴⁸ Điều khoản này không chỉ làm cho người chưa tin có thái độ chống đối Cơ-đốc giáo, nhưng nó cũng là một trong những nguyên nhân khiến “nhiều lãnh đạo Hội thánh phê phán gay gắt những điều khoản hiện hành ... Một số đại biểu đã nhiều năm nuôi mang thái độ tức giận giáo vụ và các giáo sĩ, cũng như đối với các vị lãnh đạo [Giáo hội] toàn quốc.”⁴⁹ Những cuộc bàn cãi giữa các giáo sĩ và người Việt Nam bản xứ đôi khi trở nên nóng nảy gay gắt.⁵⁰ David Bosch, giáo sư và trưởng khoa Truyền giáo tại Trường Đại Học Nam Phi, quan sát và trình bày vấn đề về sự hợp tác giữa giáo sĩ và tín hữu sở tại cách sâu sắc:

Trên lý thuyết, các sứ vụ Tin Lành đặt trọng tâm vào việc thành lập các hội thánh trẻ và tự lập. Tuy nhiên, thái độ cha mẹ ban ơn huệ [của các giáo sĩ] thường chống lại mục tiêu công khai này. Những cuộc bàn bạc sôi nổi về “các hội thánh tự quản, tự dưỡng, và tự truyền bá,” mà nổi bật ở nhiều nơi giữa thế kỷ mười chín, vì các mục đích thực tiễn, đã bị đặt lên kệ vào đầu thế kỷ hai mươi. Những hội thánh trẻ bị tước đi quyền của chính họ như là những hội thánh để chỉ còn đóng vai trò là những “đại lý” đơn thuần của các hội truyền giáo, mà họ không hề hay biết.⁵¹

Nhiều vấn đề phát sinh trong sự hợp tác ảnh hưởng không chỉ các tầng lớp lãnh đạo sở tại, nhưng chúng cũng ảnh hưởng trên tín hữu. Văn hóa của các giáo sĩ giống

⁴⁶ Peter Phan, 94. Alexandre de Rhode giải quyết tập tục này bằng một phương pháp hai mặt: thứ nhất phản đối nó bằng giáo lý về tính thần linh của linh hồn, và thứ hai bằng cách thay thế bằng những hình thức biểu hiện sự tôn kính mang tính Cơ-đốc.

⁴⁷ Chen-Seng Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Setting*. Revised Edition (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 168.

⁴⁸ Lê Hoàng Phu, 182.

⁴⁹ Sđt., 307.

⁵⁰ Sđt., 307.

⁵¹ David Bosch, 295.

như nước mặn, còn văn hóa của người bản xứ giống nước ngọt. Sự kết hợp giữa hai thứ nước này biến thành một thứ nước lợ mà trong đó chẳng bao nhiêu loài sinh vật có thể sống được. Khi những người bản xứ bị rút ra khỏi văn hóa của chính họ để thích nghi với cái *văn hóa hợp tác* này, họ không còn cảm thấy thoải mái đối với cả hai nền văn hóa. Trong một lần trao đổi điện thư với tác giả vào tháng 11 năm 2002, Truyền đạo Tình nguyện Nguyễn Thanh Hồng tại Quảng Nam viết: "... nhiều khi nhìn lại thì thấy mình chẳng giống Tây cũng chẳng giống Tàu. Đôi khi cũng không biết mình là ai nữa." Charles H. Kraft, giáo sư môn Nhân Loại Học và Truyền Thông Đa Văn Hóa tại Chung viện Fuller, thuật lại lời của một người bạn Nigeria: "Họ [những tín hữu bản xứ] không sống được với loài chim trên trời hoặc với loài động vật dưới đất."⁵² Để trả lời cho câu hỏi của Lesslie Newbigin, một giáo sĩ phục vụ tại Ấn Độ hơn 40 năm, rằng Điều gì cần phải làm để Phúc Âm được chuyển tải cách chuẩn xác?, Roland Allen, một giáo sĩ đã phục vụ tại Trung Quốc vào những năm đầu của thế kỷ 20 trả lời: "cần phải có một hội chúng được trang bị với Kinh Thánh, các thánh lễ, và chức vụ sứ đồ. Khi những điều kiện này đã được thực hiện, thì các giáo sĩ đã hoàn thành công tác của mình. Hội Thánh trẻ từ đó được tự do để học, trong tiến trình trưởng thành, cách thể hiện Phúc Âm trong chính văn hóa của họ."⁵³

Tuy nhiên, công tác hội nhập được thực hiện cách tốt nhất khi những tín hữu bản xứ có thời gian để suy niệm đức tin và văn hóa của họ. Điều này gần như bất khả thi đối với HTTLVN vì trong giai đoạn này đất nước đang có chiến tranh. Sự sống và cái chết là những vấn đề mà người dân phải đối diện mỗi ngày. Trong sự nhiễu loạn chính trị đó, không bao nhiêu người trong Hội thánh trẻ có thể cảm thấy ổn định để phát triển một thần học hội nhập, đó là chưa kể đến việc các giáo sĩ vẫn còn nắm vai trò điều khiển. Sự chọn lựa duy nhất mà họ có thể có là sử dụng bất cứ phương pháp và lý luận thần học nào đã được các giáo sĩ mang đến nhằm củng cố đức tin của Hội thánh và thực hành sứ mạng truyền giáo.

Mặt khác, do các giáo sĩ của Hội C&MA chủ trương bài trí thức mà Hội thánh bản xứ, mặc dầu được thành lập từ năm 1927, chỉ có một số ít người đủ trình độ để khởi xướng, xúc tác và thực hành công tác hội nhập, và do đó kết quả không thể đạt được như mong muốn. Từ khi được thành lập cho đến năm 1975 chỉ có tám vị mục sư truyền đạo đã qua bậc giáo dục đại học, và năm trong số họ được huấn luyện thần học

⁵² Charles H. Kraft, *Anthropology for Christian Witness* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 32.

⁵³ Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 146-7.

ở cấp Chứng viện.⁵⁴ Các giáo sĩ ngăn cản cả những người có cơ hội du học.⁵⁵ Những câu Kinh Thánh nói về ngày trở lại của Chúa Giê-xu đã kè cận hoặc các sứ đồ đầu tiên chỉ là những người “ít học” thường được trích dẫn để lý giải rằng Cơ-đốc nhân không đủ thì giờ cho vấn đề giáo dục, thay vào đó họ cần phải dốc tâm truyền giáo; và rằng không cần có giáo dục bậc cao, cả về thần học lẫn xã hội, cũng có thể làm môn đệ của Chúa Giê-xu (và của các giáo sĩ?). Bản tính hiếu học của người dân Việt bị từ chối; và vì thiếu giáo dục bậc cao cộng với sự kiểm soát của các giáo sĩ mà việc lèo lái con thuyền Hội thánh chủ yếu do các giáo sĩ định đoạt, cả gián tiếp lẫn trực tiếp. Do đó trong một thời gian dài Hội thánh phải phụ thuộc vào sự cho bú mớm của Mẫu hội,⁵⁶ và ảnh hưởng của nó vẫn còn kéo dài về phương diện lãnh đạo của Hội thánh cho đến ngày hôm nay. Hội thánh dưới thời các giáo sĩ không được hoàn toàn tự do để thể hiện chính mình trong bối cảnh văn hóa, ít nhất là trong hình thức thờ phượng, âm nhạc, kiến trúc, văn chương, và triết lý đã đành;⁵⁷ nhưng ngay cả khi Hội thánh đã được mang tiếng là tự lập, là Hội thánh bản địa, là một giáo hội có danh tánh hẳn hoi, nhưng vẫn không được tự do để thể hiện mình là điều đáng phải quan tâm. Do thiếu sự giáo dục thần học bậc cao cũng như các ngành xã hội khác mà Hội thánh sở tại mất cơ hội tự phát triển một đường hướng hiệu quả để công bố Phúc âm mà qua đó có thể chinh phục lòng người nghe. Mục sư Nguyễn Hữu Cương, hiện là Viện trưởng Viện Thần Học Việt Nam, cho rằng HTTLVN đã không tăng trưởng như đáng phải tăng trưởng. Hội thánh không liên kết được với văn hóa dân tộc; thay vào đó là trình bày Cơ-đốc giáo như một tôn giáo hoàn toàn xa lạ với mọi người, và vẫn còn bị xem như ngoại giáo ngay chính trong bối cảnh và môi trường sống của mình.⁵⁸

Giai Đoạn từ 1975 đến Nay: Hội Thánh Sở Tại Độc Lập

Năm 1975 đem đến cho HTTLVN cả kết quả tiêu cực lẫn tích cực. Một mặt, Hội thánh trên toàn quốc gặp nhiều khó khăn bất bớ. Nhưng mặt khác, Hội thánh đã và đang phát triển nhanh chóng hơn mặc dầu Hội thánh gặp nhiều hơn những hoàn cảnh chống đối bên ngoài. Hơn nữa, việc tất cả các giáo sĩ đã rời Việt Nam từ trước hoặc vào giữa năm 1975 đem đến cho HTTLVN cơ hội để thể hiện tính cách của một Hội thánh sở tại hoàn toàn độc lập.

⁵⁴ Nguyễn Hữu Cương, 25.

⁵⁵ Sđt., 24-5.

⁵⁶ Lê Hoàng Phu, 505.

⁵⁷ Sđt., 506.

⁵⁸ Nguyễn Hữu Cương, 29.

