

ĐẠO TIN LÀNH Ở VIỆT NAM VÀ HÀN QUỐC: HAI SỐ PHẬN VĂN HÓA

ĐỖ QUANG HƯNG

TÓM TẮT

Đối với Việt Nam cũng như Hàn Quốc, đạo Tin Lành là tôn giáo nhập nội, đều do các giáo sĩ thuộc nhiều giáo đoàn truyền giáo Âu-Mỹ đem tới. Hiện nay ở cả hai quốc gia, đạo Tin Lành nói chung đã trở thành những thực tại tôn giáo ổn định, có những vị thế chính trị xã hội và văn hóa khác nhau. Có thể nói, đạo Tin Lành ở Việt Nam và Hàn Quốc có những điểm tương đồng nhất định và không ít những điểm khác biệt. Bài viết trả lời câu hỏi cơ bản: Vì sao đạo Tin Lành lại có những “số phận văn hóa” khác biệt ở Hàn Quốc và Việt Nam?

1. TIN LÀNH Ở VIỆT NAM VÀ HÀN QUỐC: CÁI NHÌN TỪ NGUỒN GỐC TRUYỀN GIÁO

1.1. Bối cảnh truyền giáo Tin Lành

Trong cuốn sách khá quen thuộc về đạo Tin Lành, J. Bauberot đã chú ý trước hết đến Bắc Mỹ, nơi sớm ra đời những “Hội đồng truyền giáo” quan trọng như: *Hội Truyền giáo của giáo Baptis London* (1792); *Hội Truyền giáo London* (chung cho các giáo phái, 1795); *Hội Truyền giáo Anh giáo* (1799); *Hội Truyền giáo Mỹ* (Chủ nghĩa

Giáo đoàn 1810); *Hội Truyền giáo Bâle* (chung cho các giáo phái, 1815); *Hội Truyền giáo Phúc Âm Paris* (1822) (J. Bauberot, tr. 169-170).

Theo ông, nước Mỹ dần thay thế nước Anh trong truyền giáo từ điều kiện vật chất kỹ thuật đến nhân sự. Năm 1960, nước Mỹ đã có thể cung cấp khoảng 2/3 nhu cầu truyền giáo toàn cầu. Từ cuối thế kỷ XIX, khi truyền giáo Tin Lành bắt đầu ở châu Á thì cũng là lúc xuất hiện phong trào *Tái hiện đại hóa* (bắt đầu từ sự xuất hiện của *Tin Lành Ngũ tuần*, 1901) và phong trào *Thức tỉnh* (réveil), vì thế các nhà truyền giáo thường có những cá tính đặc biệt, năng động. J. Bauberot cũng có nhận xét, khi qua châu Á, những nhà truyền giáo thường sử dụng thuyết “Ba C”: *Christ, Commerce, Civilisation* tức là Chúa, Thương mại và Văn minh. Điều này đã bộc lộ những tính cách khác biệt với các giáo sĩ của Giáo hội La Mã.

Nhìn chung, đến nửa đầu thế kỷ XIX, ngoại trừ vùng lãnh thổ Đài Loan với sự có mặt của Tin Lành qua các nhà truyền giáo Hà Lan từ 1624, đạo Tin Lành thực sự đã có mặt trong khu vực Đông Bắc Á.

Thực ra vai trò lớn nhất trong truyền giáo Tin Lành thuộc về các Hội Truyền giáo Tin Lành Bắc Mỹ.

Lược sử Hội Truyền giáo Hải ngoại Bắc Mỹ của J. Herbert Kane⁽¹⁾, ra đời đầu thập niên 1970, tái bản nhiều lần. Tác giả cho biết:

Đỗ Quang Hưng. Giáo sư tiến sĩ. Đại học Quốc gia Hà Nội.

Bài viết là tham luận Hội thảo Quốc tế: “So sánh văn hóa Hàn-Việt” tổ chức tại Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Thành phố Hồ Chí Minh, tháng 4/2013.

J. Bauberot	Herbert Kane – Hội Truyền giáo Bắc Mỹ
- Các hội truyền giáo chủ yếu là “sáng kiến của nhóm tư nhân” (Âu châu). - Ở Bắc Mỹ các hệ phái lập ra các “Hội đồng truyền giáo” riêng. - Tính đa nguyên quyết định chiều hướng của “Tin Lành bản địa” (chống “Chủ nghĩa Giáo đoàn” của châu Âu). - Thuyết Ba C: “Christ, Commerce; Civilisation”. - Vai trò ngày càng lớn của Bắc Mỹ.	- Từ Ấn Độ, Trung Đông qua Đông Bắc Á. - Sự kết hợp của các hệ phái Tin Lành Mỹ và Canada. - Ở thập niên 1970: Hội Truyền giáo Hải ngoại Bắc Mỹ chiếm hơn 70% năng lực ảnh hưởng. - Bốn công tác liên hoàn: Giảng Kinh thánh, lập nhà thờ, dịch Kinh thánh ra tiếng bản địa và đào tạo chức sắc. - Hai nhiệm vụ bổ trợ: Giáo dục (Hệ thống các trường cao đẳng và đại học) và y tế (Medical missions). - Khẩu hiệu “<i>Cây thánh giá theo sau quốc kỳ</i>” (của Châu Âu) bị xóa bỏ. - Lý thuyết: <i>Phúc Âm chiều sâu (Evangelism in Depth)</i>; <i>Phát triển Giáo hội (Church Growth)</i> và <i>Sự mở rộng giáo dục thần học (Theological Education in Extension)</i>. - Liên kết tận dụng “<i>Cơ Đốc Châu Âu</i>” (Christian Europe).

“Hiện nay, Bắc Mỹ chiếm 70% nhà truyền giáo Tin Lành trên thế giới và thậm chí, xét về tầm ảnh hưởng hoạt động trên toàn thế giới, tỷ lệ này còn cao hơn. Sau hai thế kỷ truyền giáo tới Indians, lịch sử lâu dài của Hội Truyền giáo Hải ngoại bắt đầu năm 1810 khi bốn thanh niên trẻ từ Andover Seminary đề nghị được phục vụ cho “những đức cha tôn kính” (reverend Fathers) tập hợp lại trong Tổng Giáo đoàn (General Association of the Congregation Minister) ở Bradford, Mass. Những nhà truyền giáo đầu tiên của American Broad of Commissioners về truyền giáo ra nước ngoài đã đến Ấn Độ bằng đường thủy năm 1812, theo sau họ là một nhóm tương tự đến Trung Đông năm 1819. Các giáo phái khác (denominations) tiếp tục những hoạt động đó, cho đến nay thì tất cả các giáo phái ở Mỹ và Canada đều có các hội truyền giáo của họ ở nước ngoài” (Herbert Kane, 1973).

Cũng giống như J. Bauberot nhận xét, cuốn sách cho thấy, những nhà truyền giáo đầu tiên là những người có năng lực nhất. Hai lĩnh vực được coi là điểm nhấn của phương thức truyền giáo, đó là: giáo dục và y tế. Điều đó đã tạo ra sự đóng góp rất nhiều vào công cuộc truyền giáo trên thế giới. Việc truyền bá y học (Medical missions) đã làm rất nhiều việc để xóa bỏ thành kiến và mở đường cho người truyền giáo Phúc Âm. John Scudder (Ấn Độ), Dan Braley (Thái Lan), Paul Harison (Ả Rập), Peter Parker (Trung Quốc) và hàng trăm người ít tên tuổi hơn ở mọi nơi trên thế giới đã để lại những ấn tượng không thể xóa mờ trong tâm tưởng những cư dân bản địa.

Những nhà truyền giáo đầu tiên, từ những trường dòng, đã rất nhạy bén với giáo dục. Không chỉ ở Trung Đông, nơi mà nền giáo dục được thay đổi bởi sự truyền giáo Phúc

Âm (evangelism), mà ở Viễn Đông, mọi việc cũng tốt như vậy, họ mở trường học. Đối mặt với những sự chống đối cứng rắn, họ là những người đi tiên phong trong giáo dục cho nữ giới. Một vài trong số những học viện thanh thể nhất được lập ra bởi những nhà truyền giáo Mỹ từ thế kỷ XIX như trường Cao đẳng Robert (Robert College) ở Constantinople, Đại học Mỹ (American University) ở Beirut, Đại học Yenching (Yenching University) ở Bắc Kinh⁽²⁾, Đại học Mỹ (American University) ở Cairo, Viện MacKenzie (MacKenzie Institute) ở Braxin, Viện Mỹ (American Institute) ở Cochabamba, Bolivia và nhiều nơi khác.

