

MỘT SỐ LÝ THUYẾT NGHIÊN CỨU TÔN GIÁO ĐƯƠNG ĐẠI

Tóm tắt: Vào những thập niên cuối của thế kỷ 20, tôn giáo có biểu hiện phục hồi trở lại, phát triển ở nhiều quốc gia, khu vực trên thế giới với những sắc thái mới. Sự trỗi dậy của tôn giáo truyền thống, sự xuất hiện và bùng phát các hiện tượng tôn giáo mới làm thay đổi diện mạo tôn giáo đòi hỏi cần có một cái nhìn mới mẻ hơn về hiện tượng tôn giáo trong xã hội hiện đại. Những lý thuyết truyền thống, kể cả lý thuyết thể tục hóa đã không thể đáp ứng được đòi hỏi đó, thậm chí nó còn bị chỉ trích mạnh mẽ vì những tiên đoán tôn giáo sẽ mất đi trong xã hội hiện đại. Các nhà nghiên cứu đã nhận ra những điểm hạn chế của lý thuyết thể tục truyền thống và tìm kiếm một công cụ lý thuyết mới để phục vụ cho việc nghiên cứu của mình trong bối cảnh xã hội đương đại. Chính điều đó đã dẫn đến sự ra đời một số lý thuyết nghiên cứu tôn giáo đương đại. Bài viết này trình bày một số lý thuyết nghiên cứu tôn giáo đương đại như lý thuyết thực thể tôn giáo, lý thuyết đa dạng tôn giáo, lý thuyết thể tục hóa và lý thuyết thị trường tôn giáo.

Từ khóa: Lý thuyết, nghiên cứu tôn giáo, đương đại.

1. Lý thuyết thực thể tôn giáo

Khái niệm thực thể tôn giáo đã được giới nghiên cứu tôn giáo học Phương Tây đề cập đến từ khá lâu, nhưng nó mới được sử dụng phổ biến trong những thập niên gần đây. Năm 1992, khái niệm “thực thể tôn giáo”, xuất hiện trong cuốn sách cùng tên của Jean Delumeau và trở thành đề tài tranh luận sôi nổi trong giới học thuật Pháp và Châu

* Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Tin ngưỡng, Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh.
Ngày nhận bài: 26/02/2018; Ngày biên tập: 08/3/2018; Ngày duyệt đăng: 21/3/2018.

Âu (Đức, Bỉ). Năm 2002, Régis Débray công bố bài: *Thực thể tôn giáo: các định nghĩa và vấn đề* làm rõ hơn thuật ngữ thực thể tôn giáo và chỉ ra ba đặc tính của nó: 1) Là thực thể nhận biết và thừa nhận của tất cả mọi người; 2) Là thực thể không bị xét đoán về bản chất, trạng thái luân lý và đạo đức cũng như nhận thức luận khi thừa nhận và 3) là thực thể mang tính toàn thể¹. Theo Rene Resmond, việc dùng khái niệm thực thể tôn giáo là “có thể chấp nhận được bởi tính khách quan của nó: có nghĩa là tính trung lập của nó cũng như tính bao phủ của nó cho phép xác định thái độ tán thành cá nhân cũng chỉ là một chiều kích xã hội”². Năm 2009, trong công trình *Giảng dạy các thực thể tôn giáo*, Dominique Borne và Jean Paul Willaim cho rằng, việc sử dụng khái niệm thực thể tôn giáo sẽ khắc phục được cách hiểu sai lầm trong giảng dạy lịch sử tôn giáo, bởi vì dù đề cập đến các tôn giáo, nhưng lại chia cắt chúng như là các truyền thống thực hành tôn giáo riêng trong bối cảnh lịch sử và địa lý khác nhau cũng như hiểu lịch sử các tôn giáo chỉ là sự du nhập của các tôn giáo lớn³. Mặt khác, nó cũng khắc phục cách nhìn nhận tôn giáo chỉ là các tôn giáo thể chế, như kiểu Kitô giáo, Islam giáo, Phật giáo,... mà không thấy được tính đa dạng của thực thể tôn giáo trong tổng thể xã hội.

Tại Việt Nam, trước đây cách tiếp cận của chủ nghĩa Mác-Lênin về vấn đề tôn giáo chủ yếu dưới góc độ là *hình thái ý thức xã hội*, thậm chí còn đồng nhất tôn giáo với ý thức hệ. Một ví dụ điển hình là trong tập bài giảng về tín ngưỡng, tôn giáo dành cho lớp cao cấp lý luận chính trị của Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, năm 1997, viết: “Chủ nghĩa Mác-Lênin cho rằng về bản chất, tôn giáo chỉ là hình thái ý thức xã hội phản ánh tồn tại xã hội”⁴. Sau khi có sự đổi mới về công tác tôn giáo (đánh dấu bằng sự ra đời Nghị quyết số 24 của Bộ Chính trị về *tăng cường công tác tôn giáo trong tình hình mới*, ngày 16/10/1990), vấn đề tôn giáo được *nhận thức lại* đúng theo tinh thần của chủ nghĩa Mác-Lênin, rằng *tôn giáo không chỉ là một hình thái ý thức xã hội mà còn là một thực thể xã hội*⁵. Việc nghiên cứu tôn giáo với tư cách là một thực thể xã hội của giới nghiên cứu ở Việt Nam qua hai giai đoạn gắn với hai mô hình lý thuyết, đó là thuyết “*tứ tổ*” (bốn yếu tố) và thuyết “*ngũ tính*” (năm tính chất).

Mô hình lý thuyết “tứ tố”

Đặng Nghiêm Vạn là người đầu tiên coi tôn giáo là một “thực thể” khách quan của xã hội trong cuốn *Bước đầu tìm hiểu đạo Cao Đài*, xuất bản năm 1995. Theo ông, quan điểm này đã được K. Marx khẳng định qua luận điểm nổi tiếng: “Nhà nước ấy, xã hội ấy sản sinh ra tôn giáo”⁶ và được các nhà tôn giáo học quyền uy như M. Weber, É. Durkheim thừa nhận. Theo tác giả, sở dĩ coi tôn giáo là một thực thể xã hội, bởi vì nó “mang tính cộng đồng, tính xã hội”⁷. Hơn nữa, ông còn cho rằng: “Trong tôn giáo có vấn đề ý thức hệ, nhưng cũng không hẳn chỉ là ý thức hệ, mà còn gắn với văn hóa với lối sống của từng dân tộc, từng khu vực”⁸. Tán thành quan điểm của nhà tôn giáo học người Pháp, Y. Lambert⁹ và nhà tôn giáo học người Nga, G. V. Plekhanov¹⁰, tác giả Đặng Nghiêm Vạn cho rằng một tôn giáo gồm có bốn yếu tố cấu thành: “có một niềm tin, một nội dung, những nghi thức, những quy chế về tổ chức, những kiêng cử của nó”¹¹. Ông viết: “một tôn giáo nào cũng bao gồm một *hệ thống niềm tin*, được hình thành do những tình cảm thông qua những hành vi tôn giáo biểu hiện rất khác nhau,... được quy định bởi một *nội dung mang tính siêu thực* (hay siêu nghiệm), nhằm tập hợp những thành viên thành một cộng đồng có tính xã hội”¹². Theo tác giả, một cộng đồng tôn giáo bao giờ cũng có hai bộ phận: những người quản lý điều hành theo thiết chế được định ra (tổ chức quản lý hay gọi là tổ chức giáo hội) và những tín đồ thường¹³. Thuyết “tứ tố” (tức bốn yếu tố: niềm tin, nội dung hay giáo lý, giáo luật; nghi lễ hay thực hành đức tin và cộng đồng) trên đã được tác giả phân tích khá sâu sắc trong cuốn sách *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam* do Nhà xuất bản Chính trị quốc gia ấn hành năm 2003.