Kể từ năm 1975, nhiều Hội thánh chi hội bị đóng cửa hoặc tịch thu. Thống kê theo niên giám của HTTLVN, thì 121 Hội thánh chi hội của người Kinh và 171 chi hội của các sắc tộc khác, nghĩa là gần chín mươi chín phần trăm các Hội thánh chi hội của các sắc tộc khác, bị đóng cửa và nhiều chi hội trong số này bị tịch thu.⁵⁹

Vào khoảng thời gian này, nhiều mục sư truyền đạo và tín hữu do sợ hãi đã tìm cách di chuyển ra khỏi đất nước. Số tín hữu của HTTLVN này hiện đang gia nhập và sinh hoạt với các hệ phái Tin Lành trên thế giới, nhưng trong những lễ thờ phượng riêng bằng Việt ngữ. Một số đông mục sư và tín hữu của HTTLVN tổ chức thành Giáo Hạt Việt Nam Hoa Kỳ, và sau đó dần dần gia nhập vào Giáo phái The Christian and Missionary Alliance (C&MA).⁶⁰ Điều này cũng dễ hiểu vì ngoài những áp lực về mặt xã hội và tôn giáo, các thể hệ kế tiếp không còn bao nhiêu liên hệ với HTTLVN. Hiện nay có khoảng hơn 400 Hội thánh người Việt Nam ở Hải ngoại,⁶¹ trong đó Giáo Hạt Việt Nam Hoa Kỳ có 76 chi hội với khoảng 12 ngàn tín hữu.⁶²

Sau một vài năm hoang mang, HTTLVN lấy lại được sức sống và bắt đầu phát triển. Giống như sự phát triển của Hội Thánh đầu tiên thời Tân Ước, những khó khăn bắt bớ, thay vì hủy diệt HTTLVN, đã giúp Hội thánh phát triển nhanh mạnh hơn, khiến tín hữu trưởng thành mạnh mẽ cũng như kết quả hơn. Bây giờ mỗi Cơ-đốc nhân trung tín phải tự đứng trên chân của mình. Số tín hữu Tin Lành tại Việt Nam kể cả miền Bắc và miền Nam của HTTLVN và các Hội thánh Tư gia ước lượng khoảng chừng trên dưới 750.000 người vào cuối năm 2000.⁶³ Trong khi đó, số thống kê của Bách khoa Tri thức Phổ thông là hai triệu!⁶⁴

Trong những năm sau chiến tranh, mối liên hệ giữa các Hội thánh chi hội, các Địa hạt, và Tổng Liên bị gián đoạn. Tuy nhiên, khó khăn bắt bớ đã sàng lọc để Hội thánh thấy được những tín hữu trung kiên và nhiệt tâm làm chứng về đức tin Cơ-đốc của mình. Lòng sốt sắng của những Cơ-đốc nhân nhiệt tâm chứng đạo đã góp phần không nhỏ vào sự phát triển của Hội thánh. Những người lãnh đạo và tín hữu của các Hội thánh chi hội luôn phải biện giáo cho đức tin Cơ-đốc. Bây giờ họ có nhiều cơ hội và thời gian để suy niệm đức tin Cơ-đốc và di sản văn hóa của mình mà không bị các ngoại lực chi phối. Vào những năm trước các giáo sĩ là người hoặc là quyết định hoặc là

⁵⁹ Niên giám HTTLVN, 1993 (Sài Gòn, 1993), 33; trích trong Nguyễn Hữu Cường, 65.

⁶⁰ Mà tiền thân là Hội Truyền Giáo Phước Âm Liên Hiệp. Đến năm 1974, Hội trở thành một hệ phái Tin Lành như các hệ phái Tin Lành khác (trích từ <http://www.cmalliance.org/whowere.htm>).

⁶¹ Theo thống kê trong Niên Giám Mục Sư Quản Nhiệm và Các Hội Thánh Việt Nam Trên Thế Giới (2001-2002) của Liên Hữu Tin Lành Việt Nam Thế Giới.

⁶² http://www.vndistrict.org/Trung_Tam.htm

⁶³ Số liệu này mang tính phỏng đoán.

⁶⁴ Bách Khoa Tri Thức Phổ Thông (Hà Nội, NXB Văn Hóa Thông Tin, 2000), 1093.

ban ơn giám sát cách thức mà đức tin Cơ-đốc và văn hóa bản xứ giao diện và tương tác. Đây là tiến trình điều tiết để thích nghi, nhưng nó chỉ lưu chuyển một chiều bởi vì cộng đồng đức tin sở tại không phải là tác nhân chính. Nhưng trong hoàn cảnh mới, thì hai tác nhân chủ chốt trong quá trình hội nhập là Đức Thánh Linh và cộng đồng đức tin sở tại, bao gồm cả những người lãnh đạo và tín hữu của Hội thánh.

Trong thời gian này, vấn đề xuất bản sách báo của Hội thánh rất bị hạn chế. Việc phiên dịch Kinh Thánh ra các ngôn ngữ của đồng bào sắc tộc chỉ được thực hiện bởi các cá nhân riêng rẽ. Âm nhạc là hình thức hội nhập tương đối được tự do để phát triển, mặc dầu những bài hát tôn vinh được sáng tác trong thời gian này ít được sử dụng trong các lễ thờ phượng tại Hội thánh chi hội. Các hình thức hội nhập khác không phát triển bao nhiêu vì hoàn cảnh chung.

Tuy nhiên, Hội thánh chứng kiến nhiều sự khích lệ từ phía đời sống hằng ngày của tín hữu. Người viết bài này có nhiều cơ hội quan sát và đàm luận với một số người lãnh đạo và tín hữu nhiệt tâm của HTTLVN cũng như Hội thánh Tư gia ở nhiều vùng của đất nước. Một điểm tương đồng mà tác giả thấy ở họ là sự áp dụng đức tin Cơ-đốc vào bối cảnh mà họ đang sống cách sáng tạo, mặc dầu không phải ai trong số họ cũng được huấn luyện Kinh Thánh và Thần học hoặc có học vị cao ở các ngành học trong xã hội. Trong hoàn cảnh sống mới, mỗi Cơ-đốc nhân phải thường xuyên tự bảo vệ đức tin của mình, hoặc lý luận và biểu hiện đức tin ấy trong những cách có ý nghĩa không chỉ đối với họ, mà đối với cả những người sống và tiếp xúc với họ. Những Cơ-đốc nhân này chưa bao giờ học hoặc nghe đến thuật ngữ “thần học hội nhập” hoặc “hội nhập văn hóa,” nhưng những gì họ đang làm chính xác là công tác này. Họ đã có thể liên hệ sứ điệp Phúc Âm vào văn hóa trong bối cảnh họ đang sống ở một mức độ rất khả quan. Họ đã có thể truyền đạt Phúc Âm bằng nhiều hình thức dễ hiểu và mang tính văn hóa Việt Nam đặc thù.

Nhu Cầu Hội Nhập

Khi nghiên cứu ngôn ngữ và các biểu tượng trong Kinh Thánh, đặc biệt là bốn sách Phúc Âm, ta sẽ thấy được thể nào các tác giả Kinh Thánh đã trình bày Phúc Âm của Đức Chúa Trời bằng ngôn ngữ, hình thức, và biểu tượng của văn hóa con người. Mỗi sách Phúc Âm là một cách trình bày về cuộc đời, những sự dạy dỗ, sự chết, sự sống lại của Đức Chúa Giê-xu mang đậm nét văn hóa đặc thù. Tuy nhiên, nội dung của cả bốn sách đều là Phúc Âm hằng sống của Đức Chúa Trời, cho dầu cách trình bày có khác nhau.

Các giáo sĩ luôn mang với Phúc Âm ngôn ngữ và lối sống của một văn hóa đặc thù. Một điều mà dường như không thể tránh khỏi trong công cuộc truyền bá Phúc Âm ở những vùng đất mới, đó là Phúc Âm được tiếp nhận trong hình thức mà nó được mang đến, với tất cả các điểm văn hóa đặc thù của các giáo sĩ. Những tín hữu đầu tiên thường trung tín sao chép lại các hình thức thờ phượng và lối sống Cơ-đốc mà các giáo sĩ mang đến. Không phải điều này chỉ là, hoặc luôn luôn, do áp lực của các giáo sĩ; điều mới thường được chào đón vì nó mới, bởi vì trong bất cứ xã hội nào cũng có cả những người thủ cựu áp ủ những giá trị truyền thống lẫn những người cấp tiến luôn luôn đặt câu hỏi trước những giá trị này.⁶⁵ Nhưng sau đó, khi đã có thời gian để nghiên cứu Kinh Thánh kỹ càng trong ngôn ngữ của chính mình, thì những tân Cơ-đốc nhân, hoặc khả năng nhiều hơn là con hoặc cháu của họ, bắt đầu rà soát lại các hình thức biểu hiện của Cơ-đốc giáo mà họ đã tiếp nhận và rồi bắt đầu phân biệt giữa những gì đúng và thích hợp về Phúc Âm dựa theo Kinh Thánh và những gì chỉ đơn thuần là một phần trong văn hóa truyền thống của các giáo sĩ. Đây là điều mà các giáo sĩ khó, hoặc không thể, làm được.

Theo David J. Hesselgrave thì “sự hội nhập không phải là một khuynh hướng thích đáp ứng với cái mới, nó là một nhu cầu bắt buộc.”⁶⁶ Dĩ nhiên ý kiến của ông dựa trên một số tiền đề. Thứ nhất, đó là Đại Mạng Lịnh của Đức Chúa Giê-xu phải được thực thi và thế giới được nghe Phúc Âm. Thứ hai, cho dầu ý niệm truyền giáo thế giới được hiểu và định nghĩa như thế nào đi nữa, thì ít nhất nó cũng bao hàm việc nghe hiểu sứ điệp Phúc Âm. Thứ ba, nếu sứ điệp Phúc Âm cần được hiểu, thì một mặt công tác hội nhập phải được xem là đúng đắn và thích hợp đối với thẩm quyền toàn vẹn và sứ điệp không thay đổi của Kinh Thánh, và mặt khác công tác này phải liên hệ đến bối cảnh tôn giáo, ngôn ngữ, và văn hóa của người nghe.

Vậy thì liên hệ giữa sự hội nhập và sứ điệp Phúc Âm là gì? Hội nhập không có nghĩa là chúng ta thay đổi sứ điệp Phúc Âm. Sứ điệp Phúc Âm vẫn y nguyên không thay đổi ở bất cứ nơi đâu hoặc lúc nào mà nó được công bố. Sứ điệp Phúc Âm là sự sống, sự chết và sự phục sinh của Đức Chúa Giê-xu Christ, bởi vì “chính Ngài là Phúc Âm” như Hội nghị Truyền giáo Thế giới tại Giê-ru-sa-lem năm 1928 tin và xác quyết.⁶⁷ Sứ điệp này không bao giờ thay đổi, nhưng những cách qua đó nó được trình bày hoặc

⁶⁵ Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 191.

⁶⁶ David J. Hesselgrave, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2000), xi.