Về phương pháp truyền giáo, tác giả cuốn sách nhấn mạnh, trường hợp ở Anh, Pháp và Đức, *cây thánh giá thường đi sau lá cờ (the cross often followed by the flag)*, nhưng với người Mỹ thì không như vậy. Ở thế kỷ XIX, những nhà truyền giáo Mỹ không có ngọn cờ nào ở hải ngoại để theo, đi đến mọi vùng đất chính trên thế giới. Ở Mỹ Latinh, họ là các giáo sĩ đơn độc. Điều đó cũng tương tự ở Đông Dương và Philippines. Ở các nước khác, như Miến Điện, Thái Lan, Malaysia và Triều Tiên, họ là những nhóm chính có ảnh hưởng chi phối. Ở Trung Quốc, Nhật Bản và Đài Loan, họ đại diện cho hơn 50% thế lực của các hội truyền giáo. Thậm chí ở Ấn Độ (thuộc Anh), họ chiếm phần khá lớn trong những nhà truyền giáo.

Ba sự phát triển trong giới truyền giáo Bắc Mỹ trong những năm 1960 đã đem lại sự thúc đẩy mới cho sự truyền bá Phúc Âm và xây dựng các hội Thánh. Đó là thuyết Phúc Âm chiều sâu, phát triển Giáo hội và Sự mở rộng giáo dục thần học.

Dịch Kinh thánh, luôn luôn là phần không thể thiếu của các chương trình truyền giáo, đang phát triển hết sức mạnh mẽ. American Bible Society hiện đang chiếm phần lớn trong tổng số của United Bible Societies. Hội Những nhà dịch thuật Kinh thánh Wycliffe (Wycliffe Bible Translator) với gần 3.000 thành viên, đang làm việc tại 540 nhóm tại 24 quốc gia...

Cùng nằm trong bối cảnh truyền giáo ấy, bước đi, hiệu quả truyền giáo ở Hàn Quốc và Việt Nam có những điểm khác biệt.

1.2. So sánh những đặc điểm nội tại của hai cộng đồng Tin Lành

1.2.1. Một bên “tự tìm đến đạo”, một bên “đạo tự tìm đến”

Lịch sử Kitô giáo (Công giáo và Tin Lành) ở Hàn Quốc luôn được coi có truyền thống “tự tìm đến đạo”⁽³⁾. Với Tin Lành Hàn Quốc, giai đoạn truyền giáo đầu tiên (trước 1880) diễn ra chủ yếu ở Trung Quốc, với việc xuất hiện các nhà truyền giáo Tin Lành thuộc *Hội thánh Công nghị* (Congregational Church) của Anh quốc như mục sư Karll Gutzlaff (1832), R. Robert Thomas (1865). Có tài liệu nói rằng năm 1864 đã có 3 người Hàn Quốc được làm lễ rửa tội ở Thượng Hải (Kyoung Bae Min, 2005, tr. 111).

Con đường du nhập thứ 2 của đạo Tin Lành vào Hàn Quốc, từ sau khi Hàn Quốc ký với Mỹ *Điều ước Thương mại hữu hảo* (1882) và sau đó với hàng loạt các nước phương Tây khác là qua sự hiện diện của nhiều Hội thánh như: *Hội thánh Trưởng lão Bắc Mỹ* (1884), *Hội thánh Giám lý Bắc Mỹ* (1885), *Hội thánh Baptist* (1889) (Sang Gyoo Lee, 2012, số 1, tr. 50-60),... Đây cũng là giai đoạn truyền giáo chủ yếu

thông qua y tế và giáo dục như trên đã đề cập.

Hiếm có một nước nào ở khu vực Đông Bắc Á, các nhà truyền giáo đã xây dựng được một hệ thống các trường học kiểu mới của đạo Tin Lành, kể cả cho nữ sinh nhiều đến như vậy. Từ 1880-1909 “đã có khoảng 950 trường học Tin Lành được xây dựng trên cả nước. Trong đó có 605 trường thuộc phái Giáo hội Trưởng lão, 200 trường thuộc phái Giám lý. Trường Đại học Soongsil của đạo Tin Lành đã trở thành trường dẫn đầu ngành giáo dục tư thục ở Hàn Quốc. Năm 1910 khi đế quốc Nhật Bản chiếm đóng Joseon, Phủ Tổng đốc Joseon đã thống kê có khoảng 30 nghìn học sinh trên cả nước (Sang Gyoo Lee, 2012, số 1, tr. 50-60). Tác giả Kyoung Bae Min trong cuốn sách mà chúng tôi đã dẫn còn cho biết cụ thể hơn về hệ thống các trường Tin Lành được thiết lập ở Hàn Quốc 1885 đến 1909 với nhiều chi tiết cụ thể, sinh động của từng hệ phái Tin Lành cũng như những nét riêng của chúng. Ông cũng nói rõ *Phong trào Thanh niên Tin Lành*, gắn chặt với hệ thống giáo dục mới đã thức tỉnh ý thức xã hội, đặc biệt với phụ nữ qua đời sống *thực linh* và đời sống *thế tục*.

Trường học Tin Lành đã tạo ra 3 thay đổi lớn với xã hội Hàn Quốc. Thứ nhất, trường học, kể cả trường đại học bắt đầu có tính cách *giáo dục công* (Public Education). Thứ hai, trường học là bình đẳng nam nữ. Thứ ba, nội dung, phương pháp chuyển từ giáo dục Nho học, thành nền giáo dục có tính cách phương Tây.

Hoạt động y tế trong giai đoạn này ở cộng đồng Tin Lành Hàn Quốc cũng có dấu ấn rõ rệt với sự xuất hiện hàng loạt bệnh viện

tư nhân của các hệ phái Tin Lành, đồng đạo nhất thuộc *Hội thánh Trưởng lão và Giám lý*. Các hoạt động khác như việc truyền bá kỹ thuật phương Tây, các hoạt động từ thiện và dạy nghề... cũng vậy. Nhận xét về điều này, người viết sử đạo Tin Lành Hàn Quốc thường có nhận định: “Kết quả là đạo Tin Lành đã đạt thành công lớn ở Hàn Quốc. Khác với truyền thống bài trừ tôn giáo ngoại lai, việc thu nhận đạo Tin Lành ở Hàn Quốc đã diễn ra nhanh hơn hẳn so với những nước trong khu vực Đông Bắc Á” (Sang Gyoo Lee, 2012, số 1, tr. 50-60).

Trong khi đó đối với Tin Lành Việt Nam, giai đoạn *trước năm 1911* (năm thực sự ra đời *Hội thánh Tin Lành Việt Nam* hiện nay) có thể coi là thời kỳ thất bại của *Hội thánh Tin Lành Phúc Âm Pháp*. Cũng là năm, giống như tình hình ở Hàn Quốc, ảnh hưởng của Hội thánh Tin Lành Phúc Âm của Mỹ và Canada (*Hội Truyền giáo Phúc Âm Liên hiệp*) thắng thế⁽⁴⁾.

Chúng tôi đã nói đến, khác với Hàn Quốc, ở Việt Nam không có câu chuyện “tự tìm đến đạo”. Truyền giáo Tin Lành đến Việt Nam của các giáo sĩ Pháp ngay từ đầu đã vấp phải sự phản ứng của chính quyền thực dân vốn “dựa vào Công giáo”, một tôn giáo đã có mặt ở Việt Nam từ năm 1533. Hơn thế nữa, sự xung đột giữa văn hóa Tin Lành với văn hóa bản địa ở Việt Nam cũng rất gay gắt, dù rằng những người anh em Công giáo đã có không ít kinh nghiệm về mặt này. Vì thế, những người Tin Lành Pháp buổi đầu thường không chủ trương truyền giáo trực tiếp mà hướng vào các hoạt động văn hóa (đề cao chữ Quốc ngữ, báo chí, văn minh và

lối sống phương Tây) để truyền giáo. Phần vì thiếu tài trợ, điều kiện chính trị và pháp lý khá ngặt nghèo⁽⁵⁾ nên tháng 7/1925, mọi hoạt động của Phái bộ nghiên cứu nói trên đã chấm dứt. Từ đó, hoạt động của Tin Lành Pháp ở Việt Nam chỉ còn duy trì trong các hoạt động mục vụ hạn chế ở Hà Nội, Hải Phòng (trước Hiệp định Giơnevơ, 7/1954) và ở Sài Gòn, Đà Lạt trước 30/4/1975, với hai mục sư tiêu biểu là Bertrand de Luze và Pierre Médard.

Theo chúng tôi, sự thất bại của *Giáo hội Tin Lành cải cách Pháp* ở Việt Nam chủ yếu do hai nguyên nhân sau đây.

