

THẾ GIỚI THỜI TẬN ƯỚC

Viện Thần Học Tin Lành Việt Nam
2006

Thế Giới Thời Tân Ước

Ấn bản năm 2006

Viện Thần Học Tin Lành Việt Nam giữ bản quyền

NỘI DUNG

Chương 1

Bối Cảnh Chính Trị	5
--------------------------	---

Chương 2

Thế Giới Hy-La	51
----------------------	----

Chương 3

Do Thái Giáo Tại Palestine.....	86
---------------------------------	----

Chương 4

Do Thái Giáo Lưu Lạc	137
----------------------------	-----

Chương 5

Các Nhóm Tôn Giáo Khác	168
------------------------------	-----

Chương 6

Các Thể Chế	206
-------------------	-----

Chương 7

Kinh Thánh Và Lời Giải Nghĩa	239
------------------------------------	-----

Chương 8

Quĩ Sứ Và Thánh Nhân	270
----------------------------	-----

Bối Cảnh Chính Trị

Soạn theo Calvin Roetzel, *The World That Shaped the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), Chương 1.

Những ám chỉ về các thực tại chính trị xuất hiện hầu như trên mọi trang sách của Tân Ước. Đức Chúa Giê-xu nhìn vào một đồng tiền La Mã rồi hỏi: “Hình và hiệu này là của ai?” Phi-lát, Tổng Đốc La Mã hỏi Đức Chúa Giê-xu lúc xử án Ngài: “Người có phải là vua dân Giu-đa chăng?” Lời quần chúng tố cáo Chúa Giê-xu dẫn đến việc đóng đinh Ngài là một lời cáo buộc chính trị. Các sách Phúc Âm nói về Thầy Tế Lễ Thượng Phẩm, các Hê-rốt, người Sa-đu-sê, những đấng Mê-si-a giả mạo, và binh sĩ La Mã. Chúng ta thấy những ám chỉ về thuế, chiến tranh, quân dịch, sắc chỉ hoàng gia, và các vụ xử án. Tất cả đều là một phần của một quang cảnh (scene) chính trị tạo thành bộ khung cho câu chuyện Phúc Âm. Ngay cả lời tuyên bố của Chúa Giê-xu: “Nước Đức Chúa Trời đã đến gần,” gợi lên một phức hợp phong phú về những mối liên kết chính trị cho xứ Pa-lét-tin của thế kỷ thứ nhất. Phao-lô khuyên giục người nghe tại

Thế Giới Thời Tân Ước

Rô-ma vâng phục những bậc cầm quyền. Mặt khác, tác giả sách Khải Huyền khuyên giục những người nghe kháng cự lại các đòi hỏi thờ lạy hình tượng của quốc gia quỷ quái. Từ mẫu nhỏ này chúng ta có thể thấy Tân Ước được liên kết mật thiết như thế nào với nền chính trị thời ấy. Tuy nhiên bởi vì chúng là kiến thức chung, những văn bản này ít mô tả về các khuynh hướng chính trị của thời ấy. Đối với những người ít quen thuộc với các lực lượng chính trị trong bối cảnh Tân Ước thì một phác thảo lịch sử sẽ hữu ích. Vì hai lực lượng (constellations) nằm sau Tân Ước là Hy Lạp và La Mã, và Giu-đa tồn tại như một vệ tinh cho những hệ thống này, mối quan tâm của chúng ta sẽ tập trung vào cách thức những lực lượng này ảnh hưởng đến chiều hướng đức tin của Y-sơ-ra-ên và việc định hình ý thức Cơ Đốc (Christian consciousness).

Bối Cảnh Hy Lạp

Một lượng lớn bằng chứng khảo cổ ngày nay cho thấy ảnh hưởng Hy Lạp thâm nhập tế nhị như thế nào vào Y-sơ-ra-ên trong thời Chúa Giê-xu. Chẳng hạn, tại Sê-sa-rê Ma-ri-ti-ma người ta nhìn thấy những cột trụ theo phong cách Hy Lạp. Tại Beht-shean các bia văn và nghệ thuật Hy Lạp xuất hiện. Chính tại Giê-ru-sa-lem những cổng vòm Hy Lạp cũng nhiều. Để nhận thức được sức quyến rũ của ảnh hưởng Hy Lạp và gốc rễ của nó tại Trung Đông ta phải đi ngược lại thời A-lec-xan-đơ Đại Đế, chắc chắn là một trong những lực lượng hùng hậu nhất của lịch sử.” Là người bảo trợ cho các nhà khoa học, một nhà phiêu lưu có khuynh hướng truyền bá nền văn minh Hy Lạp, một người có khả năng tận hiến

cho việc làm thăng tiến lời công bố *oikoumene* – toàn thế giới có người ở – trên những lợi ích hẹp hòi bè phái. A-lec-xan-đơ quốc tế hóa thương mại, thiết lập một hệ thống đường sá từ Ai Cập đến Ấn Độ và định vị các thành phố xuyên qua châu Á để tỏa rạng nền văn hóa Hy Lạp. W.W Tarn viết:

Khi ở tại Opis vua (A-lec-xan-đơ) cầu nguyện rằng Ma-xê-doan và Ba-tư có thể là những người chia phần trong khối thịnh vượng chung và rằng những dân tộc trong thế giới của vua có thể sống hòa hợp và hiệp nhất bằng cả tấm lòng và tâm trí, lần đầu tiên vua công bố sự hiệp nhất và tình huynh đệ của nhân loại... Trên hết, A-lec-xan-đơ cảm hứng khái tượng của Zeno về một thế giới mà trong đó mọi người là những thành viên của nhau, là công dân của một nước không có sự phân biệt chủng tộc hoặc thể chế, vâng phục và hòa hợp với luật pháp chung nội tại trong vũ trụ, và hiệp nhất trong một cuộc sống xã hội không phải vì bị bắt buộc mà bởi sẵn lòng, hoặc (như vua đề xuất) bởi tình yêu.¹

Độ chính xác của bức tranh được lý tưởng hóa cao độ này do Tarn tô đậm hiện nay đang bị nhiều người thách thức; tuy nhiên, ít người tranh cãi lời tuyên bố rằng A-lec-xan-đơ vĩnh viễn thay đổi vùng Trung Đông. Chúng ta hãy hồi tưởng một chi tiết nào đó, rồi sau đó, đến một số công nghiệp chủ yếu của hình ảnh cách mạng này.

Sốt sáng giáo dục đưa con trai mười ba tuổi của mình theo truyền thống cổ điển, Phi-líp, người cai trị xứ

¹ W.W. Tarn, *Alexander the Great* (Boston: Beacon Press, 1956), 145.

Ma-xê-đoan, mời Aristotle tới triều đình của mình để dạy cho A-lec-xan-đơ. Mặc dầu có lẽ ông ít cảm nhận được độ thâm thúy trong tư tưởng của Aristotle, từ nhà hiền triết này A-lec-xan-đơ đã học được về ngành hội họa và điêu khắc của thời ấy (Apelles và Lysippus), cũng như các phương pháp và tầm quan trọng của khoa học, cùng về các đặc điểm của một nhà lãnh đạo lý tưởng. Tuy nhiên, giống như mọi sinh viên giỏi khác, A-lec-xan-đơ trái ngược với thầy mình ở nhiều điểm. Chẳng hạn, theo ông “người dã man (barbarian)” (nghĩa là, tất cả những người không phải Hy Lạp) không có nghĩa là phải làm nô lệ cho người Hy Lạp.

Lúc mười sáu tuổi, trong khi phục vụ với tư cách nhiếp chính của Ma-xê-đoan khi cha mình vắng mặt, ông thành công trong việc dập tắt một cuộc nổi loạn trong vùng biên giới của Thrace và Paeonia. Lúc mười tám tuổi, ông chỉ huy đội kỵ binh hạng nặng bên cánh tả cho Phi-líp trong một trận chiến quyết định chống lại liên minh Theban-Athenian. Tiếp theo đó, khi Phi-líp bị ám sát A-lec-xan-đơ ở tuổi hai mươi đã nắm bắt đủ các kỹ năng cần thiết để bảo đảm sự thành công của mình. Hơn nữa, ông thừa hưởng một đội quân được huấn luyện chu đáo, vũ khí thượng hạng và một đội ngũ tướng lĩnh giàu kinh nghiệm, hết sức trung thành. Ông mang theo mình một đơn vị tình báo vô địch trong thế giới cổ xưa. Đội ngũ kỹ sư của ông giàu kinh nghiệm, khéo léo, và tháo vát. Những nhân viên đồ bản của ông (surveyors) là những người vẽ những bản đồ thiết yếu cho việc kiểm soát lãnh thổ, đều là những người có năng lực. Thêm vào đó, những nhà khoa học, kiến trúc sư, sử gia và triết gia cũng là một phần trong đoàn tùy tùng của ông.

Sau cái chết của Phi-lip, A-lec-xan-đơ sử dụng hai năm đầu của mình tại triều đình để bảo đảm sự ủng hộ của Thessaly và Athens ở phía nam và thiết lập biên giới phía bắc của Ma-xê-đoan đến giáp sông Danube. Rồi năm 334 TC A-lec-xan-đơ vượt qua Hellespont vào Tiểu Á, nơi người Ba-tư đã kiểm soát hơn hai thế kỷ rồi. Quân đội của ông thường được ước lượng khoảng 30.000 bộ binh và 5.000 kỵ binh. Đội quân đó bao gồm những lính bắn cung và lính phóng lao, được sử dụng lúc đầu để làm chùn bước kẻ thù; kỵ binh, được sử dụng như lực lượng tấn công chủ yếu; những đơn vị bộ binh được sắp theo hình khối có mười lăm đến mười tám bộ binh cầm giáo và thuẫn, được sử dụng để bẻ gãy xương sống kháng cự của quân thù; và cuối cùng, một đội ngũ các dũng sĩ hoặc vệ sĩ hoàng gia thượng thặng, được giao cho trách nhiệm chuyển giao quả đấm cuối cùng.

Ngay sau khi băng qua, A-lec-xan-đơ dàn trận và đánh bại một lực lượng có ưu thế về số lượng tại Granicus, mở cửa cho việc kiểm soát vùng duyên hải từ Hellespont đến Halicarnassus. Bằng cách thưởng cho những thành phố nào hoan nghênh ông và trừng phạt khắt khe những thành phố chống nghịch lại, A-lec-xan-đơ đem toàn bộ vùng bờ biển phía tây của Tiểu Á và nhiều vùng nội địa của nó vào trong sự kiểm soát của mình vào mùa xuân 333. Ê-phê-sô, Priene, Mi-lê, Halicarnassus, và Pahselis, mọi thành phố duyên hải, đều ngã rạp giống như những quân cờ domino. Sau đó A-lec-xan-đơ dẫn quân đội tiến về hướng đông nam khoảng hai trăm dặm, tấn công vùng nội địa từ Perga để bảo đảm cho hậu phương. Tại Gordius, sâu trong vùng gần Ancyra (Ankara ngày nay), A-lec-xan-đơ đã giải

quyết vấn đề hóc búa mà theo truyền thuyết đem lại cho ông quyền cai trị châu Á.

Rời Gordius, A-lec-xan-đơ hành quân xuyên qua Ancrya, quay về hướng nam đến Địa Trung Hải qua Issus xuống bờ biển phía đông. Thật hải hùng, ông biết được Đa-ri-út đã lẩn vào phía sau mình với một lực lượng Ba-tư hùng hậu tàn sát số thương binh ông để lại tại Issus, và cắt đường liên lạc cùng tiếp liệu của ông từ Ma-xê-đoan. A-lec-xan-đơ không còn sự lựa chọn nào khác ngoài việc phải kiên cường chiến đấu, và phải làm như thế tại một địa điểm do quân thù định đoạt. Vào mùa thu 333 hai đạo quân gặp nhau tại Issus. Bị ghim giữa núi và biển, Đa-ri-út mất đi lợi thế do số quân áp đảo tạo ra cho mình và quân đội của A-lec-xan-đơ có thể chặn đứng lực lượng của ông, buộc chính Đa-ri-út phải chạy trốn và họ cầm tù gia đình ông.

Tuy nhiên, thay vì đuổi theo Đa-ri-út về phía đông, thật ngạc nhiên A-lec-xan-đơ lại đi theo bờ biển về phía nam. Hầu hết các thành phố dọc đường đều mở cổng cho ông trừ ra Ty-rơ và Ga-xa. Và vì vậy, khi sự kháng cự ngoan cố của Ty-rơ bị bẻ gãy sau mười một tháng bị bao vây, A-lec-xan-đơ cho hành quyết mọi người nam còn sống sót và bắt làm nô lệ mọi phụ nữ và trẻ em. Ga-xa chỉ cầm cự được hai tháng, chịu chung số phận đó khi nó sụp đổ. Không còn sự kháng cự như thế nữa trên đường tiến quân, A-lec-xan-đơ thẳng tiến về Ai Cập là nơi một dân tộc vui mừng về viễn cảnh được giải thoát khỏi sự chuyên chế của Ba-tư đã đón tiếp vua rất nhiệt thành. Khi cho quân đội mình trú đông tại vùng Ai Cập ấm áp, đầy ánh mặt trời vào 332-331 TC, A-lec-xan-đơ thăm dò vùng đất. Ông giương buồm trên sông Nile tới Memphis, quay lại Địa Trung Hải tới chỗ ông sáng lập

thành phố A-lec-xan-đơ-ri-a. Cuối cùng ông tìm được một lời sấm truyền từ vị thần Amon tại Siwah, một ốc đảo trong sa mạc Ly-bi. Về chuyến viếng thăm đầy huyền thoại đó Arrian chỉ nói cách không rõ ràng rằng “ông ta nhận được điều lòng mình ước ao.”²

Với tầm kiểm soát bờ biển từ Hy Lạp đến Ai Cập bây giờ nằm trong tay mình, A-lec-xan-đơ tước đoạt khỏi hải quân Ba-tư các hải cảng cần thiết cho nguồn tiếp liệu và sửa chữa. Chiến lược táo bạo này đã rõ ràng tại Tiểu Á khi A-lec-xan-đơ cho giải thể hạm đội nhỏ của mình hơn là liều (dùng) nó chống lại hải quân trang bị tốt, lớn hơn nhiều của Ba-tư. Mặc dầu ông có chiến lược táo bạo, sự thành công một phần có được nhờ vào sự may mắn. Memnon, vị đô đốc sáng chói của hạm đội Ba-tư, chết hoàn toàn bất ngờ năm 333, và thiếu sự hỗ trợ hậu cần của các hải cảng và nhà lãnh đạo tài năng của mình hải quân Ba-tư trở nên kiệt quệ.

Vào ngày 14 tháng 11 năm 332, A-lec-xan-đơ trở thành Pha-ra-ôn (vua) của Ai Cập. Bởi vì tính chất trung tâm của Pha-ra-ôn đối với huyền thoại Ai Cập nên các đền chỉ về sự đăng quang của A-lec-xan-đơ khá quan trọng. Về mặt lịch sử ở Ai Cập, Pha-ra-ôn được xem là sự nhập thể của chính vị thần (tức là Horus) chứ không hẳn chỉ là một đại diện cho vị thần. Một huyền thoại phức tạp của Ai Cập đã tôn cao tính chất thần thánh của nhà vua trong hầu như hai ngàn năm trước A-lec-xan-đơ. Vì vậy các kim tự tháp được xây dựng làm lăng mộ cho các pha-ra-ôn nhằm cung ứng dấu chứng đời đời cho sự

² Arrian, *Anabasis of Alexander*, dịch bởi P.A. Brunt, Loeb Classical Library Series (Cambridge: Harvard University Press, 1976), III. 4.5.

bất tử của nhà vua. Khi A-lec-xan-đơ trở thành vua của họ, việc ca ngợi ông như thần thánh là điều tự nhiên đối với người Ai Cập.

Tuy nhiên, A-lec-xan-đơ coi trọng những cử chỉ đó tới mức nào hoặc ông hiểu đầy đủ biểu tượng của chúng đến mức nào thì không chắc chắn được. Sau này ông thật có cố gắng đòi hỏi tập tục của người Ba-tư trong việc phủ phục trước nhà vua (*proskynesis*) và thúc giục các thành phố Hy Lạp phong các danh dự thần thánh đối với ông, nhưng chúng ta không biết A-lec-xan-đơ nghĩ gì về vấn đề này. Mặc dầu đối với người Ba-tư *proskynesis* không có gì nhiều hơn là một hành động tôn kính, người Hy Lạp tin con người chỉ cúi đầu trước một vị thần. Thật dễ hiểu, nỗ lực của A-lec-xan-đơ nhằm giới thiệu *proskynesis* khiến người Hy Lạp nổi giận. Khi Callisthenes từ chối cúi đầu và cười một cách khinh miệt lúc A-lec-xan-đơ từ chối hôn ông (cũng là một tập tục cổ xưa), tập tục này đã bị bãi bỏ.

Năm 331 A-lec-xan-đơ lại quay hướng chú ý của mình về phía Đa-ri-út, là người sau trận chiến tại Issus đã lê bước trở về chính thành phố thủ đô của mình tại Ba-by-lôn. Trước hết, Đa-ri-út đề nghị những điều khoản rộng rãi với A-lec-xan-đơ. Để đổi lại gia đình mình và chấm dứt thù địch, Đa-ri-út hứa 10.000 ta-lâng vàng (trung bình một ta-lâng A-then nặng 57,85 cân Anh), một công chúa để kết hôn và tất cả vùng lãnh thổ phía tây sông Ô-phơ-rát. Sau khi cuộc thương lượng này bị A-lec-xan-đơ thô lỗ từ chối, Đa-ri-út tuyển mộ và huấn luyện một đội quân cho một trận quyết đấu không thể tránh khỏi.

Vào ngày 30 tháng 9 năm 331, A-lec-xan-đơ và Đa-ri-út lại gặp nhau một lần nữa tại Gaugamela, gần sông

Tigris thuộc I-ran ngày nay. Vượt trội về con số kỵ binh ở mức mười chọi một, theo một nguồn tin, A-lec-xan-đơ chiếm ưu thế bằng cách sắp xếp lực lượng theo hình hộp để làm nản chí hành động tấn công bên sườn của kỵ binh Ba-tư. Khi có một khe nứt mở ra vào lúc nào đó trong hàng ngũ Ba-tư, A-lec-xan-đơ thúc đội kỵ binh của mình tiến thẳng về phía Đa-ri-út, và khi Đa-ri-út hèn nhát tháo chạy thì lực lượng Ba-tư lộn xộn và mất người lãnh đạo nên bị nghiền nát. Kế đó A-lec-xan-đơ di chuyển nhanh chóng về chiếm Ba-by-lôn trước khi kho tàng phong phú của nó có thể bị cướp mất. Rồi sau đó một tháng ông tiến về Su-sơ, cũng trút sạch các ruộng hòm của nó, và tiến ra đánh chiếm Persepolis, cách đó 400 dặm về phía đông nam. Rốt lại, 180.000 ta-lâng vàng được cướp về, một kho tàng mà phải mất hai thế kỷ mới tạo ra được. Từ Persepolis, A-lec-xan-đơ một lần nữa lại đuổi theo Đa-ri-út. Vị vua mất hết can đảm này trước hết chạy trốn vào thủ đô mùa hè của mình tại Ecbatana trong vùng núi, rồi chạy về hướng đông, tìm chỗ lánh nạn giữa vòng người Bactrians. Tình báo của A-lec-xan-đơ định vị Đa-ri-út tại Rhagae, 200 dặm về phía đông Ecbatana. Hành quân cấp tốc ông đi hết quãng đường đó với kỵ binh và bộ binh trong 11 ngày, nhưng Đa-ri-út vừa mới rời khỏi. A-lec-xan-đơ cho quân đội nghỉ ngơi, rồi tiến về phía cổng Caspian, một đèo cao cách đó 45 dặm. Sau một ngày hành quân vất vả ông cắm trại gần cổng đó, băng qua đèo, chọn một lực lượng xung kích nhỏ, và thực hiện một cú vọt thành nỗ xuyên qua sa mạc. Sau 200 dặm cưỡi ngựa nhọc nhằn A-lec-xan-đơ tìm thấy Đa-ri-út bị đâm chết và nằm một đống gần Shahrud. Bessus, đồng minh Bactrian của Đa-

ri-út, đã hành quyết vị vua Ba-tư và bỏ di hài lại để có thời gian chạy trốn cứu mạng.

Tạm hoãn việc đuổi theo Bessus, A-lec-xan-đơ ra lệnh tổ chức tang lễ cho Đa-ri-út và an táng ông ấy trong mộ của vua. Sau khi bảo đảm được các đường dây liên lạc với hậu phương, ông truy quét đội quân đánh thuê người Hy Lạp của Đa-ri-út ở phía nam biển Caspien, chấp nhận việc đầu hàng của một số các nhà lãnh đạo Ba-tư và lập một số trong họ lên làm quan trấn thủ (satrap) hoặc nhà cai trị trên các tỉnh Ba-tư. Bây giờ phía đông xuyên qua Parthia, phía nam xuyên qua Drangiana, và hướng đông bắc trong vùng tuyết sâu xuyên qua Hindu Kush, A-lec-xan-đơ đuổi theo kẻ giết chết Đa-ri-út.

Tại Drangiana những dấu hiệu đầu tiên của sự phản loạn trong hàng ngũ trời lên. Philotas, chỉ huy trưởng đội quân Companions, hoặc kỵ binh, người biết được âm mưu chống lại A-lec-xan-đơ nhưng không báo cáo được, bị xét xử trước quân đội, bị lên án có mưu phản, và bị hành quyết. Cha anh là Parmenion, một tướng lĩnh có tài và trung thành thời Phi-líp, theo đó cũng bị tử hình bởi vì ông là một tướng lĩnh nổi tiếng giữ địa vị then chốt và A-lec-xan-đơ muốn tránh bất kỳ khả năng nào của một cuộc nổi dậy báo thù vì cố Philotas. Như Arrian đưa ra: “Parmenion là một mối hiểm họa nghiêm trọng, nếu ông ấy còn sống khi chính con trai mình đã bị tử hình, đều được cả chính A-lec-xan-đơ và khắp cả quân đội nghĩ đến khá nhiều.”³

Trong khi đó, người Sogdians, lo sợ những vụ trả đũa từ một A-lec-xan-đơ đang truy đuổi, giao nộp Bessus, là

³ Ibid., III.26.4.

người họ đã hứa bảo hộ. Ông ấy bị đánh đập, bị bỏ tù, và cuối cùng bị hành quyết về tội sát hại Đa-ri-út. Rồi, sau khi chiêu hàng người Scythian ở phía bắc, A-lec-xan-đơ quay lại Bactria vào mùa đông để làm hòa với người Hindu Kush trước khi quay sang hướng đông về phía Ấn Độ vào mùa hè năm 327, là nơi ông gặp một số cuộc kháng cự cứng cỏi nhất trong toàn bộ chiến dịch của mình.

Nhận được voi và kỵ binh từ Taxiles, người cai trị khu vực giữa Jhelum và vùng sông Chenab, A-lec-xan-đơ gia nhập một liên minh chống lại Porus, một nhà cai trị hùng mạnh và kiêu hãnh ở phía nam. Năm 326, A-lec-xan-đơ kéo lên đối đầu với Porus đang đóng quân trên bờ đối diện của dòng sông Jhelum (xem bản đồ). Dưới vỏ bọc của đêm tối A-lec-xan-đơ tập hậu đội quân của mình xuyên qua dòng sông ở thượng nguồn và tấn công bất ngờ và đánh bại một kẻ thù ương ngạnh. A-lec-xan-đơ chịu ấn tượng với tính kiên cường và lòng can đảm của Porus đến nỗi ông lập ông ấy làm nhà cai trị của vùng đó. A-lec-xan-đơ dự định tiến quân tiếp tục, nhưng quân đội ông, mòn mỏi trong chiến trận và bị nản chí bởi những cơn mưa gió mùa, chống đối, và ông không còn sự lựa chọn nào khác ngoài việc phải quay lại.

Sau khi tập hợp được một hạm đội, A-lec-xan-đơ khởi hành xuôi dòng Jhelum tiến vào dòng sông Indus và từ đó tiến ra Ấn Độ Dương chém giết tàn bạo và vô nghĩa trên đường tiến quân. Tại Malli, A-lec-xan-đơ bị thương, hầu như gần chết; bằng một hành động liều lĩnh, ông dẫn đạo quân chùn bước vượt qua tường vào trong thành phố. Tại hạ lưu sông gần Shikarpore, A-lec-xan-đơ điều động Crateus với những người đau ốm, người bị

thương và người mất khả năng, voi và đoàn xe tải lương thực xuyên qua Arachosia và Carmania. Ông ra lệnh cho Nearchus và hạm đội đi dọc theo bờ biển.

Trong khi đó, A-lec-xan-đơ với một đoàn quân lớn nương theo bờ biển đi bộ để tái tiếp liệu cho các con tàu. Khi gặp rừng núi duyên hải Makran buộc họ phải đi xa khỏi đại dương, họ chịu đựng gian khổ không tả xiết khi họ hành quân ngang qua sa mạc. Di chuyển vào ban đêm để tránh nắng nóng, thiếu nước uống, bị rắn độc cắn, bị trôi hết hành lý bởi một cơn lũ quét trong một lòng suối cạn là nơi họ đã cắm trại, bị mất phương hướng bởi những trận bão cát, họ từ bỏ đoàn súc vật mang hành lý, ngựa, những người tụt lại sau, và người chết. Khi cuối cùng họ chật vật quay lại bờ biển, chỉ còn một trong bảy người sống sót. Một lần nữa họ nương theo đường bờ biển để đến điểm hẹn với Crateus và Nearchus gần eo biển Hormus tại lối vào vịnh Ba-tư. Ở đó A-lec-xan-đơ chuyển hướng tây bắc xuyên qua Persepolis đến Su-sơ là nơi một lần nữa ông lại liên lạc được với hạm đội.

Năm 324 sự oán hận âm ỉ đối với A-lec-xan-đơ bùng lên thành cơn thanh nộ cháy bỏng tại Opis gần Ba-by-lôn khi ông công bố dự định cho nghỉ những cựu chiến binh trung thành, dày dạn, di khắp khiêng bởi thương tích hoặc yếu morn bởi tuổi tác và đưa họ về Ma-xê-đoan với phần thưởng hậu hỉ. Tin quyết rằng A-lec-xan-đơ dự định thay thế họ bằng các thanh niên Ba-tư, người Ma-xê-đoan cảm thấy mình bị phản bội. Hành động như một người, họ đòi hỏi rằng tất cả họ đều phải được cho nghỉ (ngơi). A-lec-xan-đơ phản ứng nhanh chóng và cương quyết để lấy lại sự kiểm soát. Ông bắt và hành quyết các nhà lãnh đạo chủ chốt của cuộc nổi loạn, ẩn

mình đi trong hai ngày để cho quân đội có thì giờ nghỉ lại, và khi họ cứ cương quyết, (ông) ra lệnh cho thay thế đoàn Companions và đoàn hypaspists bằng những chiến binh Ba-tư.

Lối giải quyết của người Ma-xê-đoan bị phá vỡ; họ nài xin sự phục hồi và nhận được sự bảo đảm nhanh chóng về sự giải hòa từ một A-lec-xan-đơ đầy nước mắt. “Ta ban cho hết thảy các người đều được hưởng quốc tính,” ông nói, một tham chiếu cho đoàn “bầu bạn,” một đơn vị khởi thủy chịu ràng buộc bởi các mối liên hệ huyết thống. Tại một bữa tiệc lớn tổ chức cho cuộc giải hòa, A-lec-xan-đơ đã cầu nguyện không phải cho “tình huynh đệ của con người” như học giả vĩ đại người Anh “Tarn” xác nhận mà cho “sự hòa hợp” giữa người Ma-xê-đoan và người Ba-tư. Ông sắp xếp một cuộc hôn nhân hàng loạt giữa các sĩ quan của mình và các phụ nữ Ba-tư. Nhưng không có sự ủng hộ nào tồn tại cho giả thiết rằng ông hi vọng về một sự pha trộn chủng tộc

Năm 324 A-lec-xan-đơ rút lui khỏi cái nắng nóng oi bức của Opis đến chỗ mát mẻ ở Ecbatana, thủ đô mùa hè của Đa-ri-út. Quân đội ông thi đấu thể thao, tổ chức các buổi tranh tài âm nhạc, và tổ chức những bữa tiệc tùng cầu kỳ ăn uống và giải trí để tôn vinh Dionysus. Trong bối cảnh tiệc tùng này, Hephaestion, người bạn thân tình và là người chỉ huy thứ nhì, uống rượu cho đến chết theo nghĩa đen. Sự buồn rầu của A-lec-xan-đơ không thể kiềm chế được.⁴ Để tôn vinh Hephaestion, ông ra lệnh mọi ngọn lửa thiêng phải bị dập tắt trên

⁴ Một số người nghi ngờ họ là tình nhân. J.R. Hamilton, *Alexander the Great* (London: Hutchinson University Library, 1973), 145.

khắp đế quốc, cho xây dựng một tượng đài kỷ niệm đầy ấn tượng và giữ lại tên “chiến đoàn Hephaestion” ngay cả dưới quyền vị chỉ huy mới.

Sau một chiến dịch điên cuồng để làm dịu nỗi đau về cái chết của người đồng chí hừng, A-lec-xan-đơ tiến về Ba-by-lôn, trong khi sứ giả đồn về từ các vùng phía tây với những lời chúc mừng cho chiến dịch miền đông “thắng lợi.” Tin tức cũng đến với những vinh dự thần thánh được ban cho ông tại Hy Lạp. A-lec-xan-đơ đòi hỏi những vinh dự như thế, nếu được, có lẽ chẳng có gì hơn là một cố gắng để cho những thành tựu ngoạn mục của ông được nhìn nhận. Chẳng hạn, Heracles được làm cho bất tử bởi những hành động anh hùng và sự chịu khổ. Không giống như người Hê-bơ-rơ, người Hê-lê-nít không đặt những rào chắn không thể vượt qua được giữa thế giới thần thánh và thế giới loài người. Do đó, một lời yêu cầu của A-lec-xan-đơ về vinh dự thần thánh, dầu bất thường, cũng không phải là độc đáo trong kinh nghiệm của người Hy Lạp. Lời đòi hỏi của A-lec-xan-đơ không cần được quy cho một nỗ lực kiêu căng và sai lầm nhằm phổ quát hóa huyền thoại Ai Cập về vị vua thần thánh.

