

ĐỖ QUANG HƯNG

NHÀ NƯỚC THỂ TỤC

(Sách chuyên khảo)



ST

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

Chịu trách nhiệm xuất bản
Q. GIÁM ĐỐC - TỔNG BIÊN TẬP
PHẠM CHÍ THÀNH

Chịu trách nhiệm nội dung
PHÓ GIÁM ĐỐC - PHÓ TỔNG BIÊN TẬP
TS. ĐỖ QUANG DŨNG

Biên tập nội dung:	ThS. CÙ THỊ THÚY LAN ThS. NGUYỄN THỊ HẢI BÌNH ThS. LÊ THỊ THANH HUYỀN ThS. NGUYỄN VIỆT HÀ
Vẽ bìa:	PHẠM DUY THÁI
Chế bản vi tính:	HOÀNG MINH TÁM
Đọc sách mẫu:	LÊ THỊ THANH HUYỀN BÙI BỘI THU

Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 4854-2020/CXBIPH/18-347/CTQG.

Số quyết định xuất bản: 5626-QĐ/NXBCTQG, ngày 01/12/2020.

Nộp lưu chiểu: tháng 12 năm 2020.

Mã ISBN: 978-604-57-6278-3

NHÀ NƯỚC THỂ TỤC

ĐỖ QUANG HÙNG

NHÀ NƯỚC THỂ TỤC

(Sách chuyên khảo)

**NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT
HÀ NỘI - 2019**

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

“Xã hội thế tục là một xã hội mà nhà nước không yêu cầu tán thành bất kỳ một giáo lý cụ thể nào hoặc những dạng thức công khai nào đó của hành vi tôn giáo như một điều kiện cho việc tuyên bố đầy đủ quyền công dân” (D.Mumby, 1963). Ngày nay, tuyệt đại đa số các nhà nước trên thế giới đã thực hiện nguyên lý này và tìm kiếm cho mình một mô hình nhà nước thế tục thích hợp để giải quyết cơ bản vấn đề quan hệ nhà nước - tôn giáo. Nhà nước - tôn giáo có mối quan hệ mật thiết với nhau. Những công dân thuộc về nhóm tôn giáo đồng thời là thành viên của xã hội thế tục và chính sự giao thoa này đã đặt ra nhiều vấn đề, biểu hiện qua nhiều thế kỷ cạnh tranh gay gắt giữa thần quyền và thế quyền. Niềm tin tôn giáo hàm chứa cả những ngụ ý xã hội và đạo đức, vì thế, các tín đồ luôn thể hiện niềm tin tôn giáo của mình qua hoạt động của công dân trong hệ thống chính trị. Tôn giáo, tín ngưỡng với tư cách là một thực tại xã hội, luôn có tác động thuận hoặc nghịch đến sự phát triển và quản lý xã hội. Thực tiễn đời sống tôn giáo của các quốc gia trong thế giới đương đại đòi hỏi nhà nước

thế tục nào cũng đều phải xây dựng và hoàn thiện luật pháp tôn giáo.

Là một nước phương Đông, xét về lịch sử quan hệ truyền thống giữa nhà nước và tôn giáo ở Việt Nam thì nhà nước thường dựa trên nền tảng tôn giáo, sử dụng tôn giáo như một công cụ chính trị tư tưởng, văn hóa, đạo đức để xây dựng đất nước. Tất nhiên, có những giai đoạn lịch sử, yếu tố tôn giáo đã trở thành nguyên nhân của sự chia rẽ, xung đột, đặc biệt từ giữa thế kỷ XIX, khi làn sóng của chủ nghĩa thực dân lan đến Việt Nam, nhưng về cơ bản, sự hòa đồng tôn giáo, sự hòa hợp giữa tôn giáo và dân tộc vẫn giữ cung bậc chủ đạo.

Mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam được Chủ tịch Hồ Chí Minh lựa chọn, đặt nền móng từ năm 1955, đã trải qua biết bao giai đoạn chiến tranh và cách mạng, gắn liền với sự phát triển của đất nước trong tiến trình công nghiệp hóa, hiện đại hóa, mở cửa, hội nhập quốc tế. Mô hình nhà nước thế tục đa nguyên¹, hài hòa và hợp tác ấy đến nay đã tỏ ra thích hợp, đã và đang phát huy vai trò to lớn trong việc giải quyết vấn đề tôn giáo ở Việt Nam. Kết quả đó có được là nhờ sự kiên định chủ nghĩa Mác - Lênin trên nền tảng tư tưởng Hồ Chí Minh về tôn

1. Là nhà nước thừa nhận nhiều hệ tư tưởng, ý thức tôn giáo khác nhau thông qua sự công nhận địa vị pháp lý của họ đồng thời tôn trọng những tôn giáo còn lại.

giáo cũng như sự đổi mới trong đường lối, chính sách tôn giáo của Đảng và Nhà nước ta. Mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam đang ngày một hoàn thiện, tỏ ra là công cụ hữu hiệu nhất giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước và các tổ chức tôn giáo, phù hợp với các công ước và truyền thống quốc tế.

Cuốn sách *Nhà nước thế tục* là công trình nghiên cứu công phu của GS. TS. Đỗ Quang Hưng, nguyên Viện trưởng Viện Nghiên cứu Tôn giáo, thành viên Hội đồng Lý luận Trung ương. Trong cuốn sách này, bằng những luận chứng sâu sắc cùng với nguồn tư liệu phong phú, không chỉ tiếp cận vấn đề nhà nước thế tục từ lý luận đến thực tiễn của các nước Âu, Mỹ, Đông Bắc Á và Đông Nam Á, GS. TS. Đỗ Quang Hưng đã khái quát lộ trình xây dựng, hoàn thiện luận pháp tôn giáo của Nhà nước Việt Nam trong nỗ lực hướng tới một môi trường thích hợp để các cộng đồng tôn giáo không những thực hiện tốt pháp luật với tư cách công dân mà còn qua luật pháp về tôn giáo có thể tìm thấy sự thỏa mãn đời sống tâm linh, đồng thời gợi mở những suy ngẫm, đề xuất (dưới góc độ nhà chuyên môn) đối với việc xây dựng một nhà nước thế tục ở nước ta hiện nay.

Cuốn sách là tài liệu tham khảo bổ ích, thiết thực đối với bạn đọc, nhất là các nhà nghiên cứu, nhà quản lý, hoạch định chính sách về tôn giáo. Do nội dung cuốn sách đề cập vấn đề khá động, rộng và mới mẻ, một số vấn đề, nhận định đang cần được tiếp tục

nghiên cứu, thảo luận cho nên nội dung sách khó tránh khỏi hạn chế, khiếm khuyết. Để bạn đọc thuận tiện tham khảo và nghiên cứu, Nhà xuất bản cố gắng giữ nguyên các luận chứng, cách tiếp cận và nguồn thông tin, tư liệu được tác giả thể hiện trong cuốn sách và coi đây là quan điểm của riêng tác giả.

Nhà xuất bản rất mong nhận được ý kiến đóng góp của bạn đọc để cuốn sách hoàn thiện hơn trong lần xuất bản sau.

Xin giới thiệu cuốn sách với bạn đọc.

Tháng 12 năm 2019

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

LỜI TỰA

Một đặc điểm của thời đại chúng ta là sự song hành của hai khuynh hướng có vẻ như đối lập nhau, đó là sự trỗi dậy mạnh mẽ của xã hội thế tục hiện đại, chủ yếu ở phương Tây từ cuối thế kỷ XX đầu thế kỷ XXI và sự “quay trở lại của tâm thức tôn giáo, thế kỷ của tâm linh”.

Điều đó khiến người ta phải băn khoăn, làm sao có thể giải thích những sự kiện lịch sử đã tạo ra các thay đổi to lớn về vị trí của tôn giáo trong thế giới, sự ra đời của các xã hội hiện đại với tính thế tục ngày một hiện rõ cũng như sự ngự trị của tính hiện đại, bên cạnh sức mạnh, sự hấp dẫn bên bí của các tôn giáo, tín ngưỡng và tâm linh? Những vấn đề lớn này đã và đang thu hút sự quan tâm không nhỏ của độc giả toàn cầu. Cuốn sách *Một thời đại thế tục (A secular Age)*¹ của Charles Taylor khi xuất bản năm 2007 đã

1. Charles Taylor: *A secular age*, Hardcover, Cambridge: Belknap Press, 2007.

nhanh chóng được coi là “Kinh thánh của chủ nghĩa thế tục”¹.

Mặt khác, trên bình diện chính trị - xã hội, kể từ sau các cuộc cách mạng tư sản nổi tiếng ở Pháp và Mỹ nửa cuối thế kỷ XVIII, loài người dường như đã phát hiện ra một ý tưởng triết học chính trị, một phương pháp mới trong việc ứng xử và chung sống giữa xã hội thế tục và tôn giáo, đó là sự hiện thực hóa *chủ nghĩa thế tục*: “Không phải tôn giáo mà là pháp quyền thông qua các giá trị phi tôn giáo được gắn trong hiến pháp đã trở thành nền móng của rất nhiều nhà nước thế tục trên cơ sở của những nguyên lý được gọi là chủ nghĩa thế tục”.

Cuốn sách chuyên khảo *Nhà nước thế tục* này được biên soạn nhằm giúp bạn đọc và cũng là hướng tới trao đổi với giới chuyên môn, các nhà quản lý xã hội liên quan đến công tác quản lý nhà nước về tôn giáo có được cái nhìn tổng thể về một vấn đề có tính lý thuyết căn bản và thực tiễn, trước hết là mối quan hệ giữa nhà nước và các tổ chức giáo hội. Cuốn sách với sáu chương, đề cập những vấn đề then chốt: sự xuất hiện “một xã hội

1. Andrew Copson: *Secularism: Politics, religions, and freedom*, OHP Oxford Publisher, 2017.

thế tục” đã diễn ra như thế nào trong bối cảnh các nhà nước của xã hội hiện đại “không yêu cầu tán thành bất kỳ một giáo lý cụ thể nào” cũng như vai trò to lớn của nó (Chương 1); vai trò của chủ nghĩa thế tục từ thế kỷ XVIII đến nay đối với việc thiết kế những mô hình nhà nước kiểu mới trong quan hệ với tôn giáo, những căng thẳng xung đột cũng như sức hút phổ quát của nó (Chương 2); Đích hướng tới của cuốn sách nằm ở Chương 3 “các mô hình nhà nước thế tục”, cho thấy loài người đã vận dụng và sáng tạo như thế nào khi thực thi nguyên lý thế tục, áp dụng phù hợp với điều kiện lịch sử, xã hội và tôn giáo của đất nước mình theo phương châm “mỗi nước đều có tính thế tục của mình”; thực trạng, hiệu quả và những vấn đề đặt ra (kể cả có thời điểm “khủng hoảng”) đối với các nhà nước thế tục phổ biến trên thế giới hiện nay là nội dung chủ yếu của Chương 4; các nhà nước thế tục hiện nay cần có sự điều chỉnh như thế nào trước hai khuynh hướng cơ bản *thế chế thế tục hệ tư tưởng (phân tách cứng)* và *thế chế thế tục phân tách mềm*? Câu trả lời quan trọng ở Chương 5 là khuynh hướng “ngiên về tính thế tục”, hài hòa giữa nguyên lý và sự tạo điều kiện của nhà nước với nhu cầu của đời sống tôn giáo, tín ngưỡng.

Khép lại cuốn sách này, tác giả muốn hướng tới chủ đích quan trọng nhất, đó là, trong khung cảnh rộng lớn nói trên của chủ nghĩa thế tục và xã hội hiện đại, người Việt Nam chúng ta đã tư duy và kiến tạo một nhà nước thế tục cho mình như thế nào (Chương 6). Nhận định tâm huyết nhất của chương này là ở chỗ muốn khẳng định Chủ tịch Hồ Chí Minh không chỉ là biểu tượng cho tinh thần đại đoàn kết dân tộc và tôn giáo ở nước ta mà còn là người đặt nền móng và thiết kế mô hình *nhà nước thế tục đa nguyên pháp lý, hài hòa và hợp tác*, kể từ khi Người ký Sắc lệnh số 234/SL năm 1955. Trong chương này, tác giả cũng cố gắng khái quát những nỗ lực liên tục và hiệu quả của Đảng và Nhà nước trong việc thúc đẩy đường hướng xây dựng một *nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa về tôn giáo*, trong đó coi trọng việc hoàn thiện đường lối, chính sách cũng như xây dựng hệ thống pháp luật, tôn giáo, đặc biệt từ *Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo* năm 2004 và nhất là *Luật tín ngưỡng, tôn giáo* năm 2006. Tình cảm, thái độ của đồng bào, chức sắc các tôn giáo cũng được chọn lọc thể hiện để khẳng định thêm cơ sở lý thuyết và thực tiễn của đường hướng duy nhất đúng *tôn giáo đồng hành với dân tộc*, ít nhất cũng từ Cách mạng Tháng Tám (1945) đến nay.

Có thể nói rằng, quá trình hình thành và kết thúc tập sách này không hề đơn giản. Năm 2016, khi đề tài cấp nhà nước “*Nhà nước pháp quyền và tôn giáo, vấn đề nhà nước thế tục*” do Hội đồng Lý luận Trung ương quản lý kết thúc và được nghiệm thu, một phần kết quả của công trình này đã được xuất bản thành sách *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền* (Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2015). Hơn ba năm qua, phần nội dung quan trọng nhất của đề tài nói trên - *Nhà nước thế tục* - đã được bổ sung, nâng cấp để có được bản thảo này.

Nhân dịp cuốn sách được ra mắt bạn đọc, tác giả gửi lời cảm ơn trân trọng đến sự cố vũ, định hướng của lãnh đạo Hội đồng lý Luận Trung ương, GS. TS. Phùng Hữu Phú, Phó Chủ tịch thường trực Hội đồng. Đặc biệt, tôi bày tỏ lòng biết ơn chân thành tới Nhà xuất bản Chính trị quốc gia Sự thật đã tạo mọi điều kiện cho tập sách ra đời. Chúng tôi cũng không thể quên được sự khích lệ, đóng góp tận tình của một số đồng nghiệp, học trò trong quá trình thực hiện bản thảo: PGS. TS. Phạm Quốc Thành, TS. Đặng Hoàng Nam, TS. Vũ Thị Minh Thắng, ThS. Đỗ Xuân Trường, TS. Hồ Thành Tâm, TS. Nguyễn Thị Kim Thoa, TS. Bùi Thị Thu Thủy, TS. Nguyễn Ngọc Quỳnh,...

Mặc dù đã có những cố gắng, sự kiên trì và nhiệt huyết, nhưng tác giả cũng hiểu rằng, trước

một vấn đề rộng lớn và mới mẻ, cuốn sách chắc hẳn còn có những khiếm khuyết. Tác giả mong nhận được sự quan tâm, chỉ giáo của bạn đọc để khi sách có điều kiện được tái bản sẽ được tu chỉnh và nâng cao hơn.

Hà Nội, mùa Thu 2019

GS. TS. ĐỖ QUANG HƯNG

1

VỀ MỘT XÃ HỘI THỂ TỤC

*“Xã hội thế tục là một xã hội mà nhà nước không yêu cầu
tán thành bất kỳ một giáo lý cụ thể nào hoặc những dạng thức
công khai nào đó của hành vi tôn giáo như một điều kiện cho việc
tuyên bố đầy đủ quyền công dân”.*

D. MUNBY, 1963

1. TÍNH HIỆN ĐẠI VÀ SỰ RA ĐỜI “MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC”	19
1.1. Tính hiện đại và xã hội hiện đại	19
1.2. Lôgic xã hội của tính hiện đại	26
1.3. Điểm xuất phát của mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại	30
2. LÝ THUYẾT VÀ TIẾN TRÌNH CỦA KHUYNH HƯỚNG THẾ TỤC HÓA	37
2.1. Khái niệm thế tục hóa	37
2.2. Những lý thuyết về thế tục hóa đầu tiên	45
2.3. Những mô thức của thế tục hóa	53
3. Ý TƯỞNG VỀ MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC	59
3.1. Thế nào là một xã hội thế tục?	59
3.2. “Xã hội thế tục” của Munby	66
3.3. Tính thế tục và xã hội thế tục	71
4. VỀ MỘT THỜI ĐẠI THẾ TỤC	80
4.1. Ba nhận biết về “một thời đại thế tục”	82
4.2. Xã hội thế tục, tôn giáo và con người	88
KẾT LUẬN	91

1. TÍNH HIỆN ĐẠI VÀ SỰ RA ĐỜI

“MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC”

1.1. Tính hiện đại và xã hội hiện đại

Khái niệm *tính hiện đại* là một khái niệm có vị trí trung tâm trong suy nghĩ và hành động của nhân loại nhiều thế kỷ nay. Ý tưởng về tính hiện đại dường như được bắt đầu từ chỗ: con người khi phát triển đến một trình độ cao thường đòi hỏi một sự tương ứng giữa sản xuất, lao động và trí tuệ, khoa học, công nghệ hay quản lý phù hợp. Thậm chí, cách tổ chức xã hội cũng phải được tổ chức quy củ bằng luật pháp và cá nhân có xu hướng tự giải thoát khỏi những ràng buộc tự nhiên và xã hội để khẳng định vai trò của *lý trí*. Khái niệm tự do và hạnh phúc cá nhân cũng đòi hỏi sự thỏa mãn của những nhu cầu *duy lý*. Uy quyền lý trí hợp pháp gắn với nền kinh tế thị trường của chủ nghĩa tư bản trong việc xây dựng xã hội hiện đại mặc dù không đủ để chứng minh rằng tăng trưởng kinh tế và dân chủ hóa xã hội có liên hệ chặt chẽ với nhau bằng sức mạnh của lý trí, nhưng cũng đã trở thành một động lực của xã hội hiện đại.

Nói cách khác, khái niệm tính hiện đại trước hết xuất hiện trong các xã hội châu Âu, khi mà từ thế kỷ XVI, người ta đã gọi nó là “thời hiện đại”, khi mà những chuyển biến quan

trọng về kinh tế, xã hội, đặc biệt là triết học đã làm thay đổi căn bản đời sống vật chất, tinh thần của người châu Âu. Về mặt tư tưởng, khi châu Âu bước vào thời kỳ “Khai sáng” từ thế kỷ XVIII thì khái niệm *tính hiện đại* thực sự hình thành với hai yếu tố cốt lõi: cái *duy lý* được đề cao và *cá nhân* được giải phóng, trở thành hệ giá trị, góp phần quyết định hình thành nền văn minh châu Âu hiện đại.

Đây cũng là lúc ánh sáng của lý trí đã thúc đẩy sự ra đời hệ tư tưởng của *chủ nghĩa hiện đại* phương Tây tương ứng với một xã hội thế tục thoát khỏi mô hình xã hội “nước trần gian” của Kinh thánh. Khái niệm tính hiện đại dần dần được khẳng định thêm những yếu tính. Nói cách khác, tính hiện đại không phải chỉ là sự biến đổi đơn thuần của một chuỗi sự kiện mà còn là sự lan truyền những sản phẩm của hoạt động lý trí, khoa học, công nghệ, quản lý, bao hàm sự phân hóa và biến đổi ngày càng tăng trong đời sống xã hội của các yếu tố chính trị, kinh tế, đời sống gia đình và tôn giáo, trong đó *tính duy lý* đã trở thành động lực thúc đẩy mọi hoạt động và loại trừ những hoạt động không phù hợp. Thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX, tư duy của loài người về tính hiện đại đã trở nên thực sự rõ nét. Max Weber (1864 - 1920) đã đưa ra định nghĩa nổi tiếng về tính hiện đại bằng cách trí tuệ hóa nó, đoạn tuyệt với truyền thống mục đích luận tôn giáo, để đồng nhất tính hiện đại với sự *duy lý hóa*.

Ý tưởng về tính hiện đại ấy của Max Weber, cũng giống như ý tưởng của những người đi trước như Comte, Hegel, và cả Marx (Mác), đó là sự thay thế tôn giáo vốn ở vị trí trung tâm bằng lý trí và khoa học, yếu tố tín ngưỡng tôn giáo chỉ

còn vị trí trong đời sống cá nhân riêng tư. Tất nhiên, người ta cũng không đơn giản nghĩ rằng, chỉ cần ứng dụng khoa học và công nghệ là đã có xã hội hiện đại. Vấn đề là ở chỗ vị trí của trí tuệ, duy lý còn phải được đảm bảo trước những áp lực của chính trị hay tín ngưỡng tôn giáo; tính phi cá nhân của luật pháp phải bảo vệ được quyền con người và không thể biến nó thành công cụ của quyền lực cá nhân; đời sống cộng đồng và đời sống riêng tư phải được tách biệt,...

Trước hết, tính hiện đại phản ánh cấu trúc giai cấp và tầng lớp xã hội mới của chủ nghĩa tư bản gắn liền với hệ thống kinh tế và công nghiệp hóa. Thuyết hậu hiện đại cho rằng cấu trúc xã hội đó rất đa dạng, phức tạp và gắn liền với sự phân hóa xã hội trên các khía cạnh từ kinh tế, chính trị đến văn hóa, tâm lý, giới.

Tính hiện đại coi trọng nền tảng kinh tế, nhưng đồng thời đề cao nhân tố văn hóa và con người. Điều này đã được nêu lên trong lý thuyết xã hội học của Weber và Durkheim, khi hai ông bàn về sự biến đổi xã hội hiện đại. Có một điều mà các nhà xã hội học tôn giáo hết sức quan tâm, đó là vai trò của lao động, tổ chức sản xuất và ảnh hưởng của nó đến đời sống tôn giáo, như các phương pháp khoa học tổ chức lao động theo quan niệm của F. Taylor, theo chủ nghĩa Ford. Theo thuyết này, các công ty lớn sử dụng lao động để sản xuất hàng loạt hàng hóa cung cấp cho thị trường đại chúng. Thuyết hậu hiện đại cho rằng, cách tổ chức lao động hieejn nay tuân theo xu hướng đa ngành, đa lĩnh vực và sử dụng lao động đa kỹ năng.

Điểm nhấn của tính hiện đại, như Max Weber đã nhiều lần khẳng định, là vai trò quyết định của tính duy lý trong sản xuất và đời sống xã hội. Đối với sự kiểm soát lao động, các thuyết hiện đại đều tập trung tìm hiểu, đánh giá các cơ chế quản lý, kiểm soát. Thuyết hiện đại cho rằng, để kiểm soát cần thông tin, cần hiểu biết một cách duy lý/hợp lý về mục tiêu và phương pháp hoạt động. Nhưng thuyết hậu hiện đại cho rằng, điều này khó có thể xảy ra, khó có thể khẳng định được điều gì một cách chắc chắn trong thế giới đầy mâu thuẫn, bất ổn, bất trắc này.

Các nhà xã hội học hiện đại cho rằng, tổ chức duy lý mở ra chân trời mới cho sự phát triển của xã hội. Nhưng các nhà hậu hiện đại lại đánh giá kiểu tổ chức như vậy chỉ làm tăng sự kiểm soát của con người, che đậy sự bất ổn, mâu thuẫn và xung đột trong cuộc sống của con người.

Đặc biệt, trong lĩnh vực chính trị, tính hiện đại không chỉ quan tâm đến sự chuyển biến của thể chế chính trị mà luôn thúc đẩy nền tảng dân chủ hóa xã hội và xây dựng nhà nước pháp quyền theo hướng của các cuộc cách mạng tư sản. Điều này sẽ đặt ra những vấn đề rất lớn đối với đời sống tôn giáo, đó là sự ra đời và phát triển các mô hình nhà nước thế tục cũng như tương quan giữa tôn giáo và luật pháp.

Cùng với sự phát triển của thuyết hiện đại, trong thế kỷ XX đã xuất hiện và phát triển lý thuyết phê phán tính hiện đại, khởi nguồn từ những nghiên cứu có tính phê phán của các nhà tư tưởng thuộc thời đại Khai sáng và đạt tới đỉnh cao phát triển ở thế kỷ XIX, trong các tác phẩm của Marx và Engels (Ăngghen). Đặc biệt, vào đầu thế kỷ XX,

lý thuyết này thực sự ra đời ở châu Âu. Theo Raymon Aron, về đại thể, lịch sử phê phán tính hiện đại đã trải qua các giai đoạn như sau:

* Thế hệ đầu tiên của trường phái lý thuyết phê phán ở Frankfurt (1923) với những người sáng lập như Max Horkheimer, Theodore Adorno, Herbert Marcuse.

* Thế hệ thứ hai của trường phái Frankfurt là Jurgen Habermas, Albrecht Wellmer và những người khác.

* Thế hệ thứ ba gồm những đại diện như Axel Honneth ở Đức, Seyla Benhabib và một số người khác ở Mỹ.

Nhưng lý thuyết phê phán không giới hạn ở Đức hay ở Mỹ mà còn phát triển ở Pháp với đại diện tiêu biểu là Michel Foucault, Francois Lyotard, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida và nhiều người khác¹.

Tác phẩm của Alain Touraine có vị trí quan trọng bởi với cách nhìn triết học bao quát, tác giả đã làm rõ những lôgích quan trọng của tính hiện đại trong lịch sử xã hội hiện đại ở châu Âu và những vấn đề thiết yếu như: chủ thể của tính hiện đại; tính hiện đại và ba giai đoạn của sự khủng hoảng; tính hiện đại và hậu hiện đại,...

Việc xuất hiện khái niệm *tính hiện đại* gắn liền với phong trào Khai sáng ở thế kỷ XVIII đã chuyển đổi tư duy của loài người sang giai đoạn đề cao lý trí. Gắn liền với điều này, là sự

1. Raymon Aron: *Les étapes de la pensée sociologique*, Ed. Gallimard, 1967; Lê Ngọc Hùng: *Lịch sử và lý thuyết xã hội học*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2015, tr. 293-294.

đòi hỏi con người được giải phóng khỏi vũ trụ luận của thần thánh, nghĩa là một trang sử mới do con người tự tạo nên khi biết sử dụng lý trí của mình vượt ra khỏi hệ tư tưởng dựa trên quyền uy của thần linh.

Tính hiện đại thực sự xuất hiện cùng với các cuộc cách mạng tư sản Âu - Mỹ với nhận thức phổ biến rằng, phong trào này được quan niệm như sự “dứt ra khỏi”¹ các truyền thống và tôn giáo.

Sự phát triển của tính hiện đại trong suốt thế kỷ XIX gắn liền với khuynh hướng tư duy theo chủ nghĩa thực chứng, khiến xã hội học bắt đầu gặp những vấn đề nghịch lý. Cụ thể là, con người dường như đứng trước hai dự tính: một bên là ý chí đưa ra những mô hình ổn định của hiện thực xã hội [...]; một bên khác là ý thức kinh nghiệm về những tình huống xã hội không ổn định². Điều đó có nghĩa là, xã hội hiện đại là sản phẩm của tính hiện đại, nhưng bản thân nó lại không thể “hài hòa” với sự phát triển của chính bản thân tính hiện đại. Chúng ta sẽ thấy rõ điều này khi đi sâu vào một số khía cạnh của tính hiện đại.

Như vậy, có thể thấy là tính hiện đại sẽ gắn kết chặt chẽ với ý tưởng hợp lý hóa, thậm chí ý tưởng ấy còn là nền tảng để xây dựng một *xã hội duy lý*.

1. Alphonse Dupront: *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris Gallimard, 1996, tr. 48.

2. Danilo Martuccelli: *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999, tr. 11.

Về mặt lịch sử xã hội, dần dần, diễn trình lịch sử của châu Âu đã thể hiện thời kỳ hiện đại như một thời kỳ từ thời Phục hưng đến Cách mạng tư sản Pháp (1789) cũng như sự bắt đầu công nghiệp hóa mạnh mẽ của nước Anh. Ý nghĩa tinh thần và thực tiễn của tính hiện đại còn cho thấy nó không chỉ kích thích phát triển kinh tế, thương mại, các quy tắc trao đổi thiết lập sự quản lý công cộng mà còn, quan trọng hơn, là hình thành những mô hình *nhà nước pháp quyền*, xã hội thế tục. Mặt khác, ý tưởng về tính hiện đại còn thúc đẩy hình thành con người mới (*người hiện đại*) thay thế *con người cũ* của xã hội cổ truyền, trong đó điều căn bản là con người đã thoát khỏi mọi hình thức thống trị thần quyền và vương quyền, những tập tục lạc hậu mà thế kỷ Ánh sáng đã quét đi,...

Đến đây, chúng ta có thể nhắc lại một định nghĩa tương đối tiêu biểu về tính hiện đại của Alain Touraine. Ông viết: “Quan niệm cổ điển về tính hiện đại trước hết là sự cấu tạo một hình ảnh duy lý về thế giới, đặt con người vào tự nhiên, đặt vũ trụ vi mô vào vũ trụ vĩ mô, và từ bỏ tất cả những hình thức nhị nguyên về thân thể và linh hồn, của thế giới con người và sự siêu việt”¹.

Có thể nói, định nghĩa của Alain Touraine nặng tính triết học, nhưng đã lột tả cơ bản ý nghĩa triết lý của khái niệm tính hiện đại. Để có thể dễ nhận biết hơn “những dấu hiệu xã hội”

1. Alain Touraine: *Phê phán tính hiện đại*, nguyên bản tiếng Pháp (Critique de la modernité), Huyền Giang dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 2003, tr. 57.

của khái niệm tính hiện đại, lưu ý thêm ý kiến của Anthony Giddens, khi ông đưa ra một hình ảnh khá toàn vẹn về tính hiện đại như một nỗ lực của bốn chiều kích: công nghiệp chiếm ưu thế, chủ nghĩa tư bản, công nghiệp hóa chiến tranh và kiểm soát tất cả các mặt của đời sống xã hội. Hình ảnh này có lẽ cũng lấy cảm hứng từ ý tưởng của Durkheim về “sự cố kết hữu cơ” để diễn tả khái niệm tính hiện đại và xã hội hiện đại.

Như vậy, quan niệm cổ điển về tính hiện đại, nói vắn tắt, là tương ứng với ý nghĩa một cuộc cách mạng xã hội và tư duy, kêu gọi giải phóng con người và xã hội trung cổ. Nói thêm rằng, chính Max Weber với những công trình đồ sộ về kinh tế và xã hội hiện đại đã chỉ ra những điều căn cốt nhất như sự tin cậy vào lý trí, tầm quan trọng chủ yếu của lao động, tổ chức sản xuất và sự trao đổi hàng hóa cũng như tính phi cá nhân của luật pháp,... mà ông tóm tắt những khái niệm cổ điển ấy trong hai yếu tố: *duy lý hóa* và *thế tục hóa*.

1.2. Lôgic xã hội của tính hiện đại

Các tác giả kinh điển về xã hội học (Tocqueville, Marx và Engels, Weber) đã có những cách nhìn khác nhau về điều này, khi cùng trả lời một trong những câu hỏi cơ bản: dựa trên cơ sở nào để xây dựng một xã hội hiện đại đang ở giữa thời kỳ cách mạng công nghiệp đánh dấu bằng sự tan rã của các mối liên hệ cộng đồng được gọi là “tự nhiên”? Điều “thiên liêng” nào, tính hợp pháp nào có thể là nguồn cội cho những hoạt động xã hội của con người trong xã hội?

Người được coi là tiêu biểu với câu trả lời thuyết phục chính là Max Weber với lý thuyết sự “hợp lý hóa thế giới”¹.

Max Weber cho rằng, quá trình hợp lý hóa là sự triển khai tính hợp lý trong mọi lĩnh vực khác nhau của đời sống xã hội, trong đó hoạt động xã hội được coi là hiệu quả nếu như có khả năng làm mất đi ảnh hưởng của tôn giáo đạo đức trong lối sống của các cá nhân.

Chính vì vậy, trong giai đoạn phát triển của tính hiện đại đã xuất hiện những nguyên tắc tư duy chủ yếu như “hợp lý hóa mang tính lý trí”, “khoa học” và “khoa học kỹ thuật”..., nghĩa là hoàn toàn chịu sự chi phối của tư duy duy lý.

Từ đó, Max Weber coi quá trình “hợp lý hóa thế giới” chính là bản chất của tính hiện đại phương Tây. Chính ông đã đưa ra những mô hình, những hình thức xã hội của tính duy lý, mà chúng tôi khu biệt dưới đây.

Trước hết, là sự *hợp lý hóa về nhà nước* (chế độ công chức, luật pháp, cách tổ chức hợp lý chế độ tư bản về thị trường, lao động, hạch toán, cũng như tách biệt quản lý gia đình và xí nghiệp,...). Tiếp theo, đó là *hợp lý hóa trong tư duy, khoa học*,

1. Max Weber: *Economie et Société*, Ed. Pocket, Paris, 1995, tome 2, p.223. Cùng với khái niệm quan trọng này, Max Weber còn đưa ra một số khái niệm liên quan như *hợp lý hóa kinh tế*; *hợp lý hóa đạo đức tôn giáo*; hoặc *duy lý hóa tôn giáo*,... Hệ khái niệm này giúp tạo ra lý thuyết tính duy lý, tính hợp lý trong mọi lĩnh vực hoạt động xã hội của con người mà Max Weber coi đó là điểm then chốt tạo nên tính hiện đại.

văn hóa nghệ thuật (“quá trình giải ma thuật của thế giới” trong đời sống tinh thần và sáng tạo khoa học kỹ thuật).

Một hình thức khác của hợp lý hóa là *sự mở rộng chủ nghĩa duy lý* (ý nghĩa của đạo đức thần linh và đạo đức thế tục, sự đẩy lùi “niềm tin” tôn giáo, phép thuật bị đẩy lùi, thúc đẩy tư duy thực chứng). Cuối cùng, là một lĩnh vực hết sức then chốt và phức tạp trong các xã hội Âu - Mỹ, đó là hình thức *tôn giáo và duy lý: từ lĩnh vực “hợp lý” chuyển sang lĩnh vực “cái phi lý”*. Max Weber cho rằng, trong các xã hội tiền tư bản Âu - Mỹ, rõ ràng tôn giáo đã từng được coi là động lực của văn minh phương Tây thuộc “lĩnh vực cái hợp lý”. Xã hội thế tục phát triển, tính hiện đại thắng thế thì cùng với việc tôn giáo bị đẩy lùi vào đời sống cá nhân, trên phương diện ý thức xã hội, tôn giáo bị đẩy sang lĩnh vực “cái phi lý”, hoặc “phản hợp lý”. Đây chính là quá trình mà ông gọi là *quá trình hợp lý hóa tôn giáo*¹.

Quay trở lại với ý kiến của Alain Tourraine, từ định nghĩa trên của ông, cần nhận thức rõ một số đặc điểm sau đây của tính hiện đại.

- *Thứ nhất*, tính hiện đại không thể chỉ được định nghĩa như sự hợp lý hóa mà còn phải được hiểu là sự tách rời ngày càng tăng của thế giới khách quan, được lý trí tạo ra, thoát khỏi thế giới của *tính chủ thể* và đó là thế giới của *cá thể*, của *tự do cá nhân*.

1. Max Weber: *Economie et Société*, Ibid, tome 2, p.347.

- *Thứ hai*, tính hiện đại đã đoạn tuyệt với vũ trụ luận tôn giáo vốn vừa có tính tự nhiên, vừa có tính thần thánh và thay thế bằng một thế giới của lý trí và sự thể tục hóa để có được một thế giới hiện thực hóa những điều mà con người không thể đạt tới.

- *Thứ ba*, tính hiện đại còn là sự thay thế một thế giới của ý chí thần thánh bằng một thế giới con người chủ thể được tạo ra bằng tính nhị nguyên của *hợp lý hóa* và *chủ thể hóa*.

Khái niệm tính hiện đại như vậy đã xuất hiện từ lâu nhưng khái niệm liên quan *hiện đại hóa* và *lý thuyết hiện đại hóa* lại xuất hiện khá muộn và được dùng phổ biến vào giữa thế kỷ XX, khi giới xã hội học Mỹ hướng tới lý luận phát triển xã hội khác với học thuyết mácxít. *Từ điển xã hội học Oxford* định nghĩa: “Theo những biến thể tinh vi nhất, lý thuyết hiện đại hóa giải thích hiện đại hóa bằng cách viện đến sự khởi đầu mạnh mẽ của cái mà Talcott Parsons gọi là quá trình “phân hóa cấu trúc”. Đó là quá trình có thể được kích hoạt bằng nhiều cách khác nhau, nhưng cách thường thấy nhất là do những biến đổi về công nghệ hoặc giá trị (như trong sơ đồ “biến số khuôn mẫu” của Parsons). Kết quả của quá trình này là các thiết chế sinh sôi nảy nở, những cấu trúc đơn giản của các xã hội truyền thống chuyển hóa thành những cấu trúc phức tạp của xã hội hiện đại và các giá trị bắt đầu mang một nét tương đồng nổi bật với những giá trị đang lưu hành ở nước Mỹ những năm 1960”¹.

1. Xem *Từ điển xã hội học Oxford* (Oxford Dictionary of Sociology), bản dịch của Bùi Thế Cường, Đặng Thị Việt Phương, Trịnh Huy Hóa, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2012, tr. 213.

Định nghĩa này đã phản ánh khá đầy đủ những nội dung cốt lõi của khái niệm hiện đại hóa. Tuy vậy, theo chúng tôi, tính cách của định nghĩa hơi hẹp. Trong thực tế nhận thức và đời sống xã hội, khái niệm hiện đại hóa (mặc dù không đồng nhất với khái niệm tính hiện đại) đã được sử dụng rộng rãi từ nửa đầu thế kỷ XX, kể cả trong các xã hội ngoài Âu - Mỹ. Cần phải nói thêm rằng, việc nhấn mạnh vai trò của cách mạng khoa học kỹ thuật lần thứ nhất với sự ra đời “con người công nghiệp” và “quá trình mà trong đó người ta chuyển từ kiểu nhân cách truyền thống sang nhân cách hiện đại” như nghiên cứu của Alex Inkeles trong cuốn *Becoming Modern (Trở nên hiện đại, 1974)* là điểm nhấn có tính đặc trưng của quá trình hiện đại hóa.

1.3. Điểm xuất phát của mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại

Như đã trình bày ở phần trên, hợp lý hóa là nét nổi trội của tính hiện đại và xã hội hiện đại. Điều này đã được Max Weber và nhiều học giả khác nhìn nhận là *đặc thù của tính hiện đại phương Tây* và đặc biệt việc vận dụng nó vào trong cấu trúc của đời sống xã hội hiện đại. Dưới đây là những yếu tính của mối quan hệ giữa tôn giáo, xã hội và tính hiện đại:

i) Hợp lý hóa về nhà nước (dưới hình thức chế độ công chức), luật pháp, khoa học, kinh tế, nghệ thuật, âm nhạc, kiến trúc,...

ii) Phong trào phổ biến về hợp lý hóa đạt tới đỉnh điểm với “cách tổ chức tư bản chủ nghĩa hợp lý cho lao động tự do

(về hình thức)” với “sự tách biệt quản lý trong gia đình với quản lý ở xí nghiệp” và “việc hạch toán hợp lý” chế ngự hoàn toàn “đời sống kinh tế hiện thời”. Sự phổ biến mang tính “hệ thống”, sự “biến đổi thành một thuyết cơ giới nhân quả” của “quá trình giải ma thuật này của thế giới” dẫn tới việc đặt vào thế chông chênh “những tham vọng của định đề đạo đức, theo đó thế giới sẽ được Thượng đế sắp đặt, và như vậy, được định hướng theo cách này hoặc cách khác xung quanh một ý nghĩa đạo đức”. “Niềm tin” tôn giáo, “phép thuật” bị đẩy lùi, “những quá trình của thế giới này tự giải thoát khỏi ma thuật”.

iii) “Sự mở rộng chủ nghĩa duy lý” loại bỏ “mọi phương thức xem xét nói chung cố tìm kiếm một “ý nghĩa” ở cái xảy ra,

iv) “Tôn giáo” bị đẩy dồn từ “lĩnh vực cái hợp lý sang lĩnh vực cái phi lý” và “từ lúc đó nó trở thành hoàn toàn thuần túy là sức mạnh phi lý (hoặc phản hợp lý) và ở trên cá nhân” một cách tuyệt đối.

Có thể nói, hai nhận định sau cùng là quan trọng bậc nhất trong mối quan hệ giữa tôn giáo và xã hội cũng như tôn giáo và tính hiện đại.

Vậy điểm xuất phát của quan hệ tôn giáo và tính hiện đại là gì?

Các tác giả kinh điển nổi bật, những người mà tác phẩm của họ luôn giàu tính thời sự, chắc chắn là Emile Durkheim và Max Weber. Emile Durkheim đã cố gắng tạo lập một lý thuyết xã hội học về tính tôn giáo, có ý nghĩa là một lý thuyết nắm bắt tính tôn giáo không phải như một thực tại siêu kinh nghiệm,

cũng không phải như “ảo ảnh” mà là như một sự kiện xã hội được lý giải bằng tính xã hội. Max Weber thì dựa vào một xã hội học lịch sử và so sánh, đã tìm cách thuật lại sự hình thành tính hiện đại được xác định qua quá trình hợp lý hóa mà ông thấy nổi lên ở các truyền thống Do thái giáo rồi sau đó là Thiên chúa giáo.

Vấn đề mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại được đổi mới bắt đầu từ những năm 1960, qua các lý thuyết gọi là “trần tục hóa” và “thế tục hóa”. Cách tiếp cận thứ nhất xuất phát chủ yếu từ các nước Anglo-Saxon, ít nhiều đều giải trình về một trò chơi với tổng bằng không, trong đó tính hiện đại càng tiến lên thì tôn giáo càng lùi bước, cho tới lúc tôn giáo rút lui vào phạm vi riêng tư.

Bằng chính đức tin, việc tu luyện khổ hạnh Cơ đốc giáo đã có bước ngoặt: trước đây, việc tu luyện đã “lánh xa thế giới để tìm sự cô đơn” và tìm đến “tu viện”, “hoàn toàn từ bỏ thế giới”; còn với tu luyện khổ hạnh trong trần thế thì “việc tu luyện gia nhập chợ đời, khép lại đằng sau nó những cánh cổng tu viện và bắt đầu thâm nhiễm cuộc sống *thường ngày* trần tục vào phương pháp của nó, bắt đầu nhào nặn lại cuộc sống đó thành cuộc sống hợp lý *trong* thế giới, song không phải là *của* thế giới này hoặc *cho* thế giới này” (do Weber nhấn mạnh)¹.

Một quá trình hợp lý hóa lối sống bên trong thế gian với lý tưởng vì sự thành công về nghề nghiệp như vậy dẫn tới

1. Max Weber: *Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, bản dịch, Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2015, tr. 196.

hành động lên án “việc ăn không ngồi rồi và thói dâm dục”, “việc từ bỏ kiếm tìm một đời sống thánh thiện” và dẫn tới cái điều “lao động là mục đích *tự thân* của cuộc sống, đã được Thượng đế truyền lệnh” (Weber nhấn mạnh). Khi đối lập như thế “với tất cả sức lực của mình chống lại sự hưởng thụ ngẫu thơ các của cải sở hữu”, sự tu luyện khổ hạnh trong trần thế “hạn chế việc tiêu dùng, đặc biệt là tiêu dùng xa hoa”. Kết hợp việc “hạn chế tiêu dùng” này với việc sản xuất ra của cải bắt nguồn từ lao động, “kết quả bên ngoài là dĩ nhiên: đó là sự *hình thành vốn liếng nhờ việc bắt buộc khổ hạnh để tiết kiệm*”¹. Theo nghĩa đó, việc tu luyện khổ hạnh trong trần thế tạo thuận lợi cho sự xuất hiện “các vốn liếng đầu tư”, định hướng cuộc sống thường ngày của các tín đồ “bằng” một sự kích động tâm lý bắt nguồn từ quan niệm về lao động đó như là “thiên triệu”, chính vì thế nó tạo nên một *ethos* (thói quen) thuận lợi cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản hiện đại. Và nếu như tính hợp lý này có nguồn gốc từ tôn giáo đã góp phần “kiến tạo nên không gian vũ trụ hùng mạnh của trật tự kinh tế hiện đại” nay đang quyết định “phong cách sống của tất cả các cá nhân” thì nó giờ đây đang phát triển độc lập với nền tảng tôn giáo của mình và trên thực tế “chủ nghĩa tư bản chiến thắng không còn cần đến chiếc trụ chống của nó nữa”, ý niệm về một “bốn phần đã được sắp đặt cho nghề nghiệp” từ nay ám ảnh cuộc

1. Max Weber: *Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Sđd, tr. 232-237.

sống chúng ta giống như “một quan phổ chứa đựng đức tin trước đây của tôn giáo”¹.

Quá trình “giải ma thuật” và hợp lý hóa của thế giới

Cụm từ “sự giải ma thuật của thế giới” (*Entzauberung der Welt*) thường được dịch là “sự thức tỉnh của thế giới”. Cụm từ dịch này đúng ra có nghĩa mở rộng là sự vỡ mộng, thất vọng hoặc tỉnh mộng, nó không thích hợp để chỉ quá trình lịch sử về sự đẩy lùi ma thuật mà Weber quan sát, hoặc trong lĩnh vực tôn giáo mà ở đó các kỹ thuật và công thức ma thuật dần dần bị dẹp sang một bên để nhường chỗ cho những quan điểm đạo đức tôn giáo hoặc trong lĩnh vực về sự làm chủ lý thuyết và thực hành của thế giới với phong trào chung về hợp lý hóa.

Đạo đức hóa các hoạt động tôn giáo

Ma thuật được xác định đặc điểm như là dùng tay điều khiển “các lực lượng siêu nhạy cảm” bằng nhiều “kỹ thuật mang tính kinh nghiệm” khác nhau nhằm đạt được “ân huệ” này nọ. Ma thuật với tư cách sự “cầu khẩn” để “cưỡng bức lực lượng tự nhiên của thần linh” hoặc “cưỡng bức một vị thần”, có xu hướng mờ nhạt đi theo dòng lịch sử các tôn giáo để nhường bước cho sự thần khai tiên tri. Thực vậy, các tiên tri mang tính đạo đức tạo ra “một định hướng lối sống có

1. Max Weber: *Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Sđd, tr. 251.

hệ thống xung quanh một thang giá trị”: khi đó “thế giới” xuất hiện “so với định hướng này như thể thứ vật liệu mà người ta cần phải gia công theo chuẩn mực đạo đức” chứ không còn theo ma thuật nữa.

Giai đoạn đầu tiên có tính cốt yếu đối với lịch sử thế giới được thực hiện với Do thái giáo, truyền bá “một đạo đức tôn giáo hành động trong thế giới”, “được giải thoát khỏi ma thuật cũng như mọi hình thức phi lý của sự cứu rỗi”, “được đặt cách xa trăm dặm, trên bình diện nội tâm, so với mọi con đường cứu rỗi đặc thù ở các tôn giáo châu Á”¹. Do thái giáo quan niệm “mối liên minh” với thần thánh như một tổng thể các quan hệ được đặt dưới dấu hiệu một “quan hệ theo hợp đồng”, phát sinh giữa một bên là “người tham gia hợp đồng” với những “bốn phận thuộc nghi lễ, luật - thiêng và đạo đức - xã hội” và một bên là phái thần thánh với những “hứa hẹn cụ thể mà người ta cảm thấy được phép nhắc vị thần Yahvé nhớ không được vi phạm”². Sự đổi mới hợp đồng của tiên tri Do thái cũng thấy có ở thuở ban sơ các tín ngưỡng nhất thần Cơ đốc giáo và Hồi giáo.

Giai đoạn thứ hai của “quá trình giải ma thuật triệt để của thế giới” được thực hiện với đạo đức Thanh giáo, đạo đức này là hiện thân “sự giải ma thuật trong tôn giáo của

1. O. Bobineau, S. Tank-Storper: *Sociologie des religions*, Ed. Armand Colin, 2012, p. 185.

2. Max Weber: *Economie et société*, Ed. Pocket, Paris, 1995, tome 2, p. 161.

thế giới tới tận những hậu quả cuối cùng của nó”¹. Thực tế là “trên bình diện lịch sử các tôn giáo, một quá trình vĩ đại về giải ma thuật của thế giới” đã tìm được “kết luận của mình” ở sự tu luyện khổ hạnh trong thế giới. “Quá trình này khởi đầu với sự tiên tri của Do thái giáo cổ đại liên kết với tư duy khoa học Hy Lạp”, loại bỏ “toàn bộ các phương cách ma thuật để tìm kiếm sự cứu rỗi cũng như để khôi phục sự mê tín và báng bổ thần thánh”. Thực vậy, “lòng dùng tín Thiên chúa giáo” có được “ân sủng bí tích” với một “linh mục”, người hoàn thành “phép màu hóa thánh thể” giống như một “nhà ảo thuật”, người phân phát “sự đoán chắc tha thứ”, “sự sám hối” và “niềm hy vọng được ân sủng” cho các tín đồ, người mang lại “sự khuây khỏa” được chờ đợi. Khác với lòng dùng tín Thiên chúa giáo đó, “lòng mộ đạo Thanh giáo” dứt khoát loại trừ “phép thuật như là phương tiện cứu rỗi”. Nói một cách chính xác, đạo đức Thanh giáo dưới hình thức một “phương pháp cố kết về lối sống trong tổng thể của nó” đã góp phần duy trì “sự căng thẳng” ở tín đồ khi muốn biết xem mình có được lựa chọn hay không, mình có được giải thoát hay không. Như vậy, “một sự thức tỉnh hoàn toàn của thế giới đã được dẫn dắt tới tận lúc hoàn thành”; từ chủ nghĩa tu luyện khổ hạnh trong trần thế của Thanh giáo đưa tới sự thúc đẩy quyết định cho tiến trình hợp lý hóa nền kinh tế cũng như toàn bộ cuộc sống: “đạo đức tôn giáo, trong ý đồ của nó muốn hợp lý hóa thế giới trên bình diện đạo đức thực hành” cũng đã tổ chức, “đã giải ma thuật thế giới”.

1. Max Weber: *Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, Sđd, tr. 187, 190.

2. LÝ THUYẾT VÀ TIẾN TRÌNH CỦA KHUYNH HƯỚNG THỂ TỤC HÓA

2.1. Khái niệm thể tục hóa

Sự mất đi các tôn giáo trong xã hội hiện đại đã được nhiều nhà lý luận dự báo trước, đặc biệt là những bài viết trong thế kỷ XIX. Tylor, Frazer, Marx, và sau đó là Freud, tất cả đều cho rằng, tôn giáo sẽ mất dần khi khoa học phát triển, chi phối cách nghĩ của xã hội hiện đại. Những người khác, những người suy nghĩ về tôn giáo theo các thuật ngữ có tính chức năng nhiều hơn, đã nhìn thấy trước sự biến mất của tôn giáo theo những hình thái truyền thống, quen thuộc và được thay thế bởi một số cái dựa trên nền tảng phi siêu nhiên (non-supernaturalistic) và phi thực nghiệm (non-transcendental). Comte đã sáng tạo ra một tôn giáo mới dựa trên nền tảng khoa học và lý trí của một khoa học mới, xã hội học, để lấp đầy khoảng trống này. Durkheim nhìn thấy những khởi đầu của một sự tương đương chức năng mới so với tôn giáo đang nổi lên trong những giá trị của Cách mạng Pháp.

Nhiều nhà lý luận từ thập niên 1970 đã có cái nhìn mới mẻ hơn. Họ cho tôn giáo là một phần của xã hội hiện đại cũng như là một phần của bất kỳ xã hội nào khác trong quá khứ, trong khi vẫn thường thừa nhận rằng những hình thái riêng biệt của tôn giáo có thể thật sự đã thay đổi. Ví dụ, Bellah (1971) cho rằng, khái niệm thể tục hóa phần nào đó tạo nên học thuyết về xã hội hiện đại, vốn chủ yếu nảy sinh từ sự phản ứng của *Kỷ nguyên Ánh sáng* đối với truyền thống tôn giáo của Kitô giáo

được trưng bày bởi một chiều tri thức mạnh mẽ và nhấn mạnh vào niềm tin chính thống. Bellah cho rằng, học thuyết về sự thế tục hóa đang tiếp diễn này sẽ tiến tới phạm vi nào đó, tạo ra một bức tranh hiện thực có tính kết dính tình cảm. Ballah tin rằng vì tôn giáo cải cách các chức năng xã hội cơ bản nên sẽ lại làm cho chúng ta bận tâm về vấn đề văn hóa. Nhiều nhà lý luận khác, đặc biệt là những năm gần đây, trước sự tăng cao của nhiều phong trào tôn giáo mới và của trào lưu chính thống đã đi đến những kết luận tương tự.

Nói chung, khái niệm thế tục hóa đã gây nên một cuộc tranh luận rộng lớn và sâu sắc vì tính phức tạp của nội hàm khái niệm. Then chốt vấn đề là ở chỗ, thế tục hóa gắn liền với tính hiện đại và xã hội hiện đại. Tôn giáo trong quan hệ với hai thực tại đó dần dần đã phân tách thành hai cực đối lập, hoặc ủng hộ, tích cực trong cái nhìn với tôn giáo và ngược lại.

Cho đến nay, người ta thường nêu hai thái độ như thế với M. Gauchet “tính hiện đại, thế tục hóa là sự thoát khỏi tôn giáo”, trong khi đó, hiện nay ngày càng nhiều người ủng hộ nhận định tôn giáo không phải là “căn bã” của quá trình thế tục hóa (M. Gomez, 2012).

Tìm đến một định nghĩa thế tục hóa

Tuy vậy, để tiến tới một định nghĩa về thế tục hóa không dễ. Người ta vẫn phải bắt đầu từ căn gốc, câu hỏi đặt ra là tôn giáo, một cái được coi như có phạm vi đáng kể trong trung tâm cuộc chiến, được hiểu như thế nào. Liệu xã hội hiện đại có bị thế tục hóa hay không, hay liệu đang phải trải qua một tiến trình thế tục hóa dựa rất nhiều vào việc hiểu tôn giáo có

nghĩa là gì, và do đó cũng phải dựa vào việc hiểu việc thể tục hóa là gì. Cuộc luận chiến quan tâm nhiều đến vấn đề thể tục hóa bắt nguồn từ thực tế là có những khái niệm hoàn toàn khác nhau về tôn giáo. Wilson (1982) cho rằng, những người sử dụng các định nghĩa theo chức năng có hướng loại bỏ những luận điểm về thể tục hóa trong khi những người sử dụng định nghĩa theo bản chất lại dường như ủng hộ thể tục hóa hơn. Một số người như vậy thì sẽ luôn có một cái gì đó được coi như tôn giáo. Đối với những tác giả như vậy, thể tục hóa là một điều không thể vì nó bị cái định nghĩa của họ bác bỏ gần hết. Tuy nhiên, những định nghĩa có tính bao hàm như vậy, mà như chúng ta đã thấy, là một vấn đề lớn thật sự.

Thậm chí, khi một người định nghĩa tôn giáo theo cách hẹp hơn, thì sự bất đồng vẫn nằm trong câu hỏi về nghĩa của từ thể tục hóa. Thuật ngữ này được sử dụng theo một cách khác nhau. Shiner (1966) cung cấp cho chúng ta một cái nhìn tổng quát hữu ích. Shiner phân biệt sáu nghĩa hoặc sáu cách sử dụng của thuật ngữ này. Nghĩa đầu tiên nghiêng hơn về sự suy mòn của tôn giáo do những biểu tượng, những học thuyết và những thể chế tôn giáo được thừa nhận trước đó đã đánh mất hết uy thế và ý nghĩa của nó, mà điều này lên đến cực điểm trong xã hội không có tôn giáo. Nghĩa thứ hai nghiêng hơn về sự thích ứng với “thế giới này”, mà trong thế giới này, sự chú ý không còn hướng vào siêu nhiên nữa mà vào những nhu cầu và vấn đề cấp bách của cuộc sống này. Người ta trở nên không thể phân biệt được quan tâm đến tôn giáo và nhóm tôn giáo với những quan tâm có tính xã hội và nhóm phi tôn giáo. Nghĩa thứ ba, thể tục hóa có thể có nghĩa là

sự tách rời xã hội khỏi tôn giáo. Ở đây, tôn giáo rút vào phạm vi riêng biệt của chính nó và trở thành một vấn đề của cuộc sống cá nhân, giành được một đặc tính hoàn toàn nội tâm và dừng ảnh hưởng tới bất kỳ khía cạnh nào của cuộc sống bên ngoài bản thân tôn giáo. Nghĩa thứ tư, tôn giáo có thể trải qua một sự chuyển vị từ niềm tin tôn giáo và những thể chế tôn giáo thành các dạng thức không tôn giáo. Điều này liên quan đến sự biến đổi từ nhận thức, thói quen và thể chế, cái mà đã từng được cho là dựa trên sức mạnh thiêng liêng, thành hiện tượng sáng tạo và có trách nhiệm thuần túy con người - một dạng tôn giáo nhân loại học. Nghĩa thứ năm là sự xóa bỏ giải thiêng hóa của thế giới. Thế giới mất đi tính thiêng liêng khi con người và tự nhiên trở thành những vật theo sự luận giải và thao tác theo lý trí - nhân quả, mà trong đó tính siêu nhiên không còn góp phần. Cuối cùng, nghĩa thứ sáu, thế tục hóa có thể có nghĩa đơn giản là sự di chuyển từ một xã hội “thiêng” sang một xã hội “thế tục” theo cái nghĩa là từ bỏ mọi ràng buộc đối với những giá trị và thông lệ truyền thống, sự chấp nhận thay đổi và việc tạo ra tất cả những quyết định và hành động trên một nền tảng cơ sở lý trí và thực tế. Rõ ràng, cách sử dụng này rộng hơn rất nhiều so với bất kỳ cách dùng nào chỉ nghiêng hơn về một vị trí đã biến đổi của tôn giáo trong xã hội.

Tất nhiên, những nghĩa này không phải lúc nào cũng loại trừ lẫn nhau. Tuy nhiên, tính đa dạng được nối kết với tính đa dạng của các nghĩa về tôn giáo nên Shiner, sau đó là Martin (1965) lặp lại, cho rằng kết luận thích hợp là nên hoàn toàn bỏ thuật ngữ này đi. Trong khi sự đa dạng về nghĩa của thuật

ngữ này gây mập mờ, nhầm lẫn đáng kể trong cuộc luận chiến vẫn đang tiếp diễn về vấn đề thế tục hóa, thì việc hoàn toàn bỏ đi khái niệm này dường như hơi sớm. Chắc chắn, giống như Hanson (1997) đã đưa ra, sự đa dạng hóa về định nghĩa như vậy dẫn tới rất nhiều hiểu lầm và tranh luận. Một nhà lý luận sẽ thường phê phán lập luận của người khác dựa trên nền cách hiểu hoàn toàn khác về những gì là thế tục hóa và với cái nhìn còn hạn chế đối với sự thật là đích của sự phê bình chứa đựng một khái niệm về thế tục hóa. Tuy nhiên, người ta vẫn có thể nhận ra được một nghĩa chính của thuật ngữ này trong những cách sử dụng của các nhà lý luận thạo nghề nhiên cứu về thế tục hóa.

Từ cách nhìn rất rộng về những học thuyết thế tục hóa, Tschannen (1991) kết luận rằng, người ta có thể nhận thấy ba yếu tố cơ bản và ông gọi chúng là sự phân biệt, sự giải thích duy lý, và tính chất trần tục. Kết hợp với ba yếu tố này là một số những tiến trình có liên quan, được gọi là sự tự trị hóa, cá nhân hóa, sự tổng quát hóa, đa số hóa, và sự sụp đổ của quan điểm thế giới. Theo phân tích của Tschannen, một cách rõ ràng hay không rõ ràng, sự phân biệt là cơ bản đối với tất cả những học thuyết thế tục hóa. Những yếu tố khác là phổ biến nhưng không hoàn toàn là chung toàn bộ.

Đóng vai trò quan trọng nhất, trước tiên, sự phân biệt có nghĩa là một tiến trình mà qua nó, tôn giáo và những thể chế tôn giáo trở nên khác biệt so với những phạm vi khác. Một ví dụ rõ ràng là sự chia tách giữa giáo hội và nhà nước. Sự giải thích duy lý nghiêng về một tiến trình mà qua đó, những thể

chế xã hội, đã từng tách khỏi tôn giáo, hoạt động dựa trên những nguyên tắc ý chí liên quan tới những chức năng xã hội đặc biệt của chúng và độc lập với những giá trị và tiêu chí tôn giáo. Ví dụ, cuộc sống kinh tế đang tăng lên trong xã hội hiện đại trở nên bị chi phối bởi tính lôgích của thị trường và bởi sự tính toán theo lý trí. Cuối cùng, những tiến trình như vậy tác động mạnh ngược trở lại bản thân tôn giáo vốn đã ít có liên quan đến những vấn đề có tính siêu và trần tục hơn trong cách nhìn của nó. Tôn giáo trở nên ít theo đuổi vì mục đích cứu rỗi linh hồn mà chú ý nhiều hơn đến việc làm cho tâm lý thoải mái.

Sự phân biệt làm tôn giáo mất đi tính ảnh hưởng đối với rất nhiều khía cạnh của xã hội. Ví dụ, tôn giáo không còn chi phối hệ thống giáo dục nữa. Sự tự trị hóa làm cho những thể chế xã hội trở nên tự trị và tự do trước ảnh hưởng của tôn giáo. Kết quả là cá nhân hóa tôn giáo tăng lên, đang trở thành một vấn đề lựa chọn ý thức của cá nhân hơn là nghĩa vụ và sự bắt buộc được xác nhận bởi tập thể. Mặt khác, ví dụ, tôn giáo có thể đóng vai trò khuếch tán và khái quát hơn khi thần thánh hóa những thể chế nhà nước và chính phủ, vốn được gọi là tôn giáo công dân. Tuy nhiên, những thể chế tôn giáo đã mất đi sự độc quyền hoặc vị trí gần độc quyền mà chúng đã từng có và tính đa nguyên tôn giáo trở nên phổ biến hơn. Cuối cùng, sự sáp nhập và thực hành tôn giáo suy giảm.

Sự giải thích duy ý chí được kết hợp với một quan điểm khoa học phổ biến là niềm tin vào tôn giáo đang suy yếu và sự từ bỏ tôn giáo tăng dần lên. Kết quả là tính trần tục trở nên phổ biến.

Nhiều trong số những yếu tố vừa nói trên của khái niệm thế tục hóa gần với một số nghĩa khác nhau mà Shiner đưa ra về thuật ngữ này. Thế nhưng, theo Tschannen, những yếu tố chính của khái niệm thế tục hóa không hẳn đã ngụ ý đến sự mất đi của tôn giáo. Đây là điều đã từng được các nhà lý luận hàng đầu về thế tục hóa nhấn mạnh. Điều được ngụ ý ở đây, cũng giống như quan điểm của Chavez (1994) và Yamane (1997), là quyền lực của tôn giáo đang giảm đi, và dường như được tóm lược gọn lại là điểm mấu chốt của khái niệm được dùng nhiều nhất về thế tục hóa. Điều này lặp lại rất gần với định nghĩa Wilson đề xuất cách đây nhiều năm, đó là thế tục hóa nghiêng nhiều về “tiến trình mà qua đó các thể chế, hoạt động, ý thức tôn giáo đã mất đi ý nghĩa xã hội của chúng” (1966), đồng thời làm cho người ta hồi tưởng lại khái niệm thế tục hóa của Berger, vốn tồn tại tương đối dài. Berger coi thế tục hóa là một tiến trình mà qua đó những lĩnh vực xã hội và văn hóa được tháo bỏ khỏi sự chi phối của các thể chế và biểu tượng tôn giáo (1973).

Tất nhiên, điều này không có nghĩa là khái niệm thế tục hóa là một khái niệm đơn giản hay dễ hiểu, cũng không có nghĩa là khi xem xét, nghiên cứu chi tiết hơn về tính đa dạng của thuật ngữ thế tục hóa, thì sẽ không cần đến những khái niệm hoặc những thuật ngữ khác về thế tục hóa. Sự khác nhau giữa những định nghĩa của Wilson và Berger phần lớn là sự bao hàm văn hóa đối lập với những thể chế xã hội. Berger dứt khoát cho rằng thế tục hóa chỉ đơn thuần là sự vượt xa hơn việc suy giảm của tôn giáo ở phạm vi cá nhân, bao gồm sự suy giảm niềm tin và viễn cảnh tôn giáo cá nhân trong khi Wilson

có phần hướng tới một cái gì đó mơ hồ hơn về điểm này. Do đó, trong bất kỳ trường hợp nào, thế tục hóa cũng có thể ảnh hưởng đến nhiều phạm vi khác nhau của đời sống xã hội, đến những chiều kích của xã hội và cả của thói quen, và có thể ảnh hưởng ở những mức độ khác nhau. Đặc biệt, sự đóng góp của Dobberlaere làm cuộc luận chiến phong phú hơn (1981, 1984, 1985, 1987, 1999). Ông phân biệt ba chiều kích của thế tục hóa phù hợp với ba mức độ phân tích xã hội, đó là sự phân tích về toàn bộ xã hội, về những thể chế, tổ chức tôn giáo và về cá nhân. Ông sử dụng thuật ngữ “thế tục hóa trung lập” nhiều hơn là sử dụng từ thế tục hóa cho phạm vi xã hội, cái mà gồm cả sự phân biệt tôn giáo và những thể chế tôn giáo. Thuật ngữ “sự biến đổi tôn giáo” nghiêng về phía thế tục hóa ở phạm vi những thể chế tôn giáo vì đã mất đi một số những đặc tính tôn giáo để trở nên thế tục hơn. Chavez (1994) gọi là “thế tục hóa nội tại”. Ở phạm vi cá nhân, thuật ngữ “sự bao hàm tôn giáo” được sử dụng và sự thế tục hóa ở mức độ này gồm cả sự suy giảm niềm tin tôn giáo và những hoạt động mang tính cá nhân như tư cách hội viên cùng sự tham gia của các hội viên và giáo hội vào các giáo phái. Sự thế tục hóa ở bất kỳ mức độ nào được đề cập ở trên đều biến đổi độc lập với nhau.

Tóm lại, cuộc tìm kiếm ngữ nghĩa của từ *thế tục hóa* tuy còn tranh cãi nhưng đại thể cũng đã dẫn đến những nhận thức chung sau đây:

Về những đặc điểm của *thế tục hóa*, J.P. Williame đã nêu bốn đặc trưng: (i) tính trung lập về đức tin của nhà nước và quyền lực công; (ii) sự công nhận quyền tự do tôn giáo và tự

do không tôn giáo; (iii) tự do tư tưởng tôn giáo, đức tin với tất cả mọi quyền uy của triết học và tôn giáo; (iv) sự khác biệt trong tranh luận và thực thi tính thế tục trong lĩnh vực tôn giáo và chính trị¹.

Trong nghiên cứu về *thế tục hóa*, khái niệm tính thế tục cũng được bàn cãi rất nhiều vì là một căn gốc của khái niệm trên. Riêng với các học giả Pháp, thì khái niệm này gắn chặt với mô hình thế tục trung tính, nặng về hệ tư tưởng.

Nhưng các nhà xã hội học tôn giáo vẫn cho rằng, niềm tin tôn giáo, sự tương đồng với các học thuyết tôn giáo nhìn chung vẫn cao hơn với sự thực hành tôn giáo ở hầu hết các xã hội Âu - Mỹ.

2.2. Những lý thuyết về thế tục hóa đầu tiên

Đầu tiên, khi nói đến các học thuyết và luận giải về khuynh hướng thế tục, có thể nói, nhìn chung, tiến trình thế tục hóa gắn kết với tính hiện đại và mức độ công nghiệp hóa. Tuy nhiên, mối quan hệ này không đơn giản. Mối tương quan giữa công nghiệp hóa và thế tục hóa không hoàn toàn là đúng. Ví dụ, Mỹ là một trong những quốc gia công nghiệp hóa nhất, nhưng như chúng ta đã thấy, nó còn xa để là một nước thế tục hóa nhất. Nhật Bản cũng là một quốc gia được nhiều người nói tương tự như vậy.

Mặt khác, nếu chúng ta có thể hiểu những gì về xã hội hiện tại có khuynh hướng làm yếu đi tôn giáo, thì chúng ta cũng có

1. J. P. Willaime: *Sociologie et religion*, Paris, PUF, 2001.

thể hiệu hơn về sự có mặt và sức mạnh của tôn giáo trong quá khứ cũng như trong các xã hội khác. Vì vậy, vấn đề của thế tục hóa là ý nghĩa có tính lý thuyết cốt yếu. Mặc dù gắn kết với công nghiệp hóa và đô thị hóa, nhưng thế tục hóa phải được nhìn nhận dưới sự thay đổi xã hội rộng lớn và cơ bản hơn. Bắt nguồn từ Weber, có thể quan điểm có tính chi phối là sự phát triển của tính duy lý ở phương Tây, cái là chìa khóa cho tiến trình thế tục hóa. Thực tế điều này có thể giải thích là chính những đất nước theo đạo Tin lành lại chịu ảnh hưởng nhiều nhất. Có hai hướng tiếp cận và mỗi một hướng đều được nhấn mạnh khác nhau bởi các nhà lý luận khác nhau. Đầu tiên, có những nhân tố bên ngoài Kitô giáo, cái mà theo quan điểm của Weber, là lên đến tột điểm trong Tin lành và đặc biệt với Tin lành Calvin. Thứ hai, có những nhân tố ở bên ngoài Kitô giáo, kết hợp với sự lớn mạnh và phát triển của các loại hình suy nghĩ và cách quan niệm về thế giới, cái mà là một sự luân chuyển đối với Kitô hoặc trong thực tế là tôn giáo nói chung.

Trường hợp P. Berger

Ông rất nổi tiếng và từng được đánh giá là cha đẻ học thuyết thế tục hóa ở Mỹ. Trước hết, phải nói rằng, từ chỗ chịu ảnh hưởng rất lớn từ M.Weber, qua nghiên cứu sự phát triển Kitô giáo ở châu Âu chuẩn bị bước vào giai đoạn hậu Kitô giáo, Berger đã làm thay đổi “tự duy lý” thành “sức mạnh của thế tục hóa”, cao hơn, ông tạo ra khái niệm “sự giải mê của thế giới”. Theo quan điểm của Berger, khuynh hướng duy lý của Kitô giáo lên tới cực điểm ở Tin lành, đặc biệt trong học thuyết Calvin, hình thái duy lý nhất của tôn giáo nổi lên trong lịch

sử loài người, theo Weber - ít nhất là về mặt duy lý hình thức. Chính chủ nghĩa duy lý thật sự này của Tin lành nằm sau thể tục hóa theo quan điểm của Berger. Vì vậy, Tin lành là đoạn mở đầu tới thể tục hóa. “Tin lành có thể được miêu tả là rút đi rất nhiều phạm vi thiêng trong hiện thực, khi được so sánh với đối thủ Công giáo”.

Tin lành vứt bỏ một lượng lớn những khía cạnh có tính nghi lễ và thiêng của Công giáo, gạt bỏ những điều huyền bí, phép màu và ma thuật. Khái niệm của Tin lành về Chúa là một thực thể hoàn toàn không dựa trên tiên nghiệm, hoàn toàn độc lập dù Chúa đã tạo ra một thế giới. Berger cho rằng, sự phân biệt có tính triệt để này về lĩnh vực trần tục và thiêng trong Tin lành là một ý nghĩa lớn. Tin lành giảm mỗi quan hệ và liên hệ giữa Chúa và con người tới mức không giữ quá nhiều để mất đi hoàn toàn đường nối mong manh. Khuynh hướng này đã đi ngược trở lại những sự phát triển thật sự sớm nhất trong truyền thống Kitô giáo - Do thái giáo: “nguồn gốc của thể tục hóa được tìm thấy trong những nguồn giá trị sớm nhất đối với tôn giáo Ixaren cổ”.

Mặt khác, Berger cũng phát hiện rằng, chính loại hình tổ chức của giáo hội Kitô giáo vốn nặng tính thể chế và chuyên môn hóa thực sự đã hướng đến thể tục hóa. Với thế giới Tin lành càng lộ rõ, sự mất tính độc quyền trong các vấn đề tôn giáo, sự phát triển của xu hướng giáo phái hóa cũng góp phần thúc đẩy thể tục hóa. Ý kiến này của ông được Willson (1966), học giả hàng đầu về “giáo phái” ủng hộ và nhấn mạnh thêm rằng, sự duy lý hóa còn hấp dẫn các tầng lớp lao động.

Về mặt tôn giáo và xã hội, P.Berger cũng có những đóng góp quan trọng khác. Trong xã hội tục hóa, theo ông, tính đa nguyên tôn giáo không chỉ thúc đẩy tính duy lý mà còn ảnh hưởng trực tiếp đến nhiều cá nhân lựa chọn đi theo tôn giáo dựa trên khuynh hướng “vị trí thị trường” của các tôn giáo. Ý kiến độc đáo này của Berger ở thập niên 1970, 1980, nhanh chóng thành khuynh hướng thị trường tôn giáo sống động hiện nay,...

Mặc dù từ cuối thập niên 1980, P.Berger có sự thay đổi quan điểm, nhưng trên thực tế ông chưa bao giờ phủ nhận ý nghĩa xã hội và tôn giáo của thế tục hóa và một thời gian dài ông vẫn là một trong những nhà lý luận hàng đầu về thế tục hóa và chủ nghĩa thế tục.

Trường hợp Peter Bryan Wilson

Trong khi Berger nhấn mạnh vào những lực lượng Kitô giáo đang thế tục hóa có tính cố hữu, thì Wilson nhấn trọng tâm chủ yếu vào những nhân tố tồn tại bên ngoài bản thân Kitô giáo, ấy là tính hiện đại, khoa học, công nghệ, công nghiệp hóa và đô thị hóa. Hơn nữa, ông tin rằng chính sự phát triển của tính duy lý đã đóng một vai trò trung tâm, song trong nghiên cứu của ông cũng như nghiên cứu của hầu hết các tác giả, những người nhấn mạnh vào các nhân tố bên ngoài như đã kể trên, đó không phải là bất kỳ lực lượng duy lý đang thịnh hành nào cấu kết trong Kitô giáo mà trung tâm chính là sự phát triển có tính tự trị của kiến thức và phương pháp khoa học. Lý lẽ là điều này đã làm xói mòn sự tín nhiệm đối với cách lý giải tôn giáo về thế giới. Cách áp dụng phương pháp

khoa học hoặc cách tiếp cận đối với xã hội là quan trọng, như chính Berger cũng từng đề cập.

Wilson còn quan tâm đến khía cạnh phức tạp của xã hội thế tục là liệu nhà nước thế tục có khả năng cung cấp những điều kiện pháp lý, xã hội không chỉ đối với các cộng đồng trong tôn giáo mà cả những mong chờ “cuộc sống ở kiếp sau”. Người ta mong chờ nhà nước cung cấp những nhu cầu cần thiết này. Nhà thờ đã mất đi vai trò giáo dục, kèm theo là khả năng phát triển thông điệp. Vai trò của nhà thờ trong việc xác định tiêu chuẩn đạo đức bây giờ đã suy sụt, đây là vấn đề mà nghị viện, giới chính trị cũng như toàn xã hội đang quan tâm nhiều. Nhà thờ xưa nay vẫn giữ vai trò chính yếu trong việc cải cách nghi lễ, nhưng ngay cả điều này cũng đang mất kiểm soát,...

Wilson còn nhấn mạnh đến sự sụt giảm của cộng đồng trong các đô thị hiện đại và những thay đổi có tính tất yếu trong vị trí và bản chất của sự kiểm soát xã hội. Trong những cộng đồng đích thực, sự kiểm soát xã hội có một nền tảng đạo đức và tôn giáo, trong khi trong xã hội tục hóa, tính duy lý chế ngự và kiểm soát bất kể ai và nhiều khi rời khỏi nền tảng đạo đức, luân lý trước đó của xã hội. Tương tự vậy, những nghi lễ tập thể cộng đồng và những lễ kỷ niệm biểu trưng của tôn giáo bị mất đi những ý nghĩa của nó,...

Những người kế tục Wilson như Wallis và Bruce (Wallis và Bruce, 1992; Bruce, 1996) đã tóm tắt cách tiếp cận tổng thể đầy ý nghĩa này dưới những tiêu đề nhỏ về sự phân biệt, sự xã hội hóa và sự duy lý hóa có tính xã hội. Sự phân biệt có tính xã hội nghiêng về sự xuất hiện những phạm vi được chuyên biệt hóa

và sự chia tách giữa các tổ chức tôn giáo với các thể chế xã hội khác đã được thảo luận trong việc nghiên cứu ý nghĩa của thế tục hóa và cái mà Tschannen (1991) cho là cơ bản đối với hầu hết các cách hiểu về nó.

Trong các xã hội tục hóa, tôn giáo và văn hóa có những mối liên hệ đặc biệt. Wilson và những học trò của ông cũng rất chú ý đến lĩnh vực này.

Theo họ, trong xã hội tục hóa, tôn giáo vẫn mang tính xã hội khi không chỉ thực hiện sự liên kết cá thể với siêu tự nhiên (Wallis và Bruce, 1992). Tôn giáo tiếp tục thực hiện hai loại hoạt động khác nhau, đó là bảo vệ văn hóa và quản lý sự chuyển biến văn hóa. Bảo vệ văn hóa là nơi tôn giáo cung cấp một sự bảo vệ chống lại sự xói mòn một nền văn hóa quốc gia, địa phương, tộc người hoặc một nền xã hội khác. Ba Lan và Ailen, cả phía bắc và phía nam đều là những ví dụ của điều này. Tại Mỹ, Tin lành phía nam và trung tây lại là những ví dụ khác. Sự chuyển biến văn hóa là một tiến trình xảy ra ở những cộng đồng di cư thường tự thấy bản thân nằm trong tình trạng một tộc người thiểu số. Trong tiến trình này, tôn giáo và các tổ chức tôn giáo thường đóng một phần quan trọng bởi tôn giáo làm cho sự điều chỉnh được diễn ra dễ dàng vì nó cung cấp sự hỗ trợ và trọng tâm cho việc hội nhập. Nhân tố này giải thích được rất nhiều về sức sống của tôn giáo ở Mỹ. Tương tự như vậy, những người di cư châu Á tới cũng quan tâm đến truyền thống tôn giáo của họ để thể hiện bản sắc của họ và thúc đẩy tình cảm cộng đồng...

Tuy vậy, cũng phải thừa nhận rằng, bản thân tôn giáo vẫn tồn tại một điểm yếu cơ bản trong học thuyết về hiện đại hóa.

Có thể một số điểm trong tiến trình đã được nhắc đến chỉ là thứ yếu và không là cơ bản trong việc giải thích thế tục hóa. Đặc biệt, sự phát triển của cách giải thích về thế giới khoa học và duy vật tự bản thân nó là một phần hoặc một khía cạnh của tiến trình thay đổi thực sự, sự suy sệt của tôn giáo cũng là một phần trong đó. Đơn giản, đây cũng là một mặt phía bên kia của vấn đề. Sự phát triển của khoa học không phải do sự suy giảm tôn giáo, mà chúng chỉ là những nhân tố thuận lợi cho sự phát triển của khoa học. Sự lớn mạnh của cái này và sự suy sệt của cái khác là một phần của tiến trình tương tự. Cả hai đều là kết quả của những thay đổi cơ bản, sâu sắc gốc rễ của xã hội hiện đại.

Tôn giáo không cần thiết phải đặt vấn đề về những gì trong thế giới tự nhiên được kết hợp hay liên kết có tính kinh nghiệm như thế nào, nó có thể chỉ quan tâm đến câu hỏi tại sao mọi thứ lại là cái cách là chính nó, dựa trên cái cách mà nó là chính nó. Khoa học có thể gọi lại cho chúng ta cái cách mà thế giới được xây dựng nên nhưng những vấn đề về ý nghĩa của thế giới và sự tồn tại của con người thì vẫn còn đó. Đôi khi người ta nói rằng khoa học không nói cho chúng ta điều gì mà chúng ta thật sự muốn biết. Tất nhiên, nó phụ thuộc vào những gì mà chúng ta thật sự muốn biết hoặc nghĩ có thể biết, và tôn giáo có thể nói với chúng ta những điều này song không cần thiết đi đến sự xung đột với những cái khác (Bellah, 1971; Stark và Bainbridge, 1985).

Wilson hiểu rõ những điều ấy, nhưng ông không đưa ra những kết luận riêng từ những điểm này. Đối với ông, đơn giản là tôn giáo đã trải qua sự mất uy tín. Tuy nhiên, điểm

cốt yếu là trong khi đây là sự thật nhưng nó lại không phải là vấn đề cơ bản. Nó là một hậu quả không thể tránh khỏi mà tôn giáo hoặc thậm chí Kitô giáo lâm vào cảnh bị xói mòn do sự phát triển của khoa học. Những học thuyết khoa học có thể thực sự bị xói mòn nhưng không hẳn đã liên quan đến quan điểm của tôn giáo về thế giới nếu nó có thể điều chỉnh và thay đổi những học thuyết của nó. Sự tinh tế của Wilson là ở chỗ này.

Ghi nhận những ý kiến của Marx, thậm chí M.Weber, Wilson lột tả được lôgic lắt léo này trong xã hội thế tục: Giai cấp tư sản dựng nên nền tảng của chủ nghĩa duy vật dù họ vẫn giữ một quan điểm tôn giáo. Chỉ đến khi có sự thay đổi mang tính quyết định của cuộc cách mạng tư sản Pháp, mới loại bỏ hoàn toàn quan điểm tôn giáo. Những cuộc cách mạng tư sản mở đường cho chủ nghĩa duy vật và loại bỏ cách nghĩ của tôn giáo, do đó tạo ra khả năng cho khoa học. Thời điểm này chứng kiến sự phát triển của cách tiếp cận mang tính khoa học đối với thế giới và những tiến bộ trong tất cả những lĩnh vực kiến thức. Đó là một kỷ nguyên mà chủ nghĩa vô thần có mặt trong một số lĩnh vực.

Trong lĩnh vực chính trị, các học thuyết và kinh sách không còn được coi là hợp lôgic với các chính phủ và các thể chế nhưng vẫn còn tồn tại trong quần chúng. Quyền lực siêu phàm của vua bị loại bỏ. Những công việc của thế giới này ngày càng được coi là không có gì phải làm đối với Chúa hoặc với tôn giáo. Trật tự xã hội không còn được coi như sự quy định của Chúa nữa mà được coi là một vấn đề của hợp đồng,

của thỏa thuận hoặc của quyết định được thực hiện bởi con người. Nói theo cách khác, cách tiếp cận theo hướng duy vật, phát triển dọc theo sự suy thoái của tôn giáo, cái mà vừa là điều kiện cho nó vừa là hậu quả của nó.

Nói tóm lại, những lý luận về thế tục hóa ở thập niên 1970, 1980 như P.Berger, B.Wilson đều thừa nhận một điểm là công nghiệp hóa, đặc biệt trong những giai đoạn đầu của tính hiện đại như mà các cộng đồng truyền thống và các xã hội cổ truyền bị phá vỡ một cách nghiêm trọng, thì chính sự thế tục hóa lại thực sự kích thích sự phục hồi tôn giáo (Wallis và Bruce, 1992). Và với Hellemens (1998) xuất hiện quan niệm là thế tục hóa không hẳn là sản phẩm của hiện đại hóa bởi vì sự suy giảm hoạt động tôn giáo xảy ra ở thế kỷ XX trong những nước thế tục nhiều hơn rất nhiều so với hiện tượng này ở thế kỷ XIX. Hơn nữa, sự tự trị, tính biệt lập của các tổ chức tôn giáo tạo cho một mức độ độc lập nhất định, cho phép chúng phát triển khi có cơ hội. Ngoài ra, mỗi bên của cuộc tranh luận đều đặt vấn đề về tính đáng tin cậy của dữ liệu, phương pháp, cách lý giải của bên kia, và kết quả là cho đến bây giờ vẫn chưa xác định, chưa thừa nhận đối với học thuyết thế tục hóa, điều này tạo ra những câu hỏi hấp dẫn và khơi lên những nghiên cứu mới.

2.3. Những mô thức của thế tục hóa

Dù định nghĩa thế nào, thì thế tục hóa vẫn là một xu hướng chính trị - xã hội - văn hóa và tôn giáo được ghi nhận và nghiên cứu từ các xã hội Âu - Mỹ.

Tuy vậy, vì tính đa dạng của hiện tượng đặc biệt này nên không thể có mô hình chung cho các xã hội thế tục khác nhau. Nói cách khác, như giới nghiên cứu tôn giáo hiện nay, có bao nhiêu quốc gia thì có bấy nhiêu mô hình nhà nước thế tục. Lý do thực dễ hiểu, tiến trình thế tục hóa luôn gắn chặt với bối cảnh lịch sử xã hội và chính lịch sử tôn giáo của đất nước ấy. Dưới đây là hai ý kiến về mô thức phát triển của thế tục hóa:

Trường hợp David Martin

David Martin, một nhà xã hội học đã đặt hầu hết chú ý vào những mô hình thế tục hóa khác nhau. Những nghiên cứu ban đầu của ông dựa trên mức độ của thuyết đa nguyên tôn giáo hoặc trên mức độ độc quyền tôn giáo trong xã hội, nhưng cũng kết hợp chặt chẽ với sức mạnh của các tôn giáo thiểu số và sức lan truyền theo địa lý của chúng, mối quan hệ giữa các nhóm tôn giáo, những thành phần ưu tú có tính chi phối và những đặc tính cố kết của các truyền thống tôn giáo đa dạng. Martin phân chia thành nhiều loại chính. Đầu tiên là sự độc chiếm hoàn toàn ở nơi có truyền thống Công giáo; thứ hai là loại lưỡng thể, nơi có Giáo hội Tin lành và một số lượng không nhỏ những người Công giáo; thứ ba, tình trạng đa nguyên nhiều hơn được minh họa bằng ví dụ trường hợp nước Anh với một giáo hội nhà nước lớn và một phạm vi rộng những người không theo nhà thờ chính thống và những nhóm khác; thứ tư, người theo thuyết đa nguyên hoàn toàn nhưng Tin lành sẽ chi phối giống như Mỹ; và cuối cùng, những nước không có sự xuất hiện của Công giáo, bao gồm vùng Scandinavia và những nước theo đạo

Chính thống. Martin lần theo những minh chứng phức tạp của vai trò tôn giáo đang thay đổi trong xã hội thuộc mỗi loại hình này và có những kết quả cuối cùng trái ngược về vai trò đang thay đổi ở nhiều khía cạnh của đời sống tập thể cũng như đời sống cá nhân.

Trường hợp Richard Fernn

Trong những cuộc thảo luận rộng rãi của ông về tiến trình thế tục hóa (1972, 1978, 1981), Fernn đã nhấn mạnh đến sự thiếu hụt những giá trị có tính bao quát hoặc sự cần thiết của chúng trong việc hội nhập được vào những hệ thống xã hội hiện đại.

Đóng góp quan trọng của ông là đưa ra *mô thức thế tục hóa với năm giai đoạn*. *Giai đoạn đầu tiên* là sự khác nhau giữa vai trò và các thể chế tôn giáo, sự khác nhau này bắt đầu từ rất sớm và tiếp tục xuyên suốt lịch sử của tôn giáo. *Giai đoạn thứ hai* là yêu cầu gạt bỏ đường ranh giới giữa những vấn đề tôn giáo và thế tục. Nhìn chung, cấu trúc thế tục rất khác với cấu trúc tôn giáo trước khi phạm vi quyền hạn của những cấu trúc này trở nên rõ ràng. Trong thực tế, chúng có thể chưa bao giờ trở nên hoàn toàn riêng biệt nhưng vẫn giữ vết mờ. Vết mờ phân biệt giữa phàm và thiêng này bản thân là một cái gì đó được thúc đẩy bởi chính tiến trình tục hóa thực sự. *Giai đoạn thứ ba* liên quan đến sự phát triển những biểu tượng tôn giáo phổ biến, sự phát triển này vượt quá những quan tâm của các thành phần xã hội khác nhau. Trong bối cảnh của Mỹ, Fernn ở đây đang nghiêng về sự phát triển được gọi là “tôn

giáo dân sự” (Bellah, 1967)¹. *Giai đoạn thứ tư* xuất hiện những “định nghĩa trạng thái” thiếu số và mang đặc tính. Quyền lực chính trị được thế tục hóa nhưng vẫn có tính thiêng liêng khi nhóm tìm kiếm tính chính thống hóa trên nền tảng tôn giáo. *Cuối cùng*, giai đoạn thứ năm, có một sự chia tách cá nhân khỏi cuộc sống đoàn thể.

Ở một vài giai đoạn, bản chất trái ngược của tiến trình này có thể được nhận thấy. Sự xuất hiện một tôn giáo dân sự là một giai đoạn của tiến trình và cũng là một dạng của sự không thế tục hóa. Trong nỗ lực nhằm xác định những định nghĩa trạng thái, nhà nước có thể tìm kiếm để kiểm chế tính tự trị tôn giáo và hạn chế phạm vi tôn giáo, đặc biệt là những hình thái môn phái, đồng thời tìm kiếm để vay mượn quyền lực của những chủ thể và những nguyên tắc thiêng để tự chính thống hóa.

Fernn đưa ra cách giải quyết là hình thái văn hóa tôn giáo, cái mà có thể tương ứng nhất với tính hiện tại, thừa nhận cái thiêng ở một phạm vi giới hạn nhất định và thúc đẩy sự hòa nhập giữa những hệ thống giá trị tôn giáo có cá tính cá nhân và đoàn thể ở một mức độ thấp. Chính tôn giáo có tính bí

1. Tôn giáo dân sự (civil religion) là một hiện tượng tôn giáo xã hội đặc biệt ở nước Mỹ, có nguồn gốc từ những ý tưởng của Jean Jacques Rousseau, 1762. Các học giả Mỹ, đặc biệt, là R. Bellah, đã phát triển ý tưởng, đưa ra khái niệm này và trở thành một hình thái ý thức tôn giáo xã hội có vị trí đặc biệt ở Mỹ hiện nay, một tôn giáo không đồng nhất với các khái niệm tôn giáo cụ thể. Xem *Encyclopedia of religion*, USA, 2005, tome 3, pp. 1812-1817.

truyền và huyền bí là ví dụ minh họa tốt nhất cho dạng văn hóa tôn giáo này. Nó có thể được thực hành mà không đối lập với những chức năng sống hằng ngày vì nó tự giới hạn trong những thời điểm, nơi chốn, sự vật và những vấn đề cụ thể. Nó cung cấp một hình thái hoạt động xuất thần và ma thuật, một cơ hội ấp ủ tính không duy lý đối lập với tính duy lý của những hoạt động hành chính và quan liêu trong cuộc sống hằng ngày. Rõ ràng, Fernn gần với Campbell trong quan điểm này và khái niệm “chủ nghĩa cá nhân nhận thức luận” (epistemological individualism) (Wallis, 1984) ở đây cũng rất phù hợp. Một nghiên cứu gần đây, làm ví dụ cho quan điểm của Fernn, đã chỉ ra rằng (Luhmann, 1989) những tín đồ của phép phù thủy và ma thuật ở London và những vùng phụ cận của miền đông nam nước Anh phần lớn là những người được giáo dục tốt, có trình độ cao, nhiều người trong số họ được đào tạo và làm việc khoa học với tư cách là những chuyên gia máy tính và chuyên gia nghiên cứu hóa học.

Tuy nhiên, Fernn đi xa hơn những tác giả khác như Campbell và Wallis trong việc nhấn mạnh đến những khó khăn xuất hiện trong cuộc sống hiện tại giữa những nền văn hóa tôn giáo và các hệ thống giá trị tổng quát mà các hệ thống giá trị tổng quát này đưa ra một phạm vi thực sự rộng lớn đối với cái thiêng và yêu cầu một mức độ tương đồng cao giữa phạm vi đoàn thể và cá nhân. Một văn hóa tôn giáo kiểu này sẽ gây ra mâu thuẫn và tình trạng căng thẳng trong các xã hội bị chi phối bởi sự duy lý công nghệ, giá trị bao quát và không thể hòa nhập được.

Vì vậy, đối với Fernn, tôn giáo có thể vẫn còn trong xã hội hiện đại nhưng với vai trò và đặc tính khác. Sự thể tục hóa

trong thực tế tạo ra một loại hình tôn giáo riêng biệt, phù hợp với những hoàn cảnh hiện đại: “Thế tục hóa không loại bỏ tôn giáo khỏi xã hội hiện đại nhưng khuyến khích một loại tôn giáo không có chức năng, nhiệm vụ to lớn đối với toàn thế giới,... Vì vậy, mối quan hệ giữa xã hội thế tục và dạng tín ngưỡng có tính môn phái nhất định xuất phát từ khuynh hướng khuyến khích từ bỏ những động cơ thúc đẩy sâu xa nhất của cá nhân và những giá trị cao nhất của lĩnh vực hoạt động kinh tế và chính trị”.

Một điểm nhận xét cuối cùng về nghiên cứu của Fernn là công việc nghiên cứu này chỉ được áp dụng rộng rãi ở Mỹ. Thực vậy, hầu hết những cuộc thảo luận về thế tục hóa hướng tới thế giới phương Tây Kitô giáo. Hầu như người ta nói ít hơn rất nhiều về vấn đề này ở phạm vi những nước không phải phương Tây, không Kitô giáo trải qua hoặc không đang trải qua một tiến trình như vậy. Tại sao? So sánh châu Âu, Bắc Mỹ và Trung Đông, Martin (1991) kết luận rằng, thế tục hóa phần lớn là một hiện tượng châu Âu. Ông liên hệ điều này với những cuộc đấu tranh của các giáo hội và các lực lượng thế tục trong lịch sử châu Âu vào đầu kỷ nguyên hiện đại. Tuy nhiên, ông cho rằng những cuộc đấu tranh này, hiện nay ở đoạn kết, có thể lại một lần nữa dành cho tôn giáo một khoảng không nào đó.

Casanova (1994) có một quan điểm và những tài liệu tương tự về việc tôn giáo, trong nhiều trường hợp, bắt đầu chiếm lĩnh hiệu quả khoảng không này như thế nào. Beyer (1994) phát hiện ra sự ảnh hưởng của toàn cầu hóa đối với tôn giáo, cái mà trong khi hướng tới thúc đẩy sự tư nhân hóa tới mức độ nào đó, lại đồng thời tạo cơ hội cho nó đóng một vai trò công cộng và sự

suy giảm tính tôn giáo cá nhân dù rằng điều đó có vẻ phù hợp với yêu cầu tách tôn giáo ra khỏi trung tâm xã hội.

3. Ý TƯỞNG VỀ MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC

Có lẽ đến thập niên 1960 mới xuất hiện những tác phẩm đầu tiên nghiên cứu về chủ nghĩa thế tục một cách toàn diện. Cần lưu ý, như đã nói ở trên, trong khi xây dựng một xã hội thế tục thì trước hết các nhà nước thế tục phải giải quyết vấn đề trực tiếp của những người Kitô giáo. Ở vào thời điểm đó, ý tưởng về một xã hội thế tục đã trở thành hiện thực dù rằng có bao nhiêu nhà nước thế tục thì có bấy nhiêu mô hình nhà nước thế tục. Munby có một cuốn sách hướng tới cái nhìn toàn diện về những đặc điểm triết học xã hội và triết học luật pháp của xã hội thế tục mà ông gọi một cách khiêm tốn là ý tưởng về một xã hội thế tục.

Munby khi xây dựng ý tưởng ấy luôn đối lập với mẫu hình xã hội Kitô giáo quen thuộc trong lịch sử. Ông cũng quán triệt những nguyên tắc chính trị và pháp lý của nhà nước thế tục trung tính để tạo nên một “xã hội trung tính” đi kèm. Xã hội thế tục ấy đã tác động như thế nào đối với các tôn giáo, trước hết là cộng đồng Kitô giáo.

3.1. Thế nào là một xã hội thế tục?

Câu hỏi trung tâm của Munby là, những dấu ấn của một xã hội thế tục như thế là gì? Tác giả đã đưa ra sáu đặc tính của một xã hội thế tục mà ông mừng tượng. Đây là những ý tưởng có giá trị về lý thuyết và thực tiễn.

Thứ nhất, một xã hội thế tục là một xã hội từ chối một cách dứt khoát cam kết hoàn toàn giữa bản thân với bất kỳ quan điểm cụ thể nào về tự nhiên vũ trụ và vị trí của con người trong vũ trụ. Nhà nước không yêu cầu việc tán thành bất kỳ giáo lý cụ thể nào hoặc những dạng thức công khai nào của hành vi tôn giáo như một điều kiện cho việc tuyên bố những quyền đầy đủ của một công dân.

Đặc điểm này cho thấy nhiều khía cạnh cơ bản của một xã hội thế tục Âu - Mỹ. So sánh với xã hội Kitô giáo truyền thống sẽ cho thấy, xã hội thế tục là một xã hội theo nghĩa “rộng hơn”, trong đó “vì những mục đích quan trọng nhất của chúng ta với một xã hội thế tục phải tạo ra ít hoặc không có sự khác biệt với những giá trị đạo đức riêng của tôn giáo”.

Mặt khác, nhà nước thế tục cũng có thể công nhận giáo hội “trên cơ sở của sự thật và không chỉ riêng tính thiết thực”, rằng giáo hội có một nhiệm vụ làm chứng cho quốc gia (và chống lại nó, nếu cần) với chức năng thực sự của “nhà nước dưới Chúa”. Đây là một quan điểm tế nhị dù rằng tính cách cơ bản, phổ biến của nhà nước thế tục là phi tôn giáo. Đặc điểm này của xã hội thế tục Âu - Mỹ cho đến nay vẫn phù hợp với nhiều quốc gia khi nhà nước vẫn có thể bộc lộ những quan điểm đồng thuận, tán thành những khía cạnh đức tin Kitô giáo. Tác giả cũng đưa ra ví dụ ở bên kia Đại Tây Dương, trước hết là trường hợp nước Mỹ, vẫn mang đậm tinh thần Kitô giáo, sự Quan phòng của Thiên chúa dưới hình thức một tôn giáo dân sự. Điều này khiến Mỹ khác với Vương quốc Anh.

Tác giả cũng lưu ý một khía cạnh khác, trong một thế giới nơi mà chỉ một thiểu số là những người vô thần, vậy thì trách

nhiệm của đa số cần tôn trọng họ như thế nào và nhất là nhà nước thế tục có được môi bần tâm ra sao...?¹

Thứ hai, xã hội thế tục là một xã hội không dễ dàng đồng nhất. Theo Munby, về lý thuyết, tính đồng nhất có thể nảy sinh tự phát trong một xã hội như vậy; trên thực tế, sự tồn tại của phân công lao động với một mức độ rộng lớn tại các quốc gia hiện đại và tỷ lệ tăng trưởng kinh tế (tất cả các thực tế liên quan đến sự hình thành của các xã hội thế tục) làm cho nó cực kỳ khó khăn để nảy sinh tự phát tính đồng nhất. Ông viết: “Một xã hội thế tục là một xã hội đa nguyên, tới chừng mực thực sự thế tục. Các xã hội mà ép buộc, dù là sự ép buộc của nhà nước, hay bởi các áp lực xã hội, một thái độ đồng thuận trong cách ứng xử trước những vấn đề quan trọng và giá trị con người, dù có hay không những điều này được coi là các tôn giáo,...

Rõ ràng đây là một tiêu chí quan trọng với nhiều nhà nước thế tục trong quan hệ với xã hội truyền thống về phương diện tâm linh tôn giáo. Ông đưa ra trường hợp nước Đức quốc xã, chừng mực nào đó cũng là trường hợp nước Mỹ thời McCarthy khi mà nhà nước thế tục chịu các áp lực của các khuynh hướng cực đoan. Đây cũng là lý do để Munby cắt

1. D. L. Munby: *The idea of a secular society and its significance for Christians*, Oxford University Press, London, 1963, pp. 14-17. Ý cuối cùng của nhận xét, tác giả viện dẫn lập luận của John Bennett rằng “chúng ta phải cân nhắc quyền tự do tôn giáo hiện ở mức tiêu cực của một thiểu số nhỏ đối lại với quyền tự do tôn giáo quá rộng của đại đa số” (John Bennett: *Christians and the State*, Charles Scribner's Son, 1958, p.10).

nghĩa vì sao nước Mỹ đã sinh ra một thứ tôn giáo dân sự mà chúng ta sẽ còn đề cập.

Có thể nói hòa hợp dân tộc, tư tưởng tôn giáo luôn là một nhiệm vụ trọng yếu của các nhà nước thế tục.

Thứ ba, xã hội thế tục là một xã hội khoan dung. Ở thời điểm xuất bản của cuốn sách *The idea of a secular society and its significance for Christians* (1958), thì ý tưởng đó không dễ dàng được chấp nhận. Ông viết “một xã hội thế tục ổn định là xã hội có thể chấp nhận sự thể hiện của những đức tin khác nhau, vượt lên những ngờ vực và cả những nguy cơ có thể xảy ra khi cho phép những đức tin khác nhau ấy thể hiện. Nhà nước thế tục cần định hướng chống lại các kích động của bạo lực hay hận thù chủng tộc phá hoại các chính sách thực tế của xã hội liên quan đến tôn giáo...”.

Munby còn phân tích ranh giới giữa đạo đức xã hội và sự riêng tư, trong đó mở rộng phạm vi của sự quyết định riêng tư và sự lựa chọn riêng tư bằng cách dẫn ý kiến của Patrick Devlin rằng “phải là sự hòa hợp giữa quyền tự do cá nhân thích hợp với sự toàn vẹn của xã hội”¹. Ông nhận định rất tinh tế: “Một xã hội thế tục phải là một xã hội mừng tượng được những đường biên giới giữa sự ngược đãi tự nhiên với những xu hướng của bản chất con người...”².

1. *Những vụ kiện của Viện Hàn lâm Vương quốc Anh*, OUP, 1959, quyển xlv, tr. 17-18.

2. D. L. Munby: *The idea of a secular society and its significance for Christians*, Ibid, pp. 17-22.

Thứ tư, xuất phát từ quan điểm xã hội học duy vật, xã hội nào cũng phải dựa trên những cơ sở kinh tế, chính trị, luật pháp..., Munby đã vạch ra một đặc điểm tiếp nối của xã hội thể tục. Ông viết: “Bất kỳ xã hội nào cũng đều phải có một số mục tiêu chung, theo nghĩa mà người dân đang làm các việc cùng nhau để sản sinh ra những tác động nhất định. Những tác động này phải là ý nguyện, hay ít nhất được chấp nhận. Để sản sinh ra những tác động này phải có sự tổ chức, một phương pháp được đồng ý về việc giải quyết vấn đề và một khuôn khổ luật pháp chung. Phải có các cơ sở chính trị, một hệ thống pháp lý, và một tổ chức kinh tế. Sự tồn tại của những điều này sẽ tạo ra đà của riêng chúng, và áp đặt mẫu hình riêng của chúng lên đời sống cá nhân và các nhóm xã hội,... không nghi ngờ sự ảnh hưởng của chúng bao quát một khu vực rộng đời sống con người...”.

Thật thú vị khi ông viện dẫn những ý kiến kinh điển của Marx trong cuốn sách *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*: “Bất cứ ở chỗ nào mà giai cấp tư sản chiếm được chính quyền thì nó đập đổ những quan hệ phong kiến, gia trưởng và điền viên. Tất cả những mối liên hệ phức tạp và muôn màu muôn vẻ ràng buộc con người phong kiến với “những bề trên tự nhiên” của mình, đều bị giai cấp tư sản thẳng tay phá vỡ, không để lại giữa người và người một mối quan hệ nào khác, ngoài lợi ích trần trụi và lối “tiền trao cháo múc” không tình không nghĩa. Giai cấp tư sản đã dập những xúc động thiêng liêng của lòng sùng đạo, của nhiệt tình hiệp sĩ, của tính đa cảm tiểu tư sản xuống dòng nước giá lạnh của sự tính toán ích kỷ”¹.

1. Mác, Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, 1995, Hà Nội, t.4, tr. 599 - 600.

Mặc dù còn có những băn khoăn ở một số điểm trong luận đề của Marx, nhưng ông cũng thừa nhận thêm rằng người Kitô giáo thường ủng hộ quan điểm trên của Marx, đặc biệt là vấn đề con người trong hệ thống kinh tế của chủ nghĩa tư bản mà ngay cả đến giữa thế kỷ XX những biểu hiện của *chủ nghĩa bá vật giáo hàng hóa*, dịch vụ cho con người, tính hiệu quả và công bằng trong trật tự kinh tế vẫn còn ngự trị. Trong bối cảnh như thế, một xã hội thế tục chân chính cũng phải góp phần khắc phục điều này¹.

Thứ năm, xã hội thế tục phải là một xã hội tự do. Từ sự phân tích sâu sắc về nhu cầu vật chất và tinh thần của con người trong xã hội hiện đại mà trong đó “các cảm xúc và thôi thúc phi lý trí của chúng ta gần như thường làm chúng ta lệch hướng và chúng ta luôn muốn làm cho những lập luận đạo đức của chúng ta vững vàng hơn với những cơ sở thực tế”, ông cho rằng tính tự do của một xã hội thế tục phải là: “đối lập với phần lớn các xã hội trước đây, không đặt ra bất kỳ mục đích chung nào khác ngoài việc hỗ trợ đầy đủ khi có thể những mục đích thực tế cho các thành viên của mình, và làm những điều này phù hợp với nhau có thể nhất... Trong một xã hội đơn giản, có thể tùy thuộc vào truyền thống để có chỉ dẫn như làm thế nào những ý tưởng này có thể được thực hiện; trong một xã hội khác biệt hơn, sẽ yêu cầu hiểu biết, nhưng chỉ đủ để có thể điều khiển người ta”².

1, 2. D. L. Munby: *The idea of a secular society and its significance for Christians*, *Ibid*, pp. 25, 26 - 27.

Thứ sáu, một xã hội thế tục là một xã hội không có những biểu trưng chính thức. Đây là một đặc điểm độc đáo. Munby phát hiện mọi xã hội Âu - Mỹ truyền thống đều dựa trên nền tảng của văn minh Kitô giáo và những biểu trưng quốc gia thường gắn với Kinh thánh và các bí tích. Ông hiểu rất rõ điều đó khi phân tích sự ngự trị của những biểu trưng tôn giáo với *con người chung*, thiếu vắng tính cá nhân trong một “xã hội sùng đạo”.

Một xã hội hiện đại, nói cách khác là một xã hội thế tục (phương diện xã hội quan hệ với tôn giáo) theo ông phải là một xã hội đạt tới vị trí của những chủ thể cá nhân, bất luận có tôn giáo hay không có tôn giáo và sự tôn trọng sâu sắc đối với mỗi cá nhân không nhất thiết phải thông qua những biểu tượng tôn giáo, khi nó là một xã hội công dân. Ông viết: “vì tôn trọng con người mà một xã hội thế tục giới hạn những mục đích chung và kết quả cuối cùng của xã hội như một tổng thể”.

Để làm rõ hơn ý tưởng này, ông đưa ra hai câu hỏi và tự trả lời. Trước tiên, một xã hội như vậy có ổn định không? Và thứ hai, trong một xã hội như thế, nhà nước có thể đứng trung lập được không? Theo ông, một xã hội thế tục nếu được tăng cường tính thích nghi xã hội của các tôn giáo, thanh lọc những nguy hiểm xã hội mà các đối cực tạo ra cũng như “sự tan rã mà những ngu muội và buồn chán của xã hội cũ để lại” thì một nhà nước thế tục hoàn toàn có thể đứng vững bên cạnh và ở trong xã hội hiện đại.

Trả lời câu thứ hai, Munby muốn dành thông điệp cho những người Kitô giáo, vốn là những người theo ông hay “phản nản về nhà nước thế tục”. Ông cho rằng, khi một xã hội thế tục bảo đảm thực thi đúng đắn những nguyên lý của nó thì hoàn toàn có khả năng tồn tại và phát triển “trong hiện thân của Chúa, và theo cách Chúa thực sự đối xử với con người... Nhưng điều mà chúng ta đã buộc phải học là nhà nước thế tục không chống lại những ý tưởng cao đẹp của Thiên chúa... Nhưng động cơ tốt đẹp này của nhà nước thế tục liệu có được những người Kitô giáo nói chung chấp nhận không?”.

Những ý tưởng về một xã hội thế tục của Munby ở đầu thập niên 1960, ngày nay nhìn lại vẫn có rất nhiều điểm có thể chia sẻ dù rằng bước phát triển của chủ nghĩa thế tục hiện đại đã chuyển qua trang mới, khi xã hội loài người nói chung đã bắt đầu chuyển vào giai đoạn hậu hiện đại.

3.2. “Xã hội thế tục” của Munby

Như đã nói ở trên, khái niệm *tính thế tục, thế tục hóa* có nhiều cách hiểu và nhiều chiều kích khác nhau. Bản thân Munby khi đưa ra ý tưởng về một xã hội thế tục, một lần nữa cũng phải tìm cho mình một lý thuyết như thế. Tuy vậy, có vẻ như thời điểm đó, cơ sở lý thuyết về thế tục hóa còn có những điểm hạn chế. Những năm gần đây, giới xã hội học tôn giáo đã có thêm những bước tiến. Để thấy rõ giá trị của quan điểm “xã hội thế tục” của ông, chúng ta cần mở rộng sự so sánh.

Những tiếp cận lý thuyết về thế tục hóa

Theo nghiên cứu của Detlef Pollack (2008), không những *tính hiện đại* không xóa bỏ *tính tôn giáo* mà còn khiến sự *hiện đại hóa* có thêm những màu sắc tâm linh. Đây là một kết luận quan trọng của nhiều người mà D. Pollack hệ thống hóa. Theo đó, ông cho rằng, sở dĩ, tôn giáo ngày nay không còn mâu thuẫn với tính hiện đại bởi sáu điều kiện sau đây: (i) Tái tâm linh hóa xã hội (Horx, 1999); (ii) Giải thế tục hóa (Berger, 1999); (iii) Sự trở lại của tôn giáo (Riesbrodt, 2000); (iv) Sự trở lại của thánh thần (Graf, (2004); (v) “Cách mạng tâm linh” (Woodhead, 2005); (vi) Sự giải cá nhân của tính tôn giáo (Casanova, 1994)¹. Như vậy, kết luận trên giúp ta cắt nghĩa rõ hơn các luận đề “Xã hội thế tục và xã hội hiện đại”, luận đề “Xã hội thế tục và tôn giáo chính trị xã hội” của Munby.

Xin nhắc lại, nhà nghiên cứu nổi tiếng người Pháp J.P. Willaime đã từng có hai luận đề đáng chú ý ở một góc độ khác:

Thứ nhất: Liệu tính hiện đại và tôn giáo có song hành hay không? Xã hội càng hiện đại thì tôn giáo có càng bị tụt hậu hay không? Hay ngược lại, xã hội càng hiện đại thì tôn giáo càng có cơ hội phát triển? Đây là những vấn đề không nhỏ trong xã hội học tôn giáo, khi ta đặt hiện tượng tôn giáo vào trung tâm của mọi cuộc phân tích. Vậy công cụ nào cho phép chúng

1. Detlef Pollack: “Religious change in modern societies - perspectives offered by the sociology of religion”, *The role of religion in modern societies*, Ed. by Pollack and D.V.A Olson, Rouledge, London, 2008, p. 1.

ta khẳng định mệnh đề này hay mệnh đề kia? Đó chính là luận đề “thoát khỏi tôn giáo” nổi tiếng của M. Gauchet, được Munby tán thành và phân tích sâu thêm¹.

Thứ hai: Ông cũng không cho rằng vấn đề “thế tục hoá” chỉ là một sản phẩm trí tuệ độc đáo của châu Âu. Thế tục hóa chỉ có ý nghĩa là khuôn khổ lý thuyết chung để diễn tả sự tiến triển về mặt tôn giáo của xã hội hiện đại. Ông cũng phân tích sự khác biệt của thuật ngữ này trong các xã hội Âu - Mỹ cũng như tính phổ quát của nó.

J.P. Willaime tuy không bàn đến khía cạnh mô hình nhà nước thế tục, nguyên lý thế tục nhưng những phân tích của ông cũng như của D. Pollack rất có giá trị để nhận thức về “một xã hội thế tục” chung sống thế nào trong xã hội hiện đại. Cũng theo những kết quả nghiên cứu mới này, mối quan hệ giữa tôn giáo và “xã hội thế tục”, nhà nước cũng có nhiều thay đổi, người ta thấy rõ hơn những hạn chế khác của thuyết thế tục hóa khi nó không làm rõ được *sự tự trị hóa xã hội* đã bóc tách ảnh hưởng của tôn giáo cả về giá trị và thể chế cũng như hiện nay người ta cũng vượt qua những nhận xét kiểu như “thế tục hóa là sự suy tàn của của sự thống trị tôn giáo” như thế nào (M. Chavez, 1994).

P. Berger cho rằng, một hệ thống niềm tin không còn thuần nhất sẽ tạo thêm những lực đẩy xã hội cho các tôn giáo trong quá trình hiện đại hóa, chính vì thế, yếu tố tôn giáo quan trọng và phát triển ở đô thị nhiều hơn so với khu vực nông thôn, dù

1. J.P. Willaime: “L’Approche sociologique des faits religieux”, *Religions et modernité*, Ed. Academie de Versailles, Paris, 2004, p. 99.

nông thôn là địa bàn gốc của tôn giáo... Đặc biệt, thị trường tôn giáo¹, giúp người ta cắt nghĩa rõ hơn sự thay đổi cá nhân và tôn giáo. Đặc biệt, hơn một thế kỷ qua, mô hình này cũng như các lý thuyết khác của xã hội học tôn giáo đã đưa đến những kết luận mới mẻ khác về quy trình ảnh hưởng của nhà nước trong thị trường tôn giáo, trong khi châu Âu khá lặng lẽ thì những nơi khác lại sôi động. Với nguyên lý phân tách, người ta nhìn thấy vai trò khác của nhà nước, đó là, nhà nước dần dần thoát khỏi vai trò công cụ quyền lực, nên xung đột xã hội và tôn giáo cũng sẽ giảm bớt.

Phát triển ý tưởng này, D. Pollack đã cho rằng, các tôn giáo trong kinh tế thị trường không còn cần đến những nhà thờ to lớn hay sự ủng hộ mạnh mẽ của nhà nước để gây được ảnh hưởng với tín đồ. Các tôn giáo đều phải giải quyết các vấn đề lý thuyết bằng cách có thể cung cấp cho tín đồ và xã hội nói chung “những sự thoả mãn tâm linh” thích hợp².

1. Là một cách tiếp cận gần đây của giới nghiên cứu tôn giáo dựa trên cách nhìn về mối quan hệ giữa cung và cầu của con người, xã hội đối với tôn giáo. Điều này phản ánh sự phát triển ngày càng phong phú, đa dạng của đời sống tôn giáo trên thế giới hiện nay trong việc lựa chọn đức tin, tôn giáo của cá nhân và cộng đồng.

2. Ý kiến này của Detlef Pollack có lẽ là một trong những dự báo về một khuynh hướng sôi động hiện nay. Đó là lý thuyết *thị trường tôn giáo*, trong đó các tôn giáo có khả năng cung cấp những *dịch vụ tôn giáo, tâm linh* cho cả xã hội chứ không chỉ cho các tín đồ. Ngay với Phật giáo Đông Bắc Á hiện nay, kể cả Phật giáo Việt Nam, theo chúng tôi, đã xuất hiện ngày càng nhiều biểu hiện của những *dịch vụ Phật giáo*,... Tất nhiên, vấn đề này đã vượt ra khỏi phạm vi nghiên cứu cuốn sách nên chúng tôi chỉ dừng lại ở đây.

Về lý thuyết cá nhân hóa

Tác giả cho rằng, lý thuyết này nằm giữa hai đầu mút “thế tục hóa” và “thị trường tôn giáo”, chấp nhận quan điểm của thuyết thế tục hóa, rằng các quá trình diễn ra trong hiện đại hóa như dị biệt hóa, phân công lao động, hợp lý hóa, đa nguyên tôn giáo sẽ tạo nên những thay đổi vĩ mô trong toàn xã hội. Nhưng khác với thuyết thế tục và tương đồng với thuyết thị trường tôn giáo, thuyết cá nhân hóa cho rằng hiện đại hóa không huỷ hoại đức tin và lòng sùng đạo, mà chủ yếu thay đổi những mẫu thức, hình thái tôn giáo.

Từ những phân tích như thế, Willaime cho rằng *lý thuyết cá nhân hóa* ngày càng có vai trò quan trọng nổi bật trong đời sống tôn giáo của thế giới hiện đại. Sau khi đã khẳng định lại trong xã hội hiện đại, *tính hiện đại* không hề triệt tiêu *tính tôn giáo*, cũng như tôn giáo phải thích ứng với lôgic của kinh tế thị trường, ông đặc biệt nhấn mạnh khuynh hướng *cá thể hóa* đời sống tôn giáo cũng như trong xã hội.

Tuy không thể kéo dài sự phân tích những nghiên cứu của giới xã hội học tôn giáo hiện nay nhưng sự lựa chọn trên đây của chúng tôi có thể cũng đã đủ để kết luận rằng, tôn giáo trong xã hội hiện đại sau những thế kỷ dài “lùi bước” đã có sự “thức tỉnh tôn giáo” rõ rệt (song song với hiện tượng “sự quay trở lại” của tâm linh) khiến cho các nhà nước khi hoạch định một chính sách công về tôn giáo phải tính đến. Nhận định này của chúng tôi sẽ được làm sáng tỏ hơn ở những phần tiếp theo.

Nói chung, lý thuyết cá nhân hóa có vẻ được “tin cậy” hơn lý thuyết thế tục hóa. Cá nhân hóa tôn giáo sẽ làm tăng tính

tự trị của quyết định cá nhân; mỗi cá nhân như một “mã văn hóa” và đóng góp vào việc “giải thể chế hóa tôn giáo” (Berk, 1992). Ở một kết luận khác, lý thuyết này cũng cho thấy sự đánh giá nhận định vốn quen thuộc trong xã hội giờ cũng thay đổi. Trong các xã hội tôn giáo ngự trị trước đây, người ta nói “tôn giáo là căn bản của nhân tính” thì nay chuyển thành “tôn giáo chỉ bị cá nhân hóa”.

3.3. Tính thế tục và xã hội thế tục

Bất kể định nghĩa xã hội thế tục, thế tục hóa hoặc sau này là *chủ nghĩa thế tục* thì khái niệm *tính thế tục* luôn có vị trí xuất phát điểm và gây nhiều tranh cãi. Trong quan hệ giữa tôn giáo và xã hội, thậm chí quan hệ giữa tôn giáo và nhà nước, thì *tính thế tục* là khía cạnh lý thuyết thực tiễn phức tạp bậc nhất.

Dưới đây, chúng tôi đưa ra trường hợp Emile Poulat trong tiểu luận *Tính thế tục của nền cộng hòa chúng ta*. Xin nhắc lại rằng, chính E. Poulat đã có một câu nói nổi tiếng: “Ở châu Âu, tất cả chúng ta đều là người thế tục”¹. Chúng ta cũng biết rằng cuộc khủng hoảng về chủ nghĩa thế tục và xã hội thế tục ở Pháp đã đạt đến cao trào dưới thời Tổng thống Sakozy.

Tựu trung lại, một trong những vấn đề gây chia rẽ đảng phái chính trị, dân chúng, giữa người Pháp da trắng và người Pháp da màu là văn hóa thế tục, tính thế tục có làm mất đi

1. E. Poulat: “En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme”, *Genèse et enjeux de la laïcité*, Labor et Fides, Genève, pp. 108-109.

bản sắc vốn gắn với Công giáo của người Pháp? Nguyên tắc thế tục trung tính có đáp ứng được những yêu cầu mới của các chính sách nhập cư, giáo dục?... Chỉ một câu chuyện chiếc khăn trùm đầu của người Hồi giáo trong các không gian công cộng ở nước Pháp cũng gây nên tranh cãi bất tận. Bởi lẽ, nhà trường với tư cách là một thể chế công cộng phải đảm bảo quy định chính nhà trường và nhân viên của nhà trường phải là thế tục.

Tất cả những điều này cũng dễ dẫn đến những nhận định như, tính thế tục khi được khuyến khích chống lại chức năng hội nhập của nó dễ chuyển sang *tính thế tục loại trừ*. Như vậy, nước Pháp đã bộc lộ tính thế tục bất khoan dung, mô hình thế tục trung tính lạnh lùng...

Nghiên cứu của Poulat là một trường hợp đặc biệt vì dường như ông có cái nhìn tỉnh táo, khách quan hơn. Mở đầu cho nghiên cứu, ông đã bộc lộ sự băn khoăn của mình: “Vậy thì tại sao tôi lại chọn tiêu đề như vậy, tức chỉ “thế tục của riêng nước Pháp”¹. Tác giả cũng bắt đầu bằng những câu chuyện thực tế của giáo dục tôn giáo ở Pháp. Theo ông, khiếm khuyết này dẫn đến nhiều bất cập, hậu quả của việc chia rẽ thể hệ. Bộ trưởng Bộ Giáo dục quốc gia Pháp thời bây giờ là ông Jack Lang đã giao cho Regis Debray viết báo cáo về thực trạng tôn giáo và việc giảng dạy tôn giáo ở trường học. Ngày trước trẻ em đến trường học đều học giáo lý Công giáo sau giờ học. Giữa giáo viên tiểu học và cha xứ có một mối quan hệ tương

1. E. Poulat: “En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le Catholiscisme”, *Ibid.*

hỗ, người này dựa vào người kia, đồng thời cũng mang tính cạnh tranh. Còn ngày nay, điều này không còn nữa, vì vậy học sinh không được giáo dục tôn giáo. Nhưng tôi thiết nghĩ thiếu giáo dục lương giáo còn tồi tệ hơn. Đôi khi tôi cảm thấy lo sợ khi thấy những quan điểm về thế tục chỉ dựa trên những biểu đồ cũ kỹ, những dữ liệu con số nghèo nàn,...

Bản thân Poulat là luật gia và giáo sư luật nên ông càng có cái nhìn sâu sắc về những bất cập pháp lý trong giáo dục tôn giáo ở Pháp (cả ở trường công lẫn trường tư). Ông đã chỉ ra rằng, thiếu giáo dục pháp luật ở đại đa số dân chúng Pháp, thậm chí cả chính khách Pháp. Vấn đề này gây ra hậu quả rất nghiêm trọng. Chúng ta có thể nhận thấy điều này qua hàng loạt vương mắc, lúng túng trong các cuộc tranh luận. Ngoài ra, ông cũng muốn phản ánh những hạn chế, bất cập trong việc giáo dục pháp luật vì khi các luật gia ẩn mình trong đồng hồ sơ hay các bản án, họ thường quên không nhìn những gì đang diễn ra trong thực tế trên nước Pháp. Để minh chứng điều này, ông đã đưa ra một vấn đề trọng đại: Hiện nay ai là chủ sở hữu các công trình tín ngưỡng ở Pháp và căn cứ vào văn bản nào?

Cũng vì thế, Poulat còn chỉ ra nguyên nhân *lý tưởng thế tục* dù gắn bó với nền cộng hòa Pháp nhưng cũng gây ra những nghịch lý trong tư duy. Mỗi cá nhân có một chút ý tưởng và bám chặt vào đó như bám vào phao cứu hộ với những người cùng hội cùng thuyền. Còn đối với những người có tư tưởng khác hoặc không cùng ý chí thì họ tỏ ra phản nộ. Ở đây, chúng ta đang xét trong phạm vi quan điểm cá nhân mà nhiều viện điều tra đã tiến hành nghiên cứu. Quan điểm

càng đơn giản thì càng có sức thuyết phục và tồn tại dai dẳng giống như một cây lâu năm. Điều này là rất tự nhiên. Lý tưởng thế tục cũng đơn giản trước khi bước vào cuộc sống đầy rẫy phức tạp và nó gây ra phản ứng chống thế tục cũng theo cách giản đơn như vậy.

Vấn đề này còn được Poulat nhìn ở góc độ văn bản. Đây là lĩnh vực thuộc tư nhân, thuộc về nhận thức, tư tưởng và niềm tin cá nhân hay cả cộng đồng. Người có tôn giáo và không tôn giáo, chưa kể là người Pháp da trắng hay người Pháp da màu đã xuất hiện ngày càng nhiều độ chênh về luật pháp.

Trở lại lịch sử những bài học của Luật phân ly (1905), Poulat cũng có được những nhận xét tinh tế về sự lẫn lộn hay nói đúng hơn là xu hướng kéo việc tư nhân thành việc công, nhà nước, như M. Gauchet đã từng nhận định. Poulat, theo đó đã nhấn mạnh thêm tính bất hợp lý trong sở hữu cá nhân cũng như tài sản nhà nước hoặc cộng đồng giữa các địa phương và các khu vực ở nước Pháp.

Riêng lĩnh vực tài sản tôn giáo, lĩnh vực rất nhạy cảm trong nhà nước thế tục ở Pháp mặc dù nước này đã có quá trình pháp lý lâu dài để chuyển sở hữu từ giáo hội sang nhà nước. Poulat cho biết một chi tiết, ông đã tìm thấy trong đồng hồ sơ lưu trữ của Bộ Tài chính một bảng thống kê do cơ quan quản lý tôn giáo, hay đúng hơn có thể là ban điều hành tôn giáo, lập theo yêu cầu của Bộ: một bảng thống kê các công trình tín ngưỡng và chủ sở hữu của chúng. Ở đây, tình hình đã rất rõ ràng. Bảng thống kê chỉ rõ trong tổng số 87 nhà thờ lớn (3 ở Angiêri nhưng không nói rõ) có 85 nhà thờ thuộc sở hữu của nhà nước và 2 thuộc sở hữu của công xã. Từ thực tế ấy,

ông đặt câu hỏi, nếu chính quyền thừa nhận hai nhà thờ lớn thuộc sở hữu của công xã thì có đi ngược quy tắc chung thừa nhận nhà nước có quyền sở hữu không vì có hai nhà thờ lớn không thuộc quyền sở hữu của nhà nước. Ngày nay, liệu có ai biết đâu là hai nhà thờ tội nghiệp đó và công xã liên quan không?

Đây là những thí dụ điều tra xã hội học hiếm thấy để chúng ta hiểu hơn những vấn đề lịch sử và hiện tại của thể chế thể tục, hẹp lại là tính thể tục trong đời sống xã hội ở Pháp. Chắc hẳn nhiều nước châu Âu và ngoài châu Âu có thể trải nghiệm nó.

Có lẽ vấn đề dưới đây mà E. Poulat trần trụi sẽ là một trong những vấn đề gai góc nhất của xã hội thể tục Pháp: tính thể tục và truyền thống văn hóa Công giáo của người Pháp. Chúng ta biết rằng, từ cuối thế kỷ XX, nước Pháp đã chứng kiến hai sự tụt dốc rất khác nhau:

Thứ nhất là sự suy giảm và biến mất nguồn gốc Kitô giáo vốn là nền tảng hình thành nên tính thể tục.

Điều này khiến chính Poulat phải bộc lộ sự ngạc nhiên khi chứng kiến cảnh các đại biểu nghị viện - những người tạo ra các điều luật thể tục nghe giảng về tôn giáo. Tổng báo cáo viên Aristide Briand bắt đầu bản báo cáo của mình bằng một buổi thuyết trình về lịch sử nhà thờ, nguồn gốc Cơ đốc giáo của phái De Gaule, lễ rửa tội Clovis, chính sách phân quyền giữa nhà nước và nhà thờ. Ngày nay, sao có thể hình dung một buổi thuyết trình bàn luận như thế ở nghị viện? Bởi lẽ, ngày nay việc làm này bị coi là vô bổ, không thích hợp ở chỗ này.

Rõ ràng hiện nay, việc giáo dục Cơ đốc giáo - một trong những trụ cột của chủ nghĩa vô thần đã bị xóa bỏ.

Người Pháp vốn nổi tiếng với tinh thần duy lý và tự do. Sự “tự do” nói trên còn liên quan đến cả những người vô thần. Theo A. Briand, với nước Pháp, cách tốt nhất là dựa vào thành phần. Nguyên tắc của chủ nghĩa vô thần hoàn toàn đối lập với nguyên tắc của Thiên chúa giáo. Nước Pháp dưới thời quân chủ từng là nước theo Thiên chúa giáo, ở đó Thiên chúa giáo là tôn giáo của nhà vua, của toàn vương quốc và các thần dân. Tuy nhiên, có hai đối tượng ngoại lệ: trừ người Do thái trong những hoàn cảnh khác nhau và tín đồ Tin lành kể từ khi vua ban chiếu chỉ Nantes cho đến khi hủy bỏ chiếu ban. Ngoài họ ra, những ai không theo Thiên chúa giáo, kể cả vào thời điểm ra chiếu Nantes, đều bị mất nhiều quyền lợi và không thể đảm nhiệm mọi chức vụ. Có sự phân biệt theo hướng có lợi cho tín đồ Thiên chúa giáo: một tín đồ Tin lành sẽ không được trao huân chương của Thánh Louis, Thánh Michel hay đáng tồi cao vì chỉ có giáo dân Thiên chúa giáo mới được nhận phần thưởng cao quý này. Cũng vì lẽ đó mà Vua Louis XIII đã nghĩ ra huân chương có giá trị quân sự cho những thần dân Tin lành.

Nguyên tắc chủ nghĩa vô thần quả thực đối lập với nguyên tắc Thiên chúa giáo có hiệu lực cho đến tận năm 1789. Mốc thời gian này đánh dấu sự chia rẽ thực sự diễn ra theo từng giai đoạn mà giai đoạn đầu vô tình trùng hợp với năm ra bản Tuyên ngôn nhân quyền. Điều 10 của Tuyên ngôn nêu rõ: “Không ai phải lo lắng về chính kiến của mình cho dù đó là

chính kiến tôn giáo”, “cho dù đó là chính kiến tôn giáo”, không hiểu tại sao phải nhấn mạnh điều này? Sở dĩ chúng ta thấy khó hiểu vì chúng ta không nhìn nhận theo cách mà những người đã làm nên Cách mạng Pháp đã nghĩ. Tại sao vậy? Bởi lẽ, vào tháng 8/1789, khi bản Tuyên ngôn này được thông qua, toàn bộ đại biểu nghị viện là giáo dân Thiên chúa giáo. Thiên chúa giáo lúc đó là tôn giáo duy nhất được phép thực hành công khai. Không hề thấy dấu vết của các đền thờ đạo Tin lành vì chúng đã bị xóa sổ. Do đó, toàn bộ quốc hội Thiên chúa giáo định ra các điều khoản trên. Điều này muốn nói lên điều gì? Đơn giản là ở một đất nước Thiên chúa giáo được công khai chính thức thừa nhận, người ta công khai bày tỏ đức tin dị giáo, không chính thống, thậm chí phi tôn giáo.

Nhưng ngày nay tình thế đã đảo ngược. Nhiều giáo dân cảm thấy “đơn lẻ” trên đất nước họ. Và hình như dưới chế độ thế tục thì chính những giáo dân Thiên chúa giáo lại bị đe dọa và đi ngược dòng thời đại. Từ đó chúng ta có thể hiểu ra ý nghĩa của Điều 10 trong Tuyên ngôn được thông qua vào những ngày đầu cuộc cách mạng.

Thay đổi trên với sự phân tích sâu sắc, đầy góc cạnh của Poulat khiến chúng ta một lần nữa phải chia sẻ những nhận định mới đây hơn của giới nghiên cứu về chủ nghĩa thế tục Pháp. P. Portier vốn rất nổi tiếng với những công trình nghiên cứu về tôn giáo và chính trị, lịch sử quan hệ nhà nước và giáo hội ở Pháp thời cận hiện đại đã đúc kết rằng, để giải quyết những mâu thuẫn nghịch lý trong cuộc khủng hoảng tính thế tục ở Pháp thì một mặt phải chuyển cái nhìn “nhà nước là

người thầy xã hội” trở thành “nhà nước là thư ký của các quan điểm xã hội” đồng thời cần điều chỉnh những nguyên tắc thế tục khoan dung, khích lệ truyền thống văn hóa tôn giáo và đặc biệt hướng tới “tính công dân nổi kết”¹.

Thay đổi thứ hai, theo Portier cũng rất quan trọng, đó là biểu hiện và quan niệm của người Pháp về những yêu cầu chủ nghĩa vô thần đặt ra. Đây cũng là điều đặc biệt của tác phẩm *Tính thế tục của nền cộng hòa chúng ta*, khi tỷ lệ những người được coi là vô thần ở nước Pháp không cao lắm. Portier cũng đặt chủ nghĩa vô thần bên cạnh hệ tư tưởng Kitô giáo. Chủ nghĩa vô thần ở Pháp, đó là một hệ thống và chế độ được hình thành từ khi vị trí của tôn giáo độc tôn - cụ thể là Kitô giáo - mất đi (nước Pháp từ lâu đã nói đến giai đoạn hậu Kitô giáo). Ông ví von, tình trạng đó giống như hình elíp, chủ nghĩa vô thần có hai tiêu điểm - nhà nước và ý thức. Hai tiêu điểm này vừa dựa vào nhau vừa hoài nghi nhau. Hai tiêu điểm tức là hai nguồn mạch cần khai thông: tư tưởng giải thoát tinh thần bằng ý chí của Kỷ nguyên ánh sáng (thế kỷ XVIII) và xoa dịu tinh thần bằng luật pháp kể từ những cuộc chiến tranh tôn giáo. Luôn gắn bó với chủ nghĩa vô thần ngay cả khi nhà nước quân chủ đòi tin vào Thượng đế, từ lâu Nhà nước Pháp vẫn duy trì tính thế tục trong ý thức: giải thoát tinh thần một cách thận trọng bằng việc giữ độc quyền giáo dục công lập, quyết tâm trấn an tinh thần dân chúng

1. P. Portier: *Pluralisme religieux: une comparaison franco-vietnamienne*, Ed. Brepols, 2013, p. 287.

nhưng trong khuôn khổ tôn giáo được thừa nhận. Nhưng sai lầm cũng ở chính chỗ đó, khi cho rằng tính thế tục là nhà nước và chuyện của họ. Muốn có thay đổi cơ bản, làm nên một cuộc cách mạng văn hóa thực sự cần phải dành sự tự do trong ý thức cho mọi công dân.

Từ đó, E. Poulat đặt vấn đề rất thực tế cũng như trong lý thuyết của hai hệ ý thức ấy. Nguyên tắc Kitô giáo: Thượng đế là tình yêu. Còn nguyên tắc của chủ nghĩa vô thần là: Con người được tự do. “Đây không những chỉ là vấn đề giáo dục cá nhân hay cộng đồng mà đối với nhà nước và các nhà chức trách mà còn là mối đe dọa gây hỗn loạn xã hội nếu mỗi người tự làm theo ý mình. Nhưng làm sao ngăn cấm được họ? Lấy danh nghĩa pháp luật để ngăn cấm. Nhưng nếu họ từ chối luật pháp với danh nghĩa quyền tự do của họ thì sao? Giá trị nào có thể giải quyết thỏa đáng trách nhiệm của nhà nước và tự do cá nhân khi tự do đó đi ngược lại với các quyền tự do khác?”¹. E. Poulat đã đặt những câu hỏi như vậy.

Cuối cùng, Poulat cũng đưa ra kết luận của mình. Theo ông, với người Pháp, để duy trì tính thế tục của nền cộng hòa thì buộc nhà nước phải điều chỉnh các biện pháp cai quản. Vì rằng, nước Pháp đã coi thế kỷ XIX là thế kỷ của đạo đức, của kiểm soát chính trị (có giấy chứng nhận sống văn hóa, thuần phong mỹ tục, cấm ly hôn, kiểm duyệt các ấn phẩm v.v.) và nhất là thế kỷ của những giấy tờ cấp phép. Thực vậy, đã có trường hợp một hiệp hội hơn 20 thành viên vi phạm luật vì

1. E. Poulat: “En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le Catholiscisme”, *Ibid.*

không được cấp phép, một giáo đoàn chỉ vì thực hành tôn giáo không được thừa nhận mà cũng bị coi là vi phạm luật. Tình trạng trên cho thấy luật năm 1901 và năm 1905 là một cuộc chinh phục vĩ đại (vì luật năm 1901 quy định quyền tự do lập hội không cần khai báo, còn luật năm 1905 thì quy định quyền tự do thực hành tôn giáo không cần khai báo trước đối với mọi tôn giáo, thậm chí cả trong trường hợp trước đó tôn giáo này không được thừa nhận). Hai điều luật này kế thừa quy định trong luật năm 1881 về tự do báo chí và luật năm 1884 về tự do công đoàn.

Cuối cùng ông đưa ra một câu hỏi giản dị: “Bốn luật nói trên đã đánh dấu việc mở rộng phạm vi tự do công cộng và dựa trên cơ sở đó hình thành nên cân bằng xã hội thế tục. Nhưng liệu những biến động khoa học, đạo đức và dân số có làm mất đi sự cân bằng này không? Đó hẳn là câu hỏi đặt ra cho nền cộng hòa thế tục của chúng ta”¹.

4. VỀ MỘT THỜI ĐẠI THẾ TỤC

Cuối cùng, thì các nhà nước thế tục cũng cần có một cái nhìn bao quát về nền tảng xã hội thế tục của mình. Có lẽ, cuốn sách *Một thời đại thế tục* của Charles Taylor (2007) là một cơ hội như thế. Ngay từ khi cuốn sách mới xuất hiện, giới nghiên cứu đã hết sức quan tâm vì tính chất đặc biệt của nó. Đặc biệt không chỉ ở quy mô đồ sộ gần 1.400 trang của cuốn sách, mà

1. E. Poulat: “En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme”, *Ibid.*

còn ở cách đặt vấn đề rộng lớn và sâu sắc. Khác với hầu hết các tác phẩm cùng loại trước đó, cuốn sách của Charles Taylor với lối tiếp cận triết học, tư tưởng xã hội học tôn giáo, là “đúc kết” lịch sử hơn 200 năm của chủ nghĩa thế tục. Nhiều người đã gọi nó là *Kinh thánh của chủ nghĩa thế tục* là vì vậy.

Câu hỏi đầu tiên của Charles Taylor, như chính tên cuốn sách, đó là *Một thời đại của chủ nghĩa thế tục là gì? Những dấu hiệu nhận biết về nó?*

Chúng ta biết rằng E. Poulat đã từng nói: “Ở châu Âu, tất cả chúng ta đều là người thế tục”. Còn J. Bauberot thì cho rằng: “Thế tục không biên giới”¹... Trước khi trả lời câu hỏi do mình đặt ra, ngay đầu sách, Taylor đã giải thích ngay phạm vi rộng lớn của chủ nghĩa thế tục: Với đại từ nhân xưng “chúng ta”, tôi muốn nói tới chúng ta những người sống ở phương Tây, hay có thể là ở phía Bắc của phương Tây, hay nói cách khác là trong thế giới Bắc Đại Tây Dương - cho dù tình trạng thế tục còn trải rộng ra cả bên ngoài thế giới này, và theo nhiều thể thức khác nhau. “Thực tế là có vẻ khó mà bỏ qua tính thế tục này khi chúng ta xem xét các xã hội của chúng ta và so sánh chúng, một mặt là với các xã hội đương đại khác (Hồi giáo, Ấn Độ, châu Phi chẳng hạn), và mặt khác là với phần còn lại của lịch sử loài người - lịch sử (khu vực) Đại Tây Dương hay không”².

1. J. Baubérot, M. Milot: *Laïcites sans frontière*, Ed. du Seuil, 2011.

2. Charles Taylor: *L'âge séculier*, (bản tiếng Pháp), Éditions du Seuil, Paris, 2011, p. 11. Chúng tôi có sử dụng tham khảo thêm bản gốc tiếng Anh *A secular age*, Havard University Press, 2007.

4.1. Ba nhận biết về “một thời đại thế tục”

Mặc dù xã hội thế tục đã hình thành và phát triển hầu khắp trên thế giới, nhưng điều đó không dễ dàng để mọi người có thể ghi nhận về một “tình trạng thế tục” mà chúng ta đang sống, đặc biệt là trong quan hệ xã hội thế tục và đời sống tôn giáo. Vì thế, mảng nghiên cứu đầu tiên này của Charles Taylor giúp chúng ta hiểu được vấn đề đầu tiên này. Phần trên đã giới thiệu phân tích của một số tác giả như D. L. Munby (1963) *Ý tưởng về một xã hội thế tục*, và đặc biệt là Gerald Phillips (2011) *Giới thiệu chủ nghĩa thế tục*,... Đến lượt Charles Taylor, việc nhận định về xã hội thế tục hiện đại không có gì mâu thuẫn với các tác giả đi trước, nhưng chắc chắn, như đã nói ở trên, cách tiếp cận của ông sâu sắc và căn bản hơn.

(i) Trước hết, cần có sự phân biệt “xã hội thế tục” với các xã hội phi thế tục (các xã hội tiền hiện đại, ít nhất là các nhà nước phương Tây hiện đại, căn bản là ở chỗ, các nhà nước ấy tự do trước mọi ràng buộc tôn giáo).

Chia sẻ cái nhìn của những người đi trước với đặc điểm này, Charles Taylor cho rằng “sự khác biệt giữa các xã hội thế tục và các xã hội phi thế tục được xem là ở chỗ các nhà nước phương Tây hiện đại tự do trước mọi ràng buộc tôn giáo, trong khi tổ chức chính trị của mọi xã hội tiền hiện đại xét ở chừng mực nhất định lại gắn với, dựa vào và được bảo đảm bởi một đức tin vào Thượng đế, một sự gắn kết vào vị này hay biểu tượng của hiện thực tối cao nào đó”. Đây là điểm cơ bản nhất mà mọi tác giả đều coi như điều kiện tiên quyết để chuyển từ xã hội truyền thống sang xã hội hiện đại trong vấn đề tôn giáo.

Nhấn mạnh thêm điều này, ông viết: “Ở những xã hội thế tục hóa, các giáo hội bị tách rời khỏi các cấu trúc chính trị (trừ một vài ngoại lệ tại Anh quốc và các nước Bắc Âu, song theo cách rất khiêm tốn và không quá khắt khe thì đây cũng không hẳn là ngoại lệ). Là tín đồ hay không luôn là một vấn đề chủ yếu mang tính cá nhân. Xã hội chính trị là công việc của cả những tín đồ phục tòng lẫn những người không phải là tín đồ”.

Khác với nhiều tác giả khi đề cập *thực chất của nguyên lý phân tách*, thường chỉ chú ý đến sự phân tách của quyền lực chính trị nhà nước, cái nhìn của Charles Taylor sâu rộng hơn ở chỗ, ông nhìn đặc điểm này từ nhiều chiều kích khác. Chẳng hạn, ở chiều kích hệ ý thức tư tưởng, ông viết: “Trong các xã hội “thế tục” của chúng ta, chúng ta có thể hoàn toàn dần thân vào chính trị mà chẳng bao giờ giáp mặt Thượng đế, tức là không bao giờ đi đến một mức độ mà tầm quan trọng sống còn của Thượng đế với Abraham được đặt ra một cách tuyệt đối. Cho dù có vài lễ nghi và sự tụng kinh căn bản vẫn còn tồn tại ngày nay thì đó không thực sự là một cuộc gặp gỡ như vậy, trong khi ở thế giới Thiên chúa giáo những thế kỷ trước, những thời khắc như vậy là không thể tránh khỏi”.

Hoặc ở tầm vóc quốc gia, ông còn nhìn thấy sự phân tách nhà nước với giáo hội diễn ra ở nhiều cấp độ khác nhau: “Do vậy, chúng ta thấy rằng sự thay đổi không chỉ liên quan đến nhà nước. Đã nhiều thế kỷ, Thượng đế hiện diện trong một loạt các thực tiễn xã hội - chứ không phải thuần túy chính trị - và ở mọi cấp độ của xã hội. Chẳng hạn, đó là khi các thể thức quản trị địa phương được đặt ở cấp của xứ đạo hay khi

xứ đạo vẫn còn đánh dấu đường biên của một cộng đồng thờ cúng, khi các phường hội vẫn còn duy trì những lễ nghi không chỉ đơn giản mang tính hình thức mà có thể hiện diện trong mỗi thành tố cấu thành, vào những dịp lễ hội tôn giáo, ví dụ như - bàn thánh thể. Trong những xã hội này, chúng ta không thể gia nhập một hành động công cộng dù là nhỏ nhất mà không chạm mặt Thượng đế” theo nghĩa như đã nói tới ở trên. Ngày nay, tình hình đã hoàn toàn khác.

Nếu quay ngược lại lịch sử loài người, chúng ta sẽ khám phá ra các xã hội cổ đại mà ở đó toàn thể những sự khu biệt mà chúng ta dành cho các khía cạnh tôn giáo, chính trị, kinh tế, xã hội,... của đời sống không còn chút ý nghĩa nào nữa. Ở những xã hội này, tôn giáo có ở “khắp mọi nơi”, là một chính thể và không hề tự tạo thành một lĩnh vực khu biệt.

Chúng tôi muốn nói thêm rằng, cách phân tích của Charles Taylor có những điểm rất phù hợp với ý kiến nổi tiếng ở thập niên 1980 của P. Berger về “giải thiêng hóa” một xã hội thế tục và tính hiện đại. Hoặc nhận xét nổi tiếng của D. Hervieu - Léger, trong xã hội cổ trung đại “tôn giáo có mặt ở khắp mọi nơi”¹, và ông thêm vào những nhận xét tinh tế về tình trạng hiện nay khi con người trong mọi hoạt động không “chạm mặt Thượng đế”.

(ii) Một đặc tính quan trọng khác của xã hội thế tục mà Charles Taylor phát hiện, đó là “không gian thế tục ngày nay đã bao trùm, đặc biệt ở các không gian công cộng”.