Thứ nhất, lý do chính trị-xã hội. Vấn đề Tin Lành từ lâu là một vấn đề chính trị-xã hội gay gắt ở Pháp nơi mà Giáo hội Công giáo không chỉ là “trường nữ” của Vatican mà còn là một thế lực trần thế lớn nhất trước và cả sau Đại Cách mạng Tư sản Pháp (1789). Với người Tin Lành Pháp, ký ức về cuộc “chiến tranh trăm năm” vẫn là nỗi ám ảnh với họ⁽⁶⁾. Việc e ngại của chính quyền thực dân Pháp ở Đông Dương với tôn giáo này đúng như nhận xét: “Cũng chính tại nơi truyền giáo, đôi khi sự kinh địch giữa Công giáo và Tin Lành trở nên gay gắt. Những yếu tố chính trị và ngoại giao đã rất sớm xen vào sự xung khắc và kinh địch này như trong vụ Madagascar (1897), khi đoàn truyền giáo Tin Lành Pháp bị nghi ngờ có thiện cảm với nước Anh, một cường quốc đối thủ” (J. Delumeau chủ biên, tr. 147). Sau này trong quan hệ với “Tin Lành C&MA” cũng vậy, người Pháp thực dân luôn e ngại người Mỹ sẽ tạo chỗ đứng chân qua chính hoạt động của hệ phái này. Tương tự như vậy, việc truyền

giáo Tin Lành ở Trung Quốc lúc đó cũng bị coi là đồng lõa với chủ nghĩa thực dân qua các “hiệp ước bất bình đẳng”...

Thứ hai, lý do tôn giáo. Tin Lành Pháp xâm nhập vào Việt Nam nhất là các tỉnh ở Bắc Kỳ trong những điều kiện tôn giáo khó khăn khi “thị phần truyền giáo” quá chênh lệch so với Công giáo, vốn đã có mặt ở Việt Nam trên dưới 4 thế kỷ. Hơn thế nữa, lối truyền giáo của Tin Lành Pháp, theo chúng tôi có những khiếm khuyết căn bản. Các tài liệu tuyên truyền ít ỏi của họ chưa làm nổi rõ tính chất cách mạng, trước hết về thần học của đạo Tin Lành với ba khẩu hiệu lớn: *Chỉ có Thiên Chúa (Dieu seul)*; *Chỉ có Kinh thánh (L'Ecriture seul)* và *Chỉ có Ân sủng (La grâce seul)*⁽⁷⁾, nghĩa là những đặc trưng tư tưởng căn bản của đạo mình. Họ cũng chưa chú trọng đúng mức đến việc đào tạo nhân sự trong khi dốc mọi sức lực vào công cuộc giáo dục, hoạt động báo chí, hoạt động xã hội chủ yếu trong giới học sinh, sinh viên...

1.2.2. Một đặc điểm lịch sử khác của Tin Lành Hàn Quốc là Tin Lành đã trở thành “ngọn cờ giải phóng dân tộc” (1905-1945)

Gần như các sách lịch sử Tin Lành Hàn Quốc đều nhấn mạnh đặc điểm này. Trong một cuốn sách đáng chú ý mới đây của Mark A. Noll *Diện mạo mới của Kitô giáo thế giới*, tác giả đã cho rằng Tin Lành Hàn Quốc và Tin Lành “chính quốc” Mỹ có điểm tương đồng rõ rệt là đều nhạy cảm với chủ nghĩa dân tộc. Ông viết: “Tại hai quốc gia, các tín hữu Tin Lành đều năng động nhờ có sự phát triển tính tự trị; họ đã tự xác định cần phải chống lại các thế lực đế quốc; ý thức này được củng cố thêm nhờ vào việc chuyển các bản dịch Kinh thánh

sang ngôn ngữ bản địa; họ cũng đã đi theo con đường hiện đại hóa song song với việc khẳng định đức tin Kitô giáo chính thống; họ cũng đã chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi các cuộc chiến tranh; cũng đã nhận được những tác động mạnh mẽ từ phong trào “*phục hồi đức tin*” và họ đều coi trọng sự nghiệp truyền giáo “*Thập giá-văn hóa*” (Cross-Cultural)” (Mark A. Noll, 2009, tr. 26).

Sự hình thành của các Hội thánh Tin Lành ở Hàn Quốc đi liền với vấn đề dân tộc của bán đảo này. Sự biến năm Ất Mùi (1895) xảy ra khi đó ở Hàn Quốc mới chỉ có một cộng đồng Tin Lành hết sức nhỏ bé khoảng 1.000 người thuộc 30 điểm nhóm. Nhưng nó đã bị lôi cuốn ngay vào phong trào yêu nước, kháng Nhật. Dấu ấn đáng kể đầu tiên là người Tin Lành Hàn Quốc tiêu biểu như Jang Inhwon đã nổi lên như một lực lượng chính trị chống Nhật, khởi đầu từ Phong trào 3/1 (ngày 3/1/1919 được coi là sự kiện mở đầu), nhờ đó cộng đồng Tin Lành đã giành được những thắng lợi tâm lý quan trọng: Bác bỏ quan điểm về một tôn giáo ngoại lai của phương Tây, quay lưng lại với truyền thống văn hóa, đạo, ý thức dân tộc. Người ta tính rằng trong 36 năm dưới ách thống trị của Nhật Bản, với số dân khoảng 20 triệu người, người Tin Lành 200 nghìn (1% dân số) nhưng đạo Tin Lành Hàn Quốc đã chiếm tới 22% thành phần tôn giáo tham gia phong trào dân tộc (trong khi Công giáo là 15%; các tôn giáo khác là 2%; còn lại người không tôn giáo 61%).

Thậm chí cộng đồng Tin Lành Hàn Quốc còn nổi lên như lực lượng lãnh đạo chủ chốt và chịu những hy sinh, tổn thất cao nhất trong số những người có tôn giáo tham gia phong trào. Trần Độc Tú, nhân

vật lãnh đạo nổi tiếng của Đảng Cộng sản Trung Quốc lúc đó đã từng nói: “Việc Cơ Đốc nhân chiếm số lượng đông đảo nhất trong thành phần tham gia phong trào độc lập ở Triều Tiên khiến tôi phải sửa chữa tư tưởng xem thường đạo Tin Lành của mình”⁽⁸⁾.

“May mắn” với người Tin Lành Hàn Quốc là đất nước họ không bị thống trị bởi nước thực dân theo đạo Tin Lành. Vì thế, người Tin Lành Hàn Quốc không những tránh được mặc cảm “tội lỗi” với dân tộc, mà hơn thế nữa, là thuộc địa của Nhật Bản, những người Tin Lành Hàn Quốc còn có thể dung hòa chủ nghĩa dân tộc với tôn giáo của mình. Nhiều nhà viết sử đạo Tin Lành ở Hàn Quốc đã cho rằng, *Đạo Tin Lành đã kết hợp với chủ nghĩa dân tộc hình thành nên “chủ nghĩa dân tộc Tin Lành”* (Christian Nationalism) (Seyoon Kim, 191986, tr. 32). Đây là một điểm nổi bật, có lẽ là độc nhất vô nhị của Tin Lành Hàn Quốc so với các cộng đồng Tin Lành khác trong khu vực.

Đối chiếu với Việt Nam, chúng tôi trở lại với vài sự kiện lịch sử tiêu biểu của cộng đồng Tin Lành CMA. Cho đến hôm nay, không ít người lãnh đạo các hệ phái Tin Lành ở Việt Nam vẫn luôn cho rằng: “Tin Lành luôn đứng ngoài chính trị”. Quan điểm chính trị và thần học này cũng đã được thử thách trong thực tiễn của lịch sử Tin Lành ở Việt Nam trong bối cảnh những biến động to lớn của đất nước suốt từ 1945 trở lại đây.

Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa do Chủ tịch Hồ Chí Minh đứng đầu, ngay sau thắng lợi của Cách mạng tháng Tám đã sớm thấy vai trò đặc biệt của đạo Tin Lành và đã có những lời mời gọi họ tham gia

kháng chiến và cách mạng. Điều đó đã được sử gia Tin Lành Lê Hoàng Phu nhận xét: “Tuy nhiên, cho đến nay, rất ít ai để tâm nghiên cứu một trong những bộ phận quan trọng nhất của xã hội Việt Nam, ấy là đoàn thể Tin Lành Quốc gia, mặc dù thành phần của nó tương đối còn trẻ và nhỏ, nhưng đã được nhất trí coi là một trong các Tôn giáo của xứ từ hồi Chủ tịch Hồ Chí Minh công bố *Tuyên ngôn độc lập* tháng 8/1945” (Lê Hoàng Phu, tr. 5).

Người Tin Lành Việt Nam từ trước đến nay thường tâm niệm “đứng ngoài chính trị”, để duy trì vị thế độc lập với Hội truyền giáo, với các thể chế chính trị trong nước. Mục sư Lê Văn Thái được coi là tiêu biểu cho đường hướng này⁽⁹⁾ từ năm 1945.

