

BIẾN ĐỔI ĐỜI SỐNG TÔN GIÁO - MỘT YẾU TỐ CẦN TÍNH ĐẾN TRONG VIỆC HOÀN THIỆN CHÍNH SÁCH TÔN GIÁO

Tóm tắt: Chủ đề cuộc Hội thảo “Đời sống tôn giáo ở Việt Nam từ 1990 đến nay” của Viện Nghiên cứu Tôn giáo tổ chức vào tháng 12 năm 2017 khiến chúng tôi nảy ra suy nghĩ: sự “biến đổi đời sống tôn giáo” trong mấy thập niên qua là “có thực”. Vấn đề là ở chỗ chúng ta cần lý giải “điều gì đã diễn ra trong đời sống tôn giáo ở Việt Nam từ năm 1990 đến nay?” và “những thách đố đối với sự nghiệp tiếp tục đổi mới hoàn thiện chính sách tôn giáo” như Văn kiện Đại hội Đảng lần thứ XI và lần thứ XII nêu ra. Logic tiếp theo của những câu hỏi nghiên cứu đó là vấn đề có tính then chốt: sự biến đổi đời sống tôn giáo có phải là một yếu tố quan trọng cần tính đến trong việc hoàn thiện chính sách tôn giáo ở Việt Nam hiện nay?

Từ khóa: Biến đổi, đời sống tôn giáo, hoàn thiện, chính sách, Việt Nam.

1. Lựa chọn cơ sở lý thuyết

Trước hết cần nói rằng, vấn đề đặt ra ở đây lâu nay đã được giới nghiên cứu đặt ra ở nhiều góc độ khác nhau. Định hướng đầu tiên của chúng tôi là, nhìn nhận sự biến đổi ấy trong đời sống tôn giáo ở nước ta, trước hết phải có *cái nhìn xã hội học tôn giáo*, bởi vì sự biến đổi của đời sống tôn giáo tự nó luôn mang ý nghĩa như một *sự kiện xã hội*.

Chúng tôi cũng thừa nhận rằng, sự biến đổi đời sống tôn giáo trong xã hội hiện đại luôn gắn với hai tầng cấp: quan hệ tôn giáo và xã hội cũng như mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại. Từ cuối thập niên 1990 đến nay đã có nhiều nghiên cứu đề cập đến vấn đề này.

* Đại học Quốc gia Hà Nội.

Ngày nhận bài: 12/3/2018; Ngày biên tập: 21/3/2018; Ngày duyệt đăng: 10/4/2018.

Chẳng hạn, thời hiện đại được bày tỏ như một loạt những hiện tượng, quá trình chi phối đời sống xã hội và tôn giáo: *tái tâm linh hóa xã hội* (Horx, 1999); *giải thể tục hóa* (Berger, 1999); *sự quay trở lại của tôn giáo* (Riesebrordt, 2000); *sự trở lại của thần linh* (Graf, 2004) và *sự giải cá nhân hóa của tính tôn giáo* (Casanova, 1994). Qua những nghiên cứu như thế, lần đầu tiên người ta đã rút ra những kết luận khá giống nhau rằng, tính tôn giáo không còn mâu thuẫn với tính hiện đại và điều đó chi phối rất nhiều cách nhìn mới quan hệ mới của tôn giáo và đời sống xã hội,....

Tuy vậy, để tập trung vào vấn đề *biến đổi đời sống tôn giáo*, chúng tôi lựa chọn trực lý thuyết sau đây để cắt nghĩa nó, không chỉ bó hẹp trong mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại. Trực lý thuyết được lựa chọn bao gồm: *lý thuyết thể tục hóa*, *lý thuyết mô hình thị trường kinh tế* và *lý thuyết cá nhân hóa*.

1.1. Lý thuyết thể tục hóa có giá trị truyền thống ngay ở nước ta, chi phối mọi lối tiếp cận xã hội học về tôn giáo kể từ những người tiên phong như É. Durkheim và M. Weber. Ít nhất thì lý thuyết này có những khía cạnh sau đây mà chúng ta có thể chứng nghiệm đối với đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay.

Thứ nhất, trong bối cảnh xã hội hiện đại mà các nhà xã hội học Âu-Mỹ đã từng lo lắng, có phải tôn giáo đã bị đẩy ra bên lề xã hội? Thậm chí có những người còn đi đến kết luận rằng tính hiện đại sẽ làm ngưng trệ và suy giảm tôn giáo và đức tin,.... Có vẻ điều này lại xảy ra ở chiều ngược lại khi xem xét đời sống tôn giáo ở Việt Nam.

Thứ hai, lý thuyết này, trong trường hợp của Bryan Wilson (1982), còn cho rằng trong tiến trình xã hội hiện đại, quá trình xã hội hóa và hợp lý hóa còn tạo thành những nhân tố chủ yếu đóng vai trò đẩy lùi tôn giáo. Theo logic đó, cùng với việc con người tăng thêm tính làm chủ, lý tính cao hơn khiến cho khả năng “siêu lý xã hội” có thể thay thế niềm tin tôn giáo,.... Lý thuyết này có vẻ như cũng đã không xảy ra ở Việt Nam mà chúng tôi sẽ xem xét dưới đây.

Thứ ba, với Pipa Noris và Ronald Inglehart (2004), ý nghĩa của tôn giáo trong xã hội hiện đại vẫn in đậm ở chỗ khả năng *an ninh sinh tồn* cho con người, bên cạnh đó những nhu cầu về tôn giáo còn gắn với sự

phát triển kinh tế xã hội khiến cho *hiện đại hóa có màu sắc tôn giáo hơn người ta nghĩ,...* Điều này rất thú vị khi khảo sát xã hội học tôn giáo ở nước ta hiện nay.

1.2. Lý thuyết mô hình kinh tế thị trường

P. Berger là người đi tiên phong trong chính lý thuyết này từ giữa thập niên 1980. Theo ông, cùng với quá trình đa nguyên hóa tôn giáo, một tình huống mới sẽ nảy sinh: lần đầu tiên, tôn giáo trở nên quan trọng và phát triển ở đô thị hơn khu vực nông thôn dù nông thôn là chỗ trú ẩn truyền kiếp của tôn giáo.... Nhận định thú vị này, theo chúng tôi, cũng là một gợi ý sâu sắc và thực tiễn với đời sống tôn giáo ở nước ta mấy thập niên trở lại đây.

Mặt khác, lý thuyết thị trường kinh tế về tôn giáo còn có những khía cạnh quan trọng khác, như: vượt qua giai đoạn “độc quyền tôn giáo” trong lịch sử, giờ đây cá nhân có thể thay đổi tôn giáo của mình tùy theo sự thỏa mãn tâm linh,.... Chúng tôi đã có dịp đi sâu và chia sẻ nhận định này trong loạt bài *Cá thể hóa niềm tin tôn giáo* được đăng tải trên tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo* cách đây hai năm.

1.3. Lý thuyết cá nhân hóa

Lý thuyết này có vẻ như đứng trung gian giữa lý thuyết “thế tục hóa” và “thị trường tôn giáo” nói trên. Vấn đề là ở chỗ *lý thuyết cá nhân hóa* chấp nhận nhiều nguyên tắc, quan điểm của thế tục hóa (quá trình hiện đại hóa, dị biệt hóa, phân công lao động, hợp lý hóa, đa nguyên tôn giáo,...) tạo nên những thay đổi vĩ mô trong xã hội nói chung. Nhưng lý thuyết cá nhân hóa khác với lý thuyết thế tục hóa, tương đồng nhiều hơn với lý thuyết “thị trường tôn giáo” khi nó cho rằng tính hiện đại không những không hủy hoại đức tin mà chủ yếu chỉ thay đổi những mẫu hình, trạng thái tôn giáo. Cụ thể hơn, thuyết cá nhân hóa đã có thể lý giải hiện tượng quan trọng, phương cách tồn tại của một tôn giáo *không nhất thiết phải thông qua giáo hội, nhà thờ và các nghi lễ tôn giáo,...* Những nhận định quan trọng như thế cũng sẽ chi phối một phần logic phân tích của chúng tôi trong những sự chuyển biến của đời sống tôn giáo ở Việt Nam dưới đây.

Nói tóm lại, bằng việc vận dụng *ba mô hình lý thuyết* trên đây, chúng tôi cố gắng đưa ra những nhận định chủ yếu về những hình thái biến đổi tôn giáo ở Việt Nam hiện nay và những yếu tố tác động đến sự biến đổi đó.

2. Điều gì đang diễn ra trong đời sống tôn giáo ở nước ta hiện nay?

Bằng cách nhìn lý thuyết nêu trên, đối chiếu thực tiễn đời sống tôn giáo ở Việt Nam, để trả lời câu hỏi quan trọng nói trên, chúng tôi đưa ra những nhận định sau đây:

2.1. Phải chăng có sự “thức tỉnh tôn giáo” ở Việt Nam hiện nay?

Quan sát trên bề mặt, điều dễ nhận thấy, từ khi Việt Nam đổi mới về đường lối và chính sách tôn giáo (cuối 1990), sinh hoạt tôn giáo trở nên sầm uất, sự hiện diện xã hội nhộn nhịp và đa dạng, trên cái nền đời sống tín ngưỡng tâm linh nói chung bùng nổ thật náo nhiệt. Cả trên lĩnh vực đời sống cá nhân đến đời sống công cộng, sinh hoạt tâm linh, tín ngưỡng, lễ hội cũng như *cái tôn giáo* thực sự như có sự *quay trở lại* đúng như nhận định nổi tiếng của Malreaux: “thế kỷ 21 là thế kỷ của tâm linh”, “tôn giáo ra khỏi đầu óc nhân loại nhưng tâm thức tôn giáo thì quay trở lại”.

Sự “thức tỉnh tôn giáo” ở Việt Nam những thập niên gần đây theo chúng tôi thể hiện ở những chiều kích sau đây:

2.1.1. Nhân khẩu học tôn giáo (demographie religieuse)

Kể từ khi Việt Nam bắt đầu công cuộc đổi mới, việc xây dựng nhà nước pháp quyền đã kích thích một lĩnh vực rất mới mẻ là vấn đề *nhân khẩu học tôn giáo*. Các nhà nước ở Việt Nam từ trước đến nay do nhiều lý do chủ quan và khách quan rất ít điều kiện làm công tác điều tra dân số và nhà ở. Trong đó, đặc biệt là vấn đề dân số tôn giáo. Cái khó khăn còn bắt đầu từ câu hỏi cơ bản: thế nào là một tín đồ? Bởi lẽ, trừ một số tôn giáo “có thể chế” (như Công giáo hoặc Tin Lành, thậm chí như Islam giáo) còn nhiều tôn giáo ở Việt Nam, đặc biệt là Phật giáo, rất khó xác định tiêu chí một tín đồ. Trong khi nhiều nước ở khu vực Đông Bắc Á, chẳng hạn như ở Hàn Quốc, những thập niên gần đây, ít nhất đã có ba cuộc tổng điều tra dân số, trong đó có dân số tính theo tôn giáo.

Với Việt Nam, năm 1999 là năm có cuộc tổng điều tra dân số và nhà ở đầu tiên. Chúng tôi sẽ phản ánh điều này trong các thông tin dưới đây.

2.1.2. Sự biến đổi “hệ thống tôn giáo”

Việt Nam vốn đã có hệ thống tôn giáo phong phú, lâu đời với 3 bộ phận chính sau đây:

1) Các tôn giáo, tín ngưỡng bản địa (tương ứng với cả 3 cấp độ: tế tự tại gia đình, làng xóm và cấp quốc gia). Tương ứng với ba cấp độ đó là ba hình thức: thờ cúng tổ tiên (*Le Culte des Ancêtres*), thành hoàng làng (*Les Cultes de la Commune*), tế tự cấp quốc gia (*Les Cultes de l'Etat*).

2) Các tôn giáo nhập nội: gồm *Tam giáo* (Nho - Đạo - Phật) nhập từ Trung Quốc và Ấn Độ đầu Công nguyên. *Công giáo* từ khoảng nửa đầu thế kỷ 16, *Tin Lành* từ đầu thế kỷ 20. *Islam giáo*, *Ấn giáo* gắn với *lịch sử vương quốc Champa* từ thế kỷ 10, vẫn tồn tại đến ngày nay.

3) Các tôn giáo bản địa mới nảy sinh ở đầu thế kỷ 20 ở Nam Kỳ như Đạo Cao Đài (1926) và Phật giáo Hòa Hảo (1938). Ở Nam Kỳ còn có rất nhiều các nhóm phái tôn giáo khác thuộc *phong trào các ông Đạo* từ *Bừu Sơn Kỳ Hương* (cuối thế kỷ 19), *Tứ Ân Hiếu Nghĩa*, *Tỉnh Độ Cư Sĩ Phật Hội*, *Đạo Ông Trần...* (đầu thế kỷ 20).

Từ năm 1985 đến nay, theo nghiên cứu của Viện Nghiên cứu Tôn giáo, cũng như nhiều nước trên thế giới, đã xuất hiện và phát triển các “hiện tượng tôn giáo mới” (*Les nouveaux mouvements religieux*), trong dân gian quen gọi là: Đạo lạ, Tà giáo, giáo phái...¹. Theo thống kê chưa đầy đủ, đến cuối thập niên 90 của thế kỷ 20, con số “đạo lạ” ấy đã lên đến 60 nhóm giáo phái với nhiều tên gọi khác nhau.

Có thể nói rằng việc xuất hiện bộ phận thứ tư, “các hiện tượng tôn giáo mới” trong “hệ thống tôn giáo” ở Việt Nam là những thách thức đầu tiên dễ thấy nhất của xu thế *pluralisme*. Chúng tôi cũng muốn nói thêm rằng với sự nghiên cứu bước đầu, qua cuộc khảo sát 2 năm ở các tỉnh phía Bắc Việt Nam (khảo sát tại chỗ tỉnh Thanh Hóa, Hà Nội, Vĩnh Phúc và một phần ở Hải Phòng) chúng tôi đã rút ra 3 nhận xét về “đạo lạ” ở Việt Nam trong bối cảnh mở cửa, hội nhập và toàn cầu hóa.

Vậy là đã rõ, những thách đố về bản sắc văn hóa cũng như truyền thống tôn giáo và luật pháp luôn là những thách đố có tính phổ biến với mọi quốc gia trước làn sóng đa dạng hóa tôn giáo (*pluralisme*).

2.1.3. Tôn giáo trong đời sống cá nhân và đời sống công cộng

Theo nghiên cứu của Kate Jellema (2007), sự phục hồi về tôn giáo ở Việt Nam hiện nay phản ánh hai xu thế: ở những quốc gia đang phát triển thì “sự phục hồi tôn giáo” đi liền với hội nhập kinh tế thế giới; sự hồi sinh mạnh mẽ của đời sống tâm linh trong những xã hội chuyển đổi từ “chủ nghĩa xã hội”.

Đặc biệt, nghiên cứu của Philip Taylor (*Modernity and Re-enhancement in Post-revolutionary Vietnam*, 2007) gợi ra nhiều ý tưởng nghiên cứu về chuyển biến đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay. Trước hết, theo tác giả, thực hành tôn giáo ở Việt Nam hôm nay là đề tài hấp dẫn vì: *thứ nhất*, có lý thuyết cho rằng, khi xã hội phát triển, tôn giáo sẽ mất đi tính sống còn của nó. Taylor phân tích, thực chất tôn giáo Việt Nam đang hồi sinh, phát triển với nhiều chiều hướng mới, có nhiều thay đổi từ quan điểm nhà nước, người dân và tín đồ. *Thứ hai*, trong thời kỳ toàn cầu hóa, người ta e rằng bản sắc địa phương có thể mất dần đi, nhất là trong cuộc “tìm kiếm tính hiện đại”. *Thứ ba*, chủ đề nghiên cứu có tính thống trị về tôn giáo ở Việt Nam là mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị. “Đổi Mới” có đem lại điều gì mới? (Taylor, 2007: 7-15).

Đặc biệt về mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo, ông đưa ra một số nhận định đáng chú ý: 1) Sự hồi sinh của tôn giáo là sự phản hồi lại những chính sách của nhà nước làm thay đổi lớn lao nền kinh tế khi chuyển sang kinh tế thị trường. Tôn giáo có thể một phần bồi đắp cũng như đáp ứng một số nhu cầu tâm linh và tâm sinh lý của người dân khi phải đối đầu với sự bấp bênh của kinh tế thị trường; 2) Nhà nước là người có quyền quyết định hình thức tôn giáo nào nên loại bỏ, và hình thức tôn giáo nào nên nuôi dưỡng, khuyến khích và phát triển,....

2.2. Thị trường tôn giáo (*marché religieuse*) ở Việt Nam

Theo chúng tôi, nếu “áp dụng lý thuyết” của Dương Phương Cương thì “thị trường tôn giáo” ở Việt Nam có những điểm tương đồng với

Trung Quốc (như vai trò chủ thể của nhà nước trong việc điều tiết, tái cấu trúc “thị trường tôn giáo”) nhưng ở Việt Nam thực tế cũng lắm cũng chỉ có hai thị trường tôn giáo là *thị trường đồ* và *thị trường xám* (ít nhất từ trước 2005). Lý do vì Nhà nước Việt Nam không quá can thiệp sâu vào nội bộ các tôn giáo, không tạo ra sự đối lập của “hai giáo hội” đối với mỗi một tôn giáo², dù rằng một thời gian dài Nhà nước Việt Nam cũng chỉ công nhận 6 tôn giáo chính.

Cũng cần nói thêm rằng, việc “thiết chế hóa tôn giáo” trong chính sách tôn giáo của một số nước ở Đông Bắc Á nói trên quyết định khá lớn đến sự hình thành và phát triển *thị trường tôn giáo* ở khu vực này. Tuy vậy, đây cũng không phải là điều dị biệt. Nghiên cứu lịch sử Tin Lành Mỹ trong nửa đầu thế kỷ 20, người ta cũng thấy hiện tượng “các Hội thánh bí mật” như thế. Một cuốn sách tra cứu về các hệ phái Tin Lành ở Mỹ cho biết: “Một sự sắp xếp khá phổ biến trong các trang báo ở các thành phố lớn có thể giúp ta “phân loại” tình hình các giáo hội bí mật. Chẳng hạn, với một mục chính có đầu đề về *Methodist* hoặc *Baptist*, có những phụ đề cho thấy các tổ chức ẩn đó. Ví dụ, với mục từ “Methodist” người ta có thể tìm thấy United Methodist Church, African Methodist Episcopal Church và Christian Methodist Episcopal Church. African Methodist Episcopal Church và Christian Methodist Episcopal Church thuộc về những giáo đoàn bí mật...”³.

Trở lại với vấn đề *thị trường tôn giáo* hôm nay ở khu vực Đông Bắc Á. Thực ra điều này cũng đã diễn ra khá sớm ở Hàn Quốc, nơi mà về cơ bản vốn là một xã hội đa tôn giáo tương đồng với Trung Quốc hoặc Việt Nam. Nhưng ở nước này, khái niệm “thị trường tôn giáo” đã xuất hiện sớm hơn. Cuốn sách *Xã hội Hàn Quốc hiện đại* mới xuất bản ra tiếng Việt có nhận xét: “Là một xã hội đa tôn giáo, về cơ bản, Hàn Quốc đảm bảo được ở mức độ nhất định sự tự do tôn giáo. Vì tự do tôn giáo được đảm bảo trong khi có nhiều tôn giáo cùng tồn tại nên mỗi cá nhân có thể lựa chọn tôn giáo mà mình ưng ý trong cái “thị trường tôn giáo” giống như có thể tự do lựa chọn hàng hóa mà mình ưng ý trong siêu thị”⁴.

Nói tóm lại, đời sống tôn giáo ở Việt Nam những năm gần đây cũng vậy. Khi người dân đã xuất hiện khả năng tự lựa chọn các hình

thức tâm linh, tín ngưỡng, tôn giáo đến một mức độ nào đó thì *thị trường tôn giáo* sẽ xuất hiện.

2.3. “Tái cấu hình tôn giáo” (*reconfiguration religieux*): nét đặc sắc của sự biến chuyển đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay

2.3.1. Khái niệm “tái cấu hình tôn giáo”

Khái niệm mới mẻ này trong nghiên cứu tính hiện đại và đời sống tôn giáo đang được nhiều học giả Châu Á vận dụng.

Theo chúng tôi, *tái cấu hình tôn giáo* có nghĩa là sự tái cấu trúc bên trong (*les recompositions*) thế giới mỗi tôn giáo và sự biến đổi của cấu trúc *cái tôn giáo*, dẫn đến sự biến đổi phương thức hiện diện của chúng trong đời sống xã hội và pháp lý; phù hợp với điều kiện *thị trường tôn giáo* đã thay đổi và bản thân logic của các tôn giáo cũng đã biến đổi.

Đưa ra khái niệm cơ bản này, chúng tôi muốn, trong sự phân tích dưới đây, cắt nghĩa về mặt xã hội học tôn giáo sự biến đổi căn bản của *cái tôn giáo* ở Việt Nam hiện nay và những hệ quả pháp lý của nó.

Cần nói thêm rằng, khi xảy ra sự *tái cấu hình tôn giáo*, cũng có nghĩa là đời sống tôn giáo ở quốc gia ấy đã phải trả lời những vấn đề của tính hiện đại, cũng như lý giải những hệ luận của xu thế *đa dạng hóa*. Trong trường hợp đời sống tôn giáo ở Việt Nam, cần nhắc thêm rằng, vai trò chủ thể của nhà nước là hết sức quyết định.

Tái cấu hình đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay dẫn đến những hệ luận tôn giáo và xã hội như thế nào? Dưới đây, chúng tôi sẽ đề cập đến một số biểu hiện cơ bản.

2.3.2. Tác động thứ nhất: phương diện nhân khẩu học tôn giáo

Đây là hệ quả đầu tiên dễ nhận biết nhất của sự *tái cấu hình tôn giáo* ở Việt Nam những năm gần đây.

Khi công bố số liệu về tôn giáo năm 2001, với 6 tôn giáo được công nhận, người ta đưa ra một “con số tròn trĩnh”, Việt Nam có 15 triệu tín đồ các tôn giáo. Con số này được thay đổi khá “đột ngột”: vào năm 2003, lần đầu tiên Ban Tôn giáo Chính phủ công bố con số 20 triệu tín đồ các tôn giáo (Phật giáo từ 7 triệu thành 10 triệu; Tin Lành

50 vạn; Cao Đài 2,4 triệu, Công giáo tương đối ổn định với 5,7 triệu,...). Nhân khẩu học tôn giáo ở Việt Nam thực sự thay đổi đột biến qua 2, 3 năm nay khi Nhà nước đã nâng số tôn giáo được công nhận lên con số 14 với 39 tổ chức tôn giáo.

Dưới đây là số liệu thống kê các tôn giáo tính đến tháng 2/2011.

Bảng 1. Số liệu thống kê các tôn giáo ở Việt Nam đầu năm 2011

Stt	Tên tổ chức tôn giáo	Số tín đồ	Số chức sắc	Số cơ sở thờ tự	Ghi chú
1	Phật giáo	10.000.000	42.000	15.500	Tin Lành: 2.000 điểm nhóm được đăng ký hoạt động và 10 tổ chức được công nhận; chức sắc chủ yếu tự phong.
2	Công giáo	6.100.000	20.000	6.000	
3	Tin Lành	1.500.000	3.000	500	
4	Cao Đài	2.471.000	12.722	1.331	
5	Phật giáo Hòa Hảo	1.260.000	2.579	39	
6	Hồi giáo	72.732	700	77	
7	Baha'i	7.000			
8	Tứ Ân Hiếu Nghĩa	70.000	409	78	
9	Bửu Sơn Kỳ Hương	15.000		19	
10	Tịnh độ Cư sĩ Phật hội	1.500.000	4.800	206	
11	Phật đường Minh sư đạo	11.124	300	54	
12	Minh lý Tam tông miếu	1.058	72	04	
13	Bàlamôn	54.068	158	37	

Nguồn: *Ban Tôn giáo Chính phủ, 2011.*

Mấy nhận định:

Thứ nhất, mặc dù Việt Nam thực sự là một xã hội đa tôn giáo, nhưng đến nay Việt Nam vẫn là một xã hội số đông “không có tôn giáo” (khoảng 70%) cho dù dân số tôn giáo có tăng khá nhanh từ 1999 đến nay (ở thời điểm năm 1999, tỉ lệ này còn ở mức 75%).

Thứ hai, Tin Lành là tôn giáo có sự tăng trưởng đột biến.

Thứ ba, phương diện nhân khẩu học đã cho thấy một phương diện của *tái cấu hình tôn giáo*: trên công luận, từ “tôn giáo” vốn chỉ biểu thị 6 thực tại tôn giáo, nay con số đó đã là 14⁵ (không kể đã có 39 tổ chức tôn giáo đã được công nhận).

Thứ tư, điều tra dân số học tôn giáo ở Việt Nam cũng chưa phản ánh được tính đa dạng của đời sống tôn giáo trong gia đình, tương quan giữa các tôn giáo về mặt địa tôn giáo,....

Vấn đề số lượng tín đồ Phật giáo vẫn còn là vấn đề nổi cộm. Có nhiều thông tin khác nhau. Ví dụ, website chuyên về du lịch *Vietnam Paradise Travel* cho rằng, 70% dân số Việt Nam theo đạo Phật hoặc chịu ảnh hưởng sâu đậm những thực hành của Phật giáo (70% Buddhist or strongly influenced by Buddhist practices). Nhiều tài liệu của Giáo hội Phật giáo Việt Nam cho rằng, ít nhất ở Việt Nam hiện nay có khoảng 20 triệu tín đồ. Báo chí Việt Nam mới đây đã công bố chủ trương “phát thẻ tín đồ” cho các Phật tử trong cả nước,....

Thứ năm, về địa tôn giáo:

Một nhận định quan trọng về địa tôn giáo ở Việt Nam hiện nay qua các số liệu trên là: *Một*, Miền Nam Việt Nam là trọng điểm của vấn đề tôn giáo, ít nhất về mặt nhân khẩu học; *Hai*, với 3 tôn giáo chủ yếu là Phật giáo, Công giáo và Tin Lành, khu vực Nam Bộ cũng vẫn là trọng điểm của các tôn giáo này.

Lưu ý rằng, cuộc *di cư vào Nam*, sau hiệp định Giơnevơ (tháng 7/1954) là một dấu mốc đảo lộn địa tôn giáo ở Việt Nam, khi mà gần 80 vạn người Công giáo, nhiều chức sắc Phật giáo và Tin Lành di cư vào Nam. Những năm gần đây, riêng Tin Lành có sự biến động địa tôn giáo cục bộ: Tây Nguyên và một phần Tây Bắc lại trở thành những trung tâm của “Tin Lành Việt Nam”, bên cạnh khu vực Đồng bằng Nam Bộ.

2.3.3. Tác động thứ hai: tái cấu hình “thị trường tôn giáo”

Nếu như trước năm 2005, *cái tôn giáo*, nói một cách khác là một hệ thống tôn giáo ở Việt Nam vốn từ lâu được hiểu là sự hiện diện của 6 tôn giáo chính. Với sự công nhận của Nhà nước, các tôn giáo, các tổ chức tôn giáo nói trên, sự tái cấu hình thị trường tôn giáo ở Việt Nam được diễn ra với những đặc tính sau đây:

Thứ nhất, việc công nhận thêm nhiều tôn giáo mới, khiến cho hệ thống tôn giáo ở Việt Nam có sự thay đổi đầu tiên đó là: các tôn giáo bản địa, tôn giáo nhóm nhỏ với tính cách địa phương rõ rệt nay được công nhận về pháp lý như trường hợp: Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Bửu Sơn Kỳ Hương, Phật đường Minh Sư Đạo, Minh Lý Tam Tông Miếu,....

Thứ hai, trong số các tôn giáo mới được công nhận ấy, có những tôn giáo về loại hình được coi là “tôn giáo mới”, theo tiêu chí tôn giáo học, vốn rất khó được công nhận về pháp lý như trường hợp của đạo Baha’i (có thể có một, hai tôn giáo khác cũng thuộc loại này, nhưng chúng tôi không đề cập ở đây, xin dành cho một chủ đề khác).

Thứ ba, hệ thống tôn giáo “được thừa nhận” ở Việt Nam càng làm rõ đặc tính về địa tôn giáo: Nam Bộ, Tây Nguyên, Nam Trung Bộ,... là những khu vực đậm đặc về tôn giáo (số lượng và loại hình) nhất ở Việt Nam.

2.3.4. Tác động thứ ba: tái cấu trúc bên trong mỗi tôn giáo

Sự thay đổi của *tái cấu trúc bên trong tôn giáo* tác động không đều nhau đến cấu trúc của mỗi tôn giáo. Cũng giống như ở Trung Quốc, sự thay đổi này đặc biệt quan trọng đối với trường hợp Tin Lành giáo.

Tin Lành giáo những năm gần đây cũng tiêu biểu cho sự tác động của vai trò Nhà nước trong việc “thiết chế hóa” tôn giáo, tạo nên sự tái cấu trúc bên trong của tôn giáo này rất phong phú, tiêu biểu. Trước năm 2007, khái niệm “đạo Tin Lành” với đa số người Việt Nam chỉ là 2 Hội Thánh cùng một gốc: Tổng Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (Miền Bắc) số 2 Ngõ Trạm, Hà Nội, công nhận năm 1957 và Tổng Liên hội Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (Miền Nam), công nhận năm 2001, số 155 Trần Hưng Đạo, Tp. Hồ Chí Minh⁶.

Tiếp tục chính sách Đổi mới về tôn giáo, trong 3 năm gần đây, các cấp chính quyền và cơ quan quản lý tôn giáo Việt Nam đã lần lượt công nhận 9 hệ phái nữa:

1. Hội Truyền giáo Cơ đốc Việt Nam (2007).
2. Hội Thánh Liên hữu Cơ đốc (2007)
3. Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam (2008)

4. Tổng hội Báp tít Việt Nam (2008)
5. Hội Thánh Tin Lành Trưởng lão Việt Nam (2008)
6. Hội Thánh Báp tít Nam phương (2008)
7. Hội Thánh Phúc âm Ngũ tuần Việt Nam (2009)
8. Hội Thánh Chứng nhân Jehovah (2009)
9. Hội Thánh Menonite Việt Nam (2009)

Nói về sự kiện ấy, tôi đã nhấn mạnh *khái niệm* “đạo Tin Lành ở Việt Nam” đã có sự thay đổi thực sự. Nói theo ngôn ngữ xã hội học tôn giáo là đã có sự tái cấu trúc, phản ánh đúng đắn bản chất đa dạng của tôn giáo này”.

Về phương diện pháp lý, *Chỉ thị 01* (đầu 2005) với chủ trương “công nhận trọn gói”, đã mở ra cho “thế giới Tin Lành” ở Việt Nam một khả năng chưa từng có về tư cách pháp nhân của tất cả các hệ phái, không còn chỉ là câu chuyện của Tin Lành C&MA, hệ phái “Tin Lành chính thống” đã tròn 100 tuổi.

Như vậy, về đại thể bước đi ngày hôm nay của Tin Lành Việt Nam cũng tương đồng với những người anh em của họ thuộc nhiều lục địa, nhiều khu vực. Chúng ta cũng biết rằng những thập niên gần đây, trên thế giới đã và đang có sự “tái cấu trúc bên trong thế giới Tin Lành” như chữ dùng của J. P. Willaime⁷. Tác giả cho rằng, thế giới Tin Lành ngày nay đang có chiều hướng tăng dần tầm quan trọng của loại hình Tin Lành Phúc âm và Tin Lành Ngũ tuần. Đồng thời cũng là lúc giảm dần vai trò của Tin Lành “được thiết lập” đã trở nên lạc hậu với tiến trình hiện đại hóa. Theo những gợi ý như thế, chúng tôi cũng muốn nói thêm rằng, thế giới Tin Lành ở Việt Nam, chủ yếu thuộc hệ thống Tin Lành Phúc âm đã và đang có sự thay đổi căn bản về tái cấu trúc bên trong cũng như sự hiện diện của nó trong đời sống xã hội, trong quan hệ với nhà nước, dân tộc.

Chúng tôi chỉ nêu tác động này đối với Tin Lành giáo, phần vì sự biến đổi của tôn giáo này trong khoảng hai thập niên gần đây, hoàn toàn có thể coi đó là một trong những hiện tượng tôn giáo nổi bật nhất. Với nhiều tôn giáo khác, trong số các tôn giáo mới được công nhận, ít hoặc nhiều cũng có in dấu của sự *tái cấu trúc bên trong*. Chẳng hạn,

khi được công nhận, nhiều tôn giáo thuộc loại hình “tôn giáo nhóm nhỏ”, như: *Phật đường Minh sư đạo, Minh Lý Tam Tông Miếu* hoặc *đạo Baha'i*, với số lượng tín đồ ít ỏi, nhưng sự hiện diện xã hội của chúng, hay *cái tôn giáo* của chúng đã có sự thay đổi lớn, cả về mặt xã hội và pháp lý.

3. Những thách thức đối với việc “hoàn thiện chính sách tôn giáo”

3.1. Quan hệ nhà nước và giáo hội trước sự biến đổi của đời sống tôn giáo

3.1.1. Sự chuyển biến về tính cách mối quan hệ

Là một nước Phương Đông, nằm trong nền “văn minh chữ vuông”, quan hệ truyền thống tôn giáo với nhà nước ở Việt Nam có nhiều điểm tương đồng với Trung Hoa và các nước trong khu vực. Nói cụ thể hơn là nhà nước thường đứng trên các tôn giáo, nhà nước sử dụng các tôn giáo như một công cụ chính trị tư tưởng, văn hóa, đạo đức để xây dựng đất nước. Tất nhiên, có những giai đoạn mà yếu tố tôn giáo cũng trở thành những nguyên nhân của sự xung đột, đặc biệt từ giữa thế kỷ 19 khi làn sóng của chủ nghĩa thực dân đã lan đến Việt Nam. Mặc dù vậy, về cơ bản sự hòa đồng về tôn giáo, sự hòa hợp giữa tôn giáo và dân tộc vẫn giữ được cung bậc chủ đạo.

Những thập niên gần đây, với đường lối đổi mới đất nước, trong đó có sự đổi mới khá mạnh mẽ về đường lối và chính sách tôn giáo (từ cuối 1990), xây dựng thể chế chính trị theo hướng Nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa, khiến cho tính cách của mối quan hệ trên cũng có sự thay đổi quan trọng.

3.1.2. Những thách thức về pháp lý

Những năm trước đổi mới, luật pháp tôn giáo ở Việt Nam đã đặt được những nền móng quan trọng từ cuối thập niên 1950. Trong những nghiên cứu trước đây, chúng tôi đã khẳng định rằng, Nhà nước Việt Nam trên thực tế đã lựa chọn mô hình (thứ ba), *mô hình nhà nước thế tục ưu tiên cho sự đa dạng*, về cơ bản là đúng đắn và phù hợp⁸. Chúng tôi cũng đã có nhận xét rằng, trước năm 2005, trong một thời gian dài khi xây dựng mô hình nhà nước thế tục ấy, Việt Nam đã có “một món nợ pháp lý” là, khi công nhận 6 tôn giáo chính, vì nhiều

lý do chủ quan và khách quan, đã xem nhẹ về pháp lý “tôn trọng các tôn giáo còn lại”. *Chỉ thị 01* (2005) đã bù đắp cơ bản cho thiếu hụt đó.

Vấn đề hiện nay là, về phương diện pháp lý, các tổ chức tôn giáo được công nhận (với hai cấp độ “có tư cách pháp nhân” và “được đăng ký hoạt động”) sẽ còn biến diễn như thế nào? Số lượng các tôn giáo được thừa nhận nói cho cùng là số n trong số học. Ngay hiện nay cũng đã và đang có những ý kiến tranh luận, số các tôn giáo được thừa nhận là *nhieu* hay là *con số thích hợp*? Theo chúng tôi, sự “tái cấu hình tôn giáo” đã cho thấy, việc lựa chọn mô hình *đa dạng về tôn giáo* khiến Nhà nước rõ ràng phải chấp nhận số n nói trên. Vấn đề là ở chỗ quyền hạn pháp lý, sự hiện diện của các tổ chức tôn giáo ấy cũng như ứng xử với “những tôn giáo còn lại” sao cho phù hợp với mô hình đã lựa chọn mới là những vấn đề có tính quyết định.

3.1.3. Vấn đề “thể nhân” và “pháp nhân” tôn giáo

Như đã nói ở trên, cùng với những hệ luận của sự “tái cấu hình đời sống tôn giáo” mà trong đó ở Việt Nam, chính nhà nước đóng vai trò quan trọng trong việc *thể chế hóa các tổ chức tôn giáo*, thì những vấn đề mới về phương diện pháp lý lại đặt ra ngay với các tổ chức tôn giáo đã được thừa nhận (2 cấp độ “có tư cách pháp nhân” và “được đăng ký”).