Thật trở trêu, sự thần thánh hóa A-lec-xan-đơ bởi người Hy Lạp đến trước sự băng hà của ông. Bị gục (ngã) tại Ba-by-lôn sau một đại yến với rượu mạnh, A-lec-xan-đơ chết vào buổi chiều tối ngày 10 tháng 6, 323, trong khi vẫn còn đang ở tuổi ba mươi ba.

Chúng ta có thể nói gì về A-lec-xan-đơ khi nghiên cứu quá khứ? Trước tiên, hầu hết đều đồng ý rằng ông là một thiên tài quân sự. Trong mười một năm ông lãnh đạo quân đội đi trên một khoảng cách 200.000 dặm. Trong tất cả những năm chiến tranh dưới mọi loại điều

kiện ông chưa bao giờ thua một trận nào. Trong bốn trận chiến cao điểm trên những địa hình xa lạ chống lại kẻ thù đông hơn hẳn về số lượng ông sử dụng đội kỵ binh được trang bị tốt và huấn luyện siêu đẳng cùng với bộ binh có kỹ năng hoàn bị. Dầu chống lại du kích quân sa mạc tại Bactria, một đoàn tượng binh Ấn Độ, một bộ tộc miền núi tại Afghanistan, một pháo đài trên đảo tại Địa Trung Hải, hoặc một pháo đài dường như không thể đánh chiếm được nằm trên đỉnh một ngọn núi tại Ấn Độ, ông có một sự nhạy bén phi thường cho sáng kiến chiến thuật bảo đảm sự thành công của mình. Sự can đảm của ông và đôi khi ngay cả sự cứng lòng ngu xuẩn, cộng với ý chí cương quyết, sức dẻo dai, sự tháo vát, và sự lỗi lạc đem lại cho ông tước hiệu *Aniketos* – người bất khả chiến bại.

Tính chất thần bí của hình ảnh bất khuất này mang tính lây lan và chuyển thành một lực lượng chiến đấu đáng sợ. Cả ông lẫn quân đội ông đều thể hiện một phong cách hung hãn khiến họ trở nên kinh khiếp. Ông không chừa lại một chỗ nào cho kẻ thù hoặc cho các đơn vị. Ông di chuyển nhanh chóng, tấn công chớp nhoáng, và truy đuổi đến cùng. Ông mở chiến dịch mùa hè và mùa đông, một chiến lược hoàn toàn mới ở châu Á. Ông thành công đưa quân đội mình xuyên qua một số vùng hoang dã nhất trên thế giới. Ông đấu tranh và chiến đấu (*struggled and fought*) trong tuyết ngập đầu trên những đèo núi, ông băng qua những núi non lởm chởm của Afghanistan hai lần, hành quân xuyên qua sa mạc cháy bỏng, và lội qua những dòng sông cuồn nộ để tấn công quân thù là những kẻ thách thức ông băng qua.

A-lec-xan-đơ thật hùng mạnh và cương quyết khi thích hợp và rộng lượng bất thường khi đúng lúc. Ông đẩy các đạo quân mình đến điểm vỡ tung (breaking point), nhưng không đòi hỏi nơi họ nhiều hơn ông đòi hỏi nơi chính mình. Mặc dầu nhiều lúc ông đẩy mạnh những huấn thị một cách không thương xót, ông thường đủ khôn ngoan để biết khi nào thì dừng lại để nghỉ ngơi vui vẻ – để thi đấu, tranh tài âm nhạc, và truy hoan ăn uống. Ông dành được sự tôn trọng của lực lượng mình bằng cách chia sẻ sự gian khổ cũng như thành công của họ. Khi họ không còn nước uống ông chẳng uống. Giống như họ, ông mang trên thân thể mình dấu chứng lặng lẽ của sự ghê tởm và đau thương của chiến tranh. Trong mười ba năm chiến đấu ông bị thương bốn lần: trong trận chiến châu Á đầu tiên (Granicus), một lưỡi gươm chẻ xuyên qua mũ sắt của ông vào đến sọ; tại Issus ông bị thương nơi hông; tại Malli ông lãnh một mũi tên sém chết nơi ngực, và tại Turkestan ông bị gãy chân. Chẳng nghi ngờ gì tính chất bền bỉ về thể chất cũng như khí chất của A-lec-xan-đơ mang lại sự tôn trọng và kỷ luật trong hàng ngũ nữa.

Tuy nhiên, dầu có những đặc điểm cá nhân tích cực và thiên tài quân sự, A-lec-xan-đơ vẫn có chỗ khiếm khuyết. Ông có tính khí dữ tợn và không kiềm chế được; ông võ đoán, ngoan cố, và thô bạo. Trong một cơn say điên cuồng ông chop lấy một ngọn giáo nơi tay một vệ sĩ và giết chết Clitus là người tại Granicus đã cứu mạng ông bằng cách chặt đứt một cánh tay đưa ra tấn công ông. Chắc chắn vụ tấn công bị kích động bởi những lời chế giễu say sưa của Clitus, nhưng đáp ứng dã man của A-lec-xan-đơ thật không thể tha thứ được và nổi sâu khổ theo sau cho thấy rằng ông biết điều đó. A-lec-xan-đơ

xét xử và tử hình một cách công bằng viên sĩ quan Philotas vì biết mà không báo cáo một âm mưu, nhưng việc ông cho hành hình tức khắc cha của Philotas, viên tướng lĩnh già dặn, tài ba Parmenion, vì sự ngu xuẩn của con trai ông ấy là một dạng công lý thô bạo. Hơn nữa, ông tàn bạo san bằng những thành phố chống cự ông, như là Thebes và Ty-rơ, và biến công dân họ thành những tấm gương. Cuối cùng, đường ông ra khỏi Ấn Độ được đánh dấu bởi một giải đầy máu gây ra bởi những hành động vô nghĩa và tàn nhẫn như đồ tể.

Dầu bị oán hận sâu xa bởi những người đã tranh chiến với mình, từ ban đầu việc thích nghi của A-lec-xan-đơ với y phục và phong tục Ba-tư và những kế hoạch của ông nhằm hòa nhập người Ba-tư vào quân đội phục vụ cho những mục đích chính trị giá trị. Việc tuyển quân người Ba-tư là cần thiết bởi vì số lượng thanh niên Ma-xê-đoan là quá ít không thể kiểm soát khu vực rộng lớn mà ông đã giày xéo. Mặc dầu sự thử nghiệm của A-lec-xan-đơ với phong tục *Proskynesis* của Ba-tư trông có vẻ chưa được thành thạo nếu không nói là ngu xuẩn, thì ông đủ mềm dẻo để bỏ nó sau khi nó gợi nên sự nhạo báng của Callisthenes. Vì trong khi A-lec-xan-đơ bốc đồng và cứng đầu, ông cũng sẵn sàng thử nghiệm và sẵn lòng thay đổi.

Mặc dầu ông là một nhà lãnh đạo quân sự khác thường, A-lec-xan-đơ không chỉ là một tướng lĩnh cứ nhăm vào chinh phục và cướp bóc. Tài lãnh đạo của ông được soi sáng và các điều kiện của ông đối với các dân tộc được chinh phục là rộng lượng. Nét đặc trưng của ông là giảm thuế và cho các thành phố được tự trị các công việc nội bộ khi họ đón nhận quyền cai trị của ông. Ông thoải mái sử dụng quyền lãnh đạo bản xứ. Ông

thiết lập một đồng tiền thống nhất, thăm dò các con đường thương mại giữa Đông và Tây. Có chủ tâm hay không, ông dọn sạch những chướng ngại cho một sự trao đổi hỗ tương sống động giữa các nền văn hóa, ý tưởng, tôn giáo, các hình thái xã hội, và các cơ chế chính trị giữa tinh thần Hy Lạp và các truyền thống Đông phương.

Ông thiết lập các thành phố, dầu chính xác là bao nhiêu thì không rõ (con số bảy mươi của Plutarch hẳn là một sự phóng đại). Tuy nhiên, không có bằng chứng nào cho thấy A-lec-xan-đơ hi vọng các thành phố đó sẽ phục vụ như những tế bào của tinh thần Hy Lạp nhằm văn minh hóa đám dân mọi rợ với văn chương, âm nhạc và nghệ thuật Hy Lạp. Có lý hơn, ông thiết lập chúng như những trung tâm thương mại và cai trị. Dầu cho mục đích của ông là gì, những cuộc chinh phục của A-lec-xan-đơ đã mở rộng cả các chân trời phương đông lẫn phương tây ra rất nhiều. Về điểm này Tarn chắc chắn đúng. A-lec-xan-đơ, ông nói, “nhấc thế giới văn minh ra khỏi một khe trượt (groove) này và đặt nó vào một khe trượt khác; ông bắt đầu một kỷ nguyên mới; không có điều gì có thể trở lại như lúc ban đầu của nó.”⁵

Mặc dầu A-lec-xan-đơ không nán lại tại Pa-let-tin ngoại trừ cuộc bao vây hai tháng tại Ga-xa (báo cáo của Josephus về chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem là có tính chất hư cấu), ấn tượng cuộc chinh phục của ông trên người Do Thái tản lạc và tại Pa-let-tin là sâu rộng. Chúng ta có thể học được cách tốt nhất tầm ảnh hưởng của ông qua việc khảo sát quyền cai trị của những người kế vị A-lec-xan-đơ.

⁵ W.W. Tarn, 145.

Ngay sau khi ông chết, một cuộc chiến tranh tương tàn khốc liệt bùng nổ giữa vòng các tướng lĩnh và quan lại chính trị của A-lec-xan-đơ nhằm giành quyền kiểm soát đế quốc đồ sộ của ông. Trận chiến Ipsus năm 301 thiết lập những khuôn mẫu kiểm soát khu vực vẫn còn lại trong hầu như hai thế kỷ. Ipsus khẳng định Ptolemy, chỉ huy trưởng đội quân Phalanx, nắm quyền kiểm soát Ai Cập và toàn bộ vùng Pa-let-tin ở phía nam Đa-mách. (Thật thú vị, bởi một thủ đoạn tài tình việc ông giành được xác ướp của A-lec-xan-đơ về cho Ai Cập đã giúp bảo đảm được địa vị của ông.) Seleucus, một tướng lĩnh của đội cận vệ ưu tú (the hypaspists), nắm vùng lãnh thổ từ phía bắc Sy-ri đến phía đông qua đế quốc Ba-by-lôn cũ hầu như tới Ấn Độ. Lysimachus, trấn thủ được A-lec-xan-đơ bổ nhiệm cho vùng Persis, nắm quyền kiểm soát Armenia ở phía bắc Mesopotamia và Thrace ở bờ bắc biển Aegean. Vào năm 270, hầu hết Tiểu Á, Mesopotamia, và những vùng lãnh thổ biên giới rời rạc phía đông đến Ấn Độ nằm dưới quyền những người Seleucids – tức là con cháu của Seleucus. Trong khi đó Ma-xê-đon rơi vào tay người Antigonids – tức là con cháu của Antigonus Monophthalmus (Độc Nhãn) mà A-lec-xan-đơ đã bổ nhiệm làm trấn thủ xứ Phrygia. Ai Cập, dĩ nhiên, cứ nằm trong tay dòng họ Ptolemies.

Vùng Ptolemaic được giữ lại với nhau một cách tự nhiên bởi tính chất thuần nhất về văn hóa và lãnh thổ. Đế quốc Seleucid, ở thái cực khác, là một khai phá nhân tạo bao gồm nhiều dân tộc, văn hóa, và ngôn ngữ bị chia xé bởi lợi ích khu vực và đảng phái cứ liên tục đe dọa làm cho nó tan rã. Bởi vì sự gần gũi về địa lý của nó đối với Hy Lạp và kinh nghiệm về mặt lịch sử của nó với một bộ phận lớn dân cư Hy Lạp, Đế quốc Seleucid

được Hy Lạp hóa nhiều hơn Ai Cập. Tuy nhiên, sự khác biệt là một vấn đề về mức độ, vì vào thế kỷ thứ ba khi Hy Lạp bị rung chuyển bởi nội chiến, khủng hoảng, đói kém, và một sự suy tàn dần trong các cơ chế của nó, hàng loạt người di cư đến Ai Cập, nhất là Bắc Ai Cập, cũng như đến Tiểu Á. Trong thời gian này, vô số thành phố Hy Lạp rộ lên trong cả các vùng Seleucid lẫn Ptolemaic. Lẽ tự nhiên, trong những thành phố này, ngôn ngữ, phong tục, và văn hóa Hy Lạp chiếm ưu thế. Thật không thể tránh khỏi những vùng định cư này ảnh hưởng và đến lượt nó chịu ảnh hưởng bởi những người không phải Hy Lạp trong vùng. Hơn nữa, việc kiểm soát “nhà nước” bởi người Hy Lạp lại tăng cường hơn nữa địa vị thống trị của nền văn hóa Hy Lạp.

Y-sơ-ra-ên cũng chịu ảnh hưởng bởi những xu thế Hy Lạp này mặc cho sự phản kháng lịch sử của nó đối với ảnh hưởng bên ngoài. Vị trí của nó trong vùng hành lang quan trọng nối liền Ai Cập và Tiểu Á khiến cho Y-sơ-ra-ên không thể nào tự cô lập khỏi những khuynh hướng “hiện đại hóa” tiêu biểu của tinh thần Hy Lạp. Trong hơn một thế kỷ ảnh hưởng đó trên Y-sơ-ra-ên tương đối tinh tế bởi vì việc kiểm soát Pa-let-tin và Sy-ri cứ nằm dưới quyền cai trị hòa dịu của dòng họ Ptolemy. Tuy nhiên, vào năm 200 TC, chính sách đó thay đổi khi triều đại Seleucid đánh bại quân đội Ptolemy tại Pancas ở miền bắc Ga-li-lê, nắm quyền kiểm soát toàn bộ Pa-let-tin.

Thoạt đầu, những thay đổi dưới triều đại Antiochus II, vua Seleucid, không khác mấy so với triều đại Ptolemy. Dầu vậy, những chuyến phiêu lưu tảo bạo của Antiochus tại Thrace và Ma-xê-doan báo động người La Mã, là những người mới đến trong cuộc tranh giành

quyền lực ở vùng đông Địa Trung Hải, và họ phản ứng cách mạnh mẽ. Họ đuổi Antiochus khỏi lục địa, đuổi kịp và đánh bại hoàn toàn ông ấy tại Magnesia thuộc Tiểu Á năm 190.

Số tiền phạt khổng lồ người La Mã áp đặt lên Antiochus làm cạn kiệt kho tàng của ông và khiến ông gấp gáp tìm kiếm những nguồn phụ thu. Không có nguồn nào là bất khả xâm phạm, đầu đó là ngân sách thành phố hay là kho tàng đền thờ. Thật nhanh chóng số cống nạp người La Mã đòi hỏi ảnh hưởng ngay đến Y-sơ-ra-ên. Các nhà cai trị Seleucid tham lam muốn có một kho tàng đáng kể được thu qua thuế đền thờ trả bởi người nam Do Thái trưởng thành trên khắp thế giới. Seleucus IV, người kế vị Antiochus, bởi nỗ lực muốn vơ vét kho tàng này đã làm bùng lên một sự phản kháng rộng khắp đến nỗi ông phải từ bỏ kế hoạch này. Những nhà cai trị sau đó thành công hơn. Khi vụ ám sát ông kết thúc đời trị vì ngắn ngủi, Antiochus IV (hoặc như ông thích gọi hơn, Epiphanes – tức là thần hiển linh) trở thành vua, và nền cai trị của ông trở nên cơn ác mộng đối với Y-sơ-ra-ên.

Những áp lực quân sự và ngoại giao liên tục từ phía La Mã châm ngòi cho những lực lượng ly khai đe dọa xé tan Đế Quốc Seleucid ra thành từng mảnh. Tuyệt vọng giữ gìn sự hiệp nhất lãnh thổ của vương quốc, Antiochus Epiphanes thấy trong tinh thần Hy Lạp một lực lượng hợp nhất cũng như một biểu tượng tôn giáo và nhân văn của sự ổn định chống lại được khuynh hướng phân mảnh.

Ảnh hưởng Hy Lạp lâu nay đã đâm rễ trên đất Giu-đa, mặc dầu còn cạn kiệt. Trước thời của A-lec-xan-đơ các thuộc địa Hy Lạp đã chấm phá vùng bờ biển phía

tây của Tiểu Á. Những người kế vị A-lec-xan-đơ đã thành lập ít nhất ba mươi thành phố Hy Lạp ngay bên trong Pa-let-tin. Và thêm vào đó những người Hy Lạp được người Ba-tư mượn làm lính đánh thuê đã phục vụ xuyên qua Trung Đông và không thể tránh khỏi việc giới thiệu cho những người khác lối sống Hy Lạp. Nhiều người Xê-mít (Semites) thấy việc nói được ngôn ngữ của quyền lực chiếm cứ, dĩ nhiên là tiếng Hy Lạp, là điều nên làm nếu không nói là cần thiết. Các cơ chế Hy Lạp được chuyển vào. Các dạng nghệ thuật được bắt chước. Nhiều gia đình Do Thái thành thị giàu có sốt sắng tìm kiếm một nền giáo dục Hy Lạp cho con cái mình. *Gymnasia* là nơi giới thiệu sinh viên đến với thần thoại Hy Lạp, văn chương cổ điển, thể thao, âm nhạc và nghệ thuật được xây dựng. Những lối kiến trúc phổ biến ở Hy Lạp được sao chép. Mặc dầu các chiến binh và thương gia Hy Lạp chẳng phải là những người truyền bá tinh thần Hy Lạp hơn các chiến binh và thương gia của chúng ta truyền bá tinh thần Mỹ (tác giả người Mỹ), tuy nhiên, sự hiện diện của họ là một đóng góp mạnh mẽ vào đợt triều dâng của tinh thần Hy Lạp.

Với uy thế của Antiochus Epiphanes năm 175 TC, xu thế Hy Lạp hóa tăng tiến suốt thập kỷ kế tiếp. Ngay cả tại Giê-ru-sa-lem, trung tâm biểu tượng cho tôn giáo Y-sơ-ra-ên, giới quý tộc Do Thái cũng ôm ấp lối sống Hy Lạp, thành lập một *gymnasium*, đặt tên Hy Lạp cho con cái mình, ăn mặc theo kiểu Hy Lạp, và ít nhất cũng chịu đựng nếu không thờ phượng các thần Hy Lạp. Nhiều thấy tế lễ là những người ủng hộ nhiệt tình các môn thể thao Hy Lạp (2 Macc 4.14), và một số người Do Thái thậm chí còn hoan nghênh Antiochus cách nhiệt thành vào Giê-ru-sa-lem với một cuộc diễu hành dưới ánh

đuốc. Nhằm thăng tiến xu thế này hướng về tinh thần Hy Lạp, Antiochus bổ nhiệm các thầy tế lễ thượng phẩm biết thông cảm và ủng hộ các chính sách của ông, đầu khi giành lấy quyền bổ nhiệm các thầy tế lễ thượng phẩm dòng họ Seleucids đang thi hành một quyền mà chưa bao giờ được thực thi trước đó, quyền kiểm soát linh hồn của Y-sơ-ra-ên. Sự khinh miệt tuyệt đối của Antiochus đối với Do Thái giáo thật sự hiện rõ trong cung cách ông lợi dụng cơ quan tế lễ cao cấp. Vì một khoản hối lộ lớn ông thay thế Jason bằng Menelaus, một kẻ nịnh hót mà ông đã bổ nhiệm vào chức tế lễ thượng phẩm, một người thế tục không đủ phẩm chất cho chức vụ đó.

Có thể đoán trước được, các chính sách của Antiochus thổi bùng sự oán hận âm ỉ của những người tin kính. Sự sỉ nhục chồng chất trên đỉnh của bất công khiến cho ngày càng nhiều những người vỡ mộng tảo bạo phản đối sự trôi dạt về phía tinh thần Hy Lạp. Nhiều người Do Thái truyền thống hơn la khóc giận dữ khi các sinh viên tại *gymnasium* mặc bộ đồng phục của các sinh viên Hy Lạp. Y phục của họ bao gồm một áo khoác ngắn, không giống với trang phục truyền thống, khiêm tốn của người Hê-bơ-rơ, để lộ đôi chân trần, khiến họ dễ cưỡi ngựa hơn. Nó cũng được kèm theo một cái mũ rộng vành. Khi diễu hành những thanh niên này cầm một cây giáo ngắn và một cái thuẫn cỡ nhỏ theo lối quân sự của sinh viên Hy Lạp.

Trong khi sự khoan dung tôn giáo của giới quý tộc Giê-ru-sa-lem làm xúc phạm đến nhiều người trong các thành phố thì sự oán hận lan tràn khắp miền quê. Các thầy tế lễ hết sức oán hận những thỏa hiệp tôn giáo do các đồng nhiệm của họ tại Giê-ru-sa-lem tạo ra với một

tôn giáo “ngoại bang.” Nội chiến đe dọa bùng nổ giữa những người ủng hộ và những người chống đối chính sách Hy Lạp hóa của Antiochus. Mặc dầu lúc ban đầu cuộc xung đột là giữa các đảng Do Thái đồng cảm hoặc thù địch với xu thế theo tinh thần Hy Lạp, Antiochus nhằm lẫn sự nổi loạn của người dân chống lại những người Hy Lạp hóa như là một cuộc cách mạng chống lại nền cai trị của ông. Nản lòng bởi thất bại của ông trong việc “sát nhập” Ai Cập năm 168 và lo sợ cuộc kháng chiến ở Giu-đê sẽ làm lung lay quyền thế của ông ở nơi khác, Antiochus trút hết cơn thịnh nộ của bộ máy quân sự lên các đối thủ tại Giê-ru-sa-lem. Không nghi ngờ gì đã phóng đại con số nạn nhân đến 80.000 (40.000 bị giết và 40.000 bị bắt làm nô lệ), nhưng chắc chắn vụ tàn sát đó thật kinh hoàng (2 Macc 5.14) .

Không còn sẵn lòng “nhân nhượng” với Y-sơ-ra-ên nữa, Antiochus trút sạch kho tàng của nó để lấy tiền mặt có sẵn, xâm phạm vào nơi chí thánh, và tăng cường chính sách Hy Lạp hóa mà bây giờ là biểu tượng cho thẩm quyền của ông. Năm 167 Antiochus ra lệnh phải thay thế tôn giáo Do Thái và việc tuân giữ kinh Torah bằng sự thờ phượng của người Hy Lạp. Nhằm thúc đẩy mạnh chính sách của mình, ông đóng quân Sy-ri tại Acra, một đồn lũy phía tây bắc đền thờ, tại đó, họ tiếp tục cứ gây sự tức giận cho đến năm 141. Ông ra sắc lệnh cấm giữ ngày Sabat và các lễ hội, cấm việc cắt bì và dâng sinh tế, biến việc sở hữu một cuộn kinh Torah thành tội tử hình, và đặt ra một sự tuân giữ hằng tháng lễ nghi Dionysian để kỷ niệm ngày sinh của vua.

Sự kháng cự của người Do Thái đối với chính sách của Antiochus đẩy lên những sự trả đũa tàn bạo và những hành động khiêu khích thêm. 2 Maccabees kể về

“hai người phụ nữ ... bị bắt vào vì đã làm phép cắt bì cho con cái họ. Những phụ nữ này bị dẫn đi quanh thành phố, với các đứa trẻ của họ mang trên ngực, rồi bị ném ... chúi đầu xuống khỏi tường thành. Những người khác đã nhóm họp trong các hang động gần đó, để giữ ngày thứ bảy một cách bí mật, bị phản bội ... và... tất cả đều bị thiêu cùng nhau” (6.10-11; cũng xem 1 Macc 1.59-64). Antiochus ra lệnh dựng lên một bàn thờ thần Zeus trên bàn dâng sinh tế của đền thờ và dâng một con heo cho thần Dionysus trên đó (1 Macc 1.41-58; 2 Macc 6.3-9).

Năm 167 một biến cố tại Modein, tây bắc Giê-ru-sa-lem khoảng nửa đường đến bờ biển, khởi động một cơn bão lửa chống lại chương trình “bình định” của Antiochus và đẩy một gia đình tế lễ vào địa vị lãnh đạo trong phong trào kháng chiến. Nổi thành nộ vì một đồng đạo Do thái hợp tác với các viên chức của tôn giáo Sy-ri trong một sinh tế Hy Lạp, Mattathias, một thầy tế lễ miền quê, trước hết ông giết chết “người tình nguyện” Do Thái kia rồi giết các đại diện của tôn giáo Sy-ri (1Macc 2.23-26). Khước từ những người thỏa hiệp tôn giáo cổ truyền, Mattathias ra một lời kêu gọi cho một sự trung thành không khoan nhượng với kinh Torah và vũ trang kháng chiến. Với năm con trai của mình, Mattathias trốn vào vùng đồng vắng xa xôi của Giu-đê để thu nạp sự ủng hộ và lập kế hoạch chiến đấu. Hưởng được sự ủng hộ rộng rãi của quần chúng và khá quen thuộc với vùng đồng quê, Mattathias và những người hết lòng cam kết với ông sử dụng chiến thuật du kích với tính hiệu quả khôn lường. Trong khi Antiochus nắm quyền kiểm soát các thành thị, thì miền quê thuộc về nhân dân và hàng ngũ chiến binh của các thầy tế lễ.

Vị thầy tế lễ miền quê già cả này không sống được tới ngày xem thấy sự thắng lợi của sự nghiệp mình. Khi ông chết năm 166 và được kế vị bởi người con thứ ba của ông, Giu-đa Maccabeus, thì Y-sơ-ra-ên vẫn còn là một nổi nước sôi sục. (Maccabeus, có nguồn gốc không rõ, không bắt nguồn từ chữ Hê-bơ-rơ *maqquet*, “cái búa”). Là một nhà lãnh đạo còn hiệu quả hơn cha mình, Giu-đa chớp thời cơ người Sy-ri bận tâm với cuộc nổi loạn tại Parthia và bất ngờ chặn đánh các lực lượng Seleucid tại Sa-ma-ri, Beth-horon, Emmaus, và Beth-zur. Năm 164 TC “những người chiến đấu cho tự do” của Giu-đa chiếm được Giê-ru-sa-lem, giữ nó đủ lâu để thanh tẩy đền thờ khỏi sự ô uế bởi bàn thờ thần Zeus. (Việc thanh tẩy đền thờ này kể từ đó được kỷ niệm như là lễ Hanukkah vào ngày 25 tháng Chislev, nhằm tháng Mười Hai.)

Tuy nhiên, ưu thế của Giu-đa chỉ là tạm thời. Sau khi Antiochus Epiphanes chết, thì trước hết Lysias (164-162), rồi đến Demetrius (162-150) hùng hổ ra quân chống lại quân đội của Giu-đa đáp ứng với lời kêu cứu từ những người Do Thái Hy Lạp hóa tại Giê-ru-sa-lem. Trong một nước bài chính trị khéo léo những người kế vị Antiochus cất bỏ sắc lệnh cấm việc thực hành tôn giáo Do Thái, nỗ lực xoa dịu vấn đề tôn giáo và làm suy yếu sự ủng hộ đối với Maccabees. Tuy vậy cuộc chiến vẫn kéo dài, nhưng trong một nỗ lực lần thứ ba các lực lượng Sy-ri đã đánh bại vẻ vang các chiến binh của Giu-đa tại Elasa, tây bắc Giê-ru-sa-lem, và cũng giết chết chính Giu-đa (1Macc 7.1-9.22).

Chiếc áo choàng lãnh đạo bây giờ rơi xuống vai Jonathan, người em út (160-143). Khéo léo khai thác một cuộc đấu tranh nội bộ dành quyền kiểm soát Sy-ri,

Jonathan tìm được sự ưu đãi từ mỗi bên đối địch của Y-sơ-ra-ên. Vào 152 Jonathan thuyết phục Sy-ri bổ nhiệm ông làm thầy tế lễ thượng phẩm, khẳng định ông làm tổng đốc (*meridarch*) và lập ông chính thức làm *strategos*, tổng đốc quân sự xứ Giu-đê với nhiều quyền hành quân sự và dân sự.

Thật trở trêu, sau một thập kỷ đấu tranh chống lại các lực lượng Sy-ri, một người trong gia đình Maccabee bây giờ lại trở nên một viên chức của Sy-ri! Là *strategos*, Jonathan hưởng được quyền trực tiếp châu vua Seleucid. Sau khi ông được bổ nhiệm năm 150, ông đã tạo ra được bảy năm thịnh vượng, bổ sung lại kho tàng, và mở rộng lãnh thổ của Giu-đê. Tuy nhiên, thời đại nhớn nhỡ này kết thúc lạnh lùng vào năm 143 khi Trypho, viên tư lệnh Sy-ri, lừa Jonathan vào Ptolemais hứa giao thành phố cho ông; thay vào đó ông cho đóng cổng thành, bắt lấy và hành quyết ông.

Bây giờ quyền lãnh đạo rơi vào Simon, người anh em đơn độc trong số năm anh em ban đầu. Simon thành công tại chỗ những thành viên khác của gia đình thất bại – ông giành được quyền tự trị chính trị cho Giu-đê. Theo 1 Maccabees 15.5-6, vua Sy-ri nói: “Bây giờ ta ban cho người mọi loại thuế khóa mà các vua trước ta đã tha và mọi khoản thanh toán khác mà họ đã tha. Và ta đã ban cho người quyền đúc tiền riêng trong nước người.”

Với khoản cống nạp được thu hồi, sự phụ thuộc Sy-ri chấm dứt. Trích dẫn 1 Maccabees: “cái ách của dân ngoại được cất khỏi Y-sơ-ra-ên” (13.43). Gia đình Maccabees, tuy nhiên, không chỉ thắng được cuộc chiến đấu giành quyền tự do tôn giáo và tự trị chính trị, mà họ còn sáng lập được một triều đại kiểm soát xứ Giu-đê

cho đến khi bị La Mã sát nhập năm 63 TC. Gia đình Harmoneans, như họ được biết (từ Hasmon, một tổ phụ của gia đình), có những giấc mơ bành trướng. Với sự suy tàn của Sy-ri họ mở rộng lãnh thổ Giu-đê tới phía bắc, bao gồm Ga-li-lê, phía tây tới bờ biển bao gồm hết đồng bằng Phi-li-tin, và mở rộng biên giới về phía nam và phía đông nữa. Kể từ thời Đa-vít, Y-sơ-ra-ên chưa hề có nhiều lãnh thổ đến như thế.