Như đã nói ở trên, việc xuất hiện khá muộn màng cộng đồng Tin Lành ở Việt Nam trong bối cảnh chính trị-xã hội đặc biệt. Được coi là “đạo Hoa Kỳ”, Tin Lành Việt Nam đã từng trải qua cơn cấm cách của Toàn quyền Đông Dương (1915), đến Sắc lệnh 15/12/1929 chính quyền thực dân và Nam triều mới hủy bỏ “chính sách cấm Tin Lành trên lý thuyết”⁽¹⁰⁾. Những diễn biến chính trị tiếp theo dưới thời Toàn quyền Decoux, Nhật đảo chính Pháp, cho đến cả tình hình chính trị ở miền Nam Việt Nam sau 1954, đạo Tin Lành cũng luôn ở vị thế cấm cách, nghi kỵ hoặc kiềm tỏa... Phải chăng những điều này có ảnh hưởng đến thái độ chính trị nói trên?

Truyền thống thế tục vốn rất mạnh ở Mỹ, trong đó các hệ phái Tin Lành tiêu biểu tuy “tự tách mình” khỏi các hoạt động *chính trị đảng phái*, nhưng với tư cách cá nhân họ vẫn tham gia tích cực vào hoạt động đời sống chính trị-xã hội. Lịch sử Hội thánh Tin

Lành Việt Nam chưa hiện rõ đặc tính này. Tuy vậy, lúc này lúc khác, khu vực này hay khu vực khác, người Tin Lành Việt Nam cũng có những trang sử như thế. Một tài liệu quý hiếm nói rằng, mặc dù Mục sư Lê Văn Thái từ chối, nhưng *Hội Tin Lành kháng chiến Nam Bộ* vẫn ra đời và hoạt động từ năm 1947-1948⁽¹¹⁾.

Một hình ảnh hiếm hoi khác về “người Tin Lành Hà Nội” tham gia kháng chiến chống thực dân Pháp cũng được chúng tôi phác họa qua tài liệu của bà quả phụ Mục sư Bùi Hoàng Thử⁽¹²⁾.

Thực ra, những kinh nghiệm lịch sử như thế cũng như cái nhìn hiện đại về “đời sống chính trị” của một tôn giáo như Tin Lành không hề mâu thuẫn với những trang sử ấy. Ngày nay, *Hiến chương* của Hội thánh Tin Lành Việt Nam cũng thường ghi rõ “Phụng sự Thiên Chúa, phụng sự Tổ quốc”, cũng giống như anh em *Hội thánh Báp-tít Việt Nam* ghi rằng “Kính Chúa yêu người, làm tròn nghĩa vụ người công dân, phục vụ Tổ quốc” (Hiến chương, 2001).

Dù sao đây vẫn là “vấn đề” của cộng đồng Tin Lành Việt Nam hôm nay. Điều này cho thấy sự khác biệt khá lớn về vị thế và tình cảm của cộng đồng Tin Lành Việt Nam so với Hàn Quốc trong cộng đồng dân tộc.

2. THỰC TẠI ĐẠO TIN LÀNH Ở VIỆT NAM VÀ HÀN QUỐC: SỰ KHÁC BIỆT VỀ NHÂN KHẨU HỌC TÔN GIÁO VÀ VAI TRÒ, VỊ TRÍ CỦA NÓ ĐỐI VỚI MỖI QUỐC GIA

2.1. Một trong những tài liệu gần đây nhất cho thấy, vào năm 2001 có khoảng 1/3 trong tổng số gần 47 triệu người Hàn Quốc là tín hữu của các Hội thánh Tin Lành. Tỷ lệ các tín hữu Tin Lành ở Hàn Quốc còn

cao hơn ở Mỹ. Các hệ phái Tin Lành ở Hàn Quốc chủ yếu gồm các Hội thánh Trưởng lão, Giám lý, Baptist và các Hội thánh không hệ phái khiến cho người quan sát có cảm giác “tương đối quen thuộc với các cộng đồng Tin Lành ở Mỹ” (Mark A. Noll, 2009, tr. 110). Nếu như ở Hàn Quốc cộng đồng Công giáo xuất hiện muộn hơn ở Việt Nam (1784 so với 1533) thì Cộng đồng Tin Lành lại xuất hiện sớm hơn (1884 so với 1911). Tuy vậy, cũng cần lưu ý rằng, những người anh em Công giáo ở Hàn Quốc cũng vẫn có vị trí “tôn giáo được tin cậy” có vị trí cao hơn so với Phật giáo và Tin Lành⁽¹³⁾.

Nhưng dù thế nào, người nghiên cứu trong và ngoài nước đều khẳng định vị trí chính trị, xã hội to lớn của cộng đồng Tin Lành ở Hàn Quốc.

Cộng đồng Tin Lành ở Hàn Quốc không chỉ có vị thế trong quá trình giành độc lập dân tộc, mà còn có những đóng góp quan trọng khác trong việc xây dựng đất nước. Ảnh hưởng quan trọng nhất của đạo Tin Lành Hàn Quốc là việc góp phần thúc đẩy tiến trình *hiện đại hóa* xã hội Hàn Quốc từ nửa sau thế kỷ XX. Người ta thường hiểu *hiện đại hóa* (Modernization), đúng hơn là khái niệm “*tính hiện đại*” (Modernity), có nghĩa là quá trình đẩy mạnh tính hợp lý, kế hoạch, tổ chức của nhận thức, hành động của con người sinh sống trong xã hội bao gồm các lĩnh vực của sinh hoạt xã hội như chính trị-kinh tế-văn hóa. Kinh nghiệm của các xã hội Âu-Mỹ cho thấy rằng, đây là quá trình chuyển đổi từ các xã hội cổ truyền sang xã hội hiện đại. Về phương diện kinh tế, hiện đại hóa là quá trình chuyển đổi từ nền kinh tế nông nghiệp sang nền kinh tế

công nghiệp của chủ nghĩa tư bản, nhưng hiện đại hóa tinh thần lại không bó buộc vào lĩnh vực kinh tế mà là cuộc vận động tinh thần thực hiện giá trị phổ biến được khai thác trong toàn bộ chính trị, xã hội, văn hóa.

Chính sức mạnh nội tại của đạo Tin Lành, một tôn giáo mà M. Weber cho rằng đó là *tôn giáo của tính hiện đại*, đạo đức Tin Lành đã đem lại nguồn lực cho chủ nghĩa tư bản trong một tác phẩm nổi tiếng cùng tên, đã khiến cho cộng đồng Tin Lành Hàn Quốc sớm khẳng định vị trí đó trong đời sống xã hội.

Phần trên ít nhiều chúng tôi đã đề cập đến vai trò của Tin Lành Hàn Quốc trong sự đổi mới nền giáo dục của đất nước này ngay khi giành được độc lập, đã làm thay đổi bộ mặt tinh thần của xã hội Hàn Quốc, thông qua những hoạt động đa dạng của hệ thống giáo dục, y tế, hoạt động xã hội... theo hướng hiện đại hóa của phương Tây.

Logic tất yếu là nhiều vấn đề của xã hội cổ truyền được giải quyết như xóa bỏ dần các phong tục, tập quán cũ, lạc hậu, mê tín ... Hơn thế nữa, tư tưởng *Phúc âm Tin Lành* còn đem lại những quan niệm mới cho xã hội về bình đẳng nam nữ, nữ quyền hoặc nhân quyền nói chung. Nhiều học giả còn cho rằng, tác động xã hội lớn nhất của cộng đồng Tin Lành Hàn Quốc là ở việc góp phần to lớn làm tan rã “trật tự thân phận-đẳng cấp”. Tất nhiên đây là kết quả chung của những biến đổi kinh tế-chính trị-xã hội của đất nước này. Nhưng những tư tưởng, thần học, triết lý của Thánh Kinh lại tỏ ra có sức mạnh lan tỏa ở đất nước này trong và ngoài cộng đồng Tin Lành. Nhân sinh quan và những tư tưởng bình đẳng

của đạo Tin Lành đã góp phần làm thay đổi thể chế xã hội, quan hệ con người...

Có thể nói rằng, dù còn có những tranh luận (điều này đã bắt đầu từ thập niên 1980), nhưng đa số ý kiến của các học giả Hàn Quốc và nước ngoài đều cho rằng, đạo Tin Lành là một trong ba nhân tố quyết định sự hiện đại hóa “biến thành một trong những con rồng châu Á”, nói cách khác là góp phần quyết định trong quá trình hiện đại hóa Hàn Quốc⁽¹⁴⁾.

2.2. Trở lại vấn đề này với trường hợp công đồng Tin Lành ở Việt Nam

Vấn đề Tin Lành Việt Nam trong đời sống xã hội cũng có một trở ngại không nhỏ mà từ lâu bản thân các mục sư Việt Nam đã phát hiện như nhận định của mục sư Lê Văn Thái: “Hội Truyền giáo Phước Âm Liên hiệp là hội chuyên rao giảng Tin Lành khắp thế gian mà không lo việc xã hội và giáo dục. Giáo sĩ của Hội này không bao giờ đề cập đến những vấn đề xã hội và giáo dục” (Lê Văn Thái, 1971, tr. 234).