Quan điểm trên được hầu hết giới nghiên cứu trong nước thừa nhận và đã được đưa vào giảng dạy chuyên ngành tôn giáo học trong chương trình đào tạo lý luận chính trị tại Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh từ nhiều năm nay. Tập *Đề cương bài giảng khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (dùng cho các lớp bồi dưỡng kiến thức lý luận về tín ngưỡng và tôn giáo)* của Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, năm 1997, viết: “Tôn giáo là hình thái ý thức xã hội, đồng thời

cũng là một thực thể xã hội”¹⁴. Cuốn *Những đặc điểm cơ bản của một số tôn giáo lớn ở Việt Nam* viết: “Tôn giáo vừa là một hình thái ý thức xã hội, vừa là một thực thể xã hội. Với tư cách là một hình thái ý thức xã hội, tôn giáo luôn phản ánh tôn tại xã hội”¹⁵. Tập bài giảng dành cho các hệ đào tạo lý luận chính trị của Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh từ năm 2001 đến nay đều viết: “Chủ nghĩa Mác-Lênin cho rằng, về bản chất, tôn giáo không chỉ là hình thái ý thức xã hội, mà còn là *một thực thể xã hội*”¹⁶.

Nhìn chung, cách tiếp cận tôn giáo theo lý thuyết “thực thể tôn giáo” đã khắc phục được cách nhìn nhận phiến diện về tôn giáo trên phương diện là một “hình thái ý thức xã hội”. Mặc dù cách tiếp cận tôn giáo theo thuyết thực thể với bốn yếu tố (niềm tin; giáo lý, giáo luật; nghi lễ và tổ chức) này được giới khoa học Việt Nam và luật pháp Việt Nam thừa nhận¹⁷ phổ biến. Tuy nhiên, nó chưa được làm rõ về mặt lý thuyết. Nói cách khác, tiếp cận tôn giáo theo thuyết “bốn yếu tố”¹⁸, trên thực tế mới chỉ dừng lại ở việc chỉ ra các bộ phận cấu thành của một tôn giáo, nghĩa là cái nội tại bản thân tôn giáo chứ chưa thấy được tôn giáo là một tiểu hệ thống bên cạnh các tiểu hệ thống khác của tổng thể xã hội.

Mô hình thuyết “ngũ tính”

Những nghiên cứu tôn giáo ở Việt Nam theo quan điểm đổi mới với việc nhìn nhận tôn giáo không chỉ là một hình thái ý thức xã hội mà còn là một thực thể xã hội thời gian qua đã đạt được những thành tựu quan trọng, nhận thức xã hội về vấn đề tôn giáo đã được nâng cao. Thậm chí ngày nay người ta không chỉ nhìn nhận tôn giáo với tư cách là “một thực thể khách quan của xã hội”, mà còn là “một nguồn lực trí tuệ”¹⁹, “một nguồn lực xã hội”²⁰, “một nguồn vốn xã hội” có vai trò quan trọng đối với sự phát triển kinh tế, xã hội. Rõ ràng, với cách nhìn nhận như vậy thì việc tiếp cận tôn giáo theo thuyết “tứ tố” sẽ không thỏa mãn được yêu cầu, đòi hỏi của tôn giáo trong xã hội hiện đại. Vì thế, một số nhà tôn giáo học đặt lại vấn đề cần có cách tiếp cận thực thể tôn giáo một cách thực tế hơn và rộng lớn hơn. Người nêu lên vấn đề này là tác giả Nguyễn Quốc Tuấn, khi ông cho rằng, việc nhìn nhận tôn giáo là một thực thể khách quan của xã hội đã được các nhà khoa

học Việt Nam như Đặng Nghiêm Vạn, Nguyễn Duy Hinh đề cập tới, nhưng chưa làm rõ nội hàm của nó.

Từ cách đặt vấn đề đó, qua các bài viết: *Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo* và *Triển khai lý thuyết thực thể tôn giáo* đăng trên tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo số tháng 3 và tháng 10 năm 2014, dựa vào các công trình nghiên cứu lý luận của các học giả Phương Tây, Nguyễn Quốc Tuấn đã làm rõ nội hàm của lý thuyết thực thể tôn giáo. Theo đó, một thực thể tôn giáo được xem là một tiểu hệ thống trong tổng thể xã hội, bao gồm năm đặc tính (*ngũ tính*), để phân biệt nó với các thực thể xã hội khác theo hai chiều thời gian và không gian, một thuộc về lịch sử và bốn thuộc về thiết chế xã hội. Theo đó, thực thể tôn giáo vừa là một *thực thể lịch sử* (hay tính lịch sử), đồng thời là một *thực thể xã hội* với bốn đặc tính: tính *tập thể*, tính *vật thể* hay tính *tài liệu*, tính *biểu tượng*, và tính *trải nghiệm* và *nhạy cảm*. Năm đặc tính đó đều song tồn không thể chia tách hay phân biệt theo thứ tự thời gian lẫn vị trí không gian cao thấp như một thực thể xã hội²¹. Chúng tạo thành một tiểu hệ thống trong tổng thể hệ thống xã hội. Theo tác giả, một xã hội có thể chia làm năm tiểu hệ thống cơ bản: 1) Kinh tế, 2) Văn hóa (con người sáng tạo), 3) Nhà nước - thể chế chính trị, 4) Tôn giáo (tâm linh), 5) Hệ sinh thái và môi trường²². Năm tiểu hệ thống này không tồn tại riêng rẽ mà chúng có sự liên hệ, tương tác và xung đột, biểu lộ bằng sự cân bằng hoặc mất cân bằng tùy thời điểm và không gian lịch sử. Năm tiểu hệ thống này đến lượt nó lại là một hệ thống của các hệ thống dưới cho đến các hệ thống vi mô. Có nghĩa, chính thể xã hội là một cấu trúc tổng thể mà mỗi hệ thống nhỏ hơn là một thực thể xã hội của tổng thể²³.

Như vậy, thực thể tôn giáo là một khái niệm dùng để chỉ toàn bộ thực thể tôn giáo tồn tại trong lịch sử đồng thời là một thiết chế và kết cấu của đời sống xã hội, chịu tác động từ các mối quan hệ và tương tác với các thiết chế xã hội khác²⁴. Thực thể xã hội là một tiểu hệ thống có vai trò trong hệ thống xã hội tổng thể, có một cấu trúc riêng so với các tiểu hệ thống khác, nhưng có quan hệ tương tác (cả chiều thuận lẫn chiều nghịch) đối với các tiểu hệ thống khác: tôn giáo và chính trị, tôn giáo và kinh tế, tôn giáo và giáo dục, tôn giáo

và sức khỏe... Khi xác định tôn giáo như một thực thể xã hội gồm “*ngũ tính*” (5 tính chất): *tính lịch sử, tính tập thể, tính vật thể, tính biểu tượng, tính trải nghiệm và nhạy cảm*, có nghĩa là một thực thể tôn giáo, nhìn theo hệ thống luận là một tiểu hệ thống của tổng thể xã hội. Ở cấp độ tiểu hệ thống, có thể coi thực thể tôn giáo được phân tích như một phần của tổng thể xã hội, nhưng tự thân, nó cũng là một cấu trúc được vận hành trên bốn nguyên tắc²⁵ tương tác với các tiểu hệ thống khác như một quan hệ chỉnh thể, trên cơ sở tổ chức của chính nó và của cả hệ thống xã hội, trong mối quan hệ nhân quả và đan chéo, phức tạp, làm nên phức hợp tôn giáo - văn hóa - chính trị của tổng thể xã hội²⁶.

Như vậy, lý thuyết thực thể tôn giáo đã và đang được áp dụng nghiên cứu ở Việt Nam hiện nay bao gồm hai mô hình: mô hình thuyết “*tứ tố*” và mô hình thuyết “*ngũ tính*”. Đây không phải là hai mô hình tách biệt nhau, mà là sự tiếp nối trong nghiên cứu nhằm làm rõ hơn tôn giáo với tư cách là một thực thể xã hội. Nghiên cứu thực thể tôn giáo theo thuyết “*tứ tố*” sẽ có điều kiện đi sâu làm rõ các yếu tố tạo thành *cái tôn giáo* nói chung hay của một tôn giáo cụ thể nói riêng. Trong khi, nghiên cứu thực thể tôn giáo theo thuyết “*ngũ tính*” sẽ có điều kiện đi sâu làm rõ các yếu tố tạo thành tôn giáo với tư cách là một tiểu hệ thống trong các mối quan hệ với các thực thể xã hội khác (kinh tế, chính trị, xã hội, văn hóa, môi trường), của tổng thể xã hội. Hai mô hình lý thuyết này đã và đang được nghiên cứu để bổ trợ cho nhau góp phần nghiên cứu sâu hơn về tôn giáo nói chung và phát huy giá trị tích cực của tôn giáo nói riêng cho sự nghiệp phát triển đất nước.

2. Lý thuyết đa dạng tôn giáo

Lý thuyết đa dạng tôn giáo (Religious diversity) xuất hiện từ nửa sau thế kỷ 20 cùng với xu thế toàn cầu hóa. Đây là một lý thuyết cơ bản bàn về mối quan hệ hài hòa giữa các tôn giáo khác nhau. Theo nghĩa chung nhất, đa dạng là sự xác nhận và chấp nhận tính đa dạng của nhiều loại hình tôn giáo. Theo các nhà nghiên cứu, lý luận về đa dạng xuất phát từ tôn giáo và gắn với tôn giáo. Trong đó, có những đại diện tiêu biểu sau đây:

Quan niệm đa dạng tôn giáo của Diana L. Eck: sự đa dạng văn hóa và tôn giáo là đặc điểm cơ bản của mọi khu vực trên thế giới. Theo ông, khái niệm “đa dạng” thể hiện ở bốn chiều kích: *Thứ nhất*, đa dạng không phải là sự đơn nhất, mà là sự tham gia mạnh mẽ vào sự đa dạng; nó không phải đã định hình, mà là một thành tựu. *Thứ hai*, đa dạng không chỉ là sự khoan dung, mà còn là việc chủ động tìm kiếm sự hiểu biết lẫn nhau giữa các hệ phái trong một tôn giáo hoặc giữa các tôn giáo khác nhau. *Thứ ba*, đa dạng là sự đối thoại và gặp gỡ của các cam kết. Nó thu tóm mọi sự khác biệt, cả khác biệt tôn giáo, không phải trong sự cô lập, mà trong mối quan hệ qua lại. *Thứ tư*, đa dạng dựa trên đối thoại, là ngôn ngữ đối thoại và gặp gỡ, cho và nhận, phê bình và tự phê bình²⁷.

Quan niệm đa dạng tôn giáo của Linh mục John Hick (Anh giáo) phản đối độc quyền cứu rỗi của Kitô giáo, cho rằng mọi tôn giáo lớn đều đúng sự thật và bình đẳng ơn cứu rỗi bất chấp sự thật về xung đột, các hoạt động đa dạng và sự nhận biết của họ. Bởi các tôn giáo đều trả lời cho các câu hỏi đích thực của con người về một thực tại “siêu việt” (Chúa Trời, Thượng đế hay thần linh). Theo ông, chân lý tôn giáo có quan hệ tương ứng với các nền văn hóa, các tôn giáo khác nhau đều phù hợp nếu là những phản ứng văn hóa “có điều kiện” với “cái thực tại” trần thế. J. Hick nêu lên lý thuyết đa dạng tôn giáo với 4 yếu tố: *Một*, con người sinh ra vốn đã có tôn giáo (tôn giáo tính) hay con người là một sinh vật tôn giáo với quan niệm “tôn giáo là phổ quát trong xã hội loài người”²⁸; *Hai*, đa dạng là bản tính tự nhiên của con người, bản thân tôn giáo ngay từ khi ra đời đã hàm chứa những yếu tố đa dạng. Do đó, sự đa dạng có trong nội dung tôn giáo; *Ba*, các tôn giáo là bình đẳng (bình đẳng về sự cứu độ con người từ một thực tại siêu việt; đều là sự mạc khải của Thiên Chúa) và cần hiểu biết, tôn trọng lẫn nhau; *Bốn*, hầu như mọi truyền thống tôn giáo đều làm thay đổi tích cực đời sống tín đồ của nó, đặc biệt trên phương diện đạo đức. Theo ông, mọi tôn giáo là những phản ứng có điều kiện đối với cùng một thực tại tối thượng²⁹.

*Quan điểm đa dạng của Harold Coward*³⁰ cho rằng thống nhất mà không có đa dạng sẽ dẫn đến việc chối bỏ tự do tín ngưỡng, tôn giáo.

Đối thoại là phương thức để tôn giáo tồn tại và phát triển trong xã hội đa dạng tôn giáo. Harold Coward đưa ra ba chủ đề chính về đa dạng tôn giáo: *Một*, đa dạng tôn giáo theo nghĩa cái *Một* được phóng chiếu ra cái *Nhiều*; *Hai*, có một sự thừa nhận chung về giá trị, phẩm chất có tính phương tiện của kinh nghiệm tôn giáo cụ thể; *Ba*, tâm linh được nhận diện và đánh giá không được áp đặt tiêu chuẩn riêng của một tôn giáo lên các tôn giáo khác. Ông cũng nêu lên mối đe dọa và khó khăn với đa dạng tôn giáo hiện nay³¹.

Tại Việt Nam, lý thuyết đa dạng đã được nhiều nhà khoa học áp dụng nghiên cứu tôn giáo trong bối cảnh toàn cầu hóa và đã đạt được những thành tựu đáng ghi nhận. Trong đó, đáng lưu ý có tác phẩm *Đa dạng hóa tôn giáo ở Việt Nam những vấn đề lý luận và thực tiễn* của Nguyễn Thị Minh Ngọc (2016). Theo tác giả, đa dạng tôn giáo là một vấn đề quan trọng trong đời sống tôn giáo thế giới hiện nay, thể hiện ở ba cấp độ: tôn giáo, xã hội và thể chế. Ở cấp độ tôn giáo, các tôn giáo phải chấp nhận sự tồn tại của nhiều hình thức tôn giáo khác và hướng đến sự hài hòa giữa các tôn giáo. Ở cấp độ xã hội, đa dạng tôn giáo đòi hỏi có nhận thức mới về vấn đề tôn giáo và chính trị, tôn giáo và kinh tế, xã hội, tôn giáo và văn hóa. Đa dạng tôn giáo ở Việt Nam hiện nay đặt ra những thách thức lớn về văn hóa và bản sắc văn hóa dân tộc. Trong xu thế đa dạng hiện nay, sự phát triển mạnh mẽ của tôn giáo thế giới như Tin Lành đang đe dọa tín ngưỡng và văn hóa truyền thống nhiều dân tộc thiểu số ở Việt Nam. Ở cấp độ thể chế, đa dạng tôn giáo thể hiện ở sự tái cấu trúc đời sống tôn giáo đặt ra nhiều vấn đề mới về quan hệ tổ chức tôn giáo và nhà nước, từ đó đòi hỏi những cải sửa về chính sách tôn giáo. Trong xu thế đa dạng, nhà nước không thể bỏ qua các tôn giáo nhóm nhỏ³².

3. Lý thuyết thể tục hóa

Thể tục hóa là thuật ngữ do giới nghiên cứu tôn giáo Phương Tây sử dụng nhằm chỉ một xu hướng hướng về con người, về thế giới trần gian, thế giới hiện tại của con người (tức cái trần tục đối lại với cái thuộc về cái thiêng, thần thánh, thế giới bên kia). Thể tục hóa xuất hiện cùng với phong trào Cải cách tôn giáo, đặt biệt từ trào lưu thể kỷ Ánh sáng với các nhà tư tưởng khẳng định sự thắng thế của khoa học

đối với thần học. Những nhà tư tưởng lớn của thế kỷ 19, 20, như: Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, và Sigmund Freud, tất cả đều tin rằng với sự phát triển của xã hội công nghiệp, tôn giáo sẽ mất dần tầm quan trọng và sẽ không còn có ý nghĩa đối với xã hội hiện đại. Trong suốt 3 thế kỷ, từ thế kỷ 18 cho đến cuối thế kỷ 20, trào lưu thế tục hóa giữ vị trí chủ lưu trong nghiên cứu tôn giáo học với tư tưởng chủ đạo về sự suy giảm vai trò của tôn giáo trong xã hội hiện đại³³. Lý thuyết thế tục hóa về sự suy tàn của tôn giáo tập trung vào hai luận điểm chính: *Một*, sự hình thành một thế giới quan duy lý dẫn đến sự xói mòn niềm tin tôn giáo. *Hai*, sự chuyên biệt hóa chức năng xã hội trong xã hội công nghiệp dẫn đến sự suy yếu chức năng của các tổ chức tôn giáo đối với đời sống xã hội và hệ lụy của nó là sự suy yếu của chính tôn giáo³⁴.

Tuy nhiên, sự phục hồi, trỗi dậy của các tôn giáo truyền thống và sự xuất hiện và bùng phát của các hiện tượng tôn giáo mới diễn ra mạnh mẽ vào những thập niên cuối của thế kỷ 20 đã làm nảy sinh sự phê phán gay gắt lý thuyết thế tục hóa. Bản thân các nhà lý thuyết về thế tục hóa cũng phải thừa nhận những hạn chế của lý thuyết này³⁵ và họ cho rằng cần phải đặt lại vấn đề thế tục hóa trong bối cảnh của toàn cầu hóa của xã hội hiện đại. Theo đó, thế tục hóa được nhìn nhận không phải là sự diệt vong của tôn giáo mà là sự nhập thế của tôn giáo, nói cách khác, tôn giáo đi vào đời sống xã hội.

Theo quan điểm của các nhà lý luận của thuyết thế tục hóa đương đại, thế tục là sự chuyển giao quyền lực từ tổ chức tôn giáo cho tổ chức thế tục, bao gồm hai khía cạnh: chủ quan và khách quan. Khía cạnh chủ quan liên quan đến tư tưởng tôn giáo, cảm giác và hình ảnh thu được từ sự hiểu biết về sự vật trên thế giới khiến cho tôn giáo không còn tồn tại như một lực lượng độc lập, hoặc chỉ giới hạn ở sự thờ phụng cái siêu việt trừu tượng. Điều đó dẫn đến tình trạng con người thực hiện các nghĩa vụ, giải quyết và tổ chức cuộc sống hàng ngày không cần đến thần thánh. Nói đúng hơn là con người đã dành lại vị trí trung tâm thay vì Chúa để có thể quyết định vận mệnh của mình. Về khách quan, thế tục hóa là quá trình bộ máy tôn giáo, các tổ chức và nghi lễ tôn giáo đi vào cuộc sống công cộng như trong giáo dục, lập pháp, hành chính và

chính phủ³⁶. Nó làm giảm bớt vai trò của giới luật và nghi thức tôn giáo trong hoạt động hàng ngày của cá nhân và nhóm xã hội. Như vậy, theo quan điểm thế tục mới, trong khi nhận thấy sự gia tăng ổn định của thế tục hóa, nó vẫn nhấn mạnh đến sự tác động của tôn giáo đến xã hội hiện đại ở những mức độ đậm nhạt khác nhau.

Tại Việt Nam, lý thuyết thế tục hóa đã được giới nghiên cứu áp dụng từ lâu trong nghiên cứu tôn giáo và đã đạt được những thành tựu nhất định. Theo Nguyễn Thị Minh Ngọc³⁷, lý thuyết thế tục hóa đương đại có ba mô hình chủ đạo. *Mô hình thứ nhất* cho rằng, trong xã hội hiện đại, các giá trị của tôn giáo được chuyển tải sang giá trị xã hội. *Mô hình thứ hai*: thế tục hóa làm thay đổi trong quan niệm và thực hành tôn giáo không nhất thiết làm cho tôn giáo suy giảm trong xã hội, mà nó vẫn có vai trò nhất định trong xã hội hiện đại. *Mô hình thứ ba*: thế tục hóa là sự tự giới hạn mở đường cho sự hồi sinh hoặc đổi mới tôn giáo. Theo đó, hiện đại hóa không làm mất đi nhu cầu tôn giáo mà là cho phép người có đức tin gắn ý tưởng và thực hành tôn giáo của họ với thế giới trần tục nhằm khẳng định tầm quan trọng của sự linh thiêng³⁸.

Nhìn chung, lý thuyết thế tục hóa đương đại xem xét tôn giáo ở hai góc độ: *thứ nhất*, sự suy giảm quyền lực tôn giáo trong đời sống cá nhân, thể hiện ở sự suy giảm niềm tin tôn giáo cá nhân, giảm sút sự tham gia hoạt động tôn giáo cá nhân diễn ra khá phổ biến trên thế giới. *Thứ hai*, tôn giáo hòa nhập vào đời sống xã hội. Thế tục hóa diễn ra trên hai phương diện: về *thể chế* là sự tách tôn giáo khỏi chính trị (nhà nước), khỏi các lĩnh vực công, và trong *thực hành* niềm tin tôn giáo là sự giảm bớt tính thiêng, tôn giáo nhập thế sâu hơn vào đời sống xã hội. Thế tục hóa còn diễn ra trên ba cấp độ: cá nhân, tổ chức và xã hội. Ở cấp độ cá nhân, là sự giảm sút thực hành tôn giáo và niềm tin truyền thống, được thể hiện ở những mức độ khác nhau của các chiều kích tôn giáo khác nhau. Ở cấp độ tổ chức, thể hiện sự tác động của các định chế và ứng xử xã hội vào tôn giáo. Nhiều giá trị của đời sống thế tục như khoa học, y học, thần giao cách cảm,... chi phối xã hội ảnh hưởng mạnh mẽ tới các hệ giá trị, chuẩn mực tôn giáo, buộc các tôn giáo phải thay đổi về giáo lý, giáo

luật, nghi lễ cho phù hợp với xã hội đương đại. Ở cấp độ xã hội, là quá trình tách nhà nước (chính trị), giáo dục, luật pháp, kể cả đạo đức khỏi giáo hội, nhà thờ tôn giáo, tôn giáo³⁹.

Tóm lại, lý thuyết thể tục hóa đương đại đưa ra một “mô hình mới”⁴⁰, theo đó, tôn giáo không còn chiếm ưu thế trong xã hội hiện đại, song nó cũng không bị mất đi hoàn toàn. Thể tục hóa không phải là quá trình đơn hướng mà là một quá trình đa hướng và phức tạp, trong khi xuất hiện một số hiện tượng chứng tỏ sự suy giảm của tôn giáo, cũng xuất hiện các hiện tượng ngược lại, điển hình là sự xuất hiện và bùng phát của các hiện tượng tôn giáo mới. Những biến đổi và sự đa dạng của tôn giáo trong quá trình thể tục hóa, một mặt thể hiện sự suy giảm sự ảnh hưởng của tôn giáo trong đời sống xã hội, mặt khác chứng tỏ tôn giáo đang tự điều chỉnh để thích nghi với xã hội hiện đại. Thể tục hóa không làm cho tôn giáo mất đi, nhưng diện mạo của nó có nhiều thay đổi, xuất hiện định hướng giá trị đa dạng, cục diện tôn giáo thống trị bị thay đổi bởi trạng thái đa dạng hóa, tạo cơ hội cho các tôn giáo, nhất là tôn giáo nhóm nhỏ bình đẳng trước nhà nước (pháp luật). Các tổ chức tôn giáo ứng xử với nhau trên tinh thần khoan dung và tự do cạnh tranh. Tôn giáo không chỉ mất đi sự độc quyền cung cấp các giá trị mà còn phải cạnh tranh với các tổ chức phi tôn giáo trong xã hội hiện đại.

4. Lý thuyết thị trường tôn giáo

Lý thuyết thị trường tôn giáo dựa vào lý thuyết lựa chọn duy lý (hay hợp lý), xuất phát từ kinh tế học do Adam Smith (1732-1776) khởi xướng. Lý thuyết thị trường tôn giáo xuất hiện tại Mỹ vào cuối thập niên 80, đầu thập niên 90 của thế kỷ 20⁴¹, đúng vào thời điểm lý thuyết thể tục hóa lâm vào tình trạng khủng hoảng, bế tắc chưa tìm ra được lý thuyết thay thế. Những dự đoán về sự suy giảm tôn giáo trong xã hội hiện đại và xu hướng thể tục hóa đã không diễn ra, ngược lại, tôn giáo có chiều hướng phục hồi, phát triển mạnh mẽ, nhất là ở Mỹ với sự ra đời của phong trào tôn giáo mới. Trong bối cảnh đó, sự xuất hiện lý thuyết thị trường tôn giáo hay lý thuyết lựa chọn duy lý trong nghiên cứu tôn giáo đem lại một cách tiếp cận mới cho nghiên cứu và lý giải thực tiễn đời sống tôn giáo trong xã hội hiện đại. Dựa vào lý thuyết vị

lợi trong kinh tế học, lý thuyết thị trường cho rằng con người luôn có lý trí khi lựa chọn niềm tin tôn giáo, những người theo tôn giáo luôn tìm cách để nhận được phần thưởng từ tôn giáo với chi phí thấp⁴².

Nền tảng cơ bản của lý thuyết thị trường tôn giáo là giả định rằng nhu cầu tôn giáo không thay đổi, mà thị hiếu mới thay đổi, “nguồn cung” cấp sản phẩm tôn giáo mới giữ vai trò làm cho tôn giáo phát triển hay suy tàn. Nói cách khác, họ quan tâm làm rõ điều kiện tự do tôn giáo và sự cạnh tranh của các tổ chức tôn giáo, những cái tích cực tạo ra “nguồn cung” là yếu tố cơ bản tác động đến đời sống tôn giáo. Trong khi thuyết thể tục hóa truyền thống giải thích sự tồn tại của tôn giáo từ nguồn *cầu*, tức là từ nhu cầu của tín đồ, thì những người chủ xướng lý thuyết thị trường tôn giáo lại xuất phát từ nguồn *cung*, tức là từ phía các chức sắc, tổ chức tôn giáo - những người cung cấp sản phẩm tôn giáo. Theo họ, nhu cầu tôn giáo không thay đổi qua lịch sử hay các nền văn hóa và các quốc gia khác nhau. Vì vậy, sự thịnh suy của tôn giáo chủ yếu là do yếu tố *cầu*, cơ bản là người cung ứng tôn giáo và những quy định của nhà nước về nguồn cung này. Cạnh tranh có tác dụng thúc đẩy tôn giáo phát triển đa dạng và chính sách của chính phủ nuôi dưỡng sự cạnh tranh đó cũng làm lợi cho “người tiêu dùng tôn giáo”. Quan điểm này hoàn toàn ngược lại với quan điểm phổ biến trước đây là đa dạng tôn giáo làm xói mòn niềm tin tôn giáo và làm suy giảm tôn giáo trong xã hội.

Lý thuyết thể tục hóa truyền thống cho rằng, đa dạng hóa và hiện đại hóa sẽ làm cho tôn giáo dần dần mất đi, ngược lại, lý thuyết thị trường tôn giáo lại cho rằng, đa dạng hóa và tự do cạnh tranh sẽ làm cho tôn giáo càng phát triển. Điều này thể hiện rất rõ đối với tôn giáo ở Mỹ, nơi có sự đa dạng tôn giáo và tự do cạnh tranh nhất thế giới, cũng là nơi tôn giáo phát triển nhất trên thế giới⁴³. Trong khi ở các nước Tây Âu, nơi còn duy trì chế độ tôn giáo nhà nước, thì tôn giáo lại suy giảm trong đời sống xã hội⁴⁴.

Nhìn chung, lý thuyết thị trường tôn giáo đã đưa ra một cách tiếp cận và phương pháp nghiên cứu mới, có những điểm hợp lý để giải thích cho sự phục hồi và phát triển của tôn giáo trong thế giới hiện đại, được nhiều người, nhất là giới nghiên cứu tôn giáo Mỹ ủng hộ. Tuy

nhiên, lý thuyết này cũng vấp phải sự phê phán gay gắt, bởi nó bỏ qua nhiều hạn chế. Ví như, lý thuyết này sẽ gặp nhiều khó khăn trong việc giải thích sự phát triển của tôn giáo và sức mạnh liên tục của giáo hội ở nhiều nước Nam Âu bất chấp vai trò độc quyền của Giáo hội Công giáo hay sự phát triển mạnh mẽ của Islam giáo tại nhiều quốc gia Trung Đông, nơi độc quyền của Islam giáo (không có đa dạng hay tự do cạnh tranh tôn giáo)⁴⁵. Mặt khác, lý thuyết này thiếu cơ sở thực tiễn bởi họ không căn cứ vào nhu cầu tôn giáo của quần chúng, trong khi lại quá nhấn mạnh đến vai trò của giáo hội, giáo sĩ - người cung cấp sản phẩm. Hơn nữa, không thể đơn giản xem tôn giáo chỉ vận hành theo các quy luật kinh tế: cung - cầu một cách cứng nhắc, vô hồn dựa trên quy luật giá trị; hay coi niềm tin tôn giáo chỉ là sự lựa chọn lý trí nhằm mục đích có lợi nhất đơn thuần; không thể quy các hành vi của đức tin chỉ về các hành vi trao đổi vụ lợi kiểu chủ nghĩa trọng thương (vậy còn các mối quan hệ biểu tượng, cho hiến thì sao?). Nó không giải thích được tại sao các thánh thần “tối thượng cao minh” rất xa lạ với cách trao đổi như vậy lại được tôn kính hơn là các thần thánh của hành động trực tiếp. Không thể chỉ khảo sát, nghiên cứu chỉ với các nhóm tôn giáo có địa bàn ranh giới và bản sắc (Tin Lành ở Mỹ) làm hình mẫu mang tính phổ quát cho toàn bộ đời sống tôn giáo trên thế giới được⁴⁶...

Tóm lại, trước những biến đổi nhanh và phức tạp của đời sống tôn giáo trong bối cảnh toàn cầu hóa, các mô hình lý thuyết cũ như lý thuyết thực thể tôn giáo, lý thuyết thể tục hóa đã có sự điều chỉnh lại cách thức tiếp cận tôn giáo cho phù hợp với xã hội hiện đại, cũng xuất hiện mô hình lý thuyết mới như lý thuyết đa dạng tôn giáo, thị trường tôn giáo nhằm lý giải sự tồn tại của tôn giáo trong thế giới đương đại. Ngoài ra, tùy thuộc vào đối tượng nghiên cứu mà có cách tiếp cận, lý thuyết nghiên cứu khác nhau. Ví dụ, xã hội học tôn giáo có lý thuyết cấu trúc-chức năng, lý thuyết xung đột (mâu thuẫn), lý thuyết phân tích văn hóa và vùng văn hóa, lý thuyết tương tác biểu trưng; hay kinh tế tôn giáo có lý thuyết vốn xã hội, lý thuyết trao đổi xã hội,... Mỗi mô hình lý thuyết đều có mặt mạnh và hạn chế cần có sự vận dụng linh hoạt nhằm đạt mục đích đặt ra. /.

CHÚ THÍCH:

- 1 Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: Một cách nhìn khác về tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3 (129): 5.
- 2 Dominique Borne và Jean Paul Willaim (2009), *Enseigner les Faits Religieux*, Armand Colin, Paris: 38.
- 3 Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: Một cách nhìn khác về tôn giáo”, Bđd: 6.
- 4 Trung tâm Khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (2017), *Đề cương bài giảng khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (dùng cho các lớp bồi dưỡng kiến thức về tín ngưỡng, tôn giáo)*, Hà Nội: 28.
- 5 K. Marx và F. Angels mặc dù thừa nhận tôn giáo là một thực thể xã hội, song các ông lại chưa có điều kiện nghiên cứu sâu chỉ ra các yếu tố cấu thành của thực thể tôn giáo, đặc biệt sau này V. I. Lênin coi tôn giáo là ý thức hệ, công cụ tinh thần của giai cấp bóc lột. Vì vậy, giới nghiên cứu tôn giáo học Mác-xít sau này ít quan tâm, thậm chí ngại nói đến tôn giáo với tư cách là một thực thể xã hội.
- 6 C. Mác, *Ph. Ăngghen toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia - Sự thật, Hà Nội, 1995, tập 1: 569.
- 7 Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 1995), *Bước đầu tìm hiểu đạo Cao Đài*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 5, 11.
- 8 Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 1998), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 13-14.
- 9 Y. Lambert (1994), “Tháp Babel, những định nghĩa tôn giáo”, trong *Về tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 164-191.
- 10 Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 1998), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*, Sđd: 25.
- 11 Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 1998), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*, Sđd: 21.
- 12 Đặng Nghiêm Vạn (2003), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội: 75-76.
- 13 Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 2003), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Sđd: 131.
- 14 Trung tâm Khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (1997), *Đề cương bài giảng khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (dùng cho các lớp bồi dưỡng kiến thức về tín ngưỡng, tôn giáo)*, Hà Nội: 7.
- 15 Viện Thông tin khoa học - Trung tâm Khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (1997), *Những đặc điểm cơ bản của một số tôn giáo lớn ở Việt Nam*, Thông tin chuyên đề, Hà Nội: 5.
- 16 Trung tâm Khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (2001), *Tập bài giảng: Lý luận khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo*, Hà Nội: 19.
- 17 Bốn yếu tố được quy định trong Pháp lệnh Tín ngưỡng, Tôn giáo và Luật Tín ngưỡng, Tôn giáo.
- 18 Thuyết “bốn yếu tố” được học giả người Trung Quốc Lữ Đại Cát nêu lên năm 1998, theo đó quan niệm tôn giáo có 2 loại nhân tố và 4 tầng cấp: 2 lớp bên trong

thuộc quan niệm tư tưởng và thể nghiệm tình cảm tôn giáo; nhân tố bên ngoài cũng có hai lớp: hành vi hoạt động và thể chế tổ chức. Như vậy, tôn giáo được xem như một hệ thống trong đó tư tưởng tôn giáo là hạt nhân ở lớp trong cùng, nó có thể bao gồm cả tình cảm và thể nghiệm tôn giáo; lớp giữa là hành vi, thực hành tôn giáo và lớp ngoài cùng là tổ chức và thể chế hóa tôn giáo. Xem: Trác Tân Bình (2007), *Lý giải tôn giáo*, Trần Nghĩa Phương dịch, Nxb. Hà Nội: 21-22.

- 19 Đỗ Quang Hưng (2007), “Tôn giáo cũng là một nguồn lực trí tuệ”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5 và số 7.
- 20 Người đầu tiên coi tôn giáo là một “nguồn lực” là Đỗ Quang Hưng. Quan điểm của ông đã nhận được sự đồng thuận của nhiều nhà khoa học và chức sắc cao cấp các tôn giáo. Trong Hội nghị giao ban công tác tôn giáo 6 tháng đầu năm 2016 của Ủy ban TWMTTQ Việt Nam do ông Nguyễn Thiện Nhân, Ủy viên Bộ Chính trị, Chủ tịch Ủy ban TWMTTQ Việt Nam chủ trì, tại Hà Nội ngày 5/8/2016, Tiến sĩ Nguyễn Quốc Tuấn - Viện Trưởng Nghiên cứu Tôn giáo cũng cho rằng trong giai đoạn mới “cần coi tôn giáo là *một nguồn lực* để xây dựng đất nước, là một thành phần cơ bản của khối đại đoàn kết toàn dân tộc”. Đồng tình với quan điểm đó, Hòa thượng Thích Gia Quang - Phó Chủ tịch Hội đồng Trị sự TW Giáo hội Phật giáo Việt Nam cũng khẳng định: “cần phát huy *nguồn nhân lực, trí lực* của các tôn giáo cho sự phát triển bền vững của đất nước. Xem: Anh Vũ, *Tôn giáo là nguồn lực để dựng xây đất nước*, Báo Đại đoàn kết, ngày 5/8/2016. Đặc biệt trong bài phát biểu tại *Hội nghị của Thủ tướng Chính phủ với các tổ chức tôn giáo* ở Thành phố Hồ Chí Minh ngày 19/12/2016, Thủ tướng Nguyễn Xuân Phúc cũng đã khẳng định cần phải phát huy nguồn lực tôn giáo. Ông nói: “Có thể nói, đây là lúc chúng ta cần có thêm động lực để lấy lại đà tăng trưởng cho đất nước phát triển bền vững. Nguồn động lực đó phải đến từ đổi mới thể chế và phát huy mạnh mẽ quyền làm chủ của nhân dân và quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo của mọi người nhằm góp phần xây dựng nước Việt Nam ngày càng giàu mạnh; phát huy các *nguồn lực* tôn giáo, tạo sức lan tỏa trong xã hội, xây dựng nếp sống văn minh “tốt đời, đẹp đạo” gắn bó đồng hành với dân tộc, tạo sức mạnh tổng hợp trong xây dựng và phát triển đất nước”. Xem: Hiệp Hòa, *Phát huy nguồn lực tôn giáo trong xây dựng và phát triển đất nước*, Báo Hải Quan, ngày 19/12/2016.
- 21 Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: Một cách nhìn khác về tôn giáo”, Bđd: 7-9.
- 22 Theo chúng tôi, một chỉnh thể xã hội theo năm tiêu hệ thống nêu trên đúng, nhưng chưa đầy đủ mà cần phải có một tiêu hệ thống đó là “xã hội”, nghĩa là nó bao gồm 6 bộ phận cấu thành: kinh tế, xã hội, văn hóa, nhà nước - thể chế chính trị, tôn giáo và hệ sinh thái, môi trường.
- 23 Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Triển khai lý thuyết thực thể tôn giáo”, Bđd: 8-9.
- 24 Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: Một cách nhìn khác về tôn giáo”, Bđd: 9.
- 25 L. Von Bertalanffy nêu lên thuyết hệ thống luận dựa trên bốn nguyên tắc: *tương tác, tổng thể, tổ chức và sự phức hợp*. Xem *Cách tiếp cận hệ thống và các lý thuyết*, dẫn theo Nghiencuuquocte.net-134-Cach-tiep-can-he-thong-va-ly-thuyet.pdf.

- 26 Nguyễn Quốc Tuấn (2014), “Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: Một cách nhìn khác về tôn giáo”, Bđd: 10.
- 27 Xem: Diana L. Eck, *What is Pluralism*, <http://pluralism.org>. Dẫn theo: Nguyễn Thị Minh Ngọc (2016), *Đa dạng hóa tôn giáo ở Việt Nam hiện nay - Những vấn đề lý luận và thực tiễn*, Nxb. Phương Đông, Cà Mau: 5-6.
- 28 John Hick (1969), *Elements of Social Organization*, 3rd ed., London Tavistock Publications: 216.
- 29 Keith E. Johnson, *John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims*, truy cập tại: <http://www.leaderu.com/wri/articles/hick.html>
- 30 Harold Coward (2000), *Pluralism in the World Religions* (Sự đa dạng trong các tôn giáo thế giới) Oneworld Press, Oxford.
- 31 Harold Coward (2000), *Pluralism in the World Religions*, Sđd: 143-147.
- 32 Nguyễn Thị Minh Ngọc (2016), *Đa dạng hóa tôn giáo ở Việt Nam hiện nay - Những vấn đề lý luận và thực tiễn*, Nxb. Phương Đông, Cà Mau: 5-6.
- 33 C. Wright Mills (1959), *The Sociological Imagination*, Oxford University: 32-33.
- 34 Diễn hình của chủ thuyết thể tục hóa là nhà xã hội học tôn giáo người Pháp, Peter Berger, một tác giả nhiệt thành ủng hộ quan điểm thể tục hóa, với tác phẩm *The Sacred Canopy* (1969).
- 35 Nguyễn Xuân Nghĩa (2003), “Tôn giáo trong thời hiện đại: Thể tục hóa hay phi thể tục hóa?”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3: 22.
- 36 *Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, mục từ Secularization.
- 37 Nguyễn Thị Minh Ngọc (2016), *Đa dạng hóa tôn giáo ở Việt Nam - Những vấn đề lý luận và thực tiễn*, Nxb. Phương Đông, Cà Mau.
- 38 *Encyclopedia of Social Problem*, Thư viện điện tử Glopethics.net
- 39 Nguyễn Thị Minh Ngọc (2016), *Đa dạng hóa tôn giáo ở Việt Nam - Những vấn đề lý luận và thực tiễn*, Sđd: 28-46.
- 40 Xem: Warner, R. S (1993), “Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*, 98 (5): 1044-1093 và Finke, R. and R. Stark (1992), *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University, New Brunswick, NJ.
- 41 Do hai học giả người Mỹ, Rodney Stark và William Sims Baibridge khởi xướng qua tác phẩm: *A theory of religion*, Peter Lang, New York, 1987.
- 42 R. Stephen Warner (1993), “Work in Progress Toward a New Paradigm in the Sociology of Religion”, *American Journal of Sociology*, 98 (5): 1044-1093, Thư viện điện tử Globethic.net.
- 43 Roger Finke and Rodney Stark (1992), *The Churching of America*, The University of Rutgers, New Brunswick, NJ, thư viện điện tử Globethic.net.
- 44 Rodney Stark and Lawrence Iannaccone (1994), “A Supply - Side Reinterpretation of the Secularization of Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 33: 230-52. Thư viện điện tử Globethic.net.

- 45 J. Verweij, Peter Ester, and R. Nauta (1997), "Secularization as an Economic and Cultural Phenomenon: A Cross - National Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 33: 230-52. Thư viện Globethic.net.
- 46 Aleksander Agadjanian (2017), *Tôn giáo và lý thuyết, các khuynh hướng đương đại*, Phụng Sơn Ngô dịch, Caphesach.vn, truy cập ngày 5/3/2017.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Aleksander Agadjanian (2017), *Tôn giáo và lý thuyết, các khuynh hướng đương đại*, Phụng Sơn Ngô dịch, Caphesach.vn, truy cập ngày 5/3/2017.
2. C. Mác, *Ph. Ăngghen toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia - Sự thật, Hà Nội, 1995, tập 1.
3. C. Wright Mills (1959), *The Sociological Imagination*, Oxford University.
4. Nguyễn Thị Minh Ngọc (2016), *Đa dạng hóa tôn giáo ở Việt Nam - Những vấn đề lý luận và thực tiễn*, Nxb. Phương Đông, Cà Mau.
5. Nguyễn Xuân Nghĩa (2003), "Tôn giáo trong thời hiện đại: thể tục hóa hay phi thể tục hóa?", *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3.
6. Harold Coward (2000), *Pluralism in the World Religions* (Sự đa dạng trong các tôn giáo thế giới) Oneworld Press, Oxford.
7. Đỗ Quang Hưng (2007), "Tôn giáo cũng là một nguồn lực trí tuệ", *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5 và số 7.
8. J. Verweij, Peter Ester, and R. Nauta (1997), "Secularization as an Economic and Cultural Phenomenon: A Cross - National Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 33: 230-52. Thư viện Globethic.net.
9. John Hick (1969), *Elements of Social Organization*, 3rd ed., London Tavistock Publications.
10. Lambert Y. (1994), "Tháp Babel, những định nghĩa tôn giáo", trong *Về tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
11. R. Stephen Warnar (1993), "Work in Progress Toward a New Paradigm in the Sociology of Religion", *American Journal of Sociology*, 98 (5): 1044-1093, Thư viện điện tử Globethic.net.
12. Rodney Stark and Lawrence Iannaccone (1994), "A Supply - Side Reinterpretation of the Secularization of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 33: 230-52. Thư viện điện tử Globethic.net.
13. Roger Finke and Rodne Stark (1992), *The Churching of America*, The University of utgers, New Brunswick, NJ, thư viện điện tử Globethic.net.
14. Trung tâm Khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo (2001), *Tập bài giảng: Lý luận khoa học về tín ngưỡng và tôn giáo*, Hà Nội.
15. Nguyễn Quốc Tuấn (2014), "Tiếp cận hệ thống về thực thể tôn giáo: một cách nhìn khác về tôn giáo", *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 3 (129).
16. Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 1995), *Bước đầu tìm hiểu đạo Cao Đài*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
17. Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên, 1998), *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

18. Đặng Nghiêm Vạn (2003), *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.

Abstract

SOME CONTEMPORARY THEORIES OF RELIGIOUS STUDIES

In the last decades of the twentieth century, religions have been recovered, developed in many countries over the world with new nuances. The rise of traditional religion, the emergence of new religious movements changed the religious landscape requires a new view on religion in modern society. The traditional theories, including the secularization theory, have not met the demand, even they was strongly criticized for its prediction that religions will be disappeared in modern society. Researchers have recognized the limitations of the secularization theory and sought new theories for study in the context of contemporary society. It led to the emergence of some contemporary religious research theories. This article presents some contemporary theories of religious studies such as religious entity theory, religious diversity theory, secularization theory, and religious market theory.

Keywords: Theory, religious studies, contemporary.