

ĐỊNH NGHĨA VỀ TÔN GIÁO VÀ NHỮNG HỆ LUẬN TRONG NGHIÊN CỨU QUÁ TRÌNH THỂ TỤC HOÁ (nhìn từ góc độ xã hội học)

NGUYỄN XUÂN NGHĨA^(*)

Khó khăn khi định nghĩa tôn giáo

Định nghĩa tôn giáo thế nào, định nghĩa tôn giáo theo loại hình gì là vấn đề gây tranh cãi không chỉ trong giới xã hội học tôn giáo Tây phương mà cả ở những nhà khoa học xã hội xô viết trước đây. Vấn đề được đặt ra, định nghĩa tôn giáo làm thế nào để có thể bao hàm tất cả những thay đổi của các hiện tượng tôn giáo, thậm chí kể cả những hình thái mới của hành động tín (nouvelles formes du croire)⁽¹⁾.

Như vậy, nghiên cứu tôn giáo đã gặp khó khăn lớn ngay từ khi khởi đầu là tính chất của đối tượng nghiên cứu. Các nhà nghiên cứu tôn giáo đều ít nhiều đồng ý tôn giáo có liên quan đến cái linh thiêng (sacré), cái siêu tự nhiên (supernaturel), cái siêu nghiệm (superempirique) trong thế đối nghịch với cái trần tục, cái tự nhiên, cái duy nghiệm. Nhưng cái linh thiêng, cái siêu tự nhiên, siêu nghiệm có thực sự là như vậy không khi là đối tượng của sự mổ xẻ khoa học.

Tôn giáo là đối tượng nghiên cứu của nhiều bộ môn khoa học xã hội (triết học, tâm lí học, lịch sử, dân tộc học, xã hội học...). Nhiều bộ môn đặt ra vấn đề phải định nghĩa tôn giáo, và trong lịch sử bộ môn xã hội học tôn giáo, đại bộ phận

những nhà xã hội học đều đã cố gắng đưa ra những định nghĩa về tôn giáo, ví như E. Durkheim, trong tác phẩm quan trọng về tôn giáo đã khởi đầu bằng cách đưa ra định nghĩa về tôn giáo: *"Tôn giáo là một hệ thống cố kết những tín ngưỡng và thực hành có liên quan tới các sự vật linh thiêng, tức là những sự vật được tách riêng ra, bị cấm đoán, đó là những tín ngưỡng và thực hành nối kết tất cả những ai tin theo thành một cộng đồng gọi là giáo hội"*⁽²⁾. Nhiều sách giáo khoa về xã hội học tôn giáo cũng thường đưa ra định nghĩa về tôn giáo trong phần dẫn nhập. Nhưng M. Weber, nhà xã hội học lớn, trong tác phẩm *Xã hội học tôn giáo* lại viết: *"Định nghĩa tôn giáo là cái gì là việc không thể vào phần khởi đầu của một công trình như công trình nghiên cứu này. Nếu thật cần, có thể cố gắng đưa ra*

*. TS, Thành phố Hồ Chí Minh.

1. D. Hervieu-Léger. "Faut-il définir la religion? - Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse -" ASSR, 1987, 63/1, p.11-30. S.A. Tokarev. "Về tôn giáo như là hiện tượng xã hội", *Dân tộc học xô-viết* (tiếng Nga), 1979,3, tr. 97-104 và các tranh luận trên tạp chí này cho đến những năm 1981.

2. E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 108-109.

định nghĩa nhưng chỉ ở phần kết luận của cuộc nghiên cứu. Bản chất của tôn giáo không phải là mối quan tâm của chúng ta khi xác định nhiệm vụ là nghiên cứu những điều kiện và ảnh hưởng của một loại hành vi xã hội đặc biệt⁽³⁾.