Thực ra, mục tiêu truyền giáo trên toàn cầu lúc đó của C&MA cũng có “tính hợp lý” của nó. Nhưng vẫn phải khẳng định rằng Hội Truyền giáo Phước Âm Liên hiệp ít nhiều đã “bỏ quên” kinh nghiệm lịch sử cổ điển của Tin Lành trong truyền giáo là *thuyết 3C* (Christ, Commerce, Civilization tức là: *Chúa, thương mại và văn minh*).

Còn với Hội thánh Tin Lành Việt Nam, khi nó đã có bước phát triển nhất định, thì một “chiến lược” hoạt động xã hội nếu chưa muốn nói đến “hội nhập văn hóa” như mục sư Lê Hoàng Phu đã đề xuất ắt phải đặt ra. M. Weber đã từng khẳng định sức mạnh và tính cách *tôn giáo xã hội* của Tin Lành.

J. Baubérot, gần đây nói cụ thể hơn: “Văn hóa Tin Lành, hiện thân của những khẩu hiệu thần học cải cách tôn giáo, đã lập ra mô hình của một dạng người sẵn sàng vào nhà thờ và vào xã hội mà không chờ đợi sự cứu giúp của phía bên này hoặc của phía bên kia, và luôn giữ một khoảng cách nhất định ngay bên trong những cam kết và những mối quan hệ tình cảm của mình nhằm bảo vệ cho mình “mối quan hệ cá nhân với Chúa”. Đó chính là khả năng của họ để tiếp tục sáng tạo trong một không khí mới của thể tục hóa và của giáo hội thế giới, của xu hướng cá nhân và hiện đại hóa những giá trị riêng của bản thân” (J. Baubérot, tr. 179).

Có thể những tư tưởng mới mẻ này chưa hiện rõ đầy đủ trong tư duy của người Tin Lành Việt Nam trước 1975. Nhưng có thể khẳng định rằng cùng với quá trình phấn đấu trở thành một Hội Thánh *tự lập, tự trị, tự truyền* ít nhất từ thập niên 1940, Hội thánh Tin Lành Việt Nam cũng đã có nhiều nỗ lực to lớn để dẫn thân xã hội, trước hết là để nâng cao đời sống vật chất, tinh thần của chính con cái Chúa trong Hội thánh.

Những hoạt động như thế, đặc biệt trong giai đoạn 1954-1975, chủ yếu chỉ diễn ra ở miền Nam. Nhưng người Tin Lành Việt Nam vẫn có được những kinh nghiệm nhất định. Một mặt họ hướng tới việc xây dựng và phát triển “những cơ sở hạ tầng của giáo hội” như dày công nâng cấp Trường Kinh thánh Đà Nẵng, Trường Trung-tiểu học Bết-lê-hem (từ 1953)... mặt khác, tăng cường các hoạt động từ thiện và cứu trợ xã hội như thành lập Cô nhi viện Tin Lành (Nha Trang, 1950), Chẩn Y viện Tin Lành (Nha Trang, 1961)...

Những hoạt động như thế, càng về sau càng chịu áp lực bởi một thực tế khác. Khi các hệ phái Tin Lành khác, cùng với sự có mặt ngày càng đông đảo của các lực lượng Mỹ ở miền Nam Việt Nam, xuất hiện ngày càng nhiều thì cũng là lúc các hoạt động từ thiện, xã hội này bị thu hút bởi các tổ chức phi chính phủ, thông qua các hệ phái nói trên. Nhưng đây là một câu chuyện khác không thuộc phạm vi bài viết này.

Về mặt nhân khẩu học tôn giáo, Tin Lành Việt Nam cũng đã có những thay đổi lớn trong khoảng 20 năm trở lại đây. Từ chỗ chỉ có một hệ phái Tin Lành (CMA) với hai Hội thánh cùng tên (miền Bắc và miền Nam), đến 2011 đã có 9 hệ phái khác được Nhà nước thừa nhận⁽¹⁵⁾. Từ chỗ chỉ có khoảng dưới 30 vạn tín hữu chủ yếu ở miền Nam, trước 1975, nay con số đó đã tăng lên 1,5 triệu người, ngoài trung tâm là các tỉnh Nam Bộ, thì khu vực Tây Nguyên, Tây Bắc nay đã trở thành những trung tâm Tin Lành mới, đặc biệt trong cộng đồng các dân tộc thiểu số.

Nhưng rõ ràng, vị trí chính trị xã hội của cộng đồng này còn nhỏ bé. Người Tin Lành Việt Nam hiện vẫn chưa thoát khỏi tâm lý “đứng bên lề xã hội”.

3. VỊ TRÍ VĂN HÓA CỦA ĐẠO TIN LÀNH Ở HÀN QUỐC VÀ VIỆT NAM

Những điều chúng tôi đã trình bày trên đây, ít nhiều đã cắt nghĩa vị trí và số phận văn hóa của đạo Tin Lành ở hai quốc gia. Tuy vậy, đây lại là chủ đích cao nhất của bài viết. Vì thế, chúng tôi đi sâu thêm một số khía cạnh căn bản và cần thiết nhất để có thể rút ra được câu trả lời.

3.1. “Số phận văn hóa” của Tin Lành Hàn Quốc

Rõ ràng Tin Lành Hàn Quốc đã có vị trí lớn, có tính cách chủ đạo bộ mặt văn hóa của Hàn Quốc. Theo chúng tôi cần cắt nghĩa thực tiễn này theo ba chiều kích sau đây.

a. Từ nỗ lực “bản địa hóa” đến việc “tự túc Thần học”

Như đã nói ở phần trên, ngay từ đầu thế kỷ XX các hội truyền giáo Tin Lành ở Hàn Quốc đã thành công trong việc xây dựng mô hình các hội thánh địa phương theo nguyên tắc *Tam tự*⁽¹⁶⁾. Người ta chưa có thể trả lời dứt khoát được câu hỏi “đạo Tin Lành đã phải là tôn giáo được bản địa hóa ở Hàn Quốc hay không?”, nhưng dấu ấn của việc “bản địa hóa” thì rất rõ. Buổi đầu truyền giáo, dấu ấn của sự phân tách giữa văn hóa tôn giáo truyền thống và văn hóa Tin Lành còn khá rõ rệt, kéo theo tính cách *phi chính trị, cá nhân và độc quyền*, nói cách khác là ít tính cách xã hội. Dần dần điều này đã được khắc phục ở khâu then chốt đầu tiên là “*tự túc thần học*”.

Trải qua những biến động to lớn từ sau cuộc chiến tranh Triều Tiên 1950-1953, những thử thách của buổi đầu công nghiệp hóa dưới thời Park Chung Hee từ 1961-1979, đã ra đời khuynh hướng Thần học nổi tiếng *Thần học tiện dân (Minjung)*, một nền thần học của những người nghèo và bất hạnh. Có hai khuynh hướng thần học song hành ở Hàn Quốc, một theo khuynh hướng thần học của phương Tây và hướng khác, phát triển thần học bản địa. *Thần học Minjung* là tiêu biểu của khuynh hướng thứ hai, bên cạnh đó có *Thần học Mục vụ phát triển Hội thánh (Pastoral Theology of Church Growth)* và *Thần học bản xứ (Indigenization Theology)*.

Thần học theo hướng này của Tin Lành Hàn Quốc khá nổi tiếng bên cạnh những nỗ lực thần học của Ấn Độ, Srilanka, Philippin và đặc biệt Nhật Bản. Nhận xét về vai trò của dòng thần học này đối với con người và văn hóa Hàn Quốc hiện nay, Ryu Tong Shik cho rằng đạo Tin Lành đã góp phần hình thành *thành tính cách của người dân Hàn Quốc hiện nay* (Heung Soo Kim, tr. 73).

b. Cộng đồng Tin Lành Hàn Quốc không chỉ là một cộng đồng lớn về số lượng so với dân số mà còn là một cộng đồng được tổ chức chặt chẽ theo *nguyên tắc Tam tự* nói trên. Ngày hôm nay, Tin Lành Hàn Quốc đã bước qua giai đoạn “xuất khẩu tôn giáo” thậm chí “truyền giáo ngược” và đó là một nét độc đáo khác của Tin Lành⁽¹⁷⁾. Đây là một vấn đề độc đáo khác nhưng nó không phải là nội dung của bài viết này.

c. Hội nhập văn hóa. Hàng loạt những sự kiện tôn giáo, văn hóa và xã hội trên đây cũng cho ta thấy, Tin Lành của Hàn Quốc đã giải quyết tốt điều này. Từ phương diện thần học, tín lý đến những xung đột với văn hóa bản địa quen thuộc... đều được giải quyết khá tốt đẹp.

