

GIẢI THỂ TỤC HÓA: KHÁI NIỆM VÀ SỰ KIẾN (từ góc độ Xã hội học)

Tóm tắt: Khởi đầu bởi P. Berger, khái niệm giải thể tục hóa (desecularization) bắt đầu được giới khoa học xã hội sử dụng rộng rãi từ cuối thế kỷ XX. Dần dần, khái niệm này được hiệu chỉnh, phát triển để mô tả một khía cạnh của tôn giáo trong xã hội hiện đại. Bài viết nêu quá trình giải thể tục ở một số nước Phương Tây, Đông Âu, Trung Quốc và đặc biệt ở Nga, cho thấy quá trình thể tục hóa và giải thể tục hóa, mặc dù đối nghịch, nhưng đồng thời cùng xảy ra. Nhìn tổng quát, có hai mô hình giải thể tục hóa: từ trên xuống hoặc từ dưới lên. Và như P. Berger đã nêu, nghiên cứu mối tương quan biện chứng giữa quá trình thể tục hóa và giải thể tục hóa là một chức năng của xã hội học tôn giáo hiện đại.

Từ khóa: Tôn giáo; xã hội hiện đại; thể tục hóa; giải thể tục hóa.

Dẫn nhập

Một trong những đối tượng nghiên cứu của xã hội học tôn giáo là mối tương quan giữa xã hội hiện đại và tôn giáo mà một chủ đề đã làm tốn nhiều giấy mực từ những năm 1970 cho đến hiện nay là quá trình thể tục hóa - được hiểu như là quá trình qua đó vai trò xã hội của tôn giáo giảm sút, hoặc còn hơn thế nữa có tác giả khẳng định là đang đi đến sự tàn lụi.

Thế nhưng, từ cuối thế kỷ XX, cuốn sách mang tựa đề *Giải thể tục hóa: Một cái nhìn toàn cầu*¹, Peter Berger đã đưa ra khái niệm giải thể tục (desecularization) để nói đến những biểu hiện rất đa dạng của sự trở dậy của tôn giáo trên thế giới trong khoảng thời gian vài thập niên trở lại đây. Cũng cần nhắc lại, P. Berger chính là một trong những cột trụ

* Khoa Xã hội học, Đại học Mở Tp. Hồ Chí Minh.

Ngày nhận bài: 3/01/2019; Ngày biên tập: 14/01/2019; Ngày duyệt đăng: 25/01/2019.

của lý thuyết thế tục hóa và là người trong thập niên 1960 đã đưa ra nhận định: “Vào thế kỷ XXI, các tín đồ tôn giáo có thể chỉ còn được tìm thấy trong các nhóm tôn giáo nhỏ, họ túm tụm sống với nhau để kháng cự lại một nền văn hóa thế tục mang tính toàn cầu”². Thế nhưng, cũng chính Berger vào những năm cuối thế kỷ XX đã nhận định lại: “Ý tưởng cho rằng chúng ta đang sống trong một thế giới tục hóa là sai lầm. Thế giới ngày nay, với một vài ngoại lệ, vẫn mang tính tôn giáo dữ dội như trong quá khứ, và ở một vài nơi còn phát triển hơn. Điều này có nghĩa là toàn bộ lý thuyết mà các nhà sử học và khoa học xã hội dân nhân là “lý thuyết thế tục hóa”, chủ yếu là một sai lầm”³. Nhà xã hội học Rodney Stark còn dùng lời lẽ mạnh bạo hơn: “Sau hơn ba thế kỷ của những lời tiên tri hoàn toàn sai lầm và xuyên tạc về hiện tại và cả quá khứ, xem ra đây là thời điểm đưa chủ nghĩa thế tục hóa ra nghĩa trang và thì thầm “Hãy an nghỉ bình yên”⁴. Samuel Huntington - tác giả của *Sự va chạm giữa các nền văn minh và sự tái lập trật tự thế giới*, đã nhận định: “Những năm cuối của thế kỷ XX đã chứng kiến sự trỗi dậy mang tính toàn cầu của các tôn giáo trên khắp thế giới”⁵.

Tuy nhiên cũng cần lưu ý, theo P. Berger lý thuyết thế tục hóa không hoàn toàn sai. Đến năm 2014, ông cho ra đời cuốn sách *Nhiều bàn thờ của tính hiện đại - Hướng tới một hệ hình mới cho tôn giáo trong thời đại đa nguyên*⁶, trong đó ông thừa nhận: “... Bây giờ tôi đã sẵn sàng thừa nhận rằng các nhà lý thuyết về thế tục hóa không hoàn toàn sai như tôi nghĩ trước đây”⁷. Theo ông, trong thời đại đa nguyên, tồn tại nhiều thế giới quan khác nhau, lý thuyết thế tục hóa phù hợp với một số địa phương hơn những nơi khác trên thế giới. Nó giải thích được việc giảm sút vai trò xã hội của tôn giáo ở Tây Âu và ở giới trí thức chịu ảnh hưởng phương Tây. Đây cũng là quan điểm của nhiều nhà xã hội học tôn giáo, như J. Casanova, v.v...

Ở Việt Nam, khái niệm giải thể tục được một số tác giả sử dụng, nhưng chưa đưa ra định nghĩa thao tác rõ ràng⁸. Những nghiên cứu đầu tiên đề cập đến khái niệm này tương đối trực tiếp và hệ thống - có thể hiện trên tiêu đề của nghiên cứu - là của Nguyễn Xuân Nghĩa⁹. Tuy nhiên, vào thời điểm trên tác giả chưa tiếp cận được những tư liệu mới và đặc biệt là quan điểm của Y. Karpov¹⁰. Bài viết này, qua việc

nghiên cứu tài liệu, nhằm tiếp tục làm rõ khái niệm giải thể tục hóa từ quan điểm ban đầu của Peter Berger cho đến quan điểm của Vyacheslav Karpov và đồng thời muốn tìm hiểu trong thực tiễn, khái niệm này đã được hiểu như thế nào trong việc áp dụng một số chính sách có liên quan đến tôn giáo ở một số nước.

1. Từ hệ hình thể tục hóa đến các chiều cạnh của khái niệm giải thể tục

1.1. Khái niệm giải thể tục hóa từ P. Berger đến V. Karpov

Như đã trình bày ở trên, P. Berger là người đầu tiên sử dụng từ “giải thể tục” trong cuốn sách xuất bản năm 1999, tuy nhiên ông không đưa ra một định nghĩa về thuật ngữ này, mà chỉ muốn nói đến sự tồn tại dai dẳng hay một quá trình trở dậy có tính toàn cầu của các tôn giáo. Sau này, trong một bài viết ngắn ông cũng xác định lại “Lần đầu khi dùng thuật ngữ “giải thể tục hóa”, tôi đơn giản muốn nói đến sự tiếp tục hiện diện của tôn giáo trong thế giới hiện đại. Việc sử dụng thuật ngữ như vậy ít tính hệ thống”¹¹. Và chính ông cũng thừa nhận sau này Vyacheslav Karpov làm sâu sắc hơn khái niệm này. V. Karpov đã đưa ra một khung khái niệm và cố gắng thao tác hóa khái niệm giải thể tục mà bài viết này sẽ trình bày chi tiết sau. Ở đây, có thể nói ngắn gọn, giải thể tục hóa được hiểu như là một tranh luận, một phản ứng và là việc đẩy lùi những hình thức và những cấu trúc thể tục, thể tục hóa và duy thể tục (secular, secularized and secularist structures), hay “giải thể tục hóa là một quá trình chống lại thể tục hóa, qua đó tôn giáo khẳng định lại vai trò xã hội như là phản ứng với quá trình thể tục hóa có trước hay đang cùng xảy ra”¹².

Đưa ra một lý thuyết về giải thể tục hóa, không có nghĩa là phủ nhận tất cả các luận đề của lý thuyết thể tục hóa và cũng không phải là quá trình giải thể tục hóa sẽ thay thế toàn bộ các chiều kích của quá trình thể tục hóa, mà theo P. Berger, nghiên cứu giải thể tục hóa như là hiện tượng chống lại thể tục hóa (counter-secularization) cần phải nhận biết sự hiện diện các lực và các khuynh hướng thể tục hóa. Cho nên sự phát triển lý thuyết về hiện tượng giải thể tục hóa chỉ có thể nếu làm rõ được những luận điểm chính của lý thuyết thể tục hóa vốn đã gây nhiều tranh cãi.

Chủ đề thể tục hóa và những nhân tố cấu thành quá trình này là vấn đề gây tranh luận từ lâu, từ quan điểm của Max Weber gắn quá trình thể tục hóa với quá trình duy lý hóa bắt đầu từ thời Khai Minh ở châu Âu. Và rất nhiều tác giả đã bàn đến khái niệm này, trong đó J. Casanova đã đưa ra quan niệm cho rằng thể tục hóa bao gồm ba quá trình: a) quá trình phân biệt hóa các định chế xã hội khỏi những chuẩn mực tôn giáo; b) sự suy giảm các niềm tin và thực hành tôn giáo và c) quá trình riêng tư hóa (privatization) tôn giáo – xem tôn giáo là vấn đề riêng tư của cá nhân và đẩy tôn giáo ra khỏi không gian công cộng¹³. E. Durkheim đề cao quá trình phân biệt hóa định chế (différentiation institutionnelle)¹⁴; P. Berger nhấn mạnh khía cạnh đa nguyên trong quá trình thể tục hóa¹⁵, v.v...

Ta thấy các quan điểm giải thích về quá trình thể tục hóa rất khác nhau, rất phân tán, tuy nhiên từ thập niên 1980 vẫn có một số đặc trưng chung bao gồm những niềm tin và thực hành mà các nhà nghiên cứu trong một lĩnh vực cụ thể, ở đây là tôn giáo, đều ít nhiều đồng ý và hình thành một hệ hình (paradigm), như thuật ngữ của T. Kuhn.