Ở Việt Nam hiện nay, vẫn phổ biến một quan điểm về tôn giáo theo loại hình tôn giáo của giáo hội, vẫn phân biệt tôn giáo và các tín ngưỡng dân gian như là hai cấp độ phát triển, như nhận xét của một tác giả nghiên cứu tôn giáo: *“Hiện nay, ở nước ta và một số nước dường như chỉ coi các hình thức tôn giáo nảy sinh ra từ xã hội có giai cấp, hay đúng hơn nữa là phải có tổ chức, giáo lí, giáo luật mới được coi là tôn giáo”*⁽⁴⁾. Thêm vào đó là những khó khăn về khoảng cách giữa những định nghĩa về tôn giáo có tính cách học thuật và thực tiễn thi hành chính sách tôn giáo. Trong thời gian gần đây, những nhà nghiên cứu tôn giáo ở Việt Nam cũng bàn luận về định nghĩa tôn giáo bằng cách phê phán hay tán đồng định nghĩa của các tác giả nước ngoài như quan điểm của Trần Mạnh Đức⁽⁵⁾ hay nỗ lực đưa ra định nghĩa tôn giáo của chính mình, như định nghĩa của Giáo sư Đặng Nghiêm Vạn: *“... đối tượng chung nhất của tôn giáo, Tây cũng như Đông, là thế giới siêu nhiên vô hình được chấp nhận một cách trực giác và tác động qua lại một cách hư ảo giữa con người và thế giới đó nhằm giải lí những vấn đề trên trần thế, cũng như thế giới bên kia trong những hoàn cảnh lịch sử, địa lí khác nhau, của từng cộng đồng tôn giáo hay xã hội khác nhau”*⁽⁶⁾.

Hai loại hình định nghĩa về tôn giáo

Trong nghiên cứu xã hội học tôn giáo, hiện nay người ta vẫn đang đứng trước nan giải giữa các định nghĩa hoặc là quá hẹp hoặc

quá rộng về tôn giáo, giữa định nghĩa bản thể và định nghĩa chức năng. Vấn đề chọn lựa một loại định nghĩa tôn giáo không phải là vấn đề thuộc sở thích của nhà nghiên cứu như P. Berger từng chủ trương và đã bị Karel Dobbelaere và Jan Lawers phê phán⁽⁷⁾, mà những định nghĩa tôn giáo thường bao hàm những giả định hệ tư tưởng trong nghiên cứu, đặc biệt là khi nghiên cứu quá trình thế tục hoá trong tôn giáo.

Dẫn lại ý kiến của Y. Lambert, Trần Mạnh Đức cho rằng có ba “thế hệ” khác nhau đã đưa ra những định nghĩa về tôn giáo⁽⁸⁾. Thế hệ thứ nhất đưa ra định nghĩa về tôn giáo mang dấu ấn của thuyết tiến hoá, thế hệ thứ hai với điển hình là E. Durkheim đưa ra định nghĩa “bản thể”, quy tôn giáo vào cái linh thiêng và thế hệ thứ ba - như Luckmann - tập trung vào khía cạnh “chức năng” của tôn giáo. Thật ra, theo chúng tôi, định nghĩa của E. Durkheim vừa là một định nghĩa bản thể (nhấn mạnh cái linh thiêng) vừa là một định nghĩa chức năng (chức năng liên kết của tôn giáo). Nhưng dù sao chúng ta cũng có thể đồng ý tổng quát có hai loại định nghĩa chính về tôn giáo: định nghĩa bản thể và định nghĩa chức năng. Ở các nước xã hội chủ nghĩa trước đây thường các nhà tôn giáo học cũng đưa ra các định nghĩa bản thể về tôn giáo, nhưng thời

3. M. Weber. *The Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press, 1963, p.1.

4. Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên). *Những vấn đề lí luận và thực tiễn tôn giáo ở Việt Nam*, Hà Nội, Nxb KHXH, 1998, tr. 29.

5. Trần Mạnh Đức. “Về những định nghĩa tôn giáo”. Trong Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên). *Những vấn đề lí luận và thực tiễn tôn giáo ở Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội 1998.

6. Đặng Nghiêm Vạn. Sđd, tr. 23.

7. K. Dobbelaere, J. Lawers. “Definition of Religion - a Sociological Critique”, *Social Compass*, XX, 1973/4, 535-551.

gian sau này có ý kiến của S.A Tokarev, nhà nghiên cứu tôn giáo lớn đã phê phán các định nghĩa bản thể về tôn giáo nói chung và chính ông đã đưa ra một định nghĩa chức năng về tôn giáo⁽⁹⁾.