Những kết quả của việc thúc đẩy nền thần học bản địa cũng dẫn đến những kết quả trong đời sống tôn giáo và xã hội như có người đã nhận xét: “Một số tín đồ Cơ Đốc giáo Hàn Quốc thể hiện sự kính trọng đối với ông bà tổ tiên - cả khi còn sống và lúc đã chết - như một bổn phận của một tín đồ Cơ Đốc giáo, mặc dù đối với những người ngoài cuộc, nó có thể bị nghi ngờ như hình thức thờ cúng tổ tiên”.

3.2. “Số phận văn hóa” của Tin Lành Việt Nam

Với tư duy thần học, các mục sư người Việt như Lê Văn Thái, Lê Đình Tươi, Ông Văn Huyền, Huỳnh Văn Ngà... thường có những suy tư về vấn đề này. Nhưng có lẽ người tiêu biểu nhất cho những ý tưởng về “thần học Tin Lành bản địa” của Hội thánh Tin Lành Việt Nam là mục sư Lê Hoàng Phu. Trong cuốn luận án tiến sĩ về Hội thánh Tin Lành Việt Nam nói trên, bên cạnh việc đào sâu và triển khai ba nguyên tắc xây dựng một Hội thánh tự trị, tự lập mà C&MA đã đề ra là *tự túc (self-support)*, *tự quản (self-government)* và *tự truyền (self-propagation)*, ông đã có sáng kiến đưa thêm hai nguyên tắc nữa là *tự dưỡng (self-nature)* và *tự diễn (self-expression)*.

Hai nguyên tắc *tự dưỡng* và *tự diễn* không chỉ dừng đến những vấn đề về tâm lý, tổ chức cơ cấu Hội thánh (một Hội thánh quốc gia có tính tự trị, không chỉ vươn tới sự tự chủ nhất định về tài chính mà còn tự trị về phương cách xây dựng Hội thánh), mà còn sớm đụng đến vấn đề nhạy cảm bậc nhất của cộng đồng Tin Lành ở Việt Nam là thái độ với văn hóa dân tộc. Trên cơ sở quan niệm *tự diễn*, nghĩa là có thể tự diễn tả đức tin bằng các hình thức văn chương, nghi lễ, nghệ thuật theo truyền thống bản xứ⁽¹⁸⁾, Lê Hoàng Phu đã có tầm nhìn xa và bao quát hơn: “Một Hội thánh đích thực bản địa là chỉ khi nào các đặc tính *tự dưỡng* và *tự diễn* đạt đến một trình độ có thể diễn tả bằng một triết lý riêng biệt của mình, một triết lý được xây dựng không những trên cơ sở Kinh thánh Cơ Đốc, mà còn trong hình thức văn hóa bản xứ, làm cho mình trở nên một thành tố của sản nghiệp dân tộc và đồng thời là một đóng góp vào sản nghiệp Cơ Đốc phổ quát trên thế giới” (Lê Hoàng Phu, tr. 392).

Thời gian đã qua đi, ngày hôm nay, có lẽ người Tin Lành Việt Nam bất kể thuộc hệ phái nào cũng còn “món nợ” với ý tưởng thần học và đời sống tôn giáo đúng đắn ấy.

4. MẤY HỆ LUẬN

4.1. Cho đến cuối thế kỷ XX, các nhà nghiên cứu Âu-Mỹ thường có một nhận định chung là, “*Cộng đồng Kitô giáo châu Á chiếm một vị trí thiểu số trong một châu lục đông dân cư nhất*”. Tiêu biểu cho nhận định ấy là ý kiến của hai nhà nghiên cứu Pháp tên tuổi là Claude Prudhomme và Jean-Francois Zorn. Trong bộ *Lịch sử Kitô giáo thế giới* cực kỳ đồ sộ, họ đã viết: “Trong một khu vực thực sự rộng lớn hình tam giác, một đỉnh từ Nam lục địa Ấn Độ, một đỉnh là quốc đảo Nhật Bản và đỉnh thứ ba là châu Úc, ở vào thời điểm cuối thế kỷ XIX thì ở đó đã là nơi cư trú của 3/5 dân số nhân loại. Đối lập với dân số đông nhất là vị trí thiểu số, đôi khi nhỏ bé của đạo Kitô, trừ Philippin (95%) và Hàn Quốc (20-30%). Thời kỳ cuộc bành trướng đầu tiên của châu Âu thế kỷ XVI-XVII cũng như thế kỷ XIX-XX, nền văn minh châu Á dường như “cứng đầu” và đứng vững với sứ mệnh của đạo Kitô” (Claude Prudhomme và Jean-Francois Zorn, 2004, tr. 657).

Có hai nhận xét đáng chú ý:

Các cộng đồng thiểu số mỏng manh và dễ vỡ nhưng lại có tầm quan trọng đáng kể.

Nhìn bề ngoài, có vẻ như sự bất lực của Kitô giáo trong việc truyền giáo là rõ ràng trong các quốc gia lớn tại châu Á, trừ Philippin. Tuy vậy, Kitô giáo vẫn tạo ra được những cộng đồng tín hữu có vị trí đáng kể. Trường hợp Nhật Bản đầu thế kỷ XVII là một thí dụ điển hình, vượt qua sự *cấm đạo* để thiết lập những cộng đồng Kitô giáo nhỏ bé nhưng chắc chắn, tự chủ. Ở Việt Nam và Trung Quốc, cộng đồng Kitô hữu lại hình thành với những nét khác. Dù các triều đình phong kiến vốn theo học thuyết Nho giáo và tin vào thiên mệnh, nhưng độc tôn, chính xã hội này đã bắt các tín đồ Kitô giáo phải co cụm lại trong một môi trường đa tôn giáo.

Sự hình thành các cộng đồng Kitô giáo *biệt lập* hay *ngoài lề* (marginales) mà Alain Forest đưa ra một hình ảnh “tế bào hóa” (l’encellulement) để miêu tả những *cộng đồng thiểu số đã đạt được một kích thước đủ để sự sản sinh nhưng sống một cách khép mình* (Claude Prudhomme và Jean-Francois Zorn, 2004, tr. 661).

Ba nhận định về cộng đồng Kitô giáo ở châu Á và Đông Bắc Á		
Cộng đồng thiểu số nhỏ bé, mỏng manh, nhưng ngày càng có tầm quan trọng với thế giới Kitô giáo. + Trừ Philippin. + Vị trí đặc biệt của Kitô giáo ở Trung Quốc và Việt Nam. + Vai trò đặc biệt của Tin Lành Hàn Quốc.	“Chiến thắng sự nghi ngờ” (Vaincre la suspircion) với tôn giáo ngoại nhập” – C. Prudhomme et J. F. Zorn. - Khắc phục tình trạng “bên lề”, “biệt lập”, “tế bào hóa”. - Ở Trung Quốc “Tin lành trong giới ưu tú” (<i>Protestantisme parmi des e’lites</i>).	Đứng giữa “di sản phương Tây”, tiếp biến văn hóa (Acculturation) và tính hiện đại (Modernité): Những thách đố cơ bản của Kitô hữu Châu Á. + Cái chung và cái riêng với Công giáo và Tin Lành.

Đáng lưu ý, Kitô giáo và đặc biệt là đạo Tin Lành ở Trung Quốc đã khiến “xuất hiện một phong trào theo đạo Tin Lành của những người quý tộc giàu có mong muốn được mở cửa ra bên ngoài và đóng vai trò quan trọng của công cuộc hiện đại hóa theo hình ảnh của Tôn Trung Sơn hoặc của gia đình Tưởng Giới Thạch” (Alain Forest, 2004, tr. 621).

Là một cộng đồng thiểu số so với tổng số dân, cộng đồng Kitô giáo tại châu Á không bị đe dọa ra bên ngoài lề. Hơn thế nữa, Giáo hội đã vươn lên sau nửa thế kỷ bị bỏ rơi.

Nhà nước và Giáo hội châu Á từ bán đảo Ấn Độ đến Đông Á (trừ Philippin): Chiến thắng sự nghi ngờ đối với một tôn giáo ngoại nhập.

Nhìn chung sự truyền giáo Tin Lành cũng như Công giáo ở khu vực Đông Bắc Á (dĩ nhiên có cả Việt Nam, vì về địa văn hóa, Việt Nam thuộc khu vực này) thường vấp phải hai trở lực.

Thứ nhất là, tâm lý lo ngại sự xâm lăng về văn hóa của các nước phương Tây. Nhà cầm quyền và giới trí thức tại các quốc gia đương thời đều có chung tâm lý lo sợ văn hóa truyền thống vốn hình thành hàng nghìn năm tại những khu vực này bị xâm hại và mai một trước một tôn giáo đại diện cho văn hóa phương Tây.

Thứ hai là, sự lo sợ mất an ninh do chỗ các thế lực truyền bá đạo Tin Lành đều ít nhiều gắn với các thế lực thực dân, đe dọa chủ quyền dân tộc (ít nhất trong những bộ phận trí thức và người cầm quyền).

