

NHU CẦU THIẾT LẬP ĐỐI THOẠI LIÊN NIỀM TIN TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM TRONG XU THẾ HIỆN ĐẠI

Tóm tắt: *Đối thoại liên niềm tin tôn giáo không phải là một lộ trình có sẵn mà cần thiết phải được thực hiện một cách chủ động. Sự mở rộng các hoạt động tôn giáo trong thời gian gần đây ở Việt Nam cho thấy sự tham gia ngày một nhiều vào đảm bảo an sinh xã hội, chăm sóc sức khỏe, giáo dục của các tổ chức tôn giáo đã được thể hiện trong quan điểm cũng như các văn bản về lĩnh vực tôn giáo của Đảng và Nhà nước. Trong vài năm gần đây, Viện Nghiên cứu Tôn giáo thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam đã thực hiện một số đề tài, chương trình nghiên cứu và đã xuất bản một số công trình có liên quan đến đối thoại liên tôn giáo. Tuy nhiên, đánh giá và phân tích đối thoại liên tôn giáo ở Việt Nam còn cần phải tiếp tục, quy chiếu tham khảo đối với một số nước. Trong xu hướng như vậy, bài viết này lý giải một số vấn đề: tại sao phải có đối thoại liên niềm tin tôn giáo, thế nào là đối thoại tôn giáo và điều kiện nào thì có đối thoại tôn giáo.*

Từ khóa: *Đối thoại, nhu cầu, niềm tin tôn giáo, Việt Nam.*

Dẫn nhập

Đối thoại xã hội và đối thoại giữa các niềm tin tôn giáo ở Việt Nam đang nổi lên như một nhu cầu có thực và có thể sẽ trở thành chủ đề thảo luận chính trong thời gian tới. Đối thoại liên niềm tin tôn giáo (Religious Interfaith Dialogue) đã được Viện Nghiên cứu Tôn giáo quan tâm và thực hiện một cuộc hội thảo được tổ chức vào năm 2015

* Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.
Bài viết này được hoàn thiện trên cơ sở bài tham luận Hội thảo Quốc tế: *Đối thoại liên niềm tin tôn giáo và trách nhiệm xã hội* do Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam phối hợp với Tổ chức Glocal.net của Mỹ thực hiện vào tháng 4 năm 2017 tại Hà Nội.

giữa một số nhà nghiên cứu và một số trí thức tôn giáo. Cuộc hội thảo quốc tế về chủ đề: *Đối thoại liên niềm tin tôn giáo và trách nhiệm xã hội*, do Viện Nghiên cứu Tôn giáo phối hợp với Tổ chức Glocal.net của Mỹ, thực hiện vào tháng 4 năm 2017 hướng tới đích rõ ràng hơn: đối thoại để thể hiện trách nhiệm xã hội của các thực thể tôn giáo, tức là tìm kiếm cơ hội để các thực thể tôn giáo cùng nhau xây dựng một xã hội mạnh mẽ và hài hòa. Với mong muốn làm sáng tỏ thêm những vấn đề lý luận và thực tiễn trong *Đối thoại liên niềm tin tôn giáo* tôn ở trên thế giới cũng như ở Việt Nam, bài viết này trình bày nhu cầu thiết lập đối thoại liên niềm tin tôn giáo ở Việt Nam trong xu thế hiện đại nhằm đưa ra cơ hội tìm kiếm phương thức đối thoại và hợp tác giữa các tôn giáo.

Xin lưu ý, đối thoại liên niềm tin tôn giáo và trách nhiệm xã hội ở Việt Nam được đặt trong hai tình thế: i) đối thoại trong điều kiện đa dạng tôn giáo và ii) trong môi trường thể chế thể tục trung tính (Laïcité, Laicity), và vì vậy, cần trước hết trình bày thêm về thể tục hóa và thể tục trung tính.

1. Một số nét về thể tục hóa và thể tục trung tính

Cần có một cái nhìn tổng quát về quá trình thể tục hóa và sự hình thành của thể chế thể tục trung tính trong phân tích tôn giáo từ khi xã hội bước vào hiện đại hóa, công nghiệp hóa và duy lý hóa. Ở đây, chúng tôi chỉ nêu cách tiếp cận phân tích của các nhà xã hội học của một số trường phái thịnh hành ở Châu Âu, Mỹ.

Xã hội học, với quyết tâm phân tích xã hội và tiến trình phát triển của xã hội một cách hệ thống và khách quan nhất, bắt đầu được hình thành từ sự thay đổi của xã hội dẫn đến sự lên ngôi của xã hội hiện đại. Có thể nói rằng, sự phát triển xã hội là một yếu tố cấu thành nên tính hiện đại và đặt ra câu hỏi gắn liền với tính hiện đại về tương lai của tôn giáo trong các xã hội công nghiệp. Không có gì là bất ngờ khi xã hội học, ngay từ lúc bắt đầu, đã quan tâm đến hiện tượng tôn giáo và cũng không có gì ngạc nhiên khi xã hội học đã có thể tư duy, với tư cách là môn khoa học tích cực của xã hội, cung cấp các cơ sở khoa học của một nền đạo đức thể tục tự do cho các yếu tố bí ẩn của tôn giáo (tham khảo Durkheim), thậm chí tự coi chính mình như một giải pháp thay thế hiện đại cho tôn giáo và cho siêu hình học. Sự liên

quan của tôn giáo trong quá trình hiện đại hóa dẫn đến hệ quả là tính hiện đại có xu hướng được các nhà xã hội học nghĩ đến như một xu hướng đối lập với tôn giáo. Nếu công nghiệp hóa, đô thị hóa và duy lý hóa góp phần vào việc xóa bỏ thế giới tôn giáo, nếu tính hiện đại là “sự tỉnh ngộ của thế giới” (Weber) thì tôn giáo có thể xuất hiện như một sự sống sót bị yêu cầu biến mất khỏi phạm vi của các xã hội hiện đại.