Định nghĩa bản thể nêu lên tôn giáo là gì trong khi định nghĩa chức năng cho thấy tôn giáo làm cái gì, đáp ứng nhu cầu nào hay nói cách khác tôn giáo có những hệ quả gì đối với sự vận hành của cơ cấu xã hội.

P. Berger đã đưa ra một định nghĩa bản thể khá điển hình: *“Tôn giáo là sản phẩm của con người qua đó vũ trụ linh thiêng được thiết lập”*. Còn J.M. Yinger cho ta một định nghĩa chức năng khá rõ ràng: *“Tôn giáo có thể được định nghĩa như một hệ thống niềm tin và thực hành qua đó một nhóm người chiến đấu... với những vấn đề tối hậu của nhân sinh”*⁽¹⁰⁾. Những vấn đề tối hậu của nhân sinh theo Yinger đó là những suy tư về cái chết, sự phiến não, hận thù đang xâm xé xã hội con người. Hay, như S.A. Tokarev, sau khi phê bình định nghĩa bản thể về tôn giáo, đã đưa ra một định nghĩa chức năng: *“Từ lâu tôn giáo không còn có ý định giải thích thế giới vật chất; trái lại nó xác định ý đồ của mình đem lại một ý nghĩa tổng quát cho cuộc sống và giải quyết những vấn đề triết học và đạo đức quan trọng nhất. Trước hết nó muốn trả lời câu hỏi về nguồn gốc cái ác và đưa ra những giải pháp để đấu tranh chống cái ác”*⁽¹¹⁾.

Bên cạnh hai loại hình định nghĩa chính nêu trên, theo ý chúng tôi, còn có một loại định nghĩa hỗn hợp cả bản thể và chức năng. Ví như định nghĩa của E. Durkheim hay định nghĩa của Đặng Nghiêm Vạn đã nêu ra ở trên cũng có thể đặt trong loại hình hỗn hợp này, mặc dù Đặng Nghiêm Vạn đã trình bày định nghĩa nêu trên trong phần *“Bản chất tôn giáo”*.

Hạn chế và hệ luận của hai loại hình định nghĩa tôn giáo

Cả hai loại hình định nghĩa trên đều có sự hạn chế nhất định. Trước hết với loại định nghĩa bản thể, loại định nghĩa này thường xem đặc tính bản chất của tôn giáo là cái linh thiêng, cái siêu tự nhiên. Nhưng trong thực tế có những cái được mọi người xem là tôn giáo nhưng không quy chiếu vào cái linh thiêng và ngược lại có những cái quy chiếu vào cái linh thiêng, siêu tự nhiên nhưng tính chất tôn giáo của chúng bị đặt thành vấn đề. Lấy thí dụ, Phật giáo, Khổng giáo thường được xem là tôn giáo nhưng những tôn giáo này thực chất không đặt trọng tâm vào cái linh thiêng, cái siêu tự nhiên. Ở Tây phương, nền Thần học về cái Chết của Thượng Đế của hai mục sư Altizer và Van Buren vẫn được công nhận là một nền Thần học cho dù nó phủ nhận Thượng Đế, và hai vị trên vẫn tự xưng và được công nhận là mục sư. Nói chung nếu chỉ hạn chế tôn giáo vào cái linh thiêng thì sẽ không phù hợp với thực tiễn quan niệm của nhiều người tự nhận là có tôn giáo, đặc biệt là tầng lớp trí thức. Nếu chỉ hạn chế tôn giáo trong cái linh thiêng thì phải xem lại các thuật ngữ *“tôn giáo văn hoá”* (cultural religion), *“tôn giáo dân sự”* (civil religion), *“tôn giáo vô hình”* (invisible religion, một thuật ngữ của

8. Trần Mạnh Đức. *“Về những định nghĩa tôn giáo”*. Trong: Đặng Nghiêm Vạn (chủ biên). *Những vấn đề lý luận và thực tiễn tôn giáo ở Việt Nam*. Nxb. KHXH, Hà Nội 1998.

