

# TIẾN TRÌNH “TRỞ THÀNH” TRONG SỰ HIỆP NHẤT VÀ HỘI NHẬP VĂN HÓA ĐỊA PHƯƠNG CỦA GIÁO HỘI CÔNG GIÁO VIỆT NAM

Nguyễn Đức Lộc

Viện nghiên cứu Đời sống Xã hội

## Abstract:

The paper focuses on the global process of cultural transition and cultural integration between different cultures around the world. In the field of religious studies, particularly Catholicism, the process of transition and cultural integration has been evident since the spread of the gospel by the apostles to non-believers. However, this process has been confronted with conflicts from different local cultures.

In the context of the universal mission of the Catholic Church, with its unique theology of worshipping the one true God and preserving the unity of the Church, cultural diversity poses challenges because of differences in worldview, relationships with the divine, the universe and humanity. However, since the Second Vatican Council, the concept of cultural integration has been more strongly emphasised in order to bring the Gospel to different cultures and ethnic groups around the world.

Using a qualitative research approach with Deleuze and Guattari's (1987) "deterritorialisation" perspective, this article aims to explain the interaction between globalisation and local culture. It adopts the theoretical perspective of deterritorialization in the process of "becoming" to identify and explain the faith journey of Vietnamese Catholics, who adapt and transform their religious practices to fit their culture while adhering to Catholic doctrines.

**Key words:** cultural transition, cultural integration, deterritorialization, becoming, Catholic doctrines.

## 1. Giới thiệu

Tiến trình dịch chuyển vốn, lao động, kỹ thuật, hàng hóa, tư tưởng và con người giữa các vùng đất, xã hội, nền văn hóa và kinh tế khác nhau trên thế giới được xem là biểu hiện của toàn cầu hóa. Tiến trình này đã bắt đầu từ rất lâu trước đây với các dòng chảy người di dân và lao động nô lệ từ châu Âu và châu Phi đến châu Mỹ trong thế kỷ 17, 18 và 19, cũng như các hàng hóa như đường, trà, đồ gốm từ châu Á và châu Mỹ đã chảy mạnh

vào châu Âu trong suốt các thế kỷ này (Luong Van Hy, chủ biên, 2014, p. 1). Ngoài ra, tiến trình toàn cầu hóa cũng còn được xem xét dưới chiều kích của tiến trình hội nhập văn hóa từ một nền văn hóa này vào nền văn hóa khác. Chính điều này đã tạo nên mối liên hệ giữa các nền văn hóa với nhau thông qua các hình thức hội nhập và giao lưu, tiếp biến văn hóa. Trong lãnh vực nghiên cứu về tôn giáo, đặc biệt Công giáo, tiến trình chuyển di và hội nhập văn hóa xuất hiện khá sớm, có lẽ từ việc rao truyền tin mừng của các thánh tông đồ đến với dân ngoại (hàm ý ngoài dân Israel – dân được Chúa chọn), với mục tiêu truyền bá văn hóa Công giáo vào các quốc gia ngoài lãnh thổ Israel, sau đó là ngoài châu Âu. Tuy nhiên, tiến trình này cũng đã phải đối mặt với những xung đột gay gắt từ các nền văn hóa địa phương khác nhau, có lẽ phần nhiều xuất phát từ quan điểm, thế giới quan khác nhau, đặc biệt liên quan đến ý niệm về hệ thống thần linh, đấng tạo hóa.

Trong bối cảnh giáo hội Công giáo hoàn vũ với tín lý thờ Một Thiên Chúa duy nhất và luôn duy trì, bảo vệ giá trị này trong sự hiệp nhất của giáo hội, trong khi sự đa dạng văn hóa với những khác biệt về vũ trụ quan, nhân sinh quan trong mối tương quan với thần linh, vạn vật và tha nhân các dân tộc ở những khu vực khác nhau lại có đặc điểm riêng biệt. Ít nhiều sự khác biệt này đã tạo ra những xung đột văn hóa, chính trị và hơn hết là trong tâm tưởng. Phải đến Công đồng Vatican II, khái niệm hội nhập văn hóa theo chiều hướng tôn trọng văn hóa địa phương mới được phổ biến rộng rãi. Thuật ngữ hội nhập văn hóa được đề cập đến nhiều từ sau Công đồng Vatican II với ý chỉ đem tin mừng nhập thể vào các nền văn hóa khác nhau và các dân tộc khác nhau trên thế giới (Nguyễn Khánh Diệp, 2018).

Trong bài viết này, chúng tôi nhận diện và lý giải quá trình tiến hành sự hiệp nhất và hội nhập văn hóa, Giáo hội Công giáo Việt Nam đang trải qua một quá trình "trở thành" tại các giáo hội địa phương. Hội nhập văn hóa không chỉ mang đến cho Giáo hội những giá trị văn hóa mới mà còn đóng góp vào việc giữ gìn và bảo tồn giá trị văn hóa truyền thống của các dân tộc. Qua việc hội nhập, Giáo hội tiếp nhận những giá trị văn hóa mới bổ sung cho văn hóa của cộng đồng người tại các miền truyền giáo ngoài châu Âu và cả văn hóa Kitô giáo. Điều đó cho thấy, giáo hội đang thể hiện một cách tiếp cận đa chiều đến sự biến đổi của thế giới, với mục đích tôn trọng và bảo vệ các giá trị văn hóa truyền thống của các dân tộc. Việc đổi mới và bảo tồn giá trị văn hóa truyền thống cùng tồn tại với nhau trong quá trình hội nhập văn hóa và đó cũng là cách tiếp cận đúng đắn để tạo ra sự đa dạng và phong phú cho văn hóa của mỗi dân tộc. Từ đó, Giáo hội Công giáo Việt Nam mang trong mình một hình ảnh mới, một hình ảnh vừa mang tính phổ quát nhưng luôn tôn trọng những giá trị văn hóa truyền thống của các dân tộc. Với sự đóng góp của hội nhập văn hóa, giáo hội đang ngày càng trở nên phong phú và đa dạng trong văn hóa của mình, đồng thời giữ được bản sắc và đặc trưng của mỗi vùng miền và dân tộc.