Chiến thắng của Maccabee trên người Seleucids và việc mở rộng bờ cõi của nó đã không xóa bỏ được ảnh hưởng Hy Lạp. Thực tế, dưới quyền các vua Harmonia sau này, John Hyrcanus (134-105) và Alexander Janneus (103- 76), tinh thần Hy Lạp thịnh vượng tại Y-sơ-ra-ên. Các tên đôi, một tên Hê-bơ-rơ, một tên Hy Lạp khác là phổ biến (chú ý Alexander Janneus). Các khuôn mẫu vua chúa của người Hy Lạp và lối sống triều chính sang trọng được chấp nhận nhiệt tình tại Y-sơ-ra-ên. Tiền được đúc với chữ Hy Lạp cũng như chữ Hê-bơ-rơ. Phong cách kiến trúc lại theo các khuynh hướng Hy Lạp. Tại Giê-ru-sa-lem, các rạp hát, *gymnasia*, hí trường, và những thứ tương tự một lần nữa lại theo phong thái Hy Lạp.

Quân đội của triều Harmonea cũng phỏng theo tổ chức của quân đội Hy Lạp, và thỉnh thoảng lính đánh thuê nói tiếng Hy Lạp từ Pisidia và Cilicia cũng cầm vũ khí cho người Seleucids. Các sắc chỉ chính thức cũng rập theo khuôn mẫu Hy Lạp và văn chương của thời kỳ này sao chép tự do các chủ đề trong văn phẩm Hy Lạp (chẳng hạn như sự tuân đạo của Eliezer trong 3 Maccabees thật rõ ràng là phỏng theo truyền thuyết về cái chết của Socrates). Ngay cả dưới quyền cai trị của La Mã sau năm 63, ảnh hưởng Hy Lạp cứ tiếp tục không

giảm sút. Các thành phố Hy Lạp bị san bằng bởi triều đại Harmonea để trả thù cho các sai lầm quá khứ lại được người La Mã cho xây dựng lại. Những khuôn mẫu được thiết lập dưới chủ nghĩa đế quốc Hy Lạp mà thôi còn sót lại nơi nọ nơi kia. Vì vậy, mặc dầu Giu-đê thoát khỏi tầm nắm của triều đại Seleucids, ngay cả trong thời La Mã ảnh hưởng văn hóa của tinh thần Hy Lạp vẫn còn.

Tuy vậy, cuộc cách mạng của Maccabees không uổng phí. Y-sơ-ra-ên giành được độc lập dưới danh nghĩa lòng tận hiến tôn giáo. Dầu nó có thỏa hiệp thế nào đi nữa với tinh thần Hy Lạp để đạt được kết quả này, nó (lòng tận hiến tôn giáo) đã hứa làm mới lại lòng tận hiến cho một Đức Chúa Trời, Đức Giê-hô-va, và sự thành công của nó trong việc bảo đảm lời hứa nguyện đó qua cuộc cách mạng được khắc sâu vĩnh viễn trong ký ức của nó. Ký ức này cứ tiếp tục là một nguồn hi vọng và cảm hứng, sau này lại được gọi lên trong cuộc chiến đấu chống lại La Mã.

Sự Chiếm Đóng Của La Mã

Sau khi chiếm đóng vào năm 63 TC, La Mã biến toàn bộ Pa-let-tin thành một phần của tỉnh Sy-ri và đặt Hyrcanus II, người cuối cùng của dòng họ Hasmoneans, làm người cai trị Giu-đê ở miền nam. Antipater, một người Idumean (một dân tộc semitic ở phía nam bị buộc theo đạo Giu-đa bởi triều đại Hasmonean), vì được lòng người La Mã qua sự phục vụ của mình dưới triều Hyrcanus II nên ông được bổ nhiệm làm tổng đốc khi Hyrcanus II bị sát hại năm 55. Mặc dầu Giu-đê đã mất quyền tự trị (đế quốc) dưới quyền La Mã, những nhà

lãnh đạo của nó, sử dụng kỹ năng và trí tưởng tượng, vẫn còn có thể vận dụng hệ thống này để bảo đảm những thuận lợi tối đa từ người La Mã.

Khi quân đội của Sê-sa tuyệt vọng vì bị bao vây vào đầu năm 47 tại A-lec-xan-đơ-ria, Ai Cập, bị thiếu nước và thiếu quân số, Antipater đã ào đến giải cứu, phá vỡ vòng vây nhờ quân đội mình. Để tỏ lòng biết ơn, Sê-sa ban cho Antipater và dân tộc ông những đặc quyền rộng rãi. Ông cho Antipater làm một công dân La Mã, giảm thuế, cho phép xây lại các tường thành Giê-ru-sa-lem, khôi phục Joppa và một số thị xã trong thung lũng Jezreel cho Giu-đê, và mở rộng quyền tự do tôn giáo. Những nhà cai trị kế nhiệm tiếp tục mở rộng các đặc quyền này do Sê-sa ban tặng, hành động anh hùng của Antipater như vậy có ý nghĩa lâu dài.

Việc ám sát Julius Sê-sa năm 44TC và theo sau là cái chết của Antipater, ông bị đầu độc năm 43. Hai sự kiện quan trọng này có thời gian quá gần nhau đã làm nổ ra một cuộc đấu tranh điên cuồng để giành quyền kiểm soát Giu-đê cũng như Rome. Ngay sau khi Antipater bị ám sát, dòng họ Hasmonean chớp thời cơ về sự lộn xộn tại Rome để tái thừa nhận quyền hưởng ngai vàng của họ. Con trai Antipater, Hê-rốt, chống lại cuộc đảo chính của dòng họ Hasmonean, nhưng lúc ban đầu lại ở thế bất lợi. Tuy nhiên, từ bờ vực của sự thất bại, Hê-rốt trốn thoát và qua một số thủ đoạn chính trị khéo léo giành được sự khẳng định là vua xứ Giu-đê bởi nghị viện Rome năm 40. Vào năm 37 Hê-rốt đã giành được quyền kiểm soát khỏi tay Aristobulus, đại diện của dòng họ Hasmonean, là người ông đã ra lệnh cho đóng đinh rồi cho chém đầu. Theo Josephus, Hê-rốt cũng cho

hành quyết bốn mươi lăm thầy tế lễ Sa-đu-sê đã ủng hộ Aristobulus.

Hoạt động trong nỗ lực giành quyền lực thành công này chúng ta thấy được bản năng chính trị kỳ lạ để sinh tồn đã phục vụ Hê-rốt suốt cả cuộc đời. Trong vòng xoáy lừa lọc của nền chính trị quyền lực La Mã là nơi nhiều người gặp chỗ kết thúc của họ, Hê-rốt không chỉ tồn tại mà còn thịnh vượng. Sau khi Julius Sê-sa bị giết; trước hết Hê-rốt ủng hộ Cassius; khi người này bị đánh bại, Hê-rốt hứa trung thành với Mark Antony; và sau khi Mark Antony bị đánh bại tại Actium năm 31 ông lại hết lòng phục vụ Octavian. Sự nhạy bén chính trị này giúp ông nắm quyền lực trên ba thập kỷ (37-4 TC) và giải thích ít nhất một phần cho những thành tựu đáng kể của ông.

Tuy nhiên, khả năng có thủ đoạn của Hê-rốt đưa ông vào tình thế thắng lợi với người La Mã lại chẳng bảo đảm cho ông lợi thế nào đối với người Do Thái. Ông bị hầu hết người Hê-bơ-rơ ghen ghét vì tổ tiên pha trộn của ông, sự tàn bạo, việc đánh thuế quá nặng, và sự hợp tác với người La Mã. Những nhà phê bình tuyên bố rằng làm con heo của Hê-rốt còn an toàn hơn làm con trai của ông. Dù là một con vật không sạch, chẳng ích lợi gì cho Hê-rốt, nhưng con heo chẳng để lại một sự đe dọa nào đối với ông, và vì vậy có thể đi lang thang tự do mà không bị hại. Bởi vì tính đa nghi, Hê-rốt độc đoán, lưu đầy hoặc hành quyết những đứa con trai nào mà ông nghi ngờ có âm mưu chống lại ông, thanh toán những trợ lý bị nghi ngờ, và đưa người phụ nữ ông yêu thương say đắm vào chỗ chết.

Mặc cho bản chất quỷ quái của ông, nền trị vì lâu dài của Hê-rốt cũng đem lại cho Y-sơ-ra-ên ích lợi dưới

hiều hình thức. Những dự án xây dựng đầy tham vọng của ông cung ứng việc làm cho hàng ngàn người. Bàn tay sắt của ông với tư cách nhà vua đã đem lại một thể hệ ổn định. Ông lãnh đạo quân đội đánh trận bên cạnh người La Mã; cung hiến các thành phố cho Hoàng Đế, như là Sê-sa-rê Maritima, Tiberias, và Celeste; nộp thuế đúng hạn; và hoàn toàn đáng tin cậy như một đồng minh. Sự trung thành như thế giành được sự ưu đãi từ La Mã thật ích lợi cho Y-sơ-ra-ên, mặc dầu những điều này được mua với giá đáng sợ.

Sau khi Hê-rốt chết vào năm 4 TC, Augustus Sê-sa chia Y-sơ-ra-ên thành ba miền, chia cho ba con trai của Hê-rốt trị vì. Sử gia Josephus tường thuật: “ông ban nửa vương quốc cho Archelaus với danh hiệu tổng đốc (ethnarch, nghĩa là người cai trị một dân tộc) và hứa rằng ông ấy sẽ được làm vua nếu ông ấy tỏ ra xứng đáng; nửa vương quốc còn lại ông chia thành hai vùng chư hầu (tetrarchies), mỗi phần là một phần tư của toàn thể, ban cho hai người con khác của Hê-rốt, một cho Phi-lip, phần kia cho Antipas” (*The Jewish War* 2.94). Ga-li-lê và Bê-rê ở phía bắc thuộc phần Antipas (4TC-39 SC), trong khi vùng phía bắc và phía đông sông Giô-đanh (tức là Batanaea, Trachonitis, Auranitis cũng như một số lãnh thổ quanh vùng Paneas ở miền bắc Ga-li-lê) rơi vào tay Phi-lip (4TC – 34 SC). Tuy nhiên, phần lớn nhất (Giu-đê, Sa-ma-ri, và những thành phố ở vùng đồng bằng từ Ga-xa đến Giôp-bê) nằm dưới quyền A-chê-lau, người kém cỏi nhất trong cả ba.

Bởi tính tàn bạo và thiếu khả năng, A-chê-lau bị xét xử và mất vương quốc vào năm 6 SC. Ông được thay thế bởi một tổng đốc La Mã. Ngoại trừ một khoảng thời gian ngắn, từ 41-44 SC ở dưới quyền Hê-rốt Ac-rip-ba,

Giu-đê nằm dưới quyền cai trị của một tổng đốc La Mã liên tục từ 6-66 SC. La Mã cũng bổ nhiệm các thầy tế lễ thượng phẩm như dòng họ Seleucid đã làm và ban cho tổng đốc quyền giám hộ lễ phục của thầy tế lễ thượng phẩm. Trong khi La Mã cho phép Y-sơ-ra-ên quyền tự do thờ phượng và thực hành tôn giáo, nó xâm phạm vào những đặc quyền đó đủ để thường xuyên gây nên sự bất bình sâu xa giữa vòng người Do Thái.

Bởi vì đất đai thuộc vùng đồi núi ít có năng suất cao và lượng mưa không đoán trước được, nên các thứ thuế của người La Mã là gánh nặng. Hạn hán hoặc côn trùng thường xuyên đẩy các nông gia nhỏ vào chỗ phải phục dịch theo giao kèo cho các điền chủ lớn hơn, khiến họ phải bị tước mất tài sản, và thường buộc người ấy trong cơn tuyệt vọng phải quay sang trộm cướp để sinh tồn. Sự căm phẫn nung nấu chống lại các điền chủ giàu có, những người thu thuế, và những nhà chức trách La Mã. Thời thế đã chín mùi cho những hình ảnh tiên tri hứa đem lại sự giải cứu thiên thượng khỏi những khoản thuế khóa nặng nề, hoặc ngay cả cho những nhà lãnh đạo cách mạng mơ tưởng đến việc giải phóng Giu-đê khỏi ách cai trị của La Mã.

Josephus kể về cuộc kháng chiến lẻ tẻ của người Do Thái ngay từ năm thứ 6 SC, khi Giu-đe, người Ga-li-lê, bất thành chống đối cuộc thống kê dân số của người La Mã. Theo Josephus, Giu-đe kích động người dân đứng lên đấu tranh, mắng nhiếc họ là hèn nhát vì đồng ý nộp cống thuế cho người La Mã và chịu đựng những ông chủ loài người hay chết, sau khi đã nhận Đức Chúa Trời làm Chúa của mình (*War 2.118*). Sự kháng chiến tích cực như thế chống lại người La Mã được hiểu tốt nhất dưới ánh sáng của cuộc đấu tranh thành công trước đó của

dòng họ Maccabees chống lại chủ nghĩa đế quốc Hy Lạp vào 167-142 TC.

Được trang bị với kỳ ức về sự thành công của dòng họ Maccabee, nhiều người tin rằng Đức Chúa Trời sẽ tưởng thưởng cho sự kháng chiến của họ chống lại lực lượng La Mã thượng thặng hơn với một sự can thiệp nhiệm mầu bảo đảm thắng lợi và sự giải phóng. Tuy nhiên, Giu-đe đã không đạt được hi vọng giải phóng, nhưng trong những thập kỷ tiếp theo Giu-đe, một số tình tiết nhục nhã được thêm vào kho tàng ghen ghét khiến cho tình thế càng thêm bất ổn. Dầu cuộc kháng chiến xảy ra từng hồi từng lúc và hầu hết là thụ động trong nửa đầu thế kỷ, một kho dự trữ thanh nộ được tích lũy bùng nổ thành một cơn lũ bạo lực vào năm 66 SC.

Một người đóng góp đáng kể vào cơn sóng triều dâng này của sự oán hận là Bôn-xơ Phi-lát. Dưới vỏ bọc của đêm tối Phi-lát, viên tổng đốc từ 26-36 SC, là người các sách Phúc Âm có đề cập liên hệ với việc xử án Đức Chúa Giê-xu, đưa lên quân đội La Mã vào Giê-ru-sa-lem mang theo cờ hiệu có khắc các hình tượng La Mã. Hành động vô ý thức của Phi-lát là một sự vi phạm trắng trợn điều răn thứ nhất cấm việc tạo tác hoặc thờ lạy bất cứ tượng chạm nào. Những người Do Thái bị xúc phạm sâu xa gây ra một sự náo động đến nỗi Phi-lát phải rút quân. Khi họ đuổi theo ông đến Sê-sa-rê và tổ chức một cuộc biểu tình phản đối sự phạm thượng này, thì Phi-lát đe dọa trả đũa nếu họ không chịu giải tán. Không nao núng, họ buộc ông phải ra tay bằng cách đưa cổ mình ra dưới lưỡi gươm của ông và Phi-lát phải chùn tay lại. Như Josephus nhận xét: “họ sẵn lòng chết hơn là vi phạm luật pháp” (*War 2.174*).

Mặc dầu cuộc kháng chiến có tính chất thụ động; nó phản ánh được chiều sâu của cơn giận dữ đối với sự phạm thánh của Phi-lát. Sau này Phi-lát sỉ nhục người Do Thái khi ông tước đoạt các ngân khoản từ kho tàng của đền thờ (*War* 2.175-177). Cho vụ phản đối của người Do Thái là một sự khiêu khích, Phi-lát hành động một cách cương quyết, ông đã giết một số người Do Thái và bỏ tù nhiều người khác. Cuối cùng, năm 36 SC, Phi-lát bị triệu hồi về La Mã sau khi ra lệnh tấn công một nhóm người Sa-ma-ri không vũ trang đi hành hương lên núi Ga-ri-xim.

Độc giả sẽ hồi tưởng vai trò của Phi-lát khi xuất hiện trong bốn sách Phúc Âm. Khi Đức Chúa Giê-xu được mang đến trước Phi-lát để xét xử, trong một Phúc Âm, Phi-lát sau khi xét xử chiếu lệ tìm thấy Đức Chúa Giê-xu vô tội mà vẫn tán thành với đám đông đòi “đóng đinh hắn” (Mác 15.1-15). Tuy nhiên, cả Ma-thi-ơ và Lu-ca miễn cho Phi-lát mà chuyển tội qua “dân Giu-đa” (Ma-thi-ơ 27.1-2, 11-26; Lu-ca 23.1-12). Trong Giăng, vai trò của Phi-lát trong sự vụ đó được mở ra cho sự giải thích (Giăng 18.28 –19.16). Mặc dầu Ma-thi-ơ, Lu-ca, và Giăng uốn nắn lại mẫu chuyện của Phi-lát nhằm phục vụ cho những lợi ích thần học sau này, không nghi ngờ gì trong ba bản tường trình rằng Phi-lát tích cực tham gia trong vụ xét xử và rằng Đức Chúa Giê-xu đã chết dưới bàn tay các vệ sĩ của tổng đốc.

Phi-lát có lý do tốt để “ngạc nhiên” về Đức Chúa Giê-xu. Ngài đến giảng dạy “nước Đức Chúa Trời đã đến gần.” Phi-lát có đủ kinh nghiệm với cuộc kháng chiến của người Do Thái để biết rằng vương quốc này không phải là một quan niệm được thuộc linh hóa. Phúc Âm về vương quốc lễ tự nhiên sẽ tập hợp chung quanh

chính nó các hi vọng và trông mong của một dân tộc bị áp bức. Bất cứ một lời công bố nào về một vương quốc đều giả định có một người đối địch, một vị vua. Với lý lẽ xét xử Phi-lát hỏi: “Người có phải là vua dân Giu-đa không?” Truyền thống Phúc Âm không đưa ra ý kiến nào về khả năng của Phi-lát mà chỉ nói đến sự tham gia của ông trong tiến trình kiện tụng đó mà thôi. Nhưng vụ xét xử Đức Chúa Giê-xu trước mặt Phi-lát phản ánh sự căng thẳng của người La Mã về các phong trào kháng chiến.

Vào năm 37-41 SC, Hoàng Đế Gaius độc đoán đình chỉ các đặc quyền tôn giáo truyền thống được ban cho người Do Thái và tìm cách giới thiệu Giáo Phái Hoàng Đế, hoặc việc thờ lạy hoàng đế, vào trong chính đền thờ. Người Do Thái tập hợp lại tại Tiberias ở Ga-li-lê và trên đồng bằng Ptolemais để phản kháng kế hoạch của ông. Họ đe dọa bỏ hoang đồng ruộng, tước đoạt La Mã khỏi tiền cống thuế, và nếu cần “hi sinh toàn bộ quốc gia Do Thái” để ngăn trở kế hoạch của Gaius (*War* 2.197). Bạo lực chỉ vừa đủ để ngăn chặn được vua Ac-rip-ba can thiệp và lệnh đó bị hủy bỏ.

Sách *The Embassy to Gaius* nói về Philo đưa ra lời khẳng định độc lập về tính điên cuồng của Gaius. Philo dẫn đoàn đại diện phản đối một cuộc tàn sát người Do Thái vì ngoan cố chống lại lệnh của viên thái thú La Mã, Flaccus, là người ra lệnh cho mọi người Do Thái phải tỏ lòng kính trọng các hình tượng của Gaius. Dẫn đoàn đại diện đến gặp Gaius là liều lĩnh, nhưng Philo trình bày lời khẩn cầu khéo léo đến nỗi những cuộc đàn áp thêm từ phía Gaius được tránh khỏi và cuối cùng người Do Thái bảo đảm được sự bảo vệ khỏi sự cướp bóc hiểm độc và bạo lực quần chúng.

Khi Fadus làm tổng đốc (44-46 SC), một tiên tri tên là Theudas đã nỗ lực dẫn một đoàn người Do Thái băng ngang qua sông Giô-đanh, có lẽ lấy ra từ ký ức về sự can thiệp của Đức Chúa Trời giải cứu Y-sơ-ra-ên khỏi ách nô lệ tại Ai Cập. Nhóm người này, tham gia vào một hành động giải phóng chỉ có tính chất biểu tượng mà thôi, có lẽ là một nhóm người tương đối ít và không có vũ trang. Tuy nhiên họ bị chặn đứng bởi quân đội La Mã và Theudas cùng nhiều môn đồ của ông bị tàn sát. Mãi cho đến biến cố này, sự kháng chiến của người Do Thái phần lớn là thụ động; tuy nhiên, từ lúc này trở đi một loạt biến cố kích động ngày càng tăng phản ứng bằng bạo lực của người Do Thái. Josephus nói đến một cử chỉ ghê tởm bởi một chiến binh La Mã từ trên mái cổng vào đền thờ lúc người Do Thái tụ họp lại bên dưới cho một lễ hội thiêng liêng (*War* 2.224). Sự giận dữ bùng lên, khách hành hương ném đá vào các chiến binh, quân đội phản ứng quá mức và nhiều người Do Thái chết trong sự tháo chạy hoảng loạn.

Vào năm 51SC, sau một biến cố bùng nổ đặc biệt xảy ra giữa người Do Thái và người Sa-ma-ri, là những đối thủ cay đắng của nhau, tổng đốc La Mã, Cumanus, trước hết trì hoãn cho đến khi cuộc tranh cạnh đến hồi gay cấn, thì đứng về phía người Sa-ma-ri chống lại những người phản kháng Do Thái trang bị thô sơ. Một lần nữa nhiều người Do Thái chết và rất nhiều người bị cầm tù. Mặc dầu Cumanus bị cất chức vì thiếu khả năng, sự tàn hại đã xảy ra và hiệu quả của nó kéo dài, mưng mủ như một vết thương.

Từ năm 51SC trở đi, cuộc kháng chiến bạo lực của người Do Thái bùng lên với tần số ngày càng tăng. Nhóm Sicarii (từ chữ *sicae*, dao găm giấu dưới áo) tiến

hành ngày càng nhiều các hoạt động khủng bố. Chủ yếu đến từ các giai cấp thấp hơn ở miền quê họ ám sát những người Do Thái cộng tác với người La Mã; họ bắt cóc các viên chức và giữ họ làm con tin để đổi lại việc phóng thích những người Sicarii bị cầm tù; họ cướp bóc để có ngân quỹ mua sắm vũ khí và lương thực. Theo như Josephus ghi lại thì: Họ phạm tội sát nhân giữa ban ngày ngay tại trung tâm thành phố. Các lễ hội là những cơ hội đặc biệt của họ, khi đó họ có thể xen lẫn với đám đông, mang theo dao găm giấu dưới áo, và họ dùng thứ đó để đâm kẻ thù. Rồi, khi kẻ thù ngã xuống, kẻ sát nhân hòa vào tiếng kêu la bức tức và, qua hành vi khéo léo này, không bao giờ bị phát hiện. Người đầu tiên bị họ ám sát là Jonathan thầy tế lễ thượng phẩm; sau khi ông chết, hằng ngày đều có nhiều vụ ám sát (War 2.254-56).

Nhóm Sicarii coi việc chiếm đóng của người La Mã là trái đạo lý (godless). Vì vậy họ tin rằng sự nghiệp của họ là chính nghĩa và rằng với sự giúp đỡ của Chúa họ sẽ thanh tẩy vùng đất và khôi phục lại tính chất thiêng liêng cho Y-sơ-ra-ên. Trong khoảng thời gian trước cuộc chiến tranh, nhóm Sicarii gieo rắc sự hỗn loạn và tình trạng vô chính phủ cả ở miền quê lẫn ở thành Giê-ru-sa-lem. Tuy nhiên, sau một thời gian ngắn, họ rút lui về Masada, một pháo đài thời Hê-rốt trên bờ Biển Chết, và họ cứ ở đó cho đến cuộc bao vây cuối cùng của Đế Thập Lữ Đoàn La Mã năm 74 SC. Với lao công Do Thái cường bức, Lữ Đoàn Thứ Mười xây một con đường đất lên đến đỉnh pháo đài, đưa máy phá thành vào vị trí, và bắt đầu cuộc tấn công không ngớt. Khi họ đã phá được tường thành bên ngoài thì người Sicarii tự tử tập thể chứ không chịu đầu hàng. Chỉ có hai người phụ nữ và năm

đưa trẻ sống sót được nhờ núp theo đường dẫn nước dưới đất.

Dưới quyền tổng đốc Florus (64-66 SC) tình hình còn suy thoái nghiêm trọng hơn. Khi người Do Thái phản đối việc ông chiếm đoạt trái phép mười bảy ta-lâng trong kho tàng đền thờ, thì Florus tung quân ra để tàn phá, cướp bóc và tàn sát hàng loạt người dân vô tội và không có sức chống trả (*War* 2.293-308). Các thầy tế lễ từ các đẳng cấp thấp hơn đáp ứng bằng cách từ chối nhận quà tặng hoặc của dâng từ bất cứ người ngoại quốc nào vào việc phục vụ đền thờ. Vì vậy, trong thực tế, các thầy tế lễ thoái thác tập tục dâng sinh tế hằng ngày thay cho hoàng đế La Mã và đế quốc. Hành động này là một sự vi phạm rõ ràng một thỏa hiệp giữa người La Mã và người Do Thái, là thỏa hiệp miễn trừ người Do Thái khỏi phải thực hành tôn giáo nhà nước đổi lấy việc họ dâng một sinh tế hằng ngày thay cho hoàng đế. Sinh tế làm biểu tượng cho lòng trung thành Do Thái đối với đế quốc mà không phải thờ lạy hoàng đế; theo đó, người La Mã coi việc đơn phương đình chỉ thỏa hiệp đó là một hành động chiến tranh. Khi các thầy tế lễ cả và người Pha-ri-si không thể đảo ngược lời giải thích này, chiến tranh bùng nổ.

Sau một cuộc đấu tranh nội bộ, thành phố rơi vào tay người Zealots (Xê-lốt) là những người không thành công trong việc tìm cách phòng thủ nó chống lại người La Mã. Hàng ngũ người Zealots được lấy ra từ các thầy tế lễ cấp thấp hơn, một số “kẻ cướp” từ miền quê và những yếu tố bất mãn bên trong thành phố có dự định lật đổ chính quyền Do Thái lâm thời quý tộc, cai trị theo ý muốn của người La Mã. Lời khuyên kiềm chế do người Pha-ri-si và người Sa-đu-sê đưa ra bị khước từ

(xem thảo luận bên dưới). Người Zealots cương quyết thanh tẩy Y-sơ-ra-ên khỏi mọi ô uế tiêm nhiễm bởi sự liên hiệp với người La Mã. Mục tiêu của họ là giành tự do khỏi sự thống trị của ngoại bang, thuế khóa, và ngay cả khỏi việc dâng sinh tế và lời cầu nguyện thay cho hoàng đế La Mã. La Mã cương quyết dập tắt những ngọn lửa đấu tranh tại Y-sơ-ra-ên. Sau một nỗ lực nửa vời và tàn khốc nhằm chiếm lại Giê-ru-sa-lem năm 66 SC, Cestus Gallus rút lui, có lẽ bởi vì ông không sẵn sàng trải qua mùa đông trong cuộc bao vây, và chịu thương vong 6.000 lính trong đợt rút quân. Khi nghe tin về sự đảo ngược đó, Nero điều động một tướng lãnh dày dạn kinh nghiệm, Vespasian, và con trai người là Titus để dập tắt cuộc nổi loạn. Mất hầu hết năm 67 SC để bình định vùng Ga-li-lê, Vespasian mất thời gian quý báu suốt năm 68 chờ đợi lệnh từ La Mã mà chẳng bao giờ đến. Năm 69 Vespasian trở thành Hoàng Đế. Vì vậy, mãi đến năm 70, cuộc bao vây mới bắt đầu căng thẳng dưới quyền Titus với bốn quân đoàn đủ quân số (có lẽ đông khoảng 60.000 quân). Trong khi đó cuộc tranh giành quyền lực nội bộ giữa người Zealots, người Sicarii và những người ôn hòa bùng lên trong Giê-ru-sa-lem. Tấn công từ phía bắc, hết bức tường phòng thủ này đến bức tường phòng thủ khác rơi vào tay các máy đánh thành của người La Mã. Vào tháng Tám, quân đội La Mã đột phá vào. Họ tàn phá và đốt cháy thành phố. Họ diệt sạch những người kháng cự cuối cùng khỏi đền thờ và chôn đống vào đó. Nơi chí thánh của Y-sơ-ra-ên, đứng vững kể từ lúc lưu đày Ba-by-lôn trở về hơn sáu trăm năm trước đó, bị biến thành tro bụi và đổ nát trong vài giờ ngắn ngủi.

Josephus kể lại cung cách các chiến binh đốt đền thờ, cướp bóc, và tàn nhẫn xả thịt cả trẻ con lẫn người già, giết chết không phân biệt cả những người nài xin sự thương xót lẫn những người kháng cự. Tiếng gầm của ngọn lửa đôi lúc bị ngắt quãng bởi tiếng kêu thất thanh của những người phải ngã xuống. Josephus thêm vào (*War*. 6.277),

“Như thế là độ cao của ngọn đồi và sự mênh mông của toà nhà (tức là đền thờ) bốc lửa đến nỗi toàn thành phố dường như chìm trong lửa, trong khi đó về mặt tiếng ồn, không thể tưởng tượng được có điều gì rung mình hơn hoặc kinh hoàng hơn. Có tiếng kêu la xung trận của quân đoàn La Mã khi họ kéo vào; tiếng la hét của dân quân trộn lẫn với lửa và tiếng gươm; sự tháo chạy kinh hoàng của dân chúng rơi vào tay quân thù bị chặn lại từ phía trên; tiếng kêu thét của họ, như là thời cuối cùng đến gần.”

