

Tạp San Triết Đạo

Journal of Vietnamese Philosophy & Religion

CHỦ BIÊN

Editor-in-Chief: Peter Phan Đình Cho

PHỤ BIÊN

Associate Editor: Trần Văn Đoàn

ĐIỀU HÀNH

Managing Editor: Bùi Hữu Thư

ĐIỂM SÁCH

Book Review Editor: Bùi Như Mai

BAN BIÊN TẬP

Editorial Board:

Nguyễn Tự Cường (USA)

Nguyễn Thái Hợp (Italy) Võ Tá Đê (USA)

Vũ Kim Chính (Taiwan)

Tạp San Triết Đạo do nhà Xuất Bản Vietnam Press University ấn hành
xuân thu nhị kỳ vào tháng Tư và tháng Mười.

Mọi tác phẩm, sách để được điểm và thu tín xin gửi cho *Tòa Soạn Tạp San Triết Đạo*, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182. Các tác phẩm cần được đánh máy dòng đôi, và nếu có thể, xin một bản văn điện tử (tốt nhất là dùng Microsoft Word và fonts VNI) về điện chỉ: vientrietdao@yahoo.com

Các phiếu mua báo và gia hạn báo xin kèm theo chi phiếu bằng Mỹ Kim và gửi về *Tạp San Triết Đạo*, VIPR, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182.

Mọi thay đổi địa chỉ liên lạc xin thông báo cho *Tòa Soạn* ở địa chỉ trên.

Giá biểu mua báo hàng năm là 16 MK cho cá nhân; 18 MK cho quý vị ở Gia Nã Đại; 22 MK cho quý vị ở ngoài Bắc Mỹ; 25 MK cho các ân nhân và trường sở.

*Đọc và Cử Động cho **

TẬP SAN TRIẾT ĐẠO



** Xin xem danh sách quý vị đã đặt mua báo dài hạn ở trang 107-108*

Triết Đạo

Tập San xuất bản mỗi lục cá nguyệt của

Viện Triết Đạo

1074 Great Passage Boulevard, Great Falls, VA 22066,

Điện Thoại và FAX: (703) 281-7929,

Điện Thư (e-mail): vientrietdao@yahoo.com

In tại C.T. Printing & Graphics

10218 New Hampshire Avenue, Silver Spring, MD 20903

Copyright © 2001 by Vietnam University Press

Library of Congress ISSN: 1537-0332

Mọi trích đăng xin liên lạc với Nhà Xuất Bản

Vietnam University Press

1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182

Mục Lục

	<i>Trang</i>
1. Mục Lục	3
2. Lời Mở Đầu	4
3. From the Editor	6
4. Culture And Liturgy: Ancestor Veneration As A Test Case (<i>Văn Hóa và Phụng Vụ: Tôn Kính Tổ Tiên như Một Trường Hợp Thí Nghiệm</i>) <i>Peter E. Phan</i>	8
5. Nguyên Lý Sinh của Hiếu Đạo trong Đạo Thờ Kính Tổ Tiên (<i>The Principle of Filial Piety in Ancestor Worship</i>) <i>Trần Văn Đoàn</i>	40
6. Tôn kính Ông Bà Tổ Tiên giữa người Công Giáo (<i>The Veneration of Ancestors Among Catholics</i>) <i>Ô Tô Tá Đề</i>	60
7. Linh Đạo Của Việc Hiếu Nghĩa Trong Kitô Giáo (<i>Christian Spirituality of Filial Piety</i>) <i>Thérèse Phan Thanh Thùy</i>	97
8. Tin Tức về Viện Triết Đạo	111
(<i>News from the Institute of Philosophy and Religion</i>)	
9. Hình ảnh Đại Hội Triết Đạo Kỳ IV	122
(<i>Pictures of the Fourth VIPR Annual Seminar in DC and California</i>)	

*Các Tác Giả Trong Số Đây
(Contributors)*

*Peter C. Phan, Ph.D., S.F.D., D.D.
The Warren-Blanding Professor of
Religion and Culture, Department of Religion
and Religious Education,
The Catholic University of America,
Washington, D.C.*

*Trần Văn Đoàn, Ph.D.
Giáo Sư Triết Học
Đại Học Quốc Gia Đài Loan,
Đài Bắc, Đài Loan*

*Võ Tá Đê, Ph.D.
Giáo Sư Thần Học
Đại Học Catholic Theological Union, Chicago*

*Theresa Phan Thanh Thủy, L.H.C.
Giám Đốc Văn Phòng
Mục Vụ Á Châu-Thái Bình Dương
Giáo Phận San Bernadino, California*

Lời Mở Đầu

Đại Hội Triết Đạo Kỳ 4 do Viện Triết Đạo tổ chức tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ ở Hoa Thịnh Đốn vào các ngày 27-29 tháng 7, năm 2001, và tại Đền Thánh Đức Mẹ Dâng Con, Corona, California vào các ngày 3-5 tháng 8, 2001. Chủ đề của Đại Hội là Đạo Hiếu và Truyền Thống Tôn Kính hay Tôn Thờ Tổ Tiên của Việt Nam.

Đối với các nền văn hóa chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi Đạo Khổng như Trung Hoa, Việt Nam, Nhật Bản, và Đại Hàn, việc tưởng nhớ người quá cố, nhất là tổ tiên và các nhân vật trong chính giới đóng một vai trò trọng tâm trong đời sống hàng ngày. Đạo Hiếu, là cốt lõi của nguyên tắc xử thế của Khổng Tử, đòi hỏi con cái hết lòng chăm sóc cha mẹ khi họ còn sống, và tưởng nhớ đến họ khi họ qua đời. Việc tưởng nhớ như vậy không chỉ là một hành vi dân sự hay một nguyên tắc xử thế mà còn là một bổn phận tôn giáo sâu xa mà tất cả mọi người phải đảm nhận. Bổn phận này được thi hành qua nhiều phương thức khác nhau và trong nhiều dịp khác nhau, chính là bằng cách dâng cúng thức ăn, các cử chỉ tôn kính như bái qùy, vái lạy với các cây nhang trên tay, khấn nguyện, và trong những dịp đặc biệt như Tết Nguyên Đán, hôn lễ và tang lễ.

Tiếp thay, đối với những Kitô hữu Á Châu, việc thờ cúng người quá cố đã có một lịch sử đau thương lâu dài được mệnh danh là Cuộc Tranh Luận về Nghi Thức Trung Hoa. Từ thế kỷ 17 cho đến tiền bán thế kỷ 20, người Công Giáo bị tuyệt đối ngăn cấm không cho tham dự vào nghi thức thờ cúng người quá cố của Khổng Tử, vì được coi là mê tín dị đoan. Kết quả là người Công Giáo nhiều khi bị lên án là phản bội lại di sản văn hóa và tôn giáo của họ. Mãi đến năm 1939 người Công Giáo mới được phép chính thức thực hành việc thờ cúng này.

Tuy nhiên, ngay cả bây giờ, việc thờ cúng này vẫn có vẻ kỳ lạ đối với người Công Giáo, và vẫn chưa được sát nhập hoàn toàn vào đường lối chúng ta thờ phượng và cầu nguyện trong phụng vụ. Tình trạng này còn khó khăn hơn đối với những người Á Châu sống ở ngoại quốc. Về phương diện văn hóa và tôn giáo, đạo hiếu và thờ cúng tổ tiên không nhận được sự hỗ trợ cả trong gia đình lẫn ngoài xã hội để có thể triển nở. Các nhà lãnh đạo tôn giáo và dân sự cũng như các phụ huynh đang bị thách đố mạnh mẽ để tìm các phương cách tiếp tục và nuôi dưỡng truyền thống tôn giáo này.

Các bài viết được đăng trong số này của *Tập San Triết Đạo* là những bài thuyết trình trong hai đại hội nói trên. Các bài này nói về các khía cạnh khác nhau của sự tôn kính tổ tiên. Rất tiếc, vì khuôn khổ hạn hẹp của tờ báo, bài của Giáo Sư Bùi Hữu Thư nói về các khía cạnh giáo dục của đạo hiếu trong bối cảnh Hoa Kỳ phải được dời lại số sau. Xin mời quý độc giả đón đọc bài này trong số tới.

Viện Triết Đạo rất hân hạnh tổ chức được đại hội và giờ đây xuất bản các bài thuyết trình về chủ đề đạo hiếu và việc tôn kính tổ tiên. Chúng tôi hy vọng các bài này sẽ thúc đẩy những cuộc thảo luận có ý nghĩa về chủ đề quan trọng này.

Ban biên tập

From the Editor

The fourth Annual Conference of the Vietnamese Institute of Philosophy and Religion was held at the Catholic University of America in Washington, DC on July 27-29, 2001 and at the Sanctuary of Our Lady of the Presentation in Corona, CA on August 3-5, 2001. Its theme was filial piety and the Vietnamese tradition of the veneration or worship of ancestors.

For cultures heavily influenced by Confucianism such as those of China, Vietnam, Japan, and Korea, remembrance of the dead, particularly of one's ancestors and public figures, plays a central role in daily life. Filial piety, which is the core of Confucian ethics, demands that children take good care of their parents while they are alive, and to remember them after their death. Such remembrance is not merely a civil or ethical act but a deeply religious duty incumbent upon every person. This duty is carried out in various ways and on different occasions, principally by means of the offering of foods, gestures of veneration such as kowtows, deep bows with sticks of incense clasped between the hands, and prayers, and on special times such as the New Year, weddings, and funerals.

Unfortunately, for Asian Christians, this cult of the dead has had a long and painful history known as the Chinese Rites Controversy. From the seventeenth century to the early part of the twentieth century, Catholics were severely forbidden to participate in the cult of Confucius and of the dead, since it was judged to be superstitious. As a result, Catholics were of-

ten accused of betraying their cultural and religious heritage. Only in 1939 was this cult officially permitted to Catholics.

Even now, however, this cult still seems to strange to Catholics, and it has not been fully incorporated into the ways we worship and pray in the liturgy. The situation is made more problematic for Asians who live abroad. Culturally and religiously, filial piety and the cult of ancestors do not have the kind of support, both in the family and the society, that they need to flourish. Religious and civil leaders as well as parents are severely challenged to find ways to continue and promote this religious tradition.

The essays printed in this issue of *The Journal of Vietnamese Philosophy & Religion* are talks given at the two conferences mentioned above. They deal with various aspects of the veneration of ancestors. Unfortunately, because of limited space, the essay by Dr. Bui Huu Thu, which discusses the educational aspects of filial piety in the American context, has to be postponed to the next issue of the journal. Readers are kindly urged to peruse this important essay in due course.

The Vietnamese Institute of Philosophy and Religion is proud to have offered a conference and now the essays on the theme of filial piety and the veneration of ancestors. It is our hope that they will provoke a lively and informed discussion on this important theme.

The Editor



*Đại Hội Triết Đạo Kỳ 4 tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ, 27-29/7/2001
The Fourth VIPR Annual Seminar at Catholic University,
Washington DC*

CULTURE AND LITURGY: ANCESTOR VENERATION AS A TEST CASE

Peter E. Phan

The Catholic University of America

There is little doubt that by any measure “inculturation” is taking the lion’s share of the efforts of the Church and theology, at least in Asia. And one of the areas where inculturation is strongly urged is liturgy and worship. Furthermore, in countries and cultures permeated by Confucianism, such as China, Japan, Korea and Vietnam, ancestor veneration (or ancestor worship or the cult of ancestors) has been and continues to be a vexing and contentious issue, with immense ramifications for evangelization and Church life, as the so-called “Chinese Rites Controversy” has made painfully clear.

In this essay I will first sketch the history of the Chinese Rites Controversy as the background against which to approach the problem of liturgical inculturation in Asia. The focus is not on the complex and lengthy historical development of the controversy but on the theological issues that underlie it. Secondly, I will outline some of these theological problems. Thirdly, I will present a particular case of liturgical inculturation of ancestor veneration, namely, that of Vietnam. In light of the Chinese Rites Controversy and the Vietnamese liturgical experiment I will conclude with some general guidelines on how liturgical inculturation should be implemented today.

THE CHINESE RITES CONTROVERSY: THE HISTORICAL CONTEXT

Early missionaries to China in the sixteenth century, during the Ming dynasty (1368-1643), faced three distinct though related issues: how to translate Christian terms, especially “God” into Chinese¹; whether the liturgy should be conducted in the vernacular²; and whether to allow certain rituals and ceremonies widely practiced, in particular the veneration of Confucius and the ancestors.³ While each of these issues had its own complicated history and constitutes

a fascinating theme for inculturation by itself, in this essay I will focus on the third, and more narrowly, only on its second element, that is, the veneration of ancestors, since it is the only remaining issue that poses serious challenges to liturgical inculturation.⁴ How the cult of Confucius was perceived by missionaries can be gathered from the six questions posed to the Holy Office; see *101 Roman Documents*, 10-14. The fundamental question for Rome was whether the sacrifice offered and the honors paid to Confucius had a religious character and hence were “tainted with superstition,” or were simply a “civil and political rite.”

Before examining how Christian missionaries viewed the Chinese practice of the veneration of ancestors, it would be useful to give a brief description of its main rituals which of course vary widely according to time and place.⁵ As soon as a person dies, after the usual acts of preparation of the corpse for burial, a piece of paper or white cloth which bears the name of the deceased is placed in front of the coffin and is carried to the cemetery. After burial, the piece of paper or cloth is brought home and placed on the family altar to receive prayers and acts of piety from family members. Eventually it is replaced by a piece of wood, called “spirit tablet.” On its front, the name, family status, and societal rank of the deceased are written, and on its back, the date of his or her birth and death. Since this tablet is thought to somehow represent the deceased, or something in which the soul of the deceased is believed to reside, characters such as *shen wei* or *ling wei* or *shen zu* (the seat of the spirit) are inscribed on it. In front of this tablet various ceremonies such as the burning of incense and the kowtow are performed. On the anniversary of the deceased’s death, on the first and fifteenth days of the month of the lunar calendar, and on other solemn festivities such as wedding and New Year, family members gather to perform acts of veneration such as the kowtow (bowing until the forehead touches the ground), burn incense and paper money, make offerings of food and drink (which will be eaten later in a banquet). At the heart of all these ancestral rites lies *hsiao* (filial piety), the most important virtue in Confucian ethics, by which a person lives out his or her *wu lun* (five relationships) – ruler and subject, parent and child, husband and wife, older and younger siblings, and friend and friend.⁶

It is well known that the early Jesuit missionaries to China, in accordance with Alessandro Valignano’s accommodationist policy⁷, were open to accepting the veneration of ancestors as well as the cult of Confucius as legitimate, except when any of these rites seemed to imply su-

perstition. For example, with regard to ancestor worship, Matteo Ricci, who worked in China from 1582 until his death in 1610, wrote in his memoir:

The most solemn thing among the *litterati* and in use from the king down to the very least being is the offering they annually make to the dead at certain times of the year of meat, fruit, perfumes, and pieces of silk cloth – paper among the poorest – and incense. And in this act they make the fulfilment of their duty to their relatives, namely, “to serve them in death as though they were alive.” Nor do they think in this matter that the dead will come to eat the things mentioned or that they might need them; but they say they do this because they know of no other way to show their love and grateful spirit toward them [the dead]. And some of them told us that this ceremony was begun more for the living than for the dead, that is, to teach children and the ignorant ones to honor and serve their living relatives, since they [the children] see serious people doing the offices for the relatives after their deaths that they were wont to do to them when they [the relatives] were alive. And since they do not recognize any divinity in these dead ones, nor do they ask or hope for anything from them, all this stands outside of idolatry, and also one can say there is probably no superstition, although it will be better for the souls of these dead ones, if they are Christians, to change this into almsgiving to the poor.⁸

In 1585 Pope Gregory XIII gave the Jesuits the exclusive right to work in China and Japan, but this restriction was later lifted by Popes Paul V and Urban VIII. As the result, the Dominicans and Franciscans from the Philippines entered China in 1630s.⁹ They were joined by the Augustinians in 1680 and the members of the *Missions Étrangères de Paris* (the Paris Foreign Mission Society) in 1684. These new arrivals, who adopted a missionary method different from that of the Jesuits,¹⁰ found the Jesuits’ accommodationist policies objectionable, and one of them, the Dominican Juan Bautista de Morales, who came in China in 1633 and left in 1638, presented “Seventeen Questions” to the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (Propaganda Fide) in 1643, attacking the Jesuits’ practices.¹¹ In 1645, on the basis of Morales’s presentation and with Pope Innocent X’s approval, Propaganda Fide condemned the Chinese Rites.

Believing that the condemnation was influenced by Morales's inaccurate portrayal of the Chinese Rites as having a religious nature, the Jesuits responded by dispatching one of his own, Martino Martini, to Rome in 1651 to plead their case before Propaganda Fide. As the result of Martini's presentation, in 1656 the Holy Office, to which Martini's "Four Questions" had been sent for examination, published, with Pope Alexander VII's approval, a rescript in favor of the Jesuits on the ground that the Chinese Rites were "merely civil and political."¹²

Meanwhile in China persecutions broke out against the Christians, and in 1665 most missionaries were exiled to Canton and put in detention there. Of those detained nineteen were Jesuits, three were Dominicans, and one was a Franciscan. Taking advantage of their time together they held a conference ("The Canton Conferences") on the missionary strategies to be adopted in China. At the end of these conferences, which lasted for forty days and ended on January 26, 1668, they issued forty-two articles, the forty-first of which recommended that Pope Alexander VII's rescript permitting the practice of the veneration of Confucius and the ancestors be followed unconditionally (*omnino*).¹³ These articles were discussed, amended, and voted upon. The Dominican Domingo Fernandez Navarette, who approved the articles, later changed his mind upon his escape and return to Spain and wrote a book attacking the Jesuits' position regarding the rites. Asked by Juan Polanco, O.P., a delegate of the Dominicans from the Philippines, whether its rescript of 1656 had annulled the 1645 decision of Propaganda Fide regarding the Chinese rites, the Holy Office replied in 1669, with Pope Clement IX's approval, that both decrees had to be observed "according to the questions, circumstances, and everything set down in them."¹⁴

Back in China, a momentous and tragic turning point in the Chinese Rites Controversy occurred in 1693 when Monsignor Charles Maigrot, a member of the Paris Foreign Mission Society and Apostolic Vicar of Fukien (later bishop of Conon), issued a "mandatum" or "edictum" containing seven points which condemned and forbade, inter alia, the cult of Confucius and ancestral rites which he declared "tarnished with superstition."¹⁵ Maigrot's mandatum created a furor of opposition, especially among the Jesuits. Four of them in Peking presented to Emperor K'ang Hsi a statement on the meaning of the cult of Confucius and the ancestors which they said is only "a means of showing sincere affection for members of the family and thankful devotion to ancestors of the

clan” and asked for his authoritative opinion. The emperor confirmed the correctness of their interpretation in a rescript on November 30, 1700.

Meanwhile in Rome Maigrot’s mandatum re-opened the whole question of the Chinese rites since he had charged that Pope Alexander VII was misled by Martini’s presentation in adopting a favorable stance toward the Chinese rites. In 1704 Pope Clement XI issued a decree confirming Maigrot’s condemnation of the Chinese rites, but wanted it to be kept secret until its promulgation in China by his newly appointed *legatus a latere*, Carlo Tommaso Maillard de Tournon, after his arrival to the country.¹⁶

De Tournon’s mission was an unmitigated disaster. After three fruitless audiences with K’ang Hsi in Peking, he left for Nanking.¹⁷ Meanwhile the emperor examined Maigrot on his knowledge of the Chinese classics and the Chinese language, and finding it woefully inadequate, issued an edict on December 21, 1706 banishing him from the country. Furthermore, he required that only those missionaries could remain in China who had been granted the *p’iao*, that is, the certificate by which they promised to follow the practices of Matteo Ricci and to remain in China all their lives. Apprized of this imperial requirement, de Tournon published in 1707 a decree in which he instructed missionaries on how to answer the emperor’s questions, and anticipating Pope Clement XI’s still-to-be proclaimed 1704 decree, forbade the veneration of ancestors and Confucius and the use of the spirit tablets.¹⁸

The strongest condemnation of the Chinese rites came at the hand of the same pope with the Apostolic Constitution *Ex illa die* (March 19, 1715), confirming de Tournon’s position.¹⁹ To add force to his rulings, Clement XI attached the penalty of excommunication *latae sententiae* to their violations and required missionaries to take an oath on the Bible that they would observe his instructions “exactly, absolutely and inviolably ... without any evasion.” The new decree, promulgated in Peking on November 5, 1716 by the vicar general Charles Castorano, met with much opposition. The emperor ordered Castorano to go to Canton, where the decree was circulating, to retrieve all the copies of *Ex illa die* and send them back to the pope.

In another attempt to enforce his decree Pope Clement XI sent Charles Ambrose Mezzabarba as his apostolic legate to China. In his

audience with K'ang Hsi the legate told the emperor that he was authorized to grant certain permissions regarding the rites and that he was prepared to relate to the pope the emperor's thinking on the matter. It was in Macao on November 4, 1721 that Mezzabarba issued a pastoral letter in which he granted the infamous "Eight Permissions" regarding the Chinese rites, even though he prefaced his letter by saying that he did not intend to suspend *Ex illa die* or permit what had been prohibited by it.²⁰ However, despite Mezzabarba's protestations to the contrary, his "permissions" did seem to go against the pope's decree, and therefore caused much confusion. Whereas François Saraceni, vicar apostolic of Shansi and Shensi, prohibited the use of the "Eight Permissions," François de la Purification, bishop of Peking, allowed them in his two pastoral letters of 1733. Pope Clement XII had to write a letter in 1735 in which he declared that the two letters of the bishop of Peking "are and forever be wholly and absolutely null and void and invalid and of utterly no force or importance."

The final and most forceful condemnation of the Chinese rites occurred on July 11, 1742 with Pope Benedict XIV's Apostolic Constitution *Ex quo singulari*. The document reviewed the history of the Chinese Rites Controversy from its beginning in 1645 and quoted in full the various papal statements against the Chinese Rites; reiterated the rejection of Mezzabarba's "Eight Permissions" as "null, void, invalid, and completely futile and ineffective"; ordered *Ex illa die* to be observed "exactly, integrally, absolutely, inviolably, and strictly" under pain of automatic excommunication reserved to the pope; expanded the formula of the oath against the Chinese rites; and continued *Ex illa die*'s prohibition of further discussions of the issue, again under pain of automatic excommunication.²¹

Benedict XIV wanted to settle the Chinese rites controversy once and for all with his Constitution which he proclaimed to "remain in force, all of it for all time to come." Unfortunately, political events, some two hundred years later, ironically not in China but in Japan, forced the reconsideration of the Chinese rites and led the Church to adopt a more flexible stance. On May 5, 1932, some students from the Jesuit Sophia University refused to bow to the famous Yasukuni Shrine where the Japanese war dead were honored. When Jean Alexis Chambon, archbishop of Tokyo, inquired from the Ministry of Education about the meaning of the bow required of visitors to the Shinto shrine, he was informed that the bow "has no other purpose than that of mani-

festing the sentiment of patriotism and loyalty.”²² A year later, Edward Mooney, the Apostolic Delegate to Japan, issued a statement allowing Japanese Catholics to perform such a bow.

At about the same time, in the state of Manchukuo, which the Japanese Kwantung army had established in Manchuria, an attempt was made to make use of Confucianism, called the *Wangtao* [the Way of the Benevolent Ruler] as a tool to unify the people. As a consequence, Manchurian Catholics were required to render homage to Confucius at the local shrine. Bishop Augustin Ernest Gaspais, in the footsteps of Archbishop Chambon, asked the Manchurian government to clarify the meaning of this act of veneration. He was advised that “the ceremonies in honor of Confucius have as their sole objective the exterior manifestation of the veneration one has for him, but they do not have at all any religious character.”²³

As the result of these governmental declarations on the non-religious character of the cult of Confucius and the veneration of ancestors, Propaganda Fide issued on December 8, 1939, with Pope Pius XII’s approval, the instruction *Plane compertum est* in which it is said that (1) it is lawful for Catholics to participate in public honors paid to Confucius; (2) the image or name tablet of Confucius may be placed in Catholic schools and saluted by a head bow; (3) if Catholics are required to assist at public functions that appear to be superstitious, they should maintain a passive attitude; and (4) bows of heads and other marks of respect in front of the deceased or their images or name tablets are lawful and honorable. In addition, the requirement of the oath was abolished.²⁴

With this document of Propaganda Fide, which the historian of the Chinese Rites Controversy, Francis A. Rouleau, S.J., called the “Liberating Decree” for China, a painful and lengthy chapter of the history of the Church in Asia came to an end. The instruction brought an immense relief to missionaries to Asia by abolishing the requirement of the oath and removed a serious obstacle to the conversion of many Asians, in particular the educated class, by permitting, under certain conditions, the cult of Confucius and especially the veneration of ancestors. Nevertheless, in spite of its short-term missionary gains, it left many theological issues unresolved which are of great consequence for the project of liturgical inculturation. It would be therefore useful to examine the theological issues underlying the Chinese Rites Controversy as well as the doctrinal problems involved in the veneration of ances-

tors.

THE CHINESE RITES CONTROVERSY: INCULTURATION AND THEOLOGICAL ISSUES

There is no doubt that extra-theological factors, such as the rivalries among religious orders (i.e., the Jesuits on the one hand and the Mendicant Friars and the Paris Foreign Mission Society on the other), personality conflicts, cultural chauvinism, misguided patriotism, the complications of the *padroado* system (i.e., between the Portuguese crown and the Holy See), the misunderstandings between Emperor K'ang Hsi and the Roman representatives, and even the competition between the Holy Office and Propaganda Fide have all played a role in the Chinese Rites Controversy. Nevertheless, from the writings of the people involved in the dispute, it is clear that theological considerations also loomed large in the decision to accept or condemn the Chinese rites. Indeed, the basic and often repeated argument of those opposed to the Chinese rites was that they were "tainted by superstition," whereas those who argued for their toleration justified their position on the ground that these rites were not religious but "merely civil and political." Even *Plane comper-tum est*, which allowed Asian Catholics to participate in the cult of Confucius and the veneration of ancestors, did so only because these rituals, "although in earlier times they were tied in with pagan rites, now that customs and minds have changed with the flow of the centuries, merely preserve civil expression of devotion toward ancestors, or of patriotism, or of respect for fellow countrymen."²⁵

1. Leaving aside for the moment the question of whether ancestor veneration is "merely civil and political," to which I will come back below, clearly the most important theological issue for those opposed to the Chinese Rites was the nature of non-Christian religions. For them ancestor veneration was to be rejected because they formed an essential part of Chinese religions which could not be anything but paganism, superstition, and idolatry, words frequently used in Roman documents to describe the Chinese rites. Even Matteo Ricci, who had a deep respect for the Chinese culture, had reservations about the veneration of ancestors. As is clear from the passage of his diary quoted above, for Ricci the cult of ancestors was legitimate only because it was for the descendants simply "a way to show their love and grateful spirit" to their ancestors, because the rite was meant more for the sake of the survivors than for the dead, that is, "to teach the children and the ignorant

to honor and serve their relatives,” and because “there is probably (*forse*) no superstition.” For Christians, Ricci recommended that the veneration of ancestors be replaced by almsgiving to the poor. In other words, despite his acceptance of the veneration of ancestors, Ricci did not recognize its intrinsic value as a religious practice.

My point here is not to find fault with Ricci’s or any other seventeenth-century missionary’s theology of religions.²⁶ Indeed, such a theology already represented a commendable openness toward non-Christian religions.²⁷ Rather, my purpose is at once to point out that the rejection, total or partial, of the Chinese Rites in the seventeenth century was undergirded by a negative view of non-Christian religions and to argue that a genuine liturgical inculturation is not possible unless such a theology of religions is abandoned. It is common knowledge that there has been a Copernican revolution from the seventeenth-century pessimistic theology of religions to Vatican II’s positive appreciation of and commitment to “acknowledge, preserve, and promote the spiritual and moral goods” found among the “teachings, rules of life, and sacred ceremonies” of other religions.²⁸ It was precisely the emergence of this positive theology of religions during the waning years of Pius XI’s pontificate and especially at the beginning of Pius XII’s that the reversal of the longstanding rejection of the Chinese Rites was made possible.²⁹

2. Inculturation as a theological and liturgical project was also made possible by a new pneumatology which, in accord with this positive theology of religions, sees the divine Spirit present and active not only in individuals but also in collective realities such as cultures and religions. John Paul II affirms this kind of presence of the Holy Spirit when he says: “The Spirit’s presence and activity affect not only individuals but also society and history, peoples, cultures and religions. Indeed, the Spirit is at the origin of the noble ideals and undertakings which benefit humanity on its journey through history.”³⁰ In light of this pneumatology, the primary goal of mission is no longer seen as saving individuals, which was the dominating preoccupation of past missionary efforts. With Vatican II’s recognition that salvation is possible outside the visible confines of the Church,³¹ mission is now focused on the reign of God which Jesus inaugurated in the power of the Holy Spirit. Mission is carried out in activities such as proclamation, witness, worship, inculturation, liberation, and interreligious dialogue.³² By means of this complex of activities, what is sought is not merely an external adaptation of Christianity to the local cultures but, in the words of John Paul

II, “the intimate transformation of authentic cultural values through their integration in Christianity and the insertion of Christianity in the various human cultures.”³³

3. In addition to the questions of the salvific value of non-Christian religions and the active presence of the Holy Spirit in cultures, another theological issue underlying the Chinese Rites Controversy is Christology, and more specifically, the role of Christ as the unique and universal savior, even though it was not framed in these precise terms during the dispute. This issue was indirectly broached by Juan Bautista de Morales when he raised the question of whether the Chinese word *sheng* [holy], which Christian missionaries used to refer to the Trinity, Christ, Mary, and the saints, may be used of Confucius.³⁴ It was also implied in the question of whether Catholics are permitted to take part in the cult of Confucius. At stake is the issue of whether the role of Christ as the unique and universal savior excludes the role of other religious founders as mediators of salvation and other religions as ways to God.

This question has been dealt with in contemporary theology under the rubrics of exclusivism, inclusivism, and pluralism, and of ecclesiocentrism, Christocentrism, theocentrism, and regnocentrism.³⁵ The challenge here is to find a coherent way to hold together the Christian claim that Jesus is the unique and universal savior and the recognition that various religions “reflect a ray of that Truth which enlightens all human beings,”³⁶ between God’s particular self-revelation in Jesus and God’s general self-revelation in non-Christian religions. The question is whether it is possible to affirm with Jacques Dupuis that there is “a convergence between the religious traditions and the mystery of Jesus Christ, as representing various, though not equal, paths along which, through history, God has sought and continues to seek human beings in his Word and Spirit.”³⁷ Clearly, on the positive answer to this question depends the possibility of incorporating into Christian liturgy the sacred texts, prayers, and rituals of non-Christian religions.

4. From the ecclesiastical point of view, during the Chinese Rites Controversy the relationship between Rome and the Churches in China was often put to the test, or to put it in terms of contemporary ecclesiology, the nature of the Church as *communio ecclesiarum* hang in the balance. This was evident in the activities of the two papal legates Carlo Tommaso Maillard de Tournon and Carlo Ambrogio Mezzabarba and

the various decrees by which Pope Clement XII and Benedict XIV annulled the pastoral policies of François de la Purification, the bishop of Peking. It was extremely unfortunate that the Roman authorities made decisions regarding the Chinese Rites without a serious consultation with the Chinese Churches and the Chinese Christian themselves.

It is widely admitted today that no real inculturation is possible without a certain autonomy of the local Churches. Even Propagande Fide recognized the wisdom of leaving the matter of giving rules and norms of behavior regarding permitted or forbidden ceremonies in ancestor worship to the local bishops and to the conscience of priests and the laity.³⁸ During the Special Assembly for Asia of the Synod of Bishops in Rome (April 19-May 14, 1998), many Asian bishops demanded a legitimate autonomy for the local Churches, especially in matters of liturgical inculturation.³⁹ Pope John Paul II himself has pointed out that “inculturation must involve the whole people of God, and not just a few experts, since the people reflect the authentic *sensus fidei* which must never be lost sight of.... It must be an expression of the community’s life, one which must mature within the community itself, and not be exclusively the result of erudite research.”⁴⁰ A healthy communion ecclesiology, in which the local churches function in proper autonomy, is then a necessary presupposition for inculturation.⁴¹

5. For the possibility of the liturgical inculturation of ancestor worship, the question of its nature must be revisited. As has been shown above, the Jesuits considered the practice of ancestor worship theologically acceptable because in their view, it was not religious but “merely civil and political.”⁴² It was this precise understanding, encapsulated in that terse phrase or its equivalents, and officially confirmed by the Japanese Ministry of Education and the government of Manchukuo in 1932 (and already by Emperor K’ang Hsi in 1700!), that allowed Propaganda Fide to reverse the Church’s three-century long condemnation of the Chinese Rites. On the other hand, the Mendicant Friars and the members of the Paris Mission Society saw in the rituals of ancestor worship nothing but rank superstition and therefore to be forbidden because they were, in their view, of a religious nature.⁴³

Various explanations have been given for this discrepancy in the evaluations of the Chinese Rites, the likely one being that the Jesuits were explaining the veneration of ancestors (and the cult of Confucius) from the perspective of the (mostly rationalistic and atheistic) literati,

whereas the Mendicant Friars and the French missionaries were describing the rituals as practiced by the common people among whom they worked. Be that as it may, there is little doubt, at least with regard to ancestor worship, that it is a deeply religious act, indeed the most religious act in the everyday life of the followers of indigenous religions in Southeast Asia. This point was well understood by Alexandre de Rhodes (1593-1660), a seventeenth-century Jesuit missionary to Vietnam.⁴⁴ It was confirmed by Léopold Cadière (1869-1955), a member of the Paris Mission Society and a missionary to Vietnam for more fifty years: "It is impossible to hold that the Vietnamese, at this moment in time, do not believe in the survival and real presence of the ancestors in the tablets, that they do not attribute supernatural powers to these ancestors, and that, therefore, the cult they render to them is not, properly speaking, a religion. Such a theory is in total contradiction with what can be seen every single day in Vietnam For the immense majority of the Vietnamese, the ancestors continue to be part of the family and the cult rendered to them is clearly religious."⁴⁵

Given the undeniably religious nature of ancestor worship, its liturgical inculturation can no longer be legitimated on the basis of its alleged "merely civil and political" character. Such a view, while making things easier for theologians and liturgists, empties the rituals of ancestor veneration of their deepest meanings and transforming power. Rather, with its religious nature frankly recognized, it is possible to appeal to the doctrine of communion of saints and enlarge it in such a way that the ancestors can find their appropriate place in this communion and receive due veneration. Of great relevance to this project is Elizabeth Johnson's development of the notion of *communio sanctorum* as composed of *all* people, some of whom are paradigmatic figures, working out of holiness through creative fidelity in ordinary time, in relation with those who have preceded them into eternal life and now accessible to them through memory and hope, and in solidarity with the whole community of the natural world.⁴⁶

6. Finally, of great importance for the liturgical inculturation of the cult of ancestors is a renewed theology of popular devotions or better popular religiosity or popular Catholicism that goes beyond the inadequate concept of *pia exercitia*.⁴⁷ Popular religion is neither mere superstitious practices (the elitist interpretation) nor the false consciousness imposed upon the proletariat by the ruling class (the Marxist interpretation). Nor is popular religion the genuine religion that has been skewed by official religion and now resides in the poor and simple folk (the ro-

manticist interpretation). Nor is it the residue of the previous, pre-Christian religion that now survives in a transformed and purified state in Christianity (the remnant interpretation). Nor, finally, is it an articulation of the social-psychological needs of individuals in their interaction with the cosmic, social and political patterns of the environment (the social-psychological interpretation).⁴⁸

Rather, it must be recognized that every culture has its own religious symbolization that takes place in two parallel forms, i.e., popular religion and organized world religions, each with its own official liturgy and worship. Both popular religion and official religion are distinct symbolizations of the liturgy of life; the one should not be identified with the other, or replaced by the other, or reduced to the other, with the official liturgy deemed superior to popular religiosity. At any rate, without a robust theology of popular religiosity, the veneration of ancestor will be doomed to remain on the margins of liturgical worship.⁴⁹

VENERATION OF ANCESTORS: A VIETNAMESE EXPERIMENTATION

As is well known, Vietnam, along with Korea and Japan, has heavily been influenced by China, especially its Confucian culture. This influence is most visible in certain funerary rites and especially in the cult of ancestors.⁵⁰ Needless to say, the Chinese Rites Controversy and the Roman position regarding ancestor worship affected Vietnamese Catholicism as well, profoundly and extensively, even until today. Indeed, many if not most of the questions raised to Propaganda Fide between 1742 and 1939 about the permissibility of certain rites connected with ancestor worship came from the apostolic vicars of Tonkin and Cochinchina, as Vietnam was known to the West in the seventeenth century.⁵¹

Curiously, though Propaganda Fide's *Plane compertum est* was issued in 1939, it was not until 1964 that the Vietnamese hierarchy, somewhat unnecessarily, applied for its application to Vietnam. The request was approved on October 2, 1964.⁵² On June 14, 1964 the Vietnamese bishops in a communication entitled "The Veneration of Ancestors, National Heroes, and War Dead" spelled out the concrete norms to apply Propaganda Fide's instruction. In general, the bishops distinguished three kinds of acts, attitudes, and rituals: those that are clearly secular, patriotic, and social expressions of piety toward the ancestors, national heroes, and war dead; those that are clearly religious in nature

and contrary to Catholic belief, smack of superstition, and are performed in places reserved for worship; and those that are of an ambiguous nature. The first kinds are not only permissible but are to be encouraged and promoted; the second are prohibited; and the third need to be examined according to the common local opinion: if they are generally thought to be of a non-religious nature, they are permissible. If doubt concerning their nature persists, it is permissible to act according to one's conscience. If possible, explanations of one's intention should be given with due tact, or one can participate in a passive manner.⁵³

On April 12, 1974 the Vietnamese bishops issued another communication in which they specified a list of activities, attitudes, and rituals deemed permissible:

1. An ancestral altar dedicated to the veneration of the ancestors may be placed under the altar dedicated to God, provided that nothing smacking of superstition such as the "white soul" [the white cloth representing the dead] is placed there.