C. Prudhomme và J. F. Zorn cũng nhận xét rằng: “Ngay cả khi khẳng định một vài điểm khác biệt về lợi ích, đặc biệt là trong trường hợp đạo Kitô trước khi có sự xâm

lược thuộc địa của các nước châu Âu (Ấn Độ, Trung Quốc, Hàn Quốc, Việt Nam), mối liên hệ thực sự giữa các giáo hội Kitô giáo sau Chiến tranh thế giới II. Mối liên hệ này gây ra sự nghi ngờ phổ biến đối với các tổ chức, các tổ chức này được xem như là những công cụ của chủ nghĩa thực dân mới và chủ nghĩa đế quốc ở châu Âu” (Claude Prudhomme và Jean-Francois Zorn, 2004, tr. 657).

Mặc dù vậy, cùng với sự tiến triển chính trị ở khu vực Đông Bắc Á trong việc giải thể của chủ nghĩa thực dân (trừ Nhật Bản), các nhà nước trong khu vực đã dần dần “chiến thắng được sự nghi ngờ” với Kitô giáo, dù mức độ có khác nhau trong ứng xử với Công giáo hoặc Tin Lành, tùy theo điều kiện chính trị và truyền thống văn hóa của mỗi nước.

4.2. Với những kinh nghiệm của Tin Lành Hàn Quốc, người Tin Lành Việt Nam có thể vận dụng được nhiều điều để giải được bài toán “văn hóa tôn giáo” hiện nay. Tất nhiên, điều này cần phải đặt nó trong bức tranh chung về *thần học văn hóa* của Tin Lành.

Các học giả Tin Lành có những tiến bộ sớm và rõ rệt hơn chẳng hạn với Paul Tillich (1886-1965), Tin Lành đã có cho mình một nền “Thần học về văn hóa”, trong đó có những luận điểm rất quan trọng như “Đấng Christ chiều sâu của văn hóa” hoặc “văn hóa trong bản chất là tôn giáo, còn tôn giáo trong hình thức diễn tả là văn hóa” (*Theology of Culture*, 1959).

Đặc biệt, nhà thần học Richard Niebuhr (1894-1962) trong tác phẩm *Đấng Christ và văn hóa* (1951) đã đi sâu vào vấn đề cơ bản nhất đó là vấn đề đức tin Kitô giáo và văn hóa. Ông đã mô hình hóa lịch sử mỗi

quan hệ này thành 5 trạng thái tương quan như sau.

- Đấng Christ *đối nghịch* văn hóa.
- Đấng Christ *của* văn hóa.
- Đấng Christ *trên* văn hóa.
- Đấng Christ *tương phản* với văn hóa.
- Đấng Christ *biến đổi* văn hóa.

Rõ ràng đây là một tiến bộ đáng kể góp phần vào việc giải quyết sự đụng độ của Kitô giáo với văn hóa bản địa, điều mà ngày hôm nay người Tin Lành vẫn tiếp tục phải suy ngẫm. Trong cuốn sách *Phúc Âm và văn hóa* mới đây, mục sư Lê Văn Thiện có nhận xét rằng: “Hội thánh Việt Nam phải luôn nhớ bản chất kép này khi Hội Thánh thực hiện công tác hội nhập văn hóa. Nếu Hội thánh chỉ đưa ra những chi tiết giống nhau và tương đồng giữa Cơ Đốc giáo và Khổng giáo, hay Lão giáo hoặc Phật giáo trong phạm vi so sánh thì sẽ có nguy cơ nhầm lẫn vì đã quên đi tầng lớp nhân là thành phần thuộc về nền văn hóa Cộng sản Việt Nam” (Lê Văn Thiện, 2010, tr. 297). □

CHÚ THÍCH

⁽¹⁾ Xem: Herbert Kane, *North American Protestant Ministries Overseas*. Illinois. Mỹ. 1973. Tác giả là thành viên của Hội Truyền giáo; Trường Truyền giáo Thế giới; Trường Thánh Tin Lành ba ngôi (School of Mission, Trinity Evangelical Divinity School).

⁽²⁾ Trung Quốc lại là nơi các hệ phái Tin Lành Bắc Mỹ thành công lớn trong lĩnh vực này. Đến trước năm 1919, tại Thượng Hải đã thành lập Liên hiệp Đại học giáo hội Trung Quốc gồm 14 thành viên: Đại học Yên Kinh, Đại học Tề Lỗ, Đại học Kim Lăng, Đại học nữ Kim Lăng, Đại học Đông Ngô, Đại học Lô Giang, Đại học Thánh John, Đại học Chi Giang, Đại học Hiệp hóa Phúc Kiến, Đại học Văn hóa, Học viện Bá

Văn, Đại học Hiệp hòa Hoa Tây, Đại học Lĩnh Nam, Đại học Nhã Lễ. Thời điểm ấy đã có 2.474 người tốt nghiệp từ 14 trường này và 2.017 người đang theo học. Đến thập niên 30 đã có 6.566 người theo học (Nguồn: Ly Kuan Shu, “*Sử lược Cơ Đốc giáo Trung Quốc*”, Nxb. Văn hiến Khoa học Xã hội, tr. 286). Bản thân Tôn Dật Tiên cũng đã từng nói rằng: “Mối hy vọng lớn nhất của chúng tôi là cho Thánh kinh và nền giáo dục Tin Lành mà chúng tôi hấp thụ ở Hoa Kỳ và châu Âu thành cơ sở lý thuyết cho những cải cách ở Trung Hoa” (Henri Bond Restarick: *Tôn Dật Tiên người giải phóng Trung Hoa*, Nxb. Thanh niên, Nguyễn Sinh Duy dịch).

⁽³⁾ Công giáo ở Triều Tiên cũng bắt đầu từ Trung Quốc do một người Triều Tiên được rửa tội ở Bắc Kinh, đón nhận Kinh thánh và về nước truyền giáo từ giữa thế kỷ XIX.

⁽⁴⁾ The Christian and Missionary Alliance of America. Đây là cách viết trong cuốn *Sổ tay công tác tôn giáo* của Ban Tôn giáo Chính phủ, Hà Nội, 2010, tr. 12. Thực ra Hội thánh này có tên gọi phổ biến hơn là *Hội Truyền giáo Phúc Âm Liên hiệp*, tên tiếng Anh là *The Christian and Missionary Alliance*, viết tắt là C&MA. Trong cuốn sử duy nhất về Hội thánh Tin Lành Việt Nam của mục sư-tiến sĩ Lê Hoàng Phu (Luận án đệ trình ở Đại học New York, Mỹ, 1972), bản tiếng Việt của ông có tên là *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam (1911-1965)* với phụ đề tiếng Anh *A Short history of the Evangelical Church of Viet Nam*. Trong bài viết này chúng tôi sử dụng bản tiếng Việt do mục sư Đoàn Trung Tín gửi tặng, gồm 415 trang, gồm cả thư mục tham khảo rất phong phú. Có nhà nghiên cứu trong giới Tin Lành mách chúng tôi rằng, luận án này còn có bản tiếng Anh, tiếc rằng chúng tôi chưa tiếp cận được.

⁽⁵⁾ Chính quyền thuộc địa Pháp ở Đông Dương chỉ công nhận tư cách pháp nhân cho đạo Tin Lành từ năm 1937 theo Sắc lệnh của Toàn quyền Đông Dương.

⁽⁶⁾ Xem cuốn: Jean Baubérot, Valentine Zuber, *Une haine oubliée L'antiprotestantisme avant le*

“*pacte laïque*” (1870-1905), Paris 2000. Cuốn sách này nhắc lại lịch sử đẫm máu chống đạo Tin Lành ở Pháp trước khi xuất hiện *Luật Phân ly 1805*. Các tác giả cho rằng, lịch sử chống đạo Tin Lành ở Pháp cũng là “một trang sử không thể thiếu được của lịch sử nền Cộng hòa và tư tưởng thế tục”. Mặc dù sau Cách mạng 1789, người Tin Lành Pháp đã được thừa nhận, tình trạng trốn chạy đã chấm dứt, nhưng họ vẫn luôn ở vị trí thiểu số và bị e ngại về tư tưởng và thần học...

(7) Công việc truyền bá Thánh kinh, thần học Tin Lành... chỉ có các mục sư *Hội Truyền giáo Phúc Âm Liên hiệp* làm được, từ việc dịch Kinh thánh ra tiếng Việt, dịch và viết các tác phẩm về thần học, truyền giáo... mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần tiếp theo.

(8) Xem Sang Gyoo Lee, bài đã dẫn, tr. 60. Lưu ý rằng, 16 trong số 33 người ký vào Bản Tuyên ngôn độc lập của phong trào này là những người lãnh đạo Tin Lành (Xem: Lee Man Yol, *Korean Christianity and National Consciousness*, Seoul: Zisiksanupsa, 1991, tr. 349-350).

(9) Sự kiện ngày 8/9/1945, Mục sư Lê Văn Thái cùng Mục sư Trần Văn Đệ và Bùi Hoành Thử được Chủ tịch Hồ Chí Minh tiếp kiến ở Bắc Bộ phủ (Hà Nội) ngay sau nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ra đời. Mục sư Thái đã từ chối đề nghị của Hồ Chí Minh về việc lập “Tin Lành cứu quốc”, thành viên của Mặt trận Việt Minh và xem đó như một tuyên ngôn chính trị của Hội thánh (Lê Văn Thái, *Hồi ký: Bốn mươi sáu năm trong chức vụ*, Cơ quan Tin Lành xuất bản, Sài Gòn, 1971, tr. 159-160. Tham khảo thêm bài của Đỗ Quang Hưng, *Tôn giáo và cách mạng*, trong cuốn *Nghiên cứu tôn giáo: Nhân vật và sự kiện*, sđd, tr. 267-289.

(10) Theo Mục sư Lê Văn Thái, một phần điều này có được vì tác động của bà Cadman với Quốc hội Pháp (Xem: Lê Văn Thái, *Hồi ký: Bốn mươi sáu năm trong chức vụ*, sđd, tr. 97). Theo hồi ký của Mục sư Bùi Hoành Thử, ông bà Mục sư W.C. Cardman và bà H. Dixon thuộc số ít

những giáo sĩ từng tuyên bố: “tôi là người Việt Nam, nước Việt Nam là Tổ quốc thứ hai của tôi...” và họ hành động như vậy cho đến khi qua đời và an nghỉ tại Việt Nam.

(11) Chúng tôi đã công bố bức thư của *Hội Tin Lành kháng chiến Nam Bộ* gửi Hồ Chủ tịch ngày 8/5/1948, thể hiện thái độ đứng về kháng chiến của họ. Xem: *Nghiên cứu tôn giáo: Nhân vật và sự kiện*, sđd, tr. 283.

(12) Tài liệu này in trên tạp chí *Thông Công*, số 3, tháng 6/2006. Có thể tham khảo cuốn của Đỗ Quang Hưng, *Đời sống tôn giáo tín ngưỡng Thăng Long-Hà Nội*, Nxb. Hà Nội, 2010. Phần viết *Người Tin Lành ở Hà Nội trước Cách mạng tháng Tám 1945*, tr. 317-328.

(13) Theo điều tra mới đây của Tuần báo nổi tiếng Sisain năm 2010 thì tỷ lệ này là 57,6% dành cho Công giáo, tiếp theo là Phật giáo 50%, Tin Lành 26,4% và Phật giáo Won 6,2% (Phật giáo Won là tôn giáo bản địa của Hàn Quốc). Xem UCANEW, ngày 28/9/2010.

(14) Có thể xem cuốn *Đạo Tin Lành và hiện đại hóa ở Hàn Quốc*, tiếng Hàn Quốc, Seoul, 2010.

(15) Ngoài Tổng hội Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Bắc) được công nhận năm 1958, Tổng Liên hội Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam) năm 2001; lần lượt 9 hệ phái được công nhận là: Hội Truyền giáo Cơ Đốc Việt Nam (2007); Hội thánh Liên hữu Cơ Đốc (2007); Giáo hội Cơ Đốc Phục lâm Việt Nam (2008); Tổng hội Báp tít Việt Nam (Ấn điển Nam phương) (2008); Hội thánh Tin Lành Trưởng lão Việt Nam (2008); Hội thánh Báp tít Việt Nam (Nam phương) (2008); Hội thánh Phúc Âm Ngũ tuần Việt Nam (2009); Hội thánh Chứng nhận Jehovah (2009) và Hội thánh Menonite Việt Nam (2009). Các hệ phái này đều được Ban Tôn giáo Chính phủ cấp giấy công nhận, trừ nhóm *Chứng nhân Jehovah* và *Hội thánh Menonite Việt Nam* (do TPHCM cấp). Về mặt pháp lý hiện thấy có hai cấp độ “có tư cách pháp nhân” hoặc “được đăng ký hoạt động”. Ở Việt Nam, hiện chỉ có cuốn sách của

Nguyễn Thanh Xuân, *Đạo Tin Lành trên thế giới và Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo, 2004, giới thiệu tương đối đầy đủ các hệ phái Tin Lành trước 1975.

Với tình hình hiện nay, khái niệm “đạo Tin Lành ở Việt Nam” đã thực sự thay đổi, nói theo ngôn ngữ xã hội học tôn giáo là đã có sự *tái cấu hình* (reconfiguration), phản ánh đúng đắn bản chất đa nguyên của tôn giáo này.

⁽¹⁶⁾ Người sáng lập nguyên tắc này là J. Nevius, vì thế gọi là *Phương pháp Nevius* (nhấn mạnh vai trò mỗi tín hữu; nhấn mạnh yếu tố tự quản; đề cao yếu tố tự dưỡng). Ngoài ra còn chú trọng nữ giới và các tầng lớp lao động. Xem William A. Smalley, *Sự gắn bó văn hóa của hội thánh địa phương*, trong: *Viễn cảnh về hoạt động của Kitô giáo thế giới*, Ralph D. Winter, Steven C. Hawthorne (biên tập), Pasadena, CA: William Carey Library, 1981, tr. 494; *Từ điển Phong trào Giáo hội toàn cầu*, Geneva: WCC Publications, 1991, tr. 325.

⁽¹⁷⁾ Năm 2011, nhân kỷ niệm 20 năm thành lập *Hội Truyền giáo Tin Lành Phúc Âm Hàn Quốc*, tổ chức truyền giáo do một vị mục sư đã từng tham chiến ở chiến trường miền Nam Việt Nam trước 1975 thành lập. Tổ chức này hiện đang đảm nhận phần lớn việc truyền giáo Tin Lành ở Việt Nam, Campuchia và Lào, vượt xa vai trò của các Hội thánh Tin Lành Âu-Mỹ.

⁽¹⁸⁾ Người Tin Lành Việt Nam trước 1975 rất nhớ trường hợp nhân vật Nguyễn Châu Ân, người đầu tiên đã soạn Thánh Ca theo các giai điệu âm nhạc dân tộc, thậm chí sử dụng cả các hình thức diễn xướng dân gian... điều mà mục sư P.E. Carlson đã nghĩ đến từ năm 1930. Tiếc rằng nỗ lực này không đi đến đích.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bauberot, J. *Lịch sử đạo Tin lành* (Bản dịch từ tiếng Pháp của Trần Sa).
2. Baubérot, Jean Valentine Zuber. 2000.

Une haine oubliée L'antiprotestantisme avant le "pacte laïque" (1870-1905). Paris.

3. Delumeau, J. (Chủ biên). *Le Fait religieux* (nguyên văn tiếng Pháp). Payard, Paris.
4. Herbert Kane. 1973. *North American Protestant Ministries Overseas*. Illinois, Mỹ.
5. Forest Alain. 2004. *Tinh Lành trong giới tinh hoa ở Trung Quốc*. Trong *Lịch sử Kitô giáo* (Prudhomme Claude và Jean-Francois Zorn). Tập 13. Paris.
6. Kyoung Bae Min, Th. D. 2005. *A History of Christian Churches in Korea*. Yousei University Press.
7. Lee Man Yol. 1991. *Korean Christianity and National Consciousness*. Seoul: Zisiksanupsa.
8. Lê Hoàng Phu. *Lịch sử Hội thánh Tin Lành Việt Nam 1911-1965*.
9. Lê Văn Thái. 1971. *Hồi ký: Bốn mươi sáu năm trong chức vụ*. Sài Gòn: Cơ quan Tin Lành xuất bản.
10. Lê Văn Thiện. 2010. *Phúc âm và văn hóa*. Hà Nội: Nxb. Tôn giáo.
11. Ly Kuan Shu. *Sử lược Cơ Đốc giáo Trung Quốc* (Nguyễn Sinh Duy dịch). Nxb Văn hiến Khoa học Xã hội. Nxb. Thanh niên.
12. Mark A. Noll. 2009. *The New Shape of World Christianity*. IVP Academic Illinois.
13. Neibuhr, Richard. 1951. *Christ and Culture*. New York.
14. Prudhomme Claude và Jean-Francois Zorn. 2004. *Lịch sử Kitô giáo* (nguyên bản tiếng Pháp). Tập 13. Paris.
15. Sang Gyoo Lee. 2012. *Đạo Tin lành có ảnh hưởng đến Hàn Quốc như thế nào?* (Bản dịch). Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo. Số 1.
16. Seyoon Kim. 1986. *Christianity and Culture in Korea: Nationalism, Dialogue, Indigenization and Contextualization*. ACTS Theological Journal. Vol. 2. March.