1. Daniel Hervieu - Léger: *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, Paris, 1999, pp.20-21.

Đặc điểm này được thể hiện ở nhiều chiều kích khác nhau. Trước hết, sự xuất hiện các xã hội thế tục trong các không gian công cộng đã thay đổi cấu hình, quyền lực, biểu hiện của cái xã hội và cái tôn giáo: “Chúng ta do vậy có thể hiểu được tình trạng thế tục khi dành mỗi quan tâm đối với những biến chuyển có ảnh hưởng đến các không gian công cộng. Những không gian này đã được tách ra khỏi Thượng đế hay ra khỏi mọi sự quy chiếu về một hiện thực tối cao, hoặc, để nói theo một cách khác, các chuẩn mực và nguyên tắc mà chúng ta vẫn tuân thủ, những quyết nghị mà chúng ta phục tùng, khi chúng ta thực hành trong các lĩnh vực thuộc hoạt động kinh tế, chính trị, văn hóa, giáo dục, nghề nghiệp, giải trí, chúng ta chẳng hề dính dáng gì đến Thượng đế hay các tín ngưỡng tôn giáo, những sự đánh giá mà dựa vào đó chúng ta hành động mang tính nội tại đối với mỗi một hình thức của “duy lý” gắn liền với các lĩnh vực hoạt động khác nhau này - dành được lợi nhuận tối cao trong kinh tế, lợi thế lớn hơn cả trong lĩnh vực chính trị,... Sự đối lập quả là đáng chú ý ở những thời kỳ xa xưa này. Niềm tin Thiên chúa giáo, thường là thông qua giới tăng lữ, đề ra những quy định mang tính thẩm quyền và khó lòng không tuân thủ cho dù trong lĩnh vực nào đi nữa. Hãy xem xét sự cấm đoán đối với việc cho vay nặng lãi hay nghĩa vụ tôn trọng chính giáo”.

Mặt khác, Charles Taylor cũng nhấn mạnh rằng, xã hội thế tục đòi hỏi không chỉ sự phân tách quyền lực tôn giáo ra khỏi chính trị mà còn “tách tôn giáo ra khỏi lĩnh vực xã hội”. Điều này tuy quen thuộc nhưng cũng rất bất ngờ với nhận thức của nhiều người. Ông vừa phân tích vừa đưa ra những

dẫn chứng tiêu biểu để thuyết phục người đọc. “Song dù chúng ta xem xét sự kiện này từ góc độ những điều quy định, những lễ nghi hay sự có mặt tại buổi lễ thì việc tách tôn giáo ra khỏi các lĩnh vực xã hội vốn đòi hỏi sự tự chủ của chúng rõ ràng là tương ứng với việc rất nhiều người có thể tiếp tục tin vào Thượng đế và thực hành tôn giáo của họ một cách có ý thức, trường hợp của Ba Lan dưới chế độ cộng sản là một ví dụ, ngay cả khi ở đây chế độ chuyên chế bị tranh cãi đã áp đặt chế độ thế tục. Ví dụ về Mỹ còn đậm nét hơn nữa: cho dù đây là một trong số những xã hội đầu tiên đã quyết định phân tách giáo hội khỏi nhà nước thì chúng ta vẫn nhận thấy đây vẫn là xã hội phương Tây có mức tín ngưỡng và thực hành tôn giáo cao và ổn định hơn cả. Khi chúng ta nói rằng thời đại ngày nay của chúng ta là thời đại thế tục, bằng việc khu biệt nó, với sự luyến tiếc hay cảm giác nhẹ nhõm, với những thời đại trước kia khi mà đức tin và sự sùng đạo ngự trị, chúng ta thường bỏ qua ghi nhận kể trên để xem xét tình trạng thế tục của các không gian công cộng và xã hội”¹.

(iii). “Tình trạng thế tục” của xã hội hiện đại còn phải được nhìn nhận ở mối quan hệ bên trong rất cơ bản, đó là đức tin (*niềm tin tôn giáo*) trong xã hội thế tục như thế nào? Trước đây, nhiều tác giả thường cho rằng, *xã hội thế tục đi liền với nó là tính hiện đại đã thu hẹp ảnh hưởng của niềm tin tôn giáo, đẩy tôn giáo vào đời sống cá nhân*. Cách nhìn của Charles Taylor ít nhất là toàn diện và căn bản hơn, khi ông nhìn mối quan hệ này đa dạng, từ bên trong của cả hai thực tại.

1. Charles Taylor: *L'âge séculier*, *Ibid*, pp.12-14.

Trước hết, ông đưa ra những *chỉ số niềm tin* khác nhau trong các xã hội thế tục tiêu biểu trên thế giới cũng như trong các khu vực tôn giáo khác nhau. Đi liền theo đó ông cũng đưa ra “*cách thức ghi nhận niềm tin*”. Ông viết: “Tôi tin rằng giờ đây đang phải xem xét sự khẳng định này về tình trạng thế tục của thời đại của chúng ta, kể từ ý nghĩa thứ ba, gắn bó chặt chẽ với ý nghĩa thứ hai và không phải là không có quan hệ với ý nghĩa thứ nhất. Quan niệm này về tình trạng thế tục sẽ không tập trung vào các điều kiện của tín ngưỡng. Sự dịch chuyển quan niệm này gắn liền với một tiến trình đưa chúng ta đi từ một xã hội, nơi niềm tin vào Thượng đế không hề bị nghi ngờ, và có vẻ như không gây ra vấn đề, sang một xã hội mà người ta chỉ xem đức tin nói trên như là một phương án chọn lựa trong nhiều phương án và, đặc biệt hơn nữa, là một phương án chọn lựa không xuất phát tự thân.

Mặt khác, E. Poulat còn phân loại vị trí, ý nghĩa của đức tin trong cá nhân con người thời hiện đại. Đại thể, ông phân chia thành ba nhóm người: nhóm “không chấp nhận sự chối bỏ; nhóm không có đức tin tôn giáo, thậm chí vô thần (ông cũng nói luôn là “không có gì phải lên án họ”) và một nhóm khác nữa “từ bỏ nhưng không hài lòng với sự mất mát ấy”,...

Ông viết cụ thể như sau: “Ý đồ của tôi là xem xét xã hội thế tục của chúng ta từ ý nghĩa thứ ba mà tôi có thể tóm lược như sau: sự thay đổi mà tôi muốn định nghĩa và vạch ra là sự thay đổi đã dẫn chúng ta đi từ một xã hội mà ở đó rõ ràng là không thể không tin vào Thượng đế, sang một xã hội mà tại đó đức tin, tính cho cả tín đồ không thể lung lạc nhất, là một khả năng trong nhiều khả năng. Có thể tôi không thể nào

chấp nhận việc chối bỏ đức tin của mình song trong số những người xung quanh tôi lại có những người không có đức tin (ít nhất là không tin vào Thượng đế hay vào một sự siêu việt) mà tôi lại không thể lên án lối sống của họ chỉ với lý do rằng lối sống đó có thể bị xem là đồi bại, mù quáng hay không xứng đáng. Đó chẳng qua chỉ là những lối sống khác. Và dường như điều này có nghĩa là, chí ít là trong một vài môi trường, sẽ khó mà giữ gìn đức tin của mình. Một số người sẽ cảm thấy cần phải từ bỏ nó, trong khi không hài lòng về sự mất mát của mình. Kể từ giữa thế kỷ XIX, đây đã là một trải nghiệm đặc thù trong lòng các xã hội của chúng ta. Đối với nhiều người, đức tin thậm chí sẽ không còn thể hiện ra thành là một khả năng thích đáng. Ngày nay có đến hàng triệu người nghĩ theo hướng đó”.

4.2. Xã hội thế tục, tôn giáo và con người

4.2.1. Một xã hội thế tục thực sự không cần gạt bỏ nhu cầu tâm linh (tôn giáo, tinh thần, tín ngưỡng) và thực hành nó kể cả trong các không gian công cộng. Nói cách khác, chủ nghĩa thế tục chỉ đòi hỏi sự phi tôn giáo trong các không gian chính trị, xã hội nhưng không xóa bỏ các nhu cầu tâm linh và đức tin.

E. Poulat phân tích điều này: “Do vậy, một thời đại hay một xã hội có thể được xem là thế tục hay không là tùy theo những điều kiện của trải nghiệm và sự truy cầu tâm linh. Đương nhiên là điều này phụ thuộc nhiều vào việc xác định được rằng thời đại hay xã hội này là thế tục theo nghĩa thứ hai

ở điểm nào, mà chúng ta đã thấy rằng nó nhằm vào các cấp độ tín ngưỡng và thực hành. Tuy nhiên, không có mối tương quan đơn giản giữa hai nghĩa/yếu tố này, như minh họa từ trường hợp Mỹ. Theo nghĩa thứ nhất, liên quan tới không gian công cộng, có thể không có bất kỳ dây nối nào với những cái khác (như là quan điểm đối với Ấn Độ). Song, trên thực tế, tại các nước phương Tây, sự bấp bênh ngả theo xu hướng tình trạng thế tục công cộng đã góp phần dẫn tới thời đại thế tục theo nghĩa thứ ba”.

4.2.2. Con người cần đức tin nhưng “tin cái gì, mức độ đến đâu và thực hành nó thế nào”?

Đây là một vấn đề không chỉ thuộc nhận thức xã hội mà còn là tâm tư, là sự lăm ngợ, phản ứng lâu dài của nhiều tôn giáo lớn đối với xã hội thế tục. Charles Taylor đã trả lời thẳng thắn vào câu hỏi theo quan điểm của mình: “Sự tích hợp các điều kiện sống và trải nghiệm là một nhiệm vụ khó hoàn thành hơn là chúng ta có thể nghĩ. Điều này được giải thích một phần bởi việc con người có xu hướng dựa vào chính đức tin. Cái chi phối lợi ích, cái góp phần tạo ra nỗi sợ hãi và xung đột nhìn chung đã dẫn tới tới câu hỏi thứ hai: các cá nhân tin vào điều gì và những thực hành của họ là gì? Họ tin vào Thượng đế tới mức nào? Đâu là các xu hướng? Khi quan tâm tới thế tục công cộng thì người ta thường mang trong đầu những câu hỏi và cách thức mà chúng được đặt ra: phải chăng chế độ thế tục của chúng ta đã gạt sang bên lề những tín đồ Thiên chúa giáo, như là quan điểm của một số người ở Mỹ? Hay chế độ này gạt sang bên lề những nhóm không được công nhận?

Những người Mỹ Phi, những người Mỹ Hispanic hay cả những người đồng tính nam và đồng tính nữ?”.

4.2.3. Trong các xã hội Âu - Mỹ, người ta thường đồng nhất chủ nghĩa thế tục phát triển đi liền với sự suy giảm của đức tin Kitô giáo, mặt khác, vấn đề đức tin lại được phát triển trong nhiều giá trị khác có liên quan như khoa học, lý trí, não trạng con người,... Charles Taylor cũng tỏ rõ thái độ không cực đoan “Darwin bác bỏ Kinh thánh”, nhưng đồng thời cũng thấy rõ những lôgích mới mà đức tin Kitô giáo không dễ gì vượt qua được. Charles Taylor phân tích: Tại các xã hội của chúng ta, chúng ta tuy vậy lại cho rằng câu hỏi lớn mà tôn giáo đặt ra là vấn đề tín ngưỡng. Trước hết, Thiên chúa giáo luôn luôn được khẳng định trong quan hệ với sự khẳng định về một tín điều. Và chúng ta thường đồng nhất chủ nghĩa thế tục theo nghĩa thứ hai với sự sụp đổ của đức tin Thiên chúa giáo, mà sự sụp đổ này bản thân nó lại bị gây ra bởi sự phát triển của các tín ngưỡng khác, vào khoa học, vào lý trí, hay do những thành tựu đạt được nhờ các khoa học đặc biệt: ví dụ như lý thuyết về sự tiến hóa hay những giải thích thần kinh học vật lý về hoạt động của não.

Nếu tôi tìm cách suy tư về các điều kiện của tín ngưỡng trong lĩnh vực trải nghiệm và tâm linh, thì đó chính là do sự giải thích này về chủ nghĩa thế tục đã phản bác và sau đó gạt bỏ tín ngưỡng tôn giáo, không làm tôi thỏa mãn. Sự không thỏa mãn này được giải thích ở hai cấp độ. Trước hết, tôi không tin vào cái gọi là tính hiệu quả của các lập luận về mối liên hệ giữa một bên là các khám phá của Darwin và cái bị coi

là phản bác tôn giáo. Tiếp nữa, và một phần là vì lý do này, tôi không tin rằng điều đó phản ánh cái lý lẽ mà người ta đã dùng để chối bỏ đức tin của mình, và chính vào lúc người ta diễn đạt điều này bằng chính các từ ngữ này: “Darwin đã bác bỏ Kinh thánh” như là người ta đã dạy cho một học sinh ở Harrow trong những năm 1890. Rõ ràng là những lập luận sai lầm như vậy có thể giữ một vai trò mang tính mấu chốt trong những giải thích tâm lý học và lịch sử đúng đắn nhất. Những lập luận như vậy, là cái đã lò đi, giữa chủ nghĩa toàn thống và chủ nghĩa vô thần, những khả năng có thể chấp nhận được, đòi hỏi một sự suy tư về những lý do mà các con đường khác đã không được sử dụng. Sự đào sâu này theo tôi nằm ở mức độ mà tôi đề nghị khai thác. Tôi sẽ nhanh chóng quay trở lại điểm này”.

KẾT LUẬN

Như vậy là, từ D. Munby (1963) đến C. Taylor (2007), nhận thức về một “tình trạng thế tục” đã có một bước tiến dài. Từ những suy nghĩ của hai tác giả đã được lựa chọn để nghiên cứu, cùng với nhiều công trình khác, có thể đi đến “cái nhìn tổng quát về một xã hội thế tục” như sau:

- Ít nhất thì, ở khu vực Âu - Mỹ, loài người đã trải qua từ “*một xã hội Kitô giáo*” đến “*một xã hội thế tục*”. Biến chuyển quan trọng ấy bắt nguồn từ khi xã hội loài người trải qua các cuộc cách mạng tư sản nửa sau thế kỷ XVIII và bước vào xã hội hiện đại, đi liền với nó là cuộc cách mạng công nghiệp và tính hiện đại. Quá trình hình thành xã hội hiện đại khi ấy còn gắn liền

với việc chuyển đổi vị trí chính trị - xã hội của Kitô giáo từ chủ thể quyền lực trở thành “giáo hội chuyên môn hóa”.

- Ý tưởng về *một xã hội thế tục* bắt đầu từ việc hình thành quan niệm về một xã hội trung tính, chấp nhận sự va chạm giữa các quan điểm khác biệt về đạo đức, thích ứng với những quan điểm của Kitô giáo về cuộc sống hơn bất kỳ xã hội nào. Đồng thời, xã hội ấy tỏ ra thích ứng với xã hội hiện đại, va chạm trong sự phân phối nguồn thu và địa vị. Xã hội thế tục cũng có khả năng không can thiệp vào nội bộ giáo hội và thần học, khuyến khích công dân làm chủ cuộc sống của họ.

- Xã hội thế tục còn đáp ứng một nhu cầu quan trọng khác, đó là việc tạo dựng một chủ thể quyền lực mới, đáp ứng cơ bản việc giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội, đó là *mô hình nhà nước thế tục*, với những nguyên lý thích hợp, bảo đảm quyền tự do bình đẳng tôn giáo, đức tin; nguyên lý phân tách trung lập của nhà nước trước mọi hệ ý thức, tôn giáo. Điều này sẽ được bàn đến ở chương tiếp theo.

2

CHỦ NGHĨA THỂ TỤC VÀ NHÀ NƯỚC THỂ TỤC

*Chủ nghĩa thế tục là trạng thái không phải chạm trán
với Thiên chúa trong không gian công cộng và chống lại
nguyện vọng riêng của mỗi người.*

CHARLES TAYLOR, 2009

1. TÔN GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ	97
1.1. Quyền lực của cái thiêng và quyền lực thế tục	97
1.2. Nhà nước thời hiện đại: tôn giáo và chính trị	104
1.3. Giải quyết vấn đề tôn giáo trong xã hội hiện đại	109
2. CHỦ NGHĨA THẾ TỤC LÀ GÌ?	111
2.1. Khái niệm chủ nghĩa thế tục	112
2.2. Các chiều kích khác của chủ nghĩa thế tục	116
2.3. Chủ nghĩa thế tục và tôn giáo trong đời sống xã hội hiện nay	123
2.4. Khẳng định ba nguyên lý của chủ nghĩa thế tục	128
3. VỀ MỘT NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	129
3.1. Tiến tới định nghĩa “nhà nước thế tục”	129
3.2. Từ nguyên lý của chủ nghĩa thế tục đến những nguyên tắc của nhà nước thế tục	132
3.3. Những biến số của nhà nước thế tục	145
3.4. Thể chế hóa tự do tôn giáo và đức tin: người Pháp tự phê phán	153
3.5. Nguyên lý phân tách theo truyền thống Anglo - Saxon	166
4. TÔN GIÁO VÀ LUẬT PHÁP: MỘT CĂN BẢN KHÁC CỦA NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	171
4.1. Cấp độ toàn cầu	171
4.2. Cấp độ quốc gia	185

1. TÔN GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ

1.1. Quyền lực của cái thiêng và quyền lực thế tục

Tác phẩm nổi tiếng *Thiêng và Phàm, bản chất của tôn giáo* của M. Eliade (1956) đã cung cấp cho chúng ta một trong những nguồn gốc triết học tư tưởng của mối quan hệ tôn giáo và chính trị.

Bằng cách ghi nhận định đề xuất phát, con người phát hiện ra “cái thiêng” qua những biểu hiện của nó luôn có tính đối lập với “cái phàm”, dù rằng “cái phàm” chỉ là một biểu hiện mới của cùng một cấu tạo thành con người, cái cấu trúc trước kia từng mang những biểu hiện “thiêng”, M. Eliade khẳng định: “Có thể nói rằng, lịch sử các tôn giáo, từ những tôn giáo thô sơ nhất đến những tôn giáo hoàn chỉnh nhất, được tạo nên nhờ tích lũy sự linh hiển, bằng các biểu tượng của những hiện thực thiêng liêng”¹.

Như vậy, mối quan hệ giữa “cái thiêng” và “cái phàm” có liên quan chặt chẽ đến bản chất của tôn giáo. Hơn thế nữa, “cái thiêng” và “cái phàm” còn là hai dạng thức tồn tại trong thế giới, hai trạng thái sinh tồn của con người trong

1. M.Eliade: *Thiêng và Phàm, bản chất của tôn giáo*, Huyền Giang dịch, Nxb. Tri Thức, Hà Nội, 2016, tr. 13.

suốt chiều dài lịch sử. Con người, nhất là con người tôn giáo trong các xã hội cổ đại có khuynh hướng sống lâu hết mức trong một vũ trụ thiêng liêng hay trong sự gắn gũi sự vật được thiêng hóa.

Trong thế giới hiện đại, một thế giới đã hoàn toàn phạm tục, một vũ trụ luận nghiêng về “phi thiêng hoá” như một phát kiến vĩ đại của loài người gần đây thôi. Có thể nói, sự phi thiêng hóa ấy là đặc trưng của toàn bộ kinh nghiệm của “con người không tôn giáo” trong các xã hội hiện đại! Nhưng ngay cả trong một thế giới hiện đại như đã “thoát ra khỏi tôn giáo” thì M. Eliade vẫn khẳng định có một quyền lực của cái thiêng, trong đó “cái thiêng ngang với sức mạnh, và xét cho cùng, với hiện thực”. Tính thiêng nhập đầy sự tồn tại. Sức mạnh thiêng liêng vừa là tính hiện thực, vừa là tính vĩnh hằng và tính hiện hữu. Sự đối lập thiêng - phạm thường thế hiện thành một sự đối lập giữa cái hiện thực và cái phi hiện thực hay cái giả hiện thực¹.

Nói cách khác, trong xã hội hiện đại, đa số con người phạm tục “không tôn giáo” qua sự nuôi dưỡng và kích thích của cái vô thức vẫn giữ được mối liên hệ của những hậu duệ của con người tôn giáo xưa kia và cái vô thức ấy còn đem lại cho họ những giải pháp, góp phần thoát ra khỏi những khó khăn của cuộc sống và theo nghĩa ấy, nó thực hiện “vai trò tôn giáo” của mình,...

1. M.Eliade: *Thiêng và Phạm, bản chất của tôn giáo*, Sđd, tr. 15.

Với cách tiếp cận *Nhân học chính trị*, G. Ballandier cho rằng, mối quan hệ trên trong thời hiện đại không hề bị phá vỡ. Nếu như trong các xã hội thị tộc, quyền lực của cái thiêng kể cả thờ cúng tổ tiên chưa được thể hiện đầy đủ ý nghĩa “thiêng hóa lĩnh vực chính trị, thì trong các xã hội hiện đại mang tính thế tục, sự hòa quyện giữa cái thiêng và chính trị rõ ràng, đầy đủ hơn”. Tác giả còn lưu ý, quyền lực chính trị ngày nay nhiều khi cũng không lấy đi hoàn toàn cái nội dung tôn giáo của nó, là cái vẫn tiếp tục hiện diện, được giản lược và trở nên kín đáo.

Dựa vào những luận điểm của Herbert Spencer, G. Ballandier phân tích sâu thêm: “Nhà nước vẫn tiếp tục bảo tồn một vài đặc điểm của giáo hội, ngay cả khi nó là kết quả của một quá trình thế tục hóa lâu dài. Nhà nước mang bản chất của khả năng duy trì, dưới một hình thức rõ ràng hay được che đậy, một thứ tôn giáo chính trị thực sự. Chính theo nghĩa này mà Luc de Heusch đã khẳng định, mà không làm cho công thức của ông chỉ thuần tiếng tăm vì nghịch lý: Khoa học chính trị được rút ra từ lịch sử so sánh các tôn giáo”¹.

M. Eliade cũng thừa nhận, triết học chính trị của Marx đã báo hiệu, gợi mở cho các nhà nhân học khi chính Marx cho rằng, khi ta đối lập cái vô thần và cái thiêng thì sẽ xuất hiện

1. G. Ballandier: *Nhân học chính trị*, Thắng Vũ dịch, Nxb. Tri Thức, Hà Nội, 2016, tr. 216. Bài viết của Luc de Heusch mà tác giả dẫn có tên “Cho một phép biện chứng về tính thiêng của quyền lực” trong cuốn *Le pouvoir et le Sacré*, Bruxelles Annales du Centre l’Études des Religions, 1962.

tính lưỡng phân giữa đời sống cá nhân (tín đồ) với đời sống xã hội, hoặc giữa đời sống xã hội dân sự và đời sống chính trị. Rõ ràng, Marx rất tinh táo chỉ ra cái ranh giới mong manh của tính siêu nghiệm gắn nhà nước với tính tôn giáo; quyền lực nhà nước và tôn giáo, ngay cả khi nhà nước đã phân tách quyền lực chính trị quốc gia và quyền lực các giáo hội,... G. Ballandier nói thêm rằng, những gợi ý trên của Marx là giá trị để các nhà nhân học có thể bàn kỹ hơn về bản chất thiêng của chính trị.

Ở đây, chúng ta lại phải quay trở lại với ý kiến kinh điển của Marx trong *Về vấn đề Do thái* (1842) khi ông đặt nền móng triết lý, nguyên tắc cho một nhà nước thế tục, mô hình nhà nước của thời hiện đại, trong đó bộc lộ triển vọng giải quyết căn bản hơn mối tương quan giữa quyền lực tôn giáo và quyền lực chính trị thế tục: “Sự giải phóng *chính trị* của người theo đạo Do thái, của người theo đạo Cơ đốc, của người tôn giáo nói chung là sự *giải phóng nhà nước* khỏi đạo Do thái, đạo Cơ đốc, khỏi *tôn giáo* nói chung... nhà nước tự giải phóng khỏi tôn giáo với tư cách *nhà nước*, khi mà nó tự giải phóng khỏi *quốc giáo*, nghĩa là khi nhà nước với tư cách là nhà nước không bảo vệ một tôn giáo nào, mà ngược lại, tự bảo vệ mình với tư cách là nhà nước,... Nhà nước cũng là kẻ trung gian mà con người đặt vào đó toàn bộ sự không thần thánh của mình, toàn bộ *sự tự do của con người* của mình”¹.

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập, Sđd*, t.1, tr. 533-534.

Có vẻ như các nhà nhân học chính trị khi giải quyết vấn đề tôn giáo và quyền lực đều muốn bắt đầu từ việc xem xét nội dung, dạng thức quan hệ giữa chiến lược của cái thiêng và chiến lược quyền lực. Điều dễ nhất trí là, rõ ràng cái thiêng là một trong những chiều kích của trường chính trị và đặc biệt, tôn giáo không chỉ là một công cụ của quyền lực mà còn có vai trò “đảm bảo tính hợp thức” trong những cuộc cạnh tranh quyền lực chính trị.

Dựa vào những luận đề vốn có của B. Malinowski (1936), A. Richards (1960), đặc biệt của E.J. Hobbsbawm (1959), G. Ballandier cho rằng, tôn giáo trong chiến lược của cái thiêng cũng như trong chiến lược quyền lực đóng nhiều vai trò khác nhau, có thể là một yếu tố tích cực hoặc ngược lại. Ông viết: “Công cụ tôn giáo như vậy có thể sử dụng để phục vụ cho những mục đích phản kháng mang tính cấp tiến. Các phong trào tiên khai và giải cứu cho thấy việc đặt lại câu hỏi với trật tự hiện tồn và sự gia tăng của những quyền lực cạnh tranh trong những tình huống khủng hoảng”¹.

Cách tiếp cận tâm lý học xã hội cũng soi rọi cho chúng ta những góc cạnh khác của nhiều sự kiện lịch sử chưa được thấu hiểu cả từ phía những người chép sử. Chẳng hạn, khi nghiên cứu các cuộc cách mạng tôn giáo tiêu biểu như Phong trào cải cách Tin lành thế kỷ XVI, chúng ta sẽ thấy rõ hơn quyền lực của cái thiêng, của tôn giáo được thể hiện như thế nào trong và sau Cách mạng Pháp 1789.

1. G. Ballandier: *Nhân học chính trị*, Sđd, tr. 87.

Trong cuốn sách đáng chú ý về cách mạng Pháp, nhà tâm lý học xã hội nổi tiếng Gustave Le Bon (1841-1931) viết: “Trong những cuộc cách mạng tôn giáo, không một thực nghiệm nào có thể cho các tín đồ thấy được rằng họ bị nhầm lẫn, bởi vì họ phải lên tận trời cao mới biết được điều đó. Trong các cuộc cách mạng chính trị, cuộc thí nghiệm có thể cho thấy nhanh chóng sai lầm của các học thuyết và buộc người ta phải loại bỏ chúng”¹.

Đó chính là cái khác biệt cơ bản giữa những sự kiện lịch sử tôn giáo lớn và sự kiện cách mạng chính trị. Cả điều này cũng cho thấy sự khác nhau về tính cách, hiệu quả của hai loại quyền lực này.

Nhưng chính Gustave Le Bon cũng nhấn mạnh rằng, đừng quên sức mạnh đặc biệt của quyền lực tôn giáo qua cuộc cách mạng Tin lành vì nó không chỉ biến đổi phong tục, tập quán mà còn gây ảnh hưởng vượt trội tới nền văn minh suốt 2.000 năm qua, mặc dù chúng ta không thể trông chờ quá nhiều vào các dân tộc chủ sở hữu của những tín ngưỡng mạnh ấy dễ dàng vươn tới sự khoan dung. Dù sao, Gustave Le Bon cũng khẳng định: “vai trò khá quan trọng của các Cuộc cách mạng tôn giáo và sức mạnh của các tín ngưỡng. Dù cho giá trị lý tính của chúng yếu ớt, nhưng chúng đều đã dẫn dắt lịch sử và không để cho các dân tộc biến thành một đám mây bụi gồm những cá thể rời rạc và không sức mạnh.

1. Gustave Le Bon: *Cách mạng Pháp và tâm lý học của các cuộc cách mạng*, Đào Đình Bắc dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 2014, tr. 52.

Con người cần tín ngưỡng ở mọi lứa tuổi để định hướng tư duy và hướng dẫn hành vi của mình. Cho đến nay, vẫn không có một triết thuyết nào có thể thay thế được nó”¹.

Chúng ta đang nói đến hai loại hình quyền lực phổ biến trên thế giới trước khi xuất hiện Hòa ước Westphalia (1648)². Những nước châu Âu Kitô giáo dần dần hình thành thể chế chính trị quá độ, được quản lý bằng hai chính quyền bổ trợ “chính phủ dân sự, những “người kế vị của Caesar”, duy trì trật tự trong phạm vi thế tục; và giáo hội, những người kế vị Thánh Peter hướng tới những nguyên tắc cứu rỗi phổ quát và tuyệt đối”³.

Lưu ý rằng, tương quan và đặc điểm mối quan hệ giữa hai loại quyền lực tôn giáo và thế tục cũng có nhiều hình thức khác nhau, quyền lực thần thánh của các linh mục và quyền lực hoàng gia. Trong hai hệ thống ấy, sức nặng lớn hơn thường trên vai các vị linh mục vì họ phải trả lời trước Chúa, thậm chí với cả các vị vua, trong Ngày phán xét cuối cùng.

1. Gustave Le Bon: *Cách mạng Pháp và tâm lý học của các cuộc cách mạng*, Sđd, tr. 69.

2. Hòa ước Westphalia liên quan đến quyền lực của Tòa thánh La Mã và các hoàng đế Tây Ban Nha, Pháp, Thụy Điển và Đức. Điều quan trọng là Hòa ước Westphalia đánh dấu một sự phân tách quyền lực giữa Tòa thánh và quyền lực thế tục, đồng thời khẳng định ý niệm về một quốc gia có chủ quyền, một khía cạnh pháp lý để tạo nên các nhà nước thế tục sau đó.

3. Henry Kissinger: *Trật tự thế giới*, Phạm Thái Sơn dịch, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 2014, tr. 29.

Nói một cách bao quát, quyền lực thế tục và thần thánh, cũng rất khác biệt giữa các loại hình tôn giáo và khu vực địa - tôn giáo: “Trung Quốc có hoàng đế; Hồi giáo có Caliph¹ - lãnh tụ được công nhận trong các vùng đất của Hồi giáo, châu Âu có hoàng đế La Mã thần thánh. Nhưng hoàng đế La Mã thần thánh cai quản một nền tảng yếu hơn so với các đồng nhiệm của ông ở những nền văn minh khác,... Tôn giáo và chính trị chưa bao giờ hợp thành một cấu trúc duy nhất, khiến Voltaire² phải chế giễu không ngoa rằng Đế quốc La Mã thần thánh “không phải thần thánh, chẳng phải La Mã và cũng chẳng là một đế quốc” như nhận xét của Henry Kissinger³.

Có thể nói đây là giai đoạn chuyển tiếp của tình trạng hai dạng quyền lực thần quyền và thế quyền ở châu Âu, nói cách khác, là đêm trước của sự ra đời của nhà nước thế tục.

1.2. Nhà nước thời hiện đại: tôn giáo và chính trị

Sự chiếm ưu thế của *nhà nước dân tộc* là đặc điểm nổi bật trên thế giới trong thế kỷ XX. Không có bất kỳ nền văn hóa hay tôn giáo nào mà không bị tác động sâu sắc bởi sự nổi lên

1. Phẩm chức tối cao của Hồi giáo, có nghĩa là “người kế tục” Đấng tiên tri Mohamet. Từ này còn có nghĩa quan trọng hơn đó là *lãnh địa Hồi giáo*, mà người Muslim mơ ước một nhà nước Hồi giáo toàn cầu (Caliphate).

2. Voltaire (1694-1778), nhà tư tưởng dân chủ Khai sáng và là nhà văn lớn của nước Pháp, người thường dùng ngòi bút châm biếm để chỉ trích giáo hội và nhà nước Pháp thời đó.

3. Henry Kissinger: *Trật tự thế giới, Sđd*, tr. 32-33.

của nhà nước dân tộc. Quốc gia, bản thân nó không phải là mới vì khái niệm này đã tồn tại từ lâu. Vấn đề là ở chỗ, khi xuất hiện các nhà nước thế tục, với tư cách một *nhà nước dân tộc*, nó bao quát một diện lớn các khía cạnh của đời sống xã hội và chính trị.

Hơn thế nữa, khuynh hướng các nhà nước dân chủ ngày càng thắng thế, sau khi các chế độ thực dân giải thể, quyền lực của người dân được đề cao, các quyền tự do của công dân được coi trọng đến mức được gọi là *xã hội công dân*. Cũng có thể là các chế độ chính trị rất khác biệt, kể từ sau khi kết thúc Chiến tranh thế giới thứ hai, thế giới phân chia thành hai hệ thống đối cực. Nhưng dù thể chế chính trị có khác nhau, thì mô hình các nhà nước thế tục vẫn phát triển.

Trong bối cảnh ấy, đời sống tôn giáo thế giới cũng có những thay đổi to lớn. Nếu như ở nửa đầu thế kỷ XX, như nhận định của nhiều người, cùng với sự thắng thế của xã hội hiện đại, tính hiện đại và khuynh hướng thế tục hóa, nói chung các tôn giáo mất vị trí xã hội, nhiều tôn giáo đã lui vào đời sống cá nhân và tình cảm đạo đức. Nhưng rồi cùng với sự “thức tỉnh tôn giáo”, các cộng đồng tôn giáo đã dần dần giành lại “những vị trí đã mất”. Ít nhất thì khuynh hướng ấy cũng đủ khiến cho nhiều người, giống như P. Berger đã phải xem xét lại lý thuyết thế tục hóa, rộng hơn là vai trò của các tôn giáo trong xã hội hiện đại.

Đi sâu hơn, chúng ta có thể thấy, chẳng hạn thế giới Hồi giáo đã nổi lên khuynh hướng Hồi giáo chính trị, được gọi

chung là *chủ nghĩa Hồi giáo (Islamism)*. Chính khuynh hướng này đã góp phần vẽ lại bản đồ Hồi giáo thế giới, đặc biệt vùng Trung Cận Đông trong những thập niên 1970, 1980. Giáo hội Công giáo Ba Lan đã đóng một vai trò quan trọng trong việc lật đổ chế độ xã hội chủ nghĩa cuối những năm 1980. Đặc biệt, sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc tôn giáo từ nửa sau của thế kỷ XX cũng khiến cho các nhà nước thế tục chịu nhiều tác động đáng kể.

Vào năm 1979, nhà nước thế tục “chập chững” ở Iran đã bị những người dân tộc chủ nghĩa Hồi giáo lật đổ và chủ nghĩa dân tộc tôn giáo tiếp tục là một lực lượng có uy thế ở nhiều nước Hồi giáo khác, cũng như ở Ấn Độ (Ấn độ giáo), Ixraen (Do thái giáo Chính thống) và khu vực Nam Tư cũ (Kitô giáo Chính thống La Mã, Hồi giáo truyền thống),...

Chủ nghĩa thực dân và hậu thuộc địa

Chủ nghĩa thế tục và các nhà nước thế tục ngoài Âu Mỹ có những đặc điểm rất khác biệt. Vì thế cần có cái nhìn về vấn đề này dù loài người đã vượt qua, chủ nghĩa thực dân đã giải thể.

Chủ nghĩa thực dân và sự “khai hóa văn minh” của họ ở các xứ thuộc địa có một hệ luận ngoài ý muốn. Đó là quá trình khai thác bóc lột về kinh tế, thiết lập đô thị và các khu công nghiệp cùng với việc du nhập mô hình nhà nước phương Tây dù dưới hình thức thực dân, ít hay nhiều cũng kích thích tư tưởng thế tục và một xã hội thế tục ở thuộc địa. Mặt khác,

chủ nghĩa thực dân cũng tạo nên một sự biến động lớn trong đời sống tôn giáo, nói cách khác là *tái cấu hình đời sống tôn giáo* ở thuộc địa. Không chỉ trong biến đổi kinh tế, xã hội và văn hóa, trong cuộc tiếp xúc văn minh Đông Tây, ở xứ thuộc địa đã diễn ra cuộc đấu tranh, khi ngấm ngấm lúc công khai giữa hai thế lực *thực dân truyền thống* và *chủ nghĩa thực dân theo lối đời*¹.

Mối quan hệ giữa tôn giáo và chủ nghĩa thực dân đã được gắn kết với nhau trong ít nhất hai khía cạnh. Đầu tiên, sự bành trướng của chủ nghĩa thực dân đã có một tác động lên các tôn giáo ngoại nhập, đáng chú ý nhất là lên Kitô giáo. Chủ nghĩa thực dân thường là được đi kèm với sứ mệnh Kitô giáo. Ở một số trường hợp, Kitô giáo ngoại nhập (chẳng hạn như ở Philíppin), Kitô giáo còn góp phần hợp pháp hóa chủ nghĩa thực dân. Thường xuyên hơn, việc truyền đạo Kitô đi liền với các hoạt động thiết lập nền thuộc địa bằng những hoạt động văn hóa - xã hội theo cảm hứng của văn minh phương Tây. Dù sao, Kitô giáo ở thuộc địa đã là cây cầu nối đầu tiên cho việc du nhập các loại hình văn hóa mới từ phương Tây.

Ngày nay, châu Á được xem như tương lai của Kitô giáo thế giới, nó không chỉ là xứ truyền giáo. Nhiều vấn đề trong đời sống tôn giáo và xã hội của cộng đồng Kitô hữu ở các nước châu Á ngày càng bộc lộ những mối liên hệ với chủ

1. Khái niệm khá đặc biệt này sẽ được trình bày kỹ ở Chương VI “Từ chủ nghĩa thế tục đến tính thế tục: Mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam”.

nghĩa thế tục và nhà nước thế tục. Điều này cũng đã diễn ra trước đây ở các khu vực khác ngoài Âu - Mỹ như Mỹ Latinh, châu Phi,...

Tóm lại, khi đánh giá những di sản của chủ nghĩa thực dân thời hậu thuộc địa, không nên quên rằng ngoài những vấn đề thuộc chính trị và xã hội, kinh tế và văn hóa, còn có những vấn đề tôn giáo có liên quan đến chủ đề mà chúng ta đang bàn đến.

Chủ nghĩa thực dân đã có một tác động sâu sắc lên các tôn giáo trong các lãnh thổ bị thuộc địa hóa. Đáng chú ý là, việc xuất hiện giai cấp tư sản, tầng lớp thượng lưu ở nhiều xứ thuộc địa trước đây đã trở thành lực lượng tạo nên những cuộc vận động cải cách và hiện đại hóa các truyền thống, kể cả truyền thống tôn giáo.

Đã có nhiều nghiên cứu cho thấy, vận động cải cách của giới trí thức tinh hoa theo hướng hiện đại hóa đã tạo nên sự thay đổi không ít trong cả đời sống tôn giáo, ngay với những tôn giáo lớn, có truyền thống lâu đời như Ấn Độ giáo. Với thế giới Hồi giáo, có lẽ còn tiêu biểu hơn. Hệ quả của những tư tưởng cải cách theo nhiều hướng khác nhau còn tạo nên trong thế giới Hồi giáo khuynh hướng tôn giáo chính trị được gọi là *chủ nghĩa Hồi giáo*. Tầm ảnh hưởng và những tác động to lớn của hiện tượng này đã tạo nên trong thế giới Hồi giáo, từ sau Chiến tranh thế giới thứ hai một khuynh hướng *chủ nghĩa thế tục chấp chững* mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần tiếp theo.

1.3. Giải quyết vấn đề tôn giáo trong xã hội hiện đại

Khi nghiên cứu *Tôn giáo và chính trị* (2002), Jeffrey Haynes cho rằng, từ đầu thế kỷ XXI, không chỉ các xã hội Âu - Mỹ mà ngay cả ở những nước đang phát triển, việc giải quyết mối quan hệ giữa giáo hội và nhà nước đã hướng tới một mục tiêu cao hơn: “Cấu trúc hóa các mối quan hệ giữa quyền công dân và công quyền ngay trong xã hội dân sự và chính trị. Hầu hết các nước hiện đại đang tìm cách giảm bớt ảnh hưởng chính trị của tôn giáo, tư nhân hóa tôn giáo, vì thế giảm bớt tầm quan trọng về mặt chính trị xã hội của tôn giáo”¹.

Điều này khiến chúng ta nhớ lại những năm đầu tiên của chủ nghĩa thế tục ở Pháp. Nhận định nổi tiếng của M. Gauchet, khi ông đánh giá chủ nghĩa thế tục ở nước Pháp từ buổi đầu có khuynh hướng “không gian chính trị thường lẫn lộn giữa việc công và việc tư. Mô hình thế tục pháp lý của nước Pháp nhiều khi không phân biệt giữa tính thế tục và tôn giáo”². Thực tế, việc giải quyết mối quan hệ này nói chung cũng như mối quan hệ giữa tính công dân và tính tôn giáo ở mỗi tín đồ các tôn giáo nói riêng là việc hết sức khó khăn, đặc biệt trong các xã hội ngoài Âu - Mỹ.

Nói thêm rằng, đây cũng là câu chuyện thường xảy ra với mức độ dễ thấy hơn ở những nước có lịch sử xung đột

1. Linda Woodhead: *Religions in the modern world*, Ibid, p. 322.

2. M. Gauchet: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Ed. Gallimard, Paris, 1998, p. 40.

giữa nhà nước với tôn giáo hoặc giữa tôn giáo với xã hội, thậm chí giữa các tôn giáo với nhau. Nhiều khu vực, có những quốc gia mới chỉ chấp nhận loại hình nhà nước *cận thế tục* hoặc *nửa thế tục* như ở khu vực Đông Nam Á (trừ Việt Nam) là vì vậy.

Đánh giá xu hướng thế tục ở các nước Âu - Mỹ, J. Haynes có nhận xét rằng, từ giữa thế kỷ XX, ở nhiều nước phương Tây đã có những biểu hiện phản ứng đối với thuyết thế tục hóa. Cụ thể, Haynes cho rằng: “(i) tôn giáo đang thay thế các hệ tư tưởng thế tục vốn đã mất sức lôi cuốn đối với nhiều người; (ii) tôn giáo thực hiện tính phổ biến được nâng cao theo chu kỳ; (iii) phong trào tôn giáo mới là sự đáp lại tác động của thời hiện đại và hậu hiện đại”.

Khi Haynes viết bài này, có thể nói việc phê phán chủ nghĩa thế tục chưa gay gắt trong các xã hội Âu - Mỹ. Cũng nhắc thêm rằng, chính trong kết luận của bài viết này, Haynes vẫn khẳng định “định nghĩa nhà nước thế tục” của mình là như sau: “Việc theo đuổi một đường hướng chính trị xảy ra bất chấp lợi ích các tôn giáo. Kết quả cuối cùng là xã hội ấy trở thành một xã hội thế tục”¹.

Nhắc lại điều này để chúng ta thấy rằng xã hội Âu - Mỹ là cái nôi của chủ nghĩa thế tục và mô hình nhà nước thế tục, nhưng chính họ cũng sớm thấy được mặt tích cực cũng như hạn chế của mô hình nhà nước này trong việc giải quyết vấn

1. J. Haynes: “Religion and politics”, *Religions in the modern world*, *Ibid*, p. 330.

đề tôn giáo. Điều mà chúng ta sẽ còn phải trở lại rất nhiều ở chương sau.

2. CHỦ NGHĨA THẾ TỤC LÀ GÌ?

Có thể coi cuốn sách *Nhập môn chủ nghĩa thế tục* của G. Phillips là một trong những cuốn sách tiêu biểu thuộc loại “Chủ nghĩa thế tục nhìn từ hôm nay”. Cách đặt vấn đề của G. Phillips là ngày hôm nay cần nhìn lại những nguyên lý, nguyên tắc, tính triết học xã hội của chủ nghĩa thế tục như thế nào. Điều quan trọng hơn là chủ nghĩa thế tục có đúng là một giải pháp hiện thực của một thể chế nhà nước trong quan hệ với tôn giáo, không những có khả năng cung cấp những giải pháp cho các “thực thể xã hội đối lập”, giữa các tôn giáo và nhất là quan hệ giữa nhà nước và các tổ chức tôn giáo.

Nghiên cứu của G. Phillips còn mở ra những vấn đề hiện vẫn gây tranh luận, đó là chủ nghĩa thế tục và xã hội hiện đại, hậu hiện đại. Nhiều vấn đề khác như hòa bình, hòa hợp, hòa giải và chủ nghĩa tôn giáo cực đoan, khủng bố; đức tin và văn hóa, xã hội thế tục và tính hiện đại,... cũng được đặt trong khuôn khổ nghiên cứu này.

Nói thêm rằng, chúng ta đã từng tiếp cận với những cuốn sách tương tự ở nhiều thập kỷ trước, đặc biệt là việc giới thiệu lý thuyết về tính thế tục. Điểm khác biệt của G. Phillips là tính cập nhật trong việc tiếp cận các mô hình, các vấn đề nóng hổi của nhà nước thế tục và tôn giáo cùng những nhận định mới mẻ của ông.

2.1. Khái niệm chủ nghĩa thế tục

Ngay trong lời giới thiệu, G. Phillips viết ngắn gọn: Lời giới thiệu này cho chủ nghĩa thế tục được viết cho những ai biết một chút ít hoặc không biết gì về chủ đề nhưng muốn học hỏi thêm. Chủ nghĩa thế tục là một triết lý chính trị đề cập mối quan hệ giữa tôn giáo và nhà nước: nói ngắn gọn, nó bênh vực sự chia tách của tôn giáo khỏi nhà nước.

Một trong những điểm hấp dẫn nhất của chủ nghĩa thế tục đó là, bằng việc chia tách tôn giáo khỏi nhà nước, nó bảo vệ quyền tự do của mọi người để chọn điều để tin hay không tin, trong khuôn khổ luật pháp. Điều này bảo vệ những người tôn giáo này với những người tôn giáo khác, cũng như với những người mà đức tin của họ không phải là tôn giáo. Và ngược lại, chủ nghĩa thế tục ủng hộ nhà nước không tham gia vào những vấn đề của tôn giáo và tôn giáo không được tham gia vào các vấn đề của nhà nước.

Trả lời câu hỏi “Chủ nghĩa thế tục là gì?”, G. Phillips đã đưa ra một định nghĩa và quan trọng hơn là một hệ vấn đề trong khái niệm chủ nghĩa thế tục: “Một định nghĩa nhanh gọn của chủ nghĩa thế tục đó là nó ủng hộ sự chia tách của giáo hội và nhà nước mặc dù ngoài điều này là không có một ý nghĩa được đồng ý một cách phổ quát về thuật ngữ này”¹. Những người khác nhau hiểu những sự việc khác nhau từ nó...

1. *Từ điển của Phòng Quan tòa (Chambers)* định nghĩa chính xác hơn là “đức tin mà tình trạng, đạo đức, giáo dục v.v. cần được độc lập với tôn giáo”.

Với sự ảnh hưởng ngày càng tăng trong đời sống xã hội của các tôn giáo khác ngoài những giáo hội chính thức (của nước Anh và Xcốtlen)¹, một định nghĩa chính xác hơn của chủ nghĩa thế tục ngày nay có thể đó là nó thúc đẩy sự chia tách của tôn giáo và nhà nước...

Rút ra từ các nhận định này, chủ nghĩa thế tục ở Anh có thể được mô tả như một triết lý chính trị đề cập mối quan hệ giữa các tôn giáo và nhà nước theo cách:

- Cần có một sự chia tách của tôn giáo và nhà nước;
- Mọi người cần được tự do thực hành đức tin của họ, thay đổi nó hoặc không có đức tin, theo như lương tâm của họ²; và
- Những đức tin tôn giáo hoặc không có chúng của bất kỳ ai không được theo bản thân nó đặt họ vào một lợi thế hoặc bất lợi.

G. Phillips khi nêu những quan điểm gần gũi với những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục hiện nay, cũng cố tránh cách

1. GS. Norman Bonney mô tả cấu trúc của giáo hội chính thức ở Anh như sau: “Ở Liên hiệp Anh (Vương quốc Anh và Bắc Ailen) có hai giáo hội Kitô giáo được nhà nước công nhận chính thức - Giáo hội Anh (Church of England), có các giám mục (bishops) và Giáo hội các Trưởng lão (Presbyterian Church) của Xcốtlen (không có các giám mục). Nữ hoàng là người đứng đầu nhà nước của Liên hiệp Anh và là Toàn quyền tối cao của Giáo hội Anh. Không có giáo hội chính thức ở Bắc Ailen hay Wales nhưng có 26 vị giám mục không phải bầu của Giáo hội Anh được ngồi trong Thượng viện, nơi mà ảnh hưởng của các luật sẽ tác động toàn bộ Liên hiệp Anh”.

2. Việc đặt câu này thực tế là gần với Điều 9 (1) của Công ước châu Âu về quyền con người.

hiều cứng nhắc từ phía nhà nước mà sau này được gọi là quản lý nhà nước về tôn giáo. Có thể gọi ra ý kiến của Cole Durham mới đây rằng, nếu nhà nước thế tục thiên về chủ nghĩa thế tục và coi nó “là mục đích tự thân” thì chắc chắn rơi vào khuynh hướng trên. Để khắc phục điều này, G. Phillips đã tiếp cận theo cả hai chiều, bảo vệ những người tôn giáo và không tôn giáo một cách bình đẳng.

Từ cách tiếp cận đúng đắn ấy, tác giả chỉ ra nhiều lợi ích theo sau:

- Việc bảo đảm **không có giáo hội được nhà nước công nhận chính thức** ngăn ngừa một đa số tôn giáo được chính thức hóa ngược đãi các thiểu số tôn giáo hoặc những người với các đức tin khác,...
- Việc **thúc đẩy một nền dân chủ hiệu quả hơn** có nghĩa là bãi bỏ 26 Giám mục Anh giáo khỏi Thượng viện. Chỉ ở Iran có những người thần quyền có quyền không phải tranh cử mà vẫn ngồi trong Quốc hội;
- Việc thúc đẩy **sự bình đẳng trước pháp luật** có nghĩa là người dân cần được tự do khỏi sự kỳ thị trong việc làm, giáo dục và trong sự chuyển tải, nhận các dịch vụ được tài trợ công ngay cả khi những việc này được các tổ chức tôn giáo cung cấp. Hiện nay, các giáo hội đang được miễn trừ về mặt pháp lý khỏi các luật mà các tổ chức khác phải thực hiện¹;

1. Những miễn trừ hiện nay đối với các tổ chức tôn giáo trong Luật bình đẳng năm 2010, mà cho phép họ kỳ thị, đã được cố tình tìm cách và thắng bởi các Giám mục Anh giáo trong Thượng viện.

- Việc thúc đẩy **một pháp luật cho tất cả mọi người** có nghĩa là chấm dứt các hệ thống hiện hành của những luật tôn giáo song song, chúng là những luật giáo hội của Giáo hội Anh giáo¹,...
- Việc bảo vệ các quyền tự do chính trị có nghĩa là **việc bảo vệ quyền tự do thể hiện trong luật pháp**. Tất cả các nhóm, tôn giáo hoặc các nhóm khác, cần phải được công khai với sự xem xét kỹ lưỡng và phê phán,...
- Nếu mọi người được tự do để thực hành điều họ tin, hoặc không tin, thì cần phải là cả **quyền tự do về tôn giáo và tự do khỏi tôn giáo**. Điều này là một sự cân bằng: nhiều nhà thế tục có thể tranh luận rằng tôn giáo là một vấn đề của lương tâm riêng tư, giành cho ở nhà hoặc dành cho những nơi thờ phụng, như trường hợp ở Pháp;
- Trong **việc bảo vệ tự do đức tin**, những người thế tục có thể ủng hộ quyền của bất kỳ người nào để thay đổi đức tin của họ hoặc từ bỏ nó, theo như lương tâm của họ.
- **Việc thúc đẩy sự công bằng cho mọi người** là cách khác của việc nói chủ nghĩa thế tục cường lại đặc quyền tôn giáo; các đặc quyền của một nhóm này là những bất lợi của những người khác. Tất cả các nhóm, không tôn giáo và tôn giáo, đều phải có quyền sử dụng công bằng với

1. “Đặc quyền tôn giáo: Một báo cáo về những đặc quyền hợp pháp của các tôn giáo ở nước Anh và xứ Wales” của James Sandbach và Robert Ashby, BHA, 1998.

sự ảnh hưởng và các nguồn lực chính phủ là chính trị, pháp luật hoặc tài chính,...

- **Việc thúc đẩy gắn kết xã hội:** những người thế tục ủng hộ một hệ thống giáo dục công bằng, toàn diện và điều này lẽ ra thu được sớm hơn nhiều khi nhà nước chấm dứt sự hỗ trợ đối với các trường học của đức tin¹.

Chín điểm cuối cùng này tốt nhất được lấy ra theo tinh thần của việc nỗ lực đề ra một “định nghĩa hoạt động” của chủ nghĩa thế tục, một điểm bắt đầu cho sự trao đổi. Trong khi một số người thế tục đồng ý một cách rộng rãi với chúng, một số khác lại chưa.

2.2. Các chiều kích khác của chủ nghĩa thế tục

Chủ nghĩa thế tục không phải là chủ nghĩa vô thần: Chủ nghĩa vô thần là đức tin rằng không có Chúa hay các thần². Còn chủ nghĩa thế tục là những người chỉ cần công nhận quan điểm tôn giáo phải chia tách khỏi nhà nước. Bạn có thể là một người

1. Theo một chính khách/báo cáo bỏ phiếu ICD: Hiện nay, gần 7.000 trong số 20.000 trường học nhà nước ở nước Anh là tôn giáo, một số liệu mà David Cameron đã cam kết tăng thêm. Một lượng lớn các trường (6.944) là Kitô giáo, 38 trường Do thái, 11 Hồi giáo và 3 trường đạo Sikh. Tranh luận xã hội về các trường đức tin vẫn chưa thắng cuộc: trong cuộc bỏ phiếu có 41% nghĩ rằng các trường đức tin phải bị xóa bỏ; 59% nghĩ rằng không. Xem: <http://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/05/education-poll-schools-fees>.

2. Julian Baggini: *Chủ nghĩa vô thần: Một giới thiệu rất vắn tắt*, Nxb. Đại học Oxford, 2003, tr. 3.

thế tục và có những đức tin tôn giáo hoặc bạn có thể là một người thế tục và là một người vô thần,...

Chủ nghĩa thế tục không phải là chủ nghĩa nhân đạo: Chủ nghĩa nhân đạo là một triết lý đạo đức để sống “cuộc sống tốt” không có tôn giáo. Bạn có thể là một người theo chủ nghĩa nhân đạo, một người vô thần và một người thế tục đồng thời nếu bạn chọn, nhưng chúng không phải là những thứ giống nhau.

Một cách nhìn vô thần về chủ nghĩa thế tục (gần với Việt Nam)

... Đây là một lý lẽ cuối cùng về chủ nghĩa thế tục để khái quát và điều này có thể được gọi là “lý lẽ từ chủ nghĩa vô thần”, dù nó có thể cần được gọi một cách đầy đủ hơn một lý lẽ từ chủ nghĩa vô thần và chủ nghĩa bất khả tri.

... Trước tiên, một sự biện minh theo vô thần cho chủ nghĩa thế tục không giống như việc thúc đẩy một nhà nước vô thần và bất kỳ ý định để trộn lẫn hai điều này có thể là gian trá. Thứ hai, trong khi lý lẽ để chủ nghĩa thế tục đứng vững mà không cần lý lẽ vô thần, nếu bạn là một người vô thần nó dường như rõ ràng để bao gồm nó trong bất kỳ cơ sở hợp lý nào cho một nhà nước thế tục,...

Các mô hình khác nhau của chủ nghĩa thế tục

Mỹ có lẽ là ví dụ được biết đến rộng nhất về chủ nghĩa thế tục trong Hiến pháp... Theo Thomas Jefferson, đã có một

“bức tường chia tách giữa giáo hội và nhà nước”¹, được đồng ý trong Tu chính án thứ nhất, hàm ý rằng cần có sự tách biệt giữa giáo hội và nhà nước và rằng cần được tự do về tôn giáo. Trong thực tế, điều này đã có nghĩa là Tòa án tối cao Mỹ đã cấm bất kỳ hoạt động nào trong các trường học công và các khu vực khác do chính phủ quản lý mà có thể được coi là một sự xác nhận của chính phủ về tôn giáo. Với một số ngoại lệ, chính phủ cũng không thể trưng bày các biểu tượng tôn giáo trong các trường học công, các tòa án và các văn phòng chính phủ khác².

Mêhicô không có tôn giáo chính thức. Tháng 3/2010, Hạ viện của Quốc hội Mêhicô đã sửa đổi hiến pháp để Chính phủ Mêhicô chính thức là “laica - có nghĩa “phi giáo hội” hay “thế tục”,... Ở Mêhicô, chính phủ không cung cấp bất kỳ khoản tài chính nào cho giáo hội; cũng không cho giáo hội tham gia giáo dục công.

Ở **Ấn Độ**, Hiến pháp của Ấn Độ tuyên bố Khôi liên hiệp Ấn Độ là chính thể cộng hòa, liên bang, thế tục, dân chủ. Từ năm 1962, Tòa án tối cao Ấn Độ chỉ ra hai chủ đề trong chủ nghĩa thế tục Ấn Độ: một nguyên tắc của sự khoan dung tôn giáo và khái niệm phương Tây về chủ nghĩa thế tục dựa trên sự chia tách của giáo hội và nhà nước³. Theo đó, Hiến pháp bảo đảm quyền

1. <http://www.nobeliefs.com/Tripoli.htm>.

2. <http://en.wikipedia.org/wiki/Laïcité>.

3. [http://www.ialsnet.org/meetings/constit/papers/SalathiaVivek\(India\).pdf](http://www.ialsnet.org/meetings/constit/papers/SalathiaVivek(India).pdf).

tự do tôn giáo cho mọi đức tin của các công dân, mà không được có sự kỳ thị chống lại bất kỳ công dân nào trên cơ sở nhà nước tách biệt với tôn giáo. Điều này yêu cầu nhà nước không được ban hành luật dựa trên bất kỳ tôn giáo nào. Đây là cơ sở để hướng đến ý tưởng về chủ nghĩa thế tục.

Pháp có lẽ dùng tiếp cận tôn giáo vô tư hơn so với Mỹ. “Laïcité” là một khái niệm cốt lõi trong Hiến pháp Pháp, hiểu theo nghĩa rộng thì đó là sự chia tách nghiêm ngặt nhà nước khỏi giáo hội. Sự chia tách này đã được thiết lập năm 1905 khi Luật phân ly đã tuyên bố nước Pháp là một nước thế tục... Tiếp đến, Điều 1 của Hiến pháp Pháp năm 1958 chính thức tuyên bố rằng Pháp là một nước cộng hòa thế tục. Tác động của điều này đó là Nhà nước Pháp chính thức coi tôn giáo như một việc riêng tư và khái niệm về “laïcité” có sự hậu thuẫn rộng rãi trong giới chính trị ở Pháp từ trung tâm cánh hữu đến trung tâm cánh tả¹.

Như Pháp, Thổ Nhĩ Kỳ là một quốc gia thế tục².

Tóm lại, hiến pháp của các nhà nước thế tục dường như chứa đựng những thành phần sau:

- Một sự chia tách giữa giáo hội và nhà nước;
- Nhà nước không ban hành luật trên cơ sở của bất kỳ tôn giáo nào;
- Nhà nước không công nhận, hỗ trợ tài chính hay bao cấp bất kỳ tôn giáo nào;

1. <http://www.frenchentree.com/ societe- francaise/>.

2. <http://en.wikipedia.org/wiki/>.

- Tự do về tôn giáo;
- Tự do thực hiện thực hành tôn giáo trong khuôn khổ bảo đảm lợi ích của trật tự xã hội;
- Nguyên tắc về khoan dung tôn giáo;
- Cấm kỳ thị chống lại bất kỳ công dân nào trên cơ sở tôn giáo;
- Tự do lương tâm.

Trong thực tế điều này có nghĩa:

- Không cho phép bất kỳ hoạt động mang tính chất tôn giáo nào trong các trường học công và các khu vực thuộc chính phủ quản lý;
- Không thể hiện các biểu trưng tôn giáo trong trường học công, tòa án và các cơ quan khác thuộc chính phủ;
- Nhà nước không đóng góp tài chính cho các giáo hội;
- Các giáo hội không được phép tham gia giáo dục công;
- Tôn giáo là một việc riêng tư.

Bài học khá thực tế từ quan điểm này đó là nhà nước thế tục ở Anh và có thể cần được hình thành xung quanh các giá trị của xã hội, địa lý, các chính thể và những dàn xếp chính trị của chúng ta.

Lưu ý, liên quan đến mô hình nhà nước thế tục có rất nhiều trường hợp đặc biệt khác cũng được G. Phillips đề cập ngoài 5 trường hợp tiêu biểu nói trên. Tất cả để chứng minh rằng: có

bao nhiêu quốc gia thì có bấy nhiêu mô hình nhà nước thế tục (nhưng sự phân loại vẫn là cần thiết).

Mỹ, Mêhicô, Pháp, Thổ Nhĩ Kỳ và Ấn Độ đều có những nguyên tắc chủ nghĩa thế tục theo hiến pháp của mình và chính là những mô phỏng rõ ràng của các nhà nước thế tục để trên cơ sở đó cho phép chúng ta đưa ra một số điểm chung. Tất cả các quốc gia này đều là những nền dân chủ dù họ khác nhau về địa lý, lịch sử, chính trị, kinh tế, xã hội và các đức tin tôn giáo (Mêhicô và Mỹ có cùng một số đặc điểm),...

Trong một nhà nước thế tục luôn có sự căng thẳng thường xuyên giữa những người muốn thay đổi các dàn xếp thế tục hiện tại và những người muốn duy trì chúng. Điều này dường như cũng không quan hệ đến các hiến pháp thế tục vốn được thiết lập từ bao lâu: Mỹ từ năm 1776, Pháp từ năm 1905, Mêhicô từ năm 1917, Thổ Nhĩ Kỳ từ năm 1924 và Ấn Độ từ năm 1950¹.

Bất chấp những tranh cãi đó, các xã hội này vẫn ổn định, dân chủ. Chủ nghĩa thế tục một khi đã được thiết lập, rõ ràng cần được bảo vệ và điều này có thể được thực hiện trên cơ sở cung cấp cho tất cả các cá nhân một khuôn khổ công bằng và an toàn hơn nhưng khác biệt so với bất kỳ lựa chọn thần quyền nào.

1. Bộ Luật pháp và Tư pháp Ấn Độ: *Giới thiệu Hiến pháp Ấn Độ*, ngày 29/7/2008. Từ *thế tục* chính thức được đưa vào Lời mở đầu cho Hiến pháp Ấn Độ bởi Tu chính án thứ 42 năm 1976.

Các nhà nước thế tục không phải là các nhà nước vô thần

Một số người chắc chắn rằng một nhà nước thế tục là một nhà nước vô thần. Điều này đơn giản không đúng: Mỹ có lẽ là quốc gia phương Tây tôn giáo nhất trên thế giới: 78% dân số là người theo Kitô giáo (chủ yếu là đạo Tin lành),... Ở Ấn Độ, khoảng 80% dân số nghĩ rằng họ theo Ấn Độ giáo¹. Ở Thổ Nhĩ Kỳ, khoảng 97% dân số là Hồi giáo chính thức². Người Công giáo là nhóm tôn giáo lớn nhất ở Mêhicô, vào khoảng 84% dân số³,... Trong khi Pháp, theo một khảo sát từ năm 2009⁴, khoảng 64% dân số là Công giáo, chỉ khoảng 31% những người được khảo sát không có tôn giáo, bất chấp hình thức khắt khe của thế tục được áp dụng ở Pháp.

Chủ nghĩa thế tục có thích hợp cho nước Anh không?

Có ba xu hướng chung ở Liên hiệp Anh chỉ ra rõ ràng nhu cầu cấp thiết cho chủ nghĩa thế tục, bất chấp những xu hướng đối lập. Đó là:

1. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>.

2. *Tôn giáo, chủ nghĩa thế tục và khăn che mặt trong cuộc sống hằng ngày*, KONDA nghiên cứu và tư vấn, ngày 20/6/2011.

3. <http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/contenido/sociedad/rel01.asp?s=est&c=22436>.

4. <http://rorate-caeli.blogspot.com/2010/01/collapse-of-church-in-france.html>.

- Liên hiệp Anh là một xã hội đa dạng, bao gồm các nhóm, các lợi ích và các cộng đồng khác nhau;
- Tầm quan trọng và vai trò của tôn giáo trong xã hội đã thay đổi đáng kể và đang tiếp tục thay đổi; và
- Các xung đột và căng thẳng tôn giáo giữa các nhóm đang tăng theo tần suất và mức độ nghiêm trọng.

2.3. Chủ nghĩa thế tục và tôn giáo trong đời sống xã hội hiện nay

Có một vài diễn giải sai hoặc hiểu sai phổ biến về chủ nghĩa thế tục. Trong đó có một điểm tương đồng, đó là chủ nghĩa thế tục tìm cách để loại bỏ tất cả tôn giáo khỏi việc có chung một tiếng nói trong các tranh luận hay một vị trí trong đời sống xã hội,...

Trong một nền dân chủ, người có tôn giáo và đại diện của họ có quyền tham gia đời sống xã hội như mọi người khác.

Bất kỳ một tôn giáo nào có thể được nói bao nhiêu trong một xã hội thế tục? Câu trả lời, bao nhiêu có thể đó cần được xác định trên cùng cơ sở như mọi người khác. Đó là khái niệm của một “mức độ sân chơi” ở nơi các lợi ích tôn giáo tồn tại,...

Một diễn giải sai phổ biến khác về thế tục đó là coi thế tục là kết quả từ những người Kitô giáo bị ngược đãi vì đức tin của họ. Những lý lẽ này được thể hiện qua một số các vụ kiện nổi tiếng như *Hội đồng Islington London Borough kiện Ladele* [2009],

McFarlane kiện Công ty Avon [2010] và Hội đồng thành phố Derby kiện Eunice Johns và Owen Johns [2011]. Cả ba vụ kiện đều liên quan đến sự căng thẳng - “giữa các đức tin Kitô giáo của một cá nhân và Quy định về bình đẳng việc làm, tôn giáo và tín ngưỡng được Quốc hội ban hành”¹.

Bản chất của những kiện tụng này là một số quy định luật pháp khi áp dụng cho mọi người thì đối với một vài cá nhân lại là xúc phạm những đức tin tôn giáo của họ và họ cho rằng mình bị phân biệt đối xử vì lý do tôn giáo.

Những thách thức này đã bị các tòa án từ chối một cách mạnh mẽ, và vạch ra khác biệt “giữa sự bảo vệ của luật pháp đối với quyền để giữ và thể hiện một đức tin và sự bảo vệ của luật pháp về điều căn bản hoặc nội dung của đức tin đó”²...

Sự đa dạng ngày càng tăng

Hoàn cảnh cho chủ nghĩa thế tục là đặc biệt tại các xã hội không có tín điều hay văn hóa vững chắc để cho mọi cá nhân tán thành một cách tự do,...

Nước Anh ngày nay là một xã hội đa dạng cao, không chỉ theo nghĩa của những đặc điểm về chủng tộc, giới tính, hay sự lựa chọn triết lý, lối sống, chính trị, tôn giáo, xã hội hay văn hóa. Bằng chứng về điều này có thể dễ dàng được tìm

1, 2. Phán quyết được chấp thuận của Chánh án Munby và Chánh án Beatson, vụ Eunice Johns & Owen Johns kiện Hội đồng thành phố Derby, ngày 28/02/2011, đoạn 45, đoạn 55.

thấy từ bất kỳ kết quả cuộc điều tra dân số, khảo sát chính phủ hay những điều tra có ủy quyền¹.

... Quan điểm này yêu cầu sự khoan dung tôn giáo từ tất cả, bao gồm sự khoan dung của những người không theo tôn giáo, không thuộc những chính thể ràng buộc xã hội như các giáo hội chính thức và tự do suy tư, phát ngôn.

Ngay cả trong một xã hội ít đa dạng hơn điều này vẫn là một lý lẽ mạnh cho chủ nghĩa thế tục, nắm giữ giá trị cho tất cả dù là tôn giáo hay không.

Sự thay đổi vai trò của tôn giáo và đức tin trong xã hội

Trong xã hội phát triển, chúng ta cần tìm ra một cách nào đó để sống cùng nhau. Tại sao những người thế tục lại nghĩ điều này là đặc biệt quan trọng khi nói đến đức tin và không đức tin tôn giáo?

1. Khảo sát của Ipsos MORI về các quan điểm đối với toàn cầu hóa và đức tin xuất bản tháng 7/2011 đã hỏi: “Tỷ lệ khác biệt nào về đức tin và tôn giáo giữa bạn và những người quen của bạn?” Đối với Liên hiệp Anh các câu trả lời là không và gần như không: 35%; ít hơn một nửa: 30%; khoảng một nửa: 19%; hơn một nửa: 11%; tất cả hoặc gần như tất cả: 6%. Còn sớm để kết luận rằng người có tôn giáo đang rút vào vùng biệt lập của mình và cộng đồng có cùng đức tin như mình. Cần hàng loạt những dữ liệu theo thời gian và cả những nghiên cứu khác biệt về vấn đề này trước khi có thể đi đến bất kỳ kết luận nào. Nhưng nếu điều này xảy ra, có thể có những hệ lụy nghiêm trọng cho sự gắn kết và hòa nhập xã hội.

Bằng chứng của sự thế tục hóa xã hội, hay như A.C. Grayling gọi là “chủ nghĩa thế tục xã hội” được phản ánh qua khảo sát “Thái độ xã hội ở Vương quốc Anh”, một khảo sát uy tín, đã xem xét sự thay đổi xã hội trong 25 năm từ giữa năm 1983 đến 2008¹. Khảo sát đã chỉ ra:

- Đức tin tôn giáo nhìn chung đang suy giảm;
- Sự suy giảm này là lớn nhất ở những người Kitô giáo;
- Tỷ lệ của người vô thần và theo bất khả tri đang tăng.

Bất chấp số lượng tổng thể của những người tin và không tin, khảo sát “Thái độ xã hội ở Vương quốc Anh” còn cho thấy một số những thực tế thú vị khác:

- Chỉ có thiểu số nhỏ người tôn giáo là đặc biệt mộ đạo;
- Nhiều người tôn giáo không đồng ý với những ý kiến của các lãnh tụ giáo hội của họ về các vấn đề quan trọng;
- Phần lớn người ta nghĩ tôn giáo và chính trị cần không được trộn chung.

... Vậy, chúng ta trở lại câu hỏi: với những sự khác nhau ở các nền dân chủ của chúng ta, làm thế nào để tìm ra cách sống cùng nhau mà tất cả chúng ta có thể đồng ý? Rõ ràng là, điểm mấu chốt cho giải pháp cần có đó là công bằng cho mọi người. Một sự thu xếp công bằng, được tranh luận, là ở đó “không có một hệ thống đức tin chi phối hoặc có một vị trí đặc quyền trong các chính thể và các thực hành của xã hội”.

1. Các số liệu được Trung tâm Nghiên cứu quốc gia xuất bản năm 2010 dựa trên một phân tích của 4.486 cuộc phỏng vấn.

Điều này một lần nữa là một lý lẽ mạnh mẽ cho chủ nghĩa thế tục và nắm giữ giá trị cho mọi người dù là tôn giáo hay không.

Tăng xung đột và căng thẳng tôn giáo

Một xã hội bị chia rẽ nhiều hơn về tôn giáo thì chủ nghĩa thế tục lại càng cần hơn. Vì càng nhiều những khác biệt thì nguy cơ một nhóm có thể định chi phối và áp đặt các giá trị và hành xử của nó lên trên những nhóm khác, dù là công khai hay khéo léo càng lớn.

Điểm này đã được chứng minh qua việc các tôn giáo trên khắp thế giới đã từng là “kiến trúc sư” cho hàng thế kỷ bất hòa và đổ máu và thường thì người càng tin tôn giáo mạnh mẽ thì càng sẵn sàng chuẩn bị để chết vì hoặc bị giết vì đức tin của họ. Các cuộc đánh bom ở London năm 2005 là một sự gợi nhớ rõ ràng thực tế này,...

Chủ nghĩa thế tục cung cấp một công cụ để học cách sống cùng nhau: là một giải pháp thực dụng cho xung đột tôn giáo bằng việc bảo đảm rằng nhà nước không phải là một đảng khác biệt: một nhà nước thế tục không thể ủng hộ bất kỳ tôn giáo nào hay đứng về bất kỳ bên nào. Một nhà nước thế tục có thể bảo vệ quyền của mọi người để được tự do lựa chọn điều để tin hay không tin, trong khuôn khổ pháp luật. Cách tiếp cận này không bảo đảm một kết thúc cho xung đột tôn giáo, nhưng cung cấp một cơ chế để giảm bớt. Điều này là một lý lẽ mạnh cho chủ nghĩa thế tục -

“chủ nghĩa thế tục bảo vệ” - và nắm giữ giá trị của tất cả, dù là tôn giáo hay không.

2.4. Khẳng định ba nguyên lý của chủ nghĩa thế tục

Lịch sử tính thế tục và chủ nghĩa thế tục diễn ra hàng trăm năm nay. Với G. Phillips, tuy chưa làm rõ các nguyên lý của chủ nghĩa thế tục, nhưng ông đã có những phác họa chung.

Từ thực tiễn của nước Anh, ông đã nhấn mạnh rất đúng rằng, chủ nghĩa thế tục có nghĩa là nhà nước *trung lập* trong các vấn đề của tôn giáo; nhà nước cần phải *không bị dính dáng* hoặc *không quan tâm* (vô tư) trong các việc đối xử với tôn giáo.

Một quan điểm có thể diễn hình hóa cách tiếp cận “nhà nước là trung gian” là việc đề cao tự do *của* tôn giáo, một mô hình chủ nghĩa thế tục được phát triển ở Mỹ. Một quan điểm có thể diễn hình hóa cách tiếp cận “nhà nước là không bị dính dáng” là việc đề cao tự do *khỏi* tôn giáo, một mô hình của chủ nghĩa thế tục được phát triển ở Pháp. Chúng ta sẽ tổng quan ngắn gọn cả hai mô hình trong phần xem xét về chủ nghĩa thế tục trong thực tế ở các nước khác.

Nói thêm rằng, khi nghiên cứu lịch sử *tính thế tục* ở nước Pháp từ đầu thế kỷ XIX, J. Bauberot chỉ rõ, chủ nghĩa thế tục ở nước Pháp không chỉ nhấn mạnh *phân tách về chính trị* mà còn “thế tục hóa thể chế chính trị Pháp” sau Cách mạng Pháp năm 1789. Đó là một thể chế thế tục không những được *hiến pháp hóa* mà còn chi phối đời sống xã hội Pháp mà ông gọi là *tính thế tục của nền Cộng hòa*.

Theo đó, Bauberot còn tóm lược ba đặc tính lớn của *chủ nghĩa thế tục Pháp*:

- Không chấp nhận một tôn giáo chủ lưu trong quan hệ nhà nước, tôn giáo và xã hội;
- Trong nguyên tắc tự do ý thức tư tưởng, tôn giáo không phân biệt đó là niềm tin tôn giáo hay không tôn giáo;
- Lịch sử của tính thế tục gắn liền với lịch sử bản sắc Pháp¹.

Như vậy, có thể tóm tắt ba nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục và sau đó trở thành những nguyên tắc căn bản để xây dựng một nhà nước thế tục, đó là: bảo đảm quyền tự do, bình đẳng tôn giáo tín ngưỡng cho tất cả mọi người; thực hiện nguyên tắc phân tách và tính trung lập của nhà nước trước các vấn đề tôn giáo; cuối cùng, xây dựng một nhà nước pháp quyền về tôn giáo trên căn bản *luật pháp tôn giáo* dù dưới các hình thức định chế pháp lý khác nhau, bảo đảm tính pháp trị trong việc giải quyết mối quan hệ giữa tôn giáo và nhà nước.

3. VỀ MỘT NHÀ NƯỚC THẾ TỤC

3.1. Tiến tới định nghĩa “nhà nước thế tục”

Cho đến hiện nay cũng chưa có một định nghĩa thật thống nhất về nhà nước thế tục. Dưới đây là một số ý kiến tiêu biểu trước khi chúng ta có thể định dạng một định nghĩa khả dĩ.

1. J. Bauberot: “Những kết luận”, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Ed. L'Aube, Paris, 2005, p. 353, 357.

Bayan Wilson (1982) cho rằng, “mỗi quan hệ phức tạp giữa ý thức hệ, chủ nghĩa dân tộc và biến đổi tôn giáo tạo ra nhiều hình thức thế tục hóa khác nhau”¹.

Nhà nước thế tục xã hội chủ nghĩa của Lênin

- Đối với nhà nước mà nói, tôn giáo phải là một việc tư nhân.
- Nhà nước không được dính đến tôn giáo. Các đoàn thể tôn giáo không được dính đến nhà nước.
- Bất kì ai cũng được hoàn toàn tự do theo tôn giáo mình thích, hoặc không thừa nhận một tôn giáo nào, nghĩa là được làm người vô thần, như bất cứ người xã hội chủ nghĩa nào cũng thường là người vô thần.
- Mọi sự phân biệt quyền lợi giữa công dân có tín ngưỡng, tôn giáo khác nhau đều hoàn toàn không thể dung thứ được.
- Trong văn kiện chính thức tuyệt đối phải vứt bỏ thậm chí mọi sự nhắc đến tôn giáo nào đó của công dân.
- Nhà nước không được chi bất cứ một khoản phụ cấp nào cho giáo hội, cũng như cho các đoàn thể giáo hội và tôn giáo, những đoàn thể này phải là những hội của những công dân cùng theo một tôn giáo, những hội hoàn toàn tự do và độc lập với chính quyền².

1. *Từ điển Xã hội học Oxford, Sđd*, tr. 508 - 509.

2. V.I. Lênin: *Toàn tập, Sđd*, t.12, tr. 171.

Kết luận của Lênin về nhà nước thế tục:

- Giáo hội và nhà nước hoàn toàn tách khỏi nhau, đó là điều mà giai cấp vô sản xã hội chủ nghĩa đòi nhà nước và giáo hội hiện đại phải thực hiện.
- Về nguyên tắc chia tách, Lênin cho rằng: Giáo hội hoàn toàn tách khỏi nhà nước (quyền lực nhà nước không dính vào tôn giáo và ngược lại, các tổ chức tôn giáo không được gắn liền với chính quyền nhà nước); nhà trường hoàn toàn tách khỏi giáo hội và tôn giáo là việc tự nhiên.
- Với Đảng của giai cấp vô sản xã hội chủ nghĩa, tôn giáo không phải việc tự nhiên. Đảng phải “đấu tranh chống lại của sự mê hoặc giai cấp công nhân bằng tôn giáo”.
- Nếu như thế, tại sao chúng ta lại không tuyên bố trong cương lĩnh của chúng ta, rằng chúng ta là những người vô thần? Tại sao chúng ta không cấm những tín đồ Thiên chúa giáo và những người tin ở Chúa, gia nhập đảng ta? Giải đáp câu hỏi đó, tức là phải cắt nghĩa vì sao có sự khác nhau rất quan trọng trong cách đặt vấn đề tôn giáo của một bên là những người dân chủ tư sản, và một bên khác là những người dân chủ - xã hội¹.

1. V.I. Lênin: *Toàn tập, Sđd*, t.12, tr. 171.

3.2 Từ nguyên lý của chủ nghĩa thế tục đến những nguyên tắc của nhà nước thế tục

Thuyết thế tục hóa hay *chủ nghĩa thế tục* là khuynh hướng chính trị, tư tưởng trong vấn đề tôn giáo của các nhà nước mới ra đời trong và sau các cuộc cách mạng tư sản Âu - Mỹ. Học thuyết này ra đời nhằm giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước với giáo hội, rộng hơn là giải quyết mối quan hệ giữa thể chế chính trị nhà nước trong mối quan hệ với các tổ chức tôn giáo, cả về phương diện luật pháp và đời sống tôn giáo. Học thuyết này sẽ sản sinh ra các *nhà nước thế tục* hay *nhà nước phi tôn giáo*.

Có hai nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa thế tục: Bảo đảm tự do tư tưởng, ý thức, tín ngưỡng, tôn giáo cho mọi người và thực hiện *nguyên tắc phân ly, phân tách* giữa quyền lực chính trị của nhà nước và quyền lực tôn giáo.

Khó khăn đầu tiên là phải phân biệt hai khái niệm gần gũi nhưng ý nghĩa xã hội tôn giáo của nó lại rất khác biệt, đó là khái niệm *thế tục hóa* và *tính thế tục*. Mặt khác là cách hiểu thể chế thế tục cũng rất khác nhau.

Quan điểm về thể chế thế tục hóa của Bauberot bao gồm hai cấp độ mà ông gọi là:

Thế tục hóa phân tách, hàm ý chỉ những nhà nước thế tục thực thi đầy đủ các nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục. Còn đối với các nhà nước ưu tiên *tính thế tục*, nghĩa là coi trọng tục hóa xã hội thì ông gọi đó là thể chế *thế tục hóa loại trừ*. Quan điểm này rất quan trọng mà phía các học giả Mỹ, Canada thường phê phán.

Vì thế Bauberot định nghĩa nhà nước thế tục:

“Tại nước Pháp, năm 1789 đã chứng kiến sự ra đời của “nhà nước thế tục, nhà nước trung tính trước mọi đạo thờ [cultes], độc lập trước mọi giới tăng lữ, tách biệt ra khỏi mọi quan niệm thần học”. Chính điều này đã cho phép một mặt là “[quyền] tự do của mọi đạo thờ” và mặt khác là “[quyền] bình đẳng [...] trước luật pháp” do “việc thực thi mọi quyền dân sự kể từ đó trở đi được bảo đảm bên ngoài mọi điều kiện mang tính tôn giáo” (nguyên lý chủ nghĩa thế tục).

Theo Bauberot, nguyên lý phân tách của chủ nghĩa thế tục có sự khác biệt ngay từ đầu giữa “bức tường phân tách” của Mỹ và chế độ phân tách của Pháp. Trong ngôn ngữ, ông sử dụng từ “secularisation” (trong tiếng Anh vẫn dùng từ này dù rằng nhiều khi người ta còn dùng từ secularization) nhưng với ý nghĩa thật khác biệt: *secularization* có nghĩa là *thế tục loại trừ* (hàm ý chủ nghĩa thế tục khuynh hướng này có sự phân loại, hạn chế khác nhau giữa các tôn giáo); trong khi đó, thể chế thế tục thì coi trọng *thế tục trung tính*, nhà nước thế tục loại này không công nhận bất cứ một tôn giáo nào, mọi tôn giáo trước nhà nước đều bình đẳng về tính thế tục, kể cả trong pháp lý.

Có liên quan đến mô hình này, P. Portier có những sự phân định cụ thể hơn. Theo P. Portier, “trong các khu vực không theo Công giáo ở châu Âu, để giành lấy chủ quyền của mình, các nhà nước không cần tách ra khỏi giáo hội thống trị. Đó là Chính giáo hay Tin lành, các giáo hội này, đều không

cản trở sự mở rộng của chính trị: vì theo một thần học “có tính thế tục”, các giáo hội này, do bó hẹp vào việc quản lý công việc tinh thần và (từ nay nhiều khi bao hàm cả việc quản lý những vấn đề hiện sinh) đều đã chấp nhận rất nhanh chóng việc nhà nước có thể tự ý quy định công việc chính trị của đất nước”.

Ông lưu ý rằng, mặc dù các nhà nước loại này giữ nguyên cái “cấu trúc liên minh”, nhưng người dân bao giờ cũng chống lại quan niệm gặt giáo hội sang lĩnh vực tư nhân! Thậm chí, họ vẫn coi giáo hội là biểu trưng bản sắc của mình! Chế độ này tiêu biểu cho khu vực Tin lành ở châu Âu. Thụy Điển đã thí nghiệm nó cho đến năm 2000. Phần Lan và Anh cũng biết đến nó, và dĩ nhiên cả Đan Mạch nữa. Ở Đan Mạch, để minh họa, ta có thể nhắc đến Điều 4 Hiến pháp năm 1953 hiện vẫn còn được thi hành “Giáo hội Phúc Âm Luther là giáo hội quốc gia dân tộc của Đan Mạch; với danh nghĩa này, nó được nhà nước nâng đỡ”¹.

Trong khi đó, các nước Công giáo (hoặc những nước có số đông cư dân theo Công giáo) lại có sự chọn lựa khác. Khi bước vào xã hội hiện đại, nhà nước đã buộc phải thi hành chế

1. Về hiện tượng liên minh giữa giáo hội/nhà nước trong các nước theo đạo Tin lành xem Philip Gorski: “Historicizing the secularization debate” [Việc viết lịch sử cuộc tranh luận về thế tục hóa], Tạp chí *American Sociological*, số 65, 2000, tr. 138-167. Trong văn bản này, nhà xã hội học Mỹ, một mặt, nhắc đến hiện tượng tính hiện đại còn đề cập hiện tượng xóa bỏ sự khu biệt giữa tôn giáo và chính trị; mặt khác sự xóa bỏ khu biệt này là có giá trị đặc biệt trong các nước theo Tin lành Luther, tr. 150.

độ phân ly và sự đoạn tuyệt với Tòa thánh là không thể không xảy ra.

P. Portier, đã nêu rõ ràng hai nguyên lý phân tách nhà nước thế tục ở châu Âu: “Nhìn chung, có hai nguyên lý tiêu biểu cho chế độ chủ trương phân tách. Một là, nguyên lý giáo hội nằm ngoài nhà nước; trong khi với chế độ tín lý tôn giáo độc tôn - nhà nước can thiệp vào cách tổ chức của các giáo hội, ít nhất là vào giáo hội chính thức - thì ở chế độ chủ trương phân ly, tình hình không phải như vậy. Trong các nước này, các lực lượng tôn giáo đều có quyền hoạt động tự trị. Hai là, nguyên lý về tình trạng bình đẳng về tín lý tôn giáo. Mô hình này, ít nhất về mặt pháp lý, không chấp nhận khái niệm về một tôn ty giữa các tín ngưỡng, tôn giáo: các tôn giáo được chính quyền đối xử ngang nhau và đều có được quyền ưu tiên và bốn phận như nhau”¹.

Chịu ảnh hưởng của D. Martin trong cuốn *Lý thuyết chung về thế tục hóa* (1978), cũng giống như Bauberot, P. Portier cũng phân chia nguyên lý phân tách theo hai loại lớn: phân tách thể chế (loại hình nhà nước thế tục theo chủ nghĩa thế tục nói chung) và phân tách theo tính thế tục: *phân tách cứng*, chủ yếu với các nước coi trọng nguyên tắc hệ tư tưởng và *phân tách mềm*, chủ yếu với những nước vẫn giữ quan hệ hợp tác, thậm chí thỏa hiệp với tôn giáo.

1. P. Portier: “La Régulation de la croyance dans les pays de l’Union Européenne: vers un modèle commun de laïcité?”, *Pluralisme religieux: une comparaison franco-vietnamienne*, Ed. Brepols, Paris, 2013, p. 276.

Khi thực thi chế độ phân tách, châu Âu cũng có hai mức độ: một chế độ phân ly mềm dẻo và một chế độ phân ly cứng rắn hơn. Dưới đây là một sự kiện tôn giáo chứng tỏ điều này theo nhận xét của chính các học giả châu Âu.

Dạng thức *phân ly mềm* thực tế đã diễn ra ở Bắc Âu và Trung Âu (Đức, Áo, Bỉ, Hà Lan), được xác định trong khuôn khổ của *sự chia tách các lĩnh vực*, mà theo đó, giữa các giáo hội với nhà nước vẫn có một chế độ hợp tác. Chính phủ không chấp nhận sự tồn tại của một tôn giáo chính thức, song tỏ ra “cởi mở” đối với những thể chế giáo hội và cấp cho các thể chế này sự hiện diện thực sự *mang tính công cộng* trên cơ sở một cơ chế *thỏa ước*. Trường hợp nước Đức đã minh họa rất rõ cho nhóm này. Trước hết, Hiến pháp năm 1949 thừa nhận tầm quan trọng xã hội của sự kiện tôn giáo. Cùng một lúc với việc biến ngày chủ nhật là ngày dành cho sự “trầm tư về tinh thần”, là một ngày nghỉ bắt buộc, Hiến pháp này nhắc nhở nhân dân Đức “nhớ đến trách nhiệm của mình trước Chúa và con người”, và theo những cách nói được ghi lại trong Hiến pháp Cộng hòa Weimar¹, nó cấp cho các giáo hội khả năng đạt đến cương vị của “ngành đoàn công pháp”. Tiếp theo đó, các thể chế tôn giáo nhận được khá nhiều quyền lực công. Các nhà nước bang và các phường xã có quyền ủng hộ về tài chính cho những hoạt động mà các thể chế tôn giáo tổ chức và cho những kiến trúc do các thể chế này đề xuất mà không bị kiểm soát.

1. Cộng hòa Weimar là tên gọi chính phủ của nước Đức trong khoảng thời gian từ năm 1918 đến tháng 1/1933.

Ngoài ra, các giáo hội được công nhận quyền đánh thuế hợp pháp, ngay khi họ được hưởng cương vị của một nghiệp đoàn công pháp,...

Phần trên chúng tôi đã phân tích ý kiến của J. Bauberot về ba đặc tính của thể chế thể tục, hay nói cách khác là tính cách của nhà nước thể tục trung tính của Pháp. Nếu so sánh chúng ta sẽ thấy, theo phân tích của P. Portier, đã có sự khác biệt ở mức độ nhất định. Chính điều này cũng gây ra tranh cãi lớn và kéo dài. Vậy lối phân tách của nhà nước thể tục ở Pháp là thuộc phân tách *mềm hay cứng*? Nói cách khác là thuộc dạng *thể tục phân tách* hay *thể chế thể tục loại trừ* như chính chữ dùng của Bauberot? Chương tiếp theo chúng ta còn có dịp trở lại vấn đề này khi những năm gần đây giới chính trị và học thuật ở Pháp lại một lần nữa sôi động bàn thảo.

Chế độ “phân ly cứng” là tiêu biểu chủ yếu cho nước Pháp¹, dù trước đây ta đã từng thấy một xu hướng tương tự ở Italia (vào thời Risorgimento), ở Bồ Đào Nha (trong những năm 1910), ở Tây Ban Nha (trong những năm 1930). Các đặc điểm của chế độ này đối lập rõ ràng với những đặc điểm của chế độ phân ly mềm. Trước hết, nền Cộng hòa Pháp không chấp nhận một sự thừa nhận đặc thù nào đối với sự kiện tôn

1. Julien Baueu: *Politique et Religion*, Paris, PUF, 1999, p. 27 và tiếp theo; Matthias Koenig: “Politics and religion in European Nation - States. Institutionnal varieties and contemporary transformations” B. Giesen & D. Suber, *Religion and politics, cultural perspectives*, Leiden & Boston, Brill, 2005, pp. 291-315. Bài viết này mô tả Pháp như một “hệ thống nhà nước”.

giáo. Nếu như trong *Tuyên ngôn về quyền con người và quyền công dân* (1789), các tác giả đã chấp nhận dựa vào đấng tối cao - hình ảnh đã được nền triết học Ánh sáng gọi cảm hứng, thì Hiến pháp năm 1958 lại không hề nhắc tới hình ảnh Chúa trời, cũng như tầm quan trọng của tính tâm linh. Ngoài ra, các thể chế tôn giáo đều không thể vươn tới một cương vị nào về công pháp: chúng phải được tổ chức theo những quy tắc của dân luật, hoặc là dưới hình thức những tổ chức bình thường (Luật về hội năm 1901), hoặc là dưới hình thức những tổ chức tín ngưỡng (Luật phân ly năm 1905). Thêm một điều khác nhau nữa, đó là vấn đề tài trợ. Trong mô hình của Pháp, các hoạt động tín ngưỡng, về mặt nguyên tắc, không thể được nhà nước nâng đỡ. Khi trở lại “cách tổ chức theo thỏa ước”, Điều 2 Luật phân ly ngày 09/12/1905 khẳng định mạnh mẽ rằng: “Nền cộng hòa không tài trợ cũng không trả tiền cho bất cứ hoạt động tín ngưỡng tôn giáo nào”,...

Phân tích trên đây của P. Portier rõ ràng giúp người đọc hiểu rõ thêm sự khác biệt của hai loại phân tách trong các nước châu Âu. Bạn đọc sách này chắc gặp nhiều khó khăn trong thực tiễn các nước châu Á gần gũi với Việt Nam. Nhưng theo chúng tôi, nguyên lý cơ bản và quan trọng nhất này của chủ nghĩa thế tục qua kinh nghiệm ở châu Âu ít nhất cũng gợi ra cho chúng ta những suy nghĩ có tính phương pháp luận để hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam.

- *Thứ nhất*, khi áp dụng nguyên tắc phân ly mang khuynh hướng trung tính của nhà nước thì nên áp dụng nguyên tắc

tích cực, không nên “trung lập lạnh lùng” mà cần hướng tới một xã hội thế tục thiện chí hoặc một chế độ *phân ly hòa giải*¹.

- *Thứ hai*, khi áp dụng *nguyên tắc bình đẳng* thì nhà nước thế tục không những tôn trọng quyền tự do, bình đẳng giữa các tôn giáo nói chung, không công nhận các tôn giáo chủ lưu mà còn phải đặc biệt chú ý đến quyền bình đẳng của các tôn giáo nhóm nhỏ, thiểu số.

- *Thứ ba*, khi thực hiện *nguyên tắc duy lý* thì điều quan trọng cần phải kết hợp phương châm nhà nước thế tục về pháp lý với nhà nước thế tục về văn hóa, hài hòa khoan dung.

Cuối cùng là vấn đề sự tham gia của các tôn giáo vào không gian công cộng. Dĩ nhiên, như đã nói ở trên, người ta chấp nhận các lực lượng tôn giáo có quyền tự tổ chức và tự cấp cho mình cách biểu hiện xã hội đối với đức tin mà họ bảo vệ. Tuy nhiên, người ta hình dung rằng các hoạt động đó cần nằm ngoài nhà nước. Sau đây là một thí dụ nhỏ. Khắp nơi ở châu Âu, trong trường công đều có dạy về tôn giáo. Nhưng ở Pháp thì không như thế (ngoại trừ vùng Alsace-Moselle), kể từ nền Đệ tam Cộng hòa, đạo lý tự nhiên đã được cho là đủ để tạo dựng nên nền đạo đức dân tộc. Nhiều nhà quan sát tin rằng, những năm gần đây, trong lập trường của chính phủ Pháp, có

1. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Ibid, p.65. Cũng chính J. Bauberot đã dùng những khái niệm này trong bài viết để khuyến khích chiều hướng tích cực của thể chế thế tục ở nước Pháp, khắc phục những khó khăn, thậm chí xung đột xã hội, tôn giáo với nhiều mức độ khác nhau ở nước Pháp hiện nay.

sự trỗi dậy của ý muốn đẩy tôn giáo ra ngoài khi không nhắc tới những “căn rễ Thiên chúa giáo của châu Âu” trong Hiến pháp của Liên minh châu Âu (Nice 2001) và trong cuộc tranh luận xảy ra trước khi bỏ phiếu thông qua Luật ngày 05/3/2004 về việc mang dấu hiệu tôn giáo ở trường công...

Đây cũng lại là một khía cạnh nhạy cảm của tình trạng thế tục hóa hiện nay ở nhiều nước. Bài toán về tôn giáo trong các không gian công cộng, nhất là ở những nước như Việt Nam cũng tương tự và thậm chí có những khía cạnh còn phức tạp hơn mà điểm yếu quan trọng đó là hệ thống luật pháp của những nước đó chưa với tới.

Về một chủ nghĩa thế tục không biên giới

Như đã trình bày, chủ nghĩa thế tục ra đời trong các xã hội Âu - Mỹ, nhưng đến những năm gần đây vẫn có ý kiến cho rằng lý thuyết ấy có phù hợp với một nước châu Âu tiêu biểu như Anh quốc hay không? Nói chung, loài người cũng giống như giới nghiên cứu đều khẳng định rằng chủ nghĩa thế tục, mô hình các nhà nước thế tục nói cho cùng là “không biên giới” như chữ dùng của J. Bauberot.

Để thấy rõ tầm vóc của vấn đề, chúng ta trở lại một sự kiện quan trọng. Năm 2015, nhân 100 năm ra đời *Luật phân ly* (1905), nước Pháp có tổ chức cuộc gặp gỡ quốc tế lớn để kỷ niệm sự kiện này và công bố “*Tuyên ngôn toàn thế giới về thể chế thế tục trong thế kỷ XXI*”, như một sự khẳng định giá trị lý luận và thực tiễn toàn cầu của nó.

Ngay trong *Lời giới thiệu*, tuyên ngôn đã khẳng định vị trí lịch sử đặc biệt của chủ nghĩa thế tục và các nhà nước thế tục trong nhận thức, đồng thời đảm bảo các quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của con người, cũng như vị trí, vai trò của *nhà nước thế tục*. Tuyên ngôn cũng bộc lộ rõ tâm trạng và mong mỏi của những người soạn thảo văn bản “chúng tôi, những học giả và công dân toàn cầu, đã viết bản tuyên ngôn này với hy vọng sẽ nêu lên một cuộc tranh luận xã hội về việc làm thế nào vượt qua những thách thức của thời đại”.

Nội dung quan trọng đầu tiên của tuyên ngôn là **những nhận thức về các quyền cơ bản của con người**, trong đó có quyền tự do ý thức lương tâm và tôn giáo. Dựa vào Điều 18 *Tuyên ngôn về quyền con người* của Liên hợp quốc (1948), tuyên ngôn nói cụ thể hơn, đặc biệt gắn các quyền này với nhà nước: “Mọi người không phân biệt giới tính, chủng tộc hoặc màu da đều có quyền tự do ngôn luận, tự do về lương tâm và quyền thực hành một tôn giáo hoặc các đức tin triết lý khác (như chủ nghĩa vô thần hoặc chủ nghĩa bất khả tri) trong sự lựa chọn riêng của người đó. Như một thể chế dân chủ, nhà nước phải tôn trọng và tôn vinh các quyền này”.

Điều quan trọng bậc nhất của tuyên ngôn đó là **sự cần thiết phải đưa ra những nhận định căn bản về quá trình thực thi** các nguyên lý của chủ nghĩa thế tục hơn 100 năm qua. Các tác giả tuyên ngôn thực sự đã làm được việc đó. Theo họ, nhà nước thế tục, trước hết phải đảm bảo tính trung lập khi làm luật, không thiên vị các hệ tư tưởng và đức tin, kể cả những tín điều liên quan đến quyền lực nhà nước. Đồng thời khi thực

hiện *quyền tự quyết của nhà nước* phải bảo đảm rằng *luật dân sự phải tách khỏi đức tin tôn giáo*. Tiếp theo là một ý tưởng mới mẻ, tuyên ngôn cho rằng, xã hội thể tục cần quyền tự do tranh luận ý kiến không được áp đặt giáo lý, giáo luật lên cả những cộng đồng tôn giáo.

Những ý tưởng quan trọng như thế được thể hiện trong Điều 2: Nhà nước khi làm ra luật phải duy trì sự trung lập và không thiên vị một đức tin tôn giáo này lên trên đức tin tôn giáo khác; nhà nước phải luôn luôn tôn vinh quyền của các nhóm khác nhau để tham gia vào tranh luận này. Quyền tự quyết của nhà nước hàm ý rằng luật dân sự cần được tách biệt khỏi các đức tin tôn giáo. Các nhóm tôn giáo có thể tự do tham gia tranh luận: dù sao họ không được theo bất kỳ cách nào nhằm cố gắng áp đặt lên xã hội những giáo lý hoặc những tập tục hành xử cụ thể của họ”.

Điều 3 của *tuyên ngôn đề cập một phương diện nhạy cảm và rất phổ biến trong đời sống tôn giáo và xã hội đó là quyền dân sự cá nhân, cần thiết phải tôn trọng, bình đẳng bất kể công dân đó có đức tin thế nào, thiểu số hoặc đa số*

Tuyên ngôn còn đề cập một nội dung quan trọng khác đó là thể chế thể tục có được coi như một nguyên tắc cơ bản trong luật pháp nhà nước hay không? Để vượt qua suy nghĩ lâu nay của nhiều người rằng “thể chế thể tục chỉ là bản sắc Pháp”, tuyên ngôn đã đưa ra những lý lẽ thuyết phục để tạo nên một định nghĩa phổ quát về thể chế thể tục cũng như tính cách “không biên giới” của nó. Tuyên ngôn viết: “Tuyên ngôn định nghĩa phổ quát

rằng, thể chế thế tục là sự hài hòa giữa các cá nhân bắt nguồn từ mọi khu vực địa lý và văn hóa trên ba nguyên tắc dưới đây: tôn trọng quyền cơ bản về tự do ngôn luận và tôn giáo, với tư cách cá nhân hay trong một nhóm; chia tách giữa thể chế nhà nước với mọi đức tin tôn giáo và triết lý; không kỳ thị (trực tiếp hay gián tiếp) hướng tới con người" (Điều 4).

Điều kiện chính trị tư tưởng cũng như thái độ của nhà nước thế tục cũng được thể hiện rõ trong Điều 5: "Thể chế thế tục sẽ tự nhiên hình thành khi nhà nước chia tách bản thân mình khỏi bất cứ hệ tư tưởng tôn giáo nào và cho phép công dân thực hiện các quyền chính trị cơ bản thông qua việc tự do tranh luận. Bất kỳ nhà nước nào tôn trọng đức tin xã hội, đạo đức và tôn giáo khác nhau của mọi công dân đều có thể hòa nhập vào thể chế thế tục".

Nhận thấy một định nghĩa về thể chế thế tục như vậy là chưa đủ, khi thuật ngữ này có sự khác biệt rất lớn trong thuật ngữ tương đồng ở tiếng Anh *secularization*, hoặc *secular state* (nhà nước thế tục), tuyên ngôn có thêm một điều nữa để giải thích: "Thuật ngữ thể chế thế tục không thuộc bất kỳ nền văn hóa, hay châu lục cụ thể nào, nó có thể tồn tại trong cả những nền văn hóa mà thuật ngữ này chưa từng được sử dụng. Một dạng thức hoặc quy trình của thể chế thế tục có thể xảy ra hoặc tồn tại ở các quốc gia hay nền văn minh trừ tên gọi" (Điều 7).

Chắc hẳn đọc Điều 7, không ít người, kể cả giới chuyên môn, nhất là ở Mỹ, có gì đó còn gợn trong lòng, bởi lẽ thể chế thế tục nghiêng về *thế tục hệ tư tưởng*, thực hiện nguyên lý *phân*

tách cứng, trong khi mô hình nhà nước thế tục của người Mỹ lại thiên về *thể chế thế tục nhà nước hợp tác, phân ly mềm* với các tôn giáo.

Phải nói rằng, lịch sử thể chế thế tục hơn 100 năm của nước Pháp, không ngừng diễn ra các cuộc tranh luận, thậm chí xung đột đẫm máu giữa nước Pháp Công giáo và nước Pháp Cộng hòa, sau đó còn lan tỏa ra ngoài biên giới. Tuyên ngôn đã dành tới bốn điều (8, 9, 10, 11) cho vấn đề này, trong đó đáng kể nhất là Điều 10. Điều 10 của tuyên ngôn đã nói rõ thể chế thế tục theo cách của mình đã thực hiện ngày càng đầy đủ *ba nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục* (tự do bình đẳng tôn giáo, chế độ phân tách về quyền lực chính trị và xã hội, nhà nước pháp quyền trong tôn giáo - luật tôn giáo).

Những người soạn thảo tuyên ngôn này cũng dành đến 7/18 điều còn lại để nói về những thách thức của thế kỷ XXI đối với thể chế thế tục. Tuyên ngôn hoàn toàn ý thức được những khó khăn, thách thức ấy thuộc về sự khác biệt tư duy chính trị và pháp lý (Điều 12, 13); hoặc sự khác biệt về truyền thống lịch sử, văn hóa và tôn giáo (Điều 14, 15) cũng như một sự khác biệt khác thuộc về thói quen chính trị của mỗi quốc gia trong ứng xử và quản lý nhà nước về tôn giáo. Điều này được thể hiện rất kỹ ở Điều 17 khi tuyên ngôn lý giải về *nguyên tắc trung lập* rất riêng trong nguyên lý phân tách ở nước Pháp.

Riêng Điều 18, điều khoản cuối cùng đã nói lên niềm tin, sự hào hứng và lãng mạn đậm tính cách Pháp về triển vọng của chủ nghĩa thế tục cũng như thể chế thế tục. “Chúng ta

cần phải thận trọng để bảo đảm rằng thể chế thế tục không trở thành nạn nhân của chính quy trình của nó và trở thành một *tôn giáo dân sự*. Thể chế thế tục không phải là sự phản hồi chống tôn giáo cũng như không phải là phản hồi vô hình với tôn giáo. Thay vào đó, thể chế thế tục phải được nhìn nhận như một cách tiếp cận năng động và sáng tạo, sẽ mang đến một câu trả lời dân chủ cho các câu hỏi của thế kỷ XXI. Sự đa dạng phải được nhìn nhận như một kho báu thay vì như một mối đe dọa” (khái niệm tôn giáo dân sự ở đây để chỉ thực tế của nước Mỹ mà chúng tôi sẽ đề cập ở dưới đây. Điều thú vị là nó cũng cho thấy một sự khác biệt khá lớn nữa giữa truyền thống Pháp và Mỹ).

3.3. Những biến số của nhà nước thế tục

3.3.1. *Biến số độc lập: cách nhìn về quyền tự do tôn giáo và ảnh hưởng của nó đến mô hình của nhà nước thế tục*

Pháp và Mỹ dường như không đồng quan điểm với nhau về các vấn đề tự do tôn giáo. Khoảng cách này được nói rộng ra một cách đáng kể vào năm 1988, khi Quốc hội Mỹ và Chính phủ Pháp đều thông qua luật về tự do tôn giáo mà dường như ủng hộ những mục đích trái ngược. Ở Mỹ, Điều luật tự do tôn giáo quốc tế đã áp đặt chế tài phạt các nước trên thế giới nếu bị Mỹ kết tội vi phạm tự do tôn giáo. Luật mới đã tạo ra một Ủy ban Mỹ vì tự do tôn giáo quốc tế và đã bổ nhiệm một vị đại sứ để đứng đầu văn phòng về tự do tôn giáo quốc tế tại Bộ Ngoại giao. Ở Pháp (và ngay ngày tiếp theo, do trùng hợp), Quốc hội đã đề nghị thành lập một

đội đặc biệt của chính phủ, Phái bộ liên bộ chống lại các môn phái (MILS), để theo dõi những súng bái được gọi là nguy hiểm. Vào năm 1999, đại sứ Mỹ Robert Seiple, một người theo đạo Tin lành và là cựu chủ nhiệm tổ chức phát triển Truyền giáo tầm nhìn thế giới, đã gặp Alain Vivien, người Pháp đứng đầu MILS cũng là chủ tịch của một tổ chức phát triển thế tục gọi là Những người tình nguyện vì sự tiến bộ. Hai người đã trao đổi những sự khác nhau giữa họ, nhưng đã không thành công để đi đến được một sự hiểu biết chung về những mục đích của hai luật này¹.

Nghịch lý đó là cả hai nước đều ủng hộ tự do tôn giáo và tôn trọng sự tách biệt giữa giáo hội và nhà nước. Dù có lịch sử tôn giáo khác nhau, Pháp và Mỹ đều ủng hộ tự do tôn giáo từ rất lâu, trong các văn kiện hiến pháp của họ. Nguyên lý này đã được khẳng định gần như đồng thời ở hai nước, trong Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền Pháp và trong Tuyên ngôn nhân quyền Mỹ năm 1789. Sau khi kết thúc Chiến tranh thế giới thứ hai, Pháp và Mỹ đã hợp tác trong việc soạn thảo Tuyên ngôn quốc tế về nhân quyền của

1. Đây là một trải nghiệm đặc biệt thú vị, cho thấy sự khác biệt của chính sách tự do tôn giáo và triết lý của chủ nghĩa thế tục, lối phân tách của hai quốc gia này. Xem bài viết của Dominique Decherf: “Làm sao tìm được tình yêu lâu bền” đăng trên *The Daily Western*. Tuy xuất bản sau khi có những đụng độ về chính trị, ngoại giao giữa Pháp và Mỹ liên quan đến chính sách tôn giáo - nhân quyền của Chính phủ Mỹ hiện nay song bài viết vẫn cho thấy những giá trị nhận thức, lý thuyết cũng như thực tiễn.

Liên hợp quốc, trong đó bao gồm tự do tôn giáo. Cả hai nước cũng đều ủng hộ sự tách biệt giữa giáo hội và nhà nước. Sự tách biệt đã tồn tại ở Pháp từ khi có Luật phân ly năm 1905 (ngoại trừ ở Alsace - Lorraine thuộc miền đông nước Pháp và Guyana - Pháp), còn ở Mỹ là từ khi có sửa đổi, bổ sung Tu chính án thứ nhất của Hiến pháp Mỹ được phê chuẩn năm 1791, và sau đó là một phán quyết năm 1947 của Tòa án tối cao Mỹ¹ đã mở rộng cho tự do tôn giáo và sự tách biệt của tôn giáo với các bang riêng lẻ.

Như vậy, giống Mỹ, Cộng hòa Pháp không công nhận hay cũng không bao cấp bất kỳ tôn giáo nào (Điều 2 của Luật 1905) và tôn trọng tất cả mọi đức tin (Điều II của Hiến pháp năm 1958).

3.3.2. Biến số phụ thuộc: tính lịch sử của mối quan hệ nhà nước xã hội

Nhưng từ một điểm khởi đầu chung, các tòa án Mỹ đã dựng nên một “bức tường ngăn cách” cao hơn và không thể xuyên qua được hơn, như thẩm phán Hugo Black đã gọi nó trong phán quyết của mình năm 1947, so với các đối tác Pháp của họ. Những tranh cãi vẫn đang chia rẽ trong xã hội Mỹ ngày nay, như trao đổi tôn giáo ở các trường học công lập sau các giờ học và trợ cấp chính phủ cho các tổ chức có cơ sở đức tin, đã không bao giờ là những vấn đề chính trị có trọng lượng ở Pháp. Từ năm 1959, Chính phủ Pháp trả tiền lương của các

1. Isabella Richet: *La religion aux états -unis*, Ed. Puf, Paris, pp. 101 - 116.

giáo viên ở các trường học dân lập, mà đa số là tôn giáo, và tài trợ trực tiếp cho các trường học đó. Các nhà thờ, chùa và nhà thờ Do thái được xây ở Pháp trước năm 1905 là thuộc sở hữu của nhà nước. Chính phủ và chính quyền các địa phương bảo dưỡng những tòa nhà này và các giáo sĩ được sử dụng miễn phí. Các kỳ lễ tôn giáo là những ngày nghỉ chính thức ở Pháp. Chính phủ tổ chức các lễ tang tôn giáo cho các nạn nhân của những thảm họa và cho tổng thống Pháp.

Những ngoại lệ này cho thấy một sự tách biệt khắt khe giữa giáo hội và nhà nước ở Pháp đã góp phần tạo ra vai trò trung tâm lâu bền của Giáo hội Công giáo. Người dự lễ chủ nhật tại các buổi lễ chung đã giảm xuống khoảng 10% dân số Pháp ngày nay, nhưng 80% công dân Pháp trên danh nghĩa vẫn là người Công giáo La Mã. Điều này làm Pháp thành nước Công giáo lớn thứ sáu thế giới, sau Braxin, Mêhicô, Philíppin, Italia và Mỹ. Công giáo là tôn giáo nhà nước duy nhất của Pháp trước năm 1791, và một trong bốn tôn giáo, cùng với Lutheran, Cải cách (Reformism) và Do thái (sau này là Hồi giáo ở Angiêri), được nhà nước công nhận theo Thỏa ước Napoléon năm 1801 cho đến khi Luật phân ly ra đời năm 1905. Vai trò trung tâm của Công giáo đã thể hiện một phần bản chất của mối liên hệ mà nhà nước Pháp duy trì với mọi tổ chức tôn giáo ngày nay. Bốn tôn giáo chính khác ở Pháp đã được như Giáo hội Công giáo, tổ chức ở cấp độ quốc gia, và Chính phủ Pháp hiện đang trao đổi với nhiều nhóm Hồi giáo để có được một cơ quan đại diện quốc gia tương tự cho Hồi giáo.

Ở Pháp, chính phủ điều chỉnh các hoạt động tôn giáo trong mọi phương diện - thờ phụng, tuân thủ, thực hành và giáo huấn - để bảo vệ quyền của những người khác, trật tự, sức khỏe và đạo đức xã hội. Sự điều chỉnh này áp dụng không chỉ cho các tổ chức tôn giáo, mà cho bất kỳ nhóm có tổ chức nào ở Pháp. Để điều chỉnh các hoạt động tôn giáo, dù sao, nhà nước không đưa ra những diễn giải tôn giáo. Nhà nước không định nghĩa tôn giáo, vì nhà nước không có thẩm quyền trong các vấn đề đức tin. Nhưng nhà nước cũng không đưa ra những ngoại lệ với các luật và quy định chung trên các cơ sở tôn giáo. Các tòa án Mỹ có thể diễn giải luật linh động hơn khi một lý do tôn giáo mạnh mẽ bị đe dọa - ví dụ, cho phép dùng một chất gây ảo giác trong các nghi lễ của người Mỹ bản địa - một chính sách đã tạo nên tranh cãi ở Mỹ những thập kỷ qua.

Ngược lại, luật pháp Pháp được áp dụng không có bất kỳ sự cân nhắc nào về tôn giáo, sắc tộc hay tiền tài. Cách tiếp cận này có nguồn gốc trong truyền thống phổ quát luận của nền dân chủ và công dân Pháp. Trong không gian công cộng, một công dân Pháp không được xác định theo những ý nghĩa của các đặc điểm riêng. Luật thể hiện ý nguyện chung, nhưng không đơn giản là một sự phối hợp của các lợi ích riêng tư mà là một hành động của lý trí xã hội để được phán quyết bởi các tranh luận có lý trí. Như vậy, những bận tâm tôn giáo chỉ bước vào cuộc tranh luận chính trị nếu chúng được ủng hộ trên các cơ sở lý trí.

Truyền thống Pháp về thể chế thế tục quyết định thế nào mô hình nhà nước thế tục?

Mâu thuẫn truyền thống giữa giáo hội và nhà nước ở Pháp, cuối cùng được giải quyết bởi Luật phân ly năm 1905, đã tập trung vào vấn đề đạo đức. Giáo hội Công giáo La Mã đã chấp nhận nguyên tắc của tự do tôn giáo vào năm 1965 với Tuyên ngôn về nhân phẩm con người (The Declaration on Human Dignity) được Cộng đồng Vatican II thông qua. Cho đến khi đó, theo Syllabus (1864) và Sắc lệnh “Không thể sai” của Giáo hoàng năm 1870, Vaticăng đã yêu cầu các chính phủ quốc gia phải áp đặt lên người dân của họ những sự thật đạo đức được Giáo hội Công giáo dạy - một yêu cầu mà đã đặt ra các vấn đề không chỉ cho Pháp mà còn cho cả Mỹ. Thuật ngữ Pháp “*Laïcité*”, tạm dịch là thế tục, được tạo ra để mô tả sự gia tăng lên của đối lập với chủ quyền đạo đức đang được các linh mục Công giáo nắm giữ. Qua thời gian, phong trào thế tục đã lên án sự ép buộc tôn giáo như là một dạng của sự ảnh hưởng tôn giáo quá đáng.

Nếu người Pháp nhạy cảm hơn với các sùng bái tôn giáo so với người Mỹ, thì một phần là do sự nhấn mạnh lịch sử rằng “*Laïcité*” đã được đặt trên tự do của lương tâm. Cả Tuyên ngôn về nhân quyền năm 1948 (Điều 18) của Liên hợp quốc và Công ước quốc tế về quyền dân sự và chính trị năm 1966 đều ủng hộ tự do không riêng của tôn giáo, mà của cả “suy tư, lương tâm và tôn giáo”. Người Mỹ thường xuyên bỏ sót sự khác biệt giữa

những tự do này, những người mà, vì các lý do lịch sử, thường coi ba điều này đồng nghĩa. Người Mỹ quen với một đa nguyên tôn giáo. Ước tính rằng, 40% người Mỹ thay đổi tôn giáo hoặc giáo phái ít nhất một lần trong đời của họ. Như vậy, đối với người Mỹ, tự do lựa chọn tôn giáo hay đức tin là hình thức thường xuyên được lấy theo tự do lương tâm.

Luật phân ly năm 1905 không bao giờ nhắc đến tôn giáo. Người Pháp từ khi kết thúc các cuộc chiến tranh tôn giáo thế kỷ XVI và XVII, đã biết chỉ một tôn giáo theo đa số (majoritarian). Hoặc anh ta là trong Giáo hội Công giáo, hoặc anh ta là một kẻ tư tưởng tự do ngoài Công giáo. Theo truyền thống của “*Laïcité*” Pháp mà đã hình thành từ chủ quyền đạo đức của một tôn giáo duy nhất chiếm ưu thế.

Có thể xóa đi khoảng cách khác biệt?

Điều khác nhau này trong sự nhấn mạnh có tác động đến hành xử của các mối quan hệ ngoại giao. Người Pháp có xu hướng đồng cảm với Salman Rushdie, người được cho là có tư tưởng tự do “Voltaire của Hồi giáo”. Người Mỹ đồng ý quyền của bất kỳ người Hồi giáo nào để được rửa tội như một người Kitô giáo. Điều này có thể dẫn đến sự khác nhau về tiếp cận trong hành xử chính sách ngoại giao. Cuộc nội chiến ở Xuđăng, ví dụ, có xu hướng được bàn luận trong tranh luận xã hội Mỹ như một cuộc chiến tranh tôn giáo. Những nỗ lực hòa giải hòa bình của Mỹ do đó đã có xu hướng là tăng cao và tập trung hơn vào các vấn đề tôn giáo. Chính sách của

Pháp ngược lại, có xu hướng coi cuộc xung đột này là một sự kình địch truyền thống, thế tục về quyền lực. Cả hai lý do đều chính đáng. Nhưng cả hai cũng đều mạo hiểm khi bỏ qua những tiến triển chính trị và xã hội thực sự - ví dụ, dân chủ hóa và quyền của phụ nữ - mà đang diễn ra trong các nhà nước Hồi giáo ngày nay. Theo ý nghĩa này, cả quan điểm của người Pháp và người Mỹ đều có xu hướng bỏ sót đa số người dân Hồi giáo, những người theo Hồi giáo và cũng là những công dân tốt.

Theo truyền thống Mỹ, đức tin Hồi giáo là hoàn toàn có thể phù hợp được với tự do tôn giáo. Nhưng trong truyền thống Pháp, một số khía cạnh của Hồi giáo có thể mâu thuẫn với việc quản lý nguyên tắc thế tục "*Laïcité*". Một tranh luận xã hội rộng gần đây đã hình thành ở Pháp, ví dụ, về câu hỏi liệu các học sinh Hồi giáo ở các trường học công lập Pháp có được cho phép mang những chiếc khăn choàng đầu. Vấn đề được đặt ra là vì các trường học công lập Pháp được coi là nơi trung lập, nơi mà bất kỳ biểu trưng tôn giáo hay chính trị nào cũng đều bị cấm. Thực hành cuối cùng là được phép, nhưng trên cơ sở rằng, các tấm khăn choàng không được dùng một cách phô trương hay như một ý của việc thuyết phục theo đạo. Nói chung, tự do tôn giáo ở Pháp được coi như một quyền con người, nhưng không bao giờ tách riêng khỏi các quyền con người phổ quát khác. Nước Pháp do đó phản đối một địa vị đặc biệt đối với tự do tôn giáo lên trên tự do lương tâm.

3.4. Thể chế hóa tự do tôn giáo và đức tin: người Pháp tự phê phán

Năm 2005, một nhà nghiên cứu, luật gia người Pháp nêu một câu hỏi, *Phải chăng quyền tự do tôn giáo đang được thiết lập?*

Một nước Pháp, quê hương của cuộc cách mạng tư sản (1789) và Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền, nhưng tác giả vẫn nêu ra câu hỏi sốc này!

Lôgích vấn đề của tác giả như sau. Một lý do văn hóa khác giải thích mối nghi ngờ của người Pháp với tôn giáo chính là sự khác biệt trong quan niệm tự do cá nhân và tự do tôn giáo. Căn cứ Điều 11 Hiến pháp năm 1958, nước Pháp là nền cộng hòa thế tục. Tự do tôn giáo xuất phát từ các quyền tự do khác và từ các quy định liên quan trong Công ước quốc tế nhưng về mặt hiến pháp thì chưa được quy định chặt chẽ. Việc tự do tôn giáo được đưa vào nhà nước thế tục Pháp quả là một công trình dài hơi dù chưa hoàn thành nhưng bước đầu đã được công nhận trong *Báo cáo năm 2004* của Tham Chính viện, trong đó có phần mang tên *Suy nghĩ về tính thế tục*¹.

Tự do tôn giáo diễn ra trong quá trình phát triển lâu dài của đất nước, trong mối quan hệ với tôn giáo nói chung và Thiên chúa giáo nói riêng. Khi học thuyết tối cao và chuyên chế của nhà nước quân chủ Pháp được soạn thảo, những tầng lớp đầu tiên của nhà nước hiện đại phát triển thì cũng là lúc

1. Guy Haarcher: *La laïcité*, Ed. Puf, Paris, p. 3.

hình thành mối quan hệ đặc biệt giữa chế độ quân chủ chuyên chế Pháp và Thiên chúa giáo. Nhà nước hiện đại Pháp có tín ngưỡng và tôn giáo duy nhất mà các thần dân của vương quốc có thể theo là Thiên chúa giáo. Đạo Do thái bị cấm đoán (trừ một nhóm người đóng thuế môn bài và thuế đặc biệt của nhà vua), đạo Tin lành, được phép sau 60 năm nội chiến thông qua Chỉ dụ đặc biệt năm 1598 sau đó nhưng rồi lại bị cấm vào năm 1685, khi có lệnh hủy Chỉ dụ, buộc tín đồ Tin lành phải lưu vong hoặc thực hành tôn giáo của mình trong bí mật và bị đàn áp, ngược đãi. Đến tận năm 1789, theo gương nhiều nước châu Âu khác, Pháp theo chế độ thù địch tôn giáo với khẩu hiệu “Một vua, Một niềm tin, Một luật pháp” kèm theo đó là việc cự tuyệt hoàn toàn tôn giáo thông qua chính sách “quốc hữu hóa” nhà thờ Pháp và nhà vua vừa là người bảo lãnh đồng thời là người bảo hộ cho nhà thờ theo truyền thống “giám sát” tôn giáo của Hoàng đế xứ Byzance và ngay lập tức nắm giữ Đoàn Giám mục Pháp. Điều này được Tòa thánh thừa nhận trong Thảo ước Bologne năm 1516. Truyền thống độc lập và giám sát tôn giáo của nhà nước Pháp này được biết đến dưới cái tên “thuyết Galicăng”.

Cuộc cách mạng Pháp là cái mốc đầu tiên chấm dứt mô hình này. Từ đây, Pháp không còn là nhà nước tôn giáo nữa và đóng vai trò trung lập trước các tôn giáo (mặc dù có chính sách phục hồi nền quân chủ chuyên chế sau sự sụp đổ của Đế chế thứ nhất từ năm 1815 đến 1830). Tuy nhiên, truyền thống giám sát tôn giáo thì vẫn còn đó. Sau khi âm mưu soạn thảo một bản hiến pháp công dân của giới tăng lữ vào tháng 7/1789

không thành vì nhà thờ Thiên chúa giáo không tuân theo và tiếp đến là thời kỳ đàn áp tôn giáo, cùng mưu đồ “chia rẽ” đầu tiên nhen nhóm vào tháng 9/1794, tân tổng tài của nhà nước cộng hòa năm 1801 đã thiết lập chế độ giám hộ các loại tôn giáo có trên lãnh thổ Pháp. Toàn bộ các văn bản như Thảo ước với nhà thờ Thiên Chúa giáo (1801), quy định cơ cấu tổ chức kèm theo thảo ước này, thừa nhận nhà thờ theo thuyết Luther và nhà thờ Tin lành, Sắc lệnh về đạo Do Thái tháng 3/1808 quy định chế độ công nhận các tôn giáo, vai trò và vị trí của chúng trong xã hội và nhà nước đảm bảo vấn đề an ninh tài chính vẫn được giữ nguyên trong thời kỳ chinh phục Angiêri. Nhà nước Pháp áp dụng quyền quản lý và bảo trợ đạo Hồi. Đây là một bước tiến lớn trong việc bảo vệ những cộng đồng thiểu số trên nước Pháp, vào năm 1789 thành viên của những cộng đồng này đã có quyền bình đẳng công dân. Việc này giúp nhà nước giám sát nhà thờ Thiên chúa giáo trên lãnh thổ Pháp, tạo điều kiện trong giáo dục quần chúng, xóa đói giảm nghèo và chăm sóc bệnh nhân.

Tuy nhiên, chế độ thừa nhận tôn giáo này lại dành vị trí rất ưu đãi cho Thiên chúa giáo, trong khi đó, nhiều cuộc đấu tranh chính trị quy mô vào thế kỷ XIX được tiến hành với tư tưởng không chỉ thoát khỏi những tiền giả định chính trị về Thiên chúa giáo (tính hợp pháp thần thánh của quyền lực) mà còn thoát khỏi mọi ảnh hưởng của tôn giáo. Chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa xã hội không tưởng, chủ nghĩa vô chính phủ, chủ nghĩa Mác đã củng cố và lấy lại tư tưởng tự do tôn giáo của thế kỷ XVIII. Tư tưởng tự do này được ra đời dưới chế độ

quân chủ chuyên chế, coi tự do cao quý nhất của con người là sống không có tôn giáo và tư duy theo chính mình. Sau nhiều cuộc tranh luận thì cuối cùng Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền cũng đưa quyền tự do chính kiến tôn giáo, một phần của tự do chính kiến, đồng nghĩa với tự do tư duy vào Điều 10. Nhưng quyền tự do chính kiến tôn giáo giới hạn trong khuôn khổ những tôn giáo được thừa nhận này lại không có ở thế kỷ XIX vì tại thế kỷ này tự do chính kiến chủ yếu được hiểu như là tự do chính kiến về tư tưởng chính trị. Đến nỗi mà khi phái cộng hòa lên nắm chính quyền sau khi Mac Mahon từ chức vào năm 1789, một điều chắc chắn là chưa bao giờ tự do chính kiến cá nhân lại được phát huy đến mức mà nhà thờ Thiên chúa giáo dường như có thể điều khiển được ý thức. Điều này khiến phái cộng hòa muốn xóa bỏ tầm ảnh hưởng này của nhà thờ. Do vậy, đã xuất hiện một phong trào “thế tục hóa” có hệ thống dưới cái tên Phong trào chống chủ nghĩa tăng lữ, huy động được sự tham gia của nhóm cộng hòa cầm quyền đến tận năm 1914.

Phong trào này với mục đích kiểm soát ý thức, chú trọng xây dựng trường học phi tôn giáo, một trường học “miễn phí, thế tục và bắt buộc” với đội ngũ giáo viên nhà nước và dần dần rút bớt vai trò giáo dục của nhà thờ Thiên chúa giáo. Kiểm soát hợp pháp hoạt động của nhà thờ Thiên chúa giáo, nhà nước Pháp sau khi bằng con đường hợp pháp đã tìm cách hạn chế tầm ảnh hưởng của nhà thờ cắt viện trợ cho nhà thờ Thiên chúa giáo thông qua Luật phân ly năm 1905 và buộc nhà thờ Thiên chúa giáo phải tái cơ cấu dưới hình

thức hiệp hội, điều này trái với truyền thống pháp lý của nhà nước Pháp.

Tuy nhiên, lý tưởng này của nền cộng hòa khiến Thiên chúa giáo chịu sự ngò vức và học sinh các trường công lập được dạy môn giáo dục công dân để hiểu rằng tính thế tục Pháp là tinh thần của quốc gia, rằng nó tìm ra cho tự do tôn giáo một lối đi vào thế kỷ XX. Điều 1 Luật phân ly quy định chia rẽ không phải là cấm đoán tôn giáo. “Nhà nước cộng hòa đảm bảo quyền tự do ý thức, đảm bảo tự do thực hành tôn giáo”. Tự do ý thức, tự do thực hành tôn giáo, hai giới hạn này cho phép nhà thờ Thiên chúa giáo, mặc dù rất khó khăn, bảo vệ “quyền tự do” giảng dạy và truyền bá Phúc âm của mình và cho phép tín đồ Thiên chúa giáo cũng như tín đồ các tôn giáo khác được thực hành tôn giáo của họ. Những mốc này được củng cố kể từ Chiến tranh thế giới thứ hai bằng một số văn bản quốc tế quan trọng, làm cơ sở bảo vệ quyền thực hành tôn giáo theo lựa chọn của mỗi người và quyền được nhà nước Pháp đối xử bình đẳng trong mọi lựa chọn cá nhân từ năm 1960.

Tự do tôn giáo và tín ngưỡng là một khái niệm bên ngoài văn hóa trí thức và pháp lý của Pháp trong khi tự do chính kiến và loại bỏ tín ngưỡng tôn giáo là nền tảng tạo nên văn hóa Pháp. Truyền thống tự do của nước Pháp được xây dựng dựa trên việc từ bỏ những tiêu chí tôn giáo. Vì vậy, tự do tôn giáo và tín ngưỡng cuối cùng sẽ bước vào lịch sử thế tục Pháp, điều này lý giải tại sao nước Pháp rất khó có thể chấp nhận sự thờ ơ với tôn giáo: bởi lẽ tôn giáo với công dân Pháp là thứ tôn giáo

thoát khỏi tôn giáo; và việc phát thế những tôn giáo trước đây khiến họ cảm thấy như di sản đó bị xâm hại nên gây ra phản ứng đấu tranh và bảo vệ.

Tự do cá nhân và luật phổ thông

Một chương ngại vật cuối cùng là quy mô tập thể của tôn giáo. Luật pháp của Pháp chỉ trích các nhóm thành lập dưới dạng hiệp hội. Tính phổ biến của luật phổ thông và công bằng của công dân trước pháp luật là yếu tố chủ đạo trong mọi cơ cấu pháp luật và hệ thống pháp lý. Pháp luật Pháp dựa trên nguyên tắc phổ thông trong những lý tưởng mà nó bảo vệ và trong việc áp dụng hợp pháp những lý tưởng được mọi công dân chia sẻ. Đó là lý tưởng nhân quyền được quy định trong *Lời nói đầu* của Hiến pháp, trong Tuyên ngôn quốc tế về quyền con người năm 1948. Trong thực tế, không có luật nào nói về sự thờ ơ, không có sự công nhận thiểu số cũng chẳng thừa nhận cộng đồng, chỉ có công dân với tư cách cá nhân được hưởng những quyền không thể tước đoạt được.

Pháp luật như nhau với tất cả mọi người và do đó tất cả mọi người đều như nhau. Pháp luật là “tối cao” đối với mỗi người vì pháp luật xuất phát từ tất cả mọi người, thông qua hình thức phổ thông đầu phiếu để bầu hiến pháp và bầu cử đại diện để bầu ra cơ quan quốc hội. Mặc dù có những quy định ngoại lệ nhưng hệ thống pháp luật không cho phép các nhóm thiểu số có quy định riêng, trừ những hiệp hội - các công dân tập hợp tự do - được phép có quy định nhưng quy

định này chỉ có thể là tuân thủ những nguyên tắc chung, nếu không sẽ bị giải thể.

Khi nhóm thiểu số này là nhóm tôn giáo/môn phái thì câu chuyện trở nên rắc rối hơn. Làm sao có thể yêu cầu xin hưởng ngoại lệ với danh nghĩa tôn giáo nào đó khi nhà nước áp dụng chặt chẽ chính sách trung lập trên nguyên tắc không có chế độ đặc biệt? Ví dụ, việc từ chối lịch tôn giáo hay khước từ đưa ra quy chế pháp lý đặc biệt cho việc thực hành đạo Hồi. Nhưng cái gì có giá trị với tín đồ Hồi giáo thì cũng có giá trị với những người khác. Trong bản báo cáo năm 1982, Hội đồng hòa nhập tối cao đã cảnh báo mạnh mẽ: “Ở nước ta, người ta không cho hòa nhập cộng đồng quốc gia nếu những người muốn hòa nhập không chấp nhận tính thế tục và không tôn trọng những yêu cầu của xã hội đón nhận họ đặt ra”. Trong bài báo viết về *Tính thế tục, trung lập và đa giáo*¹, Olivier Schrameck khẳng định: “Tính thế tục đặt nhà nước vào vị trí như một trọng tài mà luật chơi là tôn trọng nhân quyền và cho phép bước vào sân chơi theo kiểu Pháp phù hợp với tinh thần đoàn kết của chúng ta”.

Chính sách cảnh giác cao độ: Quản lý tôn giáo

Chính sách quản lý tôn giáo của nhà nước vẫn khá cổ điển cho đến tận những năm gần đây. Đó là coi mọi hình thức khôi phục tôn giáo như một mối nguy hiểm cần phải đấu tranh và phòng ngừa để duy trì khối thống nhất, bản sắc của nhà nước

1. Tham Chính viện: “Báo cáo năm 2004”, EDCE, số 55, tr. 272-278.

cộng hòa Pháp. Tôn giáo đồng nghĩa với nguy hiểm¹. Vì thế tục - tôn giáo công dân - cuối cùng đã thôn tóm được tôn giáo trước đây chiếm đại đa số ở Pháp, do đó không còn hiểm họa tôn giáo từ đạo Thiên chúa giáo nữa. Trước sự giám sát như vậy, các nhóm tôn giáo nhỏ lẻ, phong trào tôn giáo mới, nhà thờ Cơ đốc giáo mới đây và Hồi giáo đã nổi lên. Chỉ riêng vấn đề quản lý an ninh đạo Hồi cũng đã mất nhiều cuộc nghiên cứu. Chúng ta chờ xem số phận của những giáo phái này.

Luật pháp của Pháp không quy định thế nào là tôn giáo và môn phái. Chắc chắn ý định này mang tính chủ quan và phụ thuộc chặt chẽ vào bối cảnh và truyền thống văn hóa, tôn giáo của mỗi nước. Tuy nhiên, một ủy ban điều tra của Quốc hội đã công bố danh sách những phong trào hỗn tạp theo phương pháp, tín ngưỡng của họ và chủ yếu theo mức độ nguy hiểm.

Danh sách này là kết quả của công trình nghiên cứu lâu dài của hai hiệp hội chống môn phái là Liên minh các hiệp hội bảo vệ gia đình và cá nhân (UNADEFI) và Trung tâm đấu tranh chống âm mưu chống phá tư tưởng (CCMM). Các hiệp hội này đã có cơ may được những nhà lãnh đạo cao nhất của Pháp chia sẻ quan điểm².

1. Jean Bauberot: "Nỗi lo sợ tôn giáo và thế tục", Tạp chí *Hai thế giới*, tháng 4/2002.

2. Alain Vivien, Chủ tịch Trung tâm đấu tranh chống âm mưu chống phá tư tưởng viết cho Pierre Mauroy bài "Các giáo phái ở Pháp, biểu hiện tự do tinh thần hay yếu tố chống phá tư tưởng?", *Báo cáo Bộ trưởng*, Trung tâm tài liệu Pháp, Paris, tháng 02/1983. Alain Vivien là tác giả bản báo cáo đầu tiên của Quốc hội về đề tài *Các giáo phái ở Pháp*, 1985. Năm 2003 ông công bố một cuốn sách mới về đề tài này.

Trải qua nhiều giai đoạn lịch sử phát triển của các nhà nước thế tục dần dần người ta cũng tìm đến những mẫu số chung trong việc thể chế hóa cũng như thực thi thể chế hóa với các nhà nước thế tục.

Nhà nước thế tục về tự do tôn giáo: Cái nhìn ngoài Âu - Mỹ

Về phương pháp, để tăng cường tính phổ quát của quyền tự do tôn giáo, giới nghiên cứu thường đặt mối quan hệ “tôn giáo - nhà nước” thay vì “giáo hội - nhà nước”. Trong một cuốn sách khá nổi tiếng xuất bản gần đây ở Việt Nam, tác giả có nhận xét rằng, các giáo hội Kitô giáo có các nhà thờ; các truyền thống tôn giáo khác có nhà thờ Do thái, nhà thờ Hồi giáo, nhà chùa, hay các cơ quan khác¹. Nhà thờ không chỉ là công trình được dùng cho sự thờ phụng khác nhau. Từ đó, những cách nhìn bao quát của việc khái niệm hóa và việc tổ chức mối quan hệ của các cơ quan tôn giáo và nhà nước có thể lại rất khác nhau. Từ “giáo hội - nhà nước” từ lâu đã được coi là chuẩn ở phương Tây. Chúng tôi muốn “giáo hội” được hiểu một cách rộng hơn và bao quát hơn với nghĩa sự biểu hiện có tính tổ chức hay tổ chức của một tôn giáo, mà có thể có các phương diện địa phương, vùng miền, quốc gia, và quốc tế.

Trước hết, tác giả (Đỗ Quang Hưng) nhấn mạnh quyền *tự do tôn giáo* phải đặt trong mối quan hệ tôn giáo - nhà nước.

1. Đỗ Quang Hưng: *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2014, tr. 340.

Trên cơ sở khái quát có giá trị cả về tính phổ quát khi mở rộng tầm nhìn mối quan hệ nhà nước - giáo hội với cái trục chính “tự do tôn giáo”. Tác giả đã đưa ra hàng chục ví dụ (các quốc gia) với các loại hình nhà nước thế tục khác nhau mà họ gọi là dạng nhà nước thế tục can thiệp, thế tục trung tính hoặc dạng nhà nước thế tục thỏa hiệp hợp tác để dẫn đến phân tích phương diện pháp lý mà các nhà nước thế tục nói trên ứng xử với quyền tự do tôn giáo.

Ngoài ra, đúng như tác giả lưu ý, có thể có nhiều điều phải tranh luận với tác giả như những đặc thù xã hội và văn hóa trong đời sống tôn giáo quyết định như thế nào với các nhà nước thế tục, kể cả trường hợp cùng một loại hình pháp lý hay vấn đề sự hạn chế về tự do tôn giáo có hoàn toàn đồng nhất với an ninh quốc gia và an toàn xã hội hay không. Nhưng chúng ta vẫn có thể xem đây như những gợi ý tốt về phương pháp luận nghiên cứu.

Đặc biệt, ghi nhận từ kinh nghiệm thể chế hóa quyền tự do tôn giáo ở 25 quốc gia, các tác giả đã cung cấp thêm *năm tiêu chuẩn của tự do tôn giáo*, cụ thể như sau:

Theo họ, trong năm mô hình phổ biến trên bao quát hầu hết những cách thức tiếp cận quản lý tôn giáo của các quốc gia, ngoại trừ hai thái cực là Mỹ và Trung Quốc, hai nước có quan niệm về tôn giáo và luật pháp rất khác nhau, để có thể lựa chọn ra những tiêu chuẩn chung:

1. *Tự do đăng ký của các tổ chức tôn giáo*. Hầu hết các tổ chức tôn giáo trên thế giới mong muốn có tư cách pháp nhân

để hoạt động hợp pháp. Với tư cách pháp nhân, các tổ chức đó có thể mua nguyên vật liệu để xây dựng tu viện, nhà thờ hoặc thánh đường dưới danh nghĩa tổ chức hay vì cá nhân hoặc nhóm. Điều này cũng cho phép họ thuê nhân công (người dọn vệ sinh cho các cơ sở tôn giáo hoặc thành viên của tăng đoàn). Sự dễ dàng đăng ký là một thước đo rất tốt trong một quốc gia tuân theo những tiêu chuẩn quốc tế về tự do tôn giáo. Ở một vài quốc gia khác, như Udobêkixtan, việc thiết lập một tổ chức tôn giáo là rất khó khăn và cần phải có sự phê chuẩn chính thức của nhà nước, mà thông thường là nhà nước không phê chuẩn.

2. *Mức độ các tôn giáo được phép diễn tả tín ngưỡng của mình ở nơi công cộng và truyền bá tài liệu.* Tiêu chuẩn thứ hai để đo tự do tôn giáo là mức độ các tín đồ tôn giáo được diễn tả quan điểm của mình ở nơi công cộng, thông qua nói chuyện, sử dụng phương tiện truyền thông đại chúng, in sách và báo. Các tiêu chuẩn quốc tế cho phép các tôn giáo có sự tự do rất lớn trong việc bày tỏ đức tin, trong khi hầu hết các quốc gia sẽ không để các tổ chức tôn giáo đe dọa nhà nước, một số khác có rất ít khả năng khoan dung với vấn đề tự do phát ngôn. Ở những quốc gia như vậy, không phải bản thân ngôn ngữ tôn giáo thách thức nhà nước, mà nhà nước đơn giản là không mong muốn *bất cứ* phát ngôn nào vượt ngoài phạm vi kiểm soát của nhà nước.

3. *Phản đối lương tâm.* Nhiều loại hình tôn giáo khác nhau thúc đẩy các tiêu chuẩn đạo lý mà không nhất thiết phải làm hài lòng mong muốn của nhà nước. Có lẽ, ví dụ dễ

nhất để minh họa cho hiện tượng này là, dù tất nhiên không phải duy nhất, sự từ chối làm nghĩa vụ quân sự. Nhiều tôn giáo khác nhau, từ đạo Phật tới một số nhánh phái của Kitô giáo (và cả những tôn giáo khác nữa) giảng dạy rằng bạo lực là vô đạo đức. Trong khi những công dân thực sự thực hành những đức tin không bạo lực tỏ ra không có vẻ đe dọa gì đến nhà nước, thì họ có thể can thiệp vào mong muốn của nhà nước nhằm xây dựng quân đội hoặc đảm bảo rằng tất cả các công dân đồng nhất trong việc tôn trọng pháp luật. Trong khi rất nhiều nhà nước, vốn chống lại sự phản đối lương tâm đối với việc làm nghĩa vụ quân sự, khẳng định rằng quá nhiều người trẻ tuổi sẽ trở thành những người phản đối lương tâm thay vì gia nhập quân đội, thì bằng chứng khắp nơi trên thế giới lại không ủng hộ cho điều này. Chỉ rất ít người phản đối làm nghĩa vụ quân sự trên cơ sở lương tâm. Trong khi sự phản đối lương tâm với việc làm nghĩa vụ quân sự là một trong những ví dụ dễ thấy, còn nhiều cách thức khác mà một số tín đồ tôn giáo làm lại khác biệt với đa số dân cư hoặc sự ưu tiên của chính phủ. Mức độ nhà nước hỗ trợ những tín ngưỡng thành thực của công dân nòng cốt của mình chính là cái thể hiện mức độ khoan dung với tôn giáo của nhà nước.

4. *Tham dự các nghi lễ tôn giáo.* Một trong những điểm nhấn cơ bản và đơn giản nhất của một quốc gia tôn trọng tự do tôn giáo là mức độ tự do mà nhà nước cho phép mọi người tham gia vào các nghi lễ tôn giáo theo sự lựa chọn của chính họ. Hiển nhiên, nhà nước có lợi ích về mặt pháp luật khi đảm bảo

rằng không có sự lợi dụng tôn giáo để che đậy những hành động phạm tội (như khủng bố hoặc bạo lực), nhà nước có lẽ không có lợi ích về mặt pháp luật trong việc ủng hộ giáo lý của một số tôn giáo này thay vì ủng hộ các tôn giáo khác.

5. *Coi hoạt động tôn giáo như “phạm pháp” hoặc “phạm tội”.* Một trong những thước đo quan trọng nhất về mức độ các quốc gia tuân thủ tiêu chuẩn quốc tế về tự do tôn giáo là mức độ quốc gia đó xếp một số nhất định dạng thức hoạt động tôn giáo vào nhóm “phạm pháp” hay “phạm tội”. Trong khi không ai tranh luận rằng khủng bố, bạo lực, bắt cóc tổng tiên, hay lạm dụng trẻ em có thể thực sự là phạm tội, thì một vài quốc gia sử dụng khái niệm này ở nghĩa quá rộng. Một trong những sự việc minh họa tốt nhất cho vấn đề này là những nước yêu cầu các tổ chức tôn giáo đăng ký với nhà nước. Đôi khi, các nhóm tôn giáo cố gắng đăng ký với nhà nước, nhưng nhà nước sau đó lại từ chối quyền được đăng ký của họ vì những lý do độc đoán hoặc vô giá trị. Mặc dù các nhóm tôn giáo đã nỗ lực đăng ký để tuân thủ theo luật pháp nhưng sự từ chối đăng ký lại ngăn cản họ thực hành thờ cúng hợp pháp. Mặc dù nhà nước có thể gắn mác cho sự thờ cúng như thế là “phạm tội”, rõ ràng với bất kỳ quan sát viên có tri thức nào hiển nhiên rằng nhà nước đang lạm dụng khái niệm “phạm tội” để thực hiện việc kiểm soát của mình. Trong các tình huống này thì nhà nước đang lạm dụng ngôn ngữ và các tiêu chuẩn về nhân quyền. Các quốc gia nghiêm túc trong việc tôn trọng các tiêu chuẩn về nhân quyền thì không liên quan đến sự độc đoán trong việc dùng khái niệm “phạm tội”.

Quan điểm này về tự do tôn giáo giúp giải thích luật pháp của Pháp về “những sùng bái nguy hiểm”, được thông qua lần cuối bởi Quốc hội Pháp vào tháng 6/2001. Tự do hội đoàn ở nước Pháp được bảo đảm theo Luật hội đoàn năm 1901. Luật về “các sùng bái nguy hiểm” đơn giản cấp cho chính phủ quyền, dưới sự xem xét pháp lý, giải quyết các hội đoàn như vậy nếu họ vi phạm pháp luật Pháp. Các biện pháp này phản ánh sự tôn trọng của Pháp đối với mọi đức tin tôn giáo, nhưng không đối với các hành động mà hạn chế tự do của những người khác để tin hay không tin theo.