9. Xin xem lại cuộc tranh luận giữa các nhà khoa học xã hội xô viết về định nghĩa tôn giáo trên tạp chí *Dân tộc học xô viết* trong những năm 1979-81, đặc biệt là giữa S.A. Tokarev và Kryvelev.

10. J.M. Yinger, Religion. *Society and Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, New York, Macmillan, 1957, p. 9.

11. S.A. Tokarev. *Bđđ*, tr. 82.

Luckmann để chỉ những chủ đề giá trị chủ đạo nhưng không thống nhất thành một hệ thống tư tưởng, đang chi phối xã hội Tây phương như sự độc lập của cá nhân, sự tự thể hiện"). Ví như, người ta vẫn thường đề cập đến lối sống Mỹ (American Way of Life) như là "tôn giáo văn hoá" nhằm nói đến những giá trị chủ đạo chi phối lối sống Mỹ bị ảnh hưởng của Thanh giáo, nhưng là một thứ Thanh giáo bị thế tục hoá (secularized Puritanism) có nghĩa là loại tôn giáo không quy chiếu về cái siêu tự nhiên, không có ý thức về tội lỗi. Và trong thực tế có những nhóm xã hội được xem là một nhóm tôn giáo với tầng lớp người này, nhưng không được xem là nhóm tôn giáo với tầng lớp xã hội khác, nhóm xã hội khác, ví như trường hợp nhóm Hồi giáo Da đen ở Mỹ (Black Muslims).

Nếu xác định tính chất chủ yếu của tôn giáo là cái linh thiêng, cái siêu tự nhiên thì ai có thẩm quyền xác định cái linh thiêng này? Và như vậy xã hội học tôn giáo có trùng lẫn với triết lý tôn giáo hay một nền thần học nào không? Đây là luận điểm mà S.A. Tokarev đã nêu ra: "... để có một kiến thức khoa học chặt chẽ về tôn giáo và lịch sử của nó, điều quan trọng không phải là nghiên cứu tên gọi của các thần thánh, cũng không phải các chuyện kể thần thoại, cũng không phải mô tả các nghi thức thờ cúng một cách chi tiết; không phải thế mà điều quan trọng nhất là nghiên cứu qua lịch sử chức năng xã hội của một tôn giáo nhất định (và rộng ra của mọi tôn giáo) như là một trong những dấu chỉ xã hội để phân biệt nhóm người này với nhóm người kia. Chắc chắn điều đó không có nghĩa chúng ta không nên nghiên cứu nội dung của các niềm tin tôn giáo. Phải nghiên cứu những niềm tin tôn

giáo nhưng đó không phải là mục đích chủ yếu của các nghiên cứu.

Ý tưởng này xem ra còn xa lạ vì chúng ta chưa dứt khoát rời bỏ truyền thống thần học trong nghiên cứu các tôn giáo. Bởi lẽ lĩnh vực tri thức này trong nhiều thế kỷ là ở trong tay những nhà thần học. Và rõ ràng chính những niềm tin (...) đã và đang là đối tượng quan tâm của những nhà thần học. Nền khoa học của chúng ta đã từ chối chân lý của những tín điều tôn giáo, chân lý của các niềm tin của mọi tôn giáo, nhưng nó đã không cắt đứt các mối liên hệ với truyền thống thần học, bởi lẽ nó đã bảo lưu nội dung các niềm tin như là đối tượng chủ yếu (nếu không là duy nhất) của những nghiên cứu của mình. Đối với thần học điều đó lôgic và có thể hiểu được; còn đối với khoa học thì không (...). Bỏ phần chính yếu của các nhà nghiên cứu lịch sử tôn giáo không phải là tìm hiểu các biểu tượng của cái tưởng tượng tôn giáo, những nét giống nhau, khác nhau của chúng, nhưng là tìm hiểu môi trường văn hoá xã hội và những điều kiện lịch sử cụ thể trong đó các biểu tượng trên được tạo ra"⁽¹²⁾.