Ngày nay chúng ta có được cái nhìn thoáng qua về sự khùng khiếp này trong những giờ phút cuối cùng đó qua những dữ liệu khảo cổ. Mới đây các nhà khảo cổ khai quật được một căn nhà sáu phòng đủ tiện nghi và phòng tắm trong thành phố cổ đưa ra một chứng cứ cảm lạnh mà thương tâm của cuộc bao vây cuối cùng năm 70 SC. Khi quân La Mã tàn phá thành phố, cướp bóc trên đường đi, căn nhà của gia đình Kathros bị hủy phá thành tro tàn và cứ nằm yên đó cho đến khi được khai quật trong thế kỷ này. Hầu hết các thành viên trong gia đình đã chạy trốn để cứu mạng mình, nhưng một người phụ nữ trẻ không được may mắn như thế. Các xương cánh tay của cô được tìm thấy trong tro tàn đang tựa vào một bức tường với một bàn tay vươn ra một bậc tam cấp. Bộ

xương của cô cứ là một chứng cứ cam lạng cho sự huỷ phá bị thương thành Giê-ru-sa-lem mà để lại một vết sẹo sâu và rấp không thể bôi xóa được hằn sâu lên linh hồn Y-sơ-ra-ên.

Mặc dầu cuộc đấu tranh bùng nổ sau khi Đức Chúa Giê-xu chết, Ngài chắc chắn ý thức được lòng căm thù sôi sục chống lại người La Mã trong lòng đồng bào Ngài và sự khinh miệt của người La Mã đối với những người Do Thái dễ dàng thích hợp với lợi ích của người La Mã. Mặc dầu tất cả các sách Phúc Âm đều được viết ra sau cuộc chiến tranh Do Thái-La Mã (với ngoại lệ có thể Phúc Âm Mác được viết trước), chúng đều chứa đựng những lời ám chỉ đến sự bất ổn từ thời trước cuộc chiến tranh này.

Tất cả bốn Phúc Âm đều gợi lại bối cảnh chính trị của sự thương khó. Đức Chúa Giê-xu bị xét xử trước một tổng đốc La Mã – “chịu khổ dưới tay Bôn-xơ Phi-lát” – và bị nghi ngờ về những tội ác chính trị, bị hành hình theo kiểu La Mã bởi đội vệ sĩ của tổng đốc. Sự khẳng định của các tác giả Phúc Âm rằng Đức Chúa Giê-xu vô tội về những lời cáo buộc mà vì đó Ngài bị hành hình thật khó lòng giả định rằng sứ điệp của Ngài không có tính chất chính trị. Lời nói chuyện thần học đặt trên môi Đức Chúa Giê-xu có sắc thái chính trị rõ ràng trong bối cảnh này, như những lời tuyên bố chính trị luôn luôn được bọc trong những thuật ngữ thần học. Vì vậy, thật không thích hợp để áp đặt một sự phân biệt rạch ròi như chúng ta tìm cách duy trì giữa nhà thờ và nhà nước trong bối cảnh của thế kỷ thứ nhất.

Đối với một người Do Thái ở thế kỷ thứ nhất, bất cứ lời tuyên bố đáng tin cậy nào về sự đến gần của vương quốc Đức Chúa Trời hẳn đều có tính chất lan truyền như

điện; vì đối với họ, vương quốc không chỉ thuần túy là một quan niệm thuộc linh. Truyền thống Do Thái đầy đầy những câu chuyện đề cao vương quyền của Đức Giê-hô-va và chiến thắng của Ngài trên những kẻ thù nghịch của Y-sơ-ra-ên. Từ lúc có sự ngược đãi của người Seleucids, dân chúng gợi nhớ lời tiên đoán của Đa-ni-ên về chiến thắng của Đức Chúa Trời trên những kẻ đàn áp Y-sơ-ra-ên và việc Ngài thiết lập vương quốc vĩnh cửu cho người công chính (Đa-ni-ên 6:26; 7:14, vv...). Cộng đồng Qumran sốt sắng chờ đợi cuộc chiến tranh giải phóng của Đức Chúa Trời chống lại mọi “con cái của sự hư mất.” Các Thi Thiên của Sa-lô-môn thán tụng tiến vương quyền của Đức Giê-hô-va trên các kẻ thù nghịch của Y-sơ-ra-ên (chương 17). Các tiên tri nổi lên trong tinh thần và quyền năng của Đức Giê-hô-va, khơi dậy niềm hi vọng về một chiến thắng trên người La Mã giống như chiến thắng của Maccabees trên người Seleucids. Do đó lời tuyên bố của Đức Chúa Giê-xu: “Nước Đức Chúa Trời đã đến gần” không tránh khỏi kích động một loạt hình ảnh mang theo những mối liên kết chính trị hùng mạnh cho nhiều người. Những tước hiệu như “vua” hoặc “con vua Đa-vít,” khi được áp dụng cho một hình ảnh thiên sai (messianic), chỉ làm sâu sắc thêm những sự trông mong này.

Mặc dầu biểu tượng “vương quốc của Đức Chúa Trời” chứa đựng một kho tàng phong phú các mối liên kết cho người Do Thái, các tác giả Phúc Âm đưa vào thuật ngữ đó những ứng dụng tươi mới. Tình bạn của Đức Chúa Giê-xu với những tội nhân, người thu thuế, người không ngoan đạo, người không sạch về mặt lễ nghi, người nghèo, các kỳ nữ, và với những người bị tước đoạt quyền sở hữu và mất quyền công dân trong xã

hội làm đảo ngược những sự trông mong truyền thống. Vương quốc được hình dung bởi Đức Chúa Giê-xu dành ưu tiên cho những người vô quyền và những người thiếu địa vị hoặc những phần thưởng hiện hành. Lúc ấy những người nắm quyền hành – đảng Hê-rốt, các thầy thông giáo, các thầy tế lễ, người Sa-đu-sê, và những người khác – thật khó lòng trông mong giữ được địa vị đặc quyền và ảnh hưởng trong vương quốc hầu đến. Vậy, chúng ta thấy cả việc Đức Chúa Giê-xu bao gồm những người bên rìa quyền lực, không có địa vị hoặc sự nhìn nhận, mang theo những ngụ ý chính trị rõ ràng như thế nào.

Vì các Phúc Âm đều được viết khoảng một thế hệ hay hơn, sau khi Đức Chúa Giê-xu chết, một số giải nghĩa tươi mới được đưa vào do nhu cầu của độc giả của từng tác giả. Thật cần thiết các tác giả Phúc Âm phải tái giải thích hình ảnh chính trị bị cáo buộc cao độ của Đức Chúa Giê-xu mà họ thừa hưởng. Các thực tại chính trị của chính thời họ cũng đòi hỏi phải chuyển hướng sự nhấn mạnh. Chẳng hạn như, Lu-ca có thể nhấn mạnh đến sự vô tội của Phao-lô trong sách Công Vụ để phản công lại những cáo buộc về tội bất trung với đế quốc được khơi dậy chống lại các Cơ Đốc Nhân. Cả Ma-thi-ơ và Lu-ca đều chuyển lời đổ lỗi khỏi Phi-lát lên cho người Do Thái về sự đóng đinh Đức Chúa Giê-xu. Phúc Âm Mác nhấn mạnh đến lời xưng nhận của một chiến binh La Mã tại cây thập tự: “Chắc chắn người này là Con Đức Chúa Trời.” Lời đáp của Đức Chúa Giê-xu với câu hỏi: “Có nên đóng thuế cho Sê-sa hay không?” có được sự thích hợp liên tục cho một Hội Thánh muốn tránh sự cáo buộc về tội bất trung với đế quốc. Vì vậy, chúng ta thấy làm thế nào cả hai truyền thống này, mà

có thể đáng tin cậy được qui cho Đức Chúa Giê-xu và lời giải thích của các tác giả Phúc Âm, liên kết những khẳng định thần học với các thực tại chính trị nổi bật đương thời.

Viết trước cuộc chiến tranh, Phao-lô như thể nhìn thấy mối liên hệ qua lại giữa Phúc Âm ông rao giảng và các cơ chế chính trị. Mặc dầu chúng có tính chất chuyển tiếp – “các hình trạng của đời này đang qua đi” – chúng vẫn cứ quan trọng. Nơi nào nhiệt tình tôn giáo không kiểm chế được có thể dẫn một số người đến chỗ tách rời chính họ khỏi các cơ chế chính trị và xã hội, Phao-lô khuyên giục các tín hữu đóng thuế và tôn trọng các bậc cầm quyền. Phao-lô cảm nhận rằng nhà nước là một đầy tớ của Đức Chúa Trời (Rô-ma 13.4,6) bảo vệ cộng đồng con người khỏi sự kinh hoàng của tình trạng vô chính phủ bằng cách thưởng thiện phạt ác. Và mặc dầu ông tin rằng kỳ cuối cùng gần rồi (Rô-ma 13.11-13), sự chậm trễ của giờ đó không hủy bỏ bốn phận công dân; nó đem lại cho điều đó ý nghĩa hài hòa.

Phao-lô tin rằng nhà nước ích lợi trong việc tạm thời cung cấp một xã hội trật tự mà trong đó việc đi lại và làm chứng có thể được tiến hành mà không bị ngăn trở. Vì vậy mặc dầu lời tuyên thệ của tín đồ được dành cho trật tự mới, vẫn còn có nhu cầu phải phục vụ cho trật tự lâm thời hiện tại. Tất cả sự thảo luận như thế bởi Phao-lô là bài nói chuyện chính trị lồng trong ngôn ngữ thần học. Một người có quyền tự hỏi liệu Phao-lô có nói y như vậy nếu ông còn sống để thấy sự bất ổn xảy ra dưới triều Nero và Domitian hay không? Lúc ấy liệu ông có thể gọi nhà nước là một “tôi tớ của Đức Chúa Trời,” hoặc liệu ông có đồng ý với tác giả của Khải Huyền rằng nhà nước là một “quái vật” không?

Đâu đó chúng ta đọc thấy dấu ấn mà cuộc chiến tranh Do Thái - La Mã để lại trên Tân Ước. Dường như thật rõ ràng rằng sau cuộc chiến, sự căng thẳng tăng lên giữa người Do Thái và các Cơ Đốc nhân. Chúng ta biết từ các thư tín của Phao-lô rằng trước cuộc xung đột thì vẫn có thể tuyên bố Đức Chúa Giê-xu là đấng Mê-si-a và vẫn chia sẻ được cuộc sống nhà hội. Tuy nhiên, sau đó, mối liên hệ này trở nên căng thẳng. Vào thời của Phúc âm Ma-thi-ơ, sự tàn phá đền thờ năm 70SC được giải thích như một sự trừng phạt cho sự khước từ Đức Chúa Giê-xu bởi hầu hết người Do Thái.

Bởi vì những Cơ Đốc nhân Do Thái hiếu hòa đã từ chối ủng hộ cuộc cách mạng lẽ tự nhiên họ sẽ bị xem như hoặc là hèn nhát hoặc là phản bội. Các Cơ Đốc nhân dân ngoại có thể đã tìm cách tránh sự đàn áp của người La Mã bằng cách tách mình khỏi sự nghiệp dân tộc của người Zealots. Sự phân rẽ này đến cuối cùng dẫn đến không chỉ một sự đoạn tuyệt giữa nhà hội và Hội Thánh mà còn giữa các Cơ Đốc nhân Do Thái và Cơ Đốc nhân dân ngoại. Vì vậy, chúng ta thấy rằng các lực lượng chính trị đóng một vai trò quan trọng trong việc tạo hình bối cảnh của ý thức thiên sai (messianism) Do Thái, và ảnh hưởng thật sâu sắc đến lời tuyên bố của Đức Chúa Giê-xu, sự phát triển của Hội Thánh đầu tiên, và sự định hình Tân Ước.

Thế Giới Hy-La

Soạn theo Luke Timothy Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Ninneapolis: Fortress Press, 1999), Chương 1.

Chúng ta có thể bắt đầu mô tả thế giới thời Tân Ước bằng cách chỉ ra một vài giới hạn của nó. Về mặt địa lý, nó là thế giới của vùng Địa Trung Hải, những lãnh thổ ôm lấy vùng biển nằm giữa đất liền, mà đối với những người La Mã và Hy Lạp cổ đã tạo nên một thế giới văn minh và được biết đến thời bấy giờ, gọi là *oikoumenē*. Những gì nằm ngoài thế giới này đều là đáng sợ và cả quấy rối, và còn hơn thế nữa, vì có nó rất ít được biết đến. Những người có trách nhiệm về sự an ninh của cái *oikoumenē* này đã rất lo lắng về mối đe dọa xâm lược từ người Parthians ở phía đông và nhiều bộ tộc khác nhau ở phía bắc, thế nhưng Tân Ước đã không bày tỏ gì về mối quan tâm này. Về mặt thời gian, thế giới này bắt đầu với những cuộc chinh phục của Alexander Đại đế (356-323 TC) và tiếp tục ít nhất là cho đến giữa thế kỷ thứ hai SC. Mặc dù văn hóa Hy Lạp đã được Đế quốc La Mã trang bị cho một bộ khung mới, bắt đầu với sự lên ngôi của Augustus vào năm 31 TC, nền văn minh

Hy Lạp vẫn tiếp tục tốt đẹp suốt thời kỳ đầu của đế quốc, nhờ đó chúng ta có thể xác định một cách chính xác cái thế giới biểu tượng hoàn chỉnh nhất của thời Tân Ước chính là nền văn hóa Hy-La (Hy Lạp và La Mã).

Về mặt chính trị, nó là một thế giới định hình bởi đế quốc. Với sự chiến thắng của mình, Alexander đã tạo nên một đế quốc, nhưng lại chết trước khi nó trở nên ổn định. Những người kế vị ông đã tranh giành quyền cai trị từng phần đất, và trong hai trăm năm dòng Antigonid (những nhà cai trị của vùng Achaia và Macedonia), dòng Seleucid (các chủ nhân vùng Asia và Syria), và dòng Ptolemy (các nhà cai trị Ai-cập) đã tranh chiến nhau để giành quyền bá chủ. Như thường lệ, vùng đất cầu nối trọng yếu Palestine luôn là chiến trường chủ chốt. Các cuộc chiến sát hại lẫn nhau đã phản ánh sự bất đồng không chỉ về mặt phẩm chất của chủ nghĩa Hy Lạp, mà còn về việc ai sẽ cai trị vùng *oikoumenē*.

Suốt những cuộc xung đột này, một thế lực khác đã trỗi dậy cách chậm rãi nhưng vững chắc để thống lãnh vùng Địa Trung Hải. Rô-ma bắt đầu những cuộc chinh phục lãnh thổ trong suốt thời kỳ của nền cộng hòa trước đó và đẩy nhanh thêm bởi sự tranh đua giữa Caesar và Pompey. Từ giữa thế kỷ thứ hai TC, Rô-ma đã chỉ huy vùng *oikoumenē*, và việc Augustus công khai đảm đương các quyền hạn thuộc hoàng đế đã phê chuẩn cho sự kiện đó. Rô-ma đã mang lại sự ổn định chính trị cho các lý tưởng của chủ thuyết Hy Lạp hóa (Hellenization), là những lý tưởng đã được truyền bá bởi các cuộc chinh phục của Alexander.

Tuy nhiên, Hy Lạp và Rô-ma đều được xây dựng trên một nền tảng đã có trước họ và vẫn còn tồn tại sau họ. Các mẫu mực văn hóa đặc thù của Địa Trung Hải

đã không bị hủy bỏ bởi hai đế quốc này, mà chỉ được điều biến. Trong số những đặc điểm của thế giới này chúng ta có thể kể đến một nền kinh tế chủ yếu dựa trên nông nghiệp và các làng mạc, một sở thích kinh doanh và chiến tranh, một niềm đam mê phô trương và một sự say mê ngôn ngữ, một khát vọng về danh dự và một nỗi sợ hãi sự xấu hổ. Nó là một thế giới của những nhà cửa rộng lớn điều hành bởi những tộc trưởng (patriarch), một thế giới của những nô lệ và chủ nô. Nó là một thế giới mà sự bất bình đẳng nghiêm trọng về thân phận xã hội có thể thương thuyết bởi một hệ thống tinh vi những người bảo trợ được bày tỏ bởi những nhà hảo tâm, và của hệ thống danh dự được trao trả bởi những người giúp đỡ như vậy; một thế giới mà ở đó các đòi hỏi về *quid pro quo* (đền bù) được giảm nhẹ bởi những lý tưởng về tình bạn và sự hòa hợp. Tất cả các thực tại xã hội này đều được phản ánh trong các đền thờ bách thần, trong những tập thể các vị thần đầy xáo trộn, và trong những mưu đồ, những ganh tị dẫn đến anh chị em giết nhau, là những thứ rất thường xảy ra giữa các thần thánh này. Quyền lực của các thần linh này rộng khắp, nhưng lại được phân phối giữa vòng một nhóm những cá thể rất sinh động và khác nhau, cũng giống như giữa thế giới con người mà các thần linh này thường giao hợp.

Các Lý Tưởng Và Thực Tại Hy Lạp

Khi vị tướng hai mươi bốn tuổi Alexander vượt Dardanelles để xâm chiếm vùng Đông Ba-tư vào năm 334 TC, ý định của ông ta không chỉ là chiến thắng quân sự; nhưng ông đang khởi động một chiến dịch truyền bá

văn hóa. Để đạt mục đích đó, ông đã đem theo những nhà thơ, các nhà triết học, và các nhà sử học. Ông từng là học trò của Aristotle, và xem đường lối Hy Lạp là đường lối tốt đẹp nhất cho mọi người, mong ước tạo nên một thế giới toàn Hy Lạp. Ông ta khuyến khích binh sĩ của mình lấy phụ nữ địa phương để tạo ra một chủng tộc duy nhất, và làm gương cho họ bằng cuộc hôn nhân của chính mình với công chúa Ấn Độ Roxanne. Ông biến những thành phố chiếm được thành các quốc gia thành phố (city-state) kiểu Hy Lạp, và xây dựng các thành phố mới ở những vị trí chiến lược. Ông cũng biến tiếng Hy Lạp thành thứ ngôn ngữ phổ thông, và tích cực động viên một thứ tôn giáo dung hợp (religious syncretism-hỗ lẫn) mà trong đó các thần linh địa phương cũng có thể được công nhận, từ đó trộn lẫn nó với các vị thần của bách thần Hy Lạp. Những người kế vị ông, đặc biệt là những vua thuộc dòng Seleucid, đã tiếp tục vun trồng giấc mơ của ông về một thế giới Hy Lạp hóa.

Các thị quốc (city-state), gọi là *polis*, là công cụ đầu tiên của chính sách Hy Lạp hóa. Nó là biểu tượng của văn hóa Hy Lạp và cách diễn đạt tốt nhất của nó, đó là: một nơi mà các công dân có thể gặp gỡ, mua bán, thảo luận, và bầu cử. Thành phố này là trung tâm của nền văn hóa (*paideia*), và đóng một vai trò không thể thiếu trong việc truyền đạt văn hóa thông qua giáo dục. *Gymnasion* là nơi cung cấp một cơ hội cho việc học hỏi cả phẩm hạnh tri thức lẫn thể xác. Việc huấn luyện thuật hùng biện là yếu tố chính của giáo dục; cả văn chương lẫn đạo đức đều thông qua sự bắt chước các gương mẫu còn sống và trong sách vở. Cách huấn luyện như vậy khiến cho thanh niên được thấm nhuần các giá trị văn hóa chung – chẳng hạn, làm thế nào tình bạn lại

đòi hỏi chia sẻ mọi sự – ngay cả khi nó cho họ thấy cách thức thao túng những giá trị này trong một cuộc sống đầy những cuộc diễn thuyết và tranh luận công cộng. Đối với những thanh niên được chọn vào quân đội thì có *ephēbeion* (Hy., lớp học cho thanh niên).

Ở Hy Lạp cổ điển, *polis* là trung tâm mà hoạt động tôn giáo được tổ chức. Các giáo lễ và các nghi thức thờ phượng của thành phố đem lại cho công dân một cảm nhận về căn tính cá nhân và cộng đồng (a sense of personal and communal identity). Thật ra, người Hy Lạp ở đó không nhiều như là ở Athen hoặc Spartan.

Alexander đã sử dụng *polis* như một phương tiện để phổ biến văn hóa Hy Lạp. Các thành phố cũ như là Giê-ru-sa-lem, dưới triều của Antiochius IV thuộc dòng Seleucid, đã biến thành Hy Lạp bởi một sự thay đổi về hiến pháp. Các thành phố mới, chẳng hạn Alexandria ở Ai Cập, được thành lập bởi chính Alexander, thật ra đã trở nên Hy Lạp ngay từ đầu. Thế giới Hy Lạp, từ đó, đã được hình thành như một thế giới *thành thị*. Sự văn minh và thành thị là hai ý niệm tiếp giáp nhau.

Đây là điều lý tưởng. Thực tế thì phần nào khắc nghiệt hơn. Vào thế kỷ thứ nhất, các thành phố chính này không phải là nhỏ; Rô-ma có dân số là một triệu người, Alexandria có lẽ có phân nửa con số đó. Chúng quá lớn đến độ mô hình lý tưởng về vai trò công dân không thể đạt được. Tệ hơn nữa là, các thành phố này không thật sự độc lập. Chúng tồn tại trong một đế quốc của chế độ hành chính phức tạp, của các kho quân dụng, và đôi khi là của nạn sưu thuế đàn áp. Cảm nhận về tính đồng nhất địa phương ở các *polis* cổ đại bị suy giảm, cùng sự bảo vệ đến từ các thần thánh địa phương và trách nhiệm được đòi hỏi ở các công dân cũng vậy.

Đối với một số người, sự kiện về một đế quốc hoàn vũ đã tạo ra khả năng cho một lai lịch mới có tính cách toàn cầu hơn. Giờ đây người ta có thể trở thành một công dân thế giới. Đối với một số người khác, hình ảnh có vẻ mờ nhạt hơn; việc đánh mất căn gốc địa phương đồng nghĩa với bị ruồng bỏ và thất vọng. Nếu một người có cảm giác mọi nơi đều là nhà, thì liệu người ấy có thật sự có một ngôi nhà ở mọi nơi hay không? Cả hai phản ứng đều mang lại những sắc thái khác nhau cho các biểu tượng tôn giáo của thời đại đó.

Một công cụ thứ hai của chính sách Hy Lạp hóa đó là ngôn ngữ. Đây là công cụ mạnh mẽ nhất, vì ngôn ngữ mang trong nó tất cả các biểu tượng của một nền văn hóa. Tiếng Hy Lạp đã trở thành thứ ngôn ngữ phổ thông (*koinē*) của *oikoumenē* và vẫn tiếp tục như thế ngay dưới thể chế của Rô-ma, nơi mà rất lâu về sau tiếng La-tinh mới trở thành loại ngôn ngữ đế chế chính thức. Tiếng Hy Lạp là loại ngôn ngữ của kinh doanh và chính quyền, của triết học và tôn giáo. Ngay cả quyển Kinh Thánh Hê-bơ-rơ cũng được dịch sang tiếng Hy Lạp vào khoảng giữa thế kỷ thứ hai TC tại Alexandria. Bản dịch này, gọi là bản Septuagint (bản LXX - bản Bảy Mươi), theo nghĩa đen, đã trở thành Kinh Thánh cho người Do Thái Hy Lạp, và cả cho các Cơ Đốc nhân đầu tiên sau này. Bản LXX này đã hình thành căn bản cho toàn thể một bộ phận văn chương Do Thái, minh họa ảnh hưởng thâm đậm của ngôn ngữ và văn từ Hy Lạp.

Việc sử dụng một ngôn ngữ duy nhất có tầm quan trọng rõ rệt cho vấn đề giao tiếp; nó đem lại khả năng cho sự quảng bá nhanh chóng các tư tưởng mới và cũ. Trong khi truyền tải như thế, các biểu tượng vừa đạt được vừa đánh mất những âm hưởng của mình bởi việc

mặc lấy chiếc áo ngôn ngữ Hy Lạp. Tuy nhiên, từ thời của Alexander, ngay cả việc phản bác Hy Lạp cũng thường được thực hiện bằng tiếng Hy Lạp. Dù vậy, điều này không phải là luôn luôn như thế, cũng không phải mọi người đều làm như vậy. Các ngôn ngữ địa phương khác như tiếng A-ram và tiếng Ai Cập cổ (Coptic) vẫn tiếp tục được sử dụng. Việc bảo tồn các tác phẩm thiêng liêng (sacred writings) trong những ngôn ngữ này đã khiến cho các địa phương tính khác có thể tồn tại và đôi khi trở thành điểm tập chú cho sự chống lại đế quốc.

Công cụ thứ ba cho chính sách Hy Lạp hóa là thứ tôn giáo dung hợp (religious syncretism). Các vị thần địa phương, chẳng hạn như Baal ha Shemaim, vị thần cao cấp của huyền thoại Ca-na-an cổ đại, đã được đồng nhất một cách có hệ thống với các đối tác Hy Lạp của mình, như là thần Zeus Olympus. Ý tưởng là làm suy giảm sự trung thành với địa phương tính và cổ vũ những vị thần có tính cách hoàn vũ hơn. Tại đây chúng ta nhận ra một trường hợp cổ điển về việc sử dụng tôn giáo như chất keo kết dính xã hội. Kết quả là gia tăng và nhân bội. Bách thần Hy Lạp cũ đã không được tăng cường sức mạnh bởi việc được nối rộng một cách thô bạo, và các thần thoại Hy Lạp cũng có vẻ như đánh mất hơn là gặt hái được sự tín nhiệm từ việc trở nên hoàn cầu hơn. Ở một phương diện, thuyết dung hợp có thể đã đẩy nhanh khuynh hướng tiến đến độc thần giáo – nó không phải là một bước lớn từ việc đánh đồng các thế lực thần linh đến việc xác nhận rằng có một thế lực thần linh được biểu hiện một cách đa dạng. Vì vậy, các nhà triết học có thể đã sử dụng ngôn ngữ của đa thần giáo, nhưng cũng nói về một đấng thượng đế duy nhất.

Nhưng đáng buồn là, việc các thần linh địa phương phải chịu mất mát thanh danh cùng với việc bị ruồng bỏ do sự cổ vũ của đế quốc đã tạo nên một ý niệm về một thế giới được điều khiển hoặc bởi sự ngẫu nhiên không chắc chắn (*tychē*) hoặc bởi định mệnh không thể thay đổi (*heimarmenē*). Ý niệm như thế đã đem lại sức đẩy cho sự nghiên cứu các kinh nghiệm tôn giáo cách sâu nhiệm hơn và cá nhân hơn là có sẵn trong các hình thức thờ cúng chính thức. Tuy thế, điều quan trọng là không nên cường điệu tinh thần tôn giáo đang trỗi dậy này.

Sự tác động của đế quốc được cảm nhận một cách ít kịch tính hơn đối với những người ở hai cực của bậc thang xã hội. Những người ở đầu phía trên được che chắn êm ấm bởi sự thay đổi đầy ấn tượng của giàu có và quyền lực; còn những người ở đầu dưới cũng được cách ly ngang bằng như vậy bởi sự nghèo đói và ngu dốt. Một cách tiêu biểu, những người mà vận mệnh bấp bênh và khó tiên đoán nhất – những người buôn bán và các học giả, các thương gia và người du hành, tức là những người thường ra vào các thành phố lớn của đế quốc – lại là những người cảm nhận nhiều nhất các ảnh hưởng của sự thay đổi và mối đe dọa của vận mệnh khắc nghiệt.

Mục tiêu của chính sách Hy Lạp hóa phần nào tự mâu thuẫn ngay ở sự khởi đầu. Thần bản mệnh của Hy Lạp cổ điển nằm ngay trong sự chấn động của chính các truyền thống địa phương. Cố gắng để phổ quát hóa vận mệnh đó có nghĩa là không thể tránh khỏi làm méo mó nó. Kết quả của chính sách Hy Lạp hóa vì vậy đã bị lẫn lộn và không rõ ràng. Nhưng chắc chắn là có điều gì đó mới mẻ đã xuất hiện. Có thể là Đông phương đã bị biến thành Hy Lạp, hoặc là Hy Lạp đã bị đông phương hóa,

văn hóa Hy Lạp đã trở nên rất khác so với Hy Lạp cổ điển. Những lý tưởng này có thể vẫn như cũ, nhưng chúng đã bị khuếch tán và thay đổi cách tinh vi bởi những thực tại mới của cuộc sống. Giữa những thực tại này, chủ yếu là yếu tố đế quốc. Nó đã làm thay đổi mọi sự. Trên hết, đế quốc đã thiết lập một thế giới mà trong đó cá nhân một con người không thể trực tiếp điều khiển cuộc đời của mình được nhiều lắm. Đáp lại, cả tôn giáo và triết học trong thời kỳ Hy Lạp đều đã quan tâm ngày càng hơn đến cá thể.

Sự Cai Trị Của La Mã

Rô-ma say mê quyền lực và đã sử dụng nó một cách hiệu quả cách chưa từng có. Phiên bản đế quốc của Rô-ma đã cung ứng cả sự an ninh và một bộ khung cho việc hợp thức hóa pháp luật đem lại sức mạnh mà nó đòi hỏi. Các hoàng đế sau Augustus có thể đã có cách cư xử kỳ dị và ngày càng khao khát sự ca ngợi thuộc về thần thánh, nhưng họ đã duy trì được một nền hòa bình lâu bền rất đáng kể thông qua một hệ thống cai trị phức tạp. Đế quốc đã cai trị những khu vực tương đối an ninh, như Phi Châu và Á Châu, được xem là các tỉnh phận thuộc nguyên lão viện (senatorial provinces) – được điều hành, ít nhất là ở bề ngoài, bởi nguyên lão viện thông qua các thống đốc. Tuy vậy, các lãnh thổ như Palestine, là những khu vực bướng bỉnh và thường bị đe dọa xâm lược, thì dứt khoát được đặt dưới sự cai quản quân sự của các thái thú hay quan đại diện (prefects or procurator). Thực tế, có những khu quân sự và kho quân dụng ở khắp cả đế quốc, và binh lính của những nơi đó được dùng để dập tắt những rối loạn ở địa phương.

Nhưng Rô-ma đã không hoàn toàn dựa vào vũ lực để bành trướng thế lực của mình. Họ đã mở rộng quyền công dân rất rộng rãi, đến mức vào giữa thế kỷ thứ nhất những thành viên của các khu quân sự, các cựu binh, và ngay cả những nhân vật quan trọng của một địa phương như những người Do Thái ở một vài thành phố của các tỉnh phận, cũng có thể gia nhập quốc tịch.

