Nghiên cứu
Tôn giáo
Số 04 (172), 2018, 21-42

JOSÉ CASANOVA*

NHẬN THỨC LẠI THẾ TỤC HÓA: SO SÁNH TRÊN PHƯƠNG DIỆN TOÀN CẦU[1]

Hơn một thập niên qua, tôi đã có gợi ý rằng, để phát biểu có ý nghĩa về "thế tục hóa", chúng ta cần phân biệt ba ngữ nghĩa khác nhau của thuật ngữ này:

a) Ở khía cạnh là *sự suy giảm của niềm tin và thực hành tôn giáo* (decline of religious beliefs and practices) trong các xã hội hiện đại, thế tục hóa thường được mặc nhận là một quá trình mang tính phổ quát, nhân văn, và diễn tiến. Đây là cách hiểu gần đây nhất và được sử dụng rộng rãi trong những cuộc thảo luận hàn lâm về thế tục hóa mặc dù chưa được đưa vào trong hầu hết các từ điển của các ngôn ngữ Châu Âu.

b) Ở khía cạnh *cá nhân hóa tôn giáo* (privatization of religion), thế tục hóa thường được hiểu vừa là một xu hướng lịch sử hiện đại chung chung vừa là một điều kiện chuẩn mực, thậm chí còn là điều kiện tiên quyết cho các nền chính trị dân chủ tự do hiện đại[1].

c) Ở khía cạnh là *sự phân biệt các không gian thế tục* (nhà nước, kinh tế, khoa học), thế tục hóa thường được hiểu là sự thoát ra khỏi các quy phạm và thiết chế tôn giáo. Đây là thành phần cốt lõi của các lý thuyết cổ điển về thế tục hóa có liên quan đến ngữ nghĩa lịch sử từ nguyên của thuật ngữ này ở các quốc gia Kitô giáo thời Trung cổ. Như

---

* José Casanova hiện là Giáo sư xã hội học tại *New School for Social Research*, nơi ông làm việc từ năm 1987. José Casanova xuất bản rộng rãi trong các lĩnh vực lý thuyết xã hội học, tôn giáo, chính trị, di dân xuyên quốc gia, và toàn cầu hóa. Tác phẩm quan trọng nhất của ông là *Public Religions in the Modern World* (tạm dịch: Tôn giáo công chúng trong thế giới hiện đại) (1994) đã được dịch sang nhiều ngôn ngữ khác nhau.

[1] Bài viết này được đăng trên *The Hedgehog Review*, Vol. 8, Nos. 1-2 (Spring/Summer 2006), tạp chí của *Institute for Advanced Studies in Culture*, với nhan đề: *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*, pp. 7-22. Có thể truy cập bản tiếng Anh tại http://iasc-culture.org/THR/hedgehog_review_2006-Spring-Summer.php

được chỉ ra trong mọi từ điển của mọi ngôn ngữ Tây Âu, thuật ngữ này đề cập đến sự biến dịch của con người, sự vật, ý nghĩa, v.v… từ giáo hội hay nhà tu hành đến dân sự, hoặc đưa ra cách dùng, sở hữu, hoặc kiểm soát[2].

Tôi cho rằng việc duy trì cách phân biệt mang tính phân tích này sẽ cho phép xem xét giá trị của ba mệnh đề trên một cách độc lập và nhờ đó tái định vị thảo luận về thế tục hóa vốn thường không có kết quả vào cách phân tích lịch sử so sánh để có thể cắt nghĩa cho những mô hình thế tục hóa khác nhau theo cả ba nghĩa của thuật ngữ này qua các xã hội và các nền văn minh. Tuy nhiên, cuộc tranh luận giữa các nhà xã hội học tôn giáo Mỹ và Châu Âu vẫn không suy giảm. Đối với những học giả Châu Âu bảo vệ cách nhìn truyền thống thì thế tục hóa các xã hội Tây Âu dường như là một sự kiện không thể bác bỏ được về mặt thực nghiệm[3]. Nhưng những người Châu Âu có khuynh hướng dao động giữa ý nghĩa truyền thống về thế tục hóa và ý nghĩa gần đây hướng sự chú ý tới sự suy giảm liên tục, mạnh mẽ và có vẻ không thể đảo ngược của niềm tin và thực hành tôn giáo nơi người dân Châu Âu từ những năm 1960. Các nhà xã hội học Châu Âu có khuynh hướng xem xét hai ý nghĩa của thuật ngữ này có liên quan đến nhau về mặt bản chất vì họ nhìn vào hai thực tế: (1) Sự suy giảm quyền lực xã hội và tầm quan trọng của các thiết chế tôn giáo, và (2) Sự suy giảm niềm tin và thực hành tôn giáo trong các cá nhân là hai thành phần có liên quan về mặt cấu trúc của quá trình hiện đại hóa nói chung.

Các nhà xã hội học tôn giáo Mỹ có khuynh hướng thu hẹp cách dùng thuật ngữ thế tục hóa theo nghĩa hẹp, gần với nghĩa suy giảm niềm tin và thực hành tôn giáo ở các cá nhân hơn. Họ cũng không bàn đến thế tục hóa xã hội, mà đơn giản mặc định đó là một hiện thực không đáng chú ý. Họ mặc nhiên thừa nhận rằng nước Mỹ sinh ra đã là một xã hội thế tục hiện đại. Họ không thấy bằng chứng nào về sự suy giảm liên tục trong niềm tin và thực hành tôn giáo của người dân Mỹ. Nếu có bất cứ điều gì thì bằng chứng lịch sử cho thấy chiều hướng ngược lại về sự gia tăng liên tục việc đi lễ nhà thờ của người dân Mỹ từ khi độc lập[4]. Hệ quả là, nhiều nhà xã hội học tôn giáo người Mỹ có khuynh hướng loại bỏ lý thuyết thế tục hóa, hoặc ít nhất

là định đề suy giảm niềm tin và thực hành tôn giáo của lý thuyết này, như một sự tưởng tượng ở Châu Âu, khi họ có thể chỉ ra rằng nước Mỹ không có những *chỉ báo* thông thường về thế tục hóa, như: dự lễ tại nhà thờ, cầu nguyện thường xuyên, niềm tin vào Thiên Chúa, v.v... tỏ ra có bất cứ xu hướng suy giảm lâu dài nào[5].

Mô hình mới (paradigm) của Mỹ đã khiến mô hình thế tục hóa của Châu Âu bị đảo ngược[6]. Theo cách giải thích "bên Cung" của lý thuyết lựa chọn hợp lý về thị trường tôn giáo, các nhà xã hội học Mỹ sử dụng bằng chứng ở nước Mỹ để mặc nhận mối quan hệ cấu trúc tổng thể giữa việc phân ly giáo hội và nhà nước hoặc bãi bỏ quy định của nhà nước, các thị trường tôn giáo mở, tự do cạnh tranh và đa dạng với các cấp độ cao của lòng nhiệt thành tôn giáo cá nhân. Điều gì cho đến nay khiến Mỹ là trường hợp ngoại lệ đạt tới vị thế chuẩn mực, trong khi nguyên tắc của Châu Âu trước đây đã bị suy giảm, trở thành sự sai lệch so với quy tắc của Mỹ. Các cấp độ thấp của lòng nhiệt thành tôn giáo ở Châu Âu giờ đây được tạm giải thích bằng tính cố chấp của các tôn giáo đã được chính thức hóa hoặc các thị trường tôn giáo có hành vi độc quyền hoặc độc quyền có quản lý chặt chẽ[7]. Nhưng bằng chứng so sánh trong nội bộ Châu Âu lại không ủng hộ các nguyên tắc cơ bản của lý thuyết Mỹ. Tình trạng độc quyền ở Ba Lan và Ai Len có liên quan tới các mức độ của lòng nhiệt thành tôn giáo bền bỉ, trong khi việc gia tăng tự do hóa và giảm bớt sự quản lý của nhà nước ở các nơi khác lại thường đi kèm với tỷ lệ suy giảm tôn giáo liên tục[8].

