

TRUYỀN BÁ PHÚC ÂM VÀ ĐA VĂN HÓA: SỰ NĂNG ĐỘNG CỦA TIN LÀNH Ở INDONESIA¹

Tóm tắt: Cộng đồng người Tin Lành đã trải qua một thời kỳ phát triển rất nhanh ở Indonesia, đặc biệt phong trào Phúc Âm/ Ngũ Tuần/ Đặc Sủng (Evangelical and Pentecostal/Charismatic movements) đã tìm thấy mảnh đất màu mỡ trong tầng lớp trung lưu ở thành thị. Hiện tượng này làm dấy lên lo ngại về sự Tin Lành hóa cộng đồng người Muslim đang chiếm đa số. Họ cảm thấy sự phát triển của Tin Lành là một mối đe dọa về luân lý (moral threat). Những căng thẳng giữa người Tin Lành và người Muslim là một phần rất quan trọng trong sự phát triển tôn giáo ở Indonesia. Tác giả đề cập đến những cách thức mà các Hội Thánh Tin Lành ở Indonesia kết hợp giữa truyền bá Phúc Âm (thực hiện sứ mạng cao cả) và đa dạng văn hóa (cùng chung sống hòa bình trong sự khác biệt). Bài viết khảo sát người Tin Lành ở Indonesia vượt qua môi trường đa văn hóa ra sao và làm thế nào để họ điều chỉnh sự đa dạng trong Tin Lành. Bằng việc làm nổi bật sự đa dạng và năng động của Tin Lành, bài viết mang lại cái nhìn mới về người Tin Lành Indonesia, ngoài cách nhìn của đa số người Muslim coi người Tin Lành là một nhóm đồng nhất và cứng nhắc.

Từ khóa: Đa văn hóa, Indonesia, Kitô giáo, Muslim, Tin Lành, Phúc Âm, truyền bá.

Sự đa dạng về văn hóa và ngôn ngữ của Indonesia bao gồm hơn 300 nhóm dân tộc và 700 ngôn ngữ, khiến cho Indonesia trở thành một trong những quốc gia đa dạng nhất thế giới. Để thích ứng với sự đa dạng này, Hiến pháp Indonesia năm 1945 chấp nhận “sự thống nhất trong đa dạng” (Bhinneka Tunggal Ika) như một châm ngôn quốc gia. Ý thức hệ quốc

* Ass. Pro. School of Social Sciences, Singapore Management University, Singapore.

¹ Bài viết được đăng trên *Social Compass*, Vol. 60, No. 4, December, 2013, tr. 457 - 470, nhan đề: *Between Evangelism and Multiculturalism: The Dynamics of Protestant Christianity in Indonesia*.

gia Pancasila cũng được ban hành để thống nhất sự đa dạng của dân số Indonesia. Ý thức hệ này dựa trên 5 nguyên tắc: Niềm tin vào một Đấng Tối cao, chủ nghĩa nhân văn, chủ nghĩa dân tộc, nhân dân làm chủ và công bằng xã hội (belief in One Supreme God, humanism, nationalism, popular sovereignty and social justice). Tôn trọng nhu cầu cần thiết phải thừa nhận hàng loạt các tôn giáo khác nhau, Hiến pháp đã ban hành “tất cả mọi người có quyền thờ cúng (worship) theo tôn giáo và niềm tin riêng của mình”. Tuy nhiên, chỉ có 6 tôn giáo được công nhận chính thức ở Indonesia, đó là Islam giáo, Tin Lành, Công giáo, Hindu giáo, Phật giáo và Khổng giáo. Theo số liệu điều tra dân số năm 2010, 87% trên tổng dân số 238 triệu người Indonesia tự nhận mình là Muslim, 7% Tin Lành, 3% Công giáo, 1,7% Hindu giáo và tỷ lệ rất nhỏ là Phật giáo và Khổng giáo. Mặc dù ước tính có khoảng 20 triệu người thực hành Vật linh giáo (Animism) và các loại tôn giáo truyền thống khác (traditional belief) nhưng những tôn giáo truyền thống này không được Nhà nước công nhận chính thức (Oslo Coalition, 2008).

Trong khi “sự thống nhất trong đa dạng” được ca ngợi là con đường dẫn tới hòa hợp dân tộc và tôn giáo nhưng trên thực tế mục tiêu như vậy rất khó đạt được. Người ta cũng biết tới chế độ “*Trật tự mới*” (New Order) trong giai đoạn cầm quyền của Tổng thống Suharto (1966 - 1998), cách tiếp cận của Indonesia về điều tiết sự đa dạng dân tộc và tôn giáo phần lớn được coi là giả bộ, sự đa dạng không tồn tại. Cuộc thảo luận nổi trội về vấn đề đồng hóa và thảo luận về sự đa văn hóa chỉ diễn ra sau khi chế độ của Suharto sụp đổ vào năm 1998. Sau 32 năm chế độ *Trật tự mới* tưởng chừng như không bao giờ kết thúc, hàng loạt bạo lực về sắc tộc, tôn giáo và cộng đồng nổ ra trên khắp cả nước. Có nhiều vụ tấn công vào người Hoa ở một số thị trấn và thành phố, bạo lực sắc tộc ở khu vực Trung tâm và miền Tây Kalimantan, xung đột tôn giáo hoặc cộng đồng ở Poso, Lombok, Halmahera, Ambon và nhiều nơi khác nữa (Sidel, 2007).

Mặc dù thời kỳ hậu Suharto, Indonesia là một xã hội mở và dân chủ hơn nhiều nhưng sự đa văn hóa thịnh hành như ngày nay vẫn bị giới hạn bởi những quy định hạn chế của chính phủ và nổi lên xu hướng không khoan dung tôn giáo. Tuy đất nước có đặc trưng đa dạng từ rất lâu nhưng cuộc thảo luận về tính đa văn hóa vẫn luôn được xem xét với sự ngờ vực. Một số nhóm Islam cực tả (radical Islamist groups) sử dụng không gian

dân chủ để thúc đẩy chương trình nghị sự (agendas) của họ và tấn công vào những nhóm thiểu số bên lề như cộng đồng Ahmadiyya, các Hội Thánh Tin Lành và những người đồng tính. Sự nổi lên chủ nghĩa bảo thủ của Islam giáo chủ lưu cũng ngày càng rõ rệt. Ví dụ, năm 2005, Hội đồng Ulama Indonesia (Indonesian Council of Ulama - MUI) cấm những người Muslim cầu nguyện với những người không phải là Muslim. Cũng trong năm đó, hội đồng này đã ban hành “*fatwa*” (án lệnh - người dịch) cấm người Muslim kết hôn với người phi Muslim và đặt giáo phái Islam thiểu số Ahmadiyya ra ngoài vòng pháp luật. Bao trùm lên tất cả, MUI còn chỉ trích chủ nghĩa đa nguyên, chủ nghĩa thể tục và chủ nghĩa tự do (Gillespie, 2007). Bức tranh thiếu khoan dung tôn giáo ngày càng gia tăng ở Indonesia có ảnh hưởng rất quan trọng đến sự lớn mạnh của cộng đồng Tin Lành ở quốc gia này.

Trong vài thập niên trước, Tin Lành đã trải qua một thời kỳ phát triển rất nhanh ở Indonesia. Mặc dù các hoạt động truyền giáo đã được thực hiện trong suốt thời kỳ thuộc địa nhưng phần lớn sự cải đạo chỉ đến sau khi Indonesia trở thành một quốc gia độc lập (Van den End and Aritonang, 2008: 173). Ví dụ, sự cải đạo hàng loạt - được biết đến như mùa đại thu hoạch (Great Harvests), diễn ra ở Java trong cuộc thanh trừng người cộng sản và những người ủng hộ Đảng Cộng sản Indonesia vào những năm giữa thập niên 60 của thế kỷ XX (Roxoborogh, 1995)¹. Sự cải đạo theo Tin Lành tiếp tục tăng trong thời kỳ Trật tự mới bởi chính quyền Suharto tích cực thúc đẩy sự liên kết tôn giáo để ngăn chặn sự tái xuất hiện của Chủ nghĩa Cộng sản. Những năm gần đây, các bài báo như “Đại giáo đoàn mở ra trong cộng đồng Muslim chiếm đa số ở Indonesia” (Megachurch Opens in Muslim-majority Indonesia) (Nathalia and Katyal, 2010) và “Sự nổi lên của Tin Lành ở Indonesia” (Christianity’s Surge in Indonesia) (Beech, 2010) đã chỉ ra sự gia tăng của Tin Lành, đặc biệt đối với sự hình thành các Đại Giáo đoàn Phúc Âm và Đặc Sủng - các đại giáo đoàn này tìm thấy mảnh đất màu mỡ trong tầng lớp trung lưu ở thành thị. Tuy nhiên, sự mở rộng của Tin Lành ở Indonesia đẩy lên mối lo lắng trong số những người Islam theo chủ nghĩa cực đoan về việc “Tin Lành hóa” do nhiệt tâm truyền giáo của nhóm Phúc Âm trong các khu vực Islam chiếm đa số. Hậu quả của việc đụng độ giữa những người cực đoan, như Tổ chức Khủng hoảng Quốc tế (International Crisis Group) mô tả, là tham gia vào một cuộc phản ứng dữ dội không khoan dung tôn giáo được thể hiện trong việc “huy động quần

chúng và gây mất trật tự” (mass mobilisation and vigilante attacks) do những nhóm Islam cấp tiến/triệt để thực hiện (ICG, 2010).

Trên thực tế, Tin Lành ở Indonesia có một thời kỳ lịch sử dài đầy khó khăn. Đa số người Islam luôn cảm thấy “Tin Lành hóa”, dù có thực hay được tưởng tượng, là mối đe dọa về luân lý. Trong quá trình xây dựng hình ảnh tín hữu Tin Lành là “thực thể khác”, một số người Islam đã cụ thể và đồng nhất hóa những hội thánh khác nhau thành một nhóm thống nhất và đồng nhất. Do sự lựa chọn hoặc không biết thật sự, đa số người Islam vẫn không nhận thức hết sự đa dạng của Tin Lành Indonesia. Với sự gia tăng tín hữu gần đây của các phong trào Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng, sự căng thẳng giữa những người Islam và người Tin Lành ngày càng được chú ý. Để hiểu được sự hiện diện liên tục của Tin Lành trong một đất nước Islam lớn nhất thế giới, phải đánh giá mối quan hệ giữa người Islam và người Tin Lành và chính sách của nhà nước về tôn giáo. Từ khi thành lập quốc gia, những người Islam theo chủ nghĩa dân tộc cố gắng xây dựng một nhà nước Islam thông qua Hiến chương Jakatar (Jakatar Charter). Mặc dù tham vọng này đã thất bại khi Hiến chương Jakatar bị hủy bỏ, nhưng một số nhóm Islam vẫn tiếp tục “lobby” cho ý thức hệ Islam trong chính phủ.

Nỗ lực “lobby” của những người Islam này đã tạo ra thay đổi như có thể thấy từ việc thông qua một số điều luật gây tranh cãi. Các điều luật này bao gồm Nghị định liên Bộ số 1/1969 (Joint Decree No. 1/1969) giữa Bộ Tôn giáo và Bộ Nội vụ về quản lý các hoạt động tôn giáo và xây dựng các cơ sở thờ tự (sau đó được thay thế bằng Quy định liên Bộ về Cơ sở Thờ tự năm 2006) và Luật Hôn nhân số 1/1974 chỉ công nhận hôn nhân khi đăng ký với Văn phòng Đăng ký Dân sự (Civil Registration Office) và không công nhận hôn nhân đăng ký kết hôn ở những tổ chức tôn giáo. Luật này đã làm cho việc kết hôn liên tôn giáo ngày càng khó từ thập niên 1990 vì Văn phòng Đăng ký Dân sự từ chối đăng ký cho họ. Nghị định liên Bộ năm 1979 cấm việc truyền giáo và hạn chế việc tiếp nhận các tài trợ nước ngoài của các tổ chức tôn giáo. Luật Giáo dục số 2/1989 (được đổi thành Luật Giáo dục số 20/2003) quy định các giáo viên dạy về tôn giáo phải cùng tôn giáo với học sinh tạo ra thách thức đối với các trường học Tin Lành. Sau đó, luật số 7 năm 1989 về Tòa án Tôn giáo (để giải quyết các vấn đề pháp lý Islam) được những người Tin Lành xem như là một bước hướng tới việc công nhận Hiến chương Jakatar và Nhà

nước Islam (chi tiết những cuộc thảo luận xung quanh những điều luật này, xem Mujiburrahman, 2006; Crouch, 2007, 2010; Van den End and Aritonang, 2008).

Bài viết này đề cập đến những cách thức mà các hội thánh Tin Lành ở Indonesia điều hòa giữa truyền bá Phúc Âm (thực hiện sứ mạng cao cả) và môi trường đa văn hóa (cùng chung sống hòa bình trong sự khác biệt). Sự “khác biệt” này được giải quyết trong khuôn khổ đa văn hóa đã vượt ra ngoài mối quan hệ liên tôn giáo (ví dụ, người Tin Lành và phi Tin Lành). Như M. Frederiks (2009: 4) gợi nhớ, Tin Lành là một tôn giáo đa dạng và “đa nguyên không phải là hiện tượng bên lề đối với truyền thống Tin Lành mà là vấn đề thuộc về cốt lõi của nó”.

Vì vậy, trong việc khảo sát người Tin Lành ở Indonesia định hướng như thế nào trong môi trường đa văn hóa, bài viết cũng khảo sát họ điều hòa sự đa dạng trong phạm vi Tin Lành bằng cách nào (ví dụ, sự khác biệt trong nội tại tôn giáo). Để làm được điều đó, bài viết tìm hiểu sự năng động của Tin Lành ở Indonesia thông qua việc phân tích ba phong trào Tin Lành lớn nhất quốc gia này. Thay vì đưa ra các phân loại rõ ràng và chặt chẽ, việc hệ thống các phong trào Đại Kết, Phúc Âm, Ngũ Tuần - Đặc Sủng sẽ làm nổi bật trạng thái mềm và phức tạp về ranh giới của các phong trào này.

Tính không thuần nhất của các phong trào Tin Lành ở Indonesia

Tin Lành ở Indonesia rất đa dạng. Ba phong trào Tin Lành lớn nhất của quốc gia này là Đại Kết (Ecumenicals), Phúc Âm (Evangelicals) và Ngũ Tuần (Pentecostals). Giáo hội Cải cách Hà Lan² (Dutch Reformed Church) - một phiên bản đặc biệt của phái Calvin nổi trội ở Hà Lan - được thành lập từ lâu và là giáo phái lớn nhất ở Indonesia. Họ kế thừa di sản từ các hoạt động truyền giáo trong suốt thời kỳ thuộc địa của người Hà Lan. Nhiều hội thánh khác được gọi là Hội Thánh chính thống³ (mainline churches) - các hội thánh này phần lớn dựa trên tộc người - như Hội Thánh Tin Lành Batak (Batak Christian Church), Hội Thánh Tin Lành Maluku (Protestant Church of Maluku), Hội Thánh Tin Lành Java (Javanese Christian Church), Hội Thánh Toraja (Toraja Church) và Hội Thánh Tin Lành ở Papua (Protestant Church in Papua) đã được kế thừa thần học từ giáo phái Cải cách Hà Lan (Dutch Reformed denomination). Giáo hội Thánh Cải cách Hà Lan truyền thống ở Indonesia chịu ảnh hưởng của thuyết Kiên tín (Pietism) - phong trào Tin Lành bắt nguồn từ

thế kỷ XVII, XVIII, được các giáo sỹ người Hà Lan du nhập và nhấn mạnh đến lòng mộ đạo cá nhân. Tuy nhiên, Octavianus (2007: 443) cho rằng, phần lớn các đặc trưng của phái Calvin trong các hội thánh chính thống ở Indonesia ngày nay đã mất đi, ngoại trừ những truyền thống Cải cách của hội thánh cai quản và kỷ luật.

Hầu hết các hội thánh chính thống dựa trên tộc người gia nhập Hội đồng các hội thánh quốc gia Indonesia (Indonesian National Council of Churches) (Dewan Gereja-gereja di Indonesia) được thành lập vào năm 1950 với mục tiêu hình thành một hội thánh Tin Lành duy nhất (One Christian Church) (Gereja Kristen yang Esa) ở Indonesia (Aritonang, 2008). Hội đồng các hội thánh quốc gia (DGI) đổi tên thành các hội thánh Hiệp thông (Communion of Churches, PGI hay Gereja-gereja di Indonesia)⁴ năm 1984, được xem là hình ảnh thu nhỏ của phong trào Đại Kết ở Indonesia và là một phần của phong trào Đại Kết thế giới được gây dựng bởi Hội đồng các hội thánh thế giới (World Council of Churches)⁵. Từ khi thành lập DGI, tổ chức này đã có những nỗ lực đóng góp vào việc xây dựng đất nước và giải quyết các vấn đề khác nhau về kinh tế, chính trị, văn hóa, xã hội và luật pháp (Aritonang, 2008: 842). Theo Ủy ban điều hành của PGI thì chính phủ xem tổ chức này là một đại diện của các Hội Thánh Tin Lành ở Indonesia và trao cho nó địa vị giống như Hội nghị Giám mục Indonesia (Indonesian Bishops' Conference - KWI) của Công giáo và hai tổ chức lớn nhất của Islam giáo ở Indonesia là Nahdlatul Ulama và Muhammadiyah. Như vậy, PGI đóng một vai trò quan trọng trong việc đại diện cho tiếng nói của Tin Lành trên các vấn đề khác nhau về chính sách, bao gồm những tranh luận về luật pháp đã được thảo luận ở phần trước. Cho đến giữa thời kỳ chế độ Trật tự mới, chính phủ đã mời một đại diện của PGI (thường là chủ tịch) trở thành thành viên của Quốc hội (People's Assembly - MPR) (Mujiburrahman, 2006).

Phong trào Tin Lành lớn thứ hai ở Indonesia là phong trào Phúc Âm (Evangelical) được đại diện bởi Hội Ái hữu Phúc Âm Indonesia (Indonesia Evangelical Fellowship) (PII hay là *Persekutuan Injili Indonesia*). Tổ chức này cũng được biết đến như là Hội Thánh Hiệp thông Tin Lành Phúc Âm và các thiết chế (Institutions) ở Indonesia (PLGII hay *Persekutuan Gereja-gereja dan Lambaga-lambaga Injili Indonesia*). Hội Ái hữu Phúc Âm Indonesia được thành lập vào năm 1971 với mục tiêu là thúc đẩy Ái hữu Tin Lành và mở rộng Phúc Âm (xem

trang mạng của PII tại www.pglliinet.org). Tổ chức này được truyền cảm hứng từ Hội Ái hữu Phúc Âm Thế giới (World Evangelical Fellowship) (năm 2002 được đổi tên thành Liên minh Phúc Âm Thế giới).

Do ý nghĩa rất rộng của từ “truyền bá phúc âm” (Evangelism) nên việc xác định thuật ngữ Phúc Âm (Evangelical) không phải dễ dàng. Từ này có nhiều nghĩa khác nhau ở các quốc gia khác nhau. Ví dụ, trong tiếng Đức, từ *Evangelisch* được hiểu rộng ra là Thệ phản (Protestant) đối với Công giáo (vis-à-vis Catholic) và cũng được sử dụng để gọi Giáo hội Luther. Trong truyền thống Anglo-Saxon, từ “Evangelical” để chỉ phản ứng chống lại thần học giáo hội nhấn mạnh nghi lễ và uy quyền của giám mục, linh mục (high church theology) bởi những người giáo sỹ không coi trọng nghi lễ và quyền lực của giám mục, tu sỹ (low churchmanship) mà đề cao Kinh Thánh và nhiệt tâm truyền giáo (Carson, 1996). Ở Indonesia một số hội thánh chính thống sử dụng thuật ngữ “Evangelical” (*Injili*) để gọi tên của tổ chức mình nhưng lại không thuộc về phong trào Phúc Âm. Theo cách sử dụng thuật ngữ này của Arintonang và Steenbrink (2008) thì các tác giả đã đồng nhất “Evangelical” với các hội thánh bảo thủ ở Indonesia. Các hội thánh này kết hợp chẽ với Chủ nghĩa Toàn thống (Fundamentalism) mới nổi lên ở Mỹ đầu thế kỷ XX. Hầu hết các Hội Thánh Phúc Âm ở Indonesia đều do các giáo sỹ người Mỹ thành lập, tuy nhiên, cũng có một số hội thánh do các nhà truyền giáo Châu Âu và tín hữu Tin Lành đến từ Trung Quốc được thành lập. Những hội thánh này chịu ảnh hưởng thần học từ phong trào Kiên tín (Pietism) và Thức tỉnh (Revivalism) lòng mộ đạo và niềm tin.

Phong trào Tin Lành lớn thứ ba và được xem phát triển nhanh nhất là phong trào Ngũ Tuần - Đặc Sủng (Pentecostal-Charismatic)⁶. Các giáo sỹ Hà Lan đã đưa phong trào Ngũ Tuần (Pentecostalism) tới Indonesia vào khoảng đầu năm 1910. Do phong trào Kiên tín đã có một ảnh hưởng to lớn đối với Tin Lành Indonesia nên Ngũ Tuần tìm thấy sự phù hợp ở phong trào Kiên tín vì nhiều khía cạnh tôn giáo của phong trào này, như nhấn mạnh vào trần thế, kinh nghiệm cá nhân và uy quyền Kinh Thánh, đã tạo ra sự hấp dẫn rất lớn đối với thực hành tôn giáo của Ngũ Tuần (Wiyono, 2005: 310). Sau đó, sự xuất hiện của phong trào Đặc Sủng hay phong trào Tân Ngũ Tuần (Neo-Pentecostal movement) từ Hoa Kỳ đã làm hồi sinh phong trào này vào cuối những năm 1960 đầu những năm 1970 (Arintonang và Steenbrink, 2008). Mặc dù bị ngăn trở bởi nhiều sự

phân ly khác nhau nhưng phong trào Ngũ Tuần - Đặc Sủng vẫn tiếp tục phát triển mạnh. Năm 2002, ước tính có khoảng 12 triệu tín đồ Ngũ Tuần - Đặc Sủng ở Indonesia (Robinson, 2005). Hội đồng Ngũ Tuần Indonesia (The Pentecostal Council of Indonesia) (DPI hay *Dewan Pentakosta Indonesia*) được thành lập vào năm 1979 và đến năm 1988 thì đổi tên thành Hội Thánh Hiệp thông Ngũ Tuần ở Indonesia (Communion of Pentecostal Churches in Indonesia) (PGPI, *Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta Indonesia*)⁷.

Ngày nay có hàng trăm Hội Thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng trên khắp Indonesia. Rất nhiều giáo đoàn nhóm họp ở nhà hàng, khách sạn, hội trường, hay những tòa nhà tư nhân và phần lớn những hội thánh này không có giấy phép (Koning, 2009). Vì có được giấy phép chính thức xây dựng nhà thờ ngày càng khó khăn (từ sau Nghị định số 1 năm 1969 và Quy định Liên Bộ về Cơ sở Thờ tự năm 2006), một số hội thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng đã lách luật bằng cách xây dựng các tòa nhà đa năng hay hội trường rồi sử dụng chúng làm cơ sở thờ tự. Một trong những tòa nhà khổng lồ như vậy được Hội Thánh Gere Bethany, một trong những hội thánh lớn nhất và phát triển nhanh nhất ở Indonesia, xây dựng ở Surabaya vào năm 2000. Nhà thờ này có thể chứa được 20.000 tín đồ và là nhà thờ lớn nhất Đông Nam Á (Andaya, 2009: 2). Một nhà thờ tương tự như vậy cũng đã có kế hoạch xây dựng, đó là Tháp Jakarta (hay còn gọi là Trung tâm Hồi sinh Jakarta) với mục tiêu trở thành tòa nhà cao nhất Nam bán cầu. Tuy nhiên, Andaya (2009: 2) cho rằng, sự phô trương như vậy gây ra mối lo lắng rằng tiềm năng của người Tin Lành có thể nắm quyền kiểm soát xã hội Indonesia.

Có thể đưa ra một số nhận xét về ba dòng Tin Lành đã nêu ở trên như sau: *Thứ nhất*, điều quan trọng cần lưu ý là các phong trào hội thánh Indonesia có sự liên kết chặt chẽ với các tổ chức và phong trào Tin Lành quốc tế. Sự khác biệt giữa ba dòng này là ở chỗ những biểu hiện địa phương thuộc về những cuộc phân ly lớn hơn trong Tin Lành thế giới. Do đó, mặc dù có rất nhiều nét đặc trưng địa phương để xác định đó là các hội thánh Indonesia, đặc biệt là sau khi trải qua quá trình bản địa hóa, nhưng việc giải thích về các phong trào Tin Lành khác nhau ở Indonesia vẫn không tách khỏi sự ly giáo toàn cầu mà người Tin Lành đã trải nghiệm. Quả thật, việc giải thích Tin Lành thông qua lăng kính toàn cầu đã trở thành mô hình chi phối trong nghiên cứu các phong trào Tin Lành

hiện nay (xem Anderson, 2004; Miller và Yamamori, 2007; Noll, 2009). Keane (2007: 40):

Về bản chất không có cộng đồng tín hữu Tin Lành nào là thuần túy địa phương. Đằng sau sự tương đồng tiềm tàng trong suốt chiều dài lịch sử các văn bản, học thuyết, thiết chế và thực hành mà trong đó có nhiều điều được chia sẻ, lưu hành, hay tái sáng tạo đã được phân biệt và trở nên khác biệt. Tập trung hoàn toàn vào các trường hợp địa phương có thể đưa chúng ta tới chỗ bỏ qua một số khía cạnh quan trọng của tôn giáo.

Thứ hai, thành viên thuộc các tổ chức của ba phong trào Tin Lành ở Indonesia rất năng động và không loại trừ lẫn nhau. Khi Hội Thánh Hiệp thông Indonesia (PGI) được thành lập năm 1950, tư cách hội viên đã bị giới hạn đối với các hội thánh chính thống (mainline churches). Hầu hết các Hội Thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần không được PGI cho gia nhập vào tổ chức của mình - đặc biệt là đối với những hội thánh có nền tảng Mỹ - Anglo (Tialey, 2008). Lý do cho sự loại trừ này có thể bao gồm những điều sau:

1) Sự khác nhau về học thuyết - giữa các hội thánh chính thống và các hội thánh khác - liên quan tới việc học thuyết Ngũ Tuần - Đặc Sủng nhấn mạnh tới những món quà tặng tinh thần như nói tiếng lạ, chữa bệnh, phép màu và tiên tri.

2) Quan điểm khác biệt về bản chất của Tân Ước - những khác biệt cơ bản trong cách hiểu về truyền giáo và truyền bá Phúc Âm giữa các hội thánh Đại Kết và Hội Thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng. Những khác biệt này sẽ được thảo luận chi tiết hơn ở phần tiếp theo.

3) Sự khác biệt về nghi thức phụng vụ - các hội thánh chính thống thường thờ phụng theo nghi thức truyền thống hơn là hiện đại trong khi các hội thánh thuộc về hai phong trào kia lại đưa ra cách thờ phụng sống động trong các thánh lễ⁸. Quả thật, sự nổi lên của Hội Thánh Đặc sủng gần đây đã thu hút những người không phải là tín đồ và những tín hữu của các hội thánh chính thống khác bằng cách đưa ra cấu trúc tổ chức lỏng lẻo, bài giảng thực tế về sức khỏe, sự giàu sang, sự phồn vinh, thờ phụng sống động, chữa bệnh, tình ái hữu nhiệt tình và địa điểm tụ họp thoải mái (Wiyono, 2005; Andaya, 2009; Koning, 2009).

Sự mở rộng này của Hội Thánh Đặc Sủng đã đẩy lên sự lo lắng trong các hội thánh chính thống bởi sự phát triển của các phong trào mới này

thường tương quan với việc các hội thánh truyền thống sẽ mất đi tín đồ của mình. Tuy nhiên, hiện tượng này cũng không phải là nét riêng biệt của Tin Lành Indonesia. Trên thế giới, các giáo phái chính thống cũng đang suy giảm tín đồ trong khi các hội thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng lại phát triển mạnh (Anderson, 2004; Oden, 2006; Miller and Yamamori, 2007; Jenkins, 2007; Noll, 2009).

Mặc dù có những khác biệt rõ rệt và “sự cạnh tranh” giữa các hội thánh từ các dòng Tin Lành khác nhau nhưng số tín đồ của PGI đã được mở rộng, bao gồm Hội Thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng trong những thập niên gần đây. Điều này được cho là phù hợp với tinh thần Đại Kết và hướng tới sự thừa nhận “một Hội Thánh Tin Lành duy nhất” ở Indonesia. Cho đến nay, PGI đã tuyên bố có 88 nhà thờ với trên 15 triệu tín đồ trải khắp Indonesia (xem trang web của PGI tại www.pgi.or.id). Tuy nhiên, không có nghĩa rằng tất cả các hội thánh thành viên đều hoàn toàn tán thành với tư tưởng Đại Kết do PGI đưa ra. Một số hội thánh thành viên đã có niềm tin riêng và mục tiêu cạnh tranh. Đó là vô lý khi suy đoán việc một số hội thánh gia nhập vào PGI để được bảo vệ và đem lại địa vị trong nền chính trị Indonesia. Trong bối cảnh này, Hội Ái hữu Phúc Âm Indonesia (PII) cũng chấp nhận tín đồ của cả các hội thánh chính thống và Hội Thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng những người đã tuyên thệ tin theo mục tiêu của Hội Ái hữu, cho dù có nhiều tín đồ đến từ các hội thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng hơn là các hội thánh chính thống bởi quan điểm giống nhau về truyền bá Phúc Âm và truyền giáo của họ. Cuối cùng, điều đáng lưu ý là nhiều hội thánh có những lý do khác nhau để chọn không tham gia vào bất cứ tổ chức nào mặc dù chúng mang đặc trưng thích hợp với ba dòng Tin Lành đã nêu ở trên.

Truyền bá Phúc Âm và đa văn hóa

Sự khác biệt quan trọng giữa phong trào Đại Kết và Phúc Âm hay Ngũ Tuần - Đặc Sủng là ở cách giải thích của họ về lời gọi của Chúa Jesus “gây dựng tông đồ trên khắp thế gian” (to make disciples of all nations), mặt khác nó được biết như đại sứ mệnh (Great Commission). Điều này liên quan tới cách hiểu khác nhau của họ về bản chất của Tân Ước và vai trò của hội thánh trong việc rao truyền Phúc Âm. Cách hiểu này tác động trực tiếp tới cách mà các hội thánh tương tác với môi trường địa phương hoặc địa vị của họ trong xã hội đa văn hóa của Indonesia. Mặc dù có một số sự khác biệt cơ bản về thần học, đặc biệt là học thuyết

về Chúa Thánh Thần (Holy Spirit) và quà tặng tinh thần nhưng Hội Thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng có nhiều đặc trưng chung. Ví dụ, cả hai đều tin vào 5 tín lý cơ bản (Ellingsen, 1988): 1/ Nguồn cảm hứng và tính không thể sai lầm của Kinh Thánh; 2/ Thần tính của Chúa và sự sinh hạ đồng trình của Ngài; 3/ Sự chuộc tội bằng cái chết của Chúa Jesus; 4/ Sự phục sinh của Chúa Jesus theo nghĩa đen; 5/ Sự tái lâm của Chúa (Ellingsen, 1988: 49). Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng cũng có cách thờ phụng giống nhau và nhấn mạnh tầm quan trọng của việc truyền giáo và rao giảng Phúc Âm. Sự giống nhau như vậy là do báo chí Mỹ sử dụng các thuật ngữ “Phúc Âm”, “Toàn Thống”, “Đặc Sủng” và “Ngũ Tuần” thay thế cho nhau. Điều này cũng đúng trong bối cảnh của Indonesia. Như Andaya nhận xét: “thật khó để phân biệt các hội thánh Ngũ Tuần với Phúc Âm” (2009: 23).

Phần viết trên cho thấy các tín đồ xuyên tổ chức (cross-organisation) của các hội thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng không thể tạo ra sự khác biệt, nếu không phải là giả tạo. Do đó, trong phần này, sẽ chủ yếu tập trung vào sự khác biệt Đại Kết và Phúc Âm.

Cả hai phong trào Đại Kết và Phúc Âm đều nhận thấy hội thánh có nhiệm vụ mang Phúc Âm ra toàn thế giới. Tuy vậy, cách hiểu của họ về điều gì tạo nên Tin Mừng (Good News) và làm thế nào để truyền bá nó lại có sự khác biệt đáng kể. Các hội thánh Đại Kết bị cáo buộc sao nhãng việc giao truyền Phúc Âm (Octavianus, 2007). Thật vậy, các hội thánh Đại Kết không tổ chức các đại hội Phúc Âm lớn để cải đạo những người không phải là tín đồ như nhiều hội thánh Phúc Âm đã làm. Những người Đại Kết tin rằng Chúa Jesus đã hoàn thành công cuộc cứu rỗi cho tất cả mọi người và vai trò của hội thánh là mang “sự yên lành” (shalom - câu chào tiếng Do Thái khi gặp nhau hay khi tạm biệt mang ý nghĩa là yên bình hay yên lành - Người dịch) của Thiên Chúa ra khắp thế giới, do đó tất cả mọi người có thể trải nghiệm sự công bằng, tự do và yên bình. Tuy nhiên, phong trào Đại Kết không nhấn mạnh vào “tín lý cơ bản” mà tập trung vào sự sa ngã, chuộc tội và sự phán xét sẽ xảy ra. Thay vào đó, họ nhấn mạnh vào cam kết công bố sự cứu rỗi trong mối quan hệ với thế giới và cuộc sống hiện tại. Với những người Đại Kết sự cứu rỗi không chỉ bị giới hạn bởi linh hồn, mà hơn thế nữa sự cứu rỗi còn liên quan đến tất cả các khía cạnh của con người như tinh thần, thể chất và tâm lý. Do cách hiểu này nên những người Đại Kết đặt trọng tâm vào những mối

quan tâm xã hội và công bằng xã hội. Do vậy, trọng tâm của truyền giáo là để giải phóng những người nghèo và những người bị áp bức chứ không phải để giáo hóa những người không phải là tín đồ (Konaniah, 1995).

Như đã thảo luận ở phần trên, phần lớn các hội thánh ở Indonesia chịu ảnh hưởng bởi phong trào Kiên tín (Pietism), mà tập trung rất ít vào sự cứu rỗi cá nhân và sự tái lâm của Chúa. Do đó, “truyền giáo chủ yếu được hiểu là nhiệm vụ để truyền đạt Phúc Âm bằng lời nói, mời gọi sự cải đạo cá nhân, thu phục linh hồn và để tăng thêm số lượng tín đồ” (Darmaputera, 1982: 45). Ngoài ra, trách nhiệm xã hội trong lĩnh vực giáo dục, chăm sóc y tế, phát triển kinh tế - xã hội như là công cụ truyền bá Phúc Âm (Darmaputera, 1982: 45). Do ảnh hưởng của Hội đồng Hội thánh thế giới nên phong trào Đại Kết ở Indonesia đã làm theo “phương pháp tiếp cận tổng thể” (holistic approach) để truyền giáo. Cách tiếp cận này xem truyền giáo như là một sự thống nhất không thể chia tách được của ba yếu tố nhân chứng (martyria), tình ái hữu (koinonia) và phụng vụ (diakonia). Những người Đại Kết coi nhiệm vụ truyền giáo như Kitô hóa hay cải đạo đặt ngang với cách tiếp cận “truyền thống” hoặc “thực dân”. Cách tiếp cận tổng thể đã thúc đẩy sự hiểu biết toàn diện về truyền giáo bằng cách khuyến khích sự tham gia của người Tin Lành vào các nền văn hóa địa phương hơn là xa lánh các nền văn hóa này như là sự thực hành tà giáo (pagan culture) (Darmaputera, 1982: 439). Do đó, thay vì tìm cách diệt trừ văn hóa ngoại đạo (deculturate) hay xây dựng mình thành trung tâm ở nền văn hóa mà mình xâm nhập (inculturate), (Roy, 2010: 33), “Hội thánh phải đến để sống trong và làm nhiệm vụ truyền giáo thông qua hệ thống văn hóa hiện tồn” (Darmaputera, 1982: 441)⁹. Cách tiếp cận truyền giáo tổng thể được những người Đại Kết chọn rất thích hợp với hệ tư tưởng Nhà nước *Pancasila* - hệ tư tưởng này tán thành tinh thần đoàn kết và bao dung.

Mặt khác, những người Phúc Âm tán thành quan điểm rằng sứ mệnh truyền giáo của hội thánh là loan báo Tin Mừng thông qua việc rao giảng Phúc Âm. Họ tin rằng việc cứu rỗi chỉ dành riêng cho những người thừa nhận Chúa và ăn năn về những tội lỗi của mình (Konaniah, 1995). Mặc dù người Phúc Âm tham gia vào hoạt động xã hội nhưng họ không thấy bất cứ giá trị vĩnh cửu nào ở trong đó. Nhu cầu cấp bách ở đây là cứu rỗi các linh hồn khỏi sự sa ngã đời đời chứ không phải cung cấp cứu trợ nhân đạo, xã hội. Hơn nữa, những người Phúc Âm chống lại quan điểm hội thánh sẽ trở thành một tổ chức chính trị hoặc hoạt động xã hội.

Những phương pháp và chiến lược được các hội thánh Phúc Âm Indonesia sử dụng để mở rộng Phúc Âm bao gồm sự truyền bá Phúc Âm cá nhân, hộ gia đình (để phù hợp với xã hội Indonesia cần phải nhấn mạnh tới gia đình), huy động giáo dân, đối thoại liên tôn giáo (tiếp xúc để loan báo Tin Mừng), trách nhiệm xã hội, hội nghị Phúc Âm hay hội họp làm thức tỉnh lòng mộ đạo, giảng dạy thông qua trường học Kitô giáo (Konaniah, 1995; Aritonang and Steenbrink, 2008).

Các hội thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng và một số hội thánh Phúc Âm bị cáo buộc quá hăng hái trong công tác truyền giáo đến mức gây khó chịu cho các hội thánh chính thống cũng như những cư dân Islam địa phương. Một số nhà quan sát cảm thấy các hội thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng đã không điềm xĩa đến ranh giới của sự lịch sự, nhã nhặn và không ngần ngại xâm phạm tới các lĩnh vực truyền giáo nơi mà các giáo đoàn của các hội thánh chính thống đã thiết lập (Wiyono, 2005). Bất chấp lệnh cấm của chính phủ về việc cho nhập đạo nhưng những người Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng không e ngại tổ chức các cuộc hội họp truyền giảng Phúc Âm và chữa bệnh bằng phép thánh với quy mô lớn hướng tới những người không phải tín đồ Tin Lành. Trong một số chủng viện Thánh Kinh, một yêu cầu quan trọng để tốt nghiệp là đòi hỏi các sinh viên cần phải cải đạo cho người có niềm tin khác sang Tin Lành. Để thực hiện được điều này, một số chủng sinh đã đưa ra những khích lệ như tiền, lương thực hay quần áo để lôi cuốn những tín đồ mới (Aritonang and Steenbrink, 2008: 898). Những hành động như vậy cũng khá phổ biến giữa những người truyền giáo và những hội truyền giáo¹⁰. Sự truyền giáo năng nổ để giành giật các linh hồn cũng cho thấy sự thiếu nhạy cảm về văn hóa của Hội Thánh Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng so với những hội thánh chính thống dựa trên tộc người. Sự truyền giáo năng nổ của các hội thánh này cũng cho thấy sự quan tâm tới thế giới bên kia được ưu tiên hơn việc ứng xử với những khác biệt của xã hội đa văn hóa Indonesia.

Cách để nuôi dưỡng tính đa văn hóa là thông qua việc khai mở các cuộc đối thoại liên tôn giáo. Những cuộc đối thoại như vậy sẽ thúc đẩy sự tôn trọng và khoan dung với những sự khác biệt, mục tiêu hướng tới điểm chung giữa những người thuộc các niềm tin khác nhau. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng các thành viên của phong trào Đại Kết nhìn chung là năng động đối thoại hơn những nhóm Phúc Âm (Mujiburrahman, 2006: 253).

Những người Đại Kết say mê tiến hành các cuộc đối thoại với tôn giáo khác trên tinh thần đa nguyên tôn giáo. Họ xem đa nguyên là tôn trọng sự khác biệt, không tuyệt đối hóa chân lý của họ. Như Hans Ucko (1989: 27) viết trong bài báo “Đối thoại là một sứ mệnh thực sự” (Dialogue is a real mission): “Niềm tin của tôi không thể bị phá hoại bởi tôi đã xác nhận các tôn giáo khác. Nhân chứng của tôi không thể bị ảnh hưởng bởi tôi cũng đã thừa nhận các tôn giáo khác”. Đối thoại thông điệp này dựa trên tính đa nguyên được xây dựng trên việc thừa nhận rằng Chúa có thể được tìm thấy trong tất cả các tôn giáo và những niềm tin khác nhau có thể có chân lý và con đường cứu rỗi (Konaniah, 1995: 105). Trong tinh thần đa nguyên này, đối thoại có thể diễn ra mà không sợ cạnh tranh trong việc tuyên bố chân lý, không sợ tranh cãi về sự biện giải cho tôn giáo hay thể hiện tính ưu việt tôn giáo/văn hóa của bất cứ nhóm nào.

Những người Đại Kết tham gia đối thoại thường với mục đích học hỏi về các niềm tin khác và để làm việc với các tín đồ thuộc các niềm tin khác để cùng nhau giải quyết các vấn đề xã hội. Ngược lại, những người Phúc Âm hoặc là tránh đối thoại liên tôn giáo bởi sợ rằng điều đó sẽ làm hại đến niềm tin của mình hoặc là cố gắng sử dụng đối thoại như là công cụ để truyền giáo. Ví dụ, D.A. Carson (1996: 509), một học giả Tin Lành nổi tiếng ở Mỹ cho rằng điều này là cần thiết để nhấn mạnh việc loan báo Phúc Âm trong khi tham gia vào đối thoại liên tôn giáo nếu không điều đó sẽ là một sự phản lại Phúc Âm. Thomas C. Oden (2006: 63 - 64), một học giả Tin Lành nổi tiếng người Mỹ khác đã phê phán đối thoại như là “giấc mơ hảo huyền” (chimerical dream) và là “một công cụ thao tác” (an instrument of manipulation) của những người theo chủ nghĩa tự do mà ông gọi là những người Đại Kết. Người ta có thể nhận thấy rằng những người Phúc Âm thường hoài nghi đối với đối thoại liên tôn giáo. Lý do chính cho sự hoài nghi như vậy là định đề đa nguyên tôn giáo nằm dưới đối thoại liên tôn giáo. Nhìn nhận mình như là người canh giữ duy nhất chân lý tuyệt đối, những người Phúc Âm đã bác bỏ giả thuyết về tính tương đương của luân lý hay sự bình đẳng giữa các tôn giáo làm nên cuộc đối thoại liên tôn giáo. Trong khi những người Đại kết tiếp tục tìm cách lũng bối cảnh vào kinh sách để giải quyết tốt hơn nhu cầu địa phương thì người Phúc Âm vẫn gìn giữ quyền lực và tính không sai lầm của kinh sách. Những người Phúc Âm vẫn coi chừng sự đe dọa từ chủ nghĩa tương đối (relativism) và chủ nghĩa tích hợp (syncretism) có thể đến sau làn sóng đa nguyên được mở ra.

Hỗ sâu ngăn cách giữa những người Đại Kết và người Phúc Âm chủ yếu là do cách nhìn phân cực của họ về sứ mệnh truyền giáo. Những người Đại Kết nhấn mạnh đến chiều ngang (horizontal dimension) của sứ mệnh truyền giáo đặc trưng bởi việc đấu tranh cho tự do, giải phóng, công bằng xã hội, đoàn kết giữa con người và sự phồn vinh của thế giới. Mặt khác, những người Phúc Âm lại đặt trọng tâm vào chiều dọc (vertical dimension) của sứ mệnh truyền giáo với đặc tính rao giảng về sự ăn năn hay cải đạo và thiết lập mối quan hệ cá nhân với Chúa. Những người Đại Kết bị phê phán đã bỏ chiều dọc của sự truyền giáo và đã trở nên giống như những tổ chức xã hội, ngược lại những người Phúc Âm bị coi là quá hăng say truyền giáo theo chiều dọc trong khi lại phớt lờ trách nhiệm xã hội với thế giới. Thật vậy, những vấn đề thuộc phạm vi niềm tin (intra-faith) có thể biểu hiện phức tạp hơn những vấn đề liên tôn giáo và rất khó để thu hẹp sự chia cắt giữa những người Đại Kết và những người Phúc Âm hơn là những người Tin Lành tự do và những người Islam tự do. Darmaputera (1982: 437) cho rằng truyền giáo theo chiều dọc hay chiều ngang là hai mặt của một đồng xu không thể tách bạch, chưa tính đến việc nhìn nó như một sự mâu thuẫn. Tuy nhiên, sự cách biệt giữa những người Đại Kết và những người Phúc Âm sâu sắc đến mức mà khó có thể đạt được tình hữu nghị nào trong tương lai gần.

Kết luận

Sự năng động của Tin Lành ở Indonesia rất phức tạp. Để đánh giá đúng sự phức tạp như vậy, người ta phải thừa nhận những tín đồ Tin Lành không phải là một nhóm đồng nhất. Mặc dù sự khác biệt giữa các tôn giáo vẫn là một thách thức nhưng sự khác biệt trong phạm vi niềm tin (intra-faith) của Tin Lành cũng còn không ít thử thách. Sự phân loại ba nhóm chính của Tin Lành ở Indonesia đã làm nổi bật tính không đồng nhất và sự phân ly trong hội thánh. Những khác biệt trong phạm vi niềm tin các hội thánh Tin Lành, đặc biệt liên quan đến sự giải thích khác nhau về cái gì tạo thành “sứ mệnh” (mission) và “truyền bá Phúc Âm” (evangelism), rất khó xóa bỏ. Phong trào Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng không có cùng niềm tin liên quan tới truyền bá Phúc Âm như những người Đại Kết. Khác biệt chính nằm trong cách giải thích của họ về cái gọi là “Đại sứ mệnh” (Great Commission) có ảnh hưởng tới cách họ tương tác với môi trường địa phương và vị trí của họ trong xã hội đa văn hóa của Indonesia. Điều này được minh họa bằng cách đối chiếu

phương pháp tiếp cận được đưa ra bởi các hội thánh khác nhau hướng đến những hoạt động như đối thoại liên tôn giáo. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng ranh giới giữa ba phong trào này không phải chặt chẽ mà thông thoáng và tương tác. Có sự liên hệ về vị thế giữa những người gắn bó với mỗi phong trào này. Hơn nữa, các thành viên của các tổ chức thuộc ba phong trào này rất năng động và không loại trừ lẫn nhau.

Mối quan hệ giữa những tín đồ Tin Lành và những người không phải tín đồ Tin Lành trong môi trường đa văn hóa của Indonesia đang ngày càng mong manh. Bạo lực tôn giáo ở Indonesia trong quá khứ chủ yếu là do xung đột giữa các giai tầng xã hội và các nhóm dân tộc khác nhau hơn là bản thân các tôn giáo, ngoại trừ trong những năm gần đây, khi mà những người bảo thủ tôn giáo thực hiện tội ác nhân danh Chúa. Những người Tin Lành thiểu số vẫn tiếp tục tranh đấu với những điều luật gây tranh cãi và tiếp tục điều hướng một cách thận trọng những dòng nước nguy hiểm làm gia tăng sự không khoan dung tôn giáo. Trong khi châm ngôn quốc gia “thống nhất trong sự đa dạng” (Unity in diversity - *Bhinneka Tunggal Ika*) là một mục tiêu đáng ca ngợi nhưng hiện thực hóa nó vẫn còn là một nhiệm vụ nan giải. Một phần khó khăn không nhỏ liên quan đến việc Indonesia là một quốc gia có tín đồ Islam chiếm đa số. Mặc dù người Tin Lành là nhóm thiểu số chiếm không quá 7% dân số nhưng một số người Islam cảm thấy sự hiện diện của họ là một trong những mối đe dọa hàng đầu. Điều này chủ yếu là do cách hiểu về đạo Tin Lành là nhóm có tổ chức chặt chẽ và đồng nhất, được trang bị sứ mệnh Tin Lành hóa Indonesia. Đối với những người có niềm tin tôn giáo khác nhau cùng chung sống, họ cần phải hiểu và tôn trọng lẫn nhau. Mặc dù đối thoại giữa những người Tin Lành và những người Islam là rất quan trọng, nhưng nó cũng buộc những người Đại Kết, Phúc Âm và Ngũ Tuần - Đặc Sủng hòa giải những khác biệt của mình thông qua sự đối thoại trong phạm vi niềm tin. Mục tiêu của những cuộc đối thoại như vậy không phải để giành vị trí thống nhất cho tất cả mà là để tìm một điểm chung. Chỉ khi các tôn giáo khác nhau tôn trọng, coi trọng sự khác biệt của các tôn giáo khác và thống nhất trong sự đa dạng thì tư tưởng *Bhinneka Tunggal Ika* mới có thể trở thành hiện thực./.

Lê Văn Tuyên dịch.

CHÚ THÍCH:

- 1 Hội đồng các Hội thánh thế giới (WCC) cuối năm 1969 đưa ra bản báo cáo từ năm 1965 đến năm 1968 có 2,5 triệu người Islam cải đạo sang Tin Lành (Intan, 2006: 51). Hơn nữa, nhiều người Hoa cũng cải đạo theo Tin Lành sau năm 1965 để tránh bị ngược đãi vì Trung Quốc cũng liên quan đến cuộc đảo chính của những người Cộng sản (Nagata, 2005: 113. Chi tiết phong trào chống chủ nghĩa cộng sản ở Indonesia năm 1965, xem: Lane (2010).
- 2 Cần lưu ý rằng Giáo hội Cải cách Hà Lan không phải thuần nhất. Tại Hà Lan, Giáo hội Cải cách Hà Lan bao gồm hai nhánh khác nhau: nhánh chính thống Gereformeerden và nhánh tự do Hervormde Kerk. Giống như Giáo hội Anh giáo với hàng loạt những biến đổi trong phụng vụ từ cao đến thấp, các Giáo hội Cải cách Hà Lan cũng có hàng loạt sự đa dạng tôn giáo.
- 3 Thuật ngữ hội thánh chính thống (mainline) và hội thánh chủ lưu (mainstream) thường được dùng để gọi các hội thánh theo các lời giáo huấn Cải cách chính thống như Giáo hội Luther và Giáo hội Calvin. Ở một số nước thì những thuật ngữ này cũng được dùng để chỉ các giáo phái truyền thống như Giám Lý (Methodist), Báp tít (Baptist), Anh giáo và Mennonite. Mượn cách dùng của Aritonang và Steenbrink, thuật ngữ “chính thống” (mainline) được dùng ở đây để chỉ các hội thánh truyền thống được thành lập ở giai đoạn truyền giáo thời thực dân, đối lập với “các hội thánh mới” (new churches) do các nhà truyền giáo Mỹ thành lập. (Aritonang and Ateenbrink, 2008: 867; xem Oden, 2006).
- 4 Có hai cách giải thích cho việc đổi tên từ Hội đồng Hội thánh Quốc gia (DGI) thành Hội thánh Hiệp thông (PGI): Aritonang cho rằng, đề xuất đổi tên đã được bắt đầu từ thập niên 1970 với nhận thức phong trào Đại kết nên tránh những nguy hiểm từ chủ nghĩa thiết chế, sự đồng nhất và sự thống nhất theo kiểu vẫn lấy kim tự tháp làm trung tâm. Thuật ngữ Hội đồng (Council) có vẻ quá pháp lý trong khi thuật ngữ “Hiệp thông” (Communion) được nhìn có tính chất Giáo hội và Kinh Thánh hơn (2008: 836 - 837). Mặt khác, Titalay (2008) lại đưa ra cách giải thích mang tính chính trị cho lần đổi tên này. Ông cho rằng, các tổ chức tôn giáo đã từ chối ủng hộ ý thức hệ *Pancasila* của Suharto như là nền tảng duy nhất cho các tổ chức chính trị và xã hội vì với họ Chúa hay Kinh Thánh mới là nền tảng duy nhất. Bằng việc đổi tên thành Hội thánh Hiệp thông, PGI đã cho thấy mình là một tổ chức tôn giáo chứ không phải là một tổ chức xã hội. Như Titalay giải thích “Sự thỏa hiệp với các tổ chức tôn giáo đưa đến sự thỏa thuận việc thi hành ý thức hệ *Pancasila* chỉ bao trùm lên các khu vực của đời sống xã hội (*bermasyarakat*), sinh mệnh chủ quyền quốc gia (*berbangsa*) và đời sống các tiểu bang lân cận (*bernegara*) chứ không được bao trùm lên khu vực của đời sống tôn giáo ở Indonesia” (2008: 83 - 84).
- 5 Định nghĩa thần học của phong trào Đại kết, xem: Konaniah (1995).
- 6 Khái niệm thần học của phong trào Đại kết, xem: Konaniah (1995).

- 7 Không rõ lý do tại sao lại đổi tên từ DPI thành DGPI. Nó cũng giống như việc đổi tên từ DGI thành PGI những năm 1980 (Xem chú thích 4).
- 8 Điều quan trọng cần lưu ý ở đây là không phải tất cả các hội thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng đều có mong muốn tham gia vào PGI. Sự căng thẳng giữa các phong trào này giống như tương tác qua lại giữa phong trào Ngũ Tuần - Đặc Sủng và phong trào Đại Kết (được lãnh đạo bởi Hội đồng Hội thánh Thế giới) trong bối cảnh tín hữu Tin Lành toàn cầu. Anderson cho rằng sự đối thoại giữa hội thánh Ngũ Tuần - Đặc Sủng và Hội đồng Hội thánh Thế giới kém hiệu quả hơn sự đối thoại giữa Công giáo và Ngũ Tuần: “Một phần lý do là sự chiếm ưu thế của phong trào Phúc Âm trong phong trào Ngũ Tuần ở Phương Tây và với một niềm tin chung Hội thánh Thế giới, bên cạnh sự đại diện cho sự e ngại thần học tự do và thần học giải phóng (và tồi tệ hơn đây có thể là dấu hiệu bỏ đạo) là một tổ chức của con người, nó không đại diện cho sự thống nhất tinh thần thực sự” (Anderson, 2004: 254).
- 9 Tuy nhiên những người lãnh đạo phong trào Phúc Âm như Octavianus (2007) đã nhận thấy sự tham gia văn hóa như vậy cho thấy mối nguy hiểm của sự tích hợp niềm tin với những phong tục địa phương.
- 10 Uck chỉ rõ “Trong lịch sử truyền giáo có rất nhiều câu chuyện về cái gọi là tín đồ Tin Lành com gạo, ví dụ như nhiều người hướng về hội thánh truyền giáo hay chỉ tin nhận Phúc Âm bởi họ quan tâm đến lợi lộc vật chất hơn là thông điệp tinh thần của hội thánh” (1989: 19).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Andaya B.W. (2009), Contextualizing the Global: Exploring the Roots of Protestantism in Malaysia and Indonesia. In: *Conference Paper for International Convention of Asia Scholars 6*, Daejeon Korea.
2. Anderson A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.
3. Aritonang J.S. (2008), The Ecumenical Movement in Indonesia with Special Attention to the National Council of Churches. In: Aritonang J.S. and Steenbrink K. (eds), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden: Brill, 823 - 865.
4. Aritonang J.S. and Steenbrink K. (2008) The Spectacular Growth of the third Stream: The Evangelicals and Pentecostals. In: Aritonang J.S. and Steenbrink K. (eds), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden: Brill, 867 - 902.
5. Beech H. (2010), Christianity's Surge in Indonesia, *Time*, 26 April, Available at: www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1982223,00.html (accessed 13 July 2013).
6. Carson D.A. (1996), *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, Grand Rapids: Zondervan.
7. Crouch M. (2007), Regulating Palces of Worship in Indonesia: Upholding Freedom of Religion for Religious Minorities? *Singapore Journal of Legal Studies* (July): 1 - 21.

8. Crouch M. (2010), Implementing the Regulation on Places of Worship in Indonesia: New Problems, Local Politics Court Action, *Asian Studies Review*, 34 (4): 403 - 419.
9. Darrmaputera E. (1982), *Pancasila and the Search for Identify and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*, Unpublished doctoral thesis, Boston College and Andover Newton Theological School, USA.
10. Ellingsen, Mark (1998), *The Evangelical Movement: Growth, Impact, Controversy, Dialog*, Minneapolis: Augsburg Publishing House.
11. Frederisks M. (2009), World Christianity: A training School for Multiculturalism, *Exchange*, 38: 3 - 20.
12. Gillespie P. (2007), Current issues in Indonesia Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism, *Journal of Islamic Studies* 18 (2): 202 - 240.
13. Goh RBH (2005), *Christianity in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS Publications.
14. ICG (International Crisis Group (2010), Indonesia: "Christianization" and Intolerance, *New Briefing*, 24 November.
15. Intan B.F. (2006), *"Public Religion" and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis*, New York: Peter Lang.
16. Jenkins P. (2007), *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press.
17. Keane W. (2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Bekerley: University of California Press.
18. Kipp R.S. (1990), *The Early Years of a Dutch Colonial Mission*, The Karo Field, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
19. Konaniah A. (1995), *A Comparative Study on the Missionary Methodologies of the Evangelical and Ecumenical Churches in Indonesia*, Unpublished doctoral thesis, Reformed Theological Seminary, USA.
20. Koning J. (2009), Singing yourself into existence: Chinese Indonesian entrepreneurs, Pentecostal-Charismatic Christianity and the Indonesian nation state. In: Bautista J and Lim FKG (eds), *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict*, London and New York: Routledge: 115 - 130.
21. Lane M. (2010), *Catastrophe in Indonesia*, London: Seagull Books.
22. Miller D.E. and Yamamori T. (2007), *Global Pentecostalism: The New Face Christian Social Engagement*, Berkeley: University of California Press.
23. Mujiburrahman (2006), *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Leiden: Amsterdam University Press.
24. Nagata J (2005) Christianity among transnational Chinese: Religious versus (Sub)ethnic affiliation. *International Migration*, 43(3): 99 - 128.
25. Nathlia T. and Katyal S. (2010), Megachurch opens in Muslim-majority Indonesia, *Reuters*, 20 September. Available at: <http://uk.reuters.com/article/2008/09/20/uk-indonesia-church-idUKJAK34415720080920> (accessed 13 July 2013).

26. Noll MA (2009), *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith*, Downer Grove: IVP Academic.
27. Octavianus P. (2007), Dari Visioner kepada Missioner [From a visionary to a missionary]. In: Benyamin F.I. (ed.), *God's Fiery Challenger Center for Our Time: Festschrift in Honour of Stephen Tong*, Jakarta: STEMI and reformed Center for Religion and Society: 413 - 447.
28. Oden T.C. (2006), *Turning around the Mainline: How Renewal Movements are Changing the Church*. Grand Rapids, Michigan: Barker Books. Available at: www.adelaide.edu.au/asaa2010/reviewed_papers/ (accessed 30 January 2011).
29. Oslo Coalition (2008), United Nations Human Rights Council Universal Periodic Reviews (UPR) Indonesia Report. Available at: www.oslocoalition.org/resources_upr_reviews.php (accessed 9 March 2011).
30. Robinson M. (2005), The growth of Indonesia Pentecostalism. In: Aderson A. and Edmond T. (eds), *Asia and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Oxford and Baguio City: Regnum books International and APTS Press: 329 - 344.
31. Roxoborogh J. (1995), Contextualization and Re-contextualization: Regional Patterns in the History of Southeast Asian Christianity, *Asia Journal of Theology* 9 (1): 30 - 46.
32. Roy O. (2010), *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, London: Hurst.
33. Sidel J.T. (2007), *Riots, Pogroms and Jihad: Religious Violence in Indonesia*, Singapore: National University of Singapore Press.
34. Titaley J.A. (2008), From abandonment to blessing: The theological presence of Christianity in Indonesia. In Kim SHC (ed.), *Christian Theology in Asia*, Cambridge: Cambridge University Press: 71 - 88.
35. Ucko H. (1989), Dialogue is a real mission, *The Asia Journal of Theology*, 3 (1): 15 - 30.
36. Van den End T. and Aritonang J.S. (2008), 1800 - 2005: A national overview. In: Aritonang J.S. and Steenbrink K. (eds), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden: Brill: 137 - 228.
37. Wiyono G. (2005), Pentecostalism in Indonesia. In: Aderson A. and Edmond T. (eds), *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Oxford and Baguio City: Regnum Books International and APTS Press: 307 - 328.

TIỂU SỬ TÁC GIẢ

Chang-Yau HOON là Phó Giáo sư khoa Nghiên cứu Châu Á, trường Khoa học Xã hội, Đại Học Quản trị Singapore (SMU) và là nghiên cứu viên phụ tá của trường Đại học Weserm of Australia (UWA). Ông đã giành được giải thưởng cán bộ giảng dạy có nhiều triển vọng nhất của SMU năm 2012. Hoon lấy bằng tiến sĩ (xuất sắc) ngành nghiên cứu Châu Á, trường UWA. Ông là tác giả của chuyên khảo *Bản sắc Trung Hoa thời hậu Suharto Indonesia: Văn hóa, truyền thông và chính trị* (Chinese Identify in post-Suharto Indonesia: Culture, Media and Politics) (2008, Sussex Academic Press). Chuyên khảo này được dịch ra cả tiếng Trung Quốc và tiếng

Indonesia. Ông cũng là người đồng biên tập công trình *Đánh giá lại người Indonesia gốc Trung Quốc: Lịch sử, tôn giáo và những thứ liên quan* (Chinese Indonesians Reassessed: History, Religion and Belonging) (2013, Routledge) và công trình *Những chất xúc tác cho sự thay đổi: Doanh nghiệp Trung Quốc ở châu Á* (Catalysts for Change: Chinese Business in Asia) (2013, World Scientific).

Địa chỉ liên hệ: School of Social Sciences, Singapore Management University, Level 4, 90 Stamford Road, 178903 Singapore.

Email: Cyhoon@smu.edu.org.

Abstract

BETWEEN EVANGELISM AND MULTICULTURALISM: THE DYNAMICS OF PROTESTANT CHRISTIANITY IN INDONESIA

Christianity has experienced rapid growth in Indonesia, particularly the Evangelical and Pentecostal/Charismatic movements, which find fertile ground among the urban middle class. This phenomenon has given rise to fears of Christianization among the Muslim majority, who perceive the Christian growth as a moral threat. Tensions between Christians and Muslims have been part and parcel of religious developments in Indonesia. The author addresses the ways in which Protestant churches in Indonesia negotiate between evangelism (to fulfil the “Great Commission”) on the one hand, and multiculturalism (peaceful coexistence with differences) on the other. The article will examine how Christians in Indonesia navigate through the multicultural environment of otherness, and how they negotiate plurality within Christianity. By highlighting the diversity and dynamics within Christianity, this article provides a new perspective on Indonesian Christians, beyond the popular Muslim perception of Christians as a monolithic and homogeneous group.

Keywords: Christianity, evangelism, Indonesia, multiculturalism, Protestantism.