Thế nhưng, đế quốc đã phát triển bởi những cuộc chinh phục, và có hai phương diện quan trọng của cuộc sống đã được định hình bởi điều đó. Trước tiên, một xã hội đã được phân lớp với những giai tầng cấp thấp đông đảo bởi số lượng nô lệ và những người bị di dời vì chiến tranh. Họ tập hợp vào các thành phố và dân số tăng lên một cách thật nguy hiểm. Những con người mất gốc gác như thế thường có khuynh hướng dễ nổi loạn hoặc dễ đón nhận tôn giáo hoặc là cả hai; tình hình phức tạp của họ là một thử nghiệm cho sự khoan dung của đế quốc. Họ cũng đặt một áp lực thái quá lên khả năng cung ứng lương thực của đế quốc. Việc bố thí công cộng là một sự kiện của đời sống. Rô-ma được nuôi sống bởi chi phí từ các tỉnh phận, đặc biệt là từ Ai Cập, cái giỏ bánh mì của đế quốc. Rô-ma đã trải qua những giai đoạn khủng hoảng gây ra bởi việc bị gián đoạn vận chuyển hoặc những vụ mùa thất thu.

Phương diện thứ hai là áp lực thường xuyên về thuế má trên các tỉnh phận. Mức thuế đánh trên dân chúng quá nặng. Ở Ga-li-lê dưới thời Julius Caesar, người ta phải nộp gần một phần tư vụ mùa cho Rô-ma. Thêm vào đó, số lượng thu vén bởi các lãnh chúa địa phương như Hê-rốt và những người được thuê mướn để thực hiện việc thu thuế – những người thu thuế – và con số đục khoét từ dân chúng địa phương thậm chí còn lớn

hơn. Không ngạc nhiên tại sao người ta ghét những quan chức của Rô-ma.

Việc cai quản của chính quyền và việc kinh doanh đều cần đến phương tiện giao thông và truyền thông hiệu quả. Hệ thống đường sá của Rô-ma rất dày – đến năm 100 SC có khoảng năm mươi ngàn dặm đường được lát trải – và được bảo trì tốt. Giữa tháng Năm và tháng Mười (sau thời gian này thời tiết làm cho đường sá trở nên nguy hiểm) người ta có thể du hành vượt Địa Trung Hải cách nhanh chóng và dễ dàng. Các hành trình của Phao-lô và nhóm của ông chứng tỏ rằng việc đi lại thường xuyên và tương đối an toàn là chuyện thông thường, mặc dù vẫn là gian khổ và rất đắt tiền. Những nhà trọ thường cũng là nhà thổ, vì thế một nhóm người lưu động và tách biệt như các Cơ Đốc nhân đầu tiên thì thật cần thiết để nâng tạo tính hiếu khách là một đức hạnh hàng đầu. Việc đi lại dễ dàng và an ninh cũng đã thúc đẩy việc truyền thông. Một hệ thống bưu chính hiệu quả đã làm cho việc viết thư từ trở nên thông thường trong thương mại, giữa bạn bè, và việc luyện tập văn chương, như chúng ta có thể thấy trong các thư từ của Cicero, Seneca, và Pliny the Younger. Thư từ cũng được viết để khích lệ nhau và hỗ trợ giữa các cộng đồng triết gia.

Đời sống hằng ngày trong đế quốc có thể không dễ dàng. Xa khỏi những khu vực công cộng rộng lớn – và đối với những người không hưởng đặc quyền quý tộc – đời sống rất khó khăn ngay cả trong thủ phủ (xem Juvenal *Satires* III, 190-320). Đường phố thì hẹp, đông đúc, và dơ dáy; thức ăn thì đơn sơ ngay cả lúc không khan hiếm, thịt được xem là loại hàng xa xỉ. Ngoài ra,

Thế Giới Thời Tân Ước

để đảm bảo an ninh, phần nào sự tự do đã bị hi sinh trong chế độ chuyên chế.

Nhưng nói chung, Đế quốc La Mã là một lực lượng nổi bật và tích cực trong sự truyền bá phong trào Cơ Đốc giáo. Việc có một ngôn ngữ được sử dụng phổ thông đã làm khả thi việc giảng và tiếp nhận sứ điệp. Các trung tâm thành thị lớn, tràn ngập những người sống lưu động và thường bất mãn với chính quyền, đã khuyến khích việc phổ biến nhanh chóng những tôn giáo mới cùng những sự dạy dỗ mới. Đi lại nhanh chóng, an toàn, thường xuyên, và viết thư từ giao lưu đã trở nên dễ dàng. Tất cả những điều này có được là nhờ không có chiến tranh và không có những hiểm họa nội bộ, là những điều đã làm nên *Pax Romana* (Nền hoà bình La Mã).

Thế Giới Ngoại Giáo

Tân Ước được viết bởi những người qui đạo tìm cách trình bày tính ưu việt của đời sống mới mà họ có bằng sự khác biệt giữa hai nhóm. Tân Ước cũng quá ưu tư với những mối quan tâm cộng đồng nội bộ và chỉ hướng đến thế giới bên ngoài khi nào có điều gì tác động đến phong trào của mình mà thôi. Chẳng hạn, chúng ta có thể khám phá ra rằng trong Tân Ước không có sự lưu tâm đến mối đe dọa xâm lược của người Parthian, dù điều này ảnh hưởng rất lớn đến chính sách của Rô-ma tại Palestine, và đòi hỏi phải ổn định các rối loạn bằng mọi giá. Chúng ta cũng khám phá thấy rằng không hề có sự nhạy cảm nào đối với hiểm họa mà phong trào tự nó có thể mang đến cho cái xã hội theo kiểu thứ bậc và

giáo trưởng, qua việc đề xuất chủ nghĩa bình đẳng cộng đồng cho những nô lệ và phụ nữ.

Thái độ của Tân Ước đối với xã hội ngoại đạo rất tiêu cực, cho thấy nguồn gốc Do Thái giáo của nó. Thế giới người ngoại bang được xem là suy đồi về đạo đức và tâm tối thuộc linh. Các sách Phúc âm (xem Mat. 6:7, 32; 15:26) và các thư tín (xem Rô. 1:18-32; 1 Phi. 1:14-18) đều đồng ý rằng đời sống ngoại đạo là “sống trong dục vọng của xác thịt”, là “đi theo những tư dục của thân thể và tâm trí” và trở nên “con cái của sự thịnh nộ tự bản chất” (Êph. 2:3). Các nhà văn châm biếm và các nhà đạo đức lên án thậm chí nhiều hơn khi họ mô tả sự suy đồi đạo đức chung trong giai đoạn của họ.

Thực tế có lẽ không đến nỗi quá ảm đạm như vậy. A. D. Nock chú thích:

Thật là một sai lầm nghiêm trọng để nghĩ về những con người bình thường tại đế quốc La Mã là một con quỷ suy đồi và gian ác, chuyên phân chia thì giờ của mình để đến các nhà thổ và các nơi chè chén, cứ hành hạ nô lệ của mình khi cảm thấy buồn chán, hững hờ trước nỗi khổ và sự nghèo túng của người khác.

Nói cho cùng, bức tranh về sự bại hoại hoàn toàn đến với chúng ta không chỉ bởi các Cơ Đốc nhân, là những người muốn tách mình ra khỏi đời sống cũ trước đây của họ, nhưng cũng từ những nhà đạo đức, là hiện thân cho những tiêu chuẩn cao nhất ở giữa xã hội “ngoại giáo.” Cũng giống như tất cả những nhà đạo đức, họ thích thú khi cường điệu những thói xấu suy đồi nhằm làm cho lời kêu gọi đức hạnh của họ thêm ấn tượng, và họ đã thấy các ví dụ sinh động nhất trong những tầng lớp xã hội đó

có thể cung cấp các tội lỗi đậm màu hơn. Thực ra, luật pháp Rô-ma áp đặt một tiêu chuẩn đạo lý không rõ lắm, ít nhất là ở nơi công cộng, trong khi đó nhìn chung văn hóa Hy Lạp ở bộ mặt bên ngoài lại mang vẻ tôn giáo sâu xa, dù không ổn định.

Tất nhiên, không phải mọi diễn đạt tôn giáo đều ở tầm mức cao nhất. Sự mất gốc và oán giận, đánh mất cảm xúc về giá trị cá nhân, thiếu một cộng đồng, cảm nhận về sự thụ động trước những lực lượng phi ngã và bao quát (overarching and impersonal forces) – những điều này đánh thức các đáp ứng tôn giáo mạnh mẽ nhưng thường là sơ khai. Ma thuật và chiêm tinh học phổ biến hết sức rộng rãi ngay cả giữa vòng những người trí thức; cung cấp sự kiểm soát trực tiếp, hoặc ít ra là lời tiên báo về tương lai. Đeo những bùa chú là hiện tượng bình thường, giống như việc sử dụng lời nguyện rửa.

Sự căm giận và mê tín có thể tìm thấy ở cả giới bình dân và giới thượng lưu (xem Lucian of Samosata, *The Lover of Lies*). Lòng mộ đạo như thế rất dễ bị khai thác bởi những tay lừa đảo và chuyên lường gạt. Thế giới Hy Lạp rất quen thuộc với những tay bịp bợm (*goēs*), là những kẻ có thể xuất hiện dưới dạng một biện giả, nhà hùng biện, triết gia, người có pháp thuật thần thông, hay một thầy tư tế – nhưng thật ra chỉ là những tay buôn bán trơn như răn của thế kỷ thứ nhất, chuyên dụ dỗ đám đông hay sợ sệt để trục lợi và tìm kiếm uy tín cá nhân. Nhà trào phúng Lucian of Samosata cho chúng ta hai hình ảnh sắc nét của những tay bịp bợm này và cách thức mà họ sống trên sự nhẹ dạ của quần chúng (xem *Alexander the False Prophet* and *The Passing of Peregrinus*). Ở một mặt khác, câu chuyện hoàn toàn

đáng ca ngợi của Philostratus về một nhà thuyết giảng (preacher) lưu động, Apollonius of Tyana, cho thấy rằng có một ranh giới rõ rệt để phân biệt thật và giả trong lãnh vực tôn giáo và triết học phổ thông.

Tuy nhiên, không phải tất cả đều là mê tín dị đoan và ma thuật. Sự phát triển tính nhạy cảm tôn giáo và đạo đức trong phạm vi tôn giáo và triết học đã chuẩn bị mảnh đất tốt cho hạt giống của sứ điệp Cơ Đốc có thể lớn lên.

Tôn Giáo Hy Lạp

Tại đây chúng ta không quan tâm nhiều đến tôn giáo truyền thống Hy Lạp và La Mã, dù trong các hình thức nghi lễ thờ phượng công cộng chính thức và việc bói toán trong các đền thờ hay là ở những hình thức thờ cúng trong gia đình như đốt nhang trước các gia thần và trang hoàng các miếu thờ ở thôn quê. Sự thờ cúng hoàng đế cũng không được xem xét đến nhiều. Mặc dù Tân Ước có thể tiềm tàng một vài luận chiến chống lại nó, chẳng hạn như khi danh hiệu “Chúa trên muôn chúa” được sử dụng cho Chúa Giê-xu, nó đã không gây ra nhiều khó chịu trong giai đoạn mà Tân Ước được biên soạn. Từ việc quỳ gối trước Alexander Đại đế cho đến việc thần thánh hóa Claudius, sự tôn thờ hoàng đế này chủ yếu chỉ là hình thức chính trị để điều khiển tôn giáo, chứ không hề có ý bày tỏ lòng khao khát của con người. Tuy nhiên, cụ thể là ở vùng Tiểu Á, lòng nhiệt thành đối với sự thờ cúng hoàng đế cho thấy rằng nó chắc hẳn không phải hoàn toàn là biểu lộ của chứng hoang tưởng tự đại (megalomania) của Rô-ma, nhưng mang chức năng tích cực như là một chất kết dính xã

hội. Đối với Cơ Đốc giáo, trước hết nó trở thành một thử nghiệm cho sự chọn lựa giữa độc thần giáo và sự thờ hình tượng.

Quan trọng hơn rất nhiều cho Tân Ước là những phát triển phổ thông trong tôn giáo Hy Lạp, là điều để đáp ứng lại thái độ tôn giáo nghiêm khắc hơn mà đế quốc đã tạo ra, một thái độ mà trong đó ý thức cổ điển về trật tự, xem thế giới như là vũ trụ đã bị hỗn loạn. Đôi khi bằng cách làm mới lại các yếu tố cũ của truyền thống và đôi khi bằng cách hòa trộn nó với những truyền thống khác, các phát triển này chia sẻ sự nhấn mạnh trên kinh nghiệm tôn giáo cá nhân và tính cách bí truyền hơn là công khai. Tinh thần tôn giáo của văn hóa Hy Lạp trong thời kỳ đầu của Đế quốc La Mã là tinh thần đói khát sự khải thị, sự biến hóa, và sự trung thành cá nhân, là những điều sẽ đem lại ý thức về lai lịch trong một thế giới tha hóa.

Lời tiên tri được xem trọng; không chỉ đối với loại hình chính thức, liên quan đến sự phân biệt nội tạng, nhưng đặc biệt là loại hình nói tiên tri. Có thể tìm thấy ở những di tích linh thiêng cổ như tại Delphi và Dodonna, và giữa vòng những thầy tư tế của các tôn giáo huyền bí ngoại quốc. Đặc điểm của nó là cảm xúc xuất thần và nói tiếng lạ. Tỉnh táo, nó cũng kèm theo sự cất lên của thân thể và ngay cả việc tự cắt xẻo mình. Việc bói toán được tổ chức trong các thời kỳ cổ đại vì chúng được xem là sự chiếm hữu tâm lý con người thật sự bởi các linh (*pneuma*), sự cư trú của thần linh (*enthusiasmos*; xem Plato *Phaedrus* 244A). Những sự khải thị được nói ra có thể khó giải thích nhưng chúng được tiếp nhận như là những sấm ngôn của thần linh (Plutarch *The E at Delphi* 387B).

Sức mạnh siêu việt (*dynamis*) cũng được biểu lộ trong những phép lạ chẳng hạn như sự chữa bệnh và đuổi quỷ. Những người sử dụng ân tứ như Apollonius of Tyana đã thực hiện các việc quyền năng và đôi khi được xem là những con người thần thánh (*theioi andres*; xem, v.d., Philostratus *Life of Apollonius of Tyana* IV.45). Sự chữa bệnh được điều đặn hoàn thành bởi các vị thần cứu chuộc Serapis và Asklepios. Tại miếu thờ của Asklepios, những người bệnh đến cầu xin đã nhận được sự thăm viếng của vị thần đang khi ngủ và được chữa lành. Giống như thành Lourdes của thế kỷ thứ nhất, các bức tường của miếu được trang trí với những chi và bộ phận của thân thể đã được phục hồi, cũng như những tấm thẻ (plaques) chứng thực quyền năng (*arētai*) của vị thần. Lòng sùng kính đối với Asklepios có thể vừa sâu xa vừa cá nhân, buổi cơm nghi lễ tại các miếu thờ các thần như Serapis cung ứng một cảm xúc cộng đồng cho những người mộ đạo.

Những tôn giáo thờ cúng thần bí là một đặc điểm tôn giáo Hy Lạp trong nhiều thế kỷ, nhưng tính thu hút của chúng vẫn bị hạn chế trong một phạm vi địa phương hoặc một nhóm người cụ thể nào đó mà thôi. Trong thời kỳ đầu của Đế quốc La Mã, các tôn giáo này đã giành được một sự thu hút xa rộng hơn. Điều này phần nào là do sự tràn vào của các thần thánh mới từ Phương đông như là thần Isis và chồng là Osiris từ Ai Cập, và nữ thần mẹ Cybele từ Phrygia ở Tiểu Á, là vị thần đã mang lại sự thu hút gấp đôi vì vừa có tính cách ngoại nhập vừa là cổ đại. Mặc dù vậy, sự thu hút rộng khắp hơn của các huyền thoại này có thể là do những nhu cầu của thời đại, bởi vì những tôn giáo thờ cúng này đã đem đến những khả thi thần linh, sự biến hóa, và một cảm xúc

cộng đồng. Chúng ta không biết nhiều về những nghi lễ liên quan, nhưng chúng ta biết rằng những người nhập giáo đã xem là họ được cứu khỏi những quyền lực thù địch đang hành động trong những cấu trúc của thế giới, và hiến dâng mình cho vị thần hay nữ thần là đáng đã thực hiện sự biến thay mà họ nhận được (Plutarch *Isis and Osiris* 382 E).

Một sự thu hút tương tự đang hoạt động trong sự đáp ứng tôn giáo rộng khắp nhưng không thể định nghĩa được nó, đó là *gnosis* (trí huệ). Chúng ta tìm thấy những yếu tố của sự đáp ứng này trong phần văn chương về luyện đan (hermetic literature) của ngoại giáo, trong phái thần bí Merkabah của Do Thái giáo, và trong các tác phẩm trí huệ của Cơ Đốc giáo. Vào giai đoạn Tân Ước ra đời, trí huệ còn thiếu cấu trúc chặt chẽ và dường như chỉ trở thành một hiện tượng có thể được nhận diện đầy đủ vào lúc Trí huệ thuyết (*Gnosticism*) bắt đầu bị xem là một tà giáo Cơ Đốc. Tuy nhiên, trong thời kỳ Tân Ước, nó đã hiện diện cách rõ ràng như là một thái độ và như là một kiểu loại của những đáp ứng phôi thai trước một quan niệm cụ thể về thế giới.

Bên dưới tất cả những thể loại của nó, một số yếu tố của trí huệ có thể được nhận diện minh bạch: một thế giới quan bi quan sâu sắc; đời sống con người được xem là bị chia cách khỏi nguồn gốc thật của nó và bị vây hãm trong thế giới vật chất; sự hiện hữu trần tục được xem là bị giam giữ trong những lực lượng vũ trụ thù địch với Đức Chúa Trời và con người (xem *Poimandres* 15). Đáp ứng tôn giáo như thế có mục đích tìm cách, qua kiến thức và nghi lễ bí truyền, trốn thoát khỏi sức mạnh của thế giới vật chất và những lực lượng của vận mệnh đang hành động trong các cấu trúc xã hội và chính trị

của thế giới. Một sự trốn chạy như vậy không thể hoàn thành cho đến khi chết, khi linh hồn có thể cởi bỏ chiếc áo thể xác của nó trong lúc được đưa lên quê hương thiên thượng, thuộc linh (xem *Poimandres* 22-25). Nhưng ngay trong đời sống này, những khả tượng xuất thần có thể đưa linh hồn vào một hành trình thiên thượng để khám phá những huyền nhiệm của sự siêu việt.

Một cảm nhận đối với cả hai hình thức thấp nhất và cao nhất trong những đáp ứng tôn giáo thuộc văn hóa Hy Lạp có thể được tìm thấy trong tác phẩm *Golden Ass* (Con lừa Vàng) của Apuleius. Ở bề mặt, đây là một tiểu thuyết hư cấu gây sửng sốt, đầy những câu chuyện không tưởng và nhiều lúc tục tĩu. Ở một mức độ sâu hơn, nó là một câu chuyện về một hành trình thuộc linh từ ruộng bỏ đến phục hồi. Vai chính của câu chuyện, Lucius, là một thanh niên hiếu kỳ và lanh lợi, bị mê hoặc bởi tính khả dĩ của việc sử dụng ma thuật để điều khiển Cơ hội (*fortuna*, vận mệnh). Anh ta uống một loại bùa thuốc, tin rằng nhờ đó có thể đánh lừa Cơ hội, nhưng sau đó biết rằng mình đã bị cô nàng đánh lừa trở lại: anh ta đã uống nhầm thuốc và bị biến thành con lừa.

Trong thân xác một con vật, một tình trạng biểu trưng cho sự ruộng bỏ thuộc linh của mình, Lucius bị cô nàng Cơ hội (Chance) quấy nhiễu hết mức độ thoái hóa này tới mức độ thoái hóa khác. Vào một lúc nọ, anh ta bị bán cho một thầy tư tế già bị hoạn để làm con vật chở hàng hóa, “một thứ cận bã biến Nữ thần Vĩ đại của Syria thành một mục ăn xin, mua bán hàng dọc theo những con đường từ thành này đến thành kia, được hỗ trợ bởi những dụng cụ âm nhạc” (*Golden Ass* VIII.24).

Thế Giới Thời Tân Ước

Các thầy tư tế này cũng đưa hình thức nói tiên tri vào vở kịch của họ (VIII.27):

Họ cúi đầu về phía trước cho bộ tóc dài xỏa xuống trên mặt, rồi xoay vòng thật nhanh đến độ nó quay tròn... họ sẽ căn chỉnh mình một cách dă man, đến lúc cao điểm họ cắt cánh tay của mình bằng những con dao bén. Một người trong số họ tỏ ra xuất thần hơn những người khác. Với những tiếng thở dài... dường như đã được đổ đầy linh của nữ thần, ông ta giả vờ như bị điên loạn.

Nàng Cơ hội dường như nhất quyết cầm giữ Lucius như là một con vật. Điểm tồi tệ nhất đạt đến là khi anh trở thành một diễn viên trong một vở diễn phụ về tình dục. Khi đó, trong lúc ở tại cảng Cenchrae (gần Corinth), anh thỉnh linh nhận được một khải tượng từ nữ thần Isis: "... cuối cùng vận mệnh hình như đã quyết định rằng mình đã chịu khổ đủ rồi và sắp ban cho mình một niềm hi vọng giải thoát."

Lucius cầu nguyện với vị nữ thần, và nữ thần đã trả lời với một sự kể lể dài dòng về các danh xưng và đặc tính của mình. Chúng ta thấy trong cảnh này cách mà tôn giáo dung hợp có thể tiến đến độc thần giáo và cách mà một tôn giáo thần bí có thể tìm được sự trung thành tuyệt đối. Isis nói với anh ta (XI.5):

Lucius, người thấy ta tại đây để đáp lời cầu nguyện của người. Ta là thiên nhiên, mẹ hoàn vũ, nữ chủ nhân của mọi nguyên tố. . . mặc dù ta được thờ phượng ở nhiều phương diện, được biết đến dưới vô số danh xưng, và được làm nguôi giận bởi mọi nghi lễ khác nhau, nhưng cả thế gian vẫn tôn trọng ta. Những người Phrygian gọi ta là Nữ thần của Pessinus. . . người Athen gọi ta là. . .

Minerva ở pháo đài Cecrop. . . và người Ai Cập, những người có kiến thức trời vượt ở thời cổ đại. . . gọi ta bằng tên thật của ta, tức là Nữ hoàng Isis. Ta đến vì động lòng bởi lời cầu nguyện của người, ta đến để ban phước và giúp đỡ người. Đừng than khóc nữa, đừng sầu khổ nữa; thì giờ giải cứu, được chiếu sáng bởi ánh sáng quan phòng của ta, đã gần rồi. Hãy chăm chú lắng nghe những mạng lệnh ta. . .

Nữ thần đòi hỏi sự trung thành và sùng kính hoàn toàn từ Lucius (XI.6):

. . . từ nay trở đi cho đến ngày cuối cùng của đời người, người được biệt riêng ra để phục sự ta. Điều duy nhất đúng mà người cần làm đó là phải hiến dâng toàn bộ cuộc đời mình cho nữ thần, người đã làm cho người trở thành con người một lần nữa. . . Chỉ một mình ta có quyền năng kéo dài đời sống của người vượt quá những hạn định của số mệnh.

Isis cứu anh ta khỏi làm phu tù cho Cơ hội, và khỏi cả Số phận không thể thay đổi. Bà ta phục hồi nhân tính đầy đủ cho anh ta, hứa ban cho anh ta sự bất tử. Được biến hóa trở lại hình dạng con người, Lucius được thu nhận vào tôn giáo thần bí của Isis và huyền thoại của chồng bà ta là Osiris. Lucius rất thích thú làm bạn với những người mới nhập giáo. Anh ta hãnh diện được mặc quần áo và đeo mái tóc của người mới nhập giáo khi anh bắt đầu cuộc sống đáng sống với tư cách là một luật sư và thầy tư tế cho Osiris (XI.20-30). Nói ngắn gọn, anh đã tìm được một cuộc sống mới.

Quyển *Golden Ass* bày tỏ khát vọng của những con người bình thường tìm kiếm một quyền lực nào đó cho

cuộc sống và một cảm nhận về lai lịch trong một thế giới tha hóa. Những khao khát này chỉ có thể được thỏa đáp một cách không hoàn hảo bởi ma thuật và chiêm tinh học. Các tôn giáo thần bí còn cung ứng nhiều hơn. Trường hợp của Lucius cho thấy chúng ta còn có thể thêm sự qui đạo vào danh sách những kinh nghiệm tôn giáo Hy Lạp. Sự dâng mình của Lucius cho Isis đã không ngăn cản anh ta tôn vinh các vị thần khác, nhưng nó đã làm đảo lộn hướng đi của cuộc sống anh một cách căn cơ, và đáp lại sự phó thác trọn đời của mình anh ta có thể mong ước nhận được sự sống vĩnh cửu.

Triết Học Hy Lạp

Triết học đã biến đổi nhiều kể từ thời kỳ của Plato và Aristotle. Các trường phái triết học này tiếp tục tranh giành môn đệ và tấn công nhau bằng các cuộc luận chiến. Nhưng “yêu mến sự khôn ngoan” (*philosophia*) giờ đây đã không còn được xem là siêu hình học và chính trị nhiều như trước nữa, nhưng lại được xem là nghệ thuật sống nhiều hơn; đã có một sự chuyển dịch nhất định từ lý thuyết sang liệu pháp. Triết học là một lối sống. Và đối với một số người nó là một tiếng gọi tôn giáo.

Trong số những trường phái lớn, Chủ nghĩa khắc kỷ (Stoicism) đã có ảnh hưởng rõ rệt nhất. Lý do là vì nó tập trung vào các đức hạnh và bổn phận của cá nhân là điều rất phù hợp với tình trạng của xã hội. Nếu Số phận, Cơ hội, và quyền lực của nhà nước vượt quá sự kiểm soát của chúng ta, thế thì chúng ta có thể làm được gì? Chúng ta có thể tập chú vào những gì mình có thể kiểm soát được: tâm trí của chúng ta, ước vọng của chúng ta.

Chủ nghĩa khắc kỷ có một quan điểm chính về thực tại rất tích cực: vũ trụ là hữu lý, và sự thần hựu (*pronoia*) điều hành các biến cố (xem Epictetus *Discourse* I.6). Nếu một người muốn sống phù hợp với thiên nhiên, nghĩa là, về mặt lý trí, sẽ được xem là có đức hạnh, và vì thế sẽ hạnh phúc. Một người có thể cảm thấy mọi nơi đều là nhà; cái lý tưởng là được trở thành công dân của thế giới. Không điều gì có thể ngăn cản một người trở nên một cá thể được công nhận trọn vẹn – biết suy luận, tự chủ, và thỏa lòng – không phải nô lệ hay bị lưu đày. Không cần phải sợ hãi sự chết nữa, vì sự chết cũng là điều tự nhiên (Epictetus *Discourse* III.5.8-11). Những người khắc kỷ như Musonius Rufus và Epictetus dạy dỗ một thứ đức hạnh khắt khe, với một luật lệ về tính dục cực kỳ nghiêm ngặt và thứ đạo đức được hướng dẫn từ trong. Tuy nhiên, nỗi lo lắng nghiêm ngặt của phái khắc kỷ tự nó là một chỉ dẫn rằng phần lớn đời sống không thể điều khiển được. Và đạo đức học về sự tự chủ là một diễn trình thích ứng đầy tuyệt vọng với một thế giới mà trong đó các cấu trúc nhà nước và gia đình thường không phù hợp với lý trí.

Triết học cũng có tính cách dung hợp (*syncretistic*) trong thời Hy Lạp hóa. Mọi triết gia đồng ý rằng sự khác biệt lý thuyết không quan trọng bằng những kết quả thực tế. Và không có truyền thống nào thực tế hơn và ít lý thuyết như Chủ nghĩa hoài nghi (hoặc yếm thế, *Cynicism*), là chủ nghĩa đã ảnh hưởng đặc biệt đến chủ nghĩa khắc kỷ trong suốt thời kỳ đầu của đế quốc. Chủ nghĩa hoài nghi đại diện cho một tiếp pháp hoàn toàn cá nhân. Nó loại trừ giáo lý để bảo vệ sự tự do và quyền ngôn luận. Tự do có nghĩa là cứ sống theo ý thích của mình, ngay cả khi – như thường xảy ra – điều đó mâu

thuần với những tiêu chuẩn của xã hội. Còn tự do ngôn luận có nghĩa là sẵn sàng mắng nhiếc những ai tuân theo các tiêu chuẩn đó. Trước một cấu trúc xã hội tha hóa, người hoài nghi đáp ứng bằng cách tán dương một chủ nghĩa cá nhân không hạn chế. Người anh hùng của họ là Diogenes; với rất nhiều câu chuyện về việc ông ta làm nhục những người chức quyền, cho thấy sự nổi trội của thứ “đời sống tự do, không gò bó” (xem Lucian *Dialogues of the Dead* và Dio Chrysostom *Oration* 6). Chủ nghĩa khắc kỷ của Epictetus chịu ảnh hưởng đặc biệt bởi khuynh hướng hoài nghi này, đến nỗi hình ảnh một nhà triết học lý tưởng theo ông chính là một nhà hoài nghi kiểu mẫu: đối với ông, Diogenes là một hình mẫu quan trọng không kém Socrates (Epictetus *Discourse* III.22). Mặc dù chủ nghĩa khắc kỷ đã thuần hóa chủ nghĩa hoài nghi, nhưng vẫn còn những căng thẳng giữa hai truyền thống này. Đối với những nhà khắc kỷ, sự hoàn hảo là khó đạt được, nếu không nói là không thể; còn đối với nhà hoài nghi, nó được định nghĩa cách đơn giản và dễ dàng đạt đến: tự do và tự do ngôn luận là tất cả những gì cần có.