Cuộc tranh luận đi vào bế tắc. Lý thuyết truyền thống về thế tục hóa được áp dụng khá tốt ở Châu Âu, nhưng lại không đúng với trường hợp của nước Mỹ. Mô hình của người Mỹ hoạt động khá hiệu quả ở Mỹ nhưng lại không áp dụng được với với Châu Âu. Nó cũng không đem lại một cách giải thích hợp lý với các trường hợp ngoại lệ bên trong Châu Âu. Điều quan trọng nhất là, lý thuyết của Mỹ cũng không hiệu quả đối với các tôn giáo thế giới khác và các nơi khác trên thế giới. Do đó, để vượt qua bế tắc và giải quyết cuộc tranh luận không có kết quả này, thì cần làm rõ những bất đồng về mặt lý thuyết và thuật ngữ. Nhưng điều quan trọng nhất là cần phải lịch sử hóa và

bối cảnh hóa tất cả các khái niệm, tái định hướng sự chú ý ra bên ngoài Châu Âu và Bắc Mỹ, đồng thời áp dụng một cách tiếp cận mang tính toàn cầu hơn[9].

Trong khi các chủ đề nhỏ về cá nhân hóa và sự suy giảm (tôn giáo - ND) đã bị phê bình và phải xem xét lại rất nhiều trong 15 năm qua, thì việc hiểu thế tục hóa như là một quá trình đơn nhất của sự phân định chức năng của hàng loạt các lĩnh vực thể chế, hay những tiểu hệ thống của các xã hội hiện đại vẫn còn ít được thử thách trong ngành khoa học xã hội, đặc biệt là trong xã hội học Châu Âu. Tuy nhiên, nên đặt câu hỏi liệu có phù hợp hay không khi tích hợp các mô thức lịch sử đa dạng và phong phú của sự phân hóa và hợp nhất của nhiều lĩnh vực có thể chế (như: giáo hội và nhà nước, nhà nước và kinh tế, kinh tế và khoa học) mà người ta đã tìm thấy xuyên suốt lịch sử các xã hội Phương Tây hiện đại vào một quá trình hướng đích duy nhất về phân hóa chức năng hiện đại.

Cũng nên hỏi thêm về mức độ khả thi khi tách rời những tái cấu trúc có tính phân tích về các quá trình lịch sử phân rẽ các xã hội Tây Âu từ những lý thuyết chung về tính hiện đại đòi hỏi sự phân biệt thế tục như một dự án quy chuẩn, hoặc một đòi hỏi mang tính toàn cầu đối với tất cả các xã hội "hiện đại". Nói cách khác, lý thuyết thế tục hóa với tư cách là một lý thuyết riêng cho sự phát triển lịch sử Châu Âu có thể được tách rời khỏi các lý thuyết chung về hiện đại hóa toàn cầu hay không? Liệu có thể có tính hiện đại phi thế tục, phi Phương Tây hay có việc tự xác định tính hiện đại đến độ lặp thừa đến mức mà sự phân định thế tục chính xác đến cái xác định chính xác một xã hội là "hiện đại"?

Tôi hoàn toàn đồng ý với Tall Asad là tính thế tục "không nên được tư duy là không gian mà trong đó đời sống thực của con người dần dần tự giải phóng mình khỏi sức mạnh kiểm soát của "tôn giáo" và nhờ đó mà đạt được sự tái định vị của tôn giáo"[10]. Trong tiến trình lịch sử thế tục hóa Châu Âu, cái tôn giáo và cái thế tục gắn bó chặt chẽ với nhau và quy định lẫn nhau. Asad đã chỉ ra cách mà "tiến trình lịch sử thế tục hóa tác động tới sự đảo ngược đáng kể về mặt tư tưởng.… Bởi vì đã có lúc cái "thế tục" là một phần của diễn ngôn thần học", trong

khi về sau này cái "tôn giáo" được cấu thành từ các diễn ngôn khoa học và chính trị thế tục, nhờ thế, "tôn giáo" với tư cách là một phạm trù lịch sử và một khái niệm toàn cầu hóa phổ quát nổi lên như một sự giải thích tính hiện đại thế tục Phương Tây[11].

Tuy nhiên, phả hệ (genealogy) về tính thế tục của Asad vay mượn quá nhiều vào chính các phả hệ tự thân về chủ nghĩa thế tục mà ông đã bộc lộ trước đó, và thất bại không nhận ra được mức độ mà sự hình thành cái thế tục có sự tự liên quan chặt chẽ với sự biến đổi nội tại của Kitô giáo Châu Âu, từ cái được gọi là cuộc Cách mạng Giáo hoàng đến cuộc Cải cách Tin Lành, từ những hệ phái tu hành khổ hạnh và mộ đạo thế kỷ 17-18 cho đến sự xuất hiện của Tin Lành Phúc Âm và Tin Lành hệ phái ở Mỹ vào thế kỷ 19. Liệu có nên xác định sự chuyển biến này là một quá trình thế tục hóa nội tại của Kitô giáo Phương Tây, hay đó chỉ là một sự khéo léo trong luận lý mang tính thế tục, hoặc là cả hai? Việc thận trọng tư duy lại quá trình thế tục hóa sẽ cần sự nghiên cứu nghiêm túc các mô hình đa dạng về quá trình đa dạng hóa và hợp nhất cái tôn giáo và cái thế tục cũng như sự cấu thành lẫn nhau của chúng trên khắp các tôn giáo thế giới.

Việc bối cảnh hóa các phạm trù nên bắt đầu bằng việc thừa nhận lịch sử đặc thù của Kitô giáo trong sự phát triển của Tây Âu, cũng như thừa nhận các mô hình lịch sử đa dạng và phức tạp của quá trình thế tục hóa và chuyên biệt hóa trong các xã hội Phương Tây và Châu Âu. Việc thừa nhận như vậy đến lượt mình sẽ cho phép những phân tích so sánh ít chịu ảnh hưởng của thuyết lấy Châu Âu làm trung tâm về các mô hình chuyên biệt hóa và thế tục hóa ở các nền văn minh khác và các tôn giáo thế giới, và quan trọng hơn nữa là sự thừa nhận sâu rộng hơn rằng tiến trình lịch sử thế giới của toàn cầu hóa bắt đầu bằng sự mở rộng thuộc địa của Châu Âu, tất cả các quá trình này ở khắp mọi nơi đều có mối liên hệ đầy năng động cũng như cấu thành lẫn nhau.

Đa chuyên biệt hóa, đa thế tục hóa và đa hiện đại

Các quá trình thế tục hóa và hiện đại hóa ở Phương Tây phong phú và đa dạng, và chúng vẫn còn gắn bó với những khác biệt căn bản về lịch sử giữa Công giáo, Tin Lành, Kitô giáo Byzantine và giữa Luther giáo và Calvin giáo. Như David Martin đã chỉ ra, trong phạm vi văn

hóa Công giáo Latinh và một phần nào đó xuyên suốt Châu Âu lục địa, vẫn có sự va chạm giữa tôn giáo và các không gian thế tục chuyên biệt, ví dụ: giữa Công giáo với khoa học hiện đại, chủ nghĩa tư bản hiện đại, và nhà nước hiện đại[12]. Hệ quả của cuộc đụng độ kéo dài này là tinh thần phê phán của thời đại Khai sáng dành cho tôn giáo tìm thấy ở đây sự cộng hưởng mạnh mẽ; phả hệ các nhà thế tục của tính hiện đại được xây dựng bằng việc giải phóng thành công con người khỏi những ràng buộc của tôn giáo về lý trí, tự do và những mưu cầu trần thế; trên thực tế mọi phong trào xã hội Châu Âu *cấp tiến* từ Cách mạng Pháp tới nay đều được truyền cảm hứng từ chủ nghĩa thế tục. Những tự sự của người theo thuyết thế tục, cái cấu thành các lý thuyết chức năng luận về chuyên biệt hóa và thế tục hóa, đã mường tượng quá trình này là sự giải phóng và mở rộng các không gian thế tục bằng việc thu hẹp và hạn chế nhiều không gian tôn giáo, dù cũng có những khác biệt mới. Các ranh giới được duy trì hợp lý, nhưng chúng được chuyển dịch và đẩy tôn giáo vào vị trí ngoại vi và vào các không gian riêng một cách quyết liệt.