1.2. So sánh quá trình giải thể tục hóa với hệ hình thể tục hóa gồm các chiều cạnh¹⁶

1.2.1. Hệ hình thể tục hóa và các chiều cạnh

Yếu tố chính yếu đầu tiên gắn liền với hệ hình thể tục hóa là *sự duy lý hóa* (rationalisation), một khái niệm quan trọng của thời hiện đại và có vai trò rất lớn trong tư tưởng của M. Weber. Trong xã hội hiện đại với sự phân công lao động xã hội, do vai trò càng lớn mạnh của các định hướng khoa học – kỹ thuật, các tổ chức xã hội và ứng xử của con người càng ngày càng duy lý hóa. Từ đó, tôn giáo không còn đảm trách những chức năng tiềm ẩn nữa, như trước đây (y tế, giáo dục, hành chính...) mà quay về với chức năng chính yếu của mình: đáp ứng những nhu cầu tâm linh của con người, hay nói theo ngôn ngữ của P. Bourdieu, sản xuất ra những “sản phẩm của cứu độ” (biens de salut). Tinh thần duy lý không chỉ thể hiện trong sự phân công giữa các định chế xã hội mà còn cả trong tổ chức, sinh hoạt, hoạt động của các tôn giáo (ví dụ vấn đề đào tạo tu sĩ, vai trò của tín đồ...)

Yếu tố thứ hai, hạt nhân của hệ hình, là quá trình *phân biệt hóa định chế* (différentiation institutionnelle), mà E. Durkheim đã mô tả. Đây là quá trình không còn một định chế quy chiếu duy nhất, bao trùm trong xã hội mà các định chế xã hội có tính tự chủ, có những qui tắc vận hành riêng. Từ đó, như ta đã thấy, khoa học, văn chương, nghệ thuật... bắt đầu tách ra khỏi các quy định của tôn giáo.

Yếu tố thứ ba mà một số tác giả như P. Berger đã nhấn mạnh là *quá trình đa dạng hóa, đa nguyên hóa* (pluralisation) các nguồn cung ứng về tôn giáo. Yếu tố này đặt lại vấn đề con đường duy nhất về giải thoát, nhấn mạnh tính tương đối của các tôn giáo và cả quan hệ giữa cá nhân và tôn giáo. Nhưng sự đa nguyên này không nhất thiết dẫn đến sự giảm sút của tôn giáo, mà có thể đem lại sức sống mới cho các tôn giáo như bối cảnh sinh động của các tôn giáo ở Mỹ là một điển hình.

Luckmann nhấn mạnh yếu tố thứ tư, đó là sự “riêng tư hóa” (privatisation), cá thể hóa (individualisation) tôn giáo¹⁷. Chính quá trình phân biệt hóa định chế và duy lý hóa đã dẫn đến việc xem tôn giáo như là việc riêng tư của cá nhân. Từ đó tôn giáo mang tính chủ quan, xuất phát từ cảm nghiệm và chịu sự diễn giải, chọn lựa của cá nhân. Trên bình diện vĩ mô, được hiểu là tôn giáo bị đẩy ra khỏi không gian công cộng. Và cũng vậy, quá trình này có thể làm giảm vai trò xã hội của tôn giáo định chế, nhưng mặt khác do chọn lựa của chính cá nhân nên cảm thức tôn giáo mang tính tích cực, ý thức và sâu sắc hơn.

Một yếu tố khác của hệ hình thể tục hóa là quá trình “trần tục hóa” (mondanisation) - là quá trình mà một xã hội quay lưng lại với những bận tâm tinh thần và chỉ bận khoăn với những vấn đề vật chất, với hưởng thụ, như Weber đã đề cập trong “Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản”. Nhưng quá trình này còn được hiểu là tôn giáo đi vào xã hội với hình thức trần tục. Vì vậy tác động của quá trình này đối với tôn giáo là hai chiều; số lượng tu sĩ, thực hành tôn giáo giảm sút, nhất là ở môi trường thành thị. Nhưng mặt khác, các tôn giáo lại “hội nhập văn hóa” vào các nền văn hóa bản địa, tạo nên một sự cuốn hút mới, như quá trình hiện đại hóa Phật giáo một thời trước đây ở miền Nam, hay quá trình hội nhập văn hóa của Công giáo từ những năm 1965, xuất phát từ Công đồng Vatican II.

Các yếu tố trên của hệ hình thể tục hóa vừa độc lập, vừa bổ sung cho nhau, nhưng chúng không nhất thiết diễn biến theo cùng hướng và cùng mức độ tác động. Trong một xã hội nhất định, các yếu tố này tùy thuộc bối cảnh địa lý, lịch sử, chính trị và văn hóa trong đó định vị tôn giáo mà ta muốn nghiên cứu.

1.2.2. Giải thể tục hóa theo quan điểm của V. Karpov

Theo Karpov, giải thể tục hóa là một “quá trình chống lại thể tục hóa (counter-secularization) qua đó tôn giáo tái khẳng định ảnh hưởng ở cấp độ xã hội của mình nhằm chống lại những quá trình thể tục hóa đã có hay đang cùng xảy ra”¹⁸. Quá trình này biểu hiện như là sự phối hợp của một vài hay tất cả các chiều cạnh sau đây:

Sự xích lại gần giữa những định chế thể tục hóa và những chuẩn mực tôn giáo, trên bình diện chính thức và phi chính thức.

Sự trỗi dậy của niềm tin và thực hành tôn giáo.

Sự trở lại của tôn giáo trên không gian công cộng (“giải riêng tư hóa”, (de-privatization)).

Sự hồi sinh của nội dung tôn giáo trong nhiều tiểu hệ thống văn hóa như nghệ thuật, triết học, văn chương.

Và, những thay đổi có liên quan đến tôn giáo trên các thể nền (substratum) của xã hội (biến đổi dân số do yếu tố tôn giáo – ví như một số cộng đồng tôn giáo có tỷ lệ sinh cao hơn mức trung bình của xã hội; biến đổi về không gian thể lý do xác định lại ranh giới theo yếu tố tôn giáo, xây cất các công trình tôn giáo; xuất hiện sản phẩm vật chất có liên quan đến tôn giáo trên thị trường).

V. Karpov đã phê bình định nghĩa của J. Casanova đã không đề cập đến khía cạnh văn hóa, mặc dù trong tác phẩm của ông, Casanova có đề cập đến. Thật ra, ngay từ đầu, khi đưa ra định nghĩa về thể tục hóa, P. Berger đã đề cập đến quá trình thể tục hóa trên bình diện cấu trúc xã hội và văn hóa. Cụ thể hơn, “Thể tục hóa... ảnh hưởng lên toàn bộ đời sống văn hóa và ý thể (ideation) và có thể được quan sát trong việc giảm sút nội dung tôn giáo trong nghệ thuật, triết học và văn chương và quan trọng nhất trong sự vươn lên của khoa học như là một viễn cảnh độc lập, hoàn toàn thể tục về thế giới”¹⁹.

V. Karpov còn có đóng góp phương pháp luận về khái niệm này. Ông cho thấy khi đưa ra các chứng cứ về quá trình thể tục hóa hay giải thể tục hóa, các tác giả thường đưa ra các chứng cứ trên cấp độ xã hội (societal level) (còn gọi là dữ liệu vĩ mô (macro data)) và các chứng cứ ở cấp độ của một giai đoạn dài của lịch sử hay của nền văn minh, mang tính toàn cầu mà Karpov gọi là “siêu dữ liệu” (“mega data”). Ông nhận xét các tác giả đưa ra các chứng cứ về thể tục hóa chỉ cho thấy số liệu trong vài thế kỷ gần đây. Và ông đặt vấn đề, biến chuyển của tôn giáo trong lịch sử của con người là thế nào? Đi theo đường thẳng hay theo chu kỳ (như quan điểm của O. Spengler, xem biến chuyển xã hội như đời người có sinh ra, phát triển, lão hóa và tàn lụi) hoặc theo chuyển động con lắc (như quan điểm của P. Sorokin: các xã hội phải ứng phó với các thách đố, phải thay đổi giữa hai cực giá trị như “tinh thần” và “vật chất”)?

Một đóng góp khác, dựa trên các tác nhân chủ xướng và các người hoạt động tích cực, Karpov đã đưa ra sự phân loại về mô hình: giải thể tục hóa từ dưới lên (bottom up, “from below”) hay là từ trên xuống (top down, “from above”). Giải thể tục hóa từ dưới lên, khi quá trình bắt đầu từ nhu cầu của quần chúng ở cơ sở và giải thể tục hóa từ trên xuống khi các tác nhân của quá trình bao gồm cả giới tinh hoa thể tục và tôn giáo (secular and religious elite). Hai mô hình này phải được xem như là “loại hình lý tưởng” (ideal types) trong quan điểm của M. Weber. Trong thực tế, các trường hợp cụ thể nằm đâu đó giữa hai cực trên và bao gồm cả các khuynh hướng theo hai hướng đối nghịch²⁰

1.2.3. So sánh quá trình thể tục hóa và giải thể tục hóa

Nếu hiểu quá trình giải thể tục hóa như là phản kháng lại thể tục hóa (counter-secularization), theo quan điểm của P. Berger hay là như là một tranh luận, một phản ứng và là việc đẩy lùi những hình thức và những cấu trúc thể tục, thể tục hóa và duy thể tục (secular, secularized and secularist structures) như quan điểm của Y. Karpov, ta thấy ngược lại chiều cạnh duy lý hóa, trong những thập niên gần đây xuất hiện các phong trào tôn giáo mới nhấn mạnh khía cạnh cảm xúc trong thực hành tôn giáo. Ngược lại (hay đúng hơn cùng tồn tại) với chiều cạnh riêng tư hóa, cá thể hóa là khuynh hướng cộng đồng hóa

(publicization) vai trò xã hội của tôn giáo như quan điểm của J. Habermas. Đối nghịch chiều cạnh trần tục hóa (mondalisation) – được hiểu chỉ quan tâm đến nhu cầu vật chất, ta lại thấy xuất hiện nhiều trào lưu tâm linh, nhấn mạnh việc khắc khoải, ưu tư của con người trong quan hệ với thực thể siêu tự nhiên. Quá trình phân biệt hóa đã phân tách các định chế khác trong xã hội ra khỏi tôn giáo, thế mà trong mô hình giải thể tục ở Nga hiện nay (trình bày ở mục 3), chính trị và tôn giáo lại bắt tay nhau để giữ thể độc tôn và như vậy cũng đối nghịch luôn với khuynh hướng đa nguyên hóa của quá trình thể tục hóa.