Vì thế, không nghi ngờ tại sao người hoài nghi, một cách cụ thể, đã thu hút những người muốn được gọi là triết gia, nhưng lại không muốn chịu khó nhọc vì nó. Các nhà châm biếm đã để lại cho chúng ta những hình ảnh tuyệt vời về những nhà triết học ước mơ này, có tất cả những trang bị thích hợp (áo choàng thô sơ, bao, gậy, tóc dài, để râu), và ngôn ngữ thích hợp (sĩ vả sự giả hình của người khác), nhưng chỉ luôn tìm cách thỏa mãn những ham muốn của chính mình, và như thế hưởng được tiếng tăm là đức hạnh mà không phải trả một giá nào cả (Lucian *Timon* 54). Những kẻ khoe khoang này

thường đi từ thành này đến thành khác, sỉ vả những kẻ qua đường tại các góc phố và giảng ở các khu chợ. Apollonius thành Tyana là một trong những nhà thông thái lang thang như vậy (xem Philostratus *Life of Apollonius* IV.2). Ấn tượng hơn nữa là Dio thành Prusa, được gọi là Chrysostom, người đã khởi đầu như một nhà diễn thuyết lưu động nhưng sau một kinh nghiệm qui đạo (Dio *Oration* 13) đã trở thành một triết gia. Mặc dù ông tiếp tục du hành và diễn thuyết, nhưng từ đó là nhằm “để giúp đỡ mọi người” (Dio *Oration* 77/78).

Không phải mọi triết gia đều đi lưu động. Một số, như Seneca, là những nhà tư vấn triều đình. Những người khác, như Musonius và Epictetus, là các giáo viên mà những “bài công kích kịch liệt” của họ được dùng làm các bài tập sống động về sự phạm. Dù bối cảnh xã hội của họ ra sao, các triết gia đều đồng ý rằng đời sống tốt là một đời sống đức hạnh. Phần lớn năng lực của họ được sử dụng để mô tả và mổ xẻ về trụy lạc và đức hạnh. Đôi khi họ làm điều này bằng phân tích tâm lý sắc bén: một câu tục ngữ được gán cho Socrates như sau, “Sự ganh tị là ung nhọt của linh hồn” (Stobaeus, *Greek Anthology* III.38.48). Đôi khi các bốn phận xã hội được phô bày một cách hệ thống, chẳng hạn như trong các bảng biểu về đạo đức gia đình (xem Plutarch *Advice to Bride and Groom* 142E). Và trong những trường hợp khác, các bản danh mục rất rõ ràng về thói xấu chỉ rõ rằng mọi thói xấu đều mang đến bệnh hoạn và mọi đức hạnh đem lại sức khỏe. Một vài bản liệt kê thói xấu lại tỏ ra là quá phi lý như bản của Philo Judaeus, người tuyên bố rằng những người yêu sự khoái lạc là người “cẩu thả, vô liêm sỉ, nóng nảy, xa cách, cứng đầu, vô trật tự, hay gây rối, dễ xúc động, ương ngạnh, thô lỗ,

không bình tĩnh, khinh suất, bất lương,” và khoảng 130 thói xấu khác nữa, ngoài ra đó là, “một người nhạo báng, tham ăn, ngu ngốc, một sự hội tụ của đau khổ và bất hạnh không bao giờ nguôi ngoai” (*Philo Sacrifice of Cain and Abel* 32).

Thói xấu là bệnh tật, đức hạnh là sức khỏe: thuốc men là một trong những ẩn dụ chủ đạo cho triết học trong thời đại này. Nhà triết học là một thầy thuốc, có khả năng chẩn đoán những bệnh tật thuộc linh và đưa ra những đơn thuốc thích hợp (*Dio Oration* 32.14-30). Như thế, trường học triết học là một bệnh viện, và bước đầu tiên tiến đến được chữa lành là phải nhận ra rằng mình đau yếu: “Phòng giảng bài của triết gia là một bệnh viện; bạn không được bước ra khỏi đó trong niềm vui nhưng là trong đau đớn” (*Epictetus Discourses* III.23.30).

Từ sự chữa lành đến sự cứu rỗi không phải là một bước nhảy lớn, và một vài triết gia đã có một quan niệm tôn giáo sâu xa về sự kêu gọi của mình. Epictetus là một ví dụ minh bạch nhất – mặc dù không phải là người duy nhất (cũng xem *Dio Oration* 32.12). Ông ta thường xuyên trích dẫn quyển *Hymn of Cleanthes*, “Xin hãy dắt dẫn tôi, hỡi thần Zeus và Số mệnh” (*Discourses* II.23.42), xem đời sống của chính mình là một đời sống phục vụ Thượng đế (I.16.21), và sử dụng những thuật ngữ tôn giáo rõ ràng trong khi mô tả về mẫu người Hoài nghi lý tưởng: ông ta đã được kêu gọi bởi Thượng đế và “đã được gửi đến bởi thần Zeus cho con người, phần nào như một sứ giả. . . phần nào như một người hướng đạo” (III.22.2 và 23).

Không phải tất cả các triết gia đều sùng đạo như Epictetus, nhưng tất cả đều xem triết học không chỉ là một khóa học; mà là một lối sống. Các triết gia ăn mặc

và hành động rất khác người. Trở thành nhà triết học có nghĩa là thay đổi lối sống; cho nên từ ngữ “cải đạo” (conversion) là một từ thích hợp. Ngay cả nhà châm biếm Lucian cũng biết đến qui ước này. Ở cuối quyển *Wisdom of Nigrinus*, viết về một trong số ít những triết gia mà ông ta khâm phục, Lucian diễn tả một thanh niên, được biến đổi nhờ lời của Nigrinus, kể lại những lời đó với một người bạn. Cả hai kết luận rằng họ cần quay lại với người đã làm tổn thương họ trước đó hầu cho họ cũng có thể được chữa lành bởi ông ta (*Nigrinus* 38).

Các chiều kích tôn giáo của triết học thậm chí cũng xác thực hơn trong các trường phái đó, và đã đưa sinh viên của họ vào một đời sống cộng đồng trọn vẹn, giống như phái Pythagoras và phái Epicurus. Cả hai đặt nền cho đời sống cộng đồng của họ trên lý tưởng tình bằng hữu tâm linh (spiritual friendship). Phái Pythagoras ứng dụng theo nghĩa đen câu châm ngôn cổ “bạn bè xem mọi sự là của chung” và dùng chung tài sản vật chất của họ (Iamblichus *Life of Pythagoras* 18). Phái Epicurus không tổ chức chia sẻ tài sản, nhưng rất phóng khoáng trong việc bày tỏ tình bạn (Epicurus *Fragments* 23, 34, 39, 42). Cả hai trường phái đều xem nhà sáng lập của mình gần như thần thánh. Một số thậm chí còn sùng bái Epicurus trong khi ông ta còn sống (Plutarch *Against Colotes* 1117 A-D). Cả hai nhóm đều cho giáo lý là một phương tiện bảo đảm hạnh phúc linh hồn và nhấn mạnh truyền thống: những cách ngôn của Pythagoras và Epicurus được các thành viên của trường phái mình học thuộc lòng (Diogenes Laertius *Life of Epicurus* X.12). Những người phái Epicurus còn sử dụng việc viết thư

như một phương tiện để duy trì sự nâng đỡ trong các cộng đồng của họ.

Rõ ràng là những trường phái triết học này đã cung cấp một cảm nhận về lai lịch và một kinh nghiệm cộng đồng đích thực sâu đậm hơn những gì được cung ứng bởi các câu lạc bộ và hội đoàn, là các tổ chức rất quen thuộc trong Đế quốc La Mã. Những người Epicurus, thực ra, đã tập trung rất cao độ vào đời sống nội bộ của nhóm, ủng hộ cuộc sống tĩnh lặng xa rời hoạt động chính trị, đến nỗi nhiều lúc họ bị chỉ trích là yếu thế (Plutarch *Against Colotes* 1125 C-F).

Sự ngộ nhận không phải là điều tệ hại nhất mà các nhà triết học đã phải gánh chịu. Mặc dù thường được người thường khâm phục, họ lại hay bị chính quyền nghi ngờ (Dio Cassius *Roman History* 52.36.4) và bị lưu đầy thường là số phận của họ (Philostratus *Life of Apollonius* IV.35). Rô-ma có một thái độ phức tạp đối với những nhóm tự phát. Họ khoan dung đối với các tôn giáo thờ cúng một cách đáng ngạc nhiên và cho phép nhiều hình thức hội đoàn khác, từ những nhóm thuộc tang lễ xã hội đến những phường hội thương mại. Nhưng họ nghi ngờ cực độ bất kỳ một sự nhóm họp nào mà trong quan điểm của Rô-ma là kích động nổi loạn. Và bởi vì các triết gia là người nổi tiếng hay thách thức trật tự xã hội, nên họ là những nguồn khả dĩ của sự lật đổ. Vì thế, họ bị nghi ngờ nhiều hơn và bị đối xử khắt khe hơn những nhóm khác.

Tái Giải Thích Các Biểu Tượng

Giai đoạn văn hóa Hy Lạp là một giai đoạn xáo động cả về tôn giáo lẫn triết học. Tôn giáo có nhiều hình thức,

còn triết học thì cũng đa dạng như thành phần môn đệ của nó. Các nguyên nhân của sự thay đổi cũng đa dạng. Nhưng nếu cần tách ra một nguyên nhân chủ chốt nhất thì không nghi ngờ gì cả đó chính là yếu tố đế quốc, yếu tố làm thay đổi tận nền tảng những giá trị Hy Lạp truyền thống bởi việc thay đổi bối cảnh xã hội mà trong đó các giá trị này được diễn đạt. Sự phát triển nhiều mặt trong tôn giáo và triết học là những phản ứng trước sự sụp đổ các tiêu chuẩn và biểu tượng truyền thống, gây ra bởi một cấu trúc xã hội tha hóa.

Tuy nhiên, rất cần thiết nhận thức rằng những phát triển này đã không dẫn đến sự phát minh những biểu tượng mới. Trái lại, chúng phản ánh việc sử dụng và tái giải thích các biểu tượng truyền thống nào vẫn còn có thể dùng được. Việc sử dụng quá khứ truyền thống cách mới mẻ này là điều rất thích hợp với nghiên cứu của chúng ta. Những nhà lãnh đạo tôn giáo và các triết gia của Hy Lạp thế kỷ thứ nhất đã không xem là chính họ đã tạo ra những đường lối mới và tốt hơn. Trái lại, họ chưa bao giờ nghi vấn quan điểm cho rằng mọi cái cũ đều trội vượt hơn cái mới rất nhiều. Công tác của họ, vì thế, là thiết lập và trình bày sự tiếp nối các truyền thống của quá khứ khi phải đối diện với những thách thức mới. Các lãnh đạo tôn giáo, thực thi các nghi lễ xưa cổ không thua gì chính dân tộc cổ xưa của họ, và chấp nhận những vị thần ngoại quốc nào mà họ cho là còn cổ đại hơn thần của họ, và do đó có nhiều quyền năng hơn và đáng được tôn kính. Đúng ra, sự cởi mở đối với tri thức của các dân tộc đã man trong thời kỳ này được hợp lý hóa như là tinh thần rộng tiếp trước một kiến thức xưa hơn những gì mà người Hy Lạp đang có. Còn các triết gia thì xem sự tập trung của họ vào đức hạnh và tiết chế

như là sự tiếp nối những gì Socrates đã làm trước đây rất lâu. Nghiên cứu này về sự tái giải thích các biểu tượng và tìm kiếm các tiền lệ cổ đại của chúng có thể được trình bày bởi hai đặc điểm của triết học Hy Lạp: việc sử dụng và đọc lại các bản văn có thẩm quyền, và việc sử dụng các kiểu mẫu của quá khứ.

Thế giới Hy Lạp có những bản văn thánh của nó. Thực ra, văn hóa Hy Lạp được định hình xuyên suốt lịch sử lâu dài của họ bởi việc thường xuyên đọc và đọc lại các bản văn của quá khứ xa xôi. Nó lấy các hình thức điển đạt đức hạnh (*arētē*) cao quý làm lý tưởng văn hóa (*paideia*), như được ưu tiên mô tả cách tốt nhất trong các bài thơ của Homer. Trong vở *Iliad* và *Odyssey*, và ở một mức độ nào đó cả trong Hesiod và những kịch gia cổ điển, người Hy Lạp tìm thấy những câu chuyện và hành động vĩ đại, cùng với, sự dính dáng của các thần linh vào công việc của con người. Việc đọc và sử dụng thích hợp những bản văn này là yếu tố căn bản cho việc giáo dục khoa hùng biện và triết học. Các bản văn mang theo chúng thẩm quyền nặng ký và có giá trị nội chứng.

Tuy nhiên, kể từ các tác phẩm thi ca của Homer, nhiều thứ đã thay đổi trong xã hội và trong cách hiểu về sự cao quý. Đức hạnh không còn là một thứ gì quê mùa được những người lính xem trọng. Các huyền thoại về thần linh tìm thấy trong Homer và Hesiod trở thành khó chịu dưới ánh sáng của sự nhạy cảm đạo đức và tri thức khoa học lớn hơn. Những câu chuyện nói về các vị thần theo đuổi nhục dục lẫn nhau, giao phối với con người, và dính líu vào các mối hận thù là những câu chuyện tai tiếng. Chúng gán cho các thần linh những tính chất mà ngay cả con người cũng không thể chấp nhận được (xem Josephus *Against Apion* II.34.242-49). Nói cách khác,

các bản văn cổ điển, là các bản văn đã cung cấp cho nền văn hóa Hy Lạp bộ khung biểu tượng nền, đang gặp nguy cơ bị lệch lạc chức năng vì những kinh nghiệm mới.

Phản ứng của một số người là từ bỏ toàn bộ các bản văn. Plato thán phục thi ca của Homer nhưng hồ nghi các câu chuyện (*Republic* 378 B-E, 595 B-C) và cuối cùng đã không cho thi ca một chỗ đứng trong quan điểm lý tưởng của ông (*Republic* 398A). Những người Epicurus, là những người phủ nhận sự hiện hữu của các thần linh, xem mọi huyền thoại như là thứ làm cho người ta đui mù trước một quan điểm khoa học về thế giới (Philodemus *On Piety* 18). Thế nhưng, những người tin tưởng hơn vào các giá trị đạo đức và tôn giáo tiềm ẩn trong việc sở hữu những bản văn tiêu chuẩn như thế – tính cách cổ điển, tính chất được thần linh cảm thức của chúng – thì thấy rằng cần phải tái tuyên nhận các bản văn này bằng cách tái giải thích chúng. Nhưng bằng cách nào? Chính xác là, dưới ánh sáng của các phát triển mới về đạo đức và khoa học, là những điều đã làm cho chúng trở nên đáng nghi vấn.

Antisthenes có thể là người đầu tiên tuyên bố rằng Homer đã nói là “một số điều thì hòa hợp với sự tưởng tượng, còn một số thì phù hợp với thực tế” (Dio *Oration* 53.5), nhưng chính từ những người theo chủ nghĩa Khắc kỷ (Stoics) mà chúng ta tìm thấy sự sử dụng có hệ thống các ẩn dụ như là một cách thức để tái tuyên nhận các bản văn thánh. Nói một cách đơn giản, sự giải thích theo ẩn dụ tuyên bố rằng ý nghĩa bề mặt (nghĩa đen) của bản văn chỉ là một mật mã chỉ đến một ý nghĩa khác. Bản văn nói một việc nhưng lại muốn ngụ ý một việc khác, và chân lý “đích thực” chỉ có thể đạt được bằng cách

nắm bắt hệ thống ý nghĩa (khoa học hay đạo đức), là hệ thống có thể mở khóa bản văn. Môn từ nguyên học chính là một hệ thống như vậy. Plutarch truyền lại một phương thức thông thường để sử dụng nó: “Cronos chỉ là một tên biểu trưng cho Chronos (thời gian), Hera cho không khí, và . . . sự ra đời của Hephaestus biểu tượng cho việc biến không khí thành lửa” (*Isis và Osiris* 363D).

Trong lối giải luận theo ẩn dụ, các vị thần không thật sự thông dâm hoặc đánh nhau; trái lại, các huyền thoại diễn đạt những chân lý về vũ trụ, tâm lý, và đạo đức. Như thế, trong vở *Odyssey*, chúng ta đọc thấy “những cuộc tình của Ares và Aphrodite, và họ đã bắt đầu cuộc tình của họ thế nào trong nhà của Hephaestus” (VIII.266-366). Ở mặt ngoài, đó là một câu chuyện về sự gian dâm. Nhưng trong *Homeric Questions* của Herclitus (no. 69), chúng ta thấy rằng sự đoàn tụ của Ares và Aphrodite thật sự là sự kết hợp của tranh chấp và tình yêu trong hòa hợp. Lời giải thích của Cornulus cũng rất tương hợp (*Compendium of Greek Theology* 19). Nói tóm lại, các bản văn vẫn là “thật” và vẫn có thẩm quyền, nhưng chỉ khi được hiểu cách thích hợp.

Lối giải luận theo ẩn dụ đã không được áp dụng bởi mọi người trích dẫn các bản văn này, nhưng các nguyên tắc liên quan đã được chấp thuận rộng rãi. Chúng ta cũng thấy các huyền thoại khác được giải thích theo kiểu ẩn dụ, như khi Plutarch nói về huyền thoại Ai Cập (*Isis and Osiris* 355 B-D), “Bạn không được nghĩ rằng bất kỳ cái nào trong số những câu chuyện này đã xảy ra trong cách thức mà chúng được kể lại,” và ông tiếp tục khuyên rằng:

thế thì, nếu bạn lắng nghe những câu chuyện về các thần linh theo cách này, chấp nhận chúng theo lối giải thích cách tôn kính và triết lý [*hosiōs kai philosophikōs*], và nếu bạn luôn luôn tổ chức và giữ các nghi lễ thờ phượng đã được thiết lập. . . bạn có thể tránh khỏi mê tín dị đoan, là điều tội ác không kém sự vô thần.

Cách thức đọc lại các bản văn linh thiêng như thế đã cung cấp một tiền lệ mà người Do Thái theo văn hóa Hy Lạp bước theo cách háo hức. Họ cũng có quyển Kinh Thánh cổ, đáng kính, và đôi khi cũng đầy rắc rối, là quyển sách có nhu cầu được giải thích cách tôn kính và triết lý. Ấn dụ tự nó cũng hiện diện trong sự giải kinh (scriptural exegesis) của Do Thái giáo Hy Lạp (Hellenistic Judaism).

Một lý do khiến những bản văn cổ điển cần được duy trì là nhằm để cung ứng những mẫu mực cho cuộc sống. Ở một mức độ mà chúng ta chắc chắn không thể đánh giá cao, văn hóa Hy Lạp được xây dựng trên sự bắt chước các mẫu mực của quá khứ. Nghệ thuật viết văn và diễn thuyết được đặt nền tảng trên sự bắt chước tiềm tàng các bài mẫu (*paradeigmata*) được thấy trong các nguồn tư liệu cổ. Văn phong của hiện tại được sao chép, đến mức có thể được, của nền văn phong quá khứ. Sự mới mẻ không được coi là có giá trị.

Các mẫu mực bắt chước này cũng có tính cách chủ yếu cho việc học tập các đức hạnh. Người Hy Lạp tin tưởng rằng đức hạnh không thể được dạy dỗ bằng những mệnh lệnh, nhưng phải được học từ việc quan sát những mô tả sống động ở cha mẹ hoặc thầy giáo. Người thầy phải là quyển giáo khoa sống của đời sống đức hạnh. Đây là lý do vì sao những tên bịp bợm tự nhận là đức

hạnh, nhưng không sống theo đó, là những người rất nguy hiểm: họ trình bày những tấm gương sai lầm cho người khác.

Các bản văn cổ cần được tái giải thích hầu cho các mẫu mực có thể tiếp tục làm đúng chức năng một cách tích cực. Các lý tưởng về đức hạnh không còn là điều thuộc về những nhà quý tộc cổ xưa, là những người tìm kiếm danh dự. Ấn dụ giúp độc giả Hy Lạp khám phá các đức hạnh đương thời nằm bên dưới những đức hạnh đơn giản, và thô sơ hơn. Trong các bài diễn thuyết về luân lý, các nhân vật từ huyền thoại, như Odysseus, mang lấy những chiều kích mới song hành với các khái niệm đương đại. Cụ thể, gương mặt của Heracles được triển khai theo một cách thức mà việc kể lại đơn giản trong tác phẩm *Theogony* của Hesiod đã không làm người ta lầm lẫn. Các công việc của anh ta giờ đây được xem như hành động đức hạnh lớn lao, và Heracles là mẫu mực cho các triết gia. Huyền thoại này đã làm cho Heracles từ bỏ các con của mình. Tuy vậy, Epictetus đã biến hành động bỏ bê này thành một đức hạnh tích cực. Nó cho thấy cách mà Heracles xem Zeus như là cha của tất cả và làm thế nào nhà triết học có thể vui mừng ở mọi nơi, ngay cả khi xa cách con cái mình (Epictetus *Discourse* III.24.13-17). Vì nhà triết học là một thầy thuốc và một vị vua, thì Heracles cũng vậy (III.26.32; xem thêm Dio *Oration* 1.84):

là người cai trị và lãnh đạo của toàn thể đất và biển, tẩy rửa chúng khỏi sự bất công và vô luật pháp, đưa chính trực và công nghĩa vào, và làm tất cả những sự này cách trần trụi và đơn độc.

Heracles đã trở thành “con trai của Thượng Đế” (II.16.44) và mẫu mực của những người đạt được sự bất tử và tình trạng thần linh bởi phẩm hạnh của họ. Một người bắt chước Heracles có thể hi vọng một sự thăng tiến thần linh như vậy (Pseudo-Heraclitus *Epistle* 4).

Không chỉ những nhân vật huyền thoại mà cả các triết gia thời xưa cũng mang chức năng làm gương mẫu. Socrates và Diogenes là các gương mẫu nổi bật của đời sống triết gia. Đối với Epictetus, Socrates là một công dân của thế giới và gần gũi với các thần linh (I.9.22); ông ta tự do ở mọi phương diện (I.12.23) và là gương mẫu cho người khác noi theo (I.19.6); ông ta giữ vị trí bên cạnh Heracles (II.18.22). Còn đối với Diogenes, Epictetus dùng ông để đo lường tiềm năng của một người hoài nghi (yếm thế): “Người ấy có xứng đáng cầm gậy cho Diogenes không?” (III.22.57; ss. Dio *Oration* 4.12-39). Ngay cả các triết gia đương thời cũng có thể là mẫu mực cho môn đồ của họ (Lucian *Demonax* và *Nigrinus*). Các tác phẩm tiểu sử của những nhà sáng lập các trường phái triết học – bởi Diogenes Laertius chẳng hạn – giúp học sinh có thể học tập các giáo lý của họ và bắt chước các đức hạnh của họ. Dĩ nhiên, mối quan hệ tối hậu mà qua đó việc bắt chước một mẫu mực được thể hiện chính là mối quan hệ giữa cha và con (Pseudo-Isocrates *To Demonius* 9).

Những phát triển này phức tạp và thường được tô màu bởi các quan niệm tôn giáo. Ranh giới giữa anh hùng, á thần (demigod), bất tử, nhà tiên tri, nhà hiền triết, và một người thần thánh thông thường rất mờ nhạt. Sự tối nghĩa và mờ nhạt chỉ tỏ rằng trong thời đó cả triết học và tôn giáo đều rộng mở đối với sự siêu việt và khao khát kinh nghiệm được biến đổi.

Do Thái Giáo Tại Palestine

Soạn theo Luke Timothy Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Ninneapolis: Fortress Press, 1999), Chương 2.

Pha-ri-si

Nhóm tôn giáo thường được nhắc đến nhất trong Tân Ước là người Pha-ri-si, và những lần nói đến họ thường được trộn lẫn. Trong Công Vụ, Lu-ca nói một cách tích cực đến nhóm Pha-ri-si của Phao-lô. Vượt quá điều Phao-lô tường thuật trong các thư tín, Lu-ca dường như cho thấy rằng vị Sứ Đồ vẫn cứ làm một người Pha-ri-si trung thành cho đến cuối cùng. Hơn nữa, trong Công Vụ 5.34-39, Ga-ma-li-ên, người Pha-ri-si, tranh luận ủng hộ sự khoan dung đối với nhóm Cơ Đốc bên trong đạo Giu-đa, và trong Công Vụ 15.5 chúng ta được biết một số người Pha-ri-si là Cơ Đốc nhân. Phao-lô đánh giá thấp những thành tựu đáng kể của ông với tư cách là một người Pha-ri-si như là “sự lỗ” vì cơ Phúc Âm; tuy nhiên, lời tuyên bố này không nên được coi như là một sự khước từ quá khứ của ông, mà là một sự tái đánh giá lại nó dưới ánh sáng của niềm tin của ông nơi Đức Chúa

Giê-xu Mê-si-a. Trong Phi-líp 3.5,6 vị Sứ Đồ nhắc đến chính mình như là “chịu cắt bì ngày thứ tám, thuộc dân Y-sơ-ra-ên, thuộc chi phái Bên-gia-min, một người Hê-bơ-rơ con của một người Hê-bơ-rơ; về mặt luật pháp thì thuộc phe *Pha-ri-si* ... còn về sự công bình theo luật pháp thì không chỗ trách được” (sự nhấn mạnh được thêm vào). Nhưng ngay cả ở chỗ Phao-lô không rõ ràng nhắc đến thân phận *Pha-ri-si* của mình, thì ảnh hưởng tiếp tục của nó trên ông thật rõ ràng, như chúng ta thấy sau này.

Trong khi một số lời ám chỉ đến người *Pha-ri-si* trong Phúc Âm Lu-ca mang tính tiêu cực, thì những lời ám chỉ tích cực cũng có xuất hiện. Trong Lu-ca 13.31 chẳng hạn, người *Pha-ri-si* tìm cách cảnh báo Đức Chúa Giê-xu về kế hoạch của Hê-rốt định giết Ngài. Nhưng sự thừa nhận có đôi lúc tích cực của Lu-ca khác hẳn với cách đối xử hầu như không tăng bốc cùng kiểu về người *Pha-ri-si* trong Phúc Âm Ma-thi-ơ. Mặc dầu họ sở hữu một số phẩm chất cứu chuộc – họ tìm kiếm phép báp-têm (3.7) và kiêng ăn (9.14), thì nhìn chung Ma-thi-ơ nói về người *Pha-ri-si* bằng những từ ngữ tiêu cực khắt khe. Họ xuất hiện như “rắn lục” (3.7; 12.34; 23.33), “kẻ giả hình” (23.23,27), “kẻ mù dẫn đường” (23.16,24), người giữ luật pháp mà lãng quên “sự công bằng, lòng thương xót và đức tin” (23.23), kẻ giết các đấng tiên tri (23.31), và “mồ mả tô trắng” (23.27). Trong Phúc Âm Giăng bức tranh cũng phê phán y như vậy. Ni-cô-đem, một người *Pha-ri-si*, tìm kiếm một dấu lạ (3.1tt) và hỗ trợ trong việc chôn Đức Chúa Giê-xu (19.29-42), nhưng ngược lại những lời tuyên bố về người *Pha-ri-si*, như trong Phúc Âm Ma-thi-ơ, có tính chất phê phán sắc bén, phản ánh cuộc đấu tranh giữa Hội Thánh và nhà hội trong một

thời kỳ sau này. Vì vậy chúng không nên được đọc như là lời mô tả khách quan. Chúng ta hãy cân nhắc sơ bộ một số các phát hiện của các nghiên cứu có tính chất học giả về người Pha-ri-si thế kỷ đầu tiên lúc ấy, để giúp chúng ta hiểu biết tốt hơn về lời trình bày có tính chất thành kiến của các tác giả Tân Ước về nhóm này.

Mặc dầu lời mô tả này của các tác giả Phúc Âm và của Phao-lô trình bày thực tại lịch sử đến một mức nào đó, phần lớn điều đáng tin về mặt lịch sử có thể được học hỏi qua những tường trình này. Theo tập quán của người Pha-ri-si chúng ta tìm thấy một sự nhấn mạnh đến việc tuân giữ luật tinh sạch. Đi theo truyền thống, họ sẽ tắm theo lễ nghi sau khi đi chợ về, sau khi sờ đụng một xác chết, hoặc sau khi bài tiết để có thể đưa đôi tay thanh sạch lên cầu nguyện trước bữa ăn. Họ làm sạch về mặt nghi lễ, chứ không chỉ rửa, các nồi nấu, chén tách, và bình được sử dụng hoặc trong việc chuẩn bị thức ăn hoặc trong việc tiêu dùng (Mác 7.3-4). Họ loại trừ những người “không sạch” như là kẻ thâm thuế, người đau ốm, người khuyết tật, hoặc người bị xáo trộn tình cảm khỏi bàn thông công (chẳng hạn như Mác 2.16). Họ kiêng ăn (Mác 2.18), dâng phần mười “bạc hà, hồi hương và rau cần” (Lu-ca 11.42), giành những chỗ cao trọng trong nhà hội (Lu-ca 11.43), và tuân giữ chặt chẽ luật ngày sa-bát.

Jacob Neusner cho rằng, ngoại trừ việc kiêng ăn, lịch trình này khá phù hợp với truyền thống ra-bi.⁶ Các Phúc Âm thật có khuynh hướng để chúng ta lại với ấn tượng rằng người Pha-ri-si đối xử với toàn thể cuộc sống

⁶ Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 3 tập. (Leiden: E.J. Brill, 1971), III. 247.

như là một nghi lễ, và nghiên cứu của Neusner bày tỏ phương diện sùng kính này của nhóm Pha-ri-si thật sự có tầm quan trọng đến mức nào. Không giống như các thầy tế lễ trong Lê-vi ký là những người giải thích luật pháp liên quan đến sinh tế và sự tiêu thụ các của dâng thực phẩm như là *chỉ* áp dụng cho đền thờ, thì người Pha-ri-si tin rằng bối cảnh để tuân giữ luật pháp là cánh đồng và nhà bếp, giường ngủ và đường phố. Giáo phái này coi trọng, hoặc thậm chí theo nghĩa đen mạng lệnh trong Xuất Ê-díp-tô ký để trở thành một “vương quốc thầy tế lễ,” vì vậy đối xử với mọi phương diện của đời sống hằng ngày dường như đó là một phần của sự phục vụ trong đền thờ.