Ngược lại, ở khu vực văn hóa của người Tin Lành phản đối Giáo hội Anh (Anglo-Protestant cultural area), cụ thể là ở Mỹ, có "sự câu kết" giữa tôn giáo và các lĩnh vực chuyên biệt thế tục. Có rất ít bằng chứng lịch sử về sự căng thẳng giữa Tin Lành Mỹ và chủ nghĩa tư bản, cũng như căng thẳng giữa khoa học và tôn giáo ở Mỹ trước khi có cuộc khủng hoảng Darwin ở cuối thế kỷ 19. Giai đoạn Khai sáng ở Mỹ hầu như không có bộ phận nào chống tôn giáo. Ngay cả việc "phân tách giáo hội và nhà nước" được soạn thảo hợp Hiến trong điều khoản kép của *Bản Tu chính án thứ Nhất* có nhiều mục đích bảo vệ "thực hành tự do" tôn giáo khỏi sự can thiệp của nhà nước như mục đích bảo vệ liên bang khỏi những rào cản tôn giáo. Ít nhất là cho đến thời điểm gần đây, hầu như không tìm thấy bất kỳ phong trào xã hội "tiến bộ" nào ở Mỹ kêu gọi cho các giá trị thế tục, mà phổ biến hơn là kêu gọi Phúc Âm, cũng như các giá trị của Kitô hữu xuyên suốt lịch sử các phong trào xã hội ở Mỹ, cũng như trong diễn ngôn của các vị tổng thống.

Mục đích của sự so sánh này không phải để nhắc lại một thực tế đã biết rằng xã hội Mỹ thì "tôn giáo" hơn và do đó ít "thế tục" so với các

xã hội Châu Âu. Trong khi mệnh đề thứ nhất có thể đúng thì mệnh đề thứ hai không như vậy. Ngược lại, Mỹ luôn là hình thức kiểu mẫu của một xã hội thế tục hiện đại và chuyên biệt. Tuy nhiên, sự ưu thắng của "cái thế tục" nhận được sự hỗ trợ từ tôn giáo chứ không phải là hi sinh nó, và ranh giới tự nó đã trở nên rộng đến mức mà, ít nhất là theo các tiêu chuẩn của giáo hội Châu Âu, không rõ thế tục kết thúc ở đâu và tôn giáo bắt đầu ở nơi nào. Như Tocqueville nhận xét, "người Mỹ không chỉ thực hành tôn giáo của mình vượt ra khỏi lợi ích cá nhân mà họ thậm chí còn thường đưa vào thế giới này những lợi ích mà họ có trong thực hành tôn giáo"[13]. Nhưng sẽ là lố bịch khi cho rằng nước Mỹ là một xã hội kém chuyên biệt về chức năng, và vì thế mà kém thế tục và kém hiện đại so với Pháp hoặc Thụy Điển. Ngược lại, người ta có thể cho rằng ít có sự chuyên biệt chức năng về nhà nước, kinh tế, khoa học, v.v... ở Pháp so với Mỹ, nhưng điều này không làm cho nước Pháp kém hiện đại, hay kém thế tục so với nước Mỹ.

Khi các nhà xã hội học Mỹ về tôn giáo đối đáp lại quan điểm mang tính địa phương rằng thế tục hóa là câu chuyện thần thoại ở Châu Âu thì họ chỉ đúng khi theo cái lý là nước Mỹ được sinh ra đã là một nhà nước thế tục hiện đại, chưa bao giờ biết đến giáo hội được chính thức hóa của nhà nước chuyên chế Châu Âu có sự kết hợp giữa Giáo hoàng và Hoàng đế, và không cần trải qua quá trình chuyên biệt hóa thế tục như ở Châu Âu để trở thành một xã hội thế tục hiện đại. Nếu như khái niệm thế tục hóa ở Châu Âu không phải là một phạm trù phù hợp đặc biệt đối với nước Mỹ "Kitô hữu", thì lại càng ít có thể áp dụng trực tiếp đối với các nền văn minh cổ khác với các phương thức rất khác nhau của cấu trúc tính tôn giáo và tính thế tục. Như một sự thao tác hóa khái niệm phân tích về quá trình lịch sử, thế tục hóa là một phạm trù có ý nghĩa trong bối cảnh những động lực bên trong và bên ngoài của sự chuyển đổi Kitô giáo ở Tây Âu từ Trung cổ đến nay. Nhưng phạm trù này lại trở nên có vấn đề một khi nó được khái quát hóa như một quá trình phổ quát của sự phát triển xã hội và một khi nó được truyền sang các tôn giáo thế giới và các nền văn minh khác với những sự năng động khác nhau của cấu trúc mối quan hệ và xung đột giữa tôn giáo và thế giới, hoặc giữa sự siêu nghiệm của vũ trụ luận và hiện thực của thế giới trần tục.

Chẳng hạn, phạm trù thế tục hóa khó có thể áp dụng cho các "tôn giáo" như Nho giáo hay Đạo giáo, chừng nào các tôn giáo đó không được biểu thị bằng sự căng thẳng cao độ với "thế giới", và chừng nào mô hình siêu nghiệm của nó khó có thể được gọi là "tính tôn giáo", và chừng nào chúng không có tổ chức giáo hội. Theo một phương diện nhất định, các tôn giáo đó luôn luôn "có tính thời đại" và "phi giáo hội" ("worldly" and "lay") không cần trải qua quá trình thế tục hóa. Thế tục hóa - tức là "làm cho nó trần tục" hay "chuyển từ giáo hội đến thói quen bình thường" - là một quá trình không có nhiều ý nghĩa trong bối cảnh văn minh như vậy. Về mặt này, Trung Quốc và các nền văn minh Nho giáo đã là "thế tục" rồi. Đó là mối tương quan bản chất được định sẵn giữa hiện đại hóa và thế tục hóa rất có vấn đề. Có thể có những xã hội hiện đại, như Mỹ, thế tục trong khi lại rất tôn giáo, và có thể có những xã hội cận hiện đại như Trung Quốc, mà từ quan điểm tôn giáo lấy Châu Âu làm trung tâm thì trông lại rất thế tục và phi tôn giáo[14].

Tình cờ, riêng với người Kitô giáo, biến động thế tục hóa đặc thù Tây Âu lại trở thành toàn cầu hóa với sự mở rộng chủ nghĩa thực dân Châu Âu và tiếp đến là sự mở rộng toàn cầu của chủ nghĩa tư bản, của hệ thống nhà nước Châu Âu, của khoa học hiện đại, và của các ý thức hệ hiện đại về chủ nghĩa thế tục. Do đó, những câu hỏi phù hợp giờ đây là bằng cách nào mà Nho giáo, Đạo giáo, và các tôn giáo thế giới khác đáp lại sự mở rộng toàn cầu của "tính hiện đại thế tục Phương Tây" và ứng phó với thách thức toàn cầu này thì tất cả các truyền thống tôn giáo được diễn giải lại như thế nào.

Khái niệm đa hiện đại, được S. N. Eisenstadt đưa ra lần đầu tiên, là một thao tác hóa khái niệm đầy đủ hơn và là tầm nhìn thực dụng hơn về xu hướng toàn cầu hiện đại so với chủ nghĩa thế giới thế tục, hoặc sự va chạm của các nền văn minh. Trong một nghĩa nhất định, khái niệm này chia sẻ các yếu tố từ cả hai phía. Giống như chủ nghĩa thế giới, khái niệm đa hiện đại cho rằng có một số yếu tố, hoặc đặc trưng chung, có ở mọi xã hội "hiện đại" giúp phân biệt chúng với các dạng thức xã hội "truyền thống", hoặc cận hiện đại của nó. Nhưng những đặc trưng hoặc nguyên tắc hiện đại này đạt tới nhiều hình thức và sự

thể chế hóa đa dạng. Hơn thế nữa, nhiều quá trình như thế tiếp nối, hoặc phù hợp với các nền văn minh lịch sử truyền thống. Như vậy, vừa có một nền văn minh về tính hiện đại vừa có một sự chuyển đổi tiếp nối các nền văn minh lịch sử cận hiện đại theo các điều kiện hiện đại - những thứ giúp cho việc định hình tính đa hiện đại.

Hầu hết các đặc trưng hiện đại có lẽ đã xuất hiện trước tiên ở Phương Tây, nhưng thậm chí ở đó, người ta còn tìm thấy tính đa hiện đại. Về bản chất, tính đa hiện đại này thậm chí trở nên rõ rệt hơn khi các xã hội hiện đại và các nền văn minh ngoài Phương Tây đạt được và thể chế hóa những đặc trưng hiện đại đó. Hơn thế nữa, các đặc trưng hiện đại này không nhất thiết phải phát triển trái ngược với/ hoặc thậm chí phải hi sinh truyền thống, mà đúng hơn thông qua sự chuyển đổi và điều chỉnh thực tế về truyền thống. Ở khía cạnh này, quan điểm của lý thuyết đa hiện đại có điểm chung với quan điểm sự va chạm giữa các nền văn minh đặt sự nhấn mạnh vào mối tương quan giữa các truyền thống văn hóa và các tôn giáo thế giới đối với việc hình thành tính đa hiện đại.

Chủ nghĩa đại đồng thế tục vẫn luôn dựa trên sự đối nghịch hai cực cứng nhắc giữa truyền thống thiêng và tính hiện đại thế tục, giả định rằng cái này tăng lên thì cái kia giảm đi. Ngược lại, quan điểm về sự va chạm giữa các nền văn minh nhấn mạnh đến tính liên tục cần thiết giữa truyền thống và hiện đại. Tính hiện đại Phương Tây được cho là sự tiếp nối của truyền thống Phương Tây. Khi các nền văn minh khác hiện đại hóa, trở nên giống Phương Tây nhiều hơn, chúng đồng thời sẽ duy trì một sự tiếp nối cần thiết với bản sắc truyền thống của mình - do đó, sự va chạm không thể tránh khỏi giữa các nền văn minh như tất cả các xã hội hiện đại về cơ bản vẫn tiếp nối những truyền thống đa dạng và gần như không thể so sánh được của chúng.

Quan điểm đa hiện đại phản đối cả ý niệm về nguyên lý cơ bản hiện đại đoạn tuyệt với các truyền thống và cả ý niệm về sự tiếp nối hiện đại cần thiết với truyền thống. Tất cả các truyền thống và các nền văn minh đều bị biến đổi căn bản trong quá trình hiện đại hóa, nhưng chúng cũng có khả năng định hình theo những cách thức riêng quá trình thể chế hóa các đặc trưng hiện đại. Các truyền thống buộc phải

đáp ứng và thích nghi với các điều kiện hiện đại, nhưng trong quá trình tái định hình truyền thống của chúng vì bối cảnh hiện đại, chúng cũng giúp định hình các dạng thức cụ thể của tính hiện đại.

Suy giảm, phục hưng hay là sự biến đổi của tôn giáo?

Quá trình suy giảm liên tục của thể chế Kitô giáo ở Châu Âu là một thực tế xã hội không thể phủ nhận. Từ những năm 1960, phần lớn người dân Châu Âu dừng tham gia các thực hành tôn giáo truyền thống, trong khi vẫn duy trì các niềm tin tôn giáo cá nhân và riêng tư ở mức độ tương đối cao. Grace Davie mô tả tình trạng chung này ở Châu Âu là "tin mà không theo"[15] (believing without belonging). Tuy nhiên, cũng đồng thời nhiều người Châu Âu, thậm chí là ở trong những quốc gia thế tục hóa nhất, vẫn coi mình là "tín đồ Kitô giáo", hướng tới một bản sắc văn hóa Kitô giáo ngập tràn, phổ biến và tuyệt đối. Danièle Hervieu-Léger đưa ra mô tả tình trạng trái ngược này ở Châu Âu là "theo mà không tin"[16] (belonging without believing). Từ Pháp đến Thụy Điển và từ Anh tới Scotland, các giáo hội truyền thống (Công giáo, Luther giáo, Anh giáo, hay Calvin giáo), mặc dù không còn thành viên tích cực nhưng vẫn duy trì chức năng vốn có, là "những người chuyên chở đại chúng của tôn giáo quốc gia". Ở phương diện này, các căn tính "thế tục" và văn hóa " Kitô giáo" được đan xen theo các cơ chế phức tạp và ít được nói ra đối với hầu hết người Châu Âu.

Nhưng những giải thích truyền thống về quá trình thế tục hóa ở Châu Âu bằng sự gia tăng sự phân định thể chế, sự gia tăng lý tính, hoặc sự gia tăng chủ nghĩa cá nhân là không thuyết phục bởi vì những xã hội hiện đại khác, như ở Mỹ, không cho thấy mức độ tương tự của sự suy giảm tôn giáo. Một khi tính ngoại lệ của sự phát triển tôn giáo ở Châu Âu được thừa nhận, nó trở nên cần thiết tìm kiếm một sự giải thích không dựa vào các quá trình hiện đại hóa nói chung mà dựa vào sự phát triển đặc thù của lịch sử Châu Âu. Trên thực tế, vấn đề thú vị nhất về mặt xã hội học không phải là sự suy giảm liên tục của tôn giáo trong cư dân Châu Âu từ những năm 1950, mà sự thật là sự suy giảm này được giải thích qua lăng kính của mẫu hình thế tục hóa và từ đó được hậu thuẫn bằng sự tự hiểu của các nhà ủng hộ chủ thuyết thế tục

hóa luận giải sự suy giảm này là "bình thường" và "liên tục", có nghĩa sự suy giảm này là hệ quả gần như bình thường của việc tồn tại một Châu Âu "hiện đại" và "được khai sáng". Thế tục hóa của các xã hội Tây Âu có thể được giải thích tốt hơn bằng sự thắng thế của thể chế tri thức của chủ nghĩa thế tục hơn là bằng các quá trình cấu trúc sự phát triển kinh tế - xã hội. Hơn nữa, các biến thể trong lòng Châu Âu có thể được giải thích tốt hơn bằng các mô hình lịch sử các mối quan hệ giữa giáo hội và nhà nước, và giữa giáo hội và quốc gia, cũng như bằng các con đường khác nhau của thế tục hóa giữa các nhánh của Kitô giáo hơn là bằng sự giải thích các mức độ của hiện đại hóa.

Đây là xu hướng kết nối các quá trình của thế tục hóa với các quá trình của hiện đại hóa, chứ không phải với các mô hình hợp nhất và giải thể các cộng đồng tôn giáo, chính trị và xã hội - nghĩa là giáo hội, nhà nước, và quốc gia - Đây chính là điểm bế tắc của chúng tôi trong cuộc tranh luận về quá trình thế tục hóa. Theo quan điểm của Weber, chúng ta nên phân biệt về mặt phân tích thờ cúng cộng đồng và các cộng đồng tôn giáo cứu rỗi[17]. Không phải mọi tôn giáo mang tính cứu rỗi đều có chức năng như một kiểu thờ cúng cộng đồng - tức là tương hợp với cộng đồng chính trị lãnh thổ hoặc đóng vai trò chức năng hội nhập xã hội như quan điểm trường phái Durkheim. Người ta có thể nghĩ rằng nhiều hệ phái, giáo phái hay các dạng tôn sùng ở Mỹ thể hiện chức năng chủ yếu là các tôn giáo của sự cứu rỗi cá nhân. Cũng không phải mọi cộng đồng thờ cúng đều thể hiện chức năng là tôn giáo của sự cứu rỗi cá nhân bằng cách cứu cá nhân khỏi ốm đau, nghèo đói và tất cả những phiền muộn và hiểm nguy - ở đây có thể liên hệ vơi Nho giáo ở Trung Quốc, Thần Đạo ở Nhật Bản, hoặc ở hầu hết các nhóm sùng bái thần quyền và thế quyền" (most caesaro-papist imperial cults). Các dạng thức tôn giáo "dân gian" có xu thế đáp ứng nhu cầu chữa bệnh và cứu rỗi cá nhân.

Giáo hội Kitô giáo và *cộng đồng* tín đồ Islam giáo là hai trường hợp riêng biệt mặc dù cũng rất khác nhau về sự hợp nhất lịch sử của các hình thức thờ cúng cộng đồng và các tôn giáo cứu rỗi cá nhân. Một câu hỏi thực sự khó ở Châu Âu, và chìa khóa giải thích cho việc tính đến đặc điểm ngoại lệ của quá trình thế tục hóa ở Châu Âu, là tại

sao các giáo hội quốc gia một khi nhường lại cho nhà nước - quốc gia thế tục chức năng lịch sử truyền thống của mình như các hình thức thờ cúng cộng đồng - với tư cách là những người đại diện chung của các cộng đồng quốc gia tưởng tượng và là những người chuyên chở ký ức tập thể - thì họ cũng bị mất khả năng thực hiện chức năng là các tôn giáo cứu rỗi cá nhân. Câu hỏi thiết yếu là tại sao các cá nhân ở Châu Âu một khi đã đánh mất đức tin vào các giáo hội quốc gia của họ lại không bận tâm tìm kiếm các tôn giáo cứu rỗi thay thế khác. Theo một nghĩa nào đó, câu trả lời nằm ở hiện thực rằng người Châu Âu tiếp tục là thành viên tiềm ẩn của các giáo hội quốc gia của mình, thậm chí sau khi từ bỏ các giáo hội đó một cách công khai. Các giáo hội quốc gia vẫn tồn tại ở đó như một lợi ích đại chúng để họ (người Châu Âu) có quyền lui tới hợp pháp khi đến lúc cử hành các nghi lễ vượt qua, sinh và tử mang tính siêu nghiệm. Tình huống đặc biệt này lý giải sự thiếu hụt về nhu cầu và sự thiếu vắng một thị trường tôn giáo cạnh tranh thực sự ở Châu Âu.

Ngược lại, mô hình cá biệt phân tách giữa giáo hội và nhà nước được mã hóa trong điều khoản kép của Bản tu Chính án thứ Nhất nhằm cơ cấu mô hình duy nhất về đa dạng tôn giáo ở Mỹ. Mỹ chưa bao giờ có một giáo hội quốc gia. Cuối cùng thì tất cả các tôn giáo ở Mỹ, các giáo hội cũng như các giáo phái, bất kể nguồn gốc, tuyên bố về giáo lý và bản sắc tôn giáo đều trở thành các "hệ phái", chính thức bình đẳng trong Hiến pháp và đang cạnh tranh trong một thị trường tôn giáo tương đối tự do, đa dạng và tự nguyện. Với tư cách là nguyên tắc và hình thức tổ chức của một hệ thống tôn giáo như vậy, chủ nghĩa hệ phái tạo thành sự sáng tạo tôn giáo Mỹ vĩ đại[18]. Cùng với mỗi hệ phái và các hệ phái, tôn giáo dân sự Mỹ thực hiện chức năng thờ cúng cộng đồng của quốc gia.

Ban đầu, sự đa dạng và sự bình đẳng thực sự chỉ được thể chế hóa như chủ nghĩa đa dạng tôn giáo mang tính hệ phái nội tại trong Tin Lành Mỹ. Mỹ được xác định là một quốc gia "Kitô giáo" và "Kitô giáo" có nghĩa duy nhất là "Tin Lành". Nhưng cuối cùng, sau những vụ bùng phát kéo dài của người Tin Lành theo chủ nghĩa cục bộ địa phương nhắm vào người nhập cư Công giáo, mô hình này cho phép

sáp nhập người khác tôn giáo, người Công giáo và người Do Thái giáo vào hệ thống đa dạng tôn giáo Mỹ. Một tiến trình tích hợp kép đã diễn ra, theo đó Công giáo và Do Thái giáo trở thành các tôn giáo của Mỹ, trong khi tôn giáo và nhà nước Mỹ cũng biến đổi tương đồng trong tiến trình này. Nước Mỹ trở thành quốc gia "Kitô giáo-Do Thái", và Tin Lành giáo, Công giáo và Do Thái giáo trở thành 3 hệ phái tôn giáo thông thường ở Mỹ.

Thực tế là tôn giáo, các tổ chức tôn giáo và các bản sắc tôn giáo đóng vai trò trung tâm trong quá trình hợp nhất dân di cư Châu Âu. Quá trình này đã được minh chứng đầy đủ và là cốt lõi trong luận thuyết nổi tiếng của Will Herberg[19]. Quan điểm của Herberg cho rằng những người nhập cư trở nên tôn giáo hơn khi họ trở thành Mỹ hơn đã được hầu hết các nghiên cứu đương đại về tôn giáo nhập cư ở Mỹ khẳng định lại[20]. Vì thế, điều quan trọng phải nhận ra là lòng nhiệt thành tôn giáo của người nhập cư không đơn giản chỉ là những gì sót lại của truyền thống, sự tồn tại của một Thế giới Cũ có vẻ sẽ biến mất bằng sự thích nghi với bối cảnh mới, mà đúng hơn là sự phản ứng thích nghi với Thế giới Mới. Luận điểm nói trên không chỉ hàm ý rằng những người nhập cư có xu hướng nhiệt thành tôn giáo hơn bởi áp lực xã hội nhất định để phù hợp với những quy phạm tôn giáo của Mỹ. Ở đây rõ ràng và quan trọng hơn, các bản sắc tôn giáo tập thể luôn là một trong những cách căn bản cấu thành chủ nghĩa đa nguyên xã hội nội tại trong lịch sử nước Mỹ[21]. Theo quan điểm của tôi, luận điểm này cũng đưa ra một sự giải thích hợp lý hơn về sức sống của tôn giáo Mỹ so với các lý thuyết bên cung (supply-side) lựa chọn hợp lý của các thị trường tôn giáo cạnh tranh.

Có một cảm giác là cả sự phát triển thế tục của Châu Âu và sự phát triển tôn giáo của Mỹ đều khá độc đáo và đặc biệt. Về mặt này, người ta có thể nói một cách chắc chắn về "sự ngoại lệ của nước Mỹ" như người Châu Âu đã nói hàng thập niên qua, hoặc người ta có thể nói, như đã trở thành mốt thời thượng, về "sự ngoại lệ của Châu Âu". Nhưng cả hai đặc điểm này đều rất có vấn đề nếu chúng ngụ ý trong quá khứ rằng nước Mỹ là ngoại lệ đối với nguyên tắc thế tục hóa của Châu Âu, hoặc ngụ ý hiện nay rằng Châu Âu thế tục là ngoại lệ đối

với một số xu hướng toàn cầu về sự phục hưng tôn giáo[22]. Khi nói đến tôn giáo, thì không có quy tắc toàn cầu nào. Ngày nay, tất cả các tôn giáo trên thế giới đang bị biến đổi một cách căn bản do quá trình hiện đại hóa và toàn cầu hóa, như đã diễn ra trong suốt kỷ nguyên mở rộng thuộc địa của Châu Âu. Nhưng nó đang được biến đổi theo nhiều cách thức đa dạng và ở các tầng bậc khác nhau.

Tất cả các tôn giáo thế giới đều buộc phải phản ứng với sự mở rộng toàn cầu của tính hiện đại cũng như những thách thức qua lại và lẫn nhau giữa các tôn giáo vì chúng đều trải qua các cuộc biến đổi đa chiều (*aggiornamento*) và phải cạnh tranh với nhau trong hệ thống toàn cầu của các tôn giáo đang nổi lên. Trong các điều kiện của quá trình toàn cầu hóa, các tôn giáo thế giới không chỉ dựa vào truyền thống của riêng họ, mà càng ngày càng dựa vào nhau. Tất cả các cuộc đối đầu liên nền văn minh, những mô phỏng và vay mượn trong văn hóa, sự phân rã của các cộng đồng di cư, tính lai ghép, pha trộn, những hình thức nhấn mạnh xuyên văn hóa đều là một phần của hiện tại toàn cầu.

Các nhà xã hội học tôn giáo nên ít bị ám ảnh về sự suy giảm tôn giáo và nên quan tâm nhiều hơn với các hình thức mới mà tôn giáo đang tỏ ra quá mức trong tất cả các tôn giáo thế giới ở ba cấp độ phân tích khác nhau: cá nhân, nhóm, và xã hội. Theo một nghĩa nhất định, ba cấp độ phân tích trên tương ứng với ba loại hình tôn giáo của Ernst Troeltsch - "chủ nghĩa thần bí cá nhân", "giáo phái", và "giáo hội"[23]. Ở cấp độ cá nhân, dự đoán của Troeltsch và William James vào đầu thế kỷ trước quan tâm đến chủ nghĩ thần bí cá nhân vẫn còn được duy trì[24]. Điều mà Thomas Luckmann gọi là "tôn giáo vô hình" trong những năm 1960 vẫn là hình thức tôn giáo cá nhân chiếm ưu thế và có khả năng ngày càng chiếm ưu thế trên toàn cầu[25]. Cá nhân hiện đại buộc phải lựa chọn kỹ lưỡng từ một sự cải biên rộng rãi các hệ thống có ý nghĩa. Từ phương diện nhất thần luận Phương Tây, điều kiện tự do cá nhân về đa thần và đa trung gian hóa, có vẻ là một điều kiện rất mới hoặc có tính hậu hiện đại. Nhưng từ quan điểm phi Phương Tây, đặc biệt là các truyền thống tôn giáo phiếm thần Châu Á, tình trạng này trông có vẻ giống với những vấn đề cũ. Chủ nghĩa thần bí cá nhân

luôn luôn là một lựa chọn quan trọng, ít nhất đối với giới tinh hoa và bậc thầy tôn giáo, trong các truyền thống Hindu giáo, Phật giáo và Đạo giáo. Điều mà Inglehart gọi là sự mở rộng các giá trị tinh thần của chủ nghĩa hậu duy vật có thể được hiểu ở đây như là phổ biến hóa và dân chủ hóa những lựa chọn mà cho đến nay chỉ có sẵn cho giới tinh hoa và bậc thầy tôn giáo trong hầu hết các truyền thống tôn giáo. Khi những điều kiện vật chất đặc quyền dành cho giới tinh hoa trong hằng thiên niên kỷ được phổ cập cho toàn bộ quần chúng, thì điều tương tự cũng xảy ra với các lựa chọn tâm linh và tôn giáo. Tuy nhiên, tôi sẽ không mô tả quá trình này như sự suy giảm của tôn giáo. Nhưng chắc chắn điều mới trong thời đại toàn cầu của chúng ta là sự hiện diện đồng thời và tính sẵn có của tất cả các tôn giáo trên thế giới và tất cả các hệ thống văn hóa, từ các dạng thức "nguyên thủy" nhất cho đến "hiện đại" nhất, thường bị tách ra khỏi bối cảnh tạm thời và không gian của nó, sẵn sàng cho linh hoạt hoặc sự chiếm hữu cá nhân theo trào lưu chính thống.

Ở cấp độ các cộng đồng tôn giáo, nhiều nghiên cứu xã hội ca thán về sự mất đi của cái cộng đồng như là một trong những hệ quả tiêu cực của tính hiện đại. Cả chủ nghĩa cá nhân và quá trình xã hội hóa đều được cho là mở rộng với sự hi sinh tính cộng đồng. Các luận thuyết về hiện đại hóa được dự đoán dựa trên sự phân chia đơn giản giữa truyền thống và hiện đại, giữa cộng đồng và xã hội. Hầu hết các luận thuyết về thế tục hóa cơ bản đều dựa trên sự phân đôi đơn giản ấy và cuối cùng dựa trên tiền đề rằng, về lâu dài sự lý tính hóa xã hội hiện đại làm cho cộng đồng trở nên không tồn tại được. Nhưng thực tế là tính hiện đại, như Tocqueville đã thấy rõ, đem lại những khả năng mới và mở rộng hơn cho việc xây dựng mọi loại cộng đồng như các hiệp hội tự nguyện, và đặc biệt là đem lại sự cấu thành các cộng đồng tôn giáo mới như các giáo đoàn tình nguyện. Giáo phái, dĩ nhiên là một mô hình tiêu biểu của một giáo đoàn tự nguyện. Nhưng theo lý thuyết truyền thống, giáo phái tồn tại trong sự căng thẳng cao độ và khó duy trì lâu dài trong xã hội lớn hơn. Ngược lại, nguyên lý phân hệ phái ở Mỹ có thể được hiểu là sự khái quát hóa và nới lỏng nguyên tắc giáo phái của các hiệp hội tôn giáo tự nguyện.

Hầu hết cái gọi là "sự thờ cúng", "tôn giáo mới" hoặc "các phong trào tôn giáo mới" đều mang hình thức giáo đoàn tự nguyện, nhưng điều tương tự cũng xảy ra với những hình thức năng động nhất của Kitô giáo, như cộng đồng Kitô giáo ở châu Mỹ Latinh hay các Hội Thánh Ngũ Tuần trên toàn thế giới, hay những hình thức năng động nhất của Islam giáo - như Tablighi Jamaat, một hình thức "Tin Mừng" của Islam giáo giống như hệ phái Giám lý Mỹ đầu thế kỷ 19 - và nhiều hình thức tổ chức Huynh đệ Islam giáo dòng Sufi. Ngay cả các tôn giáo trên thế giới, như Ấn Độ giáo và Phật giáo, có truyền thống kém phát triển về chủ nghĩa giáo đoàn lại đang nổi lên như những hình thức thể chế mới đáng chú ý, đặc biệt trong các cộng đồng nhập cư. Sự biến đổi về thể chế trong các cộng đồng người Do Thái nhập cư này đến lượt nó lại ảnh hưởng sâu sắc đến các hình thức thể chế tôn giáo trong các lĩnh vực của văn minh nơi quê hương.

Ở cấp độ xã hội, cái được gọi là "các cộng đồng tôn giáo tưởng tượng", chủ nghĩa dân tộc thế tục và "các tôn giáo" mang tính quốc gia (civil religions[2]) sẽ tiếp tục là những vật chuyên chở bản sắc tập thể, nhưng quá trình toàn cầu hóa đang diễn ra có vẻ sẽ thúc đẩy sự tái xuất hiện của các đại "tôn giáo thế giới" như các cộng đồng tôn giáo tưởng tượng xuyên quốc gia được toàn cầu hóa. Trong khi các cộng đồng tưởng tượng xuyên quốc gia và mang tính đại đồng mới sẽ xuất hiện, thì những cộng đồng phù hợp nhất lại có thể là những nền văn minh xa xưa và các tôn giáo thế giới. Vấn đề này nằm trong đóng góp của Samuel Huntington[26]. Tuy nhiên, khái niệm địa chính trị của Samuel Huntington về các nền văn minh với tư cách là các đơn vị lãnh thổ tương đồng với các quốc gia - dân tộc và siêu cường lại có vấn đề, điều này dẫn ông đến dự đoán các cuộc xung đột toàn cầu trong tương lai theo các biên giới sai lệch giữa các nền văn minh. Trên thực tế, toàn cầu hóa không chỉ là một cơ hội lớn cho các tôn giáo thế giới xưa cũ tới chừng mực nó có thể tự

[2] "Civil religion" theo khái niệm triết học là sự bày tỏ chung về niềm tin/đức tin nhằm ghi dấu các giá trị chính trị và lập ra các tín điều, các nghi thức và nghi lễ cho người dân của một quốc gia cụ thể (**Civil religion**, a public profession of faith that aims to inculcate political values and that prescribes dogma, rites, and rituals for citizens of a particular country) - NB.
Xem thêm tại: https://www.britannica.com/topic/civil-religion#ref1207940

giải phóng khỏi những ràng buộc về lãnh thổ của quốc gia - dân tộc và giành lại các chiều kích xuyên quốc gia của mình, mà còn là một mối đe dọa lớn tới chừng mực toàn cầu hóa kéo theo sự giải hóa lãnh thổ của mọi hệ thống văn hóa và những mối đe dọa của việc giải thể tất cả các liên kết thiết yếu giữa lịch sử, con người và lãnh thổ vốn đã định hình tất cả các nền văn minh và tôn giáo thế giới.

Cá nhân hóa tôn giáo, giải cá nhân hóa tôn giáo, hay cả hai?

Không chắc rằng các chế độ độc đoán hiện đại hay hệ thống dân chủ tự do hiện đại sẽ thành công trong việc loại bỏ tôn giáo khỏi không gian riêng tư. Các thể chế độc đoán có thể tạm thời thành công bằng các biện pháp tăng cường cá nhân hóa tôn giáo. Ngược lại, chế độ dân chủ có thể gặp nhiều khó khăn hơn khi làm như vậy, nhất là khi không thông qua sự chuyên chế của nhóm thế tục lớn đối với các tôn giáo thiểu số. Như trường hợp của nước Pháp cho thấy, *laïcité (mô hình nhà nước thế tục trung tính - ND)* quả thật có thể trở thành một nguyên tắc được hiến pháp hóa, sự đồng thuận của đa số công dân ủng hộ thực thi pháp luật xua đuổi "các biểu tượng tôn giáo giả tạo" khỏi không gian công vì chúng được xem là mối đe dọa đối với hệ thống quốc gia hoặc truyền thống dân tộc. Hiển nhiên, trường hợp tương phản là nước Mỹ, nơi các nhóm thiểu số thế tục có lẽ cảm thấy bị đe dọa bởi những định nghĩa về nền cộng hòa quốc gia của những người Kitô giáo Do Thái.

Tôi không thể tìm thấy lý do thuyết phục nào, trên cơ sở dân chủ hay tự do, để loại bỏ tôn giáo về nguyên tắc khỏi không gian dân chủ công cộng. Trên các cơ sở căn cứ vào sự thực lịch sử, người ta có thể bảo vệ sự cần thiết chia tách giữa "giáo hội" và "nhà nước" mặc dầu tôi không còn bị thuyết phục rằng sự chia tách hoàn toàn, hoặc là cần thiết, hoặc là điều kiện đủ cho một nền dân chủ. Cố gắng tạo ra bức tường chia tách giữa "tôn giáo" và "chính trị" vừa phi lý vừa có thể gây phản tác dụng đối với chính nền dân chủ đó. Hạn chế "tự do thực hành tôn giáo" về thực chất chắc chắn sẽ dẫn đến hạn chế tự do thực hành quyền công dân và quyền chính trị của cá nhân tôn giáo và cuối cùng sẽ xâm phạm đến tính sống động của một xã hội dân chủ. Những diễn ngôn tôn giáo đặc thù hay những thực hành tôn giáo đặc thù có

thể gây trở ngại hoặc bị cấm về mặt pháp lý trên một số cơ sở dân chủ hoặc tự do, nhưng về mặt bản chất không phải bởi nó là tôn giáo.

Tocqueville có lẽ là nhà lý thuyết xã hội hiện đại duy nhất có thể phát biểu về những vấn đề này tương đối rõ ràng và thoát khỏi những định kiến của những người theo chủ thuyết thế tục. Ông truy vấn hai định đề chính phê bình tôn giáo của thời đại Khai sáng, đó là sự tiến bộ của giáo dục và lý luận và sự tiến bộ của các quyền tự do dân chủ sẽ làm cho tôn giáo trở nên không tương thích về mặt chính trị nữa. Trước tiên, ông dự đoán dân chủ hóa chính trị và sự tham gia của người dân vào lĩnh vực chính trị có thể làm tăng lên, chứ không phải giảm đi tính tương thích với không gian công của tôn giáo. Ông tìm thấy bằng chứng thực nghiệm từ kinh nghiệm dân chủ của nước Mỹ vào thời điểm là thể chế dân chủ nhất của các xã hội hiện đại và là quốc gia có trình độ học vấn cao nhất[27].

Lịch sử chính trị dân chủ trên khắp thế giới đã xác quyết nhận định này của Tocqueville. Các vấn đề tôn giáo, các nguồn lực tôn giáo, xung đột liên hệ phái, và sự phân tách tôn giáo - thế tục đều là trung tâm của nền chính trị dân chủ bầu cử và nền chính trị của xã hội dân sự xuyên suốt lịch sử dân chủ. Thậm chí ở Châu Âu thế tục, nơi phần lớn giới tinh hoa chính trị và dân thường đã mặc nhận luận đề cá nhân hóa, một cách ngoài mong đợi những vấn đề tôn giáo gây tranh cãi lại một lần nữa trở lại tâm điểm của chính trị Châu Âu[28]. Do đó, không có gì đáng ngạc nhiên, vấn đề này thậm chí càng đúng trong trường hợp của nước Mỹ, nơi mà về mặt lịch sử tôn giáo luôn là trọng tâm của tất cả các cuộc xung đột chính trị lớn và các phong trào cải cách xã hội. Từ độc lập đến tan rã, từ chủ thuyết ủng hộ người bản địa đến quyền bầu cử của người phụ nữ, từ cấm cản đến phong trào dân quyền, tôn giáo không những luôn là trung tâm của những cuộc xung đột này, mà còn xuất hiện ở hai phía của hàng rào chính trị. Điều mới lạ trong những thập niên vừa qua là lần đầu tiên trong lịch sử chính trị nước Mỹ, những cuộc xung đột văn hóa đương đại đang dần trở nên giống với sự chia tách tôn giáo - thế tục, cái đặc trưng cho chính trị Châu Âu lục địa trong quá khứ. Bản thân tôn giáo giờ đây đã trở thành vấn đề công chúng gây tranh cãi.

Nếu bây giờ tôi phải chỉnh sửa lại bất cứ điều gì từ công trình trước đây của mình, dựa trên cơ sở những gì tôi cho là quy chuẩn hợp lý, có lẽ là sự cố gắng của tôi để hạn chế tôn giáo công chúng tham gia vào không gian công của xã hội. Điều này vẫn là quy chuẩn và ưu tiên chính trị của riêng tôi, nhưng tôi không dám chắc rằng sự phân tách tính thế tục tôn giáo ra khỏi xã hội chính trị hay thậm chí ra khỏi nhà nước là những châm ngôn phổ quát, theo nghĩa nó là cần thiết hoặc điều kiện đủ cho nền chính trị dân chủ. (…)

Quả thật, người ta có thể đưa ra dự luật điều khoản kép của Bản Tu chính án thứ Nhất, "thực hành tự do" là cái nổi bật lên như là nguyên tắc dân chủ quy chuẩn tự thân nó, trong khi nguyên tắc không thiết lập [tôn giáo bởi nhà nước - ND] có thể biện hộ chỉ khi nó là biện pháp cần thiết để tự do thực hành và cân bằng các quyền. Nói cách khác, những nguyên tắc thế tục về bản chất có thể biện hộ được trên một số cơ sở khác, chứ không phải vì những nguyên tắc dân chủ tự do về bản chất.

Các nguyên tắc chống sự chuyên chế của các nhóm tôn giáo đa số nên giống như những nguyên tắc dân chủ được sử dụng để chống sự chuyên chế của bất cứ nhóm dân chủ đa số nào. Việc bảo vệ quyền của bất cứ nhóm thiểu số nào, dù là tôn giáo hay thế tục, và quyền tiếp cận rộng rãi sự bình đẳng nên là những nguyên tắc quy chuẩn trung tâm của bất kỳ hệ thống dân chủ tự do nào. Về nguyên tắc, không cần có thêm bất kỳ nguyên tắc nào của những người theo chủ nghĩa thế tục hay có thêm pháp chế đặc thù nào. Nhưng thực ra, về mặt lịch sử và thực tế, có thể cần thiết phải giải tán các "giáo hội" có các thể chế tăng lữ đòi hỏi độc quyền đối với một khu vực/vùng lãnh thổ (territory), hay các đặc quyền cụ thể, hoặc có thể cần thiết phải sử dụng tính hợp Hiến và đôi khi là biện pháp đặc biệt để giảm khả năng của đại bộ phận chuyên chế bảo thủ.

Cuối cùng, trên cơ sở kinh nghiệm, có rất nhiều lý do đáng tin cậy giải thích tại sao chúng ta nên trông đợi tôn giáo và đạo đức vẫn được duy trì và thậm chí còn trở thành vấn đề công chúng gây tranh cãi hơn trong nền chính trị dân chủ. Bất kể sự tồn tại của những xu hướng như gia tăng toàn cầu hóa, di cư xuyên quốc gia, gia tăng đa văn hóa, cách mạng sinh học, và phân biệt giới tính dai dẳng, số lượng các vấn đề

tôn giáo công cộng gây tranh cãi có thể sẽ tăng lên chứ không phải giảm đi. Kết quả là một sự mở rộng tiếp tục của nền cộng hòa quốc gia, trong khi nền cộng hòa của người dân ngày càng trở nên đa dạng và phân tán. Sự xâm nhập của chính sách công vào tất cả các lĩnh vực của đời sống, gồm cả lĩnh vực riêng tư nhất; sự mở rộng ranh giới khoa học - công nghệ trao cho cho nhân loại sức mạnh của Đấng sáng tạo (Demiurge) để tự sáng tạo và tự hủy diệt; việc nén thế giới vào một ngôi nhà chung duy nhất cho toàn thể nhân loại; và chủ nghĩa đa dạng luân lý dường như gắn liền với chủ nghĩa đa dạng văn hóa - tất cả những vấn đề siêu việt này sẽ tiếp tục gắn vào tôn giáo và kích ứng sự hồi đáp của tôn giáo. /.

Biên dịch: *Chi đoàn Viện Nghiên cứu Tôn giáo**
Hiệu đính: *Hoàng Văn Chung*
Biên tập: *Nguyễn Bình*

* Lê Văn Tuyên, Dương Văn Biên, Nguyễn Hữu Sử, Nguyễn Thị Trang, Phạm Thị Thu Huyền, Nguyễn Thị Thanh Thảo, Nguyễn Thị Thanh Vân.

CHÚ THÍCH:

1 Trong cuốn *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), tôi đã đặt ra nghi vấn đối với tính hợp lệ quy chuẩn và thực nghiệm của luận đề cá nhân hóa.

2 "Thế tục hóa", *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (Oxford: Elsevier, 2001) 13,786–91.

3 Steve Bruce, *God Is Dead: Secularization in the West*, (Oxford: Blackwell, 2002).

4 Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990); Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992); Andrew M. Greeley, *Religious Change in America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

5 Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.," *Sociology of Religion* 60.3 (1999): 249–73; Rodney Stark and William S. Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985).

6 R. Stephen Warner, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology* 98.5 (1993): 1,044–93.

7 Teodore Caplow, "Contrasting Trends in European and American Religion", *Sociological Analysis* 46.2 (1985): 101–8; Rodney Stark and Laurence Iannaccone, "A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization' of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994): 230–52; Roger Finke, "Te Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change", *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, ed. L. A. young (New York:Routledge,1997) 45-65.

8 Steve Bruce, "Te Supply-Side Model of Religion: Te Nordic and Baltic States," *Journal for the Scientific Study of Religion* 39.1 (2000): 32–46.

9 José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective", *Predicting Religion*, ed. Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2003) 17–29.

10 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christiantiy, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003) 191.

11 Asad 192; see also Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Te Johns Hopkins University Press, 1993).

12 David Martin, *A General Theory of Secularization* (New york: Harper & Row, 1978).

13 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New york: Harper & Row, 1965) 284.

14 Quả thật, tương tự Mỹ xuất hiện như một ngoại lệ hoặc một trường hợp lệch so với các xã hội hậu công nghiệp tiên tiến, cũng giống như Trung Quốc xuất hiện như một ngoại lệ so với các xã hội nông nghiệp khác. Trên thực tế, Trung Quốc cho thấy mức độ niềm tin tôn giáo và tham gia tôn giáo thấp nhất so với bất cứ quốc gia nào khác trên thế giới, nó thách thức mối tương quan giả định giữa giá trị không an toàn/ sống sót với niềm tin và tham gia tôn giáo. Theo thang đo của Norris/Inglehart, xã hội Trung Quốc nông nghiệp – ít nhất là tầng lớp tinh hoa Nho giáo – đã xuất hiện nhiều thế kỷ như là một xã hội lý tính thế tục cao. Xem bảng 10.1 và 10.2 trong Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 224–6.

15 Grace Davie, *Religion in Britain since 194*↑*: Believing Without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994); and *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

16 Danièle Hervieu-Léger, "Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa," *Transit: Europäische Revue* 26 (Summer 2004): 101–19.

17 Max Weber, "Te Social Psychology of the World Religion," *From Max Weber*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New york: Oxford University Press, 1946) 272.

18 Sydney E. Mead, "Denominationalism: Te Shape of Protestantism in America," *The Lively Experiment:The Shaping of Christianity in America* (New york: Harper & Row, 1976); Andrew M. Greeley, *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America* (Glenview: Scott, Foresman, 1972).

19 Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City: Doubleday, 1960).

20 Xem See José Casanova, "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison," *The New Religious Pluralism and Democracy*, ed. Tomas Bancho□ (New york: Oxford University Press, forthcoming).

21 Sự phân biệt chủng tộc cũng là một hình thức khác để cấu trúc chủ nghĩa đa nguyên xã hội nội tại trong lịch sử nước Mỹ. Không phải chỉ có tôn giáo như ngụ ý của nghiên cứu Herberg, cũng không phải chỉ có chủng tộc như ngụ ý của các nghiên cứu đương đại về di cư, nhưng tôn giáo và chủng tộc và những trở ngại phức tạp của nó đã giúp cấu trúc kinh nghiệm của Mỹ về sự gắn kết của những người di cư – quả thật, đây là chìa khóa để hiểu "cái ngoại lệ của nước Mỹ".

22 Grace Davie, "Europe: Te Exception that Proves the Rule?" *The Desecularization of the World*, ed. Peter Berger (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999).

23 Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (New york: MacMillan, 1931).

24 William James, *Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); and Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

25 Tomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).

26 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

27 Thực tế Tocqueville sử dụng cách thảo luận ngầm về vấn đề nô lệ da đen và diệt chủng người Mỹ bản địa trong một chương riêng ở cuối quyển I bởi cụm từ "họ ở ngoài chế độ dân chủ" cho thấy mức độ mà ít nhất Tocqueville đã ngầm nhận thức Mỹ là một nền dân chủ "chủng tộc" chỉ dành riêng cho người da trắng, và do đó nó không phải là mô hình dân chủ.

28 José Casanova, "Religion, Secular Identities, and European Integration," *Religion in an Expanding Europe*, ed. Timothy Byrnes and Peter Katzenstein (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).