2. Burning incense and lighting candles on the ancestral altar, and prostrating with joined hands in front of the altar or the repository of the ancestors are gestures of filial piety and veneration, hence permissible.

3. On death anniversaries it is permissible to present the dead person with "offerings of commemorative cult" according to local customs, provided that one eliminates things smacking of superstition such as burning paper money. It is also recommended that the offerings be reduced or changed to express more clearly their true meaning of respect and gratitude to the ancestors, for instance, flowers, fruits, incense, and lights.

4. During the marriage rites, the bride and groom are permitted to perform the "ceremony of veneration toward the ancestors" in front of the ancestral altar or the repository of the ancestors. These rituals are expressions of gratitude toward, recognition of, and self-presentation to the ancestors.

5. During the funerary rites, it is permissible to perform prostrations with joined hands before the corpse as well as to hold burning incense sticks in joined hands according to local customs, as a way to express veneration for the dead person, just as the Church permits the use of

candles, incense, and inclination before the corpse.

6. It is permissible to participate in the ceremonies venerating the “lord of the place,” who is usually called the “titulary genius,” in the village community building, to express gratitude toward those whose history shows have earned the gratitude of the people, or the benefactors of the village, and not to express a superstitious belief in evil spirits and harmful ghosts.”⁵⁴

In addition to the permission of these rituals of ancestor veneration outside of the liturgy, the Vietnamese bishops have introduced two properly *liturgical* innovations.⁵⁵ The first is an expansion of the prayer for the dead in the Eucharistic Prayer of the Mass. In the second Eucharistic Prayer, instead of the simple formula “Remember our brothers and sisters who have gone to their rest in the hope of rising again,” the Vietnamese memento of the dead reads: “Remember also the faithful, our brothers and sisters, who rest in peace in the expectation of the resurrection, and the dead who can only trust in your mercy. Remember in particular *our ancestors*, our parents and our friends who have left this world”⁵⁶ Obviously, the explicit mention of “ancestors” is an attempt at inculturating ancestor veneration into the liturgy, with significant theological implications which will be detailed below.

The second liturgical innovation is the Masses for the celebration of the lunar New Year or *Tet*. For the Vietnamese *Tet* is the most important cultural and religious feast, the equivalent of New Year, Independence Day, Thanksgiving, and Christmas rolled into one.⁵⁷ It symbolizes the total renewal of all things. All debts should be paid, all bad feelings set aside, and everything should be clean and new. On New Year’s Eve, especially at midnight (*giao thua*), there are various rituals to perform, the main of which is to “welcome the ancestors” (*ruoc ong ba*) to the home. Culturally, *Tet* is the celebration of the family: all members of the family are supposed to return to the ancestral home to show gratitude to their ancestors and to renew the family bond. Religiously, it is the occasion for the most solemn celebration of the cult of ancestors. Members of the family gather before the ancestral altar with the pictures of the dead ancestors displayed on it, make deep bows, burn incense, make offerings, and pray for their protection. Catholics say their prayers in front of the altar.

Tet is celebrated for at least three days: the first is reserved for the

cult of ancestors and the living parents, the second for near relatives, and the third for the dead. Alexandre de Rhodes had already attempted to Christianize *Tet* by suggesting that its three days be dedicated to the Trinity: “The first day in memory of the benefits of creation and conservation, which is dedicated to God the Father; the second in thanksgiving for the inestimable benefit of redemption, which is dedicated to God the Son; and the third in humble gratitude to the Holy Spirit for the grace of being called to be a Christian.”⁵⁸ In the seventeenth century and until even as recently as the twentieth, as long as the monarchy lasted, on the first day of the year the emperor offered in the name of the nation the *Nam Giao* [south gate] sacrifice to Heaven, which de Rhodes interpreted as a “sacrifice offered to the heavenly King.”⁵⁹

Given the central position of *Tet*, it is not surprising that the Vietnamese bishops have undertaken to solemnize it with eucharistic celebrations. Five Mass formulas have been composed to express the various meanings of *Tet* and are now in use: the first for the end of the year in to give thanks and ask for forgiveness; the second for New Year’s Eve to celebrate the passage into the new year (*giao thua*); the third for the first day of the new year to praise God and to ask for peace and prosperity; the fourth for the second day to pray for ancestors, grandparents and parents; and the fifth for the third day to pray for the sanctification of labor.⁶⁰

For our present purpose the fourth formula is of special interest. Here are some of its significant prayers:

Collect: Father of mercies, you have commanded us to practice filial piety. Today, on New Year’s Day, we have gathered to honor the memory of our ancestors, grandparents and parents. Deign to reward abundantly those who have brought us into this world, nurtured us, and educated us. Help us live in conformity with our duties toward them

Prayer over the Gifts: Lord, accept our offerings and bestow your graces abundantly upon our ancestors, grandparents and parents, so that we may in our turn inherit their blessings

Preface: As we look at things in the universe, we clearly see that every being has an origin and principle: birds have their nests, water its source, and the human person coming into this world has a father and mother. Moreover, thanks to your revelation, Father, we recognize that you are the creator of all things that exist and that you are our Father. You have given life to our ancestors, grandparents and parents so

that they may transmit it to us. You have also filled them with good things so we may inherit them by knowing you, adoring you, and serving you

The inclusion of the veneration of ancestors into the Mass, and especially the mention of the term “ancestor” in the Eucharistic Prayer, mark a monumental step in liturgical inculturation in Vietnam. We have traveled a long way from the days of the Chinese Rites Controversy. Theologically, it is important, at least for two reasons. First, in mentioning the ancestors explicitly in the Eucharistic Prayer and in praying for them, the Vietnamese text does not distinguish between Christian ancestors and non-Christian ones (among Vietnamese Christians attending Mass there are many whose ancestors did not receive baptism). In the cult of ancestors, the ancestors are venerated not because they have been saved or were holy but simply because they are ancestors. Simply in virtue of the physical bond with their descendants, the ancestors are bound to protect them, and the descendants to honor them. Furthermore, in describing the cult of ancestors, many Vietnamese bishops have used not only the word *to tien* [forebears] but also *thanh hien* [saint and sage] to refer to those who should receive this cult. Of course, they do not mean to say that these are “saints” in the Christian sense of being officially canonized, but clearly the old objection that the word “saint” should not be used of people like Confucius no longer holds, and of course there is no suggestion that the non-Christian ancestors have been damned simply because they were not Christian.

Secondly, there is in the prayers cited above an affirmation that somehow the ancestors act as mediators of the blessings and graces that their descendants receive from God. The descendants are said to “inherit” them from their ancestors. Of course, in these prayers the ancestors are not directly asked to “intercede” God for their descendants, since these prayers are not addressed to them, in contrast to those said in front of the ancestral altar at home. Theologically, of course, there can be no objection to ask someone, dead or alive, canonized or not, to intercede for oneself or others before God. The old objection that the cult of ancestors, in so far as they are invoked in prayer, is superstitious is a red herring, since no Asian who practices this cult believes that the ancestors are divine, in the strict sense of this term.

From the liturgical experimentation of the Vietnamese Church it is obvious that the Church in Southeast Asia has moved a long way from

Benedict XIV's *Ex quo singulari* and even from Propaganda Fide's *Plane compertum est*, thanks to the recent theological developments in the six areas mentioned above. However, there is still a long way to go. To guide this further work of liturgical inculturation I will conclude by highlighting certain principles and some of the lessons that can be derived from the Chinese Rites Controversy.

1. Liturgical inculturation is never a simple matter of appropriating rituals, sacred texts, and religious symbols of non-Christian religions for Christian use. These elements cannot be uprooted from the religious soil in which they grow and by which they are nurtured in order to be grafted onto Christian worship. In so "baptizing" non-Christian religious elements Christians run the risk of committing what Aloysius Pieris calls "theological vandalism" which is guilty of an "irreverent disregard for the soteriological matrix of non-Christian religious symbolism" and of "a disguised form of imperialism."⁶⁴ Liturgical inculturation must be predicated upon a positive regard for and acceptance of this non-Christian "soteriological matrix."

2. Consequently, an effective liturgical inculturation presupposes a particular brand of theology of religions, the Holy Spirit, Christ, church, communion of saints, and popular religiosity, as outlined above. Without a consistent theology of these aspects of the Christian faith, liturgical inculturation will remain incoherent, piecemeal, fragmented, and limited. Quite often, disputes about the acceptability of a particular proposal of liturgical inculturation arise ultimately from fundamental differences in these theologies, and not from a superficially different evaluation of the proposal itself.

3. Liturgical inculturation must not be carried out apart from interreligious dialogue and the work for integral liberation, especially in Asia. As Pope John Paul II says in his Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*: "Liturgical inculturation requires more than a focus upon traditional cultural values, symbols and rituals. There is also a need to take account of the shifts in consciousness and attitudes caused by the emerging secularist and consumer cultures that are affecting the Asian sense of worship and prayer. Nor can the specific needs of the poor, migrants, refugees, youth and women be overlooked in any genuine liturgical inculturation in Asia."⁶⁵ Inculturation, interreligious dialogue, and liberation are the three inseparable aspects of Christian mission as well as of liturgical inculturation.⁶⁶

4. In liturgical inculturation a close collaboration between the local churches and the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments is absolutely necessary. Again *Ecclesia in Asia* says: “Such cooperation is essential because the sacred liturgy expresses and celebrates the one faith by all and, being the heritage of the whole church, cannot be determined by the local churches in isolation from the universal church.”⁶⁷

5. In the liturgical inculturation of the cult of ancestors in particular, it seems that in order for it to be genuine and effective, a simple “adaptation” envisaged by *The Roman Liturgy and Inculturation* would not be appropriate. For one thing, its understanding of “popular devotion” is seriously inadequate. Hence, its prohibition of the introduction of devotional practices into liturgical celebrations is not well founded.⁶⁸ At a minimum, it must be said that the reason adduced is a non-sequitur. The supposed superiority of liturgy over popular devotion is by itself no reason for why popular devotion cannot be introduced into liturgical celebrations. Indeed, not a few sacramental rituals began their lives as “popular devotion.” On the presumed superior dignity of the liturgy, see Peter C. Phan, “The Liturgy of Life as the ‘Summit and Source’ of the Eucharistic Liturgy: Church Worship as Symbolization of the Liturgy of Life?” 5-25. Furthermore, its view of the veneration of ancestor is prejudicially negative, as something to be “accompanied by purification and, if necessary, a break with the past.”⁶⁹

It would seem therefore necessary to invoke the possibility of “an even more radical adaptation of the liturgy” envisaged by no. 40 of the Constitution on the Liturgy. Indeed, it may be said that the Vietnamese bishops’ decision to mention the ancestors in the Eucharistic Prayer and the composition of a special Mass for the ancestors on New Year’s Day – *ad experimentum* – are already significant steps, albeit timid, in this direction. Needless to say, a lot more work remains to be done. But at least one is encouraged by the knowledge that there is no longer any possibility of going back to the days of Charles Maigrot, Maillard de Tournon, Clement XI, Benedict XIV, and even Propaganda Fide’s *Plane compertum est*.

1. The question was which of the three Chinese available terms, namely, *shang-ti* (sovereign on high), *t’ien* (heaven) and *t’ien-ti* (lord of heaven) would be the appropriate equivalent for *Deus*. Matteo Ricci argued that it

would be inappropriate to designate God with words such as *T'ai-chi* (supreme ultimate) and *li* (principle), as the Neo-Confucians appeared to him to have done. See his *The True Meaning of the Lord of Heaven*, translated, with Introduction and Notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen (Taipei-Paris-Hong Kong: Ricci Institute, 1985), 99-132. Ricci himself was in favor of using the three words mentioned above as well as the newly coined *t'ien-chu* (lord of heaven) interchangeably to designate God. The use of *T'ien chu* for God was approved by Pope Clement XI's decree *Ex illa die* (1715) and Pope Benedict XIV's decree *Ex quo singulari* (1742). Today *t'ien-chu* is the official term for God in the Catholic Church in China, whereas the Protestant Churches prefer *shang-ti* or *shen* (deity, spirit).

2. For the use of Chinese in the liturgy, see François Bontinck, *La Lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1962).
3. The literature on this theme is immense and is readily available in the works cited below and needs not be given here. For a readable account of the controversy, see George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginnings to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985), with helpful bibliography (pp. 325-45). An international symposium was organized in San Francisco in October 1992 by the Ricci Institute on the significance of the Chinese Rites Controversy in the context of the history of the relationship between China and the West. It resulted in two important publications: *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, ed. Ray R. Noll (San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992) and *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, ed. David E. Mungello (Nettetal: Steyler Verlag, 1994). A recent important study is by Roland Jacques, "Le Dossier des rites chinois doit-il être rouvert?" *L'Année canonique* 41 (1999): 363-400. For a brief outline of the controversy, see the introduction of Ray Noll in *100 Roman Documents*, vi-xviii. On the larger question of how the Jesuits transmitted Christian ideas to the Chinese literati and the latter's reactions, see John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong: The University of Hong Kong Press, 1983).
4. With Vatican II's liturgical reform, the use of vernaculars in liturgical celebrations is no longer an issue. With regard to the cult of Confucius, political changes in China as well as in other countries which had sponsored it have made the practice obsolete. The cult of Confucius started out most probably as a practice of his family and clan in the context of ancestor worship. The fact that it became a national practice was due to a fortuitous event. In 213 B.C., during the Ch'in dynasty (221 B.C.-207 B.C.), a decree was issued to burn scholarly books that extolled the traditional ways of the past. The succeeding Western Han dynasty (206 B.C.-A.D. 8) tried to restore the ancient order by recovering classical books which, according to tradition, Confucius had compiled and edited. Thus Confucius became the voice of tradition, and

Confucianism was established as the official state orthodoxy. In A.D. 59, Emperor Han Ming Ti made Confucius the patron of scholars and ordered that sacrifice should be offered to him at all government schools. In this way the cult hall became part of the school establishment. During the T'ang dynasty (A.D. 907-960), Emperor T'ai Tsun ordered every district to construct a sanctuary or temple (*wen maio*) to honor Confucius. In this way the cult became a part of the Chinese society, especially when the Confucian classics were made the standard textbooks of Chinese education and later recognized as the canonical books of China.

The ritual for the cult of Confucius was elaborated by the Ministry of Rites and sometimes determined by the emperor himself. The sacrifice takes the form of a solemn banquet; strict attention is given to the preparation and offering of selected dishes including ox, pig, sheep, as well as assorted viands and wine. Sacrifice is held twice a year, mid-spring and mid-autumn, and performed by Confucian literati (Confucianism does not have a priestly caste). Another ritual is performed by successful candidates of the national examinations as a sign of gratitude to Confucius. The hall in which the sacrifice is offered contains spirit tablets (*ling-kuei*) of Confucius, his four closest disciples, and additional Confucian scholars (in 1530 Emperor Chia Chung ordered all the images replaced by spirit tablets).

5. For a fuller description of the funeral rites among Chinese and Vietnamese, see Peter C. Phan, "The Christ of Asia: An Essay on Jesus as the Eldest Son and Ancestor," *Studia Missionalia* 45 (1996): 38-40.
6. How the missionaries viewed this veneration of ancestors and its rites can be seen from the questions posed to the Holy Office. See *101 Roman Documents*, 15-18.
7. Alessandro Valignano (1538-1606) was appointed Visitor of the missions to East Asia in 1573. When he came to Japan in 1579, he objected to the Westernizing tendencies of his confreres' missionary methods, and recommended instead a gradual inculturation into the Japanese culture and way of life. It was he also who, after arriving in Macao in 1578, decided that the only way for missionaries to have any success in their work is by way of mastering the local languages. It was he who assigned Michele Ruggieri and Matteo Ricci the task of studying Chinese. He also made a very important decision to sever the China mission from the jurisdiction of Macao so that the superior of the China mission could have greater freedom of action. Moreover, it is certain that he issued in 1603 a set of directives regarding the ancestral and Confucius rites the text of which is now lost but whose contents can safely be derived from Matteo Ricci's writings on the subject. For Valignano's own missionary work through writing catechisms, see Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, NY: Orbis, 1998), 113-14.
8. *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.I.*, ed. Pasquale M. D'Elia, 3 vols. (Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949). Here vol. 1, 177. Translation with emendation from Mi-

- namiki, *The Chinese Rites Controversy*, 17-18. For the English translation of Ricci's diary, see Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: Journals of Matthew Ricci 1583-1610*. Translated from the Latin of Nicholas Trigault, S.J. by Louis J. Gallagher, S.J. (New York, 1953). Ricci is believed to have issued in 1603 a set of guidelines regarding the cult of Confucius and ancestors. The text is no longer extant, but no doubt the guidelines reflected his understanding of the Chinese rites contained in this passage.
9. On the work of the Dominicans in Philippines and China, see John E. Willis, Sr., "From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy," in Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, 111-27.
 10. For an explication of these two methods, see James S. Cummings, "Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits," *Archivo Ibero-Americano* 37 (149-152) (1978): 33-108. For a friendly exposition of the Dominican position, see Fidel Villarroel, "The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint," *Philippiniana Sacra* XXVIII/82 (1993): 5-61.
 11. For the text of Morales's questions regarding the Chinese Rites, see *100 Roman Documents*, 1-4.
 12. For the text of Martini's four questions, see *100 Roman Documents*, 5-6.
 13. For the text of the forty-first article, see Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 33.
 14. See *100 Roman Documents*, 7.
 15. On Charles Maigrot and his role in the Chinese Rites Controversy, see Claudia von Collani, "Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy," in Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, 149-83. For the text of Maigrot's "mandatum," see *100 Roman Documents*, 8-10.
 16. For the text of the Holy Office's detailed response to Maigrot's seven articles and of Clement XI's confirmation of Maigrot's "mandatum," see *100 Roman Documents*, 8-24.
 17. On the work of de Tournon as papal legate, see Edward J. Malatesta, "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon," in Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, 211-45.
 18. For the text of de Tournon's decree, see *100 Roman Documents*, 27-29.
 19. For the text of Clement XI's *Ex illa die*, see *100 Roman Documents*, 49-54.
 20. For Mezzabarba's text with the "Eight Permissions," see *100 Roman Documents*, 55-.
 21. For the text of Benedict XIV's Constitution, see *100 Roman Documents*, 46-61.
 22. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 145.
 23. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 177.
 24. For the text of *Plane Compertum est*, see *100 Roman Documents*, 87-88.
 25. *100 Roman Documents*, 87.
 26. The view that non-Christian, "pagan" religions were infected with superstition and idolatry was almost universal in the seventeenth and subsequent centuries. See Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes*

- & *Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 82-96.
27. For instance, Ricci maintained that in the matter of Chinese names for God, *Tian* (heaven) and *Shangdi* (lord on high), which had been used in the Chinese classics (e.g., the *Book of History* and the *Book of Songs*) correspond with the Christian concept of God. Furthermore, some Jesuits such as Jean François Foucquet and Joseph de Prémare, who are known as the “Figurists,” even held that certain Chinese classics (e.g., the *Book of Changes*) contain figures or types of persons or events in the New Testament, in particular Jesus. On this theme, see Knud Lundbaek, “Joseph de Prémare and the Name of God in China,” in Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, 129-24.
 28. Vatican II, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions (Nostra Aetate)*, no. 2.
 29. Two encyclicals of Pius XII were of special significance: *Summi Pontificatus in Acta Apostolicae Sedis* 31 (1939) 429 and *Evangelii Praecones in Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) 521-24.
 30. John Paul II’s encyclical *Redemptoris Missio*, 28.
 31. For a thorough study of the possibility of salvation outside the Church, see Francis Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (New York: Paulist Press, 1992).
 32. For recent theologies of mission, see, besides David Bosch’s *magnum opus* cited above, M. Thomas Thangaraj, *The Common Task: A Theology of Mission* (Nashville: Abingdon, 1999); *New Directions in Mission and Evangelization*, vol. 1, *Basic Statements, 1974-92*, ed. James Scherer and Stephen Bevans (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992); vol. 2, *Theological Foundations* (1994); vol. 3, *Faith and Culture* (1999); *Toward the 21st Century in Christian Mission*, ed. Robert T. Coote and James M. Phillips (Grand Rapids: William Eerdmans, 1993); Leslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: William Eerdmans, 1990); William R. Shenk, *Changing Frontiers of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999); Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996); Vinoth Ramachandra, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm* (Grand Rapids: William Eerdmans, 1996); *Trends in Mission: Toward the 3rd Millennium*, ed. William Jenkinson and Helene O’Sullivan (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991); Peter C. Phan, “Christian Mission in Contemporary Theology,” *Indian Theological Studies* XXXI (1994): 297-347; idem, “Human Development and Evangelization,” *Studia Missionalia* 47 (1998): 205-227. There is also the very useful *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, ed. Karl Müller and others (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997); Donal Dorr, *Mission in Today’s World* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000).
 33. Extraordinary Synod of Bishops of 1985, *Final Report*, II, C, 6. Quoted by John Paul II in his encyclical *Redemptoris Missio*, no. 52.
 34. See *100 Roman Documents*, 4.

35. For these categories, see the works of Paul Knitter such as *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985); *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995); and *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996).
36. *Nostra Aetate*, no. 2.
37. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 328. See also Dupuis's very helpful essay, "Universality of the Word and Particularity of Jesus Christ," in Daniel Kendall and Stephen Davis (eds.), *The Convergence of Theology* (New York: Paulist Press, 2001), 320-42; Peter C. Phan, "Are There Other 'Saviors' for Other People? A Discussion of the Problem of the Universal Significance and Uniqueness of Jesus the Christ," in *Christianity and the Wider Ecumenism*, ed. Peter C. Phan (New York: Paragon House, 1990), 163-80 and idem, "The Claim of Uniqueness and Universality in Interreligious Dialogue," *Indian Theological Studies* 31/1 (1994): 44-66. For a different view, see the Declaration of the Congregation of the Doctrine of the Faith *Dominus Jesus* (Rome, August 6, 2000). John Paul II emphasizes the subordinate role of other religious founders and religions vis-à-vis Jesus: "Although participated forms of mediation of different kinds and degrees are not excluded, they acquire meaning and value *only* from Christ's own mediation, and they cannot be understood as parallel or complementary to his" (*Redemptoris Missio*, 5).
38. See the message of Propaganda Fide called "*mens*" addressed to Archbishop Mario Zanin, Apostolic Delegate to China, on February 28, 1941. See *100 Roman Documents*, 88-89.
39. For example, the Japanese Conference of Catholic Bishops pointed out the absurdity of requiring the translation of liturgical texts, which has been done by the best Japanese experts in Japan and has been approved by the Japanese bishops themselves, to be further approved by Rome whose knowledge of the Japanese language and culture is minimal. See Peter C. Phan, *The Gathering of the Asian Churches: The Asian Synod, Texts and Commentaries* (Maryknoll, NY: Orbis Books, forthcoming).
40. *Redemptoris Missio*, no. 54.
41. On communion ecclesiology, see the works of Jean-Marie R. Tillard, *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, trans. R. C. De Peaux (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992) and *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Sources of the Ecclesiology of Communion*, trans. Madeleine Beaumont (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001). See also Dennis Doyle, *Communion Ecclesiology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001).
42. The expression "merely civil and political" was first used in the response of the Congregation of Holy Office to the third question posed by Martino Martini. See *100 Roman Documents*, 5.

43. As the Holy Office puts it tersely: "They [the Chinese kowtows in front of the deceased] are intrinsically illicit and superstitious. They are not evil because they are forbidden. They are forbidden because they are evil." See *100 Roman Documents*, 65.
44. See Peter C. Phan, *Mission and Catechesis*, 92-96.
45. Léopold Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, vol. I (Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient, 1944), 39. My translation. See also Peter C. Phan, *Mission and Catechesis*, 26-28.
46. See Elizabeth Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints* (New York: Continuum, 1999), 219-43.
47. See Vatican II's *Sacrosanctum Concilium*, no. 13.
48. For a helpful discussion of popular religion, see Robert Schreier, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985), 131-39. See also the various essays in *Liturgical Ministry 7* (Summer, 1998): 105-46.
49. On popular religiosity, see Orlando Espín, *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997); Anscar Chupungco, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 95-133; Thomas Bamat and Jean-Paul Wiest (eds.), *Popular Catholicism in a World Church: Seven Case Studies in Inculturation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999); Peter C. Phan, "The Liturgy of Life as the 'Summit and Source' of the Eucharistic Liturgy: Church Worship as Symbolization of the Liturgy of Life?" in Timothy Fitzgerald and David Lysik (eds.), *Incongruities: Who We Are and How We Pray* (Chicago: Liturgy Training Publications, 2000), 25-29; and Robert Brancatelli, "Religiosidad Popular in Contemporary Magisterial Documents and Hispanic-American Theology (1974-1997): An Analysis and Critique," Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, Washington, DC, 2001.
50. See Neil L. Jamieson, *Understanding Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1993), 11-41; Nguyen Huy Lai, *La Tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam* Paris: Beauchesne, 1981), 53-123; and Peter Phan, *Mission and Catechesis*, 20-28.
51. See *100 Roman Documents*, 61-82.
52. In announcing this approval, Nguyen Van Binh, Archbishop of Saigon, wrote: "This is a historic day, a new event for the whole Church of Vietnam It is hoped that the veneration of ancestors and saints and sages, long rooted in the sentiments as well as the customs of the Vietnamese, will henceforth help each Vietnamese increase familial piety. In a world in which many societies are beset by crises, this veneration will help family members to grow in love and unity with each other, religious groups and the general population to grow in deep affection for one another, and especially, everyone to recognize the supreme Origin, the Creator of our ancestors and ourselves and our descendants, that is, God, the common Father in whom all humanity will meet at all times and places: "Our Father Who Art in

- heaven.” *Sacerdos* 36 (December 1964)891-92. My translation from Vietnamese. The enthusiastic words with which the archbishop greeted this approval of the veneration of ancestors express well the importance of this practice for Vietnamese Catholics.
53. See the Vietnamese text in *Sacerdos* 43 (July 1965): 489-92. A French translation is available as “L’Église du Vietnam et la question des rites,” *Missions étrangères de Paris* 145 (May-June, 1966): 7-10.
54. *Sacerdos* 156 (1974): 878-880. My translation from Vietnamese.
55. The second edition of the *Roman Missal* in Vietnamese was published in 1992 by the liturgical commission of the Vietnamese episcopal conference. The missal does not bear the Vietnamese bishops’ approval nor the *impri-matur*, but only mentions the approval by the Department of Culture and Communication of the Vietnamese government. However, permission for its publication had been given by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on February 21, 1989 (prot. CD 1375/88, cf. *Notitiae* 29, 1993, p. 725). The Vietnamese translation was approved by the same dicastery *ad experimentum* for five years starting from January 7, 1994, including the Vietnamese texts of the Mass for the lunar New Year, the Mass for the Feast of Mid-Autumn for children, and the Mass for the Vietnamese Martyrs (prot. 2444/93/L and 2445/93/L respectively, cf. *Notitiae* 30, 1994, 324). On the issue of the liturgical inculturation of ancestor worship in Vietnam, see the excellent article by Roland Jacques, “Le Dossier des rites chinois doit-il être rouvert?” cited in note 3 and Peter De Ta Vo, “A Cultural and Theological Foundation for Ancestor Veneration Among Catholics in Vietnam,” Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, Washington, DC, 1999.
56. My translation. The Vietnamese word for ancestors is *to tien*. Literally, *to* means grandfather, *tien* means go before. A similar addition is found in the third eucharistic prayer.
57. On the meaning of *Tet*, see Nguyen Huy Lai, *La Tradition religieuse, spirituelle et sociale*, 98-101.
58. See Peter C. Phan, *Mission and Catechesis*, 80-81.
59. See Peter C. Phan, *Mission and Catechesis*, 92-93.
60. See the Vietnamese Roman Missal, 1035-1047.
61. The oft-invoked distinction between “veneration” and “cult” of ancestors, accepting the former and condemning the latter, is more for the benefits of Western Christians caught in the issue of iconoclasm and the Protestant reformers’ attack on the cult of the saints. In Vietnamese, the word *kinh tho*, literally venerate-adore, is a compound word; it may be used together, or singly, or in the reverse (*tho kinh*) for living parents, dead ancestors, Christian saints, or God.
62. One major criticism of the Vietnamese bishops’ inculturation of the cult of ancestors is that it has not truly introduced this cult into liturgical and sacramental celebrations, in particular those of Christian initiation, marriage and funerals. The various rituals that are now permitted are still performed only

at home, privately, and have not yet been made an integral part of the liturgy. There is therefore still a dichotomy between the liturgy and the most sacred rituals of daily life.

63. For official guidelines for liturgical inculturation, see Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *The Roman Liturgy and Inculturation: Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy* (nn. 37-40) (Rome, 1994).

64. Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 53.

65. John Paul II, *Ecclesia in Asia*, no. 22 (November 6, 1999). English text in *Origins* 29/23 (November 18, 1999), 369.

66. This point is repeatedly made by the Federation of Asian Bishops' Conferences.

67. *Ecclesia in Asia*, no. 22. English text in *Origins*, 370. Though the Apostolic Exhortation makes a valid point about the necessity of collaboration between the local churches and the Roman congregation, there is irony in that it stresses the need of the local churches to collaborate with the Roman congregation rather than the other way round (since in fact rules and policies regarding liturgical inculturation have been formulated by the Roman Curia without much consultation with the local churches) and in that it implicitly identifies the universal church with the church of Rome and its various agencies. Nevertheless, the call for collaboration is a far cry from the language of the Instruction *The Roman Liturgy and Inculturation*:

“Adaptations of the Roman rite, even in the field of inculturation, depend completely on the *authority* of the Church. This authority belongs to the Apostolic See, which exercises it though the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments; it also belongs, within the limits fixed by law, to the Episcopal Conferences, and to the diocesan bishop” (no. 37; italics in the original). Furthermore, the Instruction still speaks of liturgical inculturation as “concessions” (no. 37) granted by the congregation to a particular region!

68. “Alongside liturgical celebrations and related to them, in some particular Churches there are various manifestations of popular devotion. These were sometimes introduced by missionaries at the time of the initial evangelization, and they often develop according to local custom.

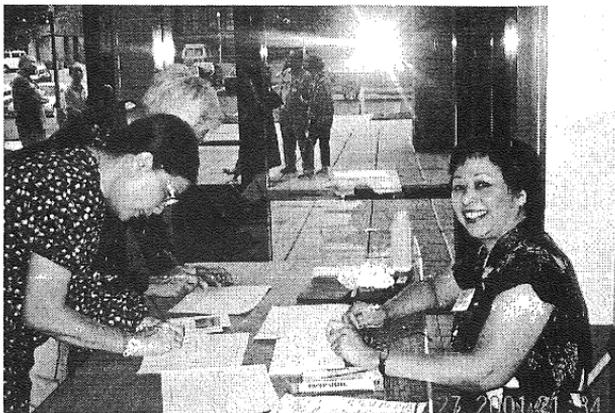
The introduction of devotional practices into liturgical celebrations under the pretext of inculturation cannot be allowed ‘because by its nature, (the liturgy) is superior to them’” (no. 45).

69. *The Roman Liturgy and Inculturation*, no. 48. Particularly revealing is the Instruction’s statement with regard to the veneration of ancestors and other traditional usages: “Obviously the Christian liturgy cannot accept magic rites, superstition, spiritism, vengeance or rites with a sexual connotation.”

70. For example, a *liturgical* ritual for baptism, wedding, anointing, and funeral that incorporates the cult of ancestors should be composed for Vietnam.

Summary

After a brief survey of the Chinese Rites Controversy, the essay examines the six theological issues undergirding the controversy regarding the cult of Confucius and the veneration of ancestors. It is argued that the issue at stake in the controversy concerns what is termed today inculturation. The essay concludes by examining the attempts by the Vietnamese Catholic Church to incorporate the cult of ancestors into the liturgy and by outlining key principles that should guide liturgical inculturation.



Ban Ghi Danh Đại Hội Triết Đạo Kỳ 4 tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ

Nguyên Lý Sinh Của Hiếu Đạo Trong Đạo Thờ Kính Tổ Tiên

Trần Văn Đoàn

1. Dẫn Nhập

Ai cũng biết là người Việt tôn kính tổ tiên, và nghi lễ tôn kính rất long trọng, trang nghiêm và thần bí. Họ coi việc *thờ kính* tổ tiên¹ như là chính cái *đạo* sống của mình. Tuy nhiên, ít ai chú ý tới nền tảng siêu hình của cái *đạo* thờ kính tổ tiên này. Cũng không có mấy người đào sâu vào nền triết lý căn bản của nó. Chính vì thế mà có rất nhiều ngộ nhận từ phía người ngoại quốc, và ngay từ chính người Việt bị ảnh hưởng của tân học.² Lối nhìn của họ đôi khi ngô nghê, đôi khi rất một chiều, đôi khi rất lạc quan, song đôi khi lại đầy châm biếm và thù nghịch đối với *đạo ông bà* của chúng ta. Dù với lối nhìn nào đi nữa, những lối nhìn phiến diện này gây ra những hiểu lầm tai hại, nhất là khi nền giáo dục nước nhà chịu ảnh hưởng của giới Tây học. Hậu quả tất yếu, cả một lịch sử tư tưởng dân tộc bị giản đơn hóa thành một lịch sử thiếu tư duy, hay tư duy một cách “man dã.”³ Luận văn sau đi tìm nền tảng siêu hình của *đạo* thờ kính tổ tiên nhằm làm sáng tỏ vấn đề và phá bỏ những ngộ nhận không cần thiết. Chúng tôi tập trung vào *hiếu đạo* trong Nho giáo, bởi lẽ hiếu đạo là một nền tảng siêu hình của *đạo* thờ kính tổ tiên.

Luận văn này gồm hai phần chính. Phần thứ nhất bàn về nguyên lý siêu hình, tức *đạo* của hiếu. Phần thứ hai phân tích nguyên lý truyền sinh của hiếu đạo qua các văn bản kinh điển nho học như *Lễ Ký*, *Mạnh Tử*, *Luận Ngữ*, *Sử Ký* và *Hiếu Kinh* cũng như trong tư tưởng của một vài Nho gia như Trình Di. Phần kết là một phần tư về hiếu đạo trong *đạo* thờ kính tổ tiên.

2. Hiếu Đạo và cái Đạo Hiếu⁴

Để tránh hiểu lầm, trước khi bàn về nguyên lý hiếu đạo, chúng ta cần phải giải thích sơ qua về tiếng *đạo* thường được hiểu một cách rất ư mập mờ trong ngôn ngữ và trong tập quán của người Việt

chúng ta,⁵ hay ngay trong cách lý giải của những nhà trí thức Việt.⁶ Vì phạm vi của bài viết, chúng tôi sẽ không trình bày quá trình diễn biến của *đạo* trong lịch sử triết học Trung Hoa,⁷ mà chỉ nhắm làm sáng tỏ ý nghĩa của nó trong khi áp dụng vào hiểu *đạo*.