Theo khía cạnh này, các chính phủ Pháp và Mỹ thực sự khác nhau trong các cách tiếp cận tôn giáo và có thể khác nhau ngay cả về định nghĩa bản thân tôn giáo, nhưng sự khác nhau này không làm hại các mối quan hệ Pháp - Mỹ, cũng không ảnh hưởng đến sự bảo vệ nhân quyền của họ với thế giới, mỗi nước đều có thể tiếp tục theo đuổi quan điểm riêng của mình về tự do tôn giáo.

3.5. Nguyên lý phân tách theo truyền thống Anglo - Saxon

Những năm gần đây, liên quan đến nhà nước thế tục, nguyên lý phân tách được các học giả thế giới tập trung khá nhiều trong chủ đề *Tôn giáo, Dân chủ và Xã hội dân sự*.

Một trong những cuộc hội thảo như thế diễn ra tháng 11/2012 ở Mỹ và chúng tôi dẫn ở đây trường hợp nghiên cứu của Allen D. Hertzke (Đại học Oklahoma, Mỹ) tại Hội thảo

quốc tế “Religion, Democracy and Civil Society”. Nghiên cứu của Hertzke đã đưa ra một số ý kiến có giá trị về quan hệ giữa nhà nước, tôn giáo và xã hội dân sự:

Nghịch lý giữa chính phủ và xã hội dân sự:

- Xu hướng của các chính phủ trên khắp thế giới là muốn kiểm soát các hoạt động tôn giáo đa nguyên có tổ chức bằng cách:

- Hạn chế tất cả các tôn giáo.
- Đánh đồng khái niệm tôn giáo với nhà nước.
- Ép buộc một sự chính thống hóa tôn giáo.

- Những điều ngăn cản việc một xã hội dân sự phồn thịnh tạo dựng một sự hài hòa xã hội, sự trung thành của người dân và nền kinh tế phát triển - những điều mà một nhà nước luôn muốn tạo dựng và phát triển.

- Kiểm chế những tham vọng bá quyền là điều có lợi cho nhà nước.

Từ những vấn đề chung như thế, tác giả rất quan tâm đến “mức hạn chế tôn giáo trên toàn cầu”, vai trò của nhà nước và tương quan giữa các lực lượng xã hội, luật pháp với tự do tôn giáo và bạo lực tôn giáo..., để từ đó đưa đến cái nhìn khá tích cực về vai trò của các nhà nước hiện nay.

Các nhà nước thúc đẩy tích cực tôn giáo thế nào?

- *Bảo vệ sự tự trị của các tổ chức tôn giáo ôn hòa. Cung cấp cơ sở pháp nhân - quyền được thành lập tổ chức, sở hữu tài sản,*

tự chỉ định người đứng đầu, điều hành trường học, điều hành các cơ quan từ thiện.

- Cho phép các tổ chức tôn giáo có quyền in ấn văn hóa phẩm tôn giáo, kiến nghị với chính phủ, nêu các mối quan tâm.

- Từ bỏ việc chống thờ cúng, chống cải đạo, báng bổ và các luật với người bỏ đạo.

Có thể nói, đây cũng là những gợi ý tốt khi chúng ta nghiên cứu, vận dụng để giải quyết mối quan hệ nhà nước - tôn giáo hiện nay.

- Có một điều trở nên phổ biến là các nước đều cam kết thực hiện Công ước quốc tế về quyền dân sự và chính trị cũng như Tuyên ngôn quốc tế về nhân quyền, đồng thời khẳng định rất rõ ràng chính sách tôn trọng và đảm bảo quyền tự do tôn giáo của công dân, không can thiệp vào công việc nội bộ của các tôn giáo; nhà nước nghiêm cấm sự kỳ thị, chia rẽ tôn giáo giữa người theo tôn giáo và người không theo tôn giáo, cũng như giữa các tôn giáo khác nhau. Các tôn giáo đều được tự do hoạt động theo hiến chương, điều lệ của tổ chức mình mà không bị gây khó khăn đó thì đã có nghĩa là mặc nhiên thừa nhận hoạt động tôn giáo thuần túy vốn có của nó. Còn nếu hoạt động tôn giáo vi phạm pháp luật thì bị xử lý như các tổ chức, cá nhân khác của xã hội. Nhiều nước có số lượng tín đồ tôn giáo chiếm tỷ lệ khá cao nhưng không được nhà nước và xã hội công nhận là quốc giáo. Đây thực chất là một chính sách nhằm

đoàn kết các tôn giáo, dân tộc, bởi vì một quốc gia đa tôn giáo, đa dân tộc thì chính sách đối xử bình đẳng với các tổ chức tôn giáo vừa thể hiện được sự công bằng của nhà nước lại vừa biểu hiện sự khôn ngoan chính trị.

- Nhìn chung, nhà nước tôn trọng sự đa dạng về tôn giáo, nhưng tạo điều kiện để lãnh đạo và chức sắc các tôn giáo có cơ hội gặp gỡ nhau, qua đó mà tìm kiếm sự đồng thuận, giảm bớt sự khác biệt. Một số quốc gia khuyến khích hình thức liên hiệp các tổ chức tôn giáo để chủ động giải quyết những vướng mắc giữa các tôn giáo, phục vụ chính sách hòa hợp dân tộc và tôn giáo, tạo mối quan hệ để phát triển, đoàn kết giữa các tôn giáo, nhằm huy động sức mạnh của các tôn giáo cùng tham gia xây dựng phát triển đất nước.
- Một trong những chính sách quan trọng đối với tôn giáo là có những nước đề ra chính sách ưu đãi, hỗ trợ các tổ chức tôn giáo, tạo điều kiện cho mỗi tôn giáo được phát triển, nhưng không dừng lại là thoả mãn các nhu cầu tự thân, mà cao hơn, nhằm đoàn kết tôn giáo và dân tộc. Nhà nước hỗ trợ kinh phí cho các tổ chức tôn giáo và mức hỗ trợ ít hay nhiều là căn cứ vào số lượng tín đồ của mỗi tôn giáo. Sự hỗ trợ này được quan tâm cho sự phát triển tôn giáo trên các lĩnh vực y tế, giáo dục và cả đào tạo chức sắc tôn giáo. Theo đó, tôn giáo được xem là một hiện tượng xã hội đa giá trị, do vậy, cần phải được khai thác tối đa nhằm đóng góp cho sự phát triển của xã

hội đương đại và trách nhiệm đó trước tiên là thuộc về nhà nước, sau nữa là của xã hội và của tín đồ, chức sắc các tôn giáo đối với dân tộc và đất nước của mình.

- Có những nước, các tôn giáo được mở trường đào tạo riêng của mình, đối tượng đào tạo không chỉ là chức sắc tôn giáo, mà còn là tạo nguồn nhân lực phục vụ xã hội. Do vậy, họ đã vượt quan điểm của chính mình (giai cấp tư sản): “nhà trường tách khỏi nhà thờ”. Hơn thế nữa, nhà nước còn cho phép các trường học công và tư được giảng dạy về tôn giáo, nhưng không phải là truyền bá tôn giáo. Thực chất đó là giáo dục “tôn giáo học” trong xã hội và như thế có nghĩa là, tôn giáo được xem như là một thành tố của văn hóa, là một đối tượng nghiên cứu của nhiều khoa học.
- Một trong những chính sách quan trọng có thể coi là sự ưu đãi của nhà nước đối với các tôn giáo, đó là nhà nước luôn có chủ trương quan tâm, tạo điều kiện cho các tôn giáo phát triển. Theo quan điểm và thực tế ở những nước này, tôn giáo có vai trò quan trọng trong xây dựng và phát triển đất nước, trong việc hình thành đạo đức của con người, giảm những tệ nạn xã hội, do đó có những nước không quản lý về tôn giáo như Hàn Quốc, Thái Lan,...
- Việc lợi dụng tôn giáo vào mục đích chính trị là điều khó tránh khỏi theo mức độ khác nhau ở mỗi quốc gia từ trước tới nay. Đây chính là vấn đề cần quan tâm.

4. TÔN GIÁO VÀ LUẬT PHÁP: MỘT CĂN BẢN KHÁC CỦA NHÀ NƯỚC THẾ TỤC

Như đã nói ở trên, nguyên lý đảm bảo quyền tự do tôn giáo và đức tin là một trong những nhiệm vụ hàng đầu của nhà nước thế tục, đồng thời đó cũng là những dấu chỉ quan trọng để nói rõ đặc điểm của các nhà nước thế tục cụ thể.

Ban đầu, những nỗ lực về luật pháp thường diễn ra trong phạm vi quốc gia, nhưng dần dần, đặc biệt từ sau Chiến tranh thế giới thứ hai, đó cũng là nhiệm vụ quan trọng của tổ chức quốc tế rộng lớn nhất Liên hợp quốc, tiếp theo là các tổ chức khu vực như EU, Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á,... Có thể nói, mối quan hệ giữa tôn giáo và luật pháp liên quan đến mô hình nhà nước thế tục ở cả ba cấp độ: toàn cầu, quốc gia và khu vực¹. Dưới đây chúng ta sẽ lần lượt tiếp cận.

4.1. Cấp độ toàn cầu

Chúng tôi muốn bắt đầu điều này bằng một niên biểu thời gian các văn kiện chủ yếu của các tổ chức quốc tế, các nước liên quan từ năm 1776 đến 2001, phản ánh các mốc lịch sử quan trọng trong sự phát triển tự do tôn giáo:

1. Phần viết này chủ yếu tham khảo từ cuốn Wolfgang Benedek (chủ biên): *Understanding human rights*, Ed. Human Security Network, 2003. Có thể tham khảo phần dịch tiếng Việt trong cuốn *Tìm hiểu về quyền con người*, Nxb. Tư pháp, Hà Nội, 2008

1776	Dự luật Virginia về các quyền, sửa đổi lần thứ nhất
1948	Tuyên bố về tự do tôn giáo của Hội đồng Nhà thờ thế giới
1948	Tuyên ngôn quốc tế về quyền con người (Điều 2, khoản 18)
1948	Công ước về ngăn ngừa và trừng phạt tội diệt chủng (Điều 2)
1950	Công ước châu Âu về bảo vệ quyền con người và tự do cơ bản (Điều 9)
1965	Tuyên bố của Hội đồng Vaticăng về tự do tôn giáo
1966	Công ước quốc tế về các quyền dân sự và chính trị (Điều 18, 20, 24, 26)
1969	Công ước châu Mỹ về quyền con người (Điều 12, 13, 16f, 23)
1981	Hiến chương châu Phi về quyền con người và quyền của các dân tộc (Điều 2, 8, 12)
1981	Tuyên bố của Liên hợp quốc về xóa bỏ mọi hình thức không bao dung và phân biệt đối xử trên cơ sở tôn giáo hay tín ngưỡng
1992	Tuyên bố của Liên hợp quốc về quyền của người dân được thuộc về các dân tộc thiểu số, tôn giáo hay ngôn ngữ (Điều 2)
1993	Tuyên bố về đạo đức toàn cầu, được Nghị viện của Tổ chức Tôn giáo thế giới phê chuẩn ở Chicago
1994	Hiến chương các nước Arập về quyền con người (Điều 26, 27)
1998	Hiến chương châu Á về quyền con người (Điều 6)

2001	Hội nghị tư vấn quốc tế của Liên hợp quốc về giáo dục tại trường học trong mối liên hệ với tự do tôn giáo và tín ngưỡng, sự khoan dung và không phân biệt (Madrid)
2001	Đại hội thế giới về duy trì bảo vệ sự đa dạng tôn giáo (New Delhi)

Để thấy rõ các “nhà nước thế tục hiến pháp”, bao hàm ý nghĩa nội luật quốc gia và sự hội nhập các công pháp, hiến chương quốc tế nêu trên, chúng ta có thể tham khảo một số văn bản liên quan các điều khoản tôn giáo, tín ngưỡng.

Điểm xuất phát chung là, hiến pháp là nền tảng pháp lý và chính trị căn bản cho việc tổ chức quyền lực nhà nước cũng như việc bảo vệ các quyền tự do cá nhân ở mọi quốc gia. Các nhà nước thế tục đều thực hiện những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục. Nhưng điều này còn tùy thuộc vào truyền thống lịch sử, văn hóa và pháp lý ở các quốc gia. Vì thế, sự diễn tả những điều khoản của hiến pháp liên quan đến đời sống tôn giáo, tín ngưỡng của công dân không hoàn toàn giống nhau.

Tuy vậy, chúng tôi cũng phân loại các loại hình hiến pháp về các điều khoản liên quan đến các nhà nước thế tục để dễ theo dõi. Chúng tôi tạm phân chia thành hai loại hình hiến pháp trong việc thể chế hóa quyền tự do tôn giáo và đức tin.

i) Thứ nhất, loại hình hiến pháp “tổng quát”.

Chúng tôi nêu hai trường hợp để so sánh. Điều 1: Hiến pháp Cộng hòa Pháp (1958) có ghi: “Pháp là một nước cộng

hòa thống nhất, phi tôn giáo, dân chủ và có tính chất xã hội. Pháp bảo đảm mọi công dân đều có quyền bình đẳng trước pháp luật, không phân biệt nguồn gốc xuất thân, sắc tộc, tôn giáo. Mọi tín ngưỡng đều được tôn trọng. Các thể chế được phân cấp”.

Trong Hiến pháp Mỹ hay còn gọi bản Tuyên ngôn nhân quyền, *Tu chính án thứ nhất* cho biết: “Quốc hội sẽ không ban hành một đạo luật nào nhằm thiết lập tôn giáo hoặc ngăn cấm tự do tín ngưỡng, tự do ngôn luận, báo chí và quyền dân chúng được hội họp và kiến nghị chính phủ sửa chữa những điều gây bất bình”.

Như vậy, Hiến pháp của Pháp và Mỹ ở những thời điểm khác nhau đều có một phong cách luật pháp tương đồng, chỉ quy định tổng quát về mặt pháp lý quyền tự do tôn giáo, đức tin như nguyên lý đầu tiên, cơ bản của nhà nước thế tục.

ii) Thứ hai, mô hình nhà nước thế tục “diễn giải”.

Loại hình này khá phổ biến ở nhiều nước châu Âu, châu Á. Hiến pháp của các nước này có xu hướng thể chế hóa tối đa quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng mà Liên hợp quốc, EU và nhiều tổ chức quốc tế khác đã nỗ lực thực hiện. Hiến pháp Cộng hòa Liên bang Đức (1949) là một trường hợp như thế. Sau khi đã dành Điều 3 (Bình đẳng trước pháp luật), Điều 4 (Tự do tín ngưỡng và lương tâm) thì Hiến pháp Đức dành khá nhiều nội dung cho “diễn giải”. Chẳng hạn riêng Điều 7 (Hệ thống giáo dục): “(3) Hướng dẫn về tôn giáo sẽ là một phần của chương trình giảng dạy thường xuyên trong các trường

học nhà nước, ngoại trừ các trường học phi giáo phái. Không làm ảnh hưởng đến quyền giám sát của nhà nước, hướng dẫn tôn giáo được thực hiện phù hợp với các nguyên lý của cộng đồng tôn giáo có liên quan. Giáo viên không bị bắt buộc thực hiện việc hướng dẫn tôn giáo nếu họ không muốn. (4) Quyền thành lập các trường tư thục được bảo đảm. Trường học tư thục hoạt động như là lựa chọn thay thế cho các trường học nhà nước đòi hỏi phải có sự chấp thuận của nhà nước và phải tuân thủ luật của bang. Các trường tư thục sẽ được chấp thuận nếu không thua kém các trường công lập về mục tiêu giáo dục, cơ sở vật chất, hoặc đội ngũ giảng viên được đào tạo chuyên nghiệp, và không khuyến khích sự phân biệt học sinh theo điều kiện của cha mẹ. Sự chấp thuận sẽ bị thu hồi nếu các điều kiện kinh tế và pháp lý của đội ngũ giáo viên không đảm bảo đầy đủ. (5) Một trường tiểu học tư thục sẽ được chấp thuận chỉ khi cơ quan quản lý giáo dục thấy rằng trường học đó phục vụ một lợi ích sư phạm đặc biệt, hoặc nếu, theo đề nghị của cha mẹ hoặc người giám hộ, được thành lập như một trường theo đạo hay theo nhiều đạo, hoặc như một trường được dựa trên một triết lý riêng và không có trường tiểu học nhà nước loại hình đó tồn tại trong khu vực”.

Trường hợp Hiến pháp Ba Lan còn đặc biệt hơn. Sau khi hệ thống xã hội chủ nghĩa và Liên Xô sụp đổ, ở Ba Lan, sự thay đổi thể chế chính trị, nói hẹp lại là cả thể chế mô hình nhà nước thế tục đã chuyển hẳn sang mô hình phương Tây. Hiến pháp Cộng hòa Ba Lan (1997) gồm các điều khoản vô cùng chi tiết, có lẽ nhà nước Ba Lan có tham vọng khẳng định

một mô hình *Nhà nước thế tục có một tôn giáo chủ lưu (Công giáo) và phân tách hạn chế*.

Điều 25 phản ánh rõ xu thế ưu tiên Công giáo: “1. Các nhà thờ và các tổ chức tôn giáo khác có quyền bình đẳng nhau. 2. Các cơ quan nhà nước ở Cộng hòa Ba Lan phải khách quan về mặt tôn giáo, triết học hay nhân văn trong việc kết án một người và phải bảo đảm quyền tự do bày tỏ bày quan điểm của những người đó trong cuộc sống cộng đồng. 3. Quan hệ giữa nhà nước và các nhà thờ, tổ chức tôn giáo khác được thực hiện dựa trên nguyên tắc tôn trọng sự tự quản và độc lập của mỗi bên trong phạm vi của mình, cũng như trên cơ sở nguyên tắc hợp tác vì lợi ích cá nhân và lợi ích tập thể. 4. Quan hệ giữa Cộng hòa Ba Lan và Nhà thờ Công giáo La Mã sẽ được quyết định bằng hiệp ước quốc tế được ký kết với Tòa thánh Vatican, và bằng đạo luật. 5. Quan hệ giữa Cộng hòa Ba Lan và các nhà thờ, tổ chức tôn giáo khác sẽ được quyết định bằng các đạo luật được xây dựng trên cơ sở thỏa thuận ký kết giữa người đại diện phù hợp của các tổ chức tôn giáo và Hội đồng Bộ trưởng”.

Tương tự như vậy, một số điều khoản trong Hiến pháp này còn thể chế hóa các quyền tự do tôn giáo của cá nhân (cấp độ tư tưởng, ý thức, thần học hành đạo,...) và quyền tự do tôn giáo trong không gian công cộng: “3. Cha mẹ có quyền bảo đảm cho con mình một sự giáo dục và dạy dỗ về đạo đức và tôn giáo phù hợp với nhận thức của mình. Những quy định của khoản 1, Điều 48 sẽ được áp dụng khi phù hợp. 4. Tôn giáo của nhà thờ hoặc các tổ chức tôn giáo khác được pháp luật

công nhận có thể được giảng dạy trong nhà trường, nhưng quyền tự do về tôn giáo và tín ngưỡng khác của con người sẽ không bị vi phạm. 5. Quyền tự do biểu đạt công khai về tôn giáo chỉ có thể bị hạn chế bởi luật và trong trường hợp cần thiết để bảo vệ an ninh quốc gia, trật tự công cộng, sức khỏe, đạo đức hoặc tự do và các quyền của người khác. 6. Không ai có thể bị ép buộc tham gia hoặc không tham gia các hoạt động tôn giáo. 7. Không ai có thể bị cơ quan nhà nước ép buộc bày tỏ triết lý sống, nhận thức hoặc niềm tin tôn giáo của mình” (trích Điều 53)¹.

Thật thú vị khi so sánh Hiến pháp Ba Lan với hiến pháp của nhiều nước mà Công giáo ở vị thế chủ lưu (Philíppin) hoặc nhiều nước Hồi giáo là chủ lưu hoặc quốc giáo (như Ấnđônêxia trước đây, Malaixia, Brunây). Có thể thấy rằng, khi ngả về mô hình chính trị phương Tây, chính Hiến pháp Ba Lan lại thể hiện một xu hướng nhà nước thế tục nghiêng về hợp tác và thỏa hiệp với tôn giáo rõ hơn.

Nhìn chung, thế giới hiện đại ngày càng gần nhau hơn kể cả trong lĩnh vực ngôn ngữ luật pháp. Cho dù các bản hiến pháp nói trên chọn lựa phong cách luật pháp khác nhau (“bao quát” hoặc “diễn giải”) nhưng việc thể chế hóa quyền tự do tôn giáo, đức tin đã xích lại gần nhau đáng kể. Để thấy

1. Tất cả các đoạn trích dẫn các điều khoản trong các bản hiệp pháp của các nước nói trên chúng tôi đều dẫn từ Khoa Luật Đại học quốc gia Hà Nội: *Tuyển tập Hiến pháp một số quốc gia*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2012.

rõ điều này, chúng ta xem xét nỗ lực của các tổ chức quốc tế trong việc tạo ra các công ước quốc tế, tuyên ngôn hay một số định chế luật pháp ngày càng chuẩn mực để mọi quốc gia đều hướng tới.

Để làm được điều đó các công ước quốc tế không chỉ là những lời kêu gọi mà còn có ý nghĩa luật pháp quốc tế. Có lẽ cuốn sách *Tìm hiểu quyền con người* do bà Wolfgang Benedek và Minna Nikolova (đồng chủ biên) thuộc loại sách phổ biến của tổ chức giáo dục quyền con người (2003) là rất đáng tham khảo. Cuốn sách viết dưới dạng phổ biến kiến thức, dễ đọc, dễ hiểu, song cũng rất cơ bản và bao quát. Cuốn sách trình bày khá đầy đủ những khái niệm tôn giáo, xã hội, chính trị, văn hóa có liên quan đến vấn đề quyền con người về tôn giáo. Tất nhiên, điều đó được soi rọi bởi hệ thống quan điểm của Liên hợp quốc, các tổ chức quốc tế lớn khác thông qua hệ thống các công ước quốc tế, các tuyên ngôn,...

Để thấy rõ nguyên lý quan trọng này với các nhà nước thế tục, dưới đây chúng tôi lựa chọn một số vấn đề “nhạy cảm và tế nhị” bậc nhất để trình bày.

Vấn đề thứ nhất: Làm thế nào để có định nghĩa “tôn giáo” cho luật pháp?

Cuốn sách nói trên đã lựa chọn định nghĩa “tôn giáo” của Black như sau:

Trong *Từ điển pháp luật*: “Tôn giáo là một mối quan hệ (của con người) với thần thánh, đức Chúa để tỏ lòng tôn kính, thờ cúng, vâng lời và tuân thủ mệnh lệnh cùng lời răn dạy của các

đáng tối cao, siêu nhiên. Trong một nghĩa rộng nhất, tôn giáo bao gồm các dạng niềm tin vào sự tồn tại của các đáng tối cao thực hiện quyền lực của mình đối với con người thông qua sự can thiệp, áp đặt các quy tắc ứng xử, hành động, với những phần thưởng hay trừng phạt trong tương lai”¹.

Một định nghĩa như vậy có khả năng tiếp cận với những khái niệm siêu việt của hệ thống pháp lý. Cái gọi là “tối cao/tối thượng” ấy có chức năng quy chuẩn và các tín đồ được mong đợi là sẽ tuân theo những dạy dỗ và quy tắc hành xử do tôn giáo của họ quy định, như con đường dẫn tới cái tuyệt đối. Các tín đồ cũng được mong đợi sẽ thể hiện các tín ngưỡng, tôn giáo của họ thông qua các cách tôn thờ và thờ cúng khác nhau. Và, tuy không phải luôn luôn, nhưng thường là một thực thể pháp lý, như nhà thờ hay một thể chế khác sẽ được thành lập để tổ chức nhóm họp hay các lễ nghi thờ cúng.

Có lẽ, định nghĩa này cũng giúp cho người đọc hiểu thêm Điều 18, Tuyên ngôn quốc tế về quyền con người năm 1948, đến nay vẫn được coi là một khuôn vàng thước ngọc. Tác giả cuốn sách *Tìm hiểu quyền con người* đã bình luận theo hướng như vậy. Trong nhận xét chung số 22 về Điều 18 của Công ước quốc tế về các quyền dân sự và chính trị (ICCPR), sự bảo vệ tôn giáo hay tín ngưỡng được định nghĩa như sau: “Điều 18 bảo vệ các tín ngưỡng hữu thần, không hữu thần, hay vô thần, cũng như bảo vệ quyền không theo một tôn giáo hay tín ngưỡng nào cả”. Nhận xét chung tiếp tục nhận định

1. Wolfgang Benedek: *Understanding human rights, Ibid*, 2003, p. 160.

“Thuật ngữ tôn giáo hay tín ngưỡng được diễn giải theo nghĩa rất rộng. Điều 18 không bị giới hạn trong ngữ nghĩa về các tôn giáo truyền thống hay về các tôn giáo và tín ngưỡng với những đặc thù thể chế hay hành xử tương tự như của tôn giáo truyền thống. Ủy ban, vì vậy, quan tâm đến bất cứ xu hướng phân biệt đối xử nào nhằm chống lại tôn giáo và tín ngưỡng vì bất cứ lý do gì, kể cả yếu tố thực tế là chúng mới ra đời, hay chỉ đại diện cho một tôn giáo thiểu số có thể gây ra sự thù địch của cộng đồng tôn giáo áp đảo”¹. Các khía cạnh khác của tín ngưỡng như chính trị, văn hóa, khoa học hay kinh tế - không bao gồm trong sự bảo vệ này.

Vấn đề thứ hai: cấp độ và phạm vi quyền tự do tôn giáo

Đây cũng là vấn đề quan trọng và thường gây tranh cãi về thái độ của các nhà nước thế tục trong nhận thức và luật pháp rất khác nhau bởi vì nó đụng đến chuẩn mực và các cấp độ của quyền tự do tôn giáo. Nhận thấy điều này, cuốn sách *Tìm hiểu về quyền con người* cũng đã nói rõ về các chuẩn mực quốc tế, gồm những cấp bậc và nghịch lý của chúng khi thực thi quyền tự do tôn giáo. Sau khi đã có một định nghĩa tôn giáo trong ngôn ngữ luật pháp nói trên, các tổ chức quốc tế cũng đã sớm ý thức rằng, để giải quyết vấn đề quyền tự do tôn giáo ở cấp độ toàn cầu thì cần tiếp cận nó trên cả ba cấp độ: (i) Tự do thực hành tôn giáo của mỗi cá nhân riêng biệt, (ii) Tự do thực hành tôn giáo tập thể và (iii) Tự do của các cơ quan tôn giáo riêng biệt.

1. Wolfgang Benedek: *Understanding human rights, Ibid*, 2003, p. 161.

Đặc biệt hơn, cuốn sách này đã cung cấp cho bạn đọc xác định *quyền tự do thực hành tôn giáo của mỗi cá nhân*, cũng là một trong những vấn đề rắc rối, gây tranh cãi. Bằng cách dựa vào danh sách các quyền tự do tôn giáo cá nhân vốn có trong Điều 18 của ICCPR (Công ước quốc tế về quyền dân sự và chính trị năm 1966), tác giả đồng thời mô tả thêm chi tiết của các tiêu chuẩn đó, gồm 10 biểu hiện dưới đây:

- “1) Tự do thờ cúng và nhóm họp vì mục đích liên quan đến tôn giáo hay tín ngưỡng, cũng như thành lập và duy trì các địa điểm vì mục đích này;
- 2) Tự do đưa ra, thu thập và sử dụng trong chừng mực nhất định các bài báo hay tài liệu cần thiết liên quan đến các lễ nghi hay tục lệ của một tôn giáo hay tín ngưỡng;
- 3) Tự do xin và nhận các tài trợ tài chính hay các đóng góp khác từ các cá nhân và tổ chức;
- 4) Tự do truyền giáo, bổ nhiệm, bầu cử hay chỉ định những nhà lãnh đạo kế vị thích hợp đáp ứng những yêu cầu và tiêu chuẩn của bất cứ tôn giáo hay tín ngưỡng nào;
- 5) Tự do tiến hành những ngày nghỉ, kỷ niệm những ngày lễ thánh, và những nghi lễ theo giới luật của tôn giáo hay tín ngưỡng đó;
- 6) Tự do tôn giáo tại nơi làm việc, kể cả quyền được cầu nguyện, ăn mặc và các chế độ ăn kiêng;
- 7) Tự do tập họp và nhóm họp để thờ phụng hay tiến hành các nghi lễ;

- 8) Tự do công bố tín ngưỡng của cá nhân;
- 9) Tự do thay đổi hay từ chối đi theo một tôn giáo nào đó;
- 10) Tự do giáo dục tôn giáo, trên cơ sở “đảm bảo lợi ích tốt nhất” cho trẻ em”¹.

Đây là những đúc kết kinh nghiệm pháp lý toàn cầu và trong thực tế, đời sống tôn giáo của rất nhiều nước và khu vực vẫn luôn diễn ra những đụng độ, những khoảng cách về nhận thức, quan điểm khác biệt mà chúng ta sẽ có dịp thấy rõ hơn ở những chương tiếp nối.

Vấn đề thứ ba: Nhà nước và đức tin.

Đây cũng là một vấn đề hết sức khó khăn, phức tạp đối với nhà nước thế tục khi thực hiện nguyên tắc phân tách cũng như các nguyên tắc thế tục khác. Bởi vì vấn đề tư tưởng, triết học, thần học này liên quan đến những quan điểm tôn giáo và chính trị, văn hóa, thậm chí liên văn hóa.

Cuốn sách đã cung cấp sáu nội dung mà các nhà nước thế tục có thể tham khảo: “Có một vài kiểu khuôn mẫu cơ bản về cách thức các quốc gia thể hiện mối quan hệ với tín ngưỡng: (1) tôn giáo của quốc gia, (2) thành lập các nhà thờ, (3) sự trung lập của nhà nước về các tín ngưỡng và cơ quan thể chế của họ, (4) không theo một tôn giáo chính thức nào, (5) tách biệt giữa nhà thờ và nhà nước và (6) bảo vệ các nhóm tôn giáo được thừa nhận hợp pháp”.

1. Wolfgang Benedek: *Understanding human rights, Ibid*, p. 162.

Các tiêu chuẩn quốc tế ấy không quy định bất cứ một hình mẫu đặc thù nào về mối quan hệ giữa nhà nước và tín ngưỡng. Những tiêu chuẩn này không đòi hỏi một ảo tưởng về các xã hội không tôn giáo, mà ở đó loại trừ tôn giáo khỏi các vấn đề xã hội cộng đồng mặc dù sự tách biệt tôn giáo tín ngưỡng với nhà nước là tính chất đặc thù chủ yếu của các xã hội hiện đại (phương Tây).

Duy chỉ có một yêu cầu quốc tế chung, đó là những mối quan hệ này không được dẫn đến phân biệt đối xử đối với những tôn giáo không thuộc tôn giáo chính thức hay những tôn giáo, tín ngưỡng đã được công nhận về mặt pháp lý. Tuy nhiên, ở các nước mà chỉ có một tôn giáo được nhận biết là tôn giáo quốc gia, thì khó có thể thấy việc duy trì sự đối xử bình đẳng đối với các tôn giáo, tín ngưỡng khác hay tôn giáo, tín ngưỡng thiểu số.

Vấn đề thứ tư: Quyền tự do truyền giáo và phổ biến về tín ngưỡng.

Bất cứ bộ luật tôn giáo nào hiện nay cũng vấp phải điều này, kể cả vấn đề nổi cộm có liên quan là quyền chuyển đổi tôn giáo, cải đạo. Cuốn sách này, trên cơ sở đánh giá tình hình truyền giáo và phổ biến tín ngưỡng trên toàn cầu cùng các xung đột trong thực tiễn cũng như trong pháp lý để đưa ra những khuyến cáo cần thiết: Luật về quyền con người yêu cầu rằng các chính phủ phải bảo vệ quyền tự do biểu đạt và các tín đồ được tự do có hành động nhập đạo theo các hình thức không cưỡng ép, như “đơn thuần kêu gọi đi theo một

tín ngưỡng” hay trưng bày những áp phích hay thông cáo, yết thị.

Ép buộc một ai đó chuyển sang một tôn giáo, tín ngưỡng khác rõ ràng là một sự xâm phạm quyền con người, nhưng vấn đề được phép tự do đến mức độ nào thì vẫn chưa được quy định trong luật quốc tế. “Hoàn cảnh cưỡng ép” sẽ phải được sử dụng để hạn chế sự nhập đạo: ví dụ sử dụng tiền, quà biếu, hay những đặc quyền nhằm làm cho một người chuyển đổi tôn giáo tín ngưỡng của mình, hay nhập đạo ở những nơi mà mọi người phải tuân theo yêu cầu của luật pháp (ví dụ lớp học, kho quân sự, nhà tù hoặc những nơi tương tự)”¹.

Lẽ dĩ nhiên, những biểu hiện kích động lòng căm thù, xung đột tôn giáo là điều cấm kỵ phổ biến cũng được các tác giả sách này nhắc lại.

Vấn đề thứ năm: Thái độ của luật pháp đối với chủ nghĩa cực đoan tôn giáo và các ảnh hưởng của nó.

Sau vụ khủng bố ngày 11/9/2001 vào Trung tâm Thương mại thế giới và Lầu Năm Góc cùng một số địa điểm khác ở Mỹ và cũng sau vụ khủng bố ngày 07/7/2005 vào hệ thống tàu điện ngầm của London, Anh, nạn khủng bố có vẻ như đã khai thác triệt để tín ngưỡng, tôn giáo hơn lúc nào hết. Nhiều người đã kết luận rằng, những sự kiện bi kịch này chỉ là sự đánh dấu đỉnh điểm thuộc phần chìm của tảng băng trong mối liên hệ giữa tín ngưỡng và nạn khủng bố: các vụ không tặc máy bay, đánh bom sứ quán của các nước phương Tây ở các quốc gia

1. Wolfgang Benedek: *Understanding human rights, Ibid*, p. 164.

đạo Hồi, chứ không đề cập “vấn đề Ixraen/Palestin” và các mâu thuẫn “không gay gắt lắm” trên toàn thế giới và nhóm lên các phong trào tôn giáo vì mục đích, lý do chính trị. Tuy nhiên, sự liên hệ này rất nguy hiểm, nó chia thế giới ra làm hai kịch bản “tốt” và “xấu”, đóng mác lên mọi người theo tín ngưỡng của họ.

Nhận thấy điều đó, cuốn sách có những gợi ý: “Sự cầu viện đến khủng bố dưới danh nghĩa tín ngưỡng, tôn giáo không biểu thị sự mâu thuẫn của các nền văn hóa khác nhau dựa trên cơ sở các tín ngưỡng, tôn giáo, bởi vì chủ nghĩa cực đoan là mối đe dọa toàn cầu, không chỉ được giới hạn trong bất cứ một xã hội hay một tôn giáo đặc biệt nào, mà nó dựa trên cơ sở không khoan dung và không cần biết đến ai. Chỉ có một phương cách duy nhất để chiến đấu một cách hiệu quả với mọi hình thức của chủ nghĩa cực đoan, đó là tìm cách phá vỡ cái vòng luẩn quẩn rằng sự bạo lực sẽ lại gây ra nhiều bạo lực hơn”¹.

Gợi ý này chắc hẳn không thể là những gợi ý trực tiếp về luật pháp. Tuy vậy, những suy tư có tính triết lý về chủ nghĩa cực đoan tôn giáo như thế, gián tiếp cũng giúp cho các luật gia, những người làm luật quốc gia và quốc tế tham khảo tốt.

4.2. Cấp độ quốc gia

Sở dĩ chúng tôi chọn Pháp để phân tích ở cấp độ quốc gia về quyền tự do tôn giáo vì rằng, nước Pháp có truyền thống đi

1. Wolfgang Benedek: *Understanding human rights, Ibid*, p. 168.

đầu châu Âu về việc này và thêm nữa, bài viết *Nhà nước và tôn giáo ở Pháp*¹ của Francis Messner được chọn vì ông là Giám đốc Viện Tôn giáo và luật pháp của EU (Strasbourg, Pháp).

Khó có thể kể hết những công trình nghiên cứu về tiến trình luật pháp tôn giáo ở nước Pháp, đặc biệt từ năm 1905, khi có *Luật phân ly* đến nay. Trong bài viết này, F. Messner có cái nhìn hệ thống, cụ thể của người làm luật, khiến người đọc dễ dàng nhận biết rằng, với vấn đề tôn giáo, việc xây dựng luật pháp khó khăn như thế nào.

Trước hết, có một hiện tượng thật đáng chú ý. Về mặt xã hội học, Pháp thường được mô tả là một xã hội thế tục rất sâu sắc. Nhưng sự thực là Pháp vẫn thấm đầy văn hóa và các truyền thống Công giáo. Các phương diện Công giáo này đôi khi dễ thấy ở mức độ các cơ quan chính trị, chẳng hạn khi các nghi lễ tôn giáo lớn được tổ chức tại Nhà thờ Đức Bà Paris cho đám tang của người đứng đầu nhà nước.

Theo khảo sát của cơ quan kiểm phiếu CSA năm 2004, 64% người Pháp tuyên bố bản thân họ là tín đồ Công giáo, 27% là vô thần, bất khả tri hay không quan tâm, và 9% nói họ thuộc về các tôn giáo thiểu số. Trong số 9% đó, một nửa theo đạo Hồi, còn lại 22% là tín đồ Tin lành và 7% là Do thái giáo. Tín đồ Phật giáo chỉ chiếm chừng 1% dân số Pháp².

1. Francis Messner: *Nhà nước và tôn giáo ở Pháp*, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế “Tôn giáo và pháp quyền ở Việt Nam và Đông Nam Á - Tiếp tục thảo luận”, Viện Nghiên cứu tôn giáo, Hà Nội, 2007.

2. Betiennne & Liogier: *Etre bouddhiste en France aujourd’hui*, Paris, Hachette, 1997

Hoạt động tôn giáo không thực sự mạnh mẽ. Chỉ 10% người Pháp thực hiện các nghi lễ tôn giáo hằng tuần, trong khi đó 60,4% cho biết không bao giờ dự nghi lễ tôn giáo nào cả¹.

Đầu tiên, tác giả đưa ra những nhận xét về tình hình các văn bản hiến pháp của nước Pháp sau năm 1905. Theo F. Messner, không như các quốc gia khác thuộc Liên minh châu Âu, Pháp chỉ có một vài văn bản hiến pháp có đề cập vấn đề tôn giáo. Đó là Hiến pháp năm 1958 và các văn bản trước đó (chẳng hạn như Lời nói đầu của Hiến pháp năm 1946), và các nguyên tắc cơ bản do luật pháp của nền cộng hòa công nhận. Cũng có những văn bản bổ sung, nhưng không có sự khẳng định về mặt pháp lý. Chúng thường được nhắc tới với mục đích hỗ trợ các trường hợp về đặc điểm “thể tục trung lập” mang tính triết học.

F. Messner lưu ý mốc Hiến pháp ngày 04/10/1958 vì đây là lần đầu tiên nước Pháp chính thức tuyên bố: “Pháp là một nước cộng hòa không thể chia tách, thể tục, dân chủ và xã hội, đảm bảo sự công bằng trước luật pháp cho tất cả các công dân không phân biệt nguồn gốc, sắc tộc hay tôn giáo”.

Nhờ đó, nước Pháp khẳng định “nguyên lý thể tục” có giá trị hợp hiến vốn đã được đưa vào từ Hiến pháp năm 1946. Nhận định về nguyên lý phân tách của thể chế thể tục trung tính trong luật pháp được Messner viết như sau: “Nguyên tắc

1. Khảo sát các giá trị châu Âu - European Values Survey, 1990; và Y.Lambert: *Religion: L'Europe à un tournant*, Paris, Futuribles, tháng 7 & 8/2002.

hiến pháp thiết lập ra sự chia tách giữa quyền lực chính trị và tôn giáo. Nhà nước là trung lập trước các vấn đề tôn giáo, và các dịch vụ công là phi tôn giáo. Tuy thế, tính trung lập không hàm ý là nhà nước không quan tâm các tôn giáo. Luật phân ly giữa nhà nước và giáo hội năm 1905 đi ngược lại với ý kiến như thế, bởi vì là một bộ luật, nó có ý nghĩa vượt lên tất cả để bảo đảm được tự do thực hành thờ cúng tôn giáo và tổ chức các cơ sở tôn giáo; không có nghĩa là thiết lập sự thờ ơ của nhà nước đối với các tôn giáo. “Thế tục” kiểu Pháp nghĩa là thiết lập một nguyên tắc mang tính trung lập tích cực về phần nhà nước, vốn tôn trọng mọi tôn giáo và chấp thuận đa nguyên tôn giáo”¹.

Chắc chắn nhận định này của Messner khó có thể có ở mười năm trước, khi mà nhận thức xã hội cũng như các cơ quan công quyền ở nước này về nguyên lý phân tách truyền thống rất khác biệt, khi nước Pháp vẫn được coi là chọn mô hình nhà nước thế tục hệ tư tưởng hay chủ nghĩa thế tục (phân ly cứng). Chính sự thay đổi của nước Pháp, kể cả trong đời sống tôn giáo đã tạo nên bước biến chuyển này mà chúng ta sẽ có dịp thấy ở các chương tiếp theo.

Điều quan trọng là người Pháp nhìn nhận như thế nào về vị trí, vai trò của luật pháp tôn giáo. Tác giả đã có những đánh giá sắc nét về bốn yếu tố: (1) Tính đa dạng và nhạy bén của luật pháp tôn giáo; (2) Khắc phục những đặc tính lịch sử,

1. Francis Messner: *Nhà nước và tôn giáo ở Pháp, Tlđđ.*

“cuộc chiến hai nước Pháp”, hình thái “gallicanisme” độc đáo của Công giáo Pháp... mà luật pháp tôn giáo góp phần; (3) Cách mạng Pháp, luật pháp tôn giáo luôn thực hiện nguyên tắc có tính nhân văn, đó là *tự do cá nhân trên hết, không thể trao quyền riêng biệt cho các nhóm xã hội*; (4) Thiết lập một hệ thống chọn lọc về sự hợp tác giữa nhà nước và các tôn giáo. Các tôn giáo được coi là chấp nhận được trên cơ sở “triết lý thế tục” chỉ là những tôn giáo đã được phép nhận một số hình thức hỗ trợ của nhà nước,...

Cuối cùng, chúng tôi thử lựa chọn một số vấn đề cho đến hôm nay vẫn có thể coi là gai góc (mà nước Pháp đã vượt qua) trong mối quan hệ giữa luật pháp và tôn giáo.

Đó là vấn đề *hỗ trợ tài chính của nhà nước cho các tổ chức tôn giáo*.

Các nhà nước thế tục ở Đông Nam Á, Đông Bắc Á ít khi thể hiện điều này trong luật pháp vì nhiều lý do chính trị và tôn giáo khác nhau. Theo Messner, về hỗ trợ tài chính cho các tổ chức tôn giáo, Điều 2 Luật ngày 09/12/1905 nói rằng: “Nền cộng hòa không công nhận hay hỗ trợ bất cứ tôn giáo nào, cũng không trả tiền cho bất cứ chức sắc của tôn giáo nào...”. Nhà nước không được phép trả lương cho các chức sắc và người đứng đầu tôn giáo, cũng như cấm Nhà nước hỗ trợ các nhóm tôn giáo có giá trị luật hiến pháp. Tác giả nhận xét: “Nguyên tắc hiến pháp của “thế tục, cái hàm ý, về phần của nhà nước và của các cơ quan công quyền khu vực hoặc địa phương, một thái độ trung lập đối với các tôn giáo, một sự đối

xử công bằng với các nhóm tôn giáo, bản thân nó không cấm một số hình thức hỗ trợ công cộng của các nhóm tôn giáo, cho lợi ích chung hoặc cho lợi ích của các khu vực chịu sự quản lý của cơ quan công quyền khu vực hoặc địa phương, miễn là điều này được thực hiện trong khi vẫn tôn trọng các điều luật do luật đề ra”¹.

Vấn đề giáo dục, cũng là một phương diện dễ gây tranh cãi về luật pháp tôn giáo của không ít các nhà nước thế tục ở Đông Nam Á, Đông Bắc Á, khi nhà nước thực hiện nguyên tắc phân ly.

Cũng giống như ở Mỹ, dù hai nước có cách đi khác nhau, nước Pháp từ cuối thế kỷ XIX đến nay, trong cả hai khu vực giáo dục công (nhà nước quản lý) và giáo dục tư (trong đó các tổ chức tôn giáo chiếm vị trí đáng kể nhất), luôn được tu chỉnh, bổ sung để phù hợp hơn với thể chế thế tục trung tính của mình. Theo tác giả, *giáo dục tôn giáo trong hệ thống giáo dục công* là lĩnh vực dễ gây tranh cãi nhất (Luật năm 1982 chỉ cho phép ngày chủ nhật). Trước đây, Luật giáo dục năm 1959 quy định: “Nhà nước nên dùng mọi biện pháp cần thiết để bảo đảm tự do thờ cúng và giáo dục tôn giáo cho học sinh ở hệ thống trường công lập”. Chiều hướng cho phép giáo dục tôn giáo ở mức độ nhất định trong các trường công lập ở Pháp hiện vẫn tiếp diễn.

1. F. Messner: *Nhà nước và tôn giáo ở Pháp, Tlđđ*. Điều này thực ra đã được Hội đồng Nhà nước (Conseil d’Etat) thảo luận từ tháng 3/2005.

F. Messner cũng nhắc đến những biến động lớn về cải cách giáo dục ở nước Pháp trong thập kỷ 1960-1970, đặc biệt những sự kiện gần đây về *giảng dạy tôn giáo*, tiếp sau báo cáo của Debray về “Giảng dạy về hiện tượng tôn giáo trong khuôn khổ hệ thống trường học công lập”, gửi Bộ trưởng Bộ Giáo dục năm 2002, khóa đào tạo đặc biệt đã được thiết lập công khai ở các khoa của Viện đào tạo giáo viên (IUFM) cho giáo viên lịch sử, triết học và văn học, với chủ đề giảng dạy về tôn giáo như là một thực tế. Như có thể quan sát, việc nghiên cứu tôn giáo không được xem xét như một môn học đặc biệt trong chương trình học, và không có giáo viên chuyên về môn học này mà chỉ được xem xét như là thông tin phụ được giảng dạy trong các tiết học lịch sử, triết học hay văn học đã có sẵn.

Theo đó, chúng ta hiểu rõ rằng, cuộc chiến giữa những người thế tục truyền thống và những người thế tục “cởi mở” diễn ra ở nước Pháp phức tạp như thế nào.

Riêng *trường hợp giáo dục tư thực* (có lẽ hiện nay không còn tồn tại các trường tư thực đạo Hồi theo hợp đồng với nhà nước ở nước Pháp chính quốc), lại có những khía cạnh khác. Vấn đề giáo dục tư thực, trong đó có các tổ chức tôn giáo, tương tự tình hình ở Mỹ, người ta cũng đòi hỏi nhà nước có những hỗ trợ hợp lý tương đồng với trường công.

Cuối cùng, đó là vấn đề *cộng đồng tôn giáo thiểu số*.

Với nước Pháp, khái niệm “thiểu số” không còn tồn tại trong luật của Pháp. Chính phủ Pháp thường xuyên từ chối việc công nhận các “thiểu số”.

Trước vấn đề đặc biệt này, F. Messner cũng đưa ra quan điểm của mình. Một mặt ông thừa nhận về nguyên tắc, luật của Pháp chỉ công nhận tự do cá nhân. Các quyền của nhóm xã hội, trong đó có các nhóm thiểu số, không chỉ được xem là không cần thiết, mà còn là đi ngược với tự do cá nhân. Chính vì thế, về mặt lý thuyết lại phần nào mâu thuẫn với các nội dung mà luật của Pháp áp dụng cho các cộng đồng thiểu số tôn giáo. Tự do tôn giáo, và nổi bật là phương tiện tự do thờ cúng, có một chiều kích tập thể được luật pháp thừa nhận¹. Mặt khác, tác giả cho rằng, cần phải có thái độ pháp lý thấu đáo, tích cực hơn với các cộng đồng thiểu số tôn giáo nhằm tạo điều kiện cho họ về pháp lý và các điều kiện thực hành tôn giáo có liên quan (nghỉ lễ hiến sinh, lễ hội tôn giáo,...).

Như vậy, qua trường hợp nước Pháp, dù là một nước có truyền thống luật pháp, một trong những cái nôi của mô hình nhà nước thế tục, thì việc thể chế hóa quyền tự do tôn giáo tín ngưỡng cho người dân vẫn là một hành trình dài.

1. Chúng ta lưu ý rằng, Luật phân ly ngày 9/12/1905 đã đưa ra khái niệm pháp lý *Các hội thờ cúng* (Associations Cultuelles) tương ứng với các hội đoàn tôn giáo và phân loại các hội đoàn ấy theo mục đích tôn giáo hoặc thế tục. Chính sự phân loại này đôi khi lại dẫn đến một thái độ phân biệt đối xử khác. Trường hợp Đạo dụ số 10 của Bảo Đại năm 1950 mà chế độ Ngô Đình Diệm tiếp tục vận dụng ở miền Nam Việt Nam sau năm 1954 là một thí dụ điển hình. Cách phân định hai loại hội đoàn, hai khái niệm pháp lý như thế đã gây nên sự phản ứng dữ dội của Phật giáo với chính quyền Sài Gòn năm 1963.

Phần trên chúng tôi đã phân tích, so sánh hiến pháp về thể chế quyền tự do tôn giáo tín ngưỡng của nhiều nước. Xin nói thêm về trường hợp Hiến pháp Mỹ qua chính tài liệu của họ. Nhiều nghiên cứu về luật pháp và tôn giáo của các học giả Mỹ khá thống nhất về quan điểm của nhà nước đối với các tổ chức tôn giáo được phản ánh trong Hiến pháp sửa đổi lần thứ nhất của nước Mỹ. Lần sửa đổi bổ sung này bảo đảm một vị trí đặc biệt cho các hoạt động thờ cúng trong xã hội dân sự. Hiến pháp sửa đổi lần thứ nhất có một phần tuyên bố: “Quốc hội không thông qua bộ luật nào cho phép thành lập một tôn giáo, hoặc ngăn cấm tự do thực hành tôn giáo”¹.

Những “điều khoản tôn giáo” này bao trùm hai khái niệm tách biệt nhau: (1) Quốc hội sẽ không “thiết lập” một tôn giáo nào, nghĩa là sẽ không chính thức bảo trợ hay thúc đẩy tôn giáo đó; và (2) Quốc hội sẽ không ngăn trở hay can thiệp vào việc “tự do thực hành” của tôn giáo. Bởi cách lý giải pháp lý về Hiến pháp của Tòa án tối cao Mỹ, các điều khoản tôn giáo này được áp dụng cho các chính quyền tiểu bang và địa phương, cũng như cho cả nước Mỹ. Họ cũng giải thích lý do các thời điểm xuất hiện sự điều chỉnh và bổ sung các *tu chính án*. Điều đặc biệt là, *các điều khoản tôn giáo của Hiến pháp sửa đổi đầu tiên* của nước Mỹ là không hề thay đổi và luôn luôn làm cơ sở cho

1. Eric G.Andersen: Kỷ yếu Hội thảo quốc tế “Tôn giáo và pháp quyền ở Việt Nam và Đông Nam Á - Tiếp tục thảo luận”, Viện Nghiên cứu tôn giáo, Hà Nội, 2007.

rất nhiều cách giải thích pháp lý của Tòa án tối cao Mỹ. Qua những thí dụ trên đây, chúng ta một lần nữa ghi nhận rằng, việc thể chế hóa tự do tôn giáo, đức tin ở cấp độ quốc gia là hết sức đa dạng như chính lịch sử, văn hóa, đời sống tôn giáo của mỗi nước, và quá trình thể chế hóa đó được quyết định bởi vai trò to lớn của các chủ thể quyền lực, tức là các nhà nước thế tục hội nhập với quốc tế về luật pháp tôn giáo như thế nào.

3

CÁC MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THỂ TỰC

“Mỗi nước đều có tính thể tục của mình”.

J.P. WILLAIME, 2005

1. CÁC TIÊU CHÍ PHÂN LOẠI	199
1.1. Phân loại theo địa vị pháp lý	207
1.2. Phân loại theo quan hệ trực tiếp nhà nước và các giáo hội	209
2. TÍNH PHỔ BIẾN VÀ KHÁC BIỆT CỦA NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	221
3. PHÁP: MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC HỆ TƯ TƯỞNG	225
3.1. Cơ sở triết học chính trị	225
3.2. Tiếp cận lịch sử: các giai đoạn và vấn đề	229
4. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở MỸ: TÍNH THẾ TỤC NHÀ NƯỚC VÀ TÔN GIÁO DÂN SỰ	240
4.1. Vì sao người Mỹ chọn “bức tường phân tách”?	240
4.2. Vì sao người Mỹ chọn phân ly mềm?	247
4.3. Nhà nước thế tục và đời sống tôn giáo ở Mỹ	251
4.4. Tóm tắt và so sánh	254
5. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC NGOÀI ÂU MỸ	261
5.1. Thế giới Hồi giáo và nhà nước thế tục	261
5.2. Mô hình nhà nước thế tục hài hòa: trường hợp Ấn Độ	265
5.3. Mô hình nhà nước thế tục can thiệp: trường hợp Trung Quốc	272
5.4. Mô hình nhà nước thế tục can thiệp hạn chế: trường hợp Xingapo	294

1. CÁC TIÊU CHÍ PHÂN LOẠI

Ngày nay, để giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo đa phần các quốc gia đều dựa trên nguyên tắc thế tục của nhà nước, mà điển hình là nguyên tắc thế tục do các cuộc cách mạng tư sản Âu - Mỹ đã đặt ra, sau này được triển khai mạnh mẽ trong thiết chế bộ máy nhà nước như Luật phân ly năm 1905. Lý thuyết và mô hình nhà nước thế tục là một biến cố quan trọng trong lịch sử xã hội và lịch sử luật pháp nhân loại. Một mô hình nhà nước như vậy không chỉ có ý nghĩa phương pháp luận, tính triết học cao mà còn chỉ ra con đường giải quyết cơ bản vấn đề tôn giáo trong đời sống chính trị - xã hội quốc gia, đặc biệt trong mối quan hệ giữa nhà nước và các tổ chức tôn giáo. Vì thế, phát kiến vĩ đại về mô hình nhà nước thế tục được cả những nhà nghiên cứu tôn giáo ở Việt Nam đánh giá cao: “Có thể nói, ngày nay, phần nhiều các nước Âu châu thực hiện dân chủ và biết biệt lập tôn giáo với chính trị một cách khá thoả mãn, cho nên duy trì được hòa bình, tránh được các xung đột tôn giáo, bảo đảm quyền bình đẳng của công dân không kể đến chọn lựa tôn giáo và ý thức hệ của họ”¹.

1. Trần Văn Toàn: "Le problème de la philosophie au Vietnam", *Approches - Asie*, 1997, N° 15, p. 29; "Tôn giáo và chính trị", <http://www.dunglac.org>, truy cập ngày 20/10/2004.

Nguyên tắc thế tục rất quan trọng và mang ý nghĩa là tiến bộ của xã hội con người, do đó, ngay cả các nước mà Hồi giáo chiếm đa số như Thổ Nhĩ Kỳ, Malaixia cũng khẳng định là thế tục - trong ý nghĩa không kỳ thị những tín đồ thuộc các tôn giáo khác, hay phấn đấu phát triển những định chế nhà nước thế tục, song song với các định chế tôn giáo¹.

Nhưng việc lựa chọn và xây dựng một mô hình nhà nước thế tục lại là chuyện khác. Lẽ dĩ nhiên, người ta phải dựa vào những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục đã nói ở trên. Nhưng rõ ràng việc áp dụng các nguyên tắc ấy không dễ dàng vì bị chi phối bởi các yếu tố khách quan của lịch sử, chính trị, xã hội mỗi quốc gia, tính cách, đặc điểm của hệ thống tôn giáo cũng như yếu tố chủ quan là những quyết sách của thể chế chính trị nhà nước.

Chẳng hạn, lịch sử phát triển nguyên tắc thế tục ở Pháp đã đi qua hai giai đoạn, “hai ngưỡng cửa tính thế tục”, theo thuật ngữ của J. Bauberot, và đang đi vào giai đoạn thứ ba². Giai đoạn đầu được đánh dấu bằng cách thiết lập hồ sơ hộ tịch, quy định lễ cưới thế tục và đưa ra một hệ thống những tôn giáo được thừa nhận; giai đoạn hai từ những năm 1880 trở đi, tách hệ thống giáo dục ra khỏi nhà thờ, bỏ hệ thống các tôn giáo được thừa nhận và như vậy, xem tôn giáo là chuyện riêng tư, thì rõ ràng việc lựa chọn mô hình nhà nước thế tục cũng như sự điều chỉnh mô hình đó là hết sức phức tạp. Luật phân

1. Phạm Thị Vinh: "Hồi giáo và nhà nước Malaysia", Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo*, số 5, 2002, tr. 60.

2. J. Baubérot, Micheline Milot: *Laïcites sans frontières*, *Ibid*, p. 210.

ly được áp dụng từ ngày 09/12/1905, ngoài những điều khoản như trên, còn có những điều khoản “cởi mở” hơn, tôn trọng tự do tín ngưỡng, tôn trọng tự do thực hành các tôn giáo và tổ chức nội bộ của tôn giáo, các tôn giáo khác nhau được sử dụng các cơ sở tôn giáo công cộng,... Điều này dường như đã và đang buộc nước Pháp phải điều chỉnh mô hình nhà nước thế tục của mình... Các nước xã hội chủ nghĩa trước đây, lại luôn coi những nguyên tắc phân tách quyền lực tôn giáo và chính trị như Lenin đã chỉ ra ngay từ trước Cách mạng Tháng Mười năm 1917 là bất di bất dịch¹.

Tuy nhiên cần phân biệt nguyên tắc thế tục với nội dung nêu trên với thuyết duy thế tục, “một trào lưu tư tưởng thật sự, có cương lĩnh theo đuổi mục tiêu giải phóng xã hội khỏi mọi ảnh hưởng tôn giáo và đôi khi gắn với những hình thức của thuyết vô thần nhà nước”².

Nguyên tắc thế tục cũng cần được phân biệt với quá trình thế tục hóa, là một quá trình bao quát hơn, mô tả sự thay đổi vai trò xã hội của tôn giáo trên cả ba cấp độ vi mô, trung mô và vĩ mô, trên bình diện văn hóa cũng như cơ cấu xã hội³.

1. Đỗ Quang Hưng: “Nhà nước và Giáo hội - Mấy vấn đề lý luận và thực tiễn”, Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo*, số 5, 2002, tr. 5; Đỗ Quang Hưng (chủ biên): *Bước đầu tìm hiểu về mối quan hệ giữa Nhà nước và Giáo hội*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 2003, tr. 9-40.

2. Sabino Acquaviva, Enzo Pace: *La sociologie des religions*, Ed. Du Cert, Paris, 1998, p. 152.

3. Nguyễn Xuân Nghĩa: “Tôn giáo và quá trình thế tục hóa”, Tạp chí *Xã hội học*, số 01/1996, tr. 8-14. Ở Việt Nam, tác giả Nguyễn Xuân Nghĩa là người viết tương đối nhiều về chủ đề này.

Nguyên tắc thế tục chỉ là một phần biểu hiện của quá trình thế tục hóa trên bình diện cơ chế và tổ chức trong mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội.

Chúng ta cũng cần xem xét thêm một số quan điểm về tiêu chí phân loại các nhà nước thế tục qua một số tác giả quen thuộc.

Thí dụ, tác giả Mỹ Arthur E. Sutherland thuộc Đại học Harvard, trong *Bách khoa toàn thư Mỹ* (Encyclopedia Americana), mục “Giáo hội và Nhà nước” đưa ra sự phân loại với hai mô hình: những nhà nước có liên kết với một tổ chức giáo hội (như Anh quốc) và những nhà nước hoàn toàn phân ly với các Giáo hội VI (như Mỹ)¹.

Louis de Naurois trong mục “Giáo hội và Nhà nước” thuộc tập *Encyclopedia Universalis* (Bách khoa toàn thư Pháp) đã phân ra ba giai đoạn: giai đoạn thần quyền, giai đoạn theo mô hình Pháp mà điển hình là thời Napoléon (với nội dung chủ yếu là nhà nước kiểm soát giáo hội) và giai đoạn theo chủ nghĩa tự do mà tác giả nêu điển hình như là Pháp, Mỹ².

Ở Việt Nam, Đặng Nghiêm Vạn không đưa ra ý kiến về mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam, ông chỉ lưu tâm đến mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội, từ đó đã phân thành

1. A. E. Sutherland: “Church and State”, *The Encyclopedia Americana*, 2000, p. 697-698.

2. Louis de Naurois: “Église et État», *Encyclopedia Universalis*, 1997, p. 976-980.

ba loại hình chế độ tôn giáo và nhà nước có liên quan đến vấn đề này: chế độ quốc giáo, chế độ thoả hiệp và chế độ thế tục¹. Bản thân chúng tôi trong khi tham khảo ba giai đoạn của lịch sử thế tục: giai đoạn chế độ thần quyền, giai đoạn xung đột và giai đoạn quốc gia thế tục (từ thế kỷ XVIII trở đi với khuynh hướng triết học Ánh sáng), đối chiếu với thực tiễn lịch sử tôn giáo ở Việt Nam đi đến một nhận định. Trước năm 1945, có thể nói *chưa xuất hiện mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam, trừ những yếu tố của tính thế tục và xã hội thế tục*. Đồng thời, chúng tôi cũng cho rằng, Sắc lệnh số 234 về quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng mà Chủ tịch Hồ Chí Minh ký là dấu mốc đầu tiên của sự hình thành mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam². Điều này, chúng tôi có dịp trở lại ở các chương tiếp theo.

Malcolm Hamilton trong một công trình khá nổi tiếng về xã hội học tôn giáo có nhận xét: “Không có một mô hình nhà nước thế tục nào chung cho mọi xã hội. Tiến trình thế tục hóa tự nó bị ảnh hưởng bởi điều kiện xã hội, lịch sử tôn giáo của mỗi quốc gia”³... Năm 2005, tại Paris, trong Hội nghị quốc tế nhân 100 năm ra đời Luật phân ly năm 1905, người ta đánh giá lại quá trình tìm kiếm các mô hình nhà nước thế tục, chủ yếu

1. Đặng Nghiêm Vạn: *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo tại Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2001, tr. 325-326.

2. Đỗ Quang Hưng: *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2014.

3. Malcolm Hamilton: *The Sociology of Religion: An Introduction to Theoretical and Comparative Perspectives*, Taylor & Francis, 2002, p. 201.

là đóng góp của các nhà nghiên cứu Pháp và Mỹ, hai quốc gia có những mô hình nhà nước thế tục đặc biệt và có ảnh hưởng quốc tế sâu rộng nhất.

Đã đến lúc chúng ta có thể kết lại vấn đề, đại thể có thể đưa ra *hệ thống tiêu chí phân loại mô hình nhà nước thế tục*.

Như đã nói ở trên, trong quá trình phát triển tư tưởng về một nhà nước thế tục, cùng với sự đúc kết tư duy lý luận của nhiều thế hệ học giả, nhất là ở khu vực Âu - Mỹ, đầu thế kỷ XX, người ta đã có những nhận thức khá thống nhất. Hệ thống tôn giáo thế giới và đời sống tôn giáo đều có sự chuyển đổi mạnh mẽ trước áp lực của xã hội hiện đại và tính hiện đại. Phần lớn các quốc gia kể từ sau các cuộc cách mạng tư sản Pháp nửa sau thế kỷ XVIII, tiếp theo đó là sự ra đời hàng loạt các *nhà nước - dân tộc (Nation - State)*, đã vận dụng lý thuyết của chủ nghĩa thế tục để mơ tưởng tượng một nhà nước thế tục phi tôn giáo, như chúng ta đã phân tích ở trên. Loại nhà nước này dù có rất nhiều mô hình, nhưng giống nhau trên những nguyên lý thế tục chủ yếu. Nhà nước thế tục cũng có những loại hình đặc biệt mà giới nghiên cứu gọi là *nhà nước vô thần (Etat Athée)*, cũng sẽ được đề cập, mặc dù chúng có những khía cạnh phức tạp.

Việc định dạng các mô hình nhà nước thế tục sẽ được đề cập ở dưới đây.

Đối cực với mô hình nhà nước thế tục chính là mô hình “*nhà nước thần quyền*” hay “*nhà nước tôn giáo*” (religion state trong tiếng Anh, trong tiếng Pháp là religion confessionnel) với

đặc tính là duy trì vai trò tuyệt đối về tinh thần, hệ ý thức, pháp luật nhà nước đồng nhất với luật tôn giáo (rõ nhất là Luật Hồi giáo, Luật Sharia (Luật Hồi giáo nói chung, Luật Do thái,...).

Những quốc gia như Iran, Ảrập Xêút,... là những nước theo mô hình này. Như đã nói ở trên, những quốc gia này lấy “luật đạo” bao phủ “luật đời”. Điều quan trọng trong các nhà nước như thế, người đứng đầu nhà nước thường là giáo chủ của các tôn giáo lớn; không gian công cộng và không gian tôn giáo thật khó tách biệt.

Thí dụ, Luật cơ bản của Nhà nước Ảrập Xêút tức Hiến pháp của nước này, ngay trong điều khoản tổng quan, Điều 1 có ghi: “Vương quốc Ảrập Xêút là một Vương quốc Hồi giáo Ảrập có chủ quyền toàn vẹn. Tôn giáo của nó là Hồi giáo và Hiến pháp là Kinh Quran (Book of God) và bộ luật *Sunnah* (truyền thống) của sứ giả của Thánh Allah, mang theo lời chúc phúc và hòa bình cùng với mình (PBUH). Ngôn ngữ của nhà nước là tiếng Ảrập và thủ đô là thành phố Riyadh”¹. Gần như đây cũng là ngôn ngữ hiến pháp chung của những nước Hồi giáo vẫn đi theo thể chế nhà nước thần quyền.

Một ghi chú cần thiết khác là, ngay ở những quốc gia đó, trong một chừng mực nào đấy, người ta vẫn phải tiếp thu những “tính thể tục” nhất định. Trong những nước loại này,

1. *Basic Law of Governance*, Royal Order, N°. (A/91), 27 Sha’ban 1412H-1 March 1992, Published in Umm al-Qura Gazette N°. 3397, 1992.

trường hợp Thổ Nhĩ Kỳ là tiêu biểu nhất cho việc “thoát ra khỏi” nhà nước tôn giáo để trở thành nhà nước thế tục đầu tiên của thế giới Hồi giáo.

Một trong những trường hợp đặc biệt như thế là Hiến pháp Iraq, một hơi hướng của chủ nghĩa thế tục đã hiện khá rõ: Hồi giáo là tôn giáo chính thức của nhà nước và nó là một nguồn pháp luật nền tảng.

Không có luật nào có thể được ban hành mà mâu thuẫn với các điều khoản được thiết lập của Hồi giáo.

Không có luật nào có thể được ban hành mà mâu thuẫn với các nguyên tắc của dân chủ.

Không có luật nào có thể được ban hành mà mâu thuẫn với các quyền và quyền tự do cơ bản như được quy định trong Hiến pháp này¹.

Nhìn một cách đại thể, theo chúng tôi thấy có thể phân chia ba phương pháp phân loại.

Thứ nhất, ưu tiên cho mô hình lý tưởng của *chủ nghĩa thế tục*, chủ yếu dựa trên nguyên lý quan trọng, đó là nguyên lý về *sự phân tách*. Theo đó, chúng ta thường thấy có hai mô hình có tính bao quát, đó là: *chế độ phân ly cứng* (nghiêng về “*chủ nghĩa thế tục*”) và *phân ly mềm* (nghiêng về “*tính thế tục*”). Loại phân chia này sớm nhất từ đầu thế kỷ XX, ngày nay có vẻ người ta ít sử dụng.

1. W. Cole Durham and Brett Scharffs: *Luật pháp và tôn giáo: tiếp cận so sánh quốc gia, quốc tế*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2014, tr. xi.

Thứ hai, các mô hình nhà nước thế tục ưu tiên cho thể chế luật pháp mà khâu then chốt là công nhận hay không công nhận địa vị pháp lý của các tôn giáo. Theo đó, có bốn mô hình thế tục khả thi của Bauberot.

Thứ ba, các mô hình thế tục ưu tiên cho cách nhìn quản lý nhà nước về tôn giáo, nói cách khác, là đề cao tính chủ thể của nhà nước và mức độ tôn trọng quyền tự quyết của các giáo hội. Theo đó, có năm mô hình khả thi của T. Jeremy Gunn.

Dưới đây chúng ta sẽ đi vào cụ thể. Xin nói ngay, lối phân loại thứ nhất, thực tế đã được đề cập ở chương trước, không nhắc lại ở đây trừ trường hợp cần thiết. Chúng ta sẽ đi cụ thể ở loại tiêu chí thứ hai và thứ ba, vốn là sự phân loại gần với thực tế đời sống tôn giáo nhất.

1.1. Phân loại theo địa vị pháp lý

Chuyên gia nổi tiếng về nhà nước thế tục J. Bauberot đã tổng kết hơn một trăm năm về xây dựng mô hình nhà nước thế tục ở châu Âu và đưa ra bốn mô hình khả thi sau đây¹:

1. J. Bauberot: “Tôn giáo và tính hiện đại, thể chế thế tục trung lập và thế tục hóa trong cuộc khủng hoảng của tính hiện đại ở châu Âu” (nguyên bản “*Laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en europe*”), Tạp chí *La documentation Française, Les cahiers Français*, số 273, Paris, tháng 10-12/1995. Những năm gần đây, khi ở Pháp và châu Âu có cuộc “khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục”, tác giả này đã có những nghiên cứu bổ sung trong một tác phẩm mới xuất bản năm 2011, Jean Baubérot, Michelin Milot: *Laïcité sans frontière* (Thế tục không biên giới), Seuil, Paris, 2011. Trong đó tác phẩm này, tác giả có thêm những nhận định “điều chỉnh” các mô hình này.

- *Mô hình nhà nước dân tộc - tôn giáo (ethno-religion)*, cho những nước như Bắc Âu với đạo Tin lành; Italia, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha với Công giáo; Hy Lạp với Chính thống giáo. Với những nước này, nhà nước công nhận, dựa vào một *tôn giáo chủ lưu* nhưng vẫn tôn trọng các tôn giáo còn lại. Như vậy, mô hình này khá giống với mô hình các học giả Mỹ đưa ra (mô hình “tôn giáo được chính thức hoá”).

- *Mô hình tôn giáo dân sự* cho những nước thực hiện hòa nhập các giá trị tôn giáo vào xã hội dân sự (tiêu biểu như Mỹ). Biểu tượng tôn giáo trong các không gian công cộng nhiều khi đồng nhất với biểu tượng quốc gia.

- *Mô hình đa nguyên tôn giáo (pluralisme)* dành cho các nước công nhận một số tôn giáo chính (con số này không cố định), phù hợp với tính đa dạng tôn giáo của nước ấy (Đức, Bỉ, Hà Lan,...), đồng thời tôn trọng các “tôn giáo còn lại”. Mô hình đa nguyên tuy không phổ biến rộng ở châu Âu nhưng lại là mô hình thích hợp nhất với nhiều nước ở châu Á.

- *Mô hình thể chế thế tục trung lập (laïcité)* là mô hình đặc biệt nhất, tiêu biểu như nước Pháp, trong đó nhà nước không “công nhận” bất cứ một tôn giáo nào, mọi tôn giáo lớn, nhỏ trước nhà nước đều phải thực hiện luân lý thế tục (moral laïque).

Thực ra, cách phân loại này tỏ ra khá phù hợp với tình hình tôn giáo và xã hội Âu - Mỹ, nơi mà truyền thống luật pháp lâu đời, có kinh nghiệm. Không những xã hội mà hệ thống tư pháp hoàn toàn có thể theo dõi, quản lý cả phía công

quyền và tôn giáo. Tất nhiên, cũng có những trường hợp đặc biệt mà khó có thể nói rạch ròi rằng quốc gia ấy ở một mô hình cụ thể nào trong bốn loại kia. Thí dụ, trường hợp Anh quốc, nhìn hình thức có vẻ như nước này thuộc mô hình thứ nhất vì Anh giáo có vị thế một tôn giáo chủ lưu. Anh giáo ở nước Anh còn có quyền lực tinh thần và chính trị cao hơn đạo Tin lành ở một số nước Bắc Âu. Mặt khác, cho đến hiện nay, bản thân người Anh đôi lúc cũng băn khoăn mình có thuộc loại hình *nhà nước thế tục* hay không, dù rằng về phương diện xã hội thì họ rất an tâm với “xã hội thế tục”.

Trường hợp Tây Ban Nha cũng vậy. Sau cải cách hiến pháp và ban hành luật tôn giáo giữa thập niên 1980 theo xu thế thúc đẩy dân chủ hóa, ảnh hưởng của Công giáo ở nước này cũng đã khác nhiều, ý nghĩa “tôn giáo chủ lưu” với Công giáo ở Tây Ban Nha hiện cũng rất khác trước.

1.2. Phân loại theo quan hệ trực tiếp nhà nước và các giáo hội

Trong tham luận của T. Jeremy Gunn, tại Hội thảo khoa học quốc tế “Tôn giáo pháp quyền ở Việt Nam và Đông Nam Á - Tiếp tục thảo luận”, ông đã đưa ra một sự phân loại theo phương án này. Trong đó, ông đã nói rõ ý tưởng nghiên cứu của mình rằng, mặc dù không có một lĩnh vực luật pháp nào mà các hoạt động thực tiễn lại đa dạng như lĩnh vực quản lý tôn giáo và thực tế rằng mỗi quốc gia là một mô hình duy nhất, tuy nhiên, các chuyên gia tôn giáo học so sánh thường xác định một số mô hình cơ bản, trong đó nhà nước tuân theo

mức độ B (theo tiêu chuẩn của châu Âu)¹ đều phải nhấn mạnh là có rất nhiều loại hình hoạt động thực tiễn trong mỗi lĩnh vực khác nhau. Cũng cần chỉ rõ rằng, một số nhà nước sẽ theo các cách thức tiếp cận lai ghép và sẽ kết hợp nhiều mặt khác nhau từ các mô hình khác nhau. T. Jeremy Gunn mô tả lần lượt năm mô hình phổ biến mặc dù chúng ta có thể dễ dàng bổ sung thêm những mô hình khác nữa.

Thứ nhất, mô hình tôn giáo nhà nước.

Theo T. Jeremy Gunn, ở nhiều nước trên thế giới, có sự tồn tại một tôn giáo chính thống. Ngoại trừ rất ít trường hợp, tôn giáo nhà nước đó là tôn giáo của đại đa số dân cư trong đất nước và hầu như gắn bó chặt chẽ với lịch sử của đất nước đó. Ví dụ thường được trích dẫn về một tôn giáo nhà nước là trường hợp Giáo hội Anh quốc. Nhiều nước cũng có một tôn giáo là chính thống.

Vì vậy, ví dụ như ở Anh, Nữ hoàng Elizabeth cũng là người quản lý giáo hội. Những phiên bản khác nhau của mô hình này đúng với hầu hết các quốc gia châu Âu (hoặc các vùng lãnh địa) từ sau khi đế chế La Mã sụp đổ. Người ta có thể đặt câu hỏi là liệu Tây Ban Nha có phải là một ví dụ điển hình của một nước có quốc giáo hay không? Mặc dù phần lớn những

1. Liên minh châu Âu (EU) có quy định trong luật pháp tôn giáo của mình với hai cấp độ: cấp độ A, dành cho những quy định tổng quát về quyền tự do tôn giáo, đức tin, cấp độ B đòi hỏi những định chế luật pháp cụ thể hơn. Thường thì các quy định ở cấp độ B phức tạp hơn nhiều.

học giả tôn giáo và luật pháp Tây Ban Nha gần như phản đối nhận xét này, và mặc dù thực tế hiện nay đã khác so với giai đoạn trước năm 1975, Giáo hội Công giáo thực sự có một vị trí ưu tiên trong quốc gia mà Công giáo chiếm phổ biến này và Công giáo đã được hưởng những thiên vị về luật pháp hơn so với bất cứ tôn giáo nào khác.

Còn ở Nhật Bản, đạo Shinto (Thần đạo) đã trở thành tôn giáo chính thống của cả nước, với những hệ quả đáng tiếc của sự pha trộn đã trở nên rõ ràng vào những năm 1930. Hầu hết những nước mà phần lớn dân số là người Hồi giáo thì Hồi giáo được coi là tôn giáo chính thống. Một vài quốc gia (chiếm thiểu số) chấp thuận Luật Hồi giáo (*Sharia*) tạo nên một phần nền tảng cơ bản của luật pháp nhà nước.

Ở những nước như vậy thì nhà nước dường như đóng vai trò giáo dục và lựa chọn giáo sĩ, xây dựng cơ sở thờ tự và hỗ trợ về tài chính cho tôn giáo chính thống. Luật pháp thường ưu đãi đối xử với tín đồ theo quốc giáo, như quyền sử dụng những cơ sở nhà nước (bệnh viện, nhà tù, quân đội và trường học). Khuynh hướng hiện nay cho thấy có một sự suy giảm của các giáo hội được hình thành trong thế giới Kitô giáo, đồng thời cũng cho thấy có một sự cố kết quan hệ giữa Hồi giáo và nhà nước ở các quốc gia theo Hồi giáo (mặc dù còn có những ngoại lệ cơ bản và những phản ví dụ).

Theo chúng tôi, “tôn giáo nhà nước” như sự diễn giải nội dung của T. Jeremy Gunn vẫn chưa tạo nên sự an tâm của mô hình khi phân loại vì bản thân khái niệm này khá

rộng và rất lỏng lẻo trong tiêu chí. Không ít các quốc gia có những loại hình tôn giáo giống nhau nhưng lại khó có vị trí tôn giáo nhà nước,...

Thứ hai, mô hình nhà nước hỗ trợ tôn giáo.

Mô hình phổ biến thứ hai là ở những nước mà nhà nước hợp tác chặt chẽ với nhiều hơn một tôn giáo nhưng không phải là với tất cả các tôn giáo. Có lẽ ví dụ rõ ràng nhất là Cộng hòa Liên bang Đức. Ở Đức có hai dòng tôn giáo chính là Công giáo và Tin lành Phúc Âm (Phái Luther). Cả hai dòng đều cân bằng về mặt số lượng con chiên và về mặt quyền lợi nhận được từ chính phủ. Ngoài ra cũng có một vài thực thể tôn giáo khác về mặt chính thức vẫn có những quyền về tài chính và những quyền lợi khác như hai tôn giáo thống trị trên. Không tính đóng góp về phúc lợi, ở Đức người ta vẫn suy đoán rằng các tổ chức tôn giáo là đối tác của chính phủ trong việc mang lại những dịch vụ xã hội và rằng nên có những mối quan hệ công việc thật chặt chẽ giữa các cơ sở tôn giáo và nhà nước. Về một khía cạnh nào đó thì rất nhiều nước thuộc khu vực Mỹ Latinh lấy mô hình kết hợp giữa loại thứ nhất (tôn giáo nhà nước) và loại thứ hai (hỗ trợ tôn giáo). Trong khi đó, các nước thuộc khu vực Mỹ Latinh bắt buộc phải tách khỏi các giáo hội nhà nước chính thống và Giáo hội Công giáo La Mã được xem như là một đối tác của nhà nước.

Mô hình *hỗ trợ tôn giáo*, có vẻ như rất xa lạ và đối nghịch với những nước theo mô hình tôn giáo phân tách cứng, nơi mà người ta rất e ngại việc nhà nước hỗ trợ/nuôi dưỡng các tôn

giáo vì điều này dễ xung đột với nguyên tắc phân tách (tài sản và tài chính quốc gia).

Thứ ba, mô hình phân ly nhà nước - tôn giáo.

Mô hình thứ ba là nhà nước không ưu tiên cũng không phân biệt đối xử với bất cứ tôn giáo nào. Đồng thời, theo mô hình này, nhà nước không chính thức lợi dụng bất kỳ tôn giáo nào để thúc đẩy các chính sách quốc gia. Trong khi hầu như chắc chắn không có một ví dụ hoàn hảo nào cho mô hình này, một quốc gia mà có lẽ tương đối gần giống với nó là Mỹ. Nói chung, Mỹ là một quốc gia có một cách tiếp cận tương đối công bằng. Ở đó, chính phủ không can thiệp vào hoạt động tôn giáo (trừ phi hoạt động đó được coi là vi phạm luật hình sự). Không giống như các quốc gia theo mô hình nhà nước hỗ trợ tôn giáo, các quốc gia theo mô hình phân ly, trừ trường hợp ngoại lệ, không tài trợ cho các hoạt động tôn giáo. (Sau nước Mỹ, quốc gia được nhận định là giống với mô hình này là Pháp, nhưng vì lý do tôi sẽ nói dưới đây, nên hiểu mô hình ở Pháp là nhà nước can thiệp vào tôn giáo). Trong hình thức thể hiện rõ ràng nhất, một nhà nước theo mô hình phân ly không tài trợ cho các hoạt động tôn giáo và vì thế cũng không can thiệp (về mặt luật pháp) vào các hoạt động tôn giáo.

Loại hình này cũng là sự pha trộn giữa mô hình *một* và *bốn* của Bauberot. Đây cũng là một bài toán khó, khá phổ biến với các nước Âu - Mỹ khi họ phải hài hòa giữa nguyên lý thế tục với việc cảnh giác *một thế tục loại trừ*, bất lợi cho quan hệ với tôn giáo.

Thứ tư, mô hình nhà nước can thiệp vào tôn giáo.

Có nhiều quốc gia thường được coi là thuộc mô hình phân li hoặc thế tục với những đặc điểm của mô hình thứ ba, nhưng thực tế nhà nước lại chủ động can thiệp vào những hoạt động tôn giáo. Ở những quốc gia như thế, nhà nước trở nên liên quan một cách chủ động vào việc điều chỉnh các hoạt động nội bộ các tôn giáo và cố gắng định hướng tôn giáo. Thổ Nhĩ Kỳ, một quốc gia được coi là thuộc mô hình phân ly, trên thực tế luôn đặt chính phủ vào giữa rất nhiều vấn đề tôn giáo. Ví dụ, chính phủ nước này phải chịu trách nhiệm giáo dục tín đồ Hồi giáo ở trường công lập, kiểm soát việc giáo dục tôn giáo với trẻ em, và thậm chí còn viết các bài thuyết giáo cho lễ cầu nguyện thứ sáu. Nước Pháp, một quốc gia theo mô hình can thiệp khác, cũng liên quan nhiều đến các vụ việc nội bộ tôn giáo, dù không sâu sắc như ở Thổ Nhĩ Kỳ. Nhà nước Pháp hỗ trợ kinh phí cho việc giảng dạy tôn giáo ở các trường tư thục, sở hữu và điều hành các công trình kiến trúc tôn giáo được xây dựng trước năm 1905, và sáng lập ra một tổ chức cho các nhà lãnh đạo Hồi giáo ở Pháp. Các quốc gia Trung Á trước đây thuộc Liên Xô (Cadắcxtan, Tuốcmênistan, Kiêrgikixtan, Uđôbêkixtan, Tátđikixtan) có thể được coi là theo mô hình can thiệp. Dựa vào các phương diện đã từng được nhấn mạnh, Xingapo có thể cũng được coi hoặc là một quốc gia theo mô hình nhà nước can thiệp vào tôn giáo (tiến đến gần sự kiểm soát hoàn toàn) hoặc là một quốc gia thuộc mô hình thứ năm dưới đây (mô hình nhà nước kiểm soát hoàn toàn), trong đó tôn giáo được tự do hơn chút ít so với các quốc gia như Trung Quốc và Cuba.

Loại mô hình này ít nhất là đã từng có thực trong đời sống tôn giáo và xã hội ở nhiều quốc gia như sự phân tích của tác giả. Tuy vậy, về mặt phương pháp luận trong phân loại, chúng ta khi vận dụng ý kiến của tác giả, cũng cần có cái nhìn khách quan và tính lịch sử hơn.

Thứ năm, mô hình nhà nước kiểm soát tôn giáo.

Mô hình cuối cùng bao gồm những quốc gia mà ở đó nhà nước giám sát, trực tiếp hay gián tiếp, hầu hết tất cả các hoạt động tôn giáo. Có lẽ ví dụ rõ ràng nhất của hình mẫu thứ năm này là Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa. Tất cả các hoạt động tôn giáo ở Trung Quốc nằm dưới sự kiểm soát trực tiếp của nhà nước và sự kiểm soát gián tiếp của Đảng Cộng sản Trung Quốc qua Ban Công tác Mặt trận thống nhất Trung ương Đảng Cộng sản Trung Quốc. Về cơ bản, nhà nước phê chuẩn tất cả những người đứng đầu các tôn giáo và kiểm soát thông điệp mang tính tôn giáo của các tổ chức tôn giáo. Chính phủ đánh giá các thông điệp tôn giáo đó không hẳn là qua phương diện thần học của chính nó, mà chủ yếu xem chúng có đồng thuận với các học thuyết chính trị quốc gia hay không. Trong khi đó, trên một vài phương diện, Ả-rập Xêút có thể được coi là một quốc gia có quốc giáo cũng có thể coi là theo mô hình kiểm soát tôn giáo. Ả-rập Xêút cố gắng kiểm soát, hoặc thậm chí là ngăn chặn, những thực hành tôn giáo của một tôn giáo không được ưu tiên, bao gồm cả các nhánh phái Hồi giáo khác.

Mô hình này cũng chỉ là khác cấp độ với mô hình thứ tư. Cuối cùng, vẫn là lịch sử cụ thể và sự xem xét các chiều kích

thực sự của chính sách tôn giáo mỗi quốc gia với những biểu hiện ứng xử bên ngoài.

Nói tóm lại, tìm hiểu các tiêu chí và phân tích mô hình các nhà nước thế tục là rất cần thiết, nhất là trong việc đánh giá mối quan hệ nhà nước và giáo hội cũng như chính sách tôn giáo. Nói cho cùng, *việc tìm được một mô hình nhà nước thích hợp cũng là điều kiện tiên quyết để có chính sách tôn giáo đúng đắn thích hợp.*

Suy nghĩ này sẽ được chúng tôi trở lại trong việc trình bày về mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam ở chương cuối cùng.

Lưu ý rằng, Cole Durham và Brett Scharffs trong cuốn sách nói trên cũng đưa ra năm mô hình tương tự trên đây. Gần như chỉ có sự khác biệt giữa hai loại mô hình này ở chỗ, một bên tỏ ra chú trọng phân tích hơn loại hình thế tục kiểu Pháp cũng như “nhà nước kiểm soát” còn một bên thì chú trọng mô hình “tôn giáo nhà nước”.

Lỗi phân định mô hình nhà nước thế tục kiểu Mỹ chú trọng vào thái độ ứng xử của nhà nước với các tổ chức tôn giáo cũng như việc nhìn nhận vai trò của các tôn giáo như thế nào trong chính trị, xã hội. Lỗi nhìn này vì thế không thấy rõ thái độ của nhà nước với các tôn giáo cụ thể cũng như địa vị pháp lý của họ.

Mô hình nhà nước thế tục theo kiểu châu Âu, trước hết của Pháp có những nét riêng biệt. Dường như đối với châu Âu, mô hình các nhà nước thế tục quan tâm trước hết đến việc phải thể hiện rõ những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục (vì thế

đôi khi quá cứng rắn). Mô hình nhà nước thế tục ở châu Âu hình thành khá sớm, từ thế kỷ XVIII, với mô hình *thế chế thế tục trung lập tích cực*. Sau khi có Luật phân ly (1905), xu hướng xóa bỏ việc “công nhận các tổ chức tôn giáo” và “xóa bỏ việc cung cấp tài chính”,... khiến cho đầu thế kỷ XX đã hình thành thế chế *cộng hòa thế tục* như ở Pháp.

Thực tiễn xây dựng luật pháp tôn giáo ở các nước Âu - Mỹ đã chứng tỏ rằng xu thế xây dựng mô hình nhà nước thế tục ngày càng có ý nghĩa phổ biến nhưng những vấn đề đặt ra hiện nay cho mô hình này cũng còn nhiều phức tạp. Các mô hình nhà nước thế tục nói như Bauberot cũng là “khả thi” và có ý nghĩa tương đối. Ngay ở nước Pháp hiện nay, người ta vẫn đang tranh luận về cái mô hình mà Hiến pháp nước Pháp đã khẳng định năm 1958 rằng “nước Pháp là một nước cộng hòa thế tục” xung quanh việc mô hình này đã thật sự thoả mãn ba nguyên lý này hay chưa: i - tự do ý thức, tự do tín ngưỡng; ii - bình đẳng về quyền lợi và nghĩa vụ của mọi công dân; iii - tính độc lập của nhà nước và tôn giáo.

Thực ra, việc lựa chọn các mô hình nhà nước thế tục ngoài những khó khăn trong việc thể hiện mục tiêu, tính cách chính trị cơ bản của quốc gia và đảng cầm quyền, các định chế của hiến pháp, luật dân sự và hàng loạt bộ luật liên quan khác thì các nước còn phải tính đến truyền thống văn hóa, tôn giáo của dân tộc. Lẽ dĩ nhiên, một nhà nước thế tục phải là một “nhà nước của xã hội” không chỉ là nhà nước để giải quyết các quan hệ với tôn giáo, dù rằng đó là một trong những mục tiêu quan trọng nhất.

Một số khó khăn khác

Như đã nói ở trên, khó khăn thường thấy lại chính ở các bản *hiến pháp thế tục* trong các “môi quan hệ lớn” giữa nhà nước với các tổ chức tôn giáo. Chúng ta đã nói ở chương trên, hiến pháp của các nhà nước thế tục thường gặp nhau ở các điểm chính yếu sau đây:

- Sự chia tách của giáo hội và nhà nước;
- Nhà nước không ban hành luật trên cơ sở của bất kỳ tôn giáo nào;
- Cần phải có tự do về tôn giáo, đức tin;
- Một nguyên tắc về khoan dung tôn giáo.

Trong khi đó có rất nhiều nội dung, không ít điều nhạy cảm và phức tạp trong các quốc gia mà có cả các tôn giáo chủ lưu, chí ít là những tôn giáo lớn có truyền thống lịch sử, chính trị, xã hội, văn hóa và quá nhiều các tôn giáo nhóm nhỏ, đặc biệt phức tạp là các nhà nước thế tục trong thế giới Hồi giáo. Dưới đây là một số điều luật như thế, không phải dễ dàng được ghi nhận (tất cả hoặc một số điều):

- Nhà nước không công nhận, hỗ trợ tài chính hay bao cấp cho bất kỳ tôn giáo nào;
- Cần phải có tự do thực hiện, thực hành tôn giáo;
- Cấm kỳ thị chống lại bất kỳ công dân vì lý do tôn giáo của họ;...

Trong hiến pháp thì đã vậy, nhưng trong đời sống thực tiễn xã hội và tôn giáo, còn rất nhiều những yêu cầu về “tự do tôn giáo đặc biệt” của cộng đồng các tín đồ tôn giáo trong mỗi quốc gia. Những năm gần đây, chỉ riêng việc giải quyết các xung đột giữa luật hiến pháp với luật địa phương và những quy định đặc thù mang yếu tố tôn giáo (quyền không thể hiện niềm tin tôn giáo trên hộ chiếu, giấy tờ tùy thân, quyền lái xe với phụ nữ Hồi giáo; thậm chí quyền được ngồi sau xe máy...) đã vô cùng phức tạp.

Ở mức độ lớn hơn đó là việc thể chế hóa các quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng trong các không gian công cộng. Dưới đây là một số đòi hỏi như thế.

- Không cho phép bất kỳ hoạt động nào trong các trường học công và các khu vực chính phủ quản lý khác mà có thể được nhìn nhận là một xác nhận chính phủ về tôn giáo;
- Không thể hiện các biểu trưng tôn giáo trong các trường học công, tòa án và các văn phòng chính phủ khác;
- Các giáo hội không được phép tham gia vào giáo dục công.

Chúng tôi đã ít nhiều nói về vấn đề này ở Pháp, Mỹ và một số nước khác. Nhưng ngay ở một nước được coi là *thế tục phân tách mềm*, có phần xa lạ với chủ nghĩa thế tục đến mức mà người ta nghi ngờ quốc gia đó có phải là nhà nước thế tục hay không, hay chỉ có xã hội thế tục như nước Anh thì vẫn tồn tại các đòi hỏi đó.

Nhận xét về điều này G. Phillips viết khá chính xác: “Mỹ, Mêhicô, Pháp, Thổ Nhĩ Kỳ và Ấn Độ, tất cả đều có những nguyên tắc chủ nghĩa thế tục theo các hiến pháp của họ và do đó là những mô phỏng rõ ràng của các nhà nước thế tục cho phép chúng ta thấy được một số điểm chung dù rằng họ là những nền dân chủ khác biệt về địa lý, lịch sử, chính trị, kinh tế, xã hội và tôn giáo”¹.

Thực ra việc xác định mô hình nhà nước thế tục không phải chỉ một lần, nhất nhất như một. Ngược lại, mô hình ấy cần có sự điều chỉnh, có khi liên tục. Lẽ dĩ nhiên, người ta cũng hướng tới tính ổn định cho mô hình nhà nước thế tục của mình bằng những đạo luật cơ bản. Riêng với Việt Nam, theo chúng tôi, mô hình này bắt đầu vào năm 1955².

Có một nhận xét thú vị là tất cả những nước này, bất chấp tranh cãi trong thực tiễn, nhưng về cơ bản xã hội và đời sống tôn giáo vẫn ổn định nhờ vào những dấu mốc lịch sử thế tục nói trên. Chủ nghĩa thế tục một khi đã được thiết lập, rõ ràng cần được bảo vệ và điều này có thể được thực hiện trên cơ sở cung cấp cho tất cả các cá nhân một khuôn khổ công bằng và

1. G. Phillips: *Introduction to secularism*, Ed. National Secular Society, 2011, p. 13.

2. Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ban hành Sắc lệnh số 234/SL năm 1955, theo chúng tôi đây là mốc mở đầu về pháp lý của nhà nước thế tục ở Việt Nam. Văn bản này do chính Chủ tịch Hồ Chí Minh ký, đồng thời là người trực tiếp chỉ đạo Chính phủ xây dựng văn bản này. Chúng tôi sẽ đề cập nội dung văn bản này ở phần sau.

an toàn hơn cho việc quản lý nhưng khác biệt so với bất kỳ lựa chọn thần quyền nào.

2. TÍNH PHỔ BIẾN VÀ KHÁC BIỆT CỦA NHÀ NƯỚC THẾ TỤC

Khi xuất hiện ý tưởng về một xã hội thế tục, dù thuộc các xã hội phương Tây độc thần hay các xã hội châu Á đa thần thì con người đã mừng tượng ra một xã hội thoát khỏi những chuẩn mực, đặc biệt là phương diện đạo đức, lối sống của những “không gian tôn giáo”. Như đã phân tích ở chương trên, một xã hội như thế không chỉ thích ứng với xã hội hiện đại xét về quan hệ sản xuất, luật pháp, tính duy lý, hợp lý của xu thế hiện đại hóa mà còn đem lại điều mới mẻ của tính chủ thể cá nhân, vượt qua giai đoạn “thuộc về” một cộng đồng tôn giáo.

Tất nhiên, xã hội thế tục cần được đảm bảo bằng những thiết chế của nhà nước thế tục, trong đó, điều quan trọng nhất là thực hiện nguyên lý tự do tư tưởng, tôn giáo, đi liền với sự tách biệt quyền lực tôn giáo khỏi quyền lực nhà nước. Chỉ trên hai tuyến vấn đề trên đây (với cá nhân và với nhà nước) chúng ta cũng thấy có biết bao dạng phân tách, biết bao mô hình của nhà nước thế tục. Dưới đây, chúng ta có thể nêu ra *những mẫu số chung*, nói cách khác, là những nguyên tắc chung cho việc lựa chọn một mô hình nhà nước thế tục, bất luận ở quốc gia nào, chủng tộc và dân tộc nào.

Thứ nhất, đạt chuẩn mực nguyên lý thế tục tối thiểu (dạng tổng quát).

Thứ hai, đạt chuẩn quốc tế ở mức phổ quát.

Có một sự gia tăng tính tương đồng trên bình diện quốc tế trong nhiều lĩnh vực khác nhau của luật pháp. Điều này rõ ràng đúng với thương mại quốc tế và những giao dịch kinh tế quốc tế khi các nước ngày càng đánh giá được tầm quan trọng của sự hiểu biết chung và sự tương đồng trong hoạt động thực tiễn.

Trong khi luật thương mại quốc tế có thể cho chúng ta những mô hình tốt nhất về sự hội tụ đang dần nổi lên của luật pháp và hoạt động thực tiễn giữa các nước trên thế giới, thì lĩnh vực quản lý hoạt động tôn giáo là một ví dụ hay nhất trong lĩnh vực luật pháp, trong đó các quốc gia chống lại sự tương đồng và không đi theo các tiêu chuẩn quốc tế đã được nêu rõ ràng trong các văn bản quốc tế như Tuyên ngôn quốc tế về nhân quyền và Công ước quốc tế về quyền dân sự và chính trị. Thậm chí, các quốc gia cùng là thành viên của Hội đồng châu Âu, và những quốc gia đã tự ép mình chấp nhận những phán quyết của Tòa án châu Âu về nhân quyền, đã có rất ít nỗ lực để bảo đảm rằng hoạt động thực tiễn của nhà nước đồng thuận với những phán quyết quốc tế.

Thứ ba, xác định giới hạn của chức năng quản lý.

Đây là một chuẩn mực, nguyên tắc hết sức khó khăn và phức tạp. Đến nay, thế giới đã có rất nhiều mô hình quản lý nhà nước về tôn giáo (xã hội phương Tây thường dùng từ

điều chỉnh (regulation) thay vì từ “quản lý nhà nước về tôn giáo” như trường hợp ở Việt Nam).

Chắc chắn rằng, không có một lĩnh vực luật pháp nào khác trong đó các hoạt động thực tiễn lại đa dạng như lĩnh vực quản lý tôn giáo. Theo chúng tôi, cho dù mô hình quản lý các hoạt động tôn giáo như thế nào thì tựu trung lại, qua kinh nghiệm thực tiễn, mỗi nhà nước thế tục đều phải trả lời ít ra ba câu hỏi sau đây: (i) thực hiện nguyên lý phân tách như thế nào cho phù hợp với điều kiện chính trị, xã hội, tôn giáo?, (ii) quản lý hay điều chỉnh các hoạt động tôn giáo theo phương châm “hợp tác, thỏa hiệp”, “trung tính” hay “can thiệp”?, (iii) giải quyết mối quan hệ giữa tôn giáo và luật pháp sao cho thích hợp với truyền thống luật pháp, điều kiện chính trị - xã hội và văn hóa, đồng thời phải hội nhập nhất định với các công ước quốc tế?

Tự do tôn giáo và quản lý nhà nước về các hoạt động tôn giáo

So với ba câu hỏi nói trên thuộc về những nguyên tắc chính trị - xã hội của nhà nước thế tục thì mối quan hệ giữa quyền tự do tôn giáo và quản lý nhà nước về các hoạt động tôn giáo thường vấp phải những khó khăn lớn hơn. Vì sao vậy? Theo chúng tôi, có hai lý do cơ bản.

Thứ nhất, nhận thức về “quyền tự do tôn giáo đức tin” là rất khác biệt, không chỉ giữa người thế tục và người tôn giáo; giữa người của hệ thống quyền lực (nhất là các thủ lĩnh, lãnh

đạo tổ chức chính trị và quốc gia) với các thủ lĩnh tôn giáo, mà còn giữa những cộng đồng tôn giáo giống nhau nhưng ở những quốc gia khác nhau hoặc ở những khu vực ở nền văn minh khác nhau.

Thứ hai, việc thể chế quyền tự do tôn giáo và đức tin trước hết là vấn đề của tự do cá nhân (người có tôn giáo cũng như người không có tôn giáo, thậm chí vô thần, bất khả tri), nhưng đồng thời còn là quyền tự do tôn giáo với các tổ chức tôn giáo (thậm chí vượt ra khỏi biên giới quốc gia). Trong khi đó, quyền tự do tôn giáo, rộng hơn là vấn đề nhân quyền, thường xuyên dễ rơi vào khả năng bị lợi dụng, khuynh hướng chính trị hóa tôn giáo mà những thập kỷ gần đây xem ra phát triển rất mạnh bất kể với tôn giáo nào.

Khi P. Tillich nói rằng “Ở đâu có Tin lành ở đó có tự do” gợi nhớ câu nói nổi tiếng khác của Tổng thống Mỹ Jefferson: “Tự do tôn giáo là điều kiện tiên quyết của mọi thứ tự do” thì chúng ta hiểu được khoảng cách cụ thể quyền tự do tôn giáo đức tin ở các xã hội Âu - Mỹ khác biệt đến như thế nào với người Hồi giáo.

Mặt khác, chúng ta biết rằng, xu hướng thế tục hóa, xã hội thế tục và những định hướng đầu tiên của chủ nghĩa thế tục bao giờ cũng bắt đầu bằng việc nhìn nhận và giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo. Các nhà nước trong khi muốn “điều khiển sự phân tách tính chính trị và tính tôn giáo với những bộ máy quyền lực rất khác nhau cùng với sự đa dạng của thiết chế lịch sử, văn hóa

tôn giáo của họ”¹. Điều này cũng cho thấy tính phổ biến và khác biệt của mô hình nhà nước thế tục trước hết bắt nguồn quan hệ nói trên.

Ngày nay, lẽ dĩ nhiên, trong bối cảnh toàn cầu hóa mở cửa và hội nhập của thế giới, người ta không chỉ nhấn mạnh đến yếu tố quan trọng về mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội mà còn có những mối bận tâm khác.

3. PHÁP: MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC HỆ TƯ TƯỞNG

3.1. Cơ sở triết học chính trị

Khi nhận định mô hình nhà nước thế tục của Pháp là *nhà nước thế tục hệ tư tưởng*, nói cách khác, là nhà nước nghiêng về “chủ nghĩa thế tục”, trước hết, bởi lẽ mô hình này có những cơ sở triết học, tư tưởng, tôn giáo riêng biệt, quyết định tính cách này.

Cách nhìn của người Pháp về cơ sở triết học chính trị rất căn bản và sâu sắc. P. Portier bắt đầu từ quan niệm về *chủ thể* và *đạo lý* của châu Âu, cho rằng, thời đại *tiền thế tục* (trước Cách mạng tư sản Pháp), con người được hình dung “như một tạo vật của Chúa”. Còn trong thời hiện đại, con người được hình dung là kẻ sáng tạo ra chính mình,...

1. O. Bobineau, S. Tank-Storper: *Sociologie des religions*, ed. Armand Colin, Paris, 2012, p. 42.

Trong khi đó, nhà nước được hình dung như “hình ảnh chung của chủ thể: thời đại thần học kiêm chính trị, nhà nước dựa vào tính siêu việt, được ghi trong luật pháp như “luật màu nhiệm”! Chính vì thế, khi tư tưởng về một xã hội thế tục ra đời ở Pháp nửa cuối thế kỷ XVIII thì P. Portier đã nhìn thấy *một sự đảo lộn lớn về chính trị, tư tưởng*. Ông cho rằng, đảo lộn đầu tiên là Ngày hôm qua, *giáo hội có cương vị của một thể chế bao trùm lên tất cả: vì có được quyền ưu tiên nói lên tiếng nói của chân lý, giáo hội cấp cho mỗi người trong xã hội những tiêu chuẩn của hành vi đúng đắn*. Giờ đây, trong thế giới hiện đại, *giáo hội chỉ còn là một thể chế mang tính bộ phận*. Tiếng nói của nó không còn là chân lý nữa, mà chỉ là một ý kiến như các thể chế khác mà nhà nước, trong khi đứng ở vị thế nắm quyền tối cao, rất có thể không cần biết đến nó. Nhà xã hội học Anh James Beckford đã tóm tắt sự chuyển hóa này như sau: “*mới đây giáo hội còn là một thể chế xã hội, nhưng nay nó chỉ còn là một nguồn lực văn hóa*”¹.

Trong xã hội thế tục mới được hình thành, ở Pháp cũng như ở châu Âu vấn đề đặt ra cấp bách là nhà nước thế tục mới ra đời cần *chung sống theo lẽ riêng của mình* với Giáo hội Công giáo và các tôn giáo khác ra sao? Mối liên hệ giữa nhà nước và các giáo hội thế nào khi thế giới thế tục đã tách khỏi cái siêu việt?

1. P. Portier: “La régulation de la croyance dans les pays de l’union européenne: vers un modèle commun de laïcité?”, *Pluralisme religieux: une comparaison franco-vietnamienne*, ed. Brepols, Paris, 2013, p. 276.

D. Martin đã trả lời kịp thời những câu hỏi cơ bản đó về một sự đảo lộn khác trong xã hội hiện đại. Theo ông, các câu hỏi ấy đã đụng đến ý tưởng về chủ nghĩa thế tục, trong đó sự chia tách về thể chế sẽ đụng đến Giáo hội La Mã, mà sau đó người ta gọi là *nguyên lý phân tách*, đúng như D. Martin dự báo: “nhà nước thế tục đòi hỏi xác lập tính chủ thể chính trị, như luận điểm cơ bản trong sự phân tách”¹.

Tất nhiên, cuối thế kỷ XVIII, thậm chí đến đầu thế kỷ XX, những cơ sở triết lý chính trị xoay quanh nguyên tắc phân tách thường diễn ra những tranh luận về các dạng thức phân ly chính trị và tôn giáo sao cho phù hợp với nước Pháp và châu Âu. Nhưng cuối cùng, người châu Âu đã xác định được hai dạng tổng quát của sự phân tách.

Theo P. Portier “những nước không theo Công giáo thường vẫn bị chi phối bởi một *công thức tín lý tôn giáo độc tôn*, còn các nước theo nền văn hóa Công giáo thì vẫn trung thành với các mô hình chia tách đã được đánh dấu bởi một “đa nguyên luận chủ trương bình đẳng””².

Như vậy, cơ sở triết học chính trị của tính thế tục ở Pháp, bên cạnh nguồn gốc chính trị và tôn giáo nói trên, còn có vai

1. David Martin: *A general theory of secularization*, *Ibid*.

2. P. Portier: “La régulation de la croyance dans les pays de l’union européenne: vers un modèle commun de laïcité?”, *Ibid*, p. 277. Lỗi phân tách này của tác giả chủ yếu dựa trên vấn đề Công giáo và chính trị ở châu Âu, nhất là ở nước Pháp. Tuy vậy, sự hình thành và hoàn thiện mô hình các nhà nước thế tục ở châu Âu còn lệ thuộc vào nhiều yếu tố khác thuộc truyền thống ứng xử chính trị, văn hóa, tôn giáo (nhất là với đạo Tin lành).

trò rất lớn của truyền thống duy lý của kỷ nguyên Ánh sáng. Nói về điều này, nhà thần học, tư tưởng người Mỹ gốc Pháp nổi tiếng A. Tocqueville đã từng viết rằng: “Cách mạng Pháp là một cuộc cách mạng chính trị theo cách của “một cuộc cách mạng tôn giáo”¹, với ý nghĩa tính nhiệt huyết lý tưởng”. Cũng theo nghĩa ấy, Jack Golstone thêm vào: “Cách mạng Pháp tạo nên “khuôn khổ văn hóa”, trong đó, “là lần đầu tiên mà thuyết tận thế, niềm tin vào Trời ... lại hiện ra hoàn toàn thế tục hóa do chính con người tạo ra...”².

Những nhận định trên dần dần đã hiện rõ trong lịch sử các nhà nước thế tục ở châu Âu. Đại thể, người ta thấy rằng, những nước châu Âu Công giáo không có vị trí chủ lưu thì có vẻ nhà nước không cần tách ra khỏi giáo hội thống trị. Ở đó, một phần là Chính thống giáo, đặc biệt là Tin lành đều không cản trở sự mở rộng của chính trị của nhà nước thế tục, vì tính tôn giáo của chúng ít xung đột với tính thế tục. Vì thế, trong lịch sử cũng như hiện tại, các nước Bắc Âu có vẻ thuận lợi hơn trong việc tái cấu trúc mô hình nhà nước thế tục của mình.

Trong khi đó, các nước Công giáo (hoặc những nước có số đông cư dân Công giáo) lại có bước đi khác. Khi bước vào xã hội hiện đại, nhà nước thế tục ở các nước này phải mất nhiều công sức vượt qua trạng thái vừa thi hành chế độ phân ly lại

1. A.de Tocqueville: *L'ancien régime et la révolution*, Paris, ed. Flammarion, 1988, p. 106

2. J.Golstone: *Revue française de sociologie*, 12/1999.

vừa phải “đoạn tuyệt” với tòa thánh trên nhiều phương diện trong quan hệ tôn giáo.

3.2. Tiếp cận lịch sử: các giai đoạn và vấn đề

Lịch sử nhà nước thế tục ở Pháp có quá trình hình thành và phát triển khá lâu dài, phức tạp mà theo nhiều nhà nghiên cứu ở Pháp quá trình ấy đã diễn ra theo ba giai đoạn sau đây.

- *Giai đoạn thứ nhất: trước khi Luật phân ly ra đời năm 1905*

J. Bauberot đã sử dụng khái niệm “ngưỡng cửa” để gọi giai đoạn này là *Ngưỡng cửa thứ nhất* của sự hình thành mô hình nhà nước thế tục trong và sau Cách mạng tư sản Pháp năm 1789. Giai đoạn này có hai đặc điểm cơ bản: Nền thế tục ra đời đi liền với *tính thế tục chống chủ nghĩa tăng lữ*, cuộc chiến giữa nước Pháp cộng hòa và Giáo hội Công giáo (“Hai nước Pháp”), thể chế thế tục mới hình thành phải chấp nhận *mô hình thỏa ước*.

Chúng ta biết rằng, Công giáo có vị trí quan trọng đặc biệt với nước Pháp đến mức có người gọi “nước Pháp là một dân tộc Công giáo”. Giáo hội Công giáo Pháp từ lâu được mệnh danh là *Trưởng nữ của Giáo hội Roma*. Trong diễn biến của cuộc cách mạng tư sản cũng như khi xuất hiện những xác luật đầu tiên của nhà nước thế tục Pháp thì Giáo hội Công giáo luôn chống đối quyết liệt.

Cuộc xung đột ấy đã tạo ra những hậu quả chính trị to lớn: Cộng đồng Công giáo hoạt động chống lại nhà nước

cộng hòa, khiến cho chế độ mới gặp rất nhiều khó khăn một thời gian khá dài về pháp lý và ứng xử với giáo hội và cộng đồng Công giáo. Tuy vậy, nền thể tục của Cộng hòa Pháp cũng đã dành được thắng lợi đầu tiên khi công bố *Luật phân ly năm 1905*. Ý nghĩa quan trọng của luật này là thể chế thể tục trung lập đã ra đời, hoàn thành bước đầu sự phân tách về thể chế nhà nước, tôn giáo không còn được coi là một trong những thiết chế chính trị, mà trở thành vấn đề dân sự trong xã hội thể tục.

Bên cạnh đó, bộ luật này cũng cho thấy những nỗ lực pháp lý của nhà nước trong việc thể chế các nguyên lý khác của chủ nghĩa thể tục.

Việc chia tách những tôn giáo trước đây khỏi nhà nước “được thừa nhận”, bao hàm một sự chia tách hai mặt: sự *chia tách dân luật* khỏi các chuẩn mực tôn giáo, sự chia tách *quyền công dân* khỏi việc theo tôn giáo. Các thể chế tôn giáo ở nước Pháp là những thể chế thuộc dân luật. Nhưng việc tư nhân hóa các thể chế tôn giáo và cách làm việc phù hợp theo pháp luật của các tôn giáo không có nghĩa là tôn giáo cần phải bị bó hẹp vào lĩnh vực tư nhân. Các nhà đương cục tôn giáo nêu lên quan điểm của mình trong nhiều cuộc tranh luận của xã hội về những vấn đề xã hội cũng như về những vấn đề đạo đức; họ tiếp xúc thường xuyên với chính quyền và đại biểu tôn giáo tham dự các tiểu ban cố vấn như là Tiểu ban Giáo dục quốc gia. Trong thực tiễn, việc tư nhân hóa các thể chế tôn giáo có nghĩa là tôn giáo được xem như là một sự lựa chọn riêng. Nhà trường là một thể chế công cộng bởi thể chế này là bắt buộc;

còn các thể chế tôn giáo là chuyện riêng tư bởi vì ai cũng có quyền theo đức tin của chính mình,....

- *Giai đoạn thứ hai: giai đoạn tính thế tục trở thành luật pháp, từ năm 1905 đến 1983:*

Có thể nói, đối với nước Pháp, nhiệm vụ chủ yếu hoàn thiện thể chế thế tục là sự công nhận *tính hợp pháp xã hội của tôn giáo*, khi mà tình hình chính trị - xã hội đã khác so với giai đoạn đầu tiên. Nói chung, sự chống đối của các tôn giáo, đặc biệt là Công giáo đã qua đi. Thậm chí, tính tích cực xã hội của Công giáo được thể hiện rõ trong hai cuộc chiến tranh thế giới.

Trong những năm 1905 - 1907, công việc này mới được bắt đầu và hoàn tất phương diện tính hợp pháp pháp lý của các tôn giáo. Thái độ pháp lý của Công giáo trước sự chia tách là tích cực khi cuối cùng người Công giáo đã hiểu được rằng, các nền cộng hòa tiếp theo đã tỏ rõ sự tôn trọng quyền tự do tôn giáo và sự chia tách là chấp nhận được. Năm 1921, cũng có những dấu ấn quan trọng về pháp lý vì lần đầu tiên nền cộng hòa Pháp đã có những đạo luật chính thức ghi nhận *tính thế tục của nền cộng hòa*.

Tuy vậy, khi Hiến pháp năm 1946 khẳng định nước Pháp là “nước cộng hòa thế tục” thì đã chấm dứt cuộc xung đột này về thể chế. Hiến pháp này còn có những dòng chữ quan trọng về giáo dục thế tục như “đó là nhiệm vụ của nhà nước”; Pháp là một chính thể cộng hòa không thể phân chia, tính thế tục, dân chủ và xã hội cũng không thể phân tách. Nền cộng hòa thế

tục đảm bảo cho mọi công dân quyền bình đẳng, không phân biệt chủng tộc, tôn giáo, nhà nước trung lập với mọi đức tin, tín ngưỡng.

Từ đó, người Pháp nói chung đã xem thế tục hóa là một điểm đặc thù về chính trị - xã hội và tôn giáo của đất nước mình. Lẽ dĩ nhiên, trong đời sống chính trị - xã hội, kể cả công luận, những mâu thuẫn xung đột vẫn còn đó, như ý kiến của Poulat mà chúng tôi đã phân tích ở phần trên.

- *Giai đoạn ba: từ năm 1984 trở đi, nước Pháp lại tái xuất hiện “vấn đề thế tục”*

Khi có Luật Savary về trường tư, rồi sau đó, năm 1990, vụ ngăn cấm “tắm khăn choàng Hồi giáo” cùng những vấn đề xã hội lớn của nước Pháp như di dân, người nhập cư của giai đoạn hậu thực dân,... đã tạo nên cuộc khủng hoảng đầy bất ngờ của chủ nghĩa thế tục.

Cuộc khủng hoảng này được bắt đầu chỉ bởi vì đạo luật tháng 3/2004 đã ngăn cấm việc mang “những biểu trưng tôn giáo” trong các trường công. Đạo luật này được thông qua cùng với quyết định của Hội đồng có tên là “Hội đồng Stasi”, lập tức bị phê phán dữ dội ở nhiều nước Âu - Mỹ. Đặc biệt, thời gian đó, Quốc hội Pháp còn thông qua Luật chống giáo phái (2003), gây nên sự chia rẽ công luận ngay ở nước Pháp và khiến nước này chịu nhiều chỉ trích từ Mỹ.

Trong những xung đột như thế, thay vì đối phó với những xung đột của Công giáo năm xưa, nước Pháp và thể chế thế tục

phải đối diện với những căng thẳng xuất phát từ việc chống đối của cộng đồng Do thái giáo hay Hồi giáo. Riêng cộng đồng Hồi giáo đã đạt tới con số năm triệu người, tôn giáo lớn thứ ba của chính nước Pháp. Cộng đồng Hồi giáo của Pháp, xét về số lượng, là tổ chức quan trọng nhất ở nước Pháp (từ 4 đến 5 triệu người), tức là từ 6 đến 8% cư dân Pháp. Đây cũng là giai đoạn ở nhiều nước châu Âu, vấn đề người Hồi giáo định cư đã thực sự là một thách thức. Đó là chưa kể cuộc chiến chống khủng bố và cuộc xung đột ở Bắc Phi, Trung Đông,... khiến cho cuộc khủng hoảng chủ nghĩa thế tục ở Pháp càng thêm phức tạp, sâu sắc.

Vấn đề *tính hợp lý xã hội của tôn giáo* như đã nói trên, gây phân hóa sâu sắc và áp lực chính sách lớn lên chính phủ. Những “công dân nhập cư” người Hồi giáo đến nước Pháp vào lúc nước Pháp rất cần nhân lực, sau đó gia đình họ cũng đến trong khi tình trạng thất nghiệp phát triển. Nhiều thành phố ở Pháp tỷ lệ thất nghiệp của cư dân Hồi giáo gốc Phi đã tăng hai đến ba lần, gây sức ép nặng nề về an sinh xã hội và xung đột xã hội, tội phạm,...

Trở lại với một điểm nóng quan trọng khác với nước Pháp, đó là việc thế tục hóa trong giáo dục. Đây cũng là khu vực nhạy cảm bậc nhất với tính thế tục của nước Pháp, cũng là nơi trong một thời gian dài từng là phương diện gây xung đột nhiều nhất của việc thế tục hóa. Tại sao lại như vậy? Bởi vì, nhà trường, một bên là nhà trường thế tục (chủ yếu là trường công), ở đây người ta được dạy luân lý thế tục và tinh thần công dân và bên kia, trường tư thục (ít nhất là 90%

của Công giáo) ở đây luân lý Công giáo vẫn được truyền dạy. Trường học từ lâu trở thành điểm nóng của cuộc xung đột “hai nước Pháp” như chúng ta đã nói. Những năm gần đây, các cơ quan giáo dục của nước Pháp vẫn chưa có được câu trả lời cho câu hỏi cấp bách, giảng dạy, giáo dục tôn giáo trong các trường công như thế nào? Một câu hỏi tương tự khác, đó là chính sách trợ giúp như thế nào của nhà nước với các trường tư mà chủ yếu là của các tổ chức tôn giáo?. Điều này cũng ở chương trên ít nhiều chúng tôi đã đề cập ý kiến của F. Messner, một chuyên gia hàng đầu về luật pháp tôn giáo ở nước Pháp.

Trở lại với Luật 31/12/1959: quan hệ nhà nước và các tổ chức dạy tư, gọi là Luật Debré (theo tên Bộ trưởng Michel Debré). Cụ thể, trường tư (90%) là của Công giáo được nhà nước hỗ trợ nhưng buộc phải nhận mọi học sinh từ các tôn giáo khác và có quyền tham gia vào dịch vụ công.

E. Poulat nhận xét: Luật Debré năm 1959 “đã đảo ngược luật về sự chia tách giữa nhà nước với giáo hội”. Theo Luật phân ly năm 1905, việc thi hành hoạt động tín ngưỡng có tính chính thức nghiêng về luật tư thì với Luật Debré năm 1959 lại liên hiệp các tổ chức tư nhân vào mạng lưới công ích”¹.

Trong các năm 1984, 1994, “cuộc chiến giáo dục” lại căng thẳng ở Pháp: phái hữu bênh vực trường tư, phái tả bênh vực trường công dẫn các trường tư Công giáo đa số được thế tục

1. Emile: “Actualité de la loi Debré”, *La loi Debré Paradoxes de l'Etat éducateur?* Amiens, CRDP, 2000, p. 103.

hóa mạnh mẽ,... Trong bối cảnh này, các trường tư tôn giáo cố gắng làm tăng giá trị của họ bằng cách nhấn mạnh vào tính cách vừa cá thể hóa, lại vừa bao quát trong các dịch vụ giáo dục. Các trường công, nhất là các trường trung học công của các thành phố lớn, cũng không chịu nhường bước trong cuộc thi đua để khẳng định ưu thế của mình. Trên một góc độ nhất định, trong khi tiến hành tiếp thị giáo dục công được tư nhân hóa, trái lại trường tư lại được công hóa trong khi tìm cách mở cửa cho tất cả mọi người. Đây là một diễn biến sâu xa nói lên sự tan biến của cuộc chiến học đường truyền thống để nhường chỗ cho sự chia tách chính trị - thế tục liên quan trong lĩnh vực công¹.

Cuộc khủng hoảng về chủ nghĩa thế tục ở nước Pháp hiện nay quả thực có những căn tính lịch sử, triết lý chính trị sâu sắc mà chúng tôi đã đề cập ở trên.

Trước hết, có thể nói, mô hình nhà nước thế tục phân tách đến những năm gần đây, đã thể hiện bốn điểm có tính tích cực, đó là: sự kiện tôn giáo là một sự kiện xã hội bình thường, được dân sự hóa; tổ chức tôn giáo không có địa vị công pháp, nhưng được hưởng pháp lý của các hiệp hội dân sự; nhà nước về nguyên tắc không hỗ trợ tài chính cho các tổ chức tôn giáo

1. Chủ đề vẫn còn rất nhạy cảm như những phản ứng mạnh mẽ của các nghiệp đoàn giáo viên về ý kiến của Bộ trưởng Bộ Giáo dục quốc dân Gilles de Robien. Ông này cho rằng, cần phải cấp cho “các trường công và tư một tình trạng bình đẳng về phương tiện khiến cho việc tự do lựa chọn được thực hiện trong trạng thái hoàn toàn trung tính” (*Le Monde*, ngày 11-12/8/2005).

và các tổ chức tôn giáo được tham gia có giới hạn trong các không gian công cộng.

Tất cả những điều ấy đã đem lại cho nước Pháp trạng thái thế tục ổn định trong nhiều thập niên. Nhưng trong bối cảnh toàn cầu hóa, kể cả toàn cầu hóa về tôn giáo, cũng như những biến động xã hội, chính trị, đời sống tôn giáo ở Pháp và châu Âu nêu trên, một lần nữa chính nước Pháp cũng phải nhìn lại để tiếp tục điều chỉnh về chính sách bởi vì như một học giả Pháp có nói “sự phân tách tự nó không phải là tái điều chỉnh”¹.

Vậy những điều chỉnh của nước Pháp hiện nay là gì? Một trong những điểm cấp bách như thế đó chính là những điểm yếu trong triết lý luật pháp đã được bộc lộ. Sự phân ly của nước Pháp là mô hình dựa trên sự phân chia tư nhân và công cộng; tôn giáo không được tham dự lĩnh vực công, vốn chỉ dành riêng cho “lý trí tự nhiên”! Từ năm 1960, nước Pháp đã nghĩ đến việc điều chỉnh công thức này vì chính M. Gauchet (1999) đã viết rằng: “Ở nước Pháp, việc công đang trở thành việc tư, trong khi việc tư nhân lại trở thành việc công”². Nhận xét này có giá trị vì đã bộc lộ một trong những đặc tính của lối phân tách tôn giáo và chính trị - xã hội của Pháp.

1. Patrice Rolland: “La séparation comme forme de régulation juridique de la pluralité religieuse”, *Pluralisme religieux: une comparaison franco - vietnamienne*, Ibid, 2013, p. 254.

2. M. Gauchet: *La religion dans la démocratie*, 1999.

Cụ thể, trong những vấn đề phức tạp như vậy, nhà nước không những không công nhận một tôn giáo chính thức, chắc chắn ở đây là Công giáo, mà mô hình thế tục của nước Pháp hiện nay còn rơi vào tình trạng “mập mờ của sự công nhận”¹ ở chỗ, chính sách đăng ký các tổ chức tôn giáo ở nước Pháp không đi liền và đồng bộ pháp lý với mọi tôn giáo (chế độ “không công nhận” pháp lý với các tổ chức tôn giáo) như đã nói trên. Một trong những hướng điều chỉnh như vậy là ý tưởng luật pháp cũng phải tiếp cận những giá trị mới, cởi mở, và quan trọng hơn cần đưa tôn giáo “trở lại với bản sắc chính đáng của nó vào lĩnh vực công”². Giải quyết điều này chắc hẳn cũng thuộc một trong những vấn đề quan trọng cần khắc phục của *một thể chế thế tục đề cao vai trò tư tưởng chính trị và vai trò của nhà nước* và đó cũng là cách giải quyết “món nợ lịch sử”, trước hết là với Công giáo.

Những năm gần đây, người Pháp bàn rất nhiều về thể chế thế tục có ảnh hưởng tiêu cực đến *bản sắc và tâm hồn người Pháp?*. Thể chế thế tục ấy có làm mai một truyền thống văn hóa Công giáo của nước Pháp?

Tính phức tạp của câu chuyện này liên quan tới tôn giáo và sự quản lý công đối với tôn giáo, đều là điều đặc biệt nhạy cảm đối với dư luận, gây nên những phong trào xã hội

1. Patrice Rolland: “La séparation comme forme de régulation juridique de la pluralité religieuse”, *Ibid*, p. 254.

2. P. Portier: “La régulation de la croyance dans les pays de l’union européenne: vers un modèle commun de laïcité?”, *Ibid*, p. 286.

mang tính tranh đấu quyết liệt theo một hình thức triết học - chính trị và sử học có tính toàn cầu. Người Pháp đang nhớ lại Charles Renouvier, người khởi xướng quan trọng của Đảng Cộng hòa, nhà triết học theo Kant, trong những năm 1870 đã viết: “Nhà nước là trung tâm của sự thống nhất đạo đức của tập thể, cũng như các giáo hội, nhà nước quan tâm đến các tâm hồn con người, nhưng ở một trình độ phổ quát hơn”¹.

Người Pháp hôm nay càng hiểu sâu sắc rằng, những biểu hiện và thực hành tôn giáo không nên chỉ coi là “sự điều chỉnh mang tính duy lý” mà phải là “sự điều chỉnh mang tính hợp lý”. Lôgic quan trọng này đã và đang kéo theo những sự điều chỉnh hoạt động kinh tế - xã hội của tôn giáo, đồng thời, khó khăn hơn, là sự tiếp tục điều chỉnh hoạt động của tôn giáo trong lĩnh vực văn hóa, giáo dục và tư tưởng,...

Mấy nhận xét về thể chế thế tục

Đây là một điểm then chốt bậc nhất của sự khác biệt trong quan niệm về thể chế thế tục giữa người Pháp và người Mỹ, tiêu biểu cho hai trường phái xây dựng mô hình nhà nước thế tục. Với người Pháp, từ khái niệm gốc tính thế tục được hiểu về phương diện lịch sử là sự mâu thuẫn giữa trào lưu triết học và truyền thống tôn giáo. Vì thế, nhà

1. Charles Renouvier: “D’où vient l’impuissance actuelle de la pensée laïque?” (Do đâu mà có tình trạng bất lực hiện nay của tư duy thế tục?), *Critique philosophique*, 1876, t.2, tr. 100.

nước thế tục ở Pháp coi trọng hệ tư tưởng trong nguyên lý thế tục. Trong khi đó, với người Mỹ, sự phân tách tôn giáo và chính trị chỉ có ý nghĩa giữa nhà nước liên bang và các hệ phái tôn giáo không đi liền với sự chống đối tư tưởng thế tục hóa. Mặc dù cả hai đều thừa nhận ý kiến của M. Weber về thế tục hóa, nghĩa là “sự hợp lý hóa xã hội” và “một xã hội thoát khỏi sự khống chế của hệ giá trị tôn giáo” như Munby đã thể hiện.

Nói tóm lại, mô hình nhà nước thế tục ở Pháp xuất hiện sớm cùng với Cách mạng tư sản năm 1789 và vấn đề tôn giáo cũng là một sự kiện, một di sản lớn của cuộc cách mạng. Do những điều kiện lịch sử, chính trị tư tưởng và triết học, đặc biệt, nhà nước thế tục ở Pháp còn là hệ quả trực tiếp của cuộc chiến tranh giữa “hai nước Pháp”, một bên là “nước Pháp Công giáo”, bên kia là “nước Pháp Cộng hòa”, điều hiếm thấy ngay ở châu Âu.

Năm 2005, nước Pháp kỷ niệm 100 năm ra đời Luật phân ly (1905) và ra Tuyên ngôn tính thế tục toàn cầu với ý tưởng về một “chủ nghĩa thế tục không biên giới”, đủ thấy vị thế của nước Pháp trong sự nghiệp chính trị - tôn giáo này. Nhưng chính mô hình nhà nước thế tục hệ tư tưởng kiểu Pháp và *thế chế thế tục trung lập đặc biệt*, nghiêng về những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục, với tên gọi đặc biệt *Laïcité* chỉ dành riêng cho tính thế tục của nước Pháp cũng đòi hỏi người Pháp hôm qua và hôm nay tiếp tục phải giải quyết nhiều vấn đề hoàn thiện mô hình này.

4. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở MỸ: TÍNH THẾ TỤC NHÀ NƯỚC VÀ TÔN GIÁO DÂN SỰ

4.1. Vì sao người Mỹ chọn “bức tường phân tách”?

Như chúng ta đã biết, nước Mỹ hình thành do những cuộc di dân từ châu Âu. Những người di cư này là những người chống đối các bất bình đẳng giai cấp trong xã hội cũ mà họ đã sống, hoặc là nạn nhân của các xung đột chính trị, xung đột tôn giáo ở nước Pháp, Đức và cả Anh. Và trước khi thống nhất, nước Mỹ đã là những vùng đất có nhiều khu kiều dân, thuộc địa với những khuynh hướng tôn giáo rất đa dạng. Những khu kiều dân đầu tiên là Virginia và Jamestown (1607) và các cư dân theo Anh giáo. Anh giáo có những quy định nghiêm khắc, ví như từ năm 1610 và gần một thập niên sau đó, luật pháp Virginia yêu cầu các tín đồ phải đi lễ ngày chủ nhật nếu không muốn bị buộc tội chết.

Ngược lại, có những thuộc địa rất bao dung về tôn giáo, chấp nhận tôn giáo của các nhóm thiểu số như Rhode Island; có những thuộc địa đã chính thức hóa một tôn giáo như Plymouth, vịnh Massachusett: như Tin lành Calvin hay Thanh giáo - nhưng hai phái này muốn bác bỏ tập quán của Anh giáo; New Nevertheland thì chính thức hóa Giáo hội Cải cách Hà Lan (Dutch Reformed Church); các vùng New York, Virginia, North Carolina, South Carolina, Georgia thì chính thức hóa Anh giáo. Một số vùng khác không xác định hay thừa nhận một tôn giáo chính thức như Pensylvania, West Jersey mặc

dù do người Quakers thành lập; Delaware cũng không có tôn giáo chính thức. Một số vùng thuộc địa khác như Maryland hay Florida (nói tiếng Tây Ban Nha) chịu ảnh hưởng của Công giáo,... Trong nhiều trường hợp, người ta theo tôn giáo được chính thức hóa một phần vì lý do tài chính. Các tôn giáo được chính thức hóa thường lo cứu đói, giảm nghèo.

Sau này, đặc biệt là từ Cách mạng năm 1776 và một thời gian dài sau đó, một số vùng thuộc địa đã phi chính thức hóa tôn giáo.

Địa - tôn giáo ở Mỹ thế kỷ XIX

Khu kiều dân thuộc địa	Các nhóm tôn giáo	Năm phi chính thức hóa
Connecticut	Congregational (phái Công nghị, Tin lành)	1818
Georgia	Anh giáo	1789
Maryland	Công giáo/ Anh giáo	1701/1776
Massachusetts	Congregational (phái Công nghị, Tin lành)	1780 (1833 không còn tài trợ của bang)
New Brunswick	Anh giáo	
Nova Scotia	Anh giáo	1850
Prince Edward Island	Anh giáo	
South Carolina	Anh giáo	1790
Canada West	Anh giáo	1854

Khu kiều dân thuộc địa	Các nhóm tôn giáo	Năm phi chính thức hóa
East Florida	Anh giáo	Không giá trị
Virginia	Anh giáo	1786
West Indies	Anh giáo	1868

Ngay từ buổi đầu lập quốc, nước Mỹ cũng có những đóng góp độc đáo trong việc xây dựng những nguyên lý thế tục, nổi bật nhất là lý thuyết về *Bức tường phân tách* (Wall of Separation).

Những người phác thảo nên Hiến pháp Mỹ, ngay từ đầu đã lưu tâm đến các quyền tự do tôn giáo và mối quan hệ giữa giáo hội và nhà nước. Với Madison, ông cho rằng, việc hạn chế quyền tự do tín ngưỡng cùng với nỗ lực của chính phủ nhằm tạo ra sự thống nhất về tôn giáo là một việc làm vi phạm quyền tự do căn bản của mỗi cá nhân. Ông chỉ rõ, tự do tôn giáo phải được thực thi trong một môi trường mà ở đó chính phủ bảo vệ tự do tín ngưỡng của mỗi cá nhân nhưng không ủng hộ các định chế tôn giáo. Hai mục đích này chính là cơ sở nền tảng của các điều khoản về tôn giáo trong Tu chính án thứ nhất của Hiến pháp.

Điểm đặc biệt đầu tiên, với người Mỹ, tính tôn giáo sâu đậm, đa nguyên từ lâu nhưng “Hiến pháp năm 1789 mang tính trung lập về tôn giáo và chỉ trích dẫn tôn giáo một lần duy nhất, theo cách phủ định, khi khẳng định tại Tu chính án thứ tư rằng, con đường dẫn đến các chức vụ chính trị không phụ

thuộc vào đức tin cá nhân”¹.

Điểm đặc biệt thứ hai, trong lần sửa đổi hiến pháp đầu tiên năm 1791, có chi tiết quan trọng là, khi thực hiện sự phân tách quyền lực giữa tôn giáo và chính phủ liên bang, không hề có mặt tất cả các tôn giáo “được xác lập”, nghĩa là những tôn giáo sẽ được ưu đãi.

Những sự kiện như thế dần dần đã dẫn đến một chế độ phân ly rất nghiêm ngặt và triệt để giữa nhà nước và các tôn giáo. Chế độ phân ly đó có nguồn gốc từ Tu chính án thứ nhất của Hiến pháp Mỹ được phê chuẩn vào tháng 12/1791. Điều bổ sung sửa đổi thứ nhất của Hiến pháp ghi rõ: “Quốc hội sẽ không ban hành một đạo luật nào nhằm chính thức hóa (establishment²) một tôn giáo hoặc ngăn cấm tự do tín ngưỡng, tự do ngôn luận, báo chí và quyền của dân chúng được hội họp và kiến nghị chính phủ sửa chữa những điều gây bất bình”. Hai vấn đề được khẳng định qua điều này: quyền thực thi tự do tôn giáo và nhà nước tách ra khỏi tôn giáo. Điều khoản này cho thấy có sự phân ly giữa nhà nước

1. Isabelle Richet: *La religion aux Etats- Unis*, Paris, PUF, 2001, p. 10.

2. Đã từng có những cách hiểu *establishment* theo nghĩa là “chính thức hóa” một tôn giáo (có thể là quốc giáo), hơn là thuật ngữ “thiết lập” vì dễ đưa đến cách hiểu là “được công nhận hay “được xác lập”. Trong cuộc tranh luận ở Quốc hội Mỹ về điều này, người ta không dùng từ “tôn giáo quốc gia” vì tránh hiểu lầm là “Anh giáo”, tôn giáo dễ gây đụng độ. Trong sách này, chúng tôi nghiêng về cách hiểu thứ hai, phổ biến hơn trong ngôn ngữ luật pháp ở châu Âu và các nước khác.

và các tôn giáo, nhưng không thực sự rõ ràng. Ngay cả trong thời kỳ Madison, vẫn có nhiều quan điểm bất đồng về ý nghĩa chính xác của các điều khoản tôn giáo. Kết quả là tòa án có thể nói lỏng quyết định ý nghĩa chính xác của các điều khoản về tổ chức tôn giáo và tự do tôn giáo.

Chính trong thư của Thomas Jefferson gửi những người theo Baptist ở Danbury vào năm 1802, điều bổ sung sửa đổi này đã được giải thích như một “bức tường phân tách” giữa các tôn giáo và nhà nước¹. Thực ra cụm từ “bức tường phân tách” này được Roger Williams, nhà thần học Baptist và người sáng lập nên thuộc địa Rhode Islands, đưa ra trong cuốn sách *The Bloody Tenent of Persecution* xuất bản năm 1644: “Hàng rào hay bức tường phân ly giữa khu vườn của giáo hội và sự hoang dã của thế giới”.

Sự phân ly nghiêm ngặt ở Mỹ không ngăn cản được các hoạt động đa dạng của các phái Phúc âm (Tin lành). Họ chiếm khoảng 1/3 dân số Mỹ, rất năng động, với ao ước tái Kitô giáo hóa các định chế ở Mỹ. Họ tin tưởng Mỹ là một dân tộc được Chúa chọn, sau người Do thái. Những người này ảnh hưởng lên chính sách của Tổng thống Reagan và Bush cha. Tháng 01/2001, dưới thời Tổng thống Bush, một quyết định của liên bang được đưa ra nhằm tài trợ cho các sáng kiến xã hội có

1. Thomas Jefferson là Tổng thống Mỹ có những đóng góp nổi bật về quyền tự do tôn giáo và nhân quyền, là một trong những tác giả tinh thần của lý thuyết *Bức tường phân tách*. Ông cũng có những đóng góp quan trọng về tiến trình hình thành Hiến pháp Mỹ và các tu chính án tiếp theo về tôn giáo, tín ngưỡng,...

tính tôn giáo, được xem như là đóng góp công ích của các giáo hội. Với quyết định này, Tổng thống Bush đã thực hiện lời hứa khi tranh cử cho khuynh hướng “bảo thủ có lòng bác ái” (compassionate conservatism). Ông đã tổ chức ra Văn phòng của Nhà Trắng về các sáng kiến của các cộng đồng và tổ chức đặt cơ sở trên niềm tin (the White House Office of Faith-Based and Community Initiatives - OFBCI) và sau này, dưới thời Tổng thống Obama đổi thành the White House Office of Faith-Based and Neighborhood Partnerships (OFBNP).

Tuy nhiên, để tránh sự liên kết “giữa nhà nước và các tôn giáo”, Nhà Trắng đã đặt ra ba hạn chế cho các tổ chức đặt cơ sở trên niềm tin (Faith-Based Organisation - FBO) nhằm bảo vệ nguyên tắc phân ly giữa giáo hội và nhà nước, đó là:

- Họ không được dùng tài trợ trực tiếp của chính quyền để hỗ trợ các hoạt động thuần túy tôn giáo như thực hành nghi lễ, giảng dạy giáo lý, cầu nguyện và truyền đạo.

- Các hoạt động từ thiện được tài trợ phải được tách biệt rõ ràng (về mặt thời gian và địa điểm) với các dịch vụ xã hội tài trợ - như “nồi cháo từ thiện” hay cung cấp áo quần với các dịch vụ tôn giáo.

- Các tổ chức đặt cơ sở trên niềm tin không được phân biệt đối xử trên cơ sở tôn giáo khi cung cấp các dịch vụ¹.

Trong xã hội đa nguyên, nhà nước Mỹ vẫn cố gắng bám sát hai điều khoản về việc không thừa nhận chính thức một

1. Sébastien Fath: “Le troisième stade de la religion civile Américaine”, *Esprit*, N° 8-9, 2014, p. 130.

tôn giáo nào và điều khoản về việc tự do thể hiện đức tin của công dân.

Như vậy, kinh nghiệm nổi bật của nước Mỹ là việc thực hiện nguyên lý “bức tường phân tách”, một trong những nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa thế tục.

Từ những năm 1940, Tòa án tối cao đã giải thích Tu chính án thứ mười bốn được ban hành vào cuối cuộc nội chiến nhằm mở rộng sự ngăn cấm này đến các bang. Tuy vậy, ở nước Mỹ lúc đó người ta cũng không thể thực hiện tận cùng điều mà Thomas Jefferson mong muốn: “bức tường phân tách không thể phá vỡ được giữa giáo hội và nhà nước”, dù rằng nguyên lý này đã được thực hiện vững chắc.

Tôn giáo không chỉ đóng vai trò quan trọng trong việc di dân và hình thành Hợp chúng quốc Hoa Kỳ mà còn đưa nước Mỹ trở thành “một dân tộc theo tôn giáo” như J.W. Douglas đã nói trong những năm 1950. Vì thế, Tu chính án thứ nhất của Hiến pháp Mỹ đảm bảo rõ ràng quyền “biểu lộ tự do” về tôn giáo. Trong những năm 1980, hơn 90% người Mỹ theo một vài niềm tin tôn giáo nào đó và hơn 40% đi lễ nhà thờ vào các sáng chủ nhật. Con số này cho thấy Hợp chúng quốc Hoa Kỳ là một nước có số người theo tôn giáo nhiều hơn bất kỳ quốc gia châu Âu nào trừ Ailen và Ba Lan¹.

Từ lâu, các tổng thống Mỹ khi tuyên thệ nhậm chức thường đặt tay trên những cuốn Kinh thánh (chỉ có hai cuốn được

1. “Religion in America 50 years: 1935-1985”, *The Gallup Report*, N°. 236, Princeton; NJ: The Gallup Organization, 1985, p. 39, 56.

chọn, một trong hai cuốn ấy vốn là của Tổng thống Lincoln). Thậm chí, Tổng thống Eisenhower chỉ 10 ngày sau nhậm chức đã được rửa tội và đề nghị thay đổi khẩu hiệu quốc gia từ “Nhiều người thành một” thành “Chúng ta tin ở Chúa” (In God We Trust). Cũng từ đó, trẻ em nước Mỹ tuyên thệ dưới cờ trung thành với “một quốc gia không thể chia tách, dưới sự giám sát của Chúa”¹.

Tâm thức tôn giáo của người Mỹ cũng có những nét đặc biệt. Đó là thứ tâm thức tôn giáo “sâu đậm” như M. Weber từng nhận xét và đồng thời, sớm thể hiện khả năng thích hợp tính đa nguyên tôn giáo. Trên thực tế, các cuộc đấu tranh tôn giáo ở Virginia đã khiến Madison hiểu thấu được rằng, xung đột bè phái có thể tạo nên một nền tảng vững chắc cho dân chủ. Một trong những quan sát ưa thích nhất của Madison dựa trên căn cứ này xuất phát từ Voltaire: “Nếu một tôn giáo được phép ở nước Anh, chính phủ có thể sẽ chuyên quyền; nếu có hai, mọi người sẽ cắt cổ nhau; nhưng nếu có nhiều, họ sẽ chung sống trong hòa bình”².

4.2. Vì sao người Mỹ chọn phân ly mềm?

Như chúng ta đã đề cập ở chương trên, khi xây dựng mô hình nhà nước thế tục, tất nhiên, mọi quốc gia đều phải căn cứ từ điều kiện lịch sử, chính trị, xã hội, tôn giáo, văn hóa của dân

1. O. Bobineau, S. Tank-Storper: *Sociologie des religions*, Sđd, tr. 51.

2. W. Cole Durham, Jr và Brett G.Scharffs: *Tôn giáo và luật pháp: những cách nhìn quốc gia, quốc tế và so sánh*, Sđd, tr. 51.

tộc mình. Nhưng việc lựa chọn cụ thể một trong hai khuynh hướng chính *nguyên tắc phân ly cứng* hoặc *phân ly mềm*, có lẽ trước hết tùy thuộc vào mối quan hệ trực tiếp giữa nhà nước và giáo hội. Mối quan hệ này lại phải đối chiếu với nhân vật trung tâm, đối tượng điều chỉnh của các chính sách tôn giáo của nhà nước, đó là *người có tôn giáo* và cả *người không tôn giáo, vô thần* hoặc *bất khả tri*.

Theo hướng đó, những nghiên cứu của Reichley vào đầu thế kỷ XXI về *hệ thống giá trị* (a typology of value systems) của người Mỹ dường như đã trở thành một căn cứ để nhà nước quyết định lựa chọn *phân ly mềm*. Theo ông, giá trị con người có thể xuất phát từ ba nguồn gốc: bản thân cá nhân; nhóm xã hội, bao gồm toàn thể xã hội và những chi nhánh xã hội như gia đình hoặc cộng đồng; mục đích siêu việt nhằm cung cấp hình thức lãnh đạo cái thế giới tự nhiên mà chúng ta đều biết được qua giác quan. Đặc biệt, với người Mỹ, Reichley nhấn mạnh cần có sự kết hợp giữa xã hội (*society*), *yếu tố cá nhân* (*individual self*), *mục đích siêu việt* (*transcendent purpose*).

Cần nói thêm rằng, cùng với sự hình thành ý tưởng về một chủ nghĩa thế tục ở Mỹ, người ta cũng đã sớm nghĩ đến phương pháp thực hiện nguyên lý “bức tường phân tách”. Chẳng hạn, Thomas Jefferson từ lâu đã coi sự lãnh mạnh của chính phủ liên bang lệ thuộc vào những giá trị đạo đức dân tộc xuất phát từ tôn giáo. Tư tưởng đó dần dần được thể hiện thống nhất trong tiến trình tính thế tục của người Mỹ. Hiện nay, với người Mỹ, cái nhìn tôn giáo và những giá trị của cái nhìn đó được coi như một loại giá trị tiêu thụ, chẳng khác gì

thể thao hay du lịch là những cái cần phải có trong một xã hội đa nguyên, dân chủ.

Tuy vậy, tôn giáo, như những người theo chủ nghĩa nhân văn dân sự mà Reichley đã phác họa, không phải không có những cái giá xã hội cần phải trả. Những cuộc tranh cãi thông thường về các giá trị tôn giáo tới những vấn đề như việc nạo hút thai hay cầu kinh ở nhà trường, đã gây nên những bất hòa gay gắt trong lòng xã hội Mỹ. Những thiên kiến cấp cho chính trị bởi cả phái hữu và phái tả theo tôn giáo đều có xu hướng ngăn cản những cách thỏa hiệp thực dụng mà một nền dân chủ đa nguyên cần thực hiện. Những cuộc tranh cãi trong chiến dịch tuyển cử năm 1984 về việc những người ứng cử có phải là những tín đồ Kitô giáo tốt hay không đã gây nên sự nóng bỏng về tình cảm mà không làm sáng tỏ thêm điều gì. Một vài nhà lãnh đạo chính trị quá quen với việc khoác cái áo tôn giáo lên các chương trình mang tính thế tục,... Đó là cách mà truyền thống Mỹ thường mô tả.

Trong việc thực hiện nguyên tắc quan trọng ấy, người Mỹ cũng vấp phải vấn đề “sự hiện diện chính trị” của tôn giáo trong Tu chính án thứ nhất nêu trên. Từ đầu thế kỷ XX, chính giới Mỹ luôn phải đối đầu với việc bảo đảm nguyên tắc *phân tách*, trong khi giải quyết khuynh hướng *thỏa hiệp* và cuối cùng, *dẫn đến các xu hướng khác nhau về nhà nước thế tục ở Mỹ*.

A. James Reichley trong một công trình khá nổi tiếng *Religion in American public life* đã rút ra bốn mô hình khả thi ở Mỹ trong quan hệ nhà nước với giáo hội hay mô hình của nhà

nước thế tục, tùy thuộc vào các tương quan chính trị - xã hội cụ thể.

- Mô hình *phân tách*: Giáo hội giới hạn nuôi dưỡng giá trị tinh thần, đạo đức, thành viên giáo hội có thể tham gia các vấn đề chung của xã hội.

- Mô hình *xã hội tích cực*: Giáo hội và nhà nước tách biệt về thể chế, nhưng tổ chức tôn giáo vẫn hoạt động tích cực, khuyến khích đạo đức xã hội và các lĩnh vực khác.

- Mô hình *thoả hiệp*: Tôn giáo vẫn phải có mặt tượng trưng trong hầu hết lĩnh vực xã hội dù chúng chưa phân tách.

- Mô hình *can thiệp trực tiếp*: Những người lãnh đạo giáo hội vẫn cần tham gia vào việc hoạch định chính trị, chính sách¹.

A.J. Reichley cũng đã phân tích vai trò của tôn giáo trong đời sống chính trị nói chung và trong đời sống công cộng ở Mỹ nói riêng. Theo ông, “ngay từ những ngày xa xưa nhất, tôn giáo và chính trị đều đóng những vai trò chủ đạo trong kinh nghiệm của nhân loại. *Cái thứ nhất*, cung cấp cho cá nhân một lời giải thích về mối quan hệ của anh ta với toàn bộ sự tồn tại và một biện pháp vượt lên khỏi cái số phận con người thế nào cũng phải chết. *Cái thứ hai*, cung cấp những phương pháp kỹ thuật và những thể chế để quản lý các đơn vị xã hội, qua đó, con người xưa nay vẫn tìm kiếm được sự yên ổn cần thiết về

1. A. James Reichley: *Religion in American public life*, Washington D.C, Brookings Institution Press, 1985, p. 16.

vật chất và sự thoả mãn về tình cảm. Cả hai mặt này thường quan hệ mật thiết với nhau”¹.

Nhìn chung, khi nhận định về những đặc tính mô hình nhà nước thế tục của Mỹ, trước hết cần lưu ý, *kinh nghiệm lịch sử của Mỹ*, “*một dân tộc tôn giáo*”.

4.3. Nhà nước thế tục và đời sống tôn giáo ở Mỹ

Tu chính án và các chiêu kích tự do tôn giáo

Cả hai vấn đề thiết lập và thực hành tự do đều có xu hướng đòi hỏi phải cân bằng cán cân công lý. Các vấn đề xuất phát từ ngôn ngữ của Tu chính án thứ nhất. Việc “thực hành tự do” có đặt ra những chi phí lớn hơn lên một cộng đồng không - cho dù là sử dụng thuốc, truyền giáo hay lờ đi những quy định của địa phương? Điều cấm có chống lại việc tổ chức tôn giáo của bang, bao gồm những lúc im lặng, hay hoạt động của các câu lạc bộ trường học do nhà thờ tài trợ, các buổi trình diễn Giáng sinh gọi lên những nguồn gốc tôn giáo của ngày lễ không? Khi các quyết định của Tòa án tối cao trở nên rõ ràng, không còn câu trả lời “đúng” đơn thuần nào gọi lên bởi sự bảo đảm tự do tôn giáo của Tu chính án thứ nhất. Tòa án, các chính trị gia

1. A. James Reichley, trong cuốn sách trên, cũng đã làm rõ ba nguồn gốc của giá trị nhân bản theo quan điểm Mỹ (mục đích siêu việt, yếu tố xã hội và yếu tố cá nhân) và sự tác động giữa các yếu tố ấy đã tạo nên bảy hệ thống giá trị (thuyết vị kỷ, chủ nghĩa độc đoán, nhất nguyên luận, chủ nghĩa duy tâm, nhân cách luận, chủ nghĩa nhân văn dân sự và chủ nghĩa nhân văn hữu thần).

và công chúng sau đó đều có một phạm vi rộng để quyết định cho bản thân và do vậy không nhất trí được.

Vấn đề “sự hiện diện chính trị” của tôn giáo trong *Tu chính án thứ nhất* nêu trên, phải đảm bảo nguyên tắc *phân tách*, đã diễn ra cuộc đấu tranh giữa *phân tách* hay *thỏa hiệp*,... Và cuối cùng, *dẫn đến các xu hướng khác nhau về nhà nước thế tục ở Mỹ* với các khuynh hướng cụ thể sau đây:

Phạm vi can thiệp chính trị của một vài nhóm tôn giáo trong những năm 1980 và quan niệm được nhận thức rộng rãi cho rằng, các hoạt động này là khác với trường hợp tham gia vào chính trị trước đây của giáo hội đã khiến cho nỗi lo lắng mà người Mỹ từng có lại tăng lên. Về bản chất, tôn giáo do chính con người.

Nếu các giáo phái dính líu sâu vào chính trị thì liệu chúng có không bị hư hỏng như giáo phái Baptist hay không? Mặt khác, nếu tôn giáo thực sự bị tách khỏi “môi trường chung” và tách khỏi lĩnh vực chính trị, như một vài người theo chủ nghĩa thế tục đề nghị, thì liệu có xảy ra sự sa sút về đời sống dân sự và về mặt đạo đức và tinh thần hay không?¹.

Câu trả lời cho những câu hỏi này và các câu hỏi liên quan cung cấp cơ sở cho bốn quan điểm khác nhau. *Những người theo chủ trương phân lập (separationist)* cho rằng, các nhà thờ

1. Richard John Neuhaus trong *Bãi trống* (1984) đã chỉ ra những sự nguy hiểm của đời sống công cộng chống lại tôn giáo.

cần thu gọn việc nuôi dưỡng những giá trị tinh thần và đạo đức, để các thành viên của giáo hội áp dụng những giá trị này vào các vấn đề chung một cách cụ thể. *Các nhà hoạt động xã hội tích cực (social activists)* đồng ý rằng giáo hội và nhà nước cần phải tách biệt về mặt thể chế, nhưng lại cho rằng, những nhu cầu tình cảm xuất phát từ truyền thống Do thái - Cơ đốc giáo, vốn cung cấp di sản tôn giáo chung cho hầu hết những người Mỹ lại cần phải có những tổ chức tôn giáo hoạt động tích cực để khuyến khích động cơ đạo đức trong đời sống công cộng. *Những người chủ trương thỏa hiệp (accommodationist)* lại nhấn mạnh tôn giáo cần phải duy trì ít nhất một sự có mặt tượng trưng trong hầu hết mọi lĩnh vực của đời sống công cộng (giống như dải hoa văn trang trí viết Mười điều răn của Chúa ở trên bục của Tòa án tối cao) và giáo hội cần phải giúp đỡ việc nêu lên chiều hướng đạo đức của xã hội dân sự. *Những người theo chủ nghĩa can thiệp trực tiếp (direct interventionists)* lại đề nghị rằng giáo hội, ít nhất là những người lãnh đạo, cần phải lao vào công việc và những kế hoạch chính trị thực tiễn để giành cho giáo hội và những người bên vực nó một phần lợi nhuận xuất phát từ quyền lực công cộng.

Mô hình hóa bốn chiều hướng: Dựa trên những vấn đề then chốt về sự phân chia giữa giáo hội, nhà nước và vai trò của các thể chế tôn giáo trong chính trị, những quan điểm đại diện cho bốn chiều hướng chung có thể được phân chia như sau:

Các trường phái tư tưởng và quan điểm	Sự phân chia giáo hội và nhà nước	Vai trò của nhà thờ trong chính trị
Những người chủ trương phân lập (separationists)	Chặt chẽ	Ít
Các nhà hoạt động xã hội tích cực (social activists)	Chặt chẽ	Rộng lớn
Những người chủ trương thỏa hiệp (accommodationist)	Vừa phải	Vừa phải
Những người theo chủ nghĩa can thiệp trực tiếp (direct interventionists)	Vừa phải	Rộng lớn

4.4. Tóm tắt và so sánh

Trước hết, chúng ta cần thấy rõ những nét khác biệt giữa hai mô hình nhà nước thế tục ở Pháp và Mỹ, có nguồn gốc từ lịch sử và triết lý chính trị.

Thứ nhất, nước Mỹ ngay khi giành được độc lập, đã tuyên bố nguyên tắc *Bức tường phân tách* nhà nước và các giáo hội; ngược lại với châu Âu và Pháp, từ lâu là chế độ quốc giáo. Xã hội Mỹ ngay từ đầu phải thích nghi với sự cạnh tranh rất ác liệt giữa các tôn giáo, giáo phái. Sự đa dạng này dần dần mở ra con đường đa nguyên có những hệ quả trên bình diện chính trị. Chính vì vậy mà theo Alexis de Tocqueville, ở Mỹ, nền dân chủ và tôn giáo đi đôi với nhau trong khi ở Pháp, “tinh thần tôn giáo” và “tinh thần tự do” xem ra ở hai cực đối nghịch:

“Tôi từng chứng kiến ở trong chúng ta hai dòng chảy hầu như luôn luôn đối nghịch giữa tinh thần tôn giáo và tinh thần tự do. Ở đây (tại Mỹ), tôi thấy hai tinh thần đó gắn bó chặt chẽ với nhau: cả hai tinh thần đó cùng ngự trị trên cùng một mảnh đất”¹.

Ở Pháp, trong lịch sử đã có sự độc quyền trong mối quan hệ nhà nước và tôn giáo. Tôn giáo đã đi đôi với nhà nước trong một thời gian lâu dài, gắn liền với Chế độ cũ (Ancien Régime). Vì thế, ở Pháp, quá trình phân ly nhà nước và giáo hội là một quá trình đau đớn và làm mất uy tín chính trị của giáo hội. Trong khi ở Mỹ, cả nhà nước và các giáo hội đều chống việc công nhận một giáo hội thiết định. Điều này dẫn đến một sự phân ly rõ rệt, nhưng không làm mất uy tín chính trị của các tôn giáo.

Thứ hai, nguyên lý phân tách của Mỹ lúc đầu chỉ diễn ra ở cấp liên bang với tư cách quốc gia và không tách biệt các giá trị xã hội thế tục và tôn giáo (người Mỹ chỉ bị chi phối về phương diện hiến pháp bởi sự chia tách giữa giáo hội và nhà nước, nhưng không phải bởi sự chia tách các giá trị tinh thần và tôn giáo với đời sống chính trị) như tuyên bố của J. Malone, Chủ tịch Hội đồng quốc gia các giám mục Mỹ năm 1984.

Thứ ba, ở Mỹ, thế tục hóa và nhà nước thế tục không nhất thiết dẫn đến sự suy yếu của các tôn giáo cũng như không đẩy các tôn giáo ra bên lề của các hoạt động xã hội và thu hẹp nó

1. Alexis de Tocqueville: *Nền dân trị Mỹ* (De la démocratie en Amerique), Nxb. Tri thức, Hà Nội, 2006, t.1, tr. 551.

vào trong đời sống cá nhân như đã từng xảy ra trong một số nhà nước thế tục tại châu Âu. Trái lại, chính mô hình nhà nước ấy còn tạo điều kiện cho tôn giáo có sức sống và ảnh hưởng lớn hơn đến đời sống xã hội.

Ngay từ đầu, trong lịch sử của nước Mỹ, tôn giáo và việc thực hiện chế độ dân chủ đã gắn liền với nhau chặt chẽ. Mỗi liên hệ này bất chấp những thay đổi trong cấu trúc cùng những căng thẳng xảy ra và không hề tỏ ra dấu hiệu bị phá vỡ.

Tổng thống George Washington đã nói trong một bài diễn văn: Trong các thói quen và các cảm tính dẫn tới phồn vinh chính trị, thì tôn giáo và đạo đức là những điều ủng hộ cần thiết. Người nào yêu cầu phục vụ chủ nghĩa yêu nước nhưng lại tìm cách lật đổ hai cột trụ này của hạnh phúc con người, những chỗ dựa vững chắc nhất của bốn phận con người và công dân thì đều hoài công vô ích mà thôi.

Chúng tôi muốn dẫn câu nói ấy để kết thúc phần nhận định về nhà nước thế tục ở Mỹ vì tin rằng câu nói trên chắc hẳn mãi được sự đồng cảm của người dân Mỹ.

Điều khoản tự do tôn giáo của Tu chính án thứ nhất đã cấm Quốc hội thông qua bất cứ bộ luật nào “liên quan đến việc *thiết lập* tôn giáo, hoặc ngăn cấm *tự do tín ngưỡng*” (nhấn mạnh). Nhưng giống như phần còn lại của Tu chính án, điều khoản về thiết lập tôn giáo và điều khoản tự do thực hành tôn giáo đầu tiên chỉ áp dụng cho các hành động của chính phủ liên bang. Trên thực tế, một số bang vẫn duy trì các luật phân biệt đối xử với những tôn giáo cụ thể trong nhiều năm sau khi Luật về các quyền được bổ sung vào Hiến pháp.

Madison và Jefferson đều tán thành quan điểm thường xuyên được tuyên bố rằng Tu chính án thứ nhất dựng lên “một bức tường chia rẽ” giữa nhà thờ và bang¹. Nhưng đó đơn thuần là một lời giải thích. Sự chia rẽ không được đề cập trong bản thân Hiến pháp Mỹ và quốc hội, tòa án của nước này không thường xuyên tuân theo nó. Trên thực tế, Tòa án cho rằng căng thẳng giữa tự do tín ngưỡng và các điều khoản về thiết lập tôn giáo có thể cho phép chính phủ ủng hộ các thiết chế tôn giáo theo nhiều cách.

Như vậy là, nếu so sánh mô hình nhà nước thế tục ở Pháp và Mỹ thì trước hết, người ta phải quan tâm đến sự khác biệt trong việc *thực hiện nguyên lý phân tách ở hai nước*. Chúng ta có thể có so sánh dưới đây:

Pháp	Mỹ
• Chủ nghĩa thế tục	• Tính thế tục
• Phân tách ưu tiên ý thức hệ	• Sự tách biệt kết hợp thỏa hiệp
• Ưu tiên một trật tự thế tục	• Tránh sự định dạng của nhà nước về “tôn giáo” hoặc ý tưởng
• Tính công dân phải là căn cứ tiêu chuẩn thế tục	• Đa nguyên
• Đời sống xã hội và lý trí xã hội là những vùng phi - tôn giáo	• “Không gian Hiến pháp” nơi an toàn

1. Jefferson ám chỉ “bức tường phân tách” giữa nhà thờ và bang trong một bức thư năm 1802 viết cho Hiệp hội rửa tội Danbury.

So sánh này đã cho thấy sự khác biệt lớn giữa hai mô hình nói trên. Đặc điểm chung của nước Pháp mà người ta thường nói là *mô hình nhà nước thế tục hệ tư tưởng* bởi vì, người Pháp đòi hỏi sự thực hiện những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục không chỉ trong quan hệ (phân tách) giữa nhà nước và giáo hội về mặt quyền lực chính trị, mà còn liên quan đến sự tách biệt trong phương diện pháp lý và đời sống xã hội.

Trong khi đó, với người Mỹ, dù tôn trọng bức tường phân tách, người ta vẫn dành chỗ cho sự “thỏa hiệp” với quyền lực tôn giáo. Về mặt pháp lý, người ta mở rộng “không gian hiến pháp” chỉ cần sự “an toàn” cho luật pháp mà không bắt buộc phải có sự khác biệt giữa các không gian dân sự và tôn giáo. Điều này khiến nước Mỹ ít khi phải sa vào những xung đột như kiểu “tấm khăn choàng Hồi giáo” ở Pháp và một số nước châu Âu hiện nay.

Để có cái nhìn bao quát hơn, mô hình dưới đây sẽ cho chúng ta thấy đầy đủ hơn sự tương đồng và khác biệt của hai mô hình nhà nước thế tục tiêu biểu này.

Pháp	Mỹ
Chủ nghĩa thế tục	Tính thế tục
• Ý thức hệ và trật tự xã hội thế tục	• Các khuôn khổ cho đa nguyên tôn giáo
• Xã hội thế tục “thoát khỏi tôn giáo”	• Nhà nước không tự nhận dạng bất kỳ tư tưởng tôn giáo
• Giáo lý hiến pháp	• “Không gian” hiến pháp

• Tính có thể so sánh được của giá trị	• Tính không thể so sánh và lấy đa số của các giá trị
• Nhà nước độc lập với tôn giáo và ngược lại	• Sự tách biệt không hoàn toàn nhưng mỗi bên phần lớn đều độc lập
• Tính tương tác và trùng lặp thấp	• Tính tương tác và trùng lặp cao
• Phạm vi và lĩnh vực xã hội của nhà nước an sinh cao, tính trung tính thấp	• Phạm vi và lĩnh vực xã hội của nhà nước an sinh thấp, tính trung tính cao

Nguồn: Brett Sharffs

Pháp	Mỹ
• Cục sự vụ tôn giáo (RAB) thuộc Bộ Nội vụ	• Không có bộ phận sự vụ tôn giáo
• Kiểm soát các tiêu chí và hành chính của những ai có thể đăng ký là một “hiệp hội tôn giáo”	• Không có luật hiệp hội bị phân cấp. Đăng ký dễ dàng.
• Đánh thuế với những nhóm tôn giáo đặc biệt (Nhân chứng Jehovah)	• Mức thuế nhẹ, bỏ qua IRS tối thiểu của địa vị miễn trừ thuế
• Ủy ban Giáo phái	• Không
• Nhận dạng các lãnh đạo tôn giáo là những người đối thoại chính thức với chính phủ và các nhóm tôn giáo khác	• Quy định nhà nước về các tổ chức phi lợi nhuận đối với gian lận, vi phạm nghĩa vụ tiền tệ ứng dụng...

Tương tự như vậy, dưới đây là một so sánh khác về một số chi tiết quan trọng khác trong đời sống tôn giáo cũng như trong quan hệ tôn giáo và nhà nước của hai mô hình nhà nước thế tục Pháp và Mỹ.

Pháp	Mỹ
<ul style="list-style-type: none">• Cục sự vụ tôn giáo / Bộ Nội vụ xem xét những chỉ định và đưa ra các đề nghị bổ nhiệm chức sắc Công giáo và Tin lành	<ul style="list-style-type: none">• Chính phủ Mỹ không liên quan đến việc bổ nhiệm chức sắc• Ngoại lệ: Tuyên úy quân đội mà ngày nay thống nhất một cách rộng rãi, thiết kế để phản ánh nhân khẩu học tôn giáo của quân đội
<ul style="list-style-type: none">• Vùng Alsace-Moselle (phía đông): Chức sắc Công giáo và Tin lành được chính phủ bổ nhiệm	
<p>Trước năm 1905</p> <ul style="list-style-type: none">• Tịch thu tài sản giáo hội trong Cách mạng Pháp• Các nhà thờ mang tính lịch sử thuộc sở hữu và quản lý của nhà nước• Nhà nước trả tiền bảo trì, sửa chữa• Sử dụng nhà thờ tùy theo nhà nước	<ul style="list-style-type: none">• Chính phủ Mỹ không sở hữu các tòa nhà của giáo hội• Các nhóm tôn giáo tư nhân sở hữu gần như tất cả tài sản của giáo hội

Pháp	Mỹ
<p>Sau năm 1905</p> <ul style="list-style-type: none"> Nhà nước tài trợ cho nhiều tòa nhà tôn giáo, bao gồm cả các nhà thờ Hồi giáo 	<ul style="list-style-type: none"> Các tòa án giải quyết các tranh chấp tài sản bằng các quy trình của giáo hội hoặc tùy trường hợp theo nguyên tắc chung và trung lập của luật pháp

Nguồn: Brett Sharffs

Nói tóm lại, việc nghiên cứu, so sánh kỹ và cân trọng hai mô hình nhà nước thế tục ở Pháp và Mỹ nói trên, một mặt cho chúng ta thấy việc vận dụng nguyên lý thế tục ở hai nhà nước thế tục đầu tiên trên thế giới, cùng thời, nhưng do những điều kiện lịch sử, triết lý, đời sống tôn giáo khác biệt đã dẫn đến những khác biệt khá lớn khi thực thi. Mặt khác, qua đó, thế giới cũng có thể ghi nhận được những kinh nghiệm thành công và thất bại của hai nhà nước trên để có thể vận dụng vào nước mình.

5. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC NGOÀI ÂU MỸ

5.1. Thế giới Hồi giáo và nhà nước thế tục

Vấn đề nhà nước thế tục trong thế giới Hồi giáo là một vấn đề chính trị và tôn giáo rất phức tạp, phong phú. Mặc dù

thế giới Hồi giáo đương đại, về mặt nhà nước, có nhiều điểm khác biệt về thể chế chính trị, tôn giáo, hệ phái, các khuynh hướng dân chủ ôn hòa đi liền với chủ nghĩa Hồi giáo, chủ nghĩa Hồi giáo cực đoan, thậm chí chủ nghĩa khủng bố Hồi giáo,... Nhưng chủ nghĩa thế tục vẫn có khả năng len lỏi vào đời sống chính trị - tôn giáo của họ vì tính ưu việt của nó và chúng tôi đã từng gọi hiện tượng ấy là “những nhà nước thế tục chập chững”.

Một nghiên cứu mới đây của J.L. Esposito về sự hình thành tư tưởng chủ nghĩa thế tục và nhà nước thế tục trong thế giới Hồi giáo cho chúng ta thấy nhiều điều. Theo ông, những điều nói trên mới chỉ xuất hiện từ nửa đầu thế kỷ XX, khi đa số thế giới Hồi giáo đã nhận được độc lập chính trị. Ông cũng đưa ra thí dụ có tính đối lập để nghiên cứu, đó là trường hợp Ả-rập Xêút và Thổ Nhĩ Kỳ - hai thái cực phản chiếu mối quan hệ của tôn giáo và chủ nghĩa thế tục với nhà nước. Ả-rập Xêút đã được hình thành như một nhà nước Hồi giáo tự tuyên bố dựa trên kinh Koran như hiến pháp đã nêu. Ở phần đối lập, Atatürk (Mustafa Kamel) đã đặt nền móng cho nhà nước cộng hòa và thế tục Thổ Nhĩ Kỳ như hiện nay.

Esposito còn nhận xét rằng, khi chấp nhận thế tục, đa số các nước Hồi giáo chọn đứng giữa việc xây dựng quốc gia, mượn nhiều từ phương Tây, lệ thuộc vào các cố vấn nước ngoài và các tầng lớp tinh hoa thụ hưởng giáo dục phương Tây. Trong khi đa số các chính phủ Hồi giáo đã thay Luật Hồi giáo bằng các hệ thống pháp lý lấy cảm hứng từ các bộ luật thế tục phương Tây, thì Luật Hồi giáo về các quy định

trong gia đình (cưới xin, ly dị, và thừa kế) vẫn có hiệu lực,... Nhiều người đã kết luận rằng thực sự Hồi giáo có thể vẫn có vai trò trong một giai đoạn thế tục không ngừng.

Đại thể, những nhận xét ấy đã được đúc kết từ một chặng đường khá dài của sự hình thành các thể chế thế tục, đầy quanh co, gập ghềnh. Chỉ cần nhắc lại trường hợp Iran là đã thấy điều đó. Trước cách mạng năm 1906, tư tưởng thế tục đã xâm nhập nền giáo dục của Iran (các trường công thế tục) cùng với làn sóng dân chủ. Từ đó cho đến giữa thế kỷ XX đã xuất hiện trạng thái “một thứ chủ nghĩa thế tục thù địch với sự tham gia vào đời sống chính trị và văn hóa để mở đường cho cuộc cách mạng Hồi giáo. Nhưng chính cuộc cách mạng này lại tự nhận có khả năng lấp đầy chỗ trống chính trị và văn hóa bằng việc quay trở lại những giá trị Hồi giáo truyền thống của Iran”. Bây giờ, khi chúng ta nhìn lại Nhà nước Hồi giáo Cộng hòa Iran, từ giáo chủ Khomeini đến nay, đủ thấy quá trình đó như thế nào.

Cũng chính Esposito đã cắt nghĩa điều đó bằng việc nêu câu hỏi: *Rút lui khỏi con đường thế tục?* và *Giải thế tục hóa của xã hội Hồi giáo* đồng thời suy nghĩ về mối quan hệ của chủ nghĩa thế tục và tôn giáo trong thế giới Arập như sau: Một trong những điểm then chốt của các tranh luận về Hồi giáo và chủ nghĩa thế tục là điều gì tạo nên nhà nước thế tục,... Lịch sử đã chứng minh quy trình này trong thế giới Hồi giáo và những nơi khác là rất phức tạp,... Dưới một chế độ “toàn thống thế tục”, “sự pha trộn của tôn giáo và chính trị được coi là bất thường (tách rời khỏi quy chuẩn), vô lý, nguy hiểm và cực đoan một cách cần thiết”.

Trở lại trường hợp Thổ Nhĩ Kỳ. Mehmet Gormez, Chủ tịch Hội đồng các vấn đề tôn giáo của Thổ Nhĩ Kỳ, gần đây đã có những nghiên cứu sâu sắc, độc đáo về chủ nghĩa thế tục với người Thổ Nhĩ Kỳ. Một mặt, ông làm rõ thêm những khó khăn có tính phổ biến của thế giới Hồi giáo khi tiếp nhận chủ nghĩa thế tục, mặt khác, ông đưa ra “cách nhìn thay thế”, nghĩa là phương pháp đặt “tôn giáo và tính thế tục cạnh nhau”, chứ không đặt hai thực thể đó đối lập nhau (Hồi giáo và chủ nghĩa thế tục phương Tây) để tìm ra giải pháp thích hợp.

Theo đó M. Gormez đưa ra những gợi ý: (i) truyền thống Kitô giáo và thế tục hóa ở phương Tây có kinh nghiệm gì mà người Hồi giáo có thể chấp nhận được; (ii) thế giới Hồi giáo có thể “chuyển biến như một thái cực đối lập” theo kiểu Huntington hay không; (iii) theo lôgích đó, “một thế giới thế tục có thể đứng cạnh Hồi giáo”. Tác giả tin tưởng rằng, chủ nghĩa thế tục có thể đóng một vai trò giải pháp thay thế cho sự phát triển của thế giới Hồi giáo.

Vấn đề các “nhà nước thế tục chấp chứng” ở Thổ Nhĩ Kỳ và các nước Hồi giáo Trung Cận Đông cũng như ở Đông Nam Á sẽ còn được bàn đến trong các chương tiếp theo. Nhưng ở đây, đã có thể rút ra nhận xét chung rằng, nếu như các nhà nước thế tục chỉ có thể ra đời trên cơ sở hình thành một *xã hội thế tục* “thoát khỏi tôn giáo” thì rõ ràng trong thế giới Hồi giáo là khó khăn hơn nhiều, bởi lẽ, từ lâu, trong lịch sử, khái niệm “xã hội thế tục” là hết sức xa lạ với Hồi giáo, cộng đồng xã hội và tôn giáo từ lâu đã đồng nhất với nhau,...

5.2. Mô hình nhà nước thế tục hài hòa: trường hợp Ấn Độ

Mô hình nhà nước thế tục Ấn Độ đã được nhiều người bàn đến. Ấn Độ, nơi có nền văn minh cổ xưa, có những tôn giáo lớn, nhất là Ấn Độ giáo. Kể từ khi giành độc lập, mô hình thể chế chính trị, cấu trúc kinh tế, xã hội và văn hóa Ấn Độ luôn hài hòa giữa hai căn tính phương Tây và Ấn Độ truyền thống. Trong đời sống tôn giáo cũng như vậy. Nhiều nhà nghiên cứu đã cho rằng, những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục không dễ thực hiện vì những điểm khác biệt to lớn nói trên.

Nghiên cứu này của Bhargava có lẽ thuộc số những nghiên cứu đầu tiên đặt mô hình nhà nước thế tục ở Ấn Độ trong những mối quan hệ căn bản và thường xuyên hơn. Điều quan trọng là tác giả *hướng tới một đường hướng xây dựng và hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục Ấn Độ hài hòa*. Như trên đã trình bày, qua kinh nghiệm của hai mô hình nhà nước thế tục tiêu biểu ở Pháp và Mỹ, chúng ta thấy rõ rằng, nếu một nhà nước thế tục thiên về một trong hai cực của những mô hình nói trên thì thường vấp phải xung đột giữa yêu cầu chủ nghĩa thế tục thái quá hoặc nghiêng về tính thế tục thỏa hiệp với tôn giáo, đều có những khía cạnh bất cập. Đó chính là ý nghĩa thực tiễn đáng khuyến khích của mô hình nhà nước thế tục mà Ấn Độ đang tìm kiếm.

Chúng ta dĩ nhiên cần phải bắt đầu câu chuyện *chủ nghĩa thế tục* ở Ấn Độ từ Gandhi và Nehru, khi mà những “thánh nhân” của nền Cộng hòa Ấn Độ đã trực tiếp bàn đến.

Với Thánh Gandhi, tại một xã hội đậm màu sắc tôn giáo như Ấn Độ, thì “tôn giáo là một vấn đề cá nhân và nếu chúng ta thành công trong việc giới hạn nó cho mức độ cá nhân, mọi thứ có thể là tốt trong đời sống chính trị của chúng ta”.

Nếu các nhà chức trách của chính phủ cũng như các thành viên của xã hội đều có trách nhiệm và toàn tâm làm việc để tạo ra một nhà nước thế tục, chúng ta có thể xây dựng một nước Ấn Độ mới mà có thể là vinh quang của thế giới,... Nhà nước không nghi ngờ cần là thế tục. Mọi người sống trong đó cần có quyền để bày tỏ tôn giáo của mình mà không có sự cản trở, miễn là người công dân tuân thủ luật lệ chung của đất nước. Đối với Mahatma, tôn giáo được gắn kết chặt chẽ trong cơ cấu đời sống Ấn Độ. Ông từng nói: Những ai nghĩ rằng tôn giáo không có liên quan gì với chính trị nghĩa là không hiểu tôn giáo cũng như chính trị. Nói tóm lại, Thánh Gandhi đã đặt những viên gạch đầu tiên cho chủ nghĩa thế tục ở Ấn Độ.

Đến Nehru, vị thủ tướng đầu tiên của Cộng hòa Ấn Độ, thì vấn đề mô hình nhà nước thế tục được đặt ra trực tiếp hơn. Jawaharlal Nehru có những điều kiện chính trị, tư tưởng và nhận thức gần gũi hơn với chủ nghĩa thế tục từ hệ quan điểm nhân văn và khoa học. Nehru tin vào duy lý, chủ nghĩa thế tục và cách tiếp cận khoa học như ý nghĩa sự thật của tiến bộ ở Ấn Độ. Ở một nước bị chia rẽ bởi những khác biệt về tôn giáo, Nehru đã nhìn vào chủ nghĩa thế tục như một lực lượng gắn kết vĩ đại của những con người khác nhau của Ấn Độ.

Trong khi những người theo Gandhi đã nhấn mạnh về sự bình đẳng của tất cả mọi tôn giáo và chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo, thì Nehru lại nghiêng nhiều hơn về tính hiện đại của khai sáng. Nehru là người đầu tiên ở tiểu lục địa chấp nhận khái niệm phương Tây về chủ nghĩa thế tục, là đối lập với những người theo Gandhi và Maulana Abul Kalam Azad, người mà đã nói về chủ nghĩa thế tục từ cách nhìn của tôn giáo. Giải thích quan niệm của mình về chủ nghĩa thế tục, Nehru viết: “Chúng ta gọi nhà nước của chúng ta là một nhà nước thế tục. Từ “thế tục” không phải là một từ hạnh phúc cho lắm nhưng chúng ta đã phải sử dụng nó. Chính xác nó có nghĩa gì? Nó rõ ràng không có nghĩa là một nhà nước mà ở đó tôn giáo bị ngăn cản. Nó có nghĩa là tự do tôn giáo và lương tâm, bao gồm cả tự do đối với những người không có tôn giáo, để họ không can thiệp lẫn nhau hoặc can thiệp vào các quan niệm cơ bản của nhà nước của chúng ta,...”.

Tất nhiên, nhà chính trị Nehru hiểu rõ rằng, chủ nghĩa thế tục đi vào Ấn Độ không dễ dàng. Ông cho rằng, một xã hội đẳng cấp nặng nề, truyền thống thế tục có hạn, khi xây dựng một xã hội hiện đại thì nhà nước cần có rất nhiều nỗ lực, trong đó việc tìm kiếm một mô hình nhà nước thế tục thích hợp là điều kiện tiên quyết. Trong một nước đa số cư dân theo Ấn Độ giáo, tầm nhìn thế tục của Nehru không chỉ giải quyết những xung đột tôn giáo vốn có mà còn trực tiếp đặt nền móng cho một thể chế dân chủ và pháp quyền (rule of law).

Tuy vậy, sinh thời, những quan điểm tiến bộ ấy của Nehru cũng chịu nhiều phê phán. Nhiều người suy diễn rằng, Nehru

đã xa rời truyền thống lịch sử và tôn giáo của Ấn Độ, khi ông ưu tiên mô hình nhà nước thế tục kiểu phương Tây. Điều này sẽ còn kéo dài đến ngày nay, trong những cuộc tranh luận về nhà nước thế tục ở nước này,...

Để thấy rõ những góc cạnh của cuộc tranh luận nhiều thập kỷ từ sau khi Ấn Độ độc lập (1948), chúng tôi muốn dừng lại ít nhiều giới thiệu các quan điểm của Bhargava trong những năm gần đây.

Trước hết, Esposito định hướng rằng, mô hình nhà nước thế tục hài hòa của Ấn Độ sẽ không lấy chủ đích phê phán chống lại tư tưởng tôn giáo cũng như đồng nhất hóa tôn giáo. Chủ nghĩa thế tục vẫn là định hướng tốt nhất để Ấn Độ duy trì sự hài hòa xã hội, ứng phó với sự đa dạng tôn giáo ngày càng sâu sắc chưa từng có và những vấn đề đặt ra trong đời sống tôn giáo cũng như quan hệ tôn giáo và nhà nước.

Chúng ta cũng biết rằng, từ giữa thế kỷ XX, ở khu vực Á - Phi, tiến trình của các nhà nước thế tục đã phải trả giá không ít khi vận dụng chưa thích hợp chủ nghĩa thế tục chính trị. Chủ nghĩa thế tục đã từng bị “choáng váng” với sự chính thức hóa của nhà nước thần quyền hiện đại đầu tiên vào năm 1979 ở Iran. Đến cuối thập niên, các phong trào chính trị Hồi giáo đã hình thành ở Ai Cập, Xuđăng, Angiêri, Êtiôpia, Nigiêria, Sát, Xênegan, Ápganixtan, Pakixtan và ngay cả ở Bắngladét, dẫn tới những hệ quả nhà nước thế tục rất khác nhau.

Lý giải điều này, tác giả đã có những nhận xét tốt về các di sản hậu - thuộc địa ở các nước trong khu vực này, đặc

biệt ở những quốc gia Hồi giáo. Esposito cũng làm rõ thêm những kinh nghiệm thành công và thất bại của chủ nghĩa thế tục trong các xã hội Âu - Mỹ và quan trọng hơn là những bài học mà các nhà nước thế tục như Ấn Độ cần rút ra. Trong những bài học như thế, ông đặc biệt lưu ý “những thiên vị tôn giáo của các nhà nước châu Âu đã trở nên ngày càng rõ rệt với việc đa dạng tôn giáo sâu sắc hơn. Các nhà nước châu Âu đã tiếp tục cấp đặc quyền cho Kitô giáo theo dạng này hay dạng khác... mà không có sự vô tư trong lĩnh vực tôn giáo, dẫn đến tác động sâu xa lên phần còn lại của xã hội”. Ông còn gọi trạng thái này là lối “phân tách - loại trừ một bên” (tôn giáo) mà Ấn Độ cần tránh.

Tuy vậy, khi phê phán quan điểm quen thuộc “thuyết trung tâm châu Âu” trong lĩnh vực tôn giáo, ông cũng khẳng định một lần nữa, chủ nghĩa thế tục vẫn là một thành quả quan trọng của tư tưởng chính trị và quản lý nhà nước về lĩnh vực tôn giáo trong xã hội Âu - Mỹ. Các mô hình nhà nước thế tục Âu - Mỹ, cũng đã có những kinh nghiệm thành công, đặc biệt là lối *phân tách nhà nước và giáo hội mềm dẻo, hài hòa trên cả phương diện chính trị xã hội và văn hóa*. Đồng thời, phải bảo đảm nguyên lý tự do tôn giáo và không tôn giáo, tính công dân và xã hội dân sự.

Đóng góp quan trọng nhất của Bhagava là ông đã đưa ra tám nguyên tắc xây dựng mô hình nhà nước thế tục ở Ấn Độ.

Thứ nhất, từ di sản lịch sử, ông viết: “Ở Ấn Độ, sự tồn tại của đa dạng tôn giáo sâu sắc đã bảo đảm một sự phản hồi

nhận thức không chỉ cho các vấn đề trong các tôn giáo mà còn giữa các tôn giáo. Không có việc coi nhà nước thế tục Ấn Độ như một bản thiết kế, phương Tây phải xem xét khái niệm Ấn Độ và khả năng học hỏi từ nó.

... Trước tiên, đa tôn giáo không phải là phần thêm vào, được bổ sung vào như một suy nghĩ sau mà cần được xem là điểm xuất phát, như một phần của nền móng của nó. Chủ nghĩa thế tục Ấn Độ là sự gắn bó không thể tách rời với sự đa dạng tôn giáo sâu sắc”.

Thứ hai, nhà nước thế tục Ấn Độ có một sự cam kết cho đa giá trị - tự do và bình đẳng, không được quan niệm một cách hẹp hòi như việc gắn với các cá nhân mà cần diễn giải rộng ra, để bao quát quyền tự trị tương đối của các cộng đồng tôn giáo và bình đẳng về địa vị của xã hội, cũng như các giá trị khác cơ bản hơn như hòa bình và khoan dung giữa các cộng đồng...

Thứ ba, sự chấp nhận về các quyền cộng đồng cụ thể đem đến cho chúng ta một lợi thế khác về chủ nghĩa thế tục Ấn Độ...

Thứ tư, nhà nước thế tục Ấn Độ không dựng lên một bức tường của sự chia tách giữa nhà nước và tôn giáo. Có các biên giới, tất nhiên, nhưng chúng là “xốp”. Điều này cho phép nhà nước can thiệp vào các tôn giáo, để giúp đỡ hoặc cản trở họ mà không có sự thúc giục để kiểm soát hoặc hủy hoại họ...

Thứ năm, nhà nước thế tục Ấn Độ không hoàn toàn chống đối đặc điểm xã hội của các tôn giáo. Mặc dù nhà nước không được nhận dạng với một tôn giáo cụ thể nào hoặc với nhiều

tôn giáo hơn nói chung (không có tôn giáo chính thức), do đó, công nhận xã hội có được cho các cộng đồng tôn giáo.

Thứ sáu, mô hình này cho thấy chúng ta không phải lựa chọn giữa sự thù địch chủ động và sự vô tư thụ động, hoặc giữa sự thù địch thiếu tôn trọng và vô tư tôn trọng hướng tới tôn giáo. Chúng ta có thể kết hợp hai điều này: có sự thù địch cần thiết miễn là cũng có sự tôn trọng chủ động; nhà nước có thể can thiệp để ngăn chặn một số thực hành, miễn là cho thấy sự tôn trọng đối với các thực hành khác của cộng đồng tôn giáo và làm như vậy bằng việc có sự ủng hộ công khai cho họ.

Thứ bảy, bằng việc không ấn định cam kết của mình ngay từ đầu, một cách đặc biệt cho cá nhân hoặc các giá trị cộng đồng hoặc tạo ra những giới hạn cứng nhắc giữa ngoài xã hội và riêng tư, chủ nghĩa thế tục theo Hiến pháp của Ấn Độ cho phép quyết định về các vấn đề này được đưa ra hoặc trong sự năng động mở của chính trị dân chủ về các vấn đề này hoặc lập luận theo ngữ cảnh trong các tòa án.

Cuối cùng, cam kết này cho đa giá trị và khoảng cách có nguyên tắc (principled distance), có nghĩa là nhà nước cố gắng cân bằng các giá trị khác nhau, mơ hồ nhưng quan trọng là công bằng...

Như vậy là, Bhagava đã đưa ra bản thiết kế mô hình nhà nước thế tục Ấn Độ, điều mà chính phủ, nhà nước cũng như giới học giả nước này vẫn còn tranh luận. Rõ ràng, phương pháp tiếp cận của Bhagava có sức thuyết phục nhất định bởi sự kết hợp khá nhuần nhuyễn giữa các yếu tố chính trị, tôn giáo,

văn hóa và đặc biệt là chiều sâu của triết học lịch sử Ấn Độ. Mặt khác, nghiên cứu của ông còn đặt trong văn cảnh của một thứ “chủ nghĩa thế tục theo tình thế” (contextual secularism) rất thích hợp.

Nói thêm rằng, những gợi ý nói trên của Bhagava có nhiều điểm khá phù hợp với công việc xây dựng và hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam mà chúng tôi sẽ đề cập sau.

5.3. Mô hình nhà nước thế tục can thiệp: trường hợp Trung Quốc

Kinh nghiệm của Trung Quốc về điểm này rất gần gũi và hữu ích với Việt Nam. Sự tương đồng trên rất nhiều phương diện chính trị và xã hội giữa hai nước khiến những kinh nghiệm về chính sách tôn giáo của Trung Quốc được người Việt Nam hết sức quan tâm, theo dõi. Chúng tôi dùng cụm từ “nhà nước thế tục can thiệp” cho Trung Quốc (theo tiêu chí phân loại nói trên) vì rằng Trung Quốc là trường hợp hiếm thấy, nhà nước có thể và ngay từ khi nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa ra đời năm 1949 đã dành cho mình quyền can thiệp đến cấu trúc, nhân sự và nhiều hoạt động của các giáo hội.

Nhà nước thế tục ở Trung Quốc và sự đổi mới chính sách tôn giáo: Ý kiến của Lưu Bành

Kinh nghiệm ứng xử với các tôn giáo của các nhà nước thế tục thực vô cùng phong phú. Có lẽ ở Trung Quốc, Lưu Bành thuộc số những nhà nghiên cứu đầu tiên chú ý đến đặc điểm

mô hình nhà nước thế tục can thiệp, dù rằng không phải lúc nào họ cũng sử dụng đầy đủ cụm từ này.

Lưu Bành bắt đầu từ việc phân tích thực trạng *hai giáo hội*, một giáo hội vốn có và một giáo hội do nhà nước lập ra. Theo ông, *sự lưỡng phân, cùng tồn tại hai giáo hội* đã dẫn đến việc làm nảy sinh các vấn đề nghiêm trọng của sự phân ly nội bộ và xung đột trong các tín đồ Công giáo Trung Quốc. Bên trong Tin lành, có một sự chia rẽ và xung đột tương tự cũng do hệ thống hai giáo hội. “Các giáo hội tại gia” không được chính quyền công nhận, nhưng lan rộng và tăng nhanh. Chính phủ ủng hộ các giáo hội Tin lành, được gọi là các Giáo hội Tam tự (Three-Self Churches). Hệ thống hai giáo hội trong Tin lành có những lợi ích khó dung hòa, cũng như trường hợp Công giáo. Mặc dù, cả hai là đối tượng gây xung đột của hệ thống hai giáo hội, các tổ chức Công giáo cá nhân ngầm liên kết với nhau trong cùng một lòng trung thành với quyền uy trần thế duy nhất ở Vaticăng, họ cùng chung các tín điều căn bản và cùng chia sẻ đức tin; trong khi đó các tín đồ Tin lành tại gia ở Trung Quốc là các nhóm Kitô độc lập, thường gặp nhau cục bộ hoặc bán công khai và họ không thể hiện lòng trung thành tới quyền uy thế tục nào có thể khiến các mối liên kết liên giáo hội của họ trở nên hiển nhiên hơn,...

Chính vì thế, theo Lưu Bành, cho đến nay *cái cốt lõi của vấn đề tôn giáo ở Trung Quốc vẫn nằm ở quan hệ nhà nước và giáo hội*. Ông viết: “Vấn đề tôn giáo Trung Quốc, về bản chất, là cái mà những người phương Tây gọi là vấn đề quan hệ giáo hội và nhà nước (hay chính trị và tôn giáo). Chính trị ở đây có nghĩa

là nhà nước, tôn giáo là các cá nhân có tín ngưỡng và các tổ chức tôn giáo ở Trung Quốc. Quan hệ giáo hội và nhà nước chủ yếu là quan hệ giữa chính phủ và các nhóm tôn giáo”¹.

Chính sách công nhận các tôn giáo ở Trung Quốc là điều mà Lưu Bành cũng bộc lộ những băn khoăn khi cho đến nay, Trung Quốc vẫn chỉ công nhận năm tôn giáo (Phật giáo, Công giáo, Tin lành, Hồi giáo và Đạo giáo). Theo ông, hệ quả của vấn đề này trước hết, khiến cho các giáo hội ngầm, bất hợp pháp (thị trường Đen như chữ dùng của Dương Phượng Cương mà chúng tôi sẽ đề cập dưới đây), trong vòng 20 năm qua (tính đến năm 2007) đã tăng lên hơn 100 triệu tín đồ,... Trong số những tôn giáo được công nhận, phát triển nhanh chóng và năng động, nhất là Tin lành (từ 800.000 năm 1949 lên 8.000.000 tín đồ năm 1979 và hiện nay là 70 triệu tín đồ); phát triển chậm chạp nhất là Đạo giáo; Phật giáo là tôn giáo phổ biến nhất ở Trung Quốc, về mặt lôgích, Phật giáo có ảnh hưởng lớn nhất đối với xã hội; Hồi giáo mang bản sắc của những nhóm dân cư nhất định, khái niệm người Hồi giáo là một cách khác để nói về những sắc tộc thiểu số ở phía Tây Trung Quốc; quan hệ của các tín đồ Công giáo với nước ngoài gây “đau đầu” nhất, như chữ của ông dùng.

Tuy vậy, Lưu Bành đặc biệt chú ý tình trạng lưỡng phân hai loại giáo hội hợp pháp và bất hợp pháp của cùng một tôn giáo,

1. Lưu Bành: “Các vấn đề tôn giáo ở Trung Quốc”, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế “Tôn giáo và pháp quyền ở Việt Nam và Đông Nam Á - Tiếp tục thảo luận”, Hà Nội, 2007.

hệ quả của chính sách tôn giáo *Tam tự*. Ông đặc biệt chú ý trường hợp Công giáo, vì thực trạng đó dẫn đến xung đột chính trị, xã hội, thậm chí quan hệ quốc tế giữa Trung Quốc và Vatican. Xin nói thêm rằng, Trung Quốc là nước hiếm có đưa ra nguyên tắc “tôn giáo nước ngoài không được can thiệp vào Trung Quốc”, bất luận đó là quan hệ tôn giáo thuần túy.

Về chính sách tự do tôn giáo tín ngưỡng ở Trung Quốc, từ năm 1949 đến nay, mặc dù Đảng Cộng sản và Nhà nước Trung Quốc đã có những thay đổi quan trọng sau Đại cách mạng văn hóa, nhưng nói chung, theo Lưu Bành, vẫn có sự bất hợp lý như nhận xét của một vị lãnh đạo công tác tôn giáo ở Trung Quốc: “Chính sách tự do tín ngưỡng, tôn giáo không phải để thúc đẩy tôn giáo, mà để làm hạn chế sự tiến bộ của tôn giáo”¹.

Một khía cạnh khác của mô hình nhà nước thế tục ở Trung Quốc đó là quản lý hành chính, tức công tác quản lý nhà nước về tôn giáo theo cách gọi của Việt Nam. Dưới đây là chín điểm trong quản lý hành chính tôn giáo ở Trung Quốc mà chúng tôi đã có dịp trao đổi trực tiếp².

1. Để quản lý hay kiểm soát tôn giáo, Đảng Cộng sản Trung Quốc đã tiếp thu mô hình Xôviết để giải quyết các vấn

1. (The policy of freedom of religious belief is not to promote religion, but to retard its progress!), nguyên văn của Lưu Bành.

2. Đỗ Quang Hưng: *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, *Sđd*, tr. 428. Chúng tôi đã lập bảng so sánh để thấy sự khác biệt trong mô hình quản lý nhà nước về tôn giáo của hai bên mà chắc chắn tính cởi mở, mềm dẻo của Việt Nam nổi trội hơn rõ rệt.

đề tôn giáo và thiết lập một hệ thống các cán bộ chuyên trách khắp cả nước để chịu trách nhiệm về các vấn đề tôn giáo.

2. Thành lập ngay trong mỗi nhóm tôn giáo chính một tổ chức của đảng có quyền lực và có định hướng, thường gọi là “tổ chức tôn giáo yêu nước”. Những tổ chức như thế bao gồm Hội yêu nước Công giáo, phong trào yêu nước Tam tự (Three-Self Patriotic Movement), Hội Phật giáo Trung Hoa (Chinese Buddhist Association), Hội Đạo giáo Trung Hoa (Chinese Taoist Association), Hội Islam giáo Trung Hoa (Chinese Islamic Association). Đảng Cộng sản Trung Quốc kiểm soát sự lãnh đạo các hoạt động tôn giáo. Các tổ chức tôn giáo mà Đảng Cộng sản có cơ cấu lãnh đạo trong đó mới có thể có chức năng pháp lý như là các thực thể tôn giáo dưới sự bảo trợ của luật pháp. Các nhóm tôn giáo không được đăng ký theo hệ thống quản lý tôn giáo của Đảng sẽ nằm ngoài sự ưu tiên của Đảng và bị chính phủ, dưới sự lãnh đạo của Đảng, coi là các lực lượng thù địch (adversarial forces) trong phạm vi tôn giáo và do đó, là đối tượng bị phê phán mạnh mẽ...

3. Không duy trì mối quan hệ thân cận về mặt giáo dục, tài chính và nhân sự giữa các giáo hội Công giáo Trung Quốc, các giáo hội Tin lành với những tổ chức tôn giáo nước ngoài tương đương của họ. Trục xuất mọi giáo sĩ nước ngoài ra khỏi Trung Quốc, kiểm soát gắt gao các quan hệ hành chính giữa tổ chức tôn giáo Trung Quốc và tổ chức tôn giáo ở nước ngoài.

4. Thông báo cho các chùa Phật giáo, thánh đường Islam, đền Đạo giáo việc thực hành “quản lý dân chủ”.

5. Tiến hành đăng ký nhà nước với tài sản tôn giáo, mở đường cho chính phủ quản lý không gian xã hội của các nhóm tôn giáo trong các hoạt động tôn giáo và xã hội. Đóng cửa mọi cơ sở từ thiện do các nhóm tôn giáo điều hành, cấm các cộng đồng tôn giáo đó cung cấp dịch vụ xã hội mà lấy tên của tổ chức tôn giáo (ở trường học, bệnh viện,...).

6. Áp đặt điều tra hình sự với cá nhân tu hành vì liên quan đến tôn giáo, coi người tu hành là đối tượng phê phán của Đảng và của cuộc vận động chống hữu khuynh. Đảng hướng dẫn sự kết hợp, giảm thiểu và đóng cửa các cơ sở tôn giáo.

7. Thay đổi và thu hẹp các cơ sở giáo dục tôn giáo và viện thần học.

8. Hạn chế xuất bản tài liệu tôn giáo trong xã hội.

9. Biện pháp trên do Đảng Cộng sản Trung Quốc tiến hành đã có hiệu quả đối với mục tiêu “thành lập các tổ chức yêu nước, thực hiện kiểm soát việc lãnh đạo của các nhóm tôn giáo, loại bỏ các đối tượng chống đối trong phạm vi tôn giáo¹.”

Luật pháp tôn giáo ở Trung Quốc cũng là một khía cạnh cần quan tâm để hiểu rõ mô hình nhà nước thế tục của nước này. Cho đến những năm gần đây, Trung Quốc vẫn có chủ trương, ngoài Hiến pháp, Trung Quốc chỉ lựa chọn một số lĩnh vực nổi cộm trong đời sống tôn giáo để xây dựng các pháp lệnh (pháp lệnh về tài sản tôn giáo, pháp lệnh về quan hệ quốc tế của các tôn giáo...), đặc biệt giao cho một số địa phương xây

1. Lưu Bành: “Các vấn đề tôn giáo ở Trung Quốc”, *Tlđđ*.

dựng và thực thi thí điểm. Chỉ đến khi thật cần thiết, mới tiến hành xây dựng bộ luật quốc gia về tôn giáo...

Lưu Bành cũng là một trong những chuyên gia hàng đầu về luật pháp tôn giáo ở Trung Quốc, phần trên ông đã có nhận xét về tính chậm trễ và hạn hẹp trong việc công nhận tư cách pháp nhân của các tổ chức tôn giáo, ông đã chỉ ra một cách sâu sắc những lĩnh vực pháp lý tôn giáo mà Trung Quốc cần phải giải quyết:

“1. Đăng ký của các nhóm tôn giáo. Chính phủ Trung Quốc yêu cầu các nhóm tôn giáo phải đăng ký vì chính phủ coi đăng ký là chìa khóa để quản lý các vụ việc tôn giáo. Các nhóm tôn giáo phải đăng ký theo các điều trong quy định về đăng ký của chính phủ đối với hoạt động của các nhóm tôn giáo. Nếu không làm như thế sẽ dễ bị coi là “tổ chức phi pháp”. Các quy định đòi hỏi nhóm tôn giáo nộp đơn phải có được sự phê chuẩn của văn phòng thuộc một bộ của chính phủ, vốn chịu trách nhiệm riêng về lĩnh vực mà các hoạt động chính của bên nộp dự định. Nhiều văn phòng quản lý về tôn giáo đã trở thành văn phòng cấp bộ, nơi có thể phê chuẩn đơn từ của các nhóm tôn giáo nhằm được đăng ký hợp pháp và được bảo vệ. Các văn phòng này có chuyên gia. Họ sẽ lắng nghe và quyết định về những vấn đề như hồ sơ, đăng ký thành lập, đăng ký lại và làm công việc kiểm tra trước khi loại khỏi danh sách đăng ký. Các quy định đã cho các văn phòng như thế quyền lực hoạt động như các chuyên gia tư vấn hay điều hành các hoạt động của các nhóm tôn giáo, thực hiện giám sát quyền lực đầu tiên với việc kiểm tra hàng năm, cũng như quyền lực

trong việc quyết định việc thi hành án phạt theo pháp luật đối với các nhóm tôn giáo, đóng cửa các nhóm tôn giáo theo sự quản lý hành chính của họ.

2. *Việc quản lý các cơ sở tôn giáo.* Các quy định năm 2005 về các vụ việc tôn giáo thiết lập các cách thức đăng ký cơ sở tôn giáo. Rất nhiều cấp bậc cán bộ của Cục Quản lý sự vụ tôn giáo Trung Quốc (SARA) là các cán bộ được chỉ định. SARA xem xét chặt chẽ luật về cơ sở tôn giáo và các ghi chép về nguyên tắc để thấy các tiêu chuẩn quản lý nội bộ đã đúng chỗ và được tuân thủ hay không. SARA tiếp tục theo đuổi các thay đổi của các mục đã đăng ký về cơ sở tôn giáo và thực hiện các chuyển viếng thăm thường xuyên hoặc không báo trước đối với các hoạt động tôn giáo và giao lưu với tổ chức nước ngoài tại cơ sở tôn giáo.

3. *Các vấn đề liên quan đến việc làm hồ sơ cấp chính phủ về nhân sự tôn giáo.* Chính phủ Trung Quốc thông qua quá trình làm hồ sơ và sự công nhận để hoàn thiện việc quản lý các nhân sự tôn giáo. Hồ sơ của các nhân sự được các nhóm tôn giáo địa phương xác nhận sẽ phải nộp cho các văn phòng của SARA để lưu trữ chính thức. Các nhóm tôn giáo được chính phủ công nhận có những quy tắc và cơ chế để chọn và xác nhận các nhân sự tôn giáo. Một số cơ sở tôn giáo được cấp tiền với quyền lực tài chính lớn và có ảnh hưởng xã hội, khiến cho việc lựa chọn lãnh đạo tôn giáo địa phương trở thành một vấn đề nhạy cảm, bởi vì nhân sự đứng đầu trong các cơ sở tôn giáo cũng sẽ có quyền quản lý và sử dụng các nguồn tiền lớn nói trên.

4. *Các vấn đề liên quan đến quản lý tài sản tôn giáo.* Tài sản tôn giáo dưới dạng bất động sản là các cơ sở kinh tế để duy trì các ý tưởng của Trung Quốc về tự cấp. SARA ở mọi cấp độ đều có xu hướng cùng quản lý tài sản thuộc về hay dưới quyền kiểm soát của các nhóm tôn giáo hoặc cơ sở tôn giáo.

5. *Các vấn đề về liên lạc và trao đổi quốc tế của các nhóm tôn giáo.*

6. *Các vấn đề liên quan đến giáo dục và đào tạo nhân sự tôn giáo*¹.

Đặc biệt, Lưu Bành cũng thể hiện sự mong mỏi đối với việc sửa đổi các điều khoản liên quan đến tôn giáo trong Hiến pháp cũng như việc phải có một bộ luật về tôn giáo ở Trung Quốc. Ông mừng tượng bộ luật như thế cần giải quyết được những vấn đề pháp lý của nhà nước thế tục ở Trung Quốc hiện nay như:

“(i) Làm thế nào nhà nước không đóng vai trò một thẩm phán, hay một người giám sát các vụ việc tôn giáo. Trong trường hợp một nhóm công dân muốn thực hiện các hoạt động có bản chất tôn giáo, vấn đề phát sinh là ai có lời nói sau cùng về bản chất tôn giáo. Các cá nhân có thể tuyên bố việc mình theo một tín ngưỡng tôn giáo nào đó một cách hợp pháp là điều không cần bàn cãi, vấn đề là liệu một nhóm cá nhân như thế có thể đòi hỏi quyền được thành lập một tổ chức dưới danh nghĩa tôn giáo hay không? Liệu chính phủ có cho phép các nhóm này tồn tại hợp pháp hay không? Nếu thế, quá trình cấp phép có kiểm tra bản chất tín ngưỡng tôn

1. Lưu Bành: “Các vấn đề tôn giáo ở Trung Quốc”, *Tlđđ*.

giáo của nhóm đó không hay thay vào đó chỉ kiểm tra về hình thức tuân thủ? Liệu có cần đòi hỏi việc phê chuẩn loại bỏ cơ quan lãnh đạo của chính phủ có vai trò quản lý tổ chức tôn giáo nếu một nhóm các tín đồ tôn giáo tự nguyện thành lập một tổ chức tôn giáo. Nếu một cơ quan như thế xuất hiện, bản chất của nó là gì? Cơ sở hợp pháp của quyền phán xét tôn giáo của các cơ quan như thế nằm ở đâu?

(ii) Trung Quốc chỉ công nhận năm tôn giáo. Liệu nhà nước có nghĩa vụ bảo hộ công bằng các tín đồ nằm ngoài năm tôn giáo được công nhận chính thức không? Ai có quyền lực phán xét phẩm chất của mỗi tôn giáo nằm ngoài phạm vi năm tôn giáo trên? Những vấn đề này là không thể tránh khỏi trong quá trình thúc đẩy sự ra đời của một dự luật về tôn giáo. Những nhà soạn thảo luật tôn giáo phải có một kế hoạch tổng thể để giải quyết những vấn đề như trên.

(iii) Liệu có thể dùng các nguồn lực công cộng để thúc đẩy hay kiểm soát một tôn giáo nhất định không? Liệu cá nhân các tín đồ tôn giáo và các nhóm tôn giáo có thể tham gia các dịch vụ cộng đồng dưới danh nghĩa tôn giáo (ví dụ, giáo dục, các hoạt động y tế và các hình thức từ thiện khác) không? Liệu các tín đồ tôn giáo và người không có tín ngưỡng tôn giáo có thể có các cơ hội như nhau trong xã hội không? Họ có thể được bầu vào Đại hội đại biểu nhân dân như các đại diện tôn giáo của mình không, hay chỉ có thể được bầu là các cá nhân đại diện về mặt địa lý và các cá nhân không có tín ngưỡng? Yếu tố/tổ chức nào sẽ có một phần vai trò phân xử khi các xung đột diễn ra giữa nhà nước và các nhóm hay cá nhân tôn giáo? Liệu

đó có phải là các cơ quan tôn giáo do nhà nước thiết lập hay là luật và công lý tại tòa án?

Trong quá trình xây dựng tôn giáo, nhà nước xem cơ quan đó như là một người bảo vệ lợi ích công cộng. Việc quá nhấn mạnh vào lợi ích công cộng vốn trở thành công cụ chính trị của nhà nước để kiểm soát tôn giáo. Với những lo ngại như thế, việc tìm ra giải pháp cho các vấn đề sau đây trở thành nhiệm vụ chính trong pháp chế của Trung Quốc: i) Làm thế nào cân bằng mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo cho phù hợp với các bối cảnh của Trung Quốc? và ii) Làm thế nào để cân bằng nhu cầu duy trì lợi ích công cộng với nhu cầu bảo vệ tự do tôn giáo. Cách duy nhất để giải quyết các vấn đề này là phải đối mặt với chúng.

Nói chung, pháp quyền là yêu cầu tối thiểu để giải quyết các vấn đề tôn giáo. Pháp quyền không chỉ đơn giản là hệ thống hóa và nâng cấp các quy định, nguyên tắc lên thành luật. Pháp chế tôn giáo sẽ còn là một chặng đường dài ở Trung Quốc¹.

Sở dĩ chúng tôi phân tích kỹ ý kiến của Lưu Bành vì những ý kiến của ông khá tiêu biểu cho việc nhận thức đặc trưng của nhà nước thế tục can thiệp của Trung Quốc với những sắc thái rất đặc biệt.

Mô hình nhà nước thế tục của Trung Quốc được rất nhiều học giả quốc tế quan tâm. Dưới đây chúng tôi nêu lại ý kiến của D. Palmer, một học giả người Pháp, khi ông gọi “thiết chế

1. Lưu Bành: “Các vấn đề tôn giáo ở Trung Quốc”, *Tlđđ*.

hóa tôn giáo” của Trung Quốc, như một đặc điểm nổi trội của nhà nước thế tục can thiệp mà ông sơ đồ hóa nó như sau:

Năm nguyên tắc “thiết chế hóa tôn giáo”:

- “Tổ đội lao động xã hội chủ nghĩa” kết hợp với tổ chức tăng lữ, tạo ra một thiết chế xã hội tôn giáo cơ sở.

- Các tổ chức tôn giáo lớn, nhỏ đều đăng ký như một đoàn thể xã hội.

- Quan hệ tư tế, vừa có tính tôn giáo (các chức sắc) vừa có tính xã hội và hành chính (các chức sắc tôn giáo biến thành người quản lý đội sản xuất).

- Quyền bổ dụng nhân sự của chính quyền.

- Tự do liên thông kinh tế thị trường (từ năm 1990 đến nay)”¹.

Rõ ràng việc mô hình hóa chính sách “thiết chế hóa tôn giáo” ở Trung Quốc không có gì khác biệt với nhận xét của Lưu Bành, Palmer làm cho nó sinh động và dễ nhận biết hơn mà thôi.

Nghiên cứu về chính sách tôn giáo của Trung Quốc, cụ thể là “nhà nước thế tục can thiệp”, mà theo chúng tôi có giá trị lý luận và thực tiễn nổi trội nhất là của Dương Phụng Cương, một giáo sư đại học gốc Trung Quốc làm việc ở Anh.

1. Bài viết rất có giá trị của David A. Palmer: “Les danwei religieuses: L’ institutionnalisation de la religion en Chine populaire”, *Perspective*, số 4, 2009 đã có sự phân tích kỹ như trên khi ông tạo ra từ ghép *les danwei religieuses* (các tổ đội tôn giáo xã hội chủ nghĩa).

*Cái nhìn tổng quan của Dương Phượng Cương về chính sách tôn giáo của Trung Quốc (1949-2009)*¹

Dương Phượng Cương rất hiểu tình hình tôn giáo Trung Quốc. Theo ông, trong 60 năm qua, quy định của nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa về tôn giáo dựa trên vô thần đã có bốn giai đoạn riêng biệt: từ năm 1949 đến 1957 cùng lựa chọn và kiểm soát; từ năm 1957 đến 1966 hạn chế các thực hành và các tổ chức tôn giáo; từ năm 1966 đến 1979 loại bỏ các đức tin, thực hành và các điểm tụ họp tôn giáo; và từ năm 1979 đến 2009 khoan dung có giới hạn và tăng cường điều chỉnh. Các giáo lý về chính sách tôn giáo hiện hành được thiết kế ban đầu vào cuối những năm 1950 trong bối cảnh một nền kinh tế kế hoạch tập trung. Chính sách này đã trở nên lỗi thời trầm trọng khi nền kinh tế Trung Quốc chuyển đổi sang mô hình kinh tế thị trường xã hội chủ nghĩa từ năm 1979.

Ông hiểu rằng, lôgic cơ bản với chính sách tôn giáo của Trung Quốc trước đây là chủ nghĩa vô thần. Vì thế, ông phân tích kỹ chủ nghĩa vô thần và các liên đới của nó đối với chính sách tôn giáo. Các hình thức khác nhau của chủ nghĩa vô thần cộng sản Trung Hoa bao gồm chủ nghĩa vô thần vũ trang, chủ nghĩa vô thần khai sáng hiện đại, ủng hộ sự giới hạn tôn giáo

1. Feng Gang Yang: *Religion in China: survival and revival under communist rule* (Tôn giáo ở Trung Quốc: Sống sót và hồi sinh dưới luật lệ cộng sản), Oxford University Press; Feng Gang Yang: "The Red, Black and Grey Market of religion in China", *The Sociological Quartely*, N° 47, 2006.

thông qua giáo dục khoa học và chủ nghĩa vô thần ôn hòa, ủng hộ sự khoan dung tôn giáo trong khi hạ thấp nền móng kinh tế - xã hội của tôn giáo. Chủ nghĩa vô thần vũ trang và chủ nghĩa vô thần khai sáng tiếp tục thống lĩnh tư tưởng về tôn giáo trong các viên chức Trung Quốc.

Nhưng đóng góp quan trọng nhất của ông là vận dụng lý thuyết thị trường tôn giáo để nghiên cứu tình hình Trung Quốc. Trong những năm gần đây, người ta thường dùng cách tiếp cận kinh tế để giải thích những thay đổi tôn giáo về thiết chế và mức độ vĩ mô ở Mỹ (Finke và Stark 1992; Stark và Finke 2000), Tây Âu (Iannaccone 1991; Stark và Iannaccone 1994), Nam Mỹ (Gill 1998), và Đông Âu (Froese 2001; Froese và Pfaff 2001; Froese 2004). Cách tiếp cận này bắt đầu với một ý tưởng đơn giản: Tôn giáo bao gồm một nền kinh tế giống như kinh tế thương mại và các lĩnh vực kinh tế khác. Một nền kinh tế tôn giáo bao gồm toàn bộ hoạt động tôn giáo xảy ra trong bất kỳ xã hội nào: một “thị trường” của các tín đồ hiện tại và tiềm năng, một bộ của một hoặc nhiều hơn các tổ chức tìm cách thu hút hoặc giữ các tín đồ, và văn hóa tôn giáo được (các) tổ chức cấp cho.

Từ đó, ông đưa ra *lý thuyết ba thị trường tôn giáo ở Trung Quốc*, một kết quả nghiên cứu độc đáo không chỉ cắt nghĩa gốc rễ mô hình nhà nước thế tục ở Trung Quốc mà còn có ý nghĩa lý luận mới về mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội, tôn giáo và chính sách quốc gia cũng như *vấn đề cung và cầu* trong việc lựa chọn thị trường tôn giáo của cá nhân, các nhóm xã hội trong xã hội hiện đại.

Dưới đây là sự trình bày vắn tắt *ba thị trường tôn giáo ở Trung Quốc*, một hệ quả trực tiếp của mô hình nhà nước thế tục can thiệp, nguyên nhân trực tiếp làm nảy sinh quy luật cung, cầu mới trong đời sống tôn giáo ở đất nước này.

(i) *Thị trường Đỏ*

Theo Dương Phượng Cương, từ năm 1949, ngoại trừ 13 năm “cực đoan” giữa những năm 1966 và 1979, Chính phủ Trung Quốc đã cấp giấy phép hoạt động và xác định địa vị pháp lý cho năm tôn giáo đặt dưới sự quản lý của các Hiệp hội “yêu nước” gồm: Phật giáo, Đạo giáo, Hồi giáo, Tin lành, và Công giáo. Và đây là sự bắt đầu của quá trình can thiệp nội bộ tổ chức các tôn giáo.

Đặc biệt, Dương Phượng Cương công bố nhiều tư liệu hiếm thấy về tình trạng “hai giáo hội” như Lưu Bành đã nói ở trên. Số lượng những tín đồ được thống kê cho năm 1956 và 1982 trong bảng “Số liệu thống kê chính thức của năm tôn giáo ở Trung Quốc” xứng đáng được chú ý đặc biệt. Các số lượng năm 1956 là số lượng chính thức cuối cùng trước khi các giáo phái bị buộc giải thể. Sau 13 năm nỗ lực hạn chế tôn giáo (1966-1979), tổng số các tổ chức tôn giáo chính thức năm 1982 cho thấy rằng số lượng người Công giáo và Hồi giáo vẫn tương đương nhau, trong khi số lượng người Kitô giáo Tin lành đã tăng 3,75 lần, từ 800.000 lên 3.000.000 tín đồ.

Tất nhiên, sự trấn áp và giới hạn đã gây một tác động. Với một điều, sự tham gia công khai vào các tổ chức tôn giáo chính thức đã giảm đến 0 trong thời Đại cách mạng văn hóa

và vẫn thấp so với tổng số dân suốt những năm 1980. Từ giữa những năm 1990, các nhà chức trách Trung Quốc đã nhiều lần tuyên bố nước này có khoảng 100 triệu tín đồ tôn giáo. Nếu là như vậy thì tỷ lệ của các tín đồ trên tổng dân số ít hơn 9% (100 triệu trên 1,3 tỷ). Ngay cả khi tỷ lệ thấp này còn cách xa với thực tế thì những người mong muốn sự kết liễu của tôn giáo cũng vẫn có một lý do tốt để ăn mừng. Nhưng thực tế lại không đơn giản như vậy, 100 triệu tín đồ tôn giáo là chỉ những người trong tầm mắt của các nhà chức trách, đó là, thị trường tôn giáo mở. Nhiều tín đồ tôn giáo đứng ngoài thị trường Đỏ, nhưng lại tham gia vào các thị trường đen và xám.

Ông cũng khẳng định rằng, thị trường tôn giáo mở không phải là một thị trường tự do. Nhiều giới hạn được áp đặt lên các nhà thờ, chùa chiền và các nhà thờ Hồi giáo được chính phủ chấp nhận. Chúng bao gồm “sự theo dõi của nhà nước, nghiên cứu chính trị được yêu cầu đối với các mục sư [và các giáo sĩ tôn giáo khác], những hạn chế nhất định về các chủ đề giảng giải có thể chấp nhận được và can thiệp vào các vấn đề nhân sự giáo hội”. Ông cũng cho rằng, dù Điều 36 của Hiến pháp Trung Quốc (có hiệu lực từ năm 1982) khẳng định: nhà nước bảo hộ các hoạt động tôn giáo bình thường, những chắc chắn sự bảo hộ đó chỉ dành cho “thị trường Đỏ”.

Bảng dưới đây cho thấy những biến động dân số học tôn giáo của thị trường Đỏ¹.

1. Feng Gang Yang (2006): “The Red, Black and Grey Market of Religion in China”, *The Sociological Quartely*, 2006, N°. 47, p. 102. Nội dung chính của “thị trường Đỏ” được tác giả trình bày ở trang này.

Số liệu thống kê chính thức của năm tôn giáo ở Trung Quốc

	Công giáo	Tin lành	Hồi giáo	Phật giáo	Lão giáo
	Tín đồ (triệu)	Tín đồ (triệu)	Tín đồ (triệu)	Tín đồ (triệu)	Tín đồ (triệu)
Đầu những năm 1950	2.7	0.7	8.0		
1956b	3.0	0.8	10.0	Nhiều chục triệu	10.0
1982a	3.0	3.0	10.0		
1991c	3.5	4.5	17.0		
1995d	4.0	10.0	18.0		
	Tăng lữ	Tăng lữ	Tăng lữ	Sư sãi / ni cô	Sư sãi / ni cô
1982a	3,400	5,900	20,000	27,000	2,600
1995d	4,300	18,000	40,000	200,000	25,700
	Nhà thờ và các điểm hội họp	Nhà thờ và các điểm hội họp	Các nhà thờ Hồi giáo	Các nhà chùa	Các nhà chùa
1995d	4,377	37,000	36,200	13,000	1,557

Các nguồn tư liệu:

^a Tài liệu số 19.

^b Luo (2001).

^c Sách trắng về địa vị nhân quyền ở Trung Quốc.

^d Li (1999).

Ghi chú:

1. Li (1999) và Luo (2001) là các viên chức của Bộ Mặt trận thống nhất Đảng Cộng sản Trung Quốc.
2. Các số lượng của đầu những năm 1950 là nhất quán với các công bố phi chính phủ và phi Trung Quốc.
3. Không có số lượng của những tín đồ Phật giáo và Đạo giáo được đưa ra trong hầu hết các năm vì không có hệ thống thành viên. Chỉ có ước tính trong năm 1956, được Chủ tịch Mao Trạch Đông đề cập trong một cuộc đối thoại công khai.
4. Số lượng người Hồi giáo là toàn bộ dân số của 10 dân tộc thiểu số coi Hồi giáo là tôn giáo dân tộc của mình, mặc dù nhiều người không thực hành hoặc tin.
5. Các giáo sĩ chuyên nghiệp của các tôn giáo khác nhau không hoàn toàn so sánh được vì các sư sãi và ni cô Phật giáo và Lão giáo có thể không tương tác với các tín đồ dân thường, trong khi các linh mục Công giáo, các mục sư Tin lành và các thầy tế Hồi giáo lại chăm sóc cho giáo dân.
6. Các điểm hội họp của các tôn giáo khác nhau cũng có những chức năng khác nhau: các nhà thờ và các nhà thờ Hồi giáo là những tòa nhà để giáo dân tập hợp thường xuyên hằng tuần, trong khi nhiều nhà chùa là những

tu viện ở trên các núi mà thỉnh thoảng mới đón những người hành hương và một vài trong số chúng lại là nơi tồn tại ẩn dật cho các ẩn sĩ, rất ít khi hoặc không có người ngoài viếng thăm. Các điểm hội họp của tín đồ theo đạo Tin lành hoặc Công giáo đa số là những giáo đoàn với những tòa nhà đơn giản, không nhất thiết là các giáo đoàn nhỏ.

Trong thị trường Đỏ của tôn giáo, các nhà chức trách Trung Quốc không đối xử công bằng với tất cả các tôn giáo được cấp phép chính thức.

(ii) Thị trường Đen

Khi nhà thờ và chùa chiền đang tồn tại không thể đáp ứng những nhu cầu tôn giáo, nhiều người sẽ tìm những cách thay thế. Thực vậy, thị trường tôn giáo đen đầu tiên được hình thành trong những năm 1950, khi Chính phủ Trung Quốc đã có những nỗ lực lớn để tạo ra các hiệp hội tôn giáo “yêu nước” quốc gia. Nhiều tín đồ đã từ chối tham gia chúng bởi vì những cân nhắc giữa thần học và chính trị.

Theo Dương Phượng Cương, một phần lớn của thị trường Đen gồm những người Công giáo và Tin lành trong các “giáo hội hầm trú”. Đây là hiện tượng đặc biệt trong đời sống tôn giáo Trung Quốc và được giới nghiên cứu phương Tây rất quan tâm. Hiện tượng này tạo nên những xung đột quyết liệt và dai dẳng giữa Tòa thánh Vaticăng và Trung Quốc như nhận xét của Madsen (2003):

“Năm 1949, Vaticăng, do Giáo hoàng Pius XII chống cộng mạnh mẽ đứng đầu, ngăn cấm những người Công giáo Trung Quốc, dưới nỗi đau của sự rút phép thông công, hợp tác theo bất kỳ cách nào với chế độ Trung Hoa mới... Lập trường tuyệt đối chống lại sự hợp tác với cộng sản của Vaticăng khiến việc tìm thấy bất kỳ giám mục hoặc linh mục nào mà có thể chấp nhận vị trí lãnh đạo trong CPA là đặc biệt khó khăn.

Mặc dù nhiều nhà thờ đã mở cửa lại từ năm 1979 dưới những che chở của Giáo hội Tam tự, nhiều “nhà thờ nhà” vẫn tiếp tục hoạt động ngầm. Những người bất đồng chỉ trích Giáo hội Tam tự chủ yếu vì sự phục tùng chính trị vô điều kiện của nó và thần học tự do trong số các nhà lãnh đạo Giáo hội Tam tự hàng đầu. Hơn nữa, những người truyền giáo Kitô giáo không chấp nhận quy định cấm truyền đạo bên ngoài khuôn viên nhà thờ. Vì sự tồn tại và các hoạt động của họ là bất hợp pháp nên các nhà thờ tại nhà dễ bị tổn thương nhiều hơn do hành động trừng phạt và bắt buộc của nhà nước, gồm cả sự phiên nhiều thân thể, giam giữ, phạt tiền và trại cải tạo hoặc các phiên tòa hình sự và các bản án tù¹. Dù sao, các nhà thờ nhà đã lan ra quá rộng để chính phủ có thể siết lại một cách hiệu quả.

Vì bản chất ngầm của các nhà thờ tại nhà nên rất khó để ước tính có bao nhiêu người Kitô giáo liên quan. Những ước tính hiện có sự chênh lệch nhiều, từ 10 triệu đến 100 triệu.

1. Bays, Daniel H.: “Chinese Protestant Christianity today”, *The China Quarterly*, 2003, tr. 492.

Vào đầu những năm 1990, một nghiên cứu rất cẩn thận đã cho rằng tổng số những người theo Tin lành ở cả Giáo hội Tam tự và các nhà thờ tại nhà là 20 triệu hoặc hơn¹, có nghĩa rằng, tại thời điểm đó, hơn một nửa những người Tin lành là ngầm. Đến cuối những năm 1990, một nguồn tư liệu truyền đạo đã kết luận rằng có thể có tổng số 50 triệu người Tin lành². Tuyên bố này đã được chứng minh với thống kê từ tỉnh này sang tỉnh khác, đã được quan sát và phỏng vấn trực tiếp các lãnh đạo nhà thờ địa phương thông báo theo tường trình. Với quy trình tính toán cẩn thận và luận chứng chặt chẽ, ước tính của nghiên cứu về 50 triệu người Tin lành này dường như đáng tin cậy hơn so với các ước tính khác. Nếu như vậy, bốn trong năm người Kitô giáo Tin lành ở Trung Quốc ngày nay là ngầm.

Những tranh luận cho rằng số lượng người Tin lành thấp hơn con số trên có thể nói rằng không phải tất cả mọi người Kitô giáo tự xưng đều là thực sự Kitô giáo và nhiều người trong số họ có thể sùng bái dị giáo. Thực vậy, sự phát triển nhanh chóng của các nhà thờ ngầm ở nông thôn cùng với một sự thiếu đào tạo thần học chính thống, theo Daniel Bays, đã khiến một số nhóm cực đoan phát triển thành các môn phái mà đa số những người Kitô giáo có thể không ngần ngại gán tên dị giáo. Các nhóm như *Beili wang* (Vua được thiết lập), *Mentuhui* (môn phái Tông đồ), và nhiều các nhóm khác,

1. Hunter, Alan and Kim - Kwong Chan: *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge University Press, England.

2. Lambert, Tony: *The resurrection of the Chinese Church*, Wheaton, Harold Shaw Publishers, 1994.

thường có một lãnh tụ có sức lôi cuốn mọi người và tự tuyên bố là Chúa Kitô hoặc các thánh thần khác, người mà tạo ra những hướng dẫn hoặc sách kinh linh thiêng.

Những trả giá của việc tham dự vào thị trường Đen của tôn giáo ở Trung Quốc là rất đắt. Khi các nhà chức trách tìm thấy, lãnh đạo và các tín đồ của giáo phái có thể phải chịu sự ngược đãi,... Mặc dù vậy, bất chấp những nguy hiểm này, tôn giáo thị trường Đen vẫn không thể bị xóa bỏ. Mặt khác, dù sao, những sự trả giá cao là không thể chịu được đối với đa số người. Đối diện với việc nhu cầu tôn giáo không thể được đáp ứng ở thị trường mở và những cái giá có khả năng phải trả là quá cao trong thị trường Đen, nhiều người tìm đến những thay thế ở thị trường Xám. Lôgích luận lý về mối quan hệ giữa hai thị trường Đỏ và Đen của Dương Phượng Cương là như vậy.

(iii) Thị trường Xám

Theo Dương Phượng Cương, thị trường Xám là phức tạp nhất. Ranh giới giữa thị trường Xám, thị trường mở và thị trường đen là không rõ ràng, dao động, thường xuyên dịch chuyển. Ở bất kỳ xã hội nào, các hoạt động tôn giáo và tâm linh không chính thức đều khó để ghi dữ liệu và các hạn chế chính trị ở Trung Quốc càng cản trở sự thu thập dữ liệu. Ở đây, theo ông, thị trường Xám có hai loại: (i) các hiện tượng tôn giáo rõ ràng và (ii) các hiện tượng tôn giáo ngấm ngấm. Các hiện tượng tôn giáo rõ ràng bao gồm các hoạt động bất hợp pháp của các tổ chức và cá nhân tôn giáo hợp pháp, các nhóm

và các hoạt động mơ hồ được cơ quan hoặc viên chức chính phủ hỗ trợ. Các hiện tượng tôn giáo ngấm ngấm bao gồm các tôn giáo được thể hiện như văn hóa và khoa học sức khỏe.

Thị trường Xám của tôn giáo lớn như thế nào ở Trung Quốc? Dương Phụng Cương đã đặt câu hỏi như vậy và cũng đã tự mình lý giải. Dựa trên các ước tính, giống như nhiều người, ông cũng đưa ra con số khoảng 100 triệu người tham gia vào thị trường Đỏ và khoảng 200 triệu người tham gia vào thị trường Đen. Nếu các ước tính này là chính xác, thì khoảng một tỷ người là không thuộc thị trường Đỏ cũng không thuộc thị trường Đen của tôn giáo. Một tỷ người Trung Quốc này có thực sự phi tôn giáo không, hay họ đơn giản đã tham gia vào thị trường Xám của tôn giáo? Câu hỏi tiếp theo này của Dương Phụng Cương, dù không có câu trả lời, nhưng người đọc hoàn toàn hiểu được đánh giá của ông về vai trò đặc biệt của thị trường Xám trong đời sống tôn giáo ở Trung Quốc thời hiện đại cũng như một trong những điểm nổi cộm của mô hình nhà nước thế tục ở đất nước này.

5.4. Mô hình nhà nước thế tục can thiệp hạn chế: Trường hợp Xingapo

Tại sao lại là chủ nghĩa thế tục không có chủ nghĩa tự do?

Jaclyn L. Neo bắt đầu nghiên cứu của mình bằng câu hỏi như vậy. Xingapo không chỉ thành công về phương diện kinh tế, địa vị quốc tế mà còn là một nước thế tục đặc biệt với nhiều thành tựu trong việc giải quyết mối quan hệ giữa tôn giáo với

nhà nước. Xingapo không chỉ là một nước đứng đầu về tính đa dạng tôn giáo trong mười quốc gia hàng đầu mà còn là một nước “không có chủ nghĩa tự do” nhưng các tôn giáo, tín ngưỡng ở đây vẫn được đảm bảo tốt quyền con người và tự do tôn giáo, tín ngưỡng.

Một nền dân chủ “không có chủ nghĩa tự do” là một đặc thù của thể chế chính trị Xingapo, đúng như người cha đẻ của quốc gia nhỏ bé này, Thủ tướng Lý Quang Diệu lý giải: “Khổng giáo cho rằng xã hội phải được đặt ở vị trí ưu tiên và nếu cá nhân có phải hy sinh thì điều đó là không tránh khỏi. Như người Mỹ lại đặt quyền lợi cá nhân lên trên quyền lợi của xã hội. Nên người Mỹ các anh có những điều không thể giải quyết được”¹.

Kinh nghiệm giải quyết vấn đề tôn giáo ở Xingapo có rất nhiều điều cho Việt Nam tham khảo. Phần dưới đây, bài viết mới mẻ của Jaclyn L. Neo cho thấy nhiều vấn đề cơ bản của chủ nghĩa thế tục ở đất nước này.

1. Ngay khi bắt đầu nghiên cứu, Jaclyn L. Neo cũng làm rõ đặc điểm thể chế chính trị của Xingapo cũng như quan hệ chính trị và tôn giáo. Để trả lời một phần câu hỏi nêu trên, ông đã làm rõ khái niệm “không có chủ nghĩa tự do” khi hoạch định đường lối, chính sách tôn giáo cũng như luật pháp. Xingapo theo đó vẫn bảo đảm những nguyên lý cơ bản của

1. Tom Plate: *Đối thoại với Lý Quang Diệu, Nhà nước công dân Xingapo: Cách thức xây dựng một quốc gia*, Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh, 2010, tr. 244.

chủ nghĩa thế tục khi họ đã quan tâm những điều sau đây: “Một trật tự xã hội “không có chủ nghĩa tự do” không ảnh hưởng đến sự cam kết với trạng thái trung lập của nhà nước cũng như sự điều chỉnh và sự can thiệp vào tôn giáo. Việc bảo vệ quyền tự do tôn giáo trong nhà nước thế tục được bảo đảm với bốn đặc điểm sau: (i) bác bỏ thống lĩnh chính trị bởi bất kỳ một nhóm tôn giáo nào; (ii) quyền công dân không bị đặt điều kiện trên một nhận dạng tôn giáo cá nhân; (iii) công nhận quyền cá nhân với tự do tôn giáo, ngay cả nếu một quyền như vậy không được coi là cơ bản; và (iv) một cam kết để bảo vệ tự do tôn giáo như một phần của điều tốt xã hội. Một điều tốt xã hội quan trọng như vậy là sự chung sống hòa bình của các nhóm tôn giáo”.

Có thể nói đó là cách đặt vấn đề đúng đắn vì rằng như chúng ta đã nói ở trên, là một trong những con rồng kinh tế ở châu Á, đường hướng xây dựng đất nước của quốc đảo nhỏ bé này theo đúng quan điểm của Thủ tướng Lý Quang Diệu, một đất nước dân chủ hiện đại nhưng “rất châu Á”, duy trì những giá trị của học thuyết Nho giáo, kỷ cương được tóm tắt trong khẩu hiệu “Nền dân chủ không có chủ nghĩa tự do”.

Quan điểm nhà nước thế tục của Xingapo

Để người đọc có thể mừng tượng đời sống tôn giáo trong đất nước và nhà nước thế tục Xingapo, Jaclyn L. Neo đã đưa ra nhận định về bốn đặc điểm của mối quan hệ ấy với những nhận xét rất đáng chú ý. Cụ thể là như sau:

Thứ nhất, bác bỏ sự thống lĩnh chính trị bởi bất kỳ tôn giáo nào.

Jaclyn L. Neo làm rõ rằng điều này đòi hỏi nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa thế tục là quyền lực chính trị của tôn giáo phải xóa bỏ với nhà nước dù rằng trong khung cảnh Hồi giáo vẫn chế ngự. Mô hình nhà nước dân chủ của Xingapo từ lâu đã quán triệt triết lý chính trị thế tục kiểu phương Tây, quyền lực chính trị không phải là vĩnh viễn gắn chặt với một nhóm tôn giáo nhất định, quyền lực đó chỉ có thể thuộc về nhà nước của toàn dân.

Thứ hai, quyền công dân không bị đặt điều kiện bởi nhân dạng tôn giáo.

Ý tưởng này được Jaclyn L. Neo nêu cao bởi lẽ với những nhà nước như Xingapo thì đây là việc rất quan trọng để có một nhà nước thế tục. Rất nhiều nước ở Đông Nam Á chỉ có thể được coi là *cận thế tục* hoặc *nửa thế tục* bởi lẽ các nước ấy không thể khẳng định được tính công dân bao trùm trên tính tôn giáo của các cá thể và cộng đồng, đặc biệt thuộc các tôn giáo chủ lưu nếu không muốn nói là thừa nhận “tôn giáo nhà nước”.

Thứ ba, công nhận một quyền cá nhân với tự do tôn giáo.

Điều này Jaclyn L. Neo muốn làm rõ, nguyên lý tự do tôn giáo của nhà nước thế tục đương nhiên phải được khẳng định cho mọi cá nhân (và cả các tổ chức tôn giáo nữa). Nhưng đồng thời Jaclyn L. Neo cũng làm rõ nó không mâu thuẫn với việc

“không có chủ nghĩa tự do”, với hàm ý tính chừng mực của nền dân chủ có tính Á châu của nước này.

Thứ tư, tự do tôn giáo là một điều tốt xã hội.

Có vẻ như đây là việc hiển nhiên mà phần lớn các nhà nước thế tục đều đã khẳng định. Những năm gần đây, nhiều nước thuộc xã hội Âu - Mỹ còn khẳng định rằng, tự do tôn giáo còn trở thành một trong những động lực thúc đẩy tăng trưởng kinh tế (điều này cũng rất đúng với nhiều nước Hồi giáo) vì rằng, *nền kinh tế tôn giáo*, một khái niệm mới của kinh tế tôn giáo cũng đòi hỏi điều đó.

Trong bối cảnh của Xingapo, Jaclyn L. Neo muốn nhấn mạnh ở khía cạnh *tự do pháp lý đối với cá nhân và tổ chức tôn giáo*, trong thể chế thế tục sẽ có những ảnh hưởng tích cực đến phát triển kinh tế và “trở thành điều tốt của xã hội”.

Theo lôgích đó, Jaclyn L. Neo viết khá sâu sắc: “Một sự biện minh quan trọng cho tự do tôn giáo trên cơ sở không có chủ nghĩa tự do với Xingapo được hiểu là một nhu cầu đối với sự chung sống hòa bình giữa các nhóm tôn giáo khác nhau, đặc biệt trong điều kiện của đa nguyên tôn giáo,... Điều này không có gì mâu thuẫn với hoàn cảnh “không có chủ nghĩa tự do” khi tự do tôn giáo không được tuyệt đối hóa như với “tầm quan trọng cho điều kiện con người” nhưng nó lại cần thiết cho “sự tiện ích cho xã hội”.

Nhận định này của Jaclyn L. Neo không chỉ đúng với Xingapo mà còn thích hợp với nhiều nhà nước thế tục khác khi phải giải quyết mối quan hệ giữa quyền tự do tôn giáo

như một nguyên lý của chủ nghĩa thế tục, nhưng đồng thời phải định ra được “những giới hạn cần thiết” của quyền tự do ấy.

Tại sao lại là “nhà nước thế tục can thiệp hạn chế”?

Đây chính là điểm nút của vấn đề. Khác với Trung Quốc, rõ ràng nhà nước thế tục can thiệp của Xingapo là có giới hạn, có sự điều tiết hạn chế hợp lý hơn. Tác giả đã ý thức điều này khi đưa ra nhận định rằng, có những giới hạn cho chung sống hòa bình như một cơ sở đối với tự do tôn giáo khi nó là một hình thức thực dụng của khoan dung. Tác giả làm rõ thêm hai khía cạnh của sự “can thiệp hạn chế”: *thứ nhất*, việc bảo vệ tự do tôn giáo như một chức năng của nhà nước, đồng thời chức năng đó còn giúp ích cho việc ổn định, đồng thuận xã hội và hài hòa đời sống tôn giáo. *Thứ hai*, việc bảo vệ tự do tôn giáo trong phục vụ trực tiếp những lợi ích xã hội, đặc biệt là trật tự xã hội. Trong điều kiện ở Xingapo, tác giả còn cho rằng “kinh nghiệm” về sự ngược đãi tôn giáo là quá đủ để thấy rằng không thể có hòa bình và phát triển xã hội nếu sự thật đó còn tiếp diễn.

Theo chúng tôi, cùng với mô hình nhà nước thế tục hài hòa kiểu Ấn Độ mà chúng ta đã đề cập ở phần trên thì mô hình nhà nước thế tục ở Xingapo cũng có những kinh nghiệm tốt. Một nhà nước thế tục có thể có những “can thiệp” cần thiết vào tôn giáo, thậm chí ít nhiều vào cơ cấu tổ chức giáo hội của nó (điều mà các nhà nước thế tục rất hạn chế khi chủ nghĩa thế tục đòi hỏi ở họ một *nguyên tắc thế tục trung lập*

của nhà nước), nhưng vẫn được các tôn giáo và xã hội tiếp nhận bởi tính “hợp lý” của nó. Chúng tôi sẽ trở lại điều này ở chương cuối cùng đối với trường hợp của Việt Nam, khi chúng ta vẫn đang trong quá trình hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục của mình.

Hoàn cảnh xã hội và hiến pháp về nhà nước và tôn giáo ở Xingapo

Điểm nổi bật về luật pháp của Xingapo là, trong khi tuyên bố về một nhà nước thế tục thì hiến pháp vẫn cho phép nhà nước có thể có những liên hệ pháp lý với tôn giáo. Điều này rất thích hợp với một đất nước có sự đa dạng tôn giáo bậc nhất trên thế giới như Xingapo¹.

Xingapo đã chủ động vận dụng ý thức hệ quốc gia mà đặt quyền tự quyết cá nhân xuống dưới những lợi ích của cộng đồng và xã hội như đã phân tích ở trên. Ví dụ như, một trong năm giá trị chia sẻ sáng kiến chính phủ đó là: “Quốc gia trên cộng đồng và xã hội trên bản thân”², nguyên tắc mà Lý Quang Diệu đặt ra đã được người dân ủng hộ.

1. *Sự đa dạng tôn giáo toàn cầu: Một nửa các nước có sự đa dạng nhất về tôn giáo là ở vùng châu Á - Thái Bình Dương*, PEW.FRORUM, 2014. Nghiên cứu này cho điểm các nước trên phần trăm của dân số từng nước thuộc về tám nhóm tôn giáo chính của năm 2010. Theo đó, Xingapo đứng đầu trong số hơn 200 nước được xem xét.

2. Xingapo đã chấp nhận một văn kiện gồm năm giá trị được chia sẻ vào năm 1991. Bốn giá trị chia sẻ khác là: gia đình là đơn vị cơ bản của xã hội; hỗ trợ cộng đồng và tôn trọng đối với cá nhân; đồng thuận, không mâu thuẫn và hài hòa chủng tộc. Xem Tin Seng Lim: *Các giá trị được chia sẻ*, NAT'L LIBR. BOARD.

Tương tự như vậy, khác với nhiều nước ở Đông Nam Á, Xingapo tự nhận dạng mình là một nhà nước thế tục, nhưng hiến pháp cũng cho thấy rằng nhà nước thế tục ấy không thực thi nguyên tắc *trung lập tuyệt đối* hay một “thể chế thế tục trung tính” kiểu thế tục của nước Pháp.

Dù sao, chủ nghĩa thế tục mà Xingapo lựa chọn cũng đem lại cho họ những hiệu quả chính trị tôn giáo cần thiết. Thứ nhất, nó bác bỏ sự “thống lĩnh chính trị bởi bất kỳ tôn giáo nào” (ám chỉ Hồi giáo trước đây khi Xingapo còn thuộc Malaixia). Thủ tướng Lý Quang Diệu đã từng đề cập tại buổi lễ khai mạc phiên họp Quốc hội đầu tiên của Xingapo rằng, Xingapo có “một lợi ích được ban cho trong chủ nghĩa đa sắc tộc và một nhà nước thế tục”.

Thứ hai, quyền công dân không được quyết định bởi danh tính tôn giáo. Hiến pháp xác định quyền công dân chỉ phụ thuộc vào bốn yếu tố (gốc tích sinh trưởng của cá nhân, xuất thân, đăng ký và quốc tịch)¹. Cũng giống như ở Mỹ, học sinh phổ thông ở Xingapo hằng ngày lên lớp đều có lời thề danh dự quốc gia, trong đó khẳng định ý tưởng của quyền công dân là “một dân tộc thống nhất, bất kể chủng tộc, ngôn ngữ hoặc tôn giáo nào”².

1. *Constitution of the republic of Singapore*, December, 1965, part X, art. 120.

2. *National Pledge*, SING. NAT'L HERITAGE BOARD (emphasis added), <http://www.nhb.gov.sg/resources/national-symbols/national-pledge> [<https://perma.cc/V353-S6GJ>] (last visited May 1, 2017).

Thứ ba, Điều 15 Hiến pháp Xingapo chính thức công nhận và bảo đảm tự do tôn giáo trên cả ba khâu (tự do tuyên xưng, tức “theo đạo”; thực hành tôn giáo và tự do truyền giáo)¹.

Trong khi thực hiện mô hình nhà nước thế tục can thiệp có hạn chế thì Xingapo rất quan tâm đến hướng điều chỉnh: hài hòa tôn giáo. Đây cũng là đặc điểm *thứ tư*, tự do tôn giáo đi liền với “lợi ích xã hội và chung sống hòa bình giữa các nhóm tôn giáo”. Điều này cũng rất cần thiết cho đời sống xã hội tôn giáo Xingapo với mức độ đa dạng và đa nguyên tôn giáo rất cao như chúng ta đã thấy. Kinh nghiệm xung đột sắc tộc và tôn giáo ở nhiều nước Đông Nam Á cho đến tận ngày hôm nay càng kích thích Xingapo lưu ý điều này.

Điều đặc biệt là ở chỗ, ý tưởng này đã sớm được luật hóa trong tên gọi *Luật duy trì sự hài hòa tôn giáo* (MRHA). Mục đích được tuyên bố của luật này là để ngăn ngừa việc pha trộn tôn giáo và chính trị². Luật này tìm cách loại bỏ ý đồ của các nhà lãnh đạo, các thành viên và các giáo chủ của các nhóm tôn giáo khỏi việc lợi dụng tôn giáo gây áp lực với chính phủ và sự thù địch giữa các nhóm tôn giáo với nhau. Hơn thế nữa, luật này còn có khả năng thúc đẩy các “yếu tố tích cực” trong xã hội của các nhóm tôn giáo, tiếp tục tạo ra những đóng góp của họ cho sự phát triển đất nước, nhất là trong sự đa dạng các chức năng giáo dục, cộng đồng và xã hội.

1. *Constitution of the republic of Singapore, Ibid*, 1965, part IV, art. 15.

2. Xem Thio Li-ann: “The elected president and the legal control of government”, *Managing political change in Singapore: the elected presidency*, Kevin Tan & Lam Peng Er eds., 1997.

Tính cách “nhà nước thế tục can thiệp hạn chế” của Xingapo còn thể hiện ở việc công bố *Luật gây rối loạn*, song luật này không nhằm vào tôn giáo hoặc các nhóm tôn giáo. Dù sao, vì “xu hướng gây rối” được định nghĩa là xu hướng “thúc đẩy các động cơ gây rối và thù địch giữa các chủng tộc hoặc tầng lớp nhân dân Xingapo”, nó đã được sử dụng để loại trừ ngôn luận và cách cư xử trong một số trường hợp¹.

Như vậy, Xingapo đã luật pháp hóa được những điều khoản có tính “tế nhị và phức tạp” của đời sống tôn giáo. Theo chúng tôi, có lẽ đây là nước duy nhất ở Đông Nam Á làm được điều này. Xin nói thêm rằng, ở Đông Nam Á, tính phức tạp là ở chỗ, để thúc đẩy ý tưởng về một thể chế thế tục, có những nước từng buộc công dân phải có danh tính tôn giáo, ngược lại, người ta lại lúng túng xử lý những tội phạm hình sự có tính tôn giáo, chính trị,...

Mô hình nhà nước thế tục Xingapo và dư luận quốc tế

Bất chấp phạm vi của sự kiểm soát pháp lý, có bằng chứng của những mức độ khá cao về tự do tôn giáo ở Xingapo. Ví dụ, đã nhiều năm, Bộ Ngoại giao Mỹ xác định rằng “hiến pháp, luật pháp và các chính sách mà Xingapo quy định đối với tự do tôn giáo, đối tượng cho những hạn chế”, và rằng “chính phủ Xingapo nói chung đã tôn trọng tự do của hầu hết các nhóm

1. Thực tế tôn giáo không được nhắc đến trong Luật gây rối loạn mà được bao hàm khi nói đến chủng tộc, qua đó chủng tộc được hòa trộn với tôn giáo.

tôn giáo trong thực tế”,... Hơn nữa, dù các giáo sư Grim và Finke tranh luận rằng các dữ liệu cho thấy “hạn chế chính phủ về tự do tôn giáo giữ một mối quan hệ mạnh mẽ và thiết thực với sự ngược đãi tôn giáo bạo lực” và đã xếp hạng Xingapo là một nước mà coi tôn giáo như một mối đe dọa, họ đã cho điểm Xingapo thấp về sự ngược đãi tôn giáo trong khi ghi nhận các mức độ cao của những quy định chính phủ,...

Có thể tóm tắt đánh giá chung của dư luận quốc tế với nhà nước thế tục Xingapo thông qua ý kiến của Giáo sư Fox khi ông chỉ ra rằng Xingapo “không tự do về tôn giáo hơn các nền dân chủ phương Tây”, nhưng ông cũng cho rằng “Xingapo có hiệu quả hơn trong tự do tôn giáo”.

Tính hiệu quả mà Fox nêu trên có lẽ trước hết ở việc Xingapo đã có *sự ưu tiên hóa các lợi ích (thế tục) xã hội lên trên tự do tôn giáo*. Có thể nói, đây là một mục tiêu quan trọng của nhà nước thế tục thuộc loại hình “hài hòa xã hội”. Trước hết, đó là sự cân bằng giữa tự do tôn giáo và các lợi ích xã hội luôn được giải quyết theo hướng ưu tiên cho các lợi ích xã hội. Xingapo cũng thuộc số nước từ chối công nhận các nhóm Tin lành kiểu Nhân chứng Jehovah khi nhóm Tin lành này tuyên bố chống lại sự phục vụ quân đội bắt buộc, trong khi luật nghĩa vụ quân sự là bắt buộc ở Xingapo,...

Jaclyn L. Neo tự rút ra những bài học kinh nghiệm của Xingapo. Trước hết, ông cho rằng: (i) Xingapo là kiểu nhà nước thế tục nhưng không có chủ nghĩa tự do phù hợp vì đã cung cấp sự bảo vệ tự do tôn giáo đi liền với bảo đảm ổn định xã

hội và sự chung sống hòa bình trong các nhóm tôn giáo khác nhau. (ii) Mô hình ấy bảo đảm sự cam kết hài hòa tôn giáo và nhà nước thế tục. Sự hài hòa ấy khiến nhà nước có thể “điều khiển” với vai trò một nhạc trưởng của các cộng đồng tôn giáo đa dạng mà không cần sử dụng luật hoặc kiện tụng song sự chung sống vẫn được bảo đảm. (iii) Chủ nghĩa thế tục, như một triết lý chính trị, có thể có các chức năng khác nhau trong các hoàn cảnh khác nhau,...”.

Chúng tôi muốn nói thêm rằng kinh nghiệm của mô hình *nhà nước thế tục can thiệp hạn chế* của Xingapo về mặt triết lý thế tục tựu trung ở hai điểm. *Thứ nhất*, thực thi chủ nghĩa thế tục nhưng ưu tiên cho *tính thế tục*, tính đa dạng và hòa hợp tôn giáo. Vì thế, khi áp dụng nguyên tắc trung lập nhà nước đã linh hoạt trong sự phân tách quyền lực nhà nước và giáo hội, nhà nước không những giữ những mối quan hệ với tổ chức tôn giáo mà còn có thể can thiệp, điều tiết. *Thứ hai*, khi thực thi nguyên lý bảo đảm quyền tự do tôn giáo và không tôn giáo, Xingapo không chỉ căn cứ vào các chuẩn mực quốc tế mà còn hài hòa với những căn tính lịch sử và tôn giáo của nước mình, đề cao ổn định xã hội lên trên lợi ích cá nhân, nói cách khác là xây dựng một xã hội dân chủ nhưng “không có chủ nghĩa tự do”. Song sự hài hòa nhà nước với tôn giáo, tôn giáo và xã hội nhằm phát triển đất nước vẫn được bảo đảm.

Kinh nghiệm Indônêxia

Về đại thể, Indônêxia là nước không công nhận Hồi giáo làm “tôn giáo chủ lưu” hoặc quốc giáo, dù rằng Indônêxia

là nước Hồi giáo lớn nhất trong khu vực. Nhà nước thế tục Ấn Độ chỉ công nhận sáu tôn giáo và hoàn toàn không quan tâm đến địa vị pháp lý của các tôn giáo còn lại.

Sau khi giành được độc lập, ngày 03/01/1946, Chính phủ Ấn Độ đưa ra một quy chế tôn giáo với sự thành lập Bộ Công việc tôn giáo (ngày nay được gọi là Vụ Tôn giáo, viết tắt là DEPAG). Từ đó cho đến nay, nhà nước chỉ công nhận sáu tôn giáo chính thức được tồn tại là: Hồi giáo, Phật giáo, Ấn Độ giáo, Tin lành, Công giáo và Khổng giáo. Riêng Khổng giáo mãi đến thời Tổng thống Abdurrahman Wahid lên cầm quyền (tổng thống thứ tư, nhiệm kỳ 1996-2001) mới được thừa nhận, còn trước đó chỉ có năm tôn giáo. Quy định đó đặt ra vấn đề tư cách công dân đối với những người không thuộc về sáu tôn giáo nói trên.

Nhiều nhà nghiên cứu phương Tây đã chú ý đến hiện tượng “chính sách buộc công dân phải có một tôn giáo” của Ấn Độ. Đây là một phân tích như thế: Việc nhà nước đòi hỏi mỗi công dân phải theo một tôn giáo là nguyên nhân gây nên các vấn đề tôn giáo ở Ấn Độ. Điều đáng nói là tôn giáo đó phải thuộc một trong sáu tôn giáo mà nhà nước thừa nhận dựa trên những tiêu chí do nhà nước đặt ra. Ngược lại, những người theo các tôn giáo không được thừa nhận phải chịu sự kỳ thị của nhà nước và của bộ máy quan liêu nói chung. Gốc rễ của vấn đề nằm trong những câu hỏi: Tại sao nhà nước lại quyết định quy chế của các tôn giáo? Sự am hiểu của nhà nước là đến đâu để quyết định “cái này” là một tôn giáo và “cái kia” không phải là tôn giáo, rằng “cái này” được tồn tại và phát

triển còn “cái kia” thì không?

Cần lưu ý rằng, ở nước này, ngày càng có nhiều công dân khẳng định công khai vị trí của mình: “Tôi không có tôn giáo” hay “Tôi không theo bất cứ tôn giáo nào được thừa nhận chính thức”. Ở Indônêxia vẫn còn nhiều người theo các tôn giáo khác như Juda giáo, Baha'i, Sikh, Đạo giáo, Parmalim, Kaharigan, Sapta Darma, Sunda Witiwan và tín ngưỡng khác của các tộc người thiểu số bản địa. Đó là chưa kể những khiếm khuyết trong các chính sách tôn giáo cụ thể liên quan đến đời sống tôn giáo: phân biệt chính trị liên quan đến tôn giáo, thừa nhận không đầy đủ tự do tôn giáo, bạo lực do một tôn giáo thực hiện nhằm loại trừ những nhóm khác - nhóm tôn giáo hay không tôn giáo.

Các học giả phương Tây cũng có những phê phán đối với công tác quản lý tôn giáo của Indônêxia.

Vụ Tôn giáo (DEPAG) thực tế đã không thể trở thành một cơ quan quản lý nhà nước có tính “trung lập”, bảo đảm quyền tự do, bình đẳng với mọi tôn giáo.

Không có gì ngạc nhiên khi ngay từ đầu, cơ quan này chủ yếu bảo vệ lợi ích của Hồi giáo hơn là các tôn giáo khác.

Hơn thế nữa, nhà nước không giúp cho Hồi giáo giải quyết những “bi kịch” của nó, vì thế, nguy cơ xung đột, khủng bố ngày càng gia tăng. Chính sách tôn giáo như vậy đã đẩy Hồi giáo bế tắc giữa hai xu hướng đối lập: một là hiện đại hóa và phải chấp nhận những biến động xã hội và hai là chủ nghĩa cực đoan. Cần lưu ý rằng đây cũng là hai vấn nạn của thế giới

Hồi giáo nói chung: *chủ nghĩa toàn thống (Fundamentalism)* khi đã làm chủ bộ phận quan trọng của thế giới Hồi giáo, đã dẫn đến *xu hướng đôi lập với tính hiện đại* (đương nhiên chủ yếu của phương Tây) và *chủ nghĩa khủng bố (Terrorism)* cũng chĩa mũi nhọn chủ yếu vào Mỹ và phương Tây.

Trong khi đó, ở Indônêxia, chính sách của chính phủ đã không đảm bảo tốt việc thực hiện hai nguyên lý thế tục. Trong việc quản lý nhà nước về tôn giáo, Vụ Tôn giáo không thể làm tròn một cách khách quan những đòi hỏi của nhà nước đối với các tôn giáo hay tín ngưỡng khác. Ngay đến Khổng giáo, dù được công nhận muộn hơn, đến nay vẫn chưa được đối xử bình đẳng.

Vấn đề hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục hiện nay ở Indônêxia

Trước hết, bắt đầu từ hiến pháp. Mặc dù Hiến pháp Indônêxia năm 1945 khi nói về tự do tôn giáo và nghĩa vụ của nhà nước đối với công dân của mình đã khẳng định sự tồn tại, bảo hộ và quản lý các cộng đồng tôn giáo, nhưng đến nay, đất nước này cũng phải tính đến việc tiếp tục sửa đổi. Trong đó, vấn đề mấu chốt như đã nói ở trên, là việc khắc phục những khiếm khuyết của mô hình nhà nước thế tục.

Việc điều chỉnh lớn về mô hình nhà nước thế tục ở Indônêxia dường như phải bắt đầu với việc thực sự chấp nhận sự đa nguyên về tôn giáo, sự bình đẳng giữa các tôn giáo và sau đó là tiếp tục giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước và các giáo hội cũng như công tác quản lý nhà nước về tôn giáo.

Kinh nghiệm Malaixia

Malaixia có hơn 29 triệu dân (2012), là quốc gia hầu như 100% có dân số tôn giáo: đạo Hồi chiếm 58% (người Mã Lai vốn chiếm 50,4% dân số), đạo Phật: 19,2%, đạo Thiên chúa: 9,1%, đạo Hindu: 6,3%,...¹.

Từ khi giành được độc lập từ tay người Anh năm 1957, Malaixia được quản lý bởi một liên minh đa sắc tộc, trước kia được gọi là Liên minh (Alliance) và sau này được gọi là Mặt trận Dân tộc (National Front). Liên minh này cam kết quản lý đất nước Malaixia theo hướng một xã hội thể tục và đa nguyên.

Theo Min-Choon Lee, Hiến pháp Malaixia có “môtíp Ấn Độ”, nghĩa là một hiến pháp mà “quyền con người có vị trí đặc biệt”². Đặc điểm quan trọng nhất của Hiến pháp Malaixia là nhà nước thể tục nhưng vẫn thừa nhận tầm quan trọng của tôn giáo. Điều 3 của Hiến pháp ghi: “Hồi giáo là tôn giáo của

1. TS. Hoàng Phong Hà (Chủ biên): *Các nước và một số lãnh thổ trên thế giới*, Nxb. Chính trị quốc gia - Sự thật, Hà Nội, 2013, tr. 383.

2. Min-Choon Lee: “Vị thế pháp lý của các nhóm tôn giáo: Kinh nghiệm của Malaixia”, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế “Tôn giáo và pháp quyền ở Việt Nam và Đông Nam Á - Tiếp tục thảo luận”, Hà Nội, 2007. Min-Choon Lee là luật sư và cố vấn pháp luật của Tòa án tối cao Malaixia, từng là chủ tịch và nay là thành viên của Hội Luật gia châu Á (một mạng lưới các luật sư ở châu Á), cựu Chủ tịch Ủy ban quyền con người của Hội Luật sư Malaixia, cố vấn pháp lý của Hiệp hội Kitô giáo của Malaixia, Chủ tịch Ủy ban Tự do tôn giáo của Hội Hữu nghị Phúc âm Kitô quốc gia Malaixia, Tổng Thư ký Ủy ban Tự do tôn giáo của Hội Hữu nghị Phúc âm châu Á.

Malaixia; những tôn giáo khác có thể được thực hành trong hòa bình và hòa thuận với nhau trong bất cứ vùng lãnh thổ nào thuộc Malaixia”.

Sự lựa chọn Hồi giáo làm tôn giáo chính thức là để đáp ứng mong muốn của đa số dân chúng theo tôn giáo và để thừa nhận các truyền thống lịch sử của đất nước. Chương về tự do tôn giáo như một quyền cơ bản của con người bảo đảm rằng người dân tự do lựa chọn tôn giáo và thể nghiệm tôn giáo của họ theo mọi phương diện mà không bị chính phủ hay chủ thể nào hạn chế hay cấm đoán.

Để thấy rõ “tự do tôn giáo” được thể chế hóa như thế nào trong Hiến pháp này, chúng ta dừng lại ở một số điều. Điều 11 của Hiến pháp Malaixia gồm năm điểm rất cơ bản và có tính cập nhật các công ước quốc tế:

(i) Mọi cá nhân có quyền tin theo và thực hành tôn giáo của mình và tuyên truyền tôn giáo đó;

(ii) Không cá nhân nào bị buộc phải trả bất cứ khoản thuế nào từ tiền thu được do toàn bộ hay một phần mục đích của một tôn giáo ngoài tôn giáo của anh ta;

(iii) Mọi nhóm tôn giáo có quyền:

- giải quyết công việc tôn giáo của riêng mình;
- thiết lập và duy trì các cơ sở vì mục đích tôn giáo hay từ thiện;
- thu và sở hữu tài sản riêng, duy trì và quản lý tài sản theo luật định.

(iv) Luật pháp nhà nước và đặc biệt là luật pháp của các lãnh thổ liên bang Kuala Lumpur và Labuan, luật liên bang có thể kiểm soát hay hạn chế việc truyền bá của bất cứ giáo thuyết hay tín ngưỡng nào trong các cá nhân đã tuyên bố tin theo Hồi giáo.

(v) Điều này không cho phép bất cứ hành động nào ngược lại với luật chung liên quan đến trật tự công cộng, sức khỏe cộng đồng hay đạo đức.

Rõ ràng là phạm vi điều chỉnh của Điều 11 đã bao chứa nhiều quyền tự do tôn giáo trong các không gian cá nhân và công cộng, điều mà không phải hiến pháp của bất cứ nước nào ở khu vực Đông Nam Á cũng có thể đạt được.

Hơn thế nữa, luật pháp tôn giáo ở Malaixia còn giải quyết được nhiều vấn đề cơ bản thuộc lĩnh vực hoạt động tôn giáo, một trong những điểm trọng yếu của chính sách tôn giáo ở mọi quốc gia.

“Quyền nhóm họp” đã được hiến pháp chỉ ra cho các nhóm tôn giáo và coi nó thuộc “kinh nghiệm của tập thể”. Do đó, một cá nhân có quyền đến bất cứ nhà thờ, đền chùa hay giáo đường và tham gia thờ cúng tập thể tại các cơ sở tôn giáo đó. Không có luật hay chỉ thị nào của chính phủ có thể chỉ định một cá nhân không được phép tham gia một hội đoàn các tín đồ của một tín ngưỡng cụ thể trong bất cứ nơi chốn cụ thể nào.

“Quyền lập hội” là một trong những vấn đề phức tạp khác của khu vực dân sự, điều mà các nước Đông Nam Á còn phải nỗ lực. Các nhóm tôn giáo nhất định đều được luật pháp trao

cho vị thế pháp lý như những hiệp hội dân sự khác. Điều 11, khoản 3, mục 3 cho phép một nhóm tôn giáo có thể sở hữu tài sản riêng và duy trì, quản lý tài sản đó theo luật định. Mệnh đề “theo luật định” nghĩa là một nhóm tôn giáo được phép sử dụng bất cứ cách thức hợp pháp nào trong phạm vi luật cho phép để thu thập và quản lý tài sản. Điều này có nghĩa là các nhóm tôn giáo được phép dùng bất cứ cách thức hợp pháp nào thuộc việc sáp nhập hay đăng ký vì mục đích thu nhập và quản lý tài sản của mình.

“Quyền quản lý độc lập” của các tổ chức tôn giáo cũng là một vấn đề “gai góc” khác trong chính sách tôn giáo. Malaixia là một nhà nước thế tục, trong khi thực hiện nghiêm chỉnh nguyên tắc “phân tách giáo hội và nhà nước” thì đồng thời không phủ nhận quyền quản lý độc lập của các tôn giáo. Điều 11, khoản 3, mục 1 của hiến pháp thừa nhận mọi nhóm tôn giáo có quyền quản lý các công việc của riêng mình. Điều này có nghĩa là không có luật nào được thông qua và không có tòa án nào có thể ra các chỉ thị có hiệu lực định hướng một nhóm tôn giáo thực hiện các công việc tôn giáo theo một cách thức nhất định. Đây là một sự công nhận ngầm của luật pháp thế tục rằng nó vẫn chưa đủ khả năng quản lý các vấn đề tôn giáo.

Quyền quản lý độc lập tuy thế chỉ trong lĩnh vực “các công việc tôn giáo”, không can thiệp vào công việc chính trị và công quyền theo luật pháp.

Vấn đề “tư cách pháp nhân” của các tổ chức tôn giáo đã và đang trở thành một trong những vấn đề trung tâm của

luật pháp tôn giáo thuộc mọi quốc gia theo mô hình nhà nước thế tục.

Hiến pháp Malaixia rõ ràng theo khuynh hướng Âu - Mỹ khi Điều 11 nói trên khẳng định *quyền thế nhân và pháp nhân* cho mọi cá nhân và tổ chức tôn giáo, đồng thời còn quy định rõ các hình thức đăng ký, phân tách hay sáp nhập các nhóm tôn giáo. Đặc biệt, như Min-Choon Lee nhận xét: “Nhờ tư cách pháp nhân của một công ty hay một hội đoàn, nhóm tôn giáo đó có thể tham gia các hợp đồng và duy trì tài sản lấy tên của tổ chức mình. Tuy nhiên, mục tiêu tương tự cũng có thể đạt được mà không cần sáp nhập hay đăng ký. Một nhóm tôn giáo không sáp nhập hay không đăng ký vẫn có thể tham gia hợp đồng và duy trì tài sản qua các cá nhân uỷ thác”¹.

Chính sách tôn giáo của Malaixia còn có những kinh nghiệm khác như cảnh báo hiểm họa và đòi hỏi của việc đăng ký các nhóm tôn giáo, các chính sách quản lý tài chính, đất đai và cơ sở thờ tự của các tôn giáo,...; giải quyết mối quan hệ giữa các tôn giáo với tôn giáo chủ lưu (Hồi giáo). Tất cả điều đó đã nói lên sự thành công của chính sách tôn giáo ở nước này

Bài học kinh nghiệm lớn nhất của Malaixia, như Min-Choon Lee đã nhận định là: “Kinh nghiệm của Malaixia minh họa rằng tôn giáo có thể là một thành tố quan trọng trong quá trình xây dựng đất nước. Bằng cách khuyến khích và ủng hộ

1. Min-Choon Lee: “Vị thế pháp lý của các nhóm tôn giáo: Kinh nghiệm của Malaixia”, *Tlđđ*.

tôn giáo với càng ít càng tốt sự quản lý, giám sát hay can thiệp của nhà nước, nhà nước đã tạo ra một môi trường đáng tin cậy và sự đồng thuận để phát triển giữa chính phủ và người dân.

Malaixia cũng đã tin rằng tôn giáo không nên bị quản lý. Luật không đòi hỏi các nhóm tôn giáo phải đăng ký hay giải thích bất cứ điều gì với nhà nước. Nhà nước không can thiệp vào tôn giáo mà để các cộng đồng tôn giáo tự quản theo giáo lý và luật tục của mình.

Mặt khác, nếu một quốc gia muốn có được một vị thế trên thế giới, nó phải quản lý tôn giáo theo cách thống nhất với các quy chuẩn quốc tế xây dựng từ kết tinh trí tuệ của chính những bài học đau đớn trong lịch sử nhân loại”¹.

Theo chúng tôi, có lẽ cùng với Xingapo, Malaixia là quốc gia có những thành công lớn trong chính sách tôn giáo, góp phần quan trọng trong việc ổn định và phát triển đất nước bền vững.

1. Min-Choon Lee: “Vị thế pháp lý của các nhóm tôn giáo: Kinh nghiệm của Malaixia”, *Tlđđ*.

4

NHÀ NƯỚC THẾ TỤC VÀ TÔN GIÁO

*"Nếu chủ nghĩa duy lý muốn ngự trị thế giới
mà không cần biết nhu cầu tôn giáo, tâm linh của linh hồn,
thì kinh nghiệm của Cách mạng Pháp còn đó để chỉ cho thấy
hậu quả của sự nhâm lẫn đó".*

WILL DURANT, 1968

1. TÌNH TRẠNG NHÀ NƯỚC THẾ TỤC HIỆN NAY	319
1.1. Có cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục?	319
1.2. Trở lại nguyên lý chủ nghĩa thế tục mácxít: một cách lý giải	327
2. TÔN GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC: NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẶC THÙ VÀ LỊCH SỬ	343
2.1. Nhà nước thế tục và Công giáo	343
2.2. Nhà nước thế tục và nước Tòa thánh Vaticăng	348
2.3. Nhà nước thế tục và Hồi giáo	360
3. TÔN GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC: MẤY VẤN ĐỀ CẤP BÁCH	389
3.1. Những xung đột thường xuyên	389
3.2. Những xung đột pháp lý	401
4. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC VÀ VĂN HÓA ĐẠO ĐỨC	407
4.1. Tư tưởng triết lý xã hội	407
4.2. Đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội	409
4.3. Quan hệ tôn giáo - đạo đức mở rộng trong xu thế thế tục	411

1. TÌNH TRẠNG NHÀ NƯỚC THẾ TỤC HIỆN NAY

1.1. Có cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục?

Như đã trình bày ở chương trên, cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục đã xảy ra ở nước Pháp. Phải nói thêm rằng, cuộc khủng hoảng đó chủ yếu là những khó khăn, nghịch lý của sự phân tách theo thể chế thế tục (phân tách cứng), ưu tiên hệ tư tưởng. Thực ra, những biểu hiện của cuộc khủng hoảng còn phong phú và rộng rãi hơn ở các nhà nước thế tục ngoài Âu - Mỹ, khi mà chủ nghĩa thế tục ở đây đang phải đối chọi với các khuynh hướng của *chủ nghĩa dân tộc* (như ở Ấn Độ là chủ nghĩa dân tộc Ấn giáo của Gandhi); *chủ nghĩa dân túy vị kỷ thế tục*, *chủ nghĩa duy lý*, *chủ nghĩa vô thần*,...

Cuốn sách *Chủ nghĩa thế tục* của Andrew Copson vừa ra mắt đầu năm 2018 lập tức được chú ý bởi những câu hỏi đại loại như thế này. Theo tác giả, hơn ba thập kỷ qua, tình trạng các nhà nước thế tục đã trở nên căng thẳng. A. Copson lưu ý rằng, gốc tích của sự khủng hoảng bắt đầu từ chính chủ nghĩa thế tục, ý thức hệ nền móng của các nhà nước thế tục đã bị sức ép từ nhiều phía, từ các khuynh hướng của chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa dân túy vị kỷ thế tục và cả chủ nghĩa duy lý, vô thần thái quá,...

A. Copson cho rằng, chủ nghĩa thế tục đã bị một đòn choáng váng lớn đầu tiên, gây cảm giác nặng nề bởi chính sự

thắng thế của một nhà nước thần quyền chính thức hóa đầu tiên vào năm 1979 ở Iran mà chúng tôi đã đề cập ít nhiều ở phần trên. Đến cuối những năm 1980, các phong trào chính trị Hồi giáo đã hình thành ở Ai Cập, Xuđăng, Angiêri, Êtiôpia, Nigiêria, Sát, Xênegan, Thổ Nhĩ Kỳ, Ápganixtan, Pakixtan, và ngay cả ở Bắnglăđét... càng làm chũng lại khuynh hướng chính trị thế tục ở khu vực này¹.

Phân tích về điều này, Copson giữ vững những quan điểm, niềm tin vào chủ nghĩa thế tục, đồng thời ông cũng phê phán khuynh hướng chống chủ nghĩa thế tục, thậm chí đòi từ bỏ nó. Lý lẽ của ông là, khi phê phán về chủ nghĩa thế tục chúng ta không nên tập trung vào những khái niệm chủ đạo được phát triển trong phần lớn các xã hội đồng nhất về tôn giáo. Cần có cái nhìn bao quát và rộng lớn hơn đến các nhà nước phi phương Tây như Ấn Độ. Một khi chúng ta làm điều này, chúng ta sẽ bắt đầu thấy chủ nghĩa thế tục một cách khác đi, như một cách nhìn đạo đức phê phán không chống lại tôn giáo mà chống lại sự đồng nhất hóa tôn giáo và thể chế hóa sự chi phối (giữa tôn giáo và bên trong tôn giáo).

Từ tất cả những sự lựa chọn thay thế có được, chủ nghĩa thế tục vẫn là điều tốt nhất để giúp chúng ta ứng phó với sự đa dạng tôn giáo ngày càng sâu sắc chưa từng có và các vấn đề đặc trưng vùng miền,... Nói cách khác, theo ông, những khái niệm của phương Tây về chủ nghĩa thế tục chính trị dường như không tốt cho lắm ở các xã hội khác. Điều bất ngờ đó là những khái niệm như vậy và các nhà nước thế tục

1. Andrew Copson: *Secularism*, Oxford University Press, 2018.

phương Tây đang củng cố cũng trở nên căng thẳng ngay cả ở châu Âu, nơi chỉ một khoảng thời gian trước họ được tin là khó thay đổi và chắc chắn

Tại sao lại như vậy? Sự thực là, sự thế tục hóa của các xã hội châu Âu đã làm thức tỉnh các nhà nước châu Âu, bất kể là về sự gắn kết tôn giáo của họ, các công dân có một nỗi lo các quyền dân sự và chính trị chưa hề nghe đến ở các nhà nước lấy tôn giáo làm trung tâm, quá khứ hoặc hiện tại. Copson khi đưa ra câu hỏi như vậy, bằng cái nhìn bao quát của mình cũng đã lý giải hai vấn nạn của chủ nghĩa thế tục hiện đại.

Đầu tiên, đó là sự hiện diện của các di sản hậu thuộc địa và sự toàn cầu hóa mạnh mẽ đã gây áp lực lên những không gian công cộng ở phương Tây liên quan đến những cộng đồng di dân Kitô giáo và Hồi giáo trong các xã hội Âu - Mỹ. Điều này là có bằng chứng ở Đức và Vương quốc Anh nhưng đã được nhấn mạnh một cách kịch tính bởi vấn đề tấm khăn choàng đầu ở Pháp của phụ nữ gốc Ả-rập,...

Thứ hai, bất chấp sự thế tục hóa mạnh, sự thiết lập chính thức của các tôn giáo chủ đạo không làm gì nhiều để bênh vực tốt hơn các quan hệ giữa cộng đồng hoặc làm giảm đi sự kỳ thị tôn giáo ở nhiều nhà nước châu Âu,... Những thiên vị tôn giáo của các nhà nước châu Âu đã trở nên ngày càng thấy rõ với việc đa dạng tôn giáo sâu hơn. Các nhà nước châu Âu đã tiếp tục cấp đặc quyền cho Kitô giáo theo dạng này hay dạng khác,... Vì thế, rõ ràng nhiều nhà nước thế tục đã không giữ được sự trung lập và vô tư trong lĩnh vực tôn giáo, bất chấp có sự bình đẳng chính thức, điều này tiếp tục có một tác động sâu xa lên phần còn lại của xã hội.

Phân tích của Copson còn cho thấy nhiều khía cạnh xung đột khác xung quanh việc thực thi chủ nghĩa thế tục. Theo ông, dù sự thế tục hóa tiếp diễn theo hướng chủ nghĩa nhân đạo thế tục là không dễ dàng giải quyết sự khủng hoảng của các nhà nước thế tục châu Âu, hiện đang theo hướng của các nhà nước phúc lợi. Đồng thời, nhiều nhà nước này có khuynh hướng thiết lập một tôn giáo chính thức hoặc nhiều hơn một tôn giáo chính thức thì cũng dễ sa vào khuynh hướng của chủ nghĩa dân tộc, đó không phải là giải pháp tốt. Trong hoàn cảnh chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo đang phát triển khắp nơi trên thế giới, thì những giải pháp như vậy càng bộc lộ bất cập. Các xã hội với các nhà nước như vậy bị hủy hoại bởi các cuộc chiến tranh giữa các tôn giáo và trong các tôn giáo hoặc ngược đãi các nhóm tôn giáo thiểu số,...

Copson khép lại cuốn sách của mình ít nhất bằng việc đưa ra những luận đề có tính thách thức đối với chủ nghĩa thế tục mà không phải dễ dàng có những câu trả lời, điều mà chúng ta thấy rất rõ ở nước Pháp một, hai thập kỷ nay. Đúng là, ngày nay, chủ nghĩa thế tục là một chủ đề ngày càng nóng trong tranh luận xã hội, chính trị và tôn giáo trên toàn cầu, được gắn trong xung đột giữa các nền cộng hòa thế tục, từ Mỹ đến Ấn Độ và những thách thức họ gặp phải từ chính trị nhận dạng tôn giáo hồi sinh; trong các thách thức trỗi dậy phải đối mặt thì có thách thức từ các nhà nước của thế giới Ả rập, những người theo chủ nghĩa thế tục nôn nóng và cả ở các nhà nước thế tục can thiệp và vô thần như Trung Quốc.

Như vậy, nghiên cứu rất cập nhật của Andrew Copson, bằng cách lần lại lịch sử của chủ nghĩa thế tục từ thế kỷ XVIII

đến ngày nay, đã khiến ông có thể rút ra hai kết luận hữu ích. Đó là: (i) xem xét những căng thẳng sâu sắc mà một nhà nước thế tục phải đối mặt từ chính trị nhận dạng tôn giáo hồi sinh và những căng thẳng mà một nhà nước tôn giáo đối mặt từ những người theo chủ nghĩa thế tục thực dụng; (ii) cân nhắc kỹ lưỡng làm thế nào để chủ nghĩa thế tục có thể lý giải và giải quyết với các vấn đề gây tranh cãi như sự báng bổ, ngược đãi tôn giáo, kỳ thị tôn giáo, và quyền tự do của đức tin¹.

Để thấy rõ hơn tính phức tạp của hiện tượng khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục chúng ta có thể tham khảo một công trình nghiên cứu cụ thể, hẹp hơn để dễ so sánh. Chúng tôi muốn nói đến cuốn sách *Các nhà nước thế tục, chính trị tôn giáo* của Sumantra Bose, vừa ra mắt đầu năm 2018. Lựa chọn nghiên cứu của tác giả là nhà nước thế tục ở Ấn Độ và Thổ Nhĩ Kỳ, hai mẫu hình có thể gọi là tiêu biểu, điều mà tác giả nói rõ ở bìa sách "các nhà nước thế tục, chính trị tôn giáo - Ấn Độ, Thổ Nhĩ Kỳ và tương lai của chủ nghĩa thế tục"².

Cuốn sách này đã giải thích nguồn gốc, sự tiến triển và suy giảm của chủ nghĩa thế tục như là một nguyên tắc cốt lõi của nhà nước ở Ấn Độ và Thổ Nhĩ Kỳ. Đầu thế kỷ XXI, trong những sự chuyển biến chính trị phức tạp ở hai nước này, đặc biệt là xuất hiện khuynh hướng chống chủ nghĩa thế tục của những người Hồi giáo dòng Sunni ở Thổ Nhĩ Kỳ và chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ giáo, lực lượng chính trị mạnh mẽ của Ấn Độ.

1. Andrew Copson: *Secularism, Ibid.*

2. Sumantra Bose: *Secular states religious politics*, Cambridge University Press, 2018.

Cả hai mô hình nhà nước thế tục, theo Sumantra Bose, đều áp dụng một lý thuyết thực hành tương tự nhau về sự can thiệp và điều chỉnh của nhà nước vào lĩnh vực tôn giáo, thay vì một sự chia tách kiểu phương Tây giữa giáo hội và nhà nước, nhưng số phận hai nhà nước thế tục ấy lại rất khác nhau. Tác giả nhận định: "Chủ nghĩa thế tục nhà nước Thổ Nhĩ Kỳ đã làm mất đi ít nhiều truyền thống văn hóa Hồi giáo và sự độc đoán khắc nghiệt đã dẫn đến sự thất bại. Trong khi ấy, nhà nước thế tục của Ấn Độ - dù không hoàn mỹ trong thực hành - đã đi theo một con đường có gốc rễ về văn hóa và dân chủ hơn, làm cho chủ nghĩa thế tục không thể thiếu cho tương lai của Ấn Độ"¹.

Có thể nhận định này của S. Bose có phần "thiên vị" Ấn Độ và hơi khắt khe với trường hợp Thổ Nhĩ Kỳ, nơi mà những người theo chủ nghĩa thế tục đúng đắn vẫn đang nỗ lực tìm "giải pháp thay thế" như chúng tôi đã trình bày ở phần trên. Nhưng nhìn chung cuốn sách này với lối nghiên cứu so sánh, lựa chọn mẫu rất chính xác đã đem lại cho chúng ta nhiều suy nghĩ bổ ích cho con đường phát triển của chủ nghĩa thế tục.

Vậy các vấn đề của chủ nghĩa thế tục hiện nay là gì?

Một nhà nghiên cứu Ấn Độ khác dường như đã cho chúng ta câu trả lời. Theo ông, những vấn đề của chủ nghĩa thế tục hiện nay gồm:

1. Sumantra Bose: *Secular states religious politics*, Cambridge University Press, 2018.

- Nhà nước có thể áp dụng một thái độ thù địch với tất cả các thể chế tôn giáo và gây phiền phức, trong một số trường hợp là không thân thuộc với những ai tham gia các hoạt động tôn giáo, ví dụ như Liên Xô;
- Nhà nước, về hiến pháp, có thể quan tâm cho một truyền thống tôn giáo (ví dụ: Giáo hội Anh giáo, Phật giáo Thái Lan hoặc sự ủng hộ cho Phật giáo của Xri Lanca). Trong những trường hợp như vậy, tôn giáo ấy trở thành tôn giáo nhà nước và điều này có thể gây áp lực với các tôn giáo còn lại;
- Nhà nước có thể áp dụng một lập trường khoan dung và trung lập đối với các tổ chức tôn giáo, với sự bảo hộ pháp lý cần thiết nhưng cần tránh vượt qua giới hạn sự kiểm soát cần thiết với tôn giáo¹.

Riêng trường hợp Ấn Độ, tác giả cũng cho biết thêm những khó khăn riêng mà nhà nước thế tục phải vượt qua. Trước hết, theo ông, Hiến pháp Ấn Độ vẫn khẳng định nguyên lý thế tục, nhưng xã hội của đất nước bị chìm ngập trong tôn giáo. Tình cảm tôn giáo có khi điều khiển cách suy nghĩ của người dân, sự tuân thủ các lễ hội và nghi lễ tôn giáo là một phần của cuộc sống hằng ngày của họ. Như vậy, có một sự trái ngược rõ ràng giữa những điều luật cơ bản của hiến pháp và đặc tính của xã hội.

1. Vasundhara Mohan: "Dân tộc chủ nghĩa hiện đại, những vấn đề của chủ nghĩa thế tục ở Ấn Độ", Tạp chí *Thế tục Ấn Độ* (tiếng Anh), 2014.

Đối với Ấn Độ, để chủ nghĩa thế tục tồn tại, sẽ là không đủ nếu nhà nước chỉ tuyên bố về chủ nghĩa thế tục, mà xã hội lại thiếu "tính thế tục cần thiết". Nói cách khác, tính tôn giáo của xã hội đã ảnh hưởng lớn trong chính trị và sự quản lý công, mà trong nhiều trường hợp có thể sẽ có khoảng cách, thậm chí đối lập với điều được vạch ra trong hiến pháp.

Tác giả có một nhận định khác khá tinh tế: "Chủ nghĩa thế tục của Ấn Độ" hiện nay đang chịu sự áp lực của chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ giáo, vốn được dựa trên nguyên tắc của chủ nghĩa xã hội Gandhi, điều mà không ít người Ấn Độ muốn duy trì tình cảm với bậc thánh nhân của mình, dù rằng nó đã bộc lộ những điều bất cập khi xây dựng nhà nước thế tục đa tôn giáo như ở Ấn Độ.

Tác giả hướng tới nhận định rằng, để có một nhà nước thế tục hài hòa như thế Ấn Độ phải được hình dung rằng, hiến pháp không phải là một sự dàn dựng chính trị - tri thức một cách đặc quyền, mà cần phản ánh thực tế xã hội và văn hóa của xã hội Ấn Độ. Để cho chủ nghĩa thế tục tồn tại, cần có một nguyên tắc chung cho sự khoan dung, và điều này đòi hỏi một chính thể thế tục.

Tác giả kết luận thật giản dị: "Dưới một chính phủ thế tục làm việc đúng đắn, các vấn đề về thức ăn, nơi ở hoặc an toàn của người dân có thể được giải quyết dễ dàng. Nhưng sự can thiệp vào đức tin tôn giáo và những xem xét tinh thần với các chức năng của một chính phủ làm thất bại mục đích. Dù sao, các chính trị gia ngày nay không thể thúc đẩy tình cảm tôn giáo để lừa dối người dân, và sử dụng nó như một vũ khí

chính trị. Công lý và cuộc chơi công bằng chịu hy sinh khi chủ nghĩa thế tục lùi phía sau”¹.

1.2. Trở lại nguyên lý chủ nghĩa thế tục mácxít: một cách lý giải

Đã có rất nhiều khuynh hướng lý thuyết được đưa ra nhằm khắc phục những điểm yếu và thúc đẩy chủ nghĩa thế tục. Cũng đã có không ít trong số đó lại tìm đến những di sản lý thuyết của chủ nghĩa Marx. Phần dưới đây, chúng tôi cũng đi theo cách đó, đồng thời nhìn lại thực tiễn trong thế kỷ XX, khi mà chủ nghĩa Marx hiện thực đã chế ngự không ít thế giới trần tục.

Có lẽ, một trong những vấn đề lớn nhất thuộc chính sách tôn giáo của Liên Xô và phe xã hội chủ nghĩa trước đây là việc đề cao chủ nghĩa vô thần không những trong lĩnh vực hệ tư tưởng ý thức của Đảng, Nhà nước mà còn có tham vọng biến nó trở thành hệ tư tưởng xã hội. Từ đó, khuynh hướng tả khuynh về tôn giáo ngày càng phát triển mà đỉnh cao là ở trong cuộc Đại cách mạng văn hóa ở Trung Hoa giữa thập niên 1960. Chúng tôi cũng đã có dịp trình bày khái quát rằng, gần như có một nguyên tắc chính trị, tư tưởng đó là: *tôn giáo là duy tâm; tôn giáo là mê tín* và *tôn giáo là chính trị* trong quan hệ, cách nhìn đối với vấn đề tôn giáo. Cũng có thể coi đó là một trong những nguyên nhân khiến cho gần như không có một

1. Vasundhara Mohan: "Dân tộc chủ nghĩa hiện đại, những vấn đề của chủ nghĩa thế tục ở Ấn Độ", *Tlđđ*.

nước xã hội chủ nghĩa nào được coi là thành công trong chính sách tôn giáo,...

Chúng tôi muốn nói thêm rằng, cách hiểu và tiếp thu những quan điểm của Marx về tôn giáo có phần xơ cứng, giáo điều còn thể hiện ở một lôgic khác đối với các nhà nước thế tục xã hội chủ nghĩa, đó là, nhìn chung các nước xã hội chủ nghĩa đều có khuynh hướng *không chấp nhận các giá trị tôn giáo trong giá trị xã hội, nói cách khác là tính thế tục không dành chỗ cho tính tôn giáo, nhất là trong các không gian công cộng*. Điều này sẽ được phân tích thêm dưới đây.

Đây cũng là điều được tranh cãi rất nhiều sau khi Liên Xô và hệ thống xã hội chủ nghĩa sụp đổ đầu những năm 1990. Câu hỏi đầu tiên lúc đó được đặt ra là, vậy những người mácxít lúc đó đã tiếp thu di sản tư tưởng lý luận của Marx về tôn giáo như thế nào? Ở Trung Quốc, cho đến trước năm 1982, trong khoảng 10 năm đã có cuộc chiến tranh nha phiến, ám chỉ cuộc tranh luận xung quanh mệnh đề nổi tiếng của Marx "tôn giáo là thuốc phiện của nhân dân". Để thấy rõ hơn những ngọn nguồn của vấn đề, phần viết dưới đây hy vọng bạn đọc chia sẻ được điều đó.

Louis Menard trong một bài báo có tên rất gọi tò mò "Ông ấy quay trở lại: Marx hôm qua và hôm nay" đăng trên tờ *Người New York* số ra ngày 10/10/2016 có viết: "Vào ngày 14/02/1848, một cuốn sách nhỏ 23 trang được phát hành ở London... Nó đã vượt qua mọi nền văn minh vĩ đại trong quá khứ, những kim tự tháp Ai Cập, những đường dẫn nước La Mã, những tòa thánh Gothic... Nó quét đi mọi phẩm trật (cấp bậc) bất an cũ. Người ta không còn tin rằng tổ tiên hay tôn giáo định đoạt địa

vị của họ trong cuộc sống. Mọi người như nhau, như những người khác. Lần đầu tiên trong lịch sử, đàn ông và đàn bà có thể thấy, không có gì ảo tưởng, họ đứng ở đâu trong mối quan hệ với những người khác”¹.

Nhận định đầu tiên của tác giả bài viết với phong cách triết học đã cho ta thấy tầm vóc của Marx trong vấn đề mà chúng ta đang quan tâm: con người trong xã hội thế tục và xã hiện đại. Louis Menard nói về sự “quay trở lại của Marx” trên rất nhiều vấn đề lớn của thời đại hiện nay. Riêng trong câu chuyện Marx và tôn giáo, ông có thêm hai gợi ý. Thứ nhất, ông như thấu hiểu quan điểm của Marx về tôn giáo khi nói rằng, “Chủ nghĩa cộng sản không phải là tôn giáo, nó thực sự là, như những người chống cộng sản lâu nay vẫn nói, là “vô thần””. Nhưng theo ông, không nên hiểu chủ nghĩa vô thần của Marx một cách thô thiển. Những chức năng của đảng chính trị và nhà nước theo cách nói của Feuerback là những chức năng của Chúa trong Kitô giáo, như một quyền lực bên ngoài bí hiểm và bất biến.

Nhận xét này khiến chúng ta nhớ lại Marx đã có những đóng góp lý thuyết về chủ nghĩa thế tục, nguyên lý phân tách nổi tiếng trong bài viết “Về vấn đề Do thái”. Chỉ xin nhắc lại

1. Louis Menard, Giải thưởng báo chí Putlizer 2002, Giáo sư Đại học Havard và nhiều đại học nổi tiếng khác ở Mỹ, giải thưởng của Tổng thống B. Obama “Huân chương Nhân đạo quốc gia” năm 2016,... Bài viết này của ông “He’s back: K.Marx yesterday and today”, nhân 130 năm ngày Marx qua đời, với phụ đề “Marx có ích như thế nào với sự hiểu biết thế giới của chúng ta”. Những đoạn trích ở đây được lấy từ bài viết này.

ở đây hai khía cạnh lý thuyết cơ bản của Marx: (i) "Nhà nước tự giải phóng khỏi tôn giáo với tư cách là *nhà nước* khi nó tự giải phóng khỏi *quốc giáo*, nghĩa là khi nhà nước với tư cách là nhà nước không bảo vệ một tôn giáo nào, mà ngược lại tự bảo vệ mình với tư cách là nhà nước. Sự giải phóng *chính trị* khỏi tôn giáo không phải là sự giải phóng khỏi tôn giáo đến cùng không còn mâu thuẫn...", (ii) "*Nhà nước* có thể hoàn toàn thoát khỏi tôn giáo ngay khi tuyệt đại đa số vẫn còn theo tôn giáo. Còn hoàn toàn được giải phóng khỏi tôn giáo ngay cả khi *tuyệt đại đa số* vẫn còn theo tôn giáo. Còn tuyệt đại đa số vẫn còn theo tôn giáo do chỗ họ chỉ theo tôn giáo cá nhân... Con người được giải phóng về mặt chính trị khỏi tôn giáo bằng cách đẩy tôn giáo khỏi lĩnh vực công pháp và chuyển nó vào lĩnh vực tư pháp"¹. Rõ ràng, những quan điểm như thế về chủ nghĩa thế tục vẫn rất gần gũi với những vấn đề của nhà nước thế tục hôm nay mà chúng ta đang bàn đến.

Louis Menard không chỉ dừng ở đấy. Liên quan đến vấn đề tôn giáo, chúng ta còn có thể liên tưởng từ những nhận định của ông về một cống hiến to lớn và lâu bền đang "trở lại" với thời đại hiện nay, đó chính là những luận điểm của Marx về "*bản chất các mối quan hệ xã hội*". Ông viết: "Người ta vẫn tranh luận nhiều về điều mà Marx gọi là bản chất đích thực của các mối quan hệ xã hội. Trần thế chính trị đang phần nào bị cháy sạm. Và khi chính trị tiếp tục bị bỏ rơi trong những chừng mực truyền thống của nó thì thật xấu hổ khi chúng ta đã không thể hiểu rõ những mối quan hệ ấy là gì... Một trong những điều

1. C.Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập, Sđd*, t.1, tr. 534-535.

đó là chủ nghĩa dân tộc (nationalism). Đối với Marx, phong trào của giai cấp lao động mang tính quốc tế. Nhưng ngày nay, chúng ta đang nhìn thấy trong số những người bỏ phiếu cho Brexit sự quay trở lại chủ nghĩa dân tộc, còn ở Mỹ có gì đó như sự dấy lên của chủ nghĩa bản xứ (nativitism),... Chủ nghĩa tư bản công nghiệp đã không đảo ngược nó ở thế kỷ XIX, chủ nghĩa tư bản tài chính cũng đang không đảo ngược nó ở thế kỷ XXI. Chỉ có điều Marx nói rằng chỉ có thể đảo ngược nó bằng hành động chính trị. Chúng ta đã nghĩ ra những cách sắp xếp xã hội của chúng ta, chúng ta có thể sửa đổi chúng khi chúng đang chống lại chúng ta. Không có vị thần nào để đánh chết chúng ta nếu chúng ta làm như vậy"¹.

Nhưng chúng ta hãy trở lại cuối thế kỷ XIX, liên quan đến chủ nghĩa thế tục người ta tranh luận cái gì? Những vấn đề liên quan xa và gần? Phần trên chúng tôi đã bày tỏ quan điểm, bản thân chủ nghĩa vô thần không phải là chủ nghĩa thế tục. Tuy vậy, một thời gian dài trong lịch sử, những di sản về tôn giáo của Marx được nhận thức không đầy đủ, đặc biệt trong luận đề "Tôn giáo là thuốc phiện của nhân dân". Cũng rất ít người để tâm xem có phải Marx chỉ quan tâm đến chính trị - tôn giáo mà không hề quan tâm đến văn hóa - tôn giáo như Antonio Gramsci², người đã chuyển sang một quan điểm nhìn

1. Louis Menar: "He's back: K. Mars yesterday and today", *TLđd*.

2. Antonio Gramsci (1891-1937) là nhà hoạt động của phong trào cộng sản Italia và quốc tế, một trong các nhà sáng lập Đảng Cộng sản Italia và là Tổng Bí thư Ban Chấp hành Đảng Cộng sản Italia từ năm 1924. Năm 1928 ông bị chính quyền phát xít kết án 20 năm tù giam. Ông là tác giả nhiều công trình về sử học, triết học và văn hóa (TG).

nhận tôn giáo bằng một nhãn quan mang tính chất tương tác rõ rệt hơn so chủ nghĩa Marx truyền thống, với chủ trương coi tôn giáo là một nguồn lực văn hóa,...

Vấn đề chủ nghĩa thế tục có lẽ phải bắt đầu từ thế tục hóa

Dường như người ta cũng ít thấy những ý kiến của Marx về vấn đề này.

Như chúng ta đã nói ở phần trên, từ Comte đến Durkheim, thế tục hóa gắn liền với những quá trình tại đó tôn giáo mất dần đi vai trò thống trị hay ý nghĩa xã hội. Có thể nhận rõ thế lực của tôn giáo suy giảm qua mấy chỉ báo sau:

- Suy giảm số lượng tham dự vào các hoạt động và lễ tiết tôn giáo;
- Suy giảm số lượng thành viên ở các tổ chức tôn giáo;
- Suy giảm ảnh hưởng của những thiết chế tôn giáo trong đời sống và thiết chế xã hội;
- Giảm uy thế và tín ngưỡng ở các lời thuyết giáo tôn giáo;
- Ít thực hành sùng đạo tư nhân, cầu nguyện và tín ngưỡng;
- Suy giảm uy thế các giá trị đạo lý cổ truyền được chế tài bằng tôn giáo;
- Sút giảm uy tín xã hội của những chức sắc chuyên nghiệp, giảm bớt đào tạo các tu sĩ ở một số quốc gia có tình trạng chống đối giới tu hành;

- Tư nhân hóa hay thế tục hóa nội bộ các nghi lễ tôn giáo và các hệ thống tín ngưỡng.

Phần đông các hiện tượng trên đây đều dễ quan sát tại đa số các quốc gia châu Âu. Ví dụ, tại nước Anh, tỷ lệ người dân đi lễ nhà thờ đều đặn đã từ 50% năm 1851 sụt xuống 9% năm 1997; chừng 1/4 tổng số trẻ em được đưa tới nhà thờ làm lễ rửa tội tại Giáo hội Anh quốc (Church of England) năm 1997, so với 70% trước khi xảy ra Chiến tranh thế giới thứ hai. Tại Italia, tỷ lệ người dân đi lễ nhà thờ đều đặn đã liên tục sụt giảm với một tốc độ ổn định suốt 100 năm qua, từ khoảng 80% năm 1880 xuống dưới 15% năm 1990. Các nước Đức, Pháp, Bỉ và Hà Lan vốn đã thế tục hóa nhiều hơn Italia, nên tỷ lệ người dân đi lễ nhà thờ đều đặn hiện nay dưới 10%. Thụy Điển và Ailen có mức đi lễ nhà thờ đều đặn dưới 5%. Việc đào tạo các nhà tu hành chuyên nghiệp giảm sút ở mọi quốc gia châu Âu, nhiều chủng viện đã sáp nhập với nhau hoặc đóng cửa hẳn.

Lý giải hiện tượng này, thường người ta quy về những nguyên nhân chủ quan, khách quan sau đây: trước hết, đó là sự chuyển đổi của tính hiện đại và xã hội hiện đại, sau nữa chính là vai trò của nhà nước thế tục và chủ nghĩa thế tục. Ở đây có thể là những nhà nước thế tục dựa trên căn bản chủ nghĩa thế tục hệ tư tưởng như nước Pháp, cũng có thể là những nhà nước thế tục can thiệp như trường hợp của Trung Quốc. Ngoài ra, liên quan đến Marx, không ít người cũng cho rằng chủ nghĩa vô thần của ông và chủ nghĩa cộng sản nói chung cũng là một nguyên nhân quan trọng của tình trạng trên như chúng tôi đã phân tích từ bài viết của Dương Phương Cương.

Vậy, chủ nghĩa Mác liên quan gì đến lý thuyết và thực tiễn của chủ nghĩa thế tục? Có phải chủ nghĩa Mác tuyệt đối hóa chủ nghĩa vô thần? Khi mà loài người nói chung vẫn hiểu "thế tục" luôn đối lập với "tôn giáo" thì chủ nghĩa vô thần mácxít đứng ở chỗ nào?

Trước khi trả lời những câu hỏi đó, chúng tôi muốn đề cập thêm ý kiến của Tony Blair, cựu Thủ tướng Anh, người mà những năm gần đây dành nhiều thời gian cho quỹ hoạt động xã hội và tôn giáo mang tên mình. Trong một bài nói gần đây về tự do tôn giáo trong các xã hội dân chủ, ông đã bộc lộ hai ý hay¹ về tự do tôn giáo và chủ nghĩa thế tục. Ông cho rằng: (i) thay vì phê phán chủ nghĩa thế tục thái quá (gạt đi ảo tưởng rằng tín ngưỡng tôn giáo bị thu nhỏ và vô dụng) thì cần phải thấy rằng chủ nghĩa thế tục ngày nay còn đứng trước những thách đố cao hơn trước xu hướng đa nguyên chính trị và đa nguyên tôn giáo đi liền với nhau. (ii) Vì thế, bảo vệ tự do tôn giáo cần là một ưu tiên cho các nền dân chủ. Ông cũng nói rằng việc đó tùy thuộc vào các nhà nước cần củng cố nền tảng dân chủ, tôn trọng liên - tín ngưỡng (lý lẽ thần học và kinh thánh cho suy nghĩ cởi mở), mà ông còn gọi đó là một thứ "đa nguyên tôn giáo khỏe mạnh"; "tôn trọng thiểu số tôn giáo",...

Tony Blair tuy không trực tiếp nói về các nhà nước thế tục nhưng ông cũng nhấn mạnh rằng, toàn cầu hóa, thế giới thu nhỏ, nhiều người có tín ngưỡng khác nhau sẽ sống gần nhau,

1. Tony Blair: *Protecting religious freedom should be a juniority for all democracies*, Milan, ngày 10/11/2011.

vì thế cần phải tạo ra văn hóa dân chủ cho các nhà lãnh đạo tôn giáo. Các tôn giáo độc tôn rất dễ bất khoan dung, dễ ngạo mạn. Tín ngưỡng và lý lẽ phải đồng hành. Điều đó cho thấy từ một người đã từng làm nguyên thủ một nước lớn, Tony Blair cũng đã nêu ra được một số vấn đề cơ bản trong quan hệ cơ bản giữa nhà nước (thế tục) và tôn giáo trong điều kiện toàn cầu hóa.

Trong chương III, chúng tôi đã trình bày khá kỹ, có chọn lọc về các mô hình nhà nước thế tục ở nhiều khu vực trên thế giới. Có lẽ đủ để thấy rằng, các nhà nước thế tục có những thành công và thất bại khác nhau nhưng tất thảy đều khó có thể có một mẫu hình lý tưởng. Điều đó cũng nói lên rằng, chủ nghĩa thế tục ngày nay đã trở thành một trào lưu chung cho hầu hết các quốc gia trên thế giới này giải quyết vấn đề tôn giáo của đất nước mình, nhưng cách nhận thức và thực thi những nguyên lý thế tục ấy sao cho thích hợp với mỗi quốc gia thì vẫn là vấn đề ở phía trước. Thậm chí, trong khoảng một - hai thập kỷ trở lại đây, như đã nói ở trên, dường như đã và đang xuất hiện tình trạng khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục, dù nó có thể là một sự khủng hoảng đi lên.

Giữa thế kỷ XX, trong một cuốn sách nổi tiếng khi nghiên cứu chủ nghĩa Mác và tôn giáo Michel Verret (Pháp) đã cho thấy một cái nhìn khá toàn diện, khách quan mà tiếc rằng, trong lịch sử phong trào cộng sản và công nhân quốc tế cũng như trong thực tiễn đời sống chính trị - xã hội tôn giáo của các nước xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu từ sau năm 1945 cho đến trước khi Liên Xô và phe xã hội chủ nghĩa bị sụp đổ đã không thực hiện được những ý tưởng về nhà nước thế tục của Marx.

Xin nhắc lại, chính M. Verret định nghĩa thuật ngữ thế tục là "sự phi tôn giáo hóa nhà nước" và theo ông, ở ý nghĩa này người Pháp đã trung thành với ý tưởng trung tâm của Marx, đó là: "Chủ nghĩa Marx thừa nhận điều đó và chấm dứt sự thần bí của tôn giáo đối với nhà nước"¹.

Dựa trên những luận điểm nổi tiếng của Rousseau, Voltaire và nhất là Montesquieu, M. Verret cũng cho rằng chính Marx đã chỉ ra những nguyên tắc tạo thành tính chất "phi tôn giáo của nhà nước", nói cách khác là việc thực thi những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục cần xác lập những nguyên tắc sau đây:

"i. Sự tách rời nghiêm ngặt giữa giáo hội và nhà nước. Nhà nước không nuôi dưỡng nhà thờ, nhà nước cũng không thừa nhận một đặc quyền nào đó đối với nhà thờ ngoài nghĩa vụ tôn trọng luật pháp. Đó là sự tách rời giữa nhà thờ và các trường công, cũng như sự tách biệt giữa nhà nước với các trường của tôn giáo. Khi ở nhà thờ các vị là linh mục, nhưng khi dạy học phải là thầy giáo. Không có sự kiểm soát của tôn giáo trong các trường công và không có ngân sách nhà nước cho các trường tư!",...

"ii. Tự do tôn giáo nằm trong khuôn khổ của tự do ngôn luận và tư tưởng xã hội. Tôn giáo được tuyên bố là công việc riêng tư, không liên quan đến nhà nước,... Mỗi cá nhân được tự do có đức tin tôn giáo hay là tự do không theo tôn giáo.

1. Michel Verret: *Les Marxistes et la religion Essai sur l'atheism modern*, Ed. Sociales, Paris, 1961, p. 203.

Những người có tôn giáo có quyền tự do lập những hội về tôn giáo căn cứ vào điều kiện và quy định của luật pháp. Các cá nhân và các hội được tự do biểu hiện và tuyên bố đức tin của mình trong khuôn khổ tôn trọng những luận điểm của người khác. Tất cả những tổ chức tôn giáo đều bình đẳng trước pháp luật”.

”iii. Tất nhiên là tự do ngôn luận, ý thức cũng bao gồm cả tự do phê bình tôn giáo. Người ta cũng không thể lẫn lộn sự khoan dung với sự bàng quan với chân lý”¹.

Đọc những dòng này hôm nay chúng tôi xin lưu ý bạn đọc hai vấn đề sau đây.

Thứ nhất, từ lâu chúng ta quen một nhận thức rằng khái niệm chủ nghĩa thế tục và nhà nước thế tục chỉ đóng khung trong những luận điểm quen thuộc và nổi tiếng của Lenin từ năm 1905. Xin nhắc lại lối diễn đạt của Lenin về nguyên lý thế tục: ”Chúng ta đòi hỏi rằng, đối với nhà nước mà nói, tôn giáo phải là một việc tư nhân, nhưng đối với đảng của chính chúng ta, thì bất luận thế nào, chúng ta không thể coi tôn giáo là việc tư nhân được. Nhà nước không được dính đến tôn giáo, các đoàn thể tôn giáo không được dính đến chính quyền nhà nước”².

Tất nhiên, chúng ta cũng luôn nhớ rằng Lenin còn nhắc nhở: ”Chúng ta đòi hỏi phải tách hoàn toàn giáo hội khỏi nhà

1. Michel Verret: *Les Marxistes et la religion Essai sur l'atheism modern*, Sđd, tr. 202-203.

2. V. Lênin: Toàn tập, Sđd, t.12, tr.170-171.

nước và phải phá tan đám mây mù tôn giáo, bằng vũ khí thuần túy tư tưởng và chỉ thuần túy tư tưởng thôi”¹.

Như vậy, xem ra, khi diễn tả nội dung những nguyên lý thế tục, đến Lenin, so với ý tưởng của Marx đã có những nội dung bị giản lược (đặc biệt ở nội dung thứ hai và thứ ba của Marx nói trên).

Thứ hai, nói chung, từ thế kỷ XIX đến đầu thế kỷ XX, nguyên lý phân tách ban đầu của chủ nghĩa thế tục, nhất là ở Pháp, đòi hỏi sự tách biệt không gian tư và không gian công trong đời sống cá nhân của người có tôn giáo (“tôn giáo là việc tư nhân”) như sự phê phán sau này của M. Gauchet mà chúng tôi đã phân tích ở phần trên. Tuy vậy, cần chú ý rằng, mức độ đòi hỏi này ở Marx cũng mềm mại và rộng rãi hơn. Điều này cũng dễ hiểu khi phong trào cộng sản và công nhân quốc tế, trước hết trong Quốc tế Cộng sản (1919-1938) dưới thời Stalin đã dần đi vào con đường tả khuynh trong vấn đề tôn giáo.

Như vậy là, ngay trong di sản lý luận của những người mácxít về chủ nghĩa thế tục gần như đã nảy sinh nhiều vấn đề lý thuyết của giai đoạn chủ nghĩa Marx đến giai đoạn chủ nghĩa xã hội hiện thực của Lenin, chưa nói giai đoạn tả khuynh về vấn đề tôn giáo thời kỳ Stalin. Trong khi đó, ngay trong xã hội Âu - Mỹ, chủ nghĩa thế tục cũng được vận dụng rất khác nhau giữa hai trường phái lớn là *phân tách cứng* và *phân tách mềm*

1. V. Lênin: Toàn tập, *Sđd*, t.12, tr.173.

(giữa nước Pháp và Mỹ), để rồi sau đó khi chủ nghĩa thế tục lan rộng ngoài các xã hội Âu - Mỹ đã nảy sinh biết bao mô hình nhà nước thế tục.

Nói tóm lại, khuynh hướng tả khuynh và cực đoan vô thần đã khiến cho những người mácxít và phe xã hội chủ nghĩa trước đây không thành công trong chính sách tôn giáo, nhất là trong trường hợp chịu ảnh hưởng của *chủ nghĩa vô thần chiến đấu*. Vấn đề là ở chỗ như đã nói ở phần trên, điều này không hoàn toàn liên quan đến di sản của Marx.

Mặt khác, theo chúng tôi, những người mácxít trước đây trong các nước xã hội chủ nghĩa còn vấp phải sai lầm thứ hai, đó là, khi xây dựng nhà nước thế tục xã hội chủ nghĩa thì luôn đòi hỏi, đề cao chủ nghĩa thế tục theo nghĩa hệ tư tưởng mà không quan tâm đến các giá trị của tính tôn giáo. Điều này còn gây ra sự xung đột âm ỉ, kéo dài, với nhiều hậu quả. Nhiều mô hình nhà nước thế tục ở các khu vực khác, ngay cả ở Thổ Nhĩ Kỳ và Ấn Độ như đã phân tích ở trên, cũng có những hệ quả tương tự.

Về lý thuyết, những di sản của Marx về chủ nghĩa thế tục cũng đã bị giản lược từ thời Lenin. Liên Xô trong Hiến pháp năm 1976 càng thể hiện rõ sự "giản lược" tai hại đó khi cho rằng, quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo phải đi liền với quyền tự do phê phán tôn giáo và nhất là đòi hỏi "chủ nghĩa vô thần phải là hệ ý thức xã hội".

Cuối cùng, những năm gần đây, người ta chú ý đến vấn đề khác, chìm lắng hơn, đó là, phải chăng ở Marx không có chỗ

cho tình cảm tôn giáo? Rất may mắn, trong những tiếng nói bên vực Marx, chúng tôi tìm thấy cuốn sách *Tại sao Mác đúng?* của Terry Eagleton. Trong khuôn khổ nghiên cứu này, chúng tôi xin nhắc lại ý kiến của Eagleton về tính chất, đặc điểm của chủ nghĩa vô thần của Marx không đối kháng với tình cảm tôn giáo, tính tôn giáo, tâm linh... Ông viết: "Dĩ nhiên, C. Mác là người theo chủ nghĩa vô thần, nhưng nên nhớ rằng không phải kẻ mộ đạo nào cũng là người biết hướng về tâm linh. Và những giá trị tinh thần cao cả được đề cao trong đạo Do thái (công bằng, giải phóng con người, ngự trị hòa bình và sung túc vật chất, ngày đền tội,...) đã được tái hiện lại sinh động và cụ thể trong tác phẩm của C. Mác". Ở một chỗ khác, ông viết: "C. Mác thuộc về truyền thống Aristote vĩ đại. Nhưng trong ông vấn đề tâm linh lại thuộc về một thế giới khác nữa, không phải là một thế giới bên kia như các giáo sĩ vẫn thường quan niệm. Đó là một thế giới khác mà những người cộng sản muốn xây đắp trong tương lai, thay thế cho thế giới hiện tại rõ ràng đã trở nên không còn cần thiết nữa"¹.

Vậy có thể nhận thức thế nào về sự "khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục"?

Với những gợi ý của Marx, chúng tôi muốn trở lại lý thuyết trong việc hình thành các nhà nước thế tục "nổi tiếng" ở châu Âu. Cuối thế kỷ XX, trên cơ sở lý thuyết tách biệt hai

1. Terry Eagleton: *Tại sao Mác đúng?*, Nxb. Chính trị - Hành chính, Hà Nội, 2012, tr. 197-200.

mức độ, hai trường phái phân tách của nguyên lý thế tục cơ bản, Bauberot đã chia ra: *tục hóa phân tách* và *tục hóa loại trừ*, trong đó tục hóa phân tách được coi là "lịch đại", tục hóa loại trừ được coi là "đồng đại".

Là người có những đóng góp lớn cho việc xây dựng mô hình nhà nước thế tục ở Pháp, từ cách nhìn lý thuyết trên, Bauberot đã đưa ra định nghĩa: *"Tại nước Pháp, năm 1789 đã chứng kiến sự ra đời của "nhà nước thế tục, của nhà nước trung lập trước mọi tôn giáo, độc lập trước mọi giới tăng lữ, tách biệt ra khỏi mọi quan niệm thần học". Chính điều này đã cho phép một mặt là "quyền tự do của mọi tôn giáo" và mặt khác là "quyền bình đẳng trước luật pháp" do "việc thực thi mọi quyền dân sự kể từ đó trở đi được đảm bảo bên ngoài mọi điều kiện mang tính tôn giáo"*¹.

Sau này, trong cuốn sách xuất bản gần đây, ở phần *Tính thế tục không biên giới*, Bauberot đã đưa ra khái niệm "ngưỡng" của quá trình tục hóa. Khái niệm "ngưỡng" xác định như "thời kỳ hình mẫu" (*périodes types*) rất linh hoạt, tùy tình hình lịch sử mỗi quốc gia, khu vực, từng giai đoạn lịch sử cụ thể. Theo đó, có thể dẫn đến hai loại hình: "nhà nước thế tục phân tách" và "nhà nước thế tục không phân tách".

Có vẻ như Bauberot rất lưu ý loại hình thứ hai bởi loại hình này phổ biến hơn trên khắp thế giới, khác với nước Pháp

1. J. Bauberot: "Laïcité et sésularisation dans la crise de la modernité en Europe", *Ibid.*

theo thể chế thế tục. Theo lôgic đó, chúng tôi cũng nhận thấy rằng, từ hàng loạt các nghiên cứu của các nhà nghiên cứu đương thời như Cole Durham (1996), Jonathan Fox (2008), Thorson Plesner (2008) và Winfried Brugger (2009) có thể rút ra năm hoặc sáu mô hình, từ "nhà nước đức tin", cho tới "chủ nghĩa vô thần nhà nước", là nơi chúng ta thấy tồn tại một "sự thù địch giữa nhà nước và giáo hội".

Tất nhiên, chúng tôi luôn giữ chuẩn *nguyên tắc phân ly* của chủ nghĩa thế tục cổ điển. Vấn đề là ở chỗ, cái "ngưỡng" mà Bauberot nêu ra có đảm bảo nguyên tắc ấy hay không dù nó "thế tục hóa không phân tách". Ngoài ra, chúng tôi cũng lưu ý rằng, vẫn phải dựa trên mối quan hệ cơ bản nhà nước và giáo hội, tùy điều kiện cụ thể. Vì thế, lấy nền tảng xuất phát điểm của quá trình thế tục hóa phân tách trong "nhà nước đức tin", là cái chúng ta có thể gọi là nhà nước tôn giáo, phi thế tục. Ngược lại, nếu "ngưỡng" phân tách vẫn đảm bảo sự phân ly, thì dù hình thức nhà nước thế tục phân tách mềm đi nữa nguyên lý thế tục vẫn được đảm bảo.

Tuy vậy, khi nhận diện sự khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục ngày hôm nay, không phải chỉ là câu chuyện phân tách hay "ngưỡng", dù phân tách cứng hay mềm mà còn xuất hiện nhiều mối quan hệ phức tạp khác như nhà nước thế tục và chủ nghĩa dân tộc, nhà nước thế tục và xu hướng cá thể hóa niềm tin tôn giáo, đa nguyên tôn giáo,... mà chúng tôi sẽ còn đề cập ở phần tiếp theo.

2. TÔN GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC: NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẶC THÙ VÀ LỊCH SỬ

2.1. Nhà nước thế tục và Công giáo

Có lẽ trong tất cả các tôn giáo lớn, sự đụng độ giữa Công giáo và nhà nước thế tục ngay khi nó mới ra đời, nhất là ở Pháp nổ ra sớm nhất và kéo dài. Sau này, khi hệ thống các nhà nước thế tục Âu - Mỹ đã hiện hữu thì những quan hệ tôn giáo luật pháp giữa nhà nước và Giáo hội Công giáo cũng như với Tòa thánh La Mã là tiêu biểu với nhiều hình thức quan hệ khác nhau cho đến tận ngày hôm nay.

Với các quốc gia, nơi nào cộng đồng Công giáo có vị trí nhất định trong đời sống tôn giáo thì những điều trên đây luôn luôn thể hiện. Đó cũng là lý do có nội dung này.

Đối với những nhà sử học Công giáo, thái độ của Công giáo đối với hiện đại hóa được tính từ cách mạng tư sản Pháp. Chúng ta sẽ đi theo sự gợi ý thích đáng, ngay cả khi còn một số điểm yếu, của Maurice Allard - đại biểu xã hội chủ nghĩa và những người theo thuyết thế tục vào năm 1905: "Không có Công giáo ngoài giáo hoàng và khi các ngài nói về Công giáo một cách tách biệt với quyền lực giáo hoàng thì các ngài đã mắc sai lầm lớn".

Câu trả lời cho vấn đề đặt ra là một câu nói rất nổi tiếng - lời kết tội cuối cùng (số 80) trong Syllabus của Giáo hoàng Pie IX (1846-1878) ngày 8/12/1864: "Giáo hội La Mã có thể và phải tự hòa giải, thoả hiệp với tiến bộ, với chủ nghĩa tự do

và với văn minh hiện đại". So sánh với sự hiện đại hóa trong những điều kiện mà chúng ta xem xét, Công giáo tuyên bố sự không nhân nhượng của mình về mặt lý thuyết: *Chúng tôi không thể hòa giải* - Albert de Mun, người phát ngôn của Công giáo xã hội nói sau đó. Tranh cãi nổ ra trước hết là về những nguyên tắc mà theo đó Giáo hội, luôn gắn bó với Thần khải, không đi đến thoả hiệp.

Trước khi đề cập nguồn gốc của cuộc xung đột này và của cụm từ "Công giáo không thoả hiệp", chúng ta cần làm cho người đọc hiểu được việc sử dụng khác nhau của những thuật ngữ có nghĩa gần nhau: sự hiện đại hóa, chủ nghĩa hiện đại hóa, hiện đại. "Chủ nghĩa hiện đại hoá", trong ngôn ngữ Công giáo và sử học, chỉ một giai đoạn được bắt đầu từ thế kỷ XX - một hệ quả chủ yếu của cuộc xung đột Công giáo với hiện đại hóa và những hậu quả của nó vẫn luôn hiện hữu.

"Tính hiện đại", trái lại, rất đa nghĩa. Với Công giáo, đương nhiên từ này được hiểu là hiện đại theo nghĩa đen, hơn thế nữa, người Công giáo thường nhìn mặt trái của tính hiện đại là sự trần tục hóa, khiến con người đánh mất tính thiêng.

Bằng việc sử dụng cách nói của hiện đại hóa và những kỹ thuật của nó, Roma đã không đi đến việc tự tuân theo những nguyên tắc làm cơ sở cho mình: Công giáo tự thích nghi với "phong trào hiện đại hóa (E. Poulat), như trường hợp nước Nhật thời Minh Trị đã sử dụng kỹ thuật của châu Âu để chống lại những cường quốc châu Âu. Vẫn còn một điểm cuối cùng cần phải làm sáng tỏ: Giáo hội tự cho là "Công giáo" theo

nghĩa phổ quát. Quan điểm trên không phải là quan điểm của nước Pháp, cũng không phải của châu Âu, mà là của cả thế giới: người dân châu Phi, châu Á và châu Mỹ luôn hiện hữu trong nhãn quan của Roma.

Một trong những lý do mà Công giáo sớm đụng độ với nhà nước thế tục còn là vì bản thân Công giáo đã sớm đụng độ với tính hiện đại của xã hội hiện đại.

Chống hiện đại là nhan đề của tác phẩm lớn đầu tiên của nhà triết học Công giáo Jacques Maritain, xuất bản năm 1922. Sự bất đồng giữa Giáo hội La Mã và cách mạng tự do khác biệt hoàn toàn với cuộc đối đầu cố hữu giữa nhà nước - giáo hội. Trong những thế kỷ trước, quyền lực chính trị mở rộng việc kiểm soát trật tự thứ bậc giáo hội quốc gia và đối lập, theo từng giai đoạn, với quyền lực của giáo hoàng mà không bao giờ đặt ra vấn đề liên hợp giữa tôn giáo, nhà nước và xã hội. Với sự hiện đại hóa, người ta đã nói đến một sự thay đổi theo hệ dọc: năm điểm sau sẽ minh họa cho điều đó.

Thứ nhất, Tuyên ngôn về nhân quyền và dân quyền năm 1789 trong Điều 10 - Quyền tự do đức tin, "ngay cả đối với tôn giáo", liên minh giữa quyền lực thế tục và quyền lực tôn giáo, giữa nhà nước và giáo hội từ đó đã được đặt ra: Nhà nước tôn giáo - một thời đã là nguyên tắc phổ biến trên thế giới, được nhường chỗ cho chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo hợp pháp. Từ đó, về mặt luật pháp, nước Pháp đã ghi: "Nước cộng hòa bảo đảm tự do tôn giáo. Nhà nước bảo đảm cho tự do thực hành

tôn giáo với một giới hạn duy nhất là phải bảo đảm lợi ích xã hội". Một sự ghi nhận không đơn giản gì.

Thứ hai, từ năm 1792, những nguyên lý thế tục đã được xác lập từng bước ở Pháp. Tuy vậy, nhiều mặt trong mối quan hệ với Tòa thánh, từ nhân sự đến đời sống tôn giáo đã phải thực hiện qua chế độ thỏa ước.

Thứ ba, khi mà ly hôn trở thành hợp pháp, một thời kỳ phụ đã bị vượt qua. Luật pháp của số đông bắt đầu trở thành luật tinh thần, độc lập với mọi tinh thần Công giáo. Mọi tranh cãi về vấn đề tôn giáo và sex đều nảy sinh từ cái gốc tan vỡ này (người ta nghĩ đến những bất đồng về vấn đề sảy thai, các phương pháp tránh thai, quy chế hợp pháp của tình dục đồng tính, về sinh sản vô tính, vấn đề ưu sinh học, về cái chết nhân đạo, v.v.).

Như những nhan đề trong Chi dụ của Giáo hoàng Jean-Paul II đã chỉ ra (*Verit Splendor* năm 1993 và *Evangelium vitae* năm 1995), tính chính thống của quyền uy Công giáo hoàn toàn phó thác cho chân lý Thần khải và chỉ giải quyết bằng những câu tán tụng hoặc bằng khoa học tâm linh. Bất đồng ở đây là mọi tôn giáo lớn chấp nhận vấn đề hiện đại hóa mà một tác giả đã chỉ ra như là "sự suy giảm dần dần vai trò nòng cốt của những người bất lực". Trái lại, Giáo hội La Mã đã đáp lại rằng: "Tự do cũng tự nó chối bỏ, nó tự phá huỷ, tự mình chuẩn bị sự bài trừ những cái khác khi mà nó không còn công nhận và tôn trọng mối liên hợp của mình với "mặc khải".

Thứ tư, quá trình chuyển biến từ chế độ thoả ước đến trước khi có Luật phân ly (1905) phản ánh sự thắng thế của chủ nghĩa thế tục về phương diện pháp lý. Tuy vậy, như đã nói ở trên, nước Pháp cũng còn phải trải qua rất nhiều giai đoạn để khẳng định chỗ đứng của chế độ phân tách và nền cộng hòa.

Khía cạnh sau cùng của sự thay đổi theo chiều dọc liên quan đến ảnh hưởng của giáo luật Công giáo, nghi lễ trong đời sống tôn giáo và dân sự theo hướng ngày càng thắng thế của tính thế tục.

Tuy vậy, mối quan hệ giữa Công giáo và hiện đại hóa cũng ảnh hưởng rất lớn đến mối quan hệ với nhà nước thế tục. Đỉnh điểm của mối quan hệ này là khoảng cách giữa Công đồng Vatican I (1870) và Công đồng Vatican II (1962-1965).

Công đồng Vatican II đã thay đổi một cách đáng kể lập trường từ chối hiện đại hóa bằng quan niệm về *aggiornamento* (cập nhật hóa), đưa Giáo hội hội nhập vào thế giới hiện đại.

Giới nghiên cứu nhấn mạnh rằng, khi Tòa thánh đã có thể từ bỏ những độc quyền lớn (độc quyền cứu độ, độc quyền đức tin và độc quyền thể chế...) thì kéo theo những "nhân nhượng" lớn khác với nhà nước thế tục. Một nhận xét về Công giáo và tính hiện đại đã ghi nhận: "Trên khía cạnh chính trị, có rất nhiều ví dụ từ việc phân tách rõ giữa "chính đề" và "giả thuyết", theo những thuật ngữ của Đức ông Dupanloup sử dụng năm 1865 và được Giáo hoàng Pie IX chấp nhận... Điều này đã là một sự thoả hiệp rồi. Khi mà những kẻ không chịu nhượng bộ từ chối thuyết đa tôn giáo hợp pháp, Tòa thánh đã

tự hạn chế việc phản đối những Điều luật cơ bản năm 1802 điều chỉnh họ mà không được tham khảo ý kiến. Không phải Giáo hoàng Pie VII, cũng không một giáo hoàng nào sau ông không từ chối việc áp dụng chế độ thoả ước đã thiết lập nên thuyết đa nguyên này”¹.

Lẽ dĩ nhiên, cũng có những lĩnh vực mà Tòa thánh không thể nhân nhượng, kể cả với các nhà nước thế tục, không chỉ trong lĩnh vực thần học, giáo lý mà trong cả đời sống xã hội: Chính người Công giáo ngày nay đang phải làm một việc là cập nhật những cách thức cho sự không khoan nhượng của mình.

2.2. Nhà nước thế tục và và nước Tòa thánh Vaticăng

Tính cách thế tục và tôn giáo của Tòa thánh

Tòa thánh Vaticăng từ năm 1929 (Hiệp ước Lateran²) đến nay đã trở thành một nhà nước tôn giáo duy nhất trong thế giới thế tục. Mỗi quan hệ của nhà nước này với thế giới và với mỗi quốc gia có cộng đồng Công giáo vừa là mối quan hệ quốc tế vừa là mối quan hệ tôn giáo.

Đặc tính tôn giáo và chính trị ấy của Giáo hội Roma khiến giáo hội trở thành một yếu tố đặc biệt trong quan hệ tôn giáo và chính trị quốc tế, chính trị quốc gia.

1. *Religion et modernité, "Catholicisme et modernité"*, L'Université Marc – Bloc, Strasbourg, 2003.

2. Là thoả ước được ký kết vào năm 1929 giữa Tòa thánh và Vương quốc Italia.

Trước hết, Giáo hội La Mã là một thể chế đặc biệt, thậm chí so với nhiều tôn giáo khác. Về nguồn gốc thần học, Kinh thánh ghi rõ: Giáo hội có hai bản tính, Thiên chúa và con người gắn liền với nhau. Nhưng giáo hội không *cắm lều* vĩnh viễn trên trái đất và con cái của Chúa phải luôn nhớ Nước Trần gian (Pays-Réel) chỉ là chốn ở tạm, Nước Thiên đàng (nhà Cha) mới là cuộc sống vĩnh cửu!

Y. Rouxel phân tích: Giáo hội tuyên bố đứng trên một bình diện tư tưởng nhưng không đồng nhất với bình diện của các quốc gia, bởi vì mang tính chất phổ quát, giáo hội không bị giới hạn bởi ranh giới lãnh thổ của một quốc gia nhất định. Một số tính cách được xem là đặc điểm của quốc gia như khả năng chiến tranh không thể thích hợp với bản chất của giáo hội và do đó, mang lại cho giáo hội tính cách riêng biệt: "Chủ quyền của giáo hội thuộc lĩnh vực tinh thần, uy quyền của giáo hội mang tính cách tinh thần và tôn giáo bao trùm trên hàng trăm triệu người rải rác trên khắp thế giới và thuộc về các dân tộc và quốc gia khác nhau; sức mạnh của giáo hội không thuộc lĩnh vực quân sự, vũ khí hay kinh tế có thể gây áp lực, sức mạnh ấy là ở chỗ lời nói, giáo huấn, chỉ thị của giáo hội được tôn trọng trong lương tâm của thế giới Công giáo".

Cũng theo Y. Rouxel, cấu trúc quyền lực của Tòa thánh có nhiều nét đặc biệt:

- Giáo hội là một xã hội tổng quát và phổ quát, bởi vì giáo hội tập hợp tất cả những ai chịu phép rửa tội và tuyên xưng một đức tin trên mọi miền của trái đất.

- Giáo hội là một xã hội thiêng liêng và siêu nhiên, bởi vì các yếu tố cấu thành giáo hội có tính cách siêu nhiên và cứu cánh cũng như phương tiện của Giáo hội thuộc lĩnh vực thiêng liêng hay tinh thần.
- Giáo hội là một xã hội hữu tình, bởi vì giáo hội bao gồm những con người làm thành Công đoàn Kitô giáo.
- Giáo hội là một xã hội vừa thần thiêng, vừa con người, và theo Vatican II, là lữ khách trên trái đất cho tới khi "Con Thiên chúa" đến lại.
- Giáo hội là một xã hội pháp lý có tổ chức: từ khi được thành lập, giáo hội đã được trang bị với những luật cơ bản từ Thiên chúa, mà Bộ giáo luật là biểu hiện đương thời của những luật này.
- Giáo hội là một xã hội hợp pháp nhưng có phẩm trật, bởi vì Giáo hoàng nhận lãnh quyền bính của mình từ Đức Kitô và điều khiển các cộng đồng Kitô hữu nhân danh Ngài. Ngài chia trọn vẹn quyền hành của Ngài với cộng đồng các giám mục và các giám mục, tuy được giáo hoàng chỉ định nhân danh Đức Kitô vẫn độc lập đối với giáo hoàng.
- Giáo hội là một xã hội có chủ quyền tối cao và độc lập. Điều này giả thiết giáo hội không lệ thuộc vào bất cứ một thể chế trần thế nào. Giáo hội không phụ thuộc vào quốc gia, nhưng có thể cùng tồn tại với quốc gia, bởi vì giáo hội và quốc gia không ở trên cùng một bình diện.

- Giáo hội là một xã hội cần thiết và tự nguyện. Không ai bắt buộc phải là thành viên của giáo hội và bắt buộc phải ở lại trong giáo hội.

Giáo triều Roma được gọi là thể chế quân chủ là vì vậy. Nhưng lưu ý rằng, thể chế quân chủ này bao trùm toàn cầu vì 1,4 tỷ người Công giáo hiện nay sinh sống, thờ phụng Thiên Chúa trên mọi quốc gia, mọi lục địa!

Vì sao Tòa thánh Roma là một nhà nước?

Chỉ cần lấy trường hợp của Italia trong khuôn khổ của Hiệp ước Lateran (Điều 2): Italia nhìn nhận uy quyền của Tòa thánh trong lĩnh vực quốc tế như là một thuộc tính gắn liền với bản chất của Tòa thánh, phù hợp với truyền thống và những đòi hỏi đối với sứ mạng của Tòa thánh trong thế giới.

- Một nền ngoại giao được thiết lập để phục vụ hòa bình.
- Quyền làm trung gian của các cường quốc trung lập.
- Trọng tài.

Các Công đồng chung, xưa là những cuộc tập hợp quốc tế các giáo sĩ và nhà chính trị, với các quyền lập pháp và tư pháp, điều này cho phép nói rằng: "Tòa thánh có thể dựa vào một việc làm đã nảy sinh các ví dụ đầu tiên của cái làm nên tiền đề trực tiếp nhất của các hội nghị hay đại hội có nhiệm vụ bàn về các vấn đề lớn của xã hội hiện nay".

Có ít người nghi ngờ vị trí pháp lý đặc biệt ấy của Tòa thánh vì cho rằng chẳng ích lợi gì khi mời Giáo hội Công giáo

góp phần giải quyết các vấn đề quốc tế lớn bởi vì trong quá khứ giáo hội đã từng thất bại trong việc duy trì sự hòa hợp giữa các dân tộc vốn ưa chuộng hòa bình và làm cho con người trở nên dễ sống với nhau hơn và biết điều hơn. Nhưng thực tế không hoàn toàn như vậy.

Tâm vóc ngoại giao của Tòa thánh

Dù có những ý kiến khác nhau nhưng chắc chắn đây là lý do tồn tại của Nước Tòa thánh. Trong một thế kỷ thứ XX đầy những thảm họa trên khắp năm châu: nội chiến và thế chiến, giáo hội lại càng quan tâm tới tổ chức cộng đồng các quốc gia, chắc chắn là bởi vì "để phát triển một cách đầy đủ cái thiêng liêng và cái siêu nhiên, cái tự nhiên và trần thế cần phải ở trong trật tự và hòa bình, nhất là trần thế xã hội".

Vì thế, người ta cho rằng, Tòa thánh Vaticăng thể hiện sự hiện diện của mình trên trường quốc tế thông qua ba cách thức sau đây:

Thứ nhất là thông qua ứng xử ngoại giao của giáo hoàng, cách thể hiện quyền uy của giáo hoàng và thông qua những chuyến thăm ngoại giao chính thức của Tòa thánh.

Thứ hai là thông qua hoạt động của Ban Thư ký Tòa thánh, bộ phận nằm trong cơ cấu nhà nước, từ thế kỷ XV được coi như cơ quan ngoại giao của Tòa thánh.

Thứ ba là thông qua hoạt động của Giáo hội địa phương, bộ phận trực thuộc Giáo hoàng, hay của các quốc gia khác nhau (thường gọi là Adextra) hoặc qua những hoạt động mang tính

chất ngoại giao của Tòa thánh trong các tổ chức quốc tế, các hội nghị quốc tế.

Đây cũng là điều mà các nhà nước thế tục, trong đó có Việt Nam cần lưu tâm khi suy nghĩ đến những vấn đề liên quan đến quan hệ ngoại giao của hai nhà nước.

Một số khía cạnh đặc biệt trong quan hệ giữa các nhà nước thế tục và Tòa thánh

Dưới đây, chúng tôi lựa chọn một số sự kiện lịch sử tôn giáo tiêu biểu từ Chiến tranh thế giới thứ hai đến nay liên quan đến Tòa thánh và người Kitô hữu với hàm ý như một yếu tố khách quan để nhìn nhận, đối chiếu mối quan hệ của họ với những nhà nước thế tục cụ thể.

Người Kitô hữu và tính công dân

Chiến tranh không loại trừ ai. Các Kitô hữu đã phải đối diện, cũng như đồng bào của họ, với những hậu quả của chiến tranh: những đổ nát, tàn sát trong một châu Âu mà ba phần tư đã nằm dưới sự đô hộ của nước Đức quốc xã. Lương tâm người Kitô hữu bị đặt trước những lựa chọn khó khăn. Phải có thái độ nào đây với tên chiếm đóng? Có phải phục tùng chính quyền hiện hành không? Có thể nào tỏ ra thụ động trước sự trù khư người Do thái không? Bạo động có chính đáng không để giải phóng quê hương mình?... Các thái độ có khác nhau tùy theo mỗi nước và cả bên trong một đất nước nữa.

Những câu hỏi như vậy trở nên phổ biến ở châu Âu trong Chiến tranh thế giới thứ hai. Điều mà người ta chú ý đầu tiên, trường hợp người Công giáo ở Ba Lan, khi họ ngỏ lời với Giáo hoàng về vấn đề người Do thái. Nhưng Giáo hoàng đã im lặng và Ba Lan đã mất 6 triệu đồng bào của mình - một trong những nạn nhân ở Auschwitz, linh mục Maximilien Kolbe (1894-1941) đã được phong thánh.

Với nước Pháp, người Công giáo cũng chẳng dễ dàng gì. Vượt lên tất cả, người Công giáo Pháp yêu nước đã yểm trợ cho cuộc kháng chiến chống phát xít Đức: "Nói chung, các giám mục không ủng hộ kháng chiến vì họ lên án bạo động và sự bất phục tùng đối với một chính quyền đã được lập ra. Cho nên, các Kitô hữu tự lấy trách nhiệm khi dẫn thân vào cuộc kháng chiến và nói lên tiếng nói của mình qua các tờ báo được lén lút phổ biến".

Nhưng ở nước Pháp, cuối cùng vẫn có một "cuộc kháng chiến Kitô giáo" từ năm 1941, lôi cuốn cả các chức sắc, các nhà thần học trong "Mặt trận kháng chiến thiêng liêng chống lại chế độ Hitler".

Mặc dù có sự im lặng của Giáo hoàng Pio XII và Pio XIII, những thần học gia nổi tiếng như Emmanuel Mounier (1905-1950) trong thời điểm gay gắt nhất đã ủng hộ "ngoại ô đỏ" của những người cộng sản Pháp: "Cần phải hiểu thế nào là cái mà người ta gọi là cộng sản. Đối với Chaillot, đó là một con vật gớm ghiếc, các trường Sorbons khác nhau, một hệ tư tưởng lệch lạc; đối với phủ thủ tướng, một âm mưu chống lại an

ninh nhà nước. Đối với Montreuil đó là bộ áo giáp của những người bị ruồng bỏ, trước mắt họ chỉ có nó mới có giá trị, hy vọng duy nhất của những ngày họ sống. Montreuil không bất khả ngộ, nhưng Montreuil nắm đúng vấn đề: chúng tôi từ chối sự trừu tượng bỏ qua quan điểm của Montreuil”¹.

Một chút cứ liệu lịch sử trên đây đủ thấy rằng, nước Tòa thánh, Giáo hội và cộng đồng Kitô hữu dù họ có là “chi thể của Đức Giêsu Kitô” thì trước lịch sử, trước những vấn đề thế tục đôi khi gay gắt tới mức sinh tử thì chưa chắc họ là một thực thể bất di bất dịch. Tiếng nói của những người Công giáo yêu nước Pháp, sự tinh táo về chính trị và thời cuộc, đặc biệt là lương tâm người Công giáo chân chính luôn luôn gắn chặt với Tổ quốc mình ngay khi có xung đột với “nhà nước thế tục” của mình.

Công đồng Vatican II (1962 - 1965): Nỗ lực thích ứng của Công giáo thế giới với xã hội thế tục

Chữ *concilium* trong tiếng Latinh có nghĩa là “hội nghị”; công đồng là cuộc tụ họp của các giám mục (chữ *episcopos* trong tiếng Hy Lạp có nghĩa là người giám sát, chức sắc của giáo hội lãnh đạo và quản lý một địa phận) và các nhà thần học. Một công đồng có thể là riêng biệt khi tập họp các giám mục của một vùng trên thế giới. Công đồng Vatican II là hội nghị giám mục toàn thế giới và trong chừng mực nhất định

1. Emmanuel Mounier: *L'affrontement chrétien*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944.

Công đồng Vatican II đại diện cho giáo hội toàn nhân loại, nên có quyền lực cao nhất.

Công đồng Vatican II khai mạc ngày 11/10/1962 theo sự triệu tập của Giáo hoàng Jean XXIII, với sự tham gia của hơn 2.300 hồng y giáo chủ và giám mục. Mục tiêu của hội nghị nhằm thực hiện "cập nhật giáo hội bằng cách chú ý nhiều hơn tới những vấn đề của thế giới hiện đại hòng đáp ứng những chờ đợi mới của tín đồ".

Khuynh hướng đa số toát ra từ công đồng ngả về mong muốn có sự thích nghi với thực tiễn tính hiện đại về văn hóa. Jean XXIII qua đời ngày 03/6/1963 và người kế tục ông là Giáo hoàng Paul VI đã tiếp tục và hoàn thành các công việc của hội nghị. Công đồng kết thúc ngày 08/12/1965 và kết quả được cụ thể hóa trong 16 văn kiện được bỏ phiếu thông qua với sự nhất trí hầu như hoàn toàn. Các văn kiện này góp phần tạo ra một cuộc cách mạng thực sự trong Giáo hội Thiên chúa giáo.

Viết về sự kiện tôn giáo lớn này O. Bobineau và S. Tauk - Storper có nhận xét tinh tế rằng, sự đổi mới về thần học trong hàng loạt văn kiện của Công đồng Vatican II đã "trần tục hóa bên trong" (la secularisation in terne) của chính bản thân thế giới Công giáo¹. Từ đó, các tác giả phân tích vai trò của Công đồng Vatican II trong việc thúc đẩy xu hướng cách tân và nhập thế của Giáo hội Công giáo.

1. O. Bobineau, S. Tauk - Storper: *Sociologie des religions*, Edition Armand Colin, Paris, 2012, p. 74.

Trước hết, tầm quan trọng công đồng được đặt lên hàng đầu. Một giáo hội được tư duy như một thứ trật tự chức bậc và một xã hội bất bình đẳng, ở đó các linh mục đã được phong chức truyền những tặng vật của Chúa Jesus tới cho các con chiên thụ động chuyển sang một giáo hội được tư duy như một cộng đồng những người đã chịu phép rửa tội, được diu dắt bởi các chuyên gia do giáo hội đào tạo là tầng lớp tăng lữ. Trước *Công đồng Vatican II*, giáo hội được tư duy như "xã hội của các tín đồ do Jesus Christ lập nên và do đức giáo hoàng, các giám mục điều hành, dưới quyền uy của đức giáo hoàng"¹. Sau *Công đồng Vatican II* thì:

"[...] Giáo hội là một đám dân tín đồ tin tưởng Đức Chúa Jesus Christ tái sinh. Dân của Đức Chúa rất đông: họ tập trung trong các công đồng, trong các hội đồng đặc biệt: đó là các giáo hội địa phương hay giáo hội địa phận. Tất cả con chiên trong giáo hội đều có trách nhiệm làm quen với Kinh thánh và tham gia sinh hoạt cộng đồng tín hữu của họ. Đứng đầu giáo hội địa phương là một con chiên được phong chức giám mục: đó là một trong những người kế tục các tông đồ đầu tiên. Giám mục không bao giờ làm việc một mình, ông có nhiều cộng sự gần gũi, các linh mục và trợ tế. Cùng với các giám mục, các linh mục được lệnh ở Chúa Jesus Christ"².

Hơn nữa, trên bình diện nghi lễ, một công việc cập nhật sâu sắc được thực hiện. Một trong những công việc chính

1, 2. Martine Cohen: *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 108, 105.

của Công đồng Vatican II là đổi mới trình tự nghi lễ nhà thờ, mục đích nhằm đưa các tín đồ hòa nhập hơn nữa với diễn tiến của nghi lễ. Nếu như các giám mục và linh mục vẫn rất cần thiết để "làm cho đức Chúa Christ hiện diện", thì sự tham gia trọn vẹn, tích cực và có ý thức của các tín đồ cũng trở nên hết sức cần thiết. Mong muốn này được cụ thể hóa bằng việc sau mười lăm thế kỷ chỉ sử dụng độc nhất tiếng Latinh, nay chấp nhận ngôn ngữ của các cộng đồng như ngôn ngữ nghi lễ nhà thờ (tiếng bản xứ). Tất cả những gì phụ thuộc vào truyền thuyết hoặc thấy là ít hoặc kém tính chính thống thì được bãi bỏ, trong khi đó, một số tập quán cổ xưa, lỗi thời thì được khôi phục lại, chẳng hạn như nghi lễ ban thánh thể với thân xác và máu của Chúa Christ cũng như nghi lễ cùng hành lễ của các linh mục. Ở đây, người ta phải lo làm sao kết hợp được tính xác thực với tính đậm bạc. Vấn đề là trở lại với sự "thuần khiết" của thông điệp gốc, bằng cách "gột rửa" trình tự nghi lễ nhà thờ khỏi mọi sự thêm thắt qua thời gian khiến cho thông điệp của Chúa Christ trở nên mờ tối.

Bên cạnh đó là một số biện pháp liên quan đến việc chú giải Kinh thánh. Từ nay giáo hội công nhận tầm quan trọng của sự thẩm định văn bản trong quá trình thiết lập văn bản chính thức. Đặc biệt, người ta đưa vào một số kỹ thuật rút ra trực tiếp từ các phương pháp phân tích văn học hoặc các phương pháp phân tích huyền thoại rút ra từ nhân loại học cấu trúc, lưu ý tới điều kiện sống của các tác giả được tôn phong, thời đại của họ, thể loại văn học họ sử dụng. Nói cách khác, vấn đề là làm cho tính chính thống đi vào lịch sử.

Một sự mở ra như thế với các khoa học phê phán nhân văn cũng cần phải được cụ thể hóa trong đào tạo những người thế tục: họ được khuyến khích năng lui tới các viện đào tạo theo Kinh thánh. Hơn nữa, các nhà chú giải Kinh thánh được mời mở rộng lĩnh vực hoạt động của họ bằng cách cũng được đào tạo bên cạnh các chuyên gia một số truyền thống tôn giáo khác (như bên cạnh những người theo đạo Tin lành ở Đức hay tại Trường Đại học Do thái cổ ở Jerusalem).

Nhưng cái chắc chắn vẫn là cuộc cách mạng chính của Công đồng và cũng là cái tạo nên sự nhượng bộ lớn nhất trước tính hiện đại, liên quan đến tự do tôn giáo (tự do này đã được công bố) và mối quan hệ với các tôn giáo phi Thiên chúa giáo. Quyền tự chủ của cá nhân được công nhận và Giáo hội Thiên chúa giáo La Mã không còn là con đường cứu rỗi duy nhất nữa.

Khi thay đổi mối quan hệ với các linh mục và liên kết hơn nữa các tín đồ với trình tự nghi lễ nhà thờ, khi cho phép thể hiện đức tin của con chiên bằng ngôn ngữ nước mình, đơn giản hóa nghi lễ, biến quỹ dữ thành phép ẩn dụ, Giáo hội đã ghi danh đạo Thiên Chúa vào quá trình giải ma thuật, ẩn dụ hóa¹ và biểu tượng hóa, nhằm đưa đạo Thiên Chúa thành hợp với thời đại và mong muốn ngang hàng theo quan điểm dân chủ hơn về uy quyền và sức mạnh.

1. R. Cipriani và M. Macioti (chủ biên): *Omaggio a Ferrarotti*, Siales, 1988.

2.3. Nhà nước thế tục và Hồi giáo

Các nước Hồi giáo Bắc Phi - Trung Đông: Sự thể nghiệm những mô hình nhà nước "thế tục chấp chứng"

Hồi giáo và địa - tôn giáo

Hiện nay, Hồi giáo đã trở thành một trong hai tôn giáo lớn nhất thế giới với số lượng tín đồ tăng rất nhanh và hiện hữu tại mọi vùng, miền, châu lục. Khảo sát của Pew Research Center tại hơn 200 quốc gia và vùng lãnh thổ đã cho kết quả là: tính đến năm 2009, toàn thế giới có khoảng 1,57 tỷ tín đồ Hồi giáo thuộc mọi thành phần dân số, mọi lứa tuổi và số lượng tín đồ này chiếm tới 23% dân số toàn cầu (ước tính 6,8 tỷ người). Đây là sự gia tăng đáng kể khi so sánh với một số ước tính trong thập niên 1990, cho rằng tín đồ Hồi giáo giai đoạn này có dưới 1 tỷ người. Khuynh hướng biến động của Hồi giáo nhìn nhận từ góc độ số lượng tín đồ cho thấy nhiều đặc điểm đáng chú ý, bao gồm:

- Trong khi tín đồ Hồi giáo hiện diện ở tất cả năm lục địa lớn trên thế giới thì có tới hơn 60% trong số họ tập trung ở châu Á và khoảng 20% sinh sống tại khu vực Trung Đông và Bắc Phi (MENA).

- Một số lượng lớn tín đồ Hồi giáo, ước tính hơn 300 triệu người hoặc 1/5 tổng số tín đồ Hồi giáo trên thế giới đang sống tại các quốc gia mà Hồi giáo không phải là tôn giáo chính. Đây thường là các quốc gia có dân số rất đông, đa dạng về sắc tộc, tín ngưỡng và Hồi giáo chỉ là một trong rất nhiều tôn

giáo đang tồn tại ở các quốc gia này. Thí dụ: Ấn Độ là quốc gia đông dân thứ hai trên thế giới và cũng là nơi có cộng đồng Hồi giáo đông thứ ba toàn cầu. Trung Quốc có nhiều tín đồ Hồi giáo hơn Xyri, Liên bang Nga có đông người Hồi giáo hơn so với Gioócđani và Libi cộng lại.

Phân bố tín đồ Hồi giáo trên thế giới

Khu vực	Số lượng (nghìn người)	Tỷ lệ/ dân số thế giới (%)	Tỷ lệ/tổng số tín đồ Hồi giáo (%)
Châu Á - Thái Bình Dương	972.537	24,1	61,9
Trung Đông và Bắc Phi	315.322	91,2	20,1
Châu Phi cận Sahara	240.632	30,1	15,3
Châu Âu	38.112	5,2	2,4
Châu Mỹ	4.596	0,5	0,3
Toàn thế giới	1.571.198	22,9	100

Nguồn: Pew Research Center's Forum
on Religion & Public Life, *Mapping the Global Muslim Population*,
October 2009.

Khuynh hướng biến động của Hồi giáo và tín đồ Hồi giáo trong thời gian tới được dự báo là sẽ rất mạnh với diễn biến chủ đạo là sự gia tăng nhanh về số lượng tín đồ cũng như về sự hiện diện trên mọi vùng miền của thế giới. Nghiên cứu đầu năm 2011 về *Tương lai của dân số Hồi giáo*

toàn cầu đã đưa ra nhận định rằng, số lượng tín đồ Hồi giáo sẽ tăng khoảng 35% trong vòng 20 năm tới và đạt khoảng 2,2 tỷ người vào năm 2030.

Dự báo số lượng tín đồ Hồi giáo năm 2030

Khu vực	Số lượng (nghìn người)	Tỷ lệ/tổng số tín đồ Hồi giáo trên thế giới (%)
Châu Á - Thái Bình Dương	1.295.625	59,1
Trung Đông và Bắc Phi	439.453	20,1
Châu Phi cận Sahara	385.939	17,6
Châu Âu	58.209	2,7
Châu Mỹ	10.927	0,5
Toàn thế giới	2.190.154	100

Nguồn: Pew Research Center: "The Future of the Global Islam Population", *Analysis*, January 27th 2011.

Các khuynh hướng chính trị Hồi giáo và khuynh hướng "nhà nước thế tục"

Một khuynh hướng nổi bật trong quá trình phát triển của Hồi giáo hiện đại là sự biến động của đức tin Hồi giáo, sự hình thành của các trường phái tư tưởng Hồi giáo mang tính chất "cải cách" và muốn cho thế giới bên ngoài nhìn nhận tích cực và thiện cảm hơn về các tín đồ Hồi giáo. Cùng lúc đó, một khuynh hướng khác cũng đang diễn ra: quá trình Hồi giáo

hóa và các luật lệ tôn giáo bị siết chặt hơn, đẩy tôn giáo này vào xu thế quay lại với trào lưu chính thống, hình thành xu hướng Hồi giáo cực đoan¹.

- Hồi giáo Tự do

Mặc dù một trong những khuynh hướng chủ đạo của Hồi giáo trong thời kỳ phát triển hiện đại là Hồi giáo chính thống, nhưng trong nội tại quá trình phát triển của đạo Hồi vẫn có một số khuynh hướng phát triển theo hướng tự do, tìm kiếm các thách thức mới, giúp cho tôn giáo này có thể thích ứng với bối cảnh của thế giới thời hiện đại. Các khuynh hướng phát triển này được biết tới với tên gọi Hồi giáo Tự do.

Các truyền thống Hồi giáo được hình thành từ một số nguồn, bao gồm: Kinh Koran, các truyện kể Hadith và cách diễn giải hai văn bản này (được coi là sách Mặc khải). Trong quá trình phát triển qua nhiều thế kỷ của Hồi giáo, các khuynh hướng chủ đạo vẫn là sự nổi trội của trào lưu Hồi giáo Chính thống, theo đó, người ta cho rằng, việc diễn giải các sách Mặc khải là không thể thay đổi, ngay cả đối với những văn bản mang đặc tính tôn giáo dân gian không xác định được là có liên hệ trực tiếp tới nhà tiên tri Mohammed. Tuy nhiên, một khuynh hướng biến động đáng quan tâm

1. Có thể tham khảo Bùi Nhật Quang: "Sơ lược về Hồi giáo và những khuynh hướng biến động tổng thể", Tạp chí *Nghiên cứu châu Phi và Trung Đông*, số 9/2011; Charles Kurzman: *Liberal Islam: "Propects and Challenges"*, *Middle East Review of International Affair*, tập 3, số 3, tháng 9, 1999; Egdunas Raciunas: *The Multiple Nature of the Islamic Da'wa*, Academic Dissertation, University of Helsinki, 2004.

trong thời hiện đại là việc xét lại cách thức tiếp cận các sách thánh đó của Hồi giáo cũng như sự diễn giải các luật lệ Hồi giáo mà điển hình là *Luật Sharia*. Những người đi theo khuynh hướng tiếp cận mới này được coi là theo trào lưu Hồi giáo Tự do.

Đồng thuận cơ bản của Hồi giáo Tự do

Các tín đồ Hồi giáo tự do về cơ bản đã thống nhất ở một số đức tin và nguyên tắc tôn giáo tạo cho họ sự khác biệt so với Hồi giáo truyền thống:

- Phản đối chế độ nô lệ và đa thê (đây là điều được chấp nhận vào thời đại của Mohammed).

- Quan tâm tới nhân quyền và câu chuyện về Adam trong kinh Koran đôi khi được diễn giải để bảo vệ nhân quyền.

- Coi trọng nữ quyền, chỉ trích Hồi giáo truyền thống về chế độ đa thê và khẳng định rằng phụ nữ có thể giữ các chức danh lãnh đạo tôn giáo, có thể lãnh đạo đất nước; không cần phải tách biệt nữ giới khỏi nam giới trong sinh hoạt xã hội cũng như trong nhà thờ; phụ nữ không cần dùng mạng che mặt.

- Ủng hộ xây dựng xã hội dân chủ, hiện đại, tách biệt thần quyền khỏi thế quyền.

- Đồng thuận về việc diễn giải kinh Koran và các sách Mặc khải khác theo cách thức có thể dễ được chấp nhận hơn trong xã hội hiện đại.

- Chống lại đấu tranh có vũ trang, chẳng hạn như thánh chiến Jihad, ủng hộ các biện pháp hòa bình, phi bạo lực.

- Nghi ngờ về độ tin cậy và khả năng áp dụng các sách Hadith trong cuộc sống thực tế.

Nguồn: Pew research: "The Future of the Global Islam Population", *Analysis*, January 27th 2011.

- Hồi giáo Cấp tiến và chủ nghĩa cực đoan Hồi giáo

Một khuynh hướng đáng chú ý khác của Hồi giáo thời kỳ phát triển hiện đại là sự nhấn mạnh các giá trị được cho là "giá trị Hồi giáo chính thống" của các tín đồ và khuynh hướng này được biết tới với tên gọi *Hồi giáo cấp tiến*. Trong khi đa số tín đồ Hồi giáo đang tin theo những dạng thức tôn giáo hòa bình thì một bộ phận nhỏ các tín đồ Hồi giáo Cấp tiến muốn xây dựng một xã hội dựa hoàn toàn vào kinh Koran và sách Hadith, phủ nhận cách thức diễn giải hiện đại kinh sách được coi là kết quả của nhiều thế kỷ đổi mới và điều chỉnh¹. Các tín đồ Hồi giáo Cấp tiến lập luận rằng những ảnh hưởng thế tục của ngoại bang đang làm sai lệch và đầu độc xã hội Hồi giáo, do vậy cần phải gây sức ép để tất cả phải quay lại với nhận thức ban đầu về Hồi giáo. Thánh chiến (Jihad) và đòi hỏi *cải giáo theo đạo Hồi* (Dawa) là cách thức để đạt tới mục đích này.

Các tín đồ Hồi giáo Cấp tiến nhấn mạnh tới sự cần thiết phải áp dụng Luật Hồi giáo (Sharia) cho toàn thể xã hội hiện đại. Họ cũng phát triển ý tưởng về việc xây dựng một thế giới

1. *Understanding Radical Islam*, radicalislam.org, Clarion Fund, 2009.

Hồi giáo mở rộng và xóa bỏ hoàn toàn ảnh hưởng của phương Tây trong thế giới Hồi giáo. Đối với các tín đồ Hồi giáo Cấp tiến, mục tiêu cuối cùng là khôi phục Caliphate - một nhà nước Hồi giáo nhất nguyên do một lãnh tụ tối cao là Caliph cai quản. Đây được coi là nhà nước Hồi giáo có khả năng phát triển đạo Hồi ra toàn thế giới và đòi hỏi toàn bộ các quốc gia khác phải quy phục.

Những bước đi chập chững của chủ nghĩa thế tục

Đây là một vấn đề phức tạp và đang có những diễn biến từng ngày trong khu vực Trung Đông. Trừ trường hợp Thổ Nhĩ Kỳ, quốc gia Trung Đông nhưng lại có "một chân" thuộc châu Âu, gần như đã trở thành một nhà nước thế tục thực sự, còn phần lớn các quốc gia Hồi giáo Trung Đông đang ở trạng thái "chập chững" của chủ nghĩa thế tục.

Chúng tôi đưa ra trường hợp Ả-rập Xêút là một thí dụ nghiên cứu. Đây là quốc gia lớn nhất trên bán đảo Ả-rập - một bán đảo nằm ở phía tây châu Á. Bán đảo này có vị trí quan trọng và thuận lợi cho giao thông đường biển vì tiếp giáp với biển Đỏ, vịnh Aqaba, vịnh Aden, Ấn Độ Dương, biển Ả-rập, vịnh Oman, vịnh Persique. Ả-rập Xêút chiếm đến 80% bán đảo và cũng là nước nắm giữ nguồn dầu mỏ nhiều nhất thế giới.

Một nhà nước tôn giáo điển hình

Ả-rập Xêút theo chế độ quân chủ tuyệt đối, là nước duy nhất mang tên dòng họ Saud của quốc vương Abdullah bin

Abdulaziz al Saud. Toàn bộ quyền lực chính trị đều nằm trong tay quốc vương và hoàng gia. Quốc vương kiêm luôn chức thủ tướng. Vừa theo chế độ quân chủ lại vừa chịu ảnh hưởng của đạo Hồi nên ở Arập Xêút chỉ có đàn ông (cụ thể là các con trai và cháu trai) trong dòng tộc của vị vua đầu tiên mới có quyền cai trị đất nước. Vì là chế độ quân chủ chuyên chế nên Arập Xêút không có hiến pháp và cũng không có quốc hội. Kinh Koran là hiến pháp của đất nước, đồng thời Luật Sharia của đạo Hồi là đạo luật chính dùng để điều hành và quản lý đất nước. Bên cạnh gia đình hoàng gia còn có các nhân tố rất quan trọng khác có vị trí cao trong xã hội, đó là các giáo chủ (Ulema), các vị đứng đầu các bộ tộc (Sheikhs), các vị đứng đầu các gia tộc.

Arập Xêút không có quốc hội mà có ủy ban gồm tám người do Bộ trưởng Bộ Nội vụ là Hoàng tử Naief đứng đầu, hoạt động dựa trên Luật Sharia (Luật Hồi giáo). Hội đồng Bộ trưởng do Quốc vương chỉ định bao gồm 23 bộ trưởng và 5 quốc vụ khanh. Những bộ then chốt nhất như Bộ Nội vụ, Bộ Ngoại giao, Bộ Quốc phòng đều do các nhân vật cao cấp nhất trong gia đình hoàng gia nắm giữ. Ngoài ra, Arập Xêút có một hội đồng cố vấn quốc gia hiện lên đến 150 thành viên, do chính quốc vương chỉ định, có chức năng tư vấn những vấn đề lập pháp cho quốc vương, nhưng bản thân hội đồng này không có quyền lập pháp.

Tầng lớp quyền lực không thể không nói đến trong cơ cấu chính trị của Arập Xêút là các Ulema - giáo chủ. Đây là những người nắm giữ vai trò tôn giáo trung tâm nhất của xã hội.

Phải nói rằng Hồi giáo tại Arập Xêút còn hơn cả một tôn giáo, bởi thực ra nó là cách sống, là cuộc sống của người dân nơi đây. Chính vì lẽ đó, các Ulema giữ vai trò rất quan trọng và có một ảnh hưởng mạnh mẽ trong mọi vấn đề, mọi lĩnh vực của xã hội. Arập Xêút cũng là nước cho phép các Ulema có vai trò trực tiếp trong chính phủ, đây là một hiện tượng rất hiếm hoi, gần như duy nhất bên cạnh trường hợp Iran.

Tôn giáo và chính trị ở đây không tách rời nhau. Các thánh đường và các trường tôn giáo được xây dựng rất nhiều và đều bằng tiền của nhà nước. Luật pháp cũng gắn liền với tôn giáo. Các đạo luật đều phải tuân thủ theo các quy định của Luật Sharia. Pháp luật được hình thành theo Nghị quyết của Hội đồng Bộ trưởng nhưng lại phải được phê chuẩn bởi Nghị định của hoàng gia và phải phù hợp với Hồi giáo và Kinh Koran. Quyền xét xử được thực hiện theo Luật Sharia. Arập Xêút có một hệ thống các tòa án tối cao bao gồm 12 thẩm phán. Tất cả các thẩm phán đều do quốc vương chỉ định theo danh sách tiến cử của Hội đồng Tòa án tối cao. Tuy nhiên, vì là chế độ quân chủ tuyệt đối nên người xét xử phúc thẩm ở trên cùng cũng như cho ân xá vẫn là quốc vương. Arập Xêút duy trì Luật Sharia trong việc xét xử ở hệ thống các tòa án nên chế độ xét xử rất hà khắc, theo đó, duy trì các tội tử hình và nhục hình như cắt cụt tay hay chân nếu phạm tội ăn cướp; đánh roi nếu phạm tội "sai lạc tình dục" hay say rượu. Việc đánh roi tùy theo tội có thể từ vài chục roi đến vài nghìn roi, thực hiện từ vài tuần đến vài tháng.

Arập Xêút không có quyền tự do tôn giáo, nếu ai mắc tội xúc phạm giáo lý quốc gia đều bị nhà nước hoặc cảnh sát tôn giáo (Mutawwa'in) trừng trị.

Mutawwa'in còn được gọi là Cơ quan tăng cường đức hạnh và ngăn chặn sự đồi bại, gồm 3.500 sĩ quan và một đội quân tình nguyện lên đến hàng nghìn người. Họ có quyền lực rất lớn trong việc duy trì đạo đức đạo Hồi trong xã hội Arập Xêút. Chính phủ nước này quy định mọi người bắt buộc phải học và tôn trọng Luật Sharia và Mutawwa'in có nhiệm vụ đôn đốc, theo dõi, giám sát mọi người phải thực hiện quy định này của chính phủ, đồng thời xử phạt tất cả những ai có các hành động không phải là "đạo Hồi"¹.

Thế tục và chính trị Hồi giáo trong thực tiễn

Xét về vị trí của Hồi giáo trong hệ thống chính trị, có thể chia các quốc gia Hồi giáo ra làm bốn nhóm:

Các nhà nước Hồi giáo: các nhà nước Hồi giáo điển hình trên thế giới là Iran, Pakixtan, Ápganixtan, Arập Xêút. Các nước này coi Luật Sharia và Kinh Koran là gốc rễ cho các luật hiện hành. Đạo Hồi là nền tảng tư tưởng cho thể chế

1. Về Arập Xêút và chủ nghĩa thế tục, có thể tham khảo: Nimrod Raphaëli: "Saudi Arabia: A brief Guide to Its Politics and Problems", MERIA (Middle East Review of International Affairs) Journal, N° 3, 2003 hoặc Wynbrandt, Iames, Gerges, Fawaz A: *A brief history of Saudi Arabia*, 2010, tr. 2010.

chính trị. Trong hiến pháp của Pakixtan có điều khoản quy định "Không một điều luật nào của Pakixtan trái ngược với Kinh Koran và Luật Sharia"¹. Trong luật của Pakixtan rất khó xác định ranh giới giữa nhà nước và nhà thờ, giáo quyền và chính quyền.

Các nhà nước tôn giáo: các quốc gia tiêu biểu là Ai Cập, Irắc, Angiêri,... Ở những nước này, Hồi giáo được thừa nhận trong hiến pháp như là tôn giáo, tín ngưỡng quốc gia. Dù không chi phối hoàn toàn nhưng các đạo luật Hồi giáo vẫn là nền tảng cơ bản quy định quy tắc xử sự chung của xã hội.

Các nhà nước thế tục: là các quốc gia có đông đảo tín đồ Hồi giáo tuy nhiên đã loại trừ (hoặc đang có loại trừ) ảnh hưởng của Hồi giáo ra khỏi đời sống chính trị. Trong số các nước thuộc nhóm này, Thổ Nhĩ Kỳ là quốc gia tiêu biểu đi theo đường lối thế tục. Mặc dù vậy, mức độ "tiêu hóa thế tục" đến đâu của Thổ Nhĩ Kỳ vẫn đang là vấn đề gây tranh cãi, nhất là trong bối cảnh nước này muốn gia nhập EU. Hầu hết các quốc gia Hồi giáo trong nhóm này đều chịu ảnh hưởng phương Tây, đề cao các giá trị dân chủ và loại trừ các giá trị tôn giáo lạc hậu. Phong trào thế tục hóa trong các nước Hồi giáo được bắt nguồn từ thế kỷ XIX, lấy cảm hứng từ phong trào Khai sáng ở châu Âu thế kỷ XVIII nhằm giải quyết việc phân chia quyền lực giữa giáo quyền và chính quyền.

1. Điều 227, khoản IX, Hiến pháp nước Cộng hòa Hồi giáo Pakixtan năm 1973. <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution>.

Các nước không tuyên bố: các quốc gia này có đông đảo tín đồ Hồi giáo, tuy không chỉ rõ đạo Hồi là quốc đạo hoặc tuyên bố là một quốc gia thế tục. Các nước tiêu biểu là Ấn Độ, Nigeria,...

Như vậy, đạo Hồi dưới góc độ địa chính trị có thể nhìn nhận như sau: hoặc gia nhập hoàn toàn vào quyền lực nhà nước (các quốc gia Hồi giáo); hoặc chia sẻ quyền lực chính trị với nhà nước (các quốc gia lấy đạo Hồi làm quốc giáo); hoặc giữ vai trò liên kết trong các cộng đồng sắc tộc để tạo ra khuynh hướng tự giải quyết chính trị hay li khai.

Tóm lại, trên thực tế và theo các nghiên cứu, dự báo Hồi giáo tiếp tục trở thành một tôn giáo mang tính quốc tế cao và phát triển mạnh mẽ trên khắp năm châu. "Tầm ảnh hưởng của tôn giáo này đến đời sống kinh tế, văn hóa, chính trị và xã hội của phần còn lại của thế giới ngày càng trở nên sâu rộng, nhất là trong bối cảnh gia tăng các cuộc khủng bố, bạo lực đẫm máu của những kẻ Hồi giáo cực đoan.

Sự biến động của đức tin trong thế giới Hồi giáo

Từ khi được ra đời trên bán đảo Ả-rập, Hồi giáo trở thành đức tin của mỗi người dân hoang mạc, du mục nơi đây. Nếu thuở ban đầu và nhiều thế kỷ sau đó, Hồi giáo dường như luôn đi theo hướng ôn hòa, hướng thiện, nhân đạo thì từ cuối thế kỷ XX và đầu thế kỷ XXI, trong thế giới Hồi giáo xuất hiện những khuynh hướng cực đoan, cuồng tín và bạo lực. Những khuynh hướng này đi ngược lại với các giá trị Hồi giáo, làm

xấu đi hình ảnh Hồi giáo trong mắt cộng đồng thế giới và không bao giờ có thể đại diện cho thế giới Hồi giáo.

Chủ nghĩa Hồi giáo (trong đó chủ yếu là trào lưu Hồi giáo chính thống và trào lưu Hồi giáo cực đoan) nổi lên như một xu hướng nhằm tái khẳng định lại vị thế của Hồi giáo trong thế giới đương đại, là sự phản ứng chính trị với sự thống trị của phương Tây đã và đang đặt ra thách thức nghiêm trọng đối với chính trị thế giới.

Trào lưu Hồi giáo chính thống và trào lưu Hồi giáo cực đoan giống nhau ở động cơ: mong muốn Hồi giáo quay trở lại thời kỳ ban đầu, là cơ sở hướng dẫn toàn bộ đời sống xã hội. Tuy nhiên, phương pháp và hình thức biểu hiện của hai trào lưu này lại khác nhau. Trào lưu Hồi giáo chính thống được xem là bảo thủ cực đoan trên phương diện lý thuyết. Trào lưu Hồi giáo cực đoan không chỉ trên phương diện động cơ mà phương pháp hoạt động cũng khuyến khích thúc đẩy bạo lực. Do đó, trào lưu Hồi giáo cực đoan gắn gũi với chủ nghĩa khủng bố Hồi giáo.

Bernard Lewis chỉ ra hai nguyên nhân của trào lưu Hồi giáo chính thống¹:

Nguyên nhân thứ nhất, hiện nay thế giới Hồi giáo có hai trạng thái: một của những người có đức tin và một của những người không có đức tin. Nhiệm vụ của những người Hồi giáo chính thống là phải thống nhất toàn thế giới trong

1. Bernard Lewis: "The roots of Muslim rage", *The Atlantic*, 1/9/1990.

một đức tin với Thiên chúa (Allah), điều đó cũng có nghĩa là phải loại trừ những kẻ không tin, thiết lập lại trật tự như ý chỉ của Thiên chúa trên mảnh đất của Ngài và sau đó mở rộng ra toàn thế giới.

Nguyên nhân thứ hai và được coi là chính yếu nhất, đó là sự phản đối chính sách thân Ixraen của Mỹ. Đây chính là nguồn cơn thịnh nộ của các tín đồ Hồi giáo. Ixraen được coi như lính bộ binh, "con sen đầm" của Mỹ ở Trung Đông. Ixraen dường như là hình ảnh đại diện của Mỹ và phương Tây trên mảnh đất Chúa. Vì vậy, bạo lực ở Trung Đông cũng là do nguyên nhân này.

Hai khuynh hướng này không thể là con đường đi tới sự thịnh vượng và ổn định chung cho thế giới Hồi giáo và càng không bao giờ có được thẩm quyền tôn giáo để đại diện cho nền văn minh Hồi giáo.

Cuộc chiến thẩm quyền tôn giáo trong thế giới Hồi giáo

Cuộc chiến thẩm quyền tôn giáo lúc âm ỉ, lúc bùng lên dữ dội kể từ khi Muhammad qua đời là một mảng tối và cũng là một trong những nguyên nhân tạo ra sự khủng hoảng trong thế giới Hồi giáo. Thực chất, cuộc chiến đó là cuộc tranh giành đòi quyền định nghĩa tinh thần Hồi giáo giữa phái Hồi giáo ôn hòa và Hồi giáo cực đoan.

Cuộc chiến đó dường như không thể có hồi kết như tác giả Bhutto nhận định: Ngay trong nội bộ thế giới Hồi giáo vẫn luôn tồn tại và sẽ tiếp tục tồn tại những sự chia rẽ, những sự

đối đầu giữa các giáo phái, các hệ tư tưởng, các cách diễn dịch khác nhau về thông điệp của Đức Allah¹.

Trong một nghiên cứu mang tính khái quát toàn bộ lịch sử của Ả-rập, Bernard Lewis lý giải cuộc chiến thẩm quyền tôn giáo là sự đấu tranh giữa hai hệ tư tưởng: tự do, dân chủ và nền chính trị thần quyền Hồi giáo nhằm trả lời câu hỏi hệ tư tưởng nào sẽ quyết định tương lai của Hồi giáo? Theo đó, Lewis cho rằng, trào lưu Hồi giáo hiện nay rơi vào khủng hoảng giữa bảo thủ và hiện đại. Hồi giáo đang đứng giữa ngã rẽ lịch sử: nền chính trị thần quyền hay dân chủ thế tục sẽ quyết định tương lai của Hồi giáo². Cũng theo Lewis, xét đến cùng nguyên nhân của khuynh hướng chính trị cực đoan nhân danh tôn giáo là do sự thiếu vắng nền dân chủ thế tục ở quốc gia Hồi giáo.

Cũng như các nền văn minh khác, Hồi giáo đang phải vật lộn để tìm ra phương cách thích ứng với xã hội hiện đại. Nhiều mô hình được xem là phép thử cho tôn giáo độc thần nghiêm ngặt bậc nhất này. Ba mô hình điển hình là: *một là* thế tục hóa, *hai là* bảo thủ cực đoan, *ba là* đứng ở giữa hai khuynh hướng. Các khuynh hướng đó cho thấy sự biến động trong niềm tin, trong định hướng tư tưởng, lối sống của người Hồi giáo. Một số khuynh hướng đó làm chia rẽ thế giới Hồi giáo và tiêu biến

1. Benazir Bhutto: *Hòa giải Hồi giáo, dân chủ và phương Tây*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội, 2008, tr. 10.

2. Bernard Lewis: *The Arabs in history*, Oxford University Press, 2002, p. 246, p. 208.

động lực phát triển của thế giới Hồi giáo. Sự biến động đức tin này càng diễn ra sâu sắc hơn trong bối cảnh toàn cầu hóa hiện nay.

Chủ nghĩa khủng bố Hồi giáo: Kẻ thù chung của an ninh và nhà nước thế tục

Nếu chỉ dừng ở số lượng tín đồ đông đảo thì có lẽ chưa thể thuyết phục được người Hồi giáo đang ngày càng có vai trò trong nền chính trị đương đại. Chính hàng loạt các sự kiện khủng bố có sự tham gia của nhân tố Hồi giáo từ cuối thế kỷ XX đến đầu thế kỷ XXI đã càng khẳng định tầm ảnh hưởng của tôn giáo này đối với chính trị quốc tế. "Người Hồi giáo chiếm chưa đầy một phần năm dân số thế giới nhưng họ đã tham gia vào các vụ bạo lực giữa các nhóm nhiều hơn các dân tộc thuộc bất cứ một nền văn minh nào"¹.

Có thể kể đến những sự kiện nóng, tiêu biểu gần đây có sự tham gia của nhân tố Hồi giáo như: cuộc chiến tranh Vùng Vịnh năm 1991, cuộc tấn công khủng bố ngày 11/9/2001, cuộc chiến của Mỹ ở Ápganixtan, Irắc và gần đây nhất (từ năm 2014) Mỹ, các nước phương Tây đang phải chiến đấu với nhóm tự xưng là Nhà nước Hồi giáo tự xưng (IS), một tổ chức tôn giáo khủng bố, có căn cứ ở Irắc và Xyri, muốn đối đầu với Mỹ và thiết lập nhà nước Hồi giáo ở Trung Đông. Hàng loạt các cuộc

1. Huntington Samuel: *Sự va chạm giữa các nền văn minh*, Nxb. Lao Động, Hà Nội, 2003, tr. 153.

không kích của liên quân các nước vào các căn cứ của nhóm này thu hút sự quan tâm của toàn thế giới.

Do có nhiều cuộc khủng bố có sự tham gia của nhân tố Hồi giáo, nên nhiều người có cảm giác rằng cứ khủng bố là gắn với Hồi giáo hoặc ngược lại. Hiện nay, việc chống chủ nghĩa khủng bố quốc tế là một thách thức của toàn nhân loại, nhất là khi tham vọng và cách thức hoạt động ngày càng mang tính chất siêu quốc gia, tinh vi và khó lường. Nhận xét về phong trào khủng bố quốc tế hiện nay, B. Bhutto cho rằng: "Phong trào khủng bố quốc tế hướng tới hai mục tiêu: thứ nhất là xây dựng một nhà nước Hồi giáo bằng cách thống nhất Trung Đông, các quốc gia vùng vịnh Pécxích, Nam Á, Trung Á, Đông Á và nhiều khu vực của châu Phi; thứ hai là gây nên một sự xung đột giữa các nền văn minh, đặc biệt là giữa các giá trị mà những kẻ cực đoan gán cho Hồi giáo"¹.

Thế giới Hồi giáo vì vậy vô cùng quan trọng đối với chính sách đối ngoại, chiến lược trỗi dậy và khuếch trương ảnh hưởng của Mỹ và phương Tây - những nhân vật quan trọng hàng đầu trên sân khấu chính trị quốc tế

Nhà nước thế tục và cộng đồng Hồi giáo

Cộng đồng Hồi giáo trên thế giới là một khối thống nhất trong đa dạng. Cho dù ở bất cứ nơi nào, cộng đồng Hồi giáo đều dễ được nhận diện, không chỉ do trang phục của họ mà

1. Benazir Bhutto: *Hòa giải Hồi giáo, dân chủ và phương Tây*, Sđd, tr. 10.

chủ yếu do việc thực hiện các nghi thức được gọi là năm rường cột làm nên trái tim và linh hồn của Hồi giáo.

Shahadah xác nhận và tuyên xưng đức tin: chỉ có một thượng đế duy nhất và Muhammad là tiên tri của ngài.

Xu thế Hồi giáo hóa đời sống chính trị, văn hóa, xã hội

Trong quá khứ, đạo Hồi không những thay thế lịch sử của các tiểu vương quốc mà còn có sức mạnh định nghĩa văn hóa, chính trị, xã hội cho cả một dân tộc. Danh tính tôn giáo đã dần làm nên danh tính quốc gia. Trong kỷ nguyên toàn cầu hóa hiện nay, xu hướng Hồi giáo hóa chính trị, văn hóa, xã hội đang trở thành một xu hướng khá nổi bật trong thế giới Hồi giáo. Xu hướng đó thực chất là biểu hiện của nhu cầu phản vệ văn hóa - định hình bản sắc, bảo vệ bản sắc trước sự xâm thực, lấn át của văn hóa, chính trị phương Tây.

Một trường hợp điển hình cho xu hướng này là Dubai. 95% dân số Dubai là người ngoại quốc, chỉ có 5% dân số Dubai là người bản địa¹. Những người bản địa này đang cố thể hiện họ khác những người sang trọng đến từ Âu - Mỹ và những lao động cùng đinh đến từ châu Á bằng cách bám chặt lấy từng mẩu văn hóa dù là nhỏ nhất của Hồi giáo. Dubai là ví dụ đặc trưng nhất của hiện tượng "càng mở cửa thì càng truyền thống", tức là càng Hồi giáo hóa xã hội hơn nữa để bảo vệ danh tính của

1. Nguyễn Phương Mai: *Con đường Hồi giáo*, Nxb. Hội nhà văn, Hà Nội, 2014, tr. 64.

mình. Dubai cũng là đại diện cho cuộc khủng hoảng danh tính đang ngấm ngấm diễn ra trong thế giới Hồi giáo khi làn sóng toàn cầu hóa ảnh hưởng ngày càng mạnh mẽ đến mọi mặt đời sống của họ.

Một ví dụ khác đó là việc áp dụng các luật lệ hà khắc của Hồi giáo trong xã hội hiện đại là Nhà nước Hồi giáo tự xưng IS. Những luật lệ đó bao gồm chặt tay, chặt đầu hay ném đá đến chết những người không cùng ý thức hệ, hay không chịu cải theo đạo Hồi. Mục tiêu tối hậu của IS là thiết lập một nhà nước Hồi giáo thống nhất toàn Trung Đông, áp dụng Luật Sharia lên toàn bộ đời sống của người dân. Những nhà nước thế tục khác tại Trung Đông bị IS coi là đi ngược lại các nguyên tắc thánh khiết của đạo Hồi.

Việc Hồi giáo hóa xã hội trong thế giới Hồi giáo đang là một trở ngại cho sự phát triển của Hồi giáo. Bởi lẽ nhiều hình thức, thủ tục hay luật lệ được đặt ra cách đây mười ba thế kỷ không còn phù hợp với xã hội văn minh, hiện đại lại đang được những kẻ cực đoan hoặc những kẻ cuồng tín, ít hiểu biết sử dụng để khẳng định danh tính đang bị lu mờ và để thực hiện những tham vọng chính trị đen tối.

Chịu ảnh hưởng sâu rộng của chế độ bộ lạc

Phần còn lại của thế giới đôi khi bị nhầm lẫn giữa những hủ tục lạc hậu của văn hóa bộ lạc, chế độ bộ lạc với những luật lệ của Hồi giáo. Đôi khi những hủ tục đó bị đánh đồng với Hồi giáo. Đó là một trong những nguyên nhân làm cho hình ảnh

của Hồi giáo trong con mắt của người phương Tây và những người ngoại đạo khác bị ảnh hưởng một cách hết sức tiêu cực.

Ví dụ điển hình nhất là vấn đề mạng che mặt. Người phương Tây đã dấy lên nhiều cuộc tranh cãi xung quanh việc đeo mạng che mặt của phụ nữ Hồi giáo. Cần nhấn mạnh rằng, đây hoàn toàn là hủ tục văn hóa của các bộ lạc sinh sống trên bán đảo Ả-rập mà không phải do luật lệ Hồi giáo quy định. Trong Kinh Koran hay trong sách Khái thị Hadith người ta không tìm thấy bất kỳ một dòng nào quy định người phụ nữ Hồi giáo phải che mặt khi ra ngoài.

Yêmen cũng là một ví dụ nổi bật cho việc sử dụng các hủ tục của bộ lạc mà ở đó đôi khi người ta nhầm lẫn với các luật tục của Hồi giáo. Xã hội bộ lạc cổ hủ này cộng với sự hiểu biết về Hồi giáo theo hướng cực đoan khiến năm 2012, Diễn đàn Kinh tế thế giới quyết định xếp Yêmen ở vị trí cuối cùng về bình đẳng giới. Nơi đây, một cô gái mười lăm tuổi bị bố đẻ thiêu sống vì cả gan lén gặp vị hôn phu trước khi đám cưới diễn ra. Đáng lưu tâm ở đây, khi những trường hợp bị thiêu sống như vậy ở Yemen và thế giới Hồi giáo được tung lên các mạng xã hội đã khiến cả người Hồi giáo và người ngoại đạo đều hiểu nhầm đó là một trong những luật tục của Hồi giáo. *Sự thực đó là những hủ tục văn hóa bộ lạc còn tồn tại ở một thế giới nghèo nàn và lạc hậu về kinh tế.*

Theo Huntington Samuel thì "chế độ bộ lạc và tôn giáo (đạo Hồi) đã đóng và vẫn đóng vai trò quan trọng, mang ý nghĩa quyết định sự phát triển chính trị, kinh tế và xã hội ở

các xã hội và các thể chế chính trị Arập. Trên thực tế, hai cấu trúc này đan xen nhau và được coi là những yếu tố và biến số quan trọng nhất định hình và quyết định văn hóa, chính trị Arập”¹.

Khi nhìn vào bức tranh toàn cảnh của thế giới Hồi giáo, có thể nhận thấy rằng, ngoài chính phủ hai quốc gia: Thổ Nhĩ Kỳ và Pakixtan, các nước Hồi giáo khác chủ yếu vẫn duy trì chế độ phi dân chủ: chế độ quân chủ, hệ thống độc đảng, chế độ quân sự, độc tài cá nhân, hoặc kết hợp mấy hình thức này. Những chế độ này thường dựa trên cơ sở gia tộc, bộ tộc hoặc bộ lạc và một số trường hợp khác dựa vào hậu thuẫn nước ngoài². Đây chính là mảnh đất màu mỡ để các hủ tục bộ lạc tồn tại và duy trì ảnh hưởng lâu dài đến đời sống của người dân, là một trong những nguyên nhân khiến họ tiếp tục bị chìm trong khủng hoảng, nghèo đói và tuyệt vọng.

Tóm lại, do sự đan xen của văn hóa bộ lạc và Hồi giáo mà đôi khi người ta đã quy chụp cả những thứ vốn thuộc về tín ngưỡng hay phong tục của một số bộ lạc lên Hồi giáo - một tôn giáo được cho là kết tinh những tinh hoa của Do Thái giáo và Kitô giáo trước đó, một tôn giáo đã đáp ứng đầy đủ nhất nhu cầu tinh thần của con người, quy phục hàng triệu trái tim và khối óc từ vùng Cận Đông đến đảo Java của Indônêxia bằng con đường hòa bình nhất, tự nhiên nhất, tình nguyện nhất.

1, 2. Huntington Samuel: *Sự va chạm giữa các nền văn minh*, Sđd, tr. 238, 142.

Thiếu vắng một nhà nước chủ chốt, dẫn đầu

Huntington Samuel là người đã chỉ ra đặc điểm này của thế giới Hồi giáo. Tuy là một tôn giáo mang tính cộng đồng cao vào bậc nhất trên thế giới nhưng lại tồn tại một nghịch lý: đạo Hồi bị chia rẽ giữa các trung tâm quyền lực, đều mong muốn sử dụng bản sắc Hồi giáo và Ummah sao cho có lợi cho mình¹.

Ý tưởng ngôi nhà chung Hồi giáo lại thiếu một nhà nước chủ chốt của đạo Hồi. Điềm qua các nước có vị thế trong thế giới Hồi giáo như Ả-rập Xêút, Ai Cập, Iran, Thổ Nhĩ Kỳ, người ta đều thấy chưa có một nhà nước nào xứng đáng vai trò lãnh đạo. Ả-rập Xêút là cái nôi của đạo Hồi, là nơi chứa đựng thánh địa của đạo Hồi, nơi có trữ lượng dầu mỏ lớn nhất thế giới, chính phủ hình thành xã hội mang tính Hồi giáo khắt khe nhất, nhưng nước này quy mô dân số nhỏ, phụ thuộc vào phương Tây. Vì vậy, khó có thể là hiện thân của trái tim và linh hồn Hồi giáo.

Ai Cập là một nước Ả-rập, nước nổi tiếng với những thành tựu của văn minh của nhân loại, có ưu thế về dân số, nằm ở vị trí địa lý trung tâm đắc địa, tuy nhiên lại nghèo về kinh tế, phụ thuộc Mỹ và các nước Ả-rập giàu có về dầu mỏ. Vì vậy, Ai Cập cũng không thể là ứng cử viên hàng đầu cho vai trò lãnh đạo thế giới Hồi giáo.

1. Huntington Samuel: *Sự va chạm giữa các nền văn minh*, Sđđ, tr. 242.

Iran cũng có quy mô, vị trí trung tâm, dân số đông, dầu mỏ dồi dào, kinh tế khá phát triển, là nước lấy Hồi giáo làm quốc giáo, song nước này lại theo dòng Shiai, chỉ chiếm phần nhỏ trong tổng số Hồi giáo thế giới. Hay nói cách khác, Hồi giáo theo dòng Shiai không thể đại diện cho số đông áp đảo là người Hồi giáo theo dòng Sunni trên thế giới.

Thổ Nhĩ Kỳ với đế chế Ottoman vang dội một thời, có vị trí địa lý khá thuận lợi, kinh tế phát triển khá ổn định, song lại muốn gia nhập Liên minh châu Âu, khó có thể là nhà nước chủ chốt của đạo Hồi.

Tóm lại, Hồi giáo là một cộng đồng thống nhất trên quy mô toàn cầu nhưng cộng đồng này lại không có một nhà nước xứng đáng đóng vai trò trung tâm về kinh tế, văn hóa, chính trị và có thể lãnh đạo thế giới Hồi giáo.

Suy nghĩ lại Hồi giáo và chủ nghĩa thế tục

Chủ đề mà chúng ta đang bàn đến rất nóng. Trong các chương trước, ít nhiều chúng tôi cũng đã đề cập một số ý kiến của các học giả Hồi giáo, đặc biệt là trường hợp Thổ Nhĩ Kỳ, mô hình nhà nước thế tục đặc biệt ở Trung Đông đang chịu nhiều thử thách. Nghiên cứu dưới đây của John L. Esposito¹

1. John L. Esposito là giáo sư về tôn giáo, các vấn đề quốc tế và nghiên cứu Hồi giáo; Giám đốc sáng lập của Trung tâm Hoàng tử Alwaleed bin Talal về hiểu biết Kitô giáo tại Đại học Georgetown; nguyên Chủ tịch Viện Hàn lâm Mỹ về nghiên cứu tôn giáo và Trung Đông.

trên nhiều phương diện là khá tiêu biểu cho vấn đề này, đúng như tên tiểu luận nghiên cứu nói trên của ông - "*Suy nghĩ lại Hồi giáo và chủ nghĩa thế tục*".

Mở đầu nghiên cứu, L. Esposito đã bộc lộ cái nhìn toàn diện, có tính so sánh khi ông đặt vấn đề Hồi giáo và chủ nghĩa thế tục trong những nghiên cứu của các chuyên gia Ấn Độ giáo.

Vấn đề thứ nhất, đánh giá mức độ "chiến thắng của chủ nghĩa thế tục" trong thế giới Hồi giáo. Theo Esposito, cho đến giữa thế kỷ XX, đa số thế giới Hồi giáo đã nhận được độc lập chính trị. Giai đoạn hậu độc lập đã chứng kiến sự hình thành của các nhà nước Hồi giáo hiện đại mà mẫu hình phát triển là chịu ảnh hưởng nặng nề bởi mẫu hình thế tục phương Tây. Ả-rập Xêút và Thổ Nhĩ Kỳ đã phản ánh hai thái cực của mối quan hệ giữa tôn giáo và chủ nghĩa thế tục với nhà nước. Ả-rập Xêút đã được hình thành như một nhà nước Hồi giáo tự tuyên bố trong hiến pháp dựa trên Kinh Koran của quốc gia này. Đối lập với đó là hình ảnh Atatürk¹ (Mustafa Kamel), người đã tạo ra một Cộng hòa Thổ Nhĩ Kỳ.

Esposito có nhận xét sâu sắc rằng: Đa số các nước Hồi giáo chọn một khu vực ở giữa trong việc xây dựng quốc gia, mượn nhiều từ phương Tây, lệ thuộc vào các cố vấn nước ngoài và các tầng lớp tinh hoa có giáo dục phương Tây. Các nước có hướng thế tục hơn như Tuynidi, Iran và Cộng hòa Hồi giáo

1. Tổng thống đầu tiên của Cộng hòa Thổ Nhĩ Kỳ.

Pakixtan... Nói là có hướng thế tục vì ở các nước này sự chia tách của tôn giáo và chính trị là không hoàn toàn (không như thực tế nhiều nước thế tục ở phương Tây). Vai trò của Hồi giáo trong nhà nước và xã hội vẫn là một nguồn lực cho các nhà lãnh đạo, các nhà nước song các thể chế chính phủ là bị cắt giảm nhiều,... Chính phủ trung ương cố gắng đặt các thể chế Hồi giáo (các nhà thờ Hồi giáo, các bất động sản hiến tặng tôn giáo, các tòa án tôn giáo, v.v.) dưới sự kiểm soát của nhà nước. Nhưng trong khi đa số các chính phủ Hồi giáo đã thay luật Hồi giáo bằng các hệ thống pháp lý lấy cảm hứng từ các bộ luật thế tục phương Tây, thì Luật gia đình Hồi giáo (cưới xin, ly dị và thừa kế) vẫn có hiệu lực,... Nhiều người đã kết luận rằng thực sự Hồi giáo có thể vẫn có vai trò trong một giai đoạn thế tục không hề ngừng".

Vấn đề thứ hai, không quá lạc quan, Esposito đưa ngay câu hỏi: "Rút lui khỏi con đường thế tục?".

Cũng theo Esposito, sự trỗi dậy của các tôn giáo trong những thập niên cuối của thế kỷ XX đã làm hư hại, thậm chí làm mất uy tín về các mẫu hình thế tục trong thế giới Hồi giáo. Cách mạng Iran, sự ra đời Cộng hòa Hồi giáo Iran, Nhà nước Hồi giáo Ápganixtan và việc sử dụng Hồi giáo của các chính phủ Hồi giáo và các phong trào đối lập, sự tham gia và thành công của các ứng cử viên và các phong trào Hồi giáo trong các cuộc bầu cử địa phương và quốc gia đã khẳng định sự tái hiện diện cùng sức mạnh của ý thức hệ và giáo lý Hồi giáo trong chính trị và các xã hội Hồi giáo.

Vì thế, câu hỏi nêu trên là hợp lý. Từ đó, thay cho câu trả lời là một câu hỏi khác: *"Suy nghĩ lại mối quan hệ của chủ nghĩa thế tục và tôn giáo?"*.

Đến đây lôgích nghiên cứu đã bộc lộ rõ hơn những đặc tính, mối quan hệ của các nhà nước Hồi giáo với tôn giáo khi áp dụng nguyên lý thế tục. Esposito cho biết: "Một trong những lĩnh vực then chốt trong các tranh cãi về Hồi giáo và chủ nghĩa thế tục là điều gì tạo nên nhà nước thế tục... Lịch sử đã chứng minh quy trình này trong thế giới Hồi giáo và những nơi khác là rất phức tạp... Dưới một chế độ "toàn thống thế tục", "sự pha trộn của tôn giáo và chính trị được coi là bất thường (tách rời khỏi quy chuẩn), vô lý, nguy hiểm và cực đoan một cách cần thiết". Ông cũng đưa ra so sánh: "Lấy Ấn Độ làm ví dụ về một nhà nước dân chủ tự do với một hiến pháp thế tục mà vẫn phải chịu đựng với các "cuộc nổi loạn cộng đồng", đồng thời nhắc nhở chúng ta rằng: Một nhà nước thế tục không bảo đảm sự khoan dung; nó đặt vào cuộc chơi các cơ cấu của sự tham vọng và nỗi lo sợ khác nhau. Luật pháp không bao giờ tìm cách loại bỏ bạo lực khi mục đích của nó là luôn luôn để điều chỉnh bạo lực".

Khi so sánh, ông cũng không quên khuyến hướng cải cách (tôn giáo và xã hội) trong các nước Hồi giáo, những thuận lợi và khó khăn muôn màu muôn vẻ khi người Hồi giáo chấp nhận một xã hội thế tục xa lạ, dù rằng đó là Trung Cận Đông hay thế giới Hồi giáo ở Đông Nam Á. Ông cũng lưu tâm đến những quan điểm của giới trí thức Hồi giáo như Shaykh Yusuf al-Qaradawi (Irắc), Rachid al-Ghannouchi

(người Tuynidi) và những đóng góp của họ trong các quan điểm thần học và xã hội.

Cuối cùng và là điều quan trọng nhất, John L. Esposito đưa ra một hệ vấn đề lý thuyết và thực tiễn nhằm thúc đẩy chủ nghĩa thế tục trong thế giới Hồi giáo.

Thứ nhất, những người Hồi giáo có thể là những công dân trung thành trong một nhà nước phi Hồi giáo thế tục không? Người Hồi giáo có thể sống trong và công nhận tính hợp pháp của các nhà nước phi Hồi giáo nước ngoài mà các luật của họ được dựa trên một truyền thống thế tục phương Tây hoặc Do thái, Kitô giáo không?... Con đường để đến sự hòa nhập thay vì sự cô lập hoặc vũ trang vẫn còn là một quá trình tiếp diễn đối với những người Hồi giáo di dân, một truyền thống mà phụ thuộc nhiều vào suy nghĩ theo chủ nghĩa cải cách.

Thứ hai, cải cách trong Hồi giáo hậu hiện đại. Một nhóm các học giả Hồi giáo và các lãnh tụ tôn giáo khác nhau ở châu Âu và Mỹ đã đề cập các câu hỏi về đức tin và nhận dạng, sự hòa nhập hoặc đồng hóa, chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo và khoan dung,... Họ từ chối một quan điểm bị phân cực của thế giới mà đặt "những người Hồi giáo" chống lại "phương Tây" hoặc một đưng độ giữa Hồi giáo và các giá trị phương Tây cùng chủ nghĩa thế tục, họ ủng hộ một sự hòa hợp, một nhận dạng dựa trên các giá trị chung như một cơ sở cho quyền công dân. Một "đạo đức của công dân" yêu cầu rằng các quyết định được đưa ra trên danh nghĩa của các nguyên tắc được chia sẻ như pháp quyền, quyền công dân, bình đẳng

không phân biệt về tôn giáo, quyền bầu cử phổ quát và trách nhiệm giải trình của các nhà lãnh đạo không chỉ dựa trên nhận dạng tôn giáo.

Thứ ba, Luật Sharia, chủ nghĩa thế tục và nhà nước. Như chúng ta đã thấy, vai trò của Hồi giáo trong nhà nước hiện đại tùy thuộc phần lớn vào sự diễn giải về thẩm quyền của đức Allah. Không bất ngờ, câu hỏi về vị trí của Luật Sharia và mối quan hệ của nó với thẩm quyền chính trị đã sinh ra những bất đồng sâu sắc và tranh luận gay gắt giữa các học giả Hồi giáo của thế kỷ trước.

Thứ tư, sự tế lễ hóa và giải tế lễ hóa. Mặc dù nhấn mạnh giá trị xứng đáng của Hồi giáo kinh điển và di sản của nó, một số trí thức Hồi giáo không coi nó như một điểm tham chiếu tuyệt đối hoặc thẩm quyền tôn giáo mà chỉ là một công cụ cho việc giải quyết các vấn đề hiện đại. Trong khi các nhà cải cách theo truyền thống mới, các giáo sĩ Hồi giáo như Ali Gomaa, giáo sĩ Hồi giáo của Ai Cập và Yusuf Qaradawi của Cata, hiểu thẩm quyền của truyền thống kinh điển và có các phương pháp luận để hợp thức hóa các cải cách chính, những nhà cải cách hiện đại tự do hơn lại bỏ qua truyền thống kinh điển và trở lại với Kinh Koran, như cơ sở ban đầu cho sự hiểu biết và những diễn giải tươi mới.

Thứ năm, người Hồi giáo thực sự nghĩ và muốn gì, theo những cách nào là các vấn đề và các quan điểm khác nhau trong cuộc tranh luận hiện nay giữa các trí thức và các lãnh tụ Hồi giáo? Trong khi các nhà cầm quyền và giới giáo sĩ Hồi giáo thường

coi bản thân họ như những người phát ngôn cho Hồi giáo, thì một tầng lớp tinh hoa chịu ảnh hưởng của giáo dục hiện đại nhưng có định hướng Hồi giáo và các vị đứng đầu các phong trào Hồi giáo, cả chủ đạo và vũ trang, cũng cố gắng phát ngôn cho Hồi giáo. Người Hồi giáo tin gì, họ muốn gì, và họ thực sự nghĩ gì?

Esposito khép lại tiểu luận của mình bằng một kết luận khá chắc chắn cho một triển vọng về chủ nghĩa thế tục trong thế giới Hồi giáo. Ông viết: "Trong khi các nhà cải cách thế tục bỏ qua hoặc muốn loại bỏ mối quan hệ của tôn giáo với nhà nước trong việc tranh luận rằng, ngày nay, một nước Hồi giáo cũng có thể là thế tục, nhiều người khác trong khi khâm phục và mong muốn nhiều nguyên tắc cũng như các thể chế có liên quan với các nền dân chủ phương Tây lại không muốn một nhà nước thế tục phương Tây cũng không muốn một nhà nước Hồi giáo/thần quyền. Để thay thế, họ chọn một nhà nước mà phản ánh tầm quan trọng và sức mạnh của các nguyên lý và giá trị Hồi giáo như họ đã thực hiện theo một diện rộng suy nghĩ cải cách. Các nhà cải cách và các phong trào xã hội thành công, từ những định hướng theo chủ nghĩa truyền thống đến tự do hơn, đã nghĩ rằng Hồi giáo và mối quan hệ của nó với chủ nghĩa thế tục và dân chủ, sẽ tiếp tục cần nhằm có được sự hợp pháp hóa và huy động sự ủng hộ rộng lớn".

Tương đồng với suy tư của John L. Esposito, Fernando A. Lozano cũng tập trung vào việc đánh giá tổng quát quan hệ giữa nhà nước thế tục và Hồi giáo, nhưng ông lại chú tâm đến mối quan hệ giữa chủ nghĩa thế tục và hệ quả kinh tế của nó.

Hiếm thấy những nghiên cứu về khía cạnh kinh tế của các nhà nước Hồi giáo. Càng thú vị hơn khi A. Lozano cho thấy những nhà nước thế tục đã làm gì trên phương diện kinh tế tôn giáo. A. Lozano thật tế nhị khi dẫn câu nói nổi tiếng: "Tôn giáo là thuốc phiện của nhân dân" (Marx) với hàm ý rằng tôn giáo là có liên hệ với những kết quả thị trường lao động được cải thiện, thành tựu giáo dục tốt hơn... chứ không liên quan gì đến "thuốc phiện". Nhưng, nghiên cứu kinh tế này cũng gợi ra rằng, khi thu nhập cá nhân tăng, các xã hội trở nên thế tục hơn. Điều này cho thấy, đối với những nhà nước thế tục Hồi giáo, đây là câu chuyện mới chỉ bắt đầu.

3. TÔN GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC: MẤY VẤN ĐỀ CẤP BÁCH

3.1. Những xung đột thường xuyên

Hội thảo quốc tế *Nhà nước thế tục và tôn giáo - Nghiên cứu so sánh* (2010), được tổ chức tại Đại học BYU (Brigham Young University - Mỹ), đã đưa lại một lượng thông tin vô cùng phong phú từ hàng chục quốc gia.

Một trong những câu hỏi trung tâm của hội thảo: Điều gì bảo đảm *duy trì tính thế tục trong các xã hội hiện đại*? Lôgic lý luận của các tác giả này là, dù thế nào chủ nghĩa thế tục vẫn chế ngự. Nhà nước thế tục gắn với nhà nước pháp quyền vẫn là con đường phổ biến, lâu dài, bảo đảm giải quyết tốt mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội.

Theo các tác giả tại hội thảo trên, những năm gần đây, trong xu thế *thức tỉnh tôn giáo* khiến nhà nước thế tục ngày càng hiện diện trong đời sống xã hội¹, tất cả đã làm rõ ý nghĩa của luận điểm "sự lưỡng cực của sự linh thiêng"². Theo đó, các nhà nước thế tục đều phải điều chỉnh chính sách tôn giáo cho phù hợp với đời sống tôn giáo tồn tại trong các công dân của mình.

Trong khi một số nhà nước vẫn duy trì hình thức *nhà nước tôn giáo*, thì đại đa số các nhà nước thế tục có một loạt các quan điểm bộc lộ sự tôn trọng đối với thế tục, duy trì sự trung lập của nhà nước nhưng cho phép hợp tác với các tôn giáo ở mức độ cao. Thái độ đối với thế tục có những hệ lụy quan trọng đối với sự thực thi hiến pháp và các quy chuẩn quốc tế bảo vệ quyền tự do tôn giáo, đức tin và rộng ra là sự cùng tồn tại các cộng đồng tôn giáo, đức tin trong xã hội. Xem xét, so sánh tính thế tục của các nhà nước đương đại sẽ cung cấp cho chúng ta những hiểu biết thấu đáo về bản chất của chủ nghĩa đa nguyên, vai trò của tôn giáo trong xã hội hiện đại, mối quan hệ giữa tôn giáo và dân chủ, mối quan hệ của tôn giáo và nhà nước.

1. Ý tưởng về khuynh hướng "thức tỉnh tôn giáo" bắt nguồn từ cuối thập niên 1980, khi Peter L.Berger mở ra lý thuyết *giải thể tục hóa* nổi tiếng của ông. Sau đó, có thêm những ý kiến ủng hộ như tác phẩm của José Casanova: *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, 1994.

2. R.Scott Appleby: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Điều đặc biệt là các học giả quốc tế đã làm rõ được những đựng chạm thường xuyên trong quan hệ tôn giáo và nhà nước thế tục.

Theo đó, họ đã đưa ra *chín lĩnh vực hay xảy ra căng thẳng trong quan hệ nhà nước thế tục và giáo hội*: (i) bối cảnh xã hội chung; (ii) hiến pháp và pháp lý; (iii) chủ quyền tôn giáo (và chủ quyền nhà nước từ tôn giáo); (iv) quan hệ pháp lý của tôn giáo như một hiện tượng xã hội; (v) trợ giúp tài chính của nhà nước đối với tôn giáo; (vi) các tác động dân sự của các hành động tôn giáo; (vii) tôn giáo và giáo dục; (viii) các biểu trưng tôn giáo ở các nơi công cộng; (ix) các căng thẳng liên quan đến quyền tự do thể hiện đức tin, tôn giáo và vi phạm chống lại tôn giáo.

Quả thực, đây là một sự đúc kết có giá trị tham khảo đối với mọi nhà nước thế tục, ngoài việc mỗi nước có thể tìm thấy tình hình của nước mình qua đối chiếu so sánh với những sự kiện tôn giáo, chính trị - xã hội phổ quát nói trên, còn có thể có ngay những liên tưởng về sự điều chỉnh chính sách tôn giáo của mình.

Ngoài ra, những biểu hiện "căng thẳng" nói trên trong quan hệ nhà nước và giáo hội còn có thể đã thu hút sự chú ý lớn hơn, và tất nhiên, cùng với các vấn đề khác sẽ vẽ nên bức tranh rộng lớn về mối quan hệ giữa tôn giáo và các nhà nước thế tục hiện đại. Nói cách khác, những suy nghĩ nói trên đã đụng đến những ý tưởng về các giải pháp được các nước khác nhau cung cấp cho cùng vấn đề bao quát chung: nhà nước thế

tục đối xử với tôn giáo hoặc đức tin theo cách không đụng chạm quyền của nhà nước và các cấu trúc tôn giáo mà vẫn bảo đảm quyền con người, quyền tự do tôn giáo và đức tin.

Khi xem xét những vấn đề được gọi là "căng thẳng" trong báo cáo nói trên, chúng tôi muốn trở lại ý kiến phân tích của Patrice Rolland khi ông nói về triết lý thế tục ở châu Âu và thực tiễn đời sống tôn giáo. Theo ông, ở Pháp cũng như không ít nước châu Âu có tình trạng "chế độ nước đôi". Ông nhận xét: *"Chế độ nước đôi này tiếp tục còn tồn tại trong thực tế cho đến đầu thế kỷ XXI"*. Tình hình này đã được cải thiện ở Pháp, chế độ phân tách và chế độ thế tục của Pháp trong thực tế dường như xích lại gần với tiêu chuẩn điều chỉnh của châu Âu về vấn đề tôn giáo, tức là một hình thức công nhận ít nhiều có sự phân biệt rõ rệt đối với các tôn giáo trên cơ sở mức độ hội nhập xã hội và vai trò xã hội tích cực vì lợi ích tập thể mà các tôn giáo đó có được. Đồng thời, ông cũng chỉ ra những khó khăn, kể cả về pháp lý của các nhà nước thế tục trung lập.

Ông cho rằng khái niệm sự trung lập của nhà nước thế tục cần được hiểu trước hết và thường thấy nhất là nhà nước cần phải "vắng mặt" khi giải quyết các vấn đề tôn giáo công cộng, để đảm bảo tính thế tục trung tính của mình, trừ những tiêu chuẩn của luật pháp. Ông viết: Cái khó thứ nhất của nguyên tắc trung lập là việc nhà nước vẫn phải đảm bảo quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo cho các cá nhân và mọi tổ chức tôn giáo. *Không thể chỉ xét tự do tôn giáo dưới góc độ một quyền cá nhân. Bởi vì các tôn giáo phải có một tổ chức để giúp các*

tôn giáo này có quyền sở hữu các tài sản vật chất cần thiết cho việc thực hiện tự do tôn giáo (nơi thực hành tín ngưỡng tôn giáo, đào tạo về tôn giáo, quyền khởi kiện ra tòa, quyền được tự chủ tài chính...).

Đối với mọi nhà nước thế tục, kể cả trong những điều kiện bình thường, việc tạo dựng *quy trình đối thoại và hòa giải xung đột* là thường xuyên, đòi hỏi những nỗ lực, sáng tạo của chính sách, nhất là khi đối diện với những câu chuyện “căng thẳng” hay xảy ra nói trên.

Tính trung lập của nhà nước thế tục

Những năm gần đây, mối quan hệ giữa tôn giáo và nhà nước thế tục, đặc biệt là *tính trung lập* của nó, có vẻ như quay trở lại. Nhìn một cách tổng quát, mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo trên thế giới hiện nay có những điểm đáng chú ý sau đây:

- Các nhà nước thế tục đều phải chọn thái độ nào đó với tôn giáo và công dân của mình, về cơ bản, họ phải điều chỉnh hoặc quản lý qua luật pháp liên quan cũng như hiến pháp để duy trì tính “trung lập”, bảo đảm sự bình đẳng của các tôn giáo như một trong những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục.
- Vấn đề là ở chỗ, để duy trì sự trung lập về pháp lý và thái độ của nhà nước trong điều kiện ngày nay không chỉ bó hẹp trong thái độ chính trị với các tôn giáo mà còn tùy thuộc vào những yếu tố mới, đó là biến chuyển

bên trong của tính đa nguyên: vai trò của tôn giáo trong xã hội hiện đại; quan hệ giữa tôn giáo với dân chủ, xã hội dân sự...

- Mỗi quan hệ này còn dẫn đến những tiêu chí mới trong việc phân định mô hình nhà nước thế tục. Các nhà nước thế tục dù thuộc loại *phân tách cứng* hoặc *phân tách mềm* đều phải giải quyết những *biểu hiện căng thẳng, hay xảy ra trong quan hệ giữa nhà nước thế tục và giáo hội*.
- Trong điều kiện xu thế nhà nước pháp quyền trong lĩnh vực tôn giáo ngày càng thẳng thắn, các nhà nước thế tục đều coi trọng công tác xây dựng và hoàn thiện luật pháp tôn giáo theo phương châm luật pháp quốc gia, nội luật hóa luật pháp quốc tế. Điều này có ý nghĩa, nói như Henry Maine: " cần có cái nhìn của *luật tiến hóa* trong phát triển luật pháp tôn giáo"¹. Tính cần thiết nhưng cũng phức tạp với không ít mô hình nhà nước thế tục của nguyên lý tính trung lập là ở chỗ ấy. Có thể nói ngay rằng, việc bảo đảm tính trung lập còn phải đi liền với việc lôi cuốn các cộng đồng tôn giáo vào các chính sách xã hội của nhà nước, chứ không phải lối "thể chế trung lập" lạnh lùng như đã từng xảy ra ở một số nước châu Âu.

1. Để có phân tích bao quát hơn về các loại hình thái tôn giáo - nhà nước, xem W. Cole Durham, Jr. và Brett G.Scharffs: *Law & religion: national, international & comparative perspectives*, Aspen Publishers, 3. rd, ed. Edition, 2009.

Cái nhìn tổng quát trạng thái các nhà nước thế tục

Trải qua một giai đoạn dài chịu ảnh hưởng khá tích cực của những ý tưởng của Berger trước đây về *giải thế tục*, xu hướng hiện nay dường như đã có cái nhìn đầy đủ hơn về chủ nghĩa thế tục mà người ta gọi là *tân thế tục hóa* (neo-secularization). Theo đó, người ta phê phán những người chống lại chủ nghĩa thế tục thái quá, làm rõ hơn các phản ứng ngược của tôn giáo đối với quá trình thế tục hóa. Một mặt, họ cho rằng, hạn chế của lý thuyết thế tục hóa nói chung là chỉ phản ánh chiều tác động của đời sống xã hội đối với tôn giáo, và chiều ngược lại, tôn giáo luôn phải thụ động nhào nặn theo tác động đó... Đó chính là một thứ chủ nghĩa thế tục thụ động. Ngược lại, lý thuyết thế tục tích cực phản ánh sự tác động trở lại, sự thay đổi, điều chỉnh chủ động của mỗi tôn giáo, tùy thuộc vào lịch sử, truyền thống, bản sắc văn hóa của tôn giáo đó.

Sự thay đổi nhận thức ấy rõ ràng đưa lại cách nhìn tích cực hơn, "phát hiện" thêm nhiều khía cạnh khác mà chủ nghĩa thế tục cần hoàn thiện. Theo đó, dường như người ta tập trung vào bốn điểm sau đây:

- Tôn giáo vẫn tồn tại, thức tỉnh và phát triển;
- Đa nguyên tôn giáo tăng lên nhưng điều đó lại dẫn đến tình trạng đặc biệt, không có tôn giáo "đa số", tất cả là "thiểu số";
- Tôn giáo truyền thống vẫn còn vị trí trong xã hội thế tục;
- Nội dung, vai trò mới của tự do tôn giáo hiện nay.

Trở lại với những thông tin được nhóm Cole Durham trong cuốn sách đáng chú ý mà chúng tôi đã đề cập ở chương trước, cuộc hội thảo quốc tế lớn ấy với hàng chục báo cáo của các học giả, nhà nghiên cứu đến từ nhiều quốc gia, khu vực đã chứng minh cho những luận đề nói trên về tình trạng các nhà nước thế tục hiện nay.

Điểm đầu tiên, người ta đều khẳng định một lần nữa sự thức tỉnh và trở lại của tôn giáo. Điều quan trọng hơn, những ảnh hưởng của sự trở lại đó đối với thuyết thế tục hóa ngày nay là gì? Ngay cả những người ủng hộ đáng tin cậy của thuyết thế tục hóa cũng thừa nhận tôn giáo không bị héo tàn đi. Ngược lại, chúng ta đang chứng kiến sự giải thế tục hóa của thế giới¹ và sự trỗi dậy của tôn giáo.

Cụ thể, tôn giáo đang khẳng định lại bản thân trong các không gian xã hội đúng như sự nhìn nhận của Casanova trước đây². Ngày nay, đời sống tôn giáo thế giới đang chứng kiến một "sự thức tỉnh lớn" của tôn giáo ở Mỹ Latinh và châu Phi cũng như khắp thế giới Hồi giáo. Ngay cả ở Trung Quốc, nơi mà chúng ta đã phân tích là có những biểu hiện của "nhà nước thế tục can thiệp", cũng đang hướng tới một "xã hội hài hòa"³.

1. Peter L.Berger (chủ biên): *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Eerdmans Publisher, Washington, D.C, 1999.

2. José Casanova: *Public religions in modern world*, University of Chicago, Press, 1994).

3. Zhuo Xinping: "Tôn giáo và pháp quyền ở Trung Hoa ngày nay", *BYUL*, Rev519, 2009.

Cần lưu ý rằng, trong khung cảnh phục hồi tôn giáo, toàn cầu hóa, xu hướng đa nguyên tôn giáo trở thành một hiện tượng tôn giáo xã hội rất quan trọng. Nó dẫn đến tình trạng, ở mức độ toàn cầu, *không có tôn giáo nào có một vị trí đa số, tất cả đều là thiểu số* và cái nhìn nhân khẩu học tôn giáo hết sức mới mẻ. Ngay cả ở các nước mà tại một thời điểm đã có sự đồng nhất tôn giáo tương đối, tỷ lệ những người gắn kết với tôn giáo chủ đạo đang suy giảm. Một phần điều này phản ánh hoàn toàn các xu hướng thế tục: những thực tế về lực lượng lao động, người tị nạn, thương mại, giáo dục và vô số các yếu tố khác. Kết quả đó là số lượng các tôn giáo thiểu số đang nhanh chóng tăng lên ở mọi nước. Dân số Hồi giáo đang trở nên đáng kể khắp châu Âu, Mỹ, Canada và những nơi khác. Sự gia tăng của các nhóm khác là ít hơn so với Hồi giáo, nhưng cũng đáng kể. Bổ sung cho những thay đổi nhân khẩu học liên quan đến sự di trú, sự cải đạo (ví dụ như sự tăng tín đồ Tin lành ở Mỹ Latinh) và bỏ đạo (số lượng những người "không đức tin" tăng). Hơn nữa, trong khi sắc tộc và tôn giáo là thường liên quan, thì sự tương quan lại đang trở nên ít tự động hơn. Nhiều tôn giáo thiểu số là không phải dựa trên sắc tộc. Ít nhất, những xu hướng này có nghĩa rằng, thực tế về sự khác biệt tôn giáo cần được xem xét khi đề cập vô số các vấn đề pháp lý.

Mặt khác, trong khi sự đa nguyên hóa đang tăng, thì các tôn giáo truyền thống tiếp tục giữ một vị trí rất quan trọng tại nhiều xã hội. Cộng đồng các tôn giáo này vẫn có gốc rễ sâu sắc và nói chung đã đóng một vai trò quan trọng

đối với việc khuôn đúc một lịch sử của đất nước cũng như đối với quá trình hình thành và bảo tồn danh tính quốc gia. Khía cạnh cần lưu ý là, các giá trị truyền thống ấy ngày nay cũng bị chi phối bởi những điều kiện mới. Ví dụ, ở Ấn Độ, những năm gần đây, đã có sự căng thẳng chính trị giữa những người ủng hộ Hindutva (chủ nghĩa dân tộc văn hóa của Ấn Độ giáo) và những người ủng hộ nguyên tắc bình đẳng của mọi tôn giáo.

Cuối cùng là những khía cạnh mới của nguyên lý quyền tự do, bình đẳng tôn giáo trên thế giới. Trong những năm gần đây, những tổ chức và cơ quan quốc tế liên quan đến tôn giáo đã tiến hành đánh giá sự thi hành các quy chuẩn của quyền tự do tôn giáo theo các công ước quốc tế. Đặc biệt, Diễn đàn Pew về tôn giáo và đời sống xã hội là một dự án lớn của tổ chức này bắt đầu từ tháng 12/2009. Nghiên cứu của diễn đàn này đánh giá bối cảnh tự do tôn giáo bằng việc tập trung vào những hạn chế về tôn giáo. Khoảng 48% trong số 198 nước và vùng lãnh thổ được nghiên cứu này bao quát có những hạn chế thấp về tôn giáo, thì 20% có những hạn chế vừa phải, và 32% có những hạn chế cao hoặc rất cao. Khi một số nước trong số các nước đông dân hàng đầu trên trái đất là những nước có hạn chế tôn giáo cao nhất, hóa ra rằng chỉ có 15% dân số toàn cầu sống ở các nước với các mức độ thấp về hạn chế; 16% sống ở các nước với các mức độ vừa phải về hạn chế, và 70% sống ở các nước với các mức độ cao hoặc rất cao của hạn chế tôn giáo.

Nghiên cứu này phân biệt giữa các hạn chế chính phủ và các hạn chế xã hội (ví dụ, các hành động thù địch cá nhân) về tôn giáo. Cả Ấn Độ và Trung Quốc đều là những nước được liệt vào danh sách có những hạn chế rất cao về tôn giáo. Dù sao, thú vị là Trung Quốc có các hạn chế chính phủ cao nhưng mức độ hạn chế xã hội lại không cao hơn nhiều so với Mỹ, Nhật Bản hay Italia. Mặt khác, Ấn Độ có mức độ thấp hơn đáng kể về hạn chế chính phủ (vừa phải đến cao - phần nào cao hơn Pháp và Mêhicô, nhưng thấp hơn Thổ Nhĩ Kỳ và Nga), nhưng lại có mức độ rất cao về hạn chế xã hội. Trong nghiên cứu này, các nước được xếp hạng theo "chỉ số các hạn chế chính phủ" - một điểm số mà tìm cách để đo các mức độ hạn chế ở từng nước. Các nước được chỉ định là có "hạn chế chính phủ rất cao" là tốp 5% của các nước với chỉ số hạn chế chính phủ cao nhất. Những nước với "hạn chế cao" bao gồm 15% tiếp theo các nước với các chỉ số cao nhất tiếp theo; vừa phải là 20% tiếp theo của các nước với các chỉ số cao nhất tiếp theo; và thấp là 60% đáy. Các hạn chế xã hội được chia thành các tỷ lệ song song với một "chỉ số thù địch xã hội" mà theo đó rất cao, bao gồm 5% đầu của các nước về chỉ số các thù địch xã hội; cao, bao gồm 15% tiếp theo; vừa phải, bao gồm 2% tiếp theo; và thấp, bao gồm 60% đáy.

Tầm quan trọng đầy đủ của các con số này đủ để nói rằng, bất chấp lời nói suông lan rộng và gần như phổ quát phục vụ cho ý tưởng của tự do tôn giáo, đa số người trên trái đất vẫn

sống ở các nước, nơi mà có mức độ cao hoặc rất cao các hạn chế là đang tồn tại. Điều này là một mối lo ngại không chỉ vì các thống kê cho thấy những suy giảm có hệ thống trong việc bảo vệ quyền con người cơ bản mà còn vì các dữ liệu thống kê chỉ ra rất mạnh mẽ rằng hạn chế chính phủ và xã hội thấp có liên quan tương hỗ và có vẻ là nguyên nhân của các biểu hiện xã hội tích cực khác. Ví dụ, hạn chế tôn giáo mức độ thấp là liên quan tương hỗ với mức độ cao của sự bảo vệ các quyền con người khác, với thu nhập trên đầu người cao hơn (đối với nam giới và phụ nữ), sức khỏe và giáo dục tốt hơn, các mức độ thấp hơn về xung đột trong xã hội, tỷ lệ biết chữ cao hơn, và tương tự như vậy¹. Tự do tôn giáo liên quan với sự tham gia tôn giáo lớn hơn, mà trở lại tạo ra vốn xã hội và có lợi cho xã hội theo nhiều cách. Ngược lại, và có lẽ phần nào bất ngờ, các mức độ cao của hạn chế chính phủ không chỉ liên quan với mà có vẻ là một yếu tố nguyên nhân của bạo lực tôn giáo tăng cao trong xã hội².

Dĩ nhiên, vấn đề này khó có thể tìm thấy điểm chung phổ quát, trừ những nguyên lý về quyền tự nhiên của con người trong lĩnh vực tôn giáo. Thật khó có thể có một chuẩn mực quốc tế bất chấp thực tế như đã nói.

1. Brian J. Grim: "Tự do tôn giáo: Tốt cho điều mà làm chúng ta đau khổ", Tạp chí *Đức tin và các công việc quốc tế*, 2008, tr. 3-4.

2. Brian J. Grim & Roger Finke: *Cái giá của tự do bị từ chối: sự ngược đãi tôn giáo và xung đột ở thế kỷ XXI*, Cambridge University Press, New York, 2010.

3.2. Những xung đột pháp lý

Xung đột phân tách và công nhận tổ chức tôn giáo

Đến đầu thế kỷ XXI, "chế độ nước đôi" trong công nhận các tổ chức tôn giáo vẫn tồn tại ở Pháp.

Trong chế độ phân ly, Pháp vẫn tồn tại hai chế độ pháp lý khác nhau: chế độ phân tách và tính thế tục phải xích lại gần nhau theo "điều chỉnh" chung của EU, trong đó phải ưu tiên cho "lối công nhận có khả năng phân biệt tôn giáo tốt (hội nhập xã hội + vai trò tích cực xã hội,...).

Bản chất "phân ly" là vì tự do tôn giáo không vì "quản lý", xây dựng quyền tự chủ của cả nhà nước và giáo hội

Điều chỉnh bằng pháp luật *cũng có những hạn chế*. Câu châm ngôn của người làm luật: không phải lúc nào cũng "luật", nhiều khi điều chỉnh bằng phong tục, tập quán còn tốt hơn. Thí dụ: Luật chống giáo phái (2002) của Pháp đã "không thực tế lắm, vì thi hành lối điều chỉnh tinh thần (nguy hiểm)".

Thời hậu hiện đại, ai đó muốn chống truyền giáo hay "lôi kéo quy giáo" là chạm vào ý thức và tự do: con đường duy nhất là tìm kiếm sự nhất trí của cộng đồng tôn giáo tự nguyện từ bỏ các hoạt động lôi kéo tín đồ (dù bản thân hành động là hợp pháp), nhà nước tránh can thiệp,...

Tài chính và thuế tôn giáo

Chính sách tài chính quản lý các tổ chức tôn giáo là kết quả của phong trào rộng lớn có tên "thế tục hóa chính trị".

Phong trào này chủ trương thế tục hóa và nhà nước phải mang tính trung lập. Pierre Rosanvallon đã giải thích làm thế nào mà "nhà nước phúc lợi xã hội thể hiện ý tưởng về sự thay thế tính bất ổn định thấy được của tôn giáo bằng tính ổn định thấy được của nhà nước". Theo cách này, nhà nước hoàn thiện sự thế tục hóa của mình bằng cách chuyển những lợi ích ngẫu nhiên mà chỉ quyền năng thần thánh mới khả dĩ mang lại sang những quyền hạn thông thường của nó. Nhà nước phúc lợi xã hội là giai đoạn sau cùng của một nhà nước thế tục: sau khi nhà nước bảo hộ đã tuyên bố chủ quyền của mình bằng cách giải phóng bản thân khỏi tôn giáo, xóa đi những dấu vết của tôn giáo bằng cách hội nhập tôn giáo với nhà nước. Từ quan điểm này, các ý niệm tài chính xuất hiện như những cơ chế điều hành xã hội, các dạng thức tái phân phối tài nguyên.

"Quyền đánh thuế tài sản của tôn giáo, ảnh hưởng đến cách các phong trào tôn giáo tồn tại và phát triển. Bây giờ "quyền đánh thuế", không còn là trung lập nữa. Blandine Chelini-Pont trong bài viết "Nguồn gốc tôn giáo của chủ nghĩa thế tục Pháp" (The religious origins of French secularism) đã giải thích: "Thậm chí, nếu nhà nước cộng hòa không hỗ trợ tài chính cho hoạt động của Công giáo (...), Công giáo vẫn phải duy trì trên thực tế (qua luật về những hội đoàn, chính sách tài chính...) những thói quen trong quá khứ: sự thiên vị luôn đi cùng với một tôn giáo, tôn giáo có thể có được sự ủng hộ và bảo hộ của nhà nước. Với các tôn giáo có trong lịch sử, sự liên

hệ giữa bàn thờ và ngai vàng vẫn còn tiếp tục (...). Chính sách công ở Pháp trong lĩnh vực tôn giáo vẫn còn bị xói mòn bởi sự hồ nghi, thăm soi chặt chẽ và chống đối. Tranh luận về những vấn đề gây rối trật tự công cộng, sự phân ly giữa nhà nước và giáo hội không thành, và những khám phá về trốn thuế hiện là những thước đo của thái độ cố hữu vốn lãnh đạm với những hoạt động tâm linh”.

Cơ sở của “quyền lực tài chính”, điều kiện của việc thực thi chủ quyền quốc gia vốn từ hàng thế kỷ qua được giải phóng khỏi các tổ chức tôn giáo, dựa vào nhu cầu xã hội thực tế.

Điều 13 của Tuyên ngôn nhân quyền của Pháp năm 1789, một trong những hiến chương dân chủ đầu tiên của thời hiện đại đã nêu: *“Việc đánh thuế toàn diện là không thể thiếu được; mọi công dân phải thực hiện như nhau dựa theo tài sản của mình”*.

Điều này xuất xứ từ phản ứng với những sai lầm về tài chính của các chế độ quân chủ dựa hoàn toàn hoặc một phần vào tôn giáo. Các nhà cách mạng Pháp muốn phá vỡ những đặc quyền và bất bình đẳng tôn giáo. Dưới danh nghĩa công lý, “dưới sự che chở của Đấng Siêu nhiên” (Lời nói đầu của Tuyên ngôn), họ đã áp định các nguyên tắc đánh thuế toàn thể. Trước đó, phần lớn giới tăng lữ thường cố gắng trốn thuế.

Hệ thống thiết lập bởi các nhà cách mạng Pháp không quan tâm đến vị thế xã hội hoặc hoàn cảnh cá nhân của những đối

tượng bị đánh thuế. Theo cách này, họ trung lập hóa những đặc quyền tôn giáo.

Giữa quan hệ với sự tiến triển cơ bản về mặt chính trị, trong bước đột phá lịch sử này, người ta có thể hiểu được hoàn cảnh tài chính hiện nay của các tổ chức tôn giáo từ quan điểm những đòi hỏi của nhà nước. Trong bối cảnh "tự do" như thế, khi so sánh với quá khứ của các chính quyền quân chủ chuyên chế, người ta có thể đặt câu hỏi: Các tổ chức tôn giáo có những quyền lực nào trong lĩnh vực tài chính?

Các tổ chức tôn giáo có những quyền lực nào trong lĩnh vực tài chính?

Nhờ sự bảo đảm của hầu hết các hiến pháp quốc gia, thực hành tôn giáo nói chung là tự do, miễn là tuân theo trật tự công cộng. Sự tự do này kết hợp với tự do trong lĩnh vực tài chính, mang ý nghĩa không chỉ cho cá nhân, mà còn cho thương mại và công nghiệp.

Trong nhiều quốc gia, việc quản lý các hoạt động tôn giáo dựa vào một khung pháp lý phức tạp. Hệ thống pháp lý đòi hỏi các tổ chức tôn giáo chọn các cơ chế dựa vào các quy tắc giao kèo liên đới, đưa đến các đòi hỏi có tính dân chủ mà một số nhóm tôn giáo rất khó thực hiện. Chẳng hạn như lựa chọn lãnh đạo, hội họp, giám sát các thành viên,... Thoả thuận pháp lý của các chính sách liên đới đối với tôn giáo trên thực tế tuân theo một lôgic nhất định có tính quan liêu và hành chính. Hơn nữa, chính sách tài chính với các tổ chức

tôn giáo có thể ảnh hưởng đến các điều kiện vật chất phục vụ cho hoạt động thực hành tín ngưỡng. Đánh thuế các tổ chức tôn giáo là một báo hiệu thước đo "mức độ tự do" mà các nhà lập pháp và quan chức chính phủ có thể mang lại cho các tổ chức tôn giáo¹.

Chúng ta biết các kỹ thuật tài chính cũng trở thành một công cụ đàn áp bằng cách tham chiếu các biện pháp kiểm soát tài chính. Là một vũ khí tài chính thực tế, biện pháp kiểm soát tài chính mang lại cho cơ quan quản lý tài chính quyền lực rất lớn khi phân biệt giữa "các hội đoàn tôn giáo" và "các hội đoàn tự nhận là tôn giáo". Các lựa chọn tài chính của nhà nước không hề trung lập. Ở nhiều quốc gia, quyết định của nhà nước công nhận tư cách pháp lý của một nhóm với tiêu đề "hội đoàn tôn giáo", khác với việc nhà nước bảo đảm tự do cho tín đồ tôn giáo, loại bỏ những cản trở tài chính có thể làm ảnh hưởng đến sự tồn tại của nhóm tôn giáo. Olivier Schrameck và Xavier Delcros trong một bài báo với tiêu đề "Sự cáo chung của thế tục tài chính" (The end of fiscal laicity), tin rằng "luật thuế luôn là cái gương bội lộ sự tiến triển của xã hội chính trị. Do đó, luật về các đoàn thể phải xem xét ảnh hưởng đối với tình hình tài chính của các hoạt động tôn giáo".

Quyền quyết định của các tổ chức tôn giáo bị thu hẹp do sự hạn chế từ tính phức tạp của tài chính

1. Gilbert Tixier, Guy Gest: *Tax law, librairie generale de droit et jurisprudence*, 1983, p. 6.

Luật tài chính liên quan đến các tổ chức tôn giáo, vốn ít được nghiên cứu và hiểu rất hạn chế, có thể trở thành một trở lực phức tạp, rối rắm và tỉ mỉ. Hơn nữa, tính máy móc của những khái niệm tài chính kết hợp với sự tùy tiện trong quản lý hành chính, có thể gây ra sự e dè, lo sợ, thậm chí là rút lui,... Vì thế, trong lĩnh vực này, người ta có thể hiểu rõ các tôn giáo hoạt động trong không gian hạn hẹp như thế nào. Do đó, quyền năng quyết định của các tổ chức tôn giáo trong lĩnh vực tài chính cần nhiều kỹ năng riêng biệt và sự thành thạo hơn, nhưng cũng cần những liên hệ thường xuyên với cơ quan quản lý hành chính.

Ở Pháp, trong báo cáo công bố tháng 11/2000 về Hồi giáo, Chủ tịch Cao ủy về vấn đề hội nhập, nhấn mạnh: "Sự lạm dụng, nếu có, không thách thức lập pháp, cái thách thức lập pháp là sự thận trọng của cán bộ công chức - người chịu trách nhiệm thực thi luật pháp". Cao ủy nhắc lại rằng, những khác biệt thực tế và có tính pháp lý giữa các tôn giáo khác nhau về mặt lịch sử đã quyết định việc thi hành các quy định pháp luật với các tổ chức tôn giáo"¹.

1. L'actualite juridique droit administratif, 20/4/1988, p. 267; W.Cole Durham, Jr. Facilitating: "Freedom of religion or belief through religious association laws", Facilitating Freedom of Religion or Belief: a Deskbook, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, The Netherlands, 2004, p. 320-405.

4. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC VÀ VĂN HÓA ĐẠO ĐỨC

4.1. Tư tưởng triết lý xã hội

Tôn giáo như là lĩnh vực xã hội hóa tinh thần

Sự khu biệt hóa chính trị khỏi không gian xã hội tổng thể và không gian thể chế gắn riêng với tôn giáo khiến cho các thiết chế xã hội hóa khác có thể được cấu trúc hóa và có được sự độc lập. Ví dụ, nếu những tri thức được truyền bá ở nhà trường dần trở nên độc lập với tôn giáo, thì tôn giáo vẫn giữ một quyền kiểm soát, bởi lẽ giáo dục, sự xã hội hóa bằng một đạo đức tôn giáo, vẫn là chính yếu trong tổ chức học đường.

Nhà nước có xu hướng ủng hộ những trí thức mới này và trao cho họ quyền độc tôn trong lĩnh vực của họ. Bộ luật đầu tiên về hành nghề y bất hợp pháp tại Vương quốc Anh ra đời năm 1858, thời điểm bắt đầu quá trình phát triển khoa học và kỹ thuật trong y học; ở Mỹ, bộ luật tương tự ra đời năm 1875. Tại Pháp, quy định pháp luật đối với y học đã diễn ra từ rất sớm so với bước tiến kỹ thuật này. Như Nicolet đã chỉ rõ, y học trở thành "một nghĩa vụ đạo đức gắn liền với bản chất [của] chế độ chính trị" hay đúng hơn là các chế độ, gắn với lá cờ tam tài (quốc kỳ Pháp), đã làm lung lay tính hợp thức hóa mạnh mẽ của tôn giáo mà chế độ cũ nắm giữ. Thường thì xung đột giữa các thầy thuốc và thầy tu Công giáo sẽ trở nên gay gắt. Xã hội hóa đạo đức và tôn giáo bảo đảm cho trật

tự chính trị. Một mối liên hệ được bảo tồn giữa sự tuân phục Chúa và sự tuân phục nhà cầm quyền. Portalis, người vừa giữ vai trò cố vấn cho Napoléon Bonaparte trong các sự vụ tôn giáo (sau giữ chức Bộ trưởng Bộ Tín ngưỡng) và là người soạn thảo chính Luật dân sự (có tầm ảnh hưởng quốc tế), đã khái luận tình hình này như sau: kể từ nay luật pháp mang tính dân sự song đạo đức công cộng và đạo đức công dân vẫn cần phải mang tính tôn giáo. Luật pháp trừng phạt tội ác và hành vi phạm tội. Tôn giáo lại có vai trò phòng ngừa và thực thi một hành động trọn vẹn hơn: nó khiến người ta phải "hy vọng và e sợ". Một thứ "đạo đức không cần đến các giáo lý" (và như vậy là phi tôn giáo) hẳn sẽ được xem như là "một công lý không cần đến tòa án", và chỉ riêng các "thiết chế tôn giáo" cũng đã có thể "khiến cho có thể chịu đựng nổi những mối nguy cũng như để cho bất công không thể tách rời khỏi trạng thái của xã hội".

Tuy nhiên, nếu Chúa cũng cần phải bảo đảm cho trật tự xã hội và chính trị thì đó là một vị Chúa đã mất đi phần nào các đặc điểm tôn giáo của mình, bởi lẽ mối liên hệ còn tồn tại có xu hướng không còn gắn kết với duy nhất một giáo hội. Chính trị giải thoát quyền công dân ra khỏi tôn giáo và hợp thức hóa nhiều sự quy thuộc tôn giáo. Sự đa nguyên này trở thành chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo, cho dù theo một cách có phần hạn chế. Đó là một thứ "chủ nghĩa đa nguyên khép kín" theo một cách rõ ràng hay ngầm ẩn. Hệ thống được gọi là "các

tín ngưỡng được công nhận” gắn liền với tình huống này: một tôn giáo có thể tiếp tục được hưởng đặc ân so với các tôn giáo khác, cho dù mất đi sự độc quyền hay không còn được áp đặt về mặt chính trị nữa. Các nhóm tôn giáo khác từ nay trở thành hợp thức. Điều này có nghĩa là đã đến hồi cáo chung của mối liên minh độc đoán giữa nhà nước và giáo hội, để nhường chỗ cho các quan hệ pháp lý, hành chính và tài chính. Sự phân mảnh thể chế như vậy là gắn với một sự đa nguyên hóa hợp pháp với thiết chế tôn giáo. Chúng ta có thể đặc biệt chú ý đến những mối liên hệ được duy trì, song sẽ là mắc lỗi nếu bỏ qua vai trò quan trọng của sự đoạn tuyệt này, vốn được nhiều người đương thời xem như là một sự “vô thần hóa” chính trị thật sự.

4.2. Đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội

Một trong những câu hỏi cơ bản hiện nay liên quan đến vấn đề tôn giáo và đạo đức: *Liệu chúng ta có cần tôn giáo để có đạo đức xã hội tốt hay không?* Nhiều thế kỷ qua chúng ta đã từng biết luận thuyết hữu thần “không có Chúa Trời thì khó có thể phân biệt cái đúng và cái sai” và “khó có thể điều hành xã hội khi thiếu tôn giáo”.

Trong cuốn sách nổi tiếng *Suy nghĩ về cuộc cách mạng Pháp*, E. Burke vẫn khẳng định rằng tôn giáo là cơ sở bên dưới trật tự xã hội dân sự. A. Tocqueville cũng cho rằng đức tin tôn giáo “không thể thiếu được” cho một xã hội ổn định, phi tôn giáo

là nỗi "đe dọa nguy hiểm" cho một xã hội tốt đẹp và những người không có đức tin được coi là "những kẻ thù tự nhiên". Gần đây hơn, N. Gingrich khẳng định lại rằng, bất kỳ nhà nước nào thử "đuổi Chúa ra khỏi cuộc sống xã hội" chắc chắn sẽ đối mặt với mọi vấn đề xã hội,...

Đáng tiếc là, các số liệu điều tra xã hội học tôn giáo có uy tín gần đây lại cho thấy điều ngược lại: phần lớn các nước mất ổn định, bạo lực, bất khoan dung nhất với lý lẽ nhân quyền đều là những nước có *tính tôn giáo* cao. Ngược lại, những nước "ít tôn giáo nhất" lại là những nước có sự phát triển xã hội và đạo đức ổn định, tốt hơn. Ở đây, xin nói thêm rằng, sự phân chia các nước theo tính tôn giáo cũng rất khó xác định. Kết quả điều tra năm 2013 của Chương trình Vexen Crabtree về *Chỉ số phát triển xã hội và đạo đức* (The Social and Moral Index) ở 40 nước, trong đó có Việt Nam, chứng minh rõ điều đó. Những nước được coi có chỉ số phát triển xã hội và đạo đức cao như: Đan Mạch, Lúcxambua, Nhật Bản, Thụy Sĩ,... đều là những nước mà tỷ lệ người dân thừa nhận "có tôn giáo" thấp. Ngược lại, những nước tính tôn giáo cao như: Pakixtan, Nigiêria, Xyri, thậm chí cả Ai Cập... thì chỉ số phát triển đạo đức và xã hội lại thấp hơn. Báo cáo này còn nhận định: "Khi tính tôn giáo tăng, chính nhà nước ấy phải đối đầu, xung đột nhiều hơn với nhân quyền, sự khoan dung với các nhóm thiểu số và tự do tôn giáo cũng như vấn đề bình đẳng giới". Chỉ số *hạnh phúc* là một điều phức tạp. Câu hỏi cơ bản của chương trình điều tra này đưa ra là: "*Hạnh phúc và tôn giáo: có phải đức tin làm bạn hạnh phúc hơn*

hay vì không hạnh phúc mà làm bạn tin?". Kết quả điều tra cũng cho thấy các nước "tính tôn giáo quốc gia" thấp hơn và "đức tin quốc gia vào Thiên chúa" thấp hơn thì chỉ số hạnh phúc lại cao hơn (ít nhất được hiểu theo nghĩa sự thỏa mãn trong cuộc sống nói chung...). Đây là gợi ý tốt cho nghiên cứu quan hệ tôn giáo và đạo đức xã hội.

Vấn đề mà chúng ta phải quan tâm hôm nay là quan hệ giữa đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội đang có những biến đổi mới mẻ. Những kết quả khảo sát trên đây tự nó chưa hẳn đã là câu trả lời cuối cùng. Một mặt, hiện nay, *cái tôn giáo* trong xã hội chưa hẳn đồng nhất với tôn giáo trong luật pháp. Mặt khác, khi thế kỷ XXI "*tính tôn giáo*" quay trở lại và là thế kỷ của tâm linh thì những vấn đề đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội có thêm những chiều kích mới, vượt khỏi mô thức quen thuộc trong lịch sử về tôn giáo và xã hội, đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội.

4.3. Quan hệ tôn giáo - đạo đức mở rộng trong xu thế thế tục

Xưa nay, khi nghiên cứu đạo đức tôn giáo, chúng ta đều coi mối quan hệ giữa đức tin tôn giáo và đạo đức là vấn đề cơ bản.

Thí dụ thứ nhất, mọi đạo đức tôn giáo trước hết đều dựa trên *giáo lý* và *sự tuân thủ* tuyệt đối hay *chủ nghĩa vụ luật*. Chuẩn mực đạo đức của phần lớn các tôn giáo thế giới có vẻ không

thay đổi nhưng những hành vi giáo điều và tuân thủ tuyệt đối biệt lập với các giá trị xã hội thì chưa hẳn đã được coi là "đạo đức". Mặt khác, trong các xã hội hiện đại và hậu hiện đại, không ít lo lắng rằng "quá trình thế tục hóa" làm xói mòn sự hợp thức hóa các luật lệ đạo đức mà tôn giáo hướng tới. Dù rằng cần thiết phải "nói lòng sự ủng hộ về giáo lý và thẩm quyền tôn giáo".

Trong cuốn *Các nhà tư tưởng chủ yếu trong xã hội học tôn giáo*, R.K. Fenn (2009) cho rằng, các giá trị của đức tin cũng không thể cung cấp một cơ sở vững chắc cho các luật lệ cơ bản của xã hội, cũng như hệ thống văn hóa tôn giáo không còn hiệu quả lên trật tự xã hội. Nhưng ông vẫn khẳng định: "đức tin và sự tuân thủ đạo đức tôn giáo vẫn có thể trợ giúp con người thế tục hôm nay khắc phục sự thiếu quyền lực cá nhân và cái *Thiên*g".

Thí dụ thứ hai, phần thưởng và sự trừng phạt. A. Einstein từng nói: "Nếu con người tốt chỉ vì sợ sự trừng phạt và hy vọng có phần thưởng thì chúng ta thực sự chỉ là một mớ đáng tiếc". Nghiên cứu tâm lý và đạo đức tôn giáo cho thấy sự khác biệt giữa ba mẫu người: người hữu thần với hai cấp độ (lựa chọn một tôn giáo và mẫu người chấp nhận bất kỳ tôn giáo nào khi họ sinh ra) và người vô thần (ngày nay, gọi một cách chính xác hơn là người không tôn giáo). Sự lựa chọn các phạm trù đạo đức của ba mẫu phụ thuộc vào mệnh đề cơ bản: nếu bạn tin rằng có một Thiên chúa siêu việt sẽ trừng phạt bạn ở địa ngục hay từ chối cuộc sống của bạn nếu bạn

cư xử tồi tệ và nếu bạn tin sẽ có phần thưởng lớn cho việc cư xử tốt (lên Thiên đàng) thì chính động cơ làm việc tốt ấy của bạn lại có tính ích kỷ hơn, vụ lợi hơn,... Chúng ta có chấp nhận lôgic này hay không?

Ai đạo đức hơn trong những mẫu người này là vấn đề phức tạp. Nhưng tôi thiên về nhận định của R. Dawkins (2006) trong cuốn *Ảo tưởng về Thiên chúa*: "Nếu một người chỉ hành xử tốt vì họ sợ địa ngục hăm dọa và muốn có phần thưởng lên Thiên đàng thì tự nó sẽ bộc lộ một sự thật khác rằng, họ *đã ảo tưởng về Thiên chúa*".

Thí dụ thứ ba, khi nghiên cứu tôn giáo và đạo đức chúng ta còn đụng đến một vấn đề phức tạp khác. Đó là làm sao có thể phân biệt được giá trị đạo đức có tính tuyệt đối từ các kinh điển tôn giáo và thực hiện nó? Dưới đây là một số trạng thái với những mắc mớ lôgic như thế:

- Các tôn giáo lớn đều nhấn mạnh rằng, tính phổ quát của đạo đức cá nhân người có tôn giáo cũng như nghĩa vụ của họ gắn liền với Kinh thánh, Kinh Coran. "Chúa biết hết"... Phật giáo, Ấn giáo cũng tương tự.

- Cái khó khi nhận biết các giá trị đạo đức tuyệt đối của tôn giáo có lẽ là ở chỗ (i). Có phải, chẳng hạn, Công giáo loại bỏ "đức hạnh xã hội", coi nhẹ đạo đức cá nhân. Lưu ý, các thánh trong Công giáo đều là các thánh tử đạo. Điều này có liên quan đến tuyên bố của B. Russell (1957) rằng: "Vì sao tôi không phải người Kitô giáo" và ông cho rằng "đạo đức thế tục

chân thực hơn”; (ii). Việc nhận diện đạo đức tuyệt đối từ kinh điển còn khó khăn phức tạp ở chỗ: Làm thế nào để nghiên cứu văn bản gốc tốt hơn khi chủ nghĩa chủ quan luôn chi phối tiết độ đạo đức và cách giải mã của các nhà thần học. Mặt khác, sự lệ thuộc vào nghĩa đen của Kinh thánh còn dẫn đến chủ nghĩa toàn thống tai hại. Việc phát triển khoa học chú giải Kinh thánh còn khó khăn khác vì “tính mập mờ” của ngôn ngữ cổ đại. Sự sai lệch cá nhân trong việc lựa chọn kinh điển cũng rất quyết định. Chẳng hạn, ai đó ghét phụ nữ sẽ chọn những đoạn Kinh thánh, Kinh Coran thích hợp để minh chứng... Việc dịch thuật Kinh thánh không chỉ là vấn đề ngôn ngữ mà còn là vấn đề của văn cảnh xã hội và lịch sử; (iii). Cuối cùng, từ chỗ lưu ý “đức tin cũng chỉ là một hiện tượng văn hóa, tâm lý thôi” cộng với tâm lý học tôn giáo luôn muốn có “đạo đức thần thánh”... sẽ có bốn cách lựa chọn khi đọc Kinh thánh (thông qua nhà tiên tri, thông qua đức tin, thông qua “đạo đức tự thân” chứa đựng trong Kinh thánh và thông qua tính đại chúng).

Điều chúng tôi muốn rút ra là: cần tiếp cận các yếu tố của điều kiện xã hội và nhận thức khi nghiên cứu mối quan hệ giữa tôn giáo và đạo đức trong điều kiện xã hội hiện nay khi mà, xã hội thế tục, văn hóa thế tục đã tạo nên những giá trị đạo đức xã hội và cá nhân phổ biến, vững chắc, đòi hỏi các giá trị tôn giáo, ở đây là đạo đức tôn giáo tiếp tục có sự thích nghi cần thiết. Hiện nay, cũng đã có những nghiên cứu giải thích mới mẻ, lôgích đạo đức của người tôn giáo thuần thành và mộ đạo,...

Quan hệ tôn giáo và đạo đức trong xã hội hiện đại đã thật sự bước sang những trang mới. Đạo đức tôn giáo ngày nay phải đối diện với những vấn đề mới mẻ như: hôn nhân đồng tính, nhân bản vô tính, phá thai, cái chết nhân đạo, môi trường sinh thái, chiến tranh và hòa bình,...

Đạo đức xã hội biến đổi theo thời gian, đạo đức tôn giáo cũng khó có thể đứng yên.

Đúng là, các giá trị đạo đức tôn giáo vốn được đúc kết qua các chuẩn mực tôn giáo và lịch sử nên khá ổn định và khó thấy sự biến đổi.

Sự biến đổi của đạo đức xã hội theo thời gian, thậm chí là sự chấp nhận các ý tưởng mới (từ các vấn đề lớn như nhân quyền, bình đẳng, tự do, dân chủ đến "chăm sóc động vật và môi trường"), nhưng sự biến đổi của các giá trị đạo đức tôn giáo cần phải có quan sát phức tạp hơn.

B. Wilson dường như là nhà xã hội học tôn giáo đầu tiên đã đưa ra những nhận định về "sự đi theo" của tôn giáo. *Tính chậm trễ* (đặc biệt với những tôn giáo thế chế, giáo lý khắt khe); *tính lạc lõng* (đặc biệt trong vấn đề nhân quyền, dù rằng không phải tất cả); các trận chiến điển hình của sự xung đột tôn giáo và thế tục: bình đẳng giới, khoan dung tình dục, vô đạo đức của định kiến, quyền nạo phá thai, quyền phụ nữ, an toàn của động vật. Nhưng B. Wilson cũng cho rằng, chưa bao giờ các tôn giáo lại có thể tốt hơn khi họ được xây dựng trên sự tham chiếu đạo đức hiện đại.

Chương trình Vexen Crabtree (2012) và Tư vấn Ontario cho khoan dung tôn giáo (OCRT, 2013) cho thấy nhiều thông tin quý báu và thú vị. Nếu như chương trình Vexen Crabtree cho thấy những vấn đề lớn, thần học của sự biến đổi đạo đức tôn giáo theo thời gian như: Các lý do của chủ nghĩa toàn thống, bất khoan dung và chủ nghĩa cực đoan trong tôn giáo thế giới; các tôn giáo thiểu số và các tôn giáo không có sự trợ giúp của nhà nước có xu hướng ủng hộ tự do tôn giáo, và sự tiến triển đạo đức, hoặc hành vi tôn giáo và hoạt động tình dục; sự áp bức đến khai sáng: ngoại đạo, ma thuật và quỷ sa tăng” thì khảo sát của OCRT lại đưa ra những chi tiết sinh động, thú vị về những điều *cấm kỵ* (Kitô giáo) ở các thời kỳ 1951, 1961 và 1982. Chẳng hạn, chỉ một việc đi nhảy giao lưu nơi công cộng của người Kitô hữu ở thế kỷ XIX vẫn bị cấm đến năm 1961, năm 1982 mới gỡ bỏ, các hành vi cấm hút thuốc lá, uống rượu, hút cần sa đương nhiên bị cấm đoán rất mạnh ở thời điểm năm 1982. Đặc biệt, việc cấm “âu yếm vuốt ve” nơi công cộng; quan hệ tình dục trước hôn nhân; quan hệ tình dục ngoài hôn nhân cũng không giảm bao nhiêu mức độ cấm đoán vào năm 1982 so với năm 1961, năm 1951. Chương trình Tư vấn Ontario đã rút ra được những nhận xét rất thú vị về sự thay đổi đa sắc, đa dạng của đạo đức tôn giáo có thể thấy được từ sự đối chiếu với các nguồn văn bản tôn giáo “ổn định” hoặc “ít thay đổi”. Theo báo cáo này, các dạng biến đổi của đạo đức tôn giáo đại thể như sau: có thể là bị bỏ qua; được diễn giải lại; được coi là có giá trị trong lịch sử nhưng không có ý nghĩa để sống đạo

hôm nay,... Đặc biệt còn có các dạng biến đổi phức tạp hơn: phát hiện ra sự mơ hồ trong ngôn ngữ gốc của giáo lý thông qua việc dịch lại chưa chuẩn sang ngôn ngữ hiện đại, hoặc không mơ hồ trong ngôn ngữ gốc nhưng cố tình dịch sai sang ngôn ngữ hiện đại với một hàm nghĩa mơ hồ,...

Tóm lại, nghiên cứu đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội hôm nay điều cấm kị tiên quyết là *cái nhìn tĩnh* hoặc *lệ thuộc vào kinh kệ, giáo luật*. Điều quan trọng là chúng ta phải làm rõ đạo đức tôn giáo hiện nay đã đi theo, hội nhập như thế nào với đạo đức xã hội. Lẽ dĩ nhiên, khi đã làm được điều đó, thì các giá trị đạo đức tôn giáo vẫn luôn có giá trị tích cực với xã hội.

Phát triển xã hội và đạo đức: đạo đức tôn giáo và các nguồn lực thế tục

Một nghiên cứu mới đây về *phát triển xã hội và đạo đức* của 10 nước cho thấy, hai nước dẫn đầu Aixolen (90,7) và Thụy Điển (90,2), hai nước dưới là Lúcxămbua (83,6) và Bỉ (83,3). Chỉ số phát triển xã hội và đạo đức là tập hợp của nhiều yếu tố: đạo đức, nhân quyền, bạo lực, công bằng, lương tâm, cuộc sống tốt,... Chúng ta đã nói đến sự liên hệ giữa tính tôn giáo và những chỉ số này, ở đây cần nói thêm rằng, nguồn lực thế tục là gì.

Chúng tôi cũng rất tán đồng với suy tư của Chương trình Vexen Crabtree (2012) rằng, các nguồn lực thế tục căn bản nhất là từ các giá trị *nhân quyền* và *đạo đức thế tục* (giá trị đạo

đức phi tôn giáo, đức tin). Chúng ta có thể sắp xếp các giá trị thế tục mà đạo đức tôn giáo cần tham chiếu: Nhân quyền, sự chia sẻ đạo đức của các cộng đồng không dựa trên phân biệt tôn giáo, đạo lý của sự tiến hóa, chủ nghĩa nhân đạo (nhân đạo thế tục), chủ nghĩa nhân văn trong một thế giới phi tôn giáo, những bất cập của đạo đức tôn giáo.

Đây là một vấn đề mới mẻ cả ở cấp độ đạo đức xã hội và cá nhân, đặc biệt, trong sự phát triển xã hội và đạo đức hiện nay, nhiều khi, theo chúng tôi cái ranh giới, khoảng cách giữa đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội không những đã giảm thiểu sự đối lập mà còn xích lại gần nhau hơn.

5

TÍNH THỂ TỤC VÀ NHÀ NƯỚC

*“Nếu chúng ta chỉ chú trọng học thuyết của chủ nghĩa thể tục
thì chúng ta từ đó có thể tạo ra những khoảng trống xã hội
và sự đối lập không cần thiết. Trong khi đó, điều chúng ta cần
là những giá trị chung”.*

BRETT G. SCHARFFS, 2011

1. TÍNH THẾ TỤC LÀ MỘT GIÁ TRỊ	423
1.1. Vì sao phải “nghiêng về tính thế tục”?	423
1.2 Những kinh nghiệm đầu tiên về nhà nước thế tục hài hòa	425
2. XÃ HỘI THẾ TỤC VÀ CHUYỂN BIẾN TÍNH TÔN GIÁO	431
2.1. Xã hội hiện nay và tính thế tục	431
2.2. Xã hội thế tục và sự chuyển biến tính tôn giáo	434
3. CHỦ NGHĨA THẾ TỤC VÀ TÍNH TÔN GIÁO	455
3.1. Sự thay đổi vai trò của tôn giáo và đức tin trong xã hội	455
3.2. Chủ nghĩa thế tục có thực hiện trong thực tế không?	457
3.3. Tính thế tục trong một xã hội “chấp nhận đa nguyên tôn giáo”: trường hợp Ấn Độ	458
4. NHỮNG XUNG ĐỘT VỀ TÍNH THẾ TỤC	468
4.1. Điều gì bảo đảm cho tính thế tục trong xã hội hiện đại?	468
4.2. Những điểm nóng của tính thế tục ở châu Âu	473
4.3. Chiều hướng mối quan hệ giữa chủ nghĩa thế tục và tính thế tục (Ghi nhận từ Tariq Modood)	476
5. TÍNH THẾ TỤC KHÔNG BIÊN GIỚI	484

1. TÍNH THẾ TỤC LÀ MỘT GIÁ TRỊ

1.1. Vì sao phải “nghiên về tính thế tục”?

Nghiên cứu mới đây của S. Bose về hai mô hình nhà nước thế tục của Ấn Độ và Thổ Nhĩ Kỳ rất có ý nghĩa về giá trị thực tiễn. Đúng như tác giả bộc lộ, hai nhà nước thế tục này đã có những nỗ lực to lớn trong việc xây dựng mô hình nhà nước thế tục gắn với môi trường tôn giáo đặc biệt của họ. Tuy vậy, cả hai mô hình này đều có điểm chung là: “danh tính hiến pháp và đặc điểm cơ bản của nhà nước không dựa trên hoặc bắt nguồn từ bất kỳ đức tin tôn giáo nào - trong thế giới phi phương Tây”¹. S. Bose đã giải thích nguồn gốc, sự tiến triển và sau đó là sự suy giảm của chủ nghĩa thế tục như một nguyên tắc cốt lõi của nhà nước Ấn Độ và Thổ Nhĩ Kỳ và nêu những nhận xét rất giá trị về sự khác biệt và thành bại của hai mô hình này.

Nếu như, nhìn tổng thể, cả hai nhà nước thế tục này đều áp dụng một thuyết lý thực hành tương tự nhau về sự can thiệp nhà nước vào lĩnh vực tôn giáo, thì việc tạo dựng *tính thế tục* ở mỗi nước lại có sự khác nhau. *Chủ nghĩa thế tục* nhà

1. Sumantra Bose: *Secular states religious polictic*, ed. Cambridge University Press, 2018.

nước Thổ Nhĩ Kỳ (có vẻ giống thể chế thế tục ở Pháp) đã làm mất đi vị trí cần thiết của văn hóa Hồi giáo và sự khắc nghiệt, giáo điều trong nhiều quy định dân sự, khiến cho mô hình nhà nước thế tục ở Thổ Nhĩ Kỳ vốn đã có từ lâu lâm vào khủng hoảng như hiện nay. Trong khi đó, nhà nước thế tục của Ấn Độ, dù không hoàn mỹ trong thực hành thế tục, nhưng cũng đã hòa giải được các giá trị tôn giáo (đặc biệt là Ấn Độ giáo) với những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục và gốc rễ về văn hóa, dân chủ. S. Bose cũng khẳng định rằng, tương lai của chủ nghĩa thế tục thấy rõ hơn ở Ấn Độ.

Một công trình khác dành cho nhà nước thế tục ở Thổ Nhĩ Kỳ, có sự tương đồng với hướng nghiên cứu của S. Bose là cuốn sách *Secular state and religious society* của Berna Turam. Trong cuốn sách này Berna Turam đưa ra một ý tưởng nghiên cứu rất thú vị, trên cơ sở nhận định độc đáo như sau: một nhà nước thế tục có quan hệ như thế nào với lòng mộ đạo (tính tôn giáo cao của những cộng đồng tôn giáo như Hồi giáo)? Ít nhất thì hai giá trị đó *chắc chắn không phải là bạn bè nhưng cũng không phải là hai kẻ xa lạ*. Vấn đề là ở chỗ hai thực tại ấy cần có sự trao đổi và đối thoại lẫn nhau¹.

Cuốn sách được bắt đầu từ việc bổ nhiệm (gây tranh cãi) chức vụ quan trọng trong Chính phủ Cộng hòa Thổ Nhĩ Kỳ vào năm 2007. Vấn đề nhân sự bỗng nhiên trở thành lý do trực tiếp của sự chia rẽ sâu sắc trong nhà nước và xã hội Thổ Nhĩ

1. Berna Turam: *Secular state and religious society*, ed. Palgrave Macmillan US, 2012.

Kỳ. Lý do cơ bản là người ta không thể nhất trí về tiêu chuẩn nào hoặc nghiêng về tâm thức tôn giáo hoặc tiêu chuẩn chính trị Hồi giáo.

Asef Bayat khi bình luận cuốn sách này đánh giá rằng, trên cơ sở của nghiên cứu xã hội ban đầu, giàu thực nghiệm cùng lý thuyết vững, các chương trong cuốn sách mở ra phân tích mối quan hệ phức tạp giữa nhà nước thế tục của Thổ Nhĩ Kỳ với những người tôn giáo. Ông nói cụ thể hơn về giá trị nghiên cứu của tác phẩm: “Làm thế nào chúng ta giải thích được mối quan hệ giữa nhà nước thế tục và xã hội ngoan đạo? Thay vì xem xét hai điều này là riêng biệt, Asef Bayat đưa ra kinh nghiệm của Thổ Nhĩ Kỳ như một cách minh họa khéo léo cho câu trả lời làm thế nào một nhà nước thế tục có thể tiếp cận và thích ứng những nhu cầu cấp bách của một xã hội tôn giáo. Bài học này có thể là truyền đạt nhiều kinh nghiệm cho những nền dân chủ đang hình thành ở Trung Đông ngày nay”¹.

1.2 Những kinh nghiệm đầu tiên về nhà nước thế tục hài hòa

Khoảng thập niên 1980, giới xã hội học tôn giáo bắt đầu để tâm đến một xu hướng mới mà họ gọi là xu thế *giải thế tục*, ám chỉ những động thái mới có tính “đối trọng” của các tổ chức tôn giáo với các nhà nước. Mở đầu là những ý kiến

1. Asef Bayat, Giáo sư xã hội học và nghiên cứu Trung Đông, Đại học Illinois, viết trong Lời giới thiệu của cuốn sách *Secular state and religious society*.

của P. Berger, nhà xã hội học tôn giáo có uy tín bậc nhất ở Mỹ về thuyết thế tục hóa. P. Berger từ chỗ bênh vực chủ nghĩa thế tục đã dần dần tự chống lại mình. Trong một bài viết nổi tiếng đầu thập niên 1980, P. Berger căn cứ trên nhiều cứ liệu về sự “quay trở lại xã hội của tôn giáo” để đưa ra khái niệm giải thế tục với ý nghĩa như trên.

Ý kiến của P. Berger kích thích mạnh giới nghiên cứu. Đó là lúc giới xã hội học tôn giáo ở Mỹ nhìn lại lịch sử vấn đề thế tục hóa và ý kiến của giới nghiên cứu được phân loại như sau:

- Loại ý kiến thứ nhất thuộc về những người vẫn khẳng định giá trị của chủ nghĩa thế tục như Taylor, Frazer, Marx và sau đó là Freud. Dĩ nhiên, những nhà nghiên cứu đương thời nổi tiếng như P. Berger và Luckman cũng có mặt.

- Loại ý kiến thứ hai là của những người đang nghiêng về thuyết giải thế tục, cho rằng tôn giáo thế giới không “mất đi” như quan niệm của loại ý kiến thứ nhất. Ngược lại, tôn giáo thế giới đã phục hồi và trở thành một phần của xã hội hiện đại. Học giả Bellah cho rằng “tôn giáo có khả năng cải cách các chức năng xã hội và khiến chúng ta bận tâm hơn về vấn đề văn hoá” hoặc như Martin, “thế tục hóa bản thân nó không bị thu hút nhiều bởi tôn giáo, trong khi những người phản đối thế tục hóa lại có khuynh hướng bị tôn giáo thu hút nhiều hơn”.

Đặc biệt, các học giả Mỹ như Shiner còn phân biệt sâu sắc sáu ý nghĩa hoặc sáu cách dùng từ “thế tục hoá” để làm rõ hơn việc xuất hiện xu thế giải thế tục.

Trên cơ sở đó, những tác giả như Tschannen cho rằng, khi xuất hiện khuynh hướng giải thể tục, tốt nhất cần mở rộng thêm học thuyết thể tục hóa theo ba hướng triết lý mà ông gọi là sự phân biệt, duy lý hóa và tính trần tục. Kết hợp các yếu tố ấy thì chủ nghĩa thể tục vẫn sẽ được chấp nhận, kể cả việc sử dụng nó để giải quyết mối quan hệ giáo hội - nhà nước đang ngày một phức tạp.

Berger trong nghiên cứu gần đây đã cho rằng, thế giới ngày nay, với một số ngoại lệ, là thế giới tôn giáo một cách dữ dội như chưa từng có, và ở một số nơi, tình cảnh này nhiều hơn bao giờ hết. Điều này có nghĩa là cả một khối tài liệu của các nhà sử học và khoa học xã hội được dán mác một cách lò mò là “lý thuyết thể tục hóa” về cơ bản là sai lầm. Ý tưởng đó có lôgic rất đơn giản, sự hiện đại hóa nhất định dẫn đến một sự suy giảm của tôn giáo, cả trong xã hội và suy nghĩ cá nhân. Và giờ đây, ý tưởng then chốt này đã sai. Điều này là chắc chắn, hiện đại hóa đã có một số tác động đến thể tục hóa với mức độ không như nhau ở những nơi khác nhau, đồng thời kích động mạnh mẽ phong trào chống thể tục hóa. Ngoài ra, thể tục hóa trên cấp độ xã hội không nhất thiết liên quan đến thể tục hóa trên cấp độ ý thức cá nhân. Các thể chế tôn giáo nhất định đã mất quyền lực và sự ảnh hưởng ở nhiều xã hội, nhưng đức tin và sự thực hành tôn giáo cũ và mới dù sao vẫn tiếp tục trong đời sống của các cá nhân, đôi khi tồn tại dưới các dạng thức thể chế mới, dẫn đến những sự bùng nổ về tôn giáo. Ngược lại, các thể chế được nhận dạng về tôn giáo có thể đóng vai trò xã hội hoặc chính trị ngay cả khi rất ít người tin hay thực hành

tôn giáo mà các thể chế đó đại diện. Nói tóm lại, mối quan hệ giữa tôn giáo và hiện đại là rất phức tạp.

Đa số những nhà tư tưởng thời kỳ Khai sáng và phần đông người có suy nghĩ cấp tiến có xu hướng cho rằng thế tục hóa là một điều tốt, ít nhất so với các hiện tượng tôn giáo “lạc hậu”, “mê tín”, hoặc “phản động”. Nhưng những người tôn giáo, bao gồm cả người có đức tin rất truyền thống hoặc chính thống, cũng đã khẳng định mối liên hệ giữa tính hiện đại và tính thế tục. Một số sau đó đã xác định hiện đại như kẻ thù và chiến đấu bất kỳ khi nào có thể. Những người khác, ngược lại, đã nhìn thế tục hóa như một kiểu thế giới quan, không thể chiến thắng mà chỉ có thể tìm cách thích ứng với đức tin và thực hành tôn giáo của mình. Nói cách khác, từ chối và thích ứng là hai chiến lược mở cho các cộng đồng tôn giáo trong một thế giới được hiểu là bị thế tục hóa.

Những năm gần đây, vấn đề tính thế tục càng trở nên quan trọng với nước Pháp. Người Pháp từ cuối thập niên 1980, 1990 đã có nhiều cuộc tranh luận về tình trạng thế tục ở nước này. Nhiều học giả cho rằng, sự chuyển biến bản thân đời sống tôn giáo đã cho thấy: “Ngày nay, nước Pháp càng trở nên thế tục hóa, bởi chính người Công giáo Pháp đã “thế tục” rồi. Mối quan hệ của tính thế tục với tôn giáo thực tế đã thâm nhập vào bản thể ý thức Công giáo”¹.

1. Philippe Portier: “De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité”, trong Jean-Robert Armogathe & Jean-Paul Willaime: *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003.

Dường như tình trạng chiến tranh giữa hai nước Pháp đã đi vào quá khứ từ lâu. Ngày nay, người Pháp “thể tục” không chỉ vì nền cộng hòa, thể chế chính trị mà còn vì bản thân cuộc sống của xã hội hiện đại. Đặc biệt, người Công giáo Pháp hiện nay cũng vượt qua những mặc cảm xung đột với thể chế thể tục, thậm chí, họ còn nhìn nhận rằng, bản sắc thể tục không chống lại bản sắc Công giáo và đã có sự hài hòa với tính thể tục.

Dần dần, giới nghiên cứu Pháp cũng đi đến khẳng định rằng, tính thể tục mà thể chế thể tục theo đuổi, ít nhất từ năm 1905 đến nay đã đem đến cho nước Pháp một giá trị tư tưởng, tinh thần quan trọng. Cuộc tranh luận về “thể tục” ở Pháp những năm gần đây diễn ra ở nhiều cấp độ: cá nhân, xã hội; trong ý thức công dân cũng như trong ý thức tôn giáo. Tóm lại, thể tục với người Pháp không chỉ là vấn đề tôn giáo mà còn là vấn đề chính trị - xã hội. Ở Pháp, lãnh đạo tôn giáo không thể can thiệp, định hướng tín đồ của mình trong bầu cử. Ngược lại, lãnh đạo tôn giáo rất tích cực thúc đẩy tín đồ tham gia bầu cử “phục hồi giá trị cho chính trị”¹... Năm 2002, Công giáo và Tin lành cũng tham gia vào “xã hội tranh luận”, khách quan đánh giá hai ứng viên Chiner và J.M. Le Pen,... Vậy là, các nhóm tôn giáo còn “giúp đỡ tính công dân cộng hòa và những thành tựu cơ bản của nền dân chủ”. Gauchet tóm tắt ý tưởng đó là quá trình cấu hình lại mối quan hệ giữa chính trị và tôn giáo.

1. M.Gauchet: *La démocratie centre elle-meme* (Nền dân chủ chống lại chính mình), Paris, Gallimard, 2002, p.108.

Dân chủ hóa xã hội và nhà nước thế tục

Thời đại ngày nay, “trách nhiệm chính trị” cũng đã thay đổi và do đó, vai trò của nhà nước cũng biến đổi sâu sắc. Sự tách rời nhà nước khỏi các quan niệm về con người và thế giới, cũng như khỏi các lý tưởng đạo đức (nói cách khác, nhà nước trung lập hơn với các khái niệm triết học và đạo đức, dĩ nhiên không phải nhà nước trung tính hoàn toàn về đạo đức). Triết lý về “nhà nước Cộng hòa Pháp” có biến đổi? Bản thân nền cộng hòa cũng trở nên “thế tục hơn” và tính biến đổi, hào quang của nhà nước dễ dãi quá trình thể chế hóa của thế tục hóa cũng “thường đi”.

Nhà nước (Pháp) hiện nay không cần đưa ra hệ thống phản tôn giáo để chống “cái tôn giáo thống trị” nữa. Nhà nước lo chuyện “quản lý nền dân chủ”, công nhận quyền cá nhân con người, đạo đức,... Đặc trưng “nhà nước” đang chuyển sang một nhà nước khiêm tốn khát vọng hơn¹,...

Với châu Âu nói chung, việc thừa nhận “tôn giáo” vốn đã chiếm ưu thế, nghĩa là “tính thế tục đã xác định”: tôn trọng quyền tự trị tương ứng của nhà nước và tôn giáo, không phân biệt đối xử, tính thế tục này luôn thừa nhận các đóng góp cho xã hội của tôn giáo.

Ở cấp độ châu Âu, tính thế tục không buộc phải hiểu là sự bất hợp tác giữa các tổ chức công nhà nước và các tôn giáo. Đa

1. Luc Rouban: “Science, éthique et valeurs politiques”, *Plaidoyer pour l'analyse politique*, Ponis Carf, 1989, p. 164.

số các nước châu Âu rất chú ý “lợi ích công cộng” dù trào lưu chống tăng lữ đây đó vẫn còn.

Giới nghiên cứu châu Âu như J. Willaime có cách nhìn mới về tính thế tục, đó là một quan niệm triết học (tư tưởng, tự do, chủ nghĩa nhân văn vô thần) bên cạnh các quan niệm tôn giáo, con người, thế giới; chứ không phải một hệ tư tưởng cao hơn, bao trùm lên các tôn giáo (Bi, Hà Lan có khái niệm “hệ thống cột trụ” là nhà nước). Ở đây, cộng đồng thế tục được thiết lập chỉ như một bộ phận đặc biệt của xã hội, bên cạnh là cộng đồng các tôn giáo.

Nhưng dù sao, cần lưu ý tình hình hiện nay đã khác: Thực tiễn của Pháp về tính thế tục diễn biến thiên nhiều về một tính thế tục thừa nhận vai trò xã hội của các tôn giáo, khiến cho Pháp hội nhập vào cấp độ chung của châu Âu. Chỉ có một tính thế tục nhằm chống tăng lữ để hoạt hóa trở lại thẩm quyền triết học của nhà nước và hạn chế quyền tự do tôn giáo mới có thể bị quá trình Âu châu hóa đe dọa mà thôi (J. P. Willaime).

2. XÃ HỘI THẾ TỤC VÀ CHUYỂN BIẾN TÍNH TÔN GIÁO

2.1. Xã hội hiện nay và tính thế tục

Khu vực xã hội và vai trò của tôn giáo trong xã hội hiện đại cho thấy các thay đổi xã hội quan trọng đang diễn ra. Nhìn bên ngoài, các thay đổi này góp phần tạo ra các mô hình khác nhau. Tôn giáo, cũng như các định chế khác, cũng bị ảnh

hưởng sâu sắc bởi các thay đổi lớn trong xã hội. Mặc dù tôn giáo có vẻ thích nghi và giữ vai trò quan trọng trong nhiều hình thái xã hội, các thay đổi lớn này vẫn liên tục đưa ra một số vấn đề quan trọng về khả năng tồn tại và phát triển của tôn giáo - và các định chế khác tại không gian riêng tư - trong việc tác động đến các phương diện rộng lớn khác của xã hội. Đặc biệt, các thay đổi lớn thuộc mối quan hệ giữa cá nhân và xã hội đang diễn ra, mà bất kỳ sự phân tích nào về bản chất sự thay đổi tôn giáo phải gắn kết với sự hiểu biết về các thay đổi chủ yếu khác trong cấu trúc xã hội.

Việc hiểu biết vai trò của tôn giáo trong các xã hội hiện đại đòi hỏi phân tích ngoài cấp độ cá nhân hay xã hội. Mối quan hệ giữa tôn giáo, quyền lực và trật tự trong các đấu trường xã hội và quốc tế vẫn là một vấn đề hết sức quan trọng trong ngành xã hội học. Vì sự tương thuộc kinh tế giữa các quốc gia ngày càng gia tăng, bối cảnh toàn cầu là một quan điểm hữu ích để hiểu về tôn giáo và chủ nghĩa hiện đại. Lịch sử gần đây cho thấy tôn giáo là một trong những lực lượng quan trọng nhất trong việc đề cập các vấn đề về tính hợp thức của quyền lực và trật tự đạo đức ở cấp độ toàn cầu.

Ngành xã hội học nói chung, kể từ thời Durkheim, Marx, Weber, Pareto, Simmel, cho đến thời Peter Berger, Thomas Luckmann, Pierre Bourdieu vẫn có một định hướng tiếp cận khách quan đối với thực tại xã hội. Riêng lĩnh vực xã hội học tôn giáo, trong khi vẫn chịu sự chi phối mạnh mẽ của định hướng tiếp cận này (vì thực ra, ngoại trừ Pierre Bourdieu, các tên tuổi cổ điển còn lại hầu hết đều đóng vai trò cốt yếu

trong việc khai sinh ra ngành xã hội học tôn giáo), vẫn không cảm thấy thực sự thoải mái với các hàm ý của hai chữ “khách quan”. Chúng ta không thể giả định tính ưu việt hay tất yếu của các thế giới quan tôn giáo vì giả định như thế là không còn giữ thái độ “khách quan”. Nhưng đồng thời chúng ta vẫn không thể biết được thế giới sẽ đi về đâu nếu không có sự góp phần của tôn giáo xuyên suốt trong lịch sử con người vì tôn giáo chưa bao giờ thực sự vắng bóng trong cuộc đồng hành với thế giới nhân văn.

Con người sẽ trở nên như thế nào khi phải đương đầu với sự thách đố ngày càng hùng mạnh hơn của các định chế công cộng - nhà nước hiện nay, đặc biệt là sức mạnh áp đảo của các tập đoàn kinh tế xuyên quốc gia, những tập đoàn hoàn toàn thoát ly khỏi sự ràng buộc của các chuẩn mực thông thường? Tôn giáo không hẳn sẽ đưa ra những đáp án đúng cho các câu hỏi nêu trên, nhưng phận sự và trách nhiệm của nhà xã hội học tôn giáo chính là phải quyết liệt nêu ra những câu hỏi như thế trong quá trình nghiên cứu của mình. Môn học này lưu ý mọi người rằng tôn giáo vẫn giữ vai trò thiết yếu trong sự gắn kết xã hội hiện đại. Các nghiên cứu về các tôn giáo dân sự, chủ nghĩa dân tộc, các mối tương quan nhà thờ - nhà nước trong các xã hội hiện đại và đang hiện đại hóa sẽ hữu ích cho chúng ta để thấu triệt vấn đề này. Chúng ta cần biết nhiều hơn về các quá trình nền tảng như tính hợp thức và quyền lực trong bối cảnh các xã hội hiện đại và sự tương thuộc kinh tế toàn cầu. Các tổ chức tôn giáo vẫn có vị trí quan trọng trong đời sống của nhiều người.

2.2. Xã hội thế tục và sự chuyển biến tính tôn giáo

2.2.1. *Thế tục hóa bên trong tính tôn giáo*

Định nghĩa đầu tiên của khái niệm *thế tục hóa bên trong* là của François-André Isambert. Theo nghĩa thứ nhất, thế tục hóa bên trong chỉ sự công nhận rằng có một số hoạt động thoát khỏi tính tôn giáo, từ quan điểm của chính các thiết chế tôn giáo. Ví dụ, tôn giáo công nhận có thể có một khoa học phạm tục mang tính tự chủ, nằm ngoài tính hợp lý và sự kiểm soát của giáo hội. Theo nghĩa thứ hai và cơ bản hơn, thế tục hóa bên trong có thể được hiểu như sự đặt lại câu hỏi về phương thức hoạt động của chính tôn giáo. Đây không còn là công việc về lãnh địa và thẩm quyền nữa mà liên quan đến chính chất lượng của tư duy và hành động tôn giáo có xu hướng muốn sắp ngang hàng với tư duy phạm tục.

Theo đó, C. Durham và J. Martinez - Turon đã cho ta thấy rõ hơn những vấn đề cập nhật của đời sống tôn giáo và tình trạng, cấp độ thế tục hóa hiện nay. Theo hai ông, xã hội hóa kéo theo quá trình cá thể hóa. Các cá nhân đối ứng với tính chất hàng loạt và vô danh của cuộc sống xã hội hiện đại bằng cách điều chỉnh lại ý nghĩa, mục tiêu và giá trị theo hướng tăng cường sự mạnh mẽ ý thức cá nhân, tự quyết đoán và tự nhận dạng bản sắc.

Một hậu quả của tình hình này là tôn giáo càng thêm bị nhìn nhận như công việc thực hành và ý nghĩa mang tính chất cá nhân, chứ không còn được nhận thức như thứ nghĩa vụ tập thể và cộng đồng. Tôn giáo bị tư nhân hóa và cá thể hóa,

thành ra các biểu hiện thiết chế và công cộng của tôn giáo trở nên ít ý nghĩa và ít trực quan hơn. Trong nhãn quan ấy, đà suy giảm của tôn giáo tại các xã hội hiện đại có lẽ được hiểu là mang tính chất bên ngoài nhiều hơn là thực tại, để phục vụ cho cá thể, phù hợp với cái nhìn không thiện cảm đối với các thứ thiết chế, và có thể bảo đảm rằng việc đi tìm ý nghĩa ở thế giới bên trong của ý thức, của lương tâm chính là nét đặc trưng cho mọi hình thức của thực tiễn xã hội tại các xã hội phức hợp.

Điều này có thể cắt nghĩa khoảng cách giữa mức tham dự công cộng tại các nghi lễ và tổ chức tôn giáo với mức công khai tự thừa nhận về tín ngưỡng, tôn giáo tư nhân¹. Tác giả Thomas Luckmann nhận định, tôn giáo và cuộc kiếm tìm tôn giáo không phải đang biến mất, thật ra vẫn đang tồn tại nhưng lặng lẽ hơn, trở nên thâm kín, mang tính chất cá nhân, cá thể, càng thêm vô hình, vô ảnh². Kết quả là tôn giáo vẫn tiếp tục duy trì được ý nghĩa xã hội mặc dù là một dạng vô hình trước công chúng và các phương án tín ngưỡng lựa chọn khác đối với tôn giáo, như chiêm tinh học, phiếm thần giáo (đạo ngẫu tượng/paganism), tĩnh tọa nhập định nội tâm (meditation), tôn giáo - sinh thái, thì lại đang gia tăng, vì đó rất có thể được coi như bằng chứng xác nhận tình hình này. Những hiện tượng tín ngưỡng tâm linh mới này, cho ta

1. Thomas Luckmann: *The invisible religion*, Macmillan New York, 1971.

2. Bruce: *Religion in modern Britain*, Ibir, p. 132.

thấy hiện nay khi nghiên cứu về thế tục hóa và xã hội thế tục không thể bỏ qua mối tương tác giữa tôn giáo, tín ngưỡng và tâm linh.

Trước đây, Weber đã luận chứng rằng động thái xã hội cơ tầng đã sản sinh nên việc thế tục hóa chính là duy lý hóa và đến nay đa phần các nhà xã hội học hiện đại đều nhất trí tán thành phán đoán này. Việc tổ chức lao động theo công nghệ và vai trò trung chuyển ngày càng gia tăng của công nghệ điện tử trong giao lưu, giao dịch xã hội, cả hai đều là những cấp độ của duy lý hóa. Công nghệ đang điều tiết thời gian hiện đại, phương thức hiện đại về sinh hoạt lao động và làm việc, hình thức hiện đại về trao đổi kinh tế, tất cả đều được công nghệ điều tiết y như trong các thời kỳ trước kia, khi tôn giáo đã điều tiết thời gian, lao động và giao lưu xã hội. Cuộc sống hiện đại không còn được sắp xếp theo lịch biểu các nghi lễ của giáo hội hay các đợt thánh lễ, linh nghiệm, các ngày thánh, mà chịu sự quy định của những thủ tục quan chức bàn giấy như đăng ký sinh, tử, cũng như sự lặp lại định kỳ đều đặn nhịp đi về từ nơi ở đến nơi làm việc, vận hành và chăm sóc phương tiện cơ khí, lao động theo ca kíp. Phương tiện và cứu cánh ở các xã hội hiện đại phải gắn liền với thủ tục và trình tự kỹ thuật hay tổ chức.

Thế là, mặc nhiên, người ta đã loại bỏ các mục tiêu siêu nghiệm, các tác động qua lại giữa các lực lượng tâm linh và vật chất, coi bỏ hình thái thần bí ở cuộc sống xã hội của con người cũng như ở những nhận thức về trật tự thiên nhiên. Người ta nhìn nhận rằng bệnh tật là hậu quả của một loại vi rút hay do

nhiễm khuẩn, nhiễm độc, thay đổi khí hậu là hậu quả của các hoạt động con người, sao chổi chẳng qua chỉ thuần túy là các khách thể vật chất mà quỹ đạo có thể vạch rõ và dự liệu được. Tại một thế giới mà xã hội được thiết lập theo trật tự duy lý, thì chỉ còn ít khoảng trống dành cho việc diễn giải và quy chiếu bằng tôn giáo, huyền bí hay siêu nghiệm.

2.2.2. Suy thoái tôn giáo thể chế

Suy thoái tôn giáo thể chế in dấu rõ nhất với Công giáo, tôn giáo có thể chế tiêu biểu. Những năm gần đây, tôn giáo chiếm giữ một vị trí ngày càng dễ nhận thấy trong đời sống xã hội, với những kết quả mà đã được mô tả khéo léo theo ý nghĩa của “sự lưỡng cực của sự linh thiêng”.

Mỗi nhà nước áp dụng thái độ nào đó đối với đời sống tôn giáo tồn tại trong các công dân của mình. Trong khi một số nhà nước tiếp tục duy trì một định hướng tôn giáo (ví dụ như phi thể tục) cụ thể, thì đa số đã sử dụng kiểu nào đó của hệ thống thể tục. Trong số các nhà nước thể tục, có một loạt các quan điểm tôn trọng đối với thể tục, duy trì sự trung lập của nhà nước nhưng cho phép các mức độ cao của sự hợp tác với các tôn giáo. Thái độ đối với thể tục có những hệ lụy quan trọng đối với sự thực thi các quy chuẩn quốc tế và hiến pháp bảo vệ quyền tự do tôn giáo và đức tin cũng như đối với sự tồn tại của các cộng đồng tôn giáo và đức tin trong xã hội.

Trong nghiên cứu tôn giáo, từ lâu, người ta đã coi mối quan hệ giữa tôn giáo và xã hội là một trong những mối quan hệ quan trọng và phổ biến nhất. Mối quan hệ này cho phép chúng ta thấy được “thực tại tôn giáo” quan hệ như thế nào đối với “thực tại xã hội” nói chung và hơn thế nữa, có thể rút ra những hệ luận, nhận định cần thiết cho việc thúc đẩy mối quan hệ này theo chiều hướng tích cực của xã hội, dù rằng cả hai thực tại đó đều không hướng tới việc loại trừ, hạn chế lẫn nhau.

Những thập niên gần đây, giới nghiên cứu xã hội học tôn giáo đặc biệt chú ý đến vấn đề *tính thích đáng của tôn giáo trong đời sống xã hội*, người ta coi đó là một trong những vấn đề lý thuyết thú vị, cấp bách nhất trong mối quan hệ qua lại giữa nhà nước và giáo hội, giữa luật pháp và tôn giáo.

Cuộc tranh luận về tính thích đáng của tôn giáo trong đời sống xã hội có vẻ như được tập trung vào hai khuynh hướng cơ bản sau đây:

Thứ nhất, trường phái *lý trí xã hội* của John Rawls. Khái niệm *lý trí xã hội* là ý tưởng về một nền dân chủ, nơi mà công dân hay nhà chức trách tìm cách công khai để thanh minh cho đường lối của mình, John Rawls đã viết: “Tôi cho rằng trong lý trí xã hội là học thuyết toàn diện về sự thật hay quyền lực được thay thế bởi ý tưởng giải quyết hợp lý mối quan hệ chính trị giữa công dân và những nhu cầu của tôn giáo,... Trung tâm của ý tưởng lý trí xã hội đó là có hoặc

không chỉ trích cũng không công kích bất cứ học thuyết nào, tôn giáo hay phi tôn giáo, ngoại trừ trường hợp học thuyết đó là không thể phù hợp được với bản chất của lý trí xã hội và một chính thể dân chủ..."¹.

Như vậy, trường phái này có khuynh hướng chấp nhận sự đa nguyên trong việc đánh giá và giải quyết mối quan hệ tôn giáo và xã hội.

Thứ hai, khuynh hướng *chính trị đại kết* của Michael Perry. Michael Perry, ngược lại, có khuynh hướng tìm đến một tiếng nói chung có thể có được. Dựa trên quan niệm *chính trị đại kết* (ecumenical politics) và *đối thoại chính trị đại kết* (ecumenical politics dialogue), ông cho rằng: "Chính trị đại kết thể chế hóa khái niệm riêng biệt về vị trí của tôn giáo trong đời sống xã hội và chúng ta nên đấu tranh như thế nào với những khác biệt sâu sắc nhất trong lĩnh vực đời sống công cộng. Mục đích của chúng ta không phải là tạo ra một quảng trường công cộng trống trụi, nơi mà toàn bộ tôn giáo bị loại trừ, hay cũng không phải là một quảng trường công cộng thiêng liêng với bất kỳ tôn giáo nào được chính thức hóa hoặc bán chính thức hóa. Quảng trường công cộng dân sự đó có công dân thuộc tất cả các đức tin tôn giáo hoặc không có tôn giáo tham dự với nhau trong cuộc hành trình dân chủ..."².

1. John Rawls: *The idea of public reason revisited*, Utah, 1997.

2. Michael Perry: *Morality, politics and law*, Oxford University Press, 1988.

Khuynh hướng của Michael Perry có vẻ lý tưởng trong đời sống hiện tại, là một đường hướng tích cực trong viễn tưởng giải quyết mối quan hệ giữa tôn giáo và xã hội.

Nhân loại đã bước vào những thập niên đầu của thế kỷ XXI, những gì đang diễn ra trong quan hệ tôn giáo và xã hội cho thấy, cả trên phương diện lý thuyết và thực tiễn còn đặt loài người trước nhiều thách đố. Tuy vậy, những kinh nghiệm thành công cũng không ít.

Trong cái nhìn như thế, chúng ta cần gấn những gì đang diễn ra của sự nghiệp đổi mới đường lối chính sách tôn giáo ở nước ta với những kinh nghiệm của thế giới. Theo đó, có lẽ về phương diện lý thuyết, theo chúng tôi, cần kết hợp cả hai khuynh hướng lý thuyết nói trên, cùng với những quan điểm có tính nguyên tắc của Đảng, Nhà nước ta.

2.2.3. Biến chuyển “chức năng xã hội” của tôn giáo

Thông thường khi nghiên cứu mối quan hệ này, chúng ta thường chú ý trước hết đến mối quan hệ qua lại ở những mặt biểu hiện của chúng. Nhưng về mặt phương pháp luận đó lại không phải là mục đích cuối cùng của nghiên cứu, điều quan trọng hơn là chúng ta phải rút ra được những khả năng của “chức năng xã hội của tôn giáo” sao cho phù hợp. Về điều này J. P. Willaime có viết: “Cách tiếp cận xã hội học về tôn giáo không tự biến thành sự nghiên cứu về các mối quan hệ qua lại giữa tôn giáo và xã hội, biến thành xã hội học của từ *và*: tôn giáo *và* kinh tế, tôn giáo *và* chính trị, tôn giáo *và* giáo dục, tôn

giáo và sức khỏe... Nó không tự biến thành điều trên ngay cả khi việc nghiên cứu về sự giao thoa giữa tôn giáo và các lĩnh vực hoạt động khác là một phần không thể chối cãi được trong nhiệm vụ nghiên cứu của nó"¹.

Gợi ý này của J.P. Willaime cho thấy mối quan hệ của tôn giáo và xã hội trong điều kiện hiện nay đã khác trước, không còn là hai thực tại đứng cạnh nhau mà đã có sự xâm nhập, giao thoa ngày càng sâu sắc. Nói cách khác "chức năng xã hội" của tôn giáo đã có những thay đổi khá căn bản.

Dưới góc nhìn xã hội - lịch sử cũng cho thấy, không thể đóng khuôn *cái tôn giáo* bó hẹp trong các hoạt động tôn giáo cụ thể, mà hơn thế cũng cần phải coi chúng như những hiện tượng văn hóa, xã hội có ảnh hưởng trong những lĩnh vực khác nhau của đời sống xã hội. Khi các tôn giáo "nói về lao động, kinh tế, đời sống gia đình, giáo dục, chính trị"... thì chúng ta cũng cần hiểu rằng, "ngôn ngữ ấy của tôn giáo" chính là những phương cách ứng xử của tôn giáo trong xã hội. Gần đây ở nước ta, nhiều nhà nghiên cứu và cả giới quản lý cũng đã nói đến "nguồn lực xã hội của tôn giáo".

Nếu diễn tả theo ngôn ngữ triết học thì đó là cách mà các tôn giáo gắn nó với hình ảnh của con người và thế giới, bằng việc sắp đặt thứ tự của các hoạt động ấy, gắn cho nó những ý nghĩa tôn giáo và xã hội, mong muốn một cách tích cực hoặc tiêu cực theo cách nhìn của xã hội. Dù sao, chính trong những hoạt động xã hội tôn giáo đã xây dựng nên một dạng

1. J. P. Willaime: *Religions et modernité*, Ibid, p. 89.

tin thần, những “dạng con người” không hoàn toàn có sẵn trong kinh điển của các tôn giáo.

Nghiên cứu tác động qua lại giữa tôn giáo và xã hội, chúng ta có những chỉ dẫn kinh điển. Marx nhấn mạnh yếu tố kinh tế như những nền tảng quyết định cho tôn giáo và đời sống tôn giáo trong cái nhìn duy vật biện chứng. Trong khi đó Tocqueville lại khai thác khía cạnh thể chế chính trị tôn giáo và dân chủ.

Ông hay dùng cụm từ “đức hạnh của tôn giáo”¹ và nhấn mạnh rằng, tôn giáo có khả năng giáo dục trách nhiệm xã hội, góp phần khắc phục những khiếm khuyết của chủ nghĩa cá nhân. Tuy vậy, hạn chế ở ông là khuynh hướng đề cao tôn giáo trong nền dân chủ và đồng nhất tôn giáo với sự thống trị xã hội.

Durkheim gọi cho ta những kinh nghiệm về tôn giáo và những liên hệ xã hội. Ông nhấn mạnh tính hữu ích xã hội của tôn giáo, cũng như tính năng động của tình cảm tôn giáo. Đồng thời, ông cũng không quên chức năng gắn kết xã hội của tôn giáo, thậm chí còn cho rằng “tư tưởng xã hội là linh hồn của tôn giáo”. Nhược điểm của ông là thiếu sự phân biệt rạch ròi giữa “xã hội tôn giáo” và “xã hội dân sự”.

Với Max Weber, lại gọi cho ta tôn giáo và duy lý hóa (rationalisation). Ông cho rằng “tôn giáo là hành động tập thể đặc biệt” và có khả năng song hành với sự gia tăng tính duy lý trong đời sống xã hội.

1. H. Riffault et J. Tchernia: “Les Européens le travail: un rapport plus personnel”, *Futuribles*, N° 277, 2002, p. 70.

Một trong những đóng góp độc đáo của Max Weber là ông đã phát hiện ra rằng, *thế giới tôn giáo không chỉ là tập hợp của những biểu tượng*. Ông quan tâm đến những ứng xử thực tế của các tôn giáo trong đời sống xã hội và đưa ra định nghĩa nổi tiếng về cái *ethos* - có nghĩa là sự quan tâm về mặt đạo đức, kinh tế của nhiều tôn giáo thế giới, đặc biệt là cách để xác định được những đạo đức tôn giáo (tiêu biểu là đạo Tin lành) có thể dẫn đến những hành động đặc thù trong cuộc sống, đến những cách ứng xử trong các lĩnh vực khác nhau về chính trị, nghệ thuật, kinh tế, tình dục, việc làm,....

Những điều này trong điều kiện ngày hôm nay vẫn tiếp tục kích thích chúng ta suy nghĩ về tác động qua lại giữa tôn giáo và xã hội. Chắc chắn rằng ngày hôm nay, rất ít ai lại nghĩ rằng, tôn giáo chỉ là những *thế lực đối nghịch trần gian*; hoặc là những phương tiện *siêu thoát thực tại*,...

Chúng ta vẫn nhớ rằng, từ luận đề của Max Weber, ngay đầu thế kỷ XX người ta còn tranh cãi rằng, có phải *giá trị của lao động sẽ là thế tục khi không còn dựa* trên những thúc đẩy của tôn giáo? Rõ ràng ngày hôm nay, lao động vẫn còn là một giá trị trong xã hội hiện tại, ngay cả trong những xã hội phi thế tục hoặc rất ít tính thế tục.

Xã hội tục hóa và những giá trị lao động vẫn là một chủ đề quan trọng của mối quan hệ tôn giáo và xã hội. Ngày nay, người ta đã có thể dễ dàng nhất trí rằng, *việc làm ngày nay đã được chuyển từ “nghĩa vụ tôn giáo” sang một “nghĩa vụ thế tục”*. Nói cách khác như một nhà xã hội học tôn giáo nổi tiếng

“đó là sự chuyển từ sự giải thoát thần thánh sang giải thoát thân thể”¹.

Nhiều tôn giáo lớn trên thế giới cũng đã có sự chuyển biến về thần học, giáo lý khá căn bản, ít nhất từ giữa thế kỷ XX trở lại đây. Tinh thần chung là, xu hướng nhập thế đã trở nên phổ biến với nhiều cấp độ khác nhau. Dường như, thời đại hiện nay, các “tôn giáo xã hội” - nếu có thể gọi như vậy - đã trở thành những thực tại xã hội có nhiều vị thế hơn.

Sự xuất hiện học thuyết *Xã hội Công giáo* (trong giới Công giáo Việt Nam còn gọi là *Giáo huấn xã hội Công giáo*) từ cuối thế kỷ XIX thời Giáo hoàng Leo XIII đến nay có thể coi là một ví dụ điển hình. Học thuyết này đến nay đã trở thành một vũ khí quan trọng của Tòa thánh trong việc đối thoại, cạnh tranh với xã hội thế tục. Từ chỗ đưa ra những quan điểm chung và bao quát về những vấn đề như chủ nghĩa tư bản, chủ nghĩa cộng sản, lao động, việc làm,... đến những vấn đề cập nhật của đời sống xã hội hôm nay như chiến tranh và hòa bình, môi trường sinh thái, đạo đức, sinh học, bình đẳng giới,... Giáo hội Roma đã thúc đẩy khuynh hướng nhập thế, hiện diện xã hội của mình trong bối cảnh toàn cầu hóa, hậu hiện đại.

1. Liên quan đến vấn đề “sự thế tục hóa lao động” (*sécularisation du travail*), đã trải qua hai giai đoạn: Giai đoạn thứ nhất “chuyển lao động theo sự giải thoát tôn giáo sang lao động theo giải thoát trần thế”. Giai đoạn thứ hai triệt để hơn, lao động được coi như một ân huệ, nó không còn là một nghĩa vụ bắt buộc..., như chính Marx cũng đã từng nói.

Như vậy, từ lý thuyết đến thực tiễn, theo chúng tôi, trong thế giới hôm nay, sau gần hai thế kỷ tôn giáo “*lùi bước và khép vào đời sống cá nhân*”, “*cái tôn giáo*” hôm nay lại hiện ra với những chiều kích xã hội sâu rộng, bản thân các thực tại tôn giáo đã trở thành một *nguồn lực xã hội* mà các nhà nước thế tục phải tính đến, khai thác và phát huy những năng lực của nó. Theo lôgích ấy, chính sách tôn giáo hiện nay càng phải có cách nhìn như thế để điều chỉnh, hoàn thiện sao cho thích hợp. Theo chúng tôi, đó cũng là một trong những điểm mấu chốt của việc tiếp tục hoàn thiện, đổi mới chính sách tôn giáo.

David Voas trong một bài viết đã cho chúng ta thấy một số nét cơ bản sự biến chuyển của tính thế tục trong những thập kỷ gần đây. Trước hết, theo ông, nếu như ở nửa cuối thế kỷ XX, nhiều người còn băn khoăn rằng thuyết thế tục hóa chỉ là ý tưởng của *chủ nghĩa ngoại lệ châu Âu*, thì ngày nay một quan điểm như thế đã trở nên lỗi thời, điều mà chúng ta đã thấy rõ trong *Tuyên ngôn toàn thế giới về tính thế tục* (Paris, 2005). Ông viết một cách hóm hỉnh rằng: “Đến nay, rõ ràng châu Âu là con cừu đầu đàn, chứ không phải là ngoại lệ”¹.

Đáng chú ý hơn, khi đánh giá những chuyển biến của tính thế tục, tác giả tập trung phân tích những điểm chủ yếu sau đây:

Thứ nhất, ở các xã hội thế tục, đặc biệt là ở Âu - Mỹ, tính thế tục ngày nay đã gắn chặt cấp độ cá nhân cũng như cấp độ

1. D.Voas: “The Continuing Secular Transition”, *The role of religion in modern societies*, *Ibid*, p. 45.

xã hội. Điều này được thể hiện qua các số liệu Khảo sát các giá trị toàn cầu (WVS). Từ đây, cũng như nhiều học giả khác, ông cho rằng sự dự đoán trung tâm của lý thuyết hiện đại hóa đã tìm thấy sự hỗ trợ rộng rãi, đó là sự phát triển kinh tế còn gắn với những thay đổi lớn trong việc thịnh hành các giá trị và đức tin: Thế giới quan của các xã hội giàu có cũng khác biệt một cách rõ rệt với thế giới quan của các xã hội nghèo. Tác giả cũng đưa ra một ví dụ khá tiêu biểu là tỷ lệ sinh đẻ trong quan hệ với tính tôn giáo, có những tôn giáo không cho phép người phụ nữ có ít con, ở các quốc gia mà đạo Hồi là tôn giáo lớn, mỗi phụ nữ đều sinh khoảng 6-7 người con.

Một số nghiên cứu khác, đặc biệt từ năm 2000, cho thấy hai biến số kinh tế (GDP/đầu người và tỷ lệ thất nghiệp trong khu vực công nghiệp) chiếm 42% sự biến đổi trong các cấp độ giá trị truyền thống đối lại với các *giá trị thế tục theo lý trí* trên khắp 65 nước; sự bổ sung của các biến số thuộc các vùng văn hóa khác nhau cũng điều chỉnh trên dưới 75% giá trị. Việc các học giả áp dụng lý thuyết bên cung và bên cầu đã củng cố sự giải thích. Từ đó, người ta có thể nhận ra sự tác động tích cực hoặc tiêu cực của các giáo hội (Inglehart & Baker, 2000); (McCleary & Barro, 2006),...

Thứ hai, việc áp dụng lý thuyết mô hình kinh tế tôn giáo, theo tác giả, rõ ràng là một đóng góp quan trọng trong việc nghiên cứu sự chuyển biến của tính thế tục hiện nay, mà dù muốn hay không cũng khó có thể trì hoãn hay tránh né. Voas viết: “Mô hình kinh tế tôn giáo có vai trò rõ rệt ở đây, ít nhất không ít học giả đã có thể sử dụng nó một cách cởi mở

trong cách nhìn tích hợp khi vận dụng lý thuyết bên cung và bên cầu”¹.

Nhưng câu chuyện này cũng phức tạp như phân tích tính thể tục, tính tôn giáo của các nước, các khu vực khác nhau. Tác giả (Đỗ Quang Hưng) lưu ý rằng, có rất nhiều trường hợp đặc biệt. Chẳng hạn nhận định chung rằng, trình độ thể tục hóa thường đi liền với sự phát triển kinh tế lại không hề phù hợp với Mỹ. Nước Mỹ, một mặt vẫn giữ được “đặc điểm then chốt của tấm màn linh thiêng”, số người Mỹ có tôn giáo thậm chí còn cao hơn Iran (Moaddel & Azadarmaki, 2003). Hơn thế nữa, một số quan điểm cho rằng thế giới quan tôn giáo thậm chí còn được giữ lại và tăng cường cho nền cộng hòa ở Mỹ, trong khi ở châu Âu, tấm màn linh thiêng đã dần dần được cuộn lại.

Ở châu Âu, thế kỷ XVII, XVIII, và đặc biệt XIX, tại Vương quốc Anh, đã có một nền kinh tế tôn giáo sôi động. Mức độ tham dự lễ trọng ở các nhà thờ Anh quốc hằng tuần lúc đó cũng như ở xứ Wales đã đạt trên 60%... Vương quốc Anh thời kỳ Victoria và Mỹ sau nội chiến, dù cách nhau một thế kỷ nhưng có một điểm tương đồng là họ đều dựa trên nguyên lý chính trị tư tưởng - sự siêu việt về đạo đức; sự vô song quân sự; và sự *quan phòng của Thiên chúa*. Họ cũng đều tự tin vào nền kinh tế tôn giáo của mình. Nhưng rõ ràng, ngày nay, con đường của sự thể tục hóa cũng như nền kinh tế tôn giáo của họ hiện rất khác nhau. Trở lại với nước Mỹ, thật đặc biệt khi họ

1. D.Voas: *The role of religion in modern societies*, Ibid, p. 46.

là một nhà nước thế tục không đề cao chủ nghĩa thế tục, ngược lại nhấn mạnh tầm quan trọng của *tính thế tục và tôn giáo dân sự* song lại có nền kinh tế phát triển bậc nhất.

Đối với việc nhìn nhận, đánh giá sự chuyển biến của tính thế tục hiện nay, kể cả ở cấp độ “thực thi” thế tục hóa (kiểm soát xã hội và lựa chọn cá nhân; ảnh hưởng của chính sách công và những “không gian tạm thời” trong sự chuyển biến tính thế tục), Voas cũng cho rằng, đây là một vấn đề hết sức phức tạp khi gắn với những thay đổi trong xã hội hiện đại, khiến ông phải khép vấn đề bằng nhận xét thận trọng đặc biệt: “Tất cả chúng ta sẽ nằm trong mộ của chúng ta trước khi sự thật về thế tục hóa được biết”¹.

Như vậy, mặc dù cho đến nay chúng ta khó có thể có một mẫu hình thế tục hóa chung cũng như những biến thể của tính thế tục, nhưng chắc chắn rằng sự biến chuyển của tính thế tục luôn gắn liền với xã hội hiện đại/ hậu hiện đại cũng như giai đoạn mới của *tính hiện đại* mà có người gọi nó là *cực hiện đại*. Nói cách khác, xã hội thế tục ngày nay không chỉ đòi hỏi “thoát khỏi tôn giáo” trong đời sống công cộng mà còn “tự chủ hóa dần dần các lĩnh vực của xã hội, gây ảnh hưởng chi phối lên nhiều ý nghĩa và thiết chế tôn giáo”. Trong lôgic như thế, chúng ta có thêm một góc nhìn để xem các tôn giáo, tính tôn giáo thích ứng như thế nào trong môi trường xã hội thế tục đang biến động.

1. D.Voas: *The role of religion in modern societies*, *Ibid*, p. 48.

2.2.4. *Thế tục hóa và sự “gọt dũa” tính tôn giáo*

Nghiên cứu quá trình *trần tục hóa* và *thế tục hóa* mà chúng ta đã đề cập ở phần trên, O. Bobineau và S. Tank-Storper có nhận xét tinh tế rằng, xã hội thế tục đã “gọt dũa” tôn giáo theo ba hướng chính: sự suy tàn của những tôn giáo có bề dày lịch sử; tiến hành một phong trào trần tục hóa trong nội bộ và những “tái tạo lòng tin”¹.

Bên cạnh sự suy giảm về thể chế, quyền bính giáo hội cũng như sự suy giảm của thực hành tôn giáo, đời sống Công giáo trong các xã hội ở Âu châu lại xuất hiện khuynh hướng ngược lại, đó là *trần tục hóa*, nghĩa là đời sống đạo gắn chặt với đời sống trần tục ở đây, ngay lúc này, kể cả ước nguyện được cứu rỗi.

Điều này được diễn ra sau Chiến tranh thế giới thứ nhất, bắt đầu từ sự đổi mới thần học cho tới sinh hoạt phụng vụ trong Công giáo ở Pháp. Người ta có cảm giác rằng, từ giữa thế kỷ XX, khi Kitô giáo châu Âu bước vào giai đoạn hậu hiện đại thì cũng là lúc một thế giới đang rạn nứt, làm lung lay bộ khung xã hội tôn giáo vốn đã được lập nên từ Công đồng Trente (1545-1563) ở Tây Âu. Rồi sau Chiến tranh thế giới thứ hai, những thay đổi sâu sắc về xã hội và kinh tế đã mở ra một kỷ nguyên mới của giáo hội: những khái niệm khoảng cách, nghi thức và trung thành đã được xem xét lại một cách toàn diện.

1. O. Bobineau và S. Tank-Storper, *Sociologie des religions*, *Ibid*, p. 69.

Những đảo lộn thật sự đã diễn ra ở Công đồng Vatican II (1962-1965), khi Giáo hội La Mã từ bỏ nhiều thứ độc quyền. Riêng với đời sống tôn giáo, thế giới Công giáo truyền thống như đã cáo chung để chuẩn bị bước vào thời đại *hậu Kitô giáo*, như không ít nhà nghiên cứu Pháp đã nhận định... Riêng với thể chế thể tục của nước Pháp thì đây cũng là một điều kiện khách quan khiến nhà nước cũng phải tăng cường hơn sự điều chỉnh trong luật pháp cũng như trong đời sống dân sự.

2.2.5. Tác động của xu thế cá thể hóa niềm tin tôn giáo

Từ thập niên 1970, giới xã hội học tôn giáo để tâm nhiều hơn hiện tượng “chuyển đổi tôn giáo” ngày càng lan rộng trong đời sống tôn giáo thế giới. Chuyển đổi tôn giáo ngày nay được hiểu không chỉ là sự biểu hiện của những xu trào, những hiện tượng tôn giáo quen thuộc như việc cải đạo (convertir), sự chuyển biến của các giáo phái, hệ phái mà còn là sự biến đổi chiều sâu từ trong lòng các thực thể tôn giáo, trước hết là sự chuyển biến của tính tôn giáo, tâm thức tôn giáo, tình cảm tôn giáo,... vốn là những khái niệm căn bản của “tôn giáo”.

J. P. Willaime đưa ra một nhận định đáng chú ý có tính cách bao quát về sự chuyển biến của tính tôn giáo trong bối cảnh toàn cầu hóa: “Hiện nay, tôn giáo đang đứng giữa lôgích của tính cá nhân hóa và là tính toàn cầu hóa. Lôgích cá nhân hóa sinh ra như một dạng của *do it yourself* (nguyên bản tiếng Anh, nghĩa là “hãy tự mình làm”) - để kích động những người lựa chọn tôn giáo theo nguyên tắc này từ bỏ việc gắn với thể

chế tôn giáo, cũng như tìm kiếm hoặc thử nghiệm ở tôn giáo khác. Trong khi đó, tính lôgích của toàn cầu hóa lại khiến cho tâm thức tôn giáo được mở rộng ra và kéo những tôn giáo nổi tiếng ở rất xa lại gần hơn...".

Trong tiểu luận nghiên cứu rất giá trị này, tác giả cũng đã có những nhận xét đáng chú ý riêng về xu hướng cá thể hóa tôn giáo mà ông coi là xu hướng quan trọng và tiêu biểu nhất trong sự chuyển đổi tôn giáo ở châu Âu cũng như nước Pháp từ giữa thế kỷ XX trở lại đây. J.P.Willaime viết: "Sự giám sát về tính thể chế và sự giải văn hóa của Kitô giáo, dẫn đến tình trạng vô tổ chức trong tôn giáo, đã cho thấy rõ sự phân tán về mặt xã hội và văn hóa của tâm thức tôn giáo. Nói cách khác, tôn giáo ngày nay dường như ít được cấu trúc trên cơ sở xã hội và văn hóa. Nằm giữa sự toàn cầu hóa và cá nhân hóa, chính các tôn giáo đã nhận thấy biên giới của mình trong các quốc gia tượng trưng, sự xói mòn và trở nên mờ nhạt của bản sắc tôn giáo, sự khó minh định và lỏng lẻo. Chúng ta đang ở thời đại của chủ nghĩa hỗn hợp, của sự pha trộn các truyền thống: các biên giới biểu tượng tôn giáo đã có nhiều lỗ hổng và các cá nhân đứng trước rất nhiều sự mời gọi".

Giới xã hội học Âu - Mỹ có cách nhìn chung là, cần phải bắt đầu từ việc nhận thức lại định nghĩa tôn giáo, thông qua việc tiếp cận xã hội học của sự kiện tôn giáo, tương ứng như một sự kiện xã hội để cắt nghĩa sự biến đổi ấy. Tuy vậy, cái nhìn châu Âu, nhất là giới xã hội học Pháp, từ Henchelin, Y.Lambert, F.Champion đến J.P.Willaime thường nhấn mạnh sự chuyển đổi niềm tin tôn giáo trong sự tác động của truyền thống

duy lý hóa (M.Weber) hoặc tôn giáo - xã hội của Durkheim. Trong khi đó, các nhà xã hội học Mỹ, từ Bellat, P.Berger đến Smith lại chú ý đến vai trò của sự phát triển “thị trường tôn giáo”, trong đó sự chi phối của quy luật cung và cầu, cũng như sự chuyển đổi của tính tôn giáo như một thứ “hàng hóa”, trong bối cảnh thế giới hậu - hiện đại.

Có thể nói, trong sự “chuyển đổi tôn giáo” hiện nay, theo chúng tôi, xuất phát từ vấn đề căn bản là sự biến đổi của tính tôn giáo và tâm thức tôn giáo, những khái niệm rất căn bản phản ánh tính chất, đặc điểm, thái độ của cá nhân và cộng đồng đối với tôn giáo mà họ lựa chọn. Vấn đề là ở chỗ, như nhiều nhà nghiên cứu nhận xét, từ thập niên 1970, trong bối cảnh phục hồi của tôn giáo trên toàn cầu, một xu trào tái “khôi phục phép màu” (charistique) như phát hiện của nhà xã hội học nổi tiếng người Mỹ là P. Berger và được ông khái quát trong khái niệm “xu hướng giải thế tục hóa”.

Các nhà xã hội học Pháp rất quan tâm đến mối quan hệ giữa tính hiện đại và tôn giáo. Trong các luận điểm nổi tiếng của Gauchet, Monod, tính hiện đại đều được xác định bởi đặc trưng là “sự thoát khỏi tôn giáo”, dù rằng điều đó cũng khó được minh định, nhưng vẫn có ảnh hưởng đến cách nhìn của giới xã hội học. Qua thực tiễn của đời sống tôn giáo thế giới, bên cạnh tác động của tính hiện đại, còn phải tính đến môi trường các nhà nước thế tục với nguyên tắc phân tách và những triết lý chính trị của chủ nghĩa thế tục, khiến người ta đã từng nghĩ rằng tôn giáo sẽ lụi tàn. Với những phát hiện của P. Berger và những người khác, khái niệm “giải thế tục hóa” đi

liên với lý thuyết mới mẻ “thị trường tôn giáo”, một cái nhìn mới về “số phận” của các tôn giáo trong xã hội hiện đại đã hình thành. Lý giải về hiện tượng quan trọng, “các tôn giáo đã sống sót trước tính hiện đại” như phát hiện của P. Berger được J. Séguay phân tích: “Các tôn giáo không những sống sót trước tính hiện đại và tục hóa mà còn có hướng phát triển. Đó là tính hiện đại “sản xuất” ra tính tôn giáo, kết cấu tôn giáo theo hình ảnh của nó, hài hòa với điều kiện văn hóa xã hội và đó là một thứ tôn giáo “trong tự do” (en liberté)”.

Các nhà xã hội Pháp từ đó đưa ra những nhận định khác trong mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại. Chẳng hạn, họ đưa ra luận đề về sự phục hồi và đổi mới tôn giáo trong các xã hội Âu - Mỹ, đã diễn ra mà không nhất thiết mâu thuẫn với sự phát triển của chủ nghĩa thế tục. Điều quan trọng hơn là, giới xã hội học Pháp đã có những đóng góp khác rất quan trọng về xu hướng biến chuyển của tính tôn giáo trong khung cảnh châu Âu. Từ cái nhìn tương đối đồng thuận về sự biến đổi tôn giáo ở khu vực này liên quan đến đời sống tôn giáo của cá nhân, các cộng đồng tôn giáo khi châu Âu đã chấp nhận đa nguyên hóa đời sống tôn giáo, tất cả đã tạo nên sự chuyển đổi tôn giáo quan trọng, đã xuất hiện ba xu hướng liên quan đến vấn đề cốt lõi của niềm tin tôn giáo: xu hướng cá thể hóa niềm tin, xu hướng xúc cảm tôn giáo và xu hướng “cứu rỗi ngay trong thế giới này”, nói cách khác là xu hướng “hướng tới trần gian”,...

Có thể nói, sự biến đổi về tính tôn giáo cơ bản và quyết định nhất vẫn là xu hướng cá thể hóa niềm tin như chúng tôi

đã nêu vấn đề. Dưới đây, trước hết chúng tôi muốn cắt nghĩa lôgích của sự biến đổi quan trọng này của đời sống tôn giáo.

Nhận định này cho thấy một đặc tính quan trọng của xu thế cá thể hóa tôn giáo trong xã hội hiện đại và thế tục hóa cũng như xu thế toàn cầu hóa, những yếu tính cơ bản tạo nên các tôn giáo truyền thống trong lịch sử, nhất là các tôn giáo thế giới như: cơ sở xã hội và tộc người, văn hóa và tâm thức tôn giáo,... đã bị phai nhạt. Đây là những yếu tố khách quan chủ yếu dẫn đến sự chuyển đổi tôn giáo hiện nay.

Lưu ý rằng, sự chuyển đổi tôn giáo còn phải được nhìn nhận trong những văn cảnh rộng lớn hơn. Xu thế toàn cầu hóa dễ nhận thấy trong lĩnh vực kinh tế và văn hóa, nhưng cũng được không ít các nhà nghiên cứu cho rằng, đã tác động, đảo lộn đời sống tôn giáo và dường như đã có cả xu hướng toàn cầu hóa tôn giáo. Xu hướng mới mẻ và quan trọng này thể hiện trước hết ở những biến chuyển của “thế giới Tin lành”, Công giáo, thậm chí cả với Phật giáo, Ấn giáo,...

Riêng với sự chuyển biến của đời sống đức tin, nhiều nhà nghiên cứu đã chú ý ở cả hai tầng cấp: xu hướng cá thể hóa niềm tin diễn ra song song với lôgích của toàn cầu hóa niềm tin. Chính các tôn giáo đứng trước sự tác động của hai xu thế đối nghịch nhau đã biến chuyển theo những chiều kích chưa từng có. Thậm chí, tính tôn giáo, tâm thức tôn giáo là những giá trị căn bản của một “tôn giáo” cũng thay đổi mạnh mẽ và bất ngờ. Có những nhà xã hội học tôn giáo đã gọi hiện tượng đó là sự xói mòn bản sắc tôn giáo và các cá nhân tôn giáo cũng

khó khăn khi việc minh định các đường biên giới này, trong thời đại của một chủ nghĩa hỗn hợp, pha trộn giữa truyền thống và hiện đại.

Các nhà xã hội học tôn giáo, như đã nói ở trên, cũng rất chú ý đến “những đặc trưng của thể tục hóa hoặc những di sản chung của tính thể tục” đối với các cá thể tôn giáo.

3. CHỦ NGHĨA THỂ TỤC VÀ TÍNH TÔN GIÁO

3.1. Sự thay đổi vai trò của tôn giáo và đức tin trong xã hội

Trong xã hội phát triển, chúng ta cần tìm ra một cách nào đó để sống cùng nhau. Tại sao những người thể tục lại nghĩ điều này là đặc biệt quan trọng khi nói đến đức tin và không đức tin tôn giáo?

Điều này được A.C. Grayling gọi là “chủ nghĩa thể tục xã hội”. Một nguồn khảo sát “Những thái độ xã hội ở Vương quốc Anh”, đã xem xét sự thay đổi trong 25 năm từ năm 1983 đến 2008. Tóm tắt của khảo sát đã chỉ ra:

- Đức tin tôn giáo nhìn chung đang suy giảm.
- Sự suy giảm này là lớn nhất trong những người Kitô giáo.
- Tỷ lệ người vô thần và theo bất khả tri tăng.

Bất chấp số lượng tổng thể của những người tin và không tin, khảo sát còn cho thấy một số những thực tế thú vị khác:

- Chỉ có một thiểu số người tôn giáo là đặc biệt mộ đạo.
- Nhiều người tôn giáo không đồng ý với những ý kiến của các lãnh tụ giáo hội của họ về những vấn đề quan trọng.
- Phần lớn người ta nghĩ tôn giáo và chính trị không được trộn chung.

Vậy trở lại câu hỏi: Ở các nền dân chủ khác nhau làm thế nào để sống cùng nhau mà tất cả chúng ta có thể đồng ý? Điểm mấu chốt của giải pháp cần có là sự công bằng cho mọi người. Một sự công bằng, được tranh luận, là ở đó “không có một hệ thống đức tin chi phối hoặc có vị trí đặc quyền trong các chính thể và các thực hành của xã hội”.

Điều này một lần nữa là sự khẳng định mạnh mẽ chủ nghĩa thế tục và giá trị của nó cho mọi người, dù là có tôn giáo hay không.

Trong một xã hội bị chia rẽ nhiều hơn về tôn giáo, chủ nghĩa thế tục càng cần hơn vì càng nhiều khác biệt hơn giữa con người, thì nguy cơ một nhóm có thể định chi phối và áp đặt các giá trị và các hành xử lên những nhóm khác càng lớn.

Điểm này chứng minh rằng các tôn giáo trên khắp thế giới đã từng là những “kiến trúc sư” của hàng thế kỷ bất hòa và đổ máu. Nhiều nhận xét cho rằng người càng tin tôn giáo mạnh mẽ càng sẵn sàng chuẩn bị để chết và giết vì đức tin của họ. Các cuộc đánh bom ở London năm 2005 là một sự gợi nhớ thực tế này,...

Chủ nghĩa thể tục cung cấp một công cụ để học cách sống cùng nhau là một giải pháp thực tế cho xung đột tôn giáo bằng việc bảo đảm rằng nhà nước thể tục không ủng hộ bất kỳ tôn giáo nào hay đứng về bất kỳ bên nào; một nhà nước thể tục có thể bảo vệ quyền của mọi người để được tự do lựa chọn điều để tin hay không tin, trong khuôn khổ pháp luật. Cách tiếp cận này không bảo đảm một kết thúc cho xung đột tôn giáo, nhưng cung cấp cơ chế để giảm bớt xung đột.

3.2. Chủ nghĩa thể tục có thực hiện trong thực tế không?

Các nước được đề cập trong phần viết dưới đây đều có hiến pháp tuyên bố mình là những nhà nước thể tục. Một số nhận xét cơ bản là:

- Chủ nghĩa thể tục thực hiện ở nhiều các xã hội khác không phải là không có thách thức nhưng đã cung cấp khuôn khổ tốt nhất cho việc giải quyết khác biệt một cách công bằng và an toàn;
- Các nhà nước thể tục không phải là “các nhà nước vô thần”;
- Chủ nghĩa thể tục có những mô hình khác nhau.

Những thách thức đối với những người thể tục là giải thích chủ nghĩa thể tục, mô tả tầm nhìn về làm thế nào một nhà nước thể tục có thể có lợi, bảo vệ cho mọi người có đức tin và không có đức tin, và các bước cần thiết để thực hiện tầm nhìn này trong thực tế.

3.3. Tính thế tục trong một xã hội “chấp nhận đa nguyên tôn giáo”: trường hợp Indônêxia

Một phân tích của Agus Hadi Nahrowi

Những sự việc bạo lực liên quan đến tôn giáo gần đây và trong quá khứ là những chỉ dẫn rằng có điều gì đó sai trong cuộc gặp gỡ giữa các cộng đồng tôn giáo. Indônêxia ngày nay không chỉ là một nước với các sắc tộc, tôn giáo và chủng tộc đa dạng, mà còn có nhiều thách thức đối với các vấn đề đa nguyên tôn giáo. Phần viết này mô tả tình hình hiện nay ở Indônêxia theo nghĩa sự khoan dung, đa nguyên (tôn giáo), và đối thoại giữa các thành viên của các cộng đồng tôn giáo ở Indônêxia đã được thúc đẩy và cải thiện như thế nào, đồng thời vạch ra những điều gây trở ngại, cho đa nguyên tôn giáo ở Indônêxia.

Một cách có hệ thống, phần viết này sẽ khai thác *trước hết* các mặt giúp ích của việc hình thành các vấn đề của đa nguyên tôn giáo ở Indônêxia, bao gồm vai trò của chính phủ, cá nhân và các tổ chức phi - chính phủ. *Thứ hai*, phân tích các mặt gây trở ngại những nỗ lực thúc đẩy sự hài hòa liên tôn giáo ở Indônêxia.

Vai trò của chính phủ

Mặc dù hơn 88% dân số Indônêxia là người Hồi giáo, nhưng Indônêxia không phải là một nhà nước dựa trên cơ sở tôn giáo. Ý tưởng của Indônêxia là Pancasila (năm nguyên tắc): tin vào một và chỉ một Chúa Trời; nhân đạo đúng đắn và

văn minh; tranh luận để đồng thuận; và công lý xã hội cho mọi người Indônêxia. Pancasila nhấn mạnh rằng Indônêxia không phải là một nhà nước thế tục cũng không phải là nhà nước dựa trên tôn giáo.

Pancasila bảo đảm rằng mọi tôn giáo đều có thể tồn tại ở Indônêxia. Nhưng, Indônêxia chỉ công nhận năm tôn giáo: Hồi giáo, Công giáo, Tin lành, Ấn Độ giáo, và Phật giáo. Đối với những người theo các tôn giáo đó, Hiến pháp Indônêxia quy định tất cả mọi người có quyền để thờ phụng theo tôn giáo hay đức tin riêng của mình” và tuyên bố rằng “quốc gia này được dựa trên đức tin vào một Chúa Trời tối cao”¹.

Dù sao, nhiều xung đột giữa các tôn giáo đã xảy ra trong quá khứ. Thông qua Đại hội liên tôn giáo ngày 30/11/1967, những người tham gia đã đưa ra khái niệm về hài hòa liên tôn giáo². Mục đích là thúc đẩy sự giao lưu để mỗi cộng đồng tôn giáo đều có thể chung sống hòa bình và tôn trọng lẫn nhau.

Năm 1969, Chính phủ Indônêxia đã đưa ra một nghị định chung về bảo tồn sự hài hòa giữa các thành viên của cộng đồng tôn giáo (được bổ sung năm 2005). Thêm vào đó, Diễn đàn Kerukunan Umat Beragama/ Hài hòa liên tôn giáo (the Kerukunan Umat Beragama/Inter-religious Harmony Forum - FKUB) đã được thành lập nhằm xây dựng đối thoại giữa các nhà lãnh đạo tôn giáo. Các thành viên của diễn đàn này là

1. Article number 29 of Undang-Undang Dasar 1945 (Primary Indonesian's Constitution)

2. <http://www.humasdepag.or.id/kerukunan.php>

những nhà lãnh đạo tôn giáo của các truyền thống khác nhau ở Indônêxia. Nếu diễn đàn này làm việc tốt, nó có thể vượt qua những sự sai lệch truyền thống thường xảy ra giữa các cộng đồng đa tôn giáo.

Các cá nhân

Một số học giả Indônêxia đã đóng góp để đưa các vấn đề đa nguyên tôn giáo ra công chúng và khuyến khích người dân nhận biết được về các tôn giáo khác và các nhóm thiểu số Indônêxia.

H.A. Multi Ali là một nhà tư tưởng Hồi giáo hiện đại và được chú ý đến như một trong những chuyên gia trong nghiên cứu tôn giáo so sánh¹. Ông cũng được đặt tên là “một người Hồi giáo ôn hòa” vì sự sẵn lòng của ông cho sự tôn trọng đa nguyên, cả trong Hồi giáo và các tôn giáo khác.

Năm 1960, ông đã khởi xướng ý tưởng về sự hài hòa liên tôn giáo ở Indônêxia. Là Bộ trưởng các vấn đề tôn giáo (1971-1978), ông đã đề xuất một mô hình về sự hài hòa liên tôn giáo dựa trên các nguyên lý Hồi giáo về công lý, hoàn toàn tự do và bình đẳng hoàn hảo giữa con người và sự thống nhất mạnh mẽ trong sự tương tác xã hội. Vào thời điểm đó, nhiều xung đột đã xảy ra mà nguyên nhân do các vấn đề liên tôn giáo. Người kế nhiệm ông, Alansyah Ratu Pereiragara, đã chỉnh sửa tư tưởng của Multi Ali để trở thành “Trilogi Kerukanan (Bộ ba của hài hòa): hài hòa giữa các tín đồ của cùng một tôn giáo, hài

1. <http://www.ditperta.net/artikel/dadi01.asp>

hòa giữa các tín đồ của các tôn giáo khác nhau, và hài hòa giữa các tín đồ tôn giáo và chính phủ¹.

Multi Ali là một giảng viên tại Viện Nghiên cứu Hồi giáo nhà nước Sunan Kalijaga Yogyakarta, ông đã viết nhiều sách, tiểu biểu như: *Tôn giáo so sánh: Phương pháp và hệ thống*, *Tôn giáo so sánh ở Indônêxia*, *Lan tỏa của Hồi giáo ở Indônêxia*, *Suy nghĩ Hồi giáo hiện đại ở Indônêxia*, v.v..².

Abdurrahman Wahid, được biết đến nhiều hơn với cái tên Gus Dur, là một trong những trí thức Hồi giáo vĩ đại nhất ở Indônêxia. Ông là tổng thống thứ tư của Indônêxia và là cựu chủ nhiệm Nahdlatul Ulama (NU), thời kỳ 1984-1999, một trong những tổ chức Hồi giáo độc lập lớn nhất thế giới.

Từ năm 1991 đến 1999, Gus Dur là người lãnh đạo của Diễn đàn Dân chủ (Forum Demokrasi/Democracy Forum - Fordem), nói lên tiếng nói phê phán các chính sách chính phủ. Một trong những vấn đề là sự đối xử bất bình đẳng của chính phủ với các nhóm thiểu số ở Indônêxia, đặc biệt là người Indônêxia gốc Hoa, Kitô giáo và các nhóm khác. Gus Dur đã được coi là một người Hồi giáo bất bình thường vì sự tận tâm của ông cho đa nguyên và khoan dung³.

Gus Dur đã truyền cảm hứng cho giới trẻ NU để bắt đầu việc phê phán chính phủ và các chính sách của nó. Bên cạnh học kinh Koran, giới trẻ NU cũng đã khai thác các khoa học

1. <http://www.tokohindonesia.com>

2. http://www.unesco.org/culture/aic/html_eng/comite.htm.

3. <http://www.pswweb.sbs.ohio-state.edu/faculty/rwliddle/papers/>

xã hội, hệ thống thần học của tự do, và tư tưởng theo chủ nghĩa xã hội từ các trí thức và tác giả cận hiện đại Hồi giáo.

Sự tận tâm của Gus Dur cho tự do tôn giáo phản ánh từ khái niệm của ông rằng “việc giảm tự do tôn giáo là một tội lỗi”¹. Do đó, không thể bị bỏ qua.

Nurcholish Madjih hay Cak Nar được hiểu là một người theo chủ nghĩa hiện đại Hồi giáo với sự tận tâm lớn cho đa nguyên. Ông đã phát triển quan điểm của mình về đa nguyên thông qua một thần học được gọi là “thần học bao gồm” (inclusive theology)².

Nền móng cơ bản của “thần học bao gồm” của ông có từ sự thống nhất của lời tiên tri, thống nhất của nhân loại, và thống nhất của Chúa Trời. Trong khi đa số người Hồi giáo diễn giải “innad dina inda attahil islam” là “tôn giáo vì Allah (Chúa Trời) là Hồi giáo”, thì Cak Nur lại diễn giải từ tiếng Ả-rập “Hồi giáo là “dâng nộp cho Chúa Trời”. Do đó, ông tin rằng không có tôn giáo nào không có việc dâng nộp cho Chúa Trời. Mặc dù chính thức không phải là Hồi giáo, mỗi tôn giáo dâng nộp cho Chúa Trời có thể là ở cùng vị trí để nhận được sự độ lượng và cứu thế của Chúa Trời³. Vì thế, Cak Nur cho rằng, người Hồi giáo phải nên nghiên cứu các tôn giáo khác.

Đối với ông, tôn giáo là linh thiêng và chứa đựng các giá trị phổ quát. Dù sao, bởi vì tính tư lợi của con người, ý nghĩa

1. http://gusdur.net/indonesia/index.php?option=com_content

2. “Pribadi Unggul Semakin Hilang”, *Kompas*, 18/12/2005.

3. Sukidi: “Wacana Teologi Inklusif Agama-agama”, *Kompas*, 06/01/1998.

của tôn giáo trở nên không công bằng, đặc biệt là khi ý nghĩa của nó đang bị diễn giải bởi một thành viên của cộng đồng tôn giáo. Dù sao, ông đã tin rằng phải có một cách cho sự hiểu biết giữa nhiều tôn giáo, miễn là có một sự sẵn lòng để tìm ra được thông điệp hòa bình trong từng tôn giáo và để nhận ra điều mà những người khác có, và “đối thoại” là cách duy nhất để làm điều đó. Thêm nữa, ông đã lập luận rằng mỗi người được sinh ra với khả năng để lắng nghe, vậy nên nếu một số người trở nên hoài nghi, tuyệt vọng, và không tin vào đối thoại thì họ bị hoài nghi với bản thân họ và với loài người: Ông đã dẫn điều mà Hans Kung đã nói: “Không có hòa bình trong một cộng đồng không có hòa bình liên tôn giáo”.

Tổ chức phi chính phủ (NGO) và các cơ sở học thuật

Tổ chức phi chính phủ (NGO)

NGO và các cơ sở học thuật có vai trò rất quan trọng cho việc gia tăng sự nhận biết xã hội về mối quan hệ chung giữa các cộng đồng tôn giáo.

“ICRP (Hội nghị Indônêxia về tôn giáo và hòa bình - Indonesian Conference on Religion and Peace) có 51 tổ chức trên toàn quốc và được coi là các tổ chức liên đức tin. Các hoạt động của họ tương tự nhau. Ví dụ, Diễn đàn Persaudaraan Umawt Beriman anh em theo đức tin được thành lập khi các xung đột xã hội xảy ra vào năm 1996. Diễn đàn này không phải do các trí thức hoặc các nhà hoạt động ở các trường đại học tổ chức mà được giới hạn cho các nhà lãnh đạo tôn giáo có cơ sở cộng đồng.

Dù sao, có nhiều cuộc đối thoại chỉ được các nhà lãnh đạo tôn giáo tham dự mà không có bất kỳ sự tham gia đáng kể nào của thành viên các cộng đồng tôn giáo, vậy ít có vai trò trong những tiếp xúc đa tôn giáo của đời sống hằng ngày. Đây là thách thức của phong trào liên đức tin ở Indônêxia ngày nay.

Ngoài ra còn có một số NGO mà quan tâm đến các vấn đề đa nguyên tôn giáo như: ICIP (Trung tâm quốc tế vì Hồi giáo và đa nguyên - International Center for Islam and Pluralism), Mạng lưới Hồi giáo tự do (Liberal Islam Network - JIL), Viện nghiên cứu xã hội và Hồi giáo (LKIS). Cuộc vận động xã hội, phổ biến thông tin, và kết nối giao tiếp là các hoạt động trước hết của các tổ chức này.

Các cơ sở học thuật

Viện Hồi giáo Nhà nước (the State Islamic Institute - TAIN) hoặc Đại học Hồi giáo Nhà nước (State Islamic University - UIN) là những cơ sở học thuật nghiên cứu sự đa dạng tôn giáo ở Indônêxia.

Trung tâm nghiên cứu tôn giáo và giao thoa văn hóa (Center for Religious and Cross Cultures Studies - CRCS) ở trường Đại học Gadjah Mada, Yogyakarta tập trung vào các nghiên cứu tôn giáo so sánh.

Những mặt gây trở ngại

Majlis Ulama Indonesia (MUI) hay Hội đồng Ulama Indônêxia là tổ chức gồm giáo chức và trí thức Hồi giáo có

tôn chỉ nhằm đạt mục đích chung của đạo Hồi ở Ấnônêxia. Đặt MUI như một mặt gậy trở ngại cho sự phát triển của đa nguyên tôn giáo ở Ấnônêxia được dựa trên các fatwa (những sắc lệnh tôn giáo) gây tranh cãi của tổ chức này, đặt ra từ tháng 7/2005.

Trong 11 sắc lệnh tôn giáo, có ba sắc lệnh tôn giáo gây tranh cãi liên quan đến các vấn đề đa nguyên tôn giáo. *Trước tiên*, sắc lệnh tôn giáo cấm chủ nghĩa thể tục, đa nguyên và tự do tôn giáo. MUI định nghĩa chủ nghĩa thể tục là một quan niệm mà coi tôn giáo chỉ bận tâm với mối quan hệ giữa tôn giáo và Chúa Trời, trong khi mối quan hệ giữa con người lại không phải là một mối quan tâm tôn giáo. Thêm nữa, MU đã định nghĩa đa nguyên là quan niệm mà mọi tôn giáo đều như nhau, và tương đối một cách đặc trưng, vậy nên không ai có thể tuyên bố chân lý của tôn giáo. *Thứ hai*, họ cấm học thuyết của Ahmadiyah. MUI đã cho rằng Ahmadiyah không phải là một phần của Hồi giáo vì nó dạy các tín đồ của mình rằng Mirza Gulam Ahmad là nhà tiên tri cuối cùng, trong khi đó đối với Hồi giáo Sunni, Muhammad là nhà tiên tri cuối cùng. *Cuối cùng* là MUI cấm việc cầu nguyện liên tôn giáo tập thể, MUI đã cho rằng cầu nguyện như vậy chỉ cho phép nếu người lãnh đạo buổi cầu nguyện là người Hồi giáo, và nếu người lãnh đạo tôn giáo khác dẫn một buổi cầu nguyện, thì nó bị cấm người Hồi giáo tham gia.

MUI sử dụng định nghĩa hoàn toàn khác với nhiều tổ chức phi chính phủ quan tâm đến các vấn đề đa nguyên tôn giáo sử dụng. Theo Syafioi Anwar, Giám đốc của ICIP, đa nguyên

tôn giáo được định nghĩa là một sự thúc đẩy các mối quan hệ chung giữa tôn giáo, không chỉ thông qua sự khoan dung mà còn thông qua sự tôn trọng của mỗi tôn giáo. Ayumardi Azra, nhà trí thức Hồi giáo của trường Đại học Hồi giáo Nhà nước Syarif Hidayatollah ở Jakarta, đã lập luận rằng: MUI không thể cấm người Hồi giáo suy nghĩ, chủ nghĩa vì đa nguyên, tự do và thế tục không phải là những ý thức hệ mà là những cách suy nghĩ. Các sắc lệnh tôn giáo của MUI là chống lại tự do thể hiện và nhân quyền nói chung.

Mặc dù các sắc lệnh tôn giáo của MUI không ràng buộc về mặt pháp lý song chúng là một nguồn hướng dẫn quan trọng cho nhiều người Hồi giáo. Các sắc lệnh đặt ra những điều gây tranh cãi và tranh luận nóng bỏng. Không may là, chỉ có một số nhỏ người Hồi giáo ở Indônêxia suy nghĩ có phê phán. Đa số người Hồi giáo là theo truyền thống, bảo thủ, và một số họ thậm chí cực đoan (fundamentalist). Do đó, xu hướng làm theo các sắc lệnh này mà không có bất kỳ suy nghĩ phê phán đã xảy ra. Với một mức độ nào đó, nó đang làm chậm trễ các nỗ lực trong việc thúc đẩy đa nguyên tôn giáo.

Phong trào cực đoan Hồi giáo

Ngày nay, có ít nhất năm tổ chức Hồi giáo đang hoạt động hướng tới một nhà nước Hồi giáo ở Indônêxia: Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Hội đồng Mujahidin Indônêxia (Indonesian Mujahidin Council - MMI), Mặt trận những người bảo vệ Hồi giáo (Islamic Defenders Front - FPI), Hồi giáo Daru quân đội

Hồi giáo Indônêxia (Darul Islam/Indonesian Islamic Army, - DITII), và Hội đồng Dakwah Hồi giáo Indônêxia (Indonesian Islamic Dakwah Council - DDII). Bằng việc thúc đẩy Luật Hồi giáo như một giải pháp cho mọi vấn đề ở Indônêxia ngày nay, họ đã định đưa các giá trị của Luật Hồi giáo vào các chính sách của chính phủ.

Trong số đó, Mặt trận những người bảo vệ Hồi giáo - FPI nổi tiếng là một tổ chức Hồi giáo cực đoan. FPI đã tham gia đáng kể vào việc buộc nhiều nhà thờ ở Tây Java đóng cửa năm 2006; đi đầu trong các cuộc tấn công chống lại một môn phái Hồi giáo, Jemaah Ahmadiyah, Mạng lưới Hồi giáo tự do (Liberal Islam Network - JIL) và đã đe dọa sự an toàn thân thể của các thành viên của tổ chức này.

Theo Svalii Anwar, có ba cách để giải thích chủ nghĩa cực đoan tôn giáo trong xã hội: *Thứ nhất*, có một sự thiên lệch khi diễn giải các lời văn trong sách kinh theo nghĩa đen và bỏ qua bối cảnh. *Thứ hai*, có một xu hướng đồng ý với sự chấp nhận Luật Hồi giáo, hoặc có tâm trí thuộc về Luật Hồi giáo. *Cuối cùng*, có một xu hướng là chống đa nguyên. Có lẽ, khó để xác định được đa nguyên tôn giáo trong cộng đồng cực đoan Hồi giáo, vì họ có xu hướng là chống đối thoại và không khoan dung người khác, ngoại trừ những người khác tuân theo luật lệ mà họ đặt ra.

Một khảo sát của Viện Khảo sát Indônêxia (Indonesia Survey Institute - LSI) cho thấy sự ủng hộ đối với Hồi giáo cực đoan ở Indônêxia là đang gia tăng. Tình hình này hàm ý

rằng những người khác cần làm việc nhiều hơn để tìm ra một chiến lược đối phó và cũng để làm rõ việc sử dụng sai thành ngữ “đa nguyên tôn giáo” (religious pluralism).

Mặc dù người Hồi giáo và Công giáo chung sống hòa bình, song đa số người Hồi giáo thể hiện đặc biệt trong việc hiểu tôn giáo của họ. Cách họ giao tiếp với nhau được dựa trên các sắc tộc của sự tương tác xã hội. Cuối cùng là, nó tác động đến sự sẵn lòng của họ để hiểu người của các tôn giáo khác. Họ sợ rằng một khi họ đã học được về các tôn giáo khác họ sẽ cải đạo sang một tôn giáo đó. Điều này minh chứng cho việc tại sao họ không bao giờ quan tâm đến việc người hàng xóm của mình làm gì theo tôn giáo của người ấy. Điều này chỉ là một ví dụ đơn giản về việc khó như thế nào để xây dựng sự hiểu biết của xã hội về đa nguyên tôn giáo.

4. NHỮNG XUNG ĐỘT VỀ TÍNH THẾ TỤC

4.1. Điều gì bảo đảm cho tính thế tục trong xã hội hiện đại?

Xã hội thế tục là một xã hội không dễ dàng đồng nhất. Theo Munby, tính đồng nhất, theo lý thuyết, có thể nảy sinh một cách tự phát trong một xã hội. Thực tế lịch sử đã qua cho thấy, sự phân công lao động rộng lớn và tỷ lệ tăng trưởng kinh tế (tất cả các thực tế liên quan đến sự hình thành của các xã hội thế tục) làm cho xã hội cực kỳ không dễ dàng sẽ nảy sinh tính

đồng nhất một cách tự phát. Rõ ràng đây là một tiêu chí quan trọng với nhiều nhà nước thế tục trong quan hệ với xã hội truyền thống về phương diện tâm linh tôn giáo. Ông đưa ra trường hợp nước Đức Quốc xã, chừng mực nào đó cũng là trường hợp nước Mỹ thời McCarthy, khi mà nhà nước thế tục chịu áp lực của các khuynh hướng cực đoan. Đây cũng là lý do để Munby cắt nghĩa lý do mà nước Mỹ đã sinh ra một thứ tôn giáo dân sự (Civil Religion).

Có thể nói rằng, hòa hợp dân tộc, tư tưởng tôn giáo luôn là một nhiệm vụ trọng yếu của các nhà nước thế tục.

Xuất phát từ quan điểm xã hội học duy vật, xã hội nào cũng phải dựa trên những cơ sở kinh tế, chính trị, luật pháp..., Munby đã vạch ra một đặc điểm tiếp nối của xã hội thế tục. Ông viết: “Bất kỳ xã hội nào cũng đều phải có một số mục tiêu chung, theo nghĩa mà người dân đang làm các việc cùng nhau để sản sinh ra những tác động nhất định. Những tác động này phải là ý nguyện, hay ít nhất được chấp nhận. Để sản sinh ra những tác động này phải có sự tổ chức, một phương pháp được đồng ý về việc giải quyết vấn đề, và một khuôn khổ luật pháp chung. Phải có các cơ sở chính trị, một hệ thống pháp lý, và một tổ chức kinh tế. Sự tồn tại của những điều này sẽ tạo ra đà của riêng chúng, và áp đặt mẫu hình riêng của chúng lên đời sống cá nhân và các nhóm xã hội,... Không nghi ngờ gì, ảnh hưởng của chúng là bao quát một khu vực rộng đời sống con người...”.

Thật thú vị khi ông viện dẫn những ý kiến kinh điển của Marx trong tác phẩm *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*: “Bất cứ chỗ nào mà giai cấp tư sản chiếm được chính quyền thì nó đã đập đổ những quan hệ phong kiến, gia trưởng và điền viên... giai cấp tư sản thẳng tay phá vỡ, không để lại giữa người với người một mối quan hệ nào khác, ngoài lợi ích trơ trụi và lối “tiền trao cháo múc” không tình không nghĩa. Giai cấp tư sản đã dìm những xúc động thiêng liêng của lòng sùng đạo, của nhiệt tình hiệp sĩ, của tính đa cảm tiểu tư sản xuống dòng nước lạnh của sự tính toán ích kỷ”¹.

Mặc dù còn có những băn khoăn ở một số điểm trong luận đề của Marx, nhưng ông cũng thừa nhận thêm rằng những người Kitô giáo thường ủng hộ quan điểm trên của Marx, đặc biệt là vấn đề con người trong hệ thống kinh tế của chủ nghĩa tư bản mà ngay cả giữa thế kỷ XX những biểu hiện của *chủ nghĩa bá vật giáo hàng hóa*, dịch vụ cho con người, tính hiệu quả và công bằng trong trật tự kinh tế vẫn còn ngự trị. Trong bối cảnh như thế, một xã hội thế tục chân chính cũng phải góp phần khắc phục điều này².

Xã hội thế tục phải là một xã hội tự do. Từ sự phân tích sâu sắc về nhu cầu vật chất và tinh thần của con người xã hội hiện đại mà trong đó “các cảm xúc và thôi thúc phi lý trí của

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập, Sđd*, t.4, tr. 599-600.

2. D. L. Munby: *The Idea of a Secular Society*, Oxford University Press, 1963, p. 25-27.

chúng ta gần như thường làm chúng ta lệch hướng và chúng ta luôn muốn làm cho vững hơn trong những lập luận đạo đức của chúng ta với những cơ sở thực tế”, ông cho rằng tính cách tự do của một xã hội thế tục phải là: “đối lập với phần lớn các xã hội trước đây, không đặt ra cho bản thân nó bất kỳ mục đích chung nào khác ngoài việc hỗ trợ đầy đủ khi có thể những mục đích thực tế của các thành viên của mình, và làm những điều này phù hợp với nhau có thể nhất,... Trong một xã hội đơn giản, có thể tùy thuộc vào truyền thống để có chỉ dẫn như làm thế nào những ý tưởng này có thể được thực hiện; trong một xã hội khác biệt hơn sẽ yêu cầu hiểu biết, nhưng chỉ đủ để có thể điều khiển người ta...”¹.

Một xã hội thế tục là một xã hội không có những biểu trưng chính thức (official images). Đây là một đặc điểm độc đáo. Tác giả phát hiện mọi xã hội Âu - Mỹ truyền thống đều dựa trên nền tảng của văn minh Kitô giáo và những biểu trưng quốc gia thường gắn với Kinh thánh và các bí tích. Munby hiểu rất rõ điều đó khi ông phân tích sự ngự trị của những biểu trưng tôn giáo với con người chung, thiếu vắng tính cá nhân trong một “xã hội sùng đạo”.

Một xã hội hiện đại, nói cách khác là một xã hội thế tục (phương diện xã hội quan hệ với tôn giáo), theo ông phải là một xã hội đặt tới vị trí của những chủ thể cá nhân, bất luận

1. D. L. Munby: *The Idea of a Secular Society*, Oxford University Press, 1963, p. 25-27.

có tôn giáo hay không có tôn giáo và sự tôn trọng sâu sắc đối với mỗi cá nhân con người không nhất thiết phải thông qua những biểu tượng tôn giáo, khi nó là một xã hội công dân. Ông viết: “vì tôn trọng đối với con người mà một xã hội thế tục giới hạn những mục đích chung và kết quả cuối cùng của xã hội như một tổng thể”.

Để làm rõ hơn ý tưởng này, Munby đưa ra hai câu hỏi và tự trả lời. Trước tiên, một xã hội như vậy có ổn định không? Và thứ hai, trong một xã hội như thế, nhà nước có thể đứng trung lập được không? Theo ông, một xã hội thế tục nếu được tăng cường tính thích nghi xã hội của các tôn giáo, thanh lọc những nguy hiểm xã hội mà các đối cực tạo ra cũng như “sự tan rã mà những ngu muội và buồn chán của xã hội cũ để lại” thì một nhà nước thế tục hoàn toàn có thể đứng vững bên cạnh và ở trong xã hội hiện đại.

Trả lời câu thứ hai, Munby muốn dành thông điệp cho những người Kitô giáo, vốn là những người theo ông đánh giá là “phản nản về nhà nước thế tục”. Ông cho rằng, khi một xã hội thế tục bảo đảm thực thi đúng đắn những nguyên lý của nó thì hoàn toàn có khả năng tồn tại và phát triển “trong hiện thân của Chúa, và theo cách Chúa thực sự đối xử với con người,... Nhưng điều mà chúng ta đã buộc phải học là nhà nước thế tục không chống lại những ý tưởng cao đẹp của Thiên chúa,... Nhưng động cơ tốt đẹp này của nhà nước thế tục liệu có được những người Kitô giáo nói chung chấp nhận không?”.

Những ý tưởng về một xã hội thể tục của Munby ở đầu thập niên 1960, ngày nay nhìn lại vẫn có rất nhiều điểm có thể chia sẻ dù rằng bước phát triển của chủ nghĩa thể tục hiện đại đã chuyển qua trang mới, khi xã hội loài người nói chung đã bắt đầu bước vào giai đoạn hậu hiện đại.

4.2. Những điểm nóng của tính thể tục ở châu Âu

“Cuộc chiến giáo dục” trong lịch sử thể tục ở Pháp rất thú vị. Tính thể tục Pháp thử sức đầu tiên là ở giáo dục. Đạo luật năm 1882 đòi tách tôn giáo khỏi nhà trường đi trước cả việc tách quyền lực tôn giáo khỏi nhà nước. Giáo dục là thế mạnh của Công giáo Pháp. Thế là nổ ra cuộc chiến giữa “hai nước Pháp” cũng từ giáo dục. Đến đạo luật ngày 31/12/1959 về quan hệ nhà nước và các tổ chức dạy tư, gọi là Luật Debré. Cụ thể, trường tư (90%) là của Công giáo được nhà nước hỗ trợ nhưng họ buộc phải nhận mọi học sinh từ các tôn giáo khác và có quyền tham gia dịch vụ công. E. Poulat nhận xét: Đạo luật Debré năm 1959 “đã đảo ngược Luật phân ly năm 1905 về sự chia tách giữa nhà nước với giáo hội. Trong các năm 1984, 1994, “cuộc chiến giáo dục” lại căng thẳng ở Pháp: phái hữu bênh vực trường tư, phái tả bênh vực trường công dù là các trường tư Công giáo đa số được thể tục hóa mạnh mẽ,... Trong bối cảnh này, các trường tư tôn giáo cố gắng làm tăng giá trị của họ bằng cách nhấn mạnh vào tính cách vừa cá thể hóa, lại vừa bao quát hơn của họ trong các dịch vụ giáo dục. Các trường công, nhất là các trường trung học công của các thành phố lớn, cũng không chịu nhường bước trong cuộc

thi đua để khẳng định ưu thế của mình. Trên một góc độ nhất định, trong khi tiến hành tiếp thị giáo dục công được tư nhân hóa, trái lại trường tư lại được công hóa trong khi tìm cách mở cửa cho tất cả mọi người. Đây là một diễn biến sâu xa nói lên sự tan biến của cuộc chiến học đường truyền thống để nhường chỗ cho sự chia tách chính trị - thế tục liên quan trong lĩnh vực công¹.

Chủ đề dạng “giáo dục tôn giáo” dù thế nào cũng rất phức tạp. Từ cuối những năm 1980, những tiếng nói đa dạng ở Pháp đã đặt lại vấn đề tôn giáo trong nhà trường. Các ý kiến cho rằng, chẳng phải trường công thế tục đã giải quyết xong xuôi vấn đề bằng cách trao lại cho các gia đình quyền lựa chọn tự do tôn giáo, và đảm bảo tính tự trị của giáo dục ở nhà trường và của các giáo viên đối với mọi uy tín tôn giáo đó sao? Điều này là đúng về nhiều điểm. Nhưng vấn đề tôn giáo trong nhà trường lại nổi lên những điều kiện khác hẳn so với thời kỳ nhằm thể chế hóa tính thế tục: nó nổi lên không phải để chống lại tính thế tục, mà ngay từ trong lòng tính thế tục, và hơn nữa nó còn làm thành một biểu hiện cụ thể của sự thành công trong chính bản thân tính thế tục. Đây không phải là chuyện đưa giáo lý vấn đáp vào nhà trường,

1. Chủ đề vẫn còn rất nhạy cảm như những phản ứng mạnh mẽ của các nghiệp đoàn giáo viên về ý kiến của Bộ trưởng Bộ Giáo dục quốc dân Gilles de Robien. Ông này cho rằng, cần phải cấp cho “các trường công và tư một tình trạng bình đẳng về phương tiện khiến cho việc tự do lựa chọn được thực hiện trong trạng thái hoàn toàn trung tính” (*Le Monde*, ngày 11-12/8/2005).

mà là rút ra trong một kiến giải thế tục, mọi hệ quả của thực tế là “sự hiểu biết các văn hóa tôn giáo là điều cần thiết để hiểu được xã hội của chúng ta, hiểu được quá khứ và hiện tại của chúng, hiểu được cái di sản văn học và nghệ thuật, cái hệ thống pháp chế và chính trị của các xã hội” (Báo cáo của Chủ tịch Phillipe năm 1989).

Năm 2001, Bộ trưởng Giáo dục quốc dân Pháp là J. Jack Lang đã chấp nhận sáng kiến tăng cường việc học “sự kiện tôn giáo” trong trường và giao cho nhà triết học Regis Debrey nhiệm vụ “giảng dạy sự kiện tôn giáo trong các nhà trường thế tục” và coi “tôn giáo như yếu tố nổi bật, có tác dụng kiến tạo nên lịch sử nhân loại”...

Sự ra đời của Viện châu Âu về khoa học tôn giáo (L'Institut Européen en Sciences des Religions) trong khuôn khổ Trường Cao đẳng thực hành (L'Ecole Pratique Hautes des Etudes) là đáng kể. Rõ ràng, người thế tục thì hăng hái còn Tam điểm lại “sợ yếu tố tôn giáo quay trở lại nhà trường”.

Sự phân tách kể trên của nhà nước thế tục trong giáo dục có xu hướng tách việc nghiên cứu sự kiện tôn giáo ra khỏi nhà trường, vốn nhân danh một tính thế tục vắng mặt (laïcité d'abstention), thật ngược đời, lại tỏ ra không thực sự là thế tục. Các tôn giáo, xét cho cùng, là những sự kiện xã hội rất quan trọng đến mức mà nhà nước cộng hòa và nền giáo dục của mình không thể nào nhường độc quyền cho các giáo sĩ và các cộng đồng. Việc đưa sự kiện tôn giáo vào lĩnh vực công cộng, nhất là vào lĩnh vực nhà trường, nằm “trong một bối cảnh

trường thành của tính thế tục”¹, một thời kỳ mới của tính thế tục, đồng thời chính là một dấu hiệu của sự thành công của tính thế tục.

4.3. Chiều hướng mối quan hệ giữa chủ nghĩa thế tục và tính thế tục (Ghi nhận từ Tariq Modood)

Sau hai thế kỷ của lịch sử nhà nước thế tục, người ta có nhiều cách nhìn về nó. Nếu như Tuyên ngôn về nhà nước thế tục (2005) nhìn nhận nhà nước thế tục theo kiểu tổng quát của triết lý chính trị - triết học; Taylor trong cuốn *A Secular Age* (Thời đại thế tục) nhìn nhà nước thế tục ở góc độ triết học, triết lý thì nghiên cứu dưới đây của Tariq Modood, một học giả Hồi giáo nhưng lại là một chuyên gia nổi tiếng của Hội Nghiên cứu chủ nghĩa thế tục Anh quốc, lại nhìn nhà nước thế tục “thực tại” hơn và hướng tới một mô hình nhà nước thế tục thích hợp hơn đối với thế giới.

Trong phần nhập đề, Tariq Modood đưa ra hai nguyên tắc tiếp cận đáng chú ý: (i). Trong điều kiện hôm nay, nhìn nguyên lý *phân tách* của chủ nghĩa thế tục như thế nào để tránh những quan điểm sai lầm lâu nay trong quan hệ giữa chính trị và văn hóa; giữa cái nhìn duy vật thực chứng và những yêu cầu riêng của thế giới tôn giáo mà theo ông chủ nghĩa thế tục cực đoan có nguồn gốc từ cái nhìn này. (ii). Để tiến tới một *chủ nghĩa thế tục ôn hòa* cần phải có những yếu tố

1. Dominique Borne: “Les Actes de la DESCO”, *L’enseignement du fait religieux*, Sceren, CRDP Académie de Versailles, 2003, p. 369.

nào liên quan đến những điều kiện bên trong và bên ngoài của những điều kiện đó.

Phân biệt giữa chủ nghĩa thể tục cực đoan và chủ nghĩa thể tục ôn hòa

Nếu chủ nghĩa thể tục là học thuyết của sự chia tách thì chúng ta cần phân biệt giữa các phương thức chia tách. Hai phương thức của hoạt động là chia tách khi chúng không có sự kết nối với nhau (sự chia tách tuyệt đối); nhưng các hoạt động có thể vẫn được phân biệt với nhau cho dù có các điểm chồng chéo (sự tách biệt tương đối). Người từ chối chia tách tuyệt đối chính trị và tôn giáo có thể vẫn cho phép sự chia tách tương đối. Khi phân tích về triển vọng của các nhà nước thể tục trong thế giới Hồi giáo, tác giả đã làm rõ những đặc điểm chính trị và tôn giáo khác biệt để có cái nhìn thích hợp khi thực hiện các nguyên lý của chủ nghĩa thể tục, chẳng hạn ở các nhà nước này, Hồi giáo là cơ sở của các lễ kỷ niệm tượng trưng nhà nước, và sự chống đối xã hội chống lại Hồi giáo là một vi phạm bị trừng phạt (đôi khi là tội tử hình). Hồi giáo là cơ sở của hệ thống luật pháp và như vậy, đã hiện diện trong luật thực sự theo một cách trung gian và không trực tiếp. Nhà nước - pháp chế, sắc lệnh, thực thi pháp luật, thuế, sức mạnh quân sự, chính sách ngoại giao và những điều khác - tất cả được coi như là đặc quyền của (những) người lãnh đạo, của sức mạnh chính trị, là mệnh lệnh, những kỹ năng riêng và những điều khác, và ít khi được các thánh hay các lãnh tụ tinh thần nắm giữ.

Từ đó ông đưa ra bảng so sánh các quan điểm cực đoan và ôn hòa trong việc chia tách quyền lực nhà nước và giáo hội dưới đây:

**Các quan điểm cực đoan và ôn hòa về sự chia tách
tôn giáo và nhà nước**

Tôn giáo - nhà nước	Chủ nghĩa thế tục cực đoan	Chủ nghĩa tôn giáo xã hội cực đoan	Chủ nghĩa thế tục ôn hòa	Chủ nghĩa tôn giáo xã hội ôn hòa
Chia tách tuyệt đối	Có	Không	Không	Không
Không chia tách	Không	Có	Không	Không
Chia tách tương đối	Không	Không	Có	Có

Như vậy, Tariq Modood không chỉ sử dụng những mô hình phân tách tôn giáo và chính trị quen thuộc của các học giả phương Tây mà đã đưa ra cái nhìn về lối phân tách *cực đoan* và *ôn hòa* với thế giới Hồi giáo. Việc ông đưa ra ba cấp độ chia tách tuyệt đối, chia tách tương đối, không chia tách trong bảng trên cho thấy: “không chia tách” theo ông cũng có thể chấp nhận được trong phạm trù chủ nghĩa thế tục ôn hòa đối với các nước thế tục và cận thế tục của Hồi giáo, trừ các nhà nước - tôn giáo thần quyền.

Một lần nữa cách phân định này mở ra một hướng khắc phục những khuyết tật của mô hình *phân tách cứng* mà chúng ta đã đề cập ở phần trên. Tác giả nhận xét đúng rằng:

“Chủ nghĩa thể tục ngày nay hưởng một sự chi phối ở Tây Âu, nhưng là một chủ nghĩa thể tục ôn hòa thay vì cực đoan, một chủ nghĩa thể tục thực dụng thay vì lý tưởng”¹.

Tariq Modood cũng đề cập vấn đề mà ông gọi là “chủ nghĩa thể tục chủ đạo phương Tây”, ám chỉ một thực tế phương Tây, kể cả Mỹ, vẫn chế ngự trong thực tế dù mức độ màu sắc có khác nhau. Tác giả có cách đặt vấn đề đúng khi vạch rõ “đôi với chủ nghĩa thể tục phương Tây chủ đạo, sự chia tách có nghĩa là sự loại trừ chung” (Rajeev Bhargava). Ông cũng nói thêm rằng, dù “Người Mỹ đã đưa tự do tôn giáo lên hàng đầu và người Pháp đưa bình đẳng của công dân lên”, nhưng với họ nói chung, sự chia tách thường đi liền với sự loại trừ! Ông cũng bày tỏ hy vọng ở mô hình thể tục ôn hòa của Anh quốc, thậm chí ở Ấn Độ, có những điểm phù hợp hơn.

Theo đó, Tariq Modood đã đưa ra những suy nghĩ khá thích hợp, đặc biệt với những nhà nước thể tục ngoài Âu - Mỹ: “Chủ nghĩa thể tục thỏa hiệp hay ôn hòa, không kém hơn so với chủ nghĩa thể tục tự do và cộng hòa, có thể được chứng minh trong các thuật ngữ tự do, bình đẳng, dân chủ và trong quan hệ với một khái niệm về công dân. Nhưng chủ nghĩa thể tục phát triển một thực hành lịch sử mà trong đó, một cách rõ ràng và hoàn toàn, tôn giáo có tổ chức được đối xử như một điều tốt xã hội hoặc *nguồn lực quốc gia* có tiềm năng (không chỉ là một lợi ích riêng)”. Dĩ nhiên, với thế giới Hồi giáo, ngay

1. Tariq Modood: “Moderate secularism, religion as identity and respect for religion”, *The Political Quarterly*, vol 81, N°1, pp. 4-14.

cả chủ nghĩa thế tục ôn hòa mà ông đang mong đợi cũng có những khó khăn, phức tạp hơn.

Tại sao nhà nước có thể lại quan tâm đến tôn giáo?

Mặt khác, Tariq Modood hiểu rõ rằng, khi thực hiện nguyên lý phân tách, xét trên mọi phương diện, từ hệ tư tưởng đến chính sách cụ thể (với nhà nước là một chính sách công về tôn giáo) thường xảy ra nhiều sự đụng độ giữa nhà nước và các tổ chức tôn giáo, trong đó có vấn đề thuộc lựa chọn mô hình nhà nước thế tục trong quan hệ nhà nước, dân sự với các tổ chức tôn giáo.

Tariq Modood thật tinh táo khi viết rằng: “Tôi gạt sang một bên những tấn công nhà nước vào tôn giáo như của Jacobins, hoặc Liên Xô, hay của các quốc gia là đặc trưng của chủ nghĩa thế tục chuyên chế, để xem xét một số lý do mà nhà nước có thể quan tâm hoặc không quan tâm đến tôn giáo.”

Theo lôgic đó, Tariq Modood đã tổng kết năm lý do khiến nhà nước thế tục nói chung không dễ để trở thành một nhà nước thế tục ôn hòa, cụ thể là:

Thứ nhất, chính sách với các tôn giáo phải là sự thật.

Với cái nhìn lịch sử, Tariq Modood nhắc lại những sự kiện chính trị và tôn giáo quen thuộc của thế giới như Tuyên ngôn độc lập Mỹ (1776), Hiến pháp đầu tiên của nền Cộng hòa Pháp (1789) cũng như Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền (1791) vốn chứa đựng những tư tưởng bình đẳng, bác ái, thậm chí

quyền tự nhiên của con người trước Đấng tạo hóa, nhưng ngay lập tức ông cũng nhận thấy những khó khăn mà các nhà nước thế tục Âu - Mỹ vấp phải. Chẳng hạn với một chính sách cụ thể dựa trên những “sự thật tôn giáo” như quyền nạo phá thai, công nghệ gen, dân chủ và chủ nghĩa đa văn hóa,... thì không phải mọi đề xuất chính sách, ứng xử với chúng đã thỏa đáng, thậm chí có nhiều nước còn thẳng tay *tự gạt bỏ nó*.

Thứ hai, chính sách với các tôn giáo tiềm ẩn nhiều nguy cơ.

Chúng ta đều biết rằng, mọi nhà nước thế tục khi quản lý hoặc điều chỉnh các hoạt động tôn giáo luôn đứng trước khó khăn giữa việc tạo điều kiện thuận lợi cho những hoạt động tự do tôn giáo của người dân với những nguy hiểm của các xu hướng tôn giáo cực đoan mà nhà nước cần kiểm soát. Nếu xét về phương diện “một chính sách” thì không phải lúc nào cũng có thể thỏa mãn được cả hai. Tác giả bài viết này đã đưa ra nhận xét một vài trường hợp cụ thể có giá trị. Từ trường hợp các nhà nước cận thế tục như Thổ Nhĩ Kỳ, chính phủ cơ cấu riêng một bộ cho việc tuyên truyền, cấp ngân sách tài chính và bố trí nhân viên, một phiên bản cụ thể của Hồi giáo; nhà nước thế tục trung tính của Pháp với Công giáo, Tin lành và Do thái giáo; không kể những chính sách với Hồi giáo như trường hợp Bắc Ailen và nước Anh đã có những nỗ lực để chấm dứt xung đột và bạo lực xung quanh vấn đề Công giáo, Tin lành và Hồi giáo..., những sự kiện tôn giáo như vậy đủ để chúng ta thấy rằng với bất kỳ nhà nước thế tục loại nào, đây cũng vẫn là một thách thức.

Thứ ba, chính sách tôn giáo phải có tính thiết thực.

Tariq Modood, đến lượt mình, khẳng định lại cái nhìn tích cực về những năng lực và kết quả xã hội của cộng đồng các tôn giáo trên phương diện kinh tế, xã hội và văn hóa. Ông viết: “nhà nước cần nhìn nhận các tổ chức tôn giáo có những lợi thế phục vụ xã hội (người nghèo, già, vô gia cư, v.v.) hoặc chỉ trong các cộng đồng của bản thân họ hoặc nói chung hơn và những điều này có thể là những tính toán hợp lý của việc cung cấp những dịch vụ công nhất định mà nhà nước khó có thể cung cấp. Vậy nhà nước có thể chọn để tài trợ những tổ chức tôn giáo này”. Quan điểm này với chúng ta hôm nay thật cần thiết!

Thứ tư, chính sách tôn giáo và vấn đề bản sắc.

Trước hết, Tariq Modood khẳng định, từ bản sắc dân tộc, tộc người đến bản sắc của một cộng đồng tôn giáo hay cá nhân liên quan đến vấn đề tôn giáo là một vấn đề phức tạp khác. Bằng cách đưa ra những số liệu khảo sát gần đây của Pew Forum về ý kiến xã hội, lối sống, văn hóa trong toàn cầu hóa, di dân, đa dạng và đa nguyên tôn giáo ngày càng tăng trong các xã hội Âu - Mỹ, ông đã đưa ra nhận xét có tính khái quát rằng, tôn giáo rõ ràng là một đặc điểm sắc tộc của Vương quốc Anh, không chỉ theo nghĩa mà đa số người da trắng là tín đồ Kitô giáo và đa số người da màu không phải là người Kitô giáo, nhưng theo nghĩa của *sự nổi bật* cá nhân, xã hội và chính trị cũng như *tâm quan trọng* của tôn giáo.

Quan trọng hơn, Tariq Modood nói đến sự thiếu hụt hoặc phải điều chỉnh chính sách tôn giáo ở mỗi nước thế tục trong việc bảo vệ, duy trì bản sắc dân tộc và tôn giáo, đặc biệt là với các nhóm tộc người và tôn giáo thiểu số,... Tariq Modood cũng có trao đổi về lý thuyết “Các sắc tộc mới” (Stuart Hall) khi cho rằng sự *chuyển dịch của bản sắc* là đương nhiên mà chúng ta phải thích ứng, dĩ nhiên tránh thái độ cực đoan cũng như quan điểm của Olivier Roy về cộng đồng Hồi giáo di dân ở các xã hội Âu - Mỹ. Trong trường hợp này, vấn đề bản sắc, theo Olivier Roy, không chỉ là vấn đề “*cá nhân hóa, riêng tư hóa*” mà còn là vấn đề *thế tục hóa*”.

Tariq Modood cũng khép lại một nhận xét có tính bỏ ngỏ rằng, ý nghĩa chính trị, xã hội của bản sắc tôn giáo trong trường hợp này có lẽ phải là sự “*thỏa hiệp trong một chủ nghĩa đa văn hóa và sự thỏa hiệp thể chế thế tục*”.

Thứ năm, chính sách tôn giáo phải dựa trên sự tôn trọng.

Về mặt nhận thức, đây là vấn đề gần như không cần tranh luận. Nhưng Tariq Modood cũng thấy được tính tế nhị và phức tạp khi nhắc lại yêu cầu nhà nước thế tục tôn trọng tôn giáo vì rằng “*di sản tôn giáo của một người là để được đánh giá cao và vinh danh, vậy di sản của những người khác và việc đóng cửa của bất kỳ tôn giáo nào cũng là một mất mát*”.

Theo tác giả, nội dung, phạm vi của sự “*tôn trọng*” ấy gồm nhiều mặt. Từ việc tôn trọng lịch sử, cộng đồng tôn giáo xã hội, văn hóa, lối sống, thậm chí cả các quan điểm thần học của

họ và cao hơn cả sự khoan dung, đó là một thứ mà ông gọi là “tôn trọng sự thật tôn giáo”. Ông viết: “Từ những năm 1960, đời sống văn hóa, tri thức và chính trị châu Âu - không gian công cộng theo nghĩa đầy đủ nhất của từ này - đang ngày càng trở nên bị thống lĩnh bởi chủ nghĩa thế tục, với các mạng lưới và các tổ chức thế tục kiểm soát phần lớn các cấp quyền lực. Đặc điểm thỏa hiệp của bản thân chủ nghĩa thế tục là đang bị gạt bỏ như đồ cổ, đặc biệt là về cánh trung tả. Như vậy, tôn trọng đối với tôn giáo là khó khăn và dường như xa lạ nhưng có thể là cần thiết như một trong những nguồn của sự phản chi phối và một đa nguyên xác thực hơn. Do đó, tôn trọng đối với tôn giáo là thích hợp và có thể là một yêu cầu của một nền văn hóa chính trị dân chủ”.

Dù rằng ý tưởng của Tariq Modood về một chủ nghĩa thế tục ôn hòa, coi trọng bản sắc tôn giáo không phải là tiếng nói đầu tiên nhưng với việc đưa ra năm lý do có ý nghĩa tổng kết một chặng đường dài của mô hình nhà nước thế tục, ý tưởng hướng tới về một chủ nghĩa thế tục ôn hòa có khả năng giải quyết được những mâu thuẫn và nghịch lý của những nguyên lý thế tục trong thực tiễn của tác giả đã có sức thuyết phục.

5. TÍNH THẾ TỤC KHÔNG BIÊN GIỚI

Tuyên ngôn toàn thế giới về thế tục được công bố trong dịp kỷ niệm 100 năm ra đời Luật phân ly (1905) nổi tiếng của nước Pháp có thể cho chúng ta một bản tổng kết về một thế kỷ

của chủ nghĩa thế tục không biên giới như chữ dùng của Jean Bauberot. 18 điều khoản của tuyên ngôn hàm chứa nhiều nội dung và những nhận định quan trọng cho chủ đề nói trên. Tất nhiên, những điều này sẽ được tham khảo và điều chỉnh trong tất cả các nhà nước thế tục hiện nay.

(i). Lời giới thiệu của tuyên ngôn khẳng định vị trí lịch sử đặc biệt của chủ nghĩa thế tục và các nhà nước thế tục trong việc nhận thức và bảo đảm các quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của con người, dù có tôn giáo hay không có tôn giáo cũng như vị trí, vai trò của nhà nước thế tục, một loại hình nhà nước phi tôn giáo, thích ứng với một xã hội hiện đại.

“Có sự đa dạng tôn giáo và đạo đức đáng kể trong nền văn minh hiện đại ngày nay và sự công nhận rằng thách thức của việc tạo ra một xã hội hài hòa trong mọi cá nhân phải được phù hợp. Chúng ta cần xét xem làm thế nào để tôn trọng sự đa dạng của các đức tin tôn giáo và triết lý khác nhau (như chủ nghĩa vô thần và chủ nghĩa bất khả tri) đồng thời bảo đảm một cuộc đối thoại phi - bạo lực và dân chủ được tiến hành ở mọi lúc. Người dân ngày nay nhận thức quá rõ về các quyền cơ bản của họ; do đó nhà nước phải bảo đảm rằng các quyền và đức tin của các cá nhân được tôn trọng, đặc biệt là khi nó đang cố gắng hòa nhập tất cả các công dân để sống và làm việc với nhau.

Vì lý do này, chúng tôi, những nhà học thuật và công dân của thế giới, đã viết bản tuyên ngôn sau mà chúng tôi hy vọng sẽ nêu lên một tranh luận xã hội về làm thế nào thách thức này có thể được hoàn thành”.

(ii). Về các quyền cơ bản của con người, trong đó có quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng (Điều 1) thể hiện rõ cách nhìn triết học tôn giáo và xã hội căn bản của các tác giả.

“Mọi người không phân biệt giới tính, chủng tộc hoặc màu da đều có quyền tự do ngôn luận và tự do về lương tâm cá nhân và trong một nhóm, quyền thực hành một tôn giáo hoặc các đức tin triết lý khác (như chủ nghĩa vô thần hoặc chủ nghĩa bất khả tri) của sự lựa chọn riêng của người đó. Như một thể chế dân chủ, nhà nước phải tôn trọng và tôn vinh các quyền này”.

(iii). Nhà nước thế tục có quyền gì và những giới hạn của nhà nước thế tục đương nhiên là một nội dung rất quan trọng. Các tác giả soạn thảo tuyên ngôn đặc biệt nhấn mạnh quyền tự quyết của nhà nước cũng như của tổ chức, cá nhân các tôn giáo đồng thời khẳng định *tính trung lập* khi thực hiện nguyên lý phân tách của nhà nước thế tục. Tất cả những điều này được ghi nhận trong Điều 2 và Điều 3 (Quyền dân sự và quyền tự do tôn giáo của cá nhân)

Dưới đây là nội dung cụ thể:

Điều 2: Nhà nước khi làm ra luật phải duy trì trung lập và phải không được thiên vị đặt một đức tin tôn giáo này lên trên đức tin tôn giáo khác; nhà nước phải luôn tôn vinh quyền của các nhóm khác nhau để tham gia vào tranh luận này. Quyền tự quyết của nhà nước hàm ý rằng luật dân sự cần được tách biệt khỏi các đức tin tôn giáo. Các nhóm tôn giáo có thể tự do tham gia vào tranh luận này song họ không được theo bất kỳ cách

nào cố gắng và áp đặt lên xã hội những giáo lý hoặc những tập tục hành xử cụ thể của họ.

Điều 3: Phẩm chất này không được là một yêu cầu lý thuyết, khái niệm, mà là điều được thực hành và củng cố một cách mạnh mẽ trong cuộc sống chính trị hằng ngày. Các quyền dân sự cá nhân phải được tôn trọng bất kể về đức tin triết lý và tôn giáo của họ. Khi các bối cảnh được thấy ở nơi mà điều này không đúng như thế, hành động sửa chữa thích hợp (những điều chỉnh hợp lý) giữa các truyền thống quốc gia đa số và thiểu số cần được thực hiện để sửa sai tình hình.

(iv). Nhận thấy tính cách đặc biệt của mô hình nhà nước thể tục trung tính và hệ tư tưởng, thậm chí không ít người cho mô hình này chỉ là *tính cách Pháp*, nhưng các tác giả tuyên ngôn vẫn khẳng định những nguyên tắc cơ bản về quyền của nhà nước thể tục mà nước Pháp đã trải qua vẫn có ý nghĩa sâu rộng (Điều 4 và Điều 5)

Điều 4: Tuyên ngôn phổ quát định nghĩa thể tục là sự hài hòa hóa giữa các cá nhân bắt nguồn từ các khu vực địa lý và văn hóa khác nhau trên cơ sở ba nguyên tắc:

- Tôn trọng các quyền cơ bản trong đó có quyền tự do ngôn luận và thờ phụng của cá nhân hay trong một nhóm một cách riêng tư.

- Sự chia tách của nhà nước và các thể chế khỏi các đức tin tôn giáo và triết lý

- Không kỳ thị (trực tiếp hay gián tiếp) hướng tới con người.

Điều 5: Thế tục sẽ tự nhiên hình thành khi một nhà nước hay đất nước chia tách khỏi bất kỳ kiểu tư duy tôn giáo nào và cho phép công dân thực hiện các quyền cơ bản chính trị thông qua việc tự do tranh luận các chủ đề. Bất kỳ nhà nước nào tôn trọng đức tin xã hội, đạo đức và tôn giáo khác nhau của công dân đều có thể dễ dàng hòa nhập quy trình này, cho phép thế tục hưng thịnh.

Ngoài ra, thể chế thế tục của nước Pháp còn có những quan hệ đặc biệt với nền dân chủ.

Điều 6: Thế tục đóng một vai trò thiết yếu trong sự đẩy mạnh dân chủ. Bằng ưu điểm về khuôn khổ chính trị và pháp lý, thế tục đóng góp cho sự công nhận các quyền con người cơ bản và cho sự đa dạng trong các hệ thống xã hội và chính trị.

(v). Phải nói rằng lịch sử thể chế thế tục của nước Pháp hơn 100 năm qua không ngừng diễn ra các cuộc tranh luận, thậm chí xung đột đẫm máu giữa *Nước Pháp Công giáo* và *Nước Pháp Cộng hòa*, xung đột này còn lan tỏa ra ngoài biên giới nước Pháp. Tuyên ngôn đã dành tới bốn điều (8, 9, 10, 11) cho vấn đề này. Trong đó đáng kể nhất là Điều 10, tuyên ngôn đã nói rõ thể chế thế tục theo cách của mình cũng đã thực hiện ngày càng đầy đủ *ba nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục* (tự do bình đẳng tôn giáo, chế độ phân tách về quyền lực chính trị và xã hội và nhà nước pháp quyền trong tôn giáo - luật tôn giáo).

(vi). Cuối cùng, tuyên ngôn hướng về những thách thức của thế kỷ XXI cũng như sức sống của nó. Điều này được phản ánh từ Điều 12 đến Điều 18, trong đó có ba điều đáng chú ý.

Điều 14 (làm rõ một số khiếm khuyết của thể chế thể tục khi thực hiện chế độ phân tách đã lẫn lộn “lĩnh vực tư” và “lĩnh vực công” như chữ dùng của M. Gauchet¹. Điều 15 nói về đức tin tôn giáo, triết lý và truyền thống văn hóa mà thể chế thể tục thế kỷ XXI phải hướng tới.

Riêng Điều 18, điều khoản cuối cùng đã nói lên niềm tin, sự hào hứng và lãng mạn đậm tính cách Pháp về triển vọng của chủ nghĩa thể tục cũng như thể chế thể tục.

Điều 18: Chúng ta cần phải thận trọng để bảo đảm rằng thể chế thể tục bản thân không trở thành nạn nhân của chính quy trình của nó và trở thành một tôn giáo “thế tục”. Hiểu các nguyên lý của nó có thể giúp tạo ra bình yên trong các công dân. Không được nhìn thể chế thể tục như một sự phản hồi chống tôn giáo cũng không như một phản hồi vô hình với tôn giáo, thay vào đó, thể chế thể tục phải được nhìn nhận như một cách tiếp cận năng động và sáng tạo mà sẽ mang đến một câu trả lời dân chủ cho các câu hỏi của thế kỷ XXI, cũng như một cách tiếp cận cơ bản về làm thế nào sự đa dạng phải được nhìn nhận như một kho báu thay vì như một mối đe dọa.

Tiếp thu tinh thần của tuyên ngôn, trả lời cho câu hỏi điều gì đảm bảo duy trì cho tính thể tục trong các xã hội hiện đại, chúng ta đến với nghiên cứu của Cole Durham và J.M. Torron. Lôgic luận lý của Cole Durham và J.M. Torron là, dù thế nào chủ nghĩa thể tục vẫn chế ngự. Nhà nước thể tục gắn với nhà

1. M. Gauchet : *La religion dans la démocratie*, Ed. Gallimard, Paris, 1998, p. 1211.

nước pháp quyền vẫn là con đường phổ biến, lâu dài, bảo đảm giải quyết tốt mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội.

Những năm gần đây, tôn giáo chiếm giữ một vị trí ngày càng dễ nhận thấy trong đời sống xã hội, với những kết quả mà đã được mô tả khéo léo theo ý nghĩa của “sự lưỡng cực của sự linh thiêng”. Mỗi nhà nước áp dụng một thái độ nào đó đối với đời sống tôn giáo tồn tại trong các công dân của mình. Trong khi một số nhà nước tiếp tục duy trì một định hướng tôn giáo (ví dụ như phi thế tục), thì đa số đã sử dụng một mô hình nào đó của hệ thống thế tục. Trong số các nhà nước thế tục, có một loạt quan điểm chứa đựng sự tôn trọng đối với thế tục, duy trì sự trung lập của nhà nước nhưng cho phép ở mức độ cao sự hợp tác với các tôn giáo. Thái độ đối với thế tục có hệ lụy quan trọng đối với sự thực thi các quy chuẩn quốc tế và hiến pháp bảo vệ quyền tự do tôn giáo và đức tin, khái quát hơn là đối với sự cùng tồn tại các cộng đồng tôn giáo và đức tin trong xã hội. Cần xem xét, so sánh tính thế tục của các nhà nước đương đại nhằm có được những hiểu biết thấu đáo về bản chất của chủ nghĩa đa nguyên, vai trò của tôn giáo trong xã hội hiện đại, mối quan hệ giữa tôn giáo và dân chủ, và thực tế là những câu hỏi cơ bản về mối quan hệ của tôn giáo và nhà nước.

6

TỪ CHỦ NGHĨA THỂ TỤC ĐẾN TÍNH THỂ TỤC: MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THỂ TỤC Ở VIỆT NAM

*Bảy xin Hiến pháp ban hành,
Trăm điều phải có thân linh pháp quyền*

Việt Nam yêu cầu ca, 1922
NGUYỄN ÁI QUỐC

1. VẤN ĐỀ “NHÀ NƯỚC THẾ TỤC” Ở VIỆT NAM	496
1.1. Quan hệ nhà nước - giáo hội trước năm 1945	496
1.2. Hình thái nhà nước thế tục thời Pháp thuộc	506
1.3. Vấn đề nhà nước thế tục ở miền Nam (1954-1975)	513
2. KIẾN TẠO MỘT NHÀ NƯỚC THẾ TỤC (1955-2004)	526
2.1. Tính phức tạp của sự lựa chọn	526
2.2. Hồ Chí Minh và nền móng nhà nước thế tục	532
2.3. Khẳng định mô hình đã chọn và những thách thức đầu tiên	553
3. ĐỔI MỚI VÀ SỰ CHUYỂN BIẾN CỦA TÍNH THẾ TỤC	559
3.1. “Thức tỉnh tôn giáo” ở Việt Nam và những vấn đề đặt ra cho nhà nước thế tục	559
3.2. Yêu cầu mới của một nhà nước pháp quyền về tôn giáo	576
3.3. Thái độ của các tôn giáo ở Việt Nam với nhà nước thế tục	582
4. HOÀN THIỆN MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở VIỆT NAM (2005-2016)	594
4.1. “Khủng hoảng nhà nước thế tục” và Việt Nam	594
4.2. Hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục theo hướng nào?	598
4.3. Tiếp tục chuyển biến tính thế tục	602
4.4. Sức sống của nhà nước thế tục ở Việt Nam	613

“**L**à một người Hồi giáo, tôi vẫn cần một nhà nước thế tục để sống phù hợp với Luật Sharia nhưng theo niềm tin chân thực và sự tự do chọn lựa của chính tôi, cả khi riêng tư cũng như trong cộng đồng với những người Hồi giáo khác, bởi đây là con đường hợp pháp và hợp lý duy nhất để làm một người Hồi giáo. Niềm tin vào Hồi giáo hay một tôn giáo nào khác về lôgic cũng đòi hỏi quyền được không tin, bởi niềm tin sẽ không có giá trị nếu nó bị ép buộc”¹.

Chắc hẳn người Việt Nam khi nghĩ về nhà nước thế tục của mình có nhiều điểm khác biệt so với một người Hồi giáo. Nhưng chắc chắn giữa họ có điểm chung cơ bản là cần có một *nhà nước thế tục*, trong đó quyền tự do tôn giáo tín ngưỡng của cá nhân hoặc cộng đồng được đảm bảo, quan trọng hơn là nhà nước đó “không phải là nơi tôn giáo bị xóa bỏ, thậm chí bị đóng khung vào đời sống cá nhân”. Hơn thế nữa, nhà nước ấy luôn “giữ cho mình một khoảng cách với các tôn giáo để ở đó, không có tôn giáo nào bị kỳ thị về đức tin, cũng như nơi ấy không có chỗ cho sự thống trị, chi phối chính trị và đạo đức của một tôn giáo dù nó là đa số” (Gerard Phillips, 2010).

1. Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge, MA, 2008, p. 291.

Một nhà nước thế tục như thế cũng đã được Marx dự cảm và mừng tượng trong một cuốn sách nhỏ, chỉ có 23 trang, phát hành ở London ngày 14/02/1848 - cuốn *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*. Một trăm ba mươi năm sau, khi tác giả *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản* đã qua đời, một nhà báo Mỹ nổi tiếng đã viết: "Cuốn sách ấy đã vượt qua mọi nền văn minh vĩ đại trong quá khứ, với những kim tự tháp Ai Cập, Tòa thánh La Mã và những nhà thờ Gothic,... Nó quét đi mọi phẩm trật bất an cũ. Người ta không còn tin rằng, tổ tiên hoặc tôn giáo sẽ quyết định địa vị của họ trong cuộc sống. Mọi người như nhau, như những người khác. Lần đầu tiên trong lịch sử, đàn ông và đàn bà có thể thấy, không hề ảo tưởng rằng, họ đứng ở đâu trong mối quan hệ với những người khác"¹.

Để hình thành một nhà nước thế tục tất nhiên cần tìm đến ba cấp độ, ba cội nguồn: hệ tư tưởng, thể chế kể cả pháp lý và cuối cùng, tình cảm xã hội (cá nhân, các nhóm xã hội),... nhưng trước hết có lẽ chúng ta nên bắt đầu xa hơn một chút,...

1. VẤN ĐỀ "NHÀ NƯỚC THẾ TỤC" Ở VIỆT NAM

1.1. Quan hệ nhà nước - giáo hội trước năm 1945

Các xã hội châu Á, nhất là các nước Đông Bắc Á, vốn có truyền thống khác biệt với các nước châu Âu ở chỗ: quyền lực

1. Louis Menard (2010) "He's back: K. Mars yesterday and today", *Ibid.*

nhà nước thường đứng trên quyền lực tôn giáo. Mặc dù nền văn minh nông nghiệp và tôn giáo vẫn ngự trị các xã hội ở khu vực này, nhưng đứng về quan hệ nhà nước - giáo hội thì gần như chưa bao giờ quyền lực tôn giáo lại có thể quyết định quyền lực chính trị. Tuy vậy, không phải là các xã hội châu Á không có những kinh nghiệm thế tục và không biết dành chỗ đứng cho "xã hội tôn giáo".

Có một "chủ nghĩa dân tộc - tôn giáo": truyền thống Tam giáo

Các vua triều Nguyễn, từ vua Gia Long trở về sau đều tôn sùng và mở rộng Nho giáo. Nho giáo được khai thác và áp dụng, lấy đó làm chỗ dựa cho các chính sách của triều đình. Cũng như các vua trước, vua Tự Đức chọn Nho giáo làm ý thức hệ chính thống, sử dụng làm công cụ cai trị đất nước. Nho giáo triều Nguyễn và thời Tự Đức có thể được coi là một "tôn giáo đặc biệt" bởi nó vừa là một tôn giáo, vừa là một học thuyết để cai trị xã hội và được triều Nguyễn đề cao. Nhìn chung, các nho sĩ dưới triều Nguyễn cũng như dưới thời Tự Đức vẫn giữ tư tưởng Tam giáo truyền thống và có nhiều đóng góp trong việc giữ gìn và phát huy văn học Phật giáo, duy trì một số sinh hoạt Đạo giáo.

Màu sắc tôn giáo trong Nho giáo triều Nguyễn và thời Tự Đức thể hiện trong nhiều nghi lễ tôn giáo. Tự trung lại, dưới khía cạnh tôn giáo, có thể khái quát hệ thống thờ cúng của

Nho giáo gồm: thờ cúng Khổng Tử và các vị tiên thánh, thờ cúng trời đất, thờ cúng tổ tiên và thờ cúng bách thần.

Khổng Tử và các vị tiên thánh được triều đình trân trọng thờ cúng nhằm đề cao Nho giáo. Hệ thống các cơ sở thờ tự của Nho giáo bao gồm Văn Miếu, Văn từ, Văn chỉ, được chú ý hoàn chỉnh từ cấp trung ương đến địa phương. Các vua Gia Long và Minh Mạng đã quan tâm đến việc xây dựng, khôi phục lại Văn Miếu, Quốc Tử Giám ở kinh đô Huế và các địa phương, xuân thu nhị kỳ tế lễ với các nghi thức trọng thể. Nhà nước còn ban hành *Mười điều giáo huấn* (Thập điều) dựa trên quan điểm Nho giáo để làm chuẩn mực hành vi của nhân dân. Các vua Nguyễn là người trực tiếp làm chủ tế ở Văn Miếu tại kinh thành, nếu vua vắng mặt thì cử một đại thần thay mặt nhà vua làm chủ tế. Việc tế ở Văn Miếu tại các địa phương do các quan đứng đầu tỉnh, phủ làm chủ tế.

Truyền thống *thờ cúng bách thần*¹ vẫn duy trì như một nét nổi trội trong đời sống tôn giáo, tín ngưỡng ở thôn quê.

Đã xuất hiện ý thức dân sự về tôn giáo?

Tam giáo thời Nguyễn có số phận đặc biệt trong lịch sử chế độ phong kiến Việt Nam và đã có biểu hiện về "ý thức dân sự" trong đời sống tôn giáo của nó.

1. Trần Văn Giàu: *Sự phát triển của tư tưởng Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng Tháng Tám*, Nxb. Khoa học xã hội, 1973, t.1; Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục chính biên*, Nxb. Giáo dục, 2007, t.27, tr.113-114.

Triều Nguyễn dù theo thể chế Nho giáo nhưng vẫn sùng Phật giáo. Các ngày lễ của Phật giáo được nhà nước tổ chức hàng năm với quy mô lớn, lễ tế dài ngày, một số ngày lễ lớn mang tính quốc gia cũng được tổ chức ở các ngôi quốc tự. Triều đình cho lập đàn chay cúng cả trên cạn và dưới nước (thủy lục trai đàn), đọc kinh nhiều ngày. Các lễ lớn của nhà nước như lễ lên ngôi của vua cũng tổ chức lễ cúng trên cạn, dưới nước ở chùa Thiên Mụ, ngôi chùa nằm ở kinh đô Huế¹.

Đạo giáo lại có nét đặc biệt khác. Vai trò của Đạo giáo trong cung đình thường ít bộc lộ, kể cả trong các văn bản của nhà nước. Tuy vậy, từ việc tuyển chọn quan lại, thi cử, dấu ấn tôn giáo này cũng dần được thể chế hóa ít nhiều. Thái độ luật pháp của triều Nguyễn với Đạo giáo còn được ghi nhận bởi những học giả, giáo sĩ phương Tây am hiểu tình hình thực tiễn của "người An Nam" như linh mục Cadière, họ có nhận xét rằng, nghi lễ và tinh thần của Đạo giáo đã "thánh hóa" quyền uy của nhà vua, triều đình.

Cơ sở thờ tự cũng là một đối tượng được quan tâm trong *thể chế hóa*.

Có lẽ hệ thống pháp luật của nhà Nguyễn là một bước tiến khác về điều này.

Luật pháp, định chế của nhà Nguyễn về điều này có những điểm mới mẻ như: đến cuối thời Tự Đức, việc sử dụng ruộng đất vào cúng cho nhà chùa, để chi dùng vào các dịp lễ tết,

1. Xem Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục chính biên*, Sđd, t.27, tr.120.

đền hương, giỗ hậu vẫn rất phổ biến. Một số ngôi chùa thờ bia và tượng hậu với số lượng lớn.

Nhà nước phong kiến triều Nguyễn dĩ nhiên *"luôn muốn đứng trên tôn giáo"*, nhưng điều đó không có nghĩa không xảy ra mâu thuẫn khi khuynh hướng của các tôn giáo muốn đòi hỏi *"thể chế dân sự"*, đặc biệt những quy định trong luật lệ của triều đình. Điều đáng nói là các vị vua triều Nguyễn ở mức độ khác nhau đã có ý thức về điều này và có những chính sách khá thích hợp.

Nhiều tác giả đã nói đến *sự điều chỉnh chính sách tôn giáo tiền thuộc địa*. Nếu trước đây, ở Việt Nam, nét đặc sắc nhất về những ý tưởng *"nhà nước thế tục"* của giai cấp phong kiến Việt Nam là việc duy trì và tận dụng truyền thống Tam giáo đồng nguyên, như một nguyên tắc quan trọng trong quan hệ giữa nhà nước và các giáo hội. Truyền thống này không chỉ hòa hợp Nho giáo, Phật giáo và Đạo giáo với các hình thức tôn giáo tín ngưỡng bản địa vốn khá phức tạp trong các hình thức sùng bái tâm linh địa phương¹, mà song song với đó, nhà nước phong kiến còn luôn giữ vai trò quản lý cao nhất (kết hợp với quyền lực địa phương, các làng xã). Đây chính là cơ sở xã hội và pháp lý để sau Cách mạng Tháng Tám (1945), nhà nước Việt Nam mới có thể bắt tay xây dựng mô hình nhà nước thế tục, trong đó có đặc trưng chủ yếu là hài hòa.

1. David Marr: *Vietnamese Anti-colonialism*, University of California Press, 1971, p. 435.

Cần trở lại lịch sử “chính sách tôn giáo” của một số triều đại phong kiến để rõ thêm điều này. Sau triều Lê (1428-1788), các hoàng đế đã quản lý tôn giáo, tín ngưỡng thông qua sự kết hợp quản lý sinh hoạt xã hội và luật pháp. Ví dụ, luật pháp của triều đình lần đầu tiên “công nhận” các hội đoàn xã hội làng xã được phép tự quản nhất định trong các dịp lễ lạt xã hội, gồm cưới xin và ma chay. Các tổ chức này khi được cấp phép thì có thể thực hiện cả các lễ nghi có tính tôn giáo nhưng các cuộc tụ tập không có phép thì bị trừng phạt nặng¹.

Luật Hồng Đức, bộ luật đầu tiên của Việt Nam còn được lưu giữ, cho thấy các triều đình phong kiến đã có những cố gắng quản lý nhân sự, cơ sở tôn giáo và đặc biệt là việc sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng ở làng xã và gia đình. Ngay cả khi Nho giáo được đề cao, thậm chí là độc tôn, thì Phật giáo, Đạo giáo vẫn có thể tìm thấy vị thế của mình trong xã hội và cả trong đời sống cung đình.

Nếu như ở châu Âu, trước khi xuất hiện Hòa ước Westphalia (1648), vương quyền và thần quyền là hai thực thể chính trị và tôn giáo khó tách biệt và quyền lực tôn giáo luôn đứng trên quyền lực thế tục, thì ở Việt Nam, truyền thống *Tam giáo đồng nguyên* luôn hài hòa với quyền lực chính trị. Những lễ nghi quan trọng (kể cả lễ đăng quang) đều được chuẩn hóa. Kể từ nghi lễ đội vương miện, đến các lễ hội cũng đã được ghi trong

1. Tạ Văn Tài: *The Vietnamese tradition of human rights*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1988, pp.180-85.

các bộ luật. Ở Việt Nam, thí dụ tiêu biểu của "chuẩn mực Nho giáo" là nhà vua (Thiên tử - con Trời) là khái niệm vô nhân xưng đứng trên tất cả. Thậm chí, nghi lễ quan trọng Tế đàn Nam Giao (thờ cúng tổ tiên ở cấp quốc gia) cũng do nhà vua làm chủ tế hoặc uỷ quyền cho các quan đại thần. Ở đây, phải chăng cần trở lại vấn đề lý thú, Phật giáo Việt Nam thời Lý - Trần đã thực sự trở thành quốc giáo?¹.

Hơn thế nữa, với các vị vua Nho giáo ở nước ta, khi thực thi quyền lực cai quản đất nước của dòng họ mình thì đều chỉ là "trị nước" chứ không hề phụng sự quyền lợi của một tôn giáo nào. Các quốc vương ở nước ta hay nói "thừa Thiên mệnh để trị nước", nhưng trời là vô hình, không hề có quyền lực thực tế. Nhà vua chỉ cần làm tròn sứ mệnh hợp ý trời và lòng dân làm một, không cần dựa vào một tôn giáo nào để lên ngôi.

Nói tóm lại, dường như người Việt không phải đợi đến khi tiếp xúc với người phương Tây thì mới biết quan niệm về chủ nghĩa thế tục và xã hội thế tục, nếu xét cụ thể những

1. Đỗ Quang Hưng: "Phật giáo và chính trị ở Đại Việt đầu kỷ nguyên độc lập, tiếp cận từ một luận đề của Max Weber", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8, 2014. Quan điểm của bài viết là, ngay ở thời điểm cực thịnh của Phật giáo thời Lý - Trần, nhưng xét về phương diện tôn giáo học, thì Phật giáo cũng chưa đủ các yếu tính của một "quốc giáo". Nói chính xác hơn, Phật giáo Lý - Trần đóng vai trò một *tôn giáo chủ lưu* (dominant religion). Một số học giả tên tuổi của Phật giáo ở Việt Nam cũng chia sẻ rằng, Phật giáo Lý - Trần không hề có ý định đi đến tận cùng của quyền lực chính trị,...

dữ kiện tôn giáo và nhà nước đã nói ở trên. Trong kinh nghiệm lịch sử ứng xử với các tôn giáo "nguyên lý phân tách" giữa chính trị và tôn giáo đã được hình thành một cách rất "tự nhiên". Nhà nghiên cứu luật học có tiếng ở miền Nam trước năm 1975 Nguyễn Văn Bông đã viết: "Nguyên tắc thể tục không những phù hợp với trào lưu tiến hóa của nhân loại, đồng thời còn là truyền thống của dân tộc Việt Nam. Dở trang sử cũ, chúng ta có thể quả quyết rằng, người Việt Nam ngày xưa có tinh thần khoan dung rõ rệt và không có một xung đột nào được xem là xung đột tôn giáo"¹.

Xuất hiện mối quan tâm "tôn giáo trong các không gian công cộng"

Sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng ở làng xã vốn đã định hình trong chính sách và pháp luật của nhiều triều đại phong kiến. Nét mới dưới thời Nguyễn đó là tính cách thể chế hóa trong luật pháp và ít nhiều ngay cả trong luật tục cũng rõ hơn.

Năm Tự Đức thứ hai (1849), nhà vua có dụ về vấn đề này như sau: "Gần đây các địa phương thường thường bắt chước nhảm theo thói dựng nhiều cảnh chùa, phí tổn đến hàng vạn, tiếng tuy là vì dân cầu phúc, thực thì tổn hại của dân, ta nghe thấy, rất là chán, đường nghĩ (làm thế nào) một đạo đồng phong, người người đều theo về đạo chính, quan khoa đạo

1. Nguyễn Văn Bông: "Việt Nam và Hiến pháp tương lai", *Niên san Viện Đại học Cần Thơ*, 1968, t.1, tr. 12.

nói đến việc ấy, chính hợp ý ta, khoản này chuẩn giao Bộ Lễ nghị bàn cho rõ ràng đợi chỉ thi hành”¹.

Quy định số lượng tăng ni cũng là một nét đặc sắc trong quản lý tôn giáo của triều đình theo hướng dân sự hóa. Năm 1849, triều đình có dụ về sát hạch, giảm bớt tăng ni, các chùa quá nhiều tăng ni làm hao tổn của cải của dân, mê muội lòng người. Đặc biệt, những quy định hạn chế số lượng sư tăng thời Tự Đức là độc đáo nhất, một mặt nắm chắc số lượng chân tu, mặt khác kiểm soát chặt chẽ số chư tăng kém phẩm hạnh, Phật pháp dù rằng không mấy ai dám kết luận “triều Nguyễn đả kích và bài xích Phật giáo” được.

Dưới triều Minh Mạng cũng như Tự Đức, truyền thống *phong thân cho các làng xã* (sách *Bách Thân lục*) cho thấy: “Danh sách kê các thân hiệu nhiều lần đã được phong là thượng đẳng, trung đẳng và hạ đẳng tất cả hơn 3.000 vị, chưa được phong là 7.244 vị”². Các năm tiếp theo, triều đình vẫn tiếp tục điều chỉnh việc cấp sắc phong cho các làng xã³.

Tinh thần khoan dung tôn giáo có những sắc thái mới

Tính khoan dung và dung hòa tôn giáo ở Việt Nam không chỉ bắt đầu bởi chính sách đề cao Tam giáo mà còn được bắt nguồn từ bản thân quá trình hình thành quốc gia trong một đất nước đa dân tộc, đa văn hóa, đa tôn giáo. Hơn nữa, chính quyền - mà tượng trưng là nhà vua - cũng không hề chống

1. Nội các triều Nguyễn: *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, t.9, tr.215.

2, 3. Quốc sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục chính biên*, Sđđ, t.31, tr. 315.

đổi hay kỳ thị bất cứ một tôn giáo cổ truyền nào, và tương tranh giáo chính không hề xảy ra trong vương quốc, vì các tôn giáo không những không nguy hiểm cho vương quyền, mà còn giúp nó phát huy ảnh hưởng tốt đẹp trong dân gian. Một trường hợp kỳ thị tôn giáo duy nhất xảy ra trong lịch sử Việt Nam là thái độ ứng xử của các vua nhà Nguyễn với Công giáo, còn được gọi là chủ trương "cấm đạo, sát đạo"¹. Hệ lụy của chủ trương này không chỉ là một sai lầm về chính trị và đối ngoại, mà còn dẫn đến những sai lầm khác về phương diện đoàn kết dân tộc, truyền thống văn hóa và tâm lý xã hội.

Cũng là lần đầu tiên một vấn đề tôn giáo (Công giáo) không những đã trở thành nguyên cớ để chủ nghĩa thực dân lợi dụng nổ súng xâm lược, mà còn tạo ra những khí cụ lợi hại về ngoại giao và "chỗ dựa xã hội" (một bộ phận người Công giáo "vô tình" đã trở thành "dị biệt" với dân tộc, và bị lôi kéo vào vòng xoáy cuộc chiến tranh). Những hiệp ước đánh dấu quá trình mất nước của triều Nguyễn như Hiệp ước Nhâm Tuất (1862), Hiệp ước Giáp Tuất (1874) là những thí dụ điển hình cho luận điểm này².

1. Chủ trương này kéo dài trong nhiều triều vua Nguyễn, trước và sau năm 1858, khi thực dân Pháp nổ súng xâm lược Việt Nam, đã dẫn đến một cục diện chính trị và tôn giáo nhiều hệ lụy tai hại cho cuộc kháng chiến và dân tộc.

2. Trong các hiệp ước này, các điều khoản về quyền "tự do truyền giáo" của Công giáo, tự do đi lại, truyền giáo, quyền mua bán, sở hữu đất đai của các giáo sĩ phương Tây và Giáo hội Công giáo đang hình thành luôn đi liền với điều kiện về chủ quyền, đất đai, biển đảo, ngoại giao, bồi thường chiến phí rất tai hại cho triều đình.

Nói tóm lại, có thể khẳng định rằng, ở một mức độ nào đó, dưới chế độ phong kiến ở Việt Nam, một "truyền thống thế tục" nào đó cũng đã xuất hiện. Mô hình tổng thể là quyền lực phong kiến đứng trên tôn giáo, do những điều kiện của lịch sử, nhất là cấu trúc của hệ thống tôn giáo, tín ngưỡng lúc đó, các tổ chức tôn giáo cũng vẫn có vị trí của mình trong sự "hài hòa và hợp tác" với nhà nước, đặc biệt các tôn giáo có chỗ đứng chân vững chắc trong đời sống xã hội và văn hóa dân tộc.

1.2. Hình thái nhà nước thế tục thời Pháp thuộc

Khi Việt Nam từng bước trở thành xứ thuộc địa của thực dân Pháp, chắc hẳn quan hệ nhà nước với tôn giáo cũng như thiết chế "một nhà nước thế tục" sẽ có nhiều biến chuyển. Điều này thậm chí diễn ra ở cả khu vực Đông Bắc Á, chừng mực nào đó ở Đông Nam Á.

Chúng tôi cũng muốn mở rộng thêm không gian xem xét vấn đề tới khu vực Đông Nam Á. Có một nhận định giá trị của một nhà nghiên cứu người Mỹ cho thấy, khi chúng ta xem xét các nhà nước ở Đông Nam Á trước thế kỷ XIX, một thực tế nảy sinh: các nhà nước đó rất yếu kém so với chính họ hiện nay. Nhận xét này đúng với thực tế ở nhiều nước Đông Nam Á như chắc chắn đúng với Malaixia, cũng như với các vương triều Mianma, Thái Lan, Việt Nam và Indônêxia. Đặc điểm này càng đúng về địa - chính trị của các quốc gia này, càng xa kinh đô, vai trò của nhà nước càng yếu...

Sự yếu kém có tính tương đối của các nhà nước ảnh hưởng khá sâu sắc đến đời sống tín ngưỡng, tôn giáo và thực hành. Tình hình này kéo dài cho đến thế kỷ XIX, thế kỷ bản lề của các xã hội châu Á. Riêng đối với Việt Nam, theo chúng tôi, cũng không nên hiểu một cách tuyệt đối về sự "yếu kém của nhà nước truyền thống" như chúng tôi đã phân tích và chứng minh ở phần trên. Một nhà nghiên cứu người Nga cho rằng, triều Nguyễn thời Minh Mạng là một vương triều đã vượt lên tính yếu kém của nhà nước truyền thống trong khu vực Đông Nam Á nói trên.

Tuy vậy, vai trò của các nhà nước ở Đông Nam Á thời tiền thuộc địa rõ ràng là rất hạn chế với các "chủ thể tôn giáo", đúng như nhận xét của McHale: "mô hình nhà nước truyền thống Đông Nam Á về tôn giáo là dị thường có tính lịch sử, hầu hết loại hình tôn giáo là độc lập trước mọi sự can thiệp của nhà nước. Vì thế, tôn giáo rất đa dạng và luôn biến động"¹.

Thời thuộc địa, các nước Đông Nam Á nói chung đều lệ thuộc vào các nước thực dân Công giáo. Mối quan hệ giữa Kitô giáo, phong trào dân tộc và các nhà nước thực dân cũng khá phức tạp. Nhiều người cho rằng, các nhà nước thực dân ủng hộ Kitô giáo vì họ cần thêm nguồn lực thống trị. Nhưng cũng nên hiểu tính biện chứng của hai thực thể này vốn đối

1. McHale: "Đa nguyên tôn giáo ở Đông Nam Á trên phương diện sử học", Kỷ yếu Hội thảo quốc tế tôn giáo và pháp quyền ở Việt Nam và Đông Nam Á, Viện Khoa học xã hội Việt Nam, 2007. Giáo sư S. McHale là một chuyên gia về Việt Nam học, Đại học George Washington D.C., Hoa Kỳ.

chọi nhau khi nhà nước thế tục ra đời ở châu Âu như chúng ta đã đề cập ở chương 3. Theo chúng tôi, trường hợp này ở Việt Nam, có lẽ mối quan hệ này là phức tạp nhất vì rằng ở khu vực này cho tới năm 1945, chỉ có Việt Nam là nước duy nhất giải phóng dân tộc theo khuynh hướng cộng sản thành công. Tuy vậy, cũng xin nói ngay rằng, nếu như dưới chế độ thực dân Pháp, mối quan hệ giữa nhà nước thực dân với các tổ chức tôn giáo nói chung, Công giáo và Tin lành nói riêng, đã có sự phân biệt đối xử nhất định tùy theo nhu cầu chính trị của người Pháp với các tổ chức tôn giáo ấy, thì trong 21 năm dưới chế độ thực dân mới của Mỹ ở miền Nam Việt Nam tình hình đó còn phức tạp hơn nhiều.

McHale còn có nhận xét tinh tế rằng, nếu như tín đồ Công giáo, Tin lành ít có mặt trong bộ máy chính quyền thuộc địa Hà Lan ở Indônêxia thì ở Việt Nam con số ấy lớn hơn nhiều¹. Chúng tôi cũng không có ý đi sâu vào vấn đề này. Chỉ biết rằng, đời sống tôn giáo và chính trị ở Việt Nam có nhiều khác biệt, đặc biệt từ phía các cộng đồng tôn giáo, đã dẫn tới điều ấy. Cũng có thể khả năng tham gia cơ quan quyền lực và xã hội của người Kitô giáo Việt Nam ở thời điểm ấy mạnh hơn các cộng đồng đồng đạo ở khu vực Đông Nam Á. Điều này cũng rất đáng suy nghĩ, chế độ Sài Gòn lúc đó thực chất là chế độ dựa hẳn vào Công giáo, thậm chí có những khía cạnh còn "quyết liệt" hơn ở Philippin.

1. McHale: "Đa nguyên tôn giáo ở Đông Nam Á trên phương diện sử học", *Tlđđ*.

Mặt khác, sự lớn mạnh của nhà nước hiện đại ở khu vực Đông Nam Á cũng tạo nên sự thay đổi trong mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội. Mặc dù có một số nước như Thái Lan, Indônêxia, Philippin, Malaixia - những nhà nước chỉ xác định mình là *nhà nước cận thể tục hoặc nửa thể tục* - đồng nghĩa với việc các nhóm tôn giáo có vai trò khá quan trọng với chính trị nhà nước, nhưng nói chung các tôn giáo ở Đông Nam Á ngày nay không thể giữ được vị trí độc lập với nhà nước như ở thế kỷ trước.

Hiến pháp cũng như nhiều văn bản pháp luật liên quan đến tôn giáo ở các nước trên, những năm gần đây đều toát lên ý tưởng mới rằng: hạn chế công nhận tính quốc giáo của những nước số đông là Hồi giáo hoặc Công giáo, có thể coi các tôn giáo ấy như một tôn giáo chủ lưu rất quan trọng với nhà nước và xã hội và dù chưa tuyên bố là nhà nước thể tục, nhưng vẫn coi trọng *tính thể tục của nhà nước*, sự hài hòa giữa tôn giáo, dân chủ,... Đó là con đường duy nhất đúng mà các nước Đông Nam Á vẫn đang hướng tới.

Nghiên cứu chính sách tôn giáo thời Pháp thuộc có nhiều điểm rất hữu ích để hôm nay so sánh, đối chiếu, rút kinh nghiệm. Như đã nói ở trên, nước Pháp không chỉ là quê hương của cuộc cách mạng tư sản năm 1789 nổi tiếng, còn là nước có đóng góp tiêu biểu cho sự ra đời của mô hình nhà nước thể tục, cũng là nước có nhiều đóng góp trong luật pháp tôn giáo. Tuy vậy, chế độ thuộc địa Pháp ở Việt Nam lại có nhiều nghịch lý trong chính sách và ứng xử với các tôn giáo.

Chính sách tôn giáo của thực dân Pháp ở Việt Nam thời thuộc địa vừa có tính "mập mờ" vừa chứa đựng những nghịch lý. Trong cuốn sách nổi tiếng *Những nguyên tắc chế độ thuộc địa* (Principes de colonisation), Toàn quyền Đông Dương de Lanessan định hướng chính sách tôn giáo như sau:

Trong khi chống lại chính sách của những người Pháp muốn ưu đãi người Công giáo để họ trung thành với nước Pháp Cộng hòa thế tục, de Lanessan cho rằng thành phần những người Pháp gốc Công giáo qua thuộc địa thường ít học thức và là thành phần lớp dưới, nên không lợi gì mà trái lại còn hại "khi chính quyền sốt sắng, nâng đỡ người Công giáo, làm mất lòng một phần lớn dân chúng và làm hỏng công cuộc khai khẩn thuộc địa". Ông nhấn mạnh: "Quyền bính của nước Pháp sẽ được tôn trọng hơn nếu đừng chúng tỏ họ trước mặt người Phật giáo như đứa con trưởng của Giáo hội La Mã"¹.

De Lanessan cũng cho rằng, đường lối của các "Hội Thừa sai" chính là chính sách thực dân bằng tôn giáo (colonisation par la religion) như đã thi hành ở Philíppin. Một chính sách như thế chẳng những không lợi về kinh tế mà còn có hại về tâm lý". Ông cũng chủ trương một *chính sách thực dân theo lối đời* (colonisation laïque) ở xứ Đông Dương thuộc Pháp như người Anh và Hà Lan đã làm ở Đông Nam Á.

1. Dẫn lại trong Nguyễn Văn Trung: *Chủ nghĩa thực dân Pháp, thực chất và huyền thoại*, Nxb. Nam Sơn, Sài Gòn, 1963, tr. 61. Có thể xem thêm phần viết của chúng tôi về những đặc điểm "chủ nghĩa thế tục" ở Việt Nam thời Pháp thuộc trong cuốn *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2014, tr. 187-192.

Ông viết: "Trong khi những thuộc địa Hà Lan, Anh có những con đường hẹp, đường xe lửa và cầu cống, thì Philíppin chỉ có đường nhựa ở vùng lân cận những trung tâm lớn và tất cả ngân sách đều dùng vào việc xây nhà thờ, nhà dòng và dinh thự công cộng". Ông tố cáo chính sách ưu đãi người Công giáo vì mục đích chính trị bằng cách chứng minh rằng chính sách đó không lợi gì về chính trị: "Chúng ta có thấy đó là sai lầm không khi coi đạo của chúng ta như chính sách chính trị của chúng ta, đến nỗi có thể làm cho người bản xứ nghĩ rằng người Pháp và Công giáo là như nhau? Chúng ta có tôn trọng những đền chùa, thần linh của người bản xứ như chúng ta muốn người ta tôn trọng nhà thờ và Chúa của chúng ta?"

Ở khắp xứ Bắc Kỳ và Trung Kỳ, tôi thấy những chùa chiền bị quân đội chiếm đóng, đôi khi một cách vô ích, làm gương xấu cho dân chúng; binh lính của ta còn trộm cắp những đồ thờ phụng rất được tôn trọng và thường cấp chỉ huy lại làm ngo trước những lời khiêu nại chính đáng của quan lại bản xứ,... Tôi không muốn nói tới những bất nạt đủ thứ mà nhân viên của chúng ta đã đối xử với người Phật giáo trong khi họ chiêu chuộng, thi ân cho những người bản xứ trở lại đạo Công giáo..."

Là người *Tam Điểm*, Toàn quyền de Lanessan luôn chống lại việc Hội Thừa sai lợi dụng chính trị để truyền giáo. Lanessan thuật lại buổi nói chuyện với Giám mục Puginier:

"Vì ngài cứ nhấn mạnh mãi với tôi cần phải tiêu diệt bọn Nho sĩ, tôi không thể không nhắc cho ngài hiểu rằng, chính sách đó bằng cách tiêu diệt những người giàu có nhất và có học nhất sẽ đưa chúng ta đến chỗ sáp nhập và chiếm đoạt..."

Những suy nghĩ trên đây của de Lanessan có những điểm hợp lý và tích cực. Tuy vậy, tình hình chính trị thuộc địa Pháp ở Đông Dương nhìn chung không có chỗ đứng cho những suy nghĩ như vậy. Phần lớn các toàn quyền Đông Dương tiếp theo vì lợi ích của chế độ thuộc địa vẫn đề cao và ưu ái Công giáo, hạn chế các tôn giáo khác, kể cả đạo Tin lành.

De Lanessan còn có những suy nghĩ khá độc đáo, đòi hỏi phải có sự tôn trọng phong tục, lễ nghi, tôn giáo cổ truyền của người bản xứ Đông Dương. Ông cũng có nhận xét tinh tế, khách quan: "Bất cứ một người An Nam theo Công giáo đều bị người đồng hương coi như một kẻ phản bội Tổ quốc, do đó, những nguyên nhân cấm đạo, tàn sát giáo dân không có tính cách tôn giáo như người ta vẫn lầm tưởng vì dân Việt Nam rất khoan dung về tín ngưỡng, mà chỉ có tính cách ái quốc thôi".

Nếu thuộc địa đã có một trình độ văn minh và một tổ chức xã hội khá chặt chẽ, như An Nam, thì *"không những phải tôn trọng nó mà còn phải lợi dụng nó một cách ngay thẳng"*. Ở đây, bảo hộ là chính sách thích hợp nhất. Nó phải được thi hành một cách chân thành không thể dùng bạo lực để ép uống, bắt buộc. Cho nên, với những xứ này, điều quan trọng không phải là các thỏa hiệp được ký kết, mà là tinh thần, thái độ cư xử hằng ngày của người bảo hộ. Tùy theo tinh thần đó, mà chế độ được duy trì bảo đảm hay không. Kết quả của một chính sách như thế là sẽ cảm hóa được tầng lớp lãnh đạo bản xứ, và dùng được họ. Do đó, bớt tốn phí vì phải dùng nhiều nhân viên người Âu, bớt tốn phí về ngân sách an ninh và những tiết kiệm đó có thể đem dùng vào việc khai thác và phát triển kinh tế.

Nói tóm lại, de Lanessan là một trường hợp đặc biệt trong các toàn quyền Đông Dương với vấn đề tôn giáo. Tuy nhiên, những suy nghĩ khá đúng đắn đó đã không thể trở thành suy nghĩ chủ đạo của người Pháp ở Đông Dương.

Như vậy, thời Pháp thuộc, một mặt người Pháp đã cố gắng vận dụng nguyên tắc phân lập tôn giáo - chính trị và tự do tôn giáo theo những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục đang thắng thế ở chính quốc. Nhưng mặt khác, chế độ thuộc địa lại tự mâu thuẫn với mình khi ứng xử với các tôn giáo cụ thể cũng như đối phó với tình hình chính trị - xã hội ngày càng bất lợi cho nền thuộc địa bởi phong trào yêu nước và cách mạng.

Tính tự mâu thuẫn ấy thể hiện ngay ở hai tôn giáo quan trọng nhất đối với chế độ thuộc địa là Công giáo và Tin lành. Trong thời Pháp thuộc, theo những bản Hiệp ước từ năm 1862, các nhà truyền giáo Công giáo được tự do đi lại khắp trong nước ta để truyền đạo, trong khi đó người truyền đạo Tin lành không được thừa nhận quyền này. Mãi về sau, một chế độ tự do mới được ban hành, nhưng chỉ áp dụng đối với các nhà truyền giáo Tin lành có quốc tịch Pháp (Nghị định Khâm sứ Trung Kỳ ngày 01/5/1929, Nghị định Thông sứ Bắc Kỳ ngày 22/3/1930). Các nhà truyền giáo Tin lành ngoại quốc ngoài người Pháp phải xin phép trước khi hoạt động...

1.3. Vấn đề nhà nước thế tục ở miền Nam (1954-1975)

Chưa bao giờ trong đời sống chính trị, xã hội và học thuật ở miền Nam Việt Nam, có lẽ vì những đụng độ và xung đột

giữa chế độ Sài Gòn và các tôn giáo ngày càng trở nên phức tạp, mà việc nghiên cứu, tìm hiểu về các mẫu hình nhà nước thế tục ngày càng được quan tâm ngay từ sau năm 1955, khi chế độ Đệ Nhất Cộng hòa ra đời.

Trước khi rời quyền lực (23/10/1955), Bảo Đại thực tế đã là người đầu tiên đặt nền móng cho mô hình nhà nước thế tục ở miền Nam Việt Nam với Đạo dụ số 10 nổi tiếng. Chúng tôi cho rằng, đạo dụ này thể hiện rõ nét nhất ảnh hưởng của *thế chế thế tục (laïcité)* của Pháp ở Việt Nam mà chúng tôi sẽ phân tích ở dưới đây. Cũng cần khẳng định thêm rằng, bối cảnh chính trị, xã hội cũng như quan hệ nhà nước và các tôn giáo ngay từ buổi đầu của chính quyền Sài Gòn đã khiến cho sự đụng độ giữa các quan điểm lựa chọn mô hình nhà nước thế tục, chính sách tôn giáo của chính quyền Sài Gòn ngày một gay gắt.

Đặc biệt, khi xảy ra *Pháp nạn năm 1963*¹, vấn đề này trở nên cấp bách hơn khi chính quyền Sài Gòn thì muốn chính thức

1. Pháp nạn năm 1963 là chỉ biến cố Phật giáo năm 1963, sự kiện đàn áp Phật giáo năm 1963, Pháp nạn Phật giáo Việt Nam năm 1963 hay gọi đơn giản là Phong trào Phật giáo năm 1963, là một sự kiện đỉnh điểm trong cao trào đấu tranh đòi quyền tự do và bình đẳng tôn giáo của Phật giáo tại miền Nam Việt Nam vào năm 1963. Biến cố này dẫn tới khủng hoảng chính trị trầm trọng, từ đó đưa đến cuộc đảo chính lật đổ chính quyền của Tổng thống Ngô Đình Diệm. Đây là một biến cố gây tiếng vang lớn tại Việt Nam cũng như trên trường quốc tế và có ảnh hưởng to lớn trong cuộc chiến tranh ở Việt Nam cũng như trong lịch sử tôn giáo và lịch sử chính trị Việt Nam (theo <http://vi.wikipedia.org>).

hóa ý tưởng *quốc gia thế tục*, vẫn theo mô hình nhà nước thế tục của Pháp, còn bên kia là những quan điểm khác biệt của giới Phật giáo. Nhiều cuộc tranh luận đã xảy ra từ công luận đến thực tiễn các phong trào chính trị - xã hội và tôn giáo, trong đó phía nhà nước luôn muốn thuyết phục rằng, để đạo Phật tiếp tục truyền thống với dân tộc, thì trong điều kiện xã hội hiện đại, cũng cần phải chấp nhận *nguyên lý phân tách* của chủ nghĩa thế tục, bắt đầu ngay từ việc điều chỉnh hiến pháp và các bộ luật liên quan.

Giai đoạn nhà nước thế tục kiểu laïcité (1954-1963)

Bảo Đại (1913-1997) là ông vua cuối cùng của chế độ phong kiến quân chủ ở Việt Nam¹, người mà lịch sử luật pháp tôn giáo ở Việt Nam cũng cần nhắc đến.

Ngày 06/8/1950, Bảo Đại cho ban bố Đạo dụ số 10 về vấn đề các tổ chức tôn giáo (thực thi trong vùng tạm chiếm của Pháp ở Việt Nam lúc đó), trong đó quy định thể lệ lập hội (quyền được công nhận, thẩm quyền tài sản và hoạt động...), chỉ duy nhất có một điều áp dụng cho các tổ chức tôn giáo đã ngay lập tức vấp phải sự phản ứng quyết liệt và lâu dài của các tổ chức tôn giáo ngoài các giáo hội Kitô:

1. Ngày 30/8/1945, vua Bảo Đại phải thoái vị với câu nói nổi tiếng: "*Trẫm thà làm một người dân một nước độc lập, hơn là làm vua một nước nô lệ*", và chấp thuận làm cố vấn cho Chính phủ Hồ Chí Minh đầu năm 1946. Nhưng rồi, ông bỏ cách mạng, trốn qua Hồng Kông. Năm 1949, ông chấp nhận làm "*Quốc trưởng*" bù nhìn cho thực dân Pháp, chống lại Chính phủ kháng chiến hợp hiến của Hồ Chí Minh.

“Điều 44: Chế độ đặc biệt cho các hội truyền giáo Thiên chúa và Giatô và các Hoa kiều lý sự hội sẽ ấn định sau”¹.

Lưu ý rằng, Sắc lệnh ngày 21/02/1933, được ban bố theo Nghị định của Toàn quyền Đông Dương ngày 08/4/1933, quy định về vấn đề *các hiệp hội* ở Nam Kỳ và các nhượng địa Pháp như Hà Nội, Hải Phòng, Đà Nẵng, chỉ áp dụng cho các hiệp hội không có tính cách tôn giáo và được hưởng quyền pháp nhân cũng rất hạn chế².

Đạo dụ số 10 nói trên của Bảo Đại là một ví dụ tiêu biểu sự phân biệt đối xử khi giải quyết vấn đề công nhận các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam, một vấn đề tạo thêm nguyên nhân làm sụp đổ chế độ Ngô Đình Diệm sau đó ở miền Nam như nhận xét của nhiều người³.

Trong làn sóng đấu tranh của Phật giáo ở các đô thị miền Nam vào những tháng cuối cùng của chế độ Ngô Đình Diệm, có yêu cầu đòi hỏi một quy chế riêng biệt cho các hiệp hội tôn giáo, đòi xóa bỏ những quy định khắt khe của Đạo dụ số 10 đối với các tổ chức tôn giáo *ngoài Công giáo*, nhanh chóng có

1. Đây là điều khoản cơ bản của Đạo dụ số 10 mà Bảo Đại đã vận dụng luật hội của Pháp. Vấn đề phức tạp là ở chỗ, theo Điều 44 và các văn bản sau Đạo dụ số 10, chỉ có Công giáo được công nhận tư cách pháp nhân của một hội dân sự, còn tất cả các tổ chức tôn giáo khác, kể cả Tin lành, đều chưa được hưởng quyền này với tư cách trên.

2. Couzinet: “Le régime des associations en Indochine”, *Revue Indochinoise*, số IV, 1937.

3. Sau khi thực dân Pháp rút khỏi miền Nam và khi Ngô Đình Diệm trở thành Tổng thống Việt Nam Cộng hòa ngày 26/10/1956, Bảo Đại phải ra đi và sống lưu vong ở Pháp, nhưng Đạo dụ số 10 vẫn được áp dụng ở miền Nam Việt Nam.

một quy chế mới bình đẳng hơn cho các hiệp hội tôn giáo (*Thông cáo chung* ngày 16/6/1963 của Ủy ban Liên bộ và Tổng hội Phật giáo Việt Nam đưa ra tại Sài Gòn)¹.

Di sản của chế độ Pháp thuộc còn ảnh hưởng không ít đến thời Đệ Nhất Cộng hòa ở miền Nam sau năm 1954. Cho đến cuối thời Ngô Đình Diệm, các hội truyền giáo Công giáo và Tin lành đều có quy chế riêng ấn định theo Sắc lệnh ngày 16/1/1939 và ngày 06/02/1939. Đây là quy định cho các hội truyền giáo ngoại quốc ngoài người Pháp hoạt động tại Việt Nam. Chính quyền Đệ Nhất Cộng hòa đã xác nhận quốc tịch ngoại quốc của các hội truyền giáo trong việc giao dịch và trước phái đoàn điều tra Liên hợp quốc năm 1963. Các hội truyền giáo Công giáo và Tin lành đều có thể lập các hội đồng quản trị để có được tư cách pháp nhân và năng lực pháp lý hướng đến thực hiện các hành vi dân sự. Các hội ấy có quyền phát mãi bất động sản dùng vào việc phụng tự hay các công tác giáo dục, cứu tế xã hội. Tuy nhiên, việc phát mãi bất động sản không sát hợp mục đích này thì phải được sự cho phép của chính quyền²...

1. Tuệ Sĩ: *Việt Nam tranh đấu sử*, Sài Gòn, 1964.

2. Những tư liệu này (và một số trang tiếp theo) chúng tôi dẫn được qua một tài liệu khá quý và độc đáo là Luận án Tiến sĩ Luật học của Hoàng Xuân Hào (1972) với đề tài *Phật giáo và đời sống chính trị tại Việt Nam ngày nay*, Viện Đại học Sài Gòn, Ban Công pháp, 1976. Luận án này còn được lưu trong thư viện Đại học Văn khoa Sài Gòn, tức Đại học Khoa học xã hội và nhân văn thành phố Hồ Chí Minh hiện nay. Luận án này, theo chúng tôi, là công trình nghiên cứu đầu tiên về nhà nước thể tục dưới chế độ Sài Gòn, trong khung cảnh chế độ này vẫn còn phải đương đầu với những hệ lụy của vụ Pháp nạn năm 1963.

Dưới đây là một số văn bản pháp lý về tôn giáo mà chính quyền Sài Gòn vẫn áp dụng trước năm 1963:

- Quy chế của các giáo hội Công giáo và Tin lành.
- Quy chế của các giáo hội thoát khỏi sự chi phối của Đạo dụ số 10 ngày 6/8/1950.
- Quy chế của các giáo hội còn bị Đạo dụ số 10 chi phối¹.

Giai đoạn nhà nước thế tục "hợp tác" kiểu Mỹ (1964-1975)

Tại miền Nam, dưới chế độ Đệ Nhị Cộng hòa của Nguyễn Văn Thiệu, dĩ nhiên vấn đề công nhận các tổ chức tôn giáo cũng có những tiến bộ nhất định.

Từ đầu năm 1964, nhiều tổ chức tôn giáo đã được công nhận tư cách pháp nhân, được chính quyền ra các sắc lệnh công nhận cụ thể:

- *Giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất* (Sắc lệnh số 158 ngày 14/4/1964 và Sắc lệnh ngày 14/12/1965 chuẩn y Hiến chương của Giáo hội này).

- *Tổng hội Phật giáo Việt Nam* (Sắc lệnh số 1, ngày 08/12/1964).

1. Sự vận dụng Đạo dụ số 10 nói trên của chế độ Ngô Đình Diệm sai lầm là ở chỗ, tác giả của đạo dụ này, Quốc trưởng Bảo Đại đã mô phỏng các điều luật bên vực Công giáo của nước Pháp trước khi Luật phân ly ra đời (1905), trong đó Điều 45 là điểm đỉnh, khi chỉ công nhận Công giáo và Tin lành, còn tất cả các tôn giáo khác chỉ được hưởng quy chế hiệp hội,... Có thể xem thêm bài của Đỗ Quang Hưng: "Vấn đề công nhận các tổ chức tôn giáo - tiếp cận so sánh: trường hợp Việt Nam", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1, 2007, tr. 24-34.

- *Phật giáo Hòa Hảo* (Sắc lệnh số 1, ngày 12/7/1965).

- *Đạo Tam kỳ Phổ độ* (tức Cao Đài, Sắc lệnh số 3/65, ngày 12/7/1965).

Ngày 11/6/1965, Ban Trị sự Hội Thánh Tin lành Việt Nam đã gửi đơn (với chữ ký của Mục sư Đoàn Văn Miêng - Hội trưởng; Mục sư Phạm Xuân Tín - Phó Hội trưởng) lên chính quyền Sài Gòn *xin được hưởng quy chế bình đẳng tôn giáo*, trong đó có nội dung:

Mặc dù Hội Thánh Tin lành Việt Nam đã "được hưởng quyền pháp nhân dân sự theo Điều IV của Sắc lệnh ngày 16/01/1939 của Toàn quyền Đông Dương", cũng như được sự *thừa nhận* của chính quyền Sài Gòn từ ngày 13/5/1961, những lá đơn này vẫn yêu cầu: "Qua những tài liệu về pháp lý kể trên, Ban Trị sự Tổng Liên hội Hội Thánh Tin lành Việt Nam trân trọng thỉnh cầu Thủ tướng vui lòng chấp thuận cho chúng tôi được hưởng quy chế rộng rãi như các tôn giáo khác trong nước, hầu thoát khỏi sự chi phối của Đạo dụ số 10 ngày 06/8/1950"¹.

Trong xu thế tạo cho Đệ Nhị Cộng hòa một không khí chính trị "cởi mở", chế độ của chính quyền Nguyễn Văn Thiệu còn có những quyết định thể hiện tính thể tục mềm dẻo của nhà nước trong lĩnh vực giáo dục. Tuy vậy, còn nhiều vấn đề pháp lý liên quan đến Đạo dụ số 10 vẫn tiếp tục phải giải quyết.

1. Ký hiệu tư liệu: SC 15 - HS.3309; Trung tâm Lưu trữ quốc gia II, Thành phố Hồ Chí Minh.

Mặc dù trong điều kiện có chiến tranh, nền giáo dục đại học ở miền Nam cũng khá phát triển, từ 22.000 sinh viên năm 1964 tăng lên khoảng 100.000 năm 1974; từ chỗ chỉ có 4 viện đại học, 2 đại học công lập (Sài Gòn và Huế), 2 đại học tư thục (Đà Lạt, Vạn Hạnh), đến năm 1974 tăng lên tới 18 viện đại học và cao đẳng, trong đó 7 trường công lập và 11 trường tư thục. Điều đáng chú ý là phần lớn các viện đại học tư thục đều liên quan đến tổ chức tôn giáo như: Viện Đại học Đà Lạt, Vạn Hạnh, Minh Đức, Hòa Hảo, Cao Đài,...

Chính quyền Sài Gòn ngay từ những văn bản luật pháp đầu tiên của họ (sau năm 1954) đều khẳng định đặc trưng nhà nước thế tục trong giáo dục. Nguyên tắc cơ bản nhất mà họ áp dụng là tách biệt giáo dục công lập khỏi quyền lực của tôn giáo. Nói cách khác, giáo dục công lập chịu sự chi phối của luật dân sự cũng như luật giáo dục của nhà nước. Tuy vậy, cũng giống như thực tiễn giáo dục ở các nhà nước thế tục Âu - Mỹ, dần dần chế độ Sài Gòn cũng nới rộng quyền lực pháp lý để các tổ chức tôn giáo cũng như các cá nhân, tổ chức xã hội nghề nghiệp khác được quyền đầu tư vào giáo dục đại học, cụ thể là các đại học tư thục.

Năm 1974, Hội đồng đại học tư lập Việt Nam được thành lập, do Thượng tọa Thích Minh Châu làm chủ tịch, niên khóa đầu tiên là 1973-1974 với 5 viện đại học tư thục hội viên, gồm: Đại học Đà Lạt, Vạn Hạnh, Hòa Hảo, Minh Đức và Cao Đài, có mục đích nâng cao khả năng thu hút nhân lực cũng như của chất lượng giáo dục đại học. Trong bài phát biểu ra mắt

Hội đồng ngày 5/12/1974, Thượng tọa Thích Minh Châu bày tỏ mong muốn: "Gia tăng hiệu năng đóng góp của các đại học tư lập trong việc xây dựng nền giáo dục đại học Việt Nam, đồng thời tiếp tay với chính phủ trong việc cải tiến nền giáo dục nước nhà, ngõ hầu góp phần tích cực trong việc phát triển quốc gia"¹.

Vào thời điểm đó, số sinh viên của các tổ chức tôn giáo theo học tại 5 viện đại học tư thực nói trên đã có tới trên dưới 30.000 sinh viên và là lực lượng tiên phong trong việc mở các ngành học mới như: quản trị, thương mại, báo chí,... Theo báo cáo của Bộ quốc gia Giáo dục Sài Gòn những năm đó, với số lượng sinh viên tăng mạnh và đều đặn, gần 20 lần từ năm 1957 đến 1974, cho thấy các đại học công lập đã không kịp thời xây dựng các chương trình đào tạo để cung ứng cho nhu cầu lớn lao đó của xã hội. Trước thái độ gần như thụ động và bảo thủ của các đại học công lập, số lượng sinh viên trên toàn quốc vẫn tiếp tục gia tăng nhanh chóng, gây áp lực nặng nề lên các đại học công lập,... Trong khi đó, ngân sách cho Bộ Giáo dục chỉ ở mức 5% ngân sách quốc gia và ngân sách cho đại học chỉ vào khoảng 10% ngân sách giáo dục².

Mặc dù đại học tư thực ở miền Nam hình thành tương đối chậm nhưng dư luận xã hội ở miền Nam không ít người

1. Thích Minh Châu "Hội đồng đại học tư lập miền Nam", Tạp chí *Tư tưởng*, Viện Đại học Vạn Hạnh, số 2, tháng 12/1974.

2. Nguyễn Thanh Trang: "Đại học tư lập và vấn đề phát triển", Tạp chí *Tư tưởng*, Viện Đại học Vạn Hạnh, tháng 2/1974, tr. 43

cho rằng: "Đại học tư đã gánh vác đến 2/3 công việc giáo dục đại học cho quốc gia Việt Nam"¹.

Dù số lượng các viện đại học tư thực chưa nhiều (05 viện đại học của 4 tôn giáo chính), thời gian hoạt động có hạn nhưng cũng đã để lại kinh nghiệm về những mô hình đại học tư thực này. Đó là mô hình viện đại học hoàn toàn phụ thuộc vào tổ chức tôn giáo cũng như có những mô hình kết hợp giữa sự đầu tư của nhà nước với sự đầu tư của các giáo hội. Song mọi mô hình đều hoạt động trong khuôn khổ của luật giáo dục².

Nói tóm lại, chế độ của Nguyễn Văn Thiệu tuy có khắc phục những hạn chế của chế độ Ngô Đình Diệm trong chính sách tôn giáo cũng như về thể chế thể tục, nhưng rõ ràng việc giải quyết vấn đề tôn giáo trong điều kiện ở miền Nam lúc ấy còn có rất nhiều vấn đề phức tạp, nghịch lý có liên quan đến bản chất chính trị của chế độ chính quyền Sài Gòn, khiến họ không thể giải quyết được.

Những năm đầu tiên của chế độ Sài Gòn, dấu ấn của Đạo dụ số 10 về tôn giáo của Bảo Đại còn rất sâu sắc. Càng về sau, chính sách tôn giáo của Ngô Đình Diệm, đặc biệt thời Nguyễn Văn Thiệu có sự "điều chỉnh" theo hướng Âu - Mỹ rõ nét hơn.

Nói chung, chính quyền Sài Gòn dựa trên lôgic căn bản là luôn coi *Công giáo là quốc đạo* (học thuyết *Cần lao nhân vị* thực

1. Cao Thế Dung, Trần Triệu Việt: "Hình ảnh các đại học tư Việt Nam", *Chính Luận*, số 3170, ngày 07/9/1974.

2. Đỗ Quang Hưng: "Các tổ chức tôn giáo và giáo dục đại học ở miền Nam trước năm 1975", *Tạp chí Công tác tôn giáo*, tháng 8/2017.

chất là rút từ học thuyết *Xã hội Công giáo* của các nhà thần học Pháp), đồng thời xây dựng chế độ dựa vào lực lượng của tôn giáo này. Thời kỳ Đệ Nhất Cộng hòa, nguyên tắc này rất rõ: chế độ Ngô Đình Diệm đã thực thi chính sách kỳ thị, xóa bỏ các tôn giáo khác (dĩ nhiên để phục vụ chống Cộng) và đó là một sai lầm lớn. Thời Đệ Nhị Cộng hòa đã có những điều chỉnh tích cực hơn: luật pháp nhân tôn giáo, chính sách công nhận và bảo hộ các tổ chức tôn giáo trên thực tế đã được thi hành ở miền Nam Việt Nam. Hàng loạt các tôn giáo (kể cả các hệ phái Tin lành vốn là vấn đề "tôn giáo tể nhị với chính quyền") đã được công nhận, các tôn giáo được tham gia hệ thống giáo dục từ bậc mẫu giáo đến đại học, dễ dàng hơn trong việc in ấn, xuất bản, báo chí, thậm chí cả truyền hình mới ra đời,...

Những năm đầu của chế độ Ngô Đình Diệm, giới nghiên cứu ở miền Nam đã nhận thấy rằng, nhiều quy định về tự do tôn giáo còn thiếu sót và không hợp lý ngay trong hiến pháp. Chính vì thế, ít nhất về mặt hình thức văn bản, các điều khoản này trong các bản hiến pháp, nhất là thời Đệ Nhị Cộng hòa đã có sự thay đổi. Ngoài những điều khoản chung về quyền tự do tôn giáo của cá nhân và tổ chức, quyền tự do truyền giáo cũng đã được xác lập. Tính trung lập của nhà nước thế tục ở miền Nam cũng được đề cập tương đối rõ ràng.

Sau đảo chính lật đổ chế độ Diệm - Nhu năm 1963, việc quản lý các tổ chức tôn giáo ở miền Nam đã có sự thay đổi khá nhanh. Các tổ chức tôn giáo đã thoát khỏi sự khống chế của Đạo dụ số 10, chẳng hạn như: Giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất (bằng Sắc luật năm 1964 và năm 1967);

Tổng Giáo hội Phật giáo Việt Nam (Sắc luật năm 1964); Giáo hội Hòa Hảo (Sắc luật năm 1963 và năm 1964); Giáo hội Đại Đạo Tam kỳ Phổ độ (Cao Đài) (Sắc luật năm 1965),... đem lại sự ổn định nhất định trong đời sống tôn giáo và chính trị.

Tuy vậy, ít nhất đến năm 1972, vẫn còn một số tổ chức tôn giáo bị chi phối bởi Đạo dụ số 10 như: Đạo Bahai, Hồi giáo,... Đó là không kể với lối công nhận "trộn gói", việc quản lý tôn giáo của chế độ Sài Gòn vẫn chưa thể có thái độ luật pháp rõ ràng đối với các tổ chức giáo hội cơ sở và trực thuộc... Đây cũng là một vấn nạn pháp lý.

Điều đáng chú ý, tác giả Hoàng Xuân Hào đã áp dụng kinh nghiệm thực hiện nguyên lý "phân tách" của nhiều nước trên thế giới lúc đó để rọi vào thực tiễn ở miền Nam. Sự mâu thuẫn trong việc thực thi nguyên lý phân tách gây nên sự độc quyền và phân biệt đối xử với các tôn giáo đã được chế độ Nguyễn Văn Thiệu lưu tâm hơn. Chưa bao giờ ở miền Nam trong bộ máy công quyền, nhất là hành pháp và lập pháp, người ta bàn nhiều đến nguyên lý này như vậy.

Khi phân tích những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục, trước hết là nguyên tắc tự do và bình đẳng tôn giáo cũng như nguyên tắc phân tách quyền lực chính trị nhà nước và tôn giáo nói trên, tác giả Hoàng Xuân Hào đã có những liên hệ khá sâu sát với tình hình chính trị ở miền Nam đầu những năm 1970. Cũng như nhiều nhà nghiên cứu ở miền Nam, Hoàng Xuân Hào căn bản muốn hướng tới ổn định tình hình chính trị của Phật giáo vốn ngày càng phức tạp vì nhiều lực lượng chính

trị xen vào, kể cả người Mỹ (điều mà tác giả cũng không dám vạch mặt chỉ tên) để hướng tới một thái độ tốt nhất có thể đối với chính quyền Sài Gòn.

Như vậy là, chúng ta đã có thể rút ra được những nhận định chủ yếu nhất cho "vấn đề nhà nước thế tục ở Việt Nam". Rõ ràng, xã hội Việt Nam truyền thống đã có *những nền tảng nhất định của một thứ chủ nghĩa thế tục và một dạng nhà nước thế tục* kiểu các xã hội Á Đông. Trong đó, nét nổi trội là các nhà nước phong kiến Việt Nam luôn bảo đảm một sự cân bằng giữa tôn giáo và chính trị trên nền tảng giữ vững quyền lực của các vương triều, tạo sự hài hòa giữa tôn giáo và dân tộc, nhằm đạt tới mục tiêu thiêng liêng nhất là giữ vững độc lập, chủ quyền đất nước.

Vấn đề là ở chỗ, mô hình nhà nước thế tục mà chế độ Sài Gòn đã có những nỗ lực xây dựng không thể phát huy tốt hiệu năng vốn có trong điều kiện miền Nam Việt Nam, nơi mà bức khảm tôn giáo dày và đa dạng nhất, nơi mà các tôn giáo chủ chốt có thực lực tôn giáo, kinh tế và ảnh hưởng chính trị rõ rệt. Lý do chủ yếu là do bản thân các chế độ này còn đứng trước những vấn đề chính trị lớn hơn nhiều như cuộc chiến tranh xâm lược ngày càng mở rộng của đế quốc Mỹ mà họ là "đồng minh". Sự suy thoái của chế độ Sài Gòn trước khi sụp đổ (1975) đã khiến cho mô hình nhà nước thế tục ấy không thể phát huy được vai trò trong vấn đề tôn giáo. Tuy thế, một số kinh nghiệm về thể chế thế tục, đặc biệt là về luật pháp tôn giáo,... là những bài học mà sau khi đất nước thống nhất, người Việt Nam có thể suy ngẫm và vận dụng.

2. KIẾN TẠO MỘT NHÀ NƯỚC THẾ TỤC

(1955-2004)

2.1. Tính phức tạp của sự lựa chọn

Hòa bình vừa lập lại, việc Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đã nghĩ ngay đến việc ban bố một sắc lệnh về tôn giáo, đủ thấy sự nhạy bén của nhà nước trước tình hình đất nước chia cắt, nhiều vấn đề tôn giáo và chính trị đang nóng lên ở miền Nam Việt Nam. Tuy vậy, cần lưu ý rằng, bối cảnh quốc tế khi đó là không mấy thuận lợi cho việc ban bố một sắc lệnh có tính khác biệt song phải phù hợp với điều kiện đời sống tôn giáo ở miền Bắc Việt Nam, khi mà mô hình nhà nước thế tục hệ tư tưởng (đề cao chủ nghĩa vô thần) và mức độ can thiệp của nhà nước vào nội bộ các tổ chức tôn giáo khá cao ở nhiều nước xã hội chủ nghĩa.

Nói cách khác, thật khó có thể tìm ra một mô hình có sẵn phù hợp khi mà mô hình phổ quát của chủ nghĩa thế tục mácxít nói trên không dễ dàng bảo đảm việc thực hiện hai nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa thế tục là bảo đảm quyền tự do, bình đẳng tôn giáo, tín ngưỡng và thực hiện nguyên lý phân tách phù hợp (ở thời điểm đó, gần như tất cả các nước xã hội chủ nghĩa đều theo nguyên tắc *phân tách cứng*). Đồng thời, cũng khó có thể kết hợp được sự hài hòa với tính cách "chủ nghĩa dân tộc - tôn giáo" vốn có. Tuy vậy, Chính phủ Hồ Chí Minh đã có cách đi riêng của mình.

Xung quanh "mô hình các nhà nước thể tục" hay các mô hình quan hệ nhà nước với các giáo hội

Dựa trên mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội (và nói chung tôn giáo), một số nhà khoa học xã hội đưa ra phân loại hay phân đoạn như sau:

Tác giả Mỹ Arthur E. Sutherland thuộc Đại học Harvard ở mục "Giáo hội và Nhà nước" trong *Bách khoa toàn thư Mỹ* (The Encyclopedia Americana) đưa sự phân loại với hai mô hình: những nhà nước có liên kết với một tổ chức giáo hội (như Anh quốc) và những nhà nước hoàn toàn phân ly với các Giáo hội VI (như Mỹ)¹.

Tác giả Louis de Naurois trong bài "Giáo hội và Nhà nước" trong *Bách khoa toàn thư Pháp* (Encyclopedia Universalis) đã phân ra ba giai đoạn: giai đoạn thần quyền (theocratie), giai đoạn theo mô hình Pháp (gallicanisme) mà điển hình là thời Napoléon (với nội dung chủ yếu là nhà nước kiểm soát giáo hội) và giai đoạn theo chủ nghĩa tự do (liberalisme) mà tác giả nêu điển hình như là Pháp, Mỹ².

Jean Bauberot và Émile Poulat trong bài "Nguyên tắc thể tục" trong *Bách khoa tự điển Pháp* đưa ra sự phân loại với hai cực: mô hình nhà nước tôn giáo (Etat confessionnel) và nhà nước vô thần (Etat athée) mà điển hình là nhà nước Anbani

1. A. E. Sutherland: "Church and State", *The Encyclopedia Americana*, 2000, pp. 697-698.

2. Louis de Naurois: "Église et État", *Encyclopaedia Universalis*, 1997, pp. 976-980.

với Hiến pháp năm 1976, và giữa hai cực này là những nhà nước thế tục (Etat laïque) mà điển hình nhà nước Pháp và Mỹ¹.

Ở Việt Nam, Đặng Nghiêm Vạn cho rằng mối quan hệ này có thể nằm một trong ba chế độ: chế độ quốc giáo, chế độ hoà hiệp và chế độ thế tục². Bản thân tôi cũng phân ra ba giai đoạn: giai đoạn chế độ thần quyền, giai đoạn xung đột và giai đoạn quốc gia thế tục (từ thế kỷ XVIII trở đi với khuynh hướng triết học ánh sáng).

Hầu như mẫu số chung của các sự phân loại, phân đoạn trên là nhà nước thế tục là giai đoạn cuối trong sự phát triển của mối quan hệ nhà nước và tôn giáo.

Cần lường trước nhận thức và thái độ của các tôn giáo đối với quá trình thế tục hóa

Trong quan niệm thông thường và trong sự thực hành đời sống đạo hằng ngày, người Công giáo Việt Nam vẫn còn xem tôn giáo là cái gì đó linh thiêng, tách rời khỏi cuộc sống thế tục. Do vậy, trong đời sống đạo của một bộ phận không nhỏ, họ vẫn gắn với các hình thức lễ nghi "linh thiêng" hơn là với những giá trị mà tôn giáo mong muốn thực hiện³.

1. J. Baubérot, É Poulat: "Laïcité", *Encyclopaedia Universalis*, 1997.

2. Đặng Nghiêm Vạn: *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo tại Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2001, tr. 325-326.

3. Nguyễn Trọng Viễn: "Đạo linh thiêng", *Góp gió*, số 19, Học viện Đa Minh, Thành phố Hồ Chí Minh.

Theo chúng tôi, tinh thần "trọng đời sống linh thiêng" không chỉ bắt nguồn từ triết học duy linh của Platon trong truyền thống triết lý Hy Lạp, đã ảnh hưởng rất sâu trong Giáo hội Công giáo, mà ở Công giáo Việt Nam, còn được củng cố bởi tinh thần "trọng lễ", nghi thức (ritualisme) của Nho giáo mà xã hội Việt Nam chịu ảnh hưởng rất nặng nề.

Do đó, giữa thế kỷ XX, khi phải đối diện với một trào lưu tục hóa, được hiểu trong nghĩa "phi linh hóa", "giải trừ Kitô giáo", sự giảm sút thực hành tôn giáo, hay nhận thức các hình thức tôn giáo không cần thiết, đã làm cho tín đồ Công giáo Việt Nam có những ngờ vực, buồn lòng, thậm chí sợ hãi trước hiện tượng nêu trên. Đối với một số người khác, tục hóa mang ý nghĩa tích cực hơn, có nghĩa là từ bỏ tôn giáo hình thức để trở về với một thứ nhân bản chủ nghĩa - "đạo làm người".

Ở Việt Nam, nhiều trí thức Công giáo cũng phân tích một dạng thức tâm lý khác, lo sợ "một nền luân lý đạo đức trong luật pháp, đã làm nhiều người khiếp sợ, chán nản và vì thế xa rời"¹.

Vấn đề "nguyên tắc thế tục" luôn là vấn đề bận tâm của Giáo hội Roma. Trong dịp lễ kỷ niệm 100 năm ban hành Luật phân ly năm 1905, Đức Giáo hoàng Gioan-Phaolô II, trong thư gửi cho Hội đồng Giám mục Pháp, sau khi gọi lại luật trên là "một biến cố đau buồn và làm chấn thương Giáo hội Pháp", tạo ra những biến chuyển trong quan hệ nhà nước và tôn giáo

1. Thiện Cẩm: "Tục hóa và giải trừ Kitô giáo", *Nguyệt san Công giáo và Dân tộc*, 1996, số 13, tr.13-29.

tại Pháp đã nêu rằng: "Nguyên tắc thế tục mà đất nước của quý vị rất gắn bó, nếu được hiểu đúng, cũng thuộc về học thuyết xã hội của giáo hội. Nguyên tắc này nhắc lại tính cần thiết tách biệt các quyền lực"¹.

Cụ thể hơn, trong mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội ở Việt Nam thời gian gần đây, hàng giáo phẩm mong muốn được nhìn nhận tính độc lập của lĩnh vực tôn giáo, của các hoạt động tôn giáo. Vào năm 2001, trong dịp góp ý cho dự thảo Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo, các giám mục giáo tỉnh Thành phố Hồ Chí Minh đề nghị pháp lệnh thừa nhận tính độc lập, tư cách pháp nhân của các tôn giáo², vì theo quan điểm của các giám mục, cho dù có hay không có các quy định của luật pháp đối với các tôn giáo, tôn giáo vẫn tiếp tục tồn tại. Nếu đưa ra những quy định liên quan đến hoạt động tôn giáo, phải quan tâm đến những quy tắc riêng của các tổ chức tôn giáo. Cách làm ngược lại sẽ tạo ra xung đột và sẽ xem như tách hai tôn giáo. Và nhà nước không can thiệp vào chuyện nội bộ của các tôn giáo khi những hoạt động này không làm rối loạn an ninh và trật tự xã hội. Rõ ràng hơn,

1. Hội đồng Giám mục Việt Nam: "Dấn thân chính trị của người Công giáo và tính thế tục", *Tóm lược học thuyết xã hội của Giáo hội Công giáo*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội 2007, tr. 389-390.

2. Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo được ban hành năm 2004 là văn bản pháp lý về tín ngưỡng, tôn giáo quan trọng ở Việt Nam. Chúng tôi sẽ có dịp phân tích những nội dung cơ bản của pháp lệnh này trong phần sau.

trong thư gửi Chủ tịch Quốc hội ngày 27/06/2003 góp ý cho dự thảo Pháp lệnh, Tổng Giám mục Thành phố Hồ Chí Minh mong muốn trở lại tinh thần của Sắc lệnh số 234/SL, ngày 14/6/1955 do Chủ tịch Hồ Chí Minh ký với Điều 13: "Chính quyền không can thiệp vào chuyện nội bộ của tôn giáo" và "Quan hệ về tôn giáo giữa Việt Nam với Tòa thánh La Mã là vấn đề nội bộ của Công giáo"¹.

Ở Việt Nam, sau Cách mạng Tháng Tám, tinh thần nguyên tắc thế tục đã được thể hiện rất rõ, đặc biệt là trong Sắc lệnh số 234/SL, năm 1955 như đã nêu. Tuy nhiên, cũng đúng như Đặng Nghiêm Vạn đã nhận định, chưa có văn bản nào ở Việt Nam xác nhận ba yếu tố căn bản của nguyên tắc thế tục: tôn giáo không tham dự vào công việc của nhà nước, giáo dục và tôn giáo tách riêng, tôn giáo là việc riêng tư. Và tác giả cũng nêu lên những khó khăn khi áp dụng nguyên tắc này ở Việt Nam².

Từ khi đất nước đổi mới cho đến nay, để giải quyết những vấn đề tôn giáo mới xuất hiện, nguyên tắc nhà nước thế tục lại được nêu lên với đề nghị: Xúc tiến việc xây dựng và ban hành Quy chế tôn giáo theo những nguyên tắc của chủ nghĩa Mác - Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh. Nhà nước là nhà nước

1. Sắc lệnh quan trọng này rất cởi mở, ra đời trong hoàn cảnh lịch sử đặc biệt mà chúng tôi sẽ phân tích ở phần sau.

2. Đặng Nghiêm Vạn: "Suy nghĩ về mối quan hệ giữa nhà nước và tổ chức tôn giáo Việt Nam", Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, 2002, số 5, tr.18.

thế tục, tín đồ theo các tôn giáo khác nhau và những người không tôn giáo đều bình đẳng trước pháp luật với tư cách là công dân¹.

2.2. Hồ Chí Minh và nền móng nhà nước thế tục

Việc xây dựng, lựa chọn mô hình nhà nước thế tục đương nhiên là bắt đầu từ những ý tưởng về một xã hội thế tục, trong đó có lẽ quan trọng bậc nhất là sự lựa chọn nguyên tắc phân tách thích hợp. Năm 1954, khi miền Bắc được giải phóng và bắt đầu xây dựng chủ nghĩa xã hội, ý niệm về một xã hội thế tục của Hồ Chí Minh chắc hẳn là những nguyên tắc nhà nước thế tục của Lenin².

Mô hình các nhà nước thế tục trong hệ thống xã hội chủ nghĩa khá nhất quán, trong đó, ngoài những nguyên tắc Lenin nêu ra, cũng có thể có một số đặc điểm phù hợp với đời sống tôn giáo, xã hội ở một số nước. Nhưng chắc hẳn những quan điểm về một xã hội thế tục gần đây mà Mumby mượn tượng

1. Phạm Xuân Nam (chủ biên): *Đổi mới chính sách xã hội - luận cứ và giải pháp*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1997, tr. 292.

2. Đối với những người mácxít, phe xã hội chủ nghĩa lúc đó, gần như đều hướng tới ba nguyên tắc cơ bản: tách quyền lực tôn giáo ra khỏi quyền lực chính trị nhà nước; giáo dục công cộng thuộc về nhà nước và đặc biệt, "tôn giáo là việc tư nhân". Ở Liên Xô như chúng tôi đã nói ở trên, trong Hiến pháp (năm 1936, năm 1977) còn có điều khoản đòi hỏi "nhà nước thừa nhận quyền tự do tôn giáo nhưng chủ nghĩa vô thần phải là hệ tư tưởng của xã hội...". Vấn đề là ở chỗ Chủ tịch Hồ Chí Minh đã vận dụng điều đó như thế nào.

như "xã hội thế tục phải có một "hệ thống pháp lý", "nhà nước từ chối dứt khoát cam kết với bất kỳ quan điểm về tự nhiên vũ trụ và vị trí của con người", nhất là "nếu xã hội thế tục đồng nhất mọi ý thức đó vẫn chỉ là "một xã hội cứng tẻ"... không thể có được ở thời điểm đó, trừ quan điểm căn bản xã hội thế tục là xã hội "thoát ra khỏi mọi ý thức hệ tôn giáo"...

Nhưng có lẽ, Việt Nam cũng có những lý do riêng của mình nên việc lựa chọn mô hình nhà nước thế tục dù khó khăn nhưng đã đi đúng hướng từ rất sớm. Dưới đây là những điều kiện lịch sử, chính trị, xã hội và văn hóa của quá trình đó mà Hồ Chí Minh là người mở lối và đặt nền móng.

Quyết tâm chính trị xây dựng đường hướng nhà nước pháp quyền về tôn giáo của Chính phủ Hồ Chí Minh

Bất cứ ai khi nghiên cứu lịch sử nhà nước và pháp luật ở Việt Nam hơn nửa thế kỷ qua đều thấy rất rõ tư tưởng Hồ Chí Minh có ảnh hưởng sâu sắc đến việc xây dựng bộ máy nhà nước cũng như hệ thống luật pháp.

Kể từ khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ra đời sau thắng lợi của Cách mạng Tháng Tám (1945), nước ta đã có năm bản Hiến pháp, công cụ mở lối cho phương thức quản lý đất nước bằng pháp luật: Hiến pháp năm 1946, Hiến pháp năm 1959, Hiến pháp năm 1980, Hiến pháp năm 1992, và Hiến pháp năm 2013. Qua nội dung năm hiến pháp ấy, chúng ta thấy rõ những biến động, những nét gấp khúc của chặng đường đầu tiên xây dựng nhà nước pháp quyền Việt Nam.

Nói về vai trò của Hồ Chí Minh với sự nghiệp ấy, nguyên Bộ trưởng Tư pháp Nguyễn Đình Lộc viết: "Trong thời gian dài xây dựng nên chế độ cộng hòa dân chủ, ít ra từ năm 1945 đến 1954, Hồ Chí Minh phải sử dụng chế độ sắc lệnh để điều hành công việc đất nước. Hàng trăm sắc lệnh do chính Người ký đã được ban hành ở thời kỳ đó.

Vì sao chúng ta chuyển mình mô hình nhà nước qua nhiều thời kỳ, lần lượt chỉ trong gần nửa thế kỷ đã có đến bốn hiến pháp, để đến Hiến pháp năm 1980 thì mô phỏng gần như hoàn toàn mô hình Xôviết và đến Hiến pháp năm 1992 thì trên nhiều mặt trở lại với mô hình Hiến pháp năm 1946; không chỉ về tổ chức bộ máy nhà nước và cả trên nhiều quy định về chế độ kinh tế...?.

Là người gần gũi với Chủ tịch Hồ Chí Minh nhiều năm, Bộ trưởng Bộ Tư pháp đầu tiên của nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa là Vũ Đình Hoè nhận xét: "Ngay sau khi đọc bản Tuyên ngôn độc lập, Bác Hồ đề nghị Chính phủ tổ chức tổng tuyển cử và lập Ban Soạn thảo Hiến pháp do Người tự thân phụ trách, và điều sau đây ít được nói đến: Trước khi có Hiến pháp, Bác đã ký sắc lệnh giữ lại mọi luật lệ chế độ cũ chỉ trừ những điều trái với nền độc lập... Bác đã đặt nền tảng trước mắt và lâu dài cho kiểu "nhà nước - pháp quyền", mặc dầu không dùng từ đó. Ngày nay, ta đã quen dùng từ pháp quyền. Nhưng cách đây 75 năm, lần đầu tiên Bác đưa vào ngôn từ dân tộc một cách tự nhiên như khí trời, hơn nữa đề cao nó như vị trí "thần linh"".

Về phương diện luật pháp tôn giáo, dù chưa có những tổng kết đầy đủ, ta cũng thấy rõ như vậy. Ít nhất thì Chi thị của Thường vụ Trung ương về vấn đề thành lập Hội phản đế Đồng minh ngày 18/11/1930, tiền thân của Mặt trận Dân tộc thống nhất ở nước ta, xuất hiện ngay trong cao trào Xôviết Nghệ Tĩnh, xứng đáng được coi là mốc mở đầu. Tuyên bố đầu tiên của Đảng về chính sách tôn trọng tự do tín ngưỡng của quần chúng thật đúng với tinh thần Quốc tế Cộng sản: "Vì những chỗ đó đã có cao trào hay phong trào cách mạng, thì phải lãnh đạo từng tập thể sinh hoạt hay tập đoàn của nhân dân gia nhập một tổ chức cách mạng, để dần dần cách mạng hóa quần chúng và lại bảo đảm tự do tín ngưỡng của quần chúng, đập tan luận điệu phản tuyên truyền cộng sản là vô chính phủ, vô gia đình, vô tôn giáo. Và lại, trong từng tập thể ấy, từ trước có kẻ tốt người xấu, nay do tuyên truyền vận động mà họ hiểu điều hay lẽ phải, đi đến hiểu biết đau khổ nước mất nòi tan, từ đó mà tiến dần lên, nhưng không để họ làm nhảm nhí theo tập quán mà phải lãnh đạo họ dần dần. Như vậy là lấy quần chúng tổ chức quần chúng, lấy quần chúng tuyên truyền quần chúng, đưa dần đức tin của quần chúng vào cách mạng, dùng lý luận cách mạng giáo hóa quần chúng...".

Những cống hiến về tôn giáo và chính trị của Hồ Chí Minh: một cơ sở của sự lựa chọn

Mô hình nhà nước thể tục của Việt Nam ra đời (1955) gắn với tên tuổi và những kinh nghiệm, cống hiến to lớn của

Hồ Chí Minh trong việc giải quyết vấn đề tôn giáo qua các giai đoạn cách mạng.

Khi nghiên cứu tiểu sử chính trị của Hồ Chí Minh trong lĩnh vực tôn giáo, chúng tôi tạm khái quát bốn công hiến của Người như sau:

- *Cống hiến thứ nhất*, tuy không hoàn toàn độc đáo nhưng rất đáng chú ý bởi tính hiệu quả cách mạng. Đó là, với chương *Giáo hội* trong cuốn sách có tính chuyên khảo “duy nhất của ông Nguyễn”, cuốn *Bản án chế độ thực dân Pháp* (1925), cách nhìn của ông Nguyễn lúc đó dĩ nhiên là câu chuyện tôn giáo - chính trị (ở đây là Công giáo và chính trị thực dân).

Có lẽ ở thời điểm đó, dù là học trò của Marx nhưng ông Nguyễn có thể cũng chưa biết đến ý kiến quan trọng của Marx: “Đối với nước Đức thì việc *phê phán tôn giáo* về thực chất, đã kết thúc và việc phê phán tôn giáo là tiêu đề của mọi phê phán khác” (Lời mở đầu *Góp phần phê phán triết học pháp quyền* của Heghen). Đúng là sự phê bình tôn giáo của Nguyễn Ái Quốc trong cuốn sách nói trên chỉ nhằm vào “mục tiêu nhỏ” là *lên án chủ nghĩa giáo sĩ* (ở đây là Hội Thừa sai Paris) dính líu đến cuộc chiến tranh xâm lược ở Việt Nam từ giữa thế kỷ XIX¹.

1. Ở Việt Nam, cho đến nay, phê bình của Marx về tôn giáo trong tác phẩm này vẫn có ý nghĩa nhất định với không ít người “xóa bỏ tôn giáo như niềm hạnh phúc hão huyền của quần chúng”. Chúng tôi cũng không chắc rằng ở thời điểm những năm đầu thế kỷ XX ở Paris, Nguyễn Ái Quốc đã đọc tác phẩm của Lênin “Chủ nghĩa xã hội và tôn giáo”, nhưng chắc rằng, những quan điểm như thế này đã chi phối Người: Tôn giáo là việc riêng tư trong quan hệ với nhà nước; tự do tôn giáo và không tôn giáo và “tôn giáo sẽ tự loại bỏ”.

Điều quan trọng là, ngay sau Cách mạng Tháng Tám (1945), Chủ tịch Hồ Chí Minh đã trở thành biểu tượng của tinh thần và ý chí đại đoàn kết dân tộc, tôn giáo.

- *Cống hiến thứ hai*, với Hiến pháp nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa năm 1946 (Điều 10, Chương 2: *Quyền và nghĩa vụ của công dân*), Chủ tịch Hồ Chí Minh đã bộc lộ đóng góp độc đáo của mình ở chỗ đã đưa Việt Nam trở thành nước độc lập đầu tiên ở khu vực tuyên bố thực thi nguyên lý căn bản thứ nhất của chủ nghĩa thế tục, đó là luật pháp quốc gia tuyên bố cam kết thực hiện quyền tự do, bình đẳng tôn giáo, tín ngưỡng với một thứ ngôn ngữ pháp lý sơ khai nhưng bản chất. Điều 10 Hiến pháp năm 1946 quy định: "Công dân Việt Nam có quyền:

- Tự do ngôn luận;
- Tự do xuất bản;
- Tự do tổ chức và hội họp;
- Tự do tín ngưỡng;
- Tự do cư trú, đi lại trong nước và ra nước ngoài"¹.

- *Cống hiến thứ ba*, có lẽ đây là cống hiến theo chúng tôi là quan trọng bậc nhất của Hồ Chí Minh trong việc đặt nền móng của một nhà nước pháp quyền về tôn giáo, nói cách khác là việc *lựa chọn mô hình nhà nước thế tục* cho Việt Nam Dân chủ Cộng hòa: Sắc lệnh số 234/SL ngày 14/6/1955 của Chủ tịch nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa. Ở góc độ nghiên cứu, trong những công trình nghiên cứu gần đây, chúng tôi cho rằng,

1. vanban.chinhphu.vn.

Chủ tịch Hồ Chí Minh không những là người đặt nền móng cho luật pháp tôn giáo ở Việt Nam mà còn là người lựa chọn một mô hình nhà nước thế tục đúng đắn cho nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam sau này, một mô hình *nhà nước thế tục đa nguyên, hài hòa và hợp tác*. Cơ sở lý thuyết của chúng tôi là, dù trong bối cảnh miền Bắc Việt Nam mới được giải phóng, người đứng đầu Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đã bắt nhịp kịp thời với xu hướng của chủ nghĩa thế tục Âu - Mỹ dường như đang nghiêng về tính thế tục, ưu tiên nguyên lý *phân tách mêm* của nhà nước thế tục trong quan hệ với tôn giáo. Điều này càng có ý nghĩa khi những người lãnh đạo Việt Nam lúc đó phải cân nhắc khi vận dụng nguyên tắc phân tách của chủ nghĩa thế tục của Lênin (1905) và đang ngự trị trong những nguyên tắc hiến pháp ở Liên Xô và phe xã hội chủ nghĩa lúc đó. Ngày nay, mô hình nhà nước thế tục này không những cho phép luật pháp tôn giáo ở Việt Nam có thể mở rộng sự công nhận đối với hơn 10 tôn giáo và hơn 40 tổ chức tôn giáo, tạo nên sự hài hòa giữa chính sách tôn giáo, đường hướng chính trị của nhà nước với nguồn lực xã hội và tinh thần của cộng đồng tôn giáo, giá trị văn hóa đạo đức của mỗi tôn giáo, mà còn có thể có sự "hợp tác" của các cá nhân và tổ chức tôn giáo¹ trong không gian chính trị - xã hội nói chung,

1. Việc tìm kiếm mô hình tổ chức cho Ủy ban Đoàn kết Công giáo cũng giống như nhiều tổ chức yêu nước và cách mạng khác là cả một quá trình lâu dài trong thực tiễn cách mạng. Hội Công giáo cứu quốc ra đời từ tháng 8/1945 theo sáng kiến của Hồ Chí Minh tuy chưa có ảnh hưởng ra nước ngoài nhưng là cầu nối đầu tiên để các giáo hữu và linh mục yêu nước tham gia cách mạng...

điều mà chính Hồ Chí Minh cũng khó tìm thấy ở những nước châu Âu theo thể chế laïcité (thể chế thể tục hệ tư tưởng).

Nhưng vấn đề không chỉ như vậy. Tài liệu lưu trữ cho chúng tôi nhận biết thêm rằng, Sắc lệnh số 234/SL nói trên được Hồ Chí Minh vận dụng trực tiếp những khái niệm pháp lý của Luật phân ly (1905) cũng như của hiến pháp hiện đại của nước Pháp về một nước cộng hòa thể tục.

Nhưng cũng khác với luật pháp tôn giáo của nước Pháp, sắc lệnh này đã có những điều khoản thể hiện tính đa nguyên, hợp tác, hài hòa nói trên, như các điều khoản về quyền tự quyết của các tôn giáo, đặc biệt về địa vị pháp lý (tư cách pháp nhân dân sự) của các tôn giáo trong việc tham gia hệ thống giáo dục, y tế, từ thiện,... dưới sự bảo hộ, trợ giúp của nhà nước,...

- *Cống hiến thứ tư*, một cống hiến khó có thể dựa vào "văn bản" làm bằng chứng. Xin nói rằng, ở Việt Nam, từ giới trí thức, giới chính trị đến các giới xã hội khác, thậm chí người bình dân đều "thuộc và cảm nhận" điều mà Hồ Chí Minh nói trong *Những mẫu chuyện về đời hoạt động của Hồ Chủ tịch* (Trần Dân Tiên), dĩ nhiên là bản in bằng tiếng Trung Quốc ở Thượng Hải năm 1949¹. Đó là Hồ Chí Minh đã tìm đến Khổng Tử, Chúa Giêsu và Tôn Dật Tiên - những nhân vật tôn giáo và chính trị thân thuộc với người Việt Nam - để khẳng định ghi

1. *Những mẫu chuyện về đời hoạt động của Hồ Chủ tịch* (bản in ở Thượng Hải, bản Trung văn của Trương Nhiệm Thúc, Nxb. Tam Liêm, 1949, xuất bản sau ba năm bản chính in ở Hà Nội, 1946).

nhận của mình đối với những giá trị nhân bản cao thượng của các tôn giáo ấy cũng như nhận là người học trò nhỏ của họ,...

Điều đó nói lên rằng, Hồ Chí Minh đã để lại một khuôn mẫu cho việc “điều chỉnh” thái độ của nhà nước cũng như của người không tôn giáo, thậm chí là những người vô thần và bất khả tri, lại trải qua nhiều năm tháng chịu ảnh hưởng của những quan điểm tả khuynh đối với tôn giáo, tìm đến *những mẫu số chung của các hệ tư tưởng và tôn giáo*, như xu hướng đối thoại tôn giáo hiện nay, kể cả đối thoại của những người mácxít và tôn giáo¹.

Sắc lệnh số 234/SL (1955): nền móng của mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam

Như trên đã phân tích, điều này liên quan trực tiếp đến *công hiến thứ ba* của Hồ Chí Minh mà theo chúng tôi là có những ý nghĩa lý luận và thực tiễn đặc biệt, lâu dài. Trước khi tìm hiểu nội dung sắc lệnh này, cũng cần làm rõ bối cảnh chính trị, xã hội của nó.

Sự kiện đầu tiên cần chú ý là ngày 21/9/1954, Ban Bí thư ra Chỉ thị số 94-CT/TW về thi hành chính sách tôn giáo ở vùng mới giải phóng. Nhưng văn bản có tính pháp luật tiêu biểu và hoàn chỉnh nhất trên chặng đường đầu tiên xây dựng pháp luật về tôn giáo, tín ngưỡng trong giai đoạn này là Sắc lệnh số 234/SL ngày 14/6/1955 do Chủ tịch Hồ Chí Minh ký. Điều 15

1. Đỗ Quang Hưng: “Nguyễn Ái Quốc với Tin lành”, Tham luận tại Hội thảo quốc tế “Global Ho Chi Minh” do Columbia University tổ chức, New York, tháng 10/2019.

trong sắc lệnh ghi rõ: "việc tự do tín ngưỡng, thờ cúng là một quyền lợi của nhân dân. Chính quyền dân chủ cộng hòa luôn luôn tôn trọng quyền lợi ấy và giúp đỡ nhân dân thực hiện". Đây là một văn bản quan trọng, lần đầu tiên Nhà nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đã thể hiện sự sáng tạo trong tuyên giáo tính chất một nhà nước thể tục trên nền tảng của chủ nghĩa Mác - Lênin. Ngày 27/6/1955 Ban Bí thư Trung ương Đảng có Chỉ thị số 29-CT/TW về việc thi hành sắc lệnh mới về vấn đề tôn giáo do đồng chí Phạm Văn Đồng ký. Kết luận của chỉ thị càng thấy rõ vấn đề nhận thức về tôn giáo:

"Các đồng chí cần hiểu đúng sự quan trọng của vấn đề tôn giáo, quyết tâm sửa chữa những lệch lạc, thiếu sót cũ, trực tiếp lãnh đạo cán bộ và nhân dân thực hiện nghiêm chỉnh sắc lệnh của Chính phủ để phá tan âm mưu của đế quốc Mỹ và phe lũ lợi dụng, phá hoại tôn giáo và tăng cường lực lượng đấu tranh của toàn dân"¹.

Nội dung chính sách của Đảng và Nhà nước ta đối với tôn giáo là: Một mặt thật sự tôn trọng tự do tín ngưỡng của đồng bào, giúp đỡ các nhà tu hành làm trọn nghĩa vụ công dân, đối xử bình đẳng giữa các tôn giáo; mặt khác cương quyết đối phó với âm mưu lợi dụng tôn giáo của bọn đế quốc và phản động.

Phân tích nội dung Sắc lệnh số 234/SL

Sắc lệnh gồm năm chương: Chương I: Từ Điều 1 đến Điều 7, *Bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng*, với những sự thể chế

1. Lưu trữ Viện lịch sử Đảng, ký hiệu II3-3-549, tr.1 (bản đánh máy)

hóa cơ bản nhất về quyền tự do tôn giáo theo quan điểm của Việt Nam. Chương II từ Điều 8 và Điều 9 về *Những hoạt động kinh tế, văn hóa, xã hội của các tôn giáo*. Chương III từ Điều 10 đến Điều 12: *Vấn đề ruộng đất của các tôn giáo*, giải quyết vấn đề thuộc loại phức tạp bậc nhất trong quan hệ nhà nước - giáo hội ở nước ta. Chương IV từ Điều 13 đến Điều 14: *Quan hệ giữa chính quyền nhân dân và các tôn giáo*, đề cập một vấn đề vừa có tính thời sự, vừa có tính cơ bản lâu dài trong quan hệ nhà nước và các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam, đặc biệt trong quan hệ với Tòa thánh La Mã. Chương V có một điều, Điều 16: Điều khoản thi hành.

Ở thời điểm giữa thế kỷ XX, các nhà nước thế tục chủ yếu lựa chọn một trong hai mô hình là mô hình nhà nước thế tục phân tách cứng và mô hình nhà nước thế tục phân tách mềm. Chúng ta hãy xem Hồ Chí Minh đã lựa chọn mô hình này như thế nào và những giá trị nổi bật là gì?

Việc thể chế hóa nguyên lý tự do tôn giáo

Sắc lệnh số 234/SL ngày 14/6/1955 lần đầu tiên trình bày khá toàn diện nội dung về quyền tự do tôn giáo mà ngôn ngữ văn bản này gọi là *Bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng* (Chương I).

Trong đó, Điều 1 đề cập cả ba mặt của khái niệm tự do tôn giáo: "Chính phủ bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng và tự do thờ cúng của nhân dân... theo hoặc không theo một tôn giáo nào... Các nhà tu hành được tự do giảng đạo tại các cơ quan tôn giáo" và "khi truyền bá tôn giáo"¹.

1. vanban.chinhphu.vn.

Xin lưu ý rằng, cho đến đầu thế kỷ XX, luật pháp tôn giáo của Pháp như Luật phân ly cũng chỉ nói đến "tự do lương tâm" và "tự do thực hành thờ cúng". Ngôn ngữ luật pháp ấy của Luật phân ly không hề ảnh hưởng đến vị trí của một bộ luật mẫu mực về việc giải quyết vấn đề tự do tôn giáo chân chính và quan hệ nhà nước - giáo hội.

Khái niệm và nội dung các "quyền tự do tư tưởng, tự do tín ngưỡng và tôn giáo" thường nằm trong các văn bản pháp luật quốc tế về quyền con người song cũng phải đến Tuyên ngôn quốc tế về nhân quyền của Liên hợp quốc, ngày 10/12/1948) (Điều 18); trong Công ước quốc tế về các quyền dân sự và chính trị (Điều 18) hoặc Công ước châu Âu (1950, Điều 9) các quyền trên mới được phân định rõ ràng và từ đó các thuật ngữ mới được sử dụng rộng rãi (như chúng tôi đã nói kỹ ở Chương II).

Phải nói rằng, cụm từ *tự do thờ cúng* được Hồ Chí Minh đưa vào sắc lệnh này là lần đầu tiên, phải chăng chính Người cũng có ý muốn đưa ngôn ngữ luật pháp tôn giáo của nước ta gần gũi hơn với quốc tế, với châu Âu, đặc biệt sắc lệnh chịu ảnh hưởng ngôn ngữ luật pháp tôn giáo của Luật phân ly (1905) nổi tiếng của nước Pháp¹.

1. Tài liệu chúng tôi mới sưu tầm ở Lưu trữ Bộ Quốc phòng Pháp, Paris, cho thấy, ngay sau khi Sắc lệnh số 234/SL được thông qua, đã có tập tài liệu tuyên truyền rất quý báu, bản dịch tiếng Pháp của sắc lệnh này. Ngoài ý nghĩa về ngôn ngữ, tập tài liệu này còn có ý nghĩa quốc tế rộng lớn trong việc tuyên truyền đường lối, chính sách tôn giáo của Chính phủ Hồ Chí Minh.

Những so sánh trên cho thấy, nội dung về quyền tự do tôn giáo trong Sắc lệnh số 234/SL là một bước tiến dài về luật pháp tôn giáo ở Việt Nam, in dấu nét đặc thù của đời sống xã hội, tôn giáo nước ta, quan trọng hơn, đã tiếp cận khá sát với Điều 18 và Điều 9 của các công ước quốc tế.

J. Sainteny, một quan chức cao cấp Pháp có mặt ở Hà Nội lúc đó, tận mắt chứng kiến những phức tạp về chính trị - xã hội và tôn giáo mà Chính phủ ta phải đương đầu ngay sau hòa bình vừa lập lại (tháng 10/1954), cũng phải thừa nhận: "... Chính phủ Hà Nội đã uốn nắn lập trường của mình và tôi cảm động biết bao nhớ lại những ngày lễ Noel lúc nửa đêm, trong nhà thờ và ngoài đường phố, có những đám đông dân chúng mà có khi có cả những bộ đồng phục của quân đội nhân dân... Có lẽ phần lớn nhờ uy tín của ông Hồ nên mới có lập trường khá tự do đó, mà có người cho là lạ kỳ vì Bắc Việt Nam là cộng sản chính thống"¹.

Ngay sau khi Sắc lệnh số 234/SL được công bố trên báo *Nhân Dân*, J.Sainteny đã viết: "Việc bảo vệ tự do tín ngưỡng bắt buộc phải trừng trị những kẻ đội lốt tôn giáo gây rối loạn; khi giảng đạo, những linh mục còn có trách nhiệm dạy cho tín đồ yêu Tổ quốc, ý thức công dân theo luật pháp (Điều 1 của Sắc lệnh). Như vậy, trên thực tế đặt ra nguyên tắc nhà nước đứng trên tôn giáo"².

1, 2. J. Sainteny: *Face à Ho Chi Minh*, Ed. Serghers, Paris, 1970, p.179 - 180.

J. Sainteny cũng dành một số trang nói rõ ảnh hưởng lớn và tức thì của sắc lệnh này, đặc biệt trong những vấn đề tôn giáo phức tạp, nhạy cảm nhất lúc đó: sinh hoạt Công giáo trong các giáo phận Hà Nội, Lạng Sơn, Hưng Hóa... lúc đó khi vẫn còn sự hiện diện nhiều giáo sĩ, các giám mục đại diện Tông tòa là người ngoại quốc ở miền Bắc,...

Ngay khi sắc lệnh này ra đời, chính người Công giáo ở miền Bắc và sau đó còn có thêm một số chức sắc Công giáo ở miền Nam đã sớm lên tiếng ủng hộ.

Tại Sài Gòn, Hoàng Phương cho ra mắt cuốn sách *Cộng sản và tôn giáo tại Việt Nam*, dĩ nhiên đứng trên quan điểm chống cộng của Mỹ - Diệm. Ông viết: "Lý do Cụ Hồ ra sắc lệnh: Cuộc di cư một triệu người vào Nam là một nhát búa đanh đánh vào đầu óc cộng sản. Vì thế, cộng sản phải chuyển hướng: Mời hai linh mục Ba Lan qua Hà Nội, triệu hồi Bộ trưởng Nguyễn Mạnh Hà từ Pháp về. Mặc dù không có sự thoả thuận của Thiên chúa giáo, ngày 14/6/1955 Hồ Chí Minh đã ký Sắc lệnh về tôn giáo"¹. Hoàng Phương còn đả phá "nhóm Thiên chúa cấp tiến" (nòng cốt của Ủy ban Đoàn kết Công giáo Việt Nam sau này): "Chúng ta thấy sắc lệnh này ra đời cũng nhờ một nhóm gọi là Thiên chúa giáo "cấp tiến", phong trào khai sinh rất phù hợp với đường lối cộng sản". Sắc lệnh này dù ở thời điểm năm 1955 vẫn cho thấy những nỗ lực của Chính phủ trong việc thể chế hóa quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng,

1. Hoàng Phương: *Cộng sản và tôn giáo tại Việt Nam*, Sài Gòn, 1966, tr. 166.

điều hiếm thấy trong luật pháp tôn giáo ở các nước châu Á xã hội chủ nghĩa khi đó.

Nhà nước ta không những tôn trọng tự do tín ngưỡng mà còn đảm bảo quyền tự do ấy. Tên Chương I của sắc lệnh đã nói rõ tư tưởng này. Quyền "tự do giảng đạo của các nhà tu hành" và "truyền bá tôn giáo" (Điều 1) vốn là mối bận tâm hàng đầu của luật pháp tôn giáo các nước, được chính phủ bảo đảm và nhắc nhở "các nhà tu hành có nhiệm vụ giáo dục cho các tín đồ lòng yêu nước, nghĩa vụ của người công dân". Việc xuất bản, sử dụng sách báo tôn giáo (Điều 4), quyền "được mở trường đào tạo những người chuyên hoạt động tôn giáo" (Điều 5) và hơn nữa đã khẳng định luật pháp Việt Nam bảo hộ các cơ sở thờ tự (Điều 6).

Sự quan tâm của Chính phủ sau đó được thể hiện ở Thông tư số 593 - TTg ngày 10/12/1957 về "chủ trương đối với các trường lớp tôn giáo" cũng như trong Thông tư số 60/TTg ngày 11/6/1964 của Phủ Thủ tướng đã nêu thêm những điều kiện thực hiện quyền này với các giáo hội.

Chúng ta cần liên hệ những nỗ lực của Chính phủ trong việc giúp đỡ Công giáo "khôi phục lại những chủng viện đã bị tan tác vì âm mưu dụ dỗ, cưỡng ép di cư của địch".

Vấn đề ruộng đất của các tôn giáo là một vấn đề lịch sử đối với miền Bắc nước ta khi ở giai đoạn kết thúc cuộc cách mạng dân tộc dân chủ. Đã có rất nhiều văn bản về vấn đề này trong kháng chiến chống thực dân Pháp và ngay cả sau khi ban bố sắc lệnh này, nhiều bản do chính Hồ Chí Minh ký.

Chúng tôi đã có dịp phân tích tương đối kỹ "cách giải quyết rất Việt Nam, rất Hồ Chí Minh" trong vấn đề rất đặc thù này¹.

Một sắc lệnh tôn trọng quyền tự quyết của tổ chức tôn giáo

Đây cũng là sắc luật đầu tiên Nhà nước ta chính thức tuyên bố nguyên tắc "không can thiệp vào nội bộ các tôn giáo" (Điều 13, Chương 4), một trong những nguyên tắc cơ bản của các nhà nước thế tục.

Cũng trong Điều 13, còn nói: "Riêng về Công giáo, quan hệ về tôn giáo giữa Giáo hội Việt Nam với Tòa thánh La Mã là vấn đề nội bộ của Công giáo"².

Sắc lệnh đã đề cập một vấn đề có tính nguyên tắc lâu dài của Chính phủ ta với những người Công giáo Việt Nam và Tòa thánh La Mã, nhưng ở thời điểm đó còn có ý nghĩa bác bỏ luận điệu: Chính phủ Việt Nam chủ trương đối lập Giáo hội Việt Nam với Roma và muốn tách Giáo hội Việt Nam khỏi

1. Mặc dù trong Sắc lệnh số 234/SL không có từ "nhà nước thế tục", nhưng hai nguyên tắc của nguyên lý thế tục đã được quán triệt trong toàn bộ văn bản. Mặt khác, những đặc điểm của đời sống tôn giáo, văn hóa cũng như khung cảnh chính trị, xã hội của miền Bắc nước ta những năm đầu hòa bình lập lại, cũng được phản ánh rõ. Nhiều điều khoản chủ yếu trong văn bản này khẳng định quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng (văn bản dùng từ "tự do thờ cúng"); công nhận các tổ chức tôn giáo, quyền tự quyết của các tổ chức tôn giáo,... cũng như những điều khoản quy định cụ thể quyền tham gia giáo dục, y tế, từ thiện của các tổ chức tôn giáo.

2. vanban.chinhphu.vn.

La Mã nhằm kích động giáo dân trong, ngoài nước chống lại chính quyền.

Theo tinh thần của sắc lệnh, Thông tư số 60/TTg ngày 11/6/1964 đã tiếp tục thể chế hóa nhiều vấn đề rất nhạy cảm: việc lựa chọn người để đào tạo nhà tu hành, phong chức, cất nhắc chức sắc tôn giáo.

Có thể xem Sắc lệnh số 234/SL là một sắc lệnh chứa đựng tư tưởng vượt trội: Với sắc lệnh này, luật pháp tôn giáo của nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ngay năm 1955 đã tuyên bố *tạo điều kiện để các tôn giáo có thể trở thành một nguồn lực kinh tế, xã hội, văn hóa, thậm chí có thể là nơi cung ứng các dịch vụ công*. Sắc lệnh còn có tầm nhìn xa khi xác định "các tôn giáo được phép tổ chức mở trường tư thục", dĩ nhiên các trường đó phải dạy theo "chương trình giáo dục của Chính phủ" (Điều 9, Chương II). Tương tự như vậy, các điều khoản quy định họ cũng có thể đầu tư mở bệnh viện, các dịch vụ công khác,...

Ngày nay, để giải quyết những vấn đề về mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo, đa phần các quốc gia đều dựa trên nguyên tắc thế tục của nhà nước, mà điển hình là nguyên tắc thế tục do cuộc Cách mạng Pháp năm 1789 đã đặt ra, sau này được triển khai với Luật phân ly năm 1905. Nguyên tắc này không những được các nhà nghiên cứu nước ngoài đánh giá cao vì đã chấm dứt "các cuộc chiến tranh tôn giáo" ở phương Tây, mà giới nghiên cứu tôn giáo ở Việt Nam cũng đã sớm quan tâm. Chúng tôi có quan niệm rằng: "Khái niệm nhà nước thế tục là một biến cố quan trọng trong lịch sử

luật pháp nhân loại,... có ý nghĩa phương pháp luận, tính triết học cao và còn giải quyết hàng loạt vấn đề cụ thể quan trọng..."¹. Cũng đã có những nghiên cứu của các tác giả Công giáo đánh giá cao nguyên tắc thế tục: "Có thể nói, ngày nay, phần nhiều các nước Âu châu thực hiện dân chủ và biết biệt lập tôn giáo với chính trị một cách khá thoả mãn cho nên duy trì được hòa bình, tránh được các xung đột tôn giáo, bảo đảm quyền bình đẳng của công dân không kể đến chọn lựa tôn giáo và ý thức hệ của họ"².

Nguyên tắc thế tục rất quan trọng và mang ý nghĩa là tiền bộ của xã hội con người, do đó ngay cả các nước mà Hồi giáo là quốc giáo như Thổ Nhĩ Kỳ, Malaixia cũng khẳng định là thế tục - trong ý nghĩa không kỳ thị những tín đồ thuộc các tôn giáo khác hay phấn đấu phát triển những định chế nhà nước thế tục song song với các định chế tôn giáo³. Nhưng thế nào là nguyên tắc thế tục? Các thành phần xã hội, các nhà nghiên cứu, chính trị ở Việt Nam quan niệm như thế nào về nguyên tắc thế tục?

1. Đỗ Quang Hưng: "Nhà nước và giáo hội - Mấy vấn đề lý luận và thực tiễn", Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo*, số 5, 2002, tr. 5; Đỗ Quang Hưng (chủ biên): *Bước đầu tìm hiểu về mối quan hệ giữa nhà nước và giáo hội*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội, 2003, tr. 9-40.

2. Trần Văn Toàn: "*Le problème de la philosophie au Vietnam*", *Approches - Asie*, 1997, N° 15, tr. 29; "Tôn giáo và chính trị", <http://www.dunglac.org>, ngày 20/10/2004.

3. Phạm Thị Vinh: "Hồi giáo và nhà nước Malaixia" Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo*, số 5, 2002, tr.60-68.

Lịch sử phát triển nguyên tắc thế tục ở Pháp đã đi qua hai giai đoạn chính ("hai ngưỡng cửa tính thế tục", theo thuật ngữ của J. Bauberot), và đang đi vào giai đoạn thứ ba¹, giai đoạn đầu được đánh dấu bằng cách thiết lập hồ sơ hộ tịch, quy định lễ cưới thế tục và đưa ra một hệ thống những tôn giáo được thừa nhận; giai đoạn hai từ những năm 1880 trở đi, tách hệ thống giáo dục khỏi nhà thờ, bỏ hệ thống các tôn giáo được thừa nhận và như vậy xem tôn giáo là chuyện riêng tư². Luật phân ly được áp dụng từ ngày 9/12/1905, ngoài những điều khoản như trên, còn có những điều khoản thoáng hơn, tôn trọng tự do tín ngưỡng, tôn trọng tự do thực hành các tôn giáo và tổ chức nội bộ của tôn giáo, các tôn giáo khác nhau được sử dụng các cơ sở tôn giáo công cộng,...

Tuy nhiên, cần phân biệt nguyên tắc thế tục với thuyết duy thế tục, "là một trào lưu tư tưởng thật sự có cương lĩnh theo đuổi mục tiêu giải phóng xã hội khỏi mọi ảnh hưởng tôn giáo và đôi khi gắn với những hình thức của thuyết vô thần nhà nước"³.

1. J. Baubérot: *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990.

2. J. Baubérot: "Histoire de la laïcité en France", *Que sais-je*, 2e éd., PUF, 2004. Trong cuốn sách này Bauberot thêm ý kiến, ngưỡng thứ hai này còn có đặc điểm: tự do lương tâm và thực hành tôn giáo trở thành một quyền tự do công cộng và không còn đưa ra vấn đề tôn giáo được thừa nhận hay không thừa nhận, tr. 93-94.

3. Sabino Acquaviva, Enzo Pace: *La sociologie des religions*, trad.de. P. Michel, Paris, Cerf, 1994.

Đứng giữa "chủ nghĩa thể tục hiến pháp" và "chủ nghĩa thể tục xã hội" (1955-2004)

Như đã nói ở trên, một người mácxít như Hồ Chí Minh, trên cương vị người lãnh đạo cao nhất của Đảng và Nhà nước, đã gặp rất nhiều khó khăn khi phong trào cộng sản công nhân quốc tế và phe xã hội chủ nghĩa (trước năm 1990) có những nguyên tắc chính trị và tư tưởng chứa đựng những xung đột khác biệt với mô hình nhà nước thể tục mà chúng ta đang sống hiện nay.

Việc bảo đảm những nguyên tắc mácxít về nhà nước thể tục là điều kiện "bắt buộc", kể cả những định chế về luật pháp. Lịch sử đã cho chúng ta thấy rõ sự thông thái của Hồ Chí Minh hay nói cách khác là đặc điểm tư duy của Người là một trong những lý do cơ bản cắt nghĩa Người đã vượt qua khó khăn này. Theo chúng tôi, về phương diện lý thuyết, triết lý chính trị thành công của Hồ Chí Minh từ sau Cách mạng Tháng Tám về một "nhà nước thể tục" là: khai thác truyền thống dân tộc và văn hóa đi liền với việc khéo léo tránh những quan điểm tả khuynh về tôn giáo không thích hợp với Việt Nam (dẫn câu của Lê Hồng Phong). Đặc biệt, để giải quyết vấn đề tôn giáo, Hồ Chí Minh đã dựa trên hai nguyên tắc kết hợp: dân tộc - tôn giáo và khó hơn, là chủ nghĩa xã hội và tôn giáo (sinh thời Hồ Chí Minh gần như không có cụm từ này). Tuy vậy, trong tư duy của Người dường như đã có sẵn những điều kiện, cách nghĩ để giải quyết (đồng thuận, tìm mẫu số chung...). Cũng cần nhắc thêm một ưu điểm khác

của Hồ Chí Minh: khi phê phán ba điểm yếu về "định nghĩa vấn đề tôn giáo mácxít truyền thống trước đổi mới", Hồ Chí Minh cũng còn chỉ ra rằng trong lịch sử tư tưởng của Đảng Cộng sản Việt Nam cho đến đầu những năm 1960 vẫn còn nhầm lẫn, đồng nhất tôn giáo và chính trị.

Trong điều kiện như vậy, sự thông thái của Hồ Chí Minh hay tính sáng tạo của Người có thể được thể hiện rõ trong việc Người đã vượt qua được những luận điểm quan trọng trong việc hoạch định một nhà nước thế tục ở Việt Nam ngay từ sau Cách mạng Tháng Tám, đặc biệt là sau năm 1954. *Thứ nhất*, vượt qua những nguyên tắc của chủ nghĩa thế tục mácxít cổ điển của Lênin (1905), thậm chí là vượt qua cả những thành tựu của chủ nghĩa thế tục đến giữa thế kỷ XX, đó là thế giới dường như phân định hai loại chủ nghĩa thế tục: *chủ nghĩa thế tục hiến pháp* (Mỹ, Pháp, Thổ Nhĩ Kỳ...) và *chủ nghĩa thế tục xã hội*, một loại hình thế tục có "mức độ quay lưng của xã hội với tôn giáo" như ở các nước xã hội chủ nghĩa để tiến tới một nhà nước thế tục hài hòa ngay trong môi trường xã hội chủ nghĩa vừa hình thành sau kháng chiến chống thực dân Pháp. Gerard Phillips viết rằng: "Người thế tục có tôn giáo thường ủng hộ chủ nghĩa thế tục hiến pháp, nhưng họ lại không thích chủ nghĩa thế tục xã hội. Người thế tục phi tôn giáo lại thích ủng hộ cả hai...". Hồ Chí Minh đã từng nhiều lần nói rằng: "thong dong phần hồn...", chứng tỏ trên thực tế Người đã đứng trên quan điểm của những người thế tục phi tôn giáo, linh hoạt, hài hòa, vừa bảo đảm vị thế của nhà nước thế tục, đồng thời yêu cầu "thế tục xã hội" đúng mức, điều mà ngày hôm nay

chúng ta đã và đang nói đến - *chủ nghĩa thế tục "ngiên về tính thế tục"*.

Bên cạnh đó, những người mácxít và phe xã hội chủ nghĩa trước năm 1990 luôn vấp phải sự khó khăn về lý thuyết, đó là, quan điểm ngự trị cho rằng chủ nghĩa thế tục đồng nhất với chủ nghĩa vô thần với lý lẽ: chủ nghĩa thế tục không thể thay thế chủ nghĩa vô thần trong việc giải quyết vấn đề tôn giáo cũng như thúc đẩy các yếu tố xã hội tích cực. Thậm chí, không ít người nghi ngờ rằng chủ nghĩa thế tục là hữu khuynh và giả dối; về thực tiễn, chỉ có người vô thần mới có đủ khả năng để xây dựng được một nhà nước thế tục hợp lý, bảo đảm bằng chủ nghĩa xã hội khoa học, luận điểm cơ bản để giải quyết vấn đề tôn giáo.

2.3. Khẳng định mô hình đã chọn và những thách thức đầu tiên

Giai đoạn 1955-2004

Đây là giai đoạn ở nước ta có những chuyển biến vững chắc trong đổi mới đường lối, chính sách tôn giáo. Khuynh hướng xây dựng nhà nước pháp quyền về tôn giáo rõ nét hơn, kể cả thúc đẩy quan điểm cơ bản trong chính sách quản lý tôn giáo, tín ngưỡng của nhà nước. Đó là thời điểm mà tiếp theo Nghị quyết số 24-NQ/TW ngày 16/10/1990 của Bộ Chính trị về "Tăng cường công tác tôn giáo trong tình hình mới", Nghị quyết số 25-NQ/TW ngày 12/3/2003 của Ban Chấp hành Trung ương Đảng khóa IX về "Công tác tôn giáo" được ban hành, là

sự xuất hiện *Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo* năm 2004 và đặc biệt là Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg ngày 04/02/2005 của Thủ tướng Chính phủ về "Một số công tác đối với đạo Tin lành".

Trong bối cảnh đó, nhiều vấn đề phức tạp, khó khăn vốn có trong đời sống tôn giáo đã trải qua những trải nghiệm thực tế của cả hệ thống chính trị và dần dần chúng ta đã có những giải pháp hữu hiệu để có thể khẳng định được rằng mô hình đã lựa chọn của Chủ tịch Hồ Chí Minh có sức sống và hợp lý. Dưới đây là một số sự kiện tiêu biểu.

Công nhận tư cách pháp nhân cho các tổ chức tôn giáo

Như đã nói ở trên, mô hình nhà nước thế tục đa nguyên theo tiêu chí của J. Bauberot có căn cứ trước hết ở việc công nhận tư cách pháp nhân của các tổ chức tôn giáo chủ yếu, đồng thời tôn trọng các tôn giáo còn lại. Điều này khác với mô hình các nhà nước thế tục như Pháp, kể cả Mỹ. Ở các nước này, người ta chuyển tư cách pháp lý của các tổ chức tôn giáo sang hình thức và quy chế công nhận của các hiệp hội.

Dưới đây, chúng ta cần xem xét lối công nhận này cùng những vấn đề đặt ra của các mô hình nhà nước thế tục đa nguyên như tinh thần của Sắc lệnh số 234/SL. Đồng thời, điều này có quan hệ trực tiếp đến việc *xác định mô hình nhà nước thế tục*, vấn đề xem ra có những khoảng cách trong nhận thức và việc thực thi luật pháp ở nhiều quốc gia.

Tính phức tạp của vấn đề trước hết ở chỗ: trong thực tiễn đời sống tôn giáo thế giới, dần dần hình thành các phương

thức và cách thức công nhận các tổ chức tôn giáo rất khác nhau. Theo E. Caparros và L. Léon Christians ít nhất cũng có ba phương thức cơ bản.

Phương thức thứ nhất, công nhận các tổ chức tôn giáo như những thực thể độc lập theo *quy tắc hiến định*, mặc nhiên khẳng định tính độc lập của các tổ chức tôn giáo như ở Đức và Bỉ.

Phương thức thứ hai, công nhận tư cách pháp nhân cho các tôn giáo theo *chế độ thoả ước*, trong đó các bên tham gia các khế ước tôn giáo và các cơ quan bộ phận của nó.

Phương thức thứ ba, trong khuôn khổ luật pháp quốc gia, có thể bằng việc các tổ chức tôn giáo *tự đăng ký* với điều kiện cơ bản: các tổ chức tôn giáo muốn được công nhận tư cách pháp nhân phải căn cứ vào hệ thống luật pháp quốc gia¹.

Tính phức tạp của vấn đề này còn ở chỗ *tổ chức tôn giáo* vốn là/luôn là đối tượng quan hệ cơ bản của nhà nước và cộng đồng tôn giáo. Nhưng *tổ chức tôn giáo* lại không phải là một thực thể thuần nhất, mà thường tồn tại dưới hai hình thức: *giáo hội* (eglise church) và *giáo phái* (sectes dénominations). Ở các xã hội châu Á, việc phân định *giáo phái* với *giáo hội*, các nhóm phái tôn giáo nói chung là rất phức tạp, khó phân định.

Ngoài ra, việc công nhận các tổ chức tôn giáo còn vấp phải nhiều khái niệm liên quan đến tính pháp lý như mối quan hệ giữa *thể nhân* và *pháp nhân*, nghĩa là hai chủ thể quyền lợi

1. E. Caparros, L. Léon Chistians: *La religion en droit comparé à l'aube du XXIe siècle*, ed. Bruylaut, Bruxeelle, 2000.

cơ bản, thường được nhà nước bảo hộ về quyền lợi cho các cá nhân trong xã hội và các hội đoàn thể - xã hội hay đoàn thể được pháp luật công nhận với đủ tư cách pháp lý để làm chủ thể các quyền lợi. Các chủ thể quyền lợi này, trong tình hình luật pháp tôn giáo ở Đông Á và Đông Nam Á, nhiều khi lại không đi liền nhau, khiến cho vấn đề *thể nhân* và *pháp nhân* tôn giáo không dễ giải quyết đồng bộ.

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

Với các *hiệp hội* và *hội đoàn tôn giáo*, vấn đề có vẻ phức tạp hơn. Ở Pháp, với Luật về hội năm 1901, các hội đoàn tôn giáo bị chi phối chặt chẽ hơn các hiệp hội công thương. Đến Luật phân ly (1905) và nhất là Luật ngày 08/4/1942, chế độ này cải thiện rõ rệt. Nói chung, từ thập niên 1940, các hội đoàn tôn giáo ở Pháp được tự do thành lập, nhưng muốn có tư cách pháp nhân lại phải có một số sắc lệnh thừa nhận. Và khi có tư cách pháp nhân, các hội đoàn vẫn phải chịu kiểm soát chặt chẽ và phải xuất trình sổ kế toán cho Đô trưởng (Préfet)¹.

1. Vũ Văn Mẫu: *Luật học đại cương*, Sài Gòn, 1971, tr. 372. Ở Pháp, từ năm 1987, thủ tục công nhận các hội đoàn tôn giáo được mở ra cho các hội đoàn ngoài Công giáo. Các hội này có quy chế tương tự quy chế "Hội công ích" (*La religion en droit comparé à l'aube du siècle*, Bruxelles, E. Bruylant, 2000).

Cũng cần nói thêm rằng, ở các nước thuộc địa Pháp, Luật phân ly đã không được áp dụng. Ngay Đạo Tin lành ở Việt Nam đến năm 1939 mới được Toàn quyền Đông Dương ban hành sắc lệnh công nhận tư cách pháp nhân.

Trên đây là một số vấn đề cơ bản có tính cách *khung lý thuyết* của chúng tôi khi trình bày, phân tích.

Bằng *phương pháp so sánh*, trên cơ sở thực tiễn, việc công nhận các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam từ Cách mạng Tháng Tám (1945), nghĩa là khi nước ta thoát khỏi ách thực dân, xây dựng một nước Việt Nam mới đến nay, phần viết này muốn làm sáng tỏ từ một góc độ có ý nghĩa cơ bản của tiến trình luật pháp tôn giáo ở Việt Nam cùng những vấn đề đã và đang đặt ra.

Nói như vậy, nhưng vấn đề đăng ký và được công nhận cũng không hề đơn giản như trường hợp đã nêu, có tính rất điển hình là việc công nhận các hội đoàn tôn giáo ở Pháp suốt nửa đầu thế kỉ XX, và đó cũng là những vấn đề nóng của luật pháp tôn giáo ở Việt Nam.

Những năm gần đây, thậm chí trước khi *Luật tín ngưỡng, tôn giáo* ra đời (2016), vấn đề đăng ký và công nhận tư cách pháp nhân của các tổ chức tôn giáo vẫn là những điểm nóng. Về những điều kiện để đăng ký, cũng có những nét khác biệt giữa các quốc gia, trong đó *thời gian tồn tại, số lượng tín đồ, cơ sở, tài sản tôn giáo, nhân sự, khả năng tài chính...* là những tiêu chí cơ bản. Ngoài ra, việc công nhận *trọn gói* hay công nhận *cụ thể* từng tổ chức tôn giáo trong xã hội cộng đồng tôn giáo ấy

cũng là những vấn đề dễ gây ra sự khác nhau trong luật pháp tôn giáo các nước.

Bên cạnh đó, khi công nhận các tổ chức tôn giáo qua dạng thức đăng ký - thường nảy sinh vấn đề pháp lý khá phức tạp: khi công nhận một tôn giáo, phải chăng là đã đồng thời thừa nhận cả hai chủ thể quyền lợi là *thể nhân* và *pháp nhân* cho các tổ chức tôn giáo ấy?

Trên thực tế, từ sau khi có Sắc lệnh số 234/SL nói trên đến trước khi xuất hiện Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg của Thủ tướng Chính phủ về vấn đề công nhận các hệ phái của đạo Tin lành thì nhà nước vẫn duy trì "truyền thống" công nhận sáu tôn giáo: Công giáo, Phật giáo, Tin lành, Hồi giáo, Cao Đài, và Hòa Hảo. Điều này được thay đổi với Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg nói trên, phản ánh sự hoàn thiện một đặc điểm của mô hình nhà nước thế tục đa nguyên, ưu tiên cho sự đa dạng tôn giáo.

Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg: trả "món nợ pháp lý" và khẳng định mô hình đa nguyên, nhà nước thừa nhận về pháp lý với nhiều hệ tư tưởng, tôn giáo khác nhau.

Kinh nghiệm xây dựng và hoàn thiện luật pháp tôn giáo ở nước ta, đặc biệt từ khi có sự đổi mới đường lối, chính sách tôn giáo (1990) đến nay cho thấy, luật pháp về tôn giáo không chỉ là nhu cầu khách quan của một nhà nước pháp quyền mà còn khẳng định vai trò to lớn, có ý nghĩa quyết định trong việc giải quyết vấn đề tôn giáo ở nước ta.

Chỉ một ví dụ, khi nhà nước thực thi Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo năm 2004, hàng loạt vấn đề vướng mắc trong quan hệ

nhà nước và giáo hội đã được giải quyết theo hướng tích cực: thỏa mãn ngày càng cao hơn quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào có đạo, các tổ chức tôn giáo, từ việc đào tạo và sử dụng chức sắc, khắc phục những xung đột về đất đai, cơ sở thờ tự, thông thoáng hơn trong những quy định về sinh hoạt tôn giáo (gia đình, nhà thờ, nhà chùa, một chừng mực trong không gian xã hội...), sinh hoạt tôn giáo của người nước ngoài bước đầu được giải quyết,...

Đặc biệt, đầu năm 2005, với Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg, chúng ta đã "trả một món nợ pháp lý" quan trọng, đó là việc chấm dứt lỗi công nhận "trộn gói", một tư cách pháp nhân cho mỗi tôn giáo, thể hiện thái độ pháp lý tôn trọng những tôn giáo còn lại trước khi hoàn thiện điều kiện để đăng ký pháp lý (thể chế đăng ký hai cấp trước khi được công nhận tư cách pháp nhân trong Luật tín ngưỡng, tôn giáo năm 2016).

3. ĐỔI MỚI VÀ SỰ CHUYỂN BIẾN CỦA TÍNH THẾ TỤC

3.1. "Thức tỉnh tôn giáo" ở Việt Nam và những vấn đề đặt ra cho nhà nước thế tục

Sự biến chuyển của đời sống tôn giáo thế giới từ cuối thế kỷ XX đến nay và quá trình đổi mới đường lối, chính sách tôn giáo của Đảng và Nhà nước ta từ năm 1990 là hai yếu tố quan trọng nhất đối với sự phục hồi và phát triển của đời sống tôn giáo ở Việt Nam. Dưới đây là một số ghi nhận chủ yếu.

Sự "thức tỉnh tôn giáo"

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

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

(i) Nhân khẩu học tôn giáo (demographie religieuse)

Mặc dù công tác này ở Việt Nam chưa có điều kiện tiến hành với những quy mô cần thiết và những quy trình thực hiện theo đúng chuẩn mực của nhân khẩu học tôn giáo, nhưng những tài liệu chính thức của nhà nước như chúng tôi đề cập dưới đây cũng có thể giúp bạn đọc mừng tượng được sự biến đổi to lớn về nhân khẩu học tôn giáo.

Chúng ta cũng có thể so sánh với số liệu của cuộc điều tra dân số và nhà ở năm 1999 để thấy rõ hơn nữa sự phát triển nhân khẩu học tôn giáo nói trên. Việt Nam ở thời điểm đó có 14.718.917 người có tôn giáo, chiếm 19,3% tổng số dân, trong đó 48,3% theo Phật giáo, 34,7% theo Công giáo, 8% theo

Phật giáo Hòa Hảo, 5,8% theo đạo Cao Đài, 2,8% theo Tin lành, Hồi giáo chỉ chiếm 0,4%.

Số người có tôn giáo tập trung chủ yếu ở hai vùng Đông Nam Bộ (33,4%) và đồng bằng sông Cửu Long (36%) - hai vùng này chiếm khoảng hai phần ba tổng số người có tôn giáo của cả nước. Nhìn chung, có sự khác biệt rất rõ về bức tranh phân bố tôn giáo giữa các vùng: đồng bằng sông Cửu Long tập trung hầu hết những người theo Phật giáo (44%) và Phật giáo Hòa Hảo (99,9%), bốn tôn giáo còn lại tập trung chủ yếu ở Đông Nam Bộ. Trừ đồng bằng sông Hồng và Bắc Trung Bộ có tỷ trọng dân số theo Công giáo tương đối cao (chiếm tương ứng 18% và 12%), bốn vùng còn lại có tỷ trọng tôn giáo không đáng kể.

(ii) Về địa - tôn giáo

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

Lưu ý rằng, cuộc di cư vào Nam, sau Hiệp định Gionevơ (7/1954) là một dấu mốc đảo lộn địa - tôn giáo ở Việt Nam, khi mà gần 80 vạn người Công giáo, nhiều chức sắc Phật giáo và Tin lành đã di cư vào Nam. Những năm gần đây, riêng Tin lành có sự biến động địa - tôn giáo cục bộ: Tây Nguyên và một

phần Tây Bắc lại trở thành những trung tâm của "Tin lành Việt Nam", bên cạnh khu vực đồng bằng Nam Bộ.

(iii) Sự biến đổi "hệ thống tôn giáo"

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

- Các tôn giáo, tín ngưỡng bản địa với cả ba cấp độ: tế tự tại gia đình, làng xóm và cấp quốc gia. Tương ứng với ba cấp độ đó là ba hình thức: thờ cúng tổ tiên, thành hoàng làng, tế tự cấp quốc gia.

- Các tôn giáo nhập nội gồm: Tam giáo (Nho giáo - Đạo giáo - Phật giáo) du nhập từ Trung Quốc và Ấn Độ đầu Công nguyên; Công giáo từ khoảng nửa đầu thế kỷ XVI, Tin lành từ đầu thế kỷ XX. Hồi giáo, Ấn Độ giáo gắn với lịch sử Vương quốc Champa từ thế kỷ X vẫn tồn tại đến ngày nay.

- Các tôn giáo bản địa mới nảy sinh vào đầu thế kỷ XX ở Nam Kỳ như đạo Cao Đài (1926) và Phật giáo Hòa Hảo (1938). Ở Nam Kỳ còn có rất nhiều các nhóm phái tôn giáo khác thuộc phong trào các ông Đạo từ Bửu Sơn kỳ hương (cuối thế kỷ XIX), Tứ ân hiếu nghĩa, Tịnh độ cư sĩ Phật hội, Đạo Ông Trần đầu thế kỷ XX,...

(iv) Tôn giáo trong đời sống cá nhân và trong các không gian công cộng

Theo nghiên cứu của Kate Jellema (2007), sự phục hồi về tôn giáo ở Việt Nam hiện nay phản ánh hai xu thế: xu thế của

những quốc gia đang phát triển với "sự phục hồi tôn giáo" đi liền hội nhập kinh tế thế giới; sự hồi sinh mạnh mẽ của đời sống tâm linh trong những xã hội chuyển đổi từ "chủ nghĩa xã hội".

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

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

và hình thức tôn giáo nào nên nuôi dưỡng, khuyến khích và phát triển,...

"Tái cấu hình tôn giáo" - Nét đặc sắc của sự biến chuyển đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay

Khái niệm *"tái cấu hình đời sống tôn giáo"* trước hết là sự tái cấu trúc bên trong thế giới mỗi tôn giáo và quan trọng hơn là sự biến đổi của *cái tôn giáo* trong cấu trúc xã hội và địa vị pháp lý của chúng.

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

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

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

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

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

Khi công bố số liệu về tôn giáo năm 2001, với sáu tôn giáo được công nhận, người ta đưa ra một "con số tròn trĩnh", Việt Nam có 15 triệu tín đồ các tôn giáo. Con số này được thay đổi khá "đột ngột": vào năm 2003, lần đầu tiên Ban Tôn giáo Chính phủ công bố con số 20 triệu tín đồ các tôn giáo (Phật giáo có 10 triệu tín đồ; Tin lành có 50 vạn tín đồ; đạo Cao Đài có 2,4 triệu tín đồ, Công giáo tương đối ổn định với 5,7 triệu tín đồ,...).

Nhân khẩu học tôn giáo ở Việt Nam thực sự thay đổi đột biến khi nhà nước đã nâng số tôn giáo được công nhận lên con số 13 với 32 tổ chức tôn giáo (2008). Năm 2018, con số tín đồ các tôn giáo là trên 25 triệu.

Tác động thứ hai: tái cấu hình "thị trường tôn giáo".

Trước năm 2005, hệ thống tôn giáo ở Việt Nam được hiểu là sự hiện diện của sáu tôn giáo chính. Với sự công nhận của Nhà nước đối với các tôn giáo và tổ chức tôn giáo, sự tái cấu hình thị trường tôn giáo ở Việt Nam được diễn ra với những đặc tính sau đây:

Thứ nhất, việc công nhận thêm nhiều tôn giáo mới khiến hệ thống tôn giáo ở Việt Nam có sự thay đổi đầu tiên, đó là: các tôn giáo bản địa, tôn giáo nhóm nhỏ với tính cách địa phương rõ rệt nay được công nhận về pháp lý như trường hợp: Tứ âm hiếu nghĩa, Bửu Sơn kỳ hương, Phật đường Minh Sư đạo, Minh Lý tam tông miếu,...

Thứ hai, trong số các tôn giáo mới được công nhận ấy, có những tôn giáo về loại hình được coi là "tôn giáo mới" theo

tiêu chí tôn giáo học, vốn rất khó được công nhận về pháp lý như trường hợp của đạo Baha'i (có thể có một, hai tôn giáo khác cũng thuộc loại này, nhưng chúng tôi không đề cập ở đây, xin dành cho một chủ đề khác).

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

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

Sự thay đổi của tái cấu trúc tôn giáo tác động không đều nhau đến cấu trúc của mỗi tôn giáo. Sự thay đổi này đặc biệt quan trọng đối với trường hợp đạo Tin lành.

Khái niệm "đạo Tin lành ở Việt Nam" đã có sự thay đổi thực sự. Nói theo ngôn ngữ xã hội học tôn giáo là đã có sự tái cấu trúc, phản ánh đúng đắn bản chất đa nguyên của tôn giáo này.

Về phương diện pháp lý, Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg với chủ trương "công nhận trọn gói", đã mở ra cho "thế giới Tin lành" ở nước ta một khả năng chưa từng có về tư cách pháp nhân của tất cả các hệ phái, không còn chỉ là câu chuyện của Tin lành C&MA, hệ phái "Tin lành chính thống" đã tròn 100 tuổi.

Sự biến đổi của "hệ thống tôn giáo"

Từ năm 1985 đến nay, theo nghiên cứu của Viện Nghiên cứu tôn giáo Việt Nam, cũng như nhiều nước trên thế giới đã xuất hiện và phát triển các "hiện tượng tôn giáo mới", trong

dân gian quen gọi là: đạo lạ, tà giáo, giáo phái,...¹. Theo thống kê chưa đầy đủ, đến cuối thập niên 1990, con số "đạo lạ" ấy đã lên đến 50 nhóm giáo phái với khoảng 60 tên gọi khác nhau. Trong số đó, có nhiều nhóm phái từ nước ngoài du nhập vào Việt Nam chủ yếu do điều kiện mở cửa, hội nhập của Việt Nam vào kinh tế thế giới như: Thanh Hải vô thượng sư (từ Đài Loan - Trung Quốc); Soka Gakkai (từ Nhật Bản); Vô vi Pháp (từ Pháp); Phật mẫu địa cầu hay Địa Mẫu (từ Trung Quốc),... có khoảng tám nhóm phái như thế trong tổng số 50 "hiện tượng tôn giáo mới".

Đó là chưa kể việc du nhập gần đây của các hệ phái thuộc "gia đình Tin lành" từ Âu - Mỹ vào Việt Nam mà chúng ta không dễ bóc tách, nhận diện. Ngoài số hệ phái Tin lành tách ra từ các hệ phái đã có trong nước như trường hợp Hội thánh liên hữu Cơ đốc, các hội thánh Tin lành tư gia... hiệp thông với nhau trong các tổ chức như Hiệp hội thông công Tin lành Việt Nam và Hiệp hội thông công liên hữu Tin lành Việt Nam,...

Có nhiều hệ phái Tin lành ở Việt Nam những năm gần đây phục hồi hoạt động do quá trình mở cửa, hội nhập: các hệ phái Tin lành Baptist; Trưởng lão, Menonite và đặc biệt là Tin lành Ngũ tuần,...

1. Cuộc khảo sát của Viện Nghiên cứu tôn giáo năm 2001-2002 về "hiện tượng tôn giáo mới" ở các tỉnh phía Bắc và báo cáo đề dẫn hội thảo của Đỗ Quang Hưng: "Hiện tượng tôn giáo mới - mấy vấn đề lý luận và thực tiễn", Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo*, số 5, 2001.

Các nhóm "đạo lạ" nảy sinh đều đặn và ngày một nhiều. Có nhóm phái tách ra từ các tôn giáo lớn đã có, trước hết là Phật giáo như Long Hoa di lạc, Hội Phật Mẫu, Chân tu tâm kính, Tiên Phật nhất giáo, Phật mẫu địa cầu. Một hướng khác của sự nảy sinh các "đạo lạ" là hoàn toàn mới mẻ: Ngọc Phật Hồ Chí Minh, Đoàn 18 Phú Thọ, Mẫu hội địa cầu, Thanh minh vì tình dân tộc, Lạc Hồng Âu Cơ, Đạo Thiên cơ, Đạo Cô Non, Đạo Con Hiền, Chân Không (Đạo sex, Siêu hóa), Cội Nguồn, Trường Ngoại cảm Tố Dương, Đoàn Cách mạng Phật đàn.

Đạo lạ là tên gọi trung tính, xem ra dễ được sự chấp nhận của giới bình dân cũng như cơ quan quản lý nhà nước. Để chỉ hiện tượng này, trong nhiều năm trước, báo chí hay dùng các thuật ngữ như *tà giáo*, *giáo phái*, *hệ phái*... một cách lẫn lộn và rối rắm, còn "hiện tượng tôn giáo mới" thì vẫn là thuật ngữ của các nhà tôn giáo học Việt Nam vận dụng từ kinh nghiệm nước ngoài.

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

Thứ nhất, trước đây các "đạo lạ" ở Việt Nam nếu có thường chỉ xuất hiện ở Nam Kỳ (Nam Bộ) dưới các tên gọi như *Hội kín*, *Thiên Địa hội* và đặc biệt các *phong trào Ông Đạo* như đã nói ở trên (nổi tiếng nhất là đạo Dừa ở Bến Tre những năm 1960-1985). Nhưng hiện nay có vẻ địa tôn giáo đã thay đổi, các "đạo lạ" thời mở cửa, hội nhập lại xuất hiện nhiều hơn, tập trung hơn ở các tỉnh phía bắc.

Thứ hai, cũng như nhiều nước trên thế giới, "đạo lạ" ở Việt Nam đều do các *Guru* (giáo chủ là đàn ông)¹ thành lập và điều khiển. Ngược lại, các "đạo lạ" ở Việt Nam trong khoảng 20 năm trở lại đây phần lớn các *Guru* lại là phụ nữ². Chẳng hạn, Đặng Thị Trinh (Thanh Hải vô thượng sư), Đinh Thị Hà (Đoàn 18 Phú Thọ), Nguyễn Thị Lương (Ngọc Phật Hồ Chí Minh), Bà Minh (Long Hoa di lạc, Sóc Sơn, Hà Nội), Nguyễn Thị Nối (đạo Cô Non, Thái Bình), Nguyễn Thị Ninh (Hội Phật Mẫu, Hải Dương),...

Thứ ba, về lực lượng tham gia, khác với các nước Âu - Mỹ, lực lượng tham gia các "đạo lạ" ở Việt Nam hiện nay số đông chưa phải là tầng lớp trung lưu, thị dân, thanh niên, sinh viên, trí thức mà quần chúng tít đồ của các "đạo lạ" ở Việt Nam chủ

1. *Guru* trong tiếng Phạn có nghĩa là bậc thầy, người thầy, người hướng dẫn một kiến thức nào đó, là người đứng đầu cộng đồng tôn giáo của người Sik ở Punjab, Ấn Độ. Các nhà nghiên cứu "hiện tượng tôn giáo mới" thường lấy từ này để chỉ các giáo chủ, thủ lĩnh của các giáo phái ấy trong thời hiện đại.

2. Vụ Công tác tôn giáo, Ban Dân vận Trung ương: *Hỏi đáp một số vấn đề về đạo lạ ở nước ta hiện nay*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 2007.

yếu là các nhóm xã hội thuộc "giới bị loại trừ": cán bộ, bộ đội về hưu, thị dân, người thu nhập thấp và không có khả năng hội nhập về mặt kỹ thuật của xã hội thông tin.

Chúng tôi rút những nhận xét này qua một số nhóm phái cụ thể, kể cả việc đối thoại trực tiếp với một số *Guru* của các nhóm phái như thế. Thực ra, trong những năm qua, giới báo chí và truyền thông ở Việt Nam cũng để ý không ít đến hiện tượng này. Báo chí đã đề cập "lý lịch" và phê phán không ít những biểu hiện tiêu cực về mặt văn hóa và đạo đức của các "đạo lạ" nói trên.

Chúng tôi cũng muốn nêu một vài trường hợp tiêu biểu.

Bài viết rất có giá trị của Giáo sư Blandine Chélini-Pont thuộc Đại học Paul Cezanne - Aix - Marseille III có tiêu đề *Di sản văn hóa Pháp trước chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo* đã đề cập nhiều vấn đề rất thú vị. Từ điểm xuất phát rằng: nước Pháp dù vốn là vùng nhập cư nhưng vẫn giữ được bản sắc văn hóa dân tộc đậm nét và vì vậy khó có thể chấp nhận "sự đa dạng văn hóa", tác giả đưa ra nhận định: Đa nguyên tôn giáo là một hình thức mới mẻ đối với nước Pháp¹, xuất hiện trong thời kỳ bất ổn định toàn cầu..., tác giả mong muốn: "đưa ra những lập luận ủng hộ giải pháp đối thoại giữa các bên vì hy vọng rằng bên này, các nhà chức trách của nước Pháp, có thể thấu hiểu luật pháp và tôn trọng luật lệ của họ vốn mềm dẻo

1. B. Chélini-Pont "L'héritage culturel français face au pluralisme religieux; droit et religions", Kỷ yếu của Đại học Paul Cézanne-Aix-Marseille III, 2005, tr. 293-296.

và tự do hơn là họ tưởng và bên kia là các nhóm tôn giáo mới biết chấp nhận sống và phát triển trong một xã hội có những quy luật riêng của nó và đã được hình thành từ trước khi họ thành lập"¹.

Blandine Chélini-Pont đã nêu câu hỏi: "Tại sao người Pháp nghi ngờ những tôn giáo mới?" Câu trả lời là: "một cách vô thức, Thiên chúa giáo đã ngấm sâu vào tiềm thức cá nhân mỗi người Pháp khái niệm thế nào là tôn giáo và truyền thống thể tục, làm người ta vẫn giữ mối nghi ngờ với mọi loại hình tôn giáo"². Yếu tố bản sắc văn hóa Pháp và tính thể tục cũng được tác giả coi là những đặc trưng không thể bỏ qua, trong đó giải pháp an toàn bảo vệ bản sắc của nền cộng hòa là phải theo thể chế thể tục, vốn được hiểu như một loại tôn giáo dân sự. Nhưng tôn giáo dân sự theo tác giả, nếu như người Mỹ thì dựa trên sự tôn sùng tự do tôn giáo mang đến một cái nhìn lạc quan về tôn giáo thì niềm tin chủ yếu của nền cộng hòa Pháp là thể tục và truyền bá tư tưởng tiêu cực về tôn giáo. Chélini-Pont kết luận: "Ảnh hưởng văn hóa của Thiên chúa giáo kết hợp với bản sắc thể tục của người Pháp là lý do đầu tiên giải thích sự ngờ vực của họ vào các "tôn giáo mới"³. Rõ ràng, vấn đề "hiện tượng tôn giáo mới" là một thách đố với nước Pháp cả về bản sắc văn hóa lẫn thể chế nhà nước. Chỉ riêng việc đạo Hồi ngày nay với trên 4 triệu tín đồ, có vị trí thứ hai trên cả đạo Tin lành và đạo Do thái, đã đặt ra biết bao vấn

1, 2, 3. B. Chélini-Pont: "L'héritage culturel français face au pluralisme religieux; droit et religions", *Ibid*, pp. 293-296.

để cho nước Pháp xung quanh việc thừa nhận đạo Hồi ở nơi công cộng và quyền tự do tôn giáo của các tín đồ đạo Hồi, bao gồm cả việc thờ phụng, sự hòa nhập của tín đồ đạo Hồi vào xã hội Pháp. Vụ việc "chiếc khăn trùm đầu đạo Hồi" đã đặt ra những câu hỏi quan trọng về quyền cơ bản của cá nhân, sự tôn trọng các truyền thống văn hóa và tôn giáo cũng như thái độ của nước Pháp với bộ phận nhập cư là tín đồ đạo Hồi. Cũng như vậy, với việc cấm hay không cấm một số "hiện tượng tôn giáo mới" mới xuất hiện ở nước Pháp trong những thập niên gần đây như trường hợp giáo phái Chứng nhân Jehovah gây tranh cãi trong quốc hội cũng như trong dân chúng.

Để bổ sung thêm ý kiến của học giả Pháp, chúng tôi cũng muốn tham khảo ý kiến của các tác giả Bắc Âu, nơi mà không gian tôn giáo có nhiều điểm khác biệt với nước Pháp.

Vương quốc Anh lại cho thấy một minh chứng khác vì ở đây không có trong hiến pháp của nước này những tài liệu pháp lý đơn nhất cung cấp cho những quyền cá nhân và quyền tự do tôn giáo. Mặc dù Giáo hội Anh giáo là giáo hội chủ lưu nhưng tôn giáo này chưa bao giờ có thứ hạng quan trọng trong các cuộc điều tra dân số ở nước Anh. Và lại, cũng không hề có tuyên bố chính thức nào về việc Nhà nước và Giáo hội Anh có quan hệ tương tác như thế nào. Theo Paul Willer, năm 1998, nước Anh thông qua Luật nhân quyền hòa hợp với Công ước châu Âu về quyền con người vào hệ thống luật pháp của Anh. Điều 10 của công ước này lần đầu tiên có nhắc đến *quyền của các nhóm tôn giáo thiểu số*, trong đó có việc quy định sự tìm kiếm quyền lợi trước tòa án,

điều mà trước đây chưa hề có. P. Willer cũng nhấn mạnh, dù sao, trong tình hình các tôn giáo mới theo dòng nhập cư vào nước Anh những thập niên gần đây và nhất là vấn đề tín đồ đạo Hồi sau vụ khủng bố ngày 11/09/2001 thì luật pháp tôn giáo ở nước Anh nói chung, và những điều luật về phân biệt chủng tộc mới nói riêng chỉ có khả năng bảo vệ cho tín đồ đạo Do thái và đạo Sikh chứ chưa thể bảo vệ tín đồ của các hệ phái thuộc đạo Kitô, đạo Hồi, vì đó là tôn giáo có quá nhiều tín đồ thuộc nhiều các tộc người khác nhau. Hơn thế nữa, cơ cấu dân số của nước Anh cũng đang thay đổi lớn và gây ra sự đòi hỏi tự do tôn giáo và quyền của các "tôn giáo nhóm nhỏ". Không gian đô thị đang bị chiếm dụng không chỉ bởi các nhà thờ truyền thống mà còn bởi biết bao cơ sở thờ tự của các tôn giáo khác mới xuất hiện ở Anh như thánh đường, thánh thất, điện thờ,... và đều có thể dẫn đến những xung đột¹.

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

Sự thức tỉnh đòi sống tôn giáo với những biến chuyển mới mẻ và to lớn như chúng tôi đã phân tích ở trên, cần đặt sự thức tỉnh trong khuôn khổ vấn đề *chuyển biến giá trị của nhà nước thể tục*, điều mà giới nghiên cứu tôn giáo và chính trị ở nhiều nước quan tâm trong một vài thập niên gần đây.

1. *Law and religion in contemporary society*, Peter W.Edge, Graham Harvey Ashgate, 2000.

Lôgic phổ biến là xã hội thế tục là xã hội tự do, dân chủ, đối lập với các xã hội xưa khi không đặt ra bất kỳ mục đích chung nào ngoài việc hỗ trợ đầy đủ có thể cho những mục đích thực tế của các thành viên. Nhưng để hài hòa yêu cầu của một xã hội công dân và xã hội thế tục (với ý nghĩa tìm kiếm chỗ đứng hợp lý cho cộng đồng các tôn giáo) thì có hàng loạt những vấn đề đặt ra, chẳng hạn nghiên cứu của Mumby mà chúng tôi đã đề cập ở trên có nhiều gợi ý về vấn đề này. Ông đặt ra những câu hỏi như làm sao có thể khắc phục "cảm xúc và thôi thúc phi lý trí" của "xã hội tôn giáo" xưa. Lỗi suy nghĩ giáo điều, rụt rè, bất lực, khiến họ dễ lệch hướng trong phân tích và định kiến trong lập luận đạo đức¹? Làm sao có thể khắc phục tư duy của xã hội sùng đạo, xã hội cúng tế trong xã hội công dân và xã hội thế tục? Mumby cũng cho rằng đặc điểm cuối cùng mà lại "tế nhị, phức tạp" bậc nhất đó là:

- Xã hội thế tục là xã hội không có hình ảnh chính thức
- + Các xã hội cũ cần "ý tưởng, cảm xúc chung" (tôn giáo chẳng hạn) nên họ tôn thờ biểu tượng nghề nghiệp, đẳng cấp...
- + Con người chung hôm nay có thể bạn hay là tôi! Chúng ta không mong mọi người đều có chung một giá trị như nhau, áp đặt lên người khác, xã hội tôn trọng đa dạng giá trị. Chúng ta không cần "hình ảnh, ý tưởng đóng khung sẵn có".

1. Ví dụ kinh điển: Chadwich đưa ra thuyết "mọi mùi hôi đều là bệnh tật" để chống lại quan niệm đối lập "bệnh tật đều do lây nhiễm"! Chadwich giỏi, có thực nghiệm nhưng ông cũng bị níu kéo bởi não trạng giáo điều, bóp méo chứng cứ... rất tôn giáo!

- Xã hội thế tục không có con người chung cũng không có hình ảnh hay ý tưởng con người chung.

- Tôn trọng sâu sắc với mọi cá nhân và các nhóm xã hội.

- Bình đẳng tất cả mọi người còn là ý tưởng xã hội tích cực của nhà nước thế tục, một xã hội bình đẳng không cao bằng, mà là xã hội tôn trọng đóng góp của mỗi người.

Không phải tất cả những vấn đề đặt ra nói trên đã có câu trả lời, nhưng giá trị nghiên cứu của Mumby là bản thân các câu hỏi được đặt ra đó. Cuối cùng, ông vẫn đưa ra được những đáp án cần thiết. Trước hết, ông cho rằng, xã hội thế tục có sức sống thực sự bởi những điều kiện gì? Cái đích cuối cùng của xã hội thế tục lý tưởng nếu như làm nó tan rã thì sẽ là điều đáng tiếc. Với nguyên lý trung tính của nhà nước thế tục, ông cũng băn khoăn liệu nhà nước thế tục có tạo ra "xã hội trung tính" mà không bị sa vào nghịch lý xã hội - tôn giáo? Câu trả lời của ông về vấn đề này có cái hay ở chỗ tác giả muốn khắc phục các quan điểm Kitô giáo vốn ngự trị ở Âu - Mỹ để đạt đến tính trung tính tích cực của nhà nước thế tục.

Theo đó, ông rút ra hai kết luận:

Đầu tiên, xã hội hiện đại/thế tục rõ ràng là xã hội linh hoạt trước những phê phán, có khả năng thích nghi nhiều hơn so với các xã hội cổ xưa, có khả năng đối đầu với những "thay đổi thảm khốc". Một xã hội không đặt ra những mục đích chung cho bản thân, năng động nên nó dễ vỡ hơn các xã hội yên tĩnh cũ...

Tóm lại, “xã hội thế tục” cho chúng ta ý thức rằng chúng ta làm tốt hơn so với những gì đã làm trong ngày hôm qua.

Thứ hai, xã hội thế tục nói chung đã được những người Kitô giáo chấp nhận chưa? Câu hỏi còn đó, nhưng người thế tục tin rằng, không có lý do nào khiến người Kitô giáo phản nản cả.

3.2. Yêu cầu mới của một nhà nước pháp quyền về tôn giáo

Việc hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục như đã nói ở trên tùy thuộc vào nhiều yếu tố. Tuy vậy, nhìn tổng thể, thì sự hoàn thiện một nhà nước pháp quyền nói chung, từ khâu thượng tôn pháp luật (bắt đầu từ việc hoàn thiện hệ thống luật pháp) đến việc thực thi pháp quyền và hiệu năng của nó luôn là nền tảng. Với ý nghĩa như vậy, trong những năm gần đây đã xuất hiện ý tưởng về những *dự án tư pháp thế giới*, trong đó người ta cố gắng đưa ra cái nhìn tổng thể về những *chỉ số pháp quyền* khá thú vị để mỗi quốc gia có thể tự so sánh với tình hình pháp quyền trên thế giới và cũng để tự mình khắc phục những điểm yếu của bản thân.

Mới đây, Dự án tư pháp thế giới (WJP) đã đưa ra kết quả khảo sát về “Chỉ số pháp quyền” năm 2019¹.

Dự án này tự giới thiệu công việc của mình như sau:

Chỉ số pháp quyền năm 2019 là kết quả khảo sát nghiên cứu mới đây của Dự án tư pháp thế giới (WJP). Mục tiêu của

1. World Justice Project: *Rule of Law Index 2019 Insights*.

dự án này là tìm ra “số đo pháp quyền” trên thế giới, có hàm ý xếp hạng. Các điểm số và thứ hạng đối với Chỉ số pháp quyền WJP năm 2019 có nguồn gốc từ hơn 120.000 cuộc khảo sát hộ gia đình và 3.800 cuộc khảo sát chuyên biệt ở 126 nước, trong đó nhấn mạnh quyền tài phán của mỗi nước. Chỉ số này là bộ dữ liệu toàn diện nhất và là nguồn dữ liệu hàng đầu của thế giới về khả năng thực thi pháp quyền nói chung.

Dự án này còn hướng tới những mục tiêu xã hội lớn như chống tham nhũng, đấu tranh chống đói nghèo và bệnh tật, bảo vệ người dân khỏi những tình trạng bất công. Chỉ số pháp quyền còn là công cụ hữu hiệu để nhà nước cũng như người dân được bảo đảm hơn về công lý, cơ hội, và sự phát triển trong hòa bình, chính phủ có trách nhiệm, và tôn trọng đối với các quyền cơ bản.

Đặc biệt, dự án này còn có sáng kiến trong thao tác nghiên cứu, đó là thống nhất nhiều khái niệm cơ bản, phức tạp của pháp quyền để đưa ra tám tiêu chí khảo sát thích hợp: khả năng kiểm chế lên quyền lực chính phủ; chống tham nhũng; chính phủ mở; bảo đảm các quyền cơ bản; trật tự và an ninh; khả năng thực thi pháp luật; khả năng thực thi luật dân sự và khả năng thực thi luật hình sự.

Báo cáo của dự án cũng chỉ rõ phương cách tiếp cận tình hình pháp quyền thế giới, trong đó, trước hết là làm rõ khuôn khổ khái niệm của Chỉ số pháp quyền.

Từ tám tiêu chí nói trên, người ta tiếp tục chia nhỏ thành 44 tiểu yếu tố. Các yếu tố và tiểu yếu tố này được thể hiện dưới đây:

Tiêu chí *khả năng kiểm chế lên quyền lực chính phủ*, được phân định thành sáu yếu tố (quyền lực chính phủ được giới hạn một cách hiệu quả bởi cơ quan pháp luật, quyền lực chính phủ được giới hạn hiệu quả bởi bộ máy tư pháp, quyền lực chính phủ được giới hạn hiệu quả bởi việc kiểm toán và xem xét độc lập, các nhà chức trách chính phủ bị phạt vì hành vi sai trái, quyền lực chính phủ là đối tượng cho những sự kiểm tra phi chính phủ, sự chuyển đổi quyền lực là đối tượng của luật pháp).

Tiêu chí *chống tham nhũng* được phân định thành bốn yếu tố (nhà chức trách trong bộ máy hành pháp không được sử dụng công sở vào mục đích riêng, tương tự như vậy đối với ngành tư pháp,...).

Với tiêu chí *chính phủ mở* được phân định thành bốn yếu tố (công bố các luật và các dữ liệu chính phủ, quyền thông tin, tham gia dân sự, các cơ chế than phiền).

Tiêu chí *bảo đảm các quyền cơ bản* được phân định thành tám yếu tố, trong đó báo cáo này nhấn mạnh các quyền như quyền sống và an ninh sinh tồn; quyền tự do ngôn luận và trao đổi ý kiến; quyền tự do hội họp và liên kết cộng đồng,... Đặc biệt, họ nhấn mạnh hơn ở quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo và hiệu quả thực hiện bên cạnh quyền lao động cơ bản.

Với các tiêu chí còn lại, dự án này ưu tiên cho khả năng thực thi luật dân sự (7 yếu tố) và khả năng thực thi luật hình sự (8 yếu tố)¹.

1. World Justice Project: *Rule of Law Index 2019 Insights*.

Như vậy, Chỉ số pháp quyền là một công cụ đánh giá định lượng được thiết kế để xem xét pháp quyền được trải nghiệm và nhận thức như thế nào trong thực tế bởi công chúng trên toàn thế giới.

Lưu ý rằng, khi khảo sát, dự án còn chú ý bốn nguyên tắc phổ quát của pháp quyền: (i). Có trách nhiệm: Chính phủ cũng như các nhân tố tư nhân chịu trách nhiệm trước pháp luật; (ii). Luật pháp đúng đắn: Luật phải rõ ràng, công khai, ổn định, được áp dụng công bằng và bảo vệ các quyền cơ bản như an ninh cho cá nhân, quyền giao tiếp và sở hữu, cũng như các quyền con người chủ yếu; (iii). Chính phủ mở: Khi các luật được ban hành và thực thi, công dân có thể tiếp cận trực tiếp, công bằng và có hiệu lực; (iv). Giải pháp cho tranh cãi có thể tiếp cận được công bằng, khách quan: Luật pháp được áp dụng bởi các đại diện có thẩm quyền, đạo đức, tính độc lập, sự trung lập với những người mà họ tiếp cận, cũng như đảm bảo lợi ích chính đáng của các cộng đồng mà họ phục vụ.

Như vậy, Dự án tư pháp thế giới tự khẳng định mình là một tổ chức độc lập, đa ngành, làm việc để thúc đẩy pháp quyền trên toàn thế giới. Pháp quyền hiệu quả làm giảm thiểu tham nhũng, đấu tranh chống đói nghèo và bệnh tật, bảo vệ người dân khỏi những bất công lớn và nhỏ; là nền móng cho các cộng đồng công lý, cơ hội, và phát triển trong hòa bình, chính phủ có trách nhiệm, và tôn trọng đối với các quyền cơ bản.

Đáng chú ý nhất của dự án là những nhận định rút ra từ việc khảo sát Chỉ số pháp quyền năm 2019. Trong đó, về tổng thể "xác định điểm số và thứ hạng pháp quyền" của 126 nước theo chỉ số pháp quyền nói trên với thứ hạng đại thể như sau: Nhóm các quốc gia có chỉ số cao nhất (Đan Mạch, Na Uy, Đức,... Mỹ cũng chỉ đứng thứ 20 trong nhóm này). Nhóm các quốc gia có chỉ số thấp nhất cũng dễ hiểu (Ápganixtan, Cônggô, Campuchia, Vêêxuêla,...). Một vài nước châu Á và Đông Nam Á là: Việt Nam (thứ 81), Trung Quốc (82), Mianma (110),...

Mấy nhận định, kết luận của dự án:

Nhìn chung, phần lớn các nước có sự suy giảm về chỉ số pháp quyền, chủ yếu là việc thực thi pháp quyền.

Tiêu chí "khả năng kìm chế lên quyền lực chính phủ" cũng có sự giảm sút ở nhiều nước hơn các tiêu chí khác (64 nước thực sự suy giảm, 23 nước giữ nguyên vị trí và 29 nước được cải thiện,...). Điều đó cho thấy xu thế của chủ nghĩa độc tài gia tăng.

Đặc biệt, tiêu chí khả năng thực thi luật dân sự, chính phủ mở và ưu tiên các quyền cơ bản cũng suy giảm không kém. Nhìn chung, trên thế giới chỉ số pháp quyền cũng có những yếu tố tích cực, chẳng hạn như khả năng chống tham nhũng đã tăng lên và có hiệu quả trong thực tiễn.

Họ cũng nêu ra trong kết luận về chỉ số pháp quyền ở các nước điều tra với mức cao nhất và khá ổn định là trường hợp Đan Mạch, Na Uy và Phần Lan, trong khi ba nước cuối cùng

là Côngô, Campuchia và Vê-nê-xuê-la như đã nói ở trên. Chỉ số pháp quyền ở châu Phi, đặc biệt ở khu vực Cận Sahara, vẫn là khu vực trũng nhất của khả năng thực thi pháp quyền.

Như vậy, trên quy mô toàn cầu, việc thực thi nhà nước pháp quyền là điều còn khó khăn và phức tạp, dù rằng đó là xu hướng không thể đảo ngược của tiến trình chính trị thế giới. Điều mà chúng ta có thể rút ra là, không chỉ những nước mới bắt đầu lộ trình xây dựng nhà nước pháp quyền như Việt Nam, mà ngay cả ở nhiều nước Âu - Mỹ, nơi đã có truyền thống pháp quyền lâu đời, vẫn phải tiếp tục tu chỉnh và nâng cao các tiêu chí của mình! Như vậy, qua chỉ số pháp quyền này của dự án, những nước đang phát triển pháp quyền có thêm lôgích lý luận để bảo vệ và hoàn thiện con đường pháp quyền của mình trên bất cứ lĩnh vực nào!

Ít nhất thì những ý tưởng của dự án trên cũng là gợi ý cho việc hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục. Cần lưu ý rằng, quá trình hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục luôn gắn với quá trình xây dựng nhà nước pháp quyền về tôn giáo. Theo lôgích đó, chúng tôi cho rằng khi xây dựng nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa về tôn giáo ở Việt Nam cần dựa trên ba chân đế: lựa chọn, xây dựng và hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục; hướng tới một chính sách công về tôn giáo; tìm kiếm một mô hình quản lý nhà nước về tôn giáo thích hợp.

Dưới đây chúng tôi sẽ làm rõ hơn việc hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục theo hướng nói trên đã diễn ra như thế nào và ý nghĩa triết lý chính trị của những đặc tính nhà nước thế

tục đa nguyên, hài hòa, hợp tác tại sao lại thích hợp với điều kiện ở Việt Nam.

3.3. Thái độ của các tôn giáo ở Việt Nam với nhà nước thế tục

Vì sao người Công giáo e ngại "thế tục hóa"?

Hugo Estrella trong bài viết "Secular Europe Struggling to Surviv" (Âu châu thế tục đang tranh đấu để sống còn) đã bộc lộ khá sâu sắc cội nguồn vấn đề. Theo ông, sau 50 năm, Cộng đồng châu Âu với 27 hội viên, đã có những thành tựu đáng kể trong việc tạo ra một thể chế cộng đồng có nghị viện, tiền tệ chung, quy định về luật pháp chung. Nhưng khi xây dựng Hiến pháp của Cộng đồng thì bị vấp ngay vấn đề Kitô giáo. Lý do không phải sự bác bỏ những luật lệ trong bản đề nghị mà là những yếu tố nội bộ. Điểm tế nhị là phe bảo thủ rất muốn nhắc đến Thiên chúa và "gốc rễ Kitô của châu Âu" nhưng điều đó đã không thực hiện được vì sự phản đối trước hết từ nước Pháp.

Tác giả lưu ý rằng, Giáo hoàng Benedicto XVI "kiên quyết dùng mọi áp lực để nghị Dự thảo Hiến pháp châu Âu phải "thừa nhận căn bản Kitô giáo" của châu Âu! Vị Giáo hoàng gốc Đức này hiểu rõ rằng: sự thừa nhận những giáo ước sẽ đưa đến thừa nhận Vatican như một quốc gia mà tương lai sẽ giữ một vai trò chính trị quan trọng trong Liên hiệp châu Âu này". Giáo hoàng Pio XII đã sử dụng thành công chiến thuật

thừa nhận giáo ước và ủng hộ các chế độ độc tài cực hữu này trong nửa đầu thế kỷ XX (Italia, Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Đức, Hunggari, Xiôvakia, Croatia) để tìm lại được vị thế chính trị mà Giáo hội La Mã đã mất từ sau năm 1870.

Theo đó, H. Estrella phân tích, châu Âu khi bước vào kỷ nguyên hậu Kitô giáo (Post - Christianisme) thì chủ nghĩa thế tục đã gạt tôn giáo ra khỏi xã hội, "thoát khỏi tôn giáo" như một điều kiện của tính hiện đại!

H. Estrella lên án thế tục hóa đã khiến giáo hội nghèo đi, tư tưởng, tình cảm tôn giáo cũng suy giảm nhiều chiều,.. Tác giả nêu một số ví dụ tiêu biểu cũng như quyết tâm chặn lại khuynh hướng thế tục đang phát triển sâu rộng: số đám cưới và rửa tội ở nhà thờ mỗi năm mỗi giảm, số đi lễ nhà thờ và số linh mục, bà sơ cũng gần như vắng bóng,... Điều này là một mối lo lớn cho Vaticăng khi họ trù liệu khả năng sẽ có luật bãi bỏ Thượng đế, không cấm phá thai, lễ cưới ở tòa thị chính cũng tương đồng như lễ cưới ở nhà thờ,...

Trên đây là những suy nghĩ phổ biến của những người Công giáo e ngại tính hiện đại và chủ nghĩa thế tục ở châu Âu và họ có ảnh hưởng không ít đến não trạng của người Kitô hữu châu Á.

Vấn đề chủ nghĩa thế tục và người Kitô hữu ở Mỹ

Giới nghiên cứu Mỹ thường cho rằng, chính Tòa án tối cao Hoa Kỳ trong những năm sau Chiến tranh thế giới thứ hai đã

không chỉ một lần tái xác định vấn đề chủ nghĩa thế tục. Tuy nhiên, tới thập niên cuối cùng của thế kỷ XX, bắt đầu xuất hiện những vụ việc xa rời "bức tường phân tách của Jefferson". Năm 1995, Tòa án tối cao cho phép sử dụng nguồn kinh phí từ một quỹ đặc biệt tài trợ cho các ấn phẩm sinh viên và các hình thức hoạt động ngoài lớp học khác để xuất bản Tạp chí *Thánh kinh* do một nhóm sinh viên biên soạn. Để biện hộ cho quyết định này, Tòa án tối cao chỉ ra rằng, sự tài trợ đó không mâu thuẫn với Tu chính án thứ nhất vì quỹ đặc biệt đó cũng tài trợ cho nhiều chương trình khác. Năm 2002, Tòa án tối cao còn đưa ra phán quyết không cấm các bậc phụ huynh sử dụng cổ phiếu nhà nước thanh toán chi phí học tập của con cái tại các trường tôn giáo tư nhân. Xu thế này bị các nhà tư tưởng tự do coi như sự lấn sân của chủ nghĩa bảo thủ và làm dấy lên làn sóng phản đối mạnh mẽ.

Nhà nghiên cứu Feldman cho rằng, những khác biệt hiện tại trong quan niệm về mối quan hệ giữa giáo hội với nhà nước có thể được điều hòa nhờ những thỏa hiệp hữu lý. Tuy nhiên, có lẽ còn lâu nước Mỹ mới có thể đạt được những thỏa hiệp hữu lý đó.

Như vậy là ngay ở quê hương của mô hình nhà nước thế tục phân tách mềm, có rất nhiều thành công trong chính sách huy động các nguồn lực của tôn giáo, tổ chức cũng như với các cá nhân như ở Mỹ cũng không dễ gì đạt tới một quan niệm đúng đắn, thích hợp nhằm giải quyết tốt mối quan hệ giữa tính thế tục của nhà nước và tính tôn giáo.

Ý kiến quan điểm của người Công giáo Việt Nam về nhà nước thể tục

Linh mục Thiện Cẩm là cây bút dành nhiều sức lực để nghiên cứu về thể tục hóa, bắt đầu từ việc nhìn nhận rằng không ít người Công giáo "còn hiểu thô thiển, "hàm hồ" về thể tục hóa" và đưa ra cách hiểu của mình¹:

Với sự sắc sảo của cây bút chủ lực của tờ báo *Công giáo và Dân tộc*, Thiện Cẩm phân tích rõ ý nghĩa của ba chữ "thể tục hóa".

Nhiều người còn đồng hóa "thể tục hóa" với những hình thái suy đồi của đạo đức như "ăn tục nói phét", ăn mặc hở hang, hay là ăn chơi đàng điếm,... Sở dĩ thế, có lẽ vì đã hiểu chữ "tục" ở đây là tục tĩu, xấu xa. Thực ra, chữ "tục" ở đây không hiểu theo nghĩa đó mà hiểu theo nghĩa là "phạm trần", một phạm trù thường được coi như đối lập với tôn giáo, hay là thế giới thiêng liêng, thần thánh. Theo một nghĩa nào đó, đây còn được hiểu là "thế gian", là "đời" so với "đạo" hay nhà tu, giáo hội hay nước Thiên chúa. Nhưng dù hiểu theo nghĩa nào đi chăng nữa, không nên hiểu chữ "tục" ở đây theo nghĩa là tục tĩu, xấu xa. Thật vậy, chẳng hạn khi ta nói một linh mục hay tu sĩ "hoàn tục", thì chỉ có ý nói người ấy đã bỏ đời sống tu trì, hay bỏ chức vụ linh mục để trở về "đời thường", mà theo kiểu

1. Tham khảo Linh mục Thiện Cẩm: "Đức Kitô chết để thánh hóa trần gian", *Cỏ đại ven đường I*, 1997, tr. 133; "Tục hóa và giải trừ Kitô giáo", *Cỏ đại ven đường II*, 1997, tr. 43; "Lại nói về thể tục hóa", 2004 được chúng tôi sử dụng nhiều để phân tích trong bài này.

nói quen thuộc của người Công giáo, có nghĩa là "trở về thế gian". Ngoài ra, cũng nên biết rằng, trong tiếng Pháp, người ta gọi các linh mục "triều" là *pretre séculier*. Từ *séculier* ở đây không hề có nghĩa là "thế tục", càng không được hiểu theo nghĩa "thế gian" hay "đời", như khi người ta nói về một ai đó mà ta coi là có phong cách "đời", hay có "tinh thần thế gian", nghĩa là sống như "người đời",... *Pretre séculier* chỉ có nghĩa là linh mục sống không trong tu hội với lời khấn dòng. Nói tóm lại, theo người Công giáo Việt Nam, "cha triều" phân biệt với "cha dòng", và người Việt Nam còn gọi cha triều cũng là người "đi tu", khác với "người đời", "người nhà Chúa", khác với "người thế gian"! Trong tiếng Pháp, từ "*séculier*" chỉ có nghĩa tiêu cực khi được đồng hóa với "*mondain*", có nghĩa là thái độ ham mê đời sống xa hoa, thế tục, hay lối sống ăn chơi đàng điếm,...

Từ đó, Thiện Cẩm làm rõ ý nghĩa tương đối của "thế tục hóa" với mong muốn người Công giáo "tỉnh táo" trước thực tiễn rắc rối, phức tạp, khi các tôn giáo buộc phải "trần tục hơn"!

Ông giải thích đơn giản nhưng cơ bản ý nghĩa "thế tục hóa" qua những sự kiện tôn giáo tiêu biểu: "Vật thế tục hóa" theo nghĩa cơ bản nhất là từ chối hay xóa bỏ phạm trù thánh thiêng, không chấp nhận những giá trị siêu nhiên bên ngoài những thực tại tự nhiên, trần thế. Không có núi thánh, đền thiêng, cũng chẳng có cây đa này linh, cây khác tâm thường. Không có ông thánh khác với người thế tục, ai cũng là người thế gian cả.

Việc "thế tục hóa" ấy được thể hiện cụ thể như người ta cất bỏ những biểu tượng của sự thánh thiêng, của tôn giáo. Chẳng hạn như bên Pháp cách đây ít lâu, người ta bắt bỏ tượng Đức Giêsu chịu đóng đinh, bỏ cây thập tự treo trong các lớp học, thậm chí còn cấm học sinh mang y phục tôn giáo, hoặc theo những hình ảnh tôn giáo.

Khác với các giáo sĩ Công giáo cực đoan, Thiện Cẩm cố gắng cắt nghĩa "thế tục hóa" như một tất yếu mà người Công giáo nên chấp nhận: "Trước Công đồng Vatican II, linh mục hay tu sĩ nào bỏ áo chức, bỏ áo dòng, mặc áo "thế gian", nghĩa là mặc thường phục ra đường, thì bị coi là có tinh thần "thế gian", nếu chưa muốn nói là "thế tục hóa", cho dù người ta vẫn nói "cái áo không làm nên thầy tu". Ngày nay, chuyện linh mục, tu sĩ, nữ tu, thậm chí cả giám mục hồng y mặc áo "bồ đào" đã thành phổ biến, hầu như ít ai còn chê cười, chỉ trích. Bên Thụy Sĩ, người ta cấm mang tu phục ra đường phố. Còn bên Pháp, trái lại, trước Công đồng Vatican II, các linh mục, tu sĩ bắt buộc phải mặc đủ áo chức, áo dòng khi ra đường. Dòng nào có mang áo choàng ra ngoài thì cũng phải mặc vào khi ra đường, nếu thành phố đó có giám mục! Tôi còn nhớ hồi ở Nhà Tập, chúng tôi mặc áo choàng đen đi dạo ngày thứ Năm mỗi tuần, nên khi băng qua những hàng rào kẽm gai, phải cuốn chặt vào mình mà lăn xuống đất! Sau Công đồng Vatican II, một số anh em bỏ áo "thế gian" vào trong ba lô, ra khỏi khu rừng của học viện, cởi áo dòng, mặc áo "đời" mà đi, thậm chí còn mặc cả quần "soóc", khiến mấy cha già coi là xì - căng - đan! Dần dần, mọi người đều mặc áo thường khi đi ra ngoài.

Cả tỉnh dòng chỉ còn ba, bốn cha già vẫn để đầu "vành rẽ"¹, mặc đủ bộ áo dòng. Đến nay, bên Pháp hầu như không còn ai mặc tu phục ra đường nữa và cũng không ai phê bình, chỉ trích hay gán cho các linh mục tu sĩ mặc thường phục nhãn hiệu "thế tục hóa", trái lại, người mặc tu phục ra đường trở thành một hiện tượng hiếm hoi. Ngay cả nữ tu sĩ ngày nay, phần đông ra đường cũng ăn mặc chẳng khác người thường.

Đặc biệt, Thiện Cẩm hiểu rõ "nỗi sợ" lớn bậc nhất với "thế tục hóa" của các nhà nước thế tục là làm mất tính thiện, vốn là căn tính chung của mọi tôn giáo (không có sự tách biệt cái thiêng và cái trần tục thì có còn "tôn giáo"?). Thậm chí, trước sức ép thế tục, giáo hội phải cho phép cử hành thánh lễ tại gia, trước những chiếc bàn thường, dĩ nhiên có phủ "khăn sạch, đóng tường". Và ông đưa ra thái độ rất "trung đạo":

"Xem như vậy, khái niệm "thế tục hóa" đã trở nên tương đối. Từ bỏ việc áo dòng hay áo chức, không cần dùng bàn thờ, đá thánh hay chén vàng, chén bạc,.. người ta muốn tìm lại đời thường, với tất cả những gì người thường dùng trong đời sống hằng ngày. Làm như vậy, có nghĩa là xóa bỏ sự phân cách giữa đời sống tôn giáo và đời thường, giữa thế giới thánh thiêng với đời sống thế tục. Điều này không phải ai cũng chấp nhận cả, thậm chí nhiều người, nhất là ở nước ta, coi là thoái

1. Kiểu nói rất Việt Nam, nói về lối cắt tóc của các đạo sĩ ngày xưa: cạo trọc trên đỉnh đầu và phần dưới, chỉ để lại một vòng tròn ở giữa dày khoảng ba đốt ngón tay, như để tạo thành một "vòng triều thiên" đội đầu.

hóa, suy đồi, tuy chưa phải là phạm sự thánh, nhưng cũng là bằng chứng của một sự coi thường hay đánh mất sự linh thiêng, thánh thiện”!

Thiện Cẩm cũng rất lưu ý khía cạnh thần học của vấn đề khi ông cho rằng, Đức Giêsu quả thật xứng danh là người đầu tiên đã “thể tục hóa” chứ không phải ai khác! Tất nhiên, sự phân tích “thần học và chủ nghĩa thể tục” như thế vẫn chưa thể đụng đến các vấn đề cơ bản của xã hội, tư tưởng, triết lý và thần học của nhà nước thể tục! Nhưng cách nghĩ “thích ứng” của vị linh mục này có giá trị thực tiễn lắm...

Thiện Cẩm cũng phê phán nhẹ nhàng lối nghĩ quen thuộc của nhiều người Công giáo lúc này “chỉ có nghi thức thuộc về tế lễ”! Ông khẳng định “sự thánh thiêng không chỉ là chuyện nghi thức”.

Ông kết lại khá mạnh mẽ nhằm thoát khỏi não trạng nhị nguyên! Dù chưa phải là “tuyên ngôn thể tục” của Giáo hội: “chính cái thế giới được gọi là thể tục hóa này lại cho chúng ta cơ hội để tái khám phá ra tình trạng thánh thiện nguyên thủy, đó là lúc Adam và Eva chưa phạm tội”,...

Hơn bao giờ hết, chúng ta phải thoát ra khỏi não trạng nhị nguyên, với quan niệm thánh thiêng dựa vào nghi thức. Chính não trạng và quan niệm ấy đã phân chia thế giới của chúng ta thành hai mảnh không thể hiệp lại được với nhau. Nào là hồn với xác, thế gian với Nước Chúa, đạo với đời, tôn giáo với thể tục, thánh thiêng và phàm tục,... Hồn đương nhiên được coi trọng hơn xác, đạo hơn đời, Nước Chúa hơn thế gian, thánh

thiên hơn phạm tục... Hơn thế nữa, "thế gian và xác thịt" vốn bị coi như bản chất là xấu xa tội lỗi, thù địch của linh hồn, của thế giới thiên liêng... Nhưng chúng ta lại quên rằng chính Thiên Chúa đã dựng nên con người có hồn, có xác không thể tách rời khỏi nhau.

Khi thực hiện nguyên lý phân tách, nhất là loại hình phân tách cứng, các nhà nước thế tục thường tuyệt đối hóa tiêu chí hệ tư tưởng (tính thế tục về tư tưởng) trong đó đặc biệt có những định chế về biểu tượng, biểu trưng tôn giáo trong các không gian công cộng, công quyền... Các nước Âu - Mỹ ở mức độ khác nhau thường gặp những vấn đề phức tạp về xã hội và tôn giáo ở nguyên tắc này (tôn giáo trong các không gian công cộng).

Ở Việt Nam, dường như không có vấn đề gì. Dù rằng Nhà nước cũng có những quy định về nghi thức công cộng, thành văn hoặc bất thành văn, nhưng không gian thế tục luôn cởi mở với các biểu trưng tôn giáo tín ngưỡng, dù rằng đây đó có những sắc thái cần điều chỉnh.

Quá trình hình thành và phát triển triết lý chính trị nói trên của nhà nước thế tục ở Việt Nam cũng là phản ánh đời sống chính trị - xã hội biến động nhiều thập niên của Việt Nam từ sau năm 1945. Cần khẳng định rằng, việc lựa chọn mô hình nhà nước thế tục trên đây là *kịp thời, sáng tạo và hiệu quả*. Tất nhiên quá trình hoàn thiện nó không dễ dàng.

Đời sống tôn giáo, khung cảnh và "cấu trúc, nội dung quyền tự do tôn giáo" ở nước ta có những điểm khác biệt từ

trong lịch sử và hiện tại. Nhưng nhìn nhận và giải quyết vấn đề đó phải luôn gắn với hai điều kiện tiên quyết: giải quyết vấn đề tôn giáo ở Việt Nam luôn đặt trong và dưới vấn đề dân tộc; giải quyết vấn đề tôn giáo phải tuân thủ những nguyên tắc chính trị của một nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa.

Nhà nước pháp quyền về tôn giáo là một kinh nghiệm, một học thuyết chính trị và triết lý của lịch sử loài người, ít nhất cũng đúc rút từ hơn 200 năm nay, trong đó nguyên lý của chủ nghĩa thế tục và mô hình nhà nước thế tục là những nguyên tắc kinh nghiệm phổ biến cho mọi dân tộc, quốc gia muốn thực hiện một nhà nước phi tôn giáo, đồng thời có thể khai thác và sử dụng những năng lực xã hội, văn hóa, tinh thần của các tôn giáo.

Việc xây dựng và hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam với những nội dung tổng thể (mô hình, chính sách và quản lý) phải được tiến hành từng bước, đồng thời như một tổng thể. Trong đó, bên cạnh việc vận dụng những kinh nghiệm quốc tế, cần sự chủ động, sáng tạo để mô hình nhà nước pháp quyền ấy vừa có tính hiện đại, tính dân tộc và tính thực tiễn¹.

Việc chúng ta lựa chọn mô hình nhà nước thế tục đa nguyên là đúng đắn vì phù hợp với thực tiễn tôn giáo và chính trị nước ta. Những năm đổi mới vừa qua, mô hình này tỏ ra thích hợp khi con số "những tôn giáo được công nhận" tăng

1. Hội thảo quốc tế "12 năm tôn giáo pháp quyền nhìn lại", Đại học quốc gia Hà Nội, 2018.

lên hợp lý, góp phần tạo nên bầu khí cởi mở trong các tôn giáo, tăng cường sự "thân thiện" với nhà nước và xã hội.

Hiện nay, trong suy nghĩ của một bộ phận cán bộ lãnh đạo công tác quản lý tôn giáo, cán bộ đảng viên một số ban, ngành cho rằng, việc công nhận ngày càng nhiều các tổ chức tôn giáo sẽ "lợi bất cập hại" (khi nhà nước đã "thiết chế hóa" và "hợp pháp hóa" các tổ chức tôn giáo thì đã tăng thêm sức mạnh cho các "đoàn thể áp lực"). Cần có những giải thích, hạn chế và xóa bỏ suy nghĩ này vì rằng, một mặt, mô hình nhà nước thế tục mà Chủ tịch Hồ Chí Minh đã chọn năm 1955 đương nhiên phải có lôgích pháp lý như vậy. Mặt khác, trên thực tế, sự chống đối của các thế lực thù địch là ở chỗ khác chứ không phải từ sự tăng thêm của các tôn giáo được công nhận.

Một nhà nước thế tục có giá trị hiện thực ngày càng phải tạo cho mình những cơ sở pháp lý, kinh nghiệm quản lý thích hợp. Đây cũng là một nhiệm vụ quan trọng cấp bách khác, trước hết là việc nhà nước phải chủ động, đầu tư đúng đắn hơn cho việc hoàn thiện luật pháp tôn giáo.

Bên cạnh việc hoàn thiện về luật pháp tôn giáo, để có được mô hình nhà nước thế tục hài hòa và hợp tác với các tôn giáo thì điều quan trọng khi thực hiện nguyên lý phân tách, nhà nước thế tục ấy phải khắc phục khuynh hướng dễ nảy sinh, đó là "khuynh hướng nhà nước thế tục can thiệp" như trường hợp Trung Quốc mà chúng ta đã phân tích.

Đánh giá chung về pháp luật của nhà nước Việt Nam đối với tôn giáo nói chung và với Công giáo nói riêng có thể thấy:

- Nếu coi tự do tôn giáo là được tự do đi nhà thờ, chùa... thì người dân đã có quyền tự do tôn giáo theo pháp luật hiện hành.

- Nhưng có lẽ các tổ chức tôn giáo nói chung và Công giáo nói riêng muốn nhìn tự do tôn giáo theo một cách khác. Tự do tôn giáo không chỉ thực hành các lễ nghi mà phải là sự nhìn nhận các tôn giáo như một nhân tố tích cực trong đời sống xã hội, từ đó cho phép các tổ chức tôn giáo tham gia các loại hoạt động xã hội, tất cả các mặt của đời sống xã hội (trừ hoạt động chính trị không phù hợp với mục đích của tổ chức tôn giáo).

- Mặc dù những thủ tục về các hoạt động tôn giáo vẫn còn khá rối rắm, nhiều thủ tục thật sự là không cần thiết, vẫn còn phải xin phép quá nhiều cho những hoạt động thuần túy tôn giáo, chúng tôi cho rằng, những khó khăn đó không khó khắc phục đối với cả chính quyền lẫn tôn giáo. Cái quan trọng hơn là nhà nước thay đổi quan điểm với tôn giáo, nhìn nhận tôn giáo như một nhân tố tích cực trong việc xây dựng một nước Việt Nam giàu mạnh, nhân ái và thực hiện việc thay đổi quan điểm này trong thực tế bằng cách quan tâm và giải quyết tất cả những vấn đề còn tồn tại đối với các tôn giáo.

- Khuyến khích các hoạt động xã hội của các tôn giáo.

4. HOÀN THIỆN MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở VIỆT NAM (2005-2016)

4.1. "Khủng hoảng nhà nước thế tục" và Việt Nam

Nhắc lại một quan điểm chính thống về nhà nước thế tục của Lênin. "Giai cấp vô sản cách mạng nhất định sẽ đạt đến mục đích là làm cho tôn giáo thật sự trở thành một việc tư nhân đối với nhà nước. Và dưới chế độ chính trị đã được quét sạch những tàn dư thối nát thời trung cổ ấy, giai cấp vô sản sẽ tiến hành một cuộc đấu tranh rộng rãi và công khai nhằm xóa bỏ tình trạng nô lệ về mặt kinh tế, nguồn gốc thật sự của sự mê hoặc nhân loại bằng tôn giáo"¹.

Lênin còn nói rằng: "Chúng ta phải đấu tranh chống tôn giáo. Đó là điều sơ đẳng của toàn bộ chủ nghĩa duy vật, và do đó, của chủ nghĩa Mác. Nhưng chủ nghĩa Mác không phải là thứ chủ nghĩa duy vật chỉ đứng lại ở điều sơ đẳng ấy. Chủ nghĩa Mác đi xa hơn nữa. Chủ nghĩa Mác nói: phải *biết cách* đấu tranh chống tôn giáo, nhưng muốn thế thì phải lấy quan điểm *duy vật* mà giải thích nguồn gốc tín ngưỡng và nguồn gốc tôn giáo của quần chúng. Không nên chỉ bó hẹp cuộc đấu tranh chống tôn giáo trong một cuộc tuyên truyền trừu tượng về mặt tư tưởng: không nên quy cuộc đấu tranh chống tôn giáo thành một cuộc tuyên truyền như thế; phải gắn liền cuộc

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Sđd, t.12, tr. 175.

đấu tranh ấy với thực tiễn cụ thể của phong trào giai cấp nhằm tiêu diệt nguồn gốc xã hội của tôn giáo”¹.

Những chỉ dẫn đó của Lênin có thể có những ý kiến thực tiễn đời sống xã hội và tôn giáo đã vượt qua. Tuy vậy, khi nói về sự khủng hoảng nhà nước thể tục ở các nước, chúng ta vẫn cần trở lại với di sản lý luận này với tinh thần đổi mới.

Một cách khắc phục khủng hoảng: giữ vững bản sắc dân tộc trong tôn giáo

Điều này không mới mẻ nhưng luôn luôn đúng. Câu chuyện bản sắc văn hóa dân tộc cũng liên đới điều này. Chủ tịch Hồ Chí Minh đã chỉ ra từ lâu ý nghĩa của bản sắc văn hóa dân tộc với câu chuyện hòa hợp đạo - đời ở nước ta.

Kim Định khi nói về “Đạo nào cũng tốt”, đã đưa ra nhận định có tính triết lý có thể áp dụng: “Tinh thần dân tộc đã bị lu mờ là do 80 năm hậu hóa bừa bãi văn hóa cá nhân Tây Âu để vun tưới cho loại tình yêu nhân loại trừu tượng kiểu đó”². Ở góc độ tâm lý xã hội và cá nhân, tác giả đưa ra một suy nghĩ có cơ sở đó là sự hài hòa giữa tính dân tộc và xã hội hiện đại: “Nếu mỗi người đều sống cho mình, cho gia đình mà không lo cho nước, cho nhân loại thì cần tìm ra cái triết lý tạo nên tinh thần công thể để ràng buộc các tư nhân, các gia đình lại chứ nếu đem bỏ gia đình, bỏ Tổ quốc đi hầu

1. V.I.Lênin: *Toàn tập, Sđd*, t.17, tr. 515.

2. Kim Định: *Vấn đề Quốc học*, Nxb. Hội Nhà văn, 2016, tr. 39.

đạt đến quốc tế, thì sẽ được một quốc tế thiếu nội dung: gọi là trùu tượng..."¹.

Rõ ràng Kim Định chưa cho ta câu trả lời căn bản và toàn diện về chủ nghĩa dân tộc tôn giáo.

Vượt qua chủ nghĩa vô thần thế tục đến chủ nghĩa thế tục hài hòa, W. Durand khẳng định những ý tưởng cơ bản mà Hồ Chí Minh đã tiếp thu và điều chỉnh, trong đó có một nhận định tương quen thuộc nhưng lại có giá trị lớn trong cách nghĩ vấn đề mà chúng ta đang bàn tới: "Nếu chủ nghĩa duy lý muốn ngự trị thế giới mà chẳng cần biết những nhu cầu tôn giáo của linh hồn, thì kinh nghiệm cách mạng Pháp còn đó để chỉ cho ta thấy hậu quả của sự nhầm lẫn đó"²...

Cũng liên quan đến những bài học của lịch sử, W. Durant có nhắc đến nhà nước thế tục dưới chế độ Xôviết. Dù trong bối cảnh chiến tranh lạnh, ông không thể có những cảm thức đầy đủ về điều này, nhưng sự phê bình của ông về mô hình nhà nước thế tục Xôviết vẫn có điều phải suy ngẫm: "Chỉ có vài nước cộng sản là không những đoạn tuyệt với tôn giáo mà còn không thêm nhờ tôn giáo giúp đỡ; mà có thể rằng kinh nghiệm đó hiện nay có vẻ thành công ở Nga là vì họ đã tạm thời dùng chủ nghĩa cộng sản làm tôn giáo (kẻ hoài nghi bảo là thuốc phiện) của dân chúng, thành thử

1. Kim Định: *Vấn đề Quốc học*, Sđd, tr. 79. Có thể xem thêm Lý Chánh Trung: *Tìm về dân tộc*, Trình bày, Sài Gòn, 1967.

2. Xem W. Durant: *Bài học của lịch sử*, Nguyễn Hiếu Lê dịch, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2016, tr. 76.

chủ nghĩa đó thay tôn giáo mà ban bố niềm an ủi và hi vọng cho dân chúng”¹...

Như đã nói ở phần trên, khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục diễn ra ở nhiều nước trên thế giới. Nhưng nguyên nhân cụ thể, đặc trưng và biểu hiện của khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục ở các nước lại rất khác biệt. Nếu như ở châu Âu, nhất là Tây Âu, cuộc khủng hoảng này thậm chí là khủng hoảng có tính triết lý về mô hình nhà nước thế tục như ở Pháp những năm gần đây người ta đã nói rằng, sự khủng hoảng của thể chế thế tục, trước hết là từ phương diện chính trị của chính sách tôn giáo, bên cạnh đó là nhà nước đã không giải quyết được mối quan hệ giữa truyền thống dân tộc, văn hóa (chủ yếu liên quan đến Công giáo, ở một số nước cũng có thể là Tin lành, Anh giáo...), thì ngoài khu vực Âu - Mỹ, cuộc khủng hoảng của nhà nước thế tục cũng diễn ra, ngay ở những nước mới có một “thể chế thế tục chập chững”. Chẳng hạn Ấn Độ, Thổ Nhĩ Kỳ tiêu biểu cho mô hình nhà nước thế tục phi phương Tây. Hiện nay, ở những thập niên đầu của thế kỷ XXI, nhà nước thế tục Thổ Nhĩ Kỳ tiếp tục bị đe dọa bởi *chủ nghĩa Hồi giáo - Sunni*, trong khi đó ở Ấn Độ lại là sự đe dọa của chính chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi. Cả hai nước này giống nhau ở chỗ việc thực thi thể chế thế tục cũng như mức độ can thiệp của nhà nước vẫn khó xác định. Nói cách khác, cả hai nước vẫn chưa hoàn thành nhiệm vụ nguyên lý phân tách. Cuối cùng, ở Thổ Nhĩ Kỳ, chủ nghĩa thế tục tỏ ra thiếu cơ sở và dễ bị rạn vỡ. Còn ở Ấn Độ

1. Xem W. Durant: *Bài học của lịch sử*, Sđd, tr. 73.

thì chủ nghĩa thế tục dựa trên truyền thống văn hóa, dân tộc có những cơ sở tư tưởng, xã hội vững chắc hơn. Tuy vậy, giới nghiên cứu vẫn chưa thể nói rõ số phận của chủ nghĩa thế tục ở đất nước rộng lớn này¹.

May mắn thay, nhà nước thế tục, phương cách giải quyết vấn đề tôn giáo ở Việt Nam những năm vừa qua đã chứng minh rằng, việc không rời xa những nguyên tắc cơ bản của chủ nghĩa Mác - Lênin về chủ nghĩa thế tục mácxít, đặc biệt nắm chắc thành tựu và kinh nghiệm của tư tưởng Hồ Chí Minh cũng như tiếp tục hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục mà Người đã lựa chọn từ năm 1955, đã khiến Việt Nam có thể nói đã hạn chế cao nhất tác động của cuộc khủng hoảng về mô hình nhà nước thế tục. Phần dưới đây có thể có thể chúng ta sẽ thấy rõ hơn điều này.

4.2. Hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục theo hướng nào?

Người mácxít tiếp tục nghĩ gì về nhà nước thế tục?

M. Verret có lẽ là một trong những tác giả mácxít hiếm hoi ở nước Pháp giữa thế kỷ XX vẫn kiên trì bảo vệ học thuyết Marx về tôn giáo cũng như về nhà nước thế tục. Tất nhiên ông cũng có những suy nghĩ để thúc đẩy học thuyết này phù hợp hơn với tình hình thế giới, đời sống tôn giáo đã có nhiều thay đổi so với thời của Marx.

1. Sumantra Bose: *Secular states, religious policies: India, Turkey and the Future of Secularism*, Ibid, pp. 348-349.

Trước hết M. Verret bác bỏ sự thiếu khách quan của giới nghiên cứu chính trị và tôn giáo phương Tây thường mặc định phủ nhận học thuyết vô thần, và sự quy kết tính tàn diệt tình cảm tôn giáo trong con người Marx. M. Verret đã bác lại và khẳng định "lí lẽ mácxít về sự khoan dung" tôn giáo trên phương diện xã hội và văn hóa. Đặc biệt, về nhà nước thế tục, ông cho rằng, phép biện chứng của Marx dạy cho người ta thừa nhận sự độc đáo của những mặt khác nhau trong thực tế... Cũng có thể nói rằng một nhà nước tự làm yếu mình bằng cách khủng bố tôn giáo vì một mặt nó khởi nguồn cho sự chống đối một mặt khác nó tạo ra cho những sự chống đối khác một môi trường thế tục thuận lợi..."¹.

Một luận điểm rất tinh tế liên quan đến nhà nước thế tục là, theo Marx "những người cộng sản đều cho sự thống nhất tư tưởng của loài người trong một nền văn hóa vô thần"².

Đối chiếu với thực tiễn vấn đề tôn giáo ở Liên Xô, tác giả đã có những nhận xét khách quan về vị thế, hoạt động của nhà nước Xôviết qua chính những suy nghĩ của người Nga lúc đó: "những người mácxít cần phải khoan dung đối với những người có tín ngưỡng, nghĩa là áp dụng một cách thực tế nguyên tắc phi tôn giáo của nhà nước. Một lãnh tụ Xôviết nói, không thể bác bỏ là "tuy là những người vô thần nhưng chính tôi không bao giờ có thái độ thù địch đối với những người có tín ngưỡng (tôn giáo?)". ... Chúng tôi không bao giờ

1, 2. *Les marxistes et la religion essai sur l'atheism modern*, Ibid, pp. 204-208.

và sẽ không bao giờ vì sự hận thù giữa những con người tin có tôn giáo! Gieo rắc giữa các nước sự khác biệt về tư tưởng, ý thức,... Chúng tôi tôn trọng mọi người có tín ngưỡng. Chúng tôi chỉ ngăn chặn một khi tôn giáo bị sử dụng để làm tổn hại đến con người”¹.

M. Verret còn có những nhận xét liên quan trực tiếp đến luật pháp tôn giáo ở các nước xã hội chủ nghĩa, cách thực hiện nguyên lý phân tách ở nước Nga và phe xã hội chủ nghĩa như sau: từ việc khẳng định sự tách rời quyền lực chính trị của nhà thờ khỏi nhà nước cũng như các biểu hiện về tư tưởng, ý thức tôn giáo khác; nguyên tắc pháp lý xã hội chủ nghĩa là không khoan nhượng với việc đặt tôn giáo lên trên và bên ngoài pháp luật. Ông cũng bình luận về quan điểm tôn giáo trong quyền tư hữu tài sản, đặc biệt là sự đối đầu về bản chất kinh tế của chủ nghĩa xã hội. Riêng quyền tự do tôn giáo tín ngưỡng, ông nhấn mạnh điều kiện lịch sử lúc đó vẫn đòi hỏi các tôn giáo phải chấp nhận sự hòa hợp tự do ấy với luật pháp và tự do của người khác. Đặc biệt với các chức sắc lớn của các tôn giáo trong chế xã hội chủ nghĩa được ông bình luận sắc sảo. “Sự khác nhau giữa định hướng chính trị và định hướng tôn giáo chính là nguồn gốc chủ yếu của sự đụng độ giữa nhà nước xã hội chủ nghĩa và một số thủ lĩnh tôn giáo”. Theo đó, ông cũng bác bỏ luận điệu của những thủ lĩnh tôn giáo trong các nước xã hội chủ nghĩa thời chiến tranh lạnh là những xô

1. *Les marxistes et la religion essai sur l'atheism modern*, Ibid, pp. 204-208.

xát ấy không thể coi là khủng bố tôn giáo và ai nghĩ như vậy nghĩa là cố ý lẫn lộn giữa trật tự chính trị và trật tự tôn giáo.

Phần kết cuốn sách, M. Verret còn có những câu viết sâu sắc về lĩnh vực chính sách dân tộc, tôn giáo của chủ nghĩa xã hội: "Dĩ nhiên những người cộng sản có lý lẽ của họ về chính sách đoàn kết: Đó là sự quan tâm chủ yếu về cuộc sống, giá trị nhân loại, con người...! Đó là biểu hiện lý luận của một nhu cầu khách quan của nhân dân lao động, có đạo hay không có đạo, họ đã phát triển qua kinh nghiệm bản thân,... Những những chính sách chỉ đề xuất sự tăng cường và thúc đẩy các phong trào khách quan ấy bằng cách nâng nó lên tầm với ý thức và tổ chức". Đặc biệt có lẽ ông là người mácxít phương Tây đầu tiên đã chỉ ra thủ đoạn chống cộng bằng tôn giáo của các thế lực thù địch thời đó. Biết bao người có tín ngưỡng từ chối không muốn hợp tác với người cộng sản vì họ vô thần. Họ muốn những người cộng sản phải tước bỏ nhà vô thần luận trong chủ nghĩa xã hội, vì theo họ nếu chủ nghĩa cộng sản thắng lợi thì cũng là lúc xóa bỏ tôn giáo"...

Như vậy, những quan điểm của M. Verret dù đã ra đời rất lâu nhưng đến nay vẫn còn ý nghĩa thời sự. Người mácxít chân chính tất nhiên phải khắc phục căn bệnh ấu trĩ, tả khuynh trong vấn đề tôn giáo (như chữ dùng của Lênin và nhiều nhân vật cách mạng lớn khác) mà còn cần phải hiểu biết đầy đủ và toàn diện hơn cũng như cần có một phép biện chứng của sự vật khi áp dụng những nguyên tắc cơ bản mô hình nhà nước thể tục mà Lênin phác họa năm 1905.

Những năm gần đây, cùng với việc giáo dục phổ biến kiến thức về nhà nước pháp quyền, mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo cũng như mô hình nhà nước thế tục đã được đặt trên sự hiểu biết về tính phổ quát của mô hình này, nhất là kinh nghiệm của nước Pháp.

Ngày nay, để giải quyết những vấn đề về mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo đa phần các quốc gia đều dựa trên nguyên tắc thế tục của nhà nước, mà điển hình là nguyên tắc thế tục do cuộc Cách mạng Pháp năm 1789 đã đặt ra, sau này được triển khai với Luật phân li năm 1905. Nguyên tắc này không những được những nhà nghiên cứu nước ngoài đánh giá cao vì đã chấm dứt "các cuộc chiến tranh tôn giáo" ở phương Tây, mà giới nghiên cứu tôn giáo ở Việt Nam đã sớm quan tâm. Chúng tôi có quan niệm rằng: "Khái niệm nhà nước thế tục là một biến cố quan trọng trong lịch sử luật pháp nhân loại, có ý nghĩa phương pháp luận, tính triết học cao và còn giải quyết hàng loạt vấn đề cụ thể quan trọng...". Và cả những người nghiên cứu có tôn giáo cũng đánh giá cao: có thể nói, ngày nay, phần nhiều các nước châu Âu thực hiện dân chủ và biết biệt lập tôn giáo với chính trị một cách khá thoả mãn cho nên duy trì được hòa bình, tránh được các xung đột tôn giáo, bảo đảm quyền bình đẳng của công dân không kể đến chọn lựa tôn giáo và ý thức hệ của họ.

4.3. Tiếp tục chuyển biến tính thế tục

Từ năm 1990 với Nghị quyết số 24-NQ/TW, cánh cửa đổi mới đã tràn ngập không khí xã hội và nhận thức mới về tôn

giáo, tín ngưỡng và tâm linh tạo ra nhiều điểm sáng trong đời sống tôn giáo nước ta.

Tuy thế, cũng cần lưu ý rằng, sự biến đổi của tính hiện đại đặc biệt là sự chuyển biến của nhân khẩu học tôn giáo khiến cho tính thế tục cũng có những chuyển biến mới.

D. Voas viết: "Sự phát triển kinh tế đi đôi với sự thịnh hành các giá trị đức tin cho thấy, khi tôn giáo có sức thu hút con người hơn các nhà triết học, nó có thể làm tốt việc "cái bên trong tôn giáo có thể đi đôi với xã hội thế tục"¹. Còn Anthony Gill khi nghiên cứu chính sách của chính phủ và thái độ của các tôn giáo cho rằng: "Sự thay đổi chính sách của chính phủ sẽ tạo ra những khích lệ khác nhau mà con người phải đối mặt trong công việc hằng ngày, cuộc sống và sự thờ phụng"²...

Đổi mới và những vấn đề đặt ra cho nhà nước thế tục

Việc hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục luôn đòi hỏi sự hoàn thiện luật pháp tôn giáo và các chính sách cụ thể. Nếu như mô hình nhà nước thế tục mà Chủ tịch Hồ Chí Minh lựa chọn, ngoài yếu tính *đa nguyên, hài hòa* tôn giáo và nhà nước, còn có yếu tính *hợp tác*, thì càng đòi hỏi có những chính sách tôn giáo thích hợp trong quan hệ giữa nhà nước và các giáo hội.

1. David Voas: "The continuing secular transtion", *The role of religion in modern societies*, *Ibid*, tr. 44-47.

2. Anthony Gill: "Secularization and the state: The role govermernt policy plays in determining social religiosity", *The role of religion in modern societives*, *Ibid*, p. 131.

Thứ nhất, chúng ta đã thừa nhận tôn giáo còn là một thực tại xã hội, thậm chí có thể đồng hành với dân tộc và chủ nghĩa xã hội. Tư duy lý luận của chúng ta phải tiến thêm một bước quan trọng khác, một luận đề có tính "đột phá" khác là, để tôn giáo - "thực thể xã hội" ấy có thể thích ứng với chủ nghĩa xã hội phải tạo cho nó khả năng và quyền hạn pháp lý để có thể tham gia tích cực hơn vào một số lĩnh vực xã hội thích hợp, vừa đóng góp xây dựng, phát triển đất nước vừa thoả mãn nhu cầu của bản thân các tôn giáo.

Tiền đề lý luận khách quan là: trong bối cảnh toàn cầu hóa, hiện đại hóa, mọi tôn giáo đều có khuynh hướng trở thành "tôn giáo xã hội", tính thích ứng xã hội ngày càng cao. Ở nước ta hiện nay với con số trên 23 triệu người có tôn giáo, có mặt ở khắp các khu vực của đất nước, tồn tại trong tất cả các dân tộc, tộc người, lại đang trong quá trình hiện đại hóa tôn giáo, chưa bao giờ như hiện nay, thực lực xã hội của các tôn giáo được tăng lên đáng kể.

Khi thừa nhận xu hướng "tôn giáo xã hội" về mặt lý thuyết chúng ta đứng trước hai khả năng. Một mặt, các "tôn giáo xã hội" sẽ có điều kiện bộc lộ tích cực năng động hơn những khả năng của các cộng đồng tôn giáo với xã hội hiện nay. Mặt khác, nhà nước lại đứng trước cục diện mới, khi các tôn giáo đã "hồi sinh" và phát triển thì tất yếu cũng sẽ trở thành "những đoàn thể áp lực" với nhà nước. Điều này các nhà nghiên cứu xã hội học tôn giáo gần đây đã nói đến xu hướng "giải thể tục hóa" với ý nghĩa như vậy.

Thứ hai, giải quyết tốt hơn mối quan hệ giữa nhà nước và các giáo hội. Hiện nay, vấn đề then chốt để tiếp tục đổi mới chính sách về tôn giáo là phải đặt mối quan hệ này trong vấn đề nhà nước pháp quyền, bình thường hóa và pháp trị. Càng làm tốt điều này, đời sống tôn giáo càng ổn định, vững chắc và xây đắp tốt hơn khối đại đoàn kết dân tộc, tôn giáo... Hiện nay nhiều tôn giáo đã thể hiện sự đòi hỏi vị thế "một tôn giáo dân sự", vì thế trong điều kiện xây dựng mô hình nhà nước pháp quyền, cũng cần có cái nhìn mới mẻ, thông thoáng hơn nữa trong quan hệ giữa nhà nước và các tổ chức giáo hội.

Văn kiện Đại hội Đảng lần thứ X có nói đến "các tôn giáo hợp pháp" và việc được pháp luật bảo hộ khi các tổ chức tôn giáo ấy "hoạt động theo pháp luật".

Đây là vấn đề rất quan trọng không chỉ ở góc độ xây dựng nhà nước pháp quyền, mà còn đáp ứng đòi hỏi bức xúc: chỉ có làm tốt công tác hoàn thiện luật pháp tôn giáo mới có thể có điều kiện, phương tiện hữu hiệu làm tốt công tác quản lý nhà nước về tôn giáo.

Ở Việt Nam hiện nay, trước khi nói đến một bộ luật về tôn giáo thì cấp thiết phải xây dựng, hoàn thiện hơn luật pháp nhân tôn giáo, các chế tài khác liên quan đến đời sống tôn giáo dù chúng ta đã có Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo năm 2004... Có như vậy chúng ta mới có thể hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục đã lựa chọn từ những năm đầu hòa bình lập lại sau Hiệp định Gionevo (1954)... Kinh nghiệm cho thấy, khi lựa chọn mô hình một nhà nước thế tục, điều

cấp thiết có tính hệ luận là nhà nước phải có luật tư cách pháp nhân, nghĩa là luật công nhận các tổ chức tôn giáo và những định chế về quyền hạn và nghĩa vụ của chúng về phương diện pháp lý. Chỉ thị số 01/CT-TTg năm 2005 nói trên, tuy là sự kiện pháp lý quan trọng về tôn giáo, nhưng chủ yếu mới giải quyết câu chuyện của đạo Tin lành ở nước ta, vì thế cần phải có bước tiến mới về yêu cầu pháp lý tôn giáo cấp thiết này.

Thứ ba, việc ổn định đời sống tôn giáo và tạo thêm điều kiện cho các tôn giáo cống hiến khả năng xây dựng, phát triển đất nước là không ngoài quy luật mà tư tưởng Hồ Chí Minh đã chỉ ra: luôn duy trì và phát triển xu hướng tôn giáo đồng hành với dân tộc và chủ nghĩa xã hội, đoàn kết dân tộc tôn giáo trước hết bằng mục tiêu chung, điểm tương đồng giữa lý tưởng tốt đẹp vốn có của các tôn giáo với chủ nghĩa xã hội, khai thác những giá trị tích cực của các tôn giáo, trước hết là các giá trị văn hóa và đạo đức, đồng thời luôn cảnh giác với những âm mưu lợi dụng các tôn giáo vào mục đích chính trị phản dân tộc và chủ nghĩa xã hội...

Hiện nay, ở nước ta còn thiếu những công trình nghiên cứu về "tôn giáo đồng hành với dân tộc trong môi trường xã hội chủ nghĩa?". Như đã nói ở trên, về đại thể, dưới ánh sáng đổi mới của Đảng ta, trong nhận thức và hành động, chúng ta đã có những bước đột phá quan trọng. Tuy vậy, cũng chưa thể coi như "không còn vấn đề gì" trong lĩnh vực vốn rất phức tạp và nhạy cảm này.

Thứ tư, trong sự đổi mới (tiếp tục) về chính sách tôn giáo, chúng ta phải thực sự tính đến việc mở rộng hơn ba khu vực cơ bản mà các tôn giáo có nhiều tiềm năng để tham gia:

- Các tổ chức tôn giáo có thể tham gia các hoạt động giáo dục đào tạo với tư cách một chủ thể đầu tư, dĩ nhiên là trong khuôn khổ Luật giáo dục của Nhà nước. Có thể với thực tiễn nước ta, sự "mở cửa" bước đầu này là ở một phần của giáo dục phổ thông (từ phổ thông cơ sở trở xuống).

- Các tổ chức tôn giáo có thể được tham gia trong các hoạt động y tế, đặc biệt là những "khu vực đặc biệt" (các bệnh viện chuyên biệt cho các bệnh nan y, nhà thương làm phúc, các cơ sở y tế khám chữa bệnh khác...) với tư cách là một chủ thể đầu tư.

- Về hoạt động từ thiện, đây vốn là một mặt mạnh của các tổ chức tôn giáo, có thể mở rộng các hoạt động có ý nghĩa xã hội và kinh tế hơn.

Sự mở rộng như vậy không chỉ đáp ứng nhu cầu của các tổ chức tôn giáo mà còn hòa nhập, thích ứng hơn với thông lệ quốc tế.

Thứ năm, cùng với việc mở cửa hội nhập quốc tế, hệ thống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay ngày một mở rộng, quan hệ quốc tế về tôn giáo cũng theo đó đặt ra nhiều vấn đề mới, trong đó có vấn đề sinh hoạt tôn giáo của người nước ngoài ở Việt Nam. Pháp lệnh Tín ngưỡng, Tôn giáo đã giải quyết bước đầu vấn đề này. Tuy vậy chúng ta cần có cái nhìn rộng rãi, sâu

sắc hơn về một "sự kiện tôn giáo" mới mẻ này để có những chính sách sát hợp hơn.

Triết lý chính trị ba yếu tố của nhà nước thế tục ở Việt Nam

Vì sao là nhà nước thế tục đa nguyên pháp lý? Như đã trình bày ở các chương trên, có nhiều phương pháp tiếp cận để lựa chọn mô hình nhà nước thế tục. Nếu như nhìn tổng thể, khi thực hiện nguyên lý phân tách, tiêu chí chính trị phức tạp nhất đối với một nhà nước thế tục thì người ta thường lựa chọn một trong hai dạng *phân tách cứng* (ngiên về hệ tư tưởng, các nguyên lý thế tục chặt chẽ) và *phân tách mềm* (ngiên về sự ưu tiên cho tính thế tục của nhà nước và xã hội đối với việc mở rộng địa vị pháp lý và khả năng hội nhập của các tổ chức tôn giáo).

Với Việt Nam, như đã nói ở trên, nhìn tổng thể ngay từ đầu, mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam đã nghiêng về dạng *phân tách mềm*. Nhưng như thế chưa đủ để xác định cụ thể mô hình nhà nước thế tục với một quốc gia đa dân tộc, đa tôn giáo, đa văn hóa cũng như sự tồn tại nhiều vấn đề lịch sử và thực tiễn trong mối quan hệ nhà nước và giáo hội. Dường như từ rất sớm, Đảng và Nhà nước cũng đã thấy rõ điều này và trên thực tế đã tiếp cận thêm phương pháp kinh nghiệm của tiêu chí *lấy địa vị pháp lý của các tôn giáo* làm một tiêu chí khác để xác định cụ thể mô hình nhà nước thế tục của mình.

Về điều này như một sự ngẫu nhiên, năm 1955 Sắc lệnh số 234/SL của Chủ tịch Hồ Chí Minh đã lựa chọn *mô hình nhà nước thế tục đa nguyên*, rất phù hợp với *những mô hình nhà nước thế tục khả thi* của J. Bauberot mà chúng tôi đã phân tích (chương 3). Tính đúng đắn của sự lựa chọn này được thể hiện trước hết ở chỗ, Việt Nam là một nước xã hội chủ nghĩa gần như duy nhất lúc đó đã lựa chọn phương cách nhà nước công nhận (không giới hạn về số lượng) tất cả các tổ chức tôn giáo đủ điều kiện pháp lý, có nghĩa là một nhà nước thế tục đa nguyên với ý nghĩa thừa nhận và bảo hộ các hệ ý thức tư tưởng tôn giáo khác nhau, như sự phân định của Bauberot.

Ý nghĩa thực tiễn của sự lựa chọn này trong những thập niên gần đây ngày càng bộc lộ tính ưu việt của nó. Từ chỗ ban đầu thừa nhận sáu tôn giáo chính (1955-2004), từ năm 2005 với Chỉ thị số 01/CT-TTg về vấn đề đạo Tin lành, đến nay (2019) Nhà nước đã thừa nhận 14 tôn giáo với trên 40 tổ chức tôn giáo; từ chỗ chỉ công nhận các tổ chức tôn giáo theo lối "trọn gói" (nghĩa là mỗi tôn giáo chỉ có một pháp nhân tượng trưng) đến chỗ công nhận các hệ phái, hội đoàn... của mỗi tôn giáo, tiêu biểu như trường hợp đạo Cao đài và đạo Tin lành¹.

Như đã nói ở trên, một bối cảnh tôn giáo và chính trị tương tự như Việt Nam, nhưng rõ ràng Trung Quốc lại lựa

1. Vấn đề công nhận 10 hệ phái của đạo Cao đài và Tin lành ở Việt Nam đáng chú ý ở chỗ, vấn đề Tin lành là vấn đề then chốt trong quan hệ nhà nước và giáo hội từ năm 2001 đến 2005, nhất là ở khu vực Tây Nguyên, Tây Bắc.

chọn một mô hình khác. Đó là sự công nhận rất hạn chế đối với các tổ chức tôn giáo và gần như không thay đổi (từ năm 1949 đến nay chỉ công nhận năm tổ chức tôn giáo và vẫn giữ lối công nhận "trộn gói"). Đối với những mô hình nhà nước thế tục khác thuộc loại này, trừ những nước có truyền thống tôn giáo đặc biệt đã lựa chọn mô hình *tôn giáo - dân tộc* (tôn giáo - nhà nước) như các nước Bắc Âu với đạo Tin lành, Tây Âu với Công giáo hoặc nhiều nước Đông Nam Á... gần gũi với Việt Nam chúng ta cũng đều tìm thấy "sự khác biệt hợp lý của mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam". Cuối cùng cũng phải nói thêm rằng mô hình nhà nước thế tục hệ tư tưởng, thể chế thế tục trung tính lạnh lùng) chắc chắn cũng không thích hợp với Việt Nam.

Lựa chọn mô hình nhà nước thế tục đa nguyên ở nước ta còn chứng tỏ khả năng nhạy bén chính trị của một nhà nước theo thể chế xã hội chủ nghĩa nhưng đã sớm khắc phục những hậu quả của quan điểm giáo điều trong vấn đề tôn giáo, hơn thế nữa, tạo thêm sự tin tưởng, đồng thuận của các hệ ý thức tôn giáo, các tổ chức tôn giáo vốn hết sức đông đảo, đa dạng, cũng như đời sống tín ngưỡng, tâm linh của nhân dân, tạo thêm cơ sở pháp lý của đại đoàn kết toàn dân tộc.

Thế nào là nhà nước thế tục hài hòa? Trường hợp Việt Nam?

Những thập niên gần đây nhiều nước thế tục ở khu vực Tây và Nam Á, Bắc Phi, Trung Đông có xu hướng tìm đến một mô hình nhà nước thế tục hài hòa. Đặc điểm chung của mô hình nhà nước thế tục hài hòa loại này là ở chỗ người ta chú

trọng sự hài hòa giữa các hệ tư tưởng, lực lượng tôn giáo chủ yếu trong mỗi quốc gia, như người Ấn Độ tìm đến sự hòa giải giữa Hindu giáo với Hồi giáo, Phật giáo, Kyna giáo hoặc giữa Hồi giáo (thậm chí giữa các hệ phái Hồi giáo với nhau) với Kitô giáo, Do thái giáo.

Trong khi đó, theo chúng tôi, mô hình nhà nước thể tục hài hòa ở Việt Nam có một phạm vi rộng hơn. Chính sách tôn giáo của Đảng và Nhà nước Việt Nam ngay từ buổi đầu đã chú tâm đến sự "hài hòa" trên cả ba yếu tố: lợi ích tôn giáo với lợi ích dân tộc và quốc gia; nhà nước thể tục (chủ thể quyền lực chính trị) với sự tôn trọng, bảo hộ, thậm chí quyền tự quyết của các tổ chức tôn giáo. "môi trường xã hội xã hội chủ nghĩa" (tính thể tục đặc biệt có định hướng) với tính tôn giáo.

Việt Nam cũng không lựa chọn cho mình mô hình nhà nước thể tục có tôn giáo dân sự như Mỹ, dù rằng trong thực tế khách quan có những điểm tương đồng (thờ cúng tổ tiên, đặc biệt là vị thế của Hùng Vương) nhưng rõ ràng một thể chế xã hội chủ nghĩa có cách khác trong sự tôn vinh truyền thống dân tộc và hình thái thờ cúng của riêng mình cho phù hợp với thể chế xã hội chủ nghĩa.

Thế nào là một mô hình nhà nước thể tục hợp tác ở Việt Nam?

Với truyền thống xã hội chủ nghĩa, thật khó có thể có được sự "hợp tác" về mặt quyền lực chính trị của nhà nước với quyền lực tôn giáo đối. Chúng ta thật dễ dàng nêu ra rất nhiều ví dụ tiêu biểu trong ứng xử chính trị của các nước xã hội chủ

nghĩa đối với các tổ chức tôn giáo. Khi còn tồn tại phe xã hội chủ nghĩa thì về cơ bản chính sách tôn giáo đòi hỏi sự "khoanh lại và xóa bỏ" thế lực tôn giáo, dù rằng hiến pháp các nước xã hội chủ nghĩa vẫn thừa nhận quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của cá nhân.

Có rất nhiều nguyên nhân để phân tích vì sao các nhà nước thế tục xã hội chủ nghĩa trước đây không lựa chọn mô hình nhà nước thế tục hợp tác. Nói cách khác, đa số các nước xã hội chủ nghĩa, trong ứng xử với các tổ chức tôn giáo thường lựa chọn mô hình *nhà nước thế tục can thiệp* (như trường hợp Trung Quốc mà chúng tôi đã nói ở chương trên) hoặc tiêu biểu nhất là mô hình nhà nước thế tục xóa bỏ tôn giáo (Anbani)...

Vậy cách đặt vấn đề mô hình nhà nước thế tục hợp tác ở Việt Nam xuất phát từ đâu khi mà chính ở Việt Nam quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo, tôn giáo và cách mạng tương đối nhạy cảm. Theo chúng tôi, có ba lý do sau đây: (i). Với Việt Nam, chủ nghĩa dân tộc luôn ở vị trí trên và quyết định hơn vấn đề tôn giáo. Điều này vừa có ý nghĩa lý thuyết và thực tiễn khi mà các cuộc chiến tranh và cách mạng ở Việt Nam không có chỗ dựa nào lớn hơn khối đại đoàn kết toàn dân tộc. (ii). Ngay từ đầu, trong hệ thống xã hội chủ nghĩa, Việt Nam là trường hợp gần như đặc biệt và duy nhất ở khu vực này đã lựa chọn thể chế chính trị dân chủ cộng hòa theo mô thức nào đó của chủ nghĩa Tam dân, đặc biệt là với sự thắng thế của tư tưởng Hồ Chí Minh về dân tộc và tôn giáo. "Kính Chúa yêu nước" là khẩu hiệu chính trị hiếm có của những người mácxít

vào thời điểm cách mạng tháng Tám thành công và cũng là thời điểm bắt đầu của cục diện chiến tranh lạnh. Tư tưởng Hồ Chí Minh dần dần đã mở ra những đường hướng của sự "hợp tác giữa nhà nước và tôn giáo" trong đời sống chính trị - xã hội của quốc gia và mặt khác, cũng là một đặc điểm mới nữa của mô hình nhà nước thế tục. (iii). Khả năng khách quan, mặc dù trong các tổ chức tôn giáo, trước năm 1975 luôn có sự tồn tại của khuynh hướng chống cộng, nhưng Việt Nam vẫn giữ quan điểm rằng người tôn giáo Việt Nam về cơ bản là tầng lớp lao động, yêu nước. Sau này, những nhân vật, kể cả một số thủ lĩnh của các tôn giáo tiến bộ, đã gắn bó với cách mạng cho đến ngày nay, cũng tạo nên một yếu tố khách quan cho sự lựa chọn.

4.4. Sức sống của nhà nước thế tục ở Việt Nam

Có lẽ sức sống của một nhà nước thế tục cần được nhìn nhận ở ba cấp độ: cấp độ hệ tư tưởng; cấp độ thể chế và pháp lý; tình cảm xã hội.

Cấp độ hệ tư tưởng

Triết lý chính trị nổi bật trong tư tưởng Hồ Chí Minh khi lựa chọn mô hình nhà nước thế tục đó là, những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục mácxít phải đi liền, phải đặt trên nền tảng của truyền thống hài hòa tôn giáo và dân tộc, truyền thống một "hình thái nhà nước thế tục mềm dẻo" đã có trong quá khứ. Trong khi không thể không thừa nhận tiến trình xây dựng nhà nước pháp quyền nói chung và nói riêng là nhà nước pháp

quyền xã hội chủ nghĩa về tôn giáo ở Việt Nam những thập kỷ gần đây, nhưng Gillespie, trong một công trình nghiên cứu khá công phu về đổi mới luật pháp tôn giáo ở Việt Nam, đã có cách hiểu sai lệch về triết lý chính trị *tôn giáo đồng hành cùng dân tộc* và nhất là tư tưởng đại đoàn kết toàn dân tộc trên cái nhìn thuần túy lý thuyết *chủ nghĩa toàn cầu* đang thịnh hành những thập kỷ gần đây. Tác giả viết: "Chính phủ Việt Nam sử dụng diễn ngôn chính trị đại đoàn kết để xác định những tôn giáo tín ngưỡng nào phù hợp với văn hóa và truyền thống Việt Nam... Khi Việt Nam hiện đại hóa và trở nên hội nhập một cách toàn cầu hơn, Đảng phải mở rộng lòng trung thành với họ vượt ra ngoài dân tộc Kinh đa số và chấp nhận một nhà nước đa dân tộc với các dạng khác nhau về thờ phụng tôn giáo... Các nhà lãnh đạo đảng đã bắt đầu đón nhận đạo đức thế giới mà xem toàn nhân loại là thuộc về một cộng đồng dựa trên một trách nhiệm và đạo đức xã hội được chia sẻ. Cần chỉ một bước nhảy nhỏ về lý thuyết để cho nhà nước chấp nhận quyền phổ quát về tự do tôn giáo"¹.

Ngoài ý kiến trên đây của J. Gillespie, có thể kể đến bài viết của Claire Trần Thị Liên, "Nhà nước cộng sản và chính sách tôn giáo ở Việt Nam: Một cách nhìn lịch sử" in trên Tạp chí Xã hội học tôn giáo (Anh). Đúng như tên bài viết, tác giả đã đi sâu vào "lịch sử đường lối chính sách tôn giáo của Đảng và Nhà nước Việt Nam". Tác giả đã đúng khi thừa nhận từ

1. John Gillespie: Human rights as a larger loyalty: The evolution of religious freedom in Vietnam, *Havard Human Rights Journal* (N° 27), pp. 107-149.

khi đổi mới, Đảng Cộng sản Việt Nam đã thay đổi rất nhiều về chính sách, ứng xử với tôn giáo (phổ biến là truyền thống "can thiệp nội bộ" các tổ chức tôn giáo), tiến dần đến một nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa về tôn giáo (dẫu tác giả cũng còn có những phân vân nhất định về ý nghĩa đích thực của khái niệm này). Tuy vậy, tác giả cũng không tránh khỏi cái nhìn phiến diện của nhiều học giả phương Tây đó là, "có phải đường hướng nhà nước pháp quyền về tôn giáo thực sự đã trở thành tư duy nổi trội và có tính quyết định đối với đường lối chính sách tôn giáo ở Việt Nam hay không?".

Sự thật thì như chúng ta đã phân tích ở phần trên, trải qua hơn 30 năm đổi mới về đường lối chính sách tôn giáo, mô hình nhà nước thể tục ở nước ta đã kết hợp chặt chẽ với đường hướng nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa về tôn giáo, đã tạo nên một thực thể thống nhất và đã được ghi nhận trong thực tiễn đời sống tôn giáo và xã hội ở Việt Nam.

Cấp độ thể chế và pháp lý

Là người có điều kiện theo dõi sát đời sống tôn giáo và luật pháp ở Việt Nam những năm đổi mới, nghiên cứu của Gillespie tỏ rõ sự nghiêm túc, công phu và cũng không ít những nhận định khách quan về tiến trình nhà nước pháp quyền. Một mặt, ông thừa nhận rằng, chính sách đổi mới kinh tế khuyến khích thị trường tự do, các thành phần kinh tế ngoài nhà nước với những kết quả rõ rệt. Đặc biệt, đối với lĩnh vực tôn giáo cái nhìn của ông có nhiều chiều kích hơn. Mặc dù không mấy có thiện cảm với "kỹ thuật quản lý nhà nước" về tôn giáo, nhưng tác giả cũng đã thừa nhận rằng, ở Việt Nam đã có một

*khuôn khổ pháp luật đối với thờ phụng tôn giáo*¹, như một tiêu chí của tiến trình nhà nước pháp quyền về tôn giáo.

Đặc biệt, Gillespie đánh giá *Pháp lệnh tín ngưỡng tôn giáo* (2004) như sau: "Pháp lệnh không có ý định hạn chế thờ phụng tôn giáo. Đúng hơn, nó đã thiết lập các quy định cơ sở cho quản lý nhà nước về thờ phụng tôn giáo. Pháp lệnh đã thiết lập một khuôn khổ hành chính cho các nhà chức trách nhà nước các quyền lực để quản lý các tổ chức tôn giáo" (ở thời điểm bài viết của tác giả, năm 2006, ở Việt Nam mới chỉ có sáu tôn giáo và 29 tổ chức tôn giáo được công nhận).

Theo đó, Gillespie đi sâu vào việc nhà nước quản lý với từng tôn giáo như thế nào. Chẳng hạn, với Phật giáo, ông thừa nhận rằng nhà nước "có lý" khi ủng hộ việc thống nhất Phật giáo trong tổ chức rộng lớn *Giáo hội Phật giáo Việt Nam*².

Tất nhiên là do bài viết trên của tác giả được công bố trước khi Hiến pháp năm 2013 của Việt Nam với một chương về *Quyền con người* ban hành nên có thể khiến cho tác giả có cái

1. Với khả năng tham khảo tư liệu phong phú của Việt Nam cũng như của các học giả nước ngoài, Gillespie đưa ra những nhận xét khá công phu về "quản lý nhà nước về tôn giáo" ở Việt Nam từ thời phong kiến, chế độ thuộc địa đến hiện nay với cái nhìn của nhà nghiên cứu lịch sử luật pháp.

2. Tương tự như vậy với trường hợp Công giáo, tác giả cũng không vượt qua được cái nhìn hạn chế quen thuộc của các học giả Âu - Mỹ với tổ chức Ủy ban Đoàn kết Công giáo Việt Nam (thành lập năm 1955) cũng như một số đụng độ giữa Giáo hội Công giáo, đặc biệt ở các giáo phận lớn với Nhà nước.

nhìn hạn chế như vậy. Hơn thế nữa, khi đó Luật tín ngưỡng, tôn giáo năm 2016 cũng chưa ra đời.

Đối chiếu với Luật tín ngưỡng, tôn giáo được Quốc hội thông qua tháng 11/2016, chúng ta càng thấy rõ những nỗ lực pháp lý, điều mà Gillespie vì những lý do chủ quan và khách quan chưa thấy được. Theo chúng tôi, luật này có bốn điểm nổi trội, đủ sức để phân biệt với *Pháp lệnh*, với tư cách một bộ luật (đầu tiên) của Việt Nam về vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo.

Lần đầu tiên Luật đã thể chế hóa quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng đầy đủ hơn và sát hơn các chuẩn mực của Công ước quốc tế về nhân quyền (Điều 6, Chương II, Luật tín ngưỡng, tôn giáo). Dưới đây là một số khoản cụ thể:

- Dựa trên Điều 24 của Hiến pháp năm 2013, lần đầu tiên Luật tín ngưỡng, tôn giáo ở Việt Nam ghi nhận không chỉ là công dân mà mỗi người đều có các quyền này.

- Cũng lần đầu tiên, mỗi người không những có quyền theo hoặc không theo một tôn giáo, tín ngưỡng mà còn có quyền tự do thay đổi tín ngưỡng, tôn giáo.

- Cũng lần đầu tiên, Luật có cách thể hiện đầy đủ hơn quyền tự do bày tỏ niềm tin tín ngưỡng, tôn giáo, áp sát khái niệm "truyền đạo".

- Cũng lần đầu tiên, những đối tượng đặc thù như: tù nhân, người tạm giam, tạm giữ vẫn có quyền này.

- Cũng là lần đầu tiên, quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của người nước ngoài cư trú hợp pháp ở Việt Nam được ghi nhận đầy đủ hơn (Điều 8).

- Cuối cùng, quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo không chỉ đóng khung với cá nhân mà còn mở rộng việc bảo hộ quyền và nghĩa vụ này của nhà nước với các tổ chức tôn giáo (Điều 7, Điều 9).

Trong các công ước quốc tế, tư cách pháp nhân của các tổ chức tôn giáo được coi là điều kiện tiên quyết của quyền tự do tôn giáo với họ. Cũng là lần đầu tiên, quyền này được ghi nhận trong Điều 30: Tư cách pháp nhân của tổ chức tôn giáo, tổ chức tôn giáo trực thuộc.

Đăng ký và công nhận các tổ chức tôn giáo nói chung là một trong những nhiệm vụ trọng yếu của các bộ luật về tôn giáo.

- Mở rộng hơn các khái niệm pháp lý của pháp lệnh, Luật tín ngưỡng, tôn giáo đã coi trọng tính pháp lý của các sinh hoạt tôn giáo phổ biến như: Điều kiện đăng ký sinh hoạt tôn giáo tập trung (Điều 16); Trình tự, thủ tục, thẩm quyền chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo (Điều 19).

- Đặc biệt, việc công nhận các tổ chức tôn giáo đã dễ dàng, thuận lợi hơn trước: thay vì 23 năm, nay chỉ còn đủ 5 năm đã có thể Công nhận tổ chức tôn giáo (Điều 21). Điều kiện chia tách, sáp nhập các tổ chức tôn giáo trực thuộc cũng thuận lợi hơn (Điều 27).

Vấn đề tham gia các hoạt động xã hội với tư cách một tổ chức dân sự của các tổ chức tôn giáo cũng là một vấn đề trọng yếu khác của công tác làm luật. Từ lâu, Đảng và Nhà nước ta đã có chủ trương xã hội hóa các hoạt động như thế của tôn giáo (ba hoạt động chủ yếu, truyền thống của tôn giáo là: y tế,

giáo dục và bảo trợ xã hội, từ thiện, nhân đạo). Tuy vậy, đây là một vấn đề còn nhiều khác biệt về nhận thức, sự chi phối của các luật chuyên ngành,...

Với Luật tín ngưỡng, tôn giáo cũng đã có thể ghi nhận những bước tiến: ghi nhận quyền của các tổ chức tôn giáo trong hoạt động xuất bản, sản xuất, xuất khẩu, nhập khẩu văn hóa phẩm (Điều 54) và tổ chức tôn giáo, tổ chức tôn giáo trực thuộc "được tham gia các hoạt động giáo dục, đào tạo, y tế, bảo trợ xã hội, từ thiện, nhân đạo theo quy định của pháp luật có liên quan" (Điều 55).

Tất nhiên, với Luật tín ngưỡng, tôn giáo này, quá trình "hoàn thiện luật pháp tôn giáo" ở Việt Nam chưa phải đã chấm dứt. Còn nhiều điều mà thực tiễn đời sống tôn giáo đã và đang tiếp tục đòi hỏi sự hoàn thiện. Chẳng hạn, với những điều thí dụ dưới đây:

- Quyền tự trị và tự quyết của các tổ chức tôn giáo (hiện chưa có các điều khoản riêng, dù rằng về mô hình, nhà nước thể tục của Việt Nam là nhà nước thể tục hài hòa và hợp tác).

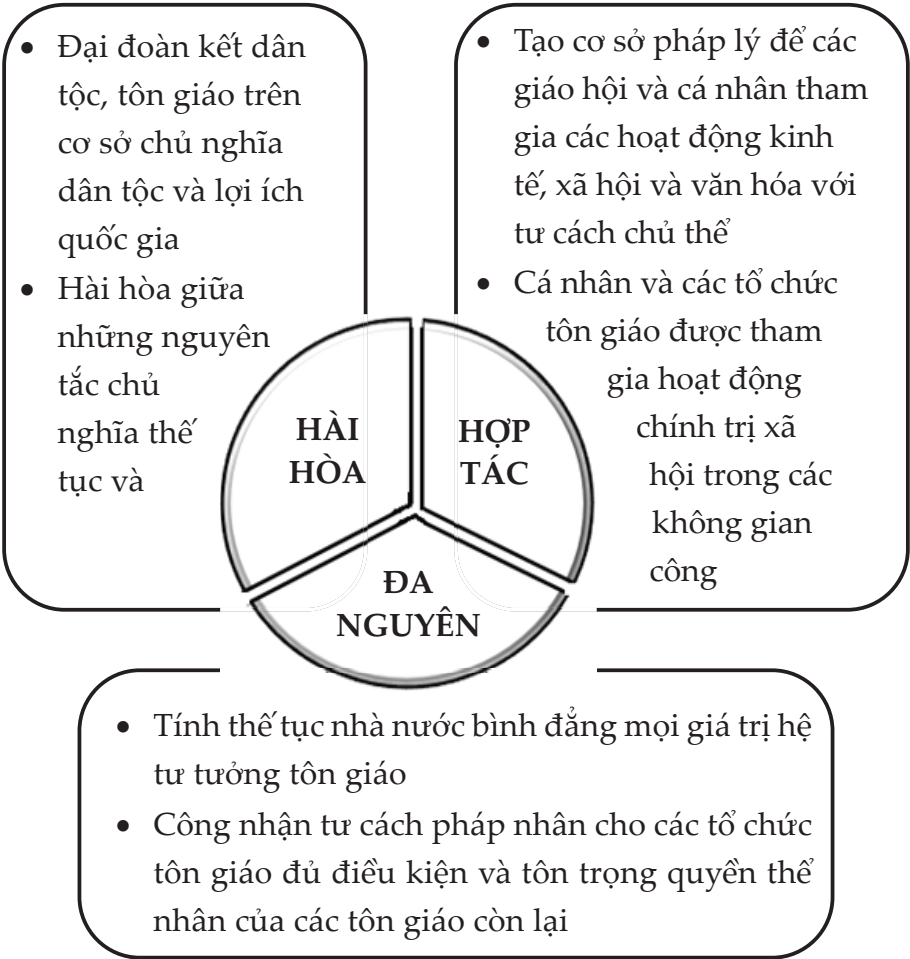
- Giải quyết mâu thuẫn giữa quyền thế nhân và quyền pháp nhân của các tổ chức tôn giáo. Đây là vấn đề mấu chốt.

- Đất đai và tài sản tôn giáo.

- Mỗi quan hệ về tài chính giữa nhà nước và các tổ chức tôn giáo (đặc biệt vấn đề thuế tôn giáo).

- Thể chế hóa các quan hệ quốc tế của các tổ chức tôn giáo.

Về lý thuyết, mô hình này có thể được mô hình hóa như sau:



Cấp độ tình cảm xã hội

Với câu hỏi của phóng viên báo Đại Đoàn kết: “Thế nào là triển vọng đời sống tôn giáo trong sự phát triển của nước Việt Nam ta trong tương lai? Có thể phác họa những nét cụ thể và liệu có thể thấy trước được những sự tích cực cần mong đợi cũng như những hệ lụy nên tránh hay không?”, chúng tôi đã trả lời như dưới đây, xem như một cách thể hiện quan điểm của mình về “tình cảm xã hội” của cộng đồng các tôn giáo.

"Tôi nghĩ rằng, triển vọng của đời sống tôn giáo ở Việt Nam trong sự nghiệp đổi mới của đất nước hiện nay không còn là câu chuyện "của tương lai" mà đã và đang diễn ra khá sôi động và thú vị. Trước hết, tôi muốn nhấn mạnh thêm rằng, bức tranh đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay thực sự đã có nhiều điểm sáng, đem lại niềm vui, sự đồng thuận, gắn bó của đồng bào có đạo và cộng đồng những người không tôn giáo. Thực ra, cách phân chia xã hội học tôn giáo kiểu này mới chỉ đơn thuần dựa vào tiêu chí mỗi cá nhân đã tuyên tín hay chưa? Còn trong thực tế, ngoài 25 triệu đồng bào thuộc các tôn giáo (chỉ là thuộc số những tôn giáo đã được công nhận), con số này chắc chắn thấp hơn trong thực tế vì hàng loạt các tôn giáo và tổ chức chưa được công nhận tư cách pháp nhân. Và lại, ở Việt Nam, con số này chỉ dựa vào báo cáo của các cơ quan chức năng, chưa có một cuộc điều tra nhân khẩu học tôn giáo.

Trở lại những người "không tôn giáo" ở nước ta thì chắc chắn là mối duyên nợ của cá nhân và gia đình, thậm chí tộc họ của họ cũng thường gắn bó với những hình thức tín ngưỡng khác... Có lẽ cũng cần phải xét lại nhận định của Max Weber trước đây: người Trung Hoa và các xã hội lân cận tâm thức tôn giáo bàng bạc. Có những câu chuyện với người Việt Nam còn quan trọng hơn thế, đó là tinh thần đại đoàn kết toàn dân tộc/ dân tộc, trong đó yếu tố tôn giáo chưa bao giờ là một thách đố lớn nhất cả. Khi dân tộc và đất nước đã vươn vai đứng dậy trong đổi mới, vượt qua đói nghèo, đã và đang hiện hình một đất nước Việt Nam hiện đại và hội nhập quốc tế khá thành thực thì chỗ đứng, bầu không khí, kể cả những không gian thiêng của đồng bào có đạo đều được cải thiện rõ rệt...

Tôi hơi bất lực khi chọn lựa một vài từ để diễn đạt trạng thái mới này của dân tộc và của đời sống tôn giáo ở Việt Nam. Dĩ nhiên, cuộc sống là vậy, trước mắt còn có không ít những vấn đề đặt ra mà nhà báo gọi là những hệ lụy. Chỉ xin nói rằng, trên con đường xây dựng một nhà nước pháp quyền về tôn giáo như Đảng Cộng sản Việt Nam đã khẳng định từ Đại hội lần thứ X đến Đại hội lần thứ XII; Đảng và Nhà nước ta, giáo hội các tôn giáo đã và đang xây dựng và hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục đa nguyên, hài hòa và hợp tác như tôi ít nhiều đã phác họa ở phần trên. Luật tín ngưỡng, tôn giáo (tháng 11/2016) đã đi vào cuộc sống là một dấu chứng nổi bật. Bộ luật đã đem lại không ít niềm tin, sự phấn khởi cho các giáo hội và tín hữu của họ như lần đầu tiên, quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng được mở rộng với cả hai chiều kích cá nhân và tổ chức giáo hội, gần hơn với các công ước quốc tế về quyền con người (Điều 6). Cũng lần đầu tiên, ngôn ngữ pháp luật tôn giáo ở Việt Nam có câu "quyền pháp nhân phi thương mại" cho các tổ chức tôn giáo (Điều 30) hoặc cũng lần đầu tiên chế độ đăng ký hoạt động và công nhận tư cách pháp nhân cho các tổ chức tôn giáo nhanh gọn, thông thoáng như trong bộ luật này.

Nhưng chúng ta cũng đủ tỉnh táo để thấy rằng, đời sống tôn giáo vẫn đang đứng trước những lôgích của sự vật như chính bản thân Luật tín ngưỡng, tôn giáo khi mới đi vào cuộc sống hơn một năm. Người có tôn giáo tự hỏi, bản thân những điều luật đã đảm bảo cơ sở pháp lý cho họ, tổ chức tôn giáo của họ có đủ điều kiện để trở thành những chủ thể kinh tế (của một nền kinh tế tôn giáo, không chỉ "từ thiện"); một chủ thể của tư cách pháp nhân dân sự trong các hoạt động văn hóa - xã hội

khác như y tế, giáo dục và từ thiện nhân đạo...? Quan hệ nhà nước - giáo hội ở Việt Nam theo chúng tôi luôn là vấn đề cốt lõi của mọi chính sách tôn giáo và chính sách xã hội có liên quan. Sự cải thiện của mối quan hệ này là rõ rệt nhưng thực sự đã đủ tầm cần thiết?

Đời sống tôn giáo luôn là một mảng đặc biệt trong đời sống xã hội nói chung. Đất nước ta, xã hội, con người Việt Nam đang biến đổi với những triển vọng đã có thể chạm tới và hít thở bầu khí sinh tồn của nó. Vậy thì sao người có đạo, đời sống tôn giáo ở Việt Nam lại không có chỗ đứng thích đáng trong một viễn tượng như thế!"¹

Như đã nói ở trên, vấn đề công nhận các tổ chức tôn giáo được đặt ra khá căn bản từ trong Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo (2004) và đặc biệt có sự thay đổi lớn về tầm nhìn pháp lý với việc ra đời *Chỉ thị số 01/CT-TTg* của Chính phủ đối với đạo Tin lành nói riêng và các tổ chức tôn giáo nói chung. Tuy vậy, cũng phải đến bộ luật này, việc công nhận và đăng ký hoạt động của các tổ chức tôn giáo mới được luật hóa một cách rõ nét, với hai hình thức pháp lý nói trên.

Chúng tôi cũng đã từng nêu rõ chế độ đăng ký với các tổ chức tôn giáo ở các nước với ba khâu cơ bản: điều kiện để được đăng ký, hồ sơ đăng ký và thẩm quyền cấp đăng ký. Trong các khâu đó, vấn đề hồ sơ đăng ký là quan trọng nhất. Nhìn chung, các nước đều nhấn mạnh đến hiến chương, điều lệ của các tổ chức tôn giáo xin đăng ký, bên cạnh đó là các thông tin về người

1. <http://daidoanket.vn/tinh-hoa-viet/gs-do-quang-hung-noi-ve-doi-song-ton-giao-o-viet-nam-cai-can-co-va-cai-da-co-phan-2-tintuc439764>.

sáng lập, danh sách các công dân tham gia tổ chức tôn giáo ấy, địa điểm, trụ sở của giáo hội, điều kiện tài chính, v.v..

Nhiều quốc gia đặc biệt coi trọng việc các tổ chức tôn giáo *phải có tài sản độc lập* (bất động sản, động sản, nguồn thu nhập kể cả các khoản quyên tặng, thu nhập từ trợ cấp của nhà nước). Ngược lại, phía nhà nước, đều có chính sách thuế ưu đãi với các tổ chức tôn giáo khi nó thực sự là hoạt động phi lợi nhuận: miễn, giảm thuế, v.v..

Nói tóm lại, những quy định về thủ tục đăng ký ngày càng có xu thế gọn nhẹ, thuận lợi cho cả hai phía và làm cho tính cách "*thể tục - trung lập*" của nhà nước với các tôn giáo ngày càng được khẳng định, hài hòa với việc mở rộng quyền tự do tôn giáo, tâm linh của công dân, đồng thời đảm bảo nhiệm vụ quản lý của nhà nước.

Rõ ràng, việc đăng ký và công nhận các tổ chức tôn giáo như Luật tín ngưỡng, tôn giáo năm 2016 đã quy định là một bước tiến mới trong việc hội nhập luật pháp và công ước quốc tế về tôn giáo, với Việt Nam luật này còn thể hiện tính cách "hài hòa và hợp tác" được tăng cường hơn trong mô hình nhà nước thể tục.

Trước năm 2016, ở Việt Nam, các cơ quan công quyền và giới nghiên cứu cũng đã để tâm rất nhiều đến việc thể chế hóa chủ trương "xã hội hóa các hoạt động tôn giáo" mà Đại hội lần thứ X Đảng Cộng sản Việt Nam (2006) đã nêu ra. Về phương diện pháp lý thì điều này chỉ có thể thực hiện khi nhà nước có thái độ rõ ràng trong việc *công nhận tư cách pháp nhân (dân sự)* cho các tổ chức tôn giáo. Đây cũng là điều khoản quan trọng được xuất hiện lần đầu tiên trong luật này.

Mô hình hóa bước tiến nói trên của Luật tín ngưỡng, tôn giáo dưới đây gọi cho chúng ta cái nhìn sâu rộng hơn về các chủ thể và các đối tượng thụ hưởng hoặc chi phối bởi luật.

Tôn giáo và pháp quyền Các mối quan tâm và ưu tiên

Mối quan tâm của chính phủ

Những điều then chốt
<ul style="list-style-type: none"> Những quan tâm then chốt về an ninh quốc gia, trật tự công cộng, an ninh công cộng, sức khỏe cộng đồng, các quyền và sự tự do và nhiều điều khác
Quan trọng
<ul style="list-style-type: none"> Pháp quyền An sinh toàn thể (an toàn, trật tự, khỏe mạnh) Bảo vệ công dân là tín đồ các tổ chức tôn giáo (trẻ em) Các quyền hiện hành Chi phí xã hội phát sinh
Mong ước
<ul style="list-style-type: none"> Quản lý thuận tiện Rõ ràng và đơn giản Sự phiền toái Sự đúng mực

Sự đăng ký



Tồn tại / Sinh tồn
Tự do văn bản
và hoạt động
Bảo hộ công bằng
và bình đẳng

Mối quan tâm của tôn giáo

Những điều then chốt
<ul style="list-style-type: none"> Được công nhận tư cách pháp nhân Không bị bắt buộc phải đăng ký
Quan trọng
<ul style="list-style-type: none"> Đối xử bình đẳng Sự mâu thuẫn giữa chính sách và thực tiễn Sự mâu thuẫn giữa Trung ương và địa phương
Mong ước
<ul style="list-style-type: none"> Đối xử bình đẳng Tiếp cận các nguồn phúc lợi không bị phân biệt Cơ sở cho những nhu cầu đặc biệt - ăn kiêng - nghỉ lễ - trang phục - tín ngưỡng - người cầu nguyện - sự phản đối

Nguồn: Brett Sharff 2017, Đỗ Quang Hưng 2018

Chắc hẳn không ít những điều khoản và vấn đề pháp lý giữa Chính phủ và các tổ chức tôn giáo đã được thể hiện trong luật nói trên như chúng ta đã phân tích. Nhưng cũng dễ thấy còn có những điểm cần phải tiếp tục hoàn thiện để tính cách hợp tác và hài hòa của mô hình nhà nước thế tục của Việt Nam được hoàn chỉnh hơn. Bởi vì bao giờ sự "mong ước" của hai phía cũng luôn có những khoảng cách.

Trong khi đó, F. Messner lại phân chia các mô hình nhà nước thế tục theo nguyên tắc công nhận các tổ chức tôn giáo: mô hình thứ nhất, mô hình thỏa ước dành cho các quốc gia có tôn giáo giữ vị trí đa số; mô hình thứ hai dành cho sự đa dạng tôn giáo, nhà nước thừa nhận một số tôn giáo có chọn lọc, đồng thời tôn trọng các tôn giáo khác; mô hình thứ ba, mô hình thể chế thế tục trung lập, trong đó nhà nước không "công nhận" bất cứ tôn giáo nào, mọi tôn giáo đều phải thực hiện "nguyên lý thế tục" trước nhà nước¹.

Nhận thấy sự phân định của J. Bauberot và F. Messner là phù hợp hơn với thực tiễn ở Việt Nam nên chúng tôi vận dụng mô hình của các ông để nghiên cứu.

- Không có tài liệu cụ thể để biết vì sao khi soạn thảo Sắc lệnh số 234/SL Chủ tịch Hồ Chí Minh đòi hỏi gì đối với người soạn thảo. Nhưng qua những thông tin có được, đặc biệt là tư tưởng quan điểm của Người về vấn đề tôn giáo, chắc chắn

1. B. Basdevant-Gaudemet et Francis Messner: *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union Européenne*, Puf, Paris, 1999; Francis Messner, P.H. Prélôt, J.M Woehrling: *Traité de droit français des religions*, Ed. Litec, Paris, 2003.

Hồ Chí Minh có khuynh hướng lựa chọn mô hình thứ hai và có tham khảo nhất định với mô hình thứ nhất.

Phân tích tính hài hòa và hợp tác của Sắc lệnh số 234/SL năm 1955

Với mô hình thứ hai, "mô hình tính thế tục nhà nước" ưu tiên tự do tôn giáo và đa nguyên tôn giáo, phản ánh rõ trong logic pháp lý của Sắc lệnh số 234/SL. Trong điều kiện nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa chưa hề xuất hiện một văn bản luật pháp về tôn giáo ở tầm pháp lệnh, thì sắc lệnh này thực tế đã đảm trách vai trò pháp lý như thế, trong đó việc đề cao tự do tôn giáo được diễn tả rộng rãi theo ngôn ngữ luật pháp của mô hình 1 "*tự do thờ cúng*" (văn bản gốc của sắc lệnh này trong Điều 1) theo truyền thống của Pháp.

Nhưng Sắc lệnh số 234/SL còn có nhiều điều khoản quan trọng theo hướng mô hình đa nguyên về tôn giáo, đó là việc lựa chọn và công nhận tương đối rộng rãi các tôn giáo chính, tôn trọng các tôn giáo còn lại (trong khi mô hình thứ nhất của Pháp thì thể chế thế tục không hề công nhận các tổ chức tôn giáo mà coi chúng như các hội thuộc xã hội dân sự). Theo đó, *mô hình nhà nước thế tục đa nguyên và hài hòa tôn giáo* vẫn giữ đến ngày nay mà chúng tôi sẽ phân tích ở dưới đây.

Tính chất hài hòa tôn giáo, điều mà các nhà nước thế tục ngoài Âu - Mỹ hiện nay đang hướng tới như chúng tôi đã đề cập ở chương 3 và chương 4, trong Sắc lệnh số 234/SL mới chỉ dừng lại ở một số điều luật cơ bản như không phân biệt tôn giáo chủ lưu, lớn hay nhỏ (không phân biệt về pháp lý); quy định rộng rãi để các tôn giáo có thể tham gia hoạt động kinh tế

xã hội như mọi chủ thể xã hội khác, và đặc biệt, nhà nước hạn chế việc can thiệp vào công việc nội bộ của các tổ chức tôn giáo, đặc biệt đối với Công giáo.

Vậy, tổng thể mô hình nhà nước thế tục mà Hồ Chí Minh lựa chọn năm 1955 là gì?

Đương nhiên khi xác định nội dung phương pháp xây dựng và thực thi chính sách tôn giáo, trước hết phải gắn với việc xác định tính cách của mối quan hệ giữa nhà nước với giáo hội trong điều kiện thể chế chính trị ở Việt Nam, ngay khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ra đời ngày 02/9/1945. Mặt khác, có thể nói, việc xác lập và xây dựng mô hình nhà nước thế tục là khâu bao quát và quyết định nhất. Để thấy được quá trình lựa chọn và xây dựng mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam, chúng ta cũng cần đến phương pháp tiếp cận có tính lịch sử.

Vấn đề bao quát nhất theo chúng tôi trong việc giải quyết mối quan hệ nhà nước với giáo hội, với Việt Nam, cơ bản và trước hết cũng vẫn là vấn đề: từng bước xây dựng mô hình nhà nước thế tục.

Mặc dù từ khi nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ra đời sau thắng lợi của cuộc Cách mạng Tháng Tám (tháng 9/1945) và trong suốt cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp (1946-1954), Chính phủ Việt Nam đã ban bố những sắc lệnh đầu tiên về quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng của công dân, sự bình đẳng giữa các tôn giáo,... nhưng trong quãng thời gian đó, vấn đề "nhà nước thế tục" chưa thể được đặt ra.

Có thể khẳng định thêm: "Với Sắc lệnh số 234/SL ngày 14/6/1955 do Chủ tịch Hồ Chí Minh ký ở Hà Nội thay mặt

Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa, thực sự đã đặt cơ sở nền móng xây dựng mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam”.

Bản sắc lệnh trên ra đời trong hoàn cảnh sau khi Hiệp định Giơnevơ được ký kết (tháng 7/1954) và miền Bắc vừa được giải phóng, bắt đầu bước vào thời kì cải tạo và xây dựng chủ nghĩa xã hội. Mọi chính sách của Chính phủ trong thời điểm đó đều hướng tới việc xây dựng chủ nghĩa xã hội ở miền Bắc và đấu tranh thống nhất Tổ quốc.

Về mặt đời sống tôn giáo, với uy tín to lớn của Đảng Cộng sản Việt Nam, của tư tưởng Hồ Chí Minh, của những thắng lợi vang dội trong kháng chiến chống thực dân Pháp, Nhà nước Việt Nam đã tạo một thuận lợi căn bản trong việc giải quyết mối quan hệ với các tổ chức tôn giáo,... Nhưng mặt khác, cũng phải thấy rằng, kể từ sau Cách mạng Tháng Tám 1945, lộ trình luật pháp tôn giáo mới chỉ bắt đầu.

Cần nói thêm, đại thể tình hình các tôn giáo ở miền Bắc Việt Nam lúc đó là: bên cạnh hai tôn giáo chính khá đông đảo so với tỷ lệ dân số là Phật giáo và Công giáo còn có sự hiện diện của cộng đồng Tin lành nhỏ bé, của một số ít tín hữu Cao Đài và một nhóm tín đồ nhỏ bé Hồi giáo. Điểm đặc biệt là Sắc lệnh số 234/SL và một số văn bản tiếp theo do Phó Thủ tướng Phạm Văn Đồng, Phó Thủ tướng Phan Kế Toại,... ký đã thể hiện rõ sự lựa chọn mô hình nhà nước thế tục của Chủ tịch Hồ Chí Minh và Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa. Do Nhà nước Việt Nam nắm chắc tình hình và đặc điểm đời sống tôn giáo ở miền Bắc Việt Nam, Sắc lệnh số 234/SL đã có định hướng đúng một cách rất trực giác: lựa chọn mô hình thứ hai, mô hình ưu tiên cho sự đa dạng tôn giáo. Mô hình này dần

dân sẽ được cụ thể hóa theo phương thức cụ thể sau đây: các tôn giáo được công nhận một cách có chọn lọc, đồng thời nhà nước tôn trọng các tôn giáo khác.

Lẽ dĩ nhiên đây là một quá trình lâu dài. Chúng ta cũng biết rằng ở nhiều nước châu Âu, việc chuyển từ các mô hình khả thi sang các mô hình thực tế diễn ra trong suốt thế kỉ XX. Ở thời điểm ra đời sắc lệnh, chắc chắn mới chỉ có những định hướng cho mô hình nhà nước thế tục nói trên ở miền Bắc Việt Nam. Nhưng vẫn có thể khẳng định tính thích hợp của nó với điều kiện đời sống tôn giáo cũng như điều kiện chính trị, xã hội và văn hóa của Việt Nam. Một số thành tựu của châu Âu trong việc xây dựng mô hình nhà nước thế tục đến thời điểm đó cũng đã được phản ánh rõ trong sắc lệnh này.

Rõ ràng, nhiệm vụ đầu tiên của việc thiết lập mô hình nhà nước thế tục là công nhận các tổ chức tôn giáo. Nhiệm vụ này kéo dài suốt từ khi có Sắc lệnh số 234/SL nói trên đến tận những năm gần đây.

Nội dung của sắc lệnh đã phản ánh tính cách "mẫu điển hình" của nhà nước thế tục ở Việt Nam. Trong thực tế, đây cũng là vấn đề có tính quyết định nhất đến sự thành bại của chính sách tôn giáo.

Trong sắc lệnh, ngoài Điều 1 đến Điều 7 quy định các quyền tự do tôn giáo, tín ngưỡng (văn bản dùng danh từ thờ cúng - để chỉ chung khái niệm trên), theo nguyên lý thế tục, các điều trong Chương IV (Điều 13, 14, 15) thể hiện rõ một nguyên lý khác của chủ nghĩa thế tục là "nguyên tắc phân ly", không can thiệp vào nội bộ các tôn giáo, kể cả quan hệ của Công giáo Việt Nam với Tòa thánh La Mã.

TỔNG LUẬN

Cùng với sự ra đời các xã hội hiện đại từ sau các cuộc cách mạng tư sản Âu - Mỹ nửa cuối thế kỷ XVIII, loài người đã phát hiện những nguyên lý và sau đó được đúc kết trong những kinh nghiệm ứng xử của xã hội, nhà nước với các tôn giáo như A. Copson đã nhận định: “Không phải tôn giáo, mà là pháp quyền thông qua các giá trị phi tôn giáo được gắn trong hiến pháp đã trở thành nền móng của đa số nhà nước, một phong trào mà ngày nay chúng ta gọi nó là chủ nghĩa thế tục và nhà nước thế tục”¹.

Cần nói thêm rằng, ngày nay, tuyệt đại đa số các nhà nước trên thế giới đã thực hiện nguyên lý này và tìm kiếm cho mình một mô hình nhà nước thế tục thích hợp để giải quyết cơ bản vấn đề quan hệ nhà nước - giáo hội. Hai trăm năm qua, phát hiện có tính triết lý tư tưởng triết học chính trị này đã trở thành một thứ “chủ nghĩa thế tục không biên giới” (J. Bauberot).

Với nước ta, chúng tôi cũng từng nhận xét rằng: “Trong hiến pháp cũng như tất cả các văn bản luật pháp tôn giáo hiện có ở Việt Nam chưa bao giờ sử dụng thuật ngữ *nhà nước thế tục*, nhưng chúng ta xứng đáng là nhà nước thế tục đúng

1. Andrew Copson: *Secularism: politics, religion and freedom*, OUP Oxford Publisher, 2017, tr. 12.

nghĩa duy nhất ở khu vực Đông Nam Á". Và ngày nay, trong sự nghiệp đổi mới, chúng ta đã và đang hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục *đa nguyên địa vị pháp lý cho các tôn giáo, đồng thời đảm bảo sự hài hòa và hợp tác* giữa Nhà nước, xã hội với các nguồn lực tôn giáo mà Chủ tịch Hồ Chí Minh đã lựa chọn từ năm 1955.

Nhìn rộng ra thế giới, lịch sử chủ nghĩa thế tục và nhà nước thế tục là những bước thăng trầm, tìm tòi và điều chỉnh không ngừng, bất luận nhà nước thế tục đó theo thể chế chính trị nào đi nữa.

Nói cho cùng, nhà nước thế tục là cách nhìn đảo lộn quan niệm về chủ thể. *Thứ nhất*, đó là sự đảo lộn về tính chủ thể chính trị: thời kỳ tiền thế tục, ở các nước Âu - Mỹ thì con người và xã hội là "tạo vật của Chúa". Nhà nước cũng là một chủ thể, vì thể chủ thể chính trị của nhà nước lúc đó phải là "nhà nước của tôn giáo". *Thứ hai*, nhà nước ấy là nhà nước của "thần học chính trị", theo đó nhà nước thần quyền thực chất là nhà nước theo "luật màu nhiệm" (hoặc luật tôn giáo). Thứ ba, chính vì thế, trong *cuộc khủng hoảng ý thức châu Âu* (1680 - 1715), cũng như sau đó ở Pháp là cuộc khủng hoảng *chế độ Gallican*, đã xuất hiện thuật ngữ "*tính thế tục chính trị*". Với nước Pháp, thuật ngữ này đồng nghĩa với từ quan trọng và quen thuộc hiện nay là *laïcité* (cũng có nghĩa là *tính thế tục* hoặc *thể chế thế tục*). Thứ tư, nhưng nhà nước thế tục muốn hình thành còn phải có những điều kiện khác, bên cạnh *tính thế tục chính trị* nói trên, còn phải đợi ý tưởng về sự *công cụ hóa thể chế tôn giáo*.

Từ nhà nước tôn giáo (Âu - Mỹ) tiến đến các nhà nước phi tôn giáo, từ nhà nước của "thần học chính trị" tiến đến

nhà nước của *thể chế thế tục*, rất nhiều xương máu từ các cuộc cách mạng tư sản Âu - Mỹ đến những biến động xung đột ở các khu vực “*chủ nghĩa thế tục chấp chứng*” để khẳng định điều này. Người ta đã phải bản khoản đứng trước những sự lựa chọn mà chỉ có thể dành riêng cho dân tộc mình nhưng phải thực thi đầy đủ hai nguyên lý cơ bản: đảm bảo quyền tự do, bình đẳng tôn giáo, tín ngưỡng cho người dân, đồng thời, khó khăn hơn, đó là thực hiện những nguyên tắc của *nguyên lý phân tách* (với hai hệ thống chủ yếu: phân tách cứng và phân tách mềm). Việc thực hiện nguyên lý phân tách tất yếu đòi hỏi vận dụng hai nguyên tắc tiêu biểu: *thứ nhất*, quyền lực giáo hội phải nằm ngoài nhà nước, và *thứ hai*, bình đẳng giữa mọi tín lý tôn giáo. Theo đó, thể chế phân tách mềm tập trung qua bốn biểu hiện: nhà nước không công nhận tôn giáo chính thức hoặc tôn giáo chủ lưu; nhà nước có thể cởi mở trong luật pháp, chính sách, đặc biệt là chính sách xã hội với các tổ chức tôn giáo; tôn giáo có thể hiện diện trong xã hội theo các thể chế quy định khác nhau (nổi tiếng là Hiệp ước Laterano giữa nước Italia và Tòa thánh); giáo hội có thể bị đánh thuế thu nhập (như ở Đức); thậm chí, Giáo hội có thể thành lập các “*ngành đoàn công pháp*”... nhưng vẫn đảm bảo luật pháp chung, kể cả chế độ thuế khóa. Trong khi đó, nguyên tắc quan trọng bậc nhất của *phân tách cứng* đó là: tôn giáo không thể có *địa vị công pháp, dân sự* như các tổ chức xã hội mà chỉ được hưởng những quy định của dân luật và luật tư,...

Chủ nghĩa thế tục còn đi liền với sự hình thành và phát triển của đường hướng nhà nước pháp quyền về tôn giáo mà tất cả đều phải tuân theo quy luật xây dựng được một hệ

thống pháp lý liên quan đến tôn giáo một cách thích hợp với dân tộc nhưng không đối chọi với công ước và luật pháp quốc tế. Lịch sử các nhà nước thế tục, lịch sử nhà nước và giáo hội trong xã hội hiện đại đã chứng minh điều đó. Trong thời hiện đại, vai trò của nhà nước đã chuyển từ “người thầy và người quản lý xã hội” sang “thư ký của các quan điểm xã hội”. Tư tưởng này rất quan trọng: chủ thể nhà nước đã thay đổi chức năng thì tất yếu nhà nước thế tục cũng phải điều chỉnh các chức năng của mình.

Ngày nay, điều gì đang diễn ra với chủ nghĩa thế tục? Có không ít những nghi ngờ rằng, chủ nghĩa thế tục đang khủng hoảng với nhiều chiều kích chính trị, xã hội, truyền thống dân tộc, văn hóa và nhất là với truyền thống tôn giáo của mỗi nước...

Người ta tìm đến, một lần nữa, logic căn nguyên của vấn đề. Phải chăng hai nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa thế tục đã không đáp ứng được thực tiễn đời sống tôn giáo và xã hội trong thế kỷ mới? Thậm chí là những câu hỏi rất cơ bản như *Vì sao phải gạt tôn giáo ra khỏi quyền lực chính trị của nhà nước?* hoặc như *Cần dành cho tổ chức tôn giáo một vị trí xã hội như thế nào khi thế giới đã “thoát ra khỏi tôn giáo”?* (David Martin, 1978). May mắn thay, loài người dường như đã tìm ra con đường để chủ nghĩa thế tục có thể tự điều chỉnh, bổ sung, tự hoàn thiện mình trong sứ mệnh lịch sử là công cụ hữu hiệu và phổ biến để *giải quyết vấn đề tôn giáo cho nhân loại*.

Con đường đó có thể được mô tả trong một mệnh đề có vẻ khó hiểu “*cần nghiêng về tính thế tục hơn là ưu tiên cho chủ nghĩa thế tục*”. Vấn đề là ở chỗ, kinh nghiệm lịch sử cho thấy các nhà nước thế tục, tùy mức độ, nên hướng tới lối *phân tách mềm* và

nguyên tắc thực sự thực hiện *quyền dân chủ và quyền tự quyết* của các tổ chức tôn giáo. Dĩ nhiên, điều này không ảnh hưởng đến vị trí chủ thể chính trị của nhà nước cũng như bản chất chính trị của thể chế mỗi nhà nước.

Người ta cũng nhận thấy dần hiện ra *tư duy mới về chủ nghĩa thế tục*, đặc biệt ở những nước vốn theo mô hình phân ly cứng (như mô hình nhà nước thế tục hệ tư tưởng của Pháp). Bối xét về đại thể, các nhà nước hiện nay cần thích nghi với các giá trị mới, và tất nhiên là không thể phủ nhận quá trình thế tục hóa, cho dù loài người hiện nay còn rất xa nữa mới đạt đến *xã hội hậu thế tục*. Phải chăng, quyền con người nơi trần thế đã và đang diễn ra xu hướng “tôn giáo quay trở lại” như một phạm trù tư tưởng xã hội có tính chính đáng. Trong khi đó, điều dễ xảy ra mâu thuẫn nhất là phải đảm bảo dung hòa giữa *tính thế tục pháp lý* vốn phải bao gồm ba nguyên lý: *bình đẳng, thực chứng* và *tính ứng dụng*. Một số hệ luận có thể rút ra từ mối quan hệ của ba nguyên lý này là: khi con người ngày càng chấp nhận thể chế chính trị thì có sự bất bình đẳng giữa các tín ngưỡng; tính bình đẳng không tồn tại khi nhà nước bàng quang. Tôn giáo phải có sự nâng đỡ của chính trị mới có thể được hưởng các quyền lợi kinh tế, tinh thần. Như vậy, bản thân nhà nước phải có tính thiện chí, khoan dung và tránh “trung tính đơn thuần”; nguyên lý bình đẳng ngày nay đòi hỏi phải mở rộng các không gian công cộng cho tôn giáo về nhiều mặt, với sự ủng hộ của nhà nước, với tôn giáo thì đó cũng là quyền con người; tương lai thuộc về một cách nhìn mới “tính công dân nối kết”. Cho nên, xét về đại thể, “chủ nghĩa thế tục mới” sẽ có sự ưu tiên hơn cho việc thích nghi với các giá trị

mới; không phủ nhận quá trình thế tục hóa nhưng phải đảm bảo *tính thế tục về pháp lý* để nhu cầu tôn giáo, tín ngưỡng của người dân thực sự được đảm bảo và nâng cao.

Mô hình nhà nước thế tục ở Việt Nam được Chủ tịch Hồ Chí Minh lựa chọn và đặt nền móng từ năm 1955, đã trải qua nhiều thăng trầm của chiến tranh và cách mạng, gắn liền với sự phát triển của đất nước trong tiến trình công nghiệp hóa, hiện đại hóa, mở cửa, hội nhập quốc tế. Mô hình nhà nước đa nguyên, hài hòa và hợp tác ấy đến nay đã tỏ ra thích hợp, đã và đang phát huy vai trò to lớn của nó trong việc giải quyết vấn đề tôn giáo ở Việt Nam.

Một mô hình nhà nước thế tục như thế không chỉ phù hợp với triết lý chính trị của một nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa, có những vận dụng sáng tạo và linh hoạt những nguyên lý của chủ nghĩa thế tục, đặc biệt là nguyên lý phân tách, mà còn phù hợp với sự đòi hỏi của cộng đồng các tôn giáo, tín ngưỡng. Mặc dù đã trải qua nhiều thử thách, nhưng tư tưởng Hồ Chí Minh và sự kiên định những chỉ dẫn của chủ nghĩa Mác - Lênin về tôn giáo cũng như sự đổi mới ngoạn mục, kịp thời đường lối và chính sách tôn giáo của Đảng và Nhà nước ta, mô hình nhà nước thế tục ấy đang ngày một hoàn thiện và tỏ ra là một công cụ hữu hiệu nhất để giải quyết mối quan hệ giữa nhà nước và các tổ chức tôn giáo, phù hợp ngày càng cao với các công ước và luật pháp quốc tế.

Sự nghiệp xây dựng nhà nước pháp quyền xã hội chủ nghĩa ở nước ta chắc hẳn cũng ghi nhận điều này trong lĩnh vực tôn giáo.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

TIẾNG NƯỚC NGOÀI

1. Raymon Aron: *Les etapes de la pensée sociologique*, Ed. Gallimard 1967.
2. Max Weber: *Economie et Société*, tome 2, Ed. Pocket, Paris, 1995.
3. O. Bobineau, S. Tank-Storper: *Sociologie des religions*, Ed. Armand Colin, Paris, 2012.
4. Detlef Pollack: "Religious Change in modern societies-Perspectives Offered by the Sociology of Religion", trong cuốn *The Role of Religion in modern societies*, Ed. by Pollack and D.V.A Olson, Routledge, London, 2008.
5. J. P. Williame: "L'Approche sociologique des faits religieux", *Religions et modernité*, Ed. Academie de Versailles, Paris, 2004.
6. D. L. Munby: *The idea of a secular society and its significance for Christians*, London Oxford University Press, New York Toronto, 1963.
7. J. Baubérot, M. Milot: *Laïcites sans frontière*, Ed. du Seuil, 2011.
8. Charles Taylor: *L'âge séculier*, Éditions du Seuil, Paris, 2011.
9. J. Haynes: "Religion and politics", *Religions in the modern world*, Ed. Routledge, London and New York, 2002.
10. M. Gauchet: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Ed. Gallimard, Paris, 1998.
11. Gerard Phillips: *Introduction to secularism*, Ed. National secular society, 2010.
12. W. Cole Durham, J. Martinez Torrón: *Religion and the secular state: National reports*, Ed. BYU, Utah, 2010.
13. D. Martin: *A general theory of secularization*, Oxford, 1978.
14. Y. Lambert: *Religion: L'Europe à un tournant*, Paris, Futuribles, 2002.

15. Johnathan Fox: *A world survey of religion and the state*, New York: Cambridge University Press, 2008.
16. J. Bauberot: "Laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en europe", *La documentation Francaise*, Les cahiers français, số 273, Paris, 1995.
17. A. de Tocqueville: *L' ancien régime et la revolution*, Paris, ed. Flammarion, 1988.
18. Isabelle Richet: *La religion aux Etats- Unis*, Paris, PUF, 2001.
19. A. James Reichley: *Religion in American public life*, Washington D.C, Brookings Institution Press, 1985.
20. David A. Palmer: "Les danwei religieuses: L' institutionnalisation de la religion en Chine populaire", *Perspective*, N° 4, 2009.
21. Andrew Copson: *Secularism*, Oxford University Press, 2018.
22. Sumantra Bose: *Secular states religious politics*, Cambridge University Press, 2018.
23. Tony Blair: *Protecting religious freedom should be a funiory for all democracies*, Milan, 2011.
24. Michel Verret: *Les marxistes et la religion essai sur l'atheism modern*, Ed. Sociales, Paris, 1961.
25. Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas: *Religious America, secular Europe?: A theme and variations*, Routledge Press, 2008.
26. Dieckhoff et P.Portier: *Religion et politique*, Ed Sciences Po, Paris, 2017
27. Berna Turam: *Secular state and religious society*, Palgrave Macmillan, 2012.
28. M. Gauchet: *La démocratie centre elle- meme*, Paris, Gallimard, 2002.
29. Emile Poulat: *Notre laicite publique*, Paris, Berg International, 2003.
30. Philippe Portier: "De la séparathion à la reconnaissance. L'évolution du régime francais de laicite", trong Jean-Robert Armogathe, Jean-Paul Williamm (2003), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003.
31. Claude Durand – Prinborge: *La laicite*, Paris, Dalloz, 2004.

32. Jean-Paul Willaime: "1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions", *ASSR* (129), 2005.
33. J. P. Willaime : "L'approche sociologique des faits religieux ", trong *Religions et modernité*, 2004.
34. O.Bobineau và S. Tank-Storper: *Sociologie des religions*, Armand Colin edition, 2012.
35. D. Pollack, G. Pickel: "*Religious individualization or secularization*", trong Detlef Pollack, Daniel V.A. Olson (Editor), *The Role of religion in modern societies*, Routledge, 2012.
36. Tariq Modood: "Moderate secularism, religion as identity and respect for religion", *The political quarterly*, vol 81, No.1, 2010.
37. Johnathan Fox: *A world survey of religion and the state*, New York: Cambridge University Press, 2008.
38. M. Gauchet: *La religion dans la démocratie*, Ed. Gallimard, Paris, 1998.
39. Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Islam and the secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge, MA, 2008.
40. David Marr: *Vietnamese Anti-colonialism*, University of California Press, 1971.
41. *Le régime des associations en Indochine*, Revue Indochinoise, N° IV, 1937.
42. J. Sainteny: *Face à Ho Chi Minh*, Ed. Serghers, Paris, 1970.
43. Francis Messner, P.H. Prélôt, J.M Woehrling: *Traité de droit français des religions*. Ed. Litec, Paris, 2003.
44. E. Caparros, L. Léon Chistians: *La religion en droit comparé à l' aube du XX^e siècle*, ed. Bruylaut, Bruxeelle, 2000.
45. J. Baubérot: *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990.
46. Louis de Naurois: "Église et état", *Encyclopaedia Universalis*, 1997.
47. Nicolas Sarkozy: "La laïcité n'est pas l'adversaire de la religion", *Le Monde des religions*, N° 1, 2003.
48. John Gillespie: "Human rights as a larger loyalty: The Evolution of Religious Freedom in Vietnam", *Havard Human Rights Journal*, N° 27, 2014.

49. Tạ Văn Tài: *The Vietnamese tradition of human rights*, Berkeley: Institute of East Asian
50. Palmer, Goossaert: *The religious question in modern China*, University of Chicago Press, 2011.
51. René Remond: *Religion et société en Europe*, ed, du Seuil, Paris, 1999.
52. A. Ishtiaq (ed.): *The politics of religion in South and Southeast Asia*, Londres, Routledge, 2011.
53. C. Keyes, L. Kendall, H. Hardacre (eds): *Asian visions of authority. religions and the modern states of East and Southeast Asia*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press, 1994.
54. S. Ferrari, W. C. Durham Jr., E. A. Sewell (eds): *Law and religion in post communist Europe*, Louvain, Peeters, 2003.
55. P. Portier: "State Regulation of Religion in Western European Countries", dans François Foret et Xabier Itcaina (eds), *Religion and politics in Europe*, Londres, Routledge, 2011.
56. P. Portier: *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.
57. Tariq Modood: *Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion*, The Political Quarterly Publishing Co.
58. F. Champion: "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire ", *Le Débat*, N°77, 1993
59. A. Dierkens: *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1994.
60. The Government Committee for Religious Affairs: *Vietnamese legal documents on belief, Religion*, The Gioi Publishers, 2018.

TIẾNG VIỆT

61. Raymond Wacks: *Triết học luật pháp*, Phạm Kiều Tùng dịch, Nxb. Tri thức, 2011.
62. Nội các triều Nguyễn: *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, t.9.
63. Alain Touraine: *Phê phán tính hiện đại*, nguyên bản tiếng Pháp (Critique de la modernité), Huyền Giang dịch, Nxb. Thế giới, 2003.

64. Nguyễn Văn Trấn: *P. J. B. Trương Vĩnh Ký - Con người và sự thật*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 1992.
65. Max Weber: *Đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, bản dịch, Nxb. Tri thức, 2015.
66. Nguyễn Văn: *Kitô học*, in nội bộ, tập 1, Thành phố Hồ Chí Minh, 2007.
67. Thomas Luckmann: *Tôn giáo vô hình: Vấn đề tôn giáo trong xã hội hiện đại*, New York, Macmillan.
68. Bryan Wilson: *Tôn giáo trong xã hội trần tục. Một bình luận xã hội học*, London, C.A. Watts, 1966.
69. B. Russell: *Những điều tôi tin*, bản dịch, Nxb. Khoa học xã hội, 2019
70. M.Eliade: *Thiên và Phàm - Bản chất của tôn giáo*, Nxb. Tri thức, 2016.
71. G.Ballandier: *Nhân học chính trị*, Nxb. Tri thức, 2016.
72. Gustave Le Bon: *Cách mạng Pháp và tâm lý học của các cuộc cách mạng*, Nxb. Thế giới, 2014.
73. Henry Kissinger: *Trật tự thế giới*, Nxb. Thế giới, 2014.
74. Đỗ Quang Hưng: *Chính sách tôn giáo và nhà nước pháp quyền*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2014.
75. Cole Durham, Brett Scharffs: *Luật pháp và tôn giáo. Nghiên cứu so sánh quốc tế và khu vực*, Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2014.
76. Nguyễn Xuân Nghĩa:.. “Tôn giáo và quá trình thế tục hóa”, Tạp chí *Xã hội học*, số 1-1996.
77. Đặng Nghiêm Vạn: *Lý luận về tôn giáo và tình hình tôn giáo tại Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, 2001
78. *Logic chính Trị Mỹ*, Nxb. Chính trị quốc gia, 2007.
79. Ehsan Naraghi: “Tôn giáo, chủ nghĩa thế tục và dân chủ”, Tạp chí *Thông tin UNESCO*, số 11/1992.
80. Terry Eagleton: *Tại sao Mác đúng?*, Nxb. Lý luận chính trị, 2012.
81. Will Durant: *Bài học của lịch sử*, Bản dịch Nguyễn Hiến Lê, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2016.
82. Quốc Sử quán triều Nguyễn: *Đại Nam thực lục chính biên*, t.31.

83. *Những mẩu chuyện về đời hoạt động của Hồ Chủ tịch*, bản in ở Thượng Hải, bản Trung văn của Trương Nhiệm Thức, Nxb. Tam Liên, 1949.
84. Nguyễn Văn Bông: “Việt Nam và Hiến pháp tương lai”, *Niên san Viện Đại học Cần Thơ*, 1968, tập 1.
85. Thiện Cẩm: “Tục hóa và giải trừ Kitô giáo”, *Nguyệt san Công giáo và Dân tộc*, số 13, 1996.
86. Hoàng Xuân Hào: *Phật giáo và đời sống chính trị tại Việt Nam ngày nay*, Viện Đại học Sài Gòn, Ban Công pháp, 1972.
87. Đỗ Quang Hưng: “Phật giáo và chính trị ở Đại Việt đầu kỷ nguyên độc lập tiếp cận từ một luận đề của Max Weber”, *Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8, 2014.
88. Vũ Văn Mẫu: *Luật học đại cương*, Sài Gòn, 1971.
89. Nguyễn Xuân Nghĩa: “Tôn giáo và quá trình thế tục hóa”, *Tạp chí Xã hội học*, số 1, 1996.
90. Nguyễn Văn Trung: *Chủ nghĩa thực dân Pháp, thực chất và huyền thoại*, Nxb. Nam Sơn, Sài Gòn, 1963.

MỤC LỤC

	Trang
Lời nhà xuất bản	5
Lời tựa	9
1	
VỀ MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC	15
1. TÍNH HIỆN ĐẠI VÀ SỰ RA ĐỜI “MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC”	19
1.1. Tính hiện đại và xã hội hiện đại	19
1.2. Lôgích xã hội của tính hiện đại	26
1.3. Điểm xuất phát của mối quan hệ giữa tôn giáo và tính hiện đại	30
2. LÝ THUYẾT VÀ TIẾN TRÌNH CỦA KHUYNH HƯỚNG THẾ TỤC HÓA	37
2.1. Khái niệm thế tục hóa	37
2.2. Những lý thuyết về thế tục hóa đầu tiên	45
2.3. Những mô thức của thế tục hóa	53
3. Ý TƯỞNG VỀ MỘT XÃ HỘI THẾ TỤC	59
3.1. Thế nào là một xã hội thế tục?	59
3.2. “Xã hội thế tục” của Munby	66
3.3. Tính thế tục và xã hội thế tục	71
4. VỀ MỘT THỜI ĐẠI THẾ TỤC	80
4.1. Ba nhận biết về “một thời đại thế tục”	82
4.2. Xã hội thế tục, tôn giáo và con người	88
KẾT LUẬN	91
	643

2

CHỦ NGHĨA THẾ TỤC VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	93
1. TÔN GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ	97
1.1. Quyền lực của cái thiêng và quyền lực thế tục	97
1.2. Nhà nước thời hiện đại: tôn giáo và chính trị	104
1.3. Giải quyết vấn đề tôn giáo trong xã hội hiện đại	109
2. CHỦ NGHĨA THẾ TỤC LÀ GÌ?	111
2.1. Khái niệm chủ nghĩa thế tục	112
2.2. Các chiều kích khác của chủ nghĩa thế tục	116
2.3. Chủ nghĩa thế tục và tôn giáo trong đời sống xã hội hiện nay	123
2.4. Khẳng định ba nguyên lý của chủ nghĩa thế tục	128
3. VỀ MỘT NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	129
3.1. Tiến tới định nghĩa “nhà nước thế tục”	129
3.2. Từ nguyên lý của chủ nghĩa thế tục đến những nguyên tắc của nhà nước thế tục	132
3.3. Những biến số của nhà nước thế tục	145
3.4. Thể chế hóa tự do tôn giáo và đức tin: người Pháp tự phê phán	153
3.5. Nguyên lý phân tách theo truyền thống Anglo - Saxon	166
4. TÔN GIÁO VÀ LUẬT PHÁP: MỘT CĂN BẢN KHÁC CỦA NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	171
4.1. Cấp độ toàn cầu	171
4.2. Cấp độ quốc gia	185

3

CÁC MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	195
1. CÁC TIÊU CHÍ PHÂN LOẠI	199
1.1. Phân loại theo địa vị pháp lý	207

1.2. Phân loại theo quan hệ trực tiếp nhà nước và các giáo hội	209
2. TÍNH PHỔ BIẾN VÀ KHÁC BIỆT CỦA NHÀ NƯỚC THẾ TỤC	221
3. PHÁP: MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC HỆ TƯ TƯỞNG	225
3.1. Cơ sở triết học chính trị	225
3.2. Tiếp cận lịch sử: các giai đoạn và vấn đề	229
4. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở MỸ: TÍNH THẾ TỤC NHÀ NƯỚC VÀ TÔN GIÁO DÂN SỰ	240
4.1. Vì sao người Mỹ chọn “bức tường phân tách”?	240
4.2. Vì sao người Mỹ chọn phân ly mềm?	247
4.3. Nhà nước thế tục và đời sống tôn giáo ở Mỹ	251
4.4. Tóm tắt và so sánh	254
5. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC NGOÀI ÂU MỸ	261
5.1. Thế giới Hồi giáo và nhà nước thế tục	261
5.2. Mô hình nhà nước thế tục hài hòa: trường hợp Ấn Độ	265
5.3. Mô hình nhà nước thế tục can thiệp: trường hợp Trung Quốc	272
5.4. Mô hình nhà nước thế tục can thiệp hạn chế: trường hợp Xingapo	294

4

NHÀ NƯỚC THẾ TỤC VÀ TÔN GIÁO	315
1. TÌNH TRẠNG NHÀ NƯỚC THẾ TỤC HIỆN NAY	319
1.1. Có cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa thế tục?	319
1.2. Trở lại nguyên lý chủ nghĩa thế tục mácxít: một cách lý giải	327
2. TÔN GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC: NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẶC THÙ VÀ LỊCH SỬ	343
2.1. Nhà nước thế tục và Công giáo	343

2.2. Nhà nước thế tục và nước Tòa thánh Vaticăng	348
2.3. Nhà nước thế tục và Hồi giáo	360
3. TÔN GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC THẾ TỤC: MẤY VẤN ĐỀ CẤP BÁCH	389
3.1. Những xung đột thường xuyên	389
3.2. Những xung đột pháp lý	401
4. NHÀ NƯỚC THẾ TỤC VÀ VĂN HÓA ĐẠO ĐỨC	407
4.1. Tư tưởng triết lý xã hội	407
4.2. Đạo đức tôn giáo và đạo đức xã hội	409
4.3. Quan hệ tôn giáo - đạo đức mở rộng trong xu thế thế tục	411

5

TÍNH THẾ TỤC VÀ NHÀ NƯỚC	419
1. TÍNH THẾ TỤC LÀ MỘT GIÁ TRỊ	423
1.1. Vì sao phải “ngiên về tính thế tục”?	423
1.2. Những kinh nghiệm đầu tiên về nhà nước thế tục hài hòa	425
2. XÃ HỘI THẾ TỤC VÀ CHUYỂN BIẾN TÍNH TÔN GIÁO	431
2.1. Xã hội hiện nay và tính thế tục	431
2.2. Xã hội thế tục và sự chuyển biến tính tôn giáo	434
3. CHỦ NGHĨA THẾ TỤC VÀ TÍNH TÔN GIÁO	455
3.1. Sự thay đổi vai trò của tôn giáo và đức tin trong xã hội	455
3.2. Chủ nghĩa thế tục có thực hiện trong thực tế không?	457
3.3. Tính thế tục trong một xã hội “chấp nhận đa nguyên tôn giáo”: trường hợp Indônêxia	458
4. NHỮNG XUNG ĐỘT VỀ TÍNH THẾ TỤC	468
4.1. Điều gì bảo đảm cho tính thế tục trong xã hội hiện đại?	468
4.2. Những điểm nóng của tính thế tục ở châu Âu	473

4.3. Chiều hướng mối quan hệ giữa chủ nghĩa thế tục và tính thế tục (Ghi nhận từ Tariq Modood)	476
5. TÍNH THẾ TỤC KHÔNG BIÊN GIỚI	484

6

TỪ CHỦ NGHĨA THẾ TỤC ĐẾN TÍNH THẾ TỤC: MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở VIỆT NAM	491
---	-----

1. VẤN ĐỀ “NHÀ NƯỚC THẾ TỤC” Ở VIỆT NAM	496
1.1. Quan hệ nhà nước - giáo hội trước năm 1945	496
1.2. Hình thái nhà nước thế tục thời Pháp thuộc	506
1.3. Vấn đề nhà nước thế tục ở miền Nam (1954-1975)	513
2. KIẾN TẠO MỘT NHÀ NƯỚC THẾ TỤC (1955-2004)	526
2.1. Tính phức tạp của sự lựa chọn	526
2.2. Hồ Chí Minh và nền móng nhà nước thế tục	532
2.3. Khẳng định mô hình đã chọn và những thách thức đầu tiên	553
3. ĐỔI MỚI VÀ SỰ CHUYỂN BIẾN CỦA TÍNH THẾ TỤC	559
3.1. “Thức tỉnh tôn giáo” ở Việt Nam và những vấn đề đặt ra cho nhà nước thế tục	559
3.2. Yêu cầu mới của một nhà nước pháp quyền về tôn giáo	576
3.3. Thái độ của các tôn giáo ở Việt Nam với nhà nước thế tục	582
4. HOÀN THIỆN MÔ HÌNH NHÀ NƯỚC THẾ TỤC Ở VIỆT NAM (2005-2016)	594
4.1. “Khủng hoảng nhà nước thế tục” và Việt Nam	594
4.2. Hoàn thiện mô hình nhà nước thế tục theo hướng nào?	598
4.3. Tiếp tục chuyển biến tính thế tục	602
4.4. Sức sống của nhà nước thế tục ở Việt Nam	613
Tổng luận	631
Tài liệu tham khảo	637

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT
Số 6/86 Duy Tân, Cầu Giấy, Hà Nội, ĐT: 080.49221, Fax: 080.49222
Email: suthat@nxbctqg.vn, Website: www.nxbctqg.vn

NHÀ NƯỚC THỂ TỤC



ISBN 978-604-57-5331-6



9 786045 753316



8935279118908

Giá: 288.000đ