⁶⁷ “The Christian Message,” ch. VIII of *The Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, March 24-April 8, 1928*, vol. 1 (New York & London: International Missionary Council, 1928), 403.

biểu hiện không phải lúc nào cũng giống nhau. Cách trình bày và biểu hiện sứ điệp Phúc Âm sẽ khác nhau theo thời gian và không gian. Những nền văn hóa khác nhau vào những thời điểm khác nhau sẽ trình bày sứ điệp Phúc Âm trong những cách khác nhau. Hội nhập là “sự truyền đạt nội dung bất biến của Phúc Âm của Vương quốc sang hình thức ngôn ngữ nói viết có ý nghĩa đối với người nghe trong nền văn hóa riêng biệt của họ và trong chính những môi trường hiện hữu đặc thù của họ.”⁶⁸

Sự hội nhập gợi ý bản chất ngẫu nhiên và thực nghiệm của mọi thần học.⁶⁹ Các nhà thần học hội nhập là những người biết cách xúc tiến và thúc đẩy sự tương tác giữa sứ điệp Phúc Âm với một nền văn hóa nào đó, nhằm sản sinh ra những hình thái mà chúng có thể đi vào tâm trí và lòng người dân của văn hóa đó để họ có thể hiểu sứ điệp này. “Chúng ta cần một thần học thực nghiệm mà trong đó luôn diễn biến một cuộc đối thoại giữa đoạn văn và bối cảnh, một thần học mà tự bản chất nó vẫn giữ nguyên tính lâm thời và giả thuyết.”⁷⁰

Người ta nhận thấy rằng sự đa dạng của các nền văn hóa cũng kèm theo sự đa dạng về thần học và vì vậy, đối với các Hội thánh thuộc Thế giới Thứ Ba, đây là sự chia tay của phương pháp lấy châu Âu làm trọng tâm.⁷¹ Bây giờ Cơ-đốc nhân ở mọi miền thế giới phải tiếp tục làm cho sứ điệp Phúc Âm sống động trong bối cảnh sống của mình. Công tác này chẳng phải dễ dàng. Theo Giáo sư Thần học Darrell L. Guder tại Trường Thần học Princeton, thì “thách thức luôn luôn là làm cách nào để truyền đạt [sứ điệp Phúc Âm] mà quyền năng biến đổi của Phúc Âm không chỉ được biểu hiện trong một bối cảnh văn hóa nào đó, nhưng nó cũng đồng thời thách thức bối cảnh đó thay đổi để Đấng Christ có thể thành nhục thể trong bối cảnh đó. Điều này có nghĩa rằng, theo thời gian, việc tái truyền đạt là điều cần thiết.”⁷² Đức tin Cơ-đốc cần được tái suy niệm, tái trình bày, và được làm sống động trong mỗi nền văn hóa nhân loại,⁷³ và theo Giáo sư David

⁶⁸ Bruce J. Nicholls, “Theological Education and Evangelism” in *Let the Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide, 1975), 467; quote in David Hesselgrave, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, 33.

⁶⁹ Bosch, 427.

⁷⁰ Ludwig Ruttig, *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1972), 244; quote in Bosch, 427.

⁷¹ Heinrich Fries. 1986. *Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt, Stimmen der Zeit*, vol. 111, 760; quote in Bosch, 427.

⁷² Guder, *The Incarnation and the Church's Witness*, 53.

⁷³ Memorandum, 1982. Memorandum from a Consultation on Mission (Produced by a Consultation held in Rome, May 1982, and Organized by the Secretariat for Promoting Christian Unity), *International Review of Mission*, vol. 71, 465; quote in Bosch, 452.

Bosch, thì tiến trình này cần được thực hiện cách tối cẩn trọng, liên hệ đến tận gốc rễ của nền văn hóa.⁷⁴

Phúc Âm không mang một văn hóa đặc thù nào. Văn hóa của Phúc Âm là văn hóa của người tín hữu. Khi được mạc khải cho người Do Thái, thì Phúc Âm được mạc khải trong văn hóa Do Thái. Cũng vậy, khi Phúc Âm được mạc khải cho người Việt Nam, Phúc Âm cần phải được mạc khải trong văn hóa Việt Nam. Nếu Cơ-đốc giáo muốn đến gần và hòa quyện với dân tộc Việt Nam để đem dân tộc Việt Nam đến gần ngôi thi ân của Đức Chúa Trời, hay như theo khẩu hiệu của phong trào Truyền Đạo Sâu Rộng: “Tất cả cho người chưa được cứu,” thì nó cần được trình bày trong sự tương quan với những giá trị văn hóa và truyền thống Việt Nam. Giá trị của con người được đầy trọn khi tiếp nhận Phúc Âm, thì cũng vậy, những giá trị văn hóa và truyền thống của con người cũng sẽ trở nên đầy trọn hơn khi chúng “tiếp nhận” Phúc Âm. Giáo sư Lê Thiện Dũng cho rằng: “Phúc Âm sẽ không loại trừ hoặc thay thế các truyền thống và các giá trị của dân tộc, mà ngược lại, Phúc Âm sẽ khiến chúng đầy trọn hơn.”⁷⁵ Do đó điều quan trọng đối với các Hội thánh tại Việt Nam là việc nghiên cứu kỹ càng sứ điệp Phúc Âm cũng như cẩn thận nghiên cứu văn hóa và bối cảnh sống đặc thù của mình. Đây là khởi điểm để Hội thánh bắt đầu xây dựng một thần học hội nhập cho mình:⁷⁶

Bởi vì mọi người đều sống trong bối cảnh văn hóa, việc Hội thánh cẩn thận nghiên cứu bối cảnh sống của mình sẽ giúp Hội thánh truyền đạt chân lý Phúc Âm là tin tức tốt lành cho cộng đồng xã hội mà Hội thánh được sai phái. Hơn nữa, vì văn hóa chẳng trung dung, việc nghiên cứu này sẽ giúp Hội thánh phân biệt và thấy được hiểm họa mà Hội thánh có thể thỏa hiệp chân lý Phúc Âm khi Hội thánh sống thuận phục Đấng Christ là Chúa.⁷⁷

Hướng Đến một Thần Học Hội Nhập: Một Số Đề Xuất

Không hề có cái gọi là thần học hoàn cầu có giá trị phi không gian thời gian. Thần học xuất hiện và phát triển trong một bối cảnh. Nếu không có bối cảnh, sẽ không có thần học. “Thần học, nói cách khác, là phương cách mà tôn giáo thể hiện cách có nghĩa trong một văn hóa đặc thù.”⁷⁸ Thần học không chỉ là một luận thuyết hàn lâm đơn thuần bàn về “chân lý mạc khải” là nội dung của đức tin, nhưng “Lý luận thần học là sự

⁷⁴ Bosch, 452.

⁷⁵ Lê Thiện Dũng, “The Bamboo Cross: Toward a Theology of Christian Educational Ministry in Viet Nam” (D.Min. Diss. School of Theology at Claremont, California, 1994), 107; trích trong Nguyễn Hữu Cương, 30.

⁷⁶ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 39.

⁷⁷ Guder, “Missional Church: From Sending to Being Sent,” 18.

⁷⁸ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 7.

chiêm niệm—hành động dựa trên Lời Đức Chúa Trời được mạc khải ngày hôm nay trong hoàn cảnh hiện tại của một thực tại toàn vẹn về thế giới.”⁷⁹

Thần học hội nhập có thể được định nghĩa là phương cách lý luận thần học mà qua đó người tín hữu Cơ-đốc sẽ lưu tâm đến: (1) tinh thần và sứ điệp của Phúc Âm; (2) truyền thống của người tín hữu Cơ-đốc; (3) văn hóa mà trong đó một người lý luận thần học; và (4) những thay đổi về mặt xã hội trong văn hóa đó.⁸⁰ Lý luận thần học theo bối cảnh không phải là một sự chọn lựa, cũng không phải là luận lý gì đó chỉ có sức cuốn hút với người dân thuộc Thế giới Thứ Ba hoặc những giáo sĩ đang làm việc ở đó. Công tác hội nhập trong thần học – nỗ lực tìm hiểu đức tin Cơ-đốc trong một bối cảnh đặc thù – mang tính mệnh lệnh thần học: “Ngày nay theo cách chúng ta hiểu thần học, thì hội nhập là một phần trong chính bản chất của thần học.”⁸¹

Sứ điệp Phúc Âm thích hợp cho mọi thời đại, mọi văn hóa, mọi dân tộc; nhưng cách truyền đạt sứ điệp đó cần phải được bối cảnh hóa hầu cho người nghe có thể cảm nhận được đó là thông điệp của Đức Chúa Trời. Do đó tiến trình hội nhập, hoặc bối cảnh hóa, mang tính truyền giáo tự trong bản chất. Một sự hội nhập đúng đắn và thích hợp sẽ chào đón Phúc Âm ở ngay địa vị hàng đầu của nó, sản sinh năng lực thẩm thấu vào nền văn hóa và lên tiếng tự trong nền văn hóa đó, trong biểu tượng và ngôn ngữ của chính nó.⁸² Một nguyên tắc quan trọng trong công tác truyền bá Phúc Âm đó là cứu cánh không thể biện minh cho phương tiện. Cho dầu các mục tiêu truyền bá Phúc Âm cấp bách thế nào và cho dầu lý do đáng quý thế nào chẳng nữa, thì vẫn có một số phương pháp không thể được chấp nhận.⁸³ Nhưng vấn đề không chỉ dừng lại ở đó. Công tác hội nhập có một hiểm họa khác. Hình ảnh Chúa Giê-xu trong mỗi bối cảnh văn hóa khác nhau lắm khi được tô vẽ để thích hợp với lý tưởng sống, với thế giới quan, với quan niệm văn hóa đang ngự trị. Nhưng những hình ảnh này có còn liên quan với Chúa Giê-xu hay không? Đây là lý do mà Newbiggin đưa ra câu hỏi: Làm thế nào để Phúc Âm trở thành “sống động” trong những bối cảnh văn hóa khác nhau này, trong khi vẫn cùng là một Phúc Âm chân xác?⁸⁴ Giáo sư Guder gọi hiểm họa này là “chủ nghĩa đơn giản

⁷⁹ Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religion* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), v; quote in Roger E. Hedlund, *Quest For Identity: India's Churches of Indigenous Origin: The "Little Tradition" in Indian Christianity* (MILS/ISPC, 2000), 213.

⁸⁰ Bevans, 1.

⁸¹ Sđt., 1.

⁸² Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 152.

⁸³ Kirk, 72.

⁸⁴ Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 142.

hóa Phúc Âm.”⁸⁵ Hơn nữa, Cơ-đốc nhân ở Thế giới Thứ Ba rất dễ bị rơi vào “chủ nghĩa hội nhập,”⁸⁶ một lý tưởng cho rằng nó là chìa khóa cho mọi vấn đề về đức tin, bối cảnh, và công lý. Ý thức những vấn đề trên, mục đích của những đề xuất sau là nhằm giúp các Cơ-đốc nhân tại Việt Nam xây dựng một thần học hội nhập có ý nghĩa trong việc củng cố sức sống của Hội thánh, hiệu quả trong công tác truyền bá Phúc Âm, và đồng thời vẫn trung thành với sứ điệp Phúc Âm. Để đạt được những mục tiêu này, có ít nhất bốn điểm thiết yếu cần được nghiên cứu cách nghiêm túc.