Sự tương phản giữa tôn giáo và tính hiện đại được thúc đẩy bởi chính thái độ của các nhà xã hội học cũng như của một số nhóm tôn giáo. Thái độ của các nhà xã hội học đối với di sản các sơ đồ tiến hóa theo Auguste Comte (quy luật ba giai đoạn) và theo xu hướng của những người sáng lập ra xã hội học của Pháp trong việc sáng tạo ra các dạng mới của tôn giáo mà họ cho rằng phù hợp với tính hiện đại¹: Henri de Saint-Simon, Auguste Comte và Émile Durkheim đã đưa ra, ở nhiều cấp độ, một tôn giáo thế tục trung hòa của loài người nhằm thay thế cho các tôn giáo truyền thống. Sức mạnh của chủ nghĩa Marx góp phần nâng cao xu hướng này trong việc coi tôn giáo như một hiện tượng xã hội lỗi thời và không còn phù hợp với sự tiến bộ mà xã hội đang hướng đến về mặt kinh tế, xã hội. Về phía tôn giáo, sự cố chấp của Giáo hội Công giáo cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 đã thể hiện quan điểm đối lập hoàn toàn với thế giới hiện đại bằng cách đưa ra những lựa chọn trái ngược (*Syllabus* hay “Danh mục các sai lầm lớn trong thời đại của chúng ta”, 1864) góp phần củng cố tư tưởng về sự đối lập căn bản giữa tôn giáo và tính hiện đại. Trong phần lớn các xã hội Phương Tây - là các xã hội biểu hiện rõ nét nhất tính hiện đại - các nghi lễ truyền thống đang dần suy tàn, nhận thấy rằng khuôn khổ giáo hội và ngoài giáo hội của các cá nhân đang dần tan vỡ, rằng thiên chức của linh mục đang giảm đáng kể, các nhà xã hội học thường đề cập đến sự biến mất của các hiện tượng tôn giáo. Tính hiện đại xuất hiện như một tác nhân dẫn đến việc chấm dứt tôn giáo, người ra có thể nói về “sự mất đi của cái thiêng trong các xã hội công nghiệp” (S. Acquaviva, 1961) và phân tích những biến đổi tôn giáo đương đại trong khuôn khổ của hệ hình (paradigme) biến đổi về thế tục hóa đồng thời được vận hành theo logic của trò chơi tổng bằng không: tính hiện đại càng tiến lên, tôn giáo càng lùi dần.

Một mảnh đất lý thuyết khác về thể tục hóa nằm trong chính các tín đồ Kitô giáo, đặc biệt là ở các tín đồ Tin Lành. Chương trình giải thần thoại hóa (demythologization) trong *Tân Ước* của Rudolf Bultmann (1884-1976), những suy ngẫm của Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) về một Kitô giáo phi tôn giáo, những phân tích của Harvey Cox về *Thành đô thể tục* (1965), sự sinh sôi của thần học về thể tục hóa của nhiều nhà thần học (nhất là Friedrich Gogarten), các lý thuyết thần học nói về “cái chết của Thiên Chúa”, ghi nhận cảm xúc gặp phải của các nhà thần học Kitô giáo khi đối diện với “thế giới hiện đại”, một thế giới được họ nhìn nhận là ngày càng được giải phóng ra khỏi những hình tượng tôn giáo. Hội thảo quốc tế *Giáo hội và xã hội* được tổ chức vào năm 1966 bởi Hội đồng Đại kết các Giáo hội, Công đồng Vatican II (1962-1965) nhận thấy môi trường các tín đồ Kitô hữu được cảm nhận như đang đối đầu với thế giới cần một *sự cập nhật* nghiêm túc của các giáo hội.

Vậy thể tục hóa là gì? Đó một hệ hình (paradigme) gây tranh cãi.

Ý niệm về thể tục hóa được nạp vào và được sử dụng trong xã hội học khá tinh tế. Trong một bài báo nổi tiếng năm 1965, nhà xã hội học người Anh David Martin đã đề xuất việc bỏ đi thuật ngữ thể tục hóa đồng thời nhận ra rằng thuật ngữ này gắn với các hệ tư tưởng thể tục chống tôn giáo và do đó không thể triển khai kinh nghiệm về một khái niệm như thế². Thực vậy, như nhấn mạnh của O. Tschannen³, D. Martin “phản đối khái niệm thể tục hóa là một tiến trình đơn tuyến và không thuận nghịch, nhưng chấp nhận khái niệm thể tục hóa lại là một tiến trình phức tạp và mơ hồ”.

Ngoài ra, vào năm 1978, D. Martin đã xuất bản cuốn *A General Theory of Secularization (Lý thuyết tổng quát về thể tục hóa)* trong đó lồng ghép nhiều yếu tố - các sự kiện lịch sử được cấu thành, những diện mạo khác nhau của thời Khai sáng và những yếu tố hiến pháp, các mối quan hệ giữa tôn giáo và bản sắc quốc gia... - để chỉ ra rằng tiến trình thể tục hóa có nhiều hình dạng và cường độ khác nhau trong các xã hội Phương Tây, đặc biệt là theo mức độ đa dạng của chúng. D. Martin liên tục đề xuất một chuỗi các *mẫu cơ bản* đi từ trạng thái đơn điệu đến trạng thái đa dạng nhất về mặt tôn giáo, loại hình hóa mà người ta tính đến bản chất của các văn hóa tôn giáo thống trị đang tồn tại: Công giáo, Tin Lành, Anh giáo hoặc Chính Thống giáo.

Hiển nhiên, như một lý thuyết tổng quát, chủ đề thể tục hóa đã đặt ra nhiều vấn đề khác nhau: liệu có phải thể tục hóa không được các nhà sử học phỏng định trước vào thời hoàng kim của tôn giáo? Liệu có bản sắc rất tôn giáo ở các tôn giáo thể chế hóa không đồng nhất với lòng sùng đạo hoang dã ngoài thể chế? Thể tục hóa không thừa nhận tầm quan trọng quá mức của các yếu tố như nghi lễ thờ cúng - cho thấy mức độ tham gia của các cá nhân về hành vi tôn giáo? Thể tục hóa không giải thích một cách vội vàng cho sự suy giảm của một số nghi lễ và sự xói mòn một số niềm tin như bằng chứng về sự suy tàn tất yếu của tôn giáo? Thể tục hóa không phản ánh quan điểm của tầng lớp trí thức - những người tách biệt hoàn toàn với tôn giáo hoặc vô cảm với tôn giáo, những người thể hiện quan điểm cá nhân đối với tôn giáo trong các bài phân tích của mình (nhưng các nhà xã hội học “mang niềm tin” không phải là thành phần cuối cùng của ý niệm thể tục hóa)? Thể tục hóa không thể hiện một cái nhìn chỉ Phương Tây và mang tính Kitô giáo - trung tâm đối với thế giới, tức là một lý thuyết vùng có thể có một phần giá trị đối với xã hội phương Tây, nhưng sẽ hoàn toàn không thích hợp với các xã hội Châu Á, Châu Phi, Châu Mỹ - Latinh ...? Thể tục hóa không phỏng định trước sự tiếp cận của quá trình hiện đại hóa một cách dễ dàng, liệu tất cả có phải chỉ là sự duy lý hóa trong xã hội hiện đại? Không thể có hiện đại hóa nếu không có thể tục hóa?