Chúng tôi hiểu *đạo* theo một nghĩa rất rộng: *đạo* như một *phương thế*, một *con đường*, một nền *đạo đức* (lề luật) mà chúng ta phải theo; *đạo* cũng là một *mục đích*; và *đạo* như là một *nguyên lý* siêu hình, vũ trụ, tâm linh.⁸

2.1. *Đạo là Đường, Phương Thế, Cách Thức*

Theo nghĩa thông thường, *đạo* chỉ là một *con đường*, một *lối*, một *cách thế*, một *phương tiện*, một cách *biểu tả*, một *thói quen*, một *hành vi* mà chúng ta tin, chấp nhận, hay bắt buộc phải theo. Một cái *đạo* như thế luôn nhắm tới một mục đích nào đó, thí dụ như giải quyết vấn đề, hoặc làm sáng tỏ sự vật, hay con người, hoặc biểu tả tri thức hay tâm tình chung, hoặc sống phù hợp với ý thích, hay lý tưởng của mỗi người. Như vậy, tùy theo mỗi cách thế, hay mỗi mục đích, chúng ta có những cái *đạo khác* nhau. *Bạch đạo* là một lối sống theo pháp luật, hay theo một nền *đạo đức*, hay theo quy luật xã hội, hay theo lối sống thông thường mà chúng ta chấp nhận. Ngược lại, *hắc đạo* nói lên cách sống không theo pháp luật thường tình. Đó là một lối sống theo luật, lệ, hay thói quen của một nhóm người (băng, đảng), hay một “xã hội” nhỏ đi ngược lại với pháp luật chung của mọi người, hay của quốc gia, hay của một tôn giáo lớn. Tuy “phi pháp” những người này vẫn tuân theo một cái *đạo* sống của họ. Người ăn trộm tuân giữ những quy tắc của cái *đạo chích*;⁹ họ thờ ông tổ ăn trộm của họ; họ học cách thức (nghệ thuật) trộm cắp; họ sống theo luật sống của trộm cắp... Tương tự, *su đạo* là *đạo* của những người làm thầy, *sinh đạo* là cái *đạo* của người học sinh, *vương đạo* là cái *đạo* mà ông vua phải theo, *thần đạo* là cái *đạo* người thần, dân phải tuân giữ, *đạo ăn mày* (của khát cái), vân vân. Từ đây chúng ta thấy mỗi cách sống khác biệt nói lên một *đạo* sống. Mỗi nhóm người chọn một *con đường* chung, *mục đích* chung, *lý tưởng* chung... đều theo, chấp nhận, hay tuân giữ *cái đạo* của họ.¹⁰ Do vậy, ta không lấy làm lạ gì khi mỗi lối sống đều nói lên một cái *đạo chi đó*. Ta có *đạo tình* (luật của tình yêu), *đạo hữu* (tình bạn) (*đạo hữu* cũng có nghĩa những người cùng một *đạo*), *văn*

đạo, đạo của người học trò, *sư đạo* (đạo làm thầy), *vương đạo* (đạo vua), *quan đạo* (đạo làm quan), *phụ đạo* (đạo làm cha), *mẫu đạo* (đạo làm mẹ), *tu đạo* (đạo người đi tu), vân vân. Theo đúng cái đạo sống của mình được Khổng Tử cho là *chính danh*.¹¹

Ngoài ra, chúng ta thường hiểu đạo với *lối sống theo đạo giáo* nào đó, thí dụ sống đạo Khổng, sống đạo Phật, sống đạo Thiên Chúa mặc dù người sống không nhất thiết là Phật tử, Nho gia hay tín hữu Kitô giáo. Ngay trong Phật giáo, người thì theo thiên đạo, người lại theo tâm đạo, vân vân. Hoặc nơi người công giáo, họ cũng luyện tập thiên đạo (để suy gẫm, mặc tưởng, vân vân), và tuân giữ những quy luật của đạo Nho. Nơi đây, *theo đạo* có nghĩa là *theo cách sống, luật sống, quy tắc sống, phong tục sống* mà mọi người nhận thấy có lợi, hay hợp với sở thích, hay hợp với xã hội, hay hợp với lý tưởng của mình, hay giúp họ đạt tới một mục đích cao vời hơn.

Như chúng ta đã trình bày trên, chữ *đạo* mang rất nhiều nghĩa, nhưng đều chỉ ra một lối sống, một cách sống, và một mục đích sống.¹² *Sự khác biệt của cuộc sống, lối sống, cách sống, cấu tạo lên những cái đạo khác nhau.*

2.2. Đạo là chính Mục Đích Sống

Thứ hai, đạo không chỉ là phương cách, mà còn là *chính mục đích*. Nơi đây, cần phân biệt ra hai loại mục đích: mục đích tạm thời, và mục đích chung cực tối hậu. Cái mục đích tạm thời như giàu sang, phú quý, hay ăn ngon mặc đẹp, thoả mãn dục vọng, danh vọng, quyền lực, hay bất cứ một mục đích nào tương tự... cũng có thể khiến con người chọn lựa và tìm đủ phương cách để đạt tới.¹³ Tuy nhiên, những mục đích này, nói đúng ra, chỉ là những *mục tiêu* có tính cách công cụ để có thể đạt tới mục đích khác, tức chính cuộc sống. Tiếc thay, chúng ta chỉ nhìn thấy ngón tay (mục tiêu) mà không thấy mặt trăng (mục đích),¹⁴ chỉ thấy những giá trị tạm thời mà không nhận ra được giá trị vĩnh hằng. Từ đây ta có thể thấy những đạo khác nhau như: đạo bái vật, đạo bái vật tổ (totemism), đạo bái Phật Di Lạc (cho những ai muốn hưởng phúc, lạc), đạo bái Quan Công (cho những người buôn bán), đạo bái mặt trời (quyền lực), đạo bái dương vật (tính dục), đạo bái ông tổ trộm (thần trộm), hay bái quỷ thần (satanism). Trong ngôn ngữ bình dân ta thấy “đạo ăn” được những người theo lý thuyết “có thực mới vực được đạo” chấp nhận. Họ lấy

miếng cơm manh áo làm chính mục đích của cuộc sống. Tương tự ta có “đạo tiền” (lấy tiền làm mục đích, quên cả sinh mệnh), “đạo quan” (lấy quan chức làm mục đích), đạo vị lợi, và tương tự. Ngược lại với những mục đích tạm thời, đó là mục đích vĩnh cửu. Con người đi tìm kiếm một đời sống viên mãn, vĩnh hằng không còn bị ràng buộc bởi những mục đích tạm thời. Từ đây chúng ta có những đạo giáo (hay tôn giáo lớn) như Thiên Chúa Giáo, Phật Giáo,¹⁵ Nho Giáo, Đạo Giáo, Hồi Giáo và Ấn Độ giáo. Tất cả những tôn giáo này đều đặt sự vĩnh cửu làm mục đích chính của họ (Thiên Chúa, Thiên đàng, viên mãn, vân vân). Và từ đây, câu hỏi làm thế nào có thể đạt tới đời sống vĩnh cửu, mỗi tôn giáo có thể đề ra những đường lối, phương cách, hay phương pháp khác nhau. Do đó, đạo lý của bất cứ tôn giáo nào cũng phân ra làm ba phần chính: (1) phần siêu hình hay căn bản nói về chính *mục đích tối hậu*, (2) phần *giáo lý* bao gồm những *nguyên tắc* thiết yếu và những *quy luật* cũng như *phương thế* cần thiết như nghi lễ, nhiệm tích, vân vân, để đạt tới mục đích tối hậu, và (3) phần *diễn tả, bảo tồn, tuyên truyền* (truyền giáo) bao gồm tổ chức, giáo dục, phụng tế, kinh nguyện, vân vân). Một tôn giáo càng chặt chẽ, thì ba phần trên càng không thể tách biệt. Thành thử, đạo nơi đây có ba nghĩa: đạo là *nguyên lý tối hậu* (Thượng Đế, viên mãn vân vân), đạo là *đạo lý* (giáo lý, giáo điều, giáo quy, luật), và đạo là một *tổ chức* (bao gồm người thi hành nghi lễ, tổ chức, điều hành, hệ thống giáo dục, truyền đạo, đền, miếu, vân vân).¹⁶

2.3. Đạo là Nguyên Lý

Thứ ba, trong triết học (và chỉ trong triết học mà thôi), đạo mang ý nghĩa của một nguyên lý thuần túy làm căn bản cho cuộc sống, hay cho chính thế giới.¹⁷ Một nguyên lý thuần túy là một nguyên lý vô định, vô lượng, “vô thanh, vô sắc” song không thể thiếu. Nói theo Lão Tử, tuy “đạo vô thường” song lại là “vạn vật chi mẫu,”¹⁸ tuy “vô vi” song lại là động lực của vạn vật.¹⁹ Đó chính là “đạo khả đạo, phi thường đạo.”²⁰ Hay nói theo ngôn ngữ của triết gia Martin Heidegger (1889-1976) thì đạo tức là chính cái hữu thể uyên nguyên. Nó sâu nhất song lại rõ nhất, rộng nhất song lại hẹp nhất, xa nhất song lại gần nhất, cao vời song lại luôn thân cận.²¹ Là một nguyên lý cho cuộc sống, đạo xác định, biểu tả và hướng dẫn cuộc sống. Chính vì vậy mà thánh Âu Cơ Tinh (Augustinus 354-430) và triết gia Blaise Pascal

(1623-1662) mới coi cái đạo đồng nhất với chính Thiên Chúa: Ngài xa rời vô biên, song lại ngự ngay chính trong tấm lòng (tâm) của chúng ta,²² và do đó chỉ có ai có tấm lòng “đơn sơ,” “ngay thật,” “thuần nhất” mới có thể hiểu được đạo. Ngài là nền tảng, là hướng đi và là mục đích tối hậu của cuộc sống cũng như là chính cuộc sống (via, vita et veritas).

2.4. Đạo Sống

Từ lối nhìn trên, chúng tôi hiểu *hiếu đạo theo cả ba nghĩa*, và từ đó đi tìm ý nghĩa của đạo hiếu. Đạo hiếu diễn tả một *lối sống*, một *cách thế cư xử*, *mục đích của cuộc sống* và một *nguyên lý sống*. Nói một cách cụ thể hơn, đạo hiếu là một kiểu diễn tả sự quan hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa con người với tổ tông của họ. Đạo hiếu cũng phản ánh cái thế sinh và lối nhìn của người Việt về thế sinh đó. Và sau cùng, đạo hiếu nói lên chính cái nguyên lý sống, tức cái mục đích tối hậu của cuộc sống: đó là chính sự sống qua nguyên lý truyền sinh.

Chúng ta sẽ rất ngạc nhiên, đặt vấn đề tại sao ngay trong chương đầu tiên của *Luận Ngữ*, đức Khổng đề cao *hiếu đễ* coi nó như là nền tảng của nhân sinh.²³ Lẽ dĩ nhiên, nếu chỉ dựa theo những câu nói của ngài, chúng ta khó có thể nắm vững được luận cứ của hiếu đễ. Chỉ khi đào sâu vào nguyên lý của đạo hiếu, chúng ta mới thấu suốt được thâm ý của ngài. Khi nâng hiếu đạo lên hàng nguyên lý, đồng hàng với đạo nhân, Khổng Tử muốn chứng minh nguyên lý *sống* tiềm ẩn trong đạo, mà đạo *hiếu* cũng như đạo *đễ* chính là nền móng của cái đạo làm người.²⁴ Hoặc nói rõ hơn, đạo làm người (tức đạo nhân) biểu hiện qua đạo *hiếu*, đạo *đễ* và đạo *thân* (gồm bằng hữu,²⁵ phu phụ, sư sinh), bởi lẽ loài vật không có tình thầy trò, cha mẹ, anh em, con cái, bạn bè. Điều này được thầy Mạnh Tử (371-289 tcn) phát triển một cách sâu rộng trong chủ thuyết *nhân bản*,²⁶ và được Trình Di (1033-1107) coi như là nền tảng của đạo đức khi ông xếp nó vào phạm trù *nhân*, tức phạm trù căn bản của tất cả học thuyết Khổng Mạnh, đó chính là “tam cương”, tức quân thần, phụ tử, phu phụ.²⁷

3. Nguyên Lý *Sinh* của Hiếu Đạo

Vậy thì, nếu hiểu nguyên lý của đạo hiếu nằm ngay trong cái đạo làm người, thì điểm quan trọng mà chúng ta phải bàn tới, đó chính là nguyên lý của đạo làm người hay *đạo nhân*. Đạo nhân này bao gồm

những gì? Trong phần này, chúng tôi xin tạm đưa ra bốn nguyên lý: (1) nguyên lý *sinh tức đạo sống*, (2) nguyên lý *nhân bản tức đạo việt*,²⁸ (3) nguyên lý tương thân tức *đạo giao*²⁹ (xã hội, hay nước non), và (4) nguyên lý nhân (thiên) mệnh tức *đạo tông*³⁰ (hay tôn giáo). Bốn nguyên lý này cấu tạo thành *đạo làm người*, và lẽ tất nhiên là căn bản siêu hình của đạo hiếu. Nói cách khác, đạo hiếu liên quan với sự sống (truyền sinh), hoàn thành con người (nhân bản), phát triển (việt hay vượt), quy tụ con người thành xã hội (giao) và giúp họ trưởng sinh (tông giáo). Vì phạm vi bài viết, chúng tôi tập trung vào nguyên lý thứ nhất, tức nguyên lý sinh. Về những nguyên lý khác chúng tôi đã hay sẽ bàn rộng thêm trong các luận văn khác.³¹

Nguyên lý quan trọng nhất của đạo làm người, cũng là nguyên lý căn bản của đạo hiếu, đó chính là nguyên lý sinh, hay là đạo sống. Nguyên lý sinh bao gồm *truyền sinh*, *dưỡng sinh*, *dục sinh*, *lập sinh* và *hộ sinh*. Cũng phải thêm vào quan niệm *tái sinh*, một quan niệm then chốt nơi các tôn giáo, và khiến truyền sinh bất tận. Nơi đây cần phải nhấn mạnh, là quan niệm sinh là một quan niệm toàn thể, không thể tách rời từng ra giai đoạn hay bị hạn chế vào một công năng nào đó. Thế nên, có sinh mà không dưỡng thì con người không thể sống; mà có dưỡng không dục thì ta cũng chẳng khác chi hàng động vật; có dục không lập, không hộ (hỗ) thì cuộc sống chưa đầy đủ ý nghĩa; mà nếu cuộc sống bị hạn chế vào hiện sinh (tức cuộc sống hiện thế) thì nó sẽ trở lên vô nghĩa.

3.1. *Truyền Sinh:*

Thứ nhất, sự sống của con người không phải tự tạo, tự sinh, nhưng do cha mẹ. Câu nói “cha sinh mẹ dưỡng,” tuy bị ảnh hưởng của nền tư tưởng phong kiến phụ hệ, vẫn có thể nói lên được quan niệm của người Việt chúng ta về truyền sinh. Sự sống (sinh), đời sống (mạng) của chúng ta gắn liền với sinh mạng của cha mẹ, và như vậy, hiếu thảo với cha mẹ chỉ là một lối suy tư và cách sống thực tiễn tôn trọng sự sống của chính mình.³² Lối luận lý (logic) nhân quả này vượt khỏi lối nhìn thông thường “ăn quả nhớ kẻ trồng cây.” Nó nói lên một liên liên tục, tất yếu và bất biến giữa chúng ta với ông bà tổ tiên, và giữa chúng ta và con (dòng) cháu (giống) sau này. Nhà nghiên cứu Toan Ánh tóm lại nối nhìn chung của người Việt chúng ta như sau:

“Tổ tiên sinh ra ông bà, ông bà sinh ra cha mẹ, cha mẹ

sinh ra mình. Người con hiếu thảo phải biết ơn nghĩa sinh thành của cha mẹ, và đã hiếu với cha mẹ phải hiếu với ông bà tổ tiên tức là nguồn gốc của mình.”³³

Một quan niệm như thế từng thấy trong Nho giáo, như chúng ta thấy trong các kinh điển nho học, và nơi giới Nho gia. Vào thế kỷ 12, Trình Di, một danh Nho đời Tống, và một người từng gây ảnh hưởng sâu rộng trong nền Nho học Việt, đã từng bàn về đạo hiếu từ khía cạnh truyền sinh này. Ông coi sự sinh, hay truyền sinh, tức tạo ra một sự sống mới tiếp nối sự sống của ông bà tổ tiên mới là trọng tâm của đạo làm người. Vì hiếu đạo làm người đồng nghĩa với đạo sống, mà đạo sống với công năng truyền sinh, nên trước là Mạnh Tử, sau là Trình Di, mới dám quả quyết: “Bất hiếu giả tam, vô hậu vi đại.”³⁴ Chúng ta nhận ra một cách dễ dàng thâm ý của Mạnh Tử và họ Trình khi các ông đặt bốn phạm truyền sinh như là một nền đạo đức căn bản nhất. Thực ra một lối nhìn như thế không có chi mới lạ, cái lạ của họ Trình là ông nâng vai trò truyền sinh lên hàng căn bản của nền triết lý làm người, và như vậy ông gắn liền truyền sinh với đạo nhân nghĩa của Mạnh Tử.³⁵ Thực vậy, chúng ta đã từng thấy, ngay vào đời Châu (1111-249 B.C.), tổ tiên được hiếu đồng nghĩa và vai trò với Trời, hay thế giới linh thiêng. Trước đó, vào thời Thương (1751-1112 B.C.), tổ tiên được coi như Thiên,³⁶ mà Thiên biểu tả sinh, mệnh: “sinh sinh bất tức” (Kinh Dịch) giống y hệt như đạo thấy trong *Đạo Đức Kinh*.

3.2. *Dưỡng Sinh*

Câu nói bình dân “cha sinh mẹ dưỡng” nơi người Việt phản ánh một cách trung thực lối sống của người Việt, cũng như vai trò của cha mẹ. Thực ra phải nói “cha mẹ sinh, song mẹ dưỡng” mới đúng. Tuy trong một chế độ phụ quyền, song người Việt nói chung vẫn công nhận vai trò bất khả khuyết của người mẹ: “con không cha ăn cơm với cá, con không mẹ liếm lá đầu đường.” Chính cái công sinh và dưỡng của người mẹ vượt cái ơn sinh của người cha, thế nên không những “lệnh ông không bằng công bà,” mà còn “một bà mười ông” (ngược lại với “nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô” của chế độ phong kiến). Trong tư tưởng Mạnh Tử, một người từng được mẹ nuôi, dưỡng và giáo huấn, chúng ta thấy sinh luôn gắn liền với dưỡng. Câu truyện của bà mẹ thầy nuôi, và dạy thầy lên người nói lên tầm quan trọng của dưỡng, dục trong Nho giáo. Thế nên sinh và dưỡng không

thể tách biệt được. Câu “công cha như núi Thái sơn, nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra” thực ra đã đồng nghĩa sinh với dưỡng, và dưỡng với dục.

- *Dục Sinh*

Câu nói bất hủ của Khổng Tử: “Ngã thập hữu ngũ nhi chí ư học, tam thập nhi lập, tứ thập nhi bất hoặc, ngũ thập tri thiên mệnh, lục thập nhi nhĩ thuận, thất thập nhi tòng tâm sở dục, bát du cử.”³⁷ Khi Khổng Tử đặt nặng vấn đề giáo dục “hữu giáo vô loại,” ngài đã nhìn ra sinh và dưỡng, và dưỡng và dục không thể tách rời. Có sinh mà không có dưỡng cũng chỉ là một súc sinh, mà nếu không có dục thì sinh mệnh cũng chẳng còn. Một quốc gia thiếu giáo dục thì sớm muộn gì cũng nước mất nhà tan. Đây là một quan niệm rất đáng chú ý, bởi đạo hiếu không chỉ hạn hẹp đối với người sinh ra ta, mà còn đối với người cho chúng ta sự sống. Thế nên trong ngôn ngữ thường nhật chúng ta có thân phụ (người sinh ra ta), dưỡng phụ (người nuôi ta) và sư phụ (người dạy ta). Vai trò của sư phụ do đó không kém vai trò của cha mẹ: “không thầy, đổ mà y làm nên.”

3.3. *Lập Sinh và Hộ Sinh*

Một yếu tố khác không thể thiếu trong đạo lý sinh, đó là lập sinh và hộ sinh. Khi Khổng Tử nhấn mạnh đến sự kiện ngài tự lập vào lúc 40 tuổi, thánh nhân muốn nhấn mạnh đến sự kiện là cuộc sống không hoàn mỹ nếu không phải là một cuộc sống tự lập. Tuy vậy, nếu tự lập cuộc sống của mình (lập nghiệp) là một truyện quan trọng, lập ra cuộc sống cho những người khác (lập nước, lập làng, lập gia đình), hay lập danh cho cả đồng tộc, đây mới chính là một ưu tiên của Nho gia. Trong *Trung Dung*, ta thấy Khổng Tử từng nói rằng “Vua Võ và em ông (Châu Công) có hiếu cao rộng. Hiếu vì tiếp tục chí nguyện của ông cha, noi theo sự nghiệp của ông cha để lại mà mở mang ra.”³⁸ Đây là ý nghĩa của lập sinh mà Khổng Tử trân trọng. Hay như cụ Nguyễn Du cũng hiểu lập sinh theo nghĩa lập danh khi cụ tuyên bố: “Bất tri tam bách dư niên hậu, thiên hạ hà nhân khấp Tố Như.”³⁹ Tương tự, quan niệm hộ (hỗ) sinh thực ra chỉ là bản chất của cái mà đức Khổng gọi là *thân* (thân dân, phụ thân, song thân, thân mẫu, thân sinh), tức tương hỗ. Đạo hiếu, như đã trích dẫn từ *Luận Ngữ*, chương một, được xây dựng trên hiếu, để. Hiếu để lại dựa trên chữ thân.⁴⁰

Chính cái tình thân này cũng là nền tảng của gia đình. Tương tự, ta thấy hộ sinh được đức Khổng mở rộng ra vượt khỏi vòng gia đình, nở rộng cho tới dân tộc: “Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại thân dân”⁴¹ hay trong *Trung Dung*: “Gia lạc quân tử, hiến hiến lệnh đức; nghi dân nghi nhân, thọ lộc vu thiên, bảo hữu mạng chi, tự thiên thân chi.”⁴²

3.4. *Tái Sinh*

Lẽ dĩ nhiên, mạng sống của con người không chấm dứt với cái chết. Ngược lại, trong tư tưởng Đông phương cách chung, sự sống kéo dài từ vãng sinh, tới hiện sinh, và từ hiện sinh tới lai sinh. Điểm quan trọng mà Nho giáo và các đạo giáo khác chủ trương, đó là cuộc sống không kéo dài một cách tự động, và cuộc sống cũng không nhất thiết theo tiến trình biến hóa một cách máy móc. Ngược lại, chính con người, qua sự việc tu thân (tu tâm) có thể biến đổi lai sinh, hay ít nhất quyết định cuộc sống mai sau của mình.⁴³ Hiếu đạo nói lên không những truyền sinh, mà còn trường sinh. Sự thực là cha mẹ đã qua đời, thế nên niềm mong đợi tái sinh qua những hình thức khác nhau, hay qua chính con cái “bố nào con ấy, mẹ nào con đó” nói lên một lý do tại sao phải hiếu. Thực vậy, những nghi thức như cải táng, hay cúng giỗ, hoặc ngay cả tập tục xin lễ cho người quá cố (trong đạo công giáo) cũng nói lên được niềm tin vào tái sinh nơi người Việt.

Kết Luận

Hiếu Đạo, Nền Tảng của Đạo Thờ Kính Tổ Tiên

Đa số những trí thức bị ảnh hưởng của Hán học thường cho rằng người Việt chúng ta học đạo hiếu từ người Tàu qua học thuyết của nho giáo. Một lối nhìn như vậy *xem ra* có nền tảng, bởi lẽ tất cả kinh điển, điển tịch dạy con cháu hiếu thảo đều trích dẫn hoặc từ *Tứ Thư*, *Ngũ Kinh*, hoặc gần hơn từ tư tưởng của Nhị Trình, từ *Hiếu Kinh* hay *Nhị Thập Tứ Hiếu* (như trường hợp *Gia Huấn Ca*).⁴⁴ Song nếu đi sâu hơn vào trong tâm thức người Việt, chúng ta có lẽ thấy rằng, đạo hiếu vốn là cái đạo tất yếu chung cho loài người. Chỉ có lối hiếu, và lối biểu tả (hành đạo) có phần khác biệt mà thôi. Chính vì thế trong phần dẫn nhập (chú thích 2) chúng tôi đã phân biệt hiếu đạo (lối hiếu, hay

phần nguyên lý) khỏi cái đạo hiếu (tức lối sống, hành đạo, hiếu như thế nào, bằng cách gì). Theo thiển kiến của chúng tôi thì phần nguyên lý, đạo hiếu của chúng ta không có *quá khác* với hiếu đạo trong nho giáo. Chúng ta hiếu vì nhiều lý do, nhưng tất cả đều liên quan tới cái mà chúng tôi gọi là *đạo sống*. Trong phần hành đạo, người Việt cũng không nhất thiết theo người Hoa.⁴⁵ *Cái đạo* hiếu của chúng ta cũng khác với lối đạo hiếu trong *Nhị Thập Tứ Hiếu*, và lối thờ kính ông bà cha mẹ của chúng ta không hẳn rập theo khuôn khổ của nho gia. Một thí dụ điển hình cho thấy là người Việt trọng lễ giỗ, và họ hiếu lễ giỗ khác với người Hoa.⁴⁶

Về phần lý thuyết, đối với người Việt, lễ giỗ không chỉ là một sự tưởng nhớ, mà còn là một sự kết hợp; không chỉ là một hành vi hiếu với cha mẹ ông bà, mà còn là một hành vi *lập sinh, phát sinh* và *tông giáo* như chúng tôi đã trình bày trên. Họ giỗ để khôi phục “danh” của giống, dòng. Họ giỗ để phát huy một cuộc sống mới (giỗ, khẩn vái tổ tiên trước khi ra trận, làm buôn bán, đi du học, đi lập gia đình). Họ giỗ để nhận ra cuộc sống tương quan của dòng giống (tông), và để dạy (giáo) con cháu về cái tổ, cái tông của mình. “Uống nước nhớ nguồn,” hay “nước chảy về cội” tất cả đều nói lên những nguyên lý lập sinh, hộ sinh và tái sinh (tông giáo) này. Chính vì vậy mà người Việt có đủ loại giỗ: giỗ cha, giỗ mẹ, giỗ vợ, giỗ chồng, và nhất là giỗ thân, giỗ làng, giỗ tổ, giỗ đình, giỗ họ. Cái đặc biệt hơn cả là lễ giỗ tổ Hùng Vương.

Về phần thực hành, lễ giỗ, lễ bái tổ, hay lễ khẩn, lễ cúng, lễ tạ chỉ là những dịp, nghi thức “báo cáo” (tế) tin vui, buồn, hay khẩn vái khẩn gia tiên), hay hứa hẹn, hay ăn năn, hay “tặng quà” cho tổ (còn gọi là gửi tổ), hay tạ ơn (Lễ Tạ), vân vân. Toan Ánh lược ra những lý do bái tổ tiên như sau: (1) những tin vui (sinh con đẻ cái, con cái đầy năm, đi học, thi đậu, dựng vợ gả chồng, thăng quan tiến chức, khao vọng, được giải thưởng, làm ăn phát đạt),⁴⁷ (2) những tin buồn (bệnh tật, chết chóc, khánh kiệt, bị kiện cáo, có người đi xa),⁴⁸ (3) tin liên quan tới vận mệnh làng xóm, đất nước (nước loạn, bị trộm cướp quấy phá, dịch, mất mùa, hay thắng giặc).⁴⁹

Từ những tập quán, hay lối suy tư của người Việt, ta thấy họ bày tỏ lòng hiếu thảo bằng cách “làm nở mày nở mặt cha mẹ” tức thành công trong xã hội, bằng cách gánh vác cái trách nhiệm của cha mẹ để

lại như nuôi, dạy, phát huy gia đình (một người làm quan, cả họ được nhờ), bằng cách “tích đức,” hay bằng cách hoàn tất ý muốn của cha mẹ (như trường hợp Nguyễn Trãi tiễn cha qua ải nam quan, song không theo cha đi đày mà lại trở về chiêu quân mãi võ báo thù cho cha). Nói cách khác, cái đạo hiếu của người Việt không cố định, và không tập trung vào phần thể lý, tâm lý của cha mẹ mà còn vào phần tinh thần của dòng, giống, tộc.⁵⁰ Hành vi hiếu cũng không chỉ bị hạn chế vào phụng, dưỡng, mà còn nở rộng ra cho tới chính sự sống như Nguyễn Du từng nhấn mạnh:

*“Bán mình là hiếu, cứu người là nhân.”*⁵¹

Hiếu như thế, chúng tôi thiết nghĩ, đạo thờ kính tổ tiên, hay thờ kính ông bà không có chi là mê tín dị đoan, càng không có chi phản lại tinh thần Kitô giáo. Lối thờ kính, cúng bái của chúng ta cũng có một nền tảng vững chắc, nền tảng này xây trên hiếu đạo, mà hiếu đạo dựa trên các nguyên lý sinh, nguyên lý nhân, nguyên lý giao, nguyên lý Việt, vân vân. Những nguyên lý này xác định rằng: con người, cho đúng nghĩa con người là một con người toàn diện, một con người luôn có bốn phần phải bảo vệ sinh mệnh (hộ sinh), và phát huy cuộc sống, đó là một con người “viễn việt” vươn tới lai sinh.⁵² Đạo hiếu nói lên sự nối kết (tông) với tổ tiên và dạy chúng ta phải giữ gìn đạo qua nghi thức hiếu (tông giáo).

Nếu Thiên Chúa tạo dựng lên chúng ta, thì Ngài chính là tổ, là tông. Và nếu Thiên Chúa là tổ tông của chúng ta, thì tại sao chúng ta không tỏ lòng hiếu thảo với Ngài theo lối suy tư, theo tập quán, và hành vi của chúng ta? Mà lại phải theo một cung cách “xa lạ” và cách biệt như đối xử với một đại đế quyền uy song không “thân thuộc?” Và nếu cha mẹ, ông bà là những thừa tác viên của Thiên Chúa sinh ra chúng ta, thì tại sao chúng ta lại không được hiếu thảo với các người. Hành vi, cử chỉ, nghi thức bái, lạy các người nói lên cái tình thân sâu xa, cái lòng hiếu thảo của chúng ta mà thôi.

Washington, D.C. và Corona, C.A. Hè 2001

-
1. Nơi đây, cần phải chú ý tới sự khác biệt về suy tư và ngôn ngữ giữa đông và tây. Nếu *thờ lạy* theo Thần học Tây phương là một thái độ, hành vi, tâm tình chỉ dành cho Thượng Đế hay vị thần tối cao, trong khi *tôn kính* dành cho thánh nhân, anh hùng, liệt sĩ, vĩ nhân, thì trong tư tưởng người

Việt và Trung Hoa (và cả Nhật và Đại Hàn), *lạy* (chữ nôm) *bái, tôn, kính* (chữ Hán Việt), vân vân, chỉ là những *cử chỉ, hành vi, thái độ* khác biệt, áp dụng vào một số dịp, hay lễ lạy. *Lạy* cha, mẹ, thầy giáo và cả vợ, chồng vào dịp *nhận* cha, mẹ, thầy, chồng, vợ (như dịp hôn nhân, nhận cha mẹ (vợ, chồng), nhận thầy (nhập môn), hai vợ chồng trong lễ hôn nhân), hay vào dịp *từ biệt* (tang lễ, hay bỏ đi xa như vợ về nhà chồng, đi xa lập nghiệp, du học, vân vân, hay *van xin* một chuyện (hay điều gì) rất hệ trọng liên quan tới sinh mệnh (lạy quan khi được tha, lạy vua khi được bổ nhiệm, lạy cha mẹ, anh em, hay cả bà con khi được tha thứ, vân vân). *Bái* chỉ hành động biểu tả cảm ơn, khâm phục, chấp nhận, hay xin ân huệ (bái sư phụ, bái bạn, bái phục, bái anh hùng, liệt sĩ, vân vân). *Kính* chỉ tâm tình tôn trọng, khâm phục (khả kính), hay chỉ địa vị cao hơn (bậc đáng kính). *Tôn* nói lên lối xưng hô trọng vọng, quý trọng (như tôn phu nhân, tôn ông, tôn bà, tôn huynh, vân vân). *Thờ* nói lên phương cách, nghi lễ, hay trong một buổi sinh hoạt chung. Chữ *thờ* (nôm) cũng có nghĩa lễ, tế (hán), thế nên chỉ trong *nghi lễ* ta mới nói *thờ lạy, thờ bái* (hay bái thờ), *thờ kính, tôn thờ*, vân vân. Vì thế, ý nghĩa của đạo tôn kính, hay thờ kính, hay thờ lạy ông bà khác hẳn với lối suy tư Tây phương. Các nhà truyền giáo vì không thấu hiểu ngôn ngữ Trung Hoa và Việt, hay vì không tìm ra ngôn ngữ tương xứng nên đã dịch *thờ lạy* theo nghĩa La tinh *adorare* (và Hy Lạp $\lambda α τ ρ ε \acute{\iota} α$) trong khi tôn kính theo nghĩa *venerare* ($\sigma \epsilon \beta \omicron \mu α ι$). Sự hiểu nhầm ngôn ngữ đã từng là một trong những yếu tố quan trọng trong tranh chấp nghi lễ và làm sai lệch tinh thần của việc rao tuyên xưng và rao truyền Tin Mừng. Xin tkh. các luận văn của Nguyễn Thái Hợp, Trần Văn Đoàn trong *Triết Đạo*, số 1 (03. 2001), và của Phan Đình Cho, Võ Tá Đề trong số *Triết Đạo* này, số 2 (10. 2001).

2. Thí dụ bộ sách rất đồ sộ và công phu của linh mục Léopold Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens* (Paris: S.E.I., 1958). Các bộ sách của Toan Ánh, *Phong Tục Việt Nam* (Sài Gòn: Khai Trí, 1969) và *Tín Ngưỡng Việt Nam* (Sài Gòn: Khai Trí, 1970), tái bản 1996.
3. Đối với Khổng Tử, người man dã là người thiếu đạo đức, nhất là hiếu đạo. Ngài nói: “Kim chi hiếu giả, thị vị năng dưỡng. Chí ư khuyến mã, giai năng hữu dưỡng. Bất kính, hà dĩ biệt hồ.” *Luận Ngữ*, 2:7. (Ngày nay người ta thường cho rằng nuôi nấng cha mẹ đã là hiếu rồi. (Song thử hỏi) ngay cả khi ta nuôi ngựa, chó (cũng là hiếu sao?). (Thực ra nuôi mà không kính thì có khác chi nuôi gia súc).
4. Nơi đây chúng tôi phân biệt giữa *hiếu đạo* và *cái đạo hiếu*. Hiếu đạo nói lên cái *nguyên lý*, nguyên do tạo thành hiếu, trong khi cái đạo hiếu chỉ nói lên theo *cách thế* nào, dùng *hành vi* nào, nói *ngôn ngữ* chi, vân vân, để tỏ bày, tỏ lòng, biểu ta...hiếu. Các câu truyện trong *Nhị Thập Tứ Hiếu* thuộc

loại sau tức cái đạo hiểu. Như vậy, chữ đạo ở đây đã mang hai nghĩa: đạo là nguyên lý, và đạo là phương cách (thế). Xin xem các chú thích 4, 5 và 6. Trong tiếng Việt thường dụng, hiểu đạo cũng đồng nghĩa với đạo hiểu, thế nên khi nói về hành vi hiểu chúng tôi nhấn mạnh đến chữ *cái* đạo hiểu.

5. Toan Ánh, một học giả thế giá về dân tộc học, đã hiểu *đạo* theo một nghĩa rất hạn hẹp của một giáo phái, có tổ chức, quy chế. Ông viết: “Thực ra thờ phụng tổ tiên không phải là một tôn giáo, do đó không thể gọi là Đạo Ông Bà được. Là một đạo phải có giáo chủ và giáo điều và việc hành đạo phải qua trung gian tu sĩ.” *Tín Ngưỡng Việt Nam*, Quyển Thượng, tr. 23. Ông chưa phân biệt được tổ chức (tôn giáo) và thái độ, tâm tình (tôn giáo), tôn giáo (tây phương) và *tông* giáo (đông phương). Xin tham khảo tập luận văn của chúng tôi: Trần Văn Đoàn, *Những Suy Tư về Thần Học Việt Nam* (Washington, D.C.: Vietnam University Press, 2001).
6. Cụ Phan Bội Châu định nghĩa đạo như sau: “Đạo chẳng có chi lạ đâu, chỉ y theo tính mình mà không trái với lý tự nhiên; đã phù hợp với mệnh trời mà lại hoàn thiện được tính người thời gọi là đạo.” Xin tkh. Phan Bội Châu, *Khổng Học Đẳng* (1929; Tái bản: Hà Nội: Nxb Văn Hóa Thông Tin, 1998), tr. 393. Một định nghĩa như vậy mà cụ Sào Nam cho là “chẳng có chi lạ.” “Lạ” ở chỗ là sau khi đọc xong chẳng ai hiểu đạo là gì! Bởi lẽ, để hiểu đạo, ta phải biết “tính mình,” tính người, “lý tự nhiên,” “mệnh trời,” “hoàn thiện,” rồi tính có hợp hay trái với mệnh, với trời, với vạn vật hay không, vân vân. *Tính, lý, mệnh, thiện, hợp...* là những quan niệm “học búa” mà cả bao ngàn năm cũng chưa có những lý giải thỏa đáng, thế mà cụ Phan cho là “chẳng có chi lạ đâu.”
7. Độc giả muốn tìm hiểu thêm về lịch sử, ý nghĩa của *đạo*, xin tham khảo tác phẩm của một số học giả Trung Hoa và Nhật: Quách Mạt Chước, *Tiên Tân Thiên Đạo Quan chi Phát Triển* (Thượng Hải: Thương Vụ, 1936); U Côn Như, *Trang Tử dữ Cổ Đại Hy La Triết trung đích Đạo* (Đài Bắc: Trung Hoa thư cục, 1972); Sâm Tam Thụ Tam Lương, *Tự Thượng Cổ đạo Hàn Đại Tính Mệnh Quan chi Phát Triển* (Đông Kinh, 1971) (Nhật ngữ), Phó Bội Vinh, *Nho Đạo Thiên Luận Phát Uy* (Đài Bắc: Lí Minh, 1985).
8. Trong các tác phẩm do học giả Việt viết, quan niệm *đạo* thường được bàn đến rất nhiều, song thường theo kiểu liệt kê hơn là phân tích, thế nên khiến độc giả không dễ phân biệt thuộc loại *đạo* nào. Tiến bộ hơn, trong tác phẩm *Đại Cương Triết Học Trung Quốc* (Sài Gòn, 1963), hai ông Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê đã phân tích *đạo* theo hai phương diện: hình nhi hạ và hình nhi thượng. Hình nhi hạ, đạo có nghĩa là “đường đi.” Theo hai ông, Khổng Tử hiểu *đạo* theo khía cạnh hình nhi hạ. Thí dụ như câu “Xuất tính chi vị đạo” (Trung Dung), hay nhân đạo (Mạnh Tử). Chỉ tới thời Lão

- Tử mới hiểu *đạo* từ khía cạnh hình nhi thượng. Đạo nơi đây mang nghĩa: “tổng nguyên,” “lý,” “tổng quy luật,” “đường lối noi theo.” Quyển Thượng, ctr. 147-48. Hay theo danh từ của Lão Trang, *đạo* biểu hiện qua *đức* (*Đạo Đức Kinh*, hạ thiên: “Đạo sinh chi, đức súc chi, vật hình chi, thế thành chi.” Trang Tử viết trong *Nam Hoa Kinh*, chương Thiên địa: “Vật đắc dĩ sinh vị chi đức”). Đạo cũng được hiểu như *phác* (*Đạo Đức Kinh*, Thượng thiên: “Phác tán tắc chi khí” và “Phác tuy tiểu, thiên hạ mạc năng thần...” mà Phùng Hữu Lan lý giải là *đạo* (*Tân Lý Học*, tr. 71). Giản Chi - Nguyễn Hiến Lê, ctr. 161-162. Không cần phải nói, lối phân biệt đạo theo hình nhi thượng, hình nhi hạ, Nho giáo, Đạo giáo quả rất miễn cưỡng và có phần bóp méo lịch sử. Lý do, quan niệm *đạo* đã có từ thời Nghiêu Thuấn (xtkh. Phó Bội Vinh, *Nho Đạo Thiên Luận Phát Uy*, sdd., chương 1). Ngoài ra, cho quan niệm *đạo* mãi tới Lão Tử mới có nghĩa hình nhi thượng, quả thực quá vô đoán. Bởi lẽ Lão Tử có thể sinh ra trước Khổng Tử (xtkh. Hồ Thích, *Trung Quốc Cổ Đại Triết Học Sử* (Thượng Hải: Thương Vụ, 1919), hay ít nhất đồng thời với Khổng như đại đa số các sử gia, bao gồm Tư Mã Thiên (145-85 tr. TN) (*Sử Ký*) và nhiều triết gia như Phùng Hữu Lan (*Trung Quốc Triết Học Sử* (Thượng Hải: Thương Vụ, 1946) hay Hâu Ngoại Lư (*Trung Quốc Tư Tưởng Thông Sử* (Bắc Kinh: Nhân Dân, 1957), vân vân, công nhận. Thứ tới, trong các đoạn mà hai ông Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê trích, không nhất thiết hoàn toàn hình nhi thượng hay hình nhi hạ. Thí dụ *nhân đạo* mà hai ông cho là hình nhi hạ, thực ra là một nguyên lý siêu hình, nền tảng của Nho học và Mạnh Tử. Về phía công giáo, tác giả Đường Thi (*Thiên Chúa Giáo và Tam Giáo* (California (?), 2000) có lẽ dựa theo Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê trong cách trình bày *đạo* (tuy nhiên không thấy tác giả nhắc đến hai ông Lê và Chi). Cái mới của Đường Thi, đó là ông phân biệt *Đạo* (viết hoa, nguyên lý hình nhi thượng) khỏi *đạo* (viết thường, đường đi, bổn phận, nghĩa vụ... tức hình nhi hạ), ctr. 285-86. Tiếc thay, lối hiểu “nhị nguyên” phân biệt đạo thành hình nhi thượng, hình nhi hạ của ông có lẽ không phù hợp với lối nhìn của Nho và Đạo gia cách riêng, và của Đông phương cách chung.
9. Đạo Chích, nguyên tên một kẻ trộm thời Xuân Thu (722-481 trước Kỷ nguyên). Tiếng *đạo* nơi đây có nghĩa ăn cắp hay trộm, thí dụ như đạo văn, đạo tặc, đạo thi... Chữ đạo này (chữ viết, và ý nghĩa) khác với đạo mà chúng tôi muốn nói. Tuy nhiên, tại Việt Nam và tại Trung Hoa, những người ăn trộm thờ thần đạo chích, theo cái đạo (quy luật) của giới ăn trộm, thí dụ chỉ trộm chứ không “cấp” (cướp) hay giết người; thấy chủ nhà thì phải trốn, không trộm người nghèo, vân vân. Nói tóm lại, họ cũng theo một cái *đạo*, hay “đạo đạo.”
10. *Mạnh Tử* 4: 11 (Ly Lôu, thượng): “Đạo tại nhĩ, nhi cần¹ chư viển: sự tại dị,

nhì cầu chư nan. Nhân nhân thân kỳ thân, trưởng kỳ trưởng, nhì thiên hạ bình.” (Đạo ngay tại đây mà lại có người lại kiếm nơi xa; sự việc vốn dễ mà người ta cứ làm khó ra. (Nếu) ai cũng yêu cha mẹ, kính bậc trưởng thượng thì thiên hạ đã thái bình).

11. *Luận Ngữ*, 12:11 (Nhân Uyên): “Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử.” (Vua sống ra vua, dân sống ra dân, cha phải như cha, con phải ra con.”
12. *Luận Ngữ*, 4:8: “Triều văn đạo tịch tử khà ai!” (Nghe đạo vào buổi sáng, thì buổi tối chết cũng cam tâm), hay *Trung Dung*: “Xuất tính chi vị đạo” (đạo phát xuất tự tính con người).
13. Trong triết học Tây phương, Aristotle có thể được coi như một trong những người đầu tiên phân biệt mục đích thường, và mục đích tối hậu. Xin tkh. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1094a.
14. Lời dạy của Đức Phật. Giáo sư Đỗ Mạnh Tri áp dụng câu nói bất hủ của Đức Phật để nhận định một số số người thường hay lẫn lộn giữa cứu cánh và phương tiện. Xin tkh. Đỗ Mạnh Tri, *Ngón Tay và Mặt Trăng* (Paris: Tin 1996).
15. Bái Phật Di Lặc, hay các loại Phật như Quan Âm... không hẳn theo nguyên lý của Phật giáo nguyên thủy. Đây là một sự kết hợp giữa đạo dân gian (nhắm mục đích gần, hay mục tiêu) và đạo thuần túy (nhắm mục đích xa, hay cùng đích).
16. Chính theo nghĩa này, mà chúng ta hiểu tôn giáo. Alfred North Whitehead (1861-1947), một triết gia và toán học gia hiểu tôn giáo theo những khía cạnh trên. Ông nhận định, bất cứ một tôn giáo nào theo đúng nghĩa cũng phải có 4 điều kiện : (1) phải có một hệ thống giáo lý (giáo điều), (2) phải có nghi lễ, (3) phải có tổ chức, và (4) phải có tính chất siêu thế. Xin tham khảo A. N. Whitehead, *Religion in Making* (New York: McMillan, 1926), ctr. 32.
17. Lão Tử, *Đạo Đức Kinh*, chương 2: “vạn vật tác yên...” Trong triết học Trung Hoa, đạo mang nhiều nghĩa. Theo Phùng Hữu Lan, cố giáo sư Đại Học Bắc Kinh, đạo mang nghĩa (1) đường đi, (2) đạo đức, (3) nguyên nhân, (4) cái lý, (5) nguyên lý và (6) vô. Xin tkh. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* (New Jersey: Princeton University Press, 1973), lần in thứ ba., tập 1, tr. 117. Trần Vinh Kết, nguyên giáo sư Đại Học Columbia, cũng hiểu đạo tương tự như họ Phùng. Xin tkh. Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy* (New Jersey: Princeton University Press, 1974) lần in thứ tư, tr. 139. Phương Đông Mỹ (1899-1977), chính giáo Đại Học Quốc Gia Đài Loan, hiểu đạo như: (1) phạm trù tối cao, (2) vũ trụ và (3) các hiện tượng. Xin tkh. Thome Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking, 1981), ctr. 123-25. Theo Trương

- Trung Nguyên, giáo sư Đại Học Nữ Ước, thì đạo có nghĩa (1) con đường, (2) lãnh đạo, (3) lý tưởng, (4) đạo niết bàn và (5) tác sinh. Xin tkh. Chang Chung-yuan, *Creativity and Taoism* (New York, 1963), ctr. 20-21. Theo Lý Chấn, chính giáo Đại Học Phụ Nhân, đạo bao gồm (1) đạo lộ, (2) nguyên lý, (3) cội nguồn, (4) nguyên tắc, (5) động lực tương thông, và (6) nguyên lý tối hậu. Xin tkh. Lý Chấn, *Trung Tây Hình Thượng Học Tử Giáo* (Đài Bắc, 1982), tập 1, ctr. 2-4.
18. Lão Tử, *Đạo Đức Kinh*, chương 1: “Hữu, danh vạn vật chi mẫu;” và chương 5: “Đạo sinh chi, đức súc chi” (Đạo sinh vạn vật, trong khi đức hằng nuôi chứa). Xtk. Nghiêm Toàn, dịch và chú thích, *Lão Tử Đạo Đức Kinh* (Sài Gòn, 198), tr. 128.
19. *Đạo Đức Kinh*, chương 1, thượng thiên: “Vô, danh thiên địa chi thủy.”
20. *Đạo Đức Kinh*, chương 1.
21. Martin Heidegger, *Was is die Metaphysik?* (Frankfurt, 1949).
22. St. Augustin, *Confessiones*, 1,1.
23. *Luận Ngữ* 1:2: Hữu tử viết: “Kỳ vi nhân dã hiếu để, nhi háo phạm thượng giả, tiến hỹ; bất háo phạm thượng, nhi háo tác loạn giả, vị chi hữu giả. Quân tử vụ bản, bản lập nhi đạo sinh. Hiếu để dã giả, kỳ vi nhân chi bản dư.” (Thầy Hữu Tử nói: “Bất cứ ai có hiếu để, đều không phạm thượng. Mà không phạm thượng lại đi làm loạn thì tôi chưa hề thấy ai. Người quân tử phải lo căn bản. Có căn bản mới có đạo. Người hiếu để là người nắm được căn bản của đạo làm người (nhân).
24. *Luận Ngữ*, 1:6: “Tử viết: “Đệ tử nhập tắc hiếu, xuất tắc để, cẩn nhị tín, phẩm ái chúng nhi thân dân. Hành hữu dư lực, tắc dĩ học văn.” (Người học trò vào thì hiếu cha mẹ, ra thì kính bậc huynh trưởng; hành vi cẩn trọng, ngôn ngữ đáng tin, lại quan tâm tha nhân và thân cận với những người ngay thẳng. Thành tâm làm những việc trên, rồi mới nỗ lực học tập kiến thức).
25. *Luận Ngữ*, 1: 1: “Hữu bằng tự viễn phương lai, bất diệc lạc hồ?” (Làm sao mà không vui được khi có bạn từ xa tới thăm).
26. Mạnh Tử 1:1: “Vị hữu nhân nhi di kỳ thân giả dã...” (làm sao mà có nhân nếu trước hết không có thân, tức hiếu cha mẹ).
27. *Di-Thư*, 11. Giáo sư Trần Vinh Kết bình luận về quan niệm *nhân* của Trình Di như sau: “Như đã thấy quan niệm *nhân* như là một quan niệm quan trọng căn bản là một biến đổi cực đoan của thuyết Tân nho, đặc biệt trong thuyết của Trương Tải và anh em họ Trình. Trong sách *Di Thư* của họ, *nhân* được họ nói đến nhiều hơn cả. Trong đoạn 1, họ giải thích nghĩa, lễ, trí, tín như là những biểu tả của *nhân*. Đây là một phát triển mới lạ, bởi lẽ theo truyền thống thì tất cả *ngũ thường* đều được coi đồng hàng, trong khi hai anh em họ Trình lại đi xa hơn coi *nhân* như là nền móng của

- tử đức khác.” Chan Wing-tsit, sđd., tr. 530.
28. “Việt” nơi đây có nghĩa là vươn lên, vươn xa, vươn cao, đi sâu vào. Đặc tính làm con người khác với vạn vật đó chính là tính chất siêu việt. Thành thử, nhân bản, hay bản tính của con người nằm ngay trong chính cái siêu việt tính này. Một số học thuyết duy vật, duy cảm, duy nghiệm, hay duy tính (dục) không thể giải thích được sự khác biệt của con người với vạn vật nếu chỉ dựa vào cảm xúc, cảm quan, kinh nghiệm, hay phản ứng.
29. “Giao” hay “thông” hay “hợp” nói lên tính chất xã hội hợp quần, tổ chức, tìm hiểu qua ngôn ngữ, nghệ thuật, văn hóa, tổ chức, hôn nhân, vân vân của loài người. Theo Giambattista Vico trong tác phẩm *La scienza nuova* (Tân Khoa Học), thì giao hợp (đời sống tính dục qua hôn nhân), tôn (tông) giáo và việt tính (hy vọng vĩnh cửu) qua các nghi lễ ma chay, tống, táng là những nền tảng quan trọng nhất của mọi nền khoa học, văn minh và văn hóa.
30. “Tông” theo nghĩa “nguồn, gốc, rễ, hay cốt lõi.” Đây là một trong những nguyên lý chính của việc thờ kính ông bà trong xã hội Việt. Cũng xin tham khảo: Trần Văn Đoàn, *Những Suy Tư Thần Học Việt Nam*, sđd., chương 1.
31. Về các nguyên lý *việt*, nguyên lý *giao* (tương quan), và nguyên lý *tông*, xin tham khảo các bài viết của chúng tôi: Tran Van Doan, *The Idea of a Viet-Philosophy* - Vol. 1. *The Formation of Vietnamese Confucianism* (Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), chương 6: “What can be called Tradition?”; Tran Van Doan, *The Idea of a Viet-Philosophy*, vol. 2 (Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002), chương về “The Logic of Relation” và Trần Văn Đoàn, *Việt Triết Luận Tập*, Thượng tập (Washington, D.C.: Vietnam University Press, 2000), chương 3: “Bản Thể và Bản Chất của Việt Triết.”
32. *Luận Ngữ*, 12:2 (Nhan Uyên): “Kỷ sở bất dục vật thi ư nhân” (Cái gì mình không muốn thì đừng nên làm cho người khác).
33. Toan Ánh, *Tín Ngưỡng Việt Nam*, sđd., quyển thượng, tr. 23.
34. Có ba loại người bất hiếu, người không có con nối dõi là người tội nặng nhất. Trích từ *Hiếu Kinh*. Theo Mạnh Tử thì có ba tội bất hiếu, không con nối dõi tội nặng nhất. *Mạnh Tử*, 4:26 (Ly Lôu, thượng): “Bất hiếu hữu tam, vô hậu vi đại.” Theo *Kinh Lễ*, có ba tội bất hiếu, đó là (1) làm bậy khiến cha mẹ mang nhục, (2) không chịu làm lụng (làm quan) để nuôi cha mẹ, (3) tuyệt tự, không con nối dõi tông đường.
35. *Mạnh Tử*, 4: 27 (Ly Lôu, thượng): “Nhân chi thực sự thân chi giả. Nghĩa chi thực tòng huynh thị giả.” (sự chân thật của đạo nhân chính là tình thân (thương cha mẹ). Mà sự chân thật của cái nghĩa là sự biết theo huynh

trưởng).

36. Quách Mạt Chước, *Thanh Đồng Sử Đại* (Bắc Kinh, 1946), ctr. 9-12; cũng như Phó Tư Niên, *Tính Mệnh Cổ Huấn Biên Chính* (1940), 2: 3a.
37. *Luận Ngữ* 2:4. (Vi Chính) (Tôi khi mới 15 tuổi thì đã thích học, 30 tuổi tự lập, 40 tuổi rõ ràng (không nghi hoặc về cuộc sống của mình), 50 tuổi biết mệnh trời, 60 tuổi biết lắng nghe trong khi 70 tuổi thì theo đúng lương tâm).
38. *Trung Dung*, 19. Bản dịch của Đoàn Trung Còn trong *Tứ Thư* (Nhà Xuất Bản Thuận Hóa, 2000), tái bản. Hoạc *Trung Dung*, 17 : Tử viết: “Thuần kỳ đại hiếu giả dư! Đức vi thánh nhưn, tôn vi Thiên tử, phú hữu tứ khả chi nội; tông miếu hưởng chi, tử tôn bảo chi. Cổ đại tức tất đắc kỳ vị, tất đắc kỳ lộc, tất đắc kỳ danh, tất đắc kỳ thọ.”
39. “Không biết cả ba trăm năm sau thiên hạ có còn ai khớc nhớ Tố Như hay không?” trong Thanh Hiền Thi Tập, bài 78: “Độc Tiểu Thanh Ký.” Trích từ: Vũ Đình Trác, *Triết Lý Nhân Bản Nguyễn Du* (Graden Grove: Hội Hữu, 1993), tr. 469.
40. Từ ngữ nguyên, chúng ta thấy chữ *hiếu* (gồm chữ thủ (đất đai), với người (phết trên chữ thủ) và chữ tử (con) nói lên công năng “hộ” hay giữ gìn, tiếp nối. Chữ *thân* (gồm chữ kiến (nhìn) và tân (âm, không có nghĩa) nói lên sự tương quan mật thiết như gan dạ (gan đản dạ chiếu), tâm can.
41. *Đại Học*, chương 1. “Mục đích của sự học đến nơi đến chốn là để đạt tới cuộc sống viên mãn (minh đức), và để hộ (yêu, giúp) dân.”
42. *Trung Dung*, 17. (*Kinh Thi* từng viết rằng) “ Vui vẻ thay bậc quân tử trị nước! Người làm cho đức lành của mình sáng tỏ ra. Người cai trị hợp lòng dân chúng, hợp lòng bá quan. Trời cho người có lộc, lại gìn giữ người, phú thác cái mạng cho người; tất cả đều do nơi Trời xếp đặt vậy.” Đoàn Trung Còn dịch, sđd., tr. 63.
43. Nguyễn Du, *Truyện Kiều*: “Có tài mà cậy chi tài; chữ tài liền với chữ tai một vần;” Và “Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài.”
44. Tập *Gia Huấn Ca* rất có thể là một tập sách được sao y và do nhiều nho gia vào các thời đại khác nhau bổ túc, chứ không nhất thiết của một tác giả nào đó.
45. Chúng ta phải công nhận rằng, nhiều phong tục, tập quán như tang chay, cưới hỏi, khao vọng ... từng học từ nho giáo. Thí dụ tang cha mẹ ba năm, không cắt tóc, cạo râu trong thời gian thụ tang... (Toan Ánh, *Phong Tục Việt Nam* (Sài Gòn: NXB Đồng Tháp, 1998), tái bản, ctr. 316; *Trung Dung*, 18), chăm nom cha mẹ già (không đi xa, không làm quan) *Luận Ngữ*, 4: 19, 20.
46. Toan Ánh, *Tín Ngưỡng Việt Nam* (Sài Gòn: Nxb Tph Hồ Chí Minh, 1996) tái bản. Quyển thượng, tr. 38.

47. Toan Ánh, *Tín Ngưỡng Việt Nam*, sđd., tr. 27: “... con cháu trình báo tổ tiên rõ để tổ tiên chia sẻ cái mừng với con cháu, và cũng nhiều khi là dịp con cháu tạ ơn tổ tiên đã phù hộ độ trì cho mình cầu được mong nên.”
48. Toan Ánh, như trên, tr. 27.
49. Toan Ánh, như trên, tr. 28.
50. Đây cũng là một lý do tại sao nhiều nhà trí thức hiện nay hiểu trung, hiếu theo phạm trù của giông, giống, quốc gia... chứ không hoàn toàn theo lối hiểu thuần thể lý và tâm lý của cha mẹ. Thí dụ trung với nước, hiếu với dân chứ không hẳn trung với vua, hiếu với cha mẹ. Xtkh. *Nguyễn Tài Thư, Nho Học và Nho Học tại Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, 1997), kết luận; Phan Đại Doãn, *Một Số Vấn Đề về Nho Giáo Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Chính Trị Quốc Gia, 1998).
51. *Truyện Kiều*, câu 2719.
52. Xin tkh. Trần Văn Đoàn, “Mạt Thế Luận trong Ca Dao Tục Ngữ,” trong *Những Suy Tư Thần Học Việt Nam*, sđd.

Summary

The essay explores the “principle” (hiếu đạo) undergirding the practice of filial piety (dao hiếu) by showing that the “principle” is the way, the means, and the mode of living; it is the goal and origin of life itself. This “principle” concerns the generation of life, its nurturing, its education, its support, and its post-mortem prolongation. It is argued that this principle is the foundation of the practice of the cult of ancestors.



Ban Hợp Ca Các Nữ Tu và các Tham Dự Viên tại Corona California trong Thánh Lễ bế Mạc

Tôn Kính Ông Bà Tổ Tiên Giữa Người Công Giáo

Peter Võ Tá Đê, SOD

Việc tôn kính Ông Bà Tổ Tiên (ÔBTT) và Khổng Tử được mệnh danh "Nghĩ Lễ Trung Hoa" (NLTH). Vấn đề này đã gây tranh luận sôi nổi một thời gian dài trong lịch sử Giáo hội. Suốt ba thế kỷ (17-20) với bao triều đại giáo hoàng và bao văn kiện tòa thánh ngăn cấm NLTH, bắt đầu từ 1645, mãi đến 1939 vấn đề mới được giải quyết.¹ Với huấn dụ *Plane compertum* ngày 8 tháng 12 năm 1939,² Giáo hội Công giáo chính thức chấp nhận NLTH, cho phép người Công giáo tham gia trong nghi thức tôn kính Khổng Tử và cử hành các nghi thức tôn kính ÔBTT. Mãi đến 1965 Hội Đồng Giám Mục Việt Nam xin Tòa Thánh áp dụng huấn dụ *Plane compertum*. Vì vậy, từ xưa và ngay cả thời gian gần đây, người ngoài Công giáo vẫn cho rằng người Công giáo bỏ Ông bỏ Bà, quên Tổ quên Tiên, không khói không hương, không nhang không đèn.

*Lấy người Công giáo làm chi?
Chết thì ai cúng? Giỗ thì ai lo?
Lấy ai săn sóc mã mồi?
Lấy ai lo lắng bàn thờ Tổ Tiên?*

Thực ra người Công giáo vẫn kính Ông kính Bà, vẫn nhớ Tổ nhớ Tiên, vẫn nấn vẫn hương, nhưng với cách thức khác người ngoài Công giáo. Cũng nên biết, một cách nào đó, người Công giáo cho những nghi thức cúng giỗ nơi người ngoài Công giáo mang tính cách dị đoan, mê tín.

Bài viết này sẽ đề cập ba điểm chính trong việc tôn kính ÔBTT giữa người Công Giáo: 1) Những dịp lễ tôn kính ÔBTT trong Phụng vụ Công giáo; 2) Các văn kiện Tòa thánh và văn thư mục vụ của Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (HĐGMVN) về tôn kính ÔBTT; 3) Một vài đề nghị về tôn kính ÔBTT trong cưới hỏi và tang chế. Bài viết này cho người Công giáo, đồng thời cũng cho những người ngoài Công giáo với hy vọng xóa tan sự hiểu lầm nhau từ xưa nay trong lãnh

vực tôn kính ÔBTT.

I. Những Dịp Tôn Kính ÔBTT Trong Phụng Vụ Công Giáo

A. Các Lễ

Giáo hội Công giáo có những ngày dành riêng để kính nhớ những người đã ly trần. Trong ngày 2 tháng 11 hằng năm, ba thánh lễ được cử hành cầu nguyện cho những người đã khuất; cũng là ngày người sống viếng nghĩa trang cầu cho kẻ chết. Hơn nữa, trọn tháng 11 được dành riêng để cầu nguyện cho những người đã qua đời. Thêm vào đó, Giáo hội Việt Nam nhớ đến ÔBTT, người qua đời, trong ngày mồng hai đầu năm Âm lịch.³ Đó là chưa kể đến mỗi ngày giỗ, ngày kỵ riêng trong từng gia đình, ngày người sống tưởng nhớ người đã khuất bằng cách tham dự thánh lễ và cầu nguyện cho họ. Cũng nên biết, lễ Thánh Gia Thất, được cử hành vào Chúa Nhật trong tuần bát nhật của lễ Giáng Sinh, nói lên lòng hiếu thảo của con cái đối với cha mẹ.

B. Lời Nguyện Trong Thánh Lễ

Thử nhìn vào một số lời nguyện trong những ngày dành riêng cho ÔBTT cũng như người đã qua đời để biết người Công giáo nhớ đến các ngài như thế nào. Các lời nguyện trong thánh lễ I ngày 2 tháng 11:

"... Giờ đây, xin Chúa thương nhận lời chúng con khẩn nguyện mà làm cho lòng chúng con luôn trông cậy vững vàng: chính Đức Giêsu sẽ cho các tín hữu đã lìa cõi thế được phục sinh vinh hiển..." (*Nhập lễ*).⁴

"Lạy Chúa, xin thương nhìn đến lễ vật chúng con dâng, và cho mọi tín hữu đã qua đời vào chung hưởng vinh quang với Con Một Chúa..." (*Tiến lễ*).⁵

"Lạy Chúa, chúng con vừa cử hành bí tích Vượt Qua để cầu cho anh chị em tín hữu đã qua đời. Xin thương đón nhận họ vào nhà Chúa, nơi đầy ánh sáng và bình an..." (*Hiệp lễ*).⁶

Qua các lời nguyện trên người Công giáo biểu lộ niềm tin vào Đức Kitô, Đấng đã phục sinh từ cõi chết, Đấng sẽ cho ÔBTT và người qua đời được phục sinh như Người và được chung hưởng vinh quang muôn đời bên Người.

Trong thánh lễ mừng hai Tết âm lịch, các lời nguyện cũng diễn tả lòng hiếu thảo của con cháu đối với ÔBTT và cầu nguyện cho các ngài:

"...Hôm nay nhân dịp đầu năm mới chúng con họp nhau để kính nhớ tô tiên và ông bà cha mẹ. Xin Chúa trả công bội hậu cho những bậc đã sinh thành dưỡng dục chúng con, và giúp chúng con luôn sống cho phải đạo đối với các ngài..." (Nhập lễ).⁷

"Lạy Chúa, chúng con hoan hỷ dâng lên Chúa lễ vật đầu xuân này. Cúi xin Chúa vui lòng chấp nhận mà tuôn đổ hồng ân xuống trên tô tiên và ông bà cha mẹ chúng con, để chúng con cũng được thừa hưởng phúc ếm của các ngài..." (Tiến lễ).⁸

"...Chớ gì nguồn sinh lực thần linh này giúp chúng con ngày nay sống sao cho tròn chữ hiếu đối với tô tiên và ông bà cha mẹ, để mai sau được cùng các ngài vui hưởng phúc trường sinh..." (Kết lễ).⁹

Các lời nguyện cách này hoặc cách kia đều nói lên lòng hiếu thảo của con cháu đối với tô tiên, ông bà, cha mẹ. Các lời nguyện cũng diễn tả niềm tin vào sự tái hợp của người đang sống với tô tiên trong cuộc sống vinh phúc mai sau.

Trong thánh lễ an táng mùa Phục Sinh, các lời nguyện đặc biệt chỉ cho người qua đời. Các lời nguyện cầu cho người anh chị em tín hữu qua đời "cùng được sống lại," "được hưởng ơn cứu độ," "được vào Nước Chúa":

"... (Hôm nay) ÔBACE T. là người tín hữu Chúa và là người anh (chị) em của chúng con đã cùng an giấc với Đức Giê-su, Con Một Chúa. Nhưng chúng con biết rằng Chúa đã cho Đức Giê-su sống lại, Chúa cũng sẽ cho ÔBACE được cùng sống lại với Người. Vì vậy, chúng con tin tưởng cầu xin Chúa cho ÔBACE được chia sẻ vinh quang với Đấng đã từ cõi chết sống lại..." (Nhập lễ).¹⁰

"Lạy Chúa, chúng con dâng những lễ vật này để cầu cho ÔBACE T. được hưởng ơn cứu độ. Khi còn sống, ÔBACE đã vững tin Đức Giê-su Con Chúa là Vị Cứu Tinh nhân hậu, thì giờ đây, xin Chúa cho ÔBACE được thấy rằng Người cũng là

Vị Thẩm Phán khoan dung..." (Dâng lễ).¹¹

"Lạy Chúa, Đức Giê-su Con Chúa đã để lại cho chúng con bí tích Thánh Thể làm lương thực đi đường giúp chúng con đủ sức tiến về nhà Chúa, ước chi nhờ bí tích này, người anh (chị) em tín hữu của chúng con là T. được vào Nước Chúa dự tiệc vui muôn đời..." (Kết lễ).¹²

Trong thánh lễ giỗ, các lời nguyện vẫn tiếp tục cầu xin cho người qua đời hưởng lòng từ bi vô biên của Chúa, được "thứ tha... thanh tẩy" nếu còn vướng mắc, và được "sum họp cùng các thánh":

"Lạy Chúa, hôm nay, nhân ngày giỗ (đầu) của ÔBACE T., chúng con họp nhau đây, để một lần nữa, phó thác người anh (chị) em tín hữu này cho Chúa. Người thân yêu này, chúng con không thể quên, lẽ nào Chúa lại không nhớ đến! Xin cho ÔBACE được hưởng ân tình vô biên của Chúa là được sống với Chúa giữa cộng đoàn các thánh trên trời..." (Nhập lễ).¹³

"Lạy Chúa, nhân ngày kỷ niệm ÔBACE T. qua đời, chúng con dâng lễ tạ ơn và xá tội này lên trước Tôn Nhan. Cúi xin Chúa vui lòng chấp nhận và ban cho ÔBACE được về sum họp cùng các thánh..." (Dâng lễ).¹⁴

"Lạy Chúa, chúng con đã dâng lễ tạ ơn để cầu cho ÔBACE T. Vậy nếu người anh (chị) em tín hữu này còn mang vết nhơ tội lỗi, xin Chúa cũng rộng lượng thứ tha và khoan hồng thanh tẩy..." (Kết lễ).¹⁵

Các Kinh Tiền Tụng cầu cho tín hữu đã qua đời nói lên niềm tin vào Đức Kitô phục sinh, Đấng sẽ ban phúc trường sinh cho các tín hữu đã yên nghỉ.¹⁶

Thêm vào đó, các Kinh Nguyện Thánh Thể (KNTT) đều dâng lời cầu xin cho những người đã qua đời, xin cho họ được vào chốn trường sinh với Chúa:

"Lạy Cha, xin nhớ đến ÔBACE T. là (các) tôi tớ Cha được ghi dấu đức tin, đã ra đi trước chúng con và đang nghỉ giấc bình an. Lạy Cha, xin cho (những) người tín hữu ấy và các bậc tổ tiên¹⁷ cùng thân bằng quyến thuộc chúng con cũng như tất cả những ai đang an nghỉ trong Đức Ki-tô, được vào nơi hạnh phúc đầy ánh sáng và bình an." (KNTT I).¹⁸

C. Bài Đọc Trong Thánh Lễ

Nhìn vào một vài bài đọc để thấy được niềm tin của người Công giáo đứng trước sự chết và mối liên hệ giữa người sống và kẻ chết. Bài đọc I trong thánh lễ I ngày 2 tháng 11, thánh Phaolô khuyên tín hữu thành Roma vững tin vào Đức Giêsu Kitô phục sinh để cùng được phục sinh như Người:

"... Vì nếu chúng ta được liên kết với Người trong cùng một cái chết, giống như cái chết của Người, thì chúng ta cũng được hợp nhất với Người, trong sự sống lại như vậy... Mà nếu chúng ta đã chết với Đức Kitô, chúng ta tin rằng chúng ta cũng sẽ cùng sống với Người..." (Rom 6:5.8).¹⁹

Trong thánh lễ II ngày 2 tháng 11, sách Khôn Ngoan cho chúng ta một cái nhìn tích cực và lạc quan trước sự chết của người thân yêu:

"... Đối với con mắt người không hiểu biết, thì hình như các ngài đã chết và việc các ngài từ biệt chúng ta, là như đi vào cõi tiêu diệt. Nhưng thật ra các ngài sống trong bình an..." (Kn 3: 2-3).²⁰

Bài Phúc âm trong thánh lễ I ngày 2 tháng 11 nói lên niềm tin vào Chúa Giêsu, Đấng ban bánh hằng sống, và hứa ban sự sống đời đời cho những ai đón nhận Người, là của ăn và của uống thiêng liêng:

"Ta là bánh hằng sống từ trời xuống; ai ăn bánh này sẽ sống đời đời... Ai ăn thịt Ta và uống máu Ta thì có sự sống đời đời, và Ta, Ta sẽ cho kẻ ấy sống lại ngày sau hết..." (Ga 6:51.54).²¹

Bài Phúc âm trong thánh lễ III ngày 2 tháng 11 diễn tả lời nguyện xin tha thiết của Chúa Giêsu với Chúa Cha để các tín hữu được hiệp nhất với Người:

"Lạy Cha, những kẻ Cha ban cho Con thì Con muốn rằng: Con ở đâu chúng cũng ở đây với Con, để chúng chiêm ngưỡng vinh quang mà Cha đã ban cho Con..." (Ga 17:24).²²

Lòng hiếu thảo của con cái đối với cha mẹ được diễn tả qua sách Huấn Ca trong lễ Thánh Gia Thất:

"Ai yêu mến cha mình, thì đền bù tội lỗi, ai thảo kính mẹ mình thì như người thu được một kho tàng. Ai thảo kính cha mình, sẽ được vui mừng trong con cái... Ai thảo kính cha

mình, sẽ được sống lâu dài... Hỡi kẻ làm con, hãy gánh lấy tuôi già cha ngươi, chớ làm phiền lòng người khi người còn sống." (Hc 3:3-6a.12).

D. Các Kinh và Giáo Huấn

Nói về các kinh giữa người Công Giáo, có nhiều kinh liên hệ đến người sắp qua đời cũng như người đã qua đời. Chẳng hạn: "Kinh cầu cho người hấp hối," "Kinh cầu cho người vừa tắt thở (sinh thì)," "Kinh cầu lúc tắm liệm" v.v... "Kinh Vực Sâu," một dạng phóng dịch của thánh vịnh 130 (129), cầu cho người đã qua đời, vẫn được người Việt đọc hằng ngày: "... Lạy Chúa tôi [con], xin ban cho các linh hồn được nghỉ ngơi đời đời và được sáng soi vô cùng. Lạy Chúa tôi [con], xin cho cứu lấy các linh hồn cho khỏi tù ngục mà được nghỉ yên. Amen." Ý nghĩa "Kinh Vực Sâu" cũng đã được các nhạc sĩ sáng tác để tít hữu có thể hát; chẳng hạn: "Từ vực sâu u tối..." Hơn nữa, "Chúng con cậy vì danh Chúa nhân từ, xin cho các đấng linh hồn được lên chốn nghỉ ngơi—Hằng xem thấy mặt Đức Chúa Trời sáng láng vui vẻ vô cùng. Amen" vẫn là câu kết thúc kinh nguyện trong nhiều gia đình. Khi có ai qua đời, người trong gia đình mời những người trong giáo xứ, trong làng, hoặc láng giềng đọc kinh tại gia đình cầu cho người vừa qua đời, và tiếp tục 3 ngày sau khi đã chôn cất (đương nhiên người trong gia đình tiếp tục cầu nguyện cho người qua đời hằng ngày). Thêm vào đó, về chữ hiếu, "Kinh Mười Điều Răn" lấy từ sách Xuất Hành, vẫn được đọc mỗi Chúa nhật. Mười điều răn gồm ba điều qui về Thiên Chúa và bảy điều qui về con người; kính nhớ ÔBTT được xếp vào hàng đầu trong các điều qui về con người (điều răn thứ tư). Điều răn này Gia-vê truyền cho dân Israel và các dân các nước thuộc muôn muôn thế hệ về sau: "Hãy thảo kính cha mẹ để bạn được sống lâu trong đất Chúa ban" (Xh 20:12). Đó là chưa nói đến những giáo huấn của thánh Phaolô nhắc nhở con cái vâng lời hiếu thảo với mẹ cha: "Kẻ làm con, hãy vâng lời cha mẹ theo tinh thần của Chúa, vì đó là điều phải đạo. *Hãy tôn kính cha mẹ.* Đó là điều răn thứ nhất có kèm theo lời hứa: *để người được hạnh phúc và hưởng thọ trên mặt đất này.*" (Eph 6:1-3).²³

Ngoài việc cầu nguyện, tham dự thánh lễ, người Công giáo cũng có các bữa cơm gia đình chia sẻ giữa những người còn sống

trong tinh thần tu"ng nhớ người đã khuất.

II. Các Văn Kiện Tòa Thánh và Thông cáo của Hội Đồng Giám Mục Việt Nam

Việc tôn kính ÔBTT của người Việt Nam không thể tách rời khỏi hoàn cảnh lịch sử "Nghị Lễ Trung Hoa" (NLTH). Trong thời gian Matteo Ricci, bề trên dòng Tên (S.J.) còn sống chẳng có vấn đề tranh chấp về NLTH. Sau khi Mattheo Ricci qua đời (1610), vấn đề được đặt ra ngay giữa nhóm dòng Tên. Khi thừa sai các dòng khác (Đaminh, Augustinô, Phanxicô, Thừa Sai Ba Lê) đến Trung Hoa (từ 1630 trở đi), vấn đề tranh tụng trở nên sôi bỏng. Diễn tiến cuộc tranh chấp qua các triều Giáo hoàng khác nhau và những quyết định được ghi lại trong các văn kiện tòa thánh. Các văn kiện về NLTH đều ảnh hưởng đến Việt Nam và các nước lân cận. Bài viết này không thể đi vào chi tiết hoàn cảnh lịch sử của cuộc tranh chấp, từng văn kiện cũng như giáo huấn liên hệ đến NLTH. Sau đây là những nét chính trong cuộc tranh chấp về NLTH.

A. Văn Kiện Tòa Thánh

1. Juan Bautista Morales, dòng Đaminh (O.P.) đến Trung Hoa năm 1633. Trong cơn bách hại 1637, Morales bị trục xuất khỏi Trung Hoa. Về đến Roma năm 1643, Morales phúc trình lên Bộ Truyền Bá Đức Tin (TBĐT) những gì các Cha Dòng Tên (S.J.) cho phép người Trung Hoa thực hiện trong NLTH. Trong bản phúc trình, Morales đưa ra 17 câu hỏi²⁴ trong đó 11 câu hỏi liên hệ đến NLTH, dùng những từ mang tính cách tôn giáo, chẳng hạn: "đền thờ," "bàn thờ," "hy lễ," "chủ tế," "vái lạy," v.v... Chính vì thế, ngày 12 tháng 9 năm 1645,²⁵ Bộ TBĐT, được Đức Giáo Hoàng (ĐGH) Innocent X phê chuẩn, đã ra sắc cấm NLTH. Nhưng mãi đến năm 1649 sắc này mới đến Trung Hoa.

2. Nhóm các cha Dòng Tên không vừa lòng với sắc 1645, nên năm 1651 đã cử cha Martin Martini, S.J. qua Tòa Thánh để biện hộ cho họ. Bản phúc trình, hay đúng hơn là bản biện hộ của Martini nói không có chủ tế; không ở trong "đền thờ," nhưng ở trong "hội trường"; không phải "bàn thờ," nhưng chỉ là "bàn." Vì thế, nghi lễ không mang màu sắc tôn giáo, nhưng chỉ có tính cách dân sự và xã hội. Dựa vào

phúc trình của Martini, ngày 23 tháng 3 năm 1656 Tòa Thánh, được ĐGH Alexandre VII phê chuẩn, ban sắc cho thi hành NLTH.²⁶

3. Juan de Polanco, O.P. thắc mắc sắc 1656 có hủy sắc 1645 hay không. Ngày 20 tháng 11 năm 1669, Tòa Thánh, với sự phê chuẩn của ĐGH Clement IX, trả lời cả hai sắc đều có giá trị.²⁷ Nếu NLTH được nhìn dưới tính cách tôn giáo, thì sẽ bị cấm như sắc 1645. Ngược lại, nếu NLTH được nhìn theo tính cách dân sự và xã hội, thì sẽ được chấp nhận như sắc 1656.

4. Ngày 26 tháng 3 năm 1693, Đại diện Tông Tòa tại Phúc Kiến, Charles Maigrot, thuộc Hội Thừa Sai Ba Lê (M.E.P.), ra chiếu chỉ với 7 điều khoản, buộc các thừa sai trong vùng trách nhiệm của ngài phải tuân giữ.²⁸ Chiếu chỉ này cấm NLTH và kết án Martini, S.J. không trình bày với Tòa Thánh tất cả sự thực về NLTH. Chiếu chỉ này gây bất bình với nhóm Dòng Tên và ngay cả một số thừa sai khác (nhóm Augustino, Phanxicô, và một vài thừa sai dòng Đaminh). Chiếu chỉ này được trình lên Tòa Thánh duyệt xét. Sau khi duyệt xét, năm 1697 Tòa Thánh thiết lập một nhóm đặc biệt gồm 4 Hồng Y và 4 chuyên gia thần học để mở lại hồ sơ của NLTH dưới thời ĐGH Innocent XII. Vấn đề bị đình trệ vì ĐGH Innocent XII qua đời năm 1700.

Cũng nên biết rằng trong thời gian vấn đề được cứu xét, một nhóm gồm 4 cha dòng Tên viết thư cho vua Khang Hy để thỉnh ý nhà vua về ý nghĩa của NLTH. Ngày 30 tháng 11 năm 1700,²⁹ vua Khang Hy trả lời các cha dòng Tên với xác định rằng việc thờ Trời, phục vụ các nhà cầm quyền và cha mẹ, lễ phép với thầy giáo và các bậc cao niên là luật của toàn dân trong nước. Đồng thời, nhà vua cũng xác định những gì 4 cha dòng Tên viết trong thư là đúng và phải lễ (việc tôn kính ÔBTT là để tỏ lòng hiếu thảo, linh hồn người quá cố không ngự trong các bài vị, dâng lễ phẩm là để nhớ người qua đời dưỡng như họ hiện diện với người sống).

5. Sau 7 năm nghiên cứu vấn đề, với sự phê chuẩn của ĐGH Clement XI, ngày 20 tháng 11 năm 1704 Tòa Thánh ra sắc hỗ trợ chiếu chỉ của Maigrot và cấm NLTH vì NLTH mang màu sắc dị đoan.³⁰ Cũng trong sắc này, ĐGH cử thượng phụ Antioch, Charles ThomaMaillard de Tournon, mang sắc sang Trung Hoa và với tư cách "đại diện toàn quyền" (*legatus a latere*) của Tòa Thánh để dàn xếp vấn đề giữa các thừa sai và với chính quyền Trung Hoa. Tournon đến

Bắc Kinh vào tháng 12 năm 1705.

6. Sau 3 lần hội kiến với vua Khang Hy không thành công, Tournon về Nam Kinh. Tháng 12 năm 1706, vua Khang Hy ra lệnh các thừa sai muốn làm việc ở Trung Hoa phải qua sự khảo hạch của vua và vua chỉ ban phép cho thừa sai nào theo các thực hành của cha Matteo Ricci và các cha dòng Tên trong vấn đề NLTH. Trước tình thế này, ngày 25 tháng 1 năm 1707, Tournon ra một bản điều lệ cho các thừa sai biết cách trả lời nhà vua về niềm tin và thực hành Kitô giáo trong vấn đề NLTH; sau hai tuần, bản điều lệ được phổ biến ngày 7 tháng 2.³¹ Các câu trả lời về NLTH đều mang tính cách tiêu cực; nói một cách khác, NLTH bị cấm theo tinh thần của sắc 1704. Các thừa sai phải tuân theo bản điều luật; nếu không, sẽ mắc vạ tuyệt thông. Ngày 3 tháng 7 năm 1708, Tournon lại ra lệnh cho tất cả các thừa sai muốn làm việc tại Trung Hoa, hay rời Trung Hoa, hoặc làm bề trên các Dòng trên đất Trung Hoa, phải có phép của ngài.³² Lệnh này gây khó chịu cho vua Khang Hy.

7. Các thừa sai ở Trung Hoa khó lòng quyết định hoặc theo lệnh nhà vua, hoặc theo lệnh của Tournon và ĐGH Clement XI. Trước tình thế này, ngày 25 tháng 9 năm 1710, ĐGH Clement XI ra sắc tuyên bố sắc 1704 và lệnh của Tournon ngày 25 tháng 1 năm 1707 phải được tuân theo triệt để.³³ Như thế NLTH vẫn bị cấm ngặt với vạ tuyệt thông đi kèm cho những ai bất tuân.

8. Tình thế cũng không tốt hơn, vẫn có những cách giải thích khác với sắc của ĐGH. Chính vì thế, ngày 19 tháng 3 năm 1715 ĐGH Clement XI ra sắc *Ex illa die*³⁴ với ý định kết thúc cuộc tranh chấp về NLTH. Trong sắc này, ĐGH muốn mọi người phải tuân theo sắc 1704, 1710 và lệnh 1707 của Tournon. Sắc cũng cho phép sử dụng từ "*Thiên Chủ*" để gọi Chúa trong Kitô giáo. Tuy nhiên, các từ "*thiên, hoàng thiên,*" hoặc "*kính thiên*" không được phép sử dụng. Sắc kèm theo vạ tuyệt thông cho những ai bất tuân. Đồng thời, sắc buộc các thừa sai ở Trung Hoa tuyên thệ chống lại NLTH theo mẫu đính kèm trong sắc.

9. Sắc *Ex illa die* gây nhiều ảnh hưởng tiêu cực. Người ngoài Công giáo, đặc biệt các Nho sĩ, ghét Kitô giáo, và các cuộc bách hại người Công giáo xảy ra. Tình hình càng ngày càng tệ. Do đó, ĐGH muốn gửi một đặc sứ khác là Carlo Ambrogio Mezzabarba, thượng

phụ của Alexandria, sang Trung Hoa để dàn xếp vấn đề. Mezzabarba đến Bắc Kinh ngày 26 tháng 12 năm 1720. Sau vài lần hội kiến với vua Khang Hy, Mezzabarba rời Bắc Kinh về Roma để trình bày vấn đề. Trên đường về, Mezzabarba ngừng chân tại Macao. Chính tại Macao, ngày 4 tháng 11 năm 1721,³⁵ Mezzabarba viết thư mục vụ khuyến khích các thừa sai tuân giữ sắc *Ex illa die*, đồng thời kèm theo 8 phép rộng liên quan đến việc áp dụng sắc *Ex illa die*.³⁶ Mezzabarba ra lệnh cho các thừa sai không dịch thư mục vụ này sang tiếng Trung Hoa, và chỉ lưu hành nội bộ với tính cách thận trọng.

10. Thư mục vụ của Mezzabarba làm cho nhiều thừa sai khó xử. Một số theo, một số chống. Ngày 6 tháng 7 và ngày 23 tháng 12 năm 1733, Giám mục Bắc Kinh, François de la Purification, viết hai thư mục vụ ra lệnh các thừa sai trong vùng trách nhiệm phải tuân giữ sắc *Ex illa die* theo tinh thần 8 phép rộng của Mezzabarba. Ngày 26 tháng 9 năm 1735,³⁷ ĐGH Clement XII vô hiệu hóa hai thư mục vụ của François de la Purification, với ý hướng chấm dứt tranh chấp, nhưng ĐGH Clement XII qua đời để lại công việc cho đáng kế vị, ĐGH Benedict XIV.

11. Nối tiếp ý hướng của đáng tiền nhiệm, muốn giải quyết dứt khoát vấn đề NLTH, ngày 5 tháng 7 năm 1742, ĐGH Benedict XIV ra sắc *Ex quo singulari* cấm ngặt NLTH.³⁸ Trong sắc này ĐGH nhắc lại các sắc của các thời trước, kể từ sắc 1645. Sắc này vô hiệu hóa hoặc rút lại các phép đã cho trước đây trong NLTH: sắc 1656, 8 phép rộng của Mezzabarba, 2 thư mục vụ của Giám mục Bắc Kinh. Sắc này cấm bàn thảo vấn đề dưới mọi hình thức, kèm theo bản tuyên thệ chống lại NLTH, cũng như vạ tuyệt thông tức khắc cho những ai bất tuân. Với sắc *Ex quo singulari*, ĐGH Benedict khóa sổ vấn đề NLTH, nhưng không thực sự giải quyết được vấn đề. Nghi vấn vẫn còn đặt ra từ các thừa sai tại các xứ truyền giáo dưới nhiều hình thức.

12. Hai biến cố quan trọng trong lịch sử đưa đến việc toà thánh cho phép NLTH cần được nhắc lại đây:

1) Trường hợp thứ nhất xảy ra tại Nhật Bản. Ngày 5 tháng 5 năm 1932 sinh viên Công giáo thuộc Đại học Sophia ở Tokyo khước từ bái đầu trong đền Yasukuni, nơi tôn kính các anh hùng liệt sĩ hy sinh vì quốc gia. Trong tình thế đó, giám mục Johannes Ross, cắt nghĩa giáo luật khoản 1258, cho phép người Công giáo Nhật tham dự

nghi thức viếng thăm đền Yasukumi và sau đó trình bày vấn đề cho giám mục Tokyo, Jean Alexis Chambon. Ngày 22 tháng 9 năm 1932, giám mục Chambon hỏi chính quyền Nhật Bản về tính chất của việc viếng đền các anh hùng liệt sĩ; giám mục muốn biết viếng đền có tính chất tôn giáo hay dân sự. Ngày 30 tháng 9, chính quyền trả lời cho biết việc viếng đền các anh hùng liệt sĩ chỉ mang tính cách dân sự, để bày tỏ lòng ái quốc.³⁹ Chính vì thế, tháng 1 năm 1933, đại diện tông tòa tại Nhật, giám mục Edward Mooney, cho phép người Công giáo Nhật Bản tham dự các nghi thức trong đền các anh hùng liệt sĩ.

2) Trường hợp thứ hai xảy ra tại Mãn Châu. Chính quyền muốn áp dụng chính sách "Hoàng Đạo." Theo chính sách này người dân phải bái mình trước tượng hay bài vị của Khổng Tử. Ngày 27 tháng 2 năm 1935, giám mục tại thủ đô Kirin, Augustin Ernest Pierre Gaspais, hỏi chính quyền về tính chất của việc bái mình này. Ngày 5 tháng 3 năm 1935, Bộ trưởng Giáo dục cho biết việc vái mình trước tượng hay bài vị Khổng Tử là chỉ tỏ lòng tôn kính và gọi lên tinh thần ái quốc.⁴⁰ Ngày 12 tháng 3 năm 1935, giám mục Gaspais triệu tập các đấng bản quyền về họp tại thủ đô, Ksinking, để xét lại vấn đề người Công giáo tham dự nghi thức của người ngoài Công giáo dưới ánh sáng giáo luật khoản 1258.2. Biên bản cuộc họp được chính giám mục Gaspais nộp về Thánh Bộ Truyền Bá Đức Tin. Sau khi duyệt xét biên bản, ngày 28 tháng 5 năm 1935 tông trưởng Bộ Truyền Bá Đức Tin, Hồng Y Fumasoni-Biondi, với sự chuẩn y của ĐGH Pius XI, cho phép dân Công giáo Mãn Châu được tham dự nghi thức tôn kính Khổng Tử.⁴¹ Kết quả đi kèm là ngày 26 tháng 5 năm 1936, Bộ Truyền Bá Đức Tin ra huấn dụ *Pluries instanterque* cho phép người Công giáo Nhật thi hành nghĩa vụ công dân đối với các anh hùng liệt sĩ, được phép tham dự các nghi thức tổng táng, cưới hỏi, cũng như các nghi thức khác có tính cách dân sự và xã hội.⁴² Tòa thánh cho phép dân Nhật Bản một phần chính có lẽ với lý do chính trị bởi vì lúc bấy giờ thế lực quân sự của Nhật Bản quá mạnh.

13. Huấn dụ 1935 cho Mãn Châu và huấn dụ 1936 cho Nhật Bản đã trở thành nguyên do chính để Bộ Truyền Bá Đức Tin, với sự phê chuẩn của ĐGH Pius XII, ra huấn dụ *Plane compertum* ngày 8 tháng 12 năm 1939 cho Trung Hoa.⁴³ Huấn dụ này cho phép người Công giáo Trung Hoa tôn kính Khổng Tử trước tượng hay bài vị, được thiết

lập hình ảnh hoặc bài vị Khổng Tử để bái chào, được tham dự các nghi thức công cộng không mang tính cách dị đoan, và được bái trước người chết, hình ảnh hay bài vị người chết. Lý do cho phép NLTH được xác định rõ trong phần mở đầu của huấn dụ:

"Ở nhiều miền bên Phương Đông, người ta nhận thấy có một vài lễ nghi, dù xa xưa có liên hệ đến lễ điển tôn giáo, nhưng trong hiện tại, vì tập quán và tâm tình đã biến đổi theo thời gian, chỉ còn nói lên lòng hiếu thảo đối với tiền nhân, lòng ái quốc hay sự lịch thiệp đối với tha nhân."⁴⁴

Oái oăm thay, ý kiến của vua Khang Hy ngày 30 tháng 11 năm 1700 về NLTH đã không được chấp nhận; nhưng thời điểm này sau bao đau thương tranh chấp, lý do cho phép NLTH chính là những gì vua Khang Hy đã trình bày trước đây.⁴⁵ Đó cũng là những gì vua Gia Long bày tỏ với giám mục Bá Đa Lộc về việc tôn kính ông bà tổ tiên.⁴⁶

B. Văn kiện liên hệ, Thông cáo của HĐGMVN và THĐGM Á Châu 1998

Thiết tưởng cũng nên đi qua lịch sử dẫn đến thông cáo của Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (HĐGMVN) về vấn đề tôn kính ÔBTT.

1. Huấn dụ *Plane compertum* ngày 8 tháng 12 năm 1939 đã cho phép Trung Hoa và các nước phụ cận thực hành việc tôn kính Khổng Tử, các anh hùng liệt sĩ, và ông bà tổ tiên. Không rõ lý do tại sao mãi đến năm 1964 Hàng Giám Mục Việt Nam mới xin phép áp dụng huấn thị *Plane compertum*.⁴⁷ Với văn thư số 3787/64 đề ngày 2 tháng 10 năm 1964, Đức Hồng Y Grêgoriô Phêrô Agagianian thông báo cho Khâm sứ Tòa Thánh tại Sài Gòn, Angelo Palmas, biết trong cuộc triều yết ngày 29 tháng 9 năm 1964 ĐGH Phaolô VI đã chấp thuận lời thỉnh cầu của Hàng Giám Mục VN, cho phép Giáo hội VN áp dụng huấn dụ *Plane compertum*.⁴⁸

2. Ngày 15 tháng 11 năm 1964 TGM Phaolô Nguyễn Văn Bình loan tin vui cho toàn thể Giáo hội VN: "Đây thực là một ngày lịch sử, một hiện tượng mới cho toàn thể Giáo hội Việt Nam. Chúng tôi, đại diện cho Hàng Giám mục Việt Nam, xin long trọng công bố tin mừng này..."⁴⁹ TGM cũng kèm theo lời căn dặn: "Còn việc đưa áp dụng

thực hành, chúng tôi sẽ ban bố sau những chỉ thị và mẹo mực cho từng trường hợp." ⁵⁰

3. Cuối khóa họp hai ngày tại Đà Lạt, ngày 14 tháng 6 năm 1965 HĐGMVN ra thông cáo về việc tôn kính ÔBTT và các bậc anh hùng liệt sĩ. ⁵¹ Thông cáo gồm hai phần:

4.

1) "Giáo-hội Công-giáo đối với nền Văn-hóa và Truyền-thống các Dân-tộc"

Giáo hội không khinh chê tư tưởng, nghệ thuật của người ngoài Công giáo. Trái lại Giáo hội thanh luyện và thánh hóa phong tục tập quán của các dân tộc; Giáo hội đã đưa vào Phụng vụ của mình những nghi lễ của các dân nước trong việc tưởng nhớ mẫu nhiệm hoặc tôn kính các thánh (trích dẫn *Evangelii praecones*, 2-6-1951 của ĐGH Piô XII và *Princeps Pastorum*, 28-11-1959 của ĐGH Gioan XXIII). Thêm vào đó, Giáo hội tôn trọng giá trị tinh thần và luân lý của các tôn giáo khác (trích *Ecclesiam suam*, 6-8-1964 của ĐGH Phaolô VI).

2) "Thể thức áp dụng Huấn-thị *Plane compertum est*"

Phần hai chia làm ba khoản. Khoản đầu cho phép và hầu như trích lại phần dẫn nhập của *Plane compertum*:

Nhiều hành vi cử chỉ xưa kia, tại Việt Nam, có tính cách tôn giáo, nhưng nay vì sự tiếp xúc với bên ngoài và vì tâm tình, tập quán, đã thay đổi nhiều, nên chỉ còn là những *phương cách biểu lộ lòng hiếu thảo tôn kính đối với Tổ-tiên* và các bậc Anh-hùng liệt sĩ. Những cử chỉ, thái độ, nghi lễ, có tính cách thế tục, lịch sự, và xã giao đó, Giáo hội Công giáo chẳng những không ngăn cấm mà còn mong muốn và khuyến khích cho nó được diễn tả bằng các cử chỉ riêng biệt của mỗi nước, mỗi xứ, và tùy theo trường hợp. ⁵²

Theo đó, việc treo hình, ảnh, tượng, nghiêng mình bái, trưng hoa, thắp nến, tổ chức ngày giỗ kỵ cho người qua đời đều được phép.

Việc cho phép bởi vì những việc xưa có tính cách tôn giáo,

nhưng nay chỉ còn là "*phương cách biểu lộ lòng hiếu thảo tôn kính đối với Tổ-tiên...*" Nói một cách khác, việc tôn giáo ngày xưa bị cấm đoán, nay đã mất ý nghĩa tôn giáo hay bị tục hóa, vì thế "việc đó" ngày nay được phép. Nhưng thử hỏi việc vái lạy trước bàn thờ ÔBTT, theo tâm thức của người Việt hôm nay, có phải chỉ có tính cách dân sự và xã hội vì đã mất hết ý nghĩa tôn giáo? Chắc hẳn là không! Việc vái lạy trước bàn thờ ÔBTT đương nhiên khác hẳn với việc vái trước người sống. Việc vái lạy trước bàn thờ ÔBTT là một hành vi rất ư tôn giáo.⁵³ Hơn nữa, vấn đề có thể hiểu ngược lại, nghĩa là một hành vi nào đó đầu tiên mang tính cách dân sự và xã hội, nhưng với thời gian hành vi đó mang lấy một ý nghĩa mới, một ý nghĩa tôn giáo. Điều này chúng ta thấy rõ trong sinh hoạt Phụng vụ của Giáo hội; chẳng hạn trong thánh lễ việc thêm nước vào rượu⁵⁴ và việc linh mục rửa tay⁵⁵ ban đầu chỉ là việc bình thường, nhưng với thời gian ý nghĩa thiêng liêng được thêm vào; Giáo hội cũng "rửa tội" các tập tục hay cử hành của người ngoại làm của riêng mình, chẳng hạn lễ Giáng sinh,⁵⁶ bí tích khai tâm... Cũng trong chiều hướng này ta có thể lý luận rằng, ***nếu*** ban đầu việc tôn kính ÔBTT là việc để tỏ lòng hiếu thảo, chỉ có tính cách dân sự và xã hội, thì với thời gian, việc tôn kính ÔBTT đã mang một ý nghĩa thiêng liêng và trở thành rất tôn giáo.

Chính vì thế, việc cho phép NLTH với lý do đó là "nói lên lòng hiếu thảo đối với tiền nhân, lòng ái quốc hay sự lịch thiệp đối với tha nhân" như huấn dụ *Plane compertum*, hoặc chỉ là "phương cách biểu lộ lòng hiếu thảo tôn kính đối với Tổ-tiên..." như thông cáo 1965 của HĐGMVN, xem ra không mấy vững chắc.

Khoản hai, để "bảo vệ cho Đức tin Công giáo," thông cáo cũng cấm một số việc làm "*không phù hợp với giáo lý Công giáo,*" chẳng hạn: nghi lễ diễn tả phục tùng và lệ thuộc vào thụ tạo như đối với Thiên Chúa, việc đốt vàng mã, và cử hành ở *những nơi dành riêng cho việc tế tự...*

Khoản ba, thông cáo cũng đề cập đến những việc làm không rõ mang tính cách tôn giáo hay dân sự. Trong trường hợp này cần dựa "*theo dư luận dân chúng địa phương,*" nếu đó không phải là việc biểu

lộ niềm tin của một tôn giáo ngoài Kitô giáo, thì được phép tham dự. Nếu hồ nghi, hành động theo tiếng lương tâm và hoàn cảnh. Phần này không rõ ràng hoặc gây khó xử cho tín hữu vì thông cáo nói thêm: "Trong trường hợp hồ nghi, mọi người liên hệ không được theo ý riêng mình, mà sẽ phán đoán theo chỉ thị của Tòa thánh và bàn hỏi với các Giáo sĩ thành thạo." Nếu chỉ thị của Tòa thánh rõ ràng rồi, làm sao còn hồ nghi được? Hơn nữa, trong trường hợp cụ thể người tín hữu tìm đâu ra "giáo sĩ thành thạo" tại chỗ để tham khảo ý kiến?

4. Ngày 19 tháng 4 năm 1972,⁵⁷ Ủy Ban Giám-mục về Truyền Bá Phúc Âm (TBPÂ) ra quyết nghị liên hệ đến việc tôn kính ÔBTT và anh hùng liệt sĩ để áp dụng huấn dụ *Plane compertum*. Trong phần dẫn nhập, Ủy Ban TBPÂ trích lại khoản một của phần thứ hai trong thông cáo 1965 của HĐGMVN, đồng thời thêm một câu trước và một câu sau lời trích dẫn:

Để đồng bào lương dân dễ chấp nhận Tin Mừng, hội nghị xét rằng: một ít "cử chỉ, thái độ, lễ nghi sau đây có tính cách thế tục, lịch sự, xã giao, để tỏ lòng hiếu thảo, tôn kính và tưởng niệm các Tổ-tiên và các bậc anh hùng liệt sĩ" (TC/HĐGMVN/14-6-1965), nên được thi hành và tham dự cách chủ động.

Tiếp đến Ủy Ban liệt kê những gì được phép:

- a) Đặt bàn thờ Tổ-tiên (gia tiên) dưới bàn thờ Chúa trong gia đình.
- b) Đốt nhang (hương), đốt đèn (nến), xá lạy, trước bàn thờ Tổ-tiên.
- c) Ngày giỗ được cúng giỗ theo phong tục cha ông, nhưng không được đốt vàng mã.
- d) Tham dự nghi lễ tôn kính vị Thành-Hoàng "lành" tại đình làng, để tỏ lòng cung kính, biết ơn những vị đã có công sáng lập làng ấp, chứ không phải để cầu bái xin ơn phù hộ.
- đ) Trong việc hôn nhân, được lạy giường thờ vì đó là nghi lễ do lòng hiếu kính ông bà.

e) Trong tang lễ, được xá lạy thi hài người quá cố, đốt hương, xá lạy theo phong tục Á-đông, để tỏ lòng cung kính người chết, giống như Giáo-hội cho đốt đèn nến, xông hương trên

thi hài người quá cố.

Cuối cùng Ủy Ban đề nghị nên giải thích, nếu sợ hiểu lầm, cho giáo dân rõ việc tôn kính ÔBTT là "một nghĩa vụ hiếu thảo... chứ không phải là những hành động Tôn-giáo của một Tín-ngưỡng" và đó là "bôn phận sau việc tôn thờ Thiên Chúa."

5. Khóa hội thảo VII về Truyền Bá Phúc Âm toàn quốc họp tại Nha Trang từ ngày 12 đến 14 tháng 11 năm 1974. Kết thúc khóa, 7 giám mục tham dự ra thông cáo về "Lễ Nghi Tôn Kính Ông Bà Tổ Tiên."⁵⁸ Các giám mục chấp thuận và cho thi hành quyết nghị của Ủy Ban Giám Mục về TBPÂ ngày 19 tháng 4 năm 1972.

Nội dung của thông cáo chỉ lặp lại 6 điểm của quyết nghị 19-4-1972. Về phần thứ tự, việc tôn kính Thành Hoàng được xếp sau cùng (điểm 6), thay vì điểm 4 như quyết nghị 1972. Danh từ "bôn phận" trong câu cuối cùng của quyết nghị được thay thế bằng "giới răn" nói lên tính cách bó buộc hơn của việc tôn kính ÔBTT. Thông cáo giải thích thêm 6 điểm của quyết nghị 1972:

- 1) Bàn thờ Gia Tiên để kính Ông bà Tổ tiên được đặt dưới bàn thờ Chúa trong gia đình, *miễn là trên bàn thờ không bày biện điều gì dị đoan, như hồn bạch...*⁵⁹
- 2) Việc đốt nhang hương, đèn nến trên bàn thờ Gia Tiên, và bái lạy trước bàn thờ, giường thờ Tổ tiên là *những cử chỉ, thái độ hiếu thảo tôn kính được phép làm*
- 3) Ngày giỗ cũng là ngày "Ky nhật" được cúng giỗ trong gia đình theo phong tục địa phương, miễn là loại bỏ những gì là dị đoan mê tín, như đốt vàng mã... và *giảm thiểu canh cải những lễ vật để biểu dương đúng ý nghĩa thành kính biết ơn Ông bà như dâng hoa trái hương đèn.*
- 4) Trong hôn lễ, dâu rể được làm "Lễ Tổ, lễ Gia Tiên" trước bàn thờ, giường thờ Tổ Tiên, vì đó là nghi lễ tỏ lòng *biết ơn, hiếu kính trình diện* với ông bà.
- 5) Trong tang lễ được vái lạy trước thi hài người quá cố, đốt hương vái theo phong tục địa phương để tỏ lòng cung kính người đã khuất, cũng như Giáo hội cho đốt đèn nến xông hương, nghiêng mình trước thi hài người quá cố.
- 6) Được tham dự nghi lễ tôn kính vị Thành Hoàng, quen gọi

là "*Phúc Thần*" tại đình làng, để tỏ lòng cung kính biết ơn những vị mà theo lịch sử đã có công với dân tộc hoặc là ân nhân của dân làng, chứ không phải vì mê tín như đối với các "yêu thần tà thần."

Thông cáo đưa ra những chỉ dẫn tổng quát, vì thế tạo tình trạng khó xử cho những ai muốn thi hành thông cáo, đặc biệt là giáo dân. Hơn nữa, những gì Giáo hội ngăn cấm trước đây vẫn in sâu trong tâm khảm nhiều người. Vì thế cần có những chỉ dẫn chi tiết và giải thích để người thi hành không e ngại. Nhưng thực ra, thông cáo không chỉ dẫn cách trình bày trang trí bàn thờ tô tiên, không nói đến tô tiên bao nhiêu đời được tôn kính trong gia đình. Thông cáo cho phép vái lạy, nhưng không nói vái lạy như thế nào, vái lạy bao nhiêu lần, v.v... Trong hôn lễ đôi tân hôn vái lạy Tổ tiên, nhưng không đề cập vấn đề vái lạy ông bà cha mẹ còn sống. Về Thành Hoàng, người Công giáo được phép tham dự nghi thức tôn kính, nhưng thông cáo không nói đến việc người Công giáo tô chức hay đóng vai trò chủ động.

Một vấn đề được nêu ra trong việc cưới hỏi và tang chế là liệu có thể một nghi thức nào được cử hành trong thánh đường, giữa cộng đoàn những kẻ tin, thay thế cho việc cử hành tại gia đình?

6. Các giám mục Việt Nam tham dự Thượng Hội Đồng Giám Mục Á Châu (THĐGMAC) họp tại Roma từ ngày 19 tháng 4 đến 17 tháng 5 năm 1998, đã phát biểu tầm quan trọng của việc tôn kính ÔBTT giữa người Công giáo. Trong khóa họp thứ 9, ngày 24 tháng 4, Étienne Nguyễn Như Thế, TGM Huế, cho biết tam giáo (Không giáo, Lão giáo và Phật giáo) đã hội nhập niềm tin căn bản trong dân gian, đó là việc tôn kính ÔBTT, trong khi đó Giáo hội Công giáo phải đau khổ dằng co trong vấn đề tôn kính ÔBTT. Giám mục nói: "Giữa người Công giáo, thật không dễ áp dụng tập tục này, và đôi khi tạo nên chia rẽ trong gia đình. Tôn kính ÔBTT vẫn còn là một khó khăn nhất trong mục vụ và là một chướng ngại thực sự trong việc truyền giáo."⁶⁰ Thật khó xử cho người Công giáo trong nghi lễ tôn kính ÔBTT, Phaolô Nguyễn Văn Hòa, GM Nha Trang, trong khóa họp thứ 3, ngày 21 tháng 4, cho biết: "Đối với tín đồ của vài tôn giáo... thì việc trở thành người Công giáo có nghĩa là một sự phản bội đối với gia đình và cả đối với đất nước của họ nữa."⁶¹ Tương tự, Bartholomeo

Nguyễn Sơn Lâm, GM Thanh Hóa, phát biểu: "Bên Việt Nam, việc ngăn cấm Kitô hữu tôn kính ÔBTT suốt 3 thế kỷ đã làm cho các Kitô hữu cắt đứt với những gì căn bản nhất của xã hội Việt Nam. Điều này cho biết tại sao họ bị coi như những kẻ xa lạ trong chính đất nước của họ, và họ đã bị bách hại."⁶²

Nhìn chung, các giám mục VN tại THĐGMAC nói lên tính cách quan trọng của việc tôn kính ÔBTT, cũng như ảnh hưởng của việc tôn kính ÔBTT trong vấn đề truyền giáo.

Tiện đây xin khai triển thêm tại sao các GMVN tại THĐGMAC đã cho rằng tôn kính ÔBTT là một cản trở cho vấn đề truyền giáo trong quá khứ? Tại sao cho phép nguỉ thức tôn kính lại là một phương tiện tốt cho truyền giáo trong hiện tại và tương lai?

a. Cản Trở

Việc tranh chấp về NLTH kéo dài suốt ba thế kỷ trong lịch sử Giáo hội đã gây ra nhiều cản trở trong việc truyền giáo và là nguyên do cho bao cuộc bách hại các tín hữu⁶³ Việc tôn kính ÔBTT đã là nguyên do tạo ra chia rẽ trong nhiều gia đình, gây nên căng thẳng giữa các phần tử của đại gia đình với người trong theo đạo Công giáo.

⁶⁴ Đây cũng là trường hợp cụ thể xảy ra trong gia đình của nữ tu Mai Thành, với 72 tuổi đời, 54 năm làm con Chúa và 50 năm trong tu viện; cha con căng thẳng khi người con gái muốn vào đạo Công giáo.

⁶⁵ Biết bao thanh niên thanh nữ đã không nên vợ thành chồng cũng vì ngăn cách giữa người Công giáo và người ngoài Công giáo trong việc tôn kính ÔBTT. Trong phương diện này, việc tôn kính ÔBTT của người Công giáo đã là một cản trở cho việc truyền giáo mãi cho đến năm 1965.

b. Phương tiện

May mắn thay, sau hai ngày họp tại Đà Lạt, HĐGMVN đã ra thông cáo ngày 14 tháng 6 năm 1965 cho phép việc tôn kính ÔBTT theo phong tục Việt Nam và 9 năm sau tại Nha Trang, một thông cáo khác ngày 14 tháng 11 năm 1974 khuyến khích việc tôn kính ÔBTT theo tinh thần Đạo Hiếu. Thêm vào đó, các giám mục Việt Nam tại THĐGMAC năm 1998 đã nhìn nhận khó khăn trong truyền giáo khi cấm việc tôn kính ÔBTT và là phương tiện truyền giáo, nếu biết áp

dụng theo tinh thần hội nhập văn hóa... Buồn thay, cho đến lúc này nhiều phần tử của Giáo hội Việt Nam vẫn rất xa lạ hoặc chưa hề nghe đến hai thông cáo quan trọng và những lời phát biểu của các giám mục tại THĐGMAC về việc tôn kính ÔBTT. Vì thế những ai đã biết hai thông cáo này và những lời phát biểu của các giám mục đều có trách nhiệm chia sẻ cho các anh chị em khác cũng như những người ngoài Công giáo để nhờ đó "đồng bào lương dân dễ dàng chấp nhận Tin Mừng."⁶⁶ Riêng người viết cùng với người anh linh mục tại Việt Nam đã liên hệ với một nhóm anh chị em ngoài Công giáo từ 11 năm nay để đả thông về việc tôn kính ÔBTT. Kết quả có thể tạm nhìn thấy, nghĩa là, khoảng 100 cuốn Thánh Kinh được làm quà tặng cho nhóm anh chị em này. Họ đã vui lòng đón nhận. Tạ ơn Chúa. Xin cho hạt giống Ngôi Lời đâm rễ nơi những người anh chị em này. Phải chăng việc tôn kính ÔBTT là một phương tiện truyền giáo? Câu trả lời không cần phải suy nghĩ lâu...

IV. Đề Nghị/Gợi Ý Về Tôn Kính ÔBTT

Ngày nay vấn đề "Hội nhập Văn hóa" (HNVH) đang được chú trọng trong mọi lãnh vực của cuộc sống con người. Những gì mang tính cách ngoại lai hoặc bị áp đặt cần phải được xét lại. Trước khi đi vào gợi ý hay đề nghị cho HNVH, thiết tưởng cũng nên nhìn vào cụm từ HNVH, rồi từ đó chúng ta có thể gợi ý cho việc áp dụng HNVH trong việc tôn kính ÔBTT qua cưới hỏi và tang lễ.