Trong nỗ lực hướng đến việc lý giải quá trình tương tác giữa khuynh hướng toàn cầu hóa và văn hóa địa phương, bài viết này tiếp cận quan điểm lý thuyết về giải lãnh thổ hóa trong tiến trình “trở hành” (becoming) để nhận diện và lý giải hành trình đức tin của người Công giáo Việt Nam từ khi tiếp nhận. nỗ lực thích ứng và biến đổi các sinh hoạt tôn giáo phù hợp với văn hóa mình nhưng vẫn giữ tuân thủ các tín lý trong sự hiệp nhất của Công giáo. Khái niệm giải lãnh thổ hóa được Deleuze và Guattari (1987) nêu ra trong cuốn sách "A Thousand Plateaus", nơi mà họ đề cập đến việc giải phóng các lãnh thổ bị kiểm soát và phân chia bởi các quy định và giới hạn của xã hội và chính phủ. Điều này làm cho cuộc sống trở nên tự do và sáng tạo hơn. Giải lãnh thổ hóa (deterritorialisation) là một trong nhiều thuật ngữ trung tâm của Deleuze và Guattari, được dùng để mô tả những tiến trình biến đổi trong rất nhiều lĩnh vực khác nhau: sinh lý, tâm lý, văn học, kinh tế, xã hội, chính trị v.v... Nói chung, giải lãnh thổ hóa là vận động nhờ đó một sự vật thoát ly hay thoát khỏi một *lãnh thổ* có sẵn. Ba tiến trình - hình thành lãnh thổ, giải lãnh thổ hóa và tái lãnh thổ hóa - gắn liền với nhau trong bất kỳ một lĩnh vực nào (Bùi Văn Nam Sơn, 2013).

## 2. Phương pháp nghiên cứu

Về mặt phương pháp, bài viết này sẽ tập trung vào việc khảo sát và nghiên cứu quan điểm và tiếng nói của chủ thể từ các công trình nghiên cứu tiêu biểu về tiến trình hội nhập văn hóa của giáo hội Công giáo tại Việt Nam. Phương pháp này được thực hiện bằng hướng tiếp cận định tính, thông qua kỹ thuật phân tích nội dung (content analytics) từ đó giúp soi sáng thực tế cuộc sống và đa dạng văn hóa của các cộng đồng khác nhau. Ngoài ra, các khung phân tích mang tính khách quan cũng được sử dụng để phân tích và đánh giá các dữ liệu nghiên cứu thu thập được (Luong Van Hy, 2014:4) mà trong bài viết này chúng tôi tập trung vào các cứ liệu lịch sử thành văn.

Từ đó, bài viết này sẽ trình bày một cách chi tiết và đầy đủ về tiến trình giải lãnh thổ hóa hay tiến trình trở thành trong hành trình đức tin của người công giáo Việt Nam, cùng với những tác động của toàn cầu hóa và văn hóa địa phương đến các cộng đồng này. Toàn cầu hóa và văn hóa địa phương vốn là hai khái niệm đối lập nhau, những trong đời sống văn hóa, chúng lại có khả năng hòa quyện vào nhau hoặc tự bản thân chúng có những đường thoát (*line of flight*) hay “*đường giải lãnh thổ hóa*” chạy xuyên qua một tập hợp và làm cho nó thoát ly khỏi hình thức hiện tại (Gilles Deleuz, 1987) để từ đó những đặc trưng hóa của các cộng đồng địa phương hòa quyện với văn hóa Kitô giáo trong tiến trình trở thành khác. Khái niệm “lãnh thổ tâm thức” trong bài viết này mang hàm nghĩa về không gian tinh thần, thế giới quan của cộng đồng hơn là ý niệm về lãnh thổ mang ý nghĩ tổ quốc, hay không gian vật lý thực tại.

## 3. Kết quả nghiên cứu

Theo Hồng Lam (1944), tác giả quyển Lịch sử Đạo Thiên Chúa ở Việt Nam đã dẫn lại lịch sử Trung Quốc khi cho rằng người Tây-phương đã đến đất Giao Chi khá sớm, tương ứng với thời kỳ Tam quốc ở Trung Quốc. Nhưng phải đến đầu thế kỷ 17 thì người Tây-phương đầu giao-thiệp với Việt Nam ta. (Hồng Lam 1944: p16) Mặc dù, ngay từ thế kỷ 16 đã có một vài giáo sĩ Tây-phương đến xứ ta. Nhưng cũng chỉ đến, ở lại ít lâu lại cùng đi với các tàu buôn. Bước sang thế kỷ 17, số giáo sĩ sang nước ta ngày càng nhiều, việc truyền giáo mỗi ngày mỗi thịnh và số giáo dân trong nước ở Bắc-kỳ cũng như ở Nam-kỳ ngày càng nhiều thêm (Hồng Lam, 1944: p.22).

*“Người Việt Nam vốn tính nhả nhặn, Trung hậu không ác cảm với người ngoài như các giáo sĩ và người Tây-phương đầu tiên công nhận. [...] Cả đến vua quan thời bấy giờ có ý muốn thân thiện với người ngoại dương, để bắt chước những điều khôn ngoan của họ để bắt chước những điều khôn ngoan của họ, để mở mang việc buôn bán trong nước và có khi lợi dụng sức mạnh và sự tài giỏi của người vào việc của mình. Nhưng về sau chỉ vì nhiều sự hiểu lầm đáng tiếc mà gây nên một mối nghi kỵ giữa người nước ngoài và người Việt Nam ta. (Hồng Lam, 1944: p.22)*

Tuy nhiên theo Hồng Lam, số tín hữu Công giáo thời đầu của Việt Nam lúc bấy giờ đa phần là những người nông dân nghèo và những người theo Nho học hay Tây học đều có cái nhìn không thiện cảm về đạo Thiên-Chúa.

*“Hồi đó cả các giáo sĩ và cả các nhà buôn Tây-phương vẫn thường bị coi là những kẻ do-thám hoặc những người đưa đường dẫn lối cho các nước Thực dân Âu-châu, có ý muốn dòm-dõi nước ta”*

*Đạo Thiên-Chúa bị coi làm là một tà-đạo, có thể bị coi là làm hại đến thuần-phong mỹ-tục và những tập-quán cổ truyền trong nước; còn những kẻ theo đạo thì cũng bị người khác cho là những kẻ đi ngược lại với luân thường đạo lý, có thể làm đảo lộn trật tự cựu truyền và lay chuyển cả nền tảng tâm lý và có thể đưa nước nhà đến sự nguy vong. (Hồng Lam, 1944: 24)*

Có thể thấy, quá trình nhu nhập đạo Công giáo vào Việt Nam là những thăng trầm của những cuộc tiếp xúc, giao lưu giữa người Việt Nam và người Tây phương vào thời kỳ đầu tiên cho thấy cả sự phản đối và chấp nhận của người Việt Nam đối với việc truyền giáo của giáo sĩ Tây phương. Từ hân hoan chào đón với tinh thần hiếu khách, trung hậu, mở mang giao kết đến những nghi kỵ hoài nghi dòm ngó thôn tính hay cả những lo ngại làm đảo lộn thuần phong mỹ tục. Và cao trào là các cuộc cấm bách đạo của triều đình Nhà Nguyễn với những người theo đạo Thiên-Chúa. Những một câu hỏi đặt ra rằng, bằng cách

nào mà giáo hội Công giáo đã trở thành một thực thể giáo hội sống động tại Việt Nam trong bối cảnh gian truân, đầy rẫy những sự khác biệt về nhận thức và văn hóa?

Dưới nhãn dưới của lý thuyết về "sự trở thành" của Gilles Deleuze (1987) vốn nhấn mạnh vào quá trình phát triển, sự chuyển đổi và sự thay đổi của một thực thể. Điều này đặc biệt liên quan đến quá trình tương tác và giao thoa giữa các yếu tố khác nhau. Điều này khá tương đồng với những lý giải của các giáo sĩ Công giáo Tây-phương khi truyền giáo ở Việt Nam. Khi đề cập đến sức sống của giáo hội Công giáo tại Việt Nam, Fr. Ant. Drapier, Đức khâm mạng tòa thánh tại Đông Dương (1943) đã mô tả giáo hội Công giáo như một cơ quan hằng đi tới, sống động và luôn trong sự phát triển. Giáo hội Công giáo được thiết lập ở một địa điểm nhưng sống trong tâm trí của cộng đồng dân Chúa. Chúng ta có thể hiểu đây là quá trình "sự trở thành" của giáo hội Công giáo trong đời sống giáo hội Việt Nam, khi giáo hội được thiết lập và phát triển như một phần của văn hóa địa phương. Fr. Ant. Drapier đã mô tả, "màn sống" của giáo hội là thứ men nồng không thể chịu nằm yên không di-dịch. Điều này có thể ám chỉ đến quá trình giao thoa giữa yếu tố văn hóa Công giáo và yếu tố văn hóa địa phương. Văn hóa địa phương là thứ men nồng của đời sống giáo hội, với các tập tục và nghi lễ địa phương được tích cực tham gia và phát triển. Tuy nhiên, giáo hội Công giáo cũng tạo ra sức mạnh và sự phát triển từ bên trong, khi các giáo dân đam mê và cam kết với giáo hội Công giáo. (Drapier, 1944, p. 1)

Quá trình "sự trở thành" của giáo hội Công giáo còn được thể hiện qua quá trình "giải lãnh thổ hóa tâm thức" trong đời sống giáo hội Việt Nam. Đây có thể xem là quá trình chuyển di và giao thoa các tư tưởng, ý niệm và giá trị của giáo hội Công giáo từ nền tảng sức mạnh văn hóa địa phương. Chính vì vậy, trong nỗ lực lý giải của tiến trình trở thành này, chúng tôi sẽ trình bày các đặc điểm của chuyển di văn hóa Công giáo và văn hóa địa phương trong đời sống giáo hội Việt Nam thông qua phân tích những cuộc gặp gỡ và giải lãnh thổ hóa tâm thức nơi giáo hội địa phương với hai chiều kích có sự giao thoa giữa yếu tố văn hóa Công giáo và yếu tố văn hóa địa phương thông qua các chiều cạnh: *Ý thể về Thiên Chúa (ideal form), Cơ cấu tổ chức giáo hội địa phương và đời sống Bí tích và lễ nghi của người Công giáo.*

#### - Ý thể về Thiên Chúa trong vũ trụ biểu tượng Công giáo Việt Nam

Vũ trụ quan, hay còn gọi là Vũ trụ biểu tượng (symbolic universe) vốn là tổng thể các quan niệm và các biểu tượng của một xã hội hay một cộng đồng nhất định nào đó, là "cái khung ma trận [matrix] của tất cả các ý nghĩa đã-được-khách-thể-hóa về mặt xã hội và có thực về mặt chủ quan" (Berger, 2015 (tái bản), p. 145). Đây được xem là lãnh vực tư tưởng, siêu vượt lên trên lãnh vực hoạt động thực tiễn. Nó là hệ quả cuối cùng của "các quá trình khách thể hóa, trầm tích hóa và tích tụ kiến thức" trong một xã hội (Berger, 2015

(tái bản), p. 146). Vũ trụ biểu tượng thể hiện sự chính đáng hóa ở cấp độ cao nhất và toàn diện nhất đối với toàn bộ các lãnh vực hoạt động của xã hội cũng như đời sống của mọi cá nhân, bởi lẽ “toàn bộ xã hội lịch sử và toàn bộ tiểu sử của cá nhân đều được coi là những biến cố diễn ra trong lòng vũ trụ này” (Berger, 2015 (tái bản), p. 145).

Trong khuôn khổ của bài viết này, chúng tôi muốn tập trung vào vấn đề sự tiếp nhận, chuyển đổi về mặt thế giới quan và đặt đề nghiên cứu rằng bằng cách nào, một tôn giáo thế giới như Công giáo đã thâm nhập vào đời sống và thay đổi thế giới quan của những người Việt Nam. Vấn đề có một thế giới quan tương đối khác biệt như giữa một bên là tôn thờ một Thiên Chúa duy nhất và một bên là với thế giới quan đa thần, hay phiếm thần? Ngay chính như, một học giả người Pháp, L. Cadière cách đây gần một thế kỷ, cũng là nhà truyền giáo đã đưa ra góc nhìn khác khách quan sự khác biệt này.

Theo ông, Tôn giáo chiếm hữu người Việt từ lúc chào đời cho đến lúc nhắm mắt:

*“Nơi người Việt, ở các giai tầng xã hội, tâm thức tôn giáo thể hiện một cách mãnh liệt và chế ngự toàn thể cuộc sống con người. Tâm thức ấy, trong mỗi hành vi thường nhật, trọng đại hay nhỏ bé, kết thành một mạng lưới chằng chịt qua các biểu hiện thực hành, khi thì hoành tráng lễ nghi ở đền đài miếu vũ công khai, khi thì âm thầm nhẹ nhàng giây lát bên góc cây, hòn đá... Khi thì lại tìm đến thầy bói mù lòa, tìm đến cô đồng..., hoặc tìm đến thầy bùa thầy pháp, bói quả chân gà... Họ dâng hương hoa thơm ngát lên chư Phật rực rỡ tòa cao, tọa thiền nhập định Đại Từ Bi, Tam Tịnh, Tam Bảo, nhưng họ cũng bái lạy trước những hình tượng mặt mày nhăn nhó, thờ hổ thờ rắn... Ma thuật với những thực hành kỳ quái hoang dã ấy lại hòa trộn vào những hành vi tôn giáo cao cả nhất...”* (Cadière, 1997 (tái bản)).

Nhưng điều này cũng mang hàm nghĩa hệ thống thần linh thờ tự rất khác với quan điểm thờ phượng một Thiên Chúa duy nhất của Kitô giáo. Điểm đáng chú ý trong đoạn dữ kiện này là sự kết hợp giữa các hoạt động tôn giáo và các hành vi ma thuật, với những thực hành kỳ quái hoang dã nhưng lại thể hiện tâm thức tôn giáo thuộc về hành vi tôn giáo cao cả. Điều này cho thấy sự đa dạng và phong phú của đời sống tâm linh của người Việt Nam, và cũng phản ánh một phần nào sự phân vân, lưỡng lự trong tâm trí của người Việt khi đối mặt với những khó khăn trong cuộc sống.

Có lẽ, khi các nhà truyền giáo truyền bá Công giáo Việt Nam với tín lý thờ phượng một Thiên Chúa duy nhất cũng tác động nặng nề đối với đời sống tâm linh và những va chạm về văn hóa, xã hội và kể cả chính trị của vương triều phong kiến Việt Nam, đặc biệt

là những va chạm liên quan đến quan niệm thờ cúng tổ tiên. Bởi theo nhà nghiên cứu Cléopold Cadière cho rằng người Việt có hai tôn giáo chính trong đó ngoài Phật giáo còn có một tôn giáo thờ thần thánh. Trong tôn giáo này chia làm hai loại gồm thờ những lực lượng siêu nhiên được nhân hóa và thờ linh hồn người chết bao gồm các bậc anh hùng, các cô hồn và ông bà tổ tiên (Cadière, 1997 (tái bản), p. 52). Như vậy, Cléopold Cadière đã xếp “ông bà tổ tiên” thành một nhóm riêng trong tôn giáo thờ linh hồn người chết, nghĩa là hiểu “tổ tiên” trong quan hệ thân tộc chứ không mở rộng trong tính cộng đồng, quốc gia (Nguyễn Khánh Diệp, 2018).

Cléopold Cadière (1997) khi nghiên cứu về văn hoá tôn giáo của người Việt cho rằng thờ cúng tổ tiên là một tôn giáo của người Việt:

*“Đối với những người tiên tiến thì xem việc thờ cúng ông bà như là một nghi thức lễ nghi truyền thống và trút bỏ ý niệm hoặc cảm thức tôn giáo nhưng đó là trường hợp ngoại lệ. Đối với đông đảo quần chúng người Việt ông bà vẫn tiếp tục là thành phần trong gia đình và việc thờ cúng họ rõ ràng là đậm nét tôn giáo”* (Cadière, 1997 (tái bản), p. 105).

Những quan điểm, tâm thức này dường như là một chướng ngại vật để Công giáo thâm nhập vào đời sống người dân trong tiến trình giải lãnh thổ hóa tâm thức để trong tiến trình “trở thành” giáo hội Công giáo địa phương. Các cuộc cấm bách đạo của triều đình Nhà Nguyễn ít nhiều được chính đáng hóa bởi những khác biệt, xa lạ về vũ trụ quan này. Mặc dù vậy, ở Việt Nam cũng có lối suy nghĩ khác khi xem việc thờ cúng tổ tiên là *tín ngưỡng* (Mai Thanh Hải, 2006: 622), có lẽ quan điểm này phù hợp với lối tư duy lý tính và đậm nét của hệ hình tưởng của tiến hóa luận vốn ít nhiều xuất hiện ở phương Tây trong thời kỳ hiện đại hóa tư tưởng. Tuy vậy, ngay cả trong “*Pháp lệnh về tín ngưỡng tôn giáo*” của Việt Nam, cũng xem *tín ngưỡng* là hoạt động thể hiện sự tôn thờ tổ tiên; tưởng niệm và tôn vinh những người có công với nước, với cộng đồng; thờ cúng thần, thánh, biểu tượng có tính truyền thống và các hoạt động tín ngưỡng dân gian khác tiêu biểu cho những giá trị tốt đẹp về lịch sử, văn hóa, đạo đức xã hội (Nguyễn Khánh Diệp, 2018). Với quan điểm này, chính là đường thoát cho tiến trình trở thành với việc sát nhập, đồng nhất vũ trụ biểu tượng của Kitô giáo và vũ trụ quan của người Việt hay những dân tộc như khu vực Tây Nguyên Việt Nam khi tái thiết lập một vũ trụ quan với Thiên Chúa là đáng trên hết mọi sự. Các chư thần, hay ông bà tổ tiên được xem là các đáng đáng kính và cũng là loài thụ tạo do Thiên Chúa tạo ra.

Bởi theo Nguyễn Khánh Diệp (2018), đối với tín đồ Công giáo, hiểu theo tín lý thì không có thuật ngữ *thờ cúng tổ tiên* vì văn hóa Công giáo không có phong tục này. Công giáo phương Tây chỉ dùng chữ *worship* hoặc *adoration* chuyển dịch từ *latrue* trong tiếng Hy Lạp có nghĩa là *thờ lạy, thờ phượng, tôn thờ* dành cho một mình Thiên Chúa, không dành cho con người - chỉ là những thụ tạo do Thiên Chúa tạo nên, vì thế tín đồ chỉ tôn kính bản thân thụ tạo mà thôi. Đối với các Thánh hoặc Đức Mẹ Maria trong Công giáo cũng chỉ có địa vị là *veneration* chuyển dịch từ tiếng Hy Lạp là *dulia* nghĩa là được *tôn kính* chứ không được *tôn thờ* (Nguyễn Đình Diễm, 2014, p. 55). Sự tôn kính ấy vẫn luôn có trong Giáo hội, nhưng tự bản chất vẫn khác biệt với sự thờ phượng dâng lên Ngôi Lời nhập thể (Chúa Jesus), lên Chúa Cha và Chúa Thánh Thần. Việc tôn kính Đức Maria khuyến khích thêm việc thờ phượng Thiên Chúa Ba Ngôi (Giáo hoàng học viện Pio X, 1972: 294), (Nguyễn Khánh Diệp, 2018).

Điểm khá thú vị khi chúng nhận ra trong thế giới quan của người Việt cũng thể hiện đậm nét quan niệm thờ trời và có những thực hành trong đời sống đức tin một cách sống động khi trước mỗi sân nhà đều có *bàn thờ Thiên* với ý chỉ thờ ông Trời, ngay cả triều đình phong kiến hàng năm cũng có ngày cúng trời *Đàn Nam giao* và Vua được xem là *Thiên Tử*<sup>1</sup>. Khi nghiên cứu về các thiết chế buôn làng Tây Nguyên, chúng tôi cũng phát hiện ra quá trình Kitô giáo du nhập Tây Nguyên Việt Nam, ban đầu cũng có sự khác biệt khá lớn giữa hệ thống thần linh, thờ tự, nhưng với những nỗ lực hội nhập văn hóa của các nhà truyền giáo, cộng với việc giải lãnh thổ hóa và tái lãnh thổ hóa vũ trụ biểu tượng trong nhận thức người dân theo chiều hướng hiện đại hóa theo tháp trật tự thần linh. Bởi Trong hệ thống thần linh của các dân tộc thiểu số của Tây Nguyên, Yang là khái niệm mang hàm ý thần linh. Tùy theo quan niệm của từng tộc người cụ thể mà có những vị Yang khác nhau, và trong các lễ thức cúng của người Tây Nguyên, người ta thường dùng từ “cúng Yang” để thực hành tôn giáo dân gian (Nguyễn Đức Lộc, 2016).

Tuy nhiên, hãy thử lắng nghe lời giải thích của các già làng ở Tây Nguyên về vấn đề này:

*Người Ê đê thờ đa thần nhưng cái thần lớn nhất gọi là Yang, cũng là Ông Trời thôi; họ cũng cúng vài này nọ nhưng chung quy về thần lớn nhất mà họ cúng vẫn là Ông Trời. (Người Ê đê, Tin lành, 2015).*

---

<sup>1</sup> Có giả thuyết cho rằng vì trong quan niệm Công giáo mỗi giáo dân khi trở thành người Kitô hữu tức đã trở thành “Con Thiên Chúa” và điều này xung đột với ý niệm “Thiên tử” của Triều đình Nhà Nguyễn.



Hoặc như trường hợp một vị già làng người Rơ Ngao, khi được hỏi ông theo Công giáo rồi ông còn tin vào Yang không? Ông quả quyết: *Có Yang là phải tin, tin có Chúa, trên trời là tin Chúa, dưới đất là tin xã hội, tin về xã hội, tin về Nhà nước, tin về Đảng, tin về Nhà nước, khi mình chết là mình tin thờ Chúa, cái hồn mình tin về Chúa, cái xác mình tin chính quyền cho nên người ta mới nói sống theo Đảng, chết theo Chúa* (Già làng, người Rơ Ngao, Công giáo, 2015).

Đoạn văn trích dẫn trên cho thấy về quá trình tiếp nhận một thế giới quan mới trong đời sống tôn giáo của người dân tộc Ê đê và Rơ Ngao tại Việt Nam. Theo đó, người Ê đê thờ đa thần nhưng thần lớn nhất được gọi là Yang, nhưng cũng được hiểu là Ông Trời. Họ cúng vái nhiều thần khác nhau nhưng ý nghĩa chung của các cúng vẫn hướng tới Ông Trời. Điều này cho thấy sự đa dạng và linh hoạt trong tôn giáo của người dân tộc và khi họ tiếp nhận Công giáo, họ nhanh chóng sáp nhập hay hướng đến một cách lý giải phù hợp giữa ý niệm Yang và Thiên Chúa. Trong khi đó, trường hợp của một vị già làng người Rơ Ngao được đề cập đến việc ông đã chuyển sang theo Công giáo nhưng vẫn tin vào Yang. Ông quả quyết rằng có Yang là phải tin và tin có Chúa. Ông cũng nhấn mạnh rằng trong cuộc sống, mọi người phải tin vào xã hội, Nhà nước, Đảng và chính quyền. Tuy nhiên, khi chết, ông tin thờ Chúa và linh hồn của mình sẽ trở về cùng Chúa. Qua đó, đoạn dữ kiện trên cho thấy sự giao thoa giữa các giá trị tôn giáo truyền thống và tôn giáo đương đại. Các tôn giáo cổ truyền và đa thần được duy trì và kết hợp với tôn giáo độc thần như Công giáo một cách hài hòa. Điều này cho thấy sự phong phú và đa dạng trong văn hóa tôn giáo của Việt Nam.

#### **- Cơ cấu tổ chức giáo xứ - Mảnh sống của giáo hội địa phương**

Trước tiên, chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy tính nhất quán mang tính hiệp nhất với giáo hội hoàn vũ trong hệ thống tổ chức giáo hội Việt Nam thể hiện qua việc các giáo phận, các giáo xứ, các giáo họ được quản lý theo các quy định chung của Giáo hội toàn cầu. Các tài liệu, văn thư chỉ dẫn của Giáo hội được áp dụng vào Việt Nam và được sử dụng rộng rãi trong các giáo phận, giáo xứ. Ngoài ra, các giáo dân cũng được đào tạo về các tín lý và quy định của Giáo hội toàn cầu thông qua các chương trình thường huấn theo giới và hội đoàn theo giáo xứ, giáo hạt và giáo phận.

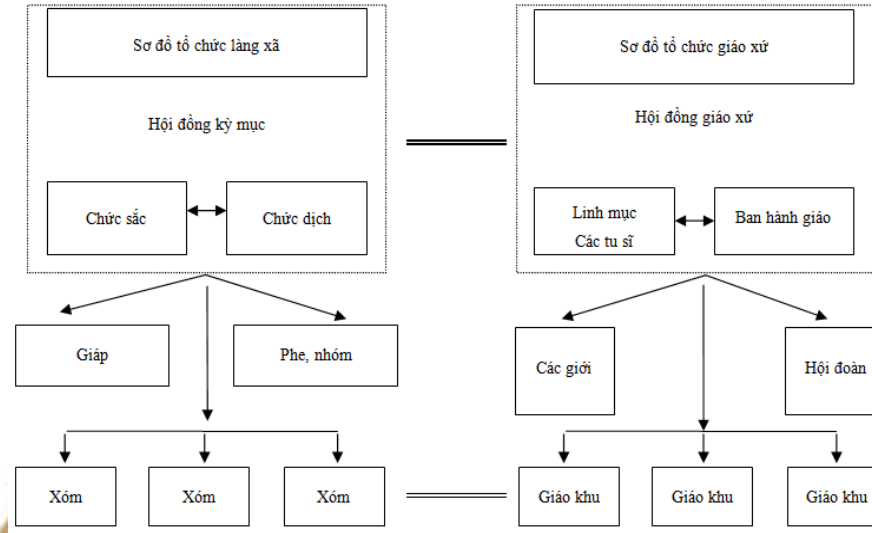
Trong quá trình du nhập đạo Công giáo và người Việt Nam tiếp thu một tôn giáo ngoại sinh ít nhiều cũng nảy sinh những xung đột văn hóa, thế giới quan. Tuy nhiên, quá trình tiếp biến văn hóa trong thời gian dài đã khiến người ta đã phải chọn lựa những yếu tố cốt lõi nhất để gìn giữ truyền thống, yếu tố nào không phù hợp thì loại bỏ hoặc hòa vào các yếu tố Công giáo để tồn tại. Cơ cấu tổ chức Hội đồng giáo xứ được mô phỏng theo cơ cấu làng xã truyền thống của người Việt là Hội đồng kỳ mục, cùng với các nhóm, phe, hội được

được vận hành trong các nhóm hội đoàn Công giáo như: các giới, hội đoàn, v.v. Các giáo xứ được vận hành theo mô hình tự quản cộng đồng, bao gồm: hội đồng Mục vụ (Parish council), ban điều hành các giáo khu, ban trị sự các giới. Thực tế tính sáng tạo trong việc vay mượn những thiết chế làng xã cổ truyền vào mô hình tổ chức giáo xứ xuất phát từ các nhà truyền giáo phương Tây với chiến lược thích nghi với phong tục tập quán người Việt khi thiết lập các thiết chế cộng đồng trong họ đạo, giáo xứ.

Hiện nay, tổ chức tự quản những người giáo dân tại các xứ đạo hầu hết đều được gọi là *Hội đồng Mục vụ* hay *Ban hành giáo* (Parish council), do ảnh hưởng của điều 536 trong bộ giáo luật, năm 1983. Tuy nhiên, hội đồng này đã có rất nhiều tên gọi khác nhau gắn liền với lịch sử truyền giáo tại Việt Nam, tùy từng miền: *Ban chức việc*, *Ban trùm họ*, *Ban quới chức*, *Hội đồng giáo xứ*, v.v. (Nguyễn Phú Lợi, 2008: 41 - 46). Đây chính là một điểm đặc biệt phong phú trong quá trình hình thành và phát triển của giáo hội Công giáo Việt Nam. Khoảng thế kỷ thứ 17, tại Việt Nam, *Ban trùm họ* hay *Ban quới chức* là một tổ chức được các linh mục thừa sai thiết lập nhằm trợ giúp cho các vị trong việc truyền giáo. Các ban này được chính thức công nhận tại công nghị Phố Hải (Hội An) năm 1672, dưới sự chủ tọa của đức cha Lambert de la Motte. Trong khoản 4 của công nghị này có nói như sau: “*Nơi nào có nhiều bôn đạo, mà không có Linh Mục hoặc Thầy Giảng, Kẻ Giảng thì phải chọn một người khôn ngoan, đức hạnh để viếng thăm kẻ liệt, rửa tội cho trẻ thơ hoặc những người gần sinh thì, và phải gửi tên người đó về cho Giám mục hoặc Bề trên địa phận*” (Nguyễn Phú Lợi, 2008). Lúc mới được thành lập, tại mỗi xứ đạo chỉ có một người được chọn vào chức vụ này. Lúc ấy người ta dùng danh xưng “ông trùm” để gọi những người giữ chức vụ trên. Về sau, một số xứ đạo bổ sung thêm nhiều người và được gọi là *Ban chức việc*. Đến thế kỷ 19, hầu như xứ đạo nào cũng có ban này, và được gọi bằng nhiều tên khác nhau, tùy từng vùng, miền. Lúc đó ban này là trung gian giữa linh mục và các giáo dân, đồng thời đóng vai trò hội đồng giáo dân để góp ý kiến với linh mục và phân chia trách nhiệm trong giáo xứ.

Sang thế kỷ 20, *Ban trùm họ* hay *Ban quới chức* được phổ biến tại giáo phận Tây Đàng Trong (năm 1924) và giáo phận Qui Nhơn (năm 1953). Trong đó, tại điều 3, Điều lệ *Quới chức* (tức Hội đồng Mục vụ) của giáo phận Vĩnh Long có qui định: “*Ban Thường vụ Quới Chức là những Chức Việc được tuyển chọn để điều hành Họ đạo, dưới quyền điều khiển của Cha sở và thường xuyên giải quyết những vấn đề đã được quyết định sẵn. Ban Thường Vụ gồm có: ông Trùm, ông Câu, ông Biện Thư Ký, ông Biện Thủ Quỹ*”. (Nguyễn Phú Lợi, 2008).

*Sơ đồ. Cơ cấu tổ chức hành chính, tự trị làng xã cổ truyền và sơ đồ tổ chức các xứ đạo Công giáo di cư*



Nguồn: (Nguyễn Đức Lộc, 2015 (tái bản))

Cơ cấu tổ chức một giáo xứ Công giáo Việt Nam, vừa có tính chất gần gũi với mô hình tổ chức làng xã cổ truyền, vừa thực hiện chức năng cộng đoàn Dân Chúa tại các giáo hội địa phương, cụ thể như sau:

- Linh mục: vị lãnh đạo tinh thần của giáo xứ.
- Hội đồng giáo xứ: gồm những vị đại diện giáo xứ do dân trong xứ bầu lên, làm việc cạnh linh mục, thành phần gồm: một chủ tịch (chánh trương); một phó chủ tịch (phó trương); một thư ký và các ủy viên truyền bá Phúc âm, phụng vụ, giáo dục, công lý và hòa bình, kinh tế, tài chánh, các hội đoàn Công giáo tiến hành.
- Đoàn thể và hiệp hội: dưới Hội đồng giáo xứ là các đoàn thể và hiệp hội. Các đoàn thể gồm: đoàn thể thiếu nhi; đoàn thể thanh niên; liên minh Thánh Tâm. Trong đó, thành phần chỉ huy mỗi đoàn gồm đoàn trưởng, đoàn phó, thư ký, thủ quỹ. Các hiệp hội gồm: *Hiệp hội Thánh mẫu; Hiệp hội Hùng Tâm Dũng Trí; Hiệp hội Hướng đạo sinh*. Sau cùng là các đội, mỗi đội gồm nhiều ban chuyên môn như: ban văn nghệ; ban cứu thương và ban thể thao.

Nhìn chung, tính nhất quán mang tính phổ quát của giáo hội toàn cầu tại các giáo hội địa phương làm cho tính chất hiệp nhất theo *chiều dọc* trở nên phổ biến và dễ dàng nhận biết và mối tương quan với giáo hội hoàn vũ, cũng như các giáo hội địa phương khác. Tuy nhiên, xét dưới chiều văn hóa địa phương, đời sống sinh hoạt giáo xứ cũng có vai trò quan trọng trong đời sống giáo hội Việt Nam. Điều này được thể hiện qua việc các giáo phận, giáo xứ, giáo họ được tổ chức theo cách riêng của mỗi địa phương, phù hợp với tình hình, điều kiện và truyền thống của từng vùng. Các giáo dân cũng thường xuyên tham gia

các hoạt động địa phương, đóng góp cho sự phát triển của cộng đồng theo mô hình *chiều ngang*. Mô hình chiều ngang này cũng đã được Deleuze và Guattari đề cập tới mô hình thân rễ (Rhizom) vốn được có tính kết chuỗi (connection), là đa thể, đa trung tâm (multiplicity, polycentrisme), là chữ “VÀ” (Schizo), đối lập lại với tuyến tính, lưỡng phân, toàn thể hóa. (Gilles Deleuz, 1987). Có thể nói, nếu thiết chế giáo hội ở hàng giáo phẩm có tính nhất quán cao theo các tiêu chuẩn hiệp nhất của giáo hội thì đời sống giáo dân với mô hình giáo xứ lại là khoảng không gian kết chuỗi của nền văn hóa địa phương. Các tập tục, thiết chế truyền thống làng xã hòa quyện với cơ cấu tổ chức của giáo hội. Hai thành tố nương nhờ nhau trong tiến trình trở thành sự hiệp nhất từ các chất liệu văn hóa địa phương. Mà ở khía cạnh nào đó, chúng tôi rằng đó là tiến trình giải lãnh thổ hóa tâm thức trong hành trình đức tin của những người giáo dân tại các giáo hội địa phương.

- **Đời sống Bí tích – một diễn trình lễ nghi vòng đời của người Công giáo Việt Nam**

Trải qua những năm tháng thăng trầm, va chạm và đối thoại, Giáo hội Công giáo toàn cầu cũng nhận ra rằng, muốn phát triển công cuộc truyền bá đức tin Công giáo tại Việt Nam, phải hoà nhập với văn hoá bản địa. Tuyên ngôn *Nostra Aetate* về *Liên lạc của giáo hội với các tôn giáo ngoài Kitô giáo* được ban hành là sự thừa nhận chính thức của Giáo hội đối với việc thờ cúng tổ tiên của tín đồ. Quá trình hội nhập đó không chỉ giúp cho tín đồ Công giáo người Việt vừa bảo vệ được đức tin nhưng cũng không làm tổn thương đến những giá trị văn hoá truyền thống, đồng thời xóa mờ đi những khác biệt giữa nền văn hóa tôn giáo ngoại sinh với nền văn hoá tôn giáo bản địa. Những ngày lễ kính nhớ tổ tiên trong cộng đồng được thực hiện bằng những nghi lễ Công giáo bên cạnh những nghi lễ theo truyền thống (Nguyễn Khánh Diệp, 2018).

Ngày nay, tính chất nhất quán của giáo hội hoàn vũ được thể hiện rõ thông qua các nghi lễ vòng đời gắn với đời sống Bí tích của giáo hội, hay các nghi lễ qua việc các bí tích và nghi lễ được thực hiện theo các quy định và nguyên tắc của Giáo hội toàn cầu. Các giáo dân cũng thường xuyên tham dự các buổi thánh lễ, các sự kiện của Giáo hội toàn cầu để cùng chung vui, cùng nhau cầu nguyện thể hiện sự hiệp nhất của giáo hội.

Tuy nhiên, đời sống văn hóa địa phương cũng ảnh hưởng đến đời sống Bí tích và nghi lễ của giáo hội Việt Nam. Các nghi lễ và bí tích thường đượ các giáo dân đan cài với các tập tục lễ nghi truyền thống, đặc biệt là các nghi lễ ở cấp độ gia đình như hôn lễ và tang lễ. Hai nghi lễ này được vận hành song hành giữa những nghi thức Công giáo và các nghi thức của tín ngưỡng dân gian mà chúng tôi tạm gọi là những nghi lễ kép. Bởi những giáo dân Công giáo ở đây ngoài việc chấp hành những nghi thức theo đúng chuẩn mực của Công

giáo thì nghi lễ tại gia đình cũng được các thành viên trong cộng đồng quan tâm và thực hiện một cách nghiêm túc với những chuẩn mực riêng.

Có thể thấy, Công giáo khi du nhập vào Việt Nam đã hòa nhập vào văn hóa bản địa, đặc biệt là truyền thống thờ các vị thần thánh. Công giáo pha trộn với yếu tố bản địa này được chấp nhận vì có tính công hiệu, có thể giải thích những điều bất hạnh hay chữa bệnh bằng nước phép và những niềm tin vào phép màu nhiệm khác. Đức bà Maria cũng có niềm thương yêu và bảo vệ con chiên theo đạo, trợ giúp tinh thần. Điều này không khác với những mong đợi của người dân vào tôn giáo và tín ngưỡng bản địa như Đạo Mẫu. Nhưng dù sao người Công giáo vẫn luôn quan tâm đến ranh giới giữa tín ngưỡng bản địa với tôn giáo chính thống. Sau Công đồng Vatican II, nhiều tín ngưỡng truyền thống của Việt Nam hiện diện trong Công giáo đã chính thức được chấp nhận, như thờ cúng tổ tiên, trang phục dân tộc trong nghi lễ (Nguyễn Thị Hiền, 2008).

Tìm hiểu các nghi lễ của người Công giáo Việt Nam, chúng tôi nhận thấy có sự gắn kết giữa các bí tích Công giáo và các nghi thức truyền thống của người Việt, được những giáo dân Công giáo kết hợp một cách nhuần nhuyễn. Điều đó phản ánh sự tồn tại hai giá trị song hành là giá trị Công giáo và văn hóa truyền thống của người Việt. Đó cũng chính là bản sắc trong nghi lễ của người Công giáo Việt Nam. Đối với người Công giáo, từ khi sinh ra cho đến khi chết đi mỗi người phải lãnh nhận sáu bí tích trong bảy bí tích Công giáo<sup>2</sup>. Những bí tích này được chia đều theo những giai đoạn của một đời người. Còn đối với người Việt Nam cũng có những nghi lễ truyền thống theo chu kỳ đời người như: *quan, hôn, tang, tế*. Chính vì vậy, người Công giáo Việt Nam trong hành trình đời sống tâm linh của mình, có những nghi lễ họ vẫn thực hành hai nghi lễ trong một cùng một giai đoạn, chẳng hạn như những nghi lễ kép là *Hôn lễ* và *Tang lễ*. Có thể nói yếu tố văn hóa Việt và yếu tố văn hóa Công giáo nương vào nhau mà vận hành, có đôi khi người ta không còn phân biệt đâu là tập tục văn hóa dân tộc, đâu là tín điều, nghi thức Công giáo. Chính yếu tố tôn giáo là chất keo gắn kết các thành viên trong cộng đồng, tạo nên sự cố kết cộng đồng, nhưng đồng thời nó cũng tạo ra sự khác biệt với cộng đồng người Việt theo các tôn giáo khác (Nguyễn Đức Lộc, 2015 (tái bản)).

Tuy nhiên, để có sự kết hợp ngày nay thông qua các nghi lễ kép là cuộc hành trình dài của các cuộc giải lãnh hóa trong hành trình sống đạo. Bởi xét về giáo luật, người giáo dân Việt Nam không được phép thực hành các nghi lễ thờ cúng tổ tiên, đặc biệt ở giai

---

<sup>2</sup> Có 7 phép Bí tích trong Công giáo, đó là: Bí tích Rửa Tội, Bí tích Thánh Thể, Bí tích Thêm sức, Bí tích Hòa giải, Bí tích Xức dầu bệnh nhân, Bí tích Truyền chức thánh và Bí tích Hôn phối

đoạn tới trước Công đồng Vatican II. Ngày nay các hình thức tôn kính tổ tiên tương tự như hình thức thờ cúng tổ tiên của người Việt, nhưng được xác định là các hành vi hiếu kính, kính nhớ ông bà tổ tiên. Bởi một trong những quan điểm bất di bất dịch của đạo Công giáo là chỉ tôn thờ một Thiên Chúa duy nhất.

Nhìn chung, sự kết hợp giữa các nghi thức truyền thống của người Việt và các bí tích Công giáo đã tạo ra bản sắc riêng trong nghi lễ của người Công giáo Việt Nam. Sự kết hợp này không chỉ phản ánh sự tồn tại hai giá trị song hành là giá trị Công giáo và văn hóa truyền thống của người Việt, mà còn là kết quả của các cuộc giải lãnh hóa trong hành trình đức tin, sống đạo của người giáo dân Việt Nam. Tuy nhiên, người giáo dân Việt Nam vẫn hằng tuân giữ giáo luật của đạo Công khi xem những nghi lễ tưởng nhớ tổ tiên không phải hình thức thờ cúng tổ tiên của người Việt mà chỉ được xác định là các hành vi hiếu kính, kính nhớ ông bà tổ tiên. Sự kết hợp này tạo nên sự khác biệt và đồng thời cũng gắn kết cộng đồng người Công giáo Việt Nam trong hành trình đời sống tâm linh của họ.

#### 4. Kết luận

Nhìn chung, thông qua khảo luận ba chiều kích văn hóa: *Ý thể về Thiên Chúa (ideal form)*, *Cơ cấu tổ chức giáo hội địa phương và đời sống Bí tích và lễ nghi của người Công giáo*, chúng tôi nhận thấy rằng tiến trình giải lãnh thổ hóa và tái lãnh thổ hóa trong tiến trình trở thành trong sự hiệp nhất của giáo hội Công giáo Việt Nam cần được xem xét như một hiện tượng xã hội hướng đến một tiến trình hơn là một sự chuyển đổi đứt đoạn giữa truyền thống và hiện đại. Ý niệm về “sự trở hành” được hiểu là quá trình phát triển và thay đổi liên tục của một thực thể, không chỉ qua thời gian mà còn qua không gian và nền văn hóa khác nhau. Sự trở hành không chỉ đơn thuần là quá trình tăng trưởng mà còn là sự tiến hóa và phát triển đa dạng của thực thể trong môi trường khác nhau. Song song với tiến trình này “trở thành” thì giải lãnh thổ hóa là quá trình biến đổi một thực thể hoặc ý tưởng khỏi địa phương và văn hóa bản địa, và đưa chúng vào một môi trường mới, với mục đích tạo ra những giá trị mới và phù hợp với môi trường đó. Có thể thấy “tiến trình trở thành” của Giáo hội Công giáo Việt Nam có thể xem là quá trình giải lãnh thổ hóa tâm thức để trở nên giáo hội địa phương gắn bó với giáo hội hoàn vũ nhưng không ngừng đóng góp vào kho tàng tri thức, đời sống văn hóa phong phú theo các sinh hoạt lễ nghi, âm nhạc, kiến trúc. Giải lãnh thổ hóa là một tiến trình “trở thành” hơn là khung tư duy cấu trúc nhị phân, hay là tiến trình tịnh tiến theo quan niệm tiến hóa luận, với góc nhìn lấy Châu Âu là trung tâm. Trái lại, giải lãnh thổ hóa vốn bao hàm ngay trong lãnh thổ như là vec-tơ biến đổi của nó, vì thế, gắn liền với chính khả thể thay đổi nơi nội tại của một hữu thể có sẵn. Vậy, đâu là cơ chế vận hành của giải lãnh thổ hóa? Deleuze và Guattari nhấn mạnh đến

cách thức sự vật liên kết với nhau hơn là chúng tồn tại ra so, quan tâm đến xu hướng có thể mang lại những biến động sáng tạo hơn là đến “thực tại” (Bùi Văn Nam Sơn, 2013).

## References

- Berger, P. L. (2015 (tái bản)). *Sự kiến tạo xã hội về thực tại - Khảo luận về xã hội học nhận thức - Nhóm dịch giả: Trần Hữu Quang (chủ biên và hiệu đính)*. Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới.
- Cadière, C. (1997 (tái bản)). *Về văn hoá và tín ngưỡng truyền thống - Người dịch: Đỗ Trinh Huệ*. Huế: Nxb. Thuận Hoá.
- D. Held & A. McGrew (Eds.). (2007). Globalization and local culture. In *Globalization theory: Approaches and controversies* (pp. 118-137). Policy Press.
- Nguyễn Đình Diễm. (2014). *Từ điển Công giáo Anh – Việt*. NXb Đồng Nai.
- Nguyễn Khánh Diệp, (2018). *Tinh bản địa trong nghi lễ kính nhớ tổ tiên của tín đồ Công giáo người Việt*. TP.HCM: Đại học KHXH&NV - ĐHQG TP.HCM.
- Fr. Ant Drapier, (1944). Lời tựa của Đức Khâm Mạng Tòa thánh ở Đông Dương. In H. Lam, *Lịch sử đạo Thiên-Chúa ở Việt Nam*. Huế: Đại Việt Thiên Bản.
- Nguyễn Hồng Dương, (2001). *Nghi lễ và lối sống Công giáo trong văn hoá Việt Nam*. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội.
- Gilles Deleuz, F. G. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. . University of minnesota Press.
- Mai Thanh Hải, (2006). *Từ điển tín ngưỡng tôn giáo thế giới và Việt Nam*., Hà Nội: NXB Văn hóa thông tin.
- Nguyễn Thị Hiền, (2008). Nghiên cứu tôn giáo, tín ngưỡng Việt Nam đương đại . In *Sự biến đổi tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*. Hà Nội: NXB Thế giới.
- Trần Hữu Hợp, (2000). *Quá trình hình thành và phát triển cộng đồng Công giáo người Việt vùng Cái Sắn từ năm 1956 – 1975, Luận văn Cao học*. Viện Khoa học xã hội vùng Nam bộ.

- Lương V. Hy, (2014). *Toàn cầu hóa, Văn hóa địa phương, và phát triển: cách tiếp cận nhân học*. Nhà xuất bản Đại học Quốc gia TP.HCM.
- Hồng Lam, (1944). *Lịch sử đạo Thiên-Chúa ở Việt-Nam thế kỷ XVI - XVIII*. Huế: Đại Việt Thiên Bản.
- Nguyễn Đức Lộc, (2015 (tái bản)). *Cấu hình Xã hội cộng đồng Công giáo Bắc di cư tại Nam bộ - Từ kích thước cộng đồng đến kích thước cá nhân*. TP.HCM: NXb Đại học quốc gia TP.HCM.
- Nguyễn Đức Lộc, (2016). Giải lãnh thổ hóa tâm thức và tái kiến tạo cấu hình xã hội trong bối cảnh tôn giáo ở Tây Nguyên. *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 7&8 (157), 34-36.
- Nguyễn Phú Lợi, (2008). “Vài nét về tổ chức xứ, họ đạo Công giáo ở nước ta từ đầu những năm 90 thế kỷ 20 đến nay. In N. H. Dương, *Một số vấn đề nghiên cứu Công giáo* (pp. 41-66). NXB Tôn giáo – Từ Điển Bách.
- Đặng Thanh Minh (1999). “Tôn kính tổ tiên - Một hướng đi hội nhập văn hóa khẩn thiết của Giáo hội tại Việt Nam”. In *Tọa đàm về tôn kính tổ tiên*. Tòa giám mục Huế.
- Bùi Văn Nam Sơn (2013). Lời giới thiệu. In *Văn học thiếu số và một cách đọc khác về Kafka (Bản dịch của Nguyễn Thị Từ Huy*. Hà Nội: NXB Tri Thức.
- Giáo hoàng học viện Pio X. (1972). Thánh công đồng chung Vaticano II. In *Hiến chế - Sắc lệnh – Tuyên ngôn*. Đà Lạt: Tòa giám mục Đà Lạt.