Bảng 1: So sánh các chiều cạnh của quá trình thể tục hóa và giải thể tục hóa

Thể tục hóa	Giải thể tục hóa
- Duy lý hóa	- Nhấn mạnh khía cạnh tình cảm, cảm xúc
- Phân biệt hóa định chế	- Cấu kết giữa định chế chính trị và tôn giáo (ví dụ, trong mô hình giải thể tục hóa ở Nga)
- Đa nguyên hóa	- Độc tôn tôn giáo gắn với độc người ((trong mô hình giải thể tục hóa ở Nga)
- Riêng tư hóa, cá thể hóa	- Công cộng hóa vai trò xã hội của tôn giáo
- Trần tục hóa: bận tâm vật chất	- Trở lại của các hình thức tâm linh

Nguồn: Nguyễn Xuân Nghĩa tổng hợp

2. Hiện tượng giải thể tục hóa ở một số nước trên thế giới

Hiện tượng giải thể tục hóa được hiểu như là sự hồi sinh, trỗi dậy của tôn giáo không chỉ biểu lộ rõ ràng ở các nước Đông Âu trước đây, mà là hiện tượng trên toàn thế giới. Tuy nhiên, hiện tượng giải thể tục

ở Nga và các nước Đông Âu cung cấp những dữ liệu mới về một mô hình cần được chú ý.

2.1. Ở một số nước Phương Tây

Khi đề cập đến hiện tượng giải thể tục hóa tôn giáo, P. Berger đề cập trước hết về sự phát triển của phong trào tôn giáo toàn thủ (fundamentalism) trong Islam-giáo và trong các hệ phái thuộc khuynh hướng Tin Lành như phái Evangêlit hay phái Ngũ Tuần (pentecostalism, hay còn gọi là Phong trào Ngũ Tuần - Pentecostal Movement).

2.1.1. Ở Mỹ

Các hệ phái của Ngũ Tuần phát triển mạnh từ năm 1960 ở Mỹ, sau đó phát triển ra nhiều châu lục và cùng với các phái Evangêlit, tạo ra cánh hữu trong nền chính trị của nước Mỹ. Đến năm 2011, theo nghiên cứu của Diễn Đàn Pew (Pew Forum), trên thế giới 279 triệu là tín đồ thuộc hệ phái này. Trong thời gian gần đây, Ngũ Tuần phát triển mạnh ở các nước phương Nam: Vùng Hạ Sahara, châu Phi chiếm 44% tổng số tín đồ, châu Mỹ Latinh: 37% và châu Á và châu Thái Bình Dương: 16%²¹.

Giải thể tục hóa không những được hiểu tôn giáo tồn tại và phát triển mà còn là sự công nhận vai trò xã hội của tôn giáo trong không gian công cộng²².

Do hoàn cảnh lịch sử, những người di dân từ châu Âu tới Mỹ trước đây thường là những người bị kỳ thị, phân biệt đối xử về giai cấp, về tôn giáo, cho nên Hiến pháp của Mỹ có những điều khoản bảo vệ quyền tự do tôn giáo và ngăn chặn sự phân biệt đối xử về tôn giáo. Nghiên cứu của Finke và Stark cho thấy việc đi nhà thờ ở Mỹ từ năm 1776 đến năm 2000 đã gia tăng từ 17% lên 62%. Hai ông cũng cho thấy từ thế kỷ XX đến đầu những thập niên thế kỷ XXI, sự thực hành tôn giáo truyền thống xem ra giảm đi, nhưng theo hai ông là do những hình thức tâm linh khác xuất hiện và tôn giáo mang một cảm thức cá nhân nhiều hơn²³.

Chúng ta cũng biết, các biểu tượng tôn giáo hiện diện rõ ràng trong không gian công cộng Mỹ: trong bài quốc ca, trên đồng đô-la, trên các

cơ sở công quyền như tòa án... Hơn thế nữa, nhà nước Mỹ chấp nhận cho các tổ chức tôn giáo tham gia cạnh tranh trong các hợp đồng của chính quyền nhằm cung cấp các dịch vụ xã hội qua tổ chức White House Office of Faith - Based and Community Initiatives/ OFBCI (tạm dịch: Văn phòng Nhà trắng về Sáng kiến Cộng đồng và Dựa trên Niềm tin) do tổng thống G. Bush lập ra năm 2001. Dưới thời tổng thống Obama, tổ chức này đổi thành White House Office of Faith - Based and Neighborhood Partnerships.

Về mặt luật pháp, không chỉ ở Hiến Pháp, nước Mỹ còn có đạo luật Quyền công dân (Civil Rights Act) năm 1964 cấm phân biệt chủng tộc, giới tính và tôn giáo nơi công cộng. Vì vậy, nhiều người lao động lên tiếng đòi được thể hiện quyền tự do tôn giáo ở nơi làm việc. Trong thực tế, qui định này được một số xí nghiệp áp dụng, nếu nó không cản trở hoạt động bình thường của xí nghiệp và không gia tăng chi phí sản xuất.

2.1.2. Trường hợp Cộng hòa Pháp

Nước Pháp theo nguyên tắc thể chế thể tục trung lập (principe de laïcité), tách biệt lĩnh vực chính trị và lĩnh vực tôn giáo. Với nguyên tắc phân tách quyền lực chính trị với các tổ chức tôn giáo, nhà nước phải trung lập với tất cả tôn giáo, hệ tư tưởng. Đồng thời nguyên tắc này bảo đảm tự do lương tâm thể hiện qua tự do hành đạo, đòi hỏi nhà nước không đặt một quan điểm nào trên một quan điểm khác và xác định những quan điểm tinh thần hay triết lý là thuộc lĩnh vực ý thức của cá nhân. Chính vì nguyên tắc thể tục này mà Quốc hội Pháp năm 2004 thông qua một đạo luật có điều khoản trong các trường công, cấm mang các dấu hiệu hay cách ăn mặc của học sinh biểu hiện lộ liễu việc thuộc về một tôn giáo. Đây là một ví dụ trong vô vàn ví dụ cho thấy nguyên tắc thể tục của Pháp muốn hạn chế ảnh hưởng của tôn giáo trong các định chế công.

Nhưng mặt khác, việc áp dụng nguyên tắc thể tục này qua thời gian với thực tiễn tại Pháp đã cho thấy có những thích ứng. Ví dụ, mặc dù “Nhà nước Cộng hòa không thừa nhận, không trả lương, không tài trợ cho bất kỳ tôn giáo nào” (Điều 2, Luật 1905), nhưng thực tế cho thấy phức tạp hơn. Luật ngày 31/12/1959, còn gọi là Luật Debré (lấy tên

Bộ trưởng Michel Debré chấp nhận cho các cơ sở giáo dục tư (90% là thuộc Công giáo) được nhà nước Pháp tài trợ, vì nhà nước nhận thấy sự đóng góp vì lợi ích chung của các trường tư thuộc tôn giáo.

Ngoài ra, Nhà nước tài trợ phần nào cho việc xây dựng các cơ sở thực hành tôn giáo (chỉ riêng ở Ile de France từ năm 1905 đến nay có 1.800 địa điểm được xây dựng). Vì tôn trọng nguyên tắc tự do thực hành tôn giáo, nhà nước Pháp chấp nhận công tác tuyên úy (aumonier) của tôn giáo trong trường công, bệnh viện, nhà tù, v.v... (Điều 2, Luật 1905). Về truyền thông đại chúng, theo Nghị định ngày 16/9/1994, Kênh France 2 (kênh truyền hình của nhà nước) được giao nhiệm vụ phát chương trình tôn giáo vào sáng Chủ nhật dành cho những tôn giáo chính đang thực hành tại Pháp. Ngoài ra, lãnh đạo nhiều tổ chức tôn giáo tham gia Hội đồng Tư vấn cho các Khoa học về Sự sống và Sức khỏe (Conseil consultatif d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé), được thành lập vào năm 1983.

Hơn thế nữa, ở nước Pháp hiện nay, người ta nhân danh tự do lương tâm, tự do biểu đạt để đòi được công khai biểu lộ tôn giáo của mình, điều mà trước đây hầu như không tồn tại. Chính vì vậy, Báo cáo Stasi do Tổng thống Chirac đặt hàng vào năm 2003 với *Ủy ban Suy nghĩ về việc Áp dụng Nguyên tắc Thế tục trong Nhà nước Cộng hòa Pháp*, đã viết: “Trong khuôn khổ thế tục, các chọn lựa tâm linh và tôn giáo thuộc về tự do cá nhân. Điều đó không vì vậy mà có nghĩa những vấn đề này bị giới hạn vào bên trong lương tâm, “bị riêng tư hóa” và bị từ chối mọi chiều kích xã hội hoặc khả năng biểu đạt nơi công cộng. Nguyên tắc thế tục phân biệt sự tự do biểu đạt tâm linh và tôn giáo trong không gian công, hợp pháp và chủ yếu ở các tranh luận dân chủ, khác với sự chi phối bắt buộc của tôn giáo trên không gian công, điều này là không chính đáng. Đại diện của các chọn lựa tâm linh khác nhau đều có cơ sở tham gia tranh luận công cộng với tư cách là các thành tố của xã hội”²⁴

2.2. Islam giáo

Nếu hiểu giải thể tục hóa như là hiện tượng tôn giáo vẫn tồn tại và phát triển trong xã hội hiện đại như quan điểm của P. Berger, thì sự gia tăng tín đồ Islam giáo là một minh họa cho luận điểm này.