Vấn đề quan trọng này đã và đang được giải quyết ở Việt Nam khi các cơ quan chức năng đã trao đổi, sửa chữa và bổ sung *Nghị định 22* bằng *Nghị định 92* về hướng dẫn thực hiện *Pháp lệnh Tín ngưỡng, Tôn giáo* (2004), đồng thời soạn thảo, sửa đổi, bổ sung để nâng *Pháp lệnh Tín ngưỡng, Tôn giáo* thành *Luật Tín ngưỡng, Tôn giáo* được Quốc hội thông qua ngày 18/11/2017.

Đây là một phương diện pháp lý quan trọng đối với các tổ chức cũng như với cá nhân tôn giáo. Điều này cũng có liên quan chặt chẽ với việc công nhận các tổ chức tôn giáo.

Thông thường, luật pháp quốc tế có sự phân biệt rõ ràng giữa các thể nhân (*les personnes physiques*) và các pháp nhân (*les personnes juridiques*), nghĩa là 2 chủ thể quyền lợi (*les sujets de droits*) cơ bản thường được nhà nước bảo hộ về quyền lợi cho các cá nhân trong xã

hội và các hội đoàn thể - xã hội hay đoàn thể được pháp luật công nhận với đủ tư cách pháp lý để làm chủ thể các quyền lợi.

Hơn thế nữa, các pháp nhân vốn có nhiều loại. Với vấn đề các tổ chức tôn giáo, theo thông lệ, chủ yếu thuộc lĩnh vực pháp nhân tư pháp (les personnes morales de droit privé). Các loại pháp nhân chủ yếu trong ngành tư pháp thường gồm: các hội - xã hội (les sociétés) như các hội dân sự, hội buôn...; các hiệp hội (les associations) mà đặc tính chủ yếu là không vụ lợi, hướng vào các mục tiêu văn hóa, tôn giáo, từ thiện,....

Trong thực tiễn đời sống tôn giáo ở Việt Nam, nhất là trước năm 2005, nhiều tổ chức tôn giáo, tín đồ các tôn giáo ấy khi chưa được “công nhận” (về cơ bản họ thuộc về thị trường xám mà chúng tôi đã phân tích ở phần trên) thường vận dụng quyền thể nhân tôn giáo, sinh hoạt tại gia đình hoặc cộng đồng với quyền pháp lý hạn chế.

Hiện nay vấn đề lại là, với 14 tổ chức tôn giáo được công nhận đã có sự thống nhất hay chưa giữa quyền thể nhân và quyền pháp nhân? Điều dễ thấy là phần lớn các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam, dù được công nhận cũng chưa thực sự có đầy đủ quyền “tư cách pháp nhân” về tôn giáo. Lý do đơn giản là hiện nay trong hệ thống pháp lý, trong các bộ luật có liên quan đến đời sống tôn giáo (nhất là Luật Dân sự) chưa hề có sự quy định chỗ đứng cho các tổ chức tôn giáo. Hoặc trong Luật Giáo dục, chỉ cho phép các tổ chức tôn giáo hoạt động trong lĩnh vực “tiền phổ thông”,....

Giải quyết mối quan hệ giữa thể nhân và pháp nhân trong luật pháp tôn giáo ở Việt Nam, theo chúng tôi hiện nay là một trong những vấn đề pháp lý quan trọng nhất.

Trên đây là một số vấn đề đặt ra về phương diện pháp lý đối với đời sống tôn giáo ở Việt Nam khi nó được “tái cấu hình”. Dĩ nhiên còn có những vấn đề khác, nhưng bài viết này không thể đủ khả năng bao chứa.

Kết luận

1. Đời sống tôn giáo ở Việt Nam những năm gần đây đã hội đủ những điều kiện để xuất hiện một “thị trường tôn giáo”, tương đồng với nhiều nước trong khu vực. Là một quốc gia mà sự đa dạng về

tôn giáo đã và đang thể hiện rõ rệt với nhiều chiều kích. Cùng với việc chuyển đổi nền kinh tế thị trường, mở cửa hội nhập cũng như sự đổi mới về đường lối chính sách tôn giáo, sự “thức tỉnh tôn giáo” ở Việt Nam cũng thể hiện rất rõ nét trong đời sống tinh thần, xã hội của cá nhân và cộng đồng. Vì thế sự xuất hiện của “thị trường tôn giáo” là tất yếu, nó cũng tạo ra khả năng để một bộ phận người Việt Nam từ thành thị đến thôn quê, từ vùng đồng bằng ven biển đến vùng cao có thể lựa chọn cho mình nhu cầu tôn giáo cần thiết. Đây cũng là cơ hội xuất hiện hiện tượng *cải đạo* (convertir) khá rõ nét những năm gần đây.

2. Đổi mới đường lối chính sách tôn giáo, đặc biệt là sự mở rộng việc công nhận các tôn giáo cũng như các tổ chức tôn giáo - về khách quan đã tạo ra một sự “thiết chế hóa tôn giáo” - đã góp phần quyết định tạo nên hiện tượng “tái cấu hình” đời sống tôn giáo. Sự kiện tôn giáo quan trọng này đã mở ra hai chiều kích: *thứ nhất*, với nhiều tôn giáo đã có sự *tái cấu trúc bên trong*, thay đổi thế giới của các tôn giáo ấy, tiêu biểu là trường hợp Tin Lành giáo; *thứ hai*, ở tầng vĩ mô, sự “tái cấu hình” đã khiến cho *cải tôn giáo* cũng thay đổi căn bản.

Khái niệm pháp lý *cải tôn giáo* được mở rộng, khiến cho sự hiện diện của tôn giáo nói chung trong xã hội cũng như các mối quan hệ chính trị, văn hóa, xã hội... với tôn giáo cũng trở nên phong phú, đa dạng và phức tạp hơn.

3. *Tái cấu hình đời sống tôn giáo* cũng dẫn đến những hệ luận mới mẻ, thậm chí có tính thách đố đối với hệ thống pháp lý có liên quan đến vấn đề tôn giáo. Có lẽ đây là thời điểm mà Nhà nước cần tiếp tục có những giải pháp sâu sắc và toàn diện hơn trong nhiều lĩnh vực pháp lý liên quan đến việc tiếp tục hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục, phương thức công nhận các tổ chức tôn giáo, hay nói chung là cần có một *Luật Pháp nhân tôn giáo*.