Bản Chất của Sứ Vụ Cơ-đốc

Mục đích của công tác hội nhập của Hội thánh là để kiện toàn bản chất của Hội thánh: “Hội thánh của Đức Chúa Giê-xu Christ không phải là mục đích hoặc mục tiêu của Phúc Âm, nhưng là công cụ và chứng nhân của Phúc Âm.”⁸⁷ Tuy nhiên, không phải bao giờ điều này cũng được hiểu như vậy. Đôi lúc Hội thánh được giải thích chủ yếu dựa trên thuật ngữ cứu chuộc: là việc cứu những cá nhân khỏi sự đoán phạt đời đời. Hoặc Hội thánh được hiểu qua những thuật ngữ văn hóa: là việc giới thiệu cho những người của các tôn giáo khác phước hạnh và đặc quyền của cộng đồng Cơ-đốc. Hội thánh cũng thường được hiểu bằng những phạm trù tổ chức giáo hội: như là sự mở rộng Hội thánh (hoặc một hệ phái). Đôi khi Hội thánh được định nghĩa trong “lịch sử cứu chuộc”: như là tiến trình mà bởi đó thế giới dần dần, hoặc qua một biến cố, sẽ được biến đổi để trở thành Vương quốc của Đức Chúa Trời.⁸⁸

Theo sự dạy dỗ của Kinh Thánh, ta có thể nói rằng đặc điểm nổi bật nhất của các Cơ-đốc nhân đầu tiên là ý thức của họ về sứ vụ.⁸⁹ Động lực cho sứ vụ phát xuất từ trong tâm điểm của chính Phúc Âm. Công tác truyền bá Phúc Âm, hay công tác thực thi sứ vụ, cho cả người Giu-đa lẫn dân ngoại, không phải là một hoạt động sau này được thắp vào đức tin về một điều gì đó hoàn toàn khác, hoặc về một hệ thống siêu hình; nhưng thay vào đó, nó phát xuất từ chính sự chết và sự sống lại của Đức Chúa Giê-xu: “Hiển nhiên không chỉ các sứ đồ nhưng ngay cả nhiều nam nữ Cơ-đốc ‘bình thường’ đã nhận thấy rằng việc đi đến những vùng đất xa lạ để nói cho những người họ gặp, bắt

⁸⁵ Darrell L. Guder, *The Continuing Conversion of the Church* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 71.

⁸⁶ Max L. Stackhouse, “Contextualization, Contextuality, and Contextualism” in *One Faith, Many Cultures: Inculturation, Indigenization, and Contextualization*. Ed. Ruy O. Costa (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 8.

⁸⁷ Guder, “Missional Church: From Sending to Being Sent,” 5.

⁸⁸ Bosch, 389.

⁸⁹ Vinod Ramachandra, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm* (Paternoster Press, 1996), 224.

luận là người thuộc các tôn giáo hoặc văn hóa khác, rằng có một ‘Vua khác’ tên là Giê-xu, là điều hoàn toàn tự nhiên tuân từ đức tin của họ.”⁹⁰

Theo Kinh Thánh thì Hội Thánh là một “cộng đồng truyền bá Phúc Âm,” hoặc một “cộng đồng được sai phái”⁹¹ để làm chứng nhân cho Đức Chúa Giê-xu Christ. Bản chất “được sai phái” của Hội Thánh xuất phát từ bản tánh của Đức Chúa Trời, vì “Đức Chúa Trời là một Đức Chúa Trời của sứ vụ.”⁹² Khi hiểu bản chất của Hội Thánh như vậy chúng ta sẽ thấy sự hiểu biết này là “kết quả của một nhận thức Kinh Thánh và thần học sâu rộng để bắt đầu lắng nghe Phúc Âm cách mới mẻ.”⁹³

Sứ vụ được hiểu là được xuất phát từ chính bản tánh của Đức Chúa Trời. Giáo lý cổ điển về *missio Dei* [sứ vụ của Đức Chúa Trời] được hiểu là Đức Chúa Cha sai phái Đức Chúa Con, và Đức Chúa Cha cùng Đức Chúa Con sai phái Đức Chúa Thánh Linh được mở rộng để bao hàm một “động thái” khác: Đức Cha, Đức Con và Đức Thánh Linh sai phái hội thánh vào trong thế gian.⁹⁴

Trong hình ảnh mới này, sứ vụ không phải là một hoạt động của Hội Thánh, nhưng là một thuộc tánh của Đức Chúa Trời. Không phải Hội Thánh có một sứ vụ cứu chuộc để thực thi trong thế gian; mà đó là sứ vụ của Đức Con và Đức Thánh Linh qua Đức Cha bao hàm luôn cả Hội Thánh.⁹⁵ Do đó sứ vụ được xem như một động thái, một chuyển động từ Đức Chúa Trời đến thế giới; và Hội Thánh được xem như một công cụ cho sứ vụ đó.⁹⁶ Có Hội Thánh bởi vì có một sứ vụ; và tuyệt đối không có chiều ngược lại.⁹⁷ Hội thánh hiện hữu là để dự phần và thực thi sứ vụ. Tham dự vào sứ vụ là tham dự vào động thái của tình yêu của Đức Chúa Trời cho nhân loại, vì Đức Chúa Trời là nguồn của sự ban phát và sai phái tình yêu. Thần học gia Karl Barth đã thấy và mô tả điều này bằng những lời hết sức sâu sắc: “Mọi hoạt động của Hội Thánh đều là sứ vụ, ngay cả khi chúng không được gọi rõ như vậy.”⁹⁸

Hiểu bản chất của Hội Thánh trong ý nghĩa này mang một ý nghĩa vô cùng quan trọng đối với các Cơ-đốc nhân ở Việt Nam, cũng như ở tất cả mọi nơi trên thế giới. Nếu bản chất của Hội Thánh là bản chất sứ vụ, thì bản chất của Cơ-đốc nhân cũng mang

⁹⁰ Vinoth Ramachandra, 225.

⁹¹ Guder, *The Continuing Conversion of the Church*, 50.

⁹² Anna Marie Aagaard. 1974. *Missio Dei in Katholischer Sicht, Evangelische Theologie*, vol. 34, 421; quote in Bosch, 390.

⁹³ Guder, “Missional Church: From Sending to Being Sent,” 4.

⁹⁴ Bosch, 390.

⁹⁵ Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (London: SCM Press, 1977), 64; quote in Bosch, 390.

⁹⁶ Anna Marie Aagaard. 1973. Trends in Missiological Thinking During the Sixties, *International Review of Mission*, vol. 62, 13; quote in Bosch, 390.

⁹⁷ Anna Marie Aagaard. 1974, 423; quote in Bosch, 390.

⁹⁸ Karl Barth, “Theology and Mission in the Current Situation,” a translation of “Die Theologie und die Mission in der Gegenwart,” *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon, 1957), trans. Darrell L. Guder (Handout, Princeton Theological Seminary. Fall Semester 2002. Translation in process), 2.

tính sứ vụ. Do đó, không khó khăn gì để hiểu tại sao sứ vụ là bổn phận của Hội Thánh như được xác quyết tại Hội Nghị Truyền Giáo Thế Giới tại Willingen (Đức quốc) năm 1952.⁹⁹ Ở trong Hội Thánh của Đức Chúa Giê-xu Christ có nghĩa là được sáp nhập vào sứ vụ của Ngài cho thế giới, được trở thành kẻ đồng mang gánh mục đích cứu chuộc của Đức Chúa Trời cho toàn thể thế gian. Một Cơ-đốc nhân thật sự sống khi người đó được sáp nhập vào *missio Dei*: “Cơ-đốc nhân sẽ không thật sự bắt đầu sống khi người ấy hành động, khi mà trước sự hiện diện của những người khác, người ấy nói ra lời chứng cho Đức Chúa Giê-xu Christ.”¹⁰⁰ Mỗi Cơ-đốc nhân phải là một chứng nhân cho đức tin của mình trong mọi lúc, ở mọi hoàn cảnh như lời của Thánh Phao-lô khuyên: “Hãy kiên tâm giảng đạo, bất luận gặp thời hay không gặp thời” (2 Tim 4:2). Đây cũng là lý do mà Hội Nghị Truyền Giáo Thế Giới tại Ghana xác định: “sứ vụ Cơ-đốc trước hết, và ngay cả là tối hậu, phải được bày tỏ bởi mỗi cá nhân Cơ-đốc. Không có điều gì có thể thay thế cá nhân chứng đạo.”¹⁰¹

Sứ Điệp Cơ-đốc: Đức Chúa Giê-xu Christ

Như vậy thì nội dung sứ điệp của Cơ-đốc nhân là gì? Cơ-đốc nhân làm chứng cho tình yêu của Đức Chúa Trời: “Vì Đức Chúa Trời yêu thương thế gian, đến nỗi đã ban Con Độc Sanh của Ngài, hầu cho hễ ai tin Con ấy không bị hư mất nhưng được sự sống đời đời” (Giăng 3:16). Là những thành viên của một Hội Thánh Sứ Vụ, Cơ-đốc nhân cần phải làm những chứng nhân, và đối tượng cho lời chứng của họ là Đức Chúa Giê-xu Christ. Tính độc nhất vô nhị của Đức Chúa Giê-xu Christ và ý nghĩa hoàn cầu của sự kiện Đấng Christ không chỉ là một niềm tin trọng tâm của truyền thống Cơ-đốc mà còn hơn thế nữa. Niềm tin vào sự sống lại của Đấng Christ nằm ở ngay cốt lõi của đức tin Cơ-đốc:

Nếu Chúa Giê-xu đã không sống lại từ kẻ chết, thì Cơ-đốc giáo chỉ có thể là một nhóm bạn của Chúa Giê-xu cố gắng nhớ những lời dạy của Ngài và tái hiện cách khả thi nhất về gương mẫu của Ngài. Và rồi Chúa Giê-xu sẽ vẫn chỉ là một trong những thần đồng tôn giáo vĩ đại của nhân loại, nhưng Ngài không thể là Chúa. Cơ-đốc giáo sẽ chỉ là một

⁹⁹ Norman Goodall, “Willingen – Milestone, Not Terminus” in *Missions Under The Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting* (London: Edinburgh House Press, 1953), 10.

¹⁰⁰ John A. Mackay, “The Great Commission and The Church Today” in *Missions Under The Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting* (London: Edinburgh House Press, 1953), 134.

¹⁰¹ John A. Mackay, “The Christian Mission at this Hour” in R. K. Orchard, ed., *The Ghana Assembly of the International Missionary Council, 28th December 1957 to 8th January, 1958* (London: Edinburgh House, 1958), 100.

triết lý kiêu kỳ về luân thường đạo lý; nó sẽ không bao giờ có thể là Phúc Âm cho mọi thiện nam tín nữ ngày hôm nay.¹⁰²

Những niềm tin căn bản trong đức tin Cơ-đốc là hòn đá vấp chân cho những ai không có cùng đức tin với chúng ta, dầu vậy Cơ-đốc nhân phải xác quyết rằng sự tự bày tỏ của Đức Chúa Trời trong Đức Chúa Giê-xu là điều quyết định và không thể vượt qua hoặc lặp lại.