Các định nghĩa chức năng về tôn giáo cũng có những hạn chế nhất định. Hạn chế trước hết là chúng có ý nghĩa rất rộng và có thể bao trùm nhiều hình thái ý thức (triết học, mỹ học, nghệ thuật...). Ví như định nghĩa của Yinger đã nêu ở trên hay định nghĩa của R.Bellah: "Tôn giáo là một tập hợp các hình thức biểu tượng và các hành động, chúng nối kết con người với những điều kiện tối hậu của sự tồn tại". Thứ đến định nghĩa này cũng tuỳ thuộc vào những bối cảnh cụ thể của những thành phần xã hội khác nhau, ví

12. S.A. Tokarev. "Về tôn giáo như là hiện tượng xã hội", Dân tộc học Xô viết, 3/1979, p. 97-104.

như có người đánh giá các giáo phái (sects) có vai trò trong xã hội, trong khi những người khác xem chúng là phi tôn giáo, có tác dụng tiêu cực đối với xã hội. Và chức năng quan trọng nhất hay được gắn liền với tôn giáo là chức năng hội nhập xã hội, hợp thức hoá hiện trạng và nếu vậy thì tôn giáo đánh mất đi chức năng “tiên tri”, phê phán của mình. Thật ra tôn giáo bên cạnh chức năng biện minh, hợp pháp hoá hiện trạng xã hội, còn có chức năng phản kháng xã hội (protestation sociale)⁽¹³⁾.

Hệ luận của hai loại hình định nghĩa trên với việc nghiên cứu quá trình thế tục hoá

Quá trình thế tục hóa của tôn giáo là một chủ đề nghiên cứu quan trọng trong xã hội học tôn giáo⁽¹⁴⁾. Đây là một khái niệm quan trọng nhưng cũng gây nhiều tranh cãi. Một cách tổng quát, chúng ta có thể chấp nhận định nghĩa của P. Berger về quá trình thế tục hoá: “*Quá thế tục hoá chúng tôi muốn chỉ quá trình qua đó các lĩnh vực của xã hội và văn hoá thoát khỏi sự thống trị của các định chế và biểu tượng tôn giáo*”⁽¹⁵⁾. Thật ra, phải hình dung khái niệm này trên nhiều cấp độ (vĩ mô, trung mô, vi mô), trên nhiều nếp gấp (threshold) (bình diện cơ cấu tổ chức và bình diện biểu tượng), phải tìm hiểu thế tục hoá như là một quá trình hay là hậu quả của quá trình hiện đại hoá. Có như vậy mới có thể tránh được những phê phán rất gay gắt gần đây đối với khái niệm này của một số nhà xã hội học Mỹ - như W. H. Swatos, R. Start, J. Hadden... Có tác giả như D. Yamane (1997) muốn đưa ra xét xử khái niệm thế tục hoá (“Secularization on trial”) hay cực đoan như R. Start (1999) đã muốn khắc bia mộ cho khái niệm này - “Thế tục hoá,

an nghỉ bình yên” (“Secularization, R.I.P (rest in peace)”). Nhưng cho dù đứng trên quan điểm chống đối hay ủng hộ lý thuyết thế tục hoá, hầu như các nhà xã hội học tôn giáo đều thống nhất quá trình thế tục hoá là gì, diễn biến thế nào đều tùy thuộc định nghĩa về tôn giáo và tùy thuộc những bối cảnh xã hội và lịch sử nhất định trong đó nó xảy ra.

Định nghĩa bản thể về tôn giáo đã bao hàm một tư tưởng “duy thế tục” (secularism), bởi lẽ nó đã hạn chế tôn giáo vào cái linh thiêng. Định nghĩa bản thể giả định có hai thế giới: thế giới linh thiêng và thế giới trần tục. Như vậy tôn giáo là cái gì xa rời, khác với thế giới hiện thực này và như vậy không chút thẩm quyền gì về thế giới hiện thực này. Quan điểm này đồng hoá quá trình “*phi linh hoá*” với quá trình thế tục hoá. Trong xã hội hiện đại với sự tiến bộ của khoa học, giải thích của con người về các hiện tượng tự nhiên và xã hội không còn nằm ở giai đoạn thần học nữa như quan điểm của A. Comte. Và do đó quá trình hiện đại hoá đi đôi với quá trình thế tục hoá.

Sự phân biệt cái bản chất và các biểu hiện trong tôn giáo cũng bao hàm một chủ trương duy thế tục. Bản chất của tôn giáo là cái linh thiêng. Tôn giáo không thiết yếu lệ thuộc vào các hiện tượng, các biểu hiện của trần thế. Do đó một số cơ

13. F. Houtart. *Religion et modes de production précapitalistes*, Ed. de L'Université de Bruxelles, 1980, p. 27-28.

14. Về khái niệm thế tục hoá, xin xem Nguyễn Xuân Nghĩa: “*Tôn giáo và quá trình thế tục hoá*”, Tạp chí *Xã hội học*, 1996, số 1, tr. 8-14; và Nguyễn Kim Hiền: “*Một số nét đại cương về xã hội học tôn giáo ở Tây phương*”, Tạp chí *Nghiên cứu tôn giáo*, 2001, số 3, tr. 22 - 23.

15. P. Berger. *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, p. 107-108.

cấu, một số hình thức, tổ chức tôn giáo bị phê phán là không cần thiết, không thực sự là “tôn giáo” vì chúng nhằm tranh giành quyền lực trần thế. Nhưng những người chống lại xu hướng “duy thể tục” này cũng dựa trên cặp phạm trù bản chất và hiện tượng để lập luận ngược lại: cái bản chất chỉ tồn tại thông qua các biểu hiện. K. Dobbelaere và J. Lawers cho rằng nhà xã hội học nào khi cố gắng xác định bản chất của tôn giáo là đã chọn lựa một thể đứng và hai ông cũng nói rằng nghiên cứu bản chất của tôn giáo là một vấn đề triết học chứ không là trọng tâm của xã hội học⁽¹⁶⁾. Ban Biên tập Tạp chí *Dân tộc học Xô viết*, trong cuộc tranh luận về tôn giáo giữa S.A. Tokarev với I.R. Grigulevic và Kryvelev vào những năm 1979 - 1981 đã đi đến kết luận: các nhà triết học có bốn phạm nghiên cứu bản chất của tôn giáo như là một hình thái ý thức xã hội, các nhà lịch sử tôn giáo nghiên cứu sự phát triển lịch sử của các tín ngưỡng, các niềm tin tôn giáo và các nhà dân tộc học nghiên cứu sự vận hành đời thường của tôn giáo và các chức năng xã hội của chúng. Trong bối cảnh bài viết của Tokarev, chúng ta hiểu nhiệm vụ của các nhà dân tộc học rất gần gũi với các nhà xã hội học⁽¹⁷⁾.

Định nghĩa chức năng về tôn giáo cũng tiềm ẩn nhiều giả định hệ tư tưởng khi nghiên cứu quá trình thể tục hoá. Khi định nghĩa tôn giáo bằng chức năng xã hội của nó (thường là chức năng hội nhập xã hội), thì điều này hàm ý rất nhiều thứ có thể là tôn giáo khi chúng cũng thực hiện chức năng trên, nhưng đồng thời mọi thứ đều cũng có thể không còn là tôn giáo - lấy thí dụ một tổ chức tôn giáo khi không còn thực hiện chức năng chủ yếu của tôn giáo là hội nhập xã hội thì không còn được xem là thuộc về tôn giáo. Cũng

chính dựa trên quan điểm về chức năng của tôn giáo mà có chủ trương tách Giáo hội ra khỏi Nhà nước: mỗi cơ cấu thực hiện chức năng riêng của mình, tôn giáo chỉ thực hiện chức năng thoả mãn nhu cầu tinh thần cho quần chúng. Cũng trong lý thuyết chức năng tiềm ẩn lập luận: không có một cơ cấu, tổ chức nào cho mình độc quyền thoả mãn một chức năng nhất định, và do đó việc loại bỏ các tổ chức tôn giáo khỏi đời sống xã hội là điều có thể hiểu được. Lấy thí dụ cùng chức năng đào tạo nhân cách con người, thì có thể có nhiều định chế xã hội thực hiện được chức năng này chứ không riêng gì đây là chức năng của định chế tôn giáo.