Quan trọng bằng mối bận tâm sâu sắc này với các luật tinh sạch, việc tuân giữ ngày Sa-bát, các lễ hội, v.v... người Pha-ri-si không nghi ngờ gì ôm ấp cả những nhấn mạnh khác nữa. Josephus nhắc đến các đặc trưng bổ sung trong lời mô tả sau đây:

... Người Pha-ri-si, được coi là những người giải thích luật pháp chính xác nhất, và giữ địa vị của giáo phái lãnh đạo, quy mọi thứ cho Số Mệnh và cho Đức Chúa Trời; họ cho rằng hành động đúng đắn hoặc ngược lại nghỉ ngơi, chủ yếu dành cho con người, nhưng rằng trong mỗi hành động “Số Mệnh” có hợp tác. Họ tin rằng mọi linh hồn không thể hư mất, nhưng chỉ linh hồn của người tốt mới chuyển sang một thân thể khác, trong khi linh hồn của người gian ác phải chịu khổ hình đời đời (*War* 2.162–63).

Hãnh diện về mối liên hệ Pha-ri-si của chính mình, Josephus cho chúng ta biết rằng “giáo phái lãnh đạo” này vốn quá sốt sắng trong việc áp dụng luật pháp vào

mọi phương diện của đời sống cũng khẳng định một nghịch lý cổ điển – niềm tin rằng Đức Chúa Trời cố định số phận con người (Số Mệnh) và đồng thời cũng đòi hỏi hành vi có trách nhiệm của con người. Những từ ngữ của sách Mishnah, đầu thế kỷ đầu, đã diễn đạt khéo léo quan điểm thế kỷ thứ nhất này: “Mọi thứ đều được thấy trước; nhưng sự tự do lựa chọn được ban cho” (Aboth 3.16). Một ra-bi thế kỷ thứ hai, Akiba, giữ ý kiến tương tự rằng mặc dầu mọi điều đều nằm trong tay của thiên đàng, tuy nhiên con người vẫn được tự do. Hơn nữa, giá trị của mỗi linh hồn trong tinh thần Pha-ri-si gắn liền với niềm tin vào sự phục sinh của người công chính sẽ xảy ra vào ngày phán quyết lớn cuối cùng khi Đức Chúa Trời sẽ xưng nghĩa dân sự tin kính của Ngài và trừng phạt kẻ tội lỗi. Không giống như người Sa-đu-sê thiếu hiếu khách, người Pha-ri-si, theo Josephus, “yêu thương nhau và vun trồng mối liên hệ hòa hợp với cộng đồng” (War 2.166). Và, không giống như người Essenes, là những người tìm lối sống cô lập, người Pha-ri-si sống giữa dân chúng và quan tâm sâu xa đến thế giới thường nhật.

Thật không rõ có phải Josephus không ý thức được sự đối đầu có bạo lực, lạm dụng và thậm chí tương tàn giữa hai nhóm Pha-ri-si, nhóm Shamaites và nhóm Hillelites, hoặc ông chỉ đơn giản bỏ qua họ. Tuy nhiên, trong bản tường trình có tính chất lãng mạn của ông, Josephus chỉ nói rằng người Pha-ri-si sống đơn giản, tránh mọi điều làm ra vẻ xa hoa, và bởi vì sự nhận diện của việc họ tuân giữ tôn giáo nghiêm ngặt, “có ảnh hưởng lớn giữa vòng dân chúng; và mọi lời cầu nguyện cùng các nghi lễ thiêng liêng dành cho việc thờ phượng Chúa được thực hiện theo lời giải thích của họ” (*Jewish Antiquities* 18.15).

Trong sự tôn trọng của họ đối với lời dạy dỗ của các bậc trưởng lão chúng ta thấy một sự cởi mở đối với truyền thống và sự giáo huấn thiên thượng mở rộng vượt quá năm sách đầu của Kinh Thánh Hê-bơ-rơ, là Ngũ Kinh. Dấu truyền thống đó là truyền khẩu (như Rivkin tuyên bố) hay không (như Neusner tranh luận) người Pha-ri-si chắc chắn được gán cho thẩm quyền để giáo huấn bên ngoài bản Kinh Thánh được viết.⁷ Họ tuyên bố một truyền thống rộng rãi và tổng quát, trân trọng các văn phẩm (các tài liệu khôn ngoan, các Thi Thiên, vv...), các tiên tri, và lời nói của các thánh nhân. Trong sự cởi mở của họ đối với các truyền thống thiêng liêng vượt quá Ngũ Kinh, niềm tin của họ vào sự sống lại, mà xuất xứ có lẽ trễ như 167 TC, và trong sự chuyển dịch của họ về bộ luật Lê-vi ký sang mọi sắc thái của cuộc sống hằng ngày chúng ta thấy một sự cởi mở đáng kể hướng về sự đổi mới.

Khuynh hướng của các học giả trước đây như Schuerer, Strack và Billerbeck, Bousset, Bultman, Conzelmann, Jeremias, và Lohse chấp nhận không phê phán các truyền thống ra-bi về sau như là sự mô tả chính xác về tinh thần Pha-ri-si trước năm 70 SC không còn thế mạnh như trước nữa. Neusner đồng ý rằng những mối bận tâm mà các tác giả Phúc Âm gán cho người Pha-ri-si khá phù hợp với sự nhấn mạnh được phân lập trong các truyền thống trước đó của sách Mishnah, một bộ sưu tập văn phẩm của các truyền thống Pha-ri-si định hình khoảng năm 200 TC. Trong khi

⁷ Xem Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution: the Pharisees' Search for the Kingdom Within* (Nashville: Abingdon, 1978), 72-75, và Neusner, *Rabbinic Traditions*, III, 177.

những truyền thống sớm hơn này xung đột ít nhiều với lời mô tả về người Pha-ri-si của Josephus, điều này hầu như không ám chỉ rằng những lời nhận xét của Josephus là không có căn cứ lịch sử. Càng hữu lý là có nhiều sự đa dạng hơn trong tinh thần Pha-ri-si của thế kỷ thứ nhất hơn điều chúng ta thừa nhận cho đến nay và rằng từ thời kỳ này đến thời kỳ khác sự nhấn mạnh có thay đổi. Do đó, sự dính líu chính trị trước đây của giáo phái này mở đường trong thế kỷ thứ nhất vào một dạng của lòng mộ đạo được định nghĩa bởi việc dâng phần mười, kiêng ăn, giữ ngày sa-bát và các lễ hội, lời thề, giữ các luật tinh sạch, vv...

Trong khi Neusner tin rằng tinh thần Pha-ri-si trong thời Đức Chúa Giê-xu có tính ẩn dật và phi chính trị, chủ yếu quan tâm đến các vấn đề nghi lễ, thì Rivkin có quan điểm ngược lại – rằng tinh thần Pha-ri-si có tính chất cách mạng và quan tâm đến một phạm vi rộng các vấn đề vượt quá sự tinh sạch về nghi lễ. Mỗi bận tâm của người Pha-ri-si đối với các lễ nghi tinh sạch, theo Rivkin, là phụ thuộc so với mỗi bận tâm Pha-ri-si đối với bộ luật hai mặt (nghĩa là, truyền khẩu và thành văn) một nỗ lực chính trị tích cực để áp đặt luật đó trên xã hội. Rivkin xác nhận rằng các văn phẩm của Josephus, các truyền thống ra-bi, Thứ Kinh (Apocrypha) và Ngụy Kinh (Pseudepigrapha) của Cựu Ước, và Tân Ước đều chia sẻ cùng một quan điểm: người Pha-ri-si nổi tiếng với đám đông, phục vụ như một tầng lớp học giả giải thích các truyền thống truyền khẩu và bản văn, tin vào sự bất tử của cá nhân, và đề xướng luật lệ mới.

Dẫu vậy, từ thời cuộc cách mạng Maccabea về sau, Rivkin nghĩ rằng người Pha-ri-si là lực lượng tôn giáo và chính trị chiếm ưu thế tại Y-sơ-ra-ên. Qua một cuộc

cách mạng êm ả họ thay thế các thầy tế lễ và giới quý tộc Do Thái để làm người giải thích luật pháp và điều hướng chính sách cho người Sa-đu-sê. Nổi tiếng với dân chúng và theo đuổi một đường lối ôn hòa, họ thích ứng với thẩm quyền La Mã cho đến chừng nào các luật pháp tôn giáo của họ không bị xâm phạm, và ngay cả sau cuộc cách mạng 66-70 SC họ tham gia vào các cuộc thương lượng chính trị với người La Mã.

Theo Rivkin, Tân Ước cũng chia sẻ hình ảnh căn bản này của tinh thần Pha-ri-si nữa. Chẳng hạn, Phao-lô hồi tưởng quá khứ Pha-ri-si của mình (Phi-líp 3.5-6) khi ông “sốt sắng quá đổi về cựu truyền của tổ phụ tôi” (Ga-la-ti 1.14). Ma-thi-ơ 23.2 nói về người Pha-ri-si như những người ngồi trên “ngôi của Môi-se” – nghĩa là, phục vụ như những người giải thích có thẩm quyền của luật pháp như một tầng lớp học giả. Quyền lực và uy tín của họ được xác nhận bởi sự nhận diện họ có được tại nơi chợ, sự tôn kính dành cho họ với tư cách “ra-bi,” chỗ ngồi tôn trọng họ chiếm giữ trong nhà hội, mệnh lệnh đặc biệt họ có để bắt bớ các Cơ Đốc nhân (Công Vụ 9.1-2). Mác chú ý đến mối bận tâm của họ với các luật lễ nghi về sự tinh sạch (Mác 7.1-13), nhưng cũng chú ý đến địa vị có thẩm quyền mà từ đó họ đòi hỏi bằng chứng hoặc chứng cứ về tính cách chân thật trong sứ điệp của Đức Chúa Giê-xu (8.11-13). Những lời tham chiếu khác làm chứng cho niềm tin của họ vào sự sống sau khi chết và các thiên sứ (Công Vụ 23.8).

Neusner có thể bị phê bình vì quan điểm hẹp hòi, và đơn giản hóa (reductionistic) về tinh thần Pha-ri-si và Rivkin, vì ông đọc không phê phán lời mô tả của Josephus về người Pha-ri-si và vì ông có khuynh hướng buộc mọi bằng chứng khác phải theo khuôn mẫu do

Josephus vạch ra. Việc Rivkin đồng nhất các bằng chứng lịch sử đã quá đơn giản hóa bức tranh về người Pha-ri-si trong thế kỷ thứ nhất. Ông bỏ qua những truyền thống không thuộc nhóm Pha-ri-si (chẳng hạn như Jubilees và Các Cuộn Biển Chết) mà lên tiếng cho một truyền thống truyền khẩu ở nơi khác, và suy nghĩ một cách sai lầm rằng người Pha-ri-si và các thầy thông giáo là một và giống nhau. Dầu vậy, luận điểm của Rivkin, cũng như của Neusner, đều tìm được sự hỗ trợ trong Tân Ước. Ở điểm này chúng ta cần nhiều bằng chứng hơn trước khi có thể đạt đến sự nhất trí. Tuy nhiên, điều cả Rivkin và Neusner đã thiết lập là sự hiện diện đầy ý nghĩa của người Pha-ri-si được coi là đương nhiên trong Tân Ước.

Mặc dầu các sách Phúc Âm chống đối quan điểm của người Pha-ri-si ngay cả khi món nợ (ơn) của họ là hiển nhiên, chính trong các bản tường trình về và bởi Phao-lô mà ảnh hưởng của người Pha-ri-si thể hiện rõ ràng nhất. Chúng ta nhớ Phao-lô là một người Pha-ri-si nhiệt thành trước khi ông được kêu gọi làm sứ đồ (Phi-líp 3.5). Trong lời bào chữa mà Lu-ca đặt trên môi vị sứ đồ trong Công Vụ 25.8, Phao-lô tỏ ra là một người Pha-ri-si trung thành ngay cả khi thừa nhận Đức Chúa Giê-xu là Đấng Christ: “Tôi chẳng từng làm điều dữ chi, hoặc nghịch cùng *luật pháp người Giu-đa*, hoặc nghịch cùng đền thờ, hay là nghịch cùng Sê-sa” (sự nhấn mạnh được thêm vào). Mặc dầu bản tường thuật của Lu-ca có thể đi quá xa, Phao-lô, như trong các thư tín của ông chứng tỏ, đã chia sẻ nhiều niềm tin của người Pha-ri-si ngay cả với tư cách là một sứ đồ. Hi vọng của ông về sự phục sinh và sự phán xét ngày sau rốt, mối liên hệ ông giữ chặt giữa sự tiền định thiên thượng và trách nhiệm

của con người, sự chấp nhận của ông về một tầm rộng rãi các truyền thống như là Kinh Thánh, phương pháp giải nghĩa Kinh Thánh của ông, và có lẽ thậm chí một số xúc cảm mãnh liệt của ông đều có thể được truy dấu về cội nguồn Pha-ri-si.

Tuy nhiên, ở những điểm khác, Phao-lô có vẻ như khước từ quá khứ tôn giáo của mình. Ông tự do giao tiếp với dân ngoại, bỏ qua những luật tinh sạch, và giải nghĩa luật pháp như có tính cách lâm thời. Tất cả những điều đó phân rẽ ông khỏi những anh em Pha-ri-si của mình. Việc ông chấp nhận Đức Chúa Giê-xu làm Đấng Mê-si-a – đáng từng làm bạn với những người bị loại bỏ về mặt tôn giáo, bất chấp luật tinh sạch, và đã chết trong sự rửa sả – cũng tách Phao-lô khỏi nhiều người Pha-ri-si. Phao-lô chắc chắn đã thỏa hiệp truyền thống Pha-ri-si của mình, nhưng nếu cho rằng ông thẳng thừng và cương quyết bác bỏ nó là đã đi quá xa. Tốt hơn là nên nói rằng Phao-lô đánh giá những truyền thống đó một cách tươi mới dưới ánh sáng sự hiểu biết của ông về thập tự giá và sự sống lại của Đức Chúa Giê-xu như là hành động của Đức Chúa Trời trong lịch sử.

Sa-đu-sê

Tân Ước ít khi nhắc đến người Sa-đu-sê (tổng cộng là 14 lần: Mat 3:7; 16:1, 6, 11,12; 22:23,34; Mác 12:18; Lu 20:27; Công 4:1; 5:17; 23:6,7,8) là điều hầu như không tạo được công bằng đối với ấn tượng mà “đảng” nhỏ này có trên bối cảnh xã hội Do Thái của thế kỷ thứ nhất. Liên kết chặt chẽ với đền thờ, biểu tượng tôn giáo quan trọng nhất thời Đức Chúa Giê-xu, người Sa-đu-sê

là giới quý tộc tế lễ chiếm giữ đỉnh cao hình chóp trong xã hội. Không hẳn là mọi người Sa-đu-sê đều là thầy tế lễ hiện hành, dầu vậy địa vị của họ trong xã hội được chính thống hóa bởi di sản tế lễ của họ; người ta nghĩ rằng lịch sử của họ chôn rễ trong tầng đất cái của chính Y-sơ-ra-ên. Tuyên bố đến từ Sa-đốc, một thầy tế lễ thời Đa-vít, và một thầy tế lễ cả dưới thời Sa-lô-môn (II Sa-mu-ên 15.27; 20.25; I Các Vua 2.35) gia phả của họ (nếu lời tuyên bố của họ là thật) đi trước gia phả của đền thờ. Mặc dầu xuất xứ của “đảng” Sa-đu-sê có thể được theo dấu trở về chỉ vào thời Maccabee mà thôi (167-142 TC), thì thẩm quyền, sự giàu có và đặc quyền của họ trong xứ Pa-let-tin vào thế kỷ thứ nhất đã được công nhận rộng rãi. Vào thời kỳ đầu tiên của thế kỷ thứ nhì TC, tác giả sách Ecclesiasticus khuyên giục độc giả “tạ ơn đấng đã chọn các con trai của Sa-đốc làm thầy tế lễ” (51.12). Tuy nhiên, địa vị cao trọng của họ và sự thỏa hiệp cần thiết để bảo đảm điều đó đã khiến họ không được ưa thích và thậm chí bị khinh miệt bởi một số nhóm, mà chúng ta sẽ thấy sau này.

Lời mô tả người Sa-đu-sê bởi Josephus hoàn toàn không có tính chất nịnh hót, nhưng chẳng có gì đáng ngạc nhiên nếu tính đến thiên hướng Pha-ri-si mà ông xác nhận. Không giống người Pha-ri-si là những người bày tỏ “tình cảm cho nhau và vun xới những mối liên hệ hòa hảo với cộng đồng” (*War* 2.166), theo ý ông thì người Sa-đu-sê “hơi thô lỗ ... với những người cùng địa vị với họ (peers)” và “khiếm nhã với người lạ” (*War* 2.166). Ở chỗ khác Josephus tố cáo người Sa-đu-sê là giới quý tộc được “lòng tin của giới giàu có mà thôi nhưng không được ai đi theo giữa vòng quần chúng,”

không giống như người Pha-ri-si “có được sự ủng hộ của đám đông” (*Antiquities* 13.298).

Mặc dầu không phải mọi người Sa-đu-sê đều là thầy tế lễ, sự điều hành và thờ phượng trong đền thờ nằm dưới sự hướng dẫn của nhóm nhỏ này. Người Sa-đu-sê có lẽ chiếm giữ đa số ghế trong tòa án cao nhất của Y-sơ-ra-ên, Tòa Công Luận, mặc dầu người Pha-ri-si cũng giữ những vị trí trong tòa án này nữa. Trong bất kỳ trường hợp nào giới quý tộc Y-sơ-ra-ên – ít người, giàu có, có học vấn cao, và quyền lực – hầu như được tạo thành hoàn toàn bởi người Sa-đu-sê. Nhất quyết duy trì địa vị có ảnh hưởng và đặc quyền của họ, người Sa-đu-sê bảo thủ cả về tôn giáo lẫn chính trị. Không thể phủ nhận được, nhiều người đã thích ứng với nền cai trị của La Mã và hợp tác với người La Mã nhằm thi hành những chính sách của đế quốc có lợi cho họ. Tuy nhiên thật không chính xác để gọi người Sa-đu-sê là những kẻ nịnh hót các quyền lợi chính trị của người La Mã.

Trong hai thập kỷ cuối cùng trước chiến tranh (66-70 SC) nhiều người Sa-đu-sê có ảnh hưởng đã kêu gọi La Mã đảo ngược các quyết định của những vị tổng đốc do La Mã bổ nhiệm. Trong những trường hợp khác người Sa-đu-sê phản đối sự bất tài của những quan chức La Mã và là công cụ để bảo đảm việc truất phế những người đó khỏi nhiệm sở. Những người Sa-đu-sê khác nổi giận bởi sự thiếu nhạy bén và bất tài của nhiều tổng đốc. Đôi khi họ coi thường những người này, những lúc khác thì họ điều đình, và thỉnh thoảng thậm chí hối lộ những người này để tạo sự thay đổi trong tiến trình chính trị. Một số người Sa-đu-sê thậm chí có thể được gọi là can đảm, mất mạng sống của họ trong việc ủng hộ những chính sách dung hòa khi sự dung hòa không

được ưa chuộng. Hầu hết là những nhà hiện thực chính trị ý thức được sức mạnh của quân lực La Mã và khả năng các quan chức La Mã có hành động độc đoán. Qua ảnh hưởng chính trị và sự thỏa hiệp đa số tìm cách nhận thức được nghệ thuật của điều có thể, lèo lái một đường lối trung dung giữa sự hợp tác và đấu tranh.

Đối với niềm tin của người Sa-đu-sê, Josephus cho rằng họ “tin rằng chỉ có những luật lệ được viết xuống (trong Kinh Thánh) mới nên được coi là có giá trị, và rằng những gì đã được truyền xuống bởi các thế hệ trước đó không cần phải tuân giữ” (*Antiquities* 13.297). Tuy nhiên, phân đoạn này không ám chỉ, như có lần được nghĩ, một sự khước từ các truyền thống truyền khẩu của các tổ phụ mà người Pha-ri-si ôm ấp. Như chúng ta thấy ở trên, địa vị nổi bật được vui hưởng bởi truyền khẩu giữa vòng người Pha-ri-si *có thể* đã đến sau năm 70 SC.

Tuy nhiên, người Sa-đu-sê đi theo một lối giải thích Kinh Thánh bảo thủ hơn người Pha-ri-si. Lối giải thích của họ là càng sát nghĩa đen càng tốt và họ ấn định chỗ tối ưu trên bậc thang chân lý Kinh Thánh cho Ngũ Kinh. Các sách tiên tri và các sách kinh văn, dầu vẫn được họ coi là Kinh Thánh, được ấn định một địa vị quan trọng hạng nhì (*Antiquities* 13.297). Khi tranh luận về luật pháp, người Sa-đu-sê mạnh mẽ bảo vệ đặc quyền của họ với tư cách là người giám hộ tối cao chân lý của Kinh Thánh và là những người giải thích luật pháp chính xác nhất. Họ chống đối mọi sự đổi mới như là niềm tin của người Pha-ri-si nơi sự sống lại, và, theo Josephus, họ đưa ra một sự ứng dụng nghiêm khắc hơn, thậm chí còn khắt khe về luật pháp: họ “thật sự thiếu thông cảm hơn

bất cứ người Do Thái nào ... khi họ ngồi tòa phán xử” (*Antiquities* 20.199).

Josephus tương phản người Pha-ri-si với người Sa-đu-sê, là những người “gạt bỏ hết Số Mệnh ... Họ cho rằng còn có quyền tự do lựa chọn điều thiện hay điều ác, và rằng điều đó tùy thuộc vào ý chí của từng người dù người ấy chọn theo con đường này hoặc con đường kia. Về sự tồn tại của linh hồn sau khi chết, những án phạt trong âm phủ, và những phần thưởng, với họ, sẽ chẳng có điều nào cả” (*War* 2.165). Ở nơi khác Josephus ghi chú rằng “người Sa-đu-sê tin rằng linh hồn hư mất cùng với thân thể” (*Antiquities* 18.16). Nét phác thảo của Josephus về người Sa-đu-sê chẳng nghi ngờ gì đã bị bóp méo, dầu vậy ấn tượng ông để lại gần đúng với những điều được đề cập trong Tân Ước.

Chẳng hạn, trong Công Vụ 23.8 chúng ta biết rằng “người Sa-đu-sê quyết rằng không có sự sống lại, cũng không có thiên sứ, thần thánh chi hết.” Mác 12.18-27 kể về một câu hỏi người Sa-đu-sê đưa ra để cho thấy họ cho rằng niềm tin vào sự sống lại là điều lỗi bịch. Theo luật Lê-vi từ Phục Truyền 25.5-10, những anh em còn sống có bốn phận phải cưới người góa phụ không con của người anh em đã chết của họ và bởi bà ấy mà có con để bảo đảm dòng dõi theo tên người anh em đó. Giả thiết có một trường hợp bảy anh em lần lượt cưới một phụ nữ, lần lượt đều không con, và lần lượt chết đi bỏ bà ta lại. Vào kỳ sống lại, người Sa-đu-sê hỏi châm chọc, người phụ nữ ấy sẽ là vợ của ai?

Vì Ngũ Kinh có vai trò thẩm quyền tối cao, và vì Ngũ Kinh không chứa đựng tham chiếu nào về sự sống lại, kết luận người Sa-đu-sê đưa ra dường như không thể trốn tránh được. (Cũng xem Công Vụ 4.1-2.) Không có

gì phía bên kia sự chết. Qua sự giải thích có sáng kiến của họ về Kinh Thánh, người Pha-ri-si công bố tìm được bằng chứng trong Ngũ Kinh về niềm tin vào sự sống lại. Phục Truyền 4.4 chép: “Còn các người, là những kẻ vẫn theo Giê-hô-va Đức Chúa Trời mình, ngày nay hết thảy còn sống.” Người Pha-ri-si giải thích câu này nói đến những bậc tổ phụ đã chết và đầu vậy vẫn còn sống – họ đã được làm cho sống lại. Tuy nhiên, lời giải thích phóng khoáng như thế về Ngũ Kinh ngay lập tức bị bác bỏ bởi lối đọc nghiêm khắc của người Sa-đu-sê.

Thật không may, chúng ta chẳng có văn bản trực tiếp nào của người Sa-đu-sê truyền lại. Chúng ta có thể học biết về họ chỉ qua những bản tường thuật thứ cấp để lại bởi những kẻ phê phán họ. Hơn nữa, với sự phá hủy đền thờ và sự chiếm đóng của người La Mã năm 70SC, người Sa-đu-sê, là những người liên kết chặt chẽ với cơ chế quyền lực đó, biến mất khỏi quang cảnh. Tuy nhiên, chúng ta có thể hiểu biết tốt hơn về cuộc xung đột được tường thuật trong Tân Ước với người Sa-đu-sê nếu chúng ta định vị vai trò của họ với tư cách là những người bảo vệ đạo giáo của dân tộc, tính chất thiêng liêng của đền thờ và sự thờ phượng.

Việc chiếm giữ những vị trí liên quan đến việc thờ phượng trong đền thờ bảo đảm cho họ một vai trò quyền lực trong chính quyền La Mã trong tỉnh và trong những định chế Do Thái quan trọng như Tòa Công Luận. Vị trí có quyền lực và uy thế, có đặc quyền và cơ hội, cũng như vai trò của họ với tư cách người bảo vệ sự thiêng liêng của đền thờ và những người bảo tồn lời giải thích tôn giáo đem họ vào chỗ xung đột sâu sắc với các nhóm Do Thái khác, kể cả các Cơ Đốc Nhân. Các Cơ Đốc Nhân đầu tiên nhờ đến thái độ khá tình cờ của Đức

Chúa Giê-xu về giáo phái này; họ hồi tưởng “việc dẹp sạch” đền thờ có tính chất tiên tri của Ngài; họ kể những câu chuyện phê phán các thầy tế lễ, một số trong đó là người Sa-đu-sê, và một số có địa vị giàu có và quyền lực.

Không nghi ngờ gì những lời tuyên bố như thế phản ánh một số bận tâm của Đức Chúa Giê-xu cũng như của thời kỳ sau này khi Hội Thánh đang chịu đựng sự đàn áp vì lời phê bình khắt khe của mình về một hệ thống biểu tượng có ưu thế. Tuy nhiên, công bằng mà nói người Sa-đu-sê tìm cách bảo tồn tính chất trung tâm của đền thờ, luật pháp của đạo giáo dân tộc, và tính chất thiêng liêng của vùng đất dưới những hoàn cảnh gay go. Họ làm việc để duy trì tính chất độc lập tương đối của Giu-đê và tôn giáo đền thờ trong khi cùng lúc đó duy trì mối liên hệ tốt đẹp với người La Mã. Sự cân bằng bấp bênh này thật không dễ giữ gìn. Số lượng của họ là nhỏ bé, nhưng địa vị cao quý và tôn trọng của họ dành cho họ rất nhiều ưu thế trong những định chế tạo thành bối cảnh về cuộc đời Đức Chúa Giê-xu và Hội Thánh đầu tiên.

Thầy Thông Giáo

Các Thầy Thông Giáo (tiếng Hê-bơ-rơ *sopher*), nghĩa đen là một người có thể tính toán (*saphar*) hoặc viết, là những học giả chuyên nghiệp của thế kỷ thứ nhất. Họ biết kinh Torah; họ có thể sao chép hoặc viết những phần của Kinh Thánh; họ có thể cung ứng lời giải thích có thẩm quyền về những truyền thống thiêng liêng; thậm chí họ có thể đưa ra những phán quyết theo kinh Torah. Các thầy thông giáo thường chiếm những chỗ ngồi quan trọng trong hội trường tư pháp, nhất là tại Tòa

Công Luận, và giống như những tiến sĩ triết học trong thời chúng ta, họ đưa ra những lời giải thích có thẩm quyền và dạy dỗ những truyền thống tôn giáo. Do tài học và chức năng của họ trong xã hội họ hưởng được sự trọng vọng và quý mến của hầu hết người Do Thái. Cả người Pha-ri-si và người Sa-đu-sê đều có những thầy thông giáo – nghĩa là, những chuyên gia trong việc giải thích luật pháp. Vì vậy mặc dầu nói một cách nghiêm khắc các thầy thông giáo không phải là một phe bên trong đạo Giu-đa – mà là những chuyên gia nằm bên trong những dạng thức diễn đạt tôn giáo lớn hơn – Bởi vì sự nổi bật của họ trong tường thuật Phúc Âm một ghi chú vắn tắt về họ ở đây là thích hợp.

Ngành thông giáo hãnh diện sâu tra xuất xứ của họ ngược lại từ thời Ê-xơ-ra vào giữa thế kỷ thứ năm TC, là người trong ký ức quần chúng là cha đẻ của đạo Giu-đa sau thời kỳ lưu đầy. Ê-xơ-ra, chúng ta có thể hồi tưởng, là vị thầy tế lễ trở về từ chốn lưu đầy Ba-by-lôn khoảng 458 TC, tập hợp nhân dân trước “Cửa Nước” tại Giê-ru-sa-lem, và đọc “toàn bộ luật pháp” như là một phần của một lễ nghi đổi mới giao ước. Ê-xơ-ra, chúng ta được cho biết, là một “văn sĩ thông thạo luật pháp Môi-se” (Ê-xơ-ra 7.6; cũng 7.11). Tuy nhiên, ngay cả trước khi có cuộc lưu đầy (597 –537 TC) các thầy thông giáo đã gắn liền với đền thờ, dạy dỗ các thầy tế lễ và người Lê-vi mà đến lượt những người này dạy lại cho dân thường. Sau này trong thời kỳ Hy Lạp, từ thế kỷ thứ ba TC trở đi, khi nhiều thầy thông giáo kháng cự lại ảnh hưởng len lỏi của một nền văn hóa ngoại lai, nhu cầu giữa vòng dân thường nhằm đóng một vai trò tích cực để đối chọi lại với sự lôi cuốn của nền văn hóa lớn Hy Lạp có tính chất quốc tế nơi lỏng các thầy thông giáo khỏi mối liên

kết mật thiết xưa nay với các thầy tế lễ tại đền thờ. Vào thế kỷ thứ nhất Phúc âm Mác nói thẳng về “các thầy thông giáo của người Pha-ri-si” (Mác 2.16) là những người vì vậy được phân biệt khỏi các thầy thông giáo liên kết với người Sa-đu-sê.

Một thời gian ngắn trước thời Maccabee (167-142 TC), sách Khôn Ngoan của thầy thông giáo Jesus, con trai của Sirach, được viết và sau đó được dịch sang tiếng Hy Lạp bởi một người cháu nội (khoảng 132 TC). Trong bộ sưu tập này, Ecclesiasticus như được biết trong tiếng La-tinh, chúng ta tìm thấy một bài ca ca ngợi thầy thông giáo (38.24-39.11). Một phần của bài ca này đủ để minh họa tầm quan trọng của thầy thông giáo đối với đạo Giu-đa trước thời Cơ Đốc.