Cơ-đốc nhân cũng cần tập chú vào sự thành nhục thể của Đấng Christ được Kinh Thánh làm chứng. Phương cách này gợi mở căn bản Kinh Thánh của sứ vụ mà nó liên hệ đến động cơ, nội dung, và phương pháp trong mối liên hệ trực tiếp đến đời sống và chức vụ của Chúa Giê-xu.¹⁰³ Kinh Thánh là nguồn hợp pháp duy nhất để hiểu bản chất thật của đức tin Cơ-đốc của chúng ta.¹⁰⁴ Cho dầu công tác hội nhập nhằm đem Phúc Âm của Chúa Giê-xu đến cho dân tộc Việt Nam ngày nay có quan trọng và cấp bách thế nào chăng nữa, thì việc Hội Thánh hiểu rõ căn nguyên đức tin của mình còn bội phần quan trọng và cấp bách hơn.¹⁰⁵

Sứ điệp của chúng ta là Đức Chúa Giê-xu Christ. Ngài là sự mạc khải về Đức Chúa Trời là Đấng thế nào và về con người sẽ trở nên thế nào qua Ngài. Trong Ngài chúng ta được đối diện với Đấng Tối Thượng của vũ trụ; Ngài tỏ cho chúng ta biết Đức Chúa Trời là Cha, trọn vẹn và tuyệt đối trong tình yêu và sự công chính; bởi vì trong Ngài chúng ta thấy được Đức Chúa Trời thành nhục thể, là sự mạc khải chung cuộc, tuy rằng vẫn còn bày tỏ, của Đức Chúa Trời mà trong Ngài chúng ta sống, động và có.¹⁰⁶

Là những chứng nhân cho Đấng Christ, Cơ-đốc nhân phải tin chắc rằng trong tất cả những gì xảy ra, dầu sáng hay tối, Đức Chúa Trời đang hành động, đang kiểm soát và đang tể trị. Đức Chúa Giê-xu Christ, qua cuộc đời và sự chết và sự sống lại của Ngài, đã bày tỏ cho chúng ta về Đức Chúa Cha, Đấng Tối Thượng, là Tình Yêu toàn năng; đã phục hòa thế giới với chính Ngài bởi thập tự giá, chịu khổ với con người trong sự tranh đấu với tội lỗi và điều ác của họ, gánh vác họ và cho họ gánh nặng tội lỗi, tha thứ cho họ khi họ quay trở về với Ngài trong sự ăn năn và đức tin bởi cảm nhận được sự tha thứ trong chính tấm lòng của họ, và làm mới cho nhân loại một sự sống tràn ngập và vĩnh hằng.

¹⁰² Jacques Dupuis, *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*, Maryknoll, Orbis, 1994, 54; quote in Hedlund, 215.

¹⁰³ Guder, *The Incarnation and the Church's Witness*, xii.

¹⁰⁴ Kraemer, "The Christian Faith and the Christian Ethic" in *The Christian Message in a Non-Christian World*. London: International Missionary Council, 1938, 3rd ed. (Grand Rapids: Kregel, 1956), 61.

¹⁰⁵ Kraemer, 61.

¹⁰⁶ "The Christian Message," ch. XIII of *The Jerusalem Meeting of International Missionary Council, March 24 – April 8, 1928*, vol. 1 (New York & London: International Missionary Council, 1928), 402.

Quan Hệ với Văn Hóa và Chức Năng của Văn Hóa

“Văn hóa ảnh hưởng đến mọi khía cạnh của sứ vụ. Nó tràn khắp.”¹⁰⁷ Khi chúng ta không quan tâm đến ảnh hưởng của văn hóa là chúng ta đang tự đưa chân vào chỗ không hiểu được hoàn cảnh sống và tự giới hạn sức sống Cơ-đốc của mình. Do đó, sẽ rất hữu ích khi chúng ta bắt đầu bằng cách nghiên cứu một số các nguyên nhân để thấy tại sao văn hóa đóng một vai trò quan trọng trong sứ vụ ở mọi thời điểm.

Một cách tự nhiên chúng ta đọc và hiểu Kinh Thánh hoặc lý luận thần học nhằm giải thích hoặc công bố đức tin của mình qua lăng kính văn hóa. Do đó, không thể xem thường yếu tố văn hóa trong đời sống đức tin Cơ-đốc của chúng ta. “Thần học ở châu Á phải mang tính cách của chính mình. Nó phải mang ‘dấu vết của Đức Chúa Giê-xu’ (Gal 6:17) trong sâu thẳm của ‘tấm lòng’ châu Á và ‘tính khí’ châu Á của chúng ta.”¹⁰⁸ Thần học cho người Việt Nam phải mang tính cách Việt Nam. Một mặt, nó phải là sự chiêm nghiệm về Phúc Âm ban sự sống của công việc của Đức Chúa Trời trong cuộc đời, sự chết và sự sống lại của Đức Chúa Giê-xu Christ, nhưng mặt khác nó phải mang tấm lòng và tính cách của người Việt Nam.¹⁰⁹ Những gì sâu thẳm trong tấm lòng và tính cách của chúng ta phải được biểu lộ trong sự thuận phục lời của thập tự giá, là nền tảng cho thần học sứ vụ.

Không khó để thấy rằng Phúc Âm được chuyển tải qua phương tiện văn hóa.¹¹⁰ Sứ điệp Phúc Âm là tin tức tốt lành – và để hiểu được, mọi người cần phải được nghe trong ngôn ngữ của chính họ (Công Vụ 2:8). Sứ điệp đó đầu mang nguồn gốc thần thượng lại được chuyển tải qua ống dẫn con người (2 Côr 4:7). Bởi con người sống trong văn hóa, cho nên các trước giả Kinh Thánh đã sử dụng công cụ văn hóa để truyền đạt sứ điệp của Đức Chúa Trời. Công cụ văn hóa không chỉ giới hạn ở ngôn ngữ, nhưng bằng nhiều hình thức khác. Các tiên tri trong thời Cựu Ước cũng như các sứ đồ thời Tân Ước đã sử dụng nhiều biểu tượng và hình thức văn hóa khác nhau để truyền đạt sứ điệp của Đức Chúa Trời. Ngay cả Đức Chúa Trời cũng dùng văn hóa và biểu tượng văn hóa của con người để bày tỏ tình yêu và sự công chính của Ngài (chẳng hạn, hãy xem Giê-rê-mi 13-19). Và trên hết, sứ điệp Đức Chúa Trời là Đức Chúa Con đến với thế giới trong hình thể nhân loại (Giăng 1:14). “Lời vĩnh hằng của Đức Chúa Trời

¹⁰⁷ Kirk, 75.

¹⁰⁸ Kosuke Koyama, *Water Buffalo Theology*, 25th anniversary edition (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 136.

¹⁰⁹ Để có thêm tư liệu về chủ đề này, xin xem Trương V. Thiên Tư, “Dùng Ca Dao Tục Ngữ Để Chia Xé Đức Tin Cơ-đốc” (M.A. Thesis, Viện Thần Học Việt Nam, 2000).

¹¹⁰ Kirk, 75.

được hạ sanh làm một con trẻ qua một tiến trình sinh nở bình thường.”¹¹¹ Phúc Âm phải được sanh hạ trong một văn hóa đặc thù và do đó phải mang những đặc tính của nền văn hóa đó. Tại Do Thái Phúc Âm mang đặc tính văn hóa Do Thái; tại Kenya Phúc Âm mang đặc tính văn hóa Kenya; tại Việt Nam Phúc Âm mang đặc tính văn hóa Việt Nam. Tiếp cận vấn đề này từ quan điểm lịch sử, Mathias Mundadan viết:

...tiến trình nhập thể của đức tin Cơ-đốc trong đời sống tôn giáo và văn hóa – xã hội của những dân tộc khác nhau. Kết quả của tiến trình này sẽ mang đến những hình thái mới mẽ của thực tại Cơ-đốc: như sự phát triển thần học, tâm linh, luật lệ Hội thánh, của cả một nếp sống Cơ-đốc mà nó tương hợp với mỗi dân tộc. Qua tiến trình này mà đức tin Cơ-đốc đâm rễ trong một nơi đặc thù và đạt được sinh lực để tăng trưởng và phát triển.¹¹²

Chính nền văn hóa bản xứ làm cho Hội Thánh hiện hình và sống động trong bối cảnh sống của nó. Những hình thái văn hóa bản địa của đức tin sẽ dẫn đến một cộng đồng đức tin sở tại chân thực: “Những biểu tượng lễ nghi, vay mượn từ dân tộc, sẽ khiến Hội thánh hiện hình và sống động trong một vị trí đặc thù.”¹¹³

Hội thánh tại Việt Nam trải qua một thời gian khó khăn trong việc làm chứng cho một đức tin mà nó không thuộc về lịch sử hoặc văn hóa của dân tộc. Trên thực tế, trở thành một Cơ-đốc nhân đồng nghĩa với việc phản bội lòng trung thành với gia đình, làng xóm hoặc dân tộc. Hơn nữa, nhiều khi tôn giáo mới lạ này bị xem thường bởi vì nó sản sinh một cộng đồng tôn giáo xã hội mà dường như chấp nhận tiêu chuẩn đạo đức lỏng lẻo, cũng như cổ võ sự xem thường những giá trị tâm linh. Chẳng hạn như cách hiểu và hành động của các giáo sĩ Hội Truyền Giáo Liên Hiệp về vấn đề thờ cúng tổ tiên xuất phát từ lòng hiếu đễ và tôn kính như đã bàn ở trên, trở thành một Cơ-đốc nhân được xem là đồng nghĩa với việc chối bỏ nguồn cội và đặc tính Việt Nam bằng cách trước nhất chối bỏ tổ tiên. Trong giá trị văn hóa và truyền thống Việt Nam, cũng như tại nhiều nước phương Đông khác, đây là điều hết sức trái luân thường đạo lý. Thậm chí một người như vậy không đáng được xem là người.

Nhìn chung, những nền văn hóa bản địa thường bị hiểu lầm, bị gạt bỏ và thậm chí bị lãng nhệch. Trong cái nhìn của Tây phương cho đến những năm bảy mươi, và ngày hôm nay vẫn còn dư âm, thì tất cả những nền văn hóa không giống với văn hóa phương Tây đều là vô văn hóa, là phản văn hóa. Do đó xuất hiện thuật ngữ phương Tây gọi là

¹¹¹ Kirk, 76.

¹¹² A.M. Mundadan, “Emergence of the Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians in India” in *Mission in India Today: The Task of St. Thomas Christians*, ed. Kuncheria Pathil (Bangalore, Dharmaram Publications, 1988), 22; quote in Hedlund, 189.

¹¹³ Paul Puthanangady, “Liturgies and Inculturation in the Missionary Context of India” in *Mission in India Today: The Task of St. Thomas Christians*, ed. Kuncheria Pathil (Bangalore, Dharmaram Publications, 1988), 188-9; quote in Hedlund, 190.

counterculture, mà ngày nay người ta cố tránh dùng, hoặc nếu có thì hàm ý một nền văn hóa dị biệt. Trong tư tưởng phương Tây, văn hóa nào không giống với văn hóa phương Tây đều bị xem là man di mọi rợ. Triết lý sống nào không giống với triết lý sống Tây phương đều bị cho là tầm thường, vô giá trị. Một người bạn Phi châu của tác giả cho biết rằng dưới thời các giáo sĩ, nếu người tín hữu bản xứ ở đất nước của anh không mặc đồ vét, mà mặc đồ truyền thống, thì không được vào nhà thờ. Chúa chỉ chấp nhận người mặc đồ vét của phương Tây hay sao? Tuy nhiên, điều trên đây không có ý nói rằng tất cả những gì thuộc văn hóa Đông phương hoặc Phi châu đều là tốt. Chúng cũng có những cái xấu và cái vô cùng phương hại. Nhưng nếu nhìn một cách cẩn thận và thành thật, thì trong những nền văn hóa sở tại có không ít những giá trị mà phương Tây cần học hỏi, và người ta đã dần dần nhận thấy như vậy. Không ít các giáo sĩ khi đi truyền giáo hải ngoại thì vừa tin vào Phúc Âm của Đức Chúa Trời, nhưng đồng thời cũng tin rằng “văn minh hóa là một phần không thể tách rời của công cuộc truyền giáo.”¹¹⁴ Lỗi lầm cho rằng Cơ-đốc giáo hóa là “văn minh hóa phương Đông” cũng bị lặp lại ở hầu hết mọi nơi, và Việt Nam cũng không ngoại lệ. Trong hoàn cảnh đó, Hội thánh bản địa xuất hiện như một nhóm tiểu văn hóa, xa lạ với truyền thống sống của dân tộc.

Thế nhưng vấn đề cần đặt ra là khi nào thì Phúc Âm hài hòa với văn hóa và khi nào thì Phúc Âm mâu thuẫn với văn hóa? Trong những vấn đề tranh cãi về văn hóa do sự tiếp xúc với Phúc Âm, thì Phúc Âm kiểm soát thế nào? Chúng ta phải mong muốn một người khi trở lại tin nhận Đức Chúa Giê-xu thay đổi đến đâu? Đây là những câu hỏi mang đậm tính cá nhân mà chỉ có những người trong một cộng đồng đặc thù mới có thể trả lời. Đây cũng là lý do mà Cơ-đốc nhân trong bối cảnh đặc thù đó cần một thần học hội nhập cho riêng mình.

Ngược với nền thần học cổ điển được lý luận và trình bày bởi những “chuyên gia” qua huấn luyện hàn lâm, thì thần học hội nhập “được hiểu là cách biểu hiện kinh nghiệm hiện tại của một Cơ-đốc nhân liên quan đến đức tin của người đó.”¹¹⁵ Nếu thần học thực sự quan tâm đến văn hóa và những thay đổi của văn hóa cách nghiêm túc, chúng ta phải hiểu rằng nó được thực hiện cách đầy đủ nhất bởi những chủ thể và tác nhân của chính nền văn hóa và những thay đổi của nền văn hóa đó. Peter Schineller nói: “Tiến trình hội nhập văn hóa phức tạp và quan trọng đến nỗi không thể giao phó nó cho các nhà thần học chuyên nghiệp.”¹¹⁶ Chính các tín hữu của Hội thánh là người sẽ

¹¹⁴ Kirk, 81.

¹¹⁵ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 13.

¹¹⁶ P. Schineller, “Inculturation and Modernity,” *Sedos Bulletin*, 1988, No. 2 (February 15, 1988), 47; quote in Bevans, 13.

đứng ra làm cho đức tin có ý nghĩa trong hoàn cảnh sống của họ, bởi vì “Đức Thánh Linh, hành động trong và qua cộng đồng tin kính, sẽ đem đến hình hài và sắc thái cho kinh nghiệm Cơ-đốc.”¹¹⁷

Vậy thì vai trò của những “thần học gia” được huấn luyện theo trường lớp, và những người mà chúng ta gọi là mục sư truyền đạo, đóng vai trò gì trong quá trình hội nhập này? Theo Bevans, vai trò của những nhà thần học là trình bày rõ ràng hơn những gì người tin hữu Cơ-đốc trong Hội thánh diễn tả và biểu lộ cách khái quát và không rõ ràng, là đào sâu tư tưởng của họ để trang bị cho họ sự giàu có trong truyền thống Cơ-đốc, và là thách thức họ mở rộng các chân trời tư tưởng của họ bằng cách trình bày cho họ thấy toàn cảnh của biểu hiện Cơ-đốc.¹¹⁸ Cộng đồng tín hữu trong mỗi nền văn hóa phải chịu trách nhiệm cuối cùng cho sự hội nhập, là quá trình bối cảnh hóa Phúc Âm, nhưng vẫn có vị trí và nhu cầu về các “chuyên viên” là người có thể hành động như những “môi giới” trong công tác khó khăn và lâu dài này.¹¹⁹

Văn hóa của một dân tộc cũng là văn hóa của Phúc Âm đối với họ. Nhưng đồng thời Phúc Âm cũng thách thức văn hóa. Chúng ta có thể nói như Newbiggin rằng “Đức Chúa Trời chấp nhận văn hóa của con người” và đồng thời “Đức Chúa Trời đoán xét văn hóa của con người.”¹²⁰ Văn hóa chẳng bao giờ là hoàn toàn tốt; chúng luôn luôn diễn đạt cách không rõ ràng những giá trị và thế giới quan của chúng. Cũng như các nền văn hóa khác, văn hóa Việt Nam cũng có những tập tục mê tín dị đoan, mà một số trong những tập tục này ngày nay bị lên án vì tác hại của chúng. Những tập tục mê tín dị đoan và có hại này không khó để nhận diện và loại trừ. Nhưng còn những lý luận, tư tưởng và trạng thái tâm lý mà chúng hiện hữu ở mức độ tiềm thức và đang kiểm soát ý nghĩ và hành vi của mọi người thì thì sao? Phúc Âm thách thức những nhận thức thuộc tiềm thức này như thế nào?

Phúc Âm là quyền năng của Đức Chúa Trời (Rô 1:16) để cứu con người cũng như bản chất sa ngã của con người, là chất liệu căn bản trong sự hình thành văn hóa của con người. “Phúc Âm là một quyền năng huyền diệu. Không những nó thay đổi cơ cấu của con người và tạo nên những giá trị mới, nhưng nó cũng thay đổi lòng của con người.”¹²¹ Dĩ nhiên chúng ta không thể hiểu Phúc Âm nếu không thông qua những khái niệm và phạm trù tư tưởng mà văn hóa đã trang bị cho chúng ta qua toàn bộ sự hình

¹¹⁷ Schreiter, 16.

¹¹⁸ Bevans, 13.

¹¹⁹ K. Halebian, “The Problem of Contextualization,” in *Missiology: An International Review*, XI, 1 (January, 1983), 99; quote in Bevans, 13.

¹²⁰ Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 195.

¹²¹ Chen-Seng Song, *The Compassionate God* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982), 11.

thành tri thức từ thừa ấu thơ. Nhưng Phúc Âm cũng đề cập đến những điều không phải đơn thuần là sản phẩm của văn hóa con người nhưng là lời và công việc của Đức Chúa Trời, Đấng sáng tạo và bảo tồn mọi vật hiện hữu.¹²² Hội Thánh hoàn vũ là công việc của Đức Chúa Trời, và những kẻ thuộc về nó “là những người được tạo thành từ cả văn hóa con người mà qua đó họ được nuôi dưỡng và cũng bởi những truyền thống mà họ chia sẻ với tất cả các tín hữu Cơ-đốc.”¹²³

Cơ-đốc nhân cần biết rằng không thể chấp nhận việc các Hội thánh hoặc Giáo hội tự mãn làm những người canh giữ quốc gia: cần phải có một thực thể phi quốc gia mà ở mức độ nào đó nó có thể biểu hiện đặc tính phi văn hóa và phi quốc gia của Phúc Âm.¹²⁴ Trong hoàn cảnh đó, phương cách mà Phúc Âm có thể thách thức những diễn dịch Phúc Âm bị gò bó dưới ảnh hưởng văn hóa của chúng ta là qua lời chứng của những người đọc Kinh Thánh với tâm trí được hình thành bởi những nền văn hóa khác. Chúng ta cần lắng nghe các Cơ-đốc nhân khác. Sự uốn nắn qua lại này lắm khi không được hoan nghênh, nhưng nó là điều cần thiết và mang lại kết quả. Nếu chúng ta thành thật và cởi mở, chúng ta có thể học được rất nhiều điều ở các Cơ-đốc nhân từ những nền văn hóa khác, đặc biệt là những người đang sống giữa chúng ta bởi vì họ có thể thấy rõ hơn chúng ta những mặt yếu kém, tiêu cực và bất nhất trong văn hóa của chúng ta. Những thần học gia được huấn luyện qua trường lớp là những người cần ý thức về điều này để khích lệ và giúp tín hữu trong quá trình hội nhập.

Tương Quan với Những Người Khác

Cho đến lúc này chúng ta đã bàn luận ý thức về văn hóa trên những phương diện thuộc tư tưởng và thực hành trong việc lý luận thần học hội nhập ở trong bối cảnh đặc thù. Nhưng sẽ vô cùng thiếu sót nếu chúng ta không nói đến những thân hữu là những người chưa tin và các cộng đồng tôn giáo khác trong bối cảnh văn hóa đó. Nói cho cùng, thì mục đích của công tác hội nhập là nhằm mang tin tức tốt lành của Đức Chúa Trời đến cho mọi người trong cộng đồng bằng những cách có thể được chấp nhận. Điều này có nghĩa rằng việc Cơ-đốc nhân dần thân và tham gia vào đời sống cộng đồng là vô cùng quan trọng. Hội thánh cần trang bị cho tín hữu để họ tích cực và am hiểu trong khi tham dự vào cuộc sống chung của cộng đồng theo cách mà đức tin Cơ-đốc của họ tạo hình cho sự tham gia của họ. Điều này đã được nêu lên trong Hội nghị Thế giới về Sứ vụ và Truyền giáo tại San Antonio năm 1989:

¹²² Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 192.

¹²³ Sđt., 194.

¹²⁴ Sđt., 196-7.

Sứ vụ Cơ-đốc là sự khiêm nhu tham gia của thân thể Đấng Christ trong tình yêu đồng chịu khổ và giải phóng con người, là sự làm chứng về hành động cứu chuộc của Đức Chúa Trời được thực hiện trong Đấng Christ, và là sự thực hành tình yêu nhập thể của Đức Chúa Trời đối với nhân loại. Sứ vụ này được diễn đạt qua sự kết hợp giữa tình yêu và công lý mà nó thể hiện sự đoàn kết dần thân thân của Hội thánh với gia đình nhân loại.¹²⁵

Tại Việt Nam ngày nay còn rất nhiều người đang bị vùi dập dưới cuộc sống nghèo khổ, bóc lột và bất công. Hàng triệu người phải khốn khổ triền miên bởi những vấn nạn kinh tế và xã hội. Chúng ta, những Cơ-đốc nhân tại Việt Nam, không thể nhắm mắt hoặc quay đầu làm ngơ. Chúng ta có trách nhiệm tiếp cận những vấn đề này. “Đặc quyền của một đời sống Cơ-đốc không thể tách rời khỏi những trách nhiệm của nó.”¹²⁶ Nếu Hội thánh của chúng ta nín lặng không lên tiếng trước những bất công, không chia sẻ với những người cùng khổ, không dấn thân vào đời sống của những người chung quanh trong những hoàn cảnh ngặt nghèo của họ, thì chúng ta đang hủy hoại toàn bộ chức vụ truyền bá Phúc Âm của mình, cả ở mức độ xã hội lẫn mức độ Hội thánh.¹²⁷

Lẽ sống của Hội thánh của Đức Chúa Trời là việc thực thi một sứ vụ cao trọng, mà trong đó có cả sự phục vụ cộng đồng nhân loại về mặt xã hội bằng tình yêu hi sinh của Đức Chúa Trời. Hội thánh là một cộng đồng mà mỗi Cơ-đốc nhân thành viên thể hiện lối sống của mình trong tương quan với những người chung quanh. Diễn theo lời của Karl Barth thì Hội thánh không trốn tránh hoặc bỏ rơi thế gian, nhưng đôi khi được gọi để đối nghịch với nó trong những cách đầy hy vọng.¹²⁸ Hội thánh đối nghịch với một số giá trị, tập tục hoặc lề thói của xã hội không chỉ vì nhằm kêu gọi xã hội cẩn trọng trước sự hư vô và tác hại của chúng, nhưng cũng còn để chỉ về ân điển và lời hứa của Đức Chúa Trời, nhằm kêu gọi xã hội đến một cách sống tuy đầy thách thức nhưng cũng đầy niềm vui và hy vọng. Dĩ nhiên, sứ mạng của Hội thánh không chỉ là nhằm phê phán hoặc đối nghịch với một số những giá trị và khái tượng của xã hội, nhưng còn là để trình bày cho xã hội những giá trị và khái tượng Cơ-đốc đặc thù được Đức Chúa Trời bày tỏ qua Lời của Ngài. Hội thánh của Đức Chúa Trời cần phải là một cộng đồng tin tưởng vào những lời hứa của Đức Chúa Trời đến độ sẵn sàng hình dung những sự khả thi mới mẻ, dám bắt chước theo gương Đấng Christ, và ngay cả có can đảm chấp nhận thất bại trong những nỗ lực của mình. Điều mà chúng ta thường thấy trong Hội thánh

¹²⁵ “Mission in Christ’s Way: Your Will Be Done,” San Antonio, 1989, *New Directions in Mission & Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*. Ed. James A. Scherer & Stephen Bevans (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 75.

¹²⁶ Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greek: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 124.

¹²⁷ “Stuttgart Consultation, 1987” in *New Directions in Mission & Evangelization 1*, 67.

¹²⁸ Quote in Paul J. Wadell, *Becoming Friends: Worship, Justice and the Practice of Christian Friendship* (Brazos Press, 2002), 29.

không phải là sự mạnh dạn và sáng tạo, cũng như không đủ tin tưởng ở tương lai nhằm có can đảm chấp nhận thất bại, thậm chí vui mừng chấp nhận thất bại, vì có Phúc Âm. Thay vào đó, điều mà chúng ta thường thấy trong Hội thánh là sự dè dặt, rụt rè, hẹp hòi, phòng thủ, và quá lo sợ về thân phận, địa vị, và sự thể tục hóa đến nỗi không dám hành động như đáng phải hành động.

Về phương diện tôn giáo, Cơ-đốc nhân được kêu gọi mang đức tin của mình vào phạm vi cộng đồng, công bố đức tin đó, và dám đương đầu mạo hiểm trong sự tiếp xúc với những tín ngưỡng hoặc ý thức hệ khác, để rồi trong công việc mạo hiểm đó có thể khám phá ý nghĩa của sự thuận phục Cơ-đốc trong những môi trường hoàn toàn mới và trong những văn hóa hoàn toàn khác.¹²⁹ Nếu chúng ta chống đối chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo và tuyên xưng Đức Chúa Giê-xu Christ là sự mạc khải duy nhất và mang tính quyết định của Đức Chúa Trời cho toàn thể nhân loại, như điều mà HTTLVN tuyên xưng, thì trong sự mạc khải đó đâu là thái độ thích hợp mà người tín hữu Cơ-đốc cần có đối với thành viên của những tôn giáo khác?¹³⁰

Và rồi câu hỏi cũng sẽ là chúng ta liên hệ Đức Chúa Giê-xu Christ với những tôn giáo khác và các tôn giáo khác với Đức Chúa Giê-xu Christ như thế nào? Công tác của thần học hội nhập là nhằm tỏ ra tính hoàn vũ của sự kiện Đấng Christ trong bối cảnh các tôn giáo của con người. Những câu hỏi này đẩy chúng ta đến tâm điểm sự tranh luận về ý nghĩa của sứ vụ Cơ-đốc. “Thần học tại Á châu diễn biến trong phạm vi sứ vụ. Vấn đề đặt ra là sự truyền đạt sứ điệp và ý nghĩa về Đức Chúa Giê-xu Christ cho thế giới ngày hôm nay.”¹³¹

Phúc Âm liên hệ đến mỗi một điều này trong những cách khác nhau. Newbigin có một cái nhìn về các tôn giáo khác mang tính xây dựng tích cực, xem các tôn giáo khác như khởi điểm cho liên hệ của Cơ-đốc nhân với những người theo các tín ngưỡng khác. Ông gợi ý bốn điểm cho thái độ của ông: (1) Cơ-đốc nhân cần tôn trọng, tìm kiếm, và chào đón mọi dấu hiệu về ân điển của Đức Chúa Trời đang hành động trong đời sống của những người chưa biết Đức Chúa Giê-xu là Chúa. (2) Cơ-đốc nhân cần năng nổ cộng tác với người của những tín ngưỡng khác trong tất cả các dự án phù hợp với hiểu biết của mình về mục đích của Đức Chúa Trời trong lịch sử nhân loại. (3) Ngay tại chỗ cùng dân thân trong công tác xã hội này sẽ xuất hiện môi trường để Cơ-đốc nhân mở cuộc đối thoại chân thành. Người theo những tôn giáo khác sẽ khám phá được rằng

¹²⁹ Lesslie Newbigin, *Truth to Tell: the Gospel as Public Truth* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 59-60.

¹³⁰ Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 171.

¹³¹ Hedlund, 214.

Cơ-đốc nhân được hướng dẫn bởi điều gì đó bao gồm cả tính tối hậu và tính đương đại hơn là sự thành công cho dự án hiện hành. Và (4) từ đó, đóng góp trọng yếu vào cuộc đối thoại của Cơ-đốc nhân là kể lại câu chuyện, câu chuyện về Đức Chúa Giê-xu, câu chuyện Kinh Thánh. Phao-lô cho biết rằng chính câu chuyện là quyền năng của Đức Chúa Trời cho sự cứu rỗi.¹³²

Một lỗi lầm mà nhiều Cơ-đốc nhân trên thế giới nói chung, và Cơ-đốc nhân tại Việt Nam nói riêng, là sự chế diễu, thậm chí có khi lăng nhục, niềm tin của người khác, mà nguyên nhân phần lớn là do sự thiếu hiểu biết. Trong vòng các Cơ-đốc nhân, thì điều này gây ra biết bao chia rẽ, là điều mà Phao-lô đã quở trách nặng nề Hội thánh tại Cô-rinh-tô. Nhưng đối với những người chưa tin thì điều này khiến họ chống đối, mang ác cảm và xa lánh Phúc Âm của Đức Chúa Trời. Khi chúng ta chế giễu và lăng nhục niềm tin, tín ngưỡng của những người khác, khiến họ xa lánh Phúc Âm của Đức Chúa Trời thì chúng ta cần biết rằng “huyết vô tội của họ sẽ đổ lại trên đầu chúng ta.” Thái độ của Chúa Giê-xu, của các Sứ đồ, và của tất cả những Cơ-đốc nhân tin kính khi tiếp xúc với người không cùng đức tin là thái độ khiêm nhu trong tình yêu để qua đó bộc lộ được tình yêu hi sinh cả đến sự sống của Đức Chúa Trời nhằm đưa dẫn họ về với ánh sáng chân lý. Ngoài sự học hỏi, suy niệm về Phúc Âm của Đức Chúa Trời thì Cơ-đốc nhân còn phải cẩn thận tìm hiểu niềm tin của những người chung quanh, nếu muốn lời chứng của mình có thể đi vào lòng người nghe. Điều này cũng sẽ nhắc nhở những người đang hoặc bắt đầu bước vào công tác truyền bá Phúc Âm cho những người ở những nền văn hóa khác cẩn trọng và tránh được những yếu khuyết mà hậu quả của chúng có ảnh hưởng tiêu cực lâu dài trên các thế hệ kế tiếp.

Cơ-đốc nhân Việt Nam chúng ta cần bỏ thái độ tự tôn (là vỏ bọc của thái độ tự ti),¹³³ nếu chúng ta muốn thi hành sứ vụ “trong phương cách của Đấng Christ.” Điều mà chúng ta sẽ phải trao chuyển cho tha nhân là tin tức tốt lành của Đức Chúa Trời: đó là tình yêu của Đức Chúa Trời cho thế giới trong Đức Chúa Giê-xu Christ. Chúng ta cần làm chứng với niềm tin quyết rằng Đức Chúa Giê-xu Christ là Chúa và Cứu Chúa, là con đường duy nhất đến với Thượng Đế, nhưng với cung cách và thái độ yêu thương và khiêm nhu. Đây cũng là tinh thần tâm linh của người Việt Nam. Thực thi sứ vụ cho dân tộc của chúng ta với tinh thần tâm linh Việt Nam sẽ có thể “mang đến một cuộc biến cải trong Cơ-đốc nhân cũng như trong những người của các tôn giáo khác.”¹³⁴ Như Đức Chúa Trời đã sai phái Con Ngài vào trong thế gian, không phải để đoán xét thế gian,

¹³² Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 180-3.