Cũng theo quan điểm này, tôn giáo đáp ứng một nhu cầu cơ bản của con người, nó là một sự cần thiết thì nó là một bộ phận chủ yếu, không thể thiếu của xã hội. Nhưng những người chủ trương quá trình thể tục hoá cũng lập luận, tôn giáo vẫn thực hiện được chức năng của mình cho dù không có những tổ chức quyền lực trần thế. Do đó ngay trong chính các giáo hội, một số nhà thần học (ví như Gogarten) phê phán các giáo hội đã chạy theo những tổ chức quyền lực trần thế mà đánh mất chức năng chủ yếu của mình, do đó phê phán các cơ cấu giáo hội là để cứu vãn tôn giáo, đưa tôn giáo trở lại chức năng chính yếu của mình. Nhiều tôn giáo đã có chủ trương quay về nguồn trong ý nghĩa này.

Một hệ luận tư tưởng khác của những người đưa ra định nghĩa chức năng về tôn giáo là chỉ có những nhà nghiên cứu mới xác định tôn giáo nào còn có tư cách tôn giáo (qua việc thực hiện chức năng) và

16. K. Dobbelaere, J. Lawers. Bdd, tr. 546 - 549.

17. S.A. Tokarev. Bdd, tr. 97.

họ bỏ qua ý kiến, đánh giá của xã hội, của quần chúng về một tôn giáo nhất định.

Qua những trình bày trên, chúng ta có thể nhận thấy các định nghĩa về tôn giáo đều bao hàm các giả định hệ tư tưởng. Các giả định này đều có những hệ luận trong việc nghiên cứu tôn giáo nói chung và quá trình thế tục hóa của tôn giáo nói riêng. Dưới góc độ xã hội học tôn giáo, chúng ta thấy rằng bản chất, chức năng của tôn giáo là gì đều thay đổi, tùy thuộc những bối cảnh xã hội nhất định, tùy thuộc vị trí xã hội của những thành phần xã hội đưa ra những định nghĩa trên và tùy thuộc chính vị trí của tôn giáo trong xã hội tổng thể, vào những thời điểm nhất định. Nhà xã hội học tôn giáo khi nghiên cứu tôn giáo không thể tránh việc đưa ra những định nghĩa về tôn giáo như là một giả thiết làm việc, vấn đề là phải ý thức những bối cảnh xã hội của những định nghĩa này, những thành phần xã hội nào ủng hộ những quan điểm trên.

Hiện nay khi phải định nghĩa tôn giáo, một số nhà xã hội học không tập trung nêu lên bản chất của hiện tượng tôn giáo mà chỉ “*nêu lên những thành tố xã hội thích đáng của hiện tượng tôn giáo, có nghĩa là những yếu tố mà không có chúng*

ta không thể nói gì (một cách xã hội học) về cái tôn giáo; lối tiếp cận này có tính chất giản lược về mặt phương pháp luận, tuy nhiên nó là giai đoạn chủ yếu qua đó đối tượng được thiết kế như là một khái niệm có thể có một vị trí trong lập luận khoa học”⁽¹⁸⁾. Đây cũng là cách trình bày S. Acquaviva đã chọn lựa khi viết cuốn *Xã hội học tôn giáo*, ông chỉ nêu lên những chiều kích quan trọng nhất của tính tôn giáo⁽¹⁹⁾. Tôn giáo không còn được nghiên cứu trong thế tĩnh như một định chế xã hội mà được quan niệm như một trường trường tôn giáo (champ religieux)⁽²⁰⁾- xét như là một hệ thống những quan hệ xã hội nơi mà các tác nhân xã hội với vốn liếng riêng, những con chủ bài, những lợi ích và những viễn tượng riêng luôn trong thế giằng co, hợp tác hay đấu tranh./.

18. F. Houtart, A. Rousseau. *L' Eglise, force anti-révolutionnaire?* Ed. Ouvriere, Paris, 1973, p. 77-78.

19. S. Acquaviva, E. Pace. *Sociologie des religions*, Ed. du Cerf, Paris, 1992.

20. P. Bourdieu. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue française de Sociologie*, 1971, .3, p. 295-334.