

# HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỐ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

**Số 15**

**Năm VI (1996)**

## **NHẬP THÊ VÀ NHẬP THÊ**

**Nhập Thê**  
**Vấn Đề và Mẫu Nhiệm**

**Sứ Mạng Truyền Giáo**  
**trong nhãn quan**  
**Thần Học Hiện Đại**



# HỢP TUYỂN THẦN HỌC

**Tập phổ biến Thần Học, phát hành không định kỳ**

**Chủ biên:** M. Nguyen Thế Minh, S.J.

**Phụ biên:** F. Gomez Ngô Minh, S.J.

**Nhóm hợp tác:** Trần Đức Anh, O.P. (Ý Đại Lợi); Đỗ Quang Biên (Hoa Kỳ); Vũ Kim Chính, S.J. (Đài Loan); Phan Đình Cho (Hoa Kỳ); Đinh Đức Đạo (Ý Đại Lợi); Trần Văn Hoài (Ý Đại Lợi); Vũ Xuân Huyền (Thụy Sĩ); Trần Văn Khả (Ý Đại Lợi); Lai Văn Khuyển (Hoa Kỳ); Cao Phòng Kỳ, SS. (Hoa Kỳ); Nguyễn Tiến Lăng, CSsR (Pháp); Trần Đình Nhi (Hoa Kỳ); Nguyễn Văn Phương (Ý Đại Lợi); Nguyễn Văn Sĩ, OFM (Ý Đại Lợi); Nguyễn Đoàn Tân, OFM (Hoa Kỳ); Phan Tấn Thành, O.P. (Ý Đại Lợi); Hoàng Minh Thắng (Ý Đại Lợi); Nguyễn Chí Thiết (Pháp); Nguyễn Đức Thu, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Ngọc Thu (Vatican); Bùi Hữu Thu (Hoa Kỳ); Nguyễn Trọng Tước, S.J. (Hoa Kỳ); Vũ Đình Tường, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Minh Úc, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Văn Vương (Phi Luật Tân).

**Tòa soạn:** 42 rue de Grenelle - 75343 Paris Cedex 07 - France

☎ (1) 44 39 46 01. fax: (1) 44 39 46 30

**Ấn hành:** 3925 Tambor Road - San Diego, CA 92124 - USA

☎ (619) 571 7839

**Tổng quản:** *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive - Vienna, VA 22182 - USA

☎ (703) 281 7929



# SỨ MẠNG TRUYỀN GIÁO TRONG NHÃN QUAN THẦN HỌC HIỆN ĐẠI

*Peter C. Phan<sup>1</sup>*

Kể từ thời tiếp theo sau công đồng Vaticanô II cho đến nay, thần học công giáo đã trải qua một cuộc tái sinh sâu rộng về cả chiều rộng của các lãnh vực lẫn chiều sâu của các vấn đề, để mặc lấy một dạng thể suy tư và biểu đạt mới. Một trong các lãnh vực cho thấy rõ những dấu hiệu đổi mới của trào lưu cập nhật hóa - *aggiornamento* - ấy là môn truyền giáo học. Nhiều câu hỏi đã được nêu lên liên quan đến tính chất cần thiết và ngay cả đến lý do tồn tại của chính sứ mạng truyền giáo kitô nữa. Và một khi sứ mạng ấy đã được xác nhận là thật sự cần thiết và có nền tảng vững chắc, thì cũng vẫn còn phải cần tìm cách để giải quyết theo một cách thức đổi mới, các vấn đề đi liền gắn chặt với sứ mạng đó, chẳng hạn như là: công tác hội nhập văn hóa, nỗ lực đấu tranh cho công lý và hòa bình việc đối thoại với các tôn giáo không kitô.

---

<sup>1</sup> Linh mục Phêrô Phan Đình Cho là giáo sư và cựu chủ nhiệm khoa Thần học của Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ (Catholic University) tại Washington D. C. Bài viết nguyên văn bằng tiếng Anh, tựa đề "Christian Mission in Contemporary Theology," đăng trong tập san *Indian Theological Studies* 31 (December 1994) 297-347.

Trong phần đầu, bài khảo luận này sẽ phác trình một cách tổng quát về bối cảnh chung của hiện tượng đổi thay kia trong lối nhìn và cách nghiên cứu của thần học về truyền giáo, một hiện tượng thường được coi như là bước quá độ đi từ thời tân đại qua thời hậu-tân đại.

Phần hai là phần thảo luận về bản chất của sứ mạng truyền giáo kitô trong tương quan với ba chủ đề lộ diện ngày càng rõ hơn ở trong thần học hiện đại; các chủ đề đó là: giải phóng, hội nhập văn hóa và đối thoại liên tôn.

### **Phần một:**

#### **Những thách đố thời hậu-tân đại đặt ra cho tác vụ phúc âm hóa và truyền giáo**

Trong những thời gian gần đây, các sử gia văn hóa đã coi như là chuyện thông thường việc nhận định cho rằng thời đại ngày nay với nền văn hóa đang lên của nó, đã thực sự chịu ảnh hưởng sâu đậm của cả một quần thể rộng lớn những hiện tượng báo về một đà chuyển biến rõ rệt, bỏ lại đằng sau thời kỳ từng được gọi là tân đại, để bước sang giai đoạn - mà bởi chưa thấy có danh xưng nào khá hơn để đặt tên cho, nên - tạm gọi là hậu-tân đại. Bước quá độ thời đại ấy bao quát và thâm căn đến độ phạm trù tân tạo "biến dạng mô mẫu" (paradigm shift) do Thomas Kuhn đề xuất, đã được dùng để miêu chỉ về nó. Dĩ nhiên, không phải là hết thảy mọi học giả đều đồng ý cho rằng phạm trù của Kuhn là một khái niệm tầm cứu (heuristic concept)

thích đáng để tiêu biểu miêu chỉ về nền văn hóa hiện thời. Một dằng là vì đã được nắn đúc nên nhằm chỉ về các cuộc phát minh trong các ngành khoa học thực nghiệm, phạm trù của Kuhn không có đủ khả năng thích đáng để biểu trình các biến đổi trong lãnh vực văn hóa, là những biến đổi xem ra không đến nỗi thâm và tận căn cho bằng các phát minh khoa học. Vì dằng khác là bởi ngấm ngấm ở trong hạ tầng cơ sở của học thuyết mô mẫu kia, tiềm ẩn một lập trường rập khuôn theo chủ nghĩa tương đối luân lý, chối bỏ hết mọi quy phạm và giá trị tối hậu của văn hóa.

Tuy nhiên, dù các nhận định phê bình có là thế, thì xét chung, các giới đều nhận là cách thức Kuhn định nghĩa về "mô mẫu" do chính ông đề xuất, - coi đó như là "toàn bộ quần thể các tín ngưỡng, các giá trị, các kỹ thuật, v.v. mà các thành phần trong cộng đồng cùng chia sẻ,"<sup>2</sup> - là một phương cách hữu ích giúp nhận ra những gì hiện đang diễn ra ở trong thời đại chúng ta ngày nay. Có hay không có những niềm tin, những giá trị, những kỹ thuật, v.v. đang làm nên những đặc nét của thời nay, và mặc lên cho thời đại này một sắc diện khác xa với thời thường được gọi là tân đại, một thời đã từng hăng say theo đuổi những lý tưởng và giá trị đạo đức cá biệt được nắn đúc nên trong khuôn mẫu của hiện tượng bùng khởi tại Châu Âu hồi thế kỷ 18, tức là của trào lưu Ánh sáng? Và nếu có, thì đó là những gì?

Những câu hỏi như thế có một tầm trọng yếu lớn cần được lưu tâm không những đối với các sử gia và các nhà

---

<sup>2</sup> Thomas Kuhn, *The structure of Scientific Revolutions: The University of Chicago Press, 1970, 175.*

phe bình văn hóa, mà còn đối với cả các thần học gia nữa. Lịch sử cho thấy rõ là buổi đầu, Giáo hội Công giáo đã mạnh mẽ chống cự lại trào lưu Ánh sáng cùng với những phương án xã hội chính trị và tôn giáo trào lưu này đề xuất. Liên quan đến sự kiện này, xin chỉ nhắc lại đây *Bản nghị quyết ("Syllabus errorum")* của Đức Piô IX (công bố năm 1864, lên án 80 quan điểm sai lạc), và sự việc Đức Piô X lên án chủ thuyết duy tân (đổi mới). Ngoài ra, công đồng Vaticanô II cũng đã ra sức tìm cách để giải quyết cho ổn thỏa các thách đố mà trào lưu Ánh sáng - tức là thời tân đại - (cũng như thời hậu-tân đại) đã nêu ra, đặc biệt là với Hiến chế Mục vụ về Giáo hội trong thế giới ngày nay (*Gaudium et Spes/Vui Mừng và Hy Vọng*). Rồi, thời nay cũng có những câu hỏi của thời nay, đó là: Nếu thực sự đang có một hiện tượng như là trào lưu hậu-tân đại chẳng hạn, thì Giáo hội sẽ ứng xử như thế nào đối với nó? Trào lưu hậu-tân đại ấy có ảnh hưởng đến cách thức nghiên cứu và trình bày thần học hay không? Cho thực tế hơn, trào lưu ấy sẽ đặt ra những thách đố nào cho công tác mục vụ cụ thể của Giáo hội, cách riêng là cho công tác phúc âm hóa và truyền giáo, xét về cả hai mặt, tức là về nội dung tác vụ cũng như về phương thức làm việc? Ngày nay, Giáo hội sẽ làm thế nào để có thể ứng phó thích đáng trước những thách đố ấy?

Các trang viết tiếp sau đây sẽ trước tiên nhìn lại những khía cạnh chính của trào lưu Ánh sáng và ảnh hưởng chúng để lại trong cách nhận thức cũng như trong cách thực hành công tác truyền giáo; rồi thứ đến, sẽ phác trình những đường nét tổng quát của trào lưu hậu-tân đại và những thách đố trào lưu này đặt ra cho Giáo hội cũng như cho sứ mạng phúc âm hóa và truyền giáo của Giáo hội; và

cuối cùng, sẽ giới thiệu một số những suy tư mới nhất gặp thấy trong lãnh vực giáo hội học và thần học về truyền giáo, mong nhờ đó, tìm ra được những phương cách thích đáng để ứng phó với các thách đố nói trên, đặc biệt là tại trong các vùng thuộc Thế Giới Thứ Ba.

## I

Như đã nhắc đến trên kia, hiện các nhà khảo cứu văn hóa và các nhà khoa học xã hội đọc thấy nhiều dấu chứng cho phép xác định rằng Tây phương đang đi dần tới hồi xế bóng của thời mà người Pháp gọi là *l'Âge de lumière*, người Đức gọi là *Aufklärung*, còn người Ý thì gọi là *Illuminismo*, cũng như đang bước vào ngưỡng thêm của một thời đại mới còn nằm ở trong tình trạng mò mẫm, chưa nhận ra được mô mẫu văn hóa của chính mình, nhưng đã phải mang nặng cả một tâm trạng chán chường ngày càng lan sâu rộng dần của cảnh vỡ mộng trước những lý tưởng và những thành tựu đã từng ấp ủ trong hơn hai thế kỷ qua. Trong cuốn sách xuất bản gần đây nhất của Hans Küng, tác giả đã nhận định rằng "tiếp theo sau những lần đổi thay mô mẫu trong thời Cải cách hồi thế kỷ 16, và trong thời tân đại hồi các thế kỷ 17-18, ... ngày nay, trong gian đoạn cuối của thế kỷ 20, chúng ta cũng đang sống qua kinh nghiệm... của một cuộc biến đổi mô mẫu để bước vào một 'Thời đại Mới' mà chúng ta tạm gọi là 'thời hậu-tân đại'."<sup>3</sup>

Để có thể phác trình những nét chủ yếu của mô mẫu văn hóa mới này, thì dù chỉ là thoáng sơ qua cũng cần

<sup>3</sup> Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, bản dịch của Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988) xi

phải nhìn về lại những gì được gọi là trào lưu Ánh sáng hay là thời tân đại.<sup>4</sup> “Trào lưu Ánh sáng” hay “Thời đại Lý trí” là trước tiên, một cách kiểu biểu đạt hay khái niệm mà sử gia văn hóa dùng để chỉ về một trào lưu xuất hiện tại Châu Âu (nhất là tại Pháp và Anh) hồi thế kỷ 18: khơi nguồn ý lực từ các văn phẩm của Locke và của các triết gia cũng như bách khoa gia (*encyclopedists*) người Pháp, rồi mạnh nha với cuộc Cách Mạng Quang Vinh năm 1688, trào lưu kia đã bùng lên mạnh mẽ suốt trong cả thế kỷ 18, và sau đó đã rút dần vào hậu trường với việc công bố Tuyên ngôn Độc lập năm 1776 và cuộc Cách mạng Pháp năm 1789, với cuộc bại trận sau Cách mạng Pháp năm 1815 và phản ứng của trào lưu Lãng mạn.

Có chủ trương cho rằng tư tưởng hiện đại đã bắt nguồn từ ba vở nhân loại “bị hạ nhục,” tức là những lần phải chịu nhận là: quả đất không phải là trung tâm của vũ trụ; con người là tạo vật trong thiên nhiên giống như các loài vật khác, chứ không phải là thụ tạo được nắn tạc nên giống hình ảnh Thiên Chúa; lý trí con người phải lệ thuộc vào các đam mê và xung động vô thức. Từ ba lần bị hạ nhục chua cay đó đã bùng phát lên một lối nhận thức mới về con người, coi con người là một “sản phẩm” của thiên nhiên và lịch sử. Không còn chuyện con người có bốn phận phải rập khuôn mình vào trong một thứ trật tự thể lý và luân lý tinh định cùng bất biến đã được xếp đặt trước bởi

---

<sup>4</sup> Không thể kể ra ở đây tất cả các tác phẩm hàng hà viêt về thời đại Ánh sáng này. Để có một khái niệm tổng quát, xin đọc Crane Briton, “Enlightenment,” *The Encyclopedia of Religion*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., 1967) vol. II, 519-25 và Hellmut O. Puppe, “Enlightenment,” *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener (New York: Charles Scribner's Sons, 1973) vol. II, 89-100.



ý định của Thiên Chúa; nhưng ngược lại, con người có bốn phận tự mình phát hiện những chân lý mới ở trong khoa học, có bốn phận hiện thực hóa hạnh phúc cá nhân của mình trong một xã hội thực sự đáng sống bằng cách dùng đến những quy luật hợp lý và hợp nhân tính, cũng như có bốn phận khám phá cho ra những điều kiện cùng những giới hạn của việc hành sử quyền tự do ở trong một môi trường văn hóa mới. Đây là lúc mà những gì làm nên con người và những gì con người có sức làm nên ở giữa xã hội, đều phải được rộng đường bỏ ngõ để cho lý trí tự do bàn thảo và quyết định theo một cách thức hoàn toàn độc lập, không chút ràng buộc bởi một thứ tri thức mạc khải tiên nghiệm nào đó đã từng được coi như là quy phạm. Để đưa trật tự xã hội ấy đạt đến mức hoàn thành đúng theo lý tưởng dự kiến, các nhà tư tưởng chủ hướng Ánh sáng đã chọn lấy một bộ bốn tư tưởng then chốt, gồm có: lý trí, thiên nhiên, tiến bộ, và tự trị.

1. Lý trí, theo quan niệm của trào lưu Ánh sáng, không phải là thứ lý trí hiểu theo nghĩa của chủ hướng duy tâm cổ điển, tức là có tính cách lý thuyết và trừu tượng; nhưng đó chính là lý trí thực chứng và thực nghiệm, tức là hiểu theo nghĩa của Francis Bacon và John Locke. Lý trí ấy phủ nhận việc hiện hữu của các "ý tưởng bẩm sinh," và ra sức thu nhận cho có được các dữ kiện từ việc khảo sát các sự kiện qua thực nghiệm, để từ đó thiết cấu những giả thuyết nhằm giải thích chúng, và tiến hành những cuộc thử nghiệm với mục đích kiểm nhận hay loại bỏ các giả thuyết đã đưa ra. Việc sử dụng lý trí theo cách kiểu ấy đã thành công đến mức nào thì đã được hùng hồn minh chứng qua khoa tân vật lý của Isaac Newton cũng như qua các phát minh khoa học khác.

Lý trí thực nghiệm còn kéo theo thêm ba nguyên tắc phụ bổ khác nữa. Thứ nhất, thực tại được chia ra làm hai theo mẫu khái niệm chủ thể-đối tượng. Trí tuệ con người (*res cogitans*) đứng hẳn lên trên và tách biệt khỏi thế giới vật chất (*res extensa*), là thế giới làm chất liệu cho hoạt động phân tích, sử dụng và khai thác của trí tuệ. Ngay cả đời sống con người cũng phải được chia nhỏ ra thành nhiều khung vi - lãnh vực - khác nhau, như: sinh học, xã hội, tôn giáo, văn hóa, v.v., và các khung vi này cũng lại được coi như là bao nhiêu đối tượng của công trình khám phá khảo nghiệm. Lối phân chia thực tại ra thành chủ thể và đối tượng như thế, đã để rộng đường cho các tư tưởng gia trào lưu Ánh sáng đi thẳng đến chỗ giữ chặt lấy quan niệm ý thức phê bình và dùng đến lối giải thích dựa theo thái độ hoài nghi (chú giải hoài nghi) đối với thế giới vạn vật, và dĩ nhiên là đối với hết tất cả những gì cấu thành Kitô giáo.

Thứ hai, vũ trụ được quan niệm như là một chiếc máy với những định luật sắp sẵn mà một khi đã tìm ra, thì sẽ giúp cho dự kiến được những hiệu quả chúng sẽ đem lại. Loại vũ trụ quan tất định và máy móc ấy loại bỏ hẳn cách nhìn của thần học, tức là cách nhìn nhận ra rõ sự hiện diện của chủ đích hay chủ định ở trong trình tự vận hành của vũ trụ, và từ đó, nhận ra được Đấng Tạo Hóa, là Thiên Chúa, là tác giả của chủ đích ấy. Tiếp đó, chỉ còn một chuyện duy nhất đáng để tâm là việc tìm cho ra các khúc mắc, các mắc xích trong sợi dây chuyên định luật-hiệu quả đang không ngừng hoạt động và tác động khắp nơi trong vũ trụ.

Thứ ba, tri thức khoa học được giới thiệu như là loại

kiến thức trung hòa, khách quan và siêu quy (value-free). Ranh giới phân biệt được vạch rõ giữa sự kiện và giá trị. Sự kiện là thuộc lãnh vực lý trí, còn giá trị thì thuộc phạm vi tôn giáo. Sự kiện không tùy thuộc vào chủ thể nhận thức; còn giá trị thì tùy vào sự chọn lựa và sở thích của người đánh giá. Thế nên, không thể nào di dùng sự kiện khách quan để chứng dẫn cho tôn giáo và tín ngưỡng được; bởi vì tôn giáo và tín ngưỡng chỉ đơn thuần là những sản phẩm của sở thích cá nhân.

Các nhà tư tưởng trào lưu Ánh sáng xác quyết là nếu tiến hành đúng theo các nguyên tắc kia, thì nhất định lý trí thực nghiệm sẽ mang lại những kiến thức phổ quát và xác thực. Nhưng, theo các nhà tư tưởng này thì có điều thật đáng tiếc là lý trí thực nghiệm đã không thể tiến hành đúng quy cách được, lý do là vì đã bị môi trường văn hóa - cách riêng là Giáo hội Công giáo Rôma, thế lực hủ hóa lớn mạnh có một không hai, - cầm chân cản chận. Vì thế, trào lưu Ánh sáng (với Locke, Rousseau và Pestalozzi chẳng hạn) đã đầu tư một khối sức lực thật khổng lồ vào trong công tác giáo dục, coi đó như là một dạng thức "kỹ khoa văn hóa" ("cultural engineering") có khả năng cải tạo môi trường xã hội và đưa dẫn hết tất thảy mọi lãnh vực cuộc sống đi vào con đường tiến bộ.

2. Thiên nhiên là những gì mà lý trí - một khi đã giải phóng khỏi vòng kìm kẹp của tôn giáo, của những ràng buộc chính trị và ước lệ xã hội, - có khả năng phát hiện. Một đằng, nó đối nghịch lại với những gì gọi là siêu nhiên, tức là: phép lạ, ơn thánh, và những chân lý mạc khải, đặc biệt là các chân lý do Kitô giáo ban bố; và đằng khác, nó cũng không thể nào kết thân được với tất cả những gì

không phải là tự nhiên, tức là phẩm trật trong Giáo hội cũng như trong xã hội, và những tập lệ nhân tạo đã lớp lớp nối đuôi nhau chồng chất lại từ không biết bao nhiêu đời cho tới nay. Ngay thơ, người ta đã ung dung dùng trí tưởng tượng để vẽ ra trong đầu một thứ thiên nhiên thuần nhất nguyên trạng của thời chưa bị thoái hóa, và xác tín là mẫu thiên nhiên ấy đã thật sự có mặt ở những thời khai nguyên xa xưa, thô sơ và mộc mạc, khi mà những nhu cầu không có là bao và cũng rất là dễ thỏa mãn, hoặc là vẫn còn tiếp tục hiện diện nơi một số vùng xa xôi hẻo lánh như ở bên Trung quốc, bên Châu Mỹ hay Tahiti, ở đó “những người hoang dã cao quý” (“noble savages”) đang thanh thản sống một cuộc sống trong lành. “Thiên nhiên nguyên trạng” là đơn thuần chân thực, tốt lành và xinh đẹp, là nguyên liệu chuẩn tiêu làm cơ sở cho khoa học thực nghiệm về bản chất loài người.

3. Nhóm thứ ba trong các tư tưởng của trào lưu Ánh sáng, là nhóm của những ý kiến liên quan đến khái niệm tiến bộ. Ngược với niềm tin kitô - xác tín rằng vì sa ngã, loài người đã đánh mất di tình trạng hoàn hảo nguyên thủy, và con người có đạt được tới mức thành tựu sung mãn dành cho mình thì chính là nhờ ơn Thiên Chúa, chứ không phải là do sức riêng của mình, trào lưu Ánh sáng quả quyết rằng Thời đại Vàng son của nhân loại không phải là một thời đã chìm mất hút vào trong quá khứ, nhưng là một thời sẽ đến trong tương lai, và rằng với đà tiến trong việc sử dụng lý trí ngày càng hữu hiệu để điều chỉnh và làm cho môi trường vật lý cũng như văn hóa nên tốt đẹp hơn, tình trạng hoàn hảo đó hiện đang thực sự từ từ lộ dạng thành hình. Một thời, người ta đã từng hồ hởi nuôi kỳ cái xác tín “khoa học” cho rằng không cần phải

cậy đến một sức năng thần thánh lạ lùng nào cả, nếu biết sử dụng lý trí cho đúng cách, thì không còn có một khó khăn hay vấn đề hóc búa nào mà không giải quyết được cả. Hơn nữa, cũng đã có một cuốn ngãi phổ biến cho rằng trận chiến đánh dẹp mê tín tôn giáo và não trạng cuồng tín mê muội đã kết thúc khải hoàn, và "Thời đại Mới" đang sắp sửa bùng hiện lên trên sân khấu lịch sử loài người. Dấu chứng chiến thắng đã được đọc thấy ở nơi các bước tiến bộ của khoa học cũng như ở nơi việc ứng dụng phương pháp khoa học vào trong nỗ lực giải quyết các vấn đề chính trị cũng như xã hội. Thay vì trông chờ vào một vương quốc Thiên Chúa ở thế giới bên kia như Kitô giáo hàng cổ xúy, trào lưu Ánh sáng nêu cao niềm hy vọng vào một cuộc cải tiến toàn diện sẽ thành tựu ngay tại nơi cõi trần này, cho toàn thể nhân loại cùng toàn bộ thế giới.

4. Làm nền tảng cho ba nhóm tư tưởng nói trên là ý niệm cơ bản về tự do và tự trị. Hơn bất cứ gì khác, lập trường, phân bác quyền bính thiết định trong Giáo hội cũng như giữa xã hội, cùng với đà vươn cao của lý trí và lương tâm cá nhân được coi như là quy phạm tối hậu trong việc nhận chân sự thật và phân định tốt xấu lành dữ, là những đặc nét tiêu biểu nhất của trào lưu Ánh sáng. Con người được coi như là một chủ thể tự trị có đủ khả năng do bởi sức lực lý trí không bị ràng buộc của mình, - chứ không phải do bởi uy thế của Kinh thánh và quyền bính của Giáo hội, - để tự quyết định lấy về đúng-sai và tốt-xấu. Tính chất tự trị ấy không mấy may đồng nghĩa với thái độ tùy tiện hay chủ hướng vô pháp luật; tự trị và tự do thật sự chỉ hình thành trọn vẹn khi lý trí và ý muốn của cá nhân biết hành động phù hợp với các định luật phổ quát trong thiên nhiên. Tuy nhiên, các định luật này phải được

chính các cá nhân dùng lý trí của riêng mình mà tìm ra, chứ không phải được áp đặt một cách độc đoán hay tùy tiện, từ bên trên hay bên ngoài.

Có thể coi những gì phác trình trên đây như là những yếu tố cấu thành con người tiêu biểu của trào lưu Ánh sáng, một mẫu người có được khi đem một Thomas Jefferson, một Benjamin Franklin, và một Thomas Paine cuộn chung lại thành một. Dĩ nhiên, một mẫu người như thế tất không thể có ở trong thực tế; và để có một cái nhìn quân bình về thời đại thế kỷ 18, thì cũng cần phải kể đến phong trào phản-Ánh sáng tại trong cũng như ở ngoài Kitô giáo. Chỉ cần nhắc lại ở đây một số sự kiện nằm trong chiều hướng phản ứng ấy, như: đà tăng triển của Giáo hội Mèthôđist tại Anh quốc, các phong trào Thức tỉnh tại Châu Mỹ, và phái mộ đạo ở Đức quốc... thì thiết tưởng cũng đã tạm đủ. Ngoài ra, thái độ lạc quan và niềm tin tưởng vô bờ trào lưu Ánh sáng dành cho lý trí cũng đã bị thuyết hoài nghi của Hume và phong trào Lãng mạn (đặc biệt là tại Đức, v.g. Lessing, Herder, Schiller, và Goethe) xói lở đến tận gốc, bằng một lối giải thích hoàn toàn khác áp dụng cho bốn nhóm tư tưởng trình bày trên đây.<sup>5</sup>

Tôn giáo, đặc biệt là Kitô giáo (và cách riêng Giáo hội Công giáo) đã sinh hoạt như thế nào trong Thời đại Lý trí ấy? Như đã thấy, các nhà tư tưởng trào lưu Ánh sáng coi Kitô giáo như là thế lực độc hại có một không hai chống phá quyền tự trị của tự do con người. Tại Pháp, Voltaire đã lớn giọng gióng lên khẩu lệnh nhập trận *Ecrasez l'infâme!* — "Hãy diệt cho tận tuyệt loài bỉ ổi đi!" loài bỉ ổi

<sup>5</sup> Về phong trào phản-Ánh sáng, xin đọc Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment," *Dictionary of the History of Ideas*, vol. II, 100-112

Voltaire muốn nói tới ở đây là Kitô giáo, Công giáo, tôn giáo và các hình thức cuồng tín. Đối với Voltaire, phần lớn các điểm giáo lý Kitô — như các mẫu nhiệm Thiên Chúa Ba Ngôi, Nhập Thể và Cứu Chuộc — đều là những hình thức mê tín điên rồ, và là nguồn gốc chính gây ra khổ đau. Để thay vào chỗ của Kitô giáo hoặc của bất cứ tôn giáo mạc khải nào khác, trào lưu Ánh sáng đã đề xuất một thứ tôn giáo mới, tôn giáo của lý trí. Đây là một thứ hữu thần giáo với điểm giáo lý chủ chốt này là: Thiên Chúa hiện hữu thật, nhưng không can thiệp qua con đường an bài đặc biệt, qua mạc khải cùng những hành động cứu độ, vào trong quy trình các diễn biến của thiên nhiên và lịch sử. Tự bản chất, tôn giáo là chuyện riêng giữa mỗi người với Thiên Chúa, tức là thuộc lãnh vực hoàn toàn cá nhân. Tôn giáo giữ vai trò thưởng phạt trong lãnh vực luân lý.<sup>6</sup>

Nhưng, nếu đã tỏ ra đối nghịch như thế với Kitô giáo, thì tại sao trào lưu Ánh sáng đã có thể ảnh hưởng được đến cung cách Kitô giáo nhận thức cùng thực thi sứ mạng truyền giáo và công tác phúc âm hóa? Để trả lời cho câu hỏi đó, thì tốt nhất là nên nhớ lại điểm này: cách chung, Giáo hội Công giáo và các Giáo hội Tin lành tiến hành các nỗ lực truyền giáo theo những mô mẫu hay cách thức khác nhau rất nhiều. Trong pho hoành tác của David J. Bosch, mang tựa đề *Transforming Mission*, tác giả đã miêu tả chi tiết về các mô mẫu ấy.<sup>7</sup> Tuy nhiên, dù thái độ của các

<sup>6</sup> Liên quan đến cuộc tranh luận về trào lưu Ánh sáng và hữu thần thuyết, xin xem James C. Livingston, *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II* (New York: Macmillan Publishing Co., 1971) 15-39.

<sup>7</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991) 214-61.

Giáo hội Kitô đối với trào lưu Ánh sáng có khác nhau khá nhiều, - đối nghịch từ phía Giáo hội Công giáo nói chung, và tiếp nhận từ phía các Giáo hội Tin Lành, - thì Kitô giáo xét theo phương diện tổng thể, đã không thoát cho khỏi được ảnh hưởng của trào lưu Ánh sáng. Do đó, muốn nhận diện cho ra những di quả mà trào lưu Ánh sáng đã để lại trong Giáo hội Công giáo và trong công tác truyền giáo của Giáo hội, thì nên tìm hiểu sơ về các ảnh hưởng mà trào lưu Ánh sáng đã gây được đối với các Giáo hội Tin lành trong cách thức các Giáo hội này quan niệm và thực thi sứ mạng truyền giáo.

Bosch đã phác họa ra bảy lãnh vực trong đó trào lưu Ánh sáng đã thực sự gây được ảnh hưởng có tác động lớn trên các Giáo hội Tin lành. Bảy môi trường này tương ứng với bảy đặc nét mà tác giả đã nhận diện được ở nơi trào lưu Ánh sáng, và được trình bày theo một cung cách hơi khác với cách trình bày qua bốn nhóm tư tưởng, như đã đọc thấy trong các trang viết trên đây.

Trước tiên, về mặt lý trí: thay vào chỗ của thái độ bi quan mà các Giáo hội Tin lành vẫn có đối với bản tính loài người, trào lưu Ánh sáng đã nêu cao một chủ hướng lạc quan vô bờ đối với những tiềm năng sẵn có của nhân loại trong việc thực hiện những bước tiến bộ nhằm nâng cao điều kiện sống của loài người. Tuy nhiên, dù các nhà tư tưởng trào lưu Ánh sáng có nói đến sự việc lý trí là bẩm năng chung của hết mọi người và của "các người hoang dã cao quý," thì họ cũng dành cho văn hóa Châu Âu của họ một thứ lý trí cấp cao hơn. Văn hóa Châu Âu với đà tiến bộ kỹ thuật, đã có được một chỗ đứng rõ ràng là trội hơn tất cả các dạng văn hóa khác trong phần còn lại của thế



giới. Với nãc trạng nãn đúcc theo khuôn dạng kiêu ấy, thì dĩ nhiên là các nhà truyền giáo kitô cũng mang phải khuynh hướng lấy ưu thế văn hóa của mình làm ưu thế tôn giáo cho Kitô giáo. Thế là, mặc dù đó đây đã có một số trường hợp mạnh mẽ chống lại việc áp đặt văn minh Tây phương lên các xứ truyền giáo, và dù đã nghe nói nhiều về các công tác "thích nghi" và "bản địa hóa," thì nói chung, các nhà truyền giáo đã không ý thức đủ về thái độ duy chủng tộc của chính mình, và cứ cố lấy các lý tưởng cùng nguyên tắc của giới trung lưu Tây phương xứ mình mà thay thế các giá trị của những nền văn hóa bản địa.

Thứ hai, theo đà ảnh hưởng của mẫu khái niệm chủ thể-đối tượng được trào lưu Ánh sáng đặc dụng, các nhà truyền giáo đã có khuynh hướng coi các dân tộc mình đang ra sức phúc âm hóa, như là những đối tượng mình nhân danh phần rỗi đời đời mang lại cho họ mà nắm giữ chặt ở trong tầm điều khiển và kiểm soát của mình, chứ không phải như là những chủ thể ngang hàng với mình và có thể giúp mình học biết thêm nhiều điều về hết mọi khía cạnh cuộc sống, ngay cả về các vấn đề thuộc lãnh vực tôn giáo nữa.

Thứ ba, sự việc trào lưu Ánh sáng loại bỏ cứu cánh tính để chỉ dựa sát theo mẫu khái niệm nhân-quả tất định, đã một mặt đưa các nhà truyền giáo theo khuynh hướng cởi mở tự do (phong trào Phúc Âm xã hội của Walter Rauschenbusch) đến chỗ tin rằng nhờ tạo ra được những điều kiện kinh tế và xã hội chính trị đúng đắn thì các người ngoại giáo tất sẽ mở lòng đón nhận Phúc Âm, và mặt khác là làm cho các nhà truyền giáo bảo thủ (premillennialists/tiền thiên kỷ phái) nghĩ rằng cứ rao giảng Tin

Mình cho hữu hiệu (phái duy Phúc Âm), tất xã hội sẽ trở nên tốt đẹp hơn. Trong cả hai trường hợp, không thấy còn có chỗ nào dành cho hoạt động nhiệm mầu của Thiên Chúa hoặc là cho những phản ứng không thể nào đoán trước được của tự do con người.

Thứ tư, niềm tin mà trào lưu Ánh sáng áp ủ đối với con đường tiến bộ vô hạn của sức năng loài người, đã làm cho các nhà truyền giáo hồ hởi với những thành tựu kỹ thuật chưa từng thấy của Tây phương, xác tín mạnh mẽ rằng Kitô giáo và Tây phương đã nắm được trong tay bí quyết giải đáp cho hết mọi vấn đề, đạo cũng như đời, trong thế giới. Niềm xác tín ấy đã xuất hiện rõ trong nhiều trào lưu khác nhau của phái hậu hay tiền thiên kỷ thịnh hành tại Bắc Mỹ hồi thế kỷ 19.

Thứ năm, việc trào lưu Ánh sáng phân biệt giữa sự kiện và giá trị, đã đưa các nhà truyền giáo đến chỗ dùng đến những lối biện luận chặt chẽ theo kiểu khoa học và dựa vào logic để ra sức minh chứng tính chất ưu việt của Kitô giáo so với các tôn giáo khác: phía cởi mở tự do thì bằng cách viện dẫn những lợi ích thấy rõ trước mắt mà Kitô giáo mang lại cho xã hội trần thế; còn phía bảo thủ thì bằng cách nêu rõ cho thấy ơn cứu độ siêu nhiên mà Kitô giáo đảm bảo mang lại cho mỗi người.

Thứ sáu, trong một mức độ nào đó, niềm xác tín được trào lưu Ánh sáng đề cao cho rằng không có vấn đề nào là không giải quyết được, đã như lửa đổ thêm dầu, làm cho thái độ lạc quan và đà truyền giáo bùng hẳn lên trong thế kỷ 19. Các nhà truyền giáo nghĩ rằng Thiên Chúa, Phúc Âm và Tây phương nắm sẵn trong tay tất cả những giải pháp hay phương được cần thiết để cứu chữa cho khỏi hết

những gì là bất ưng, bất hạnh trong thế giới. Tự cơ bản, các giải pháp thường có tính cách hai mặt: một mặt là thực hiện chính sách thuộc địa, còn mặt kia là gia công cấy trồng Giáo hội; và thực sự đã có một mối liên hệ chặt chẽ giữa hai hoạt động này. John Philip, làm tổng quản lý của Hội Truyền Giáo London ở Mũi Hảo Vọng (Cape of Good Hope, Nam Phi) từ năm 1819, đã viết rằng: "Các cứ điểm truyền giáo là những nhân tố hữu hiệu nhất có thể được dùng để gia tăng sức mạnh nội bộ trong các miền thuộc địa của chúng ta, và là những căn cứ quân sự tốt nhất cũng như ít tốn kém nhất mà một chính quyền khôn ngoan có thể dùng để bảo vệ biên giới chống lại các vụ xâm nhập cướp phá từ phía các bộ lạc man rợ."<sup>8</sup> "Truyền giáo tức là thuộc địa hóa," J. Schmidlin, một nhà truyền giáo học công giáo, đã phát biểu như thế hồi năm 1913.<sup>9</sup> Việc di chiếm đất lập thuộc địa đã từng được nhất trí ủng hộ bởi thâm tín của cả nước và toàn dân cho rằng xứ mình có "sứ mệnh rõ ràng" được quan phòng trao phó, để tiến hành công trình ấy, và như thế là cả các nhà truyền giáo nữa cũng có bổn phận phải lồng ghép sứ mệnh kia vào trong công tác của mình, cũng như phải chu toàn nó qua các hoạt động truyền giáo mình đảm trách. Ngoài ra, các Giáo hội xứ truyền giáo (địa phương) còn phải rập khuôn theo mô mẫu của các Giáo hội mẹ ở bên Châu Âu, và phải giữ mối dây thuộc lệ đối với các Giáo hội này. Kế hoạch *tam tự* (ba S = self-governing, self-expanding, và self-supporting: tự quản, tự triển và tự túc) trù liệu cho các Giáo hội "vùng truyền giáo," đã được bàn luận sâu rộng,

<sup>8</sup> Đoạn trưng dẫn ở trong tác phẩm của Bosch, *Transforming Mission*, 305.

<sup>9</sup> Đoạn trưng dẫn ở trong tác phẩm của Bosch, *Transforming Mission*, 306.

nhưng họa hiểm lắm mới được đem ra thi hành.

Thứ bảy, việc trào lưu Ánh sáng đặc biệt nhấn mạnh đến quyền tự trị và tự do cá nhân, cũng đã hàm ngụ ý nghĩa muốn nói rằng tự bẩm sinh, con người có khả năng để lựa chọn đúng và hành động hợp với luân thường đạo lý. Chịu ảnh hưởng của trào lưu tư tưởng tự trị đó, các nhà truyền giáo cũng đã chiều theo xu hướng đề cao chiều kích luân lý trong việc hoán cải kitô, và đã hiểu việc hoán cải đó theo kiểu cá nhân hay tư nhân chủ thuyết. Kết quả là cả tác động của Thiên Chúa lẫn sinh hoạt liên bản vị, và nhất là hết mọi chiều kích cấu trúc của đời sống kitô đều đã bị che khuất đi.<sup>10</sup> Những gì kể lại trên đây về công việc truyền giáo của phía Tin lành trong thế kỷ 19 xem ra hơi tiêu cực; nhưng nếu có phần nào là như thế, thì không mấy may cố tình chối bỏ những thành tựu hiển hách mà công tác ấy đã thu lượm được, cũng như không có ngầm ý nói rằng công việc truyền giáo của Giáo hội Công giáo đã một cách nào đó, tiến hành tốt đẹp hơn. Chính thế, bất cứ ai biết rõ về lịch sử truyền giáo của Giáo hội Công giáo, thì cũng đều nhận ra ngay rằng lịch sử này, - dĩ nhiên là trong những mức độ khác nhau, - thực sự đã mắc phải, nếu không nói là tất cả thì, ít là một số lớn trong bảy loại thiếu sót lỗi lầm nói trên đây. Lý do không chỉ đơn thuần là vì ngây ngốc và yếu đuối không phải là những thứ đặc quyền dành cho riêng một nhóm nào cả, nhưng còn là vì Giáo hội Công giáo dù đã kiên quyết chống cưỡng lại trào lưu Ánh sáng, thì cũng không tránh được hết mọi thứ ảnh hưởng của trào lưu ấy. Như tác giả Bosch đã nhận định,

---

<sup>10</sup> Về ảnh hưởng mà trào lưu Ánh sáng đã có đối với công tác truyền giáo Tin lành, xin xem Bosch, *Transforming Mission*, 262-345.

“loàn bộ phong trào truyền giáo mà Tây phương bảo trợ trong suốt ba thế kỷ qua, đã thực sự thoát thai từ khuôn mẫu trào lưu Ánh sáng.”<sup>11</sup>

Tất nhiên là Giáo hội Công giáo có một lịch sử truyền giáo cổ cội và trường hoành hơn các Giáo hội Tin lành, và hoạt động theo một quy cách tiến hành (*modus operandi*) riêng, rút tla từ giáo lý giáo hội học của mình. Khi miêu tả về kiểu mẫu truyền giáo của Giáo hội công giáo thời Trung cổ (thời gian giữa khoảng từ năm 600 cho tới năm 1500) David Bosch đã lưu ý rằng kiểu mẫu truyền giáo đó đã mang đậm vết tích của các sự kiện này là: cá nhân hóa ơn cứu độ, giáo sĩ hóa công tác truyền giáo, thỏa hiệp giữa giáo quyền và thế quyền, cưỡng ép theo đạo, và chiếm đất làm thuộc địa. Một điểm son mà thời đại đó còn ghi rõ là nỗ lực truyền giáo của các đan sĩ. Phác trình về kiểu mẫu truyền giáo ấy của thời Trung cổ, Bosch đã viết:

“Trong giai đoạn đang bàn đến ở đây..., Giáo hội đã phải trải qua một loạt những biến đổi sâu rộng. Từ con số nhỏ bé, từ một thiểu số bị bách hại, Giáo hội đã tiến đến chỗ trở thành một tổ chức lớn rộng và có ảnh hưởng; từ một giáo phái bị tằm nã, Giáo hội đã biến thành kẻ đánh dẹp các giáo phái; mọi liên hệ giữa Kitô giáo và Do thái giáo đều bị cắt bỏ; một môi thân hữu thắm thiết lớn dần giữa ngài vua và bàn thờ; thuộc về Giáo hội có nghĩa là chuyện đương nhiên; vai trò của người tín hữu hầu như hoàn toàn bị bỏ quên; giáo điều thì nhất mực cố định và bất kết; Giáo hội thiết đặt cơ cấu như là để hoãn lại lâu dài hơn việc Đức Kitô tái lâm; đà hướng truyền giáo thế mạng (apocalyptic missionary movement) của Giáo hội sơ khai phải

---

<sup>11</sup> Bosch, *Transforming Mission*, 344.

nhưng bước cho việc bành trướng thế giới Kitô giáo."<sup>12</sup>

Thiết tưởng không cần phải nhắc lại ở đây những di quả khốc hại mà cách thức tiến hành ấy để lại nơi công việc truyền giáo mà Giáo hội công giáo thực hiện tại các vùng Trung và Nam Châu Mỹ kể từ lúc gọi là tìm ra Tân Thế Giới, cũng như tại Đông Á. Về Châu Mỹ Latinh thì chỉ cần nhớ lại một số sự kiện không thôi thì cũng đủ, như: chế độ quản hộ (*encomienda*), chế độ bảo trợ hoàng gia (*patronato real*) và sau đó là chế độ bảo trợ quốc gia (*patronato nacional*); hoặc là các sự việc như: Giáo hội phê chuẩn chế độ nô lệ, công đồng Mêhicô I (1555) cấm phong chức cho các người lai (giữa người Tây ban nha với thổ dân Da đỏ hay với người Da đen). Ngay cả khu truyền giáo hay là "Làng ấp bần xứ" ("Reductions") thường được hết lời ca tụng của các thừa sai Dòng Tên tại Paraguay, cũng không hoàn toàn thoát khỏi được những thiếu sót đáng trách. Đối với Đông Á, thì chỉ xin nhớ lại vụ Tranh tụng về Nghi thức kéo dài và chỉ chấm dứt với việc Đức Bênêđictô XIV cấm chỉ (1743) hết mọi hình thức thích nghi với các nền văn hóa địa phương, trong quy cách biểu trình đức tin Kitô; sự việc đó đã đưa công tác truyền giáo tại Đông Á đến chỗ tàn lụi, cũng như đã thành dịp khơi dậy cuộc bách hại dai dẳng mà người Kitô Trung quốc đã từng phải gánh chịu.

Di nhiên là đã có những gương anh hùng như một Đức Cha Dòng Đaminh Bartôlômêô de Las Casas (1474-1566) tại Châu Mỹ Latinh, một Rôbertô de Nobili (1577-1656) tại Ấn Độ, và một Mattêô Ricci (1552-1610) tại Trung

<sup>12</sup> Bosch, *Transforming Mission*, 237.

quốc. Nhưng đó chỉ là những trường hợp đặc biệt ngoại lệ, còn đường hướng chung thì khác. Nói lên các sự kiện như thế không phải là để chối bỏ những thành tựu mà công cuộc truyền giáo của Giáo hội công giáo đã đạt được tại các miền ấy trong thế giới, nhưng chính là để thấy cho rõ hơn bằng cách nào các tư tưởng và quan điểm của trào lưu Ánh sáng đã thực sự ảnh hưởng đến công cuộc truyền giáo của Giáo hội và đã làm cho những thiếu sót trong cung cách Giáo hội thực thi sứ mạng truyền giáo theo cách kiểu tiến hành trong thời Trung cổ, càng trở thành trầm trọng hơn thêm.

## II

Đắc thắng hiển hách suốt trong thời gian các thế kỷ 18 và 19, ý thức hệ kia của thời tân đại đã rơi dần vào cảnh sa sụp từ hồi đầu thế kỷ 20, hay nói cho đúng hơn là tiếp theo sau Thế Chiến Thứ Nhất. Thiết đặt nền móng trên các nhân tố như: lý trí công cụ, khoa học và kỹ thuật, chủ hướng đô thị hóa và công nghiệp hóa, kinh tế tự do và tự do cạnh tranh, các chủ nghĩa quốc gia và thực dân, việc nhân loại đặt giới mức để tự kiểm soát và việc khai thác môi sinh, ý thức hệ ấy, giờ đây, đang phải đứng trước một cảnh khủng hoảng trầm trọng. Nhiều học giả đã nêu đích danh một số hiện tượng dọc thấy trong các lãnh vực văn hóa xã hội khác nhau, coi đó là căn nguyên gây nên cuộc khủng hoảng kia. Hans Küng đã liệt kê các hiện tượng ấy theo từng mục như sau:

(1) Việc Tây phương (Châu Âu rồi tiếp đó là Bắc Mỹ) mất quyền thống trị - kéo dài đã 400 năm - về mặt chính trị-quân sự và kinh tế-văn hóa kể từ sau Thế Chiến Thứ

Hai, việc thời đại thực dân chấm dứt, và việc hình thành của những điểm chủ lực mới trong các lãnh vực chính trị-quân sự cũng như kinh tế-văn hóa, chẳng hạn như là Trung quốc và Nhật bản.

(2) Tính chất hết sức mơ hồ của các năng lực mà trào lưu Ánh sáng chủ trương thả lỏng, cho dù các năng lực ấy đã thực sự mang lại những thành tựu to lớn trong các ngành khoa học, kỹ thuật hoặc công nghiệp hóa chẳng hạn; việc phá hoại các điều kiện sinh thái của môi sinh, cũng như mối nguy của cảnh hủy diệt toàn bộ sự sống do các vũ khí hạt nhân gây ra.

(3) Sự hiện diện tràn lan của những cơ cấu ác độc, như là: các chủ nghĩa kỳ thị giai cấp và chủng tộc, chủ nghĩa phân biệt giới tính, tại trong Giáo hội cũng như ở giữa xã hội.

(4) Việc rút bỏ biểu tượng nòng cốt của trào lưu Ánh sáng, tức là huyền thoại ảo tưởng về một đà tiến bộ không biên giới, và việc dần lòng gánh lấy thái độ bi quan thất vọng nặng trĩu.

(5) Sự việc các văn phẩm, các đại học, thần học và cộng đoàn cảm nghiệm thấy mình không còn được coi là có thể mang lại một ý nghĩa nào quan trọng nữa.

(6) Việc các tôn giáo khác trong thế giới lộ hiện rõ hơn, và đặt vấn đề xét lại địa vị ưu việt cùng tính chất duy độc dành riêng cho Kitô giáo.

(7) Việc khả tín tính của Kitô giáo bị phai mờ mất đi ngay cả nơi những người Kitô.

(8) Những tai biến xảy ra trong lịch sử (như: hai Thế



Chiến, các vụ Auschwitz và Hiroshima, cũng như tập Gulag Archipelago, tức là tập hồ sơ về các vụ đàn áp chính trị tại Liên Xô), và những khổ đau chống chất hàng khối tại Thế Giới Thứ Ba.

(9) Việc xuất hiện và phát triển mạnh của phong trào nữ quyền.<sup>13</sup>

Để thấy rõ tính chất nghiêm trọng của những thách đố mà các biến cố trên đây đặt ra cho trào lưu Ánh sáng, thì thử nhìn lại xem bốn nhóm tư tưởng - lý trí, thiên nhiên, tiến bộ và tự trị, - của trào lưu ấy đã bị phê bình chỉ trích và sửa sai khắt khe đến mức độ nào.

1. Được trào lưu Ánh sáng coi là công cụ để đưa tri thức phổ quát và vô tư cũng như công tác bình đẳng hóa xã hội đạt đến mức sung mãn, lý trí thực nghiệm cũng đã phải chịu chấn đoán để biết nhận ra rằng chính mình là nạn nhân của chủ nghĩa giảm thiểu trí thức, và đang làm công cụ cho đè nén và đàn áp không kém thua gì tri thức mặc khải mà mình cố sức vứt bỏ. Cách trào lưu Ánh sáng hiểu về lý tính quả là xiềng trói chân không cho loài người tiến bước lên được, bởi đã loại bỏ toàn bộ các lãnh vực hiểu biết thu lượm được qua kinh nghiệm dân thân và tha cảm (empathy) của các cá nhân, và đã gạt hẳn ra ngoài cuộc sống con người, chiều kích quan trọng của mẫu nhiệm và của các thực tại huyền nhiệm. Gạt hẳn chủ thể nhận thức ra khỏi vòng thực tại của những gì nhận thức được và ngược lại, là mẫu khái niệm chủ thể-đối tượng đã nô lệ hóa con người, bởi đã biến các cá nhân loài người thành

<sup>13</sup> Xin xem Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, bản dịch của Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988) 175-77.

những chiếc máy sản xuất; cũng chính mẫu khái niệm ấy là thủ phạm gây ra các vụ tàn phá môi sinh, bởi đã coi thiên nhiên như là đối tượng để cho kỹ thuật tự do khai thác và lèo lái. Thủ nghịch ra mặt với hết mọi loại bất tất tính và bất khả tiên lượng tính, mẫu nguyên lý tất định về nhân quả tất sẽ đi đến chỗ hủy phá hết tự do và mọi khả năng sáng tạo của con người. Sự việc trào lưu Ánh sáng dùng đến danh nghĩa của chủ quan tính và trung lập tính của sự kiện cũng được vạch rõ để cho thấy đó không là gì khác ngoài một lối biện luận nhằm viện lý mà tự do vượt thoát ra ngoài hết mọi hệ thống giá trị; trong khi đó, dạng xã hội học tri thức và lối chú giải hoài nghi đã được dùng tới để cố vạch trần cho thấy là dưới bất cứ loại chủ hướng khoa học luận nào cũng đều có những quyền lợi và những ý thức hệ kinh tế cũng như xã hội-chính trị đang trá hình ẩn nấp. Không có sự kiện nào là "sự kiện nguyên trạng" cả; chỉ có những sự kiện đã được giải thích theo một quan điểm nào đó mà thôi. Hơn nữa, các nhà khoa học luận hậu-tân đại đã không thấy có một sự tương phản nội tại nào giữa kiến thức khoa học và tri thức tôn giáo cả; quả vậy, họ nhìn nhận rằng ngay cả trong các ngành khoa học được coi là đòi hỏi chặt chẽ nhất, thì cũng vẫn đọc thấy một yếu tố của "niềm tin" thuộc "lãnh vực tín nhiệm." Cách chung, lý tính của thời hậu-tân đại đã tỏ ra biết ý thức hơn nhiều về thái độ cá nhân không thể chối bỏ đi được từ phía chủ thể nhận thức khi đối diện với đối tượng tri thức; biết khiêm tốn hơn trong việc khẳng định về phổ quát lĩnh của mình; biết ý thức hơn về vị trí xã hội của mình và về tiềm lực áp bức cố hữu nằm sâu ở trong bản chất của mình, cũng như biết xác tín hơn nhiều đối với việc cần phải nghiên cứu theo phương pháp tổng quan

(holistic approach) khi muốn tìm hiểu về thực tại.

2. Trào lưu Ánh sáng cũng đã quan niệm về thiên nhiên một cách ngây thơ. Nếu không thể có được sự kiện nguyên trạng, thì cũng chẳng làm sao có được thiên nhiên nguyên thủy - không chịu ảnh hưởng của bất cứ một dạng thái truyền thống nào, - và cũng chẳng làm sao có được "những người hoang dã cao quý" cả, tức là những người đã không bao giờ bị tiêm nhiễm bởi những tục lệ xã hội, bởi những lằn nếp tôn giáo hoặc những gì khác tương tự. Chẳng những không gây khó khăn cản trở đà tiến của hiểu biết và tiến bộ, truyền thống còn là con đường chuyển thông và là khuôn mẫu cần thiết cho việc hình thành của mọi loại tri thức. Vấn đề đặt ra không phải là để xem nếu không có truyền thống thì con người có thể hoạt động được hay không; nhưng là để xem con người có khả năng tự ý thức mà phê bình [các] truyền thống làm hậu cảnh cho sinh hoạt của mình hay không. Ngoài ra, trào lưu hậu-tân đại cũng đã nhận thấy rõ rằng cái xấu cái hại không nằm ở trong các hành động của cá nhân cho bằng ở trong các cơ cấu qua đó truyền thống đã được chuyển lưu. Tính chất tác hại của các cơ cấu - như: chủ hướng kỳ thị giới tính, chủ nghĩa duy phụ quyền, chế độ quân sự, chế độ giai cấp, v.v. - là yếu tố còn độc địa hơn nhiều bởi thường được dấu kỹ che kín hoặc là nằm sâu trong thế giới vô thức.

3. Việc trào lưu Ánh sáng "phong thánh" tiến bộ cũng đã bị thách đố trầm trọng: đã bị coi như là mầm phát sinh ra chủ nghĩa thực dân không những qua hành động số sàng xâm lược, mà còn bằng cả các chương trình kinh tế mệnh danh là "phát triển," trong đó Thế giới Thứ ba phải chịu lệ thuộc vào Thế giới Thứ nhất, và các nước giàu càng

trở thành giàu thêm, còn các nước nghèo thì phải chịu cảnh túng quẫn tệ hại hơn. Ngay cả tại các nước được gọi là phát triển, những người trước tiên được hưởng những tiện nghi do các chương trình tân tiến hóa mang lại, cũng chẳng phải là người nghèo, mà chính là giới người giàu. Rồi việc tàn phá môi sinh - như là làm cho: lớp ôzôn bị sụt giảm, không khí và các nguồn nước ra ô nhiễm, bầu khí quyển địa cầu tăng nhiệt..., - hậu quả không sao tránh khỏi của tiến bộ kỹ thuật, đã trở thành một mối đe dọa lớn đối với sự sống còn của cả trái đất này. Giấc mơ mà trào lưu Ánh sáng ấp ủ về một đà tiến bộ tiếp diễn không ngừng trong hòa bình, thịnh vượng và tự do, đã trở thành cơn ác mộng của diệt chủng, đói nghèo và nô dịch. Niềm lạc quan vô bờ ngày trước đã cao bay xa chạy, nhường chỗ cho cái nhìn chán chường về những gì con người đã làm ra được nhờ kỹ thuật và kỹ khoa xã hội (social engineering).

4. Cuối cùng, việc trào lưu Ánh sáng đề cao quyền tự do và tự trị của các cá nhân cũng đã bị tấn công kịch liệt. Lý tưởng giải phóng cá nhân cho khỏi hết mọi vòng kiềm kẹp của xã hội, và quyết tâm bảo vệ các quyền căn bản của con người, - tức là những chủ trương hằng được trào lưu ấy nêu cao, - cũng đã đưa con người tới chỗ vượt bỏ hết mọi kỷ cương để lao đầu chạy theo hạnh phúc cá nhân, không còn cần biết chi đến lợi ích chung trong xã hội. Việc nhấn mạnh đến quyền tự trị cá nhân đã thực sự làm cho con người mất hẳn đi ý thức về những hành động dấn thân cá nhân, và không còn biết chi đến cộng đoàn nữa. Thời hậu-tân đại đã biết ý thức hơn nhiều rằng cuộc sống là cuộc chung sống, độc lập là tương thuộc lẫn nhau; rằng cá nhân không phải là một hoang đảo nhưng là một thành phần ở trong cơ cấu tổ chức xã hội, và kiểu tự trị đứng ra ngoài

mọi mối dây liên hệ sẽ dẫn đến tình trạng tha hóa; rằng nếu cứ khăng khăng đòi giữ cho kỹ quyền lợi của riêng cá nhân mình mà không chịu chu toàn trách nhiệm đối với cộng đoàn thì có khác gì là chỉ biết sống ích kỷ theo kiểu trẻ con; và rằng nếu cứ tự do đặt niềm tin nơi những gì tự mình chọn lấy thì sẽ rơi vào tình trạng vô tín hoàn toàn. Cách chung, thời hậu-tân đại đã loại bỏ hẳn phương thức mà trào lưu Ánh sáng đã dùng đến để tìm hiểu về thực tại, - một phương thức chấp nối, rời rạc cũng như bị nhiễm nặng não trạng cá nhân chủ nghĩa, - và đã ra sức vượt ra cho khỏi vòng ảnh hưởng học thuyết nhị nguyên chủ thể-đối tượng mà trào lưu ấy đã áp dụng vào trong các lãnh vực khoa học luận và hữu thể học, bằng cách nhìn thực tại với một cái nhìn tổng quan bao quát, để nhận ra rằng mỗi một sự vật đều liên hệ với hết mọi sự vật khác, và để hiểu ra rằng toàn cục phải được coi là lớn hơn, trọng yếu hơn là từng bộ phận.

Nhưng cũng cần lưu ý là việc thời hậu-tân đại phê bình trào lưu Ánh sáng như thấy nêu ra trên đây (một hình thức tính ngộ của trào lưu Ánh sáng), không hàm ngụ thái độ dứt khoát vứt bỏ toàn bộ trào lưu ấy, mà cũng chẳng hàm ý chối bỏ những thành tựu to lớn trào lưu ấy đã thu đạt được trong nhiều lãnh vực của nỗ lực loài người. Trong các lãnh vực văn hóa và tôn giáo, việc thay đổi mô mẫu không bao giờ xảy ra theo kiểu quay hẳn lưng lại, nhưng trái lại, bao giờ cũng cùng lúc bao hàm cả thái trạng liên tục lẫn cố gắng đổi thay, cả cái trường tồn lẫn điều mới mẻ. Thời hậu-tân đại không phản chống thời tân đại, cho dù - và đó là chuyện dĩ nhiên, - có thực sự nêu rõ những phản ứng ngược lại và lập trường có tính cách chính thống của mình.

Nếu đã đưa ra những nhận định trên đây về thời hậu-tân đại, thì chính là để giúp cho cái nhìn về mô mẫu văn hóa mới kia được đầy đủ hơn, và để thấy cho rõ hơn những thách đố mà thời đại này đặt ra cho Giáo hội, cũng như để biết về cách hiểu cùng lẽ lối thực hành mà thời đại này có đối với sứ mạng truyền giáo. Thế thì, thời hậu-tân đại này đã ảnh hưởng như thế nào đến cách hiểu và lẽ lối thực thi sứ mạng rao giảng Tin Mừng, đã từng chịu ảnh hưởng sâu đậm không những của mô mẫu văn hóa Trung cổ mà còn của cả các tư tưởng do trào lưu Ánh sáng đề xuất nữa?

1. Một khi thời đại thực dân đã khai tử và thế giới hiện đại đã mang rõ tính chất đa tâm (pluricentric), thì các nhà truyền giáo không còn có thể dựa theo quan niệm thời trước mà hiểu về vai trò của mình được nữa, tức là không còn coi mình như là những người đang giữ một thế đứng văn hóa ưu việt và đang có *sứ mạng đem văn minh đến* cho các dân tộc khác, làm cho mọi dân nước trở thành như là Anh quốc (hay Tây Ban Nha, Pháp, Bồ Đào Nha hoặc là Đức) ngay từ trong ngôn ngữ, thể chế chính trị cũng như phong tục tập quán, để biến họ nên những người kitô giống hệt như chính mình. Đã đến lúc cần phải bách thiết phân biệt rõ giữa các giá trị của Phúc Âm một bên, và bên kia là các đức tính cùng lý tưởng của giới trung lưu Tây phương, giữa công tác phúc âm hóa và việc xuất khẩu một dạng văn hóa độc duy, giữa sứ mạng *plantatio ecclesiae* (vun trồng Giáo hội) và việc đem mô mẫu giáo triều Rôma đi trồng vào một vùng đất nước khác.

2. Thực trạng đàn áp và bóc lột do các cơ cấu áp đặt - bởi giới cầm quyền các nước gốc của các nhà truyền giáo,

và có khi cả với sự đồng tình của Giáo hội - tại Thế giới Thứ ba gây ra, cũng cho thấy là cần phải xét lại vai trò mà Giáo hội và các nhà truyền giáo đóng giữ ở trong cách thức tổ chức xã hội tại các dân nước đón nhận Tin Mừng, cũng như mối quan hệ mà Giáo hội và các nhà truyền giáo có đối với giới cầm quyền tại các nước gốc các nhà truyền giáo, là giới thường trợ giúp công tác truyền giáo bằng những phương tiện tài chánh.

3. Còn cảnh nghèo đói, bệnh tật và các khổ đau thể lý cùng các tệ trạng xã hội thì gào đòi những người có trách nhiệm phải nhìn lại cho rõ mối tương quan mật thiết giữa "việc phục vụ linh hồn" và "việc phục vụ thể xác," giữa công tác công bố Tin Mừng và cuộc đấu tranh cho công lý và các quyền con người, một mối tương quan nằm ngay ở giữa lòng sứ mạng rao giảng Tin Mừng đã được trao phó cho Giáo hội.

4. Trong khi đó, thật ngược đời, trào lưu hậu-tân đại lại tỏ ra rất nghi ngờ đối với đà phát triển kỹ thuật và huyền thoại tiến bộ, cũng như thẳng thừng vứt bỏ mẫu thức khái niệm nhân-quả: thái độ đó là một thách đố lớn đặt ra cho ý niệm - đã từng ngấm ngấm xuất hiện nơi một số trào lưu thần học giải phóng (bắt đầu manh nha với phong trào Tin Mừng Xã hội và với chủ hướng thần học tiên-thiên kỹ) - nghĩ rằng việc giải phóng về mặt chính trị xã hội và mức sung túc về mặt kinh tế là điều kiện hoặc kết quả, hay ít nhất là nhân tố đi kèm sát theo tình trạng hiển trị của Nước Chúa.

5. Nếu biết thâm tín về tính chất chính đáng và giá trị cố hữu của mỗi một nền văn hóa, và nếu biết nhận ra rằng hồn của một nền văn hóa là chính tôn giáo của nó,

thì tất phải tìm cho ra những cách thức rao giảng Phúc Âm làm sao để dùng phá hủy mất đi các dạng thể văn hóa và tôn giáo cố hữu của các dân tộc mình đưa Tin Mừng đến cho. Vì thế, có một vấn đề gai góc đã được nêu lên, đó là làm sao để tác vụ phúc âm hóa và việc hội nhập văn hóa, hoặc hội nhập cảnh huống hay bản địa hóa, cùng khẳng định sánh bước với nhau.

6. Cọng với việc thời hậu-tân đại gạt bỏ não trạng bá chủ văn hóa và tôn giáo, là sự kiện thần học kitô đã thực hiện được những bước tìm hiểu quan trọng về các tôn giáo không-kitô; sự kiện này kéo theo nhiều hệ luận sâu rộng liên quan đến sứ mạng truyền giáo của Giáo hội. Như mọi người đều biết, không những đã minh nhiên nhìn nhận rằng theo một cách thức nhiệm mầu, ơn cứu độ trong Đức Giêsu Kitô được dành để cho hết mọi người thiện tâm, công đồng Vaticanô II còn xác nhận thêm rằng các tôn giáo không-kitô đã và đang đóng giữ một vai trò do Thiên Chúa an bài, trong tiến trình cứu độ các tín đồ của mình. Việc nhìn nhận giá trị cùng chức năng của các tôn giáo không-kitô, và yêu cầu tất yếu của công tác đối thoại liên tôn đi kèm theo, đã đặt ra cả một loạt câu hỏi cho tác vụ truyền giáo của Giáo hội, như: công việc truyền giáo giữa các dân tộc không-kitô có còn cần thiết nữa hay không? Có phải công việc ấy đã được thay thế bởi công tác đối thoại liên tôn rồi hay không? Thái độ tôn trọng quyền tự do tôn giáo có làm cho tác vụ rao giảng về Đức Kitô, về hoán cải và phép rửa trở thành một hoạt động chẳng những không thích hợp, mà còn đặt ra nhiều vấn nạn về phương diện luân lý nữa hay không?

7. Cuối cùng, về mặt thần học, thì, lại còn có sự kiện



chia rẽ nội bộ giữa các người kitô, làm cho hiệu lực sắc bén của công tác phúc âm hóa phải bị cùn mòn mất đi. Chính thế, bởi vì giữa mỗi hiệp nhất trong Giáo hội và việc đón nhận Tin Mừng, thì rõ ràng là có một mối liên hệ rất thiết cốt (xem Ga 17:21). Thực trạng ấy đã dồn thúc các Giáo hội kitô đi đến chỗ nhận thấy rõ là cần phải tìm cho ra phương cách xoa dịu những mối căng thẳng hầu cùng nhau nắm tay hợp tác mà đồng thanh làm chứng cho Tin Mừng: đã thiết bách, công tác ấy lại càng trở thành đặc biệt khẩn trương hơn nữa khi mà các giáo phái (sects) đang mọc lên nhan nhãn cùng đang ra sức tranh dành chiêu mộ người theo, và khi mà những đặc vụ mệnh mông to lớn - như công tác truyền giáo cùng hội nhập văn hóa, công cuộc đấu tranh cho công bằng cùng đối thoại liên tôn, - đang ngày càng chông chát nặng nề hơn lên trên vai của Giáo hội.

### III

Tóm lại, các nhận định mà thời hậu-tân đại nêu lên để phê bình trào lưu Ánh sáng, đã đặt ra cho sứ mạng rao giảng Phúc Âm ít nhất là một số câu hỏi cơ bản sau đây: Thứ nhất, đâu là mối quan hệ giữa tác vụ phúc âm hóa và nỗ lực đấu tranh cho công bằng cùng giải phóng? Thứ hai, đâu là mối liên hệ giữa tác vụ phúc âm hóa và việc hội nhập văn hóa (cạnh hưởng hóa, bản địa hóa)? Thứ ba, đâu là mối liên hệ giữa tác vụ phúc âm hóa và công tác đối thoại liên tôn? Thứ tư, đâu là những tiềm năng cũng như triển vọng của nỗ lực cùng nhau nắm tay để rao giảng Tin Mừng, và đâu là những căng thẳng gặp thấy trong nỗ lực ấy? Tiềm ẩn ở trong các vấn đề nêu trên đây có thể đọc thấy chính nỗ lực của thời hậu-tân đại đã cố sức làm sao

cho có được một nhận thức toàn bộ hay tổng quan trong lãnh vực hữu thể học cũng như trong lãnh vực khoa học luận, và đồng thời cũng đọc thấy dự án mà thời đại này đặt ra nhằm tới việc tái thiết những gì thời tân đại đã phá hủy đi.<sup>14</sup>

Tuy nhiên, để có thể trả lời cho xác đáng các câu hỏi trên đây, thì điều tiên quyết là phải tìm cho được một dạng giáo hội học chịu - ít nhất là - sẵn sàng nghiên cứu về các vấn nạn kia, và biết cởi mở đối với những đường hướng mới ngõ hầu mang lại những câu trả lời thích đáng cho chúng.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Về các thời tân đại và hậu-tân đại, cũng như về ảnh hưởng mà các thời đại này đã có đối với thần học, xin xem Ted Peters, *God-the World's Future: Systematic Theology for a Post-Modern Era* (Minneapolis: Fortress, 1992) 4-30.

<sup>15</sup> Nhiều thần học gia đã nghiên cứu về ảnh hưởng thời hậu-tân đại đã để lại trong thần học nói chung. Đây là các tác phẩm quan trọng nhất: George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984) nghiên cứu giáo thuyết theo phương pháp "văn hóa-ngữ học;" David R. Griffin và các tác giả khác, *Varieties of Postmodern Theology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989) phân biệt giữa bốn mẫu loại: xét lại, phá bỏ, giải phóng và phục chế; David Griffin, *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (Albany, NY: State University of New York Press, 1988); David Griffin và Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989) đề cao triết học trường tồn; Frederick B. Dumham, *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World* (San Francisco: Harper and Row, 1989); Hans Kung và David Tracy, *Paradigm Change in Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989) chịu ảnh hưởng của Thomas Kuhn; William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1989) phối kết các khía cạnh hay đẹp nhất của các dạng thần học xét lại và hậu-tự do; Martin L. Cook, *The Open Circle: Confessional Method in Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991) phác họa về các học thuyết về phương pháp học trong các

Ngày nay, ai cũng đều biết rằng giáo hội học thời hậu công đồng Vaticanô II là một dạng giáo hội học đa mô phạm (multi-patterned). Bằng một lời phân tích rất bổ ích, Avery Dulles đã biểu trình dạng giáo hội học ấy qua năm kiểu mẫu như sau: Thể chế, Nhiệm thể Đức Kitô, bí tích, sứ giả, và tôi tớ, với những khía cạnh tích cực cũng như tiêu cực của mỗi kiểu mẫu; và đã kết tinh những đặc nét cao quý nhất của chúng thành cảnh trí tổng quan về đời sống Kitô hữu theo ý nghĩa là cuộc đời làm môn đồ.<sup>16</sup> Mỗi một kiểu mẫu nêu trên đây đều có một cách nhìn đặc thù về sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội và về những cách thức thực hiện sứ mạng ấy. Không điểm kê lại ở đây từng kiểu mẫu và những hệ quả chúng kéo theo đối với sứ mạng truyền giáo, bài viết chỉ xin nêu lên một số chủ đề quan trọng về giáo hội học khả dĩ giúp cho có được những nhận thức tương đối tốt nhất để ứng phó thích đáng với các thách đố thời hậu-tân đại đặt ra cho công tác truyền giáo của Giáo hội.

1. Trước hết, xin được nêu lên một số nhận định để làm sáng tỏ cách dùng các từ “phúc âm hóa” và “truyền giáo,” cũng như mối tương quan chúng có đối với nhau. Đôi lúc từ “phúc âm hóa” (*evangelization*; các anh em Tin lành thích dùng từ *evangelism* hơn) được dùng để chỉ về tác vụ

---

ngành khoa học hiện đại; Ted Peters, *God-the World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era* (Minneapolis: Fortress, 1992) ra sức trình bày lại các chân lý nòng cốt của Kitô giáo theo một thể dạng phù hợp với tâm trạng thời hậu-tân đại; Thomas C. Oden, *After Modernity... What? Agenda For Theology* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1990) biện hộ cho việc trở về lại với Kitô giáo chính thống của thiên kỷ thứ nhất.

<sup>16</sup> Xin xem Avery Dulles, *Models of the Church*, (Garden City, NY: Doubleday, 1987), và *A Church to Believe In* (New York: Crossroad, 1982) 1-18.

tiến hành trong các môi trường đã từng là kitô, nhưng nay không còn là thực sự kitô nữa; còn từ "sứ mạng truyền giáo" thì để chỉ về tác vụ tiến hành giữa những môi trường hay những người không kitô, tức là chưa bao giờ được kitô hóa. Tuy nhiên, cách phân biệt như thế không còn được dùng đến nữa. Thời gian gần đây, hai từ ngữ kia được dùng như là đồng nghĩa; hơn nữa, trong Tông Huấn *Evangelii Nuntiandi* (Loan Báo Tin Mừng: 8 tháng 12, 1975) của Đức Phaolô VI, từ "phúc âm hóa" cho thấy là đang dần dần thay thế cho từ "truyền giáo." Trong thông điệp về truyền giáo *Redemptoris Missio* (Sứ Mạng Đấng Cứu Độ, 7 tháng 12, 1990), Đức Gioan Phaolô II đã phân biệt rõ ba trạng huống và nhóm dân tộc với ba danh xưng khác nhau: trước hết là "các dân tộc, các nhóm và môi trường văn hóa xã hội trong đó Đức Kitô và Tin Mừng của Ngài chưa được biết đến, hoặc chưa có các cộng đoàn kitô trưởng thành đủ để có thể đưa đức tin vào trong môi trường sống của mình và công bố Tin Mừng cho các người khác." Ở những nơi ấy, hoạt động của Giáo hội được gọi là "công tác truyền giáo *ad gentes* (nơi các dân tộc) theo nghĩa hẹp của từ này." Thứ đến là "các cộng đoàn kitô đã có cơ cấu đầy đủ và vững chắc về mặt tổ chức giáo hội." Tại các nơi này, hoạt động của Giáo hội được gọi là "công tác mục vụ" (pastoral care). Và cuối cùng, "còn có một cảnh huống trung độ... trong đó, cả hàng loạt người từng được rửa tội, nhưng đã đánh mất ý thức về đức tin hoặc không còn nhận mình là phần tử của Giáo hội nữa..." Trong trường hợp này, hoạt động của Giáo hội được gọi là "công tác tân / tái phúc âm hóa" (new evangelization hay re-

evangelization).<sup>17</sup>

Trong thiên khảo luận này, từ ngữ “phúc âm hóa” được dùng để chỉ tác vụ mà Đức Gioan Phaolô II gọi là “công tác truyền giáo *ad gentes*,” tức là tác vụ công bố sự việc Thiên Chúa đã đặt Đức Giêsu Kitô làm Đức Chúa và làm Đấng Cứu Độ nhân thế. Tuy nhiên, bài viết này không dùng từ ấy theo nghĩa hẹp để đơn thuần chỉ về hoạt động truyền giáo giữa những người chưa phải là kitô, cũng như không phân biệt - và nhất là không mấy may tách biệt, - một cách quá dứt khoát, hoạt động ấy với các hoạt động khác trong sứ mạng của Giáo hội, dù các hoạt động đó có là “công tác mục vụ” hay là “công tác tái phúc âm hóa.” Theo ý nghĩa đó, công tác phúc âm hóa là một phần chủ yếu của (và vì thế không đồng nghĩa với, cũng như không bao hàm cho bằng) sứ mạng truyền giáo, và phải được tiến hành bởi hết mọi thành phần trong toàn thể Giáo hội, kể cả các Giáo hội tại những nơi gọi là xứ truyền giáo, cũng như phải được xúc tiến trong và cho hết cả ba loại trạng huống mà Đức Giáo Hoàng đã mô tả. Nếu thế, thì công tác phúc âm hóa không thể nào lại bị đóng khung vào trong việc đơn thuần công bố Tin Mừng cho những người không kitô, nhưng còn phải bao hàm hết mọi chiều kích trong sứ mạng của Giáo hội, như là: việc mời gọi hoán cải và đón nhận phép Rửa, công tác thành lập Giáo hội địa phương, nỗ lực đấu tranh cho công bằng và hòa bình, các công tác hội nhập văn hóa và đối thoại liên tôn. Ở đây, từ sứ mạng (phái vụ hay sứ vụ / mission) được hiểu theo ý nghĩa toàn bộ, tức là bao hàm hết mọi tác vụ và hoạt động qua đó Giáo hội chu toàn “nhiệm vụ lớn lao” mà nhiều đoạn khác

---

<sup>17</sup> *Redemptoris Missio*, số 33.

nhau trong Tân Ước đã miêu trình rõ, chẳng hạn như là các đoạn: Mt 28:19-20; Mc 16:15; Lc 24:48; Ga 20:21; Cv 1:22, v.v.<sup>18</sup>

2. Để ứng phó thích đáng với những thách đố thời hậu-tân đại đặt ra cho công tác phúc âm hóa và truyền giáo, thì xem ra cần phải khai triển cho đầy đủ các chủ đề giáo hội học sau đây: sứ mạng (sứ vụ) của Giáo hội hiểu theo nghĩa là một cách thức tiếp nối các sứ vụ của Ba Ngôi; tính chất chủ yếu truyền giáo của Giáo hội toàn thể; vai trò của Giáo hội địa phương (cá biệt); tình thương đặc đãi của Giáo hội đối với người nghèo; và Giáo hội với ơn cứu độ. Lấn lượt và vắn gọn, bài viết sẽ xin đưa ra một số suy tư về từng chủ đề vừa nói. Trong quá khứ, sứ mạng của Giáo hội đã được hiểu theo nhiều cách kiểu khác nhau: cứu vớt con người cho khỏi rơi vào cảnh trầm luân (trường phái Munster), chăm trồng Giáo hội (trường phái Louvain), văn minh hóa các nền văn hóa (mô mẫu trào lưu Ánh sáng), giải phóng những người bị áp bức (mô mẫu giải phóng), và biến đổi thế giới thành Nước Thiên Chúa (mô mẫu cánh chung).

Từ thập kỷ 1950 trở đi, đã thấy xuất hiện một nỗ lực đào sâu trong cách thức quan niệm về sứ mạng của Giáo hội, coi đó như là một sự nối dài các sứ vụ trong Ba Ngôi Thiên Chúa. Quả thế, đó là thời mà lần đầu tiên từ ngữ "các phái vụ" đã được dùng đến để chỉ về sự việc Thiên Chúa Cha phái gửi Con Mình, và - cùng với Ngôi Con, - Ngài phái gửi Thánh Linh đến trong thế giới. Trong bức

---

<sup>18</sup> Liên quan đến cuộc bàn luận về cách dùng các từ ngữ "công tác phúc âm hóa" và "công tác truyền giáo," xin xem David Bosch, *Transforming Mission*, 409-20.

thư mục vụ nhan đề "To the Ends of the Earth" ("Cho đến tận cùng trái đất"), các giám mục Hoa kỳ đã tuyên bố rõ ràng: "Thần học cho thấy là nhiệm vụ truyền giáo của Giáo hội đâm rễ vào tận trong Thiên Chúa Ba Ngôi Chí Thánh. Cội nguồn của Giáo hội phát xuất từ các sứ vụ của Ngôi Con và của Thánh Linh như đã được Thiên Chúa Cha ấn định..."<sup>19</sup> Như thế, sứ mạng truyền giáo phát nguồn từ chính giáo lý Tam Vị, chứ không phải là từ giáo hội học hay cứu độ học. Vậy thì, không thể quan niệm sứ mạng truyền giáo chỉ như là một hoạt động thuần túy của Giáo hội, do Giáo hội và cho Giáo hội, nhưng trước tiên là hành động của chính Thiên Chúa Ba Ngôi (*missio Dei*) qua đó Thiên Chúa Cha phái gửi Con Mình và Thánh Linh đến trong thế gian hầu làm cho nhân thế được tham dự vào trong sự sống của Ba Ngôi. "Các vị truyền giáo" tiên khởi chính là Ngôi Con và Thánh Linh mà "sứ vụ" đến trong thế gian hiện đang được chia sẻ cho Giáo hội để Giáo hội cũng được thông phần vào trong sứ vụ ấy; vì các Vị hàng không ngừng soi sáng, hướng dẫn cùng hữu hiệu hóa sứ mạng trao phó cho Giáo hội. Sứ mạng của Giáo hội không đơn thuần bắt nguồn từ lệnh truyền của Đức Giêsu mà thôi, nhưng hơn nữa, là từ *missio Dei*, tức là từ chính con tim của tình yêu và đời sống nội tại trong Thiên Chúa

---

<sup>19</sup> *To the Ends of the Earth* (Washington D.C., November 1986) số 22. Có thể đọc thấy toàn bộ văn bản ở trong James A. Scherer và Stephen B. Bevans, *New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statement 1974-1991* (Maryknoll, NY: Orbis, 1992) 132-43. Cách nhìn sứ mạng theo nhân quan Tam Vị như thế cũng đã được Nhóm Cố Vấn Chính Thống trong Hội Đồng Đại Kết Các Giáo Hội Kitô/Ủy Ban Truyền Giáo và Phúc Âm Hóa, nhấn mạnh đến rất nhiều ở trong văn kiện *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*: xin xem cuốn sách văn trung dẫn, tt. 203-31.

Ba Ngôi. Tác giả và tác nhân chính đảm trách sứ mạng ấy không phải là Giáo hội hay bất cứ một tác nhân nhân loại nào khác, nhưng là chính Thiên Chúa Ba Ngôi, Đấng Tạo Hóa, Đấng Cứu Độ và Thánh Hóa, hoặc là như Đức Gioan Phaolô II đã nhận định, "chính thế, Thánh Linh là tác nhân chính trong sứ mạng của toàn thể Giáo hội."<sup>20</sup>

DI nhiên, ý thức như thế về *missio Dei* không có nghĩa là gạt bỏ sự hợp tác của con người, gạt bỏ Giáo hội và công trình cứu độ hay công tác thăng tiến con người. Tuy nhiên, một khi đã ý thức như thế, thì không còn có thể trở lại với cách hiểu quy giáo hội (ecclesiocentric) về sứ mạng truyền giáo được nữa, tức là chỉ coi đó như là hoạt động nhằm làm cho con số thành viên của Giáo hội tăng lên thêm, và bứng chuyển những cơ cấu giáo hội sẵn có để đem đặt vào các vùng đất ngoại giáo; hoặc là trở lại với nhãn quan quy cứu độ để hiểu về sứ mạng ấy như là công tác mang ơn cứu độ đến cho một thế giới đã mất hết ân sủng của Thiên Chúa; hay là với lối quan niệm méo mó rập khuôn theo não trạng thực dân để đồng hóa sứ mạng truyền giáo với *sứ mạng văn minh hóa*.

Còn có một hệ quả tất yếu khác di tiếp theo sau ý thức mới ấy về sứ mạng truyền giáo, đó là việc cần phải làm sao để cách thức truyền giáo và các kế hoạch hoạt động của Giáo hội biết noi đúng theo mẫu gương của các vị đầu tiên mang Tin Mừng đến, là Đức Kitô và Thần Khí của Người, cũng như biết tránh cho khỏi bị lèo lái bởi những suy tính đơn thuần thực dụng.

---

<sup>20</sup> *Redemptoris missio*, số 21. Việc Đức Gioan Phaolô II chọn tựa đề *Sứ Mạng Đấng Cứu Thế* để đặt cho thông điệp viết về sứ mạng của Giáo hội, mang một ý nghĩa rất đặc biệt.



3. Nếu Giáo hội đã được khai sinh do từ sứ vụ của Ba Ngôi, thì toàn thể Giáo hội phải là truyền giáo, và như thế là do tự bản chất. Giáo lý này đã được huấn quyền Giáo hội nhiều lần nhắc đến. Trong Sắc lệnh về Hoạt động Truyền giáo của Giáo hội *Ad Gentes (Đến Với Muôn Dân)*, công đồng Vaticanô II đã tuyên bố rằng: "Tự chính bản chất của mình, Giáo hội lẽ hành dương thế là truyền giáo, vì lẽ, theo kế hoạch của Thiên Chúa Cha, Giáo hội bắt nguồn từ sứ vụ của Chúa Con và của Chúa Thánh Linh" (số 2). Giáo hội không phải là chủ phái, nhưng là phái viên. Một Giáo hội không có sứ mạng truyền giáo là một mâu thuẫn ngay từ trong ngôn từ diễn đạt. Xác định như thế là nhận có hai hệ luận đi kèm theo. Thứ nhất, dù cổ vũ ơn gọi truyền giáo là việc chính đáng và cần thiết, thì cũng cần phải dứt khoát loại bỏ hẳn lối quan niệm duy độc thịnh hành đã gần 19 thế kỷ nay, cho rằng truyền giáo là công tác được dành độc quyền cho giáo sĩ và tu sĩ, để nhận rằng truyền giáo là trách nhiệm chung của hết mọi thành phần dân Chúa: của các thành phần có chức thánh cũng như của các thành phần không có chức thánh, của tu sĩ dòng cũng như của giáo sĩ triều. Chỉ khi nào giới giáo dân thực sự chu tất phận vụ truyền giáo của mình ở trong hết mọi lãnh vực cuộc sống, thì lúc đó mới có thể xóa tan hết đi được nỗi trạng di quả của trào lưu Ánh sáng chủ trương rằng tín ngưỡng chỉ là chuyện thuộc lãnh vực cá nhân tư riêng, và lúc đó tôn giáo mới lấy trọn lại được quyền đóng giữ vai trò của mình ở giữa đời sống công.

Thứ hai, lối phân biệt một bên là "giáo hội phái gửi" (hậu cứ) và bên kia là "giáo hội tiếp nhận" (tiền tuyến), đã trở thành lỗi thời với việc nhận thức rõ về bản chất chủ yếu truyền giáo của Giáo hội toàn thể. Lối quan niệm gian

lược mà trào lưu Ánh sáng dùng để phân chia thực tại làm hai, tức là chủ thể và đối tượng, cũng như cách kiểu thời hiện đại hiểu về sứ mạng truyền giáo, đều là những nhân tố làm phát sinh ra quan hệ một chiều giữa các giáo hội phái gửi và tiếp nhận: các giáo hội phái gửi là “chủ thể,” và các giáo hội tiếp nhận là “đối tượng” trong công tác truyền giáo; các giáo hội tiếp nhận sinh hoạt rập khuôn theo cơ cấu tổ chức của các giáo hội phái gửi và tùy thuộc vào các giáo hội này về mặt tài chánh cũng như nhân sự. Trái lại, nếu, bất cứ ở đâu trong thế giới và ở vào cương vị nào trong tổ chức của Giáo hội hoàn vũ, các Giáo hội địa phương cũng đều mang bản chất chủ yếu truyền giáo, thể tất các Giáo hội này cũng được mời gọi không những chỉ để đơn thuần tiếp nhận, nhưng còn là để phái gửi nhân sự của mình vượt hết mọi thứ biên giới văn hóa cũng như quốc gia, mà đến với các Giáo hội khác nhằm tiếp tay thực thi công tác truyền giáo. Quả thế, đã thấy có hiện tượng - ngày càng lớn rộng dần, - của việc các xứ từng là “vùng đất truyền giáo” ở Thế giới Thứ ba như Phi Luật Tân, Đại Hàn, Ấn Độ, Châu Phi và Châu Mỹ Latinh, gửi người của mình đi làm công tác phúc âm hóa tại các nước Thế giới Thứ nhất. Cứ đà ấy, thì mới có thể tháo gỡ cho hết đi được chế độ thống trị Tây phương mà cơ cấu tổ chức truyền giáo của Giáo hội đã vay mượn từ trào lưu Ánh sáng.

4. Để các Giáo hội có thể giúp cho nhau thêm phong phú hơn, thì cần phải khai triển nền thần học về các Giáo hội địa phương (cá biệt) cho sâu rộng hơn. Tựa như cuộc cách mạng thiền văn của Còpécnic, sự việc công đồng Vaticanô II dạy rằng các Giáo hội địa phương không phải là những “bộ phận” của một giáo hội hoàn vũ nào đó có sẵn trước, nhưng là những Giáo hội hoàn chỉnh đúng với

danh nghĩa ấy, trong đó Giáo hội duy nhất và hoàn vũ được hiện thực hóa, đã gây chấn động quả là sâu rộng ở trong lãnh vực giáo hội học. Và lời nhấn nhủ hết sức hợp lẽ mà công đồng giống lên để kêu gọi lưu tâm "thích nghi" hết mọi lãnh vực cuộc sống Giáo hội với các nền văn hóa địa phương<sup>21</sup> trong khi thực hiện công trình *plantatio ecclesiae* (cắm rễ - Giáo hội) tại những miền xứ khác nhau, đã trở thành dấu báo cáo chung của nền văn hóa độc dạng và tập quyền từng thịnh hành cho đến thời ấy trong Giáo hội công giáo. Ngày nay, ngay cả các ý niệm "thích nghi" và *plantatio ecclesiae* cũng xem ra không thích đáng đủ, bởi vì - ít là theo hình ảnh nghĩa ngữ, - chúng hàm ý nói rằng những cách thiết đặt Giáo hội tại địa phương là không gì khác ngoài những nỗ lực chấp vá sửa chữa lại một kiểu mẫu giáo hội đã sẵn có cho ăn khớp với các nền văn hóa địa phương.

Thay vào chỗ của chúng, các từ như "cảnh hưởng hóa," "thích ứng," "bản địa hóa," và "hội nhập văn hóa" đang được dùng, và như thế mới thấy là công việc hiện thực hóa Giáo hội hoàn vũ tại trong các nền văn hóa địa phương là một tiến trình cực kỳ phức tạp.<sup>22</sup>

Ngược hẳn lại với quan niệm mang nặng nề trạng đề quốc cố hữu của trào lưu Ánh sáng về lý trí và thiên nhiên, sứ mạng của Giáo hội cần phải cố công đẩy mạnh một

<sup>21</sup> Xin xem Sắc lệnh về Hoạt Động Truyền Giáo của Giáo Hội *Ad Gentes*, các số 10, và 22.

<sup>22</sup> Xin xem Joseph Komonchak, "The Local Realization of the Church," trong Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua và Joseph Komonchak, *The Reception of Vatican II* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987) 77-90.

chương trình hội nhập văn hóa chính danh chính cách, có khả năng một đàng là tránh khỏi được cả óc chủng tộc cực đoan lẫn cách kiểu trộn lẫn hổ lốn, và đàng khác là đảm bảo cho các Giáo hội địa phương được toàn vẹn trong bản chất cá biệt của mình, mà vẫn giữ trọn một lòng trung thành không gì lay chuyển được đối với sứ điệp kitô. Mục tiêu nhằm tới không phải là để thiết lập những Giáo hội tự trị, độc lập, tách khỏi hẳn Giáo hội hoàn vũ và đứng biệt lập ra ngoài mọi liên hệ với các Giáo hội địa phương khác, nhưng là để tạo điều kiện cho các Giáo hội ấy có đủ khả năng mà "tự quản, tự túc và tự triển" theo quy cách cơ cấu tổ chức của Hội Thánh Chúa.

Một bước trọng yếu trong tiến trình ấy của công tác hội nhập văn hóa là nỗ lực phối nhập vào trong hoạt động truyền giáo, thực trạng thường gặp thấy và thường được gọi là lòng đạo đức bình dân (*religiosidad popular*). Tự nó, tôn giáo bình dân không phải là đối tượng của công tác phúc âm hóa, nhưng phải nhận đó là một phương cách tích cực giúp cho dân chúng tự phúc âm hóa lấy chính mình một cách liên tục. Thế nên, cần phải xây dựng một nền thần học về tôn giáo bình dân; có đủ sức nêu bật tiềm năng phúc âm hóa của dạng tôn giáo ấy, và cùng lúc có đủ sáng suốt để hiệu chỉnh những khuynh hướng méo mó mà nó tạo ra.<sup>23</sup>

5. Dạng giáo hội học đổi mới gần đây nhất và triệt để nhất là dạng trình bày theo chủ hướng quyết tâm phục vụ

---

<sup>23</sup> Liên quan đến cuộc bàn luận về tôn giáo bình dân, xin xem Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985) 122-58. Xin cũng xem văn kiện đúc kết Hội Nghị lần thứ ba của Liên Hiệp các Hội Đồng Giám Mục Châu Mỹ Latinh (Puebla, 1979) các số 444-69.

người nghèo. Không phải chỉ trong những tác phẩm của các thần học gia giải phóng (Châu Mỹ Latinh, Châu Á, Châu Phi, Da Đen, Nữ Quyền) mới đọc thấy chủ hướng ấy; các văn kiện của huấn quyền Giáo hội - chẳng hạn như là của Hội nghị Medellin và của Đức Gioan Phaolô II - cũng đã bàn nhiều đến quyết tâm đó. Như đã nói đến trên kia, trào lưu Ánh sáng đã đề xuất giải pháp tân tiến hóa bằng con đường kỹ thuật làm phương được giải cứu cho hết mọi vấn đề, mọi tệ hại trong xã hội. Với não trạng đó, các kế hoạch phát triển đã được các Thế giới Thứ nhất và Thứ hai đơn phương dựng đặt lên gọi là để mưu cầu lợi ích cho Thế giới Thứ ba. Và dĩ nhiên, hơn ai hết, các nhà truyền giáo, đặc biệt là các nhà truyền giáo thuộc khuynh hướng tự do, đã hào hứng hợp tác vào trong các kế hoạch ấy. Kết quả là các phương án phát triển kia, - cách chung, - đã chuốc lấy thất bại một cách thảm hại, và nguyên do hàng đầu gây ra thất bại là não trạng thực dân vụ lợi của thời tân đại cộng với niềm tin mù quáng đặt trọn vào nơi các kiến thức kỹ thuật.

Hồi thập kỷ 1970, các nhà thần học Thế giới Thứ ba, đặc biệt là tại Châu Mỹ Latinh, đã khai triển một nền thần học giải phóng về truyền giáo, trong đó giới "người nghèo" không những đóng giữ vai trò làm đối tượng đặc dãi của công tác phúc âm hóa, mà còn là những tác nhân chủ động đảm trách công cuộc truyền giáo. Ngoài ra, nền thần học này cũng còn nêu cho thấy rõ là sứ mạng của Giáo hội đối với tác vụ phúc âm hóa không chỉ đơn thuần giới hạn ở việc công bố Tin Mừng mà thôi, nhưng còn bao hàm cả công tác bảo vệ và thăng tiến nhân phẩm cùng các quyền căn bản của con người, cũng như cả bốn phận lên án hết các loại cơ cấu bất công gây ra cảnh đàn áp ở

giữa xã hội nữa.

Nền thần học giải phóng về truyền giáo nói trên đã ra sức đối đầu với ba loại thách đố. Trước hết, đối lại với cách kiểu truyền giáo thời Trung cổ chỉ lo đơn thuần chú tâm vào ơn cứu rỗi đời sau, thần học giải phóng truyền giáo đã đề xuất ý niệm về ơn cứu độ *trọn vẹn* bao trùm toàn bộ con người với hết mọi chiều kích cuộc sống, và nhờ đó mà đã làm sáng tỏ được mối quan hệ giữa tác vụ phúc âm hóa với công tác cải tiến xã hội. Về điểm này, thần học giải phóng truyền giáo bắt gặp cách nhìn tổng quan mà thời hậu-tân đại đã dùng đến. Thứ đến, đối diện với việc thời hậu-tân đại phê bình kỹ thuật và phát triển, nền thần học giải phóng truyền giáo đã phải một mặt nhìn nhận những hậu quả tác hại của một đà phát triển kinh tế và kỹ thuật thả lỏng (mà trong văn kiện *Sollicitudo Rei Socialis*, Đức Gioan Phaolô II gọi là "overdevelopment / phát triển quá trớn"), và mặt khác là tránh cho khỏi vướng mắc vào vòng chủ hướng cho rằng Nước Chứa nhất định sẽ đến cùng với đà cải tiến xã hội. Và cuối cùng, một nền thần học như thế phải có đủ khả năng phối hợp nỗ lực hòa giải - giữa người giàu và người nghèo, giữa giới áp bức và giới bị áp bức, giữa người bóc lột và người bị bóc lột, - với cuộc đấu tranh cho công bằng và nhân phẩm. Với cách thức đó, thần học giải phóng truyền giáo rồi sẽ khai triển ra được một linh đạo truyền giáo di đúng với những gì Tin Mừng đòi hỏi liên quan đến tha thứ, hòa bình và cả đến chứng cứ tử đạo nữa.

6. Ngược với những tiên đoán mà trào lưu Ánh sáng và Karl Marx đã đưa ra cho rằng với nhịp tiến bộ khoa học, không một tôn giáo nào có thể thoát khỏi được cảnh diệt

vong, thời đại ngày nay đang chứng kiến hiện tượng sống mạnh dạn của các tôn giáo và các truyền thống tôn giáo. Hơn nữa, loại bỏ quan niệm Trung cổ cho rằng các tôn giáo không kitô là không gì khác ngoài những hình thức mê tín dị đoan cần phải được cải biến để nhường bước cho đức tin mà công tác truyền giáo mang lại, Giáo hội Công giáo đã nhìn nhận những giá trị cứu độ và vai trò quan phòng [do Chúa an bài] của các tín ngưỡng khác. Bước phát triển ấy của thần học về tôn giáo đã đặt ra một thách đố cực kỳ phức tạp cho các nhà truyền giáo: Nếu đúng là thế, thì tác vụ phúc âm hóa và truyền giáo có trở thành vô ích, dư thừa hay không? Công cuộc đối thoại liên tôn có thể chân các tác vụ kia hay không? Nếu không, thì tác vụ phúc âm hóa và công cuộc đối thoại liên tôn sẽ liên hệ với nhau như thế nào? Để trả lời cho các câu hỏi đó, thì cần phải dựa theo một nền giáo hội học hội đủ các điều kiện này: một đảng là sẵn lòng nhìn nhận và chấp nhận thực trạng có nhiều tín ngưỡng khác nhau với những thế giới đặc thù của chúng, và đảng khác là nhận lấy bằng một thái độ tuyệt đối nghiêm túc, nhiệm vụ đã được trao phó cho Giáo hội, nhiệm vụ công bố Đức Kitô là Đấng Cứu Độ duy nhất và phổ quát, tức là của toàn thể nhân loại. Có tiến hành với cách thức ấy, thì mới dứt khoát trút bỏ được cả thái độ loại trừ mà người kitô thời sơ khai đã có đối với các tôn giáo không kitô, lẫn phương án mà trào lưu Ánh sáng đưa ra nhằm tới việc dựa trên lý trí và thiên nhiên để thiết lập một thứ tôn giáo thông loại và phổ quát. Một dạng giáo hội học như thế tất phải có đủ cả tính chất quy Kitô lẫn đặc tính quy Thần Khí, tức là biết lưu tâm đầy đủ đến sự hiện diện hữu hiệu của Đức Kitô và của Thần Khí Ngài ở trong lịch sử thế giới, và cách riêng là ở trong lịch

sứ của các tôn giáo.

Trong đoạn cuối của phần một này, bài viết đã nêu ra một số chủ đề giáo hội học xem ra có thể giúp thần học về truyền giáo ứng phó thích đáng với các thách đố mà các thời tân đại và hậu-tân đại đã đặt ra, đặc biệt là các thách đố liên quan đến trách vụ của Giáo hội trong các công tác cải tiến xã hội, hội nhập văn hóa và đối thoại liên tôn. Để có thể liên hành cả ba công tác đó qua hoạt động truyền giáo của cùng một cá nhân, tất phải cần đến các điều kiện khác nữa, chứ chỉ một mực dựa vào những nhận thức thần học không thôi, thì chưa đủ, cho dù các nhận thức ấy có sắc bén đến mấy. Chẳng hạn như là phải cần đến một óc tưởng tượng phong phú, một lòng can đảm gan dạ và một thái độ khiêm hạ sâu thẳm để mà cương quyết dấn thân vào cuộc mạo hiểm, và dĩ nhiên là với cả một niềm tin son sắt vào sức mạnh cứu độ của Tin Mừng nữa, một niềm tin hằng biết liên li cậy dựa vào sức đỡ nâng của kinh nguyện, của chiêm niệm và thờ lạy.

## Phần hai:

### **Giải phóng, hội nhập văn hóa và đối thoại liên tôn trong khuôn khổ sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội**

Trong phần một của thiên khảo luận này, bài viết đã có dịp trình bày về thách đố hay vấn nạn ba mặt mà thời hậu-tân đại đã đặt ra cho công tác thực thi sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội, tức là làm sao để có thể bắc những nhịp cầu liên đới thích đáng giữa sứ mạng ấy với công tác



cải tiến xã hội, với nỗ lực hội nhập văn hóa và công cuộc đối thoại liên tôn. Bài viết cũng đã phác trình về thể dạng giáo hội học xem ra có khả năng giúp cho việc đi tìm giải pháp ứng phó với thách đố kia được dễ dàng hơn.

Phần hai bài viết sẽ cố thử tìm hiểu sâu hơn để xem tại sao ba hoạt động kia lại có liên quan chặt chẽ với công tác phúc âm hóa và truyền giáo. Không nhằm tới việc đề ra phương cách tiến hành các hoạt động ấy ở trong thực tế, bài viết chỉ muốn khảo sát xem việc cải tiến xã hội, nỗ lực hội nhập văn hóa và công cuộc đối thoại liên tôn có phải là những thành phần chủ yếu trong sứ mạng phúc âm hóa hay không, và nếu là phải, thì cần phải hiểu như thế nào về mối liên hệ mà chúng có đối với sứ mạng ấy.

## I

### Công tác cải tiến xã hội và sứ mạng của Giáo hội

Trong bộ khảo luận quy mô về thần học truyền giáo, tác giả David Bosch đã nhận định rằng "mối quan hệ giữa các chiều kích phúc âm và xã hội trong sứ mạng kitô là một trong các vấn đề gai góc nhất mà thần học và công cuộc thực thi sứ mạng truyền giáo phải đối diện với."<sup>24</sup> Như đã rõ, cung cách truyền giáo thời Trung cổ thường đi theo xu hướng tư hữu hóa và tinh thần hóa ý niệm về ơn cứu độ; vì vậy, công cuộc truyền giáo được hiểu như là một hoạt động nhằm tới việc cứu gỡ linh hồn các cá nhân cho khỏi vòng tác hại của tội lỗi. Một đường ranh giới được kẻ

<sup>24</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, 401.

ra rõ để phân biệt giữa sự trông nom “quan phòng” của Thiên Chúa và các hành động “cứu độ” của Ngài, giữa các khía cạnh “chiều ngang” (như là: công việc giáo dục, hoạt động y tế, và các công tác từ thiện) và các khía cạnh “chiều dọc” của công tác truyền giáo (như là: giảng dạy, cử hành bí tích và công tác mục vụ gọi là việc chăm lo cho các linh hồn / *cura animae*); và, không được coi như là những hoạt động chính thức của tác vụ truyền giáo, các công tác “chiều ngang” chỉ đóng giữ vai trò làm tô tạc phục vụ cùng chuẩn bị cho các công tác “chiều dọc.”

Còn đường lối truyền giáo thời nay thì, ngược lại, đã hiểu ơn cứu độ theo một cách kiểu bao hàm, tức là gồm cả việc giải phóng cho khỏi tình trạng mê tín dị đoan, lẫn nỗ lực nâng cao cuộc sống con người cùng đẩy mạnh đà tiến phát của đời sống luân lý đạo đức trong nhân loại. Các hoạt động nhằm mục đích cải thiện các thực thể xã hội chính trị cũng như kinh tế, đều được coi là thành phần chủ yếu trong sứ mạng của Giáo hội. Trong lần họp năm 1973 tại Bangkok, Ủy Ban Truyền Giáo của Hội Đồng Đại Kết Các Giáo Hội Kitô đã miêu họa sứ mạng truyền giáo qua hình ảnh của một cuộc đấu tranh bốn mặt, tức là đấu tranh cho: (1) công bằng kinh tế chống lại bóc lột, (2) nhân phẩm chống lại áp bức, (3) tình liên đới chống lại tha hóa, và (4) hy vọng chống lại tuyệt vọng trong đời sống cá nhân.<sup>25</sup> Về phía công giáo, cách quan niệm như thế về sứ mạng truyền giáo đã được các nhà thần học giải

---

<sup>25</sup> Xin xem Hội Đồng Đại Kết Các Giáo Hội Kitô, (HĐĐKGHK) Cuộc Họp Bangkok 1973: Biên Bản và Báo Cáo Cuộc Họp Ủy Ban Truyền Giáo của HĐĐKGHK (Geneva: HĐĐKGHK, 1973) 98.

phóng hăng hái đón nhận.<sup>26</sup> Ở đây, bài viết không thấy cần phải nhắc lại gì đến lịch sử, phương pháp và những chủ đề cơ bản của thần học giải phóng, là dạng thần học đã xuất hiện và phát triển một cách có thể nói là quy mô kể từ cuối thập kỷ 60.<sup>27</sup> Có hai điểm đang được bàn cãi, đó là công tác cải tiến xã hội có nằm trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội hay không, và nếu có, thì nó quan hệ như thế nào với sứ mạng đó.

Về điểm thứ nhất, nếu cứ dõi theo ánh sáng dẫn đường của giáo huấn chính thức Giáo hội đã đưa ra kể từ các Hội Nghị Medellin và Puebla của Liên Hiệp các Hội Đồng Giám mục Châu Mỹ Latinh cho tới thông điệp *Centesimus Annus (Năm Thứ Một Trăm)* là thông điệp mới nhất của Đức Gioan Phaolô II mà tìm hiểu, thì khó mà còn có thể nghi ngờ về sự việc tác vụ công bố Tin Mừng thực sự gồm hàm cả việc tố giác bất công lẫn nỗ lực hoạt động tích cực nhằm xây dựng hòa bình và công bằng, cùng cố vũ tiến bộ. Trong văn kiện *Convenientes ex universo* (về công bằng trong thế giới), Thượng Hội Đồng Giám mục năm 1971 đã tuyên bố như sau: "Chúng tôi nhận thức rõ rằng hoạt động cho công lý và tham gia vào trong công cuộc cải tiến thế giới là những gì nói lên một chiều kích cấu thành của công tác rao giảng Tin Mừng, hay nói cách khác, của sứ mạng Giáo hội trong công trình cứu độ loài người và giải phóng

<sup>26</sup> Để có một cái nhìn tiêu biểu về quan điểm của thần học giải phóng đối với sứ mạng truyền giáo, xin xem Leonardo Boff, *New Evangelization: Good News to the Poor*, bản dịch của Robert Barr (Maryknoll, NY: 1991).

<sup>27</sup> Xin xem bài tôi viết để nhận định về thần học giải phóng, mang tựa đề "The Future of Liberation Theology," đăng trong tạp chí *The Living Light*, Mùa Xuân 1992, tập 28, số 3 (1992) 259-71.

nhân loại khỏi hết mọi cảnh áp bức."<sup>28</sup> Và trong văn kiện Ngài viết về công cuộc phúc âm hóa, Đức Phaolô VI cũng đã tuyên bố rằng:

"Nhưng, công cuộc phúc âm hóa chỉ hoàn thành trọn vẹn khi biết thương xuyên đưa Phúc Âm vào trong quan hệ với cuộc sống thực tế của con người, cuộc sống cá nhân cũng như xã hội. Thế nên, công tác phúc âm hóa phải bao gồm cả việc nêu cao một sứ điệp rõ ràng, thích hợp với các hoàn cảnh khác nhau trong cuộc sống và cần được cập nhật hóa không ngừng, sứ điệp nói về các quyền lợi và bổn phận của các cá nhân, về đời sống gia đình, bởi nếu thiếu đi những nhân tố sứ mang lại điệp ấy mang lại, thì đời sống các cá nhân khó mà có thể tiến bộ được. Công tác phúc âm hóa có nhiệm vụ quan tâm đến đời sống cộng đoàn trong xã hội, đến cuộc sống các quốc gia, đến hòa bình, công bằng và tiến bộ. Công tác ấy có bổn phận nói lên một sứ điệp có tầm mức đặc biệt trọng yếu và thích đáng trong thời đại chúng ta: sứ điệp nói về nỗ lực giải phóng."<sup>29</sup>

Đức Thánh Cha tiếp tục phát biểu theo chiều hướng đó và đã nêu lên ba lý do để minh họa về các mối liên hệ kết chặt công tác phúc âm hóa với nỗ lực phát triển nhân bản và giải phóng con người. Trước hết là giây nối kết về mặt nhân học: con người không phải là những hữu thể trừu tượng, nhưng là những chủ thể ngôi vị đối với các nhân tố kinh tế và xã hội. Thứ đến là mối kết liên về mặt thần học: không thể nào tách phương án Thiên Chúa tạo dựng rời khỏi kế hoạch Thiên Chúa cứu độ được; mà kế hoạch

<sup>28</sup> Austin Flannery, *Vatican Council II: More Postconciliar Documents* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1982) 696.

<sup>29</sup> Đức Phaolô VI, *Evangelii Nuntiandi*, số 29.

này thì lại đòi hỏi phải búng nhổ bất công cho tận gốc và phải xây dựng công bằng cho vững chãi. Và cuối cùng là glây nối kết về mặt bác ái: có cổ vũ công bằng và hòa bình thì mới có thể công bố Tin Mừng một cách hữu hiệu được.<sup>30</sup>

Sự việc ngày nay cuộc giải phóng khỏi mọi hình thức áp bức như thế cả về mặt cá nhân lẫn về mặt xã hội, được nhận là thành phần trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội, còn nổi bật rõ hơn nữa qua cách hỏi "Giáo hội quyết đứng về phía người nghèo" (hay: lập trường đặc đãi người nghèo / preferential option for the poor), - lúc đầu còn bị tranh cãi, nhưng nay thì đã trở thành thông dụng, - trong các văn kiện chính thức của huấn quyền để nói lên một trong những chiều kích chủ yếu của nhiệm vụ phúc âm hóa Giáo hội đã lãnh nhận.<sup>31</sup> Tựa như thế, các từ ngữ "tội ác xã hội" hay "các cơ cấu tội ác" cũng thường được dùng đến để chỉ về những cảnh trạng bức bách đàn áp ở trong xã hội, những cơ cấu và hệ thống đang cần phải được cải biến để trở thành công cụ phục vụ công bằng.<sup>32</sup>

Di nhiên là các văn kiện của huấn quyền đã mạnh mẽ đưa ra nhiều nhận định đánh giá và cảnh giác về thần học giải phóng cùng về cách thức nền thần học này đặc cách

<sup>30</sup> Xin xem *Evangelii Nuntiandi*, số 31.

<sup>31</sup> Xin xem đặc biệt là văn kiện đúc kết Kỳ Đại Hội Lần Thứ Ba của Các Giám Mục Châu Mỹ Latinh tại Puebla (1979), mang tựa đề "Puebla: La Evangelización en el presente y en el futuro de America Latina," cách riêng là phần II, chương 2, đoạn 4. Xin cũng xem thông điệp *Redemptoris Missio* (7 tháng 12, 1990) của Đức Gioan Pabolò II, các số 20, 58, 59 và 60.

<sup>32</sup> Xin xem *Huấn dụ về Tự Do và Giải Phóng*, các số 74-75, và Mark O'Keefe, *What Are They Saying About Social Sin?* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990).

nhấn mạnh đến tình liên đới với người nghèo trong công tác phúc âm hóa. Cụ thể là có nhiều vấn nạn đã được gióng lên chống lại một số chủ trương và hành động của thần học giải phóng, như: việc sử dụng phương pháp phân tích xã hội của chủ nghĩa Mác-xít và học thuyết đấu tranh giai cấp, lập trường ủng hộ bạo lực và cách mạng, lối giải thích Kinh Thánh theo chiều hướng chính trị độc đạo, chủ trương lấy hành động xã hội (praxis) làm tiêu chí cho chân lý, quan niệm quy nhân về đức tin, và chủ hướng chính trị hóa việc cử hành các bí tích.<sup>33</sup> Tuy nhiên, trong bức thư gửi cho Hội Đồng Giám Mục Ba Tây (9 tháng 4, 1986), Đức Gioan Phaolô II đã công nhận là nếu được tu chính cho thích đáng thì "không những là hợp thời, mà thần học giải phóng còn là hữu ích và cần thiết nữa."<sup>34</sup>

Việc thừa nhận mối liên hệ mật thiết giữa nỗ lực hoạt động cho công bằng và công tác phúc âm hóa vẫn đang còn để lại một câu hỏi chưa được trả lời, đó là phải quan niệm như thế nào về mối tương quan ấy. Như đã nhắc đến trước đây, Thượng Hội Đồng Giám Mục Thế Giới năm 1971 đã coi nỗ lực hoạt động cho công bằng là một "chiều kích cấu thành" của công tác phúc âm hóa; còn Đức Phaolô VI thì đã nêu rõ ba mối liên hệ giữa hai tác vụ ấy. Tuy

---

<sup>33</sup> Xin xem *Huấn dụ về một số khía cạnh của "Thần học giải phóng"* của Bộ Giáo Lý Đức Tin (ban hành ngày 6 tháng 8, 1984). Trong *Huấn dụ về Tự do và Giải phóng* (ban hành ngày 22 tháng 3, 1986), Bộ Giáo Lý Đức Tin có thái độ quan bình hơn đối với thần học giải phóng. Cũng xin đọc bài nhận định chi tiết về những điểm phê bình trên đây, của Arthur F. McGovern, *Liberation and Its Critics: Toward an Assessment* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989).

<sup>34</sup> Có thể đọc thấy bản dịch Anh ngữ của bức thư này ở trong Hennelly, *Liberation Theology*, tr. 503.

nhiên, để nhận thức cho chính xác hơn, thì thử tìm xem trong tương quan ấy, lúc vụn nào phải được coi là ưu tiên?

Giáo huấn của các Giáo Hoàng, từ Đức Phaolô VI cho đến Đức Thánh Cha đương kim, đã nhấn mạnh trước hết đến sự việc này là dù có liên kết chặt chẽ với nhau, thì hai hoạt động kia cũng khác biệt nhau. Đức Phaolô nhận định rằng:

“Có công nhận là có một mối liên hệ giữa chúng, thì cũng không bao giờ Giáo hội đồng nhất hóa việc giải phóng con người với ơn cứu rỗi trong Đức Giêsu Kitô cả... Giáo hội biết rõ rằng cảnh thành tựu của giải phóng, đã phát triển của thịnh đạt và tiến bộ tự chúng, không đủ để đảm bảo cho việc thành tựu của công trình xây dựng Nước Thiên Chúa.”<sup>35</sup>

Minh bạch không kém, Đức Gioan Phaolô II cũng đã nêu bật đường lối phân biệt đó, và còn than phiền về việc Nước Chúa đã bị một lối quan niệm quy nhân thủ nhỏ vào trong khuôn khổ của việc giải phóng kinh tế xã hội, chính trị và văn hóa, tức bị coi như là “một ý thức hệ mới về tiến bộ, thuần túy trần tục.”<sup>36</sup> Quả thế, Ngài giải thích rằng chiều kích trần thế này của Nước Chúa “chỉ đạt đến được mức toàn vẹn khi biết đặt mình vào trong mối liên hệ với Nước Chúa hiện diện ở trong Giáo hội và đang ra sức tiến bước hướng tới tình trạng sung mãn cánh chung.”<sup>37</sup>

Cách phân biệt giữa việc phát triển nhân bản và ơn cứu độ kitô cũng đã được Ủy Ban Thần Học Quốc Tế nhấn mạnh đến rất nhiều khi giải thích nhận định của Thượng

<sup>35</sup> *Evangelii Nuntiandi*, số 35.

<sup>36</sup> *Redemptoris Missio*, số 17.

<sup>37</sup> *Redemptoris Missio*, số 20.

Hội Đồng Giám Mục năm 1971, coi hoạt động xây dựng công bằng là một thành tố của công tác rao giảng Tin Mừng; Ủy Ban phát biểu như sau:

"[Các] từ 'cấu tạo' (*ratio constitutiva*) vẫn còn là dấu dề của tranh cãi. Nếu cứ theo nghĩa hẹp, thì cách giải thích xem ra có phần xác đáng hơn chính là lối hiểu chúng theo nghĩa chỉ về một thành phần không thể thiếu (*integral part*), chứ không phải là thành phần cốt yếu (*essential part*)... Thế nên, dù vẫn giữ vững lời xác định về mối liên hệ kết chặt hai công tác ấy lại một, thì cũng xét thấy là việc giải thích lại, và cho rõ hơn nữa, về sự khác biệt giữa hai tác vụ, là điều hữu ích."<sup>38</sup>

Tương tự như thế, *Huấn dụ về Tự do Kitô và Giải phóng* cũng đã xác định rằng:

"Do đó, khi đề cập đến vấn đề cổ vũ công bằng giữa xã hội loài người hay khi khuyến khích tín hữu hoạt động trong lãnh vực ấy tùy theo ơn gọi riêng của mỗi người, Giáo hội không vượt ra ngoài sứ mạng của mình. Tuy nhiên, Giáo hội cũng cảm thấy cần phải lưu tâm làm sao để sứ mạng ấy khỏi bị những bận tâm trần thế cuốn hút mất đi, hoặc là bị đồng nhất hóa với chính những bận tâm ấy. Thế nên, Giáo hội đặc biệt quan tâm đến việc xác định cho rõ ràng và mạnh mẽ về cả hai khía cạnh, tức là về mối hiệp nhất cũng như về sự khác biệt giữa công cuộc phúc âm hóa và công tác đẩy mạnh đà thăng tiến của con người: hiệp nhất, bởi lẽ Giáo hội nhắm tới lợi ích của con người toàn vẹn; khác biệt, bởi vì hai tác vụ ấy thuộc sứ mạng của Giáo hội theo những cách thức khác nhau."<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Tuyên cáo về việc phát triển nhân bản và ơn cứu độ Kitô. Bản dịch tiếng Anh (*Declaration on Human Development and Christian Salvation*) trong A. Hennelly, *Liberation Theology*, tr. 214.

<sup>39</sup> *Huấn dụ về Tự Do Kitô và Giải Phóng*, số 64.



Ngoài việc nêu rõ sự phân biệt giữa hai tác vụ cải biến xã hội và phúc âm hóa ra, các văn kiện huấn quyền còn khẳng định về chỗ đứng hàng đầu (ưu vị) hay tính cách ưu tiên của công tác phúc âm hóa nữa. Đức Phaolô VI đã viết:

“Giáo hội tuyên giảng về giải phóng và hợp tác với tất cả những ai đang nỗ lực hoạt động cùng đang hy sinh chịu khổ vì công cuộc giải phóng. Giáo hội không nói rằng phận vụ của mình chỉ được đóng khung ở trong lãnh vực thuần túy tôn giáo, và không liên quan gì tới các vấn đề thế tục của con người. Nhưng, Giáo hội muốn xác định lại cho rõ về chỗ đứng hàng đầu của phận vụ thiêng liêng đã được trao phó cho mình, và về lập trường kiên quyết của mình là sẽ không bao giờ chịu để cho việc rao giảng Nước Chúa phải bị đánh đổi bởi việc thuyết lý về một hình thức giải phóng thuộc phạm vi đơn thuần loài người. Giáo hội xác tín và minh xác rằng nỗ lực mà Giáo hội hằng đưa ra nhằm ủng hộ công cuộc giải phóng sẽ không đạt đến chỗ toàn vẹn hay hoàn hảo được, nếu Giáo hội lơ là đối với tác vụ rao giảng về ơn cứu độ trong Đức Giêsu Kitô.”<sup>40</sup>

Chỗ đứng hàng đầu hay tính cách ưu tiên ấy của tác vụ phúc âm hóa trong trật bậc so sánh đối với hoạt động xây dựng công bằng, cũng được nhiều Giáo hội Tin lành xác nhận. Hiệp ước Lausanne (1974) tuyên bố rằng “trong sứ mạng phục vụ hy tế của Giáo hội, tác vụ phúc âm hóa

---

<sup>40</sup> *Evangelii Nuntiandi*, số 34. Xin cũng xem thông điệp *Redemptoris Missio* của Đức Gioan Phaolô II, số 20: “Giáo hội đóng góp vào trong cuộc nhân loại hành hương trở về với kế hoạch của Thiên Chúa qua việc làm chứng tá và qua các hoạt động như đối thoại, thăng tiến con người, dân thân đầu tranh cho công bằng và hòa bình, giáo dục và y tế, giúp đỡ người nghèo và trẻ con. Tuy nhiên, trong khi tiến hành các hoạt động như thế, không bao giờ Giáo hội không nhớ kỹ chỗ đứng hàng đầu của các thực tại siêu việt và thiêng liêng, là những hoa trái bước đầu trên đường dẫn đến ơn cứu độ cánh chung.”

(evangelism / truyền giảng Phúc Âm) đứng ở vị trí hàng đầu.<sup>41</sup> Ủy Ban Lausanne đặc trách về Phúc Âm Hóa Thế Giới và về Tổ Chức Thành Viên Tin Lành Thế Giới (1982) cũng đã giải thích thêm về mối quan hệ giữa công tác phúc âm hóa và hoạt động xã hội, cũng như về chỗ đứng hàng đầu của công tác kia trong tương quan với hoạt động này. Theo Ủy Ban, có ít nhất là ba mối giây nối kết giữa chúng. Thứ nhất, hoạt động xã hội là một *hậu quả* (*consequence*) hay là một trong các *mục tiêu* (*goals*) chính của công tác phúc âm hóa. Điểm yếu của lối nhìn này là ở chỗ trong thực tế, không phải bao giờ hoạt động xã hội cũng đi tiếp theo sau công tác phúc âm hóa như lịch sử truyền giáo đã cho thấy qua rất nhiều trường hợp. Thứ hai, hoạt động xã hội có thể đóng vai làm *nhịp cầu* đưa tới hoạt động phúc âm hóa, nghĩa là các nhà truyền giáo có thể đi từ những nhu cầu trần thế của dân chúng để tiến dần đến nhu cầu sâu thẳm hơn nằm tận trong đáy lòng họ, nhu cầu được liên hệ với Thiên Chúa. Cái hiểm nghèo của quan điểm này là có thể làm cho công cuộc truyền giáo gặp phải cơ nguy biến thành một thứ hoạt động chiêu dụ, chỉ biết hối hả làm ra một loại “người kitô cơm gạo” (theo đạo để có gạo miễn phí). Thứ ba, hoạt động xã hội không những đi theo sau công cuộc phúc âm hóa như là hậu quả và mục tiêu, và làm cầu mở đường sẵn trước mà thôi, nhưng cũng còn là *cộng sự viên* (*partner*) cùng đồng hành với công cuộc ấy nữa. Hai hoạt động này tiến hành song đôi như hai lưỡi của một chiếc kéo, hay là như hai cánh

---

<sup>41</sup> Có thể đọc thấy văn bản của Hiệp ước Lausanne ở trong James Scherer và Stephen Bevans, *New Directions in Mission & Evangelization 1: Basic Statement 1974-1991* (Maryknoll, NY: Orbis, 1992) 253-62. Cầu trưng dẫn trích từ trang 256.

của một con chim. Hoạt động này không phải là hoạt động kia, và ngược lại; nhưng không hoạt động nào trong hai có thể tiến hành mà không cần đến sự có mặt của hoạt động kia.<sup>42</sup>

Liên quan đến chỗ đứng hàng đầu của công tác phúc âm hóa, Ủy Ban đã nói rõ là ưu vị đó cần được hiểu theo bậc thang trọng yếu, chứ không phải theo thứ tự *thời gian*, vì lẽ trong một số trường hợp, tác vụ xã hội cần phải được **bắt đầu trước**. Dĩ nhiên đó là chuyện họa hiem, tuy nhiên vẫn có thể xảy ra, chẳng hạn như trong trường hợp đứng trước sự lựa chọn giữa việc trợ giúp phần xác và việc cứu giúp phần hồn cho một người. Dù sao thì Ủy Ban cũng đã xác định là "nếu phải lựa chọn, tu chung tôi sẽ nói rằng điều cần thiết tối thượng và tối hậu đối với bất cứ ai trong toàn thể nhân loại, là chính ơn cứu độ của Đức Giêsu Kitô, và rằng vì thế ơn cứu rỗi đời đời cho linh hồn của một người thì quan trọng hơn là hạnh phúc trần thế hay vật chất mà người ấy có thể hưởng nhận được."<sup>43</sup>

Xét theo thực tế, thì phải nhận rằng việc nhấn mạnh đến hoạt động xây dựng công bằng và hòa bình, coi đó là một nhân tố cấu thành và không thể thiếu trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội, đã đánh dấu một khúc quanh quan trọng, làm đảo ngược hẳn kiểu mẫu truyền giáo thời Trung cổ với lối quan niệm hầu như thuần túy thiêng liêng và cá nhân về ơn cứu độ. Đáng khác, việc khẳng định tính chất khác biệt giữa hai hoạt động xã hội và phúc âm hóa, là một sửa sai cần thiết để ứng đối lại với cách kiểu trào lưu Ánh sáng hiểu về sứ mạng và hoạt động truyền giáo,

<sup>42</sup> Xin xem James Scherer và Stephen Bevans, *New Directions*, 278-79.

<sup>43</sup> James Scherer và Stephen Bevans, *New Directions*, 280.

tức là coi việc cải tiến xã hội như là điều kiện hay kết quả của Nước Chúa. Tuy nhiên, theo tác giả bài viết này thì việc nhấn mạnh đến vai trò ưu tiên hay ưu vị của công tác phúc âm hóa so với hoạt động xã hội, của phần rỗi đời đời cho linh hồn so với tình trạng sung túc trần thế và vật chất, là việc làm xem ra còn mang nặng dấu vết của não trạng nhị nguyên đã từng gây ra nhiều khó khăn phiền toái cho cả phía Giáo hội Công giáo lẫn phía các Giáo hội Tin lành. Bao lâu còn dành ưu thế (superiority) cho phần rỗi linh hồn trong tương quan so sánh với tình trạng sung túc hay hạnh phúc của thế xác, thì bấy lâu trong thực tế, vẫn còn chưa thoát ra khỏi hẳn được cơ nguy chỗi bỏ mất đi cách hiểu về ơn cứu độ theo ý nghĩa “trọn vẹn,” “toàn diện,” “bao hàm,” tức là cứu độ toàn bộ con người và tất cả mọi người; ý niệm bao hàm này là một trong những đóng góp lớn cho nền cứu độ học hiện đại.

## II

### Sứ mạng truyền giáo và công tác hội nhập văn hóa

Ngay từ những thời sơ khai, hoạt động truyền giáo kitô đã luôn luôn ra sức tìm cách để đưa Tin Mừng nhập thể vào trong các nền văn hóa của những dân nước tiếp đón Phúc Âm. Nỗ lực hội nhập ấy không chỉ giới hạn ở việc phiên dịch các văn bản thánh ra trong các thứ tiếng bản địa, mà còn bằng cả việc gia công tạo điều kiện để sứ điệp kitô có thể “thích nghi” tốt đẹp với các nền văn hóa ấy. Các Giáo Hoàng, như Đức Grêgôriô Cả hồi thế kỷ thứ 6, và Đức Bênêđictô XV hồi thượng bán thế kỷ 20, đã đưa ra nhiều huấn dụ để chỉ dẫn cho các nhà truyền giáo về cung

cách xử thế trong khi tiếp xúc với các nền văn hóa bản địa. Huấn dụ mà Thánh Bộ *De Propaganda Fide* (Truyền Giáo, thành lập năm 1922) gửi cho các Đại diện tông tòa Đàng ngoài (Tonkin: Đức Cha François Pallu) và Đàng trong (Cochinchina: Đức Cha Lambert de la Motte), mang một tầm trọng yếu quả là rất lớn. Huấn dụ đã liệt kê ra những đặc tính cần phải có nơi các nhà truyền giáo (đặc biệt là thái độ sẵn sàng thích nghi với cung cách suy nghĩ và phong tục tập quán của người khác), và đã chỉ thị cho các giám mục: chuẩn bị cho có hàng giáo sĩ bản xứ, và cả những ứng viên đủ tư cách để đảm nhận chức vụ giám mục nữa; tránh du nhập các tập tục Tây phương; và phải thực thi lối sống khó nghèo phúc âm. Xin được ghi lại đây một đoạn rất đáng được trưng dẫn của văn kiện:

"Xin đừng dùng bất cứ cách thức nào hoặc viện danh bất cứ lý do nào để cố thuyết phục người dân các xứ ấy thay đổi lễ nghi (rites), tập quán và phong tục của họ, trừ phi rõ ràng là chúng đi ngược lại với tôn giáo và luân lý đạo đức lành mạnh. Có gì phi lý cho bằng bưng một nước Pháp, một nước Tây Ban Nha, một nước Ý hoặc là một nước Châu Âu nào khác để đem trông vào Trung quốc? Điều mà quý vị phải mang đến thì chắc chắn không phải là xứ sở của quý vị, nhưng chính là đức tin, một đức tin không hề biết đến chuyện loại bỏ hay coi thường các lễ nghi hoặc phong tục của bất cứ một dân nước nào miễn là chúng không phải là ác dữ, nhưng ngược lại chỉ ước muốn làm sao để chúng được bảo toàn cho trọn vẹn và được cổ lệ cho thích đáng. Có thể nói là trong tâm khảm bản lĩnh của mọi người điều có ghi sẵn một ước vọng tự nhiên muốn thấy phong tục của xứ sở mình và cách riêng là chính quê quán của mình, được quý chuộng, yêu mến và kính trọng hơn tất cả những gì khác trong thế giới... Đừng bao giờ đem các phong tục tập quán của các dân tộc ấy mà so sánh với phong tục tập

quán Châu Âu; ngược lại, cần phải tỏ ra quan tâm lo sao cho mình được thực sự trở thành quen thuộc với chúng. Hãy biết thân phục và ca tụng tất cả những gì đáng ca tụng. Đối với những gì không đáng ca tụng, thì dù không nên tâng bốc như những người nịnh bợ thường làm, nhưng cũng phải cư xử khôn ngoan cho đủ để tránh phê phán hoặc để tuyệt đối tránh lên án một cách hấp tấp và quá đáng. Còn đối với những gì ác hại, thì có thể tạm gác bỏ nó một bên bằng cách ra dấu lắc đầu hay chỉ giữ thái độ bình lặng hơn là dùng đến lời nói, tuy vẫn không quên chờ dịp thuận tiện, khi mà các tâm hồn đã mở lòng đủ để đón nhận chân lý, rồi mới búng nhổ nó đi một cách êm nhẹ."<sup>44</sup>

Bởi được nói lên giữa hồi cực thịnh của thời thực dân, cho nên các lời huấn dụ trên đây càng đáng chú ý đặc biệt hơn nữa. Nhưng buồn thay, lịch sử truyền giáo tại Đông Á cũng như tại các nơi khác, cho thấy rằng các lời huấn dụ kia đã không được tuân thủ cho đủ, như đã từng lộ rõ qua vụ "Tranh luận về Lễ chế." Về mặt này, các phái vụ truyền giáo Tin lành cũng không hay gì hơn, cho dù trên lý thuyết, đã có chấp nhận nguyên tắc "tam tự" - do Rufus Anderson và Henry Venn đề xuất, tức là tự quản, tự túc và tự triển, - làm tiêu đích cho công cuộc truyền giáo.

Nhưng, ngay cả khi có những cố gắng đưa ra nhằm bản địa hóa Kitô giáo, thì rồi công tác cũng chỉ dừng lại ở mức nông cạn. Các từ ngữ được dùng để chỉ về quy trình tiến hành ấy là thích nghi (adaptation) và thích ứng (accommodation). nỗ lực thích ứng với các nền văn hóa bản địa còn được quan niệm theo dự thiết tiên quyết này là nền thần

<sup>44</sup> J. Neuner và J. Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (New York: Alba House, 1982) 309-10.

học Tây phương sẽ được coi như là tiêu chí phổ quát; nỗ lực kia được coi như chỉ là một sự nhượng bộ dành cho các nhà thần học bản xứ để họ dùng một số trong các yếu tố hay lãnh hoặc ít nhất là vô thưởng vô phạt, của nền văn hóa họ mà biểu đạt đức tin; người ta đã nghĩ rằng chỉ có các Giáo hội "trẻ" mới cần phải thích nghi, còn các Giáo hội "kỳ cựu" thì không cần, vì đã nắm sẵn trong tay cả một nền thần học với những cơ cấu trường kỳ vững chãi rồi, không có gì khác cần phải học thêm từ các Giáo hội "trẻ" cả; và rằng trong tiến trình thích nghi như thế, nếu có cần đổi thay, thì cũng chỉ thay đổi những yếu tố thứ yếu phụ tùy ("husk") của đức tin mà thôi, chứ phần cốt lõi ("kernel") thì vẫn mãi tồn tại y nguyên không thay đổi.<sup>46</sup>

Điều đã giúp mang lại một sự đổi thay tận gốc trong cách hiểu về tác vụ đưa Phúc Âm hội nhập vào trong các nền văn hóa, là một sự nhận thức - được kiến thức của các ngành khoa học xã hội và nhân văn hỗ trợ, - nhận thức ra rằng không có một loại tri thức nào mà không bén rễ vào trong một bối cảnh, mà không được cảnh huống hóa; cũng thế, không có một nền thần học nào mà không phải là bản địa hay địa phương. Ngày nay, hầu như ai cũng đều nhận là: không một văn bản nào mà không phải là một bản giải thích; không phải chỉ cứ nắm ý một chỗ để chú giải thích, văn bản "hình thành" khi chúng ta bắt tay tìm hiểu về nó; trong một nghĩa nào đó, chính độc gia là người "tạo nên" bản văn khi khảo đọc về nó; hành động chú giải kia không chỉ mang tính chất văn học mà thôi, nhưng còn là một việc làm có tính cách kinh tế và xã hội chính trị nữa.

<sup>46</sup> Liên quan đến các nhận định phê bình về tiến trình thích nghi ấy, xin xem David Bosch, *Transforming Mission*, 448-50.

Trong bất cứ nỗ lực nào hiện đang tiến hành nhằm tới việc thực hiện công trình cảnh huống hóa, bản xứ hóa, địa phương hóa Kitô giáo hoặc là đưa Kitô giáo hội nhập vào trong các nền văn hóa, thì cũng đều có mặt "lời giải đoán khoa học luận" ấy - tức là phương pháp khảo cứu về tri thức theo cách kiểu nói trên đây. Thần học giải phóng cũng có thể được coi như là một hình thức đưa Kitô giáo hội nhập vào trong Thế giới Thứ ba, trong đó việc sống tình liên đới với người nghèo và người bị áp bức là một yếu tố chủ chốt, - là bước thứ nhất, - trong quy trình thực hiện - bước thứ hai, tức là - công tác "làm" thần học.

Ngoài thần học giải phóng, - là dạng thần học đặc biệt lưu tâm đến các khía cạnh kinh tế và xã hội chính trị của cuộc sống con người, - còn có những cố gắng khác trong nỗ lực đưa Kitô giáo hội nhập vào trong các nền văn hóa. Khác với thần học giải phóng - chứ không phải là vì ác cảm đối với khởi điểm của nền thần học này, - các cố gắng kia đã đặc biệt dồn chú ý vào việc tìm hiểu các nền văn hóa của các dân tộc. Ở đây, từ văn hóa được hiểu theo nghĩa chỉ về toàn bộ các biểu tượng hay ký hiệu cùng các giá trị (cũng như các khuyết điểm) mà con người đã sáng tạo nên trong khi tiếp xúc với thiên nhiên, trong cuộc giao tiếp với người khác và trong mối quan hệ với Thiên Chúa. Văn hóa là một thực tại sinh động và luôn luôn biến hóa, thường xuyên được kinh nghiệm của con người nhào di nặn lại; lúc nào cũng nằm ở trong tầm ảnh hưởng của những bước phát triển mới, văn hóa được chuyển thông từ thế hệ này đến thế hệ khác qua con đường truyền thống. Hiện diện ở nơi con tim của văn hóa là tôn giáo, qua đó con người xác nhận hay khước



bỏ mối quan hệ của mình với Thiên Chúa.<sup>46</sup>

Những thập kỷ gần đây, các giáo hoàng đã nhấn mạnh nhiều đến việc cần phải đưa Tin Mừng hội nhập vào trong các nền văn hóa. Lúc đầu còn lưỡng lự giữa việc thích nghi và công tác hội nhập văn hóa, nhưng về sau Đức Phaolô VI đã dứt khoát quyết định về phía công tác này khi nhận định rằng: "Cần phải chu toàn tác vụ phúc âm hóa không phải từ bên ngoài như là chỉ gắn lên thêm một số thiết bị trang hoàng hay choàng lên thêm một cỗ áo khoác sắc sảo, nhưng là từ trong chiều sâu, bằng cách đi vào tận trong tâm can và gốc rễ của cuộc sống. Phúc Âm phải thấm nhập ăn sâu vào trong văn hóa và trong toàn bộ nếp sống của con người..."<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Liên quan đến cuộc bàn luận về văn hóa, xin xem Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: 1985) 39-74, và Leonardo Boff, *New Evangelization: Good News to the Poor*, bản dịch của Robert Barr (Maryknoll, NY: Orbis, 1991) 3-13.

<sup>47</sup> *Evangelii Nuntiandi*, số 20. Bài Ngài nói trước đó với các giám mục Châu Phi nhóm họp tại Kampala, Uganda năm 1969 cũng mang một tầm quan trọng đặc biệt; trong đó, có đoạn Ngài nói như sau: "Cách thức diễn đạt, tức là ngôn ngữ và lễ lời biểu hiện Đức tin duy nhất ấy thì mang nhiều hình thái khác nhau; do đó, cách kiểu được dùng để tuyên xưng Đức tin duy nhất ấy cũng có thể là một hình thức thực sự đặc sắc. Bởi vậy, nếu vì thế mà có một tình trạng đa dạng nào đó trong thực tế, thì điều đó không những là chính đáng mà còn là đáng mong muốn nữa. Việc làm cho đời sống Kitô thích nghi với các môi trường sinh hoạt mục vụ, nghi lễ, giáo dục và thiêng liêng là việc làm không những có thể, mà còn được Giáo hội mạnh mẽ ủng hộ nữa. Phong trào canh tân phụng vụ là một bằng chứng sống động của việc làm ấy. Và trong chiều hướng này, anh em có thể và phải làm sao để cho có được một nền Kitô giáo thực sự Châu Phi." *Công báo Tòa Thánh (Acta Apostolicae Sedis)* 66 (1969) 57.

Đức Gioan Phaolô II còn nói rõ thêm là:

"Qua công tác hội nhập văn hóa, Giáo hội làm cho Phúc Âm nhập thể vào trong các nền văn hóa khác nhau, và đồng thời, đưa dẫn các dân tộc cùng với các nền văn hóa của họ đi vào trong cộng đoàn của mình. Giáo hội chuyển thông qua cho họ những giá trị của mình, và cùng lúc, thu nhận những yếu tố hay đẹp sẵn có ở nơi các nền văn hóa ấy để canh tân chúng từ bên trong. Qua công tác hội nhập văn hóa, về phía mình, Giáo hội sẽ trở thành dấu chứng dễ nhận ra hơn của chính bản chất mình, cũng như sẽ trở thành hữu hiệu hơn trong công việc truyền giáo. Nhờ việc tiến hành công tác hội nhập như thế tại các Giáo hội địa phương, chính Giáo hội hoàn vũ cũng được nên phong phú hơn, bởi các lãnh vực khác nhau trong đời sống kitô, - như là các lãnh vực phúc âm hóa, phụng tự, thần học chẳng hạn, - và các hoạt động từ thiện... sẽ có thêm nhiều dạng thức biểu đạt và nhiều giá trị dồi dào hơn.

"Đến từ các Giáo hội và miền xứ khác, các nhà truyền giáo phải biết vượt ra ngoài những giới mức của văn hóa mình để mà dẫn mình đi sâu vào trong môi trường văn hóa của những người họ được phái gửi đến với... Dĩ nhiên là không có chuyện đòi buộc các nhà truyền giáo phải lột bỏ bản sắc văn hóa của mình đi, nhưng là cần phải thấu hiểu, quý trọng,... và phúc âm hóa nền văn hóa của môi trường ở nơi mình hoạt động..."<sup>48</sup>

Công tác hội nhập văn hóa khác với nỗ lực thích nghi hay thích ứng như thế nào? David Bosch đã liệt kê ra 6 điểm khác biệt. Thứ nhất, các tác nhân trong công tác hội nhập văn hóa không phải trước hết là các nhà truyền giáo Tây phương, mà là chính Chúa Thánh Linh và cộng đoàn

---

<sup>48</sup> *Redemptoris Missio*, các số 52-53.

địa phương, cách riêng là giới giáo dân. Thứ hai, cần phải đặt trọng tâm công tác ở nơi cộng đoàn địa phương với hết mọi chiều kích của cộng đoàn ấy, như là: xã hội, chính trị, kinh tế, tôn giáo, v.v. Thứ ba, bối cảnh công tác hội nhập văn hóa không chỉ là cộng đoàn địa phương không thôi, nhưng còn bao gồm cả các khu vực khác trong toàn vùng nữa. Điểm chủ chốt vấn đề đặt ra không phải là ở chỗ có những Giáo hội khác nhau (như: Công giáo, Lutê, Calvin, Anh giáo, v.v.), nhưng là ở chỗ có những miền xứ khác nhau (như: Châu Âu, Châu Phi, Châu Mỹ Latinh, Châu Á, v.v.). Có thể là Châu Âu và Bắc Mỹ cần phải dồn tâm lực vào việc ứng xử với thực trạng vô thần và tục hóa; Châu Mỹ Latinh thì phải sống tình liên đới đối với người nghèo; Châu Phi thì phải tìm cách ứng đáp với các nền văn hóa tự trị; còn Châu Á thì cần phải sáng suốt ứng xử với thực trạng đa dạng tôn giáo. Thứ tư, việc hội nhập văn hóa phải được rập khuôn theo mô mẫu của hành động nhập thể và "tự hủy" của Ngôi Lời. Điều quan trọng nhất không phải là việc mở rộng Giáo hội về mặt địa dư, nhưng là làm sao để Giáo hội lột bỏ được lột vỏ môi trường văn hóa cũ mà tái sinh vào trong mỗi một bối cảnh và mỗi một nền văn hóa mới. Thứ năm, công tác hội nhập văn hóa tiến hành theo một nhịp bước song đôi: đưa Kitô giáo hội nhập vào trong văn hóa, và kitô hóa văn hóa. Không những cần phải nhập thể vào trong các nền văn hóa địa phương để làm phát sinh nên những dạng thần học và lễ lối phụng tự mới, cũng như những cơ cấu tổ chức mới ở trong Giáo hội mà thôi, Tin Mừng còn phải can đảm phê bình và thanh luyện những sai lệch và những thiếu sót có thể gặp thấy ở trong các nền văn hóa ấy. Theo cách thế ấy, Tin Mừng sẽ làm cho thành hiện thực điều mà Đức Phaolô VI gọi là

“nền văn minh tình thương.” Có tiến hành việc hội nhập văn hóa theo cách thức như thế thì mới xóa bỏ hết được quan niệm cho rằng đức tin là cốt lõi (“kernel”) còn văn hóa chỉ là lớp vỏ phụ tùy (“husk”). Để minh họa công tác ấy cho thích đáng hơn, thì có lẽ nên dùng hình ảnh của hạt giống sinh hoa kết trái sau khi đã đâm rễ sâu vào trong lòng đất của một vùng văn hóa bản địa cụ thể. Thứ sáu, công tác hội nhập văn hóa là một việc làm có tính cách bao hàm. Không thể chỉ chọn riêng ra một số yếu tố (như phong tục tập quán và triết học chẳng hạn) để mà phúc âm hóa, và rồi không lưu tâm gì đến các yếu tố khác. Xét vì tôn giáo là linh hồn của mọi nền văn hóa, cho nên, nếu không biết chú tâm đến tôn giáo, đến các tín ngưỡng và lễ lối sống của một nền văn hóa, thì bất cứ nỗ lực nào của tiến trình đưa Tin Mừng hội nhập vào trong lòng của nền văn hóa ấy cũng đều sẽ bị cầm chân mà không thoát ra khỏi được vòng nông cạn hời hợt.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Xin xem David Bosch, *Transforming Mission*, 443-45. Văn phẩm viết về việc hội nhập văn hóa mệnh mông; vậy, ngoài tác phẩm của Robert Schreiter, chỉ xin ghi lại đây một vài văn phẩm đáng chú ý hơn hết: Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross - Cultural Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990); Mary Motte và Joseph Lang, *Mission in Dialogue* (Maryknoll, NY: Orbis, 1982) 489-553; Hervé Carrier, *Gospel Message and Human Cultures from Leo XIII to John Paul II* (Pittsburg: Duquesne University Press, 1989); Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988); Vincent J. Donovan, *Christianity Rediscovered* (Maryknoll, NY: Orbis, 1978); Louis J. Lutzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives on Missiological Anthropology* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988); Peter Schineller, *A Handbook on Inculturation* (Mahwah: Paulist Press, 1990); George Kilcourse, *Proceedings of the forty-fifth Annual Convention of The Catholic Theological Society of America*, vol. 45 (1990).

Thứ bảy, cuối cùng là vấn đề ứng xử đối với tôn giáo hay lòng đạo đức bình dân trong khi tiến hành công tác hội nhập văn hóa. Từ ngữ ấy thường được hiểu theo ý nghĩa chỉ về các hình thức dân chúng ở một địa phương biểu đạt đời sống tôn giáo của mình. Cọng với nhiều yếu tố khác, các hình thức ấy gồm những tổ chức hội nhóm, những sinh hoạt sùng mộ và xã hội dựa người dân đi đến với thần linh hay Thượng Đế qua môi giới của không biết bao nhiêu là tác nhân trung gian. Tôn giáo bình dân thường thì khác hẳn với tôn giáo chính thức về mặt cơ cấu tổ chức, còn về mặt xã hội thì khác hẳn với tôn giáo của giới tinh hoa, và về mặt trí thức thì khác với tôn giáo bí truyền.<sup>60</sup> Tôn giáo hay lòng đạo đức bình dân, hoặc là tôn giáo dân gian hay tôn giáo công chúng (*religiosidad popular*) đã được đánh giá theo nhiều cách khác nhau, về phía người khen cũng như về phía kẻ chê.<sup>61</sup> Dĩ nhiên là tôn giáo bình dân gồm chứa cả những điều đúng lẫn những điểm sai.<sup>62</sup>

Ở đây, xin chỉ bàn đến vai trò tôn giáo ấy đóng giữ đối với công tác phúc âm hóa và hội nhập văn hóa. Lần đầu tiên Đức Phaolô VI đề cập đến tôn giáo bình dân (mà Ngài gọi là lòng đạo đức bình dân hay tôn giáo dân chúng) là ở trong Tông Huấn về tác vụ phúc âm hóa. Ngài nêu rõ rằng "lòng đạo đức bình dân chỉ có một số giá trị rất hạn hẹp" bởi lẽ hình thức đạo đức này thường mở rộng đường

<sup>60</sup> Xin xem Robert Schreier, *Constructing Local Theologies*, 124-27.

<sup>61</sup> Về 7 dạng cách phê bình tôn giáo bình dân, xin xem Robert Schreier, *Constructing, Local Theologies*, 131-39.

<sup>62</sup> Xin xem danh sách liệt kê các điểm tích cực và tiêu cực của tôn giáo bình dân, ở trong Văn kiện Tổng kết Đại hội Puebla, các số 454-56.

cho mê tín, cho những dạng phụng tự hạ cấp, cũng như đưa tới tình trạng sinh sôi nảy nở của những tôn phái và bè nhóm. Tuy nhiên, Ngài nói tiếp rằng “nếu được hướng dẫn một cách khôn ngoan, và nhất là nếu được dẫn dắt theo đường hướng và phương pháp của tiến trình phúc âm hóa, thì lòng đạo đức ấy sẽ có thể mang lại những lợi ích lớn lao.”<sup>53</sup> Đức Gioan Phaolô II đã nêu rõ như sau về các lợi ích mà lòng đạo đức bình dân có thể mang lại:

“Tiềm ẩn ở trong các kinh nguyện cùng các cách kiểu thực hành ấy, và ngoài những điều cần được thái bỏ, còn có nhiều yếu tố khác mà một khi được sử dụng cho đúng đắn, thì có thể đóng một vai rất đặc lực trong việc giúp người dân tiến đến chỗ nhận biết mầu nhiệm của Đức Kitô và sứ điệp mà Người mang lại, tức là: tình yêu thương và lòng tha thứ của Thiên Chúa, mầu nhiệm Nhập Thể của Đức Kitô, cuộc Tử nạn cứu độ và cuộc Sống lại của Ngài, hoạt động của Thánh Linh ở trong mỗi một người kitô và ở trong Giáo hội, mầu nhiệm về đời sau, các nhân đức phúc âm cần được thực thi trong cuộc sống, sự hiện diện của Đức Kitô ở giữa lòng thế giới, v.v. Và tại sao chúng ta có thể dùng đến những nhân tố không kitô hay cả đến những nhân tố phản kitô nữa, mà trong khi đó lại từ chối xây dựng trên những nhân tố đã mang sẵn bản chất kitô ngay từ trong gốc rễ của chúng, cho dù chúng có cần phải được cải thiện cho nên tốt đẹp hơn?”<sup>54</sup>

Như thế là có một sự nhất trí chung về việc cần phải

<sup>53</sup> *Evangelii Nuntiandi*, số 48.

<sup>54</sup> *Catechesi Tradendae*, số 54. Trong văn kiện “Đức Tin và Việc Hội Nhập Văn Hóa” (tháng 12, 1987), Ủy Ban Thần học cũng đã bàn thảo về vai trò lòng đạo đức bình dân trong công cuộc hội nhập văn hóa. Xin xem James Scherer và Stephen Bevans, *New Directions in Mission & Evangelization*, 157.

lưu tâm nhiều hơn đến lòng đạo đức bình dân trong khi tiến hành công tác hội nhập văn hóa. Tuy nhiên, còn có một vấn đề khác, đó là: Làm sao để biết được rằng công trình hội nhập văn hóa như thế (lúc là bao gồm cả việc nhờ đến lòng đạo đức bình dân) đã thực sự tiến hành thành công? Có tiêu chí nào để lượng định và đánh giá công trình đó hay không? Người viết bài này xin được nêu một số đề nghị theo dạng câu hỏi như sau:

1. Trong các nền văn hóa địa phương, có những yếu tố đi ngược lại với các khoản tín lý cơ bản và lẽ lối thực hành đức tin hay không? Không một nền văn hóa nào có thể thoát cho khỏi hết được những lệch lạc sai trái, và do đó có những yếu tố cần phải được thanh luyện cũng như cứu chữa trước khi được dùng vào trong tiến trình hội nhập văn hóa. Bối cảnh văn hóa hay những gì "tiến hành tốt" trong bối cảnh ấy không phải là cũng như không thể được coi là tiêu chí xác định chân lý; tiêu chí ấy là chính Đức Kitô cùng những gì Ngài đã làm và đã dạy.

2. Một khi đã hội nhập vào trong văn hóa của một xứ hay một vùng nào đó, Kitô giáo có nuôi dưỡng và cố xúy mối hiệp thông với các Giáo hội khác và với Giáo hội hoàn vũ hay không? Một trong các mối nguy lớn có thể gặp thấy trong công tác hội nhập văn hóa là nào trạng duy chủng tộc: bao giờ cũng có cảm dỗ coi một kiểu mẫu Kitô giáo hay một thể dạng thần học Kitô nào đó là có giá trị phổ quát cho khắp mọi nơi. Hơn nữa, điều cần thiết không chỉ đơn thuần là công tác hội nhập văn hóa, nhưng còn là công tác giao lưu văn hóa (interculturalism) nữa, qua đó mọi Giáo hội - Tây phương cũng như Đông phương, Bắc bán cầu cũng như Nam bán cầu, - đều được nên phong phú

thêm nhờ công trình hội nhập văn hóa thực hiện tại nơi mỗi một Giáo hội địa phương.

3. Có phải tiến trình hội nhập văn hóa chỉ cần dừng lại ở nơi những yếu tố phụ tùy bên ngoài, như là lễ phục, thánh ca, vũ điệu dùng ở trong phụng vụ, những cơ cấu tổ chức Giáo hội, v.v. hay là còn phải tiến xa hơn nữa để đi vào cho tới tận tâm can, - tức là [các] tôn giáo, - của bất cứ một nền văn hóa nào? Bao lâu công tác phục âm hóa không chịu kính phục và đón nhận những tư tưởng, những giá trị và nếp sống chính đáng mà [các] tôn giáo của một nền văn hóa cụ thể nào đó truyền dạy, thì bấy lâu việc hội nhập văn hóa vẫn còn giẫm chân nông cạn ở vòng ngoài, và Kitô giáo vẫn phải mang tiếng là tha hóa.

4. Các yếu tố văn hóa thu nhận được qua tiến trình hội nhập văn hóa có làm tăng giá trị bản sắc xã hội của cộng đoàn, và có nói lên gì được có ý nghĩa cho đại chúng ngày nay không, hay là chỉ cho những giới chuyên môn và ưu tú không thôi? Trong vấn đề này, có một mối nguy cần phải tránh, đó là não trạng nệ cổ, cứ một mực khẳng khẳng cho rằng chỉ có cái cổ xưa mới là thật là tốt. Người ta quên đi rằng văn hóa là một thực tại sống động, biến đổi không ngừng, và do đó không thể nào chịu đóng cứng một mực ở trong khung mẫu duy nhất của những văn bản cổ điển hay những tác phẩm cổ cụ (artifacts).

5. Công tác hội nhập văn hóa có đẩy mạnh việc kiến tạo công bằng xã hội và nỗ lực giải phóng người nghèo và người bị áp bức hay không, hay là chỉ biết phục vụ cho nhu cầu thẩm mỹ của giới phong lưu nhàn rỗi không thôi? Câu hỏi này mang một tầm hướng đặc biệt quan trọng trong tương quan đối với tôn giáo bình dân, là dạng tôn



giáo thường biểu hiện qua những lễ lối thực hành có tính cách sùng mộ cá nhân và quy hướng về với một niềm hy vọng cứu độ ở trong thế giới bên kia.

6. Sau hết, tiến trình hội nhập văn hóa có quá "thành công" hay không? Có điều ngược đời: trong tiến trình ấy, thành công cũng chính là dấu chỉ của thất bại. Bởi lẽ, nếu không khéo thì vẫn mắc phải cạm bẫy này là một khi đã hoàn toàn hội nhập vào trong một nền văn hóa, thì Kitô giáo sẽ trở thành công cụ phát ngôn cho nền văn hóa đó và không còn có thể nói lên tiếng nói riêng của mình để thi hành chức năng ngôn sứ và phê bình cố hữu của sứ mạng mình nữa. Đúng, Kitô giáo phải đi vào trong niềm hiệp thông với hết thảy mọi nền văn hóa để làm cho đôi bên - tức là phía Kitô giáo cũng như phía các nền văn hóa, - được phong phú hơn thêm; nhưng bao giờ Kitô giáo cũng phải ghi nằm lòng rằng mình là dấu chứng muôn thuở của phê bình chống đối, và không một nền văn hóa nào có thể có đủ kích thước để gói trọn mình được. Kitô giáo cũng chẳng nên để cho người ta biến mình thành một thứ "tôn giáo dân sự" hay là quốc giáo tại một dân nước nào đó. Chi như thế thì Kitô giáo mới bảo toàn được tính chất công giáo và siêu việt của mình.<sup>55</sup>

Để kết thúc phần viết này, xin được lưu ý là trong bước đường hội nhập văn hóa, không có chuyện chỉ đem áp dụng một số biện pháp đã được đúc sẵn hay là dùng đến một số công thức pha chế đảm bảo thành công chắc chắn. Điều cần đến không phải là một học thuyết hay tốt được

---

<sup>55</sup> Về các tiêu chí giúp nhận định công cuộc hội nhập văn hóa, xin xem Robert Schreiter, "A Framework for a Discussion of Inculturation," trong Mary Motte và Joseph Lang, *Mission in Dialogue*, 544-53.

biên soạn sẵn trước, mà cũng chẳng phải là việc chuyên chú áp dụng những lý thuyết ấy. Điều đòi hỏi phải có là một tình thương tha thiết đối với người dân và đối với nền văn hóa mà mình được phái gửi đến với để cùng sinh hoạt; điều đòi hỏi phải có là một lòng can đảm mạnh dạn đủ để dám vận dụng óc tưởng tượng và chí quyết tâm mà mạo hiểm tiến hành công cuộc đưa dẫn đức tin kitô hội nhập vào trong văn hóa. Dĩ nhiên là cần phải ngắm nhìn lại những kinh nghiệm quá khứ để học hỏi. Nhưng, cũng không nên quên rằng cuộc sống thì đổi thay không ngừng, và chẳng bao giờ gặp thấy lại được hai hoàn cảnh giống hệt như nhau; do đó, không thể được coi là đủ khi chỉ đơn thuần lặp lại những gì người khác đã làm ngày trước. Muốn tiến hành công trình hội nhập văn hóa, thì cần phải chấp nhận một cuộc mạo hiểm không biên giới, trong đó, dưới sức tác động và sự hướng dẫn của Chúa Thánh Linh, Kitô giáo sẽ có được khả năng để sinh ra lại ở trong mỗi một nền văn hóa của loài người.<sup>56</sup>

### III

#### Sứ mạng truyền giáo và công cuộc đối thoại liên tôn

Thách đố mới nhất đặt ra cho tác vụ phúc âm hóa là công cuộc đối thoại liên tôn. Vấn đề đã không được Đức Phaolô VI đề cập đến ở trong Tông Huấn quan trọng của Ngài là *Evangelii Nuntiandi* (*Loan Báo Tin Mừng*). Đức

---

<sup>56</sup> Về vai trò của Thánh Linh như là tác nhân chính trong công tác phúc âm hóa, xin xem thông điệp của Đức Gioan Phaolô II, *Redemptoris Missio*, các số 21-30.

Gioan Phaolô II là vị giáo hoàng đầu tiên bàn đến vấn đề, và đó là lần Ngài phát biểu ở trong thông điệp về truyền giáo, tựa đề *Redemptoris Missio* (*Sứ Mạng Đấng Cứu Thế*, các số 55-57) ban hành ngày 7 tháng 12, 1990. Sáu tháng sau, tức vào ngày 20 tháng 6, 1991, Ủy Ban Giáo Hoàng đặc trách về Đối Thoại Liên Tôn và Bộ Rao Giảng Tin Mừng (Truyền Giáo) đã cùng đưa ra một bản tuyên bố chung, mang tựa đề *Đối Thoại và Tuyên Giảng*.<sup>57</sup> Trước đó bản dự thảo của thông điệp *Redemptoris Missio* được giữ kín: các soạn giả bản tuyên bố chung đã không được biết gì về dự bản ấy, cho nên trong bản tuyên bố chung kia đã không đọc thấy một lời trưng dẫn nào liên quan đến những gì thông điệp viết về chủ đề đối thoại liên tôn và sứ mạng truyền giáo. Tuy nhiên, văn kiện cũng đã nói rõ là cần phải đọc và hiểu bản tuyên bố theo ánh sáng của thông điệp. Quả thật, bản tuyên bố đã bàn đến vấn đề một cách chi tiết và với những phân biệt khúc chiết hơn là bức thông điệp.

Sự việc công đồng Vaticanô II công khai nhìn nhận các giá trị tích cực có mặt ở trong các truyền thống tôn giáo không Kitô, và coi đó là hoa trái phát sinh từ sự hiện diện sinh động của Thiên Chúa qua Ngôi Lời và Thần Khí của Ngài, tất phải đưa đến chỗ thắc mắc không biết công tác phúc âm hóa rồi đây có còn nữa không, hay là sẽ được hoàn toàn thay thế bởi công cuộc đối thoại liên tôn? Để trả lời cho câu hỏi đó, Đức Gioan Phaolô II đã minh bạch và dứt khoát khẳng định rằng:

“Công cuộc đối thoại liên tôn là thành phần trong sứ mạng

---

<sup>57</sup> Xin xem văn bản trong James Scherer và Stephen Bevans, *New Directions in Mission & Evangelization*, 177-200.

phúc âm hóa của Giáo hội. Được hiểu như là một phương pháp và cách thức giúp cho đôi bên hiểu biết lẫn nhau và làm cho nhau thêm phong phú, đối thoại không đi ngược lại với sứ mạng truyền giáo *ad gentes*; quả đúng, công cuộc đối thoại có những liên hệ đặc biệt với sứ mạng truyền giáo và là một trong những cách thức biểu đạt của sứ mạng ấy... Đối thoại có thể được khai mở và tiến hành với niềm thâm tín xác quyết rằng Giáo hội là công cụ thường cách (ordinary means) của ơn cứu độ, và chỉ một mình Giáo hội mới có đầy đủ những phương cách cần thiết để mang lại ơn cứu độ."<sup>68</sup>

Bản tuyên ngôn về *Đối Thoại và Tuyên Giảng* cũng đã tăng cường cho sức xác quyết của nhận định trên đây với những lời lẽ như sau:

"Dù không nằm trong cùng một bình diện, thì cả công cuộc đối thoại liên tôn lẫn công tác tuyên giảng đều là những thành tố chính thực trong sứ mạng phúc âm hóa của Giáo hội. Cả hai đều là chính đáng và cần thiết. Chúng liên hệ mật thiết với nhau, nhưng không thể thay thế cho nhau: một nỗ lực đối thoại liên tôn chân chính về phía Kitô giáo tất phải hàm ngụ nỗi lòng mong muốn làm sao để Đức Giêsu Kitô được biết đến rõ hơn, cùng được nhìn nhận và yêu mến; việc tuyên giảng về Đức Giêsu Kitô cần phải được tiến hành theo tinh thần đối thoại của Phúc Âm. Là khác biệt nhau, nhưng như kinh nghiệm đã cho thấy, cả hai hoạt động ấy có thể được cùng lúc và cùng một Giáo hội địa phương, cùng lúc và cùng một cá nhân, dẫn thân đắm nhận và tiến hành."<sup>69</sup>

Công cuộc đối thoại liên tôn có thể mang nhiều dạng thái khác nhau. Đức Gioan Phaolô II và Bản Tuyên Ngôn

<sup>68</sup> *Redemptoris Missio*, số 55.

<sup>69</sup> *Đối Thoại và Tuyên Giảng*, số 77.

Chung đã đề ra bốn cách thức sau đây: a) đối thoại bằng cuộc sống là cách thức qua đó tín đồ thuộc các tín ngưỡng khác nhau làm chứng cho nhau về các giá trị tôn giáo và nhân bản của mình, và như thế họ giúp cho cuộc sống của nhau được thêm phong phú hơn; b) đối thoại bằng hành động là cách thức qua đó người kitô và những người khác cùng hợp tác hoạt động với nhau để xúc tiến việc phát triển và cuộc giải phóng mưu ích cho dân chúng; c) đối thoại bằng cách trao đổi về mặt thần học là cách thức qua đó các nhà chuyên môn gia công cùng nhau tìm hiểu và trao đổi về những gì tôn giáo của mỗi phía đối thoại chỉ dạy; d) đối thoại bằng con đường kinh nghiệm tôn giáo là cách thức qua đó các tín đồ thuộc các tôn giáo khác nhau và đã từng sâu đậm sống qua kinh nghiệm truyền thống tôn giáo của mình, cùng đem chia sẻ cho nhau những gì phong phú mình có về mặt tinh thần.<sup>60</sup>

Trong công cuộc đối thoại liên tôn ấy, các người kitô sẽ có những thái độ như thế nào về các tôn giáo khác? Thông thường thì các tác phẩm thần học kể ra ba loại thái độ có thể có, đó là các thái độ chấp nhất (exclusivism), bao gồm (inclusivism), và đa dạng (pluralism). Thái độ chấp nhất khẳng định rằng chỉ có thể tìm thấy được chân lý mạc khải và ơn cứu độ thật ở trong Đức Giêsu và duy ở trong Đức Giêsu mà thôi, bởi lẽ biến cố Đức Kitô đến trong lịch sử chính là yếu tố cấu thành của mọi cuộc gặp gỡ chính thực với Thiên Chúa, bất cứ là ở đâu hay bao giờ. Thái độ bao gồm thì xác quyết về tính chất duy độc (độc nhất vô nhị) của Đức Giêsu, mà vẫn nhận rằng Thiên Chúa hằng

<sup>60</sup> Xin xem *Redemptoris Missio*, số 57, và *Đối Thoại với Truyền Giảng*, các số 42-46.

có mặt với sự hiện diện cứu độ tác hiệu của Ngài ở nơi các tôn giáo khác. Tuy nhiên, những người chủ trương như thế còn nhấn mạnh đến điểm này là Đức Kitô bao hàm hết mọi tôn giáo khác hoặc là bởi Ngài hiện diện nặc danh ở trong các tôn giáo ấy, hoặc là bởi, theo tư thế là cùng đích của mọi tôn giáo, Ngài làm cho các tôn giáo được thành tựu sung mãn. Và nếu không đóng giữ vai trò cấu thành, thì ít nhất Đức Giêsu cũng đóng vai chuẩn tắc cho hết mọi dạng loại kinh nghiệm tôn giáo. Còn quan niệm đa dạng thì quả quyết Đức Giêsu là duy độc, nhưng cho rằng tính chất duy độc của Ngài bao gồm, và được bao hàm bởi, hết các vị sáng lập tôn giáo khác cũng ngang hàng xét về mặt tiềm năng (potentially). Theo quan niệm này, Đức Giêsu không đóng giữ vai cấu thành mà cũng chẳng đóng giữ vai chuẩn tắc cho kinh nghiệm tôn giáo chính thực; vai trò Ngài đóng giữ là vai trò quy thần (theocentric), tức là - bằng một cách thức thích đáng và phổ quát, - biểu trưng, thể hiện và làm dấu chỉ cho chân lý mạc khải và ơn cứu độ Thiên Chúa ban xuống trong lịch sử loài người.<sup>61</sup>

Theo thiên ý của tôi thì cả thái độ chấp nhất lẫn quan niệm đa dạng đều không phản ánh được đầy đủ đức tin của Giáo hội Công giáo. Quan niệm chấp nhất thì tỏ ra không biết gì đến sự hiện diện của Thần Khí Đức Kitô và của ân sủng Thiên Chúa ở trong các tôn giáo khác, như đã được công đồng Vaticanô II cùng các văn kiện sau đó của

---

<sup>61</sup> Xin xem phần viết "Are There Other 'Saviors' for Other People" trong (tác phẩm của tôi) Peter C. Phan, *Christianity and the Wider Ecumenism* (New York: Paragon House, 1990), 163-80; "The Claim of Uniqueness and Universality in Interreligious Dialogue," *Indian Theological Studies* 31, số 1 (1994) 44-66.

huấn quyền xác định rõ. Còn chủ trương đa dạng thì mắc phải vũng lầy chủ thuyết tương đối, và do đó làm cho thực chất của chính công cuộc đối thoại liên tôn bị phân hóa mất đi. Tôi nghĩ rằng thái độ bao gồm giữ được thế thăng bằng giữa hai chân lý cơ bản của đức tin kitô, đó là: ý định cứu độ phổ quát của Thiên Chúa, và vai trò trung gian thiết yếu của Đức Giêsu Kitô trong việc thông chuyển ơn cứu độ đến cho mỗi một cá nhân. Đó cũng là lập trường tạo được điều kiện cho việc xúc tiến công cuộc đối thoại liên tôn, bởi vì một đằng nó thúc đẩy các phía đối tác (partners) trong cuộc đối thoại dần thân tích cực hơn để tìm hiểu và sống thực truyền thống tín ngưỡng của mình (như thế là biết lưu tâm kỹ hơn đến những khác biệt giữa các phía, những khác biệt mà mọi bên đều cố gắng cảm thông chấp nhận, và nếu được thì ra sức vượt thắng), và đằng khác là nó nhìn nhận rằng chân lý và những gì tốt lành cũng có thể có mặt ở nơi những truyền thống tôn giáo khác với truyền thống tôn giáo của một cá nhân hay một phía nào đó.

Còn một câu hỏi cuối cùng cần phải được đặt ra, là: Nếu cuộc đối thoại liên tôn và việc tuyên xưng Đức Kitô là Chúa không tương phản với nhau và không thay thế cho lẫn nhau, thì thứ hỏi có phải công cuộc đối thoại liên tôn chỉ đơn thuần là một phương cách đưa dẫn tới chỗ thực thi công tác phúc âm hóa hoặc là tiền phúc âm hóa, hay đó là chính công tác phúc âm hóa? Dựa theo cách luận giải của Jacques Dupuis, tôi xin được nhận định như sau: công cuộc đối thoại liên tôn là một dạng cách phúc âm hóa do tự bản chất của nó, chứ không chỉ là một bước đi trước hay là một phương cách chuẩn bị cho công cuộc phúc âm hóa sẽ đến tiếp theo sau. Trong một vài hoàn cảnh, ngoài việc làm

chúng về chân lý Đức Kitô là Chúa qua cuộc sống thường nhật, đối thoại là cách phúc âm hóa duy nhất có thể tiến hành. Đối thoại liên tôn có đưa dẫn đến chỗ mình nhìn nhận và tuyên xưng Đức Kitô là Chúa hay không, và nếu có, thì vào lúc nào? Đó là những điều mà người Kitô dẫn thân đối thoại biết rằng không thể nào dự đoán được, và cần phải được trọn vẹn phó thác cho sự dẫn dắt cùng tác động của Thánh Linh.

Cuối cùng, cần phải lưu ý đến điểm này là công cuộc đối thoại cũng có thể là một cơ hội để phúc âm hóa cho lẫn nhau, tức là để qua cuộc đối thoại, không những người Kitô chia sẻ những thâm tín và giá trị của mình cho tín đồ các tôn giáo khác, nhưng cũng còn là để các tín đồ khác có cơ hội giúp cho người Kitô biết ý thức về việc cần phải thanh luyện cùng hiệu chỉnh niềm tin và những giá trị của chính mình, cũng như biết làm cho niềm tin và những giá trị ấy phong phú lên thêm bằng cách thu nhận những gì cao đẹp tìm thấy nơi niềm tin và các giá trị mà có thể là không gặp thấy, hay ít ra không thấy hiện rõ ở trong Kitô giáo cho bằng ở trong các tôn giáo khác.<sup>62</sup>

Tóm lại, thời hậu-tân đại đã đặt ra những thách đố khác nghiệt cho Giáo hội nói chung, và cách riêng, cho sứ mạng phúc âm hóa. Để tiện cho việc tìm hiểu, thiên khảo luận đã chia các thách đố ấy thành ba loại liên hệ với ba phạm vi hoạt động: cải tiến xã hội, hội nhập văn hóa, và đối thoại liên tôn. Tuy nhiên, không nhất thiết là các nhà truyền giáo tại một phần đất nào đó trong thế giới sẽ thấy cần phải cùng lúc dồn hết tâm lực vào việc ứng phó với

<sup>62</sup> Xin xem Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1991) 207-29.



hết cả ba loại thách đố đó. Có thể là tại một vùng nhất định, một dạng sinh hoạt nào đó sẽ xem ra bức thiết hơn; chẳng hạn: hoạt động cải tiến xã hội tại Châu Mỹ Latinh, nỗ lực hội nhập văn hóa tại Châu Phi; và công cuộc đổi thoai liên tôn tại Châu Á. Tuy nhiên, bởi vì ngày nay, qua mạng lưới các phương tiện truyền thông hiện đại, trái đất làm như đang co nhỏ lại theo một vận tốc cao nhanh hơn bao giờ hết, cho nên, nếu các nhà truyền giáo làm việc tại một vùng nào đó, có phải ứng phó với bất cứ một loại nào trong ba loại thách đố nói trên, hay là với cả ba loại cùng một lúc, thì đó không còn phải là chuyện lạ.

Nguyễn Thế Minh chuyển ngữ

## TRONG SỐ NÀY

**Lời nói đầu** ..... 01

**Nhập Thế: Vấn đề và Mâu nhiệm**  
*Jean Milet* ..... 03

**Sứ mạng truyền giáo**  
**trong nhân quan thần học hiện đại**  
*Peter C. Phan* ..... 43

*Số 15 Năm VI (1996)*

---

*Với phép Bề*