Mỹ⁴ và Nhật Bản, hai quốc gia hiện thân đặc trưng nhất của sự hiện đại, cho thấy hai xã hội kết hợp được tính hiện đại và tôn giáo: Mỹ vẫn duy trì một tỷ lệ quan trọng sự tham gia của tôn giáo (khoảng 40% người thực hành tôn giáo) và người ta còn quan sát được vai trò không phải không đáng kể của phong trào toàn thống; Nhật Bản là một xã hội có nền công nghiệp hóa diễn ra trong khuôn khổ hệ thống thần đạo và các phong trào chính trị tôn giáo luôn chiếm lĩnh chính trường. Khi nói về một “nước Mỹ không thể tục”, Roger Finke kết luận rõ ràng: “Việc dự đoán về sự suy tàn của tôn giáo bằng mô hình thể tục hóa không được xác minh bằng tiến trình lịch sử của Mỹ. Hiện đại hóa không đi cùng với quá trình thể tục hóa đã được dự đoán từ lâu”⁵. Ở Nhật Bản hiện đại vẫn còn tồn tại việc thờ cúng tổ tiên (ở gia đình trước bàn thờ gia tiên hoặc ở đền vào những dịp lễ lớn)⁶, mà theo “các

thống kê tôn giáo đề cập hàng năm cho thấy 80 triệu người Nhật Bản thường đến những ngôi đền lớn vào dịp Năm Mới (Hatsumôde) để xin bùa bảo vệ”⁷ cũng có thể nghiêng về suy nghĩ rằng người Nhật đã tạo ra một xã hội không thể tục hóa.

Ngoài ra, tôn giáo đóng vai trò quan trọng trong động lực phát triển xã hội và chính trị của các cá nhân tại nhiều nước cũng đặt ra câu hỏi về hệ hình của thể tục hóa. Hơn nữa, người ta nhận thấy rằng không phải là những tầng lớp xã hội ít tiếp cận nhất với kỹ thuật và khoa học hiện đại lại chính là những người chủ chốt của các phong trào chính trị - tôn giáo.

Theo Gilles Kepel, trong *Các chính sách của Chúa*, một loạt các nghiên cứu phong phú dành cho các phong trào này (từ Mặt trận người tín đồ Islam, đến Ấn giáo chính trị, qua Chính Thống giáo Nga và Phong trào Ngũ Tuần của Châu Mỹ - La Tinh), “có hai tầng lớp xã hội văn hóa xuất hiện đặc biệt nổi bật” bao quanh họ: giới trí thức được đào tạo chủ yếu về khoa học, nhất là khoa học ứng dụng và tầng lớp thứ hai là những người trẻ tuổi sống ngoài thành phố”⁸.

Nghiên cứu những phong trào này, đặc biệt tại các quốc gia thuộc Thế giới thứ Ba, gợi ý đến sự khác biệt hiện đại hóa và Tây phương hóa. Trước hết bởi vì tại nhiều quốc gia đó, tiến trình hiện đại hóa không dẫn đến những hệ quả xã hội giống nhau: ví dụ, đô thị hóa và công nghiệp hóa không hòa vào nhau, cũng như ở Phương Tây, tính đoàn kết cộng đồng (gia đình, tộc người và tôn giáo) vẫn còn gắn kết các bản sắc tập thể. Tiếp theo bởi vì hiện đại hóa tại những quốc gia đó hiếm khi được thực hiện theo hệ thống chính trị vốn đặc trưng bởi các hình thức truyền thống và phi dân chủ (theo nghĩa Phương Tây) của nhà nước. Cuối cùng, vẫn bị bao trùm bởi nạn đói, bệnh tật và chết chóc, tình trạng sinh tồn của các cá nhân về bản chất là khác với các nước Phương Tây. Người ta hiểu rõ hơn rằng, trong một bối cảnh như vậy, hiện đại hóa không phù hợp với thể tục hóa.

Hệ hình thể tục hóa cũng có thể được coi là khó khăn khi áp dụng vào một số văn hóa tôn giáo bởi nó giả định một sự phân biệt giữa cái thiêng và cái phàm - đặc biệt được nhấn mạnh trong truyền thống Do Thái giáo và Kitô giáo, có thể tương đối lạ lẫm đối với các nền văn hóa khác. Vào năm 1934, Marcel Granet, trong *Tư tưởng Trung Hoa*,

từng nhấn mạnh rằng ở Trung Quốc, tôn giáo không phải là một chức năng phân hóa của hoạt động xã hội. Cũng vậy, cái mà người ta gọi là Ấn giáo không tương ứng với một lĩnh vực tách biệt khỏi đời sống xã hội, mà là một hệ thống xã hội tôn giáo phản chiếu vũ trụ luận đồng thời chỉ ra phương thức sống.

Tất cả những ý kiến bác bỏ này đều chính đáng. Đúng như Bryan Wilson⁹, O. Tschannen (tài liệu đã dẫn), S. Bruce và R. Wallis¹⁰ đã lưu ý, hệ hình của thể tục hóa thường bị chêm biếm và hiểu sai vấn đề. Do đó, điều quan trọng là nắm rõ được những gì có thể được đặt dưới thuật ngữ này và giới hạn giá trị của nó. Mặt khác, rõ ràng những nhà xã hội học dù tìm cách phá vỡ nhận thức luận, đều bị ảnh hưởng bởi tư tưởng của thời đại và các tin tức sự kiện - chủ yếu thông qua các phương tiện thông tin đại chúng, và duy trì một hình ảnh nhất định về toàn bộ xã hội. Khi mà vào những năm 1960 nổi bật lên “sự suy tàn của tôn giáo”, thì đến những năm 1990 lại là “sự trở lại của tôn giáo”. Đó có phải là lý do để gắn lý thuyết về thể tục hóa cho các bậc thầy sau khi ca ngợi họ? Tư duy phê phán cần truy tìm một con đường ở bất kỳ thời kỳ nào và để làm được điều đó cần phải hoàn thiện các khái niệm đồng thời chú ý đến các dữ liệu thực tiễn.

Như vậy thể tục hóa là một khái niệm cần xác định chính xác.

Theo nghĩa gốc của thuật ngữ thể tục hóa - thuật ngữ được người ta dùng để chỉ việc chiếm giữ các tài sản của giáo hội bởi quyền lực dân sự - một số nhà xã hội học như Peter Berger, định nghĩa thể tục hóa như “một tiến trình thông qua đó các lĩnh vực xã hội và văn hóa thoát khỏi quyền kiểm soát của các thiết chế và biểu tượng tôn giáo”¹¹. Do đó, bên cạnh khía cạnh thể chế và pháp luật, thể tục hóa còn bao gồm khía cạnh văn hóa, được thể hiện qua các điểm sau: giải phóng các biểu tượng tập thể ra khỏi toàn bộ tham chiếu về tôn giáo, hình thành các tri thức độc lập với tôn giáo, tự chủ về ý thức và hành vi của các cá nhân với các quy định về tôn giáo. Đối với Bryan Wilson, một trong những đại diện lỗi lạc nhất của các lý thuyết về thể tục hóa trong xã hội học về tôn giáo, thể tục hóa chỉ là “tiến trình mà qua đó, các thiết chế, tư tưởng và thực hành tôn giáo mất đi tầm quan trọng (ý nghĩa) xã hội”¹², là một tiến trình ảnh hưởng đến vị trí của tôn giáo trong hệ thống xã hội. Đối với Wilson, thể tục hóa gắn liền với bước

chuyển “từ một hệ thống trên cơ sở cộng đồng sang hệ thống trên cơ sở xã hội” (1982, tr. 153), một bước chuyển đã làm biến đổi trạng thái của tôn giáo:

“Tôn giáo trong xã hội thể tục vẫn nằm ở vùng ngoại vi, tương đối yếu và tiếp tục mang đến cho con người sự vững tin trong những kẽ hở của một hệ thống xã hội thiếu tâm hồn mà trong đó con người là những tù nhân nửa đồng thuận”¹³.

Wilson không định nghĩa thể tục hóa là sự suy tàn tất yếu của tôn giáo, vì ông không cho thể tục hóa xã hội có nghĩa là “tất cả mọi người có một ý thức thể tục hóa” hoặc tất cả mọi người “đã bỏ qua mọi lợi ích vì tôn giáo” (1982, tr. 149-150). Điều quan trọng là cần phân biệt thể tục hóa hệ thống xã hội và thể tục hóa các yếu tố chủ chốt.

Đối với Wilson, thể tục hóa tạo thành một cách thực chất tiến trình duy lý hóa các tổ chức hiện đại và tăng cường tính tự chủ của các thiết chế và thực hành xã hội đối với tôn giáo, cho phép con người nghĩ rằng họ có thể thay đổi điều kiện sống và xã hội bằng thực nghiệm và các dự án của mình. Một trong những chỉ báo quan trọng của thể tục hóa là sự giảm mạnh tỷ lệ của cải vật chất mà xã hội dành cho những hiện tượng siêu nhiên¹⁴.

Karel Dobbelaere đã phân biệt ba chiều kích của thể tục hóa: 1) Thể tục hóa trung tính ở mức độ xã hội vĩ mô, liên quan đến tiến trình phân biệt về mặt cấu trúc và chức năng của các thiết chế; 2) Sự thay đổi tôn giáo liên quan đến các tiến triển của chính ngay thể giới tôn giáo, đặc biệt là xu hướng trần tục hóa; 3) Mối quan hệ tôn giáo cá nhân liên quan đến hành vi cá nhân và đo mức độ hòa nhập tiêu chuẩn của cá nhân trong các nhóm tôn giáo². Cũng giống như Wilson, Dobbelaere coi thể tục hóa là một quá trình liên quan chủ yếu đến hệ thống xã hội, chính là mức độ xã hội đã nêu ở mục 1). Theo nghĩa đó, các biện pháp tham gia tôn giáo dường như không phải là các chỉ báo đáng tin cậy nhất của thể tục hóa. Các mức độ khác nhau mà Dobbelaere thu được cho phép phân biệt một cách hiệu quả các tiến triển không phù hợp với xã hội, các tổ chức tôn giáo và các cá nhân.

Sự giải thích về trường hợp của nước Mỹ, đến từ khá nhiều tiếp cận được gợi ý từ lý thuyết thể tục hóa, trở nên có thể vì xuất phát từ sự

phân định đó. Nếu thể tục hóa hệ thống xã hội (mà Dobbelaere gọi là thể chế thể tục trung tính vào năm 1981) không kéo theo sự suy giảm rõ rệt trong việc tham gia tôn giáo cá nhân, thì trường hợp của nước Mỹ là dễ hiểu trong khuôn khổ hệ hình.

Vậy, thế nào là thể tục trung tính và thể tục hóa?

Thể tục trung tính và thể tục hóa là hai thuật ngữ phức tạp trong đó một thuật ngữ thì quen thuộc với cộng đồng Pháp ngữ, một thuật ngữ thì quen thuộc với cộng đồng Anh ngữ. Bằng việc lập ra một phòng thí nghiệm cho việc nghiên cứu “Lịch sử và xã hội học về thể tục hóa trung tính”, Jean Baubérot¹⁵ đã đề xuất việc phân biệt khái niệm giữa thể tục trung tính và thể tục hóa:

Thể tục trung tính “gắn với những áp lực rõ rệt giữa các lực lượng xã hội (tôn giáo, văn hóa, chính trị, thậm chí là quân sự) có thể tạo thành phương diện của một cuộc xung đột mở. Thách thức khi đó nằm ở việc kiểm soát bộ máy nhà nước (hoặc ít hơn, một sức mạnh ảnh hưởng đến nó) nhằm can thiệp như một nhân tố xã hội và đồng thời đưa ra, thậm chí áp đặt, một giải pháp liên quan trước hết đến tôn giáo cũng như thiết chế xã hội”.

“Thể tục hóa, trái lại, tạo thành cách thức trội vượt cho một tiến trình và liên quan đến sự mất dần tính thích đáng xã hội của tôn giáo đồng thời thực hiện, ở mức độ các xu hướng nặng nề, chủ yếu bằng trò chơi của động thái xã hội không có sự đối đầu lớn nào giữa chính trị và tôn giáo. Nói cách khác, trong trường hợp này, những biến đổi về mặt kinh tế, chính trị, tôn giáo, khoa học có thể dẫn đến những căng thẳng nội tại trong mỗi lĩnh vực, nhưng không có sự lúng cùn nghiêm trọng nào giữa những biến đổi nội tại trong tôn giáo và những biến đổi xã hội khác. Do vậy tôn giáo có thể, khi tương tác với với các lĩnh vực khác, thay đổi hoặc thu hẹp các ý muốn xã hội của nó một cách chính đáng hơn, hoặc ngay trong một số trường hợp, góp phần gây ra sự mất chi phối”.

Theo viễn cảnh này, Đan Mạch xuất hiện như một quốc gia phi thể tục trung tính nhưng lại là thể tục hóa: ở đó, giáo thuyết Luther được coi là tôn giáo quốc gia, xã hội được giải phóng khỏi sự giám hộ của tôn giáo. Trong khi Thổ Nhĩ Kỳ là điển hình của một quốc gia thể tục

trung tính nhưng không thể tục hóa: Islam, dù đã bị bãi bỏ vị thế tôn giáo Nhà nước từ sau cuộc cách mạng Kemalist, tuy nhiên vẫn có ảnh hưởng lớn đến đời sống xã hội.

Nhắc lại sự phân biệt này, Françoise Champion¹⁶ cũng chỉ rõ: khi logic của sự thể tục trung tính hóa được xác định bởi một tiến trình mâu thuẫn đối lập giữa quyền lực chính trị với giáo hội, những người phản đối giáo hội với những người trong giáo hội, và thường gặp nhất trong các quốc gia Công giáo, logic của thể tục hóa lại được xác định bởi “sự chuyển đổi kết hợp và tăng tiến của tôn giáo và những khu vực khác của hoạt động xã hội”. Trong trường hợp sau, có một sự đối lập giữa tôn giáo và quyền lực chính trị mà các cuộc xung đột vượt qua cả các giáo hội cũng như xã hội. Ta thường thấy logic thứ hai này ở các quốc gia theo Tin Lành vốn ít xảy ra hiện tượng phản đối giáo hội so với các quốc gia theo Công giáo.

Sự phân biệt này có mức độ xác đáng cao, nhưng liệu có hiệu quả khi nói về thể tục trung tính hóa hay không? Có tốt hơn không khi phân biệt giữa các khía cạnh thiết chế của thể tục hóa và các khía cạnh văn hóa, cả hai khía cạnh này cho phép đặt ra câu hỏi về sự thể tục hóa của các cá nhân, các thực hành và biểu tượng của họ. Sử dụng một thuật ngữ duy nhất thông qua phân biệt mức độ của các thiết chế, thuật ngữ về văn hóa và về các tác nhân chính có thể mở ra nghiên cứu kết hợp về hiện tượng thể tục hóa theo ba góc cạnh đó.

Rốt cuộc, thông qua thể tục hóa, cần phải hiểu rõ sự biến đổi về văn hóa xã hội toàn cầu đang diễn ra bằng sự suy giảm vai trò thiết chế và văn hóa của tôn giáo. Tôn giáo sẽ mất đi nhiều quyền lực xã hội: ấy là lúc tôn giáo là một khuôn khổ bao trùm xã hội và có ý nghĩa như mệnh lệnh, là lúc niềm tin và ngôn ngữ của nó thấm sâu vào trong đời sống hằng ngày của các cá nhân, giờ đây tôn giáo sẽ chỉ là một trong số nhiều lĩnh vực trong đời sống xã hội, thậm chí là một thể giới ngày càng xa lạ với nhiều người. Sự tiếp cận như vậy chủ yếu phản ánh hai quá trình đặc trưng của tính hiện đại: sự phân biệt về mặt chức năng của các thiết chế và sự gia tăng cá nhân hóa của các nhân tố chủ chốt, hai quá trình không mang ý nghĩa về sự suy tàn tất yếu của tôn giáo và ít liên quan đến sự biến mất của các hiện tượng niềm tin tôn giáo.

2. Đa dạng tôn giáo ở Việt Nam đã và đang là một hiện hữu

Ta vẫn thường nghe, đọc và viết mệnh đề: “Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc, đa tôn giáo...” trong khá nhiều tình huống học thuật. Cũng thường có luận điểm: Việt Nam không có chiến tranh tôn giáo, nhưng thế nào là chiến tranh tôn giáo thì chưa có một biện giải đầy đủ. Nhưng cũng có thực tế sau: chưa hoặc ít nghe nói, viết về đối thoại tôn giáo (religious dialogue), đối thoại liên tôn giáo (interfaith dialogue) hay interreligious dialogue).

Sự thực thì thế nào? Câu giải nằm ở lịch sử và hiện tại của Việt Nam.

Trong thực tế lịch sử, đa dạng tôn giáo đã từng tồn tại từ rất sớm. Điều này có thể chứng minh được. Tác phẩm *Lý hoặc Luận* của Mâu Tử¹⁷ đã cho thấy ít nhất từ thế kỷ 2 về đa dạng tôn giáo ở Việt Nam, cụ thể là sự tồn tại của Phật giáo, Đạo giáo và Nho giáo. Dĩ nhiên, còn một loại hình tôn giáo thường hay bị quên nhắc, hay bị gọi chệch thành “tín ngưỡng”, là tôn giáo cổ của người Việt, thường trong dân người ta vẫn gọi là “thờ”, “thờ cúng” đối với các vị “thần” (trong tiếng Việt bình dị hay dùng danh xưng ÔNG, BÀ) cũng tồn tại, lại tồn tại rất lâu, rất biến hình nếu chịu khó lần tìm theo nguyên tắc bóc lớp, khôi phục “cổ mẫu” (Archetype).

Cái lý thú và lôi cuốn của sự đa dạng đương thời là thế nào? Ở chỗ: cũng vẫn người dân chủ thể của tôn giáo cổ đó (có thể là cá nhân, nhóm và một vùng) lại tiếp nhận các tôn giáo ngoại nhập. Vậy, thay vì nói đứt gãy văn hóa, hãy gọi đó là “mô hình bổ sung”, hay “mô hình thay thế”, tất cả hướng đến thỏa mãn nhu cầu sinh tồn của nhóm mình. Tôn giáo là nhu cầu sống, không phải/chỉ nằm ở thỏa mãn tâm lý, ý thức đơn lẻ.

Thế kỷ 17, 20 lại cho thấy sự du nhập của Kitô giáo với hai nhánh chính là Công giáo và Tin Lành. Sự kiện du nhập của Kitô giáo vẫn tuân theo định dạng mô hình bổ sung hay mô hình thay thế của chủ thể tiếp nhận là nhóm người Việt tiên khởi có khuynh hướng bảo tồn cộng đồng của chính họ. Đó chính là nhu cầu cơ bản, tạo ra nguyên nhân đầu tiên để nhóm cải giáo, trở thành một nhóm có “bản sắc” riêng trong cộng đồng lớn. Đó không hề là đứt gãy, nếu không muốn

nói là sự vươn lên của nhóm, nhằm tạo ra một dạng an ninh tâm linh/tinh thần (Spiritual security) để phòng vệ trước sự áp chế của các nhóm ưu trội trong xã hội.

Tôi gọi đây là *lý thuyết về mô hình bổ sung* hay *mô hình thay thế* để lý giải tình huống cải giáo, nguyên nhân cải giáo ở người Việt và các tộc người hiện tại. Dĩ nhiên, lý thuyết này còn cần được triển khai minh định thêm, nhưng ít nhất nó cho ta cắt nghĩa được vì sao mà ở thế kỷ 17, rồi thế kỷ 20, Kitô giáo lại có thể xâm nhập vào người Việt, được coi là nhuần nhuyễn hỗn dung tôn giáo bản địa và Tam giáo. Nó cho phép xác định bản sắc nhóm, tính quy thuộc cộng đồng, xã hội diễn ra ở bất kỳ xã hội nào, thời kỳ nào. Không thể nói ngược, vì như thế người ta không thể cắt nghĩa sự cải giáo diễn ra từ lịch sử xa xưa cho đến trung thế kỷ ở Việt Nam. Và thật ý nghĩa khi ta đang chứng kiến mô hình bổ sung này đang tiếp tục ở ngày hôm nay với các nhóm tôn giáo cũ và mới.

Chính đây là nền tảng của sự đa dạng tôn giáo hiện hữu không chỉ trong lịch sử mà cả hiện tại ở Việt Nam. Đây cũng chính là nền tảng của đa nguyên tôn giáo mà nay đang được nhận dạng và minh định trong nghiên cứu ở Việt Nam.

3. Tại sao lại phải có đối thoại liên niềm tin tôn giáo?

Sự kiện hiện hữu đồng thời các tôn giáo chưa nói lên rằng các tôn giáo đó có hay không các “liên hệ” trực tiếp hay gián tiếp, tương tác hay xung đột trực tiếp hay gián tiếp. Nó tùy thuộc vào việc xem xét các tình huống cụ thể, thay cho nhận định chung chung.

Thí dụ 1: Thời Trần, vua Trần Nhân Tông “chống gậy” đi khắp chốn trong nước giáo hóa dân chúng không “thờ nhảm”. Đây là trường hợp hi hữu khi một ông sư-nhà vua dùng giáo lý Phật giáo và vị thế bác bỏ sự thờ cúng trong dân chúng được coi là không phù hợp với Phật giáo và thể chế nhà nước. Đây có thể coi là biểu thị sự xung đột giữa tôn giáo chính thức và tôn giáo bản địa được không? Khó trả lời, nhưng nếu cho suy đoán thì có thể coi là một nỗ lực quy tụ tôn giáo bản địa vào tôn giáo chính thức. Nhưng cũng thời Trần, thấy rõ hơn là sự xung đột giữa các Nho sĩ và giới Phật giáo qua lời bình của họ đối với Phật giáo. Tuy nhiên, các Nho sĩ cũng không thể thoát ra

khỏi thể ứng xử nước đôi khi một mặt họ phê phán như vậy, song mặt khác, họ cũng tham gia vào hành hoạt “tam giáo” trong thực tế. Như thế, rõ ràng không thể bảo rằng chỉ có tương tác mà không có xung đột hay ngược lại.

Thí dụ 2: Trường hợp vua Lê Thánh Tông ban luật để chấn chỉnh hoạt động của nhà sư không giữ đúng vị thế, và người sau bình luận cho đó là sự “độc tôn” Nho giáo, còn Phật giáo, Đạo giáo suy tàn. Đây điển hình là một nhận định thiếu căn cứ toàn diện. Không có chuyện độc tôn tôn giáo - học thuyết nào trong suốt lịch sử Việt Nam, nhất là từ thời tự chủ thế kỷ 10 về sau. Sự chấn chỉnh của Lê Thánh Tông chỉ nên được cắt nghĩa: ông dùng trật tự do Nho giáo hậu thuẫn để sắp xếp lại xã hội mà sau thời Hồ, thuộc Minh đã có nhiều xáo trộn, trong đó có nạn giả sư để trốn tránh bổn phận làm dân và tha hóa Phật giáo. Về cơ bản, do chưa tổng hợp lại được một cách đầy đủ, có thể nhận thấy đa dạng tôn giáo vẫn là một hiện thực thời Lê (gồm cả Mạc, Lê Trung hưng), không có xung đột, chỉ là thay đổi trật tự ưu tiên tôn giáo chính thức của nhà nước mà thôi. Khi chúa Trịnh ở Đàng Ngoài cai trị, tình thế ưu tiên tôn giáo vẫn không có gì thay đổi, nếu như không muốn nói dưới thời các chúa Trịnh, tôn giáo Mẫu Liễu, Nội Đạo Tràng liên tiếp xuất hiện, khiến cho bức tranh hỗn dung tôn giáo lại càng được tô đậm. Đây cũng là thời điểm Công giáo du nhập, chứng tỏ một nhóm người Việt đã thực thi mô hình bổ sung bởi họ cho đó là phương cách bảo vệ và phòng vệ khi tiếp nhận được niềm tin mới.

Các chúa Nguyễn ở Đàng Trong lại càng cho thấy một sự chấp nhận đa dạng tôn giáo khi thu nạp các vị thần địa phương trước kia của người Chăm, người Khmer vào hệ thống tôn giáo chính thức của mình. Không những thế, còn tỏ ra khoan dung với các giáo sĩ Phương Tây, tu sĩ Phật giáo người Hoa, Nhật. Dĩ nhiên, điều này cho thấy trong dân chúng, nhiều loại hình tôn giáo đang được thực hành, và như đã nói, tồn tại nhiều nhóm mang bản sắc tôn giáo riêng biệt cùng tồn tại.

Triều Nguyễn không nằm ngoài mô hình bổ sung hay mô hình thay thế như đã đề cập. Đáng tiếc nhất là sự “bức đạo” xảy ra dưới thời Minh Mệnh, Thiệu Trị đối với người Công giáo. Đây có thể xem là

một trong những đỉnh điểm của sự xung đột tôn giáo trong lịch sử Việt Nam. Càng gần với lịch sử hiện đại, khi chủ nghĩa thực dân Phương Tây tràn đến các thuộc địa, xung đột tôn giáo được coi là một phần của xung đột thực dân - thuộc địa. Kết quả là Kitô giáo, trong đó chủ yếu là Công giáo đã được lan tỏa dưới cả hai dạng: tự nguyện tuân theo và cưỡng bức tuân theo, khiến cho bức tranh đa dạng tôn giáo nghiêng về hướng xung đột hơn là tự nguyện tương tác.

Thí dụ 3: Thời thuộc Pháp, Công giáo đã có một vị thế vững chắc hơn bao giờ hết trên cả phương diện phân bố và số lượng tín đồ. Tình thế càn xen giữa chiến tranh và khai thác thuộc địa và phát triển tôn giáo khiến cho bức tranh đa dạng tôn giáo ở Việt Nam trở nên phân hóa rõ rệt giữa một bên là tôn giáo có gốc Phương Tây được chính quyền thuộc địa bảo trợ công khai và bên kia là khối tôn giáo “truyền thống”: Nho - Phật - Đạo - tôn giáo bản địa. Do áp lực của chính trị thực dân, đa dạng tôn giáo đã mất cân bằng nghiêm trọng khi Công giáo ngày một phát triển, trong khi các tôn giáo còn lại suy yếu, thậm chí bị hủy hoại phần lõi như Nho giáo, để rồi tôn giáo bản địa, vốn được tích hợp vào hệ thống tôn giáo chính thức, trở thành một dạng tôn giáo tàn lụi, mất tính hệ thống và dần trở về môi trường cộng đồng làng mạc. Tuy vậy, công bằng mà nói, chính quyền thuộc địa cũng đã có sự tôn trọng nhất định đối với khối tôn giáo truyền thống, nhất là trong sự bảo trợ các cơ quan và cá nhân nghiên cứu thực hiện nhiều cuộc khảo sát, phân tích và xuất bản các công trình về tôn giáo ở Việt Nam. Mặc dầu vậy, bức tranh đa dạng tôn giáo thời kỳ này cũng kịp để lại các vết rạn nứt mà ở thời kỳ sau, người cầm quyền đã không khỏi lúng túng khi tạo thế cân bằng tôn giáo.

Thí dụ 4: Sau năm 1990, khi Đảng Cộng sản Việt Nam đổi mới cách nhìn tôn giáo, một luận đề mới được đề xuất: đạo đức tôn giáo có nhiều điều phù hợp với công cuộc xây dựng xã hội mới. Như vậy, cách nhìn này cho thấy đã nhận ra và khẳng định rằng tôn giáo là một thực thể xã hội (dù đặc biệt), hay như bây giờ tôi gọi là thực thể tôn giáo, có tác động đối với xã hội. Một luận đề như thế cũng đồng nghĩa đặt ra một thách thức trước người nghiên cứu: họ sẽ phải xác định và nhận diện giá trị đạo đức của các tôn giáo nói chung, của từng tôn giáo nói riêng để xã hội có thể đạt được sự hài hòa và đúng mực.

Không những thế, họ có trách nhiệm phân tích và chỉ ra trong môi trường đa dạng tôn giáo như ở Việt Nam, các thực thể tôn giáo tương tác với nhau và với xã hội như thế nào, đem lại hiệu ứng xã hội nào trong điều kiện công nghiệp hóa, hiện đại hóa, toàn cầu hóa và hội nhập quốc tế. Có thể coi đây là một dự án hoàn toàn mới, đòi hỏi phải được nhận diện và phân tích thấu lẽ.

Các bài học lịch sử, các tình huống vừa nêu, dù chỉ là phác lược, cũng cho thấy đa dạng tôn giáo ở Việt Nam đòi hỏi nhu cầu thiết lập đối thoại liên tôn giáo trong phạm vi quốc gia, có thể mở rộng ra phạm vi quốc tế. Sự thiết lập này là niềm hy vọng của xã hội và của chính các tôn giáo, khi mà nhìn lại, ta chỉ thấy có sự tồn tại bên nhau giữa các tôn giáo, chưa bao giờ các tôn giáo chung tay tìm kiếm một sự liên kết có tính thường xuyên nhằm thể hiện rõ trách nhiệm xã hội, đang và sẽ nổi lên như một ưu tiên nhằm phục vụ xã hội như hiện tại và trong tương lai.

Vậy, thế nào là đối thoại liên tôn giáo?

Có thể tham khảo một khuôn khổ đối thoại liên tôn giáo qua kinh nghiệm của Ireland như sau:

Đối thoại là tìm cách:

- Tăng sự hiểu biết lẫn nhau và mối quan hệ tốt.
- Xác định các nguyên nhân gây căng thẳng trong quan hệ giữa các tôn giáo (nguyên văn là Islam giáo, Kitô giáo). Đây thường là kinh tế, xã hội hay chính trị hơn là tôn giáo.
- Xây dựng sự hiểu biết và sự tự tin để vượt qua hoặc ngăn chặn căng thẳng.
- Phá vỡ những rào cản và định kiến nào dẫn đến mất lòng tin, nghi ngờ và cố chấp.

Đối thoại không phải là:

- Nói về hay lướt qua những khác biệt. Đối thoại không nhằm đến một niềm tin chung.
- Một cách cải giáo đối với người khác. Trong đối thoại, mỗi bên vẫn lưu giữ đúng với niềm tin của mình.

• Một không gian cho lập luận, tấn công hoặc bác bỏ những niềm tin của người khác. Đó là về việc tăng sự hiểu biết và tin cậy lẫn nhau¹⁸.

Vậy, rốt cuộc, đối thoại liên tôn giáo không hề là một cản trở cho sự phát triển xã hội, trái lại, nó tạo nên sự cởi mở, khoan hòa, cảm thông và ổn định xã hội. Đó cũng có thể được coi là mục đích của đối thoại liên tôn giáo, nếu khác đi, không thể có đối thoại.

4. Điều kiện nào thì có đối thoại tôn giáo?

1) Thể chế nhà nước thế tục trung tính và đồng thuận xã hội

Trong khuôn khổ bài này, tôi không muốn nhắc lại các nghiên cứu đã có phân tích về các mô hình nhà nước đối với sự phân ly giữa nhà nước và tôn giáo. Điều cần nói rõ tại đây là: đa dạng tôn giáo và sự khách quan, ứng xử công bằng và tuân thủ luật pháp là điều kiện tiên quyết để diễn ra đối thoại liên tôn giáo. Vai trò của nhà nước trong đối thoại liên tôn giáo là dẫn dắt, tạo môi trường và các điều kiện pháp lý cũng như chính sách cần thiết cho một cuộc đối thoại như thế diễn ra.

Một bối cảnh lý tưởng như thế nếu diễn ra sẽ đem lại một sự đồng thuận xã hội đáng muốn và đối thoại liên tôn giáo không còn xa lạ với cuộc sống hằng ngày, nó sẽ trở thành một phần của hoạt động sống trong người dân.

2) Ý chí và mong muốn đối thoại

Dĩ nhiên, đối thoại liên tôn giáo không thể là một sự áp đặt từ bên ngoài, mà chỉ có thể xuất phát từ nhu cầu tồn tại của mọi thực thể xã hội, trong đó có thực thể tôn giáo. Nói cách khác, tương tác tôn giáo - xã hội sẽ được diễn ra một cách hiện thực khi ý chí đối thoại và mong muốn đối thoại là một phần của chiến lược và dự án xã hội. Thế mà, các tôn giáo đều có các dự án xã hội, do vậy, ý chí và mong muốn đối thoại sẽ là con đường nhanh nhất để các tôn giáo thực hiện các dự án đó, tạo nên sự hài hòa xã hội.

5. Viễn tượng (thay cho lời kết)

Mở cuộc hội thảo lần này, cũng là lần đầu tiên chủ đề đối thoại liên tôn giáo được đặt ra đúng với tầm vóc của nó bởi xã hội đang cần, người quản trị xã hội và các tổ chức tôn giáo cũng vậy. Nhưng tôi cũng chỉ coi đây là một khởi đầu, chưa thỏa mãn mọi khía cạnh học

thuật và thực tiễn cần có để có thể thiết lập đối thoại liên tôn giáo ở Việt Nam.

Sự khích lệ có lẽ nằm ở phía trước, khi mà đối thoại liên tôn giáo diễn ra được trong thời gian sớm nhất, thì đó cũng là niềm an ủi sự nỗ lực của tôi và các đồng nghiệp, các nhà nghiên cứu.

Có thể coi bước khởi đầu khiêm tốn này như một nỗ lực cần thiết để đối thoại liên tôn giáo được nhận diện trong cuộc sống của chúng ta, với mong ước có được hạnh phúc và thịnh vượng./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Xem: E. E. Evans-Pritchard, *Các nhà nhân học đối mặt với lịch sử và với tôn giáo*, “Tôn giáo và các nhà nhân học”, PUF: 33.
- 2 D. Martin (1969), *The religious and the Secular: Studies in Secularization*, Routledge & Kegan Paul, London: 9-22.
- 3 O. Tschannen (1992), *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève-Paris: 293.
- 4 Về tôn giáo ở Mỹ, tham khảo hồ sơ đã xuất bản trong *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, số 83 và 84, đặc biệt, D. A. Roozen, J. W. Carroll, W. C. Roof, *La génération nésée après guerre et la religion instituée. Un aperçu de 50 ans de changement religieux aux États - Unis*: 25-52.
- 5 R. Finker (1992), “An unsecular America” (Một nước Mỹ phi thế tục), trong Steve Bruce xuất bản, *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press: 154.
- 6 R. I. Smith (1993), *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford, 1974. Tham khảo thêm: M. R. Musllins, S. Susuitiu, P. L. Swanson, *Religion and Society in Modern Japan*, Berkeley (California), Asian Humanities Press.
- 7 J.-P. Berthon trong *Le fait religieux* (Jean Delumeau chủ biên), Paris, Fayard, 1993: 617.
- 8 G. Kepel chủ biên, *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993: 17.
- 9 B. Wilson (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, NY, OUP.
- 10 S. Bruce và R. Wallis, *Secularization: The Orthodox Model*, Sdd: 8-30.
- 11 P. Berger (1974), *La religion dans la conscience moderne* (dịch từ cuốn *The Sacred Canopy*), Le Centurion, Paris: 174.
- 12 B. Wilson (1966), *Religion in Secular Society*, London, Watts, tái bản năm 1982: 149.
- 13 B. Wilson (1976), “Aspects of secularization in the West”, *Japanese Journal of Religious Studies*, tập 3: 276.
- 14 B. Wilson (1976), *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Clarendon Press: 25.
- 15 J. Baubérot (1994), “Laïcité, laïcization, sécularisation”, trong A. Dierkens xuất bản, *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, Đại học Bruxelles xuất bản: 12, 14.

- 16 F. Champion (1993), "Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse", *Social Compass*, 40(4): 592.
- 17 Về tác phẩm này, tối thiểu xem khảo cứu của Lê Mạnh Thát, *Mâu Tử - Lý hoặc Luận*, được đăng trên:
<http://www.tuvienquangduc.com.au/lichsu/14vanhocpgvn.html>
- 18 Xem: *A Journey together, Muslims and Christians in Ireland: Building mutual respect, understanding and cooperation, A Resource for Christian Muslim Dialogue*, Researched and compiled by Gerard Forde MA, pdf, pp. 7-8, <http://www.coistine.ie/what-is-interreligious-dialogue>. Hay cũng có thể xem: *Principles for interreligious dialogue*, file:///G:/Hoi%20thao%20Doi%20thoai%20Lien%20ton%20giao%202015/PRI NCIPLES%20FOR%20INTERRELIGIOUS%20DIALOGUE.pdf

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *A Journey together, Muslims and Christians in Ireland: building mutual respect, understanding and cooperation, A Resource for Christian Muslim Dialogue*, Researched and compiled by Gerard Forde MA, pdf, pp. 7-8, <http://www.coistine.ie/what-is-interreligious-dialogue>. Hay cũng có thể xem: *Principles for interreligious dialogue*, file:///G:/Hoi%20thao%20Doi%20thoai%20Lien%20ton%20giao%202015/PRI NCIPLES%20FOR%20INTERRELIGIOUS%20DIALOGUE.pdf.
2. B. Wilson (1966), *Religion in Secular Society*, London, Watts, tái bản năm 1982.
3. B. Wilson (1976), "Aspects of secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies*, tập 3.
4. B. Wilson (1976), *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Clarendon Press.
5. D. Martin (1969), *The religious and the Secular*, Routledge and Kegan Paul.
6. D. A. Roozen, J. W. Carroll, W. C. Roof (1993), *La génération nésée après guerre et la religion instituée. Un aperçu de 50 ans de changement religieux aux Etats - Unis*, pp. 25-52 in *Archives de sciences sociales des religions*, N^o. 83, 84.
7. E. E. Evans-Pritchard, *Các nhà nhân học đối mặt với lịch sử và với tôn giáo*, "Tôn giáo và các nhà nhân học", PUF.
8. F. Champion (1993), "Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse", *Social Compass*, 40(4).
9. J. Baubérot (1994), "Laïcité, laïcization, sécularisation", trong A. Dierkens xuất bản, *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, Đại học Bruxelles xuất bản.
10. O. Tschannen (1992), *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève-Paris.
11. P. Berger (1974), *La religion dans la conscience moderne*, (dịch từ cuốn *The sacred Canopy*), Le Centurion, Paris.
12. R. Finker (1992), "An unsecular America" (Một nước Mỹ phi thế tục), trong Steve Bruce xuất bản, *Religion and Modernization - Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press.
13. <http://www.tuvienquangduc.com.au/lichsu/14vanhocpgvn.html>

Abstract**THE NEED FOR ESTABLISHING INTER-RELIGIOUS
DIALOGUE IN CONTEMPORARY VIETNAM**

The inter-religious dialogue is not an available route but it needs to be actively effectuated. Currently, the expansion of religious activities in Vietnam has shown that increased participation in ensuring social security, health care and education of religious organizations which has been expressed in the perspective as well as the texts on the religious field of the Party and the State. In recent years, the Institute for Religious Studies of the Vietnam Academy of Social Sciences has conducted a number of research topics and programs and published some works related to the inter-religious dialogue. However, it needs to refer to other countries in evaluating and analyzing the inter-religious dialogue in Vietnam. In this tendency, the article explains some issues such as why there must be inter-religious dialogue? What is an inter-religious dialogue? and Which are conditions of having inter-religious dialogue?

Keywords: Dialogue, needs, religious faith, Vietnam.