¹³³ Nguyễn Hữu Cương, 27.

¹³⁴ Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Setting*, 26.

nhưng để thế gian nhờ Ngài mà được cứu (Giăng 3:17), thì bản chất sứ điệp mà chúng ta rao truyền là tình yêu, chứ không phải kết án. “Chúng ta được kêu gọi để làm chứng nhân, không phải để đoán xét.”¹³⁵

Kết Luận

Dân tộc Việt Nam cần được nghe thông điệp tình yêu của Thượng Đế rằng Thượng Đế đã làm người, rằng Đạo mang lấy nhục thể, là Đạo Thể,¹³⁶ không chỉ là ở Bêlêhem hai ngàn năm trước, nhưng còn là ngay bây giờ tại Việt Nam. Điều này gợi ý rằng kinh nghiệm về sự nhập thể của Đức Chúa Con cần mang biểu hiện, hình thức và tính cách Việt Nam. Và do đó, tín nhân Việt Nam cần thể hiện đức tin Cơ-đốc qua những biểu hiện, hình thức và tính cách Việt Nam của mình. Tuy nhiên, sự chuyển hoá các kinh nghiệm này không chỉ giới hạn ở các hình thức ngôn ngữ, nghi thức và những biểu hiện có thể thấy được. Nó cần đến một sự dấn thân xuất phát từ lòng của những con người “sống, động và có” trên đất nước Việt Nam, một đất nước đã trải qua bao thăng trầm của cuộc sống. Sự chuyển hoá này đòi hỏi một thần học có thể khởi xướng và khuyến khích *một* cuộc hành trình của Phúc Âm từ xứ sở Do Thái đến xứ sở Việt Nam. Thần học đó sẽ được gọi là thần học Việt Nam. Nó là sự suy niệm Phúc Âm của những Cơ-đốc nhân Việt Nam trong chính hoàn cảnh sống của mình với hai mục đích song hành và hỗ tương: nhằm thấy rõ ý nghĩa sứ điệp Phúc Âm của Đức Chúa Giê-xu Christ trong bối cảnh văn hóa đặc thù của mình, và đồng thời qua đó có thể rao truyền sứ điệp Phúc Âm cho những người chưa tin cách hiệu quả. Nó là một thần học được cư mang và thực hiện từ trong bối cảnh sống Việt Nam. Không ai có thể thực hiện trọng trách này cách đúng đắn, đầy đủ, và thích hợp cho bằng những Cơ-đốc nhân Việt Nam.

Công tác hội nhập là một công tác khó khăn và đòi hỏi nhiều thời gian, công sức và ngay cả mạng sống của chúng ta. Tuy nhiên, Cơ-đốc nhân Việt Nam chúng ta, những người đang sống trên mảnh đất này, phải chuyên tâm chu toàn trách nhiệm cách đẹp lòng Đức Chúa Trời, như người làm công không chỗ trách được, ngay thẳng giải bày lời của chân lý (2 Tim 2:15).

¹³⁵ Darrell L. Guder, *Lecture* on “Mission in Jesus Christ’s Way [San Antonio 1989, Manila 1989]” (Princeton Theological Seminary, December 2, 2002).

¹³⁶ Theo cách diễn đạt của Mục sư Giáo sư Võ Ngọc Thiên Ân, “Lecture Notes” (Viện Thần Học Việt Nam, 1999).

BIBLIOGRAPHY

CÁC NGUỒN CHÍNH

- Azariah, Rev. V. S. "The Problem of Co-Operation Between Foreign and Native Workers, *World Missionary Conference, 1910; The History and Records of the Conference Together with Addresses Delivered at the Evening Meetings*, (vol. IX), Edinburgh & London: Oliphant, Anderson, & Ferrier, 1910 (1990): 306-315.
- Bách Khoa Tri Thức Phổ Thông (Encyclopedia). Hà Nội: NXB Văn Hóa Thông Tin, 2000.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- "The Christian Message," ch. VIII of *The Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, March 24-April 8, 1928*, vol. 1, New York & London: International Missionary Council, 1928, 401-414.
- Goodall, Norman. "Willingen – Milestone, Not Terminus" in *Missions Under The Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting*. London: Edinburgh House Press, 1953, 9-23.
- Guder, Darrell L. *The Continuing Conversion of the Church* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- _____. *The Incarnation and The Church's Witness*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- _____. *Lecture on "Mission in Jesus Christ's Way [San Antonio 1989, Manila 1989]."* Princeton Theological Seminary (December 2, 2002).
- _____. "Missional Church: From Sending to Being Sent" in *Missional Church: A Vision For The Sending Of The Church In North America*, Darrell L. Guder, project coordinator and editor. William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, 1-17.
- Hedlund, Roger E. *Quest For Identity: India's Churches of Indigenous Origin: The "Little Tradition" in Indian Christianity*. MIIS/ISPCK, 2000.
- Hesselgrave, David J. "Christian Contextualization and Biblical Theology" in *The Relationship Between Epistemology, Hermeneutics, Biblical Theology And Contextualization: Understanding Truth*. Ed. Douglas Welker Kennard. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1999, 153-180.
- _____. *Contextualization: Meanings, Methods, And Models*. Originally published: Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1989. Pasadena, CA: William Carey Library, 2000.
- Kirk, Andrew J. *What Is Mission?: Theological Explorations*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Koyama, Kosuke. *Water Buffalo Theology*. 25th anniversary ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999.

- Kraemer, Hendrik. "The Christian Faith and the Christian Ethic" in *The Christian Message in A Non-Christian World*. London: International Missionary Council, 1938, 3rd ed. Grand Rapids: Kregel, 1956, 61-110.
- Kraft, Charles H. *Anthropology for Christian Witness*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Lê, Hoàng Phu. "A Short History of the Evangelical Church of Viet Nam, 1911-1965." Ph.D. Diss., New York University, 1972.
- Long, Charles E. *To Vietnam With Love*. Camp Hill, PA: Christian Publications, 1995.
- Mackay, John A. "The Christian Mission at this Hour" in R. K. Orchard, ed., *The Ghana Assembly of the International Missionary Council, 28th December 1957 to 8th January, 1958*. London: Edinburgh House, 1958, 100-124.
- _____. "The Great Commission and The Church Today" in *Missions Under The Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting*. London: Edinburgh House Press, 1953, 129-141.
- "Mission in Christ's Way: Your Will Be Done," San Antonio, 1989, *New Directions in Mission & Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*. Ed. James A. Scherer & Stephen B. Bevans. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992, 73-81.
- Newbigin, Lesslie. *Foolishness to the Greek: The Gospel and Western Culture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- _____. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- _____. *Truth to Tell: the Gospel as Public Truth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Nguyễn, Hữu Cường. "The Growth of Certain Protestant Churches in Saigon under the Vietnamese Communist Government from 1975". D.Min. Diss., San Francisco Theological Seminary, 1995.
- Phan, Peter. *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.
- Ramachandra, Vinoth. *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm*. Paternoster Press, 1996.
- Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- Sanneh, Lamin, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- Song, Chen-Seng. *The Compassionate God*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.
- _____. *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Setting*. Revised Edition. Maryknoll, NY: Orbis books, 1991.
- Stackhouse, Max L. "Contextualization, Contextuality, and Contextualism" in *One Faith, Many Cultures: Inculturation, Indigenization, and Contextualization*. Ed. Ruy O. Costa. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988, 3-13.
- "Stuttgart Consultation, 1987" in *New Directions in Mission & Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*. Ed. James A. Scherer & Stephen B. Bevans. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992, 65-72.

Trương Văn Thiên Tư. “Dùng Ca Dao Tục Ngữ Việt Nam Để Chia Xẻ Đức Tin Cơ-Đốc.” M.A. Thesis, Viện Thần Học Việt Nam, 2000.

Võ Ngọc Thiên Ân, “Lecture Notes.” Viện Thần Học Việt Nam, 1999.

Wadell, Paul J. *Becoming Friends: Worship, Justice and the Practice of Christian Friendship*. Brazos Press, 2002.

CÁC NGUỒN PHỤ

Aagaard, Anna Marie. 1973. Trends in Missiological Thinking During the Sixties, *International Review of Mission*, vol. 62.

Aagaard, Anna Marie. 1974. Missio Dei in Katholischer Sicht, *Evangelische Theologie*, vol. 34.

Barth, Karl. “Theology and Mission in the Current Situation,” a translation of “Die Theologie und die Mission in der Gegenwart,” *Theologische Fragen und Antworten*. Zollikon, 1957.

Directory of the Evangelical Church of Viet Nam, 1993. Saigon, 1993.

Dupuis, Jacques. *Jesus Christ at the Encounter of World Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.

_____. *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.

The Fatherland Front, “Invisible Prison, “Đại Đoàn Kết” (Great Unity), No. 41, 1977.

Fries, Heinrich. 1986. Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt, *Stimmen der Zeit*, vol. 111.

Haleblian, K. “The Problem of Contextualization,” in *Missiology: An International Review*, XI, 1 (January, 1983): 95-111.

Indochina Mission of the Christian and Missionary Alliance, “Annual Report of the Indochina Mission Field, 1922.”

King, L. L. “Survey Report of the Work of The Christian and Missionary Alliance in Indochina.” September 3, 1957.

Lê, Thiện Dũng. “The Bamboo Cross: Toward a Theology of Christian Educational Ministry in Viet Nam.” D.Min. Diss. School of Theology at Claremont, California, 1994.

Memorandum, 1982. Memorandum from a Consultation on Mission (Produced by a Consultation held in Rome, May 1982, and Organized by the Secretariat for Promoting Christian Unity), *International Review of Mission*, vol. 71.

Moltmann, Jurgen. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. London: SCM Press, 1977.

Mundadan, A. M. “Emergence of the Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians in India” in *Mission in India Today: The Task of St. Thomas Christians*, ed. Kuncheria Pathil. Bangalore, Dharmaram Publications, 1988.

Nicholls, Bruce J. “Theological Education and Evangelism” in *Let the Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas. Minneapolis: World Wide, 1975.

- Puthanangady, Paul. "Liturgies and Inculturation in the Missionary Context of India" in *Mission in India Today: The Task of St. Thomas Christians*, ed. Kuncheria Pathil. Bangalore, Dharmaram Publications, 1988.
- Reimer, Reginald E. "Protestant Directory, Churches, Missions and Organizations in Vietnam." Saigon: Office of Missionary Information, 1972.
- Rutti, Ludwig. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1972.
- Schineller, P. "Inculturation and Modernity," *Sedos Bulletin*, 1988, No. 2 (February 15, 1988): 47.

INTERNET SITES

<http://www.cmalliance.org>

<http://www.vndistrict.org>