Có nhiều định nghĩa về "Hội Nhập Văn Hóa" cũng như phương pháp.⁶⁷ Chính ĐGH Gioan Phaolô II là người đầu tiên dùng chữ HNVH trong văn kiện của Giáo hội.⁶⁸ Trong thông điệp *Slavorum Apostolici*, số 21, ngày 2 tháng 6 năm 1985, ngài nói: "Hội nhập văn hóa là sự nhập thể của Tin Mừng vào trong các nền văn hóa tự lập và đồng thời giới thiệu những nền văn hóa này vào trong đời sống của Giáo hội."⁶⁹ Sau đó 5 năm, ngày 7 tháng 12 năm 1990, trong thông điệp *Redemptoris Missio*, số 52, ngài nói: "Hội nhập văn hóa là một động thái hai chiều trong đó Giáo hội làm cho Tin Mừng nhập thể vào các nền văn hóa khác nhau, đồng thời Giáo hội giới thiệu các dân tộc cùng văn hóa của họ vào trong chính cộng đoàn riêng của Giáo hội."

Ở định nghĩa thứ hai này, ĐGH thêm yếu tố "các dân tộc" vào định nghĩa thứ nhất.

Trong cuộc sống Kitô hữu, chúng ta đã đưa những sinh hoạt của Giáo hội vào sinh hoạt gia đình, chẳng hạn đọc kinh và dùng Lời Chúa trong các nghi thức cưới hỏi hoặc trong các dịp cầu nguyện cho người đã qua đời.⁷⁰ Đó là chiều thứ nhất. Nhưng còn chiều thứ hai cũng không kém quan trọng, nghĩa là cần phải đưa sinh hoạt gia đình, hay nói cách khác, "giới thiệu dân tộc cùng văn hoá... vào trong chính cộng đoàn riêng của Giáo hội [cử hành phụng vụ]." Điều này chúng ta rất ít thấy hay chưa thấy thực hiện; hoặc nếu có thực hiện, cũng tùy ý riêng mỗi vị mỗi miền...

Vì thế những gì sau đây chỉ là gợi ý cho việc tôn kính ÔBTT trong Phụng vụ. Còn việc quyết định vẫn thuộc quyền Tông tòa (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 22.1) hay quyền của Hội Đồng Giám Mục (SC 22.2), vì không ai, ngay cả linh mục, có thể tự quyền thêm bớt hoặc thay đổi điều gì trong Phụng vụ (SC 22.3).

A. Cưới Hỏi

1. Nguyên tắc trong Phụng vụ

Về cưới hỏi, Hiến chế Phụng vụ (SC) xác định: "Nếu ở miền nào có những tập tục và nghi lễ xứng đáng khác trong khi cử hành Bí Tích Hôn Phối, Thánh Công Đồng tha thiết mong ước họ cứ giữ nguyên những tập tục và nghi lễ đó" (SC 77).⁷¹ Đương nhiên có nhiều "tập tục" trong văn hóa Việt Nam "xứng đáng" được đưa vào trong Bí tích Hôn phối, nhưng chưa được đưa vào, huống chi nói đến "giữ nguyên." Vì bài viết nhằm đến tôn kính ÔBTT, nên chỉ đề nghị đưa việc này vào trong Bí tích Hôn phối. Hy vọng một dịp nào đó người viết sẽ đề nghị đưa các tập tục "xứng đáng" khác vào Bí tích Hôn phối.

Tại sao lại đề nghị đưa tôn kính ÔBTT vào Bí tích Hôn phối? Đó là điều phải đạo, đó là thi hành điều răn thứ bốn. Dựa vào nguyên tắc nào? Dựa vào những gì Hiến chế Phụng vụ (SC) cho phép, chẳng hạn:

"Thẩm Quyền Giáo Hội địa phương, như đã nói trong khoản 22.2 [Hội Đồng Giám Mục] của Hiến Chế này, có quyền soạn

Lại nữa, trong Phụng vụ có "phần bất biến do Thiên Chúa thiết lập, và những phần có thể thay đổi; những phần này có thể hoặc phải sửa đổi theo dòng thời gian" (SC 21). Thêm vào đó, những gì đưa vào trong Phụng vụ không mang tính cách mê tín hoặc sai lạc, nhưng phải hòa hợp với tinh thần Phụng vụ (SC 37).⁷⁴ Nhìn vào Bí tích hôn phối, điều quan trọng mà Thánh Công Đồng yêu cầu là "vị linh mục chủ tọa phải hỏi và nhận lời ưng thuận của vợ chồng kết ước" (SC 77)⁷⁵ và lời chúc hôn (SC 78). Những phần còn lại chỉ là phụ thuộc, chỉ để làm tăng thêm hoặc giải thích rõ ý nghĩa của nghi thức hôn phối (explanatory rites), chẳng hạn: làm phép nhẫn và trao nhẫn.⁷⁶ Chính vì thế, phần gợi ý hoặc đề nghị đưa việc tôn kính ÔBTT vào trong Bí tích Hôn phối không thay đổi căn tính của Bí tích Hôn phối, nhưng là "để phù hợp với phong tục và nhu cầu của các địa phương"⁷⁷

2. Gợi Ý

Việc tôn kính ÔBTT, nếu được, xin đưa vào sau phần trao nhẫn⁷⁸ trong nghi thức hôn phối. Nên thiết lập một bàn thờ tạm thời cho ÔBTT của cô dâu chú rể vào một chỗ thuận tiện trong nhà thờ, chẳng hạn bên phải hoặc bên trái của cung thánh, hoặc bên ngoài phần cung thánh. Trên bàn thờ ÔBTT, nên đặt hình ông bà cha mẹ đã qua đời; còn những vị Tổ Tiên xa, nên dùng bài vị. Nên nhớ sắp xếp thế nào để bàn thờ ÔBTT không chiếm một vị thế quá quan trọng đến nỗi làm lu mờ các bàn thờ khác. Sau phần trao nhẫn, cô dâu và chú rể đến trước bàn thờ ÔBTT, thắp hương, vái 3 vái, cáo ÔBTT về tin vui của một gia đình mới, đồng thời dâng lời tri ân đến các ngài vì món quà sự sống mà các ngài đã truyền sinh qua các bậc sinh thành gần nhất. Lời cáo và tri ân ÔBTT có thể đại để như sau:

Hôm nay ngày... tháng... năm... Chúng con là... và... đến trước ÔBTT để báo tin vui là chúng con vừa thành hôn theo phép Hội thánh. Chúng con xin thắp nén hương dâng lên ÔBTT để tỏ lòng hiếu thảo và tri ân đối với ÔBTT hai bên. Xin ÔBTT cầu cùng Chúa cho chúng con để chúng con luôn biết yêu thương, thông cảm, thứ tha cho nhau trong suốt cuộc sống hôn nhân, tạo lập một gia đình mới theo gương thánh gia thất, luôn mến Chúa yêu người, làm vui lòng cha mẹ và họ hàng đôi bên, chu

*toàn bên phận theo thánh ý Chúa... và chúng con hy vọng sẽ gặp lại ÔBTT trong cuộc sống mai sau, nơi vĩnh phúc...*⁷⁹

Bái chào và rời bàn thờ ÔBTT, cô dâu chú rể sẽ nhận họ hàng đôi bên, ít nhất là ông bà cha mẹ còn sống. Việc nhận họ này có thể được biểu hiện qua việc vái hai vái.⁸⁰

Lý do đề nghị đưa việc tôn kính ÔBTT vào trong Bí tích Hôn phối là điều được Thánh Công Đồng khuyến khích "giữ nguyên." Làm sao giữ nguyên được tập tục và nghi lễ nếu trước tiên không đưa tập tục và nghi lễ vào trong Bí tích Hôn phối? Hơn nữa, việc đưa tập tục của địa phương vào trong Bí tích Hôn phối không phải là điều mới lạ, chẳng hạn vào khoảng năm 596 ĐGH Gregory Cả ra lệnh cho Augustine thành Canterbury đưa tập tục của nước Anh vào trong Bí tích Hôn phối. ĐHG nói: "Chọn trong mỗi giáo hội địa phương điều có tính cách đạo đức, có tính cách tôn giáo và lành mạnh, thu tập tất cả với nhau vào trong một đĩa, dọn lên bàn của người Anh tùy theo khẩu vị quen dùng của họ."⁸¹ Thêm vào đó, Giáo hội Phi Luật Tân đã có nghi thức hôn phối riêng phù hợp với phong tục tập quán của họ từ năm 1983.⁸³ Trong nghi thức của người Phi Luật Tân có phần *mano po*, đặt tay vào tay người lớn, là một dấu chỉ truyền thống biểu lộ lòng tôn kính đối với ông bà cha mẹ, người đỡ đầu, và các vị cao niên của đôi bên. Việc này không khác gì đề nghị nhận họ đôi bên của bài viết này.

B. Nghi Thức An Táng

1. Nguyên tắc trong Phụng vụ

Hiến chế Phụng vụ (SC) số 81 xác định: "Nghi thức an táng cần diễn tả rõ ràng hơn tính chất vượt qua của cái chết Kitô hữu, và cần đáp ứng chặt chẽ với hoàn cảnh cũng như truyền thống trong các miền khác nhau..."⁸⁴ và số 82 nói về thánh lễ an táng nghi đồng.

Trong nghi thức an táng ngày 15 tháng 8 năm 1969, chủ yếu là phó thác người qua đời trong tay Chúa, đồng thời trợ giúp niềm hy vọng của người sống, cũng như làm chứng nhân cho niềm tin vào sự phục sinh trong tương lai của những ai đã cùng chịu phép Rửa với Đức Kitô. Một yếu tố quan trọng khác là trong lúc xác tín niềm hy vọng vào cuộc sống vĩnh cửu, không nên coi nhẹ hoặc bỏ qua những đau buồn của tang quyến (số 2; 25.3).

Trong nghi thức 1969, số 4, nghi thức an táng gồm có 3 chương trình:

a. Với 3 chặng: tại tang gia, trong nhà thờ và ngoài nghĩa trang

b. Với 2 chặng: trong nguyện đường tại nghĩa trang và tại mộ phần

c. Với 1 chặng: tại tang gia

Thông thường, nghi thức an táng được theo chương trình thứ nhất với 3 chặng (số 5):

a. Tại tang gia với canh thức

b. Tại nhà thờ với thánh lễ và tiễn biệt cuối cùng (nếu linh mục không ra nghĩa trang)

c. Tại nghĩa trang với làm phép mộ, tiễn biệt cuối cùng, và chôn cất

2. Gợi ý/ Đề nghị trong tang lễ

Tiếp theo đây là điều đề nghị cho 3 chặng:

a. Tại tang gia

Tại tang gia thường tổ chức những buổi đọc kinh cầu nguyện cho người đã qua đời trước và sau khi chôn cất. Các buổi đọc kinh có thể theo chương trình đã được ghi rõ trong *Nghi Thức An Táng*, hoặc theo hướng dẫn trong cuốn *Kinh Nguyện Gia Đình* (trang 231-244).

Khi vào nhà, mỗi người khách có thể thắp hương vái 3 vái trước quan tài. Sau khi vái, mỗi người có thể rảy nước thánh trên quan tài (tang gia nên xếp đặt có bình nước thánh để sát quan tài). Trước khi ra về, mỗi người cũng vái 3 vái như lúc mới vào, để tỏ lòng tôn kính người qua đời. Sau ngày chôn cất, khách đến đọc kinh có thể thắp hương vái trước di ảnh người qua đời và trước khi ra về khách cũng nên vái như lúc mới vào.

Trước khi động quan và di quan đến nhà thờ, nên có giờ canh thức (xem *Kinh Nguyện Gia Đình*, trang 246-247). Trước khi rời nhà, những người trong tang gia có thể đến trước quan tài, vái hoặc lay sâu để chào từ biệt.

b. Tại nhà thờ

Khi quan tài vào đến cửa nhà thờ, tang gia có thể vái hoặc lay

sâu trước quan tài 3 vái/lạy trước khi linh mục chào đón người qua đời vào trong nhà thờ. Sau lời tiễn biệt cuối cùng, trước khi di chuyển quan tài ra khỏi nhà thờ, tang gia cũng có thể vái hoặc lạy sâu trước quan tài. Lý do việc vái/lạy này là trước khi đến một nơi và rời nơi đó, tang gia vái/lạy để báo cáo, để tỏ lòng tôn kính người qua đời.

c. Tại nghĩa trang

Trước khi nghi thức làm phép huyết bắt đầu, tang gia vái hoặc lạy sâu như tại nhà thờ. Sau khi mọi người đọc kinh Lạy Cha (trong trường hợp không có linh mục, hoặc Thầy Phó tế), hoặc sau lời nguyện cuối cùng của linh mục, đến phần điếu văn (nếu có), và quan tài được hạ xuống huyệt

dương lịch, là tháng dành riêng cho các đảng linh hồn theo niên lịch Phụng vụ, việc viếng thăm sẽ được chuyển vào dịp Thanh Minh:

*Thanh Minh trong tiết tháng ba
Lễ là Tảo Mộ, hội là Đạp Thanh*

bởi lễ trong dịp này cả nước ai nấy đều tảo mộ.⁸⁶ Như thế, hòa nhịp với mọi người dân trong nước, người Công giáo cũng viếng nghĩa trang, sửa sang mộ phần, để người Công giáo không cảm thấy mình là người xa lạ trong chính đất nước của mình như Giám mục Thanh hoá phát biểu tại THĐGMAC.⁸⁷ Việc viếng nghĩa địa trong dịp Thanh Minh đã được HĐGM Đài Loan cho áp dụng trong nước của họ với sự chấp thuận của Tòa thánh.⁸⁸

b. Chuyển lễ Các Đảng Linh Hồn (2-11) vào Tết Trung Nguyên/Lễ

Vu Lan (15-7 âm lịch)⁸⁹

Cũng trong chiều hướng hòa nhịp với dân tộc trong Tết Trung Nguyên còn gọi là lễ Vu Lan vào 15 tháng 7 âm lịch, và là mùa báo hiếu, nếu được, xin HĐGMVN đề nghị lên Tòa thánh/Thánh bộ Phụng tự xin chuyển lễ các đẳng linh hồn (2-11) vào ngày 15 tháng 7 âm lịch.

Có thể có người cho rằng lễ Vu Lan bắt nguồn từ Phật giáo và sẽ ngại ngại. Nhưng xét cho cùng trong lịch sử Phụng vụ của Giáo hội biết bao cử hành đã được thu nhập từ dân ngoại rồi đặt cho một ý nghĩa của Kitô giáo như một vài ví dụ cụ thể đã ghi trong phần trước của bài này.⁹⁰ Đây là việc làm có thể tạo thêm niềm cảm thông với anh chị em các tôn giáo bạn, đặc biệt Phật giáo.

Theo *Những Quy Luật Tổng Quát về Năm Phụng Vụ và Niên Lịch*, vì lễ Các Đẳng Linh Hồn (lễ cầu cho mọi tín hữu đã qua đời) không có kinh chiều I, nên không phải là lễ trọng (số 11)⁹¹ và không phải là lễ buộc. Khi chuyển lễ chung của Giáo hội hoàn vũ vào ngày riêng của giáo hội địa phương, thánh lễ vẫn còn tính cách riêng của nó, miễn là ngày được chuyển đến không phải là lễ buộc, chẳng hạn lễ thánh Giuse (19-3) được dời vào một ngày khác ngoài Mùa Chay (số 56.e).⁹²

Kết Luận

Trên đây chúng ta đã đi qua bốn phần chính: Trước tiên, chúng ta đề cập đến các dịp tôn kính ÔBTT trong Phụng vụ Công Giáo, giờ này chúng ta có thể thưa với các anh chị em ngoài Công giáo rằng người Công giáo không bỏ Ông bỏ Bà, bỏ Tổ bỏ Tiên:

*Lấy người Công giáo chẳng phiền,
Hàng năm kính nhớ Tổ Tiên trọn bề.
Mồng hai Mười Một, liệt kê:
Lại thêm suốt tháng ai chê được nào?
Mồng hai âm lịch quên sao?*

*Tổ Tiên, cha mẹ, anh hào kính luôn.
Nêu cao "uống nước nhớ nguồn,"
Gia đình giỗ kỵ luôn luôn hàng đầu.*

Thứ đến, chúng ta cũng đã đi qua lịch sử tổng quát trong việc tranh chấp về Nghi Lễ Trung Hoa. Một cuộc tranh chấp đầy đau thương, kéo dài suốt ba thế kỷ tạo nên khó khăn cho các giáo hội địa phương phương với bao cấm cách bách hại. Nhìn lại lịch sử, ước mong các nhà truyền giáo hôm nay và ngày mai sẽ không vấp phải những lỗi lầm về phong tục tập quán, đặc biệt của những người mà các nhà truyền giáo được sai đến.

Hơn nữa, chúng ta cũng đi qua một vài căn bản thần học hỗ trợ cho việc tôn kính ÔBTT để chúng ta không ái ngại khi chúng ta tỏ lòng tôn kính ÔBTT; đặc biệt qua một vài nghi thức mà trước đây chúng ta cho là mang tính cách dị đoan mê tín, hoặc của người người ngoài Công giáo.

Cuối cùng, chúng ta nói đến một vài đề nghị để thích nghi trong việc tôn kính ÔBTT trong cưới hỏi và tang lễ, đồng thời đề nghị chuyển một ngày lễ trong niên lịch Phụng vụ. Nên nhớ Hiến chế Phụng vụ số 77 đã cho phép HĐGM địa phương soạn thảo một nghi thức hôn phối mới theo phong tục tập quán địa phương. Điều này cũng được nhắc lại trong *Nghi Thức Hôn Phối 1969* số 17 và trong Huấn lệnh về "Hội Nhập Văn Hóa và Phụng vụ Roma" ngày 25 tháng 1 năm 1994, số 57.⁹³

Ước mong những gì cho phép trong việc tôn kính ÔBTT qua Huấn thị *Plane compertum* (1939) và hai thông cáo của HĐGMVN (1965 và 1974) cũng như những phát biểu của các GMVN tại THĐGMAC năm 1998 không bị rơi vào quên lãng, nhưng được mọi người lưu tâm học hỏi và thi hành. Được như thế, người Công giáo sẽ thi hành điều răn thứ bốn một cách rõ ràng hơn và hòa nhịp với toàn dân, không còn mang mặc cảm là những kẻ xa lạ nơi quê hương mình. Thêm vào đó, việc tôn kính ÔBTT cũng sẽ là phương tiện truyền giáo hữu hiệu nơi quê nhà, một mảnh đất tốt không những đang chờ đợi Ngôi Lời đâm rễ sâu giữa các tín hữu, mà còn hội nhập nơi các anh chị em ngoài Công giáo nữa.

1. Để hiểu rõ vấn đề, xin xem George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985; D. E. Mungello, ed. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Netteral: Steyler Verlag, 1994; Ray N. Noll, ed. *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*. San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992.
2. *Acta Apostolicae Sedis; commentarium officiale*. Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis. (AAS), vol. 32 (1940), 24-26; *Collectanea Commissionis Synodalis*. Peiping: Commissio Synodalis in Sinis, vol. 13 (1940), 125-126.
3. Theo truyền thống dân Việt, ngày mồng một dành cho tổ tiên bên nội, ngày mồng hai cho tổ tiên bên ngoại, ngày mồng ba cho tổ tiên thầy giáo.

Mồng một thì ở nhà cha,

Mồng hai nhà vợ, mồng ba nhà thầy.

(Nhất Thanh, *Đất Lề Quê Thói: Phong Tục Việt Nam*. Sài Gòn, 1968. Glendale, CA: Đại Nam, in lại, nd., tr. 307).

Cha Alexandre de Rhodes (ở Bắc kỳ 1627-1630) đã "rửa tội" ba ngày đầu năm với ý nghĩa sau: Ngày mồng một dành riêng cho Chúa Cha qua công trình tạo dựng; ngày mồng hai cho Chúa Con qua chương trình cứu độ; ngày mồng ba cho Chúa Thánh Thần qua công cuộc thánh hóa. (*Histoire du royaume de Tunquin, et des grands progres que la prédication de l'Évangile y a faits en la conuersion des infidelles. Depuis l'année 1627 iusques à l'année 1646*. Lyon: Jean Baptiste Devenet, 1651, p. 201).

Sách Lễ Roma, ấn bản 1970, với bản dịch tiếng Việt 1971, không có thánh lễ kính nhớ ÔBTT trong ngày mồng hai đầu năm âm lịch. Tuy nhiên, trong ấn bản 1975 kèm theo phần sửa đổi theo Notitiae 1983, với bản dịch tiếng Việt năm 1992, ngày mồng hai được dành riêng kính nhớ tổ tiên, ông bà, cha mẹ. *Sách Lễ Roma [SLR], Bản dịch của Ủy Ban Phụng Tự trực thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Th. phố HCM: Lê Quang Lộc, 1992), tr. 1042-1044.*

4. *SLR*, tr. 723.

5. *SLR*, tr. 723.

6. *SLR*, tr. 724. Xin xem thêm các lời nguyện trong thánh lễ II và III, 724-726.

7. *SLR*, tr. 1042.

8. *SLR*, tr. 1043.

9. *SLR*, tr. 1044.

10. *SLR*, tr. 999.

11. *SLR*, tr. 1000.

12. *SLR*, tr. 1000. Xin xem thêm các lời nguyện lễ an táng trong và ngoài

Việt năm 1992, ngày mồng hai được dành riêng kính nhớ tổ tiên, ông bà, cha mẹ. *Sách Lễ Roma [SLR], Bản dịch của Ủy Ban Phụng Tự trực thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Th. phố HCM: Lê Quang Lộc, 1992), tr. 1042-1044.*

4. *SLR*, tr. 723.

5. *SLR*, tr. 723.

6. *SLR*, tr. 724. Xin xem thêm các lời nguyện trong thánh lễ II và III, 724-726.

7. *SLR*, tr. 1042.

8. *SLR*, tr. 1043.

9. *SLR*, tr. 1044.

10. *SLR*, tr. 999.

11. *SLR*, tr. 1000.

12. *SLR*, tr. 1000. Xin xem thêm các lời nguyện lễ an táng trong và ngoài mùa Phục Sinh, (*SLR*, 1000-1003).

13. *SLR*, tr. 1005.

14. nt.

15. nt Xin xem thêm các lời nguyện thánh lễ an táng và giỗ cho các bậc các giới khác nhau và các hoàn cảnh riêng, (*SLR*, tr. 1006-1034).

16. Xem *SLR*, tr. 476-480.

17. *SLR* với ấn bản 1975 và bản dịch tiếng Việt 1992 thêm "*các bậc tổ tiên*", một yếu tố mới, không có trong bản dịch 1971. KNTT II & III cũng thêm "*các bậc tổ tiên*."

18. *SLR*, tr. 488. Trong KNTT II, "Xin Cha nhớ đến ÔBACE T. là (những) người con mà Cha đã (vừa) gọi ra khỏi đời này về với Cha. Nhờ bí tích thánh tẩy, (những) người tín hữu này đã cùng chết với Chúa Ki-tô, xin Cha cho được cùng sống lại với Người." (*SLR*, tr. 492); "Xin Cha cũng nhớ đến anh chị em tín hữu chúng con đang an nghỉ chờ ngày sống lại, và những người đã qua đời mà chỉ còn biết nhờ vào lòng thương xót của Cha. Đặc biệt xin Cha nhớ đến các bậc tổ tiên và thân bằng quyến thuộc chúng con đã lìa cõi thế. Xin cho hết thảy được vui hưởng ánh sáng Tôn Nhan." (*SLR*, tr. 493). Trong KNTT III, "Lạy Cha, xin nhớ đến ÔBACE T. là (những) người tôi tớ Cha đã (vừa) gọi ra khỏi đời này về với Cha. Nhờ bí tích thánh tẩy, (những) người tín hữu này đã cùng chết với Chúa Ki-tô. Xin Cha cho được cùng sống lại với Người, khi Người cho kẻ chết sống lại và biến đổi xác phàm chúng con nên giống thân xác vinh hiển của Người. Xin Cha cũng nhớ đến anh chị em tín hữu chúng con đã lìa cõi thế, và mọi người sống đẹp lòng Cha mà nay đã ly trần. Đặc biệt xin Cha nhớ đến các bậc tổ tiên và thân bằng quyến thuộc chúng con đã qua đời."

Xin thương nhận tất cả vào Nước Cha, nơi chúng con hy vọng sẽ được cùng nhau vui hưởng vinh quang Cha muôn đời, khi Cha lau sạch nước mắt chúng con. Bấy giờ, chúng con sẽ được chiêm ngưỡng Cha tường tận, nên muôn đời sẽ được giống như Cha là Thiên Chúa chúng con, và sẽ dâng lời ca ngợi Cha không cùng..." (SLR, tr. 497-498). Trong KNTT IV, "Xin Cha cũng nhớ đến anh chị em tín hữu đã qua đời trong bình an của Đức Ki-tô và tất cả mọi người đã quá cố mà chỉ một mình Cha biết họ tin tưởng vào Cha." (SLR, tr. 503). Trong KNTT của Thánh Lễ Hòa Giải I, lời cầu nguyện cho tín hữu đã qua đời không rõ ràng như bốn KNTT trên đây, nhưng diễn tả ước mong kết hợp với kẻ qua đời trong thế giới mai sau: "Ngày ấy, chúng con sẽ được nhập đoàn với thần thánh trên trời, bên cạnh Đức Trinh Nữ Ma-ri-a và các thánh Tông Đồ, cùng với anh chị em tín hữu đã lìa cõi thế mà chúng con tin tưởng phó thác cho Cha (nhấn mạnh)" (SLR, tr. 514); trong KNTT của Thánh Lễ Hòa Giải II, các tín hữu qua đời không được nhắc đến rõ ràng, nhưng chỉ được hiểu chung trong "muôn người thuộc mọi đoàn thể và tầng lớp, mọi chủng tộc và ngôn ngữ" (SLR, tr. 518). Trong KNTT của Thánh Lễ Trẻ Em I, người qua đời được nhắc đến với những lời đơn sơ vắn gọn, "Sau hết, chúng con xin dâng lời cầu nguyện cho những người thân yêu đã qua đời, (nhất là cho ÔBACE T.)" (SLR, tr. 522). Trong KNTT của Thánh Lễ Trẻ Em II, người ly trần được nhắc đến như sau: "Xin Cha cũng nhớ đến những người đã chết (đặc biệt là ÔBACE T.) và âu yếm đón nhận vào nhà Cha." (SLR, tr. 526). Trong KNTT của Thánh Lễ Trẻ Em III, người qua đời không được nhắc rõ ràng. Ngoài ra, Ủy Ban Phụng Tự của Hội Đồng Giám Mục Việt Nam cũng đã sáng tác bốn KNTT dùng trong các dịp hội họp. Lời nguyện cho người đã qua đời trong bốn KNTT này đồng nhất với nhau: "Xin Cha nhớ đến anh chị em tín hữu (là T.T.) đã qua đời trong bình an của Đức Ki-tô và tất cả mọi người quá cố mà chỉ một mình Cha biết họ đã tin tưởng vào Cha. Xin cho hết thảy được vui hưởng ánh sáng Tôn Nhan và xin ban cho họ, khi sống lại, được sự sống viên mãn." (SLR, tr. 538, 543, 548, 553).

19. *Sách Lễ Bài Đọc: Mùa Quanh Năm II (SLBĐMQN II)*. (In lại, New Orleans: Dân Chúa, 1979), tr. 522.

20. *SLBĐMQN II*, tr. 524.

21. *SLBĐMQN II*, tr. 523.

22. *SLBĐMQN II*, tr. 528.

23. *Kinh Thánh Trọn Bộ Cựu Ước và Tân Ước*. Nhóm phiên dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ. Hồ Chí Minh: nxb thành phố Hồ Chí Minh, 1998, tr. 2182.

24. 1)Giữ chay, xưng tội và chịu lễ hằng năm, các ngày nghỉ; 2) rửa tội và xúc dầu; 3) cho vay ăn lãi 30%; 4 & 5) tiền vay và người cho vay; 6) đóng góp vào của cúng và các lễ của dân ngoại; 7) thờ thành hoàng; 8) thờ Khổng Tử; 9) thờ tổ tiên; 10) phục vụ và cho người chết ăn; 11) bài vị tổ tiên; 12) đám tang; 13) dạy tân tông về bản chất bất hợp luật của các nghi thức tang ma; 14) dùng kính từ "thánh"; 15) thờ và bái trước bài vị kính nhà vua; 16) hợp luật của kinh nguyện và của cúng cho thân nhân ngoại giáo qua đời; 17) giảng Chúa Kitô chịu đóng đinh. (Fernandez Navarrette, *Tratados, historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, vol.1, Madrid: Imprenta Real, 1676, pp. 451-459; trích lại trong Antonio Sisto Rosso, *Apostolic Legations to China of Eighteenth Century*, South Pasadena: P. D. and Ione Perkins, 1948, pp. 111-112).
25. *Collectanea s. Congregatiois de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*. Vol. I. (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1907), 30-35. Từ đây về sau sẽ trích *Collectanea*, vol. I; *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*. Vol. I. (Roma: Collegium Urbanum, 1939), 123-131. Từ đây về sau sẽ trích *Bullarium Pontificium*, vol. I.
26. *Collectanea*, vol. I, 36-39; *Bullarium Pontificium*, vol. I, 131-137.
27. *Collectanea*, vol. I, 64; *Bullarium Pontificium*, vol. I, 174-175.
28. *Magnum Bullarium Romanum*, vol. 10. (Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956), 129-130; A. Thomas, *Histoire de la mission de Pékin, depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes*, vol. I (Paris: Louis-Michaud, 1923), 166-170. Từ đây về sau sẽ trích *La mission de Pékin*.
29. Antonio Sisto Rosso, *Apostolic Delegations to China* (South Pasadena: P.D. and Ione Perkins, 1948), 143.
30. *Magnum Bullarium Romanum*, vol. 10, 130-138.
31. Xem tài liệu số 8 trong Ray R. Noll, *100 Roman Documents...*, pp. 27-30; bản văn tiếng Pháp được ghi lại trong A. Thomas, *La mission de Pékin*, vol. 1, pp. 203-204.
32. Xem tài liệu số 9 trong *100 Roman Documents*, p. 30. Tài liệu này được in lại trong tài liệu của ĐGH Clement XI, xác nhận và chuẩn y lệnh ngày 3 tháng 7 năm 1708 của Tournon (xem số 11 trong *100 Roman Documents*, pp. 30-35).
33. Sắc này được in lại trong sắc Ex quo singulari của ĐGH Benedict XIV năm 1742, Benedict XIV, *Bullarium* (In quo continentur constitutiones, epistolae, aliaque edita abo initio pontificatus usque ad annum MDCCXLVI,) vol. I (Venice: Bartholomaei Occhi, 1768), p. 85.

34. *Magnum Bullarium Romanum*, vol. 10, pt. 1, pp. 50-53; *Bulla Pontificium*, vol. I, pp. 305-312; bản văn tiếng Pháp được ghi lại trong A. Thomas, *La mission de Pékin*, vol. 1, pp. 243-251.

35. Thư này được in lại trong sắc *Ex quo singulari* của ĐGH Benedict XIV, xem tài liệu số 24 trong *100 Roman Documents*, pp. 56-58; bản văn tiếng Pháp được ghi lại trong A. Thomas, *La mission de Pékin*, vol. 1, pp. 298-301.

36. 1) trong gia đình, được phép dùng bài vị chỉ khắc tên người qua đời, nhưng tránh những gì có vẻ mê tín; 2) được tham dự nghi thức dân sự tôn kính người qua đời miễn là không có tính cách dị đoan; 3) được tham dự nghi thức tôn kính Khổng Tử, dùng bài vị, và có thể thắp nến, dâng hương, và của cúng trước bài vị; 4) được phép dùng nến và hương trong tang lễ; 5) được bái gối hoặc phục lạy trước bài vị, trước quan tài, và trước người chết; 6) được dọn bàn với mâm cỗ trước hoặc chung quanh quan tài, nơi có bài vị, để kính trọng và tỏ lòng mến yêu đối với người chết, nhưng phải tránh những gì có vẻ mê tín; 7) được phục lạy trước bài vị trong dịp đầu xuân và những dịp khác; 8) được thắp nến, dâng hương trước bài vị, cũng như trước mộ phần, nơi có thể dâng mâm cỗ.

37. Đoạn sắc này được in trong sắc *Ex quo singulari* năm 1742 của ĐGH Benedict XIV, *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus ex Tabulario Eiusdem Sacrae Congregationis Deprompta*. (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1893), 699. Từ đây về sau sẽ trích *Collectanea* [1893]; Bản dịch Anh ngữ trong *100 Roman Documents*, p. 59.

38. *Magnum Bullarium Romanum*, vol. 1, pp. 188-204; *Collectanea* [1907], vol. 1, pp. 130-141; *Collectanea* [1893], pp. 690-701; *100 Roman Documents*, pp. 47-62; A. Thomas, *La mission de Pékin*, pp. 365-374.

39. Magnino, *Pontificia Nipponica*, vol., [sic], pp. 149-151, n. 2, III, a) & b). Một phần thư của giám mục Chambon và thư trả lời của chính quyền được in lại trong *Pluries instanterque* do Thánh Bộ Truyền Bá Đức Tin (*Propaganda Fide*) phổ biến ngày 26 tháng 5 năm 1936, tài liệu này trích trong Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, p. 145.

40. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, p. 177.

41. *Collectanea Commissionis Synadolis*, vol. 9 (1936), pp. 868-869; *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. 3/2, p. 786; *Sylloge Praecipuorum Documentorum Recentium Summorum Pontificum et Sacrae Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanarum* (Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1939),

-), pp. 479-480; Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, p. 55.
42. *Acta Apostolicae Sedis [AAS]* vol. 28 (1936), pp. 406-409; *Collectanea Commissionis Synadolis*, vol. 9 (1936), pp. 872-874; *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937): 195-198; *The Clergy Review* 12 (1936): 250-251.
43. *AAS*, vol. 31 (1939), pp. 24-26; *Collectanea Commissionis Synadolis*, vol. 13 (1940), pp. 125-126; *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. 3/2, pp. 796-797.
44. Bản dịch trong *Sacerdos* (Linh Mục Nguyệt San) số 36, tháng 12 năm 1964, tr. 894.
45. Xem ghi chú số 29 trên đây.
46. Xem *Achives des Missions Étrangères de Paris* (AMEP), vol. 801, p. 283; Adrien Launay, *Histoire de la mission de Cochinchine 1658-1823. Documents historiques*. vol. 3 (1771-1823), (Paris: Maisonneuve Frères, 1925), p. 321.
47. Ngày 22 tháng 1 năm 1964, Hàng Giám Mục Việt Nam xin Bộ Truyền Giáo cho người Công giáo tham dự nghi lễ tôn kính tổ tiên. *Sacerdos* (Linh Mục Nguyệt San) số 36 tháng 12 năm 1964, tr. 892.
48. *Sacerdos* (Linh Mục Nguyệt San) số 36, tr. 892-893.
49. *Sacerdos* số 36, tr. 891.
50. *Sacerdos* số 36, tr. 892.
51. *Sacerdos* số 43, tháng 7 năm 1975, tr. 489-492; "L'Église du Vietnam et la question des rites," *Missions Étrangères de Paris*, n. 145 (mai-juin, 1966), pp. 7-8.10.
52. *Sacerdos* số 43, tr. 491.
53. Xem Léopole Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, vol. 1 (Saigon: Imprimerie Nouvelle d'Extrême-Orient, 1958), p. 41; Peter C. Phan, "The Christ of Asia: An essay on Jesus as the eldest son and ancestor," *Studia Missionalia* 45 (1996): 49.51; Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (New York: Orbis Books, 1998), p. 28.
54. Vì độ rượu quá mạnh nên phải pha nước vào để giảm bớt độ mạnh của rượu. Ý nghĩa thiêng liêng được thêm vào sau: "... xin cho chúng con được thông phần bản tính Thiên Chúa..."
55. Chủ tế nhận lễ vật không những bánh rượu, nhưng còn các hoa màu ruộng đất... nên phải rửa tay. Ý nghĩa thiêng liêng được thêm vào sau: "Lạy Chúa, xin rửa con sạch hết lỗi lầm..."
56. Năm 274 hoàng đế Aurelius thiết lập lễ thờ thần mặt trời trong đế quốc Roma gọi là "natalis solis invicti" (sinh nhật của Mặt trời không ai có thể đánh bại) rơi vào Đông chí (25-12). Năm 336 Giáo hội tại Roma

dùng lễ này với ý nghĩa riêng của mình để tưởng nhớ sinh nhật của Chúa Giêsu, Đấng được gọi là "Mặt Trời công chính" và là "ánh sáng thế gian" (Ga 8:12).

57. Tài liệu đánh máy người viết góp nhặt, không ghi rõ xuất xứ.

58. *Bản Thông Tin Giáo Phận Qui Nhơn*, số 83, tháng 3 năm 1975, tr. 25-26. Gồm 7 giám mục sau đây: 1) Philipphê Nguyễn Kim Điền, TGM Huế; 2) Giuse Trần Văn Thiên, GM Mỹ Tho; 3) Giacôbê Nguyễn Ngọc Quang, GM Cần Thơ; 4) Giacôbê Nguyễn Văn Mậu, GM Vĩnh Long; 5) Phanxicô Xaviê Nguyễn Văn Thuận, GM Nha Trang; 6) Phêrô Nguyễn Huy Mai, GM Banmethuôt; 7) Phaolô Huỳnh Đông Các, GM Qui Nhơn.

59. Phần chữ nghiêng người viết nhấn mạnh để nói lên điều giải thích thêm so với quyết nghị 1972.

60. TMG Étienne Nguyễn Như Thế, "Introducing the Veneration of Ancestors into Church Life," *L'Osservatore Romano*, English Edition, 13 May 1998, p. 13. Một cách tương tự, TGM Phanxicô Nguyễn Văn Thuận, Phó Chủ tịch Ủy Ban Giáo Hoàng về Công lý và Hòa bình [ngày nay là Hồng Y và Chủ tịch], đã trả lời trong cuộc phỏng vấn của báo *National Catholic Register* (vol. 74, May 24-30, 1998, p. 7) rằng: "... Việc thờ cúng ÔBTT có ảnh hưởng rất mạnh. Trong quá khứ, các Kitô hữu bị bách hại vì họ không thờ cúng Tổ Tiên... Tại Á châu, không thờ cúng Tổ Tiên là phạm trọng tội... Đây là một trong những khó khăn lớn nhất mà chúng tôi phải trực diện."

61. Xem *Định Hướng* 16 (1998), tr. 103.

62. Bartholomeo Nguyễn Sơn Lâm, "Christians Sense of Family Coincides with Tradition," *L'Osservatore Romano*, 13 May 1998, p. 14.

63. Xem ghi chú số 62 trên đây. Nhiều nguồn liệu khác cho biết lý do bách hại tín hữu chỉ vì cấm việc tôn kính ÔBTT: Piero Gheddo, *The Cross and the Bo-Tree: Catholics and Buddhists in Vietnam*, trans.

Charles Underbill Quinn (New York: Sheed and Ward, 1970), p. 9; G. Cussac, "Les missions de la péninsule indochine et des Philippines," in S. Delacroix, ed. *Histoire universelle des missions catholiques*, vol. 3

(Paris: Grund, 1957), 242-243; A. Boïnais et A. Paulus, *Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale* (Paris: Ernest LeRoux, 1893), pp. 58-59; Al-

exandre de Rhodes, *Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, & autres Royaumes de l'Orient* (Paris: Sébastien Cramoisy, 1653. Reprint, tp Hồ Chí Minh, Việt Nam: Tủ Sách Đại Kết, 1994), pp. 76-77.

64. Xem Nguyệt San Đức Mẹ Hằng Cứu Giúp tháng 6 năm 1963.

65. Mai Thành, "Aspects of Christianity in Vietnam," trans. John Bowden, in Leonardo Boff and Virgil Elizondo, eds. *Any Room for Christ in Asia?* (Concilium 1993/2), (New York: Orbis Books, 1993), pp. 95-109; "Chứng từ Đạo Hiếu trong một gia đình Nho giáo trước và sau Công Đồng Vatican II," in trong Lm Đặng Thanh Minh, *Tôn Kinh Tổ Tiên: Một Hướng Đi Hội Nhập Văn Hóa Khẩn Thiết của Giáo Hội Tại Việt Nam* (Huế: không nxb, tháng 10/1999), tr. 1-13 (số trang ghi theo bài của nữ tu, không theo thứ tự từng trang của toàn tập).
66. Ủy Ban Giám Mục TBPÂ ngày 19-4-1972, được trích lại trong thông cáo ngày 14-11-1974.
67. Chỉ liệt kê đây một vài nguồn liệu: Anscar J. Chupungco, "Liturgy and Inculturation" in Anscar J. Chupungco, ed. *Handbook for Liturgical Studies: Fundamental Liturgy, vol. 2.* (Collegeville, Mn: Liturgical Press, 1998), pp. 337-375; Idem, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis.* Collegeville, Mn: Liturgical Press, 1992; Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation.* New York: Orbis Books, 1988; Peter Schineller, *A Handbook on Inculturation.* New York: Paulist Press, 1990.
68. AAS. 77 (1985), pp. 802-803.
69. AAS. 83 (1991), p. 300.
70. Chương Trình Giáo Lý Phô Thông, Tòa Giám Mục Nha Trang, *Kinh Nguyện Gia Đình* (tp Hồ Chí Minh: Thuận Hóa, 1997), về "Những Dịp Đặc Biệt Trong Gia Đình" tr. 201-220; về "Cầu Nguyện Cho Tín Hữu Đã Qua Đời" tr. 231-266.
71. Bản dịch của Giáo Hoàng Học Viện Piô X, *Thánh Công Đồng Chung Vaticano II*, quyển 1. (Đà Lạt: Phân Khoa Thần Học, 1972. In lại tại Hoa Kỳ: nhà in Việt Nam, 1980), tr. 94.
72. Ibid. Chữ in nghiêng với ý nhấn mạnh. Những điểm này được ghi lại rõ ràng trong *Nghi Thức Hôn Phối* 19-3-1969, số 17.
73. Anscar J. Chupungco, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*, pp. 29-30.
74. *Nghi Thức Hôn Phối* 1969, số 16.
75. Bí tích hôn phối thành sự do sự ưng thuận giữa người nam và người nữ (Giáo luật 1057).
76. Anscar J. Chupungco, *Liturgies of the Future: the Process and Methods of Inculturation* (New York: Paulist Press, 1989), pp. 142-144. Trong nghi thức hôn phối của người Phi Luật Tân, sau phần trao nhẫn, chú rể đặt một số đồng tiền các (coins) trong tay cô dâu nói lên sự trợ giúp vật chất; chủ tế phủ đầu cô dâu và vai của chú rể bằng một tấm vải

và cột bao vòng cô dâu với chú rể bằng một sợi dây; cô dâu và chú rể cùng thấp hai cây nến. Ibid., p. 143.

77. *Nghi Thức Hôn Phối* 1969, số 12.

78. Việc dùng nhẫn trong hôn phối có lẽ bị ảnh hưởng Tây phương. Việt Nam trước đây đã dùng dây chuyền và đôi bông tai trong hôn phối trước đây. Vấn đề này sẽ được bàn đến trong một bài khác về gợi ý cho nghi thức hôn phối.

79. Cô dâu chú rể là thừa tác viên chính trong Bí tích Hôn phối, vì thế trước bàn thờ ÔBTT, cô dâu chú rể cũng đóng vai chính. Nếu được, cha mẹ hai bên đưa cô dâu chú rể đến trước bàn thờ ÔBTT trình cáo và khẩn nguyện như chỉ dẫn trong sách *Kinh Nguyện Gia Đình*, trang 213.

80. Hai vái dành cho người sống. Tùy theo địa phương, có thể vái một, hai, hoặc ba vái.

81. *Epist.* 64, Lib. XI, PL 77, col. 1187; được trích lại trong Chupungco, *Liturgies of the Future*, p. 145.

82. *Ang Pagdiriwang ng Pag-iisang Dibdib*, Manila, 1983. Một số quốc gia khác cũng cố gắng hội nhập văn hóa trong Bí tích Hôn phối, xem Rivista Liturgia 2-3 (1985): D. Borobio: "Matrimonio e inculturazione nella Chiesa ispania," pp. 238-92; M. Allard: "Inculturazione del Rituale canadese francofono del matrimonio," pp. 239-92 [sic]; C. Fernández: "Il matrimonio cristiano nelle diverse culture dell'ambiente messicano," pp. 302-12; L. Mpongo: "Una sintesi africano per un Rituale del Matrimonio cristiano inculturato," pp. 313-25; and P. Puthanangady: "Inserimento della liturgia del matrimonio nella cultura [sic] indiana," pp. 326-38. See L. Mpongo: *Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo*, Kinshasa 1968, trích lại trong Chupungco, *Liturgies of the Future*, ghi chú số 101, pp.160-161.

83. Chupungco, *Liturgies of the Future*, p. 149.

84. Điều này được nhắc lại và khai triển thêm trong Nghi Thức An Táng 1970, số 21 và 22. Xin xem thêm, Congregation for Worship and Sacraments, "Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy" *Origins* 23 (April 14, 1994), no. 58, p. 754.

85. Theo Toan Ánh, sau khi mộ được đắp xong, quan khách về, con cháu quì lạy làm "lễ thành phần." (*Phong Tục Việt Nam: Từ Bản Thân Đến Gia Đình*, sách in lại tại Los Alamitos, CA: Xuân Thu, không năm xb, tr. 524). Ở đây, phần vái hoặc lạy sâu được làm trong lúc mọi người đang hiện diện, nói lên tính cách cộng đoàn.

86. Xem Phan Kế Bính, *Việt Nam Phong Tục*, sách in lại tại Forth Smith, AR: Sống Mới, 1983, tr. 59; Toan Ánh, *Tín Ngưỡng Việt Nam*,

quyển hạ, sách in lại tại Lancaster, PA: Xuân Thu, không năm xb, tr. 352-360.

87. Xem ghi chú 62 trên đây.

88. Người viết chỉ nghe qua phúc trình của giáo sư Trần Văn Đoàn trong dịp Đại Hội Triết Đạo kỳ IV, nhưng chưa tìm được nguồn liệu để trích dẫn.

89. Phan Kế Bính, Việt Nam Phong Tục, tr. 50-51; Toan Ánh, *Tín Ngưỡng Việt Nam*, quyển hạ, tr. 380-382; Stephen F. Teiser, "Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yu-Lan-Pen Festival as Mortuary Ritual" *History of Religion* 26 (1986): 47-67.

90. Xem ghi chú 54, 55, 56 trên đây. Một trích dẫn tổng quát về việc thu nhập các yếu tố từ dân ngoại vào trong Giáo hội đáng được ghi lại đây bằng Anh văn: "The use of temples, and these dedicated to particular saints, and ornamented on occasions with branches of trees; incense, lamps, and candles; votive offerings on recovery from illness; holy water; asylums; holy-days and seasons, use of calendars, processions, blessings on the fields; sacerdotal vestments, the tonsure, the ring in marriage, turning to the East, images at a later date, perhaps the ecclesiastical chant, and the Kyrie Eleison, are all of pagan origin, and sanctified by their adoption into the Church" (Dr. E. D. Clarke, *Travels*, vol. i. p. 352, quoted in John Henry Cardinal Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, New York: Longmans, Green and Co., 1949, p. 349).

91. *SLR*, tr. 88.

92. *SLR*, tr. 96.

93. Congregation for Worship and Sacraments, "Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy" *Origins* 23 (April 14, 1994): 753-754

Summary

The essay's central focus is the liturgical inculturation of the cult of ancestors. It begins by examining the liturgical texts in which the ancestors are mentioned. Next it presents the official church documents relating to the veneration of ancestors, from the seventeenth century to the recent decisions of the Vietnamese hierarchy and the Asian Synod. Finally, it makes proposals for the inculturation of the cult of ancestors into the liturgy of wedding and funeral.

Linh Đạo Của Việc Hiếu Thảo Trong Kitô Giáo

NT Thêrêsa Phan Thanh Thủy

Trước khi đề cập đến lòng hiếu thảo đối với ông bà cha mẹ trong Kitô giáo, chúng ta cần tìm hiểu một vài yếu tố quan trọng liên quan đến lòng biết ơn nói chung và lòng biết ơn dành cho Đấng đã tạo dựng nên con người. Đây là sự biết ơn và lòng hiếu thảo đối với Cha trên trời, cùng một Thiên Chúa đã tạo dựng nên chúng ta và tạo dựng nên ông bà cha mẹ của chúng ta.

1. NHỮNG YẾU TỐ LIÊN QUAN ĐẾN LÒNG BIẾT ƠN

Lòng biết ơn là một sự đáp trả tích cực trước một hồng ân hay một món quà nhận được cách nhưng không. Qua sự kiện đó, người nhận ý thức được người tặng quà cho mình là ai, và ao ước tự nguyện đền đáp ân tình dành cho người tặng quà. Lòng biết ơn có thể được xem như là sự ý thức về hồng ân đón nhận được từ một bề trên hơn quyền. Món quà này ví như một món nợ tinh thần, món nợ về luân lý mà người nhận phải đáp trả với lòng quý mến. Với niềm tin Kitô giáo, Thiên Chúa là người ban tặng những món quà nhưng không cho nhân loại. Những món quà hồng ân, những món quà ân sủng.

Qua định nghĩa trên, chúng ta nhận thấy có bốn giai đoạn trong tiến trình nhận ơn và đền ơn:

- a. Nhận một món quà nhưng không (món nợ tinh thần)
- b. Nhìn nhận người cho quà (từ một người trên chúng ta)
- c. Tự nguyện đáp trả (trả nợ)
- d. Đáp trả tích cực (bằng sự ân cần tử tế)

Cùng với tâm tình trên, thánh Thomas Aquinas đã viết: “*Vì sự ân cần tử tế lệ thuộc vào con tim hơn là hành động; do đó, lòng biết ơn tùy thuộc trước tiên vào con tim*” (ST 106:3 ad 5). Thánh nhân cũng nhận xét thêm rằng: “*Dù cho người tặng quà giàu có đến đâu chăng nữa, thì chúng ta vẫn có thể tỏ lòng biết ơn sự tử tế của họ bằng sự tôn kính*” (ST 106:3 ad 5). Thánh Ambrose ý thức tầm quan trọng của

lòng biết ơn nên đã tuyên bố rằng: “Không có bốn phận nào khẩn cấp cho bằng bốn phận đáp trả sự biết ơn.”

a. Món quà nhưng không đến từ Thiên Chúa

Món quà quý nhất con người đón nhận nơi Thiên Chúa là món quà sự sống. Sự sống này đã được truyền đạt cho chúng ta qua ông bà, cha mẹ. Một món quà mà nhiều khi con người đã đón nhận một cách vô ý thức. Một món quà cần thiết cho sự sống còn, nhưng con người đã vô tư và ngây thơ như trong tâm trạng của cá con hỏi cá mẹ về nước: *Nước là gì hả mẹ? - Nước là những gì ở chung quanh con và ở trong con. Nếu con muốn biết nước là gì, con cứ trồi lên khỏi mặt nước và nằm trên bờ độ vài phút, thì con sẽ biết nước là gì!*

Hay là tâm trạng của chú nai tơ hỏi mẹ về không khí: *Không khí là gì hả mẹ? - Không khí là những gì ở chung quanh con và ở trong con. Muốn biết không khí là gì, con hãy úp mặt xuống nước độ vài phút, thì con sẽ biết không khí là gì!*

Con người có thể cũng có những thắc mắc tương tự về Thiên Chúa. Thiên Chúa là ai? Phải chăng Thiên Chúa hiện hữu chung quanh chúng ta và Thiên Chúa ở trong chúng ta? Con người với những văn minh tiến bộ của nhân loại có thể trở thành vô ơn và quên đi sự hiện hữu của Thiên Chúa. Câu chuyện của một thương gia và em bé sau đây nói lên phần nào tính kiêu hãnh của con người:

Ngày kia có một người thương gia rất giàu có, công ty thương mại của ông mỗi ngày mỗi phát triển và tiền bạc vào như nước. Công việc làm ăn đòi hỏi ông phải đi xa và đi đến nhiều nơi trên khắp thế giới.

Một hôm, trong một chuyến công tác, ông nghỉ đêm tại một thành phố kia. Khách sạn của ông nằm ngay bên đường khiến cho ông, dù không muốn cũng phải chú tâm đến những người đi bộ qua lại. Vào những buổi sáng sớm, thức giấc vì không ngủ thêm được, ông ngồi nhìn ra cửa sổ và bắt đầu để ý đến một em bé, sáng nào cũng vào giờ đó, em đi qua khách sạn của ông. Em đi như thể không phải là một sáng, nhưng liên tiếp nhiều sáng như vậy. Tò mò, một sáng kia, ông chạy ra đường và dừng em bé lại hỏi:

“Em đi đâu mà đi sớm như vậy? Giờ này lẽ ra em phải ngủ

trong chăn êm nệm ấm chứ?

Em bé điềm tỉnh trả lời:

- "Thưa ông, cháu đi đến nhà thờ dự Thánh Lễ và cầu nguyện với Chúa."

Nhà thương gia phá lên cười:

"Thời buổi văn minh này mà em vẫn còn tin vào Chúa à? Tôi đây đã từng đi du lịch khắp thế giới mà chẳng thấy Chúa đâu! Máy bay riêng của tôi từng bay thật cao trên trời mà cũng không thấy được Chúa. Thôi, bé ơi, về đi, không có Chúa đâu!"

- "Thưa ông, cháu bảo đảm là có Chúa."

- "Đâu, em thử chỉ cho tôi phải tìm Chúa nơi nào?"

- "Cháu đề nghị, lần sau khi máy bay của ông bay lên thật cao ở trên trời, lúc đó ông ra lệnh cho phi công tắt máy đi, bảo đảm với ông, lúc đó ông sẽ thấy Chúa."

b. Người tặng quà là Thiên Chúa toàn năng

Mặc dầu với những tân tiến của khoa học hôm nay, con người đang rất cố gắng để chứng tỏ là họ có thể tạo nên sự sống qua những tiến trình như cấy tinh trùng, hay gần đây nhất là vấn nạn "cloning". Nhưng cuối cùng, con người cũng chỉ tạo thêm sự sống, dựa trên một sự sống đã sẵn có. Con người mãi mãi nằm trong cái vòng luẩn quẩn để tìm giải thích xem con gà có trước hay quả trứng gà có trước? Ai là người làm nên bông hồng? Người làm vườn trồng cây từ một hạt giống, để rồi hạt giống sinh nở những bông hồng khác? Hay đó là sự can thiệp của một đấng tạo hóa toàn năng, luôn muốn điều may lành cho con người? Nếu có những khác biệt trong nhân gian, đó là do hậu quả của sự ích kỷ của con người khi họ không biết san sẻ cho nhau.

Nhận biết Thiên Chúa toàn năng là chúng ta chấp nhận sự thấp kém của con người. Nếu không có ơn sủng của Chúa, chúng ta chẳng làm được gì. Có người đã đưa ra một trắc nghiệm ngộ nghĩnh nhưng đầy ý nghĩa như sau: Nếu bạn muốn biết bạn quan trọng như thế nào? hãy thọc một ngón tay vào chậu nước rồi rút ngón tay ra và nhìn xem lỗ trống do ngón tay để lại!

c. Tự nguyện đáp trả

Trước sự toàn năng của Thiên Chúa, con người chẳng có gì để

đáp trả cho cân xứng, có chăng là thái độ khiêm tốn đón nhận bất cứ món quà gì đến từ Thiên Chúa. Quà đó có thể là một nén, hai nén hay mười nén. Thiên Chúa không cần lượng nhưng Người cần thiện chí nên tốt và thiện chí muốn làm lợi cho Nước Trời. Miễn sao sự đáp trả này phải tích cực và tự nguyện vì Thiên Chúa luôn tôn trọng sự tự do của con người.

d. Đáp trả cách tích cực.

Đón nhận sự sống như một món quà, thì với sự khiêm tốn của một người bất toàn, con người chỉ có thể tích cực đáp trả bằng cách bảo vệ sự sống trong mọi giai đoạn: bảo việc sự sống từ lúc còn là một thai nhi, nuôi dưỡng làm triển nở sự sống trong tiến trình tăng triển để đi đến sự trưởng thành. Thảo kính người đã dày công truyền đạt sự sống cho con cháu, kính trọng người khi tuổi đã về chiều, khi tất cả nghị lực người đã trao ban cho thế hệ mai sau để duy trì sự sống, và cuối cùng tôn kính người khi khuất bóng. Nếu không có sự hy sinh nuôi dưỡng thì sự sống đã bế tắc và không có cơ hội triển nở. Tất cả những tâm tình trên đều phải cụ thể hóa bằng những hành động tích cực, vì Thiên Chúa không ưa thích kẻ chỉ kính yêu Người bằng môi miệng nhưng lòng họ thì xa Người (Mt 15:8).

2. ĐIỀU RĂN THỨ BỐN: THẢO KÍNH CHA MẸ

Một trong mười giới luật yêu thương mà Mai-sen đón nhận từ Thiên Chúa để truyền đạt cho dân chúng, giới luật thứ bốn nói về lòng thảo hiếu con cái phải dành cho Cha Mẹ. Rải rác trong Thánh Kinh, chúng ta có thể ghi nhận rất nhiều đoạn dạy con người về việc thảo kính cha mẹ. Sau đây là một vài đoạn dẫn chứng:

- *Tôn kính cha người và mẹ người, để người được sống lâu trên phần đất mà Giavê Thiên Chúa ban cho người. (Xuất hành 20:12)*
- *Này con, giáo huấn của Cha con hãy nghe, lời dạy của Mẹ con đừng gạt bỏ. Vì những lời ấy sẽ là vòng hoa xinh con đội lên đầu, là vòng kiềng con đeo vào cổ. (Cách ngôn 1:8-9)*
- *Hỡi con, lệnh cha con truyền hãy lo tuân giữ, iời mẹ con dạy chớ bỏ ngoài tai. Những lời truyền dạy đó con hãy khắc trong tim, con hãy đeo vào cổ, để ghi nhớ đêm ngày. Những lời đó sẽ hướng dẫn*

con lúc con tới lui, sẽ giữ gìn con khi con nằm xuống, sẽ cùng con chuyện trò khi con thức dậy. Vì huấn lệnh là ngọn đèn, lời dạy dỗ là ánh sáng, và lời quở trách bảo ban là đường dẫn tới sự sống. (Cách ngôn 6:20-22)

- *Kẻ bạc đãi cha và xua đuổi mẹ, là đũa con đốn mặt, nhục nhơ. (Cách ngôn 19:26)*
- *Kẻ nào nguyện rửa cha mẹ, ngay giữa đêm khuya, đèn nó bị tắt ngúm. (Cách ngôn 20:20)*
- *Hãy lắng nghe cha con, đáng sinh thành ra con, đừng khi dễ mẹ con khi người già yếu. Thân phụ người công chính sẽ mừng vui, đáng sinh thành người khôn sẽ hoan hỷ. Ước gì cha con được hỷ hoan, và người sinh ra con được mừng rỡ. (Cách ngôn 23:22, 25)*
- *Kẻ bóc lột cha mẹ rồi bảo: “đâu có tội vạ gì!”, chính hắn là bạn của quân ăn cướp. (Cách ngôn 28:24)*
- *Kẻ nào giương mắt chế diễu cha, và coi thường chuyện vâng lời mẹ, sẽ bị quạ ở lưng sâu móc mắt, và bị loại điều hâu rửa thịt. (Cách ngôn 30:17)*
- *Cha con, con hãy hết lòng tôn kính, và đừng quên ơn mẹ đã mang nặng đẻ đau. Hãy luôn nhớ công ơn dưỡng dục sinh thành, công ơn ấy, con sẽ lấy chi đáp đền cho cân xứng? (Huấn ca 7:27- 28)*
- *Ai thờ cha thì bù đắp lỗi lầm, ai kính mẹ thì tích trữ kho báu. Ai thờ cha sẽ được vui mừng vì con cái, khi cầu nguyện họ sẽ được lắng nghe. Ai tôn vinh cha sẽ được trường thọ, ai vâng lệnh Đức Chúa sẽ làm cho mẹ an lòng. Người đó phục vụ các bậc sinh thành như phục vụ chủ nhân. Hãy thảo kính cha con bằng lời nói việc làm, để thờ người mà con được chúc phúc. Vì phúc lành của người cha làm cho cửa nhà con cái bền vững, lời nguyện rửa của mẹ làm cho tróc rễ bật nền. Chớ vênh vang khi cha con phải tủi nhục, vì nỗi tủi nhục đó chẳng vinh dự gì cho con. Quả thật, người ta chỉ được vẻ vang lúc cha mình được tôn kính; và con cái phải ô nhục khi mẹ mình bị khinh chê. Con ơi, hãy săn sóc cha con, khi người đến tuổi già; bao lâu người còn sống, chớ làm người buồn tủi. Người có lú lẫn, con cũng phải cảm thông, chớ cậy mình sung sức mà khinh dễ người. Vì lòng hiếu nghĩa đối với cha sẽ không bị quên lãng, và sẽ đền bù tội lỗi cho con. Thiên Chúa sẽ nhớ đến con, ngày con gặp khốn khó, và các tội con sẽ biến tan, như sương muối biến tan lúc đẹp trời. Ai bỏ rơi cha mẹ mình thì khác nào kẻ*

lộng ngôn, ai chọc giận mẹ mình, sẽ bị Đức Chúa nguyên rửa.
(Huấn ca: 3:3-16)

- *Bấy giờ có mấy người Pharisiêu và mấy kinh sư từ Giêrusalem đến gặp Đức Giêsu và nói rằng: “Sao môn đệ ông vi phạm truyền thống của tiền nhân, không chịu rửa tay khi dùng bữa? Người trả lời: “còn các ông, tại sao các ông dựa và truyền thống của các ông mà vi phạm điều răn của Thiên chúa? Quả thế, Thiên Chúa dạy: Người hãy thờ cha kính mẹ; kẻ nào nguyên rửa cha mẹ, thì phải bị xử tử. Còn các ông, các ông lại bảo: “ai nói với cha mẹ rằng: những gì con có để giúp cha mẹ, đều là lễ phẩm dâng lên cho Chúa rồi, thì người ấy không phải thờ kính cha mẹ nữa.” Như thế, các ông dựa vào truyền thống của các ông mà hủy bỏ lời Thiên Chúa. Những kẻ đạo đức giả kia, ngôn sứ Isaia thật đã nói tiên tri rất đúng về các ông rằng: Dân này tôn kính Ta bằng môi bằng miệng, còn lòng chúng thì lại xa Ta. Chúng có thờ phượng Ta thì cũng vô ích, vì giáo lý chúng giảng dạy chỉ là giới luật phàm nhân..” (Mt 15:1-9)*
- *Kẻ làm con hãy vâng lời cha mẹ theo tinh thần của Chúa, vì đó là điều phải đạo. Hãy tôn kính cha mẹ. Đó là điều răn thứ nhất có kèm theo lời hứa: để người được hạnh phúc và hưởng thọ trên mặt đất này. Những bậc làm cha mẹ, đừng làm cho con cái tức giận, nhưng hãy giáo dục chúng thay mặt Chúa bằng cách khuyên răn và sửa dạy. (Ephesians: 6:1- 3)*
- *Kẻ làm con hãy vâng lời cha mẹ trong mọi sự, vì đó là điều phải lẽ. (Col 3:20- 21)*

3. ĐỨC GIÊSU: NGƯỜI CON HIẾU THẢO

Trong Tin Mừng theo Thánh Luca, chúng ta nghe tường thuật về câu chuyện Mẹ Maria và Thánh Giuse lạc mất con là Giêsu trên đường về từ Gierusalem. Mẹ Maria tỏ vẻ lo âu, và Đức Giêsu đáp rằng Ngài phải làm việc Cha Ngài trao phó. Trước sự bối rối ngỡ ngàng của đôi bên, đoạn Thánh Kinh kết thúc rằng: “Sau đó, Người đi xuống cùng với cha mẹ và hằng vâng phục các ngài. Riêng Mẹ người thì hằng ghi nhớ tất cả những điều ấy trong lòng. Còn Đức Giêsu ngày càng thêm khôn ngoan, thêm cao lớn và thêm ân nghĩa đối với Thiên Chúa và người ta.” (Luca 2:48-52)

Đức Giêsu là tấm gương hiếu thảo cho chúng ta noi theo. Người không chỉ hiếu thảo trong lời nói nhưng Người quan trọng hóa việc đem ra thi hành những điều Thiên Chúa truyền dạy: “*Mẹ tôi và anh em tôi, chính là những ai nghe lời Thiên Chúa và đem ra thực hành*” (Luca 8:21). Suốt cuộc đời của Người là tìm và thi hành Thánh Ý Thiên Chúa: “*Lương thực của Thầy là thi hành ý muốn của Đấng đã sai Thầy, và hoàn tất công trình của người*” (Gioan 4:34). Cha của Người đã phải thốt lên: “*Đây là con yêu dấu của ta, ta hài lòng về Người*” (Mt 3:17).

Theo gương Đức Kitô, ước gì ta có được tâm tình kính yêu Đấng sinh thành để chu toàn bốn phận làm con và trọn vẹn với giới luật yêu thương của Thiên Chúa.

4. TẠI SAO PHẢI THẢO KÍNH CHA MẸ?

Theo Thánh Thomas Aquinas, ngài đưa ra những lý do khiến cho con cái phải thảo kính cha mẹ. Ngài gọi là ba đặc ân cha mẹ dành cho con cái và ba bổn phận con cái đối với cha mẹ:

Ba đặc ân cha mẹ dành cho con cái:

Hiện hữu: Cha mẹ là người đem chúng ta vào đời. Ngoài công ơn sinh thành, các ngài còn có công nuôi và dưỡng. Nếu không được nuôi dưỡng, không em bé nào có thể sống sót trong những năm tháng đầu tiên trong đời. Nhiều thú vật sinh ra chỉ vài phút là đứng lên đi được ngay, trong khi con người phải bế, phải bồng cả năm trời mới chập chững tập đi. Nhưng tiếc thay cũng có những người mẹ vì một lý do nào đó, đã bỏ rơi những trẻ thơ mới chào đời. Đây là những trường hợp không thể chấp nhận được và chỉ dành cho sự xét xử công bằng của Thiên Chúa. Thánh Thomas Aquinas khuyên chúng ta hãy nhớ đến những tiếng gào thét khi sanh đẻ của mẹ để thêm lòng biết ơn và tôn kính.

Nuôi dưỡng: Ca dao Việt Nam có câu: “*Có nuôi con mới biết lòng cha mẹ.*” Có nhìn ngắm sự vất vả của người cha, người mẹ trong

những năm đầu của cuộc sống, mới biết ơn sự nuôi dưỡng của cha mẹ. Một hồng ân lãnh nhận nhưng không mà nhiều khi chúng ta dễ quên hay vô tình quên lãng như trong câu chuyện của em bé khi được cô giáo hỏi: “Ai dựng nên em?” - (*suy nghĩ một lúc, em bé đáp*: “Chúa dựng nên em bấy nhiêu thôi, (*em giang đôi tay to bằng một trẻ sơ sinh*) phần còn lại tự em làm cho em lớn lên.

Ý thức được câu nói của ông Job sẽ giúp chúng ta hiểu được rằng tất cả những gì chúng ta có trên đời này đều là những món quà nhưng không, hay nói một cách khác, đều là những điều vay mượn, kể cả tiền bạc, danh vọng hay bằng cấp vì tất cả chúng ta đều vào đời với hai bàn tay trắng và rồi tất cả mọi người không trừ một ai cũng sẽ lia đời với hai bàn tay trắng:

“Thân trần truồng sinh ra từ lòng mẹ, thân tôi trở về đó cũng trần truồng. Đức Chúa ban cho Đức Chúa lấy đi, muôn đời xin chúc tụng danh Đức Chúa (Job 1:21).

Dạy Dỗ

Việc dạy dỗ trẻ em rất quan trọng và phải bắt đầu ngay từ trong gia đình. Nếu chờ đợi để các em đến tuổi đến trường mới bắt đầu dạy, thì sợ rằng cũng đã hơi muộn màng như câu chuyện dưới đây:

Ngày kia có một người ngưỡng mộ thi sĩ Samuel Coleridge và tìm đến thăm ông. Sau khi hàn huyên trò chuyện được một lúc, hai người bắt đầu đàm thoại về vấn đề trẻ em. Người khách nói: “theo tôi, thì người lớn nên tôn trọng sự tự do của trẻ em trong những suy nghĩ và hành động của chúng, để tập cho chúng sự trưởng thành trong việc quyết định về cuộc đời của chúng. Phương pháp này sẽ cho trẻ em cơ hội để phát triển tài năng của chúng một cách trọn vẹn. Người khách đang định nói thêm thì thi sĩ ngắt lời ông và nói: “Tôi muốn đưa ông đi xem vườn hoa của tôi. Nói xong, ông liền dẫn người khách ra ngoài. Vừa nhìn thấy mảnh vườn, người khách không cầm lòng được liền thốt lên: “Thế này mà ngài gọi là vườn hoa à? Theo tôi thì đây là một vườn cỏ dại.” Thi sĩ Coleridge chậm rãi giải thích: “Ông nói đúng, trước đây nó là một vườn hoa hồng thật đẹp, nhưng năm vừa qua, tôi

muốn để cho hoa hồng được tự do mọc theo ý riêng của nó, không cần đến sự chăm sóc của tôi, và kết quả là những gì ông đang thấy trước mặt.

Chúng ta có cha trần thế sửa dạy mà chúng ta vẫn tôn kính, thì chúng ta lại càng phải tùng phục Cha trên trời để được sống. Cha trần thế sửa dạy chúng ta trong một thời gian ngắn, và theo sở thích của mình; còn Thiên Chúa sửa dạy là vì lợi ích của chúng ta, để chúng ta được thông phần vào sự thánh thiện của Người. (Do Thái.12:9)

Con ơi, con hãy tưởng nhớ Đức Chúa mọi ngày, đừng có ưng phạm tội và làm trái lệnh của Người. hãy thực thi công chính suốt mọi ngày trong đời con, vì những ai sống trong sự thật thì sẽ thành công trong sự nghiệp của mình. ... (Tob.4:5-6)

Hãy dạy đứa trẻ con đường nó phải đi, để đến tuổi già nó vẫn không lìa bỏ. (Cách ngôn 22:6)

Ý thức được tầm quan trọng của việc giáo dục con cái, một văn nhân đã ghi nhận rằng: “Chỉ có hai điều tồn tại chúng ta có thể truyền đạt cho con cái. Điều thứ nhất là nguồn cội và điều thứ hai là đôi cánh (Holding Carter).

Ba bốn phận con cái đối với cha mẹ:

Kính trọng: Bình thường ai cũng muốn nhắc đến tổ tiên ông bà cha mẹ của mình, nếu các ngài là những người danh tiếng để lại công nghiệp lớn lao cho hậu thế. Ai cũng muốn hưởng lây cái vinh dự của các Ngài như trường hợp của một bà trong một buổi dạ tiệc khi bà ghé đầu vào Rabbi ngồi bên cạnh và khoe rằng: “ Ông tổ của tôi là người đã ký bản tuyên ngôn độc lập của Hoa Kỳ.” Thế rồi bà chờ đợi phản ứng của Rabbi. Mỉm cười giây lát, Rabbi cũng ghé vào tai bà nói nhỏ: “Ông ông tổ của tôi là người đã viết ra Mười Điều Răn!.

Có một điều hơi khó hiểu trong cái xã hội văn minh Hoa Kỳ này là việc người ta quý trọng những đồ cổ, đồ cổ càng lâu năm thì càng có giá trị. Thế nhưng đối với con người, nhất là phái nữ, một khi đã lớn tuổi và nhan sắc bắt đầu tàn phai, thì họ bị xem như những vật phế thải, ăn bám xã hội. Phải chăng người ta đã đặt giá trị dựa trên những

cái bề ngoài và quên đi những sự khôn ngoan kết tụ qua bao năm tháng. Chính trong những thân xác già nua đó chứa cả một kho tàng khôn ngoan từ những kinh nghiệm trong cuộc sống. Nếu chịu bỏ thì giờ để tìm hiểu tâm lý của người già thì xã hội này sẽ bớt đi biết bao tâm trạng tủi thân của những người sắp “gần trời, xa đất” thay vì xem họ như sắp “gần đất, xa trời.”

Nâng đỡ: Lời hứa của Đức Giêsu: “*Anh em đừng sầu nào thì Thiên Chúa cũng sẽ đừng sầu ấy cho anh em.*” (Mt 7:2). Ca dao Việt Nam cũng khuyến cáo chúng ta rằng: “*Sống trước đổ đâu, sống sau đổ đấy.*” Có một em bé, khi bố mẹ đưa em đi thăm ông bà nằm trong viện dưỡng lão, em hỏi mẹ, đây là chỗ nào? mẹ trả lời, đây là chỗ ở của ông bà nội trong lúc tuổi già. Em nhanh nhẹn, vô tư buột miệng: “*Vậy thì con biết rồi, Khi nào ba má già thì con cũng sẽ đưa Ba Má vào đây ở như ông ba bà nội bây giờ.*” Nói như vậy, không phải việc đưa cha mẹ vào viện dưỡng lão là điều xấu, vì hoàn cảnh của mỗi gia đình khác nhau. Nhưng đây muốn nói lên tầm quan trọng của việc nâng đỡ cha mẹ khi về già. Cha mẹ nuôi dưỡng con cái khi còn bé, ngược lại, con cái phải nâng đỡ cha mẹ khi tuổi già.

Người ta cho biết có một loại cò, khi về già, lông bắt đầu rụng và không còn sức đi tìm mồi nữa, thì những con cò con thay phiên nhau đi tìm mồi về nuôi cha mẹ chúng, và ban đêm thì dùng lông cánh của chúng để ủ ấp cho cha mẹ được ấm áp.

Ngoài việc nâng đỡ khi các ngài khi còn sống, việc cầu nguyện, tôn kính khi đã qua đời nói lên tấm lòng không bao giờ chúng ta quên ơn sinh dưỡng của các ngài.

Vâng Lời: Muốn cho việc vâng lời được hiệu nghiệm cần phải có sự hiểu biết của cả hai bên. Cha mẹ muốn con cái tích cực vâng lời, thì trước tiên các ngài phải là những mẫu gương tốt cho con cái vâng theo. Một cuộc sống thiếu mực thước thì không thể bắt con cái phải làm theo mình được.

Ngược lại con cái chỉ theo ý thích của mình mà không dựa vào những lời khuyên đầy kinh nghiệm của người đi trước, thì không thể tránh những đáng tiếc có thể xảy ra trong đời. *Cá không ăn muối cá ươn, con cãi cha mẹ trăm đường con hư.* Điều này không thể áp

dụng một trăm phần trăm trong mọi trường hợp được, vì có những hoàn cảnh trong đó người cha, người mẹ có thể mang bệnh tâm lý và bắt buộc con làm những điều không được phép làm, như trường hợp của một người mẹ bắt con vào trong bồn tắm để chìm con xuống nước cho chết. Cảm thấy một điều gì bất ổn sắp xảy ra, cậu con bảy tuổi vùng bỏ chạy, nhưng thân hình gầy còm của em đã không thoát khỏi bàn tay thúc đẩy bởi tâm lý bất thường của người mẹ, để rồi cậu phải chung số mệnh ngắn ngủi cùng với 4 người em khác từ giữa tuổi thơ do chính hành động dã man của mẹ mình (*Newsweek, July 2001*)
Giới luật thảo kính cha mẹ cần phải đi đôi với những đối thoại và hiểu biết về tâm lý và tinh thần để đạo Chúa được tôn trọng.

5. LINH ĐẠO CỦA VIỆC HIẾU NGHĨA LÀ LINH ĐẠO TÌNH YÊU

“Và này có người thông luật kia đứng lên hỏi Đức Giêsu để thử người rằng: “Thưa thầy, tôi phải làm gì để được sự sống đời đời làm gia nghiệp? Người đáp: “trong luật đã viết gì?” Ông đọc thế nào? Ông ấy thưa: “Người phải yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa của Người hết lòng, hết linh hồn, hết sức lực và hết trí khôn người, và yêu mến người thân cận như chính mình.” “Ông trả lời đúng lắm. Cứ làm như vậy là sẽ được sống. (Mt 22:37- 39).

Người thân cận gần gũi mình nhất và làm ơn cho mình nhiều nhất không ai khác hơn là những phần tử trong gia đình như ông bà, cha mẹ, vợ chồng, con cái. Nhưng chính những người này cũng là những người làm phiền lòng mình nhất. Họ là những người chúng ta chia sẻ hầu như về mọi phương diện, là người chúng ta chia vui sẻ buồn và cũng là người biết rõ những nét xấu của chúng ta nhất. Đức Giêsu đã quá biết điều này để dạy rằng hãy yêu tha nhân như chính mình! Yêu như chính mình là một thách đố mà trải qua bao nhiêu thế hệ, không ai có thể hoàn thiện hóa cuộc sống bằng giới luật yêu thương mà không gặp phải hiểu lầm và nước mắt.

Sự toàn thiện của con người hệ tại ở lòng Mến Chúa và yêu người. Chúng ta phải yêu nhau không bằng môi miệng nhưng bằng

chính hành động cụ thể: “*Hỡi anh em là những người con bé nhỏ, chúng ta đừng yêu thương nơi đầu môi chót lưỡi, nhưng phải yêu thương cách chân thật và bằng việc làm. Căn cứ và điều đó, chúng ta sẽ biết rằng chúng ta đứng về phía sự thật, và chúng ta sẽ được an lòng trước mặt Thiên Chúa (1 Jn 3:18).*”

Linh đạo là gì? Giải thích một cách ngắn gọn, linh là linh thiêng, đạo là đường. Linh đạo của việc hiểu nghĩa là con đường Đức Giêsu dạy chúng ta phải sống hiểu thảo như thế nào? Trên con đường thiêng liêng này, chúng ta luôn phải tỉnh thức để kiểm chứng xem mình đang giữ giới luật yêu thương ra sao? Vì mỗi người chúng ta phải trả lời với Thiên Chúa về giới răn căn bản này. Chúa sẽ không hỏi chúng ta rằng con có bao nhiêu bằng cấp? con có bao nhiêu “dollars” trong ngân hàng? bao nhiêu nhà cửa để cho thuê? Bao nhiêu xe? bao nhiêu tài sản? Nhưng câu hỏi quan trọng nhất vẫn là câu hỏi về giới luật yêu thương: Con đã đối xử với tha nhân như cha đối xử với con không? Con có tâm tình biết ơn trước những ơn huệ nhưng không trong cuộc sống đón nhận qua ông bà cha mẹ không? Thảo kính cha mẹ là một phần trong giới luật yêu thương, con đã hiểu và đã giữ như thế nào?

“Ai sống trong tình yêu là người đó sống trong Thiên Chúa.” (1John 4:16). Theo suy tư của Isaak Walton thì Thiên Chúa có hai chỗ ở: một nơi là trên thiên đàng, nơi kia là trong tâm hồn của những con người có lòng biết ơn.

Muốn gần gũi Thiên Chúa, chúng ta hãy là những con người biết ơn. Chúng ta hãy là những người con hiểu thảo.

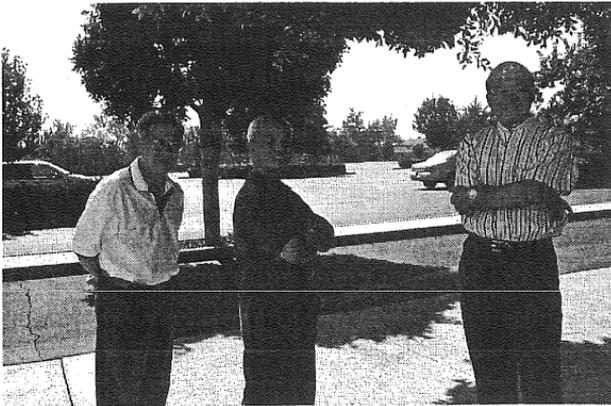
Tài liệu tham khảo:

1. Aquinas, St. Thomas. *God's Greatest Gifts -The Commandments and the Sacraments*. Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 1992.
2. Barry, William A. *God's Passionate Desire And Our Response*. Notre Dame, Indiana: Ave Maria Press, 1993.
3. *Các Tôn Giáo Tại Việt Nam*. Garden Grove, CA: Thời Điểm Công Giáo, October 1997.
4. Castle, Anthony. *Quips and Anecdotes for Preachers and Teachers*.

- Mystic, CT: Twenty Third Publications, 2001.
5. Livingston, Patricia. *This Blessed Mess: Finding hope Amidst Life's Chaos*. Notre Dame, Indiana: Sorin Books, 2000.
 6. Mc Bride, Alfred. *The Ten Commandments: Sounds of Love from Sinai*. Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 1990.
 7. *New Catholic Encyclopedia*. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1967.
 8. Nouwen, Henri. *Selected Writings*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 1998.
 9. *The New Dictionary of Spirituality*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991
 10. Wicks, Robert J. *Everyday Simplicity- A Practical Guide to Spiritual Growth*. Notre Dame, Indiana: Soren Books, 2000.

Summary

The essay presents a spirituality of filial piety. It begins with the fourfold dimension of gratitude or thanksgiving, examines the Fourth Commandment with regard to filial piety, presents Jesus as the model of filial piety, and explains the three reasons for filial piety, namely, the parents' gift of life, nurturing and education, and the three corresponding duties of filial piety toward the parents, namely, respect, support and obedience. It ends by showing that the spirituality of filial piety is love.



*Anh Trang, Cha Đán, và Cha Cho bên ngoài
Đền Thánh Đức Mẹ Dân Con, Corona, California ngày 3/8/2001*

TIN TỨC VỀ VIỆN TRIẾT ĐẠO

Đại Hội Triết Đạo Kỳ IV:

- Đại Hội Triết Đạo Kỳ IV đã được tổ chức tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ tại Hoa Thịnh Đốn vào cuối tuần 27-29 tháng 7, năm 2001 và tại Dòng Đồng Công: 1775 Main Street, Corona, CA 92882 (909-737-4125) vào cuối tuần 4-5, tháng 8, năm 2001. Chủ đề của Đại Hội Kỳ IV là "*Chữ Hiếu và Việc Tôn Kính Tổ Tiên trong Văn Hóa Việt Nam*".

- Các đề tài thuyết trình gồm có:

1. Đề Tài 1: "*Tôn Kính*" hay "*Thờ Kính*" *Tổ Tiên: Căn Bản Tín Lý của Đạo Thờ Ông Bà* (LM Phan Đình Cho)
2. Đề Tài 2: *Linh Đạo của chữ Hiếu trong Kitô Giáo* (NT Phan Thanh Thủy)
3. Đề Tài 3: *Việc Tôn Kính Tổ Tiên trong Phụng Vụ Công Giáo* (GS Võ Tá Đê)
4. Đề Tài 4: *Cuộc Tranh Luận về Nghi Lễ Trung Hoa ở Thế Kỷ 17-20* (GS Phan Đình Cho)
5. Đề Tài 5: *Nguyên Lý Sinh của Hiêlu Đạo5 trong Đạo5 Thờ Kính Tổ Tiên* (GS Trần Văn Đoàn)
6. Đề Tài 6: *Giáo Dục về Chữ Hiếu trong Gia Đình và Duy Trì Tập Tục Tôn Kính Tổ Tiên trên Đất Hoa Kỳ* (GS Bùi Hữu Thư)

Năm nay Viện sẽ không thực hiện các tấm hình chụp chung cho toàn khóa cũng như băng Video vì lý do Viện không đủ nhân sự để làm việc này. Nếu có quý vị nào sẵn lòng đứng ra thực hiện Viện hết sức hoan nghênh. Tuy nhiên Viện sẽ xuất bản 8 cuốn CD ghi lại tất cả đề tài được thu âm tại Đại Hội Triết Đạo tại Hoa Thịnh Đốn. Bộ CD này sẽ được bán với giá 40 MK kể cả cước phí trong nội địa Hoa Kỳ. Quý vị nào muốn mua bộ CD xin gửi check về cho địa chỉ của viện. Dự trù được phát hành vào tháng 12, 2001.

Kết Quả của Đại Hội Triết Đạo Kỳ 4 theo phiếu thăm dò:

Đại Hội Triết Đạo kỳ 4 tại DC và Cali đã diễn tiến tốt đẹp mặc dù con số người không nhiều bằng năm ngoái.

Sau đây là các nhận xét của tham dự viên trong Phiếu Thăm Dò Ý Kiến:

1. Đề Tài: Cần thiết cho giới trẻ ngày nay; Cuộc Tranh Luận về Nghi Lễ Trung Hoa của cha Cho làm sáng tỏ vấn đề; Tốt nhưng ít thời lượng; Rất hay và cần thiết; Rất hay và bổ ích cho cuộc sống đạo; Mở rộng sự hiểu biết; Rất hấp dẫn; Quá rộng, khiến cho không đủ thì giờ để thảo luận chi tiết về các câu hỏi được đề ra; Tất cả 6 đề tài đều có những móc nối để liên kết chặt chẽ với chủ đề là: Chữ Hiếu và Việc Tôn Kính Tổ Tiên; Tất cả mọi đề tài trong ba ngày Đại Hội đều mới mẻ – cập nhật hóa về Công Đồng Vatican thật xúc tích; Rất hay; Great topics, still need more concrete applications and suggestions; Toàn Hảo.

2. Giảng sư: Tốt; Cha Phan Đình Cho rất uyên bác; Khá; rõ ràng; Ngoài kiến thức phong phú của các giảng sư, đặc biệt GS Bùi Hữu Thư đã cống hiến những kinh nghiệm rất cụ thể và thực tiễn qua việc giáo dục con cháu ở Mỹ; Rành rẽ; Các đề tài được thảo luận một cách chu đáo; Dễ hiểu; Rất giỏi và rất hay; Rất tốt; Giỏi, rất hay; All great! Lots of humor, lively; tất cả mọi giảng sư, thuyết trình viên; Toàn hảo; A+

3. Tài liệu: Đầy đủ; Rất tốt; Đầy Đủ; Quý giá; Tương đối đầy đủ; tốt; Khá tốt; Cần dàn bài chi tiết hơn của một vài giảng sư; Toàn hảo; Tốt; tốt; Can use a bit more details in Dàn Bài; OK; A+.

4. Cơ sở và dụng cụ: Tốt; Phòng họp hơi ngột và nóng; Hơi xa Trung Tâm Cộng Đồng Giáo Dân; Tương đối sạch sẽ; Tốt; Rất tốt và đầy đủ; Rất tốt; Xa quá; Great; Đủ; Rất tốt; OK A.

5. Ẩm thực: OK; Rất ngon; Đơn sơ nhưng ngon và tạm đủ; Ăn ngon; Tốt; Ngon lắm; Tốt; Tạm được cho một conference; Great, very effi-

cient; Đủ; OK; Tốt; B.

6. Chương trình: Tốt; Rất đúng giờ; Điều hành rất smooth; Tốt vừa; Tốt; Quá ngắn. Đề nghị trở lại 3 ngày (thứ sáu, thứ bảy và chủ nhật); Rất hay và xác thực; Tốt; Tốt, đầy đủ; hợp lý; OK; tốt; Thư Mai, great coordinators, great job; Thank you; A.

Các Đề Nghị cho năm tới:

1. Chủ đề và các đề tài: Vai trò của Giáo Dân trong Thiên Niên Kỷ thứ Ba; Conflicts between co-workers - How to deal with problems and fight for the rights mà không làm mất mặt tổ tiên và phật lòng Chúa; Conflicts between brothers and sisters in families - How to tell them to accept their responsibilities mà không hurt their feelings, especially if they are the older ones than you; Ngôn ngữ Việt Nam trong Phụng Vụ, thần học Viet Nam; Religious Education for Children; Youth in Vietnamese Churches in the US; Inculturation between Vietnamese and American Cultures. More in depth instead of just symptoms, problems of adjustment; Vai trò người Kitô là chứng nhân nước Trời ngay trong đại gia đình" (với cha mẹ, anh em, vợ chồng, con cái; Các đề tài liên quan đến Giáo Hội, cần có sự thay đổi trong việc truyền giáo; Giáo Hội Công Giáo tại địa phương, các chủ chăn và nhiệm vụ rao giảng Tin Mừng; Giáo Hội Công Giáo địa phương và nhiệm vụ của giáo dân.

2. Giảng sư: Xin mời các giảng sư năm nay và GS Như Hạnh; Không nên thay đổi; Cần có thêm nhiều giảng sư càng tốt; Có thêm giảng sư mới càng thích thú; Xin thêm giảng sư; A+.

3. Các đề nghị khác: Thành lập một staff tại mỗi địa phương. Cần một trưởng ban, thư ký và thủ quỹ để tăng thêm hội viên tham dự kỳ tới. Tôi sẽ cố gắng đem thêm từ 10 đến 100 người; Bớt nghỉ, khai mạc sớm hơn; Quảng bá đường lối và hoạt động của Viện rộng rãi hơn, thường xuyên hơn; Nếu có các em tham dự không hiểu tiếng Việt, xin thêm tiếng Anh; Con xin hết lòng chân thành cảm ơn đặc biệt cha Cho, ban giảng huấn, quý sơ và tất cả quý vị đã hy sinh thân thể để giúp chúng con trong hai ngày qua. Xin đa tạ! Thanks for making the

conference possible for us laymen to benefit. Đạo Đời và Hội Nhập Văn Hóa, nhất là cách dạy dỗ con cái về chữ Hiếu và Đạo Đời Văn Hóa để tìm Nước Trời, mà vẫn giữ được nguồn gốc Con Rồng Cháu Tiên; Need to advertise among young people (college graduates and young married people);

Trong thánh lễ bế mạc của Đại Hội Cali, đã có 6 vị tình nguyện tham gia trong ban điều hành địa phương để lo cho việc quảng bá và ghi danh cho Đại Hội kỳ 5 vào các ngày 2-4/8/2002 tại Cali. Quý ông: Nguyễn Khiêm Tồn, Vũ Quang Thức, Hồ Sinh, Nguyễn Đình Khương, Bùi Quang Thạch, Phan Đức Tạo, Hoàng Âm. Xin đa tạ.

Quy Chế Một Tổ Chức Bất Vụ Lợi:

- Sở Thuế Liên Bang đã cấp giấy chứng nhận cho Viện Triết Đạo được hưởng quy chế của một tổ chức bất vụ lợi ngày 2 tháng 3, 2001. Viện được miễn đóng thuế Liên Bang theo điều khoản 501 (a) của Luật Thuế Liên Bang như một tổ chức được mô tả trong điều khoản 501 (c) (3). Viện cũng được ấn định là một tổ chức được tài trợ bởi công chúng (a publicly supported organization) như được mô tả trong điều khoản 509 (a) (1) và 170 (b) (A) (vi).

- Các mệnh thường quân đóng góp và ủng hộ cho các hoạt động của Viện có thể được khai miễn thuế cho các số tiền đóng góp này miễn là các món tiền đóng góp được coi như quà tặng cho Viện.

- Các quý vị sau đây đã đóng niên liễm với tư cách hội viên và ân nhân:

NIÊN LIỄM 2000-2001

- | | |
|-------------------------|---------------------|
| 1. Lê An | 2. Đỗ Anh |
| 3. Nguyễn Tiến Cảnh, MD | 4. Nguyễn Văn Chánh |
| 5. Vũ Mạnh Chánh | 6. Phạm Ngọc Diệp |
| 7. Nguyễn Duy Dương | 8. Nguyễn Giảng |
| 9. Trần Đức Hoan | 10. Trần Đình Hồng |
| 11. Nguyễn Cao Hoàng | 12. Đặng Vương Huệ |
| 13. Nguyễn Thế Hùng | 14. Vũ Đình Khiêm |

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| 15. Phạm Viết Khiết | 16. Vũ Đức Khoa |
| 17. Đỗ Đình Lâm | 18. Nguyễn Thy Lan |
| 19. Đinh Kim Liên | 20. Vũ Công Minh |
| 21. Nguyễn Hữu Minh | 22. Đỗ Hữu Minh |
| 23. Đỗ Văn Minh | 24. Bùi Thị Minh Thoa |
| 25. Nguyễn Văn Nội | 26. Đặng Văn Nước |
| 27. Nguyễn Gia Đức | 28. Nguyễn Trung Quân |
| 29. Phạm Diễm Quỳnh | 30. Phạm Văn Thanh |
| 31. Đỗ Đức Thành | 32. Nguyễn Hạnh Theresa |
| 33. Bùi Văn Thư | 34. Nguyễn Mạnh Thường |
| 35. Vũ Quang Thức | 36. Lynagh Minh Thu |
| 37. Nguyễn Vi Thúy | 38. Trần Tấn Toan |
| 39. Nguyễn Khiêm Tốn | 40. Cao Đài Trang |

Tập San Triết Đạo:

- Tập San Triết Đạo số 1 đã được ấn hành "xuân thu nhị kỳ" tức một năm hai số vào mùa xuân và mùa thu. Số đầu đã ra đời vào tháng Tư năm nay và đây là số 2 vào tháng 10. Các bài vở được đăng song ngữ, nghĩa là có bài tiếng Việt, có bài tiếng Anh. Số đầu và số 2 được gửi cho tất cả các cựu học viên của các Khóa Triết Đạo trong các năm qua. Nếu quý vị nhận được báo mà chưa gửi tiền mua báo, xin vui lòng đóng góp để Viện có thể tiếp tục gửi các số báo kế tiếp đến tay quý vị. Giá biểu mua báo là \$16.00 một năm kể cả cước phí cho quý vị có địa chỉ trên nước Mỹ và \$18.00 cho quý vị ở Gia Nã Đại, giá biểu ngoài Bắc Mỹ là \$20.00. Giá mua dành cho ân nhân và trường sở là \$25.00. Các thư viện của các Đại Học Hoa Kỳ có Hội Sinh Viên Việt Nam đã được mời mua báo dài hạn. Mỗi số báo được dự trù in dày khoảng 130 trang và in khổ 5.5 x 8 inch.

- Các quý vị sau đây đã gửi mua báo dài hạn:

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1. Trần Lê Anh Phương | 2. Hoàng Trọng Hứa |
| 3. Nguyễn Phùng Hoa | 4. Nguyễn Văn Cẩn |
| 5. Huỳnh Văn Cao | 6. Vũ Mạnh Chánh |
| 7. Nguyễn Đức Giảng | 8. Sr. Trần Thúy Hằng |
| 9. Phạm Hằng | 10. Vũ Thúy Hải |

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| 11. Vincent Lê Phú Hải | 12. John Vũ Hiến |
| 13. Trần Anthony Hiếu, | 14. Vũ Đức Hội |
| 15. Trần Đình Hồng | 16. Nguyễn Cao Hoàng |
| 17. Nguyễn Thế Hùng | 18. Rev. Roland Jacques |
| 19. Nguyễn Trọng Khôi | 20. Nguyễn Khoan |
| 21. Nguyễn Quốc Kiệt | 22. Lâm Liên Hương |
| 23. Đỗ Đình Lâm | 24. Nguyễn Thy Lan |
| 25. Cao Thị Lễ | 26. Đinh Kim Liên |
| 27. Nguyễn Văn Long | 28. Trần Trung Lương |
| 29. Đỗ Hữu Minh | 30. Đỗ Văn Minh |
| 31. Vương Thịnh Nga | 32. Đỗ Văn Ninh |
| 33. Phạm Văn Nộ | 34. Đặng Văn Nước |
| 35. Nguyễn Oanh | 36. Nguyễn Trung Quân |
| 37. Nguyễn Đình Sài | 38. Trần Đức Thắng |
| 39. Phạm Văn Thanh | 40. Phạm Công Thìn |
| 41. Khổng Hữu Thừa | 42. Nguyễn Phùng Trân |
| 43. Cao Đài Trang | 44. Nguyễn Anh Tuấn |
| 45. Rev. Nguyễn Văn Tuyên | 46. Nguyễn Ngọc Xuân |

Xin chân thành cảm ơn quý vị trên đây đã ủng hộ cho tờ báo của Viện. Các quý vị khác chưa đặt mua báo dài hạn. Xin điền vào phiếu mua bao trong bao thư đính kèm.

vientrietao@yahoo.com:

Chúng tôi đã thiết lập một hệ thống e-mail lấy tên là *vientrietao@yahoo.com*. Hiện nay đã có 100 vị tham gia. Nếu quý vị có e-mail và muốn nhận bản tin qua hệ thống điện thư cho Viện đỡ tốn tiền tem và liên lạc nhanh chóng hơn thì xin gửi e-mail cho Viện ở thumaibui@yahoo.com hay vientrietao@yahoo.com Quý vị chưa có e-mail có thể vào www.yahoo.com để có free e-mail.

Niên Liễm:

Để giúp viện có quỹ văn phòng phẩm, ấn loát, và bưu phí xin quý vị vui lòng gửi cho viện một chi phiếu 25 Mỹ Kim và gửi kèm phiếu ghi danh trong bao thư đính kèm.

CD về Đại Hội kỳ 4:

Quý vị muốn đặt mua nguyên bộ CD 8 đĩa về các đề tài trong Đại Hội Kỳ 4, xin điền vào phiếu trong bao thư đính kèm.

Tin Vui:

Linh Mục Phan Đình Cho, vị sáng lập Viện Triết Đạo là Giảng Sư Warren-Blanding về Văn Hóa và Tôn Giáo trong phân khoa Tôn Giáo và Giáo Lý tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ ở Hoa Thịnh Đốn. Tháng 6 vừa qua, Cha Cho được Hiệp Hội các Nhà Thần Học Gia Hoa Kỳ bầu làm Chủ Tịch. Cha là thần học gia đầu tiên không phải là da trắng được bầu làm chủ tịch trong lịch sử của hiệp hội này.

Library of Congress số ISSN: 1537-0332 cho số báo Mùa Xuân:

Viện đã xin được số ký danh cho Tập San của Viện do Thư Viện Quốc Hội cung cấp. Con số cuối cùng sẽ là số báo được ra mỗi kỳ. Số báo cho mùa Xuân 2002 sẽ là: ISSN: 1537-0333.

Gia Trang của Viện Triết Đạo

Viện đã mua được domain của YAHOO mới cho gia trang tại: www.vientrietao.com. Xin mời quý vị ghé thăm để lấy tin tức và xem các hình ảnh về hoạt động của viện. Viện phải trả 35 Mỹ Kim một năm để duy trì domain này. Tuy nhiên để tiết kiệm ngân khoản, Viện vẫn sử dụng server của Geocities.com. Do đó khi quý vị nhấn vào domain nói trên, URL này sẽ đưa quý vị về gia trang cũ tại www.geocities.com/vientrietao/

Dù sao chẳng nữa điều này cũng làm cho quý vị dễ nhớ địa chỉ của Gia Trang hơn, và không phải đánh nhiều chữ dài dòng trước khi mở được gia trang.

Nếu quý vị nào có free server cho Viện được gửi nhờ gia trang

thì xin ủng hộ dịch vụ này. Ngoài ra nếu có quý vị nào muốn đóng góp trong việc cải tiến gia trang cho tối tân hơn, đẹp hơn, cũng xin mời góp sức.

Đại Hội Triết Đạo Kỳ 5

Đại Hội Triết Đạo Kỳ 5 sẽ được tổ chức tại Đại Học Công Giáo Hoa Kỳ, tại Hoa Thịnh Đốn vào cuối tuần 26-28/7/2002 và tại Trung Tâm Công Giáo, Orange County, California, vào cuối tuần 2-4/8/2002.

Chủ đề của năm 2002 là “Vai Trò của Người Giáo Dân trong Thiên Niên Kỷ thứ Ba”

Tại California, Viện dự trù sẽ dành ngày thứ sáu và thứ bảy cho các đề tài liên quan trực tiếp đến chủ đề, và ngày chủ nhật sẽ có các đề tài có thuyết trình đoàn và mở rộng cho đại chúng tham dự với nhiều giảng sư hơn thường lệ.

Xin quý vị đánh dấu các ngày này trong niên lịch để ghi tên tham dự. Các chi tiết về chương trình, về các đề tài và ban giảng huấn sẽ được thông báo sau.



Buổi họp sơ khởi của ban tổ chức tại nhà anh Bùi Quang Thạch với anh Thạch, anh Trang, GS Đoàn và Cha Cho

Chào Mừng

Chào Mừng Đại Hội Triết Đạo Kỳ Bốn
Hân hoan thay, cơ hội đến đây rồi
À này anh, này chị, hãy cùng tôi
"Oa oa" miêng, ca vang bài thân ái
Mình bên nhau học tập trong hăng hái
Ừ phải rồi! Lòng tôn kính Tổ Tiên
Ngày mai đi, ta phổ biến khắp miền
Gieo rắc mãi muôn nơi lòng Đạo Hiếu
Đại hội này tạo cơ may tìm hiểu
Ai sinh ra nào không mẹ không cha?
In khắc sâu tâm khảm chẳng phai nhòa
Hiếu Đạo đó quyết tâm ta bồi đắp
Ôi linh thiêng, hương hiếu này ta thấp
I như trâm nghi ngút tiến Tổ Tiên
Thầm khẩn xin, trọn đạo cháu con hiền
Rồng Tiên gốc, hiền ngang người dân Việt
Im lặng sao? Đâu tinh thần oanh liệt?
Ếm đi chăng? trong kiếp sống tha hương?
Trân trọng lấy Hiếu Đạo với can trường
Để muôn dân tỏ tường ta hiếu thảo:
"À mẹ cha!" né con, nghe dạy bảo
O chú dì, cậu mợ, phải vâng nghe
Không bướng ngang, hoặc cãi lại, kè nề
Ý ạch nữa, điều không nên bắt chước
Bái Tổ Tiên, Hiếu Đạo bao thời trước
Ồi này anh, hỡi chị, tạ ơn Trên
Ngài cho ta ơn phúc, biết sao đền?
Ngày Đại hội, ra về, xin vẫn nhớ.

Vũ Tá*

* Thơ chào mừng Đại Hội của LM Võ Tá Đê, xin đọc các chữ cái đầu câu.

*Hình Ảnh Đại Hội Triết Đạo Kỳ 4
tại Hoa Thịnh Đốn ngày 3- 5/7/2001
GS Phan Đình Cho đang giảng thuyết*



GS Phan Đình Cho



GS Trần Văn Đoàn



NT Theresa Phan Thanh Thủy



GS Võ Tá Đê



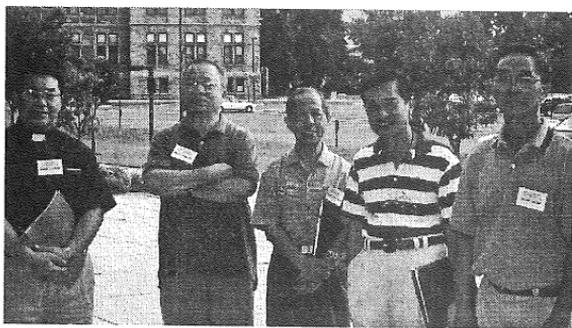
GS Bùi Hữu Thư đang thuyết trình



NT Theresa Phan Thanh Thủy đang thuyết trình



Anh Nguyễn Duy Dương, Chị Minh Thu và GS Đoàn ngoài hành lang



*Cha Peter Trương, Anh Trân, BS Xương, Anh Tiệp, Anh Lợi
trong giờ giải lao*

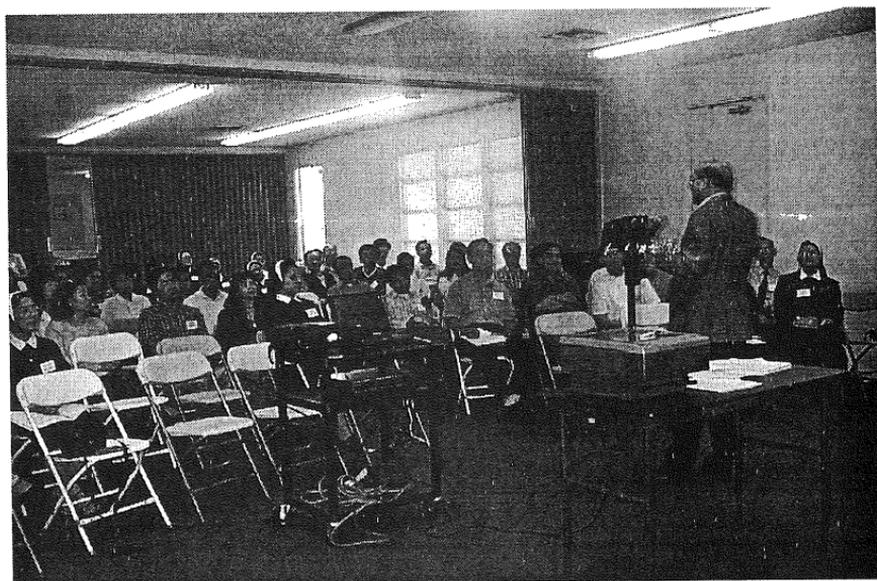


Quang cảnh phòng ăn giờ cơm trưa



*Nhà Văn Trà Lũ, chị Mai, chị Hiền, chị Kim Nga, anh Trân
anh Hùng và các tham dự viên trong giờ cơm tối*

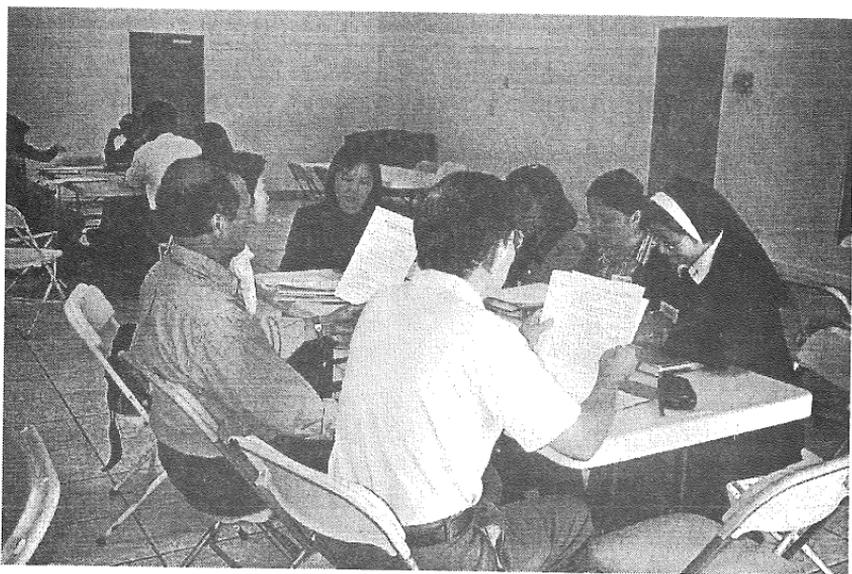
*Đại Hội Triết Đạo Kỳ 4 tại
Corona, California ngày 4-5/8/2001*



GS Phan Đình Cho đang thuyết trình



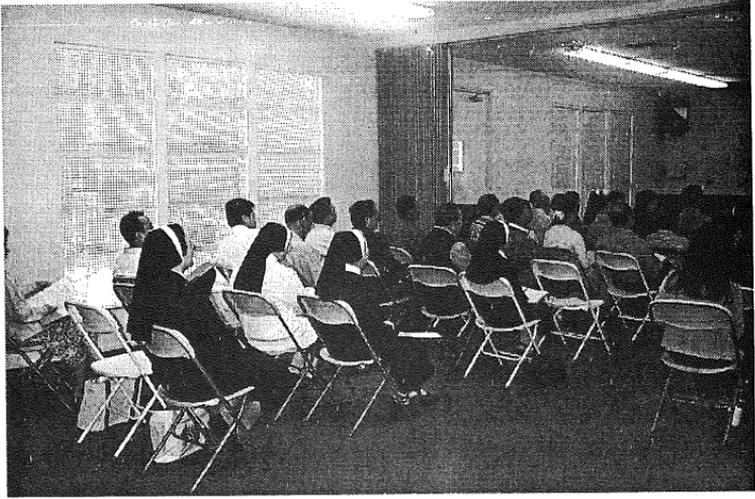
Quang cảnh Phòng Ăn



Họp Nhóm Nhỏ



Các Tham dự Viên còn ở lại lúc 5 giờ chiều ngày Chủ Nhật 5/8/01



Tham Dự Viên



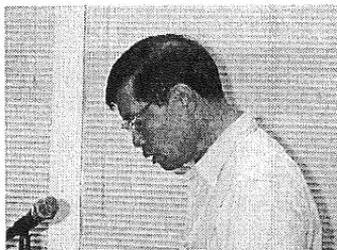
Quang cảnh phòng ăn



Họp Nhóm Nhỏ



Sơ Hồng Mai, người lo nuôi dưỡng các tham dự viên



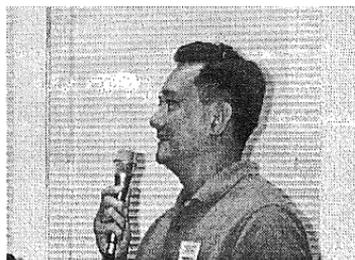
BS Vũ Quang Thực



Sr. Phạm Thái Thuận



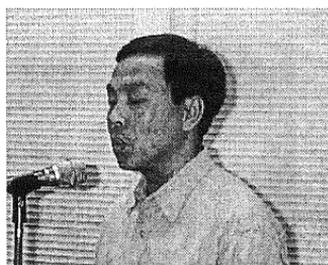
Ô. Bùi Quang Thạch



Ô. Phan Đức Tạo



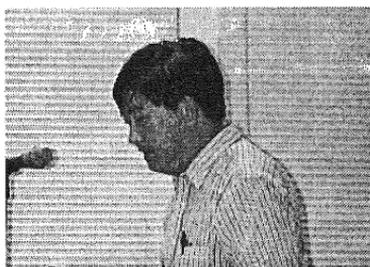
Sr. Phạm Thị Mến



Ô. Nguyễn Luke



LS Nguyễn Đình Khương



Ô. Hoàng Âm

Các Đại Diện Nhóm Nhỏ thuyết trình

Journal of Vietnamese Philosophy & Religion is published twice a year, in April and November, by Vietnam University Press of the Vietnamese Institute of Philosophy and Religion (VIPR).

All manuscripts, books for review, and editorial correspondence should be sent to The Managing Editor, *Journal of Vietnamese Philosophy & Religion*, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182. Manuscripts must be double-spaced. Two hard copies should be submitted, and if possible, an electronic form (preferably in Word format and VNI fonts) should be made available. The electronic form may be e-mailed to: vientrietao@yahoo.com

New subscriptions and renewals should be accompanied by a remittance in U.S. dollars and sent to *Journal of Vietnamese Philosophy & Religion*, 1609 Lozano Drive, Vienna, VA 22182.

Changes of address and business correspondence should be sent to the managing editor at the above address.

Yearly subscription: U.S.\$20.00 for individual; \$18.00 for Canada; \$22.00 for other countries; \$25.00 for benefactors and institutions.