Suốt bốn thập niên qua, Kitô giáo (bao gồm Công giáo, Tin Lành, Chính thống giáo...) có số tín đồ nhiều nhất thế giới. Năm 2010, Kitô giáo gồm 2,2 tỷ người, chiếm 31% trên tổng số 6,9 tỷ người trên thế giới; Islam giáo (bao gồm cả phái chính Sun-nít, Shi-ít) đứng thứ hai với 1,6 tín đồ chiếm 23% dân số thế giới. Tuy nhiên đến năm 2050, dân số thế giới ước tính khoảng 9,3 tỷ người, tín đồ Kitô giáo sẽ là 2,9 tỷ chiếm 31% dân số thế giới và Islam giáo với 2,8 tỷ người chiếm 30% dân số thế giới. Trong khoảng thời gian 2010-2050, Kitô giáo chỉ gia tăng khoảng 35%, trong khi tỷ lệ gia tăng của Islam giáo là 73%. Đến năm 2070, tỷ lệ tín đồ của Kitô giáo và Islam giáo bằng nhau (# 32,3%) và sau đó Islam- giáo sẽ vượt lên. Tín đồ Islam giáo gia tăng là do số con trung bình của gia đình Islam giáo cao (3,1 con/phụ nữ) và dân số trẻ. Trong sự phát triển của Islam giáo, có sự gia tăng của các phái Islam giáo cực đoan, với chủ trương chống đối lại quá trình hiện đại hóa, đòi phục hồi lại vai trò lãnh đạo toàn diện của tôn giáo trong xã hội.

2.3. Trung Quốc

Trung Quốc là quốc gia có chính sách kiểm hãm tôn giáo với những biện pháp kiểm soát chặt chẽ. F. Yang đã chia ra bốn giai đoạn trong các chính sách của nhà nước đối với tổ chức tôn giáo: (1) Giai đoạn 1949-1957, Nhà nước loại bỏ tất cả các tôn giáo và chỉ chọn năm tôn giáo qua các hội “yêu nước”; (2) 1957-1966: Chuyển đổi xã hội chủ nghĩa đối với các tổ chức tôn giáo yêu nước; (3) 1966-1979: tất cả mọi địa điểm tôn giáo đều bị đóng cửa và tất cả tôn giáo đều bị cấm; (4) 1979 đến nay, có sự bao dung hạn chế đối với một số nhóm tôn giáo và điều tiết qua pháp luật²⁵. Trước đây, ông Chu Ân Lai rất tự tin, từng nói với các tín đồ tôn giáo: “Chúng tôi nghĩ rằng niềm tin của bạn không đúng sự thật và sai, do đó, nếu chúng tôi đúng, mọi người sẽ từ chối niềm tin của các bạn, và giáo hội của bạn sẽ tan rã”²⁶. Trong cuộc Cách mạng Văn hóa của Trung Quốc, đã đưa ra khẩu hiệu “nhiệm vụ của Đảng Cộng sản là tiêu diệt tất cả các tôn giáo”²⁷. Điều này đưa đến kết quả: “Trong khoảng 10 năm của cuộc Đại cách mạng văn hóa, công tác tôn giáo của Đảng Cộng sản Trung Quốc và Nhà nước Trung Quốc hoàn toàn bị xóa bỏ. Bộ Mặt trận Thống nhất và các

bộ, ban, ngành làm công tác tôn giáo bị đá kích, đập phá một cách tàn khốc; nhiều cán bộ bị bức hại thâm thương. Các cơ sở thờ tự của tôn giáo trong cả nước bị đóng cửa; quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của quần chúng nhân dân bị tước đoạt; mọi hoạt động tôn giáo công khai đều bị đình chỉ”²⁸. Nhưng sau đó, nhà nước Trung Quốc đã sửa sai và đưa ra nghị quyết tháng 6 năm 1981: “Cần tiếp tục quán triệt thực hiện chính sách tự do tôn giáo, tín ngưỡng. Kiên trì bốn nguyên tắc cơ bản đồng thời không bắt tín đồ tôn giáo bỏ tôn giáo, tín ngưỡng của họ; tuy nhiên cần yêu cầu tín đồ tôn giáo không tuyên truyền phản đối chủ nghĩa Mác - Lênin, tư tưởng Mao Trạch Đông; yêu cầu tôn giáo không can dự vào chính trị và giáo dục”²⁹.

Như trình bày ở trên, nhìn chung, Trung Quốc có chủ trương kiểm soát và điều tiết tôn giáo rất nghiêm ngặt. Thế nhưng hiện nay, theo các số liệu mới nhất (2010) của nhà nước Trung Quốc có hơn 100 triệu tín đồ của các tôn giáo, trong đó có khoảng 18 triệu tín đồ Islam giáo thuộc mười dân tộc thiểu số, Công giáo có khoảng 4 triệu tín đồ, Tin Lành 10 triệu tín đồ; tín đồ của Phật giáo, Lão giáo không thấy đưa ra con số ước tính³⁰. Trung tâm Nghiên cứu Pew đưa ra ước tính trong báo cáo *Global Religious Landscape in 2010*: ở Trung Quốc, trên tổng số dân hơn 1,3 tỷ người, có 21.9% tin vào các tôn giáo dân gian (folk religions), 18.2% là tín đồ đạo Phật, 5.1% tín đồ Kitô giáo (trong đó đạo Tin Lành chiếm 2/3, Công giáo 1/3), 1.8% tín đồ Islam giáo, 0.8% thuộc các tôn giáo khác, và 52.2% dân số không có tôn giáo³¹.

Tuy nhiên, theo một số tác giả, số lượng tín đồ các tôn giáo trong thực tế cao hơn con số nhà nước Trung Quốc đưa ra. Ví dụ, theo Fenggang Yang, khoảng 4 đến 5 triệu người Trung Quốc theo Công giáo thuộc thị trường đỏ (red market) - tức là thuộc giáo hội được nhà nước thừa nhận, nhưng trong tổng số tín đồ Công giáo có “khoảng 2/3 thuộc thị trường đen của tôn giáo”³² - tức thuộc giáo hội không được nhà nước thừa nhận. Và nhìn chung, khoảng 100 triệu tín đồ tham gia thị trường đỏ của các tôn giáo (ý nói những tôn giáo được nhà nước công nhận), thì khoảng từ 100 triệu đến 200 triệu người dân Trung Quốc tham gia “thị trường xám” (theo Yang là những tôn giáo, giáo phái không bị nhà nước Trung Quốc cấm đoán, cũng không được thừa nhận chính thức).

Một điểm khác cần lưu ý, trong mô hình lý thuyết của Fenggang Yang, theo sách lược đáp ứng nhu cầu tâm linh của người dân, ngoài việc khôi phục lại Khổng giáo, nhà nước tạo cơ hội cho Phật giáo và Đạo giáo phát triển một mặt là để thỏa mãn nhu cầu của quần chúng và mặt khác nhằm tăng đôi trọng với sự phát triển của các phái Tin Lành và Công giáo³³.

2.4. Giải thể tục hóa ở một số nước Đông Âu và Nga

2.4.1. Ở một số nước Đông Âu

Quá trình thế tục hóa cưỡng bức (forced secularization) ở các nước Đông Âu trước đây là một hiện tượng không bình thường, do đó, sau các biến cố những năm 1989-1991, tỷ lệ các tổ chức tôn giáo đăng ký với chính quyền gia tăng: Ở Nga, năm 1990 có 19 tổ chức tôn giáo đăng ký, số liệu này lên 54 tổ chức vào năm 1996; ở Ba Lan, từ 37 tổ chức, lên 152 (1999) và 160 (2005); ở Hungary: từ 35 tổ chức tôn giáo (1990) lên 135 tổ chức vào năm 2002³⁴. Và tỷ lệ người dân tự xác định mình là tín đồ tôn giáo gia tăng (xem số liệu ở Bảng 2).

Bảng 2: Tỷ lệ % số người tự xác nhận là có tôn giáo ở một số nước Đông Âu (1990-2005)

	1990 (1)*	1999 (2)*	2005 (3)
- Ba lan	91	92	94,6
- Rumani	73	81	93,4
- Lithuania	47	74	
- Bungari	32	74	63,6
- Lettonia = Latvia	34	71	
- Slovenia	60	65	72,6
- Nga	52	60	73,6
- Hungary	54	58	
- Tiệp Khắc (trước đây)	46	55	
- Estonia	19	36	
- Đông Đức (trước đây)	33	27	

* Nguồn (1) + (2): Yves Lambert, “Des changements dans l’évolution religieuse de l’Europe et de la Russie”, *Revue de Sociologie Française*, Vol. 45, N° 2, 2004(3): *World Values Survey*, 2005-2008. Nguyễn Xuân Nghĩa xử lý số liệu. Những ô không có số liệu là do không có điều tra.

Nhìn chung ở các nước Đông Âu, trong giai đoạn 1990-2005, tỷ lệ số người tự xác nhận có tôn giáo đều gia tăng, chỉ có ngoại lệ là vùng Đông Đức cũ. Một trong các lý do giải thích, từ khi thống nhất, theo luật pháp của Cộng hòa Liên bang Đức, người có tôn giáo phải đóng thuế, do đó một số tín đồ ở Đông Đức đã không tự nhận có tôn giáo, để tránh nghĩa vụ đóng thuế này.

Ở Nga, theo nghiên cứu của G. Evans, K. Northmore-Ball (2012), trong giai đoạn 1993-2007, tỷ lệ tín đồ Chính Thống giáo đi nhà thờ thường xuyên không tăng (trên dưới 10% tùy năm), nhưng số tín đồ thỉnh thoảng đi nhà thờ gia tăng từ 63% lên 71%; tỷ lệ những người không bao giờ đi nhà thờ giảm từ 25% xuống 19%³⁵.

Tình hình tôn giáo ở Nga sau những năm 1990 cung cấp nhiều thông tin hỗ trợ việc thao tác hóa khái niệm giải thể tục, do đó chúng tôi sẽ đi vào chi tiết hơn.

2.4.2. Mô hình giải thể tục hóa “từ trên xuống” ở Nga (“from above” desecularization)

Nhiều nghiên cứu về tình hình tôn giáo ở Nga sau sự sụp đổ của khối Đông Âu đã giúp đi đến một khung lý thuyết về giải thể tục hóa. Tuy nhiên, những nghiên cứu trên cũng cho thấy giải thể tục hóa là một quá trình không nhất quán và có thể có nhiều mâu thuẫn, nhưng dù sao chúng cũng cho thấy những nét chính của một mô hình giải thể tục hóa từ trên xuống³⁶.

Một đặc trưng của giải thể tục hóa ở Nga là tính quyết liệt và xảy ra nhanh chóng, trên một số lĩnh vực chủ chốt của xã hội.

Trước hết là sự xích lại gần nhau giữa những định chế thể tục trước đây và những chuẩn mực tôn giáo. Dù có nhiều tranh luận, nhưng từ năm 2012, văn hóa tinh thần của các tôn giáo truyền thống được giảng dạy trong các trường công ở Nga, chấp nhận sự hiện diện càng ngày

càng rõ rệt của các biểu tượng tôn giáo, các nghi lễ, các giáo sĩ trong lực lượng vũ trang (các tuyên úy Chính Thống giáo), trong bệnh viện, nhà tù và các định chế giáo dục cao cấp. Hiện tượng này đi đôi với việc quay trở lại của tôn giáo trong không gian công cộng. Nhiều nghi lễ tôn giáo với sự tham dự của các viên chức cao cấp của nhà nước được truyền hình trên các kênh công cộng. Hàng giáo sĩ tham gia các tranh luận về những vấn đề pháp luật, xã hội, và đạo đức. Những điều này đã đưa đến nhận định: “Ngày nay, ở Nga, chính sự vô tôn giáo, chứ không phải tôn giáo đang trở thành cái riêng tư và bị đẩy ra khỏi không gian công cộng”³⁷. Một thay đổi lớn khác, đại bộ phận dân Nga tự nhận là theo Chính Thống giáo, số người không tín ngưỡng hay vô thần trở thành thiểu số nhỏ. Và xuất hiện hiện tượng căn tính dân tộc gắn với căn tính tôn giáo (ethno-religious identities): người Nga xem mình là tín đồ Chính Thống giáo; các dân tộc ít người ở vùng có người theo Islam giáo tự xem mình là tín đồ Islam. Cái mà các nhà nghiên cứu gọi là *ethnodoxy* là hệ tư tưởng bình dân muốn trộn lẫn tính tộc người của một nhóm với tôn giáo đang thống trị ở nhóm tộc người này và xem những người thuộc tôn giáo khác như là những tộc người khác và nguy hiểm hơn, hệ tư tưởng đòi hỏi những đặc quyền cho tôn giáo (thống trị) của họ. Thêm vào đó, những thay đổi về cảnh quan xã hội, về văn hóa vật chất do việc xây dựng lại các cơ sở tôn giáo, với việc trả lại các tài sản của tổ chức tôn giáo³⁸.

Nhưng mặt khác, cũng trong những lĩnh vực chính yếu của tôn giáo, những thay đổi về giải thể tục hóa lại rất hạn chế, khó nhận ra, đó là lĩnh vực niềm tin và thực hành tôn giáo. Lấy ví dụ, thông thường những nghiên cứu cho thấy những người theo Kitô giáo có tỷ lệ sinh cao và tỷ lệ phá thai thấp, nhưng trong trường hợp của Nga, mặc dù có hiện tượng ồ ạt trở lại Chính Thống giáo, nhưng tỷ lệ phá thai vẫn rất cao: gấp ba lần so với các nước phương Tây, và cao hơn Trung Quốc. Theo số liệu năm 2001, tỷ lệ phá thai ở Nga chỉ đứng sau ba nước là Cuba, Romania và Việt Nam³⁹; Năm 2017, tỷ lệ phá thai ở 1.000 phụ nữ thuộc lứa tuổi 15-39 là 37.28 %, thuộc loại cao nhất ở châu Âu, trong khi tỷ lệ này rất thấp ở các nước thuộc khối Đông Âu trước đây nhưng có đa phần cư dân là Công giáo, như Ba Lan chỉ là 0.14%; Croatia: 4.34%⁴⁰. Các chuẩn mực tôn giáo xem ra không ảnh hưởng ở

nước Nga vì tỷ lệ sinh vẫn thấp và tử vong cao do tật nghiện rượu ở nam giới. Tuy nhiên trên lĩnh vực truyền thông về tôn giáo, mặc dù chưa có nghiên cứu hệ thống, nhưng qua quan sát trên phim ảnh hay ở các nhà sách đã cho thấy có một sự phát triển mạnh mẽ.

Trên bình diện *thực hành tôn giáo*, số lượng tín đồ Chính Thống giáo Nga từ 31% năm 1991 đã lên tới 72% vào năm 2008, nhưng tỷ lệ đi nhà thờ chỉ từ 2% lên 7%, do đó Diễn đàn Pew đã gọi hiện tượng này là “Người Nga trở lại đạo, nhưng không đi nhà thờ”. Về *niềm tin vào Chúa*, cũng khoảng thời gian trên, tăng từ 38% lên 56%, tin vào có đời sống sau khi chết: từ 33% xuống 32%...⁴¹.

Như vậy, hiện tượng giải thể tục ở một số nước Đông Âu trước đây mà điển hình là ở Nga là không nhất quán và có mâu thuẫn. Làm thế nào để giải thích sự kiện: trong một số lĩnh vực, quá trình giải thể tục hóa xảy ra quyết liệt, nhanh chóng, nhưng ở một số lĩnh vực khác lại trì trệ, ngưng đọng?

*Giải thể tục hóa từ trên xuống*⁴²

Quá trình giải thể tục hóa xảy ra nhanh chóng trong một số lĩnh vực, định chế ở Nga là do những quyết định từ trên xuống, do những quyết định chính trị, do các nghị quyết, sắc lệnh triển khai các quyết định chính trị. Như việc du nhập trở lại của tôn giáo trong định chế giáo dục và những định chế khác, chấp nhận sự trở lại của tôn giáo trong lĩnh vực công cộng; tuyên truyền chủ nghĩa dân tộc mang tính tôn giáo.

Giải thể tục hóa từ trên xuống là một liên minh giữa nhà nước thế tục, tầng lớp lãnh đạo tinh hoa trong tôn giáo và sự đồng thuận của quần chúng.

Trên lĩnh vực niềm tin và thực hành tôn giáo, đây là bình diện vi mô, bình diện của ý thức và quyết định của cá nhân và lĩnh vực này đã bị ảnh hưởng lâu dài của quá trình thể tục hóa dưới chế độ Xô Viết. Sự tham gia thực hành thấp sẽ không tạo điều kiện cho sự hình thành những tổ chức hỗ trợ và củng cố niềm tin.

Nguồn gốc của mô hình Nga

Quá trình giải thể tục ở Nga chủ yếu là từ bên trên, do thiếu những tiền đề của quá trình giải thể tục hóa từ bên dưới, vốn đòi hỏi những

điều kiện như tham gia các hoạt động tôn giáo ở mức độ cao, có những đoàn thể cấp cơ sở, các hội thiện nguyện, có khả năng tiếp cận được những nguồn lực vật chất và chính trị và có khả năng đưa ra những tầm nhìn. Những nghiên cứu ở Nga, như của các tác giả C. Marsh, V. Karlov, cho thấy trong giai đoạn chuyển đổi thiếu những điều kiện này. Như đã trình bày, mức độ thực hành tôn giáo của các tín đồ Chính Thống giáo ở Nga thấp. Mức độ tham gia thấp cản trở sự hình thành các cộng đồng, các hiệp hội tự nguyện có thể đấu tranh đòi hỏi một quá trình giải thể tục hóa từ bên dưới. Hơn nữa bối cảnh kinh tế, chính trị cũng không hỗ trợ quá trình này, vì việc xây lại các cơ sở tôn giáo, các trường học do các tổ chức tôn giáo thành lập đòi hỏi phải có nguồn lực kinh tế lớn. Sau *Perestroika* (cải tổ) mười năm, khi kinh tế Nga bắt đầu phát triển, thì quá trình giải thể tục từ trên xuống đã củng cố, ổn định, và hơn thế nữa lợi ích phe nhóm đã cản trở những sáng kiến giải thể tục hóa từ bên dưới. Thêm vào đó, quá trình dân chủ hóa sau mười năm đầu ở Nga đã chậm lại kể từ khi ông Putin lên nắm chính quyền.

Một điều kiện thiếu sót quan trọng khác là thiếu tầm nhìn và kiến thức của các tổ chức tôn giáo để xây dựng một quá trình giải thể tục hóa từ dưới lên. Ý tưởng về những cộng đoàn như là những hiệp hội tự nguyện tự quản xem ra hoàn toàn xa lạ với Chính Thống giáo thời sau năm 1991. Nhà nghiên cứu Karpov đã kể lại câu chuyện những người bạn theo Chính Thống giáo đang ở Nga của ông rất ngạc nhiên khi biết rằng những cộng đoàn Chính Thống giáo ở Mỹ là những cộng đoàn tự quản, và cho biết một vị giám mục Chính Thống giáo Nga không thể có quan niệm là không nên kiểm soát sở hữu của một linh mục tại giáo xứ⁴³.

Vì thiếu những điều kiện trên nên quần chúng Nga xem ra dễ ủng hộ những sáng kiến giải thể tục hóa từ trên xuống và họ tin tưởng rằng Chính Thống giáo sẽ lấp đầy khoảng trống giá trị được để lại sau năm 1991.

Điều kiện cho quá trình thể tục hóa từ bên trên

Những điều kiện này bao gồm quyền lợi của giới tinh hoa chính trị và tôn giáo, tầm nhìn của họ về quá trình giải thể tục hóa và kiểm soát những tài nguyên cần thiết cho việc thực hiện.

Tầm nhìn và quyền lợi của giới tinh hoa tôn giáo chính thức (có nghĩa là Chính Thống giáo được nhà nước thừa nhận sau giai đoạn chuyển tiếp và sau *Luật về tự do lương tâm và các hiệp hội tôn giáo* năm 1997, thường được xem là các tôn giáo “truyền thống”, chính thống): Tầng lớp tinh hoa chính trị này được hiểu bao gồm tầng lớp lãnh đạo bên trên của Tòa Thượng phụ Moscow của Giáo hội Chính Thống giáo Nga và các hiệp hội Islam giáo được thừa nhận.

Trong giai đoạn đầu của chuyển đổi, quần chúng rất thích thú với sự trỗi dậy của các tôn giáo và những giới hạn về đa dạng tôn giáo thấp do (ngoài các tôn giáo nêu trên) xuất hiện nhiều hệ phái Tin Lành và các tổ chức truyền giáo từ nước ngoài, tạo nên một sự cạnh tranh. Trước tình huống này, các lãnh đạo các tôn giáo chính thức có hai khả năng chọn lựa: trước hết là đi cùng làn sóng giải thể tục hóa từ bên dưới đang hình thành và cố gắng giữ quyền lãnh đạo. Trong chọn lựa này, các tôn giáo truyền thống có lợi thế có được truyền thống lịch sử và văn hóa lâu đời, mang tính “bản địa” và tồn tại ở những nhóm tộc người lớn. Tuy nhiên, cũng có thể có các nguy cơ, đó là phải kế thừa một truyền thống đổ vỡ, phải cạnh tranh với hệ phái tôn giáo rất năng động, có kỹ năng phát triển từ bên dưới, có nguy cơ bị phong trào giải thể tục hóa từ bên dưới tràn ngập. Khả năng chọn lựa thứ hai xem ra an toàn hơn - ủng hộ quá trình giải thể tục hóa từ bên trên của tầng lớp lãnh đạo chính trị. Như vậy, vẫn giữ được quyền lãnh đạo, tránh được sự cạnh tranh bên ngoài và cả bên trong. Đây là sách lược chọn lựa của tầng lớp lãnh đạo tôn giáo truyền thống ở Nga.

Giới lãnh đạo Islam giáo chính thức lại càng không thích thú với mô hình tổ chức tự quản vì Islam giáo chính thức ở Nga là hình thức kiểm soát tập trung qua Hội đồng các Safi. Hình thức kiểm soát này cũng đi ngược với bản chất của Islam giáo. Hơn nữa, tính chính đáng của Islam giáo Nga là không tách rời khỏi Nhà nước Nga.

Các giới lãnh đạo tôn giáo chính thức ở Nga nhìn về quá trình giải thể tục hóa như thế nào? Lãnh đạo các tôn giáo thiểu số chấp nhận vị thế của họ trong tương quan với Giáo hội Chính Thống giáo. Riêng giới lãnh đạo Chính Thống giáo vẫn ước mơ về một Chính Thống giáo tiền Cách mạng (năm 1917), là thời hoàng kim và người ta đã gọi

“Nước Nga thánh thiêng” (“Holy Russia”). Mặt khác, hơn 70 năm dưới chế độ Xô Viết, Chính Thống giáo Nga cắt đứt khỏi trào lưu thần học của Chính Thống giáo trên thế giới - trào lưu này, điển hình là *Trường phái Paris* với các tác phẩm của Paul Evdokimov, Nikolai Afanasiev và Alexander Schmemmann, chủ trương một niềm tin tôn giáo mang tính phổ quát, không gắn liền với một nhà nước - dân tộc (nation-state) cụ thể nào, không gắn với một văn hóa tộc người nào, và nhất là đề cao vai trò quan trọng của giáo dân, của cộng đồng những tín đồ. Những quan điểm này gắn liền với việc xem các cộng đoàn tôn giáo như những hiệp hội thiện nguyện, khá phổ biến ở Giáo hội Chính Thống giáo ở Mỹ. Nhưng ở Nga, người ta nhìn quan điểm này với sự nghi ngờ và thù nghịch.

Về nguồn lực của giới lãnh đạo tôn giáo chính thức này: họ có hai nguồn lực chính: nguồn lực về văn hóa và tổ chức. Chính Thống giáo và các nhóm Islam giáo là những tôn giáo lâu đời ở Nga mà những tôn giáo mới đến không thể có được và thứ đến là những tổ chức độc quyền được nhà nước công nhận. Nhưng đồng thời, giới lãnh đạo này cũng có những hạn chế là những nguồn lực vật chất và kỹ năng tổ chức. Hai nguồn lực cuối cùng này nằm trong tay giới tinh hoa thế tục đang lãnh đạo đất nước, do đó hoàn toàn logic khi giới tinh hoa lãnh đạo tôn giáo ủng hộ những đối trọng thế tục của họ trong quá trình giải thể tục hóa từ trên xuống.

Tầm nhìn và lợi ích của giới tinh hoa thế tục

Giới tinh hoa thế tục ở đây được hiểu là những người thuộc đỉnh chóp đang lãnh đạo về chính trị và kinh tế (cả lĩnh vực công và tư) của Nhà nước Nga. Giáo hội Chính Thống giáo Nga không nhận hỗ trợ tài chính trực tiếp từ Nhà nước mà từ các tổ chức hay các quỹ có sự kiểm soát của nhà nước. Ví dụ, Vladimir Yakunin được xem là nhà trung gian giữa Nhà nước và Giáo hội Chính Thống giáo Nga, là bạn thân của Tổng thống V. Putin. Yakunin đứng đầu Tập đoàn Đường sắt Nga và Quỹ Thánh Andrew⁴⁴.

Giới tinh hoa thế tục này có đủ nguồn lực chính trị, kinh tế và quản trị để thực hiện quá trình giải thể tục được giới tinh hoa tôn giáo ủng hộ.

Trong thời Perestroika ở Nga, trước biến cố năm 1991, giới tinh hoa chính trị đã bàn đến một hệ tư tưởng mới nhằm lấp khoảng trống do sự sụp đổ của khối Đông Âu gây ra. Người ta đã nói đến giải pháp quay trở lại các tôn giáo truyền thống. Năm 1996, Tổng thống Yeltsin đã giao cho một nhóm trí thức phát triển “ý tưởng mới về dân tộc”. Giữa thập niên 1990, xuất hiện ý tưởng về “an ninh tinh thần”, một yếu tố của an ninh quốc gia. Chính ông Putin từng phát biểu, các tôn giáo truyền thống ở Nga là quan trọng như những lá chắn hạt nhân và “là thành tố tăng cường sức mạnh tính độc lập quốc gia Nga và tạo nên những điều kiện tiên quyết cho an ninh bên trong và bên ngoài của đất nước”⁴⁵.

Như vậy, cả hai quan điểm của giới tinh hoa thể tục và tôn giáo đều quy về điểm: a) Tôn giáo truyền thống, mà hầu như mọi người đều muốn nói đến Chính Thống giáo, có vai trò quan trọng như là hệ tư tưởng đoàn kết người dân Nga; b) Tôn giáo truyền thống được sử dụng vào mục đích an ninh quốc gia, nhằm bảo vệ chống những ảnh hưởng từ bên ngoài. Và đằng sau các ý tưởng này là lợi ích duy trì ổn định và kiểm soát về mặt chính trị. Nhưng điều này không loại trừ có thể có một số nhỏ tinh hoa chính trị tin tưởng một cách trung thực các tôn giáo.

Giới tinh hoa thể tục đã chọn quá trình giải thể tục hóa từ trên xuống, bởi lẽ ngay giai đoạn chuyển tiếp họ nhận thấy vai trò của các tôn giáo truyền thống và tầng lớp tinh hoa tôn giáo cũng ủng hộ quá trình này. Thứ đến, do những bất ổn của những năm đầu thập niên 1990, có một khuynh hướng trở lại việc tập trung hóa và một trật tự nghiêm ngặt hơn. Từ đó xuất hiện những chính sách hạn chế hơn về tự do tôn giáo. Cuối cùng, khi ủng hộ nguồn lực kinh tế, chính trị và quản trị cho tầng lớp tinh hoa tôn giáo, giới tinh hoa thể tục được sự cộng tác bảo đảm quyền lực lãnh đạo chính trị của họ.

Các sách lược giải thể tục hóa từ bên trên

Một sách lược căn bản là sự xích lại gần nhau của giới tinh hoa tôn giáo với bộ máy lãnh đạo của nhà nước Nga, một sự xích lại tự nguyện của Giáo hội Chính Thống giáo Nga. Hệ luận của sự xích lại gần này làm mờ nhạt ranh giới giữa nhà nước và tổ chức tôn giáo. Nhà nước

thực hiện nhiều chức năng của tôn giáo, tài trợ cho những nhu cầu và sự vận hành của tổ chức tôn giáo truyền thống. Ngược lại, các giáo hội trở thành một bộ phận của nhà nước một cách phi chính thức, hợp tác với chính quyền các cấp một cách chính thức và phi chính thức.

Từ sách lược cơ bản trên, xuất hiện một số sách lược khác như là chủ nghĩa bảo hộ tôn giáo (religious protectionism), qua đó các tổ chức tôn giáo truyền thống khẳng định sự thống trị trên lĩnh vực tôn giáo. Họ ngăn cản sự xuất hiện các tổ chức tôn giáo khác muốn xâm nhập vào Nga, bằng các biện pháp của nhà nước một cách chính thức - như luật 1997 - hay phi chính thức đối với những tổ chức tôn giáo không được thừa nhận.

Một sách lược khác là “tộc người hóa” các tôn giáo⁴⁶. Điều này có nghĩa là xem những tôn giáo phổ quát (như Chính Thống giáo, Islam giáo) như là những đặc trưng tộc người. Từ thập niên 1990, Giáo hội Chính Thống giáo Nga xem tất cả người Nga từ khi sinh ra, hoặc là do kế thừa, đều là tín đồ Chính Thống giáo; người Tartar, Chechen là tín đồ Islam giáo; người Buryat và Kalmyk là Phật tử và người Do Thái thuộc Do Thái giáo. Đây là hiện tượng mà các nhà xã hội học gọi là “căn tính được chỉ định” (ascribed identity). Sách lược này có tác dụng cản trở việc truyền giáo từ ngoài vào. Những hệ phái Tin Lành khi truyền đạo vào những vùng đất này bị xem là vi phạm căn tính tộc người, do đó phi pháp, không chính danh.

Sách lược thứ tư của quá trình giải thể tục hóa từ trên xuống là củng cố và phát triển sự kiểm soát tập trung các tổ chức tôn giáo, do đó không thể trao sự tự chủ cho cấp cơ sở.

Cuối cùng, đưa ra một hệ tư tưởng biện minh cho quá trình giải thể tục hóa từ trên xuống, đó là sự thống nhất trong ý chí bảo vệ và phục vụ đất nước mà cả hai phía - thể tục và tôn giáo - đều đề cao. Năm 2003, trước giới lãnh đạo của *Giáo hội Chính Thống giáo Nga ở bên ngoài nước Nga* (Russian Orthodox Church Outside of Russia - ROCOR), ông Putin tuyên bố “Không có gì tốt hơn cho Giáo hội là phục vụ đất nước”. Và vào năm 2008, Thượng phụ M. Kirill phụ họa “Rõ ràng, yêu đất nước là thực hiện giới răn của Chúa là yêu người lân cận của mình”. Vào mùa đông năm 2012 rối loạn ở Nga, Thượng

phụ Kirill còn tuyên bố tín đồ Chính Thống giáo không tham gia biểu tình (chống chính quyền của ông Putin), và năm 2018, trước sự kêu gọi tẩy chay cuộc bầu cử Tổng thống Nga của phe đối lập, Thượng phụ Kirill tuyên bố trên truyền hình: "... Tôi kêu gọi mọi người, bao gồm cả tín đồ Chính Thống giáo, dứt khoát tham gia cuộc bầu cử tổng thống sắp tới, vì nó rất quan trọng"⁴⁷.

3. Vài suy nghĩ thay cho kết luận

Trước hết, cần thấy rằng quá trình giải thể tục hóa có nhiều chiều kích đối nghịch với quá trình thể tục hóa. Nhưng ngay trong một xã hội, cả hai quá trình này cùng tồn tại ở những liều lượng khác nhau ở những chiều cạnh khác nhau. Như đã thấy, ở Nga, quá trình giải thể tục hóa xảy ra trên bình diện vĩ mô như vai trò của tôn giáo trong không gian công cộng, nhưng trên bình diện vi mô - ở niềm tin, thực hành tôn giáo của cá nhân tín đồ - lại là quá trình thể tục hóa như đã và đang xảy ra ở các nước Tây Âu. Chính vì vậy, P. Berger đã viết: "Tôi dễ dàng cho rằng, tác động qua lại này giữa các lực lượng thể tục hóa và chống lại thể tục hóa là một trong những chủ đề quan trọng nhất đối với xã hội học tôn giáo đương đại"⁴⁸.

Do những bối cảnh xã hội khác nhau, quá trình giải thể tục hóa ở các nước phương Tây (Mỹ, Pháp...) được xem như quay lại việc "công cộng hóa vai trò xã hội của tôn giáo" (J. Habermas), đặc biệt trong các lĩnh vực giáo dục, xã hội và luân lý. Một trong những lý do giải thích hiện tượng này, theo J-P Willaime, "... là do Giáo hội Công giáo không còn đe dọa các nền tảng của chế độ cộng hòa. Chế độ cộng hòa ở trong tình trạng có thể hội nhập Giáo hội Công giáo và các lực lượng tôn giáo khác vào không gian công cộng và giao cho Giáo hội chức năng điều hòa xã hội"; và "Nhà nước thể tục càng từ bỏ quyền hành trên xã hội càng phải thừa nhận sự đóng góp của các tôn giáo cho đời sống công cộng. Làm được điều này, nhà nước càng mang tính thể tục"⁴⁹.

Mô hình giải thể tục hóa ở Trung Quốc, Nga và các nước Đông Âu có những nét đặc thù của từng quốc gia, nhưng cũng có nét chung: trước đây do một quá trình "thể tục hóa cưỡng bức" (forced secularization), nay lại theo mô hình giải thể tục hóa từ trên xuống

(up-down) mà ở đó có sự liên kết giữa giới tinh hoa chính trị và giới tinh hoa của tôn giáo chiếm ưu thế (dominant religion), nhưng mô hình này có điểm rất hạn chế là sự gán ghép tộc người với một tôn giáo nhất định (ethnodoxy). Điều này đưa đến sự kỳ thị trong cùng một xã hội, phân biệt đối xử với những nhóm tộc người hay nhóm tôn giáo thiểu số không có tiếng nói trên bình diện chính trị. /.

CHÚ THÍCH:

- 1 P. Berger (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing company, 1999. Trong bài viết này chúng tôi sử dụng bản dịch tiếng Pháp của Jean-Luc Pouthier: *Le réenchantement du monde* (sous la direction de P. L. Berger, Paris, Bayard éd., 2001).
- 2 Peter Berger (1968), “A bleak outlook is seen for religion”, *New York Times*, 25 April, p. 3.
- 3 P. Berger (2001), “La désécularisation du monde: un point de vue global” trong *Le réenchantement du monde* (sous la direction de P. L. Berger, Paris, Bayard éd., p. 15.
- 4 R. Stark (1999), “Secularisation. R.I.P”, *Sociology of Religion*, N^o. 3, p. 270.
- 5 S. Huntington (2011), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Shuster, 1966, p. 64. Có bản tiếng Việt, Nxb. Hồng Đức, 2016. Người dịch: Nguyễn Phương Sứ, Nguyễn Văn Hạnh, Nguyễn Phương Nam, Lưu Ánh Tuyết; Võ Minh Tuấn hiệu đính.
- 6 P. Berger (2014), *Many altars of modernity - Towards a paradigm for religion in a pluralist age*, De Gruyter.
- 7 P. Berger (2014), sđd, tr. xii.
- 8 Đỗ Quang Hưng (2014), *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, tr. 15.
- 9 Nguyễn Xuân Nghĩa (2003), “Tôn giáo trong thời hiện đại: Thế tục hóa hay phi thế tục hóa?” *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2, tr. 21-30. Vào thời điểm trên, chúng tôi đã dịch *desecularization* là “phi thế tục”, nay chúng tôi sửa lại là “giải thế tục”, xem ra tương đối phản ánh thực tiễn hơn, và Nguyen Xuan Nghia (2010), *Religion, Etat et Société: trente cinq ans de sécularisme, sécularisation et désécularisation chez les catholiques de Ho Chi Minh-Ville (1975-2009)*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université Toulouse II.
- 10 V. Karpov (2010), “Desecularization: A Conceptual Framework”, *Journal of Church and State*, Spring, 52-2; Karpov (2013), “The social dynamics of Russia’s Desecularization: A Comparative and Theoretical Perspective”, *Religion, State and Society*, 4: 3.
- 11 P. Berger 2015, “Desecularization”, *The American Interest*, 15 May.
- 12 V. Karpov (2010), bđd, tr. 250.

- 13 J. Casanova (1994), *Public Religions in Modern World*, The University of Chicago Press.
- 14 E. Durkheim (1992), *De la division du travail social*, 4e édition, Paris, Alcan, p. 143. “Nếu có một sự thật trong lịch sử mà ta không chút nghi ngờ gì, đó là tôn giáo bao trùm một lĩnh vực ngày càng nhỏ đi trong xã hội. Tự khởi thủy, tôn giáo bành trướng ra mọi lĩnh vực; tất cả những gì có tính chất xã hội đều có tính tôn giáo, hai thuật ngữ xã hội và tôn giáo đồng nghĩa với nhau. Sau đó, dần dần các chức năng chính trị, kinh tế, khoa học thoát khỏi ảnh hưởng của tôn giáo, hình thành nên các chức năng riêng biệt và mang tính thể tục ngày càng rõ...”.
- 15 P. Berger [1967] (1973), *The Social Reality of Religion*, Penguin Books. Lần xuất bản đầu tiên năm 1967 có nhan đề *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y., Doubleday. Xem thêm: Nguyễn Xuân Nghĩa (2016), “Giới thiệu tư tưởng xã hội học của Peter Berger về tôn giáo và những biến chuyển”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, 2 (152), tr. 3-22; và đặc biệt, P. Berger (2014), Sdd.
- 16 Một phần của mục này đã được trình bày trong Nguyễn Xuân Nghĩa (2010), Luận án tiến sĩ đã dẫn; và Nguyễn Xuân Nghĩa (2014), “Tính hiện đại, hậu hiện đại và tôn giáo”, trong Trung tâm Nghiên cứu Tôn giáo, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Tp. Hồ Chí Minh, *Chủ nghĩa hậu hiện đại và phong trào tôn giáo mới ở Việt Nam và thế giới*, Nxb. Đại học Quốc gia Tp. Hồ Chí Minh, tr. 46-58.
- 17 T. Luckmann (1967), *The Invisible Religion - The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The McMillan Company.
- 18 V. Karpov (2010), bdd, tr. 250
- 19 P. Berger (1967), Sdd, tr. 107.
- 20 V. Parlov (2010), bdd.
- 21 Pew Forum on Religion and Public Life (2011), *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, December 19, p. 67.
- 22 Chúng tôi đã trình bày một phần vấn đề này trong Nguyễn Xuân Nghĩa (2014b) “Không gian công và tôn giáo”, *Nghiên cứu tôn giáo*, số 9 (135), tr. 20-38.
- 23 R. Finke, R. Stark (2005), *The Churching of America*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- 24 Nguyễn Xuân Nghĩa (2014b), “Không gian công và tôn giáo”, bdd.
- 25 Fengeng Yang (2012), *Religion in China, Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford University Press, p. 65. F. Yang, G. Lang (2011), *Social Scientific Studies of Religion in China - Methodology, Theories and Findings*. Brill NV, Leiden, the Netherlands.
- 26 Christopher Marsh (2011), *Religion and state in Russia and Chiana - Suppression, Survival and Revival*, the Continuum International Publishing Group, p. 149.
- 27 Phạm Thanh Hằng, (2016), “Chính sách tôn giáo của Trung Quốc trong giai đoạn 1949-1982”, *Khoa học Xã hội Việt Nam*, số 5(102), tr. 94.
- 28 Phạm Thanh Hằng, 2016, bdd, tr. 95.

- 29 Phạm Thanh Hằng, 2016, bdd, tr. 95.
- 30 *Religion in China*; Trang web của nhà nước Trung Quốc:
http://wiki.china.org.cn/wiki/index.php/Religion_in_China (cập nhật năm 2010),
truy cập ngày 7 tháng 1 năm 2019.
- 31 Pew Research Center (2012), *Global Religious Landscape in 2010*, p. 45.
- 32 F. Yang (2012), Sdd, p. 69.
- 33 F. Yang (2012), Sdd, p. 97.
- 34 Irena Borowik (2007), “The religious landscape of Central and Eastern Europe after communism”, in J. A. Becford, N. J. Demerad III, *The Sage handbook of Sociology of Religion*, Sage Publications, 2007, p. 661.
- 35 G. Evans, K. Northmore-Ball (2012), The “limits of secularization. The resurgence of orthodox in post-soviet Russia”, *Journal of Scientific Study of Religion*, 51(4).
- 36 Phần này chúng tôi dựa trên các thông tin từ các nghiên cứu của các tác giả: V. Karlov (2010), bdd; V. Karpov (2013), bdd; Christopher Marsh, 2011, Sdd.
- 37 Karlov (2013), bdd, p. 258.
- 38 Marsh (2011), sdd; Karpov (2013) “The social dynamics of Russia’s desecularization: a comparative and theoretical perspective”, *Religion, State and Society*, 4: 3.
- 39 J. DaVanzo, C. Grimmich (2001), *Dire Demographics - Population Trends in Russian Federation*, Rand Publications, p. 27.
- 40 W. Robert Johnston (2017), *Abortion Rates by Country*.
<http://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/wrjp336abrate2.html>; truy cập ngày 20/8/2018
- 41 Pew Forum (2014), “Russians return to religion, but not go to church”;
<http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/>, truy cập ngày 20/8/2018.
- 42 Đồng thời cũng có những mô hình từ dưới lên như công đồng người Israel Haredi, ở Ai cập, Thổ Nhĩ Kỳ, Ukraina, Trung Quốc,... Nhưng đây là một chủ đề khác, khá rộng, chúng tôi sẽ trở lại khi có cơ hội.
- 43 V. Karpov (2013), “The Social Dynamics of Russia’s Desecularization: A Comparative and Theoretical Perspective”, *Religion, State and Society*, Vol. 4, N^o. 3, p. 262.
- 44 Hoàng Nam (theo CNBC) (2014), *Những ông trùm thật sự của nước Nga*.
<http://ndh.vn/nhung-ong-trum-thuc-su-cua-nuoc-nga-2014122502114212p4c145.news>; truy cập 24/8/2018.
- 45 D. Bayne (2010), “Spiritual security, the Orthodox Church and the Foreign Ministry: collaboration or co-Option?” *Journal of Church and State*, Vol. 52, N^o. 4, pp. 716-717.
- 46 V. Karpov, E. Lisovskaya, D. Barry, (2012), “Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(4), pp. 638-655.

- 47 The Moscow Times, “Orthodox Patriarch Urges Russians to Vote in Presidential Elections”, <https://themoscowtimes.com/news/orthodox-patriarch-urges-russians-to-vote-in-presidential-elections-60127>, 8-1-2018. Truy cập 9/01/2019.
- 48 P. Berger, 2001, sdd, tr. 21.
- 49 J. P. Willaime (2009), “La Laïcité 100 ans après”, dans L. Chatellier, C. Langlois & J.P. Willaime, *Lumières, Religion et Laïcité*, Riveneuve éd.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bayne D. (2010), “Spiritual security, the Orthodox Church and the Foreign Ministry: collaboration or co-option?” *Journal of Church and State*, Vol. 52, N^o. 4.
2. Berger P. [1967] (1973), *The Social Reality of Religion*, Penguin Books.
3. Berger P. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. Trong bài viết này chúng tôi sử dụng bản dịch tiếng Pháp của Jean-Luc Pouthier: *Le réenchantement du monde* (sous la direction de P. L. Berger, Paris, Bayard éd., 2001).
4. Berger P. (2014), *Many Altars of Modernity - Towards a Paradigm for Religion in Pluralist Age*, De Gruyter.
5. Berger P. (2015), “Desecularization”, *the American Interest*, 15 May.
6. Borowik I. (2007), “The religious landscape of Central and Eastern Europe after communism”, trong J.A. Beccford, N. J. Demerad III, *The Sage handbook of Sociology of Religion*, Sage Publications,
7. Casanova J. (1994), *Public Religions in Modern World*, the University of Chicago Press.
8. DaVanzo J., Grimmich C. (2001), *Dire Demographics - Population Trends in Russian Federation*, Rand Publications
9. Durkheim É. [1893] (1992), *De la division du travail social*, 4e édition, Paris, Alcan.
10. Đỗ Quang Hưng (2014), *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội.
11. Evans G., Northmore-Ball K. (2012), “The Limits of Secularization. The Resurgence of Orthodox in post-Soviet Russia”, *Journal for Scientific Study of Religion*, 51(4).
12. Finke R., Stark R. (2005). *The Churching of America*, New Brunswick: Rutgers University Press.
13. Hoàng Nam (theo CNBC) (2014), *Những ông trùm thật sự của nước Nga*, <http://ndh.vn/nhung-ong-trum-thuc-su-cua-nuoc-nga-2014122502114212p4c145.news>; truy cập 24/8/2018.
14. Huntington S. (2011), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Shuster. Có bản tiếng Việt: Nxb. Hồng Đức, 2016. Người dịch: Nguyễn Phương Sừ, Nguyễn Văn Hạnh, Nguyễn Phương Nam, Lưu Anh Tuyết; Võ Minh Tuấn hiệu đính. Trong bài viết này chúng tôi sử dụng bản tiếng Anh.

15. Johnston W. R. (2017, *Abortion Rates by Country*. <http://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/wrjp336abrate2.html>; truy cập ngày 20/8/2018.
16. Karpov V. (2010), “Desecularization: A Conceptual Framework”, *Journal of Church and State*, Spring, 52-2.
17. Karpov V., Lisovskaya E., Barry D. (2012), “Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(4),
18. Karpov V. (2013), “The Social Dynamics of Russia’s Desecularization: A Comparative and Theoretical Perspective”, *Religion, State and Society*, Vol. 4, N^o. 3.
19. Luckmann T. (1967), *The Invisible Religion - The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The McMillan Company.
20. Marsh C. (2011), *Religion and State in Russia and Chiana - Suppression, Survival and Revival*, the Continuum International Publishing Group.
21. Nguyễn Xuân Nghĩa (2003), “Tôn giáo trong thời hiện đại: Thế tục hóa hay phi thế tục hóa?”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2, tr. 21-30.
22. Nguyễn Xuân Nghĩa (2010), *Religion, Etat et Société: trente cinq ans de sécularisme, sécularisation et désécularisation chez les catholiques de Ho Chi Minh-Ville (1975-2009)*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université Toulouse II.
23. Nguyễn Xuân Nghĩa (2014a), “Tính hiện đại, hậu hiện đại và tôn giáo”, trong Trung tâm Nghiên cứu Tôn giáo (Chủ biên), Trường Đại học Khoa học Xã hội, Tp. Hồ Chí Minh, *Chủ nghĩa hậu hiện đại và phong trào tôn giáo mới ở Việt Nam và thế giới*, Nxb. Đại học Quốc gia Tp. Hồ Chí Minh.
24. Nguyễn Xuân Nghĩa (2014b), “Không gian công và tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9 (135).
25. Nguyễn Xuân Nghĩa (2016), “Giới thiệu tư tưởng xã hội học của Peter Berger về tôn giáo và những biến chuyển”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, 2 (152).
26. Pew Forum on Religion and Public Life (December 19, 2011), *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*.
27. Phạm Thanh Hằng (2016), “Chính sách tôn giáo của Trung Quốc trong giai đoạn 1949-1982”, *Khoa học Xã hội Việt Nam*, số 5(102).
28. Religion in China. (2010). Trang web của nhà nước Trung Quốc: http://wiki.china.org.cn/wiki/index.php/Religion_in_China (cập nhật năm 2010), truy cập ngày 7 tháng 1 năm 2019.
29. Stark R. (1999), “Secularisation. R.I.P”, *Sociology of Religion*, N^o. 3.
30. The Moscow Times (2018), “Orthodox Patriarch Urges Russians to Vote in Presidential Elections”, xin xem: <https://themoscowtimes.com/news/orthodox-patriarch-urges-russians-to-vote-in-presidential-elections-60127>, 8-1-2018. Truy cập 9/01/2019.

31. Willaime J-P. (2009), “La Laïcité 100 ans après”, trong L. Chatellier, C. Langlois & J. P. Willaime, *Lumières, Religion et Laïcité*, Riveneuve éd.
32. Yang F. (2012), *Religion in China, Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford University Press.
33. Yang F., Lang G. (2011), *Social Scientific Studies of Religion in China - Methodology, Theories and Findings*. Brill NV, Leiden, the Netherlands.

Abstract

DE-SECULARIZATION: NOTION AND EVENTS (from a Sociology Aspect)

The concept of de-secularization, created by P. Berger first, began to be widely used by the social sciences since the late twentieth century. Gradually, this concept was revised and developed to describe an aspect of religion in modern era. The article addresses de-secularization process in some Western countries, Eastern Europe, China and especially in Russia, showing the process of secularization and de-secularization, although opposing, but co-occurring. In general, there are two models of secularization: top-down or bottom-up. And, as P. Berger points out, studying dialectical correlation between secularization and de-secularization is a function of modern religious sociology.

Keywords: Religion; modernity; secularization; desecularization.