Dù sao đây cũng là những thách thức của sự phát triển, của sự đổi mới đường lối chính sách tôn giáo đã đi vào chiều sâu và mặt khác cũng đang đứng trước những cơ hội như đường lối, chính sách tôn giáo mà Đại hội Đảng Cộng sản Việt Nam lần thứ XI, XII vừa qua đã chỉ rõ./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Cuộc khảo sát của Viện Nghiên cứu Tôn giáo năm 2001-2002 về “hiện tượng tôn giáo mới” ở các tỉnh phía Bắc và báo cáo đề dẫn hội thảo của Đỗ Quang Hưng: “*Hiện tượng tôn giáo mới*” - *Mấy vấn đề lý luận và thực tiễn*, Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo, số 5/2001.
- 2 Không có ví dụ nào sinh động hơn *Sắc lệnh 234* (1955) về tôn giáo của Chính phủ Hồ Chí Minh, trong đó ghi rõ, đối với Công giáo Việt Nam, Chính phủ hoàn toàn tôn trọng quan hệ của họ với Tòa Thánh Vatican.
- 3 *Handbook of Denominations in the United State*, Abingdon Press, 1995: 28.
- 4 Xem cuốn, *Xã hội Hàn Quốc hiện đại*, Giáo trình Hàn Quốc học của Đại học Quốc gia Seoul, bản dịch, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2008: 185.
- 5 Chu Thanh Vân, *Chính sách tôn giáo ở Việt Nam thay đổi mạnh mẽ, ngày càng tự do*, trên <https://www.vietnamplus.vn/chinh-sach-ton-giao-o-viet-nam-thay-doi-manh-me-ngay-cang-tu-do/388720.vnp>, update ngày 31/5/2016.
- 6 Sau những chuyến đi Việt Nam năm 2005 và 2007, làm việc ở Viện Nghiên cứu Tôn giáo ở Hà Nội, J. P. Willaime có viết ít nhiều về nhóm Tin Lành này (xem: *Le Vietnam au défi de la diversité protestante*, Social Compass, N^o. September, 2010).
- 7 Xem J. P. Willaime, *Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme “etabli” et protestantisme “evangelique”* (Tái cấu trúc bên trong thế giới Tin Lành: Tin Lành “được thiết lập” và Tin Lành “Phúc âm”), trong cuốn *La globalisation du religieux* (Toàn cầu hóa tôn giáo), chủ biên J. P. Bastian, F. Champion và K. Rousselet, ed. L’Harmattan, Paris, 2001, pp. 71-182.
- 8 Những năm gần đây, sau hơn một trăm năm xây dựng mô hình này, người Châu Âu đã “tổng kết” 4 mô hình khả thi (modèle possible) của nhà nước thế tục, cho đến nay là:
 1. *Mô hình quốc giáo* (ethno-religion) cho những nước như Bắc Âu với Tin Lành, Italia, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha với Công giáo, Hy Lạp với Chính Thống giáo. Với những nước này, Nhà nước công nhận, dựa vào một tôn giáo chủ lưu nhưng vẫn tôn trọng các tôn giáo còn lại.
 2. *Mô hình tôn giáo dân sự* (religion civile) cho những nước thực hiện hòa nhập các giá trị tôn giáo vào xã hội dân sự (tiêu biểu như Mỹ).
 3. *Mô hình đa dạng tôn giáo* (pluralisme) dành nhiều sự ưu tiên cho sự đa dạng của các tôn giáo cùng có vị trí pháp lý với sự mở rộng ngày càng lớn cho các tôn giáo (Đức, Bỉ, Hà Lan,...).
 4. *Mô hình thể chế thế tục trung lập* (laïcité), mô hình đặc biệt nhất, tiêu biểu như ở nước Pháp, trong đó nhà nước không “công nhận” bất cứ một tôn giáo nào, mọi tôn giáo lớn nhỏ trước nhà nước đều phải thực hiện luân lý thế tục (moral laïque). (J. Bauberot, *Tôn giáo và tính hiện đại, thể chế thế tục trung lập và thể tục hóa trong cuộc khủng hoảng của tính hiện đại ở Châu Âu*, Paris, nguyên bản tiếng Pháp, 2005).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Benoit Vermander, nguyên bản tiếng Pháp *Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine; Perspectives*, N^o. 4/2009, Paris.
2. B. Basdevant- Gaudemet et Francis Messner. *Les origines historigres du Statut des Confessions religieuse dans les pays de l’Union européenne*, Puf, Paris, 1999.

3. David A. Palmer, *Les danwei religieuses L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire*, tạp chí *Perspectives*, N^o. 4/2009, Paris.
4. Dương Phương Cương (Feng Gang Yang), *Thị trường ba màu sắc tôn giáo của Trung Quốc*, nguyên bản tiếng Trung được đăng tải trên tạp chí Xã hội học, Bắc Kinh, số 47, 2006.
5. E. Caparros, L. Léon Chistians. *La religion en droit comparé à l' aube du XXIe siècle*, ed. Bruylaut, Bruxelles, 2000.
6. Francis Messner, P.H. Prélot, J.M Woehrling, *Traité de droit français des religions*. Ed. Litec, Paris, 2003.
7. J. P. Willaime, *Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme "etabli" et protestantisme "évangélique"*, chủ biên J.P Bastian, F.Champion và K. Rousselet, ed. L'Harmattan, Paris, 2001.
8. Phillip Taylor, *Modernity and Re-enhancement in Post-revolutionary Vietnam*, 2007.
9. *Xã hội Hàn Quốc hiện đại*, Giáo trình Hàn Quốc học của Đại học Quốc gia Seoul, bản dịch, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, 2008.

Abstract

CHANGES IN RELIGIOUS LIFE IN VIETNAM - A FACTOR IN COMPLETING THE RELIGIOUS POLICY

The conference “Religious Life in Vietnam from 1990 to present” organized by the Institute for Religious Studies in December 2017 has led to my thinking on the reality of “transformation in religious life” in some past decades. We need to explain “what has happened in religious life in Vietnam since 1990?” and “the challenges for the renovation of religious policy” as mentioned in the instrument of the 11th and 12th National Congress of the Communist Party of Vietnam. The key issue is whether transformation in religious life is an important factor to be considered in the improvement of the religious policy in Vietnam today.

Keywords: Change, religious life, improvement, policy, Vietnam.