Người (thầy thông giáo) cố gắng hiển đời mình
Để nghiên cứu luật pháp của Đấng Chí Cao
Sẽ tìm ra sự khôn ngoan của người xưa,
Và sẽ bận tâm đến những lời tiên tri;
Người sẽ giữ gìn lời thuyết giảng của những người có
danh vọng
Và thâm nhập vào sự tinh tế của các ẩn dụ;
Người sẽ tìm ra ý nghĩa giấu kín của các châm ngôn
Và quen thuộc với sự tối nghĩa của các ẩn dụ,
Người sẽ phục vụ giữa vòng những người vĩ đại và xuất
hiện trước mặt các nhà cai trị;
Người sẽ du hành xuyên qua các vùng đất ngoại bang,
Vì người thử nghiệm điều thiện và điều ác giữa vòng con
người.
Người sẽ để tâm vào việc dạy sớm
Để tìm kiếm Chúa đã tạo nên mình,
Và sẽ kêu cầu trước Đấng Chí Cao ...

Thế Giới Thời Tân Ước

Nếu Chúa vĩ đại sẵn lòng, người sẽ được đầy đầy thần
hiểu biết;
Người sẽ tuôn đổ ra những lời khôn ngoan và tạ ơn Chúa
trong lời cầu nguyện ...
Người sẽ bày tỏ lời giáo huấn trong sự dạy dỗ của mình
Và sẽ vinh hiển trong luật pháp của giao ước Chúa.
Nhiều người sẽ ca ngợi sự hiểu biết của người,
Và nó sẽ không bao giờ bị gạt bỏ (39.1-9).

Sự quý trọng được dành cho vị thầy thông giáo học thức
này trong thế kỷ thứ nhì TC chẳng nghi ngờ gì được ảnh
hưởng bởi thầy thông giáo của thế kỷ thứ nhất nữa.
Trong Phúc âm Mác Đức Chúa Giê-xu coi khinh những
cái bấy liên kết với ngành thông giáo – trang phục đặc
biệt tách riêng họ ra, những lời chào trân trọng chồng
chất trên họ tại nơi chợ, những chỗ ngồi danh dự trong
nhà hội, và sự ưu đãi đặc biệt dành cho họ trong các lễ
hội (Mác 12.38-39). Sự liên kết của họ với Giê-ru-sa-
lem trong 3.22 cho họ mượn một sứ mạng để chất vấn tư
cách chính thức của Đức Chúa Giê-xu. Mác liên tục
tương phản “thẩm quyền” trong lời dạy dỗ của Đức
Chúa Giê-xu và chức vụ của Ngài với thẩm quyền quy
ước của các thầy thông giáo – chẳng hạn, 1.22. Một sự
đặt kề nhau như thế chỉ có ý nghĩa nếu địa vị của các
thầy thông giáo là một địa vị cao trọng, có thẩm quyền.

Những lời tham chiếu đến các thầy thông giáo trong
Phúc âm Mác cũng tiêu cực như vậy, phản ánh những
tranh cãi giữa Hội Thánh và nhà hội trong việc giải
nghĩa Kinh Thánh. Mác vọng lại lời cáo buộc truyền
thống rằng các thầy thông giáo đóng một vai trò then
chốt trong những lời tố cáo chống lại Đức Chúa Giê-xu
dẫn đến sự chết của Ngài.

Ma-thi-ơ chia sẻ quan điểm của Mác với một ngoại lệ. Thật trở trêu, trong 13.52 nhiều học giả hiện đại nhìn thấy một tham chiếu về tiểu sử cho chính tác giả: “*Mọi thầy thông giáo đã học thông đạo về nước thiên đàng giống như một người chủ nhà kia đem những vật cũ và mới trong kho mình ra.*” Lời nghi ngờ rằng Ma-thi-ơ kết hợp cái mới với cái cũ như một thầy thông giáo Cơ Đốc để tạo khung cho sách Phúc âm của mình. Trong 23.9 chúng ta được bảo rằng “các thầy thông giáo của người Pha-ri-si” bảo vệ tinh thần Pha-ri-si cũ, Phao-lô, thấy mình vô tội về những lời cáo buộc chống lại ông.

Thật khó khám phá nhiều hơn nữa về các thầy thông giáo trong nửa đầu của thế kỷ thứ nhất. Chẳng thích hợp chút nào nếu nỗ lực tái tạo lại chức năng thông giáo trước 70 SC dựa trên các truyền thống rút ra từ nguồn tài liệu Mishna sau này. Chúng ta biết rất ít từ học giả Josephus về các thầy thông giáo. Chúng ta tìm thấy rằng ông đi học và năm mười bốn tuổi, ông hơi thiếu khiêm nhường nói như vậy, ông đã thông thạo kinh Torah, nhưng chúng ta chẳng biết gì về các giáo sư thông giáo của ông cả. Dường như có lẽ là các thầy thông giáo thuộc về Tòa Công Luận, tòa án cao nhất trong xứ, và một số thầy thông giáo là người Pha-ri-si và một số khác là người Sa-đu-sê, nhưng nếu nói các thành viên Tòa Công Luận chủ yếu là các thầy thông giáo thì chỉ là phỏng đoán mà thôi. Việc các thầy thông giáo “được phong chức” luôn luôn được gọi là ra-bi, một danh hiệu tôn trọng, là điều có thể, mặc dầu không thể chứng minh được.

Trong sách khôn ngoan của Jesus ben Sirach, chúng ta tìm thấy rằng thầy thông giáo được trông mong suy gẫm về các huyền nhiệm của truyền thống (39.7), nhưng

chúng ta có phải kết luận rằng các thầy thông giáo là những người bảo vệ cho một truyền thống Do Thái huyền nhiệm, bí truyền không? Một lần nữa chúng ta lại đối diện với sự không chắc chắn. Chúng ta thật biết rằng họ đến từ hàng ngũ của người Pha-ri-si lẫn người Sa-đu-sê, họ có mối liên hệ mật thiết với kinh Torah, kho tàng truyện tích thiêng liêng của Y-sơ-ra-ên, và đóng vai trò then chốt trong việc giải nghĩa Kinh Thánh và đưa ra những phán quyết dựa trên kinh Torah. Chính những chức năng này nổi bật lên trong lời đối thoại của Tân Ước. Một sự nhạy bén với tầm quan trọng của họ đối với cuộc sống của người Do Thái trong thế kỷ thứ nhất có thể giúp chúng ta đánh giá các điểm tranh luận trong lời tường thuật của Tân Ước.

Vai Trò Của Torah

Sự đa dạng của Do Thái giáo ở thế kỷ thứ nhất được chứa đựng trong một bộ khung nhất quán của việc tự xác định mình. Người ngoại giáo vẫn có thể nhận ra thậm chí cả những người Do Thái đã được Hy Lạp hóa cực độ như là những thành viên thuộc một “chủng tộc thứ hai.” Bộ khung này được chia sẻ bởi tất cả mọi người Do Thái chính là cái được tìm thấy trong *Torah*. Trong Tân Ước, *torah* thường được dịch là “Luật pháp”, nhưng nó là một từ ngữ được kết hợp một cách rất phức tạp. Trước tiên nó chỉ đến các Tác phẩm Thánh của dân Y-sơ-ra-ên. Ý nghĩa trước tiên của chữ *Torah* là năm sách của Môi-se (gọi là Luật pháp/Ngũ kinh). *Torah* cũng được dùng để chỉ về những phần khác nhau của Thánh Kinh: phần Tiên tri (*neviim*) và phần Văn phẩm (*Kethuvim*). Đây là những phần Thánh Kinh xưa cũ nhất

hiện còn; chúng diễn đạt chính Lời của Đức Chúa Trời, và trong đó tất cả kiến thức và sự khôn ngoan cần thiết đều có thể được tìm thấy. Cuộc sống của người Do Thái ở khắp nơi đều đặt căn bản trên những bản văn này.

Từ nơi bản văn Torah, người Do Thái ở mọi quốc gia và mọi thế hệ đã khám phá được lai lịch của mình với tư cách là một dân tộc, một cảm nhận có thể thấy ở những người chia sẻ cùng một câu chuyện (lịch sử). Khi họ lắng nghe những câu chuyện này, họ có thể thấy mình là một dân tộc tiếp nối trực tiếp từ những người được Chúa kêu gọi ra khỏi Ai Cập, được cứu chuộc khỏi sự nô lệ, được ban phước qua giao ước trong đồng vắng, và còn hơn thế nữa: một dân tộc đang chờ đợi sự thành tựu trọn vẹn của lời hứa đã được hứa với tổ phụ Ápraham vào buổi bình minh của lịch sử, rằng qua họ, tất cả các quốc gia trên đất đều sẽ được phước (Sáng 12:3).

Torah cũng có nghĩa là “điều răn”, *mitzvah*. Khi Chúa chọn lựa dân tộc này từ cả trái đất, Ngài đã bày tỏ chính Ngài như là một Đức Chúa Trời của sự thành tín và của tình yêu nhân lành (Xuất 34:6). Giao ước mà Ngài đã lập với Y-sơ-ra-ên cũng đòi hỏi họ có cùng những phẩm chất như vậy. Họ sẽ phải trung tín với Chúa, không xoay qua các thần khác; họ cũng phải bày tỏ tình yêu giao ước (covenantal love) đối với nhau (Lêv. 19:18). Loại “tình yêu với cả tấm lòng” mà họ có đối với Đức Chúa Trời (Phục 6:4-5) được thể hiện ở thái độ và hành động của họ đối với người khác. Các điều răn giải thích rõ ràng những trách nhiệm này, nói lên những yêu cầu của sự trung thành và tình yêu giao ước (Phục 6:1-3). Và qua việc tuân giữ các điều răn này, Y-sơ-ra-ên sẽ bày tỏ cho mọi dân tộc biết rằng Đức Chúa Trời là thánh khiết, nghĩa là hoàn toàn khác biệt với

mọi thần linh khác trên đất mà người ta có thể tưởng tượng được. Y-sơ-ra-ên phải là một “quốc gia thánh” (Xuất 19:6), khác biệt với các dân tộc khác trên đất: “Ta là Giêhôva, đáng đã đem các ngươi ra khỏi đất Ai Cập, để làm Đức Chúa Trời các ngươi; vì vậy các ngươi phải nên thánh, vì ta là thánh” (Lêv. 11:45). Tuy vậy, phương diện trên đây của các điều răn, ngày càng trở nên có vấn đề: việc trở nên thánh đòi hỏi điều gì?

Từ đó, dù khác biệt nhau thế nào đi nữa thì tất cả người Do Thái đều công nhận những biểu tượng được cung ứng bởi Torah. Vì vậy họ chia sẻ với nhau một cảm nhận về việc được tuyển chọn để làm dân tộc đặc biệt của Đức Chúa Trời, và một cảm nhận về trách nhiệm phải thể hiện sự tuyển chọn đó, bằng cách làm một dân tộc mà qua họ sự tể trị của Đức Chúa Trời (vương quốc Đức Chúa Trời) được thấy là có hiệu quả. Nói chính xác, vì biểu tượng Torah và tuyển dân là trung tâm và phụ thuộc nhau, nên chúng đã trở thành điểm tập chú của sự hiệp nhất và sự đa dạng giữa vòng người Do Thái trong thời đại Tân Ước.

Trước khi chúng ta bắt đầu nhìn vào sự đa dạng của Do Thái giáo ở Palestine, nơi mà cả những kinh nghiệm chính trị lẫn tôn giáo đều làm thay đổi cách sâu xa hình dạng của những biểu tượng về Torah và về dân tộc, có một vài điều cần thận trọng cần lưu ý ở đây. Vì lợi ích của sự phân tích, chúng ta sẽ mô tả các truyền thống và các khái niệm như những thực thể riêng biệt. Thế nhưng, khi nói về các tư tưởng Khải thị (apocalyptic) hoặc nền thần học ra-bi hoặc ngay cả Do Thái giáo theo văn hóa Hy Lạp tức là định danh các thành phần mà đã tồn tại không phải trong tình trạng tách biệt nhưng tồn tại trong những sự kết hợp phức tạp. Bởi vì có những

nhóm chia rẽ nhau về ý thức hệ (hệ tư tưởng) tại Palestine vào thế kỷ thứ nhất, chúng ta rất dễ bị cám dỗ phân chia các tư tưởng và hệ phái theo phân nhóm một cách chính xác. Nhưng dù điều đó có hấp dẫn thế nào, nó cũng cần được khước từ, vì kinh nghiệm dạy chúng ta rằng tâm trí con người có khả năng cầm giữ, cân bằng cách mong manh, nhiều ý tưởng trái ngược nhau trong cùng một lúc. Hơn nữa, các cộng đồng có khả năng xử lý những ý niệm tự mâu thuẫn của hệ tư tưởng trong yên lặng và không ý thức. Chẳng hạn với cộng đồng Qumran, chúng ta thấy một nhóm người xem trọng cùng lúc tất cả những ý niệm về luật pháp, khả thi, khôn ngoan, thần bí, mê-si-a, sự cuồng tín, và nghi thức thờ phượng. Còn với Ra-bi Akiba, chúng ta thấy một vị thánh bảo hộ cho truyền thống luật pháp, cũng là người tinh thông về thần bí học, và là người tuyên bố rằng Bar Kochba (một nhà cách mạng thế kỷ thứ hai SC) là đấng mê-si-a được mong đợi. Như vậy, mục đích của chúng ta ở đây là mô tả một số đặc điểm có thể phân biệt được, mà không giả vờ cho rằng đây là tất cả những gì cần được suy xét hoặc rằng chúng đã từng hiện hữu tách rời khỏi những biểu lộ sống động của các cá nhân và những cộng đồng.

Văn Chương Tại Palestine

Chúng ta tìm thấy nhiều thể loại văn chương khác nhau được viết tại Palestine sau thời kỳ Mác-ca-bê. Chúng ta sẽ xem xét cách ngắn gọn những tác phẩm khả thi tiêu biểu (representative apocalyptic writings), cũng như một vài tác phẩm văn chương từ truyền thống ra-bi đang nổi lên, các tài liệu về nghi lễ thờ phượng Do Thái. Ở mỗi

trường hợp, chúng tôi muốn khám phá làm thế nào những tác giả khác nhau đã có sự hiểu biết các biểu tượng truyền thống, nguyên thủy từ trong Torah, được tái định hình bởi những kinh nghiệm và niềm tin đặc biệt.

Văn Chương Khải Huyền

Văn chương Khải thị là chất nền cho nhiều sự biến đổi biểu tượng này. Gọi toàn thể Tân Ước là Khải thị thì hơi cường điệu, nhưng nói chính xác thì nhiều phần trong đó sẽ không hiểu được nếu tách rời khỏi thể loại Khải thị. Từ ngữ “khải huyền” (apocalyptic) có nghĩa là “mặc khải” (revelational, bày tỏ). Nó nói về một *cách nhìn* riêng biệt được thấy trong nhiều hình thức văn chương, và về một thể loại đặc thù trong *văn chương*, sáng tác bởi cả người Do Thái lẫn Cơ Đốc nhân Do Thái. Một số những tác phẩm này, như tác phẩm cổ điển Đa-ni-ên và sách Khải huyền của Tân Ước, đã được bao gồm trong Thánh Kinh; một số khác, như *1 Ê-nóc* và *4 Exora*, thì không được kể vào Thánh Kinh và vì thế được gọi là thứ kinh (ẩn giấu, không thuộc kinh điển).

Tiền ảnh của thể loại Khải huyền xuất hiện trong một vài sách thuộc các tiên tri người Hê-bơ-rơ thời kỳ sau (cuối), như Xa-cha-ri, nhưng hình thức văn chương đầy đủ đầu tiên của cách nhìn này xuất phát từ sách Đa-ni-ên (k. 165 TC), được viết để đáp lại cơn bất bớ tôn giáo dưới thời Antiochus IV Epiphanes. Ở đây chúng ta tìm thấy những qui ước chính cho thể loại văn chương này. Đa-ni-ên là vị anh hùng của sách, một thanh niên Do Thái sống trong thời lưu đày Ba-by-lôn, rồi đến Ba-tư. Ông có những Khải tượng dự đoán đáng kinh ngạc về

các biến cố của thời kỳ Mác-ca-bê. Sách thuộc loại bút hiệu (pseudonymous, không phải tác giả thật), và được viết cùng thời gian với các biến cố mà nó làm ra về muốn tiên báo. Các qui ước cho thấy bản chất của thể văn. Nó được viết với những biệt mã (esoteric code, chỉ một số người chuyên biệt mới hiểu được) bởi vì nó là dòng văn chương bí mật ngoài luồng, có mục đích an ủi những người đang trải qua bất ổn, khuyến giục họ giữ lòng trung thành. Việc gán cho một tiên tri của quá khứ có lẽ là một cách hư cấu rất minh bạch đối với độc giả và nhằm để kết nối lời khuyên giục này với truyền thống tiên tri đã được thiết lập lâu đời.

Sáu chương đầu của Đa-ni-ên cũng có một liên kết xác định với truyền thống 'khôn ngoan'. Chúng chứa đựng những câu chuyện dân gian về một thanh niên Do Thái tin kính làm cho các hiền triết của một nền văn hóa nước ngoài phải bối rối. Các ứng dụng cho chủ nghĩa Hy Lạp đương thời được thực hiện không mấy khó khăn. Phần đạo đức của mỗi câu chuyện cũng rất giống nhau: người Do Thái chân chính sẽ không phạm tội thờ hình tượng cho dù gặp đe dọa của sự chết (Đan. 3:18; 6:5) nhưng vẫn trung thành với Torah (1:8; 3:18; 6:15). Sự khôn ngoan tìm thấy trong Torah vượt trội hơn sự khôn ngoan của dân ngoại bang (2:27-28; 4:7-8; 5:13-17), và bày tỏ rằng Đức Chúa Trời là chủ của lịch sử (2:37, 44; 4:25; 5:18-23). Những điểm tương tự cũng có ở Đan. 7-12, nhưng ít kịch tính hơn. Trong các chương này, không có các câu chuyện dân gian nữa, nhưng là các giấc mơ ban đêm kỳ lạ của người thanh niên dùng để chuyển tải sứ điệp (7:1-4). Ở đây, chúng ta thấy được công cụ văn chương căn bản của thể loại khảo: khảo

tượng về những sự việc tương lai và những sự việc thiên thượng.

Theo cách Đa-ni-ên giải thích các khả tượng, chúng ta khám phá rằng mỗi khả tượng về căn bản đều nói lên cùng một câu chuyện: lịch sử của quá khứ vừa qua và sự trỗi dậy của cái hiện tại đầy đe dọa. Cả khả tượng và lời giải thích đều nói với độc giả theo thể cách mã hóa rằng, bất chấp mọi bằng chứng trái ngược lại, Đức Chúa Trời vẫn đang điều khiển dòng lịch sử. Thật ra, Đức Chúa Trời có một chương trình thiên thượng cho lịch sử: nó dường như diễn tiến từ xấu đến xấu hơn chỉ nhằm để Đức Chúa Trời có thể can thiệp và đảo ngược dòng chảy, ngăn chặn sự thống trị của điều ác, và thiết lập vương quốc của Ngài giữa các thánh đồ. Bởi những tác nhân nào mà Đức Chúa Trời sẽ hoàn thành điều này? Các khả tượng vẫn rất mơ hồ, dường như muốn trêu chọc chúng ta về điều này. Một nhân vật huyền nhiệm được gọi là Con Người ngự đến từ mây trời để nhận lãnh quyền thống trị đời đời từ “Đấng Thượng cổ” (7:13-14). Nhân vật này là ai? Có phải đó là thiên sứ trưởng Mi-ca-ên (12:1-4)? Phải chăng Con Người là đại diện cho dân sự (7:18, 22, 27)? Trong khi rõ ràng là một biểu tượng rất uy nghi, hình ảnh Con Người này vẫn rất mơ hồ, chưa thể được giải thích thêm nữa trong ánh sáng của những kinh nghiệm theo sau và những niềm tin về sự can thiệp của Đức Chúa Trời để thiết lập một vương quốc (ss. 4 Exơra 13; 1 Ê-nóc 45-53; Mác 13:24-27).

Sách Đa-ni-ên mở màn một truyền thống lâu dài về văn chương khả huyền. Mặc dù thể văn thuộc loại bí ẩn và huyền nhiệm, hiệu quả của nó không liên quan nhiều đến thể loại xuất thần tôn giáo. Cơ chế khả tượng là

một kỹ thuật văn chương, và hệ thống biểu tượng phức tạp của tác phẩm cho thấy một nỗ lực văn chương có ý thức. Chủ yếu đây là thể loại văn chương viết chứ không phải truyền khẩu: phần mở đầu, kết thúc, và đóng ấn những quyển sách thiên thượng đóng một vai trò nổi bật. Hệ thống biểu tượng đòi hỏi một hệ mật mã chung giữa người viết và người đọc nhằm hiểu được sứ điệp. Mặc dù chúng nhanh chóng được chuẩn hóa qua hình ảnh các con thú hoang đường, những con số có ý nghĩa, và các tai họa khủng khiếp, mật mã bên dưới những biểu tượng này đều là những thứ cung cấp từ chính Torah. Từ ban đầu thể loại Khải huyền có tính cách hợp tuyển; nó không chỉ cổ xưa, mà còn tận dụng truyền thống văn viết để củng cố những lời tuyên xưng của mình (v.d., xem cách mà Xa-cha-ri 1:18-20 được tận dụng trong Đa. 7:19-22). Không thể định rõ sản phẩm văn chương này thuộc giáo hệ nào của Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất, bởi vì thể loại văn học này được yêu thích rộng rãi.

Thể loại Khải thị không chỉ bao gồm một văn thể riêng biệt. Nó là một đáp ứng tôn giáo cụ thể đối với kinh nghiệm bị bắt bớ từ bên ngoài và sự xói mòn từ bên trong. Nói một cách văn chương, thể loại Khải thị giải đáp câu hỏi nêu lên từ việc chọn lựa giữa vua và Torah. Đối với những người chịu khổ vì sự trung thành với Torah, nó nói rằng, “hãy vững lòng”; với những người bị cám dỗ bội đạo, nó tuyên bố, “hãy nắm chặt.” Nhưng nếu sứ điệp chỉ đơn giản như thế, thì tại sao nó lại cần đến một bối cảnh phức tạp tẻ mĩ như vậy? Bởi vì sự trung thành đòi hỏi một lý do, và sự an ủi đòi hỏi được hỗ trợ. Sự giải thích lịch sử theo thể cách Khải thị khác thường này giúp củng cố sứ điệp tôn giáo.

Cách nhìn lịch sử theo quan điểm khả huyền được hình thành bởi sự căng thẳng giữa niềm tin và kinh nghiệm. Điều này có thể cần đến một lời giải thích. Chúng ta cần nhớ rằng, không kể sách Gióp và Truyền Đạo, lời dạy dỗ chủ chốt của Torah về lịch sử nhân loại cho biết rằng Chúa không chỉ là đấng làm chủ lịch sử một cách tổng quát, nhưng Ngài còn làm chủ trong một cách thức cá nhân hóa cao độ và cụ thể. Nguyên tắc Phục truyền rất đơn giản: nếu các người tuân giữ Torah, các người sẽ được ban phước với sự trường thọ, thịnh vượng, và sở hữu xứ; còn nếu các người từ bỏ Torah, các người sẽ mất xứ sở, mất con cái, và sẽ chết chóc (Phục 30:1-20). Tuy nhiên, trước khi có bất bớ tôn giáo, niềm tin này có thể được duy trì ngay cả khi kinh nghiệm thực tế chống lại nó. Lý do là: không có kinh nghiệm nào quá dễ thấy và to lớn đủ để đánh bật niềm tin. Có thể giả định rằng những người có vẻ như tốt đẹp nhưng đã chịu khổ chắc hẳn phải là những tội nhân kín đáo hoặc là phải chịu khổ vì tội lỗi của cha mẹ mình.

Tuy nhiên, sự bất bớ là một loại kinh nghiệm khác. Người ta bị đưa đến sự chết chỉ vì họ tuân giữ Torah. Con cái và tài sản của họ bị cướp đi không phải vì bất cứ sự bất kính nào, nhưng chính xác là vì họ tin kính. Có vẻ như Đức Chúa Trời không tể trị gì cả. Các lực lượng của điều ác dường như đang điều khiển lịch sử. Những người từ bỏ Torah lại phát đạt, những người thờ hình tượng lại đang giết chóc các thánh đồ. Cuộc khủng hoảng thần luận được tạo ra bởi xung đột giữa kinh nghiệm (chịu khổ vì Torah) và niềm tin (Torah mang lại phước hạnh) là có thật (4 Exơra 6:55-59):

Lạy Chúa, tôi nói tất cả những điều này trước mặt Ngài, vì Ngài đã phán bảo rằng Ngài tạo nên thế giới này vì chúng tôi. Nhưng về các quốc gia khác, cũng từ dòng dõi A-đam, Ngài nói rằng họ không là gì cả, chỉ giống như nước bọt; Ngài ví sánh sự giàu có của họ với một giọt nước trong thùng. Và bây giờ, hỡi Chúa, hãy nhìn xem các quốc gia được cho là hư không, nhưng lạy Chúa, họ đang cai trị và chà đạp chúng tôi. Còn chúng tôi, dân sự Ngài, mà Ngài gọi là con đầu lòng, con độc sanh, người yêu dấu của Ngài, lại bị phó vào tay chúng. Nếu thế giới này được tạo dựng vì cơ chúng tôi, tại sao chúng tôi lại không thể nắm giữ thế giới? Điều này sẽ còn bao lâu nữa?

Như vậy, làm sao để ý nghĩa của Torah, và lời tuyên nhận của Torah rằng Đức Chúa Trời điều khiển lịch sử có thể được giải thích? Chỉ bằng cách tái giải thích lịch sử, và trong diễn trình đó, tái giải thích các biểu tượng của Torah. Mặc dù kinh nghiệm hiện thời của họ biện luận theo chiều hướng khác, lịch sử vẫn đầy ý nghĩa; nó di chuyển qua những giai đoạn tiếp nối nhau và tiến đến một mục tiêu thiên thượng đã được chỉ định. Bản chất của mục tiêu đó và thời điểm chính xác mà nó hoàn thành là một bí mật của Đức Chúa Trời, nhưng nó cũng có thể được nhận biết. Cố gắng cô đọng một thể loại văn học rộng lớn như vậy cho thật nhỏ gọn lại sẽ là một sai trật, nhưng một kịch bản cổ điển, với nhiều biến thể, đại loại như sau: lịch sử bao gồm hai thời đại lớn. “Thời đại hiện tại” (*ha olam ha zeh*) do kẻ ác cai trị. Mười đồ của chúng chống lại các thánh đồ được hỗ trợ bởi các lực lượng to lớn thù địch với vương quyền của Đức Chúa Trời, thường được tiêu biểu bởi các thiên sứ sa ngã (xem Sáng 6:1-4). Con đường lịch sử cũng giống như một hình

êlíp đảo ngược, khi sức mạnh của điều ác tăng lên rõ rệt, lịch sử đi xuống hướng đến tình trạng cực xấu. Nhưng ngay khi đạt đến điểm thấp nhất của hình êlíp, khi mà điều ác trở nên quá áp đảo đến nỗi không còn hi vọng nào cho nhân loại nữa, thì Đức Chúa Trời can thiệp và bắt đầu “thời đại sẽ đến” (*ha olam ha ba*). Vào lúc này, chế độ của Đức Chúa Trời được thiết lập cách dứt khoát, kẻ ác bị chà đạp, và các thánh đồ được thưởng. Phần thống lĩnh trong văn học Khải thị là sự phân chia thời kỳ (Đan. 9:2, 24-27; 12:5-13, *Jub.* 1.29), bởi vì chỉ khi nào lịch sử được xem như những giai đoạn riêng biệt đang thành tựu thì sự điều khiển của Đức Chúa Trời mới có thể được khẳng định. Và bởi vì chỉ đến kết cuộc mới chứng thực được quyền chủ tể của Đức Chúa Trời, nên độc thần giáo được cứu thoát khỏi những xung đột hai mặt gay gắt giữa thiện và ác, đang diễn ra một cách công bằng rõ rệt.

Cho dù nó tái định hình Torah, văn học Khải thị làm cho thế giới biểu tượng của nó trở nên vĩnh cửu. Nó xác nhận tính cách trung tâm của luật pháp và tầm quan trọng của việc vâng theo luật pháp để được kể thuộc về tuyển dân. Nó nhận diện Torah như là đỉnh cao khôn ngoan, không dựa trên sự hiểu biết của con người nhưng dựa trên sự khải thị thiên thượng. Giữa những bất bở và bội đạo, nó ban phát một lời tiên tri cho dân sự. Cơ chế khải tượng còn đem đến sự thúc đẩy mạnh hơn cho sự phát triển những phong trào bí mật khác chẳng hạn như Trí huệ giáo (Gnosticism), và nó còn giống với những hình thức thần bí được thấy giữa vòng những bậc thầy của phái Merkabah (suy gẫm và cầu nguyện tập trung vào cỗ xe ngai [Merkabah] của Êxêchiên). Nó cũng cung cấp một bộ khung biểu tượng chặt chẽ cho những

người tuyên nhận là đã kinh nghiệm sự can thiệp triệt để của Đức Chúa Trời trong lịch sử thế giới, chẳng hạn lời tuyên nhận của những người đầu tiên xưng Đức Giê-xu là “Con Người.”

Truyền Thống Ra-bi

Thể loại khảo thị được định hình cách đơn giản bởi chính những biến cố lịch sử mà nó muốn giải thích. Trái lại, truyền thống của các ra-bi khước từ mọi phân tích lịch sử và vì lẽ đó khó mà xác định về mặt lịch sử. Ba lý do cụ thể đã khiến cho việc tìm hiểu phong trào này trong thời kỳ Tân Ước trở nên khó khăn. Thứ nhất, phong trào Pha-ri-si đã qua khỏi được tai họa Chiến tranh Do Thái (66-70 SC) và trở thành hình thức Do Thái giáo chiếm ưu thế trong suốt hai thiên niên kