

KARL MARX VÀ FRIEDRICH ENGELS VỚI VẤN ĐỀ XÃ HỘI HỌC TÔN GIÁO

JEAN PAUL WILLAIME

GS J.P. Willaime từ lâu được biết đến như một nhà xã hội học tôn giáo tiêu biểu, một chuyên gia về đạo Tin Lành của Pháp, hiện ông là Giám đốc Trung tâm Xã hội học và Tục hoá thuộc Trường Cao đẳng thực hành Paris. Trong tác phẩm vừa xuất bản do Nxb P.U.F ấn hành giữa 2001, viết cùng với D.H. Léger mang tên Xã hội học và Tôn giáo. Những tiếp cận cổ điển, ông đã dành Chương đầu tiên để nghiên cứu thêm về những cống hiến của Marx và Engels về tôn giáo với thái độ nghiêm túc và thiện cảm. Mặc dù có thể có những điểm chưa thật gần gũi với nhãn quan chúng ta, chúng tôi vẫn trân trọng trích giới thiệu chương viết của J.P. Willaime. Đề bài do Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo đặt.

Tình thích đáng và những hạn chế của sự phân tích mác xít về tôn giáo.

Tại sao lại phải quan tâm tới học thuyết mác xít ở quan điểm xã hội học về tôn giáo? Quả là người ta biết Marx và Engels như những nhà phê phán triết học và chính trị về tôn giáo ("tôn giáo là thuốc phiện của dân chúng") hơn là những nhà xã hội học về các sự kiện tôn giáo. Nếu đúng là những yếu tố phân tích về sự kiện tôn giáo mà người ta thấy ở Marx và Engels - ở Engels còn nhiều hơn là ở Marx - được bao hàm trong một sự phê phán tổng thể về tôn giáo, thì cũng không phải là không đúng khi cho rằng Marx và Engels đã mang lại những nhân tố thiết yếu cho sự phân tích và đặt ra những vấn đề không thể chối cãi, cho một sự tiếp cận xã hội học. Những vấn đề về sự tha hoá, về sự thống trị và về sự đấu tranh đều là những vấn đề trung tâm của sự phân tích mác xít. Sự tha hoá, cùng với vấn đề của những sự biến dạng và quanh co của nó đã can thiệp vào tầm nhìn của thế giới con người mà chính con người đã tạo dựng nên. Sự thống trị, với tầm quan trọng chủ yếu của các mối quan hệ về quyền lực trong sự phân tích

các sự kiện xã hội, đặc biệt là các quan hệ giai cấp là xuất phát từ những mối liên hệ được tạo thành trong hoạt động sản xuất. Sự đấu tranh, cùng với sự đối kháng giai cấp được coi như là kích thước cốt yếu của đời sống các xã hội và của sự tiến hoá của chúng. Những vấn đề này vốn cấu thành sự phân tích xã hội tư bản và được Marx và Engels phát triển, cũng cấu thành sự tiếp cận của các ông về tôn giáo; tôn giáo là sự tha hoá che tối nhận thức của thế giới con người, tôn giáo là sự hợp thức hoá sự thống trị, tôn giáo bị tác động bởi những cuộc đấu tranh giai cấp. Tất cả những điều đó được diễn đạt trong một viễn cảnh triết học và chính trị, dẫn đến kết luận về sự tiêu vong trong tương lai của tôn giáo, và tôn giáo sẽ được thay thế bằng chủ nghĩa duy vật biện chứng được coi như một sự luân chuyển khoa học và tiến bộ ở tầm nhìn tôn giáo của con người và của thế giới.

Luận điểm mác xít về tôn giáo thực ra không chỉ duy nhất bao hàm một sự phân tích xã hội học về tôn giáo; nó cũng còn bao hàm một sự phê phán triết học và chính trị về tôn giáo, thừa hưởng từ nền triết học ánh sáng và của sự tiếp cận của Ludwig Feuerbach (1804-1872), mà, trong tác phẩm "Bản chất của Cơ đốc

giáo" (1841), đã thực hiện một sự nhân học hoá tôn giáo bằng cách phân tích "sự tha hoá tôn giáo" như là một xạ ảnh huyền hoặc bởi con người, từ một thực thể chủng loại thành một thực thể thiêng liêng. Còn về phần sự phê phán chính trị, nó đã coi tôn giáo chủ yếu như là một phương tiện được giai cấp thống trị dùng để hợp thức hoá quyền lực của nó và ngăn cản mọi cuộc nổi dậy của những người bị thống trị. Đúng về phương diện xã hội học, người ta thấy học thuyết mác xít coi các tôn giáo như là những hiện tượng kiến trúc thượng tầng, chỉ đóng một vai trò rất tương đối độc lập đối với mối liên hệ với cơ sở hiện thực của xã hội: đó là khu vực sản xuất vật chất và các mối quan hệ xã hội được hình thành ở đó. Mặc dù ở đây chúng ta chủ yếu quan tâm đến sự phân tích xã hội học, tuy nhiên cũng cần thiết phải đánh giá sự phân tích chính trị do Marx và Engels trình bày, bởi, trong sự tiếp cận của các ông, nhiều khi sự phê phán chính trị lại có ý nghĩa quyết định hơn là sự phân tích xã hội học về các hiện tượng tôn giáo (...)

Sự phê phán triết học và chính trị về tôn giáo và sự phân tích xã hội học.

Trong cuốn *Phê phán triết học Pháp quyền của Hegel* (xuất hiện năm 1844 trong *Những Niên giám Pháp-Đức*) Marx giải thích vì sao theo ông, sự phê phán tôn giáo vốn là một việc đã rồi, nay phải tập trung sự phân tích và phê phán không phải vào tôn giáo, mà là vào cái xã hội sản sinh ra nó và nuôi dưỡng nó.

"Còn về phần nước Đức, thì *sự phê phán tôn giáo* hiện nay về cơ bản đã kết thúc, và sự phê phán tôn giáo là điều kiện tiên quyết của mọi sự phê phán (...). Cơ sở của sự phê phán phi tôn giáo là "*Chính con người làm ra tôn giáo* chứ không phải tôn giáo làm ra con người. (...). Con người, *đó là thế giới của con người*, là Nhà nước, xã hội. Cái Nhà nước, cái xã hội đó sản sinh ra tôn giáo, *một ý thức đảo ngược của thế giới*, bởi chính chúng đã là *một thế giới đảo ngược*. Tôn giáo là cái lí thuyết chung của thế giới này, là cuốn tổng hợp bách khoa, cái lô gích

dưới hình thức dân dã, kiểu danh dự tinh thần, niềm hân hoan, sự thưởng phạt luân lí, sự bỏ tức long trọng, sự an ủi và biện giải mang tính hoàn vũ của thế giới đó. Nó là *sự thể hiện hoang đường* và *thực thể người*, bởi *thực thể người*, bởi thực thể người không có hiện thực đích thực. Đấu tranh chống tôn giáo chính là gián tiếp đấu tranh chống lại *cái thế giới đó*, mà tôn giáo là cái hương thơm tinh thần".

"Sự khổ đau trong tôn giáo, một mặt là cái biểu hiện của sự khổ đau hiện thực, và, mặt khác lại là *sự phản kháng* chống lại sự khổ đau hiện thực. Tôn giáo là tiếng thở dài của chúng sinh bị áp bức, là linh hồn của một thế giới không có con tim giống như nó là tinh thần của những điều kiện xã hội mà từ đó tinh thần bị loại trừ. Nó là *thuốc phiện* của dân chúng".

"Sự xoá bỏ tôn giáo, cái được coi là niềm hạnh phúc ảo tưởng của dân chúng, lại chính là cái mà niềm hạnh phúc thật sự của họ đòi hỏi. Đòi hỏi họ từ bỏ những ảo tưởng trong hoàn cảnh của họ, chính là đòi hỏi họ từ bỏ một hoàn cảnh đang cần đến những ảo tưởng. Như vậy, sự phê phán tôn giáo là mầm mống của sự phê phán cái thung lũng đầy nước mắt này mà tôn giáo là ánh hào quang (...). Sự phê phán ở trên trời do đó biến đổi thành sự phê phán nơi trần thế, sự phê phán tôn giáo biến đổi thành sự phê phán luật pháp, sự phê phán thần học thành sự phê phán chính trị" (SR.41-42)⁽¹⁾.

Đoạn văn quan trọng trên cho thấy ngay rằng, đứng trên quan điểm mác xít thì, sự phân tích tôn giáo cùng lúc vừa là chính yếu vừa là thứ yếu. Chính yếu bởi

1. Đoạn dẫn trên đây được trích từ Karl Marx, Friedrich Engels, trong tác phẩm *Về tôn giáo*, Tuyển tập, dịch và chú thích bởi G. Badia, P. Bange và E. Botligelli - Paris. Nhà xuất bản xã hội. 1968. Từ đây, chúng tôi ghi những trích dẫn từ tác phẩm này bằng cách ghi ngày tháng và tên bài viết bằng chỉ dẫn "SR" kèm theo số của trang.

đó là điểm xuất phát của một sự phân tích phê phán điều kiện của con người và của xã hội, là thứ yếu bởi sự phê phán

một khi đã được tiến hành phần lớn rồi thì phải chuyển qua sự phân tích cái xã hội đã sản sinh ra sự tha hoá tôn giáo, một sự tha hoá bao gồm "cái nguyên lí của sự tha hoá dưới tất cả mọi hình thức của nó (tha hoá, bóc lột, bá vật giáo); con người đã tạo ra bên ngoài nó một sức mạnh mà nó không biết rằng đó là sức mạnh của chính nó và đã nô dịch nó"⁽²⁾. Từ đó người ta hiểu rằng vì sao trong các văn bản mác xít, tôn giáo không được coi như là một thực thể *tự nó* (sui generis) có một cái lô gích của riêng mình, mà là một thực thể xuất phát từ những điều kiện xã hội nhất định. Cái góc độ nhìn nhận này không hề ngăn cản Marx và Engels thừa nhận rằng tôn giáo không chỉ là "biểu hiện của sự khốn cùng hiện thực" mà cũng còn là một "sự phản kháng" lại sự khốn cùng hiện thực đó, một cách để nói rằng nếu tôn giáo là một cái gì đó hư ảo, nhưng lại không phải là một ảo ảnh: nó tương ứng với một hoàn cảnh hiện thực của sự đau khổ của con người và chỉ có thể vượt qua khi tha hoá về kinh tế - cơ sở hiện thực của mọi sự tha hoá - bị xoá bỏ. Khi định nghĩa tôn giáo là "thuốc phiện", Marx đã dùng lại phép ẩn dụ vốn không có gì đặc biệt vào thời đại của ông; Moses Hess (1812 - 1875) và Heinrich Heine (1797-1856) đã từng dùng từ đó trước ông, kể cả Emmanuel Kant trong một chú thích của lần xuất bản thứ hai (1794) của cuốn *Tôn giáo trong các giới hạn của lí tính đơn giản*⁽³⁾. Nhưng khi nói về "thuốc phiện của dân chúng", là Marx đã đặt ngay sự phê phán tôn giáo của ông vào trong một tầm nhìn chính trị. Đối với ông, cần phải "giải phóng những ý thức khỏi sự ám ảnh tôn giáo" (*Phê phán cương lĩnh của Đảng công nhân Đức, 1875*)⁽⁴⁾. Ông cũng phân tích theo chiều hướng đó "cái tự do ý thức" tư sản, theo ông, cũng chỉ xuất hiện như là "mọi kiểu

có thể có được của sự tự do ý thức tôn giáo". Trong *Tư bản luận*, quyển I (1867) Marx khẳng định rằng "cái phản ảnh tôn giáo của thế giới hiện thực chỉ có thể mất đi khi mà những điều kiện của lao động và của cuộc sống thực tế chỉ ra cho con người thấy cái mối quan hệ trong sáng và hữu lí với cái đồng loại của mình và với thiên nhiên"⁽⁵⁾. Phải làm cho đời sống xã hội thoát khỏi "cái đám mây huyền bí đang bao phủ nó".

Khi khẳng định rằng "*chính con người làm ra tôn giáo* chứ không phải tôn giáo làm nên con người", Marx đã công bố một nguyên lí mà, trong một viễn cảnh khác, đã được sử dụng lại bởi các khoa học xã hội trong sự tiếp cận của chúng với các sự kiện tôn giáo: những tượng trưng của cái thiêng liêng, những hướng dẫn nghi thức, những lối sống và hình thức tập hợp gắn với các thế giới tôn giáo, đều được coi như những hiện tượng nhân văn mà người ta phải nghiên cứu các nguồn gốc, các sự tiến hoá, các hệ quả. Nhưng viễn cảnh lại trở nên khác trong chừng mực mà sự tiếp cận khoa học các sự kiện tôn giáo không có mục đích là phê phán những biểu thị của tôn giáo trong khuôn khổ của một lí thuyết nào đó

2. Frédéric Vanlerbhergeh. *Một sự phê phán về xã hội học Đức. Tha hoá Định tính*. T. I. Marx, Weberr, Luchaes. Paris, La Découverle, Marx, 1997, tr. 69.

3. Kant nói, nếu như ông linh mục, có mặt vào lúc cuộc đời kết thúc như là một kẻ an ủi, xoa dịu cái ý thức luân lí thay vì mài sắc nó, như thế, giống như là ông ta đã đem đến "thuốc phiện cho ý thức" (*Tôn giáo những giới hạn của lí tính đơn giản*, bản dịch của Gibelin, được soát lại, ấn hành, chú thích và lập chỉ dẫn bởi M. Naar, Paris. Vrin. 1983, trang 112-113).

4. Karl Marx. *Toàn tập*. Tr. I. *Kinh tế I*, Paris, Galleimard, coll. "La Pleiade", 1963, trang 1432. Từ đây, trích dẫn sẽ ghi là "'Toàn tập, T. I'".

5. Karl Marx. *Sđd*, trang 614.

của sự tố cáo tôn giáo, nhưng là để thừa nhận nó như là một hiện tượng xã hội.

Những hệ quả không thể chối cãi của một sự tiếp cận như thế là khác hẳn về bản chất với những hệ quả bắt nguồn từ một lập trường triết học bài tôn giáo.

Trong sự tiếp cận mác xít, sự phê phán triết học và sự phê phán chính trị tăng cường lẫn cho nhau. Marx viết ở một thời đại và ở một xứ sở mà ông thực sự phải đối đầu với một hoàn cảnh trong đó có sự gắn kết rất chặt chẽ giữa tôn giáo và chính trị, một hoàn cảnh trong đó Giáo hội Luther nằm trong một Nhà nước được định tính là Công giáo - nước Phổ của Frédoria - Guilaume III và IV, rồi Guilaume I, và tham gia tích cực vào việc hợp pháp hoá các quyền lực đã được thiết lập và của nguyên trạng xã hội. Điều đó lại càng quan trọng hơn để ghi nhận rằng chủ nghĩa xã hội trước Marx không hề bày tỏ một sự thù nghịch về nguyên tắc đối với tôn giáo nói chung và Kitô giáo nói riêng. Nếu như các nhà xã hội học thường tỏ ra phi chính thống thì rất nhiều trong số họ đã bày tỏ một lòng sùng đạo ái nhân lấy cảm hứng từ Công giáo (tra cứu Fourier, Cabet, Weitling...). Marx và Engels phê phán nghiêm khắc cái thứ chủ nghĩa xã hội không tưởng của cảm hứng tôn giáo này, ví dụ như Wilhalm Weitling (1808-1875) đã trộn lẫn chủ nghĩa cộng sản với Kitô giáo cứu rỗi trong một chủ nghĩa Phúc âm phản tăng lữ trong đó Jésus được trình bày như một nhà cách mạng đầu tiên (*Phúc âm của một ngư dân nghèo*, 1843-1845). Đối với lời đề nghị của Weitling là chọn khẩu hiệu "tất cả mọi người là anh em" làm châm ngôn của Đảng cộng sản mạnh nha, Marx và Engels đã đáp lời rằng thật khó có thể cảm nhận một số người nào đó là anh em, nên các ông chọn công thức "vô sản toàn thế giới hãy liên hiệp lại". Moses Hess (1812-1875), "mệnh danh là giáo sĩ cộng sản" đã có một ảnh hưởng

sâu sắc tới Marx và Engels, nhưng các ông này càng ngày càng phê phán cái chủ nghĩa cộng sản kiểu mặt thế luận của ông ta. Sự tương tác sâu sắc giữa phê phán triết học và phê phán chính trị về tôn giáo ở Marx và Engels đã làm phức tạp mối liên hệ giữa các ông với những người theo chủ nghĩa xã hội Pháp vốn tỏ ra hoài nghi "đối với nỗi ám ảnh phản - tôn giáo của những người Đức"⁽⁶⁾.

Năm 1847, trong tờ *Nhật báo Đức ở Bỉ*, Marx tấn công mạnh mẽ vào cái "nguyên lí xã hội của Kitô giáo" mà theo ông là bắt nguồn từ chính sách xã hội của Chính phủ Phổ (ông viết để trả lời một bài báo đăng trong *Người quan sát xứ Phênanic*, cơ quan bán chính thức của Chính phủ). Một bài viết như thế thể hiện rõ tính chất tranh luận của sự tiếp cận của Marx, một cuộc tranh luận được giải thích bằng cuộc chiến chính trị mà ông đã dấn thân:

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo đến nay đã có 18 thế kỉ để phát triển và không cần đến một sự hỗ trợ Phật giáo bởi các cố vấn của Hội đồng giáo chủ Phổ".

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo đã biện hộ cho chế độ nô lệ thời cổ đại, tô điểm cho chế độ nông nô thời trung cổ và cũng còn đồng lòng, khi cần thiết, bênh vực cho sự áp bức giai cấp vô sản, ngay cả khi chúng làm những điều đó với những bài ca nhỏ bé sâu thẳm".

6. Charless Wackenheim. *Sự sụp đổ của tôn giáo theo Marx*. Paris, P.U.F. 1963: "Chính cái giáo điều vô thần được công bố bởi Ruge, Frobel và Marx đã làm hỏng những cuộc thương lượng của họ nhằm đạt được một sự cộng tác của những người xã hội chủ nghĩa Pháp trong các *Niên giám Pháp-Đức*," *Wackenheim giải thích*.

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo chủ trương sự cần thiết của một giai cấp thống trị và một giai cấp bị áp

bức và chỉ cần ban phát cho giai cấp này một lời chúc thơm thảo mà giai cấp kia muốn tỏ ra từ thiện".

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo đặt ở trên trời sự bù đắp cho tất cả những sự nhục nhã mà vị cố vấn đã nói đến, để từ đó biện hộ cho sự hiện diện thường xuyên của chúng trên thế gian này".

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo tuyên bố rằng tất cả những sự đê tiện của kẻ áp bức đối với người bị áp bức, đều, hoặc là sự trừng phạt đối với tội tổ tông và các tội lỗi khác, hoặc đó là những thử thách mà Đấng Tối cao, trong sự sáng láng vô biên của Người, đã đem đến cho những kẻ mà Người đã cứu chuộc".

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo ca ngợi sự hèn nhát, sự tự khinh rẻ bản thân, sự sa đoạ, tính nô lệ, sự tự hạ, tóm lại, tất cả mọi tính cách của sự hạ tiện; giai cấp vô sản vốn không muốn bị đối xử như kẻ hạ tiện, cần đến sự can đảm của mình, đến tình cảm tự trọng của mình, đến lòng tự hào và ý thức độc lập của mình, hơn rất nhiều so với miếng bánh của mình".

"Những nguyên lí xã hội chủ nghĩa của Kitô giáo là những nguyên lí của những kẻ giả dối, còn giai cấp vô sản thì là giai cấp cách mạng" (S.R. trang 82 - 83).

Để có thể định giá được một sự phê phán chính trị như thế về tôn giáo chỉ có thể có một con đường duy nhất đứng trên quan điểm của các khoa học xã hội là phải đối chứng với các sự kiện, tức là với các vị thế và thái độ thực tế của các Giáo hội và các giáo dân trước những vấn đề xã hội, đặc biệt là vấn đề thợ thuyền ở thế kỉ XIX. Cần phải nghiên cứu một cách lịch sử và kinh nghiệm những hiệu quả xã hội - chính trị của những luận thuyết Kitô chứ không phải là suy diễn từ một định nghĩa chung về Kitô giáo từ những hiệu quả xã hội - chính trị mà nó không

thể có. ở đây con đường phải đi của nhà sử học và nhà xã hội học chỉ có thể là phải tách ra khỏi một sự phân tích mà, vì lí do của những giả định triết học đã có trước, xuất phát từ ví dụ của Kitô giáo, coi mọi tôn giáo là bảo thủ và phản động. Những biểu thị của tôn giáo, đã, đang và sẽ còn là "thuốc phiện của dân chúng": điều đó là không thể chối cãi. Vào lúc ra đời của xã hội công nghiệp thì các vị tăng lữ, ngay như nếu họ có quan tâm tới sự khốn cùng của thợ thuyền thì trong thực tế cũng đã biện hộ cho nó bằng sự thuyết giảng "luật thiêng liêng về sự bất bình đẳng tự nhiên", "lao động là sự chuộc tội và khuyến dụ các thợ thuyền "không nên đặt những hy vọng và lòng yêu thương của họ chỉ ở nơi trần thế"⁽⁷⁾. Nhưng cũng không thể chối cãi rằng những biểu thị của tôn giáo đã, đang và sẽ là những vector của sự phát triển và giải phóng cho dân chúng bị áp bức⁽⁸⁾. Những hiệu quả xã hội - chính trị của một tôn giáo - dù đó là Kitô giáo, Hồi giáo hay của một tôn giáo khác - không bao giờ bị đông cứng mãi mãi và ngay một truyền thống tôn giáo nào đó, có thể, tùy theo các thời đại và các bối cảnh, hợp thức hoá sự thống trị hay là hợp pháp hoá sự chống đối khi hai sự việc không diễn ra cùng một lúc. Sự phê phán chính trị của Marx lại càng tỏ ra quá thiên về một phía nhất là nó lại kết nối với một sự phê phán triết học nhìn thấy trong tôn

7. Jean Bruhat. *Chủ nghĩa chống tăng lữ và Phong trào công nhân ở Pháp trước năm 1914*. Trong: *Kitô giáo và thế giới thợ thuyền*, những nghiên cứu cùng cộng tác của François Berarida và Jean Maitron, xuất bản phẩm của "Phong trào xã hội" số 1. Paris, Les Editions ouvrières, 1975, trang 109.

8. Một nhà kinh điển cũng đã chỉ ra khá rõ điều đó: Vittoria Lanternari. *Những phong trào tôn giáo vì tự do và hạnh phúc của dân chúng bị áp bức*, bản dịch từ tiếng Ý của Robert Paris. (1960), Paris, Maspero, 1979.

giáo một sự tha hoá của con người và sự tha hoá ấy lại được nuôi dưỡng bởi một

hoàn cảnh lịch sử mà phần lớn là làm cho nó có hiệu lực trong thực tế.

Mặt khác, người ta có thể nói rằng, đứng trước cuộc cách mạng công nghiệp và sự hình thành giai cấp công nhân, các Giáo hội càng phải chọn lựa một chủ nghĩa bảo thủ xã hội - chính trị nhất là những lợi ích của công nhân lại được đảm đương bởi một phong trào xã hội chủ nghĩa đang dựa vào một sự phê phán lí tính về tôn giáo. Quả là không nên quên rằng các công trình nghiên cứu của Emile Paulat⁽⁹⁾ đã đặc biệt chỉ ra rằng Giáo hội Công giáo trực diện chống lại chủ nghĩa tư bản tự do và là người chuyển tải không chỉ một sự phê phán chủ nghĩa xã hội mà cả chủ nghĩa tư bản: thông điệp của Pie IX Quanta eura và Syllabus (1864) lên án sự bất công của chủ nghĩa tự do kinh tế, cùng lúc với chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa xã hội. Năm 1843, 50 năm trước Rerum Novarum (Thông điệp Xã hội năm 1891) một Đức Thầy Affre đã từng lập một "bản án của chính ngay chủ nghĩa tư bản công nghiệp, của sự tự do kinh tế không có sự kiểm chế pháp lí và đạo đức, với hậu quả của nó là: tiền lương bị giảm *tới mức tối thiểu*, người thợ bị ràng buộc vào một *chế độ nô lệ* mới, hậu quả của tình trạng *đói nghèo*, trong khi nền kinh tế khoa học *lại toan tính điều phải làm đối với sự khốn cùng và sự áp bức để duy trì tình trạng ấy*"⁽¹⁰⁾. Dù không muốn giảm nhẹ chút nào trách nhiệm của những người này và những người khác, không phủ nhận những mối liên hệ khó khăn của Kitô giáo với thế giới thợ thuyền các thế kỉ XIX và XX⁽¹¹⁾, người ta vẫn có thể nói rằng chủ nghĩa vô thần mác xít đã tăng cường chủ nghĩa bảo thủ xã hội - chính trị của các giáo hội nhất là phong trào công nhân lại đồng nhất với sự phê phán tôn giáo và, chủ nghĩa Mác lại càng phát triển sự phê phán tôn giáo

nhất là nó đã xác định rằng những người đại diện cho các tôn giáo lại đứng trong một địa hạt được coi là phản động.

Mặc dầu bị giới hạn trong sự phê phán triết học và chính trị ấy về tôn giáo và bị nó chi phối nhiều hơn, người ta vẫn thấy trong sự phân tích mác xít những yếu tố của sự phân tích xã hội học về sự kiện tôn giáo rất bổ ích xét từ quan điểm các khoa học xã hội. Những yếu tố này mở ra ở 3 hướng lớn: 1/ Một sự đóng góp vào một thứ xã hội học về ý thức hệ; 2/ Một sự phân tích vĩ mô - xã hội học; 3/ Một sự đóng góp cho môn xã hội học các giai cấp xã hội. Trong cả 3 lĩnh vực ấy, đóng góp của xã hội học mác xít là rất quan trọng. Chúng ta hãy lần lượt đi qua các lĩnh vực ấy.

Sự phân tích tôn giáo như là một đóng góp vào nền xã hội học về các ý thức hệ.

Khái niệm ý thức hệ là phức tạp và đa nghĩa trong các trước tác của Marx - Engels. Thực vậy, tùy theo góc độ ưu tiên cho quan điểm chính trị, triết học hay lịch sử, những hiện tượng ý thức hệ được nhận thức một cách khác nhau. Nếu đứng trên quan điểm chính trị thì đó là những hệ thống biểu tượng phục vụ cho quyền lực. Trong cách nhìn này, ý thức hệ được định nghĩa chủ yếu là thông qua cái chức năng hợp pháp hoá quyền lực và như vậy nó xuất hiện như một tổng thể các biểu tượng gắn liền với sự thống trị. Trái lại, nếu đứng trên quan điểm triết học coi ý thức hệ như là một hệ thống các biểu tượng thể hiện một cách biến dạng và lệch lạc

9. Emile Paulat. *Giáo hội chống lại tư bản*. Paris. Calman. Lévy. 1977.

10. Paul Droulers. *Công giáo và phong trào công nhân ở Pháp thế kỉ XIX. Thái độ của toà giám mục*. Trong: *Kitô giáo và thế giới thợ thuyền*. Sđd, trang 41.

cái thực tế, thì trước hết đó là chức năng phủ nhận, xuất phát từ sự kiện mà ý thức hệ là một sự biểu tượng sai lệch của thực

tế xã hội. Cuối cùng nếu nhìn nhận từ quan điểm lịch sử, thì ý thức hệ lại được coi như là một hệ thống biểu tượng khuyến khích hành động, và trong trường hợp này, ý thức hệ được định nghĩa thông qua chức năng thực tế của sự động viên các năng lực.

Ở Marx, khái niệm ý thức hệ bắt nguồn từ một cuộc tranh biện về chính trị với Hegel, trong đó ông tố cáo chủ nghĩa Hegel về chính trị là tấm bình phong ý thức hệ của cái nguyên trạng Đức (*stater quoallemand*). Marx đã nhìn thấy trong triết học về chính trị của Hegel, trong khi hình thành lí luận khái niệm Nhà nước Công giáo, là một tập hợp những biểu tượng nhằm biện hộ cho một hệ thống cai trị và bảo lãnh cho một hình ảnh nào đó của chính trị. Vậy là Marx đã phê phán một quan niệm cụ thể: triết học của Hegel là sự tán dương cho một Nhà nước quý tộc hiện đại, một Nhà nước được hợp lí hoá và hợp pháp hoá bởi Kitô giáo. Ông chỉ trích Hegel là đã biến đổi cái tồn tại thành cái phản tồn tại, phổ cập hoá một cách không chính đáng những khái niệm lịch sử, gán cho hoàn cảnh kinh nghiệm một sự bảo lãnh về tính vĩnh hằng. Marx tấn công mạnh mẽ vào cái khái niệm Nhà nước Công giáo đúng như ông đã quan sát nó trong nước Phổ vào thời đại của ông: "Trong cái Nhà nước Đức - Công giáo, quyền lực của tôn giáo là tôn giáo của quyền lực". Ông đã viết như thế trong *Về vấn đề Do Thái* (1844)⁽¹²⁾. Ông đã nói rất đúng rằng một Nhà nước tôn giáo, đó là một Nhà nước không hoàn hảo, biểu lộ "một thái độ chính trị đối với tôn giáo và một thái độ tôn giáo đối với chính trị" (Q.J.95). Đối với Marx, ngay như nếu "sự giải phóng của Nhà nước đối với tôn giáo không phải là sự giải phóng con người đích thực đối với tôn giáo" (Q.J.95), thì theo ông cách duy nhất để người Do Thái,

người Công giáo hay thành viên của một tôn giáo nào đó tự giải phóng về mặt chính trị, chỉ còn là phải cố gắng cho "sự giải phóng của Nhà nước đối với đạo Do Thái, đạo Kitô, hay đối với tôn giáo nói chung" (Q.J.67), tức là sự tục hoá Nhà nước: "Con người tự giải phóng một cách chính trị khỏi tôn giáo bằng cách đẩy nó từ công luật sang tư luật" (Q.J.79)⁽¹³⁾. Nhưng sự tục hoá Nhà nước này, trong đó Marx nhận thấy một đặc điểm của Nhà nước dân chủ, không đáp ứng được điều mà ông mong muốn, bởi nó vẫn còn để cho tôn giáo tồn tại như là một hiện tượng cá nhân, mà theo ông, nó "ngăn cách người với người", đời sống cá nhân với đời sống chung loại. Thực ra, Marx phát triển một sự phê phán Nhà nước mà, do nó đã gây nên một sự cắt rời trong quan hệ đối với xã hội dân sự, tách người công dân khỏi con người cụ thể, nên đối với xã hội dân sự nó đã giữ một thái độ "cũng hoàn toàn mang tính chất tinh thần giống như bầu trời đối với trái đất" (Q.J. 75). Nói cách khác, Marx nhìn thấy trong Nhà nước một sự lặp lại mang tính thể tục của tôn giáo: "Tôn giáo rõ ràng là thừa nhận con người bằng một con đường quanh co; Bằng một *kẻ trung gian*. Nhà nước là *kẻ trung gian*

11. Xem: François André Isambert. *Kitô giáo và giai cấp công nhân*. Paris, Castelman, 1961; *Những công nhân và giáo hội*. Revue de sociologie. Vol XV. Octobre - Décembre 1974. p. 529-551.

12. Karl Marx. *Về vấn đề Do Thái (Zur Judenfrage)*. Xuất bản song ngữ với lời mở đầu của François Châtelet, bản dịch của Marianna Simon. Paris, Aubier Montaigne, 1971, Lig 89; chúng tôi đã dẫn tác phẩm này năm 1844, với kí hiệu Q. J.).

13. Một sự tục hoá mà, tuy không dùng đến từ ngữ, Marx đã thấy được thực hiện ở Bắc Mỹ, ở đó "sự phân rã vô tận của tôn giáo" "đã đem lại cho nó cái về bề ngoài của một sự việc hoàn toàn cá nhân" (Q.J. 79).

giữa con người và cái tự do của con người. Cũng như thế, Chúa Cứu thế là *kẻ trung gian* mà con người đặt ở đó toàn bộ cái

bản chất thiêng liêng của nó, của tất cả *cái giới hạn mà tôn giáo đã áp đặt lên nó*, giống như Nhà nước là kẻ trung gian mà ở đó con người đã di chuyển toàn bộ cái bản chất không thiêng liêng, *toàn bộ cái tự do người của nó đối với các thành kiến*. (Q. J. 70-71). Từ đó, người ta hiểu rằng, một cách nghịch lí, Marx hãy tỏ một sự ngưỡng mộ đối với Kitô giáo bằng cách coi nó là một yếu tố cốt yếu của nền dân chủ: "Nền dân chủ chính trị là mang tính Công giáo ở chỗ mà con người - không phải chỉ có một người mà mỗi một người - trong đó được coi như một thực thể tối cao, tối thượng; nhưng đây là một con người hiện ra như chưa được khai hoá, phi xã hội (...), tha hoá (...), tóm lại là con người chưa phải là một thực thể chủng loại đích thực" (Q.J. 93). Sự phê phán mác xít này về "nền dân chủ tư sản" có một sức nặng khi được đem dùng để biện hộ cho sự áp chế của Nhà nước nhân danh sự giải phóng con người - mặt khác, những nhận xét của Marx có ưu thế là đặt ra vấn đề trung tâm, ngay ở bên kia sự tục hoá Nhà nước, của những mối liên hệ giữa chính trị và tôn giáo, những mối quan hệ hiển nhiên là sâu sắc hơn người ta thường nghĩ (tra cứu chủ yếu những cuộc tranh luận về "thần học - chính trị; về "tôn giáo đời thường", về chính trị hoàn vũ được đại diện bởi khái niệm về tính chất công dân).

Trong *Hệ tư tưởng Đức* (1845-1846), Marx và Engels nhận định rằng ý thức hệ là biểu tượng đảo ngược của cái hiện thực. Chính là nhân danh phương thức sản xuất mà Marx và Engels đã dấy dẫn sự phê phán của các ông về cái thế giới các biểu tượng: trong khuôn khổ của các ý tưởng và của ý thức, cơ sở thực của đời sống xã hội bị che khuất, bị xuyên tạc. Sự phân tích cái thực tế kiến trúc thượng tầng do đó phải có nhiệm vụ là vén lên

bức màn mà chúng đã phủ lên cái hiện thực, là tìm ra đằng sau cái ngôn ngữ không thích hợp của chúng, sự trong sáng của cái hiện thực mà chúng che tối.

Nhưng trong tác phẩm về lịch sử, Marx và Engels lại có một sự tiếp cận biện chứng hơn về các hiện tượng ý thức nói chung và về tôn giáo nói riêng. Ví dụ, trong công trình khảo cứu năm 1852 về *Ngày 18 tháng sương mù của Louis Bonaparte* (cuộc đảo chính ngày 2-12-1851 qua đó Louis Napoléon cướp chính quyền), Marx tự hỏi là "Làm sao mà một quốc gia với 36 triệu dân" lại có thể bị đánh lừa "bởi ba tên gian hùng tầm thường" và rơi vào tình trạng mất tự do mà không hề kháng cự...⁽¹⁴⁾. Ảnh hưởng của yếu tố ý thức như là một truyền thống được Marx hoàn toàn thừa nhận trong các cuộc đấu tranh chính trị mà theo ông, trong thực tế chỉ là những cuộc đấu tranh giai cấp. "Cái truyền thống của tất cả mọi thế hệ đã chết còn đè nặng lên đầu óc của những người đang sống", Marx đã viết như vậy trong phần đầu cuốn *Ngày 18 tháng Sương mù*. Nó là một sức ò rất lớn, nó giải thích từng phần sự chậm trễ của sự phát triển kinh tế, và nó cũng tạo nên một tác động kìm hãm đôi khi thật quan trọng đối với chính sự phát triển kinh tế. Engels trình bày chính ý kiến ấy nhiều năm sau trong một bức thư gửi cho Joseph Bloch: "Chính chúng ta làm nên lịch sử của mình, như trước hết là với những tiền đề và trong những hoàn cảnh nhất định. Trong tất cả mọi điều kiện thì điều kiện kinh tế quyết định cuối

14. Karl Marx. *Toàn tập*, tập IV: *Chính trị I*, ấn hành, trình bày và chú thích bởi Maximilien Rubel. Paris. Gallimard, Coll, "La Pléiade", 1991, trang 112.

cùng. Nhưng những điều kiện chính trị, v.v..., ngay cả cái truyền thống đang ám ảnh những khối óc của con người cũng

đóng một vai trò, dù không phải là quyết định" (Thư gửi Joseph Bloch-1890. S.R. 269). Từ đó hình thành một quan niệm biện chứng hơn về các mối quan hệ giữa ý thức hệ với hạ tầng cơ sở, được minh chứng bằng những điều khẳng định sau đây của Engels trong chính bức thư này:

"Theo quan điểm duy vật về lịch sử, yếu tố quyết định cuối cùng trong lịch sử là sự sản xuất và tái sản xuất của đời sống hiện thực. Cả Marx và tôi, chúng tôi không bao giờ khẳng định điều gì khác hơn. Nếu, sau đó, có kẻ nào bẻ vụn mệnh đề này khiến nó có nghĩa rằng nhân tố kinh tế là cái quyết định duy nhất, thì kẻ đó đã biến mệnh đề ấy thành một câu nói trống rỗng, trừu tượng, vô nghĩa. Hoàn cảnh kinh tế là cơ sở, nhưng những nhân tố khác nhau của kiến trúc thượng tầng ví như cái hình thức chính trị của cuộc đấu tranh giai cấp và các kết quả của chúng, những hiến chế lập nên bởi giai cấp chiến thắng trong cuộc chiến đấu, v.v..., những hình thức pháp luật và ngay cả những phản ánh của cuộc đấu tranh hiện thực vào trong đầu óc của những người tham gia như các học thuyết chính trị, pháp luật, triết học, những quan điểm tôn giáo và sự phát triển sau đó của chúng thành các hệ thống giáo điều, cũng đều phát huy tác động của chúng đến tiến trình đấu tranh lịch sử, và, trong rất nhiều trường hợp, quyết định một cách ưu thế hình thức của tiến trình lịch sử ấy. Có sự tương tác giữa tất cả các nhân tố ấy, trong đó sự vận động kinh tế cuối cùng sẽ tự vạch cho mình con đường như là một tất yếu thông qua một số vô tận các ngẫu nhiên (...)" (S.R. 268.269).

Sự phân tích tôn giáo trong khuôn khổ của một sự tiếp cận xã hội học vĩ mô.

Một trong những đặc điểm lớn của quan điểm mác xít là sự ưu tiên dành cho khuôn khổ xã hội vĩ mô của sự phân tích.

Mọi hiện tượng xã hội đặc biệt, như tôn giáo chẳng hạn, là nằm trong khuôn khổ toàn thể của một sự phân tích dành địa vị số một cho yếu tố kinh tế và cho vị thế của các cá nhân trong những mối quan hệ sản xuất. Theo sơ đồ này thì xã hội bao gồm một nền tảng, đó là hạ tầng cơ sở được hình thành bởi khu vực sản xuất vật chất, và thượng tầng kiến trúc thể chế và ý thức hệ chỉ đóng một vai trò rất tương đối trong quan hệ với hạ tầng cơ sở. Cái hạ tầng cơ sở này là khâu quyết định, còn các bình diện khác, nghĩa là các thể chế (chính trị, pháp luật, giáo dục, tôn giáo...) và các ý thức hệ (học thuyết, quan niệm, biểu tượng...) đều phụ thuộc vào cái cơ sở này. Trong sự trình bày này, xã hội được coi như một cấu trúc bao gồm nhiều lớp khác nhau và được đặt trên một nền tảng được cấu thành bởi cơ sở vật chất. Những cái nằm ở trên cái nền tảng này, những kiến trúc thượng tầng về thể chế và ý thức hệ (từ ngữ Đức *Überbau* được dùng ở đây là rất có ý nghĩa ở chỗ nó diễn đạt tốt cái ý là được xây dựng ở bên trên) thực sự tác động trở lại hạ tầng cơ sở - như Engels đã khẳng định trong đoạn dẫn ở trên - , nhưng xét đến cùng thì chính các lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất có vai trò quyết định. Do đó, trong cái sơ đồ này các hệ thống chính trị cũng như những hệ thống biểu tượng là những thứ bị quyết định hơn là có vai trò quyết định. Nếu ở vào những thời đại khác, tôn giáo hay chính trị có vẻ như đã đóng một vai trò quyết định, thì điều đó cũng vẫn được giải thích bằng những điều kiện kinh tế. Khi đề cập tới thời Trung đại và Cổ đại, Marx khẳng định như sau trong *Tư bản luận*: "Trái lại, lúc đó những điều kiện kinh tế giải thích vì sao ở kia là Kitô giáo và ở đây là chính trị đóng vai trò chính yếu" (*Toàn tập*. T. I, 617). Như chúng tôi đã có dịp chứng minh⁽¹⁵⁾ rằng khi biến nó thành một quy luật chung của cấu trúc xã

hội, cái sơ đồ của sự phân tích này đã che tối cái tiến trình lịch sử đã dẫn tới tình trạng là yếu tố kinh tế cũng đã trở thành cái quyết định của đời sống xã hội trong các xã hội phương Tây. Thay vì quy chiếu cho quá khứ và cho cái nền văn minh khác nhau một sự quyết định cuối cùng của kinh tế, cần phải nghiên cứu mối liên hệ với kinh tế riêng biệt ở mỗi thời đại và ở mỗi xã hội, điều đó không có nghĩa không chấp nhận sự thực là luôn luôn có những sự quyết định kinh tế đối với mọi hoạt động xã hội. Cũng như thế, khẳng định rằng các hiện tượng văn hoá chỉ như các kiến trúc thượng tầng ý thức hệ bị quyết định hơn là quyết định che tối sự kiện lịch sử của sự trở thành kiến trúc thượng tầng của một số sự kiện văn hoá⁽¹⁶⁾. Nói cách khác, cần phải phân tích trong từng trường hợp cái cách mà, trong một xã hội nhất định vào một thời đại nhất định, các dữ kiện kinh tế, cư dân, chính trị, văn hoá, tôn giáo... kết nối với nhau như thế nào.

Trong khi vẫn đứng trong khuôn khổ phân tích cái sơ đồ hạ tầng cơ sở -thượng tầng kiến trúc, Marx và Engels nêu lên một vài sự tương đồng giữa chủ nghĩa tư bản và Kitô giáo đặc biệt là dưới hình thức Thệ phản của tôn giáo này. Xã hội tư bản "tìm thấy trong Kitô giáo, cùng với sự tôn thờ con người trừu tượng và nhất là ở các tiêu thức tư sản như Thệ phản giáo, thần luận, v.v... một sự bổ túc tôn giáo thích hợp nhất" (Toàn tập, T. 1, tr. 613-614). Người ta nhận thấy rằng khá lâu trước Weber, Marx đã chỉ ra một sự liên hệ nào đó giữa chủ nghĩa tư bản và Thệ phản giáo được coi như "một tôn giáo tư sản" (Sdd, tr. 1117), nhưng ông không phát triển một cách hệ thống ý nghĩa của sự gắn gũi này. Theo ông cái "Kỷ nguyên tư sản chỉ bắt đầu từ thế kỷ XVI" (Sdd, tr. 1170). Cuộc cải cách Thệ phản và sự tước đoạt các tài sản của các Giáo hội mà nó tiến hành đã đem lại cho nước Anh một sự kích thích mới "cho sự tước đoạt mạnh mẽ tài sản của dân chúng ở thế kỷ XVI"

(Sdd, tr. 1176); đạo Thệ phản "thông qua việc nó tiến hành cuộc biến đổi hầu hết các ngày nghỉ lễ thành các ngày làm việc, đã đóng vai trò quan trọng trong sự ra đời của tư bản" (Sdd, tr. 1170). Về phía Engels, trong khi vạch lại các giai đoạn khác nhau của cuộc đấu tranh của giai cấp tư sản chống lại chế độ phong kiến và sau khi đã ghi nhận rằng chủ nghĩa Luther là "Thứ tôn giáo mà chế độ quân chủ chuyên chế tuyệt đối thực sự đang cần", ông chỉ ra một mối liên hệ trực tiếp giữa chủ nghĩa Calvin và chủ nghĩa tư bản: "Giáo điều Calvin đáp ứng các nhu cầu của giai cấp tư sản sớm nhất của thời đại. Học thuyết của nó về sự tiền định là cái biểu thị tôn giáo của sự kiện mà, trong thế giới thương mại cạnh tranh, sự thành công và sự thất bại không phụ thuộc vào sự năng động hay sự khéo léo của con người, mà là vào những hoàn cảnh độc lập đối với sự kiểm soát của nó"⁽¹⁷⁾.

Nhưng nhận ra một số nét tương đồng giữa các biểu thị tôn giáo với các lợi ích kinh tế và chính trị là một chuyện, còn gán cho tôn giáo

15. Jean Paul Willaime. *Sự đối lập giữa hạ tầng cơ sở và thượng tầng kiến trúc: một sự phê phán*, Cahier internationaux de sociologie. Tập LXI. Tháng 7-12, 1976, trang 302-327.

16. Jean Paul Willaime. *Sự hạ thấp thượng tầng kiến trúc của các dân chúng văn hoá - Tiểu luận về địa hạt tôn giáo trong các xã hội tư bản hậu công nghiệp*. *Social compass*, XXIV, 1977 tr. 323-338.

17. Friedrich Engels. *Chủ nghĩa duy vật lịch sử (1892)*. Trong: Karl Marx, Friedrich Engels. *Nghiên cứu triết học*, ấn bản mới được soát lại và tăng cường - Paris, Nhà xuất bản xã hội, 1968, trang 125.

một cái mặt nạ thể hiện dưới một hình thức được che giấu những lợi ích này lại là một chuyện khác. Một triết gia mác xít như Ernst Bloch (1885 -1977) cùng với một số triết gia mác xít khác, đã nghiên cứu gương mặt của Thomas Munzer, một trong số những người đại diện cho cuộc cải cách căn bản ở thế kỷ XVI, được coi là "nhà lí luận của cách mạng"⁽¹⁸⁾ đã phát

triển một sự tiếp cận tinh tế hơn bằng cách nhấn mạnh tầm quan trọng của cái "kiến trúc thượng tầng tinh thần" mà ông coi là có tính phổ biến: "Nếu như những nhu cầu về kinh tế là chủ yếu hơn và thường xuyên hơn, thì chúng không phải là duy nhất. Và luôn luôn có sức mạnh hơn; chúng cũng không tạo nên những nguyên động lực đặc trưng nhất của tâm hồn con người, nhất là trong những thời kì mà xúc cảm tôn giáo thống trị". Bloch đã viết như vậy và còn nhấn thêm: "đối diện với các hiện tượng kinh tế hoặc song song với chúng, người ta thường xuyên thấy có sự hoạt động không những của các quyết định tự do của ý chí mà còn của các cấu trúc tinh thần cực kì phổ cập và ở chúng người ta không thể phủ nhận một thực thể phần nào mang tính xã hội học"⁽¹⁹⁾.

Sự phân tích tôn giáo trong khuôn khổ của vấn đề các giai cấp xã hội.

Sự cấu trúc của các hoạt động kinh tế là địa bàn được Marx coi như khuôn mẫu của các quan hệ xã hội. Ông chỉ ra một sự đối kháng cơ bản giữa hai giai cấp được định nghĩa bằng vị thế của chúng trong các quan hệ sản xuất; giai cấp tư sản được định nghĩa bởi sở hữu các phương tiện sản xuất và giai cấp vô sản được định nghĩa bởi sự kiện là họ chỉ còn có sức lao động để bán. Giữa hai giai cấp này Marx và Engels chỉ ra một tiến trình của sự bóc lột: giai cấp vô sản được nhà tư bản sử dụng như một thứ hàng hoá có một đặc tính là sản sinh ra giá trị thặng dư. Lí luận mác xít về sự bóc lột là một lí luận về các cuộc đấu tranh giữa người ăn lương và chủ tư bản để chiếm hữu giá trị. Nếu như sự tiếp cận mác xít ưu tiên đề cập tới cuộc đấu tranh lưỡng cực giữa hai giai cấp, thì, chính Marx, trong một số bài viết của mình cũng chấp nhận sự tồn tại của hơn hai giai cấp trong xã hội. Thật vậy, khi ông đứng trên một quan

điểm mang tính miêu tả nhiều hơn và ở một bình diện tinh hơn, thì các giai cấp xuất hiện nhiều hơn và ông chú ý tới giai cấp nông dân, giai cấp tiểu tư sản, giai cấp quý tộc điền chủ, tầng lớp dưới vô sản... nhìn chung thì, tùy theo cách mà người ta ưu tiên mặt khách quan hay mặt chủ quan của các giai cấp xã hội mà cách tiếp cận có khác nhau chút ít. Và lại, liệu người ta có thể nói đến một giai cấp xã hội mà không có một mức độ tối thiểu về ý thức giai cấp. Đây là vấn đề đặc biệt của ý thức hệ các giai cấp. Trong lĩnh vực này cũng như trong các lĩnh vực khác người ta khó có thể rút ra từ kinh tế những biểu tượng mà chính các đương sự tự tạo ra từ hoàn cảnh của họ để nghiên cứu cái cách mà chúng liên hệ lẫn nhau. Hơn thế nữa, thực thể giai cấp, sự phụ thuộc vào một giai cấp liệu đã đủ để quyết định cách tuyệt đối và đơn phương các biểu tượng? Không hẳn thế...

Ở Marx và Engels, vấn đề các giai cấp xã hội dẫn tới vấn đề về sự thống trị. "Trong tất cả mọi thời đại những tư tưởng của giai cấp thống trị cũng là những tư tưởng thống trị"; các ông đã viết như vậy trong *Hệ tư tưởng Đức*; Nói cách khác giai cấp nào thống trị trong lĩnh vực vật chất trong một xã hội nhất

18. Erust Bloch. *Thomas Munzer, thần học gia của cách mạng* (1921). Bản dịch của Maurica de Gaudillac. Paris UGE "10/18". 1975.

19. Sđd, trang 79 - 80.

định thì cũng là thế lực thống trị trong lĩnh vực ý thức hệ. Giai cấp thống trị thực sự tin tưởng rằng nó đại diện cho các lợi ích của toàn thể xã hội và rằng các ý tưởng luật pháp, triết học, đạo đức, v.v... của nó là biểu thị cho một chân lí vĩnh hằng, tuyệt đối.

Sự quan tâm này đến sự phân chia xã hội thành giai cấp đã khiến Engels lưu ý

tới những sự phân hoá xã hội của các biểu thị tôn giáo, đặc biệt là ở Kitô giáo. Đó là trường hợp trong công trình nghiên cứu của ông về *chiến tranh nông dân* (1850), trong đó, khi phân tích cuộc xung đột xã hội - tôn giáo này của thế kỉ XVI, ông phân biệt thành một phái "Công giáo hay phản động", một phái Luther "tư sản cải cách" và một phái "cách mạng" được đại diện bởi Thomas Munzer. Ông còn chỉ thêm ra những sự giao thoa giữa những đối lập tôn giáo và đối kháng giai cấp mà tâm vóc thế phản của những quan niệm tôn giáo của Munzer đang muốn cách mạng hoá cả tôn giáo lẫn xã hội. Song, trong khi làm như thế, Engels đã không thể không áp đặt lên sự phân tích của ông một mô hình mang tính giải thích theo đó các cuộc đấu tranh tôn giáo được quy là một sự trá hình của các cuộc đấu tranh giai cấp: "Ngay cả trong cái mà người ta gọi là những cuộc chiến tranh tôn giáo ở thế kỉ XVI, thì trước hết, đó là những lợi ích kinh tế tích cực, cũng giống như các cuộc đụng độ nội bộ xảy ra sau đó ở Anh và ở Pháp. Nếu những cuộc đấu tranh giai cấp này, ở vào thời đại đó, mang một tính chất tôn giáo, nếu các lợi ích, các nhu cầu, các yêu sách của các giai cấp khác nhau ẩn giấu đằng sau cái mặt nạ tôn giáo, điều đó không làm thay đổi sự việc và được giải thích cách dễ dàng bằng các điều kiện của thời đại" (S.R. 99). Đúng là trong thế giới của thế kỉ XVI, những sự xen kẽ giữa tôn giáo và chính trị là rõ rệt tới mức các cuộc cách mạng xã hội và chính trị đã phải được thể hiện cách chủ yếu dưới hình thức là các "địa giáo thần học", song có phải vì thế mà người ta phải quy các cuộc đấu tranh tôn giáo ở thế kỉ XVI về các lợi ích giai cấp. Đó là cái mà sức nặng của sự phân tích này về tôn giáo đã tước bỏ đi của nó mọi khả năng có một vị thế độc lập. Đúng về quan điểm xã hội học, chúng ta phải biết

ơn ở chỗ ông đã nhấn mạnh rằng các đối kháng xã hội tác động đến các thế giới của tôn giáo và rằng các biểu hiện của ngay chính tôn giáo cũng khác biệt với nhau tùy từng hoàn cảnh xã hội. Ở chỗ này, người ta có thể nói rằng Engels đã sớm đóng góp một sự nhấn mạnh quan trọng cho các công trình xã hội học tôn giáo đầu tiên, đó là quan điểm cho rằng những biểu hiện tôn giáo đương nhiên không thoát khỏi những sự quyết định của xã hội và rằng sự quy chiếu mang tính hoàn vũ và đồng chủng của tôn giáo - ví dụ "chúng ta tất cả là anh em" mặc dù có những khác biệt - không thể che lấp được những sự khác biệt sâu sắc của những sự nhạy cảm tôn giáo tùy theo của môi trường xã hội. Chính vì thế mà trong các công trình nghiên cứu xã hội học đầu tiên về Kitô giáo, người ta không chỉ nhấn mạnh vào sức nặng lịch sử của một môn địa lí học tôn giáo chỉ rõ tầm quan trọng của các nền văn hoá địa phương và vùng mà còn nhấn mạnh tới những sự tiếp cận khác nhau về Kitô giáo tùy theo các môi trường xã hội. Emile Pin, trong tác phẩm *Thực hành tôn giáo và giai cấp xã hội* của mình, xuất bản năm 1956⁽²⁰⁾, đã phân biệt theo cách đó, một Kitô giáo tư sản, một Kitô giáo đại chúng và một Kitô giáo của các giai cấp trung gian. Sự quy chiếu về một biểu tượng tôn giáo nào đó cũng không xoá bỏ được những cốt rỗng giai cấp của các tín đồ, ngay như tôn giáo vốn mang tính duy tâm, có thể góp phần làm nhoè bớt chúng đi. Trong mọi trường hợp môn xã hội học về tôn giáo có trách nhiệm chỉ rõ vì sao những thế giới tôn giáo khác nhau lại phân biệt với nhau một cách sâu sắc tùy theo các nguồn gốc xã hội của các cá nhân. Bản thân Max Weber, dù không thật sự đi sâu vào vấn đề đấu tranh giai cấp cũng đã hết sức quan tâm tới sự khác biệt của những hi vọng và những biểu tượng tôn giáo tùy theo các môi trường xã hội.

Engels đã phân nào bị quyến rũ bởi sự gần gũi mà người ta có thể thấy khi so sánh giữa Kitô giáo nguyên thủy với phong trào công nhân. Trong cuốn *Đóng góp vào lịch sử Kitô giáo nguyên thủy* của ông xuất bản năm 1894-1895, ông đã viết như sau: Giống như phong trào công nhân thời cận đại, "Kitô giáo lúc khởi đầu là phong trào của những người bị áp bức: trước hết nó xuất hiện như là tôn giáo của những người nô lệ và những nô lệ đã được giải phóng, của người nghèo và những người không được luật pháp bảo vệ, những đám dân chúng bị Nhà nước La Mã áp chế và xua đuổi. Cả hai, Kitô giáo cũng như chủ nghĩa xã hội công nhân, đều báo trước một sự giải phóng cho sự nô dịch và sự khốn cùng; Kitô giáo chuyển sự giải phóng đó qua thế giới bên kia, trong một cuộc sống sau cái chết, ở trên trời; chủ nghĩa xã hội thì lại đặt nó ở ngay thế giới này, trong sự biến cải xã hội. Cả hai đều bị xua đuổi, lưng bắt (...). Và, bất chấp mọi cuộc bách hại, thậm chí bị trực tiếp lợi dụng, cả hai đều vạch được đường đi của mình một cách thắng lợi và kiên cường" (S.R. 310). Kitô giáo và chủ nghĩa xã hội đều là những phong trào của quần chúng, và lúc khởi đầu, được chia làm "nhiều chi phái". Engels còn dẫn lời Ernest Renan về một cách ví dụ đảo ngược: "Nếu anh muốn có một ý niệm về các cộng đồng Kitô giáo nguyên thủy, hãy quan sát một tổ chức địa phương (chi bộ) của Hiệp hội quốc tế những người lao động".

Engels cũng lại sớm đưa ra một sự giải thích duy vật về sự chuyển hoá của Kitô giáo thành một tôn giáo có tính hoàn vũ: trong khi chủ trương một ý tưởng về một sự hy sinh duy nhất chỉ trong một lần để chuộc tội cho tất cả mọi người trong mọi thời đại, nó đã "xoá bỏ các lễ nghi ngăn trở hoặc cấm đoán sự giao lưu giữa những con người có những tín ngưỡng khác nhau". (S.R. 321.322). Tuy nhiên, chính từ cái ví dụ của Kitô giáo mà Engels đã dẫn vào năm

1895, khi đứng trước những thất bại và khó khăn của phong trào công nhân, ông đã tìm cách bảo vệ niềm tin của mình vào sự chiến thắng không thể cưỡng lại được của phong trào này khi cho rằng những tín đồ Kitô giáo ở những thế kỉ đầu giống như là "một đảng chống đối nguy hiểm" đang "Phá huỷ tôn giáo và mọi nền tảng của Nhà nước" và trong ít năm sau đã không trở thành tôn giáo của Nhà nước (*Toàn tập*, T. IV; 1139). Sự phê phán triết học và chính trị về Kitô giáo đã không ngăn cản Engels bị quyến rũ bởi sứ mạng lịch sử và xã hội của tôn giáo này.

Những đóng góp và những giới hạn của sự phân tích mác xít cho môn xã hội học về các tôn giáo

Chúng ta lĩnh hội được ở sự phân tích mác xít một sự tham chiếu phương pháp luận, một sự tham chiếu chủ điểm và một sự tham chiếu chính trị. Đó là sự tham chiếu phương pháp luận với sự quan tâm thường xuyên tới việc làm sáng tỏ sự tương tác của những yêu cầu khác nhau của xã hội, tức là sự quan tâm tới cái tổng thể đòi hỏi phải dựng lại mỗi sự kiện xã hội, đặc biệt là tất cả những gì có quan hệ tới thế giới các biểu tượng và các ý tưởng, trong một cái toàn thể bao hàm tất cả mọi tâm vóc của xã hội (kinh tế, chính trị, những sự phân chia xã hội và những sự đối kháng mà chúng sản sinh ra). Đó là sự tham chiếu về chủ điểm với tầm quan trọng dành cho các hoàn cảnh xã hội (các giai cấp xã hội trong ngôn từ mác xít) và các cuộc xung đột phát sinh từ đó. Sự tham chiếu này nhắc nhở chúng ta rằng, nếu

20. Emile Pin. *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urlaine. Saint Potin à Lyon*. Paris. Edit Spes. 1956.

"chân lí của xã hội con người là một mục tiêu của các cuộc đấu tranh" (Dierre Bourdieu), thì người ta cũng có thể nói rằng chân lí của mỗi tôn giáo là mục tiêu của các cuộc đấu tranh, lại càng đúng hơn bởi mọi biểu thị tôn giáo, ví như truyền thống đang sống động trong những người đàn ông và đàn bà gắn với xã hội, đều

không ngừng tự định nghĩa lại một cách đối nghịch trong những bối cảnh xã hội - văn hoá luôn thay đổi - đó là sự tham chiếu chính trị với tầm quan trọng dành cho các hệ thống cai trị và các sự hợp pháp hoá quyền lực, một sự tham chiếu giúp chúng ta khám phá một cách nghịch lí tầm quan trọng ngay cả của các sự trung gian hoà giải mang tính biểu tượng trong hành động xã hội mà chúng hợp pháp hoá sự thống trị hoặc nuôi dưỡng sự chống đối bằng cách lên án nó...

Marx và Engels chưa quan tâm đầy đủ tới những tầm vóc phản kháng của tôn giáo ngay cả khi các ông đã xác định được vị thế của nó trong những phân tích lịch sử của mình. Bị lôi cuốn bởi những niềm tin triết học của mình, các ông đã dự đoán quá sớm về sự cáo chung của tôn giáo.

người nghèo"⁽²¹⁾. Marx và Engels đã "đánh giá thấp cái khả năng có thể giải thích lại trong một thế giới đã thay đổi", Michele Bertrand đã viết thêm như vậy và nhận định rằng "sự cáo chung của tình cảm tôn giáo, của mối quan hệ tôn giáo trên thế giới, còn đang chưa được khẳng định" rằng, "trong chừng mực mà các cơ sở của tình cảm tôn giáo không phải tất cả đều có nguồn gốc xã hội, thì giả thiết về một sự tồn tại vĩnh hằng của tôn giáo (như một hình thức của ý thức) không thể bị loại trừ"⁽²²⁾./.

Người dịch: Nguyễn Văn Kiệm

21. Michèle Bertrand. *Le statut de la religion chez Marx et Engels*. Paris. E. S. 1979, tr. 34.

22. Michèle Bertrand. Sđd, trang 184.

Một triết gia mác xít, Michele Bertrand đã viết: "Marx và Engels đã chưa nói hết về sự tiến hoá trong tương lai của Kitô giáo. Các ông đã không thừa nhận - và phải thấy rằng Kitô giáo thế kỉ XIX đã khiến có thể có sự nhân lẫn này - Kitô giáo có khả năng đáp ứng nguyện vọng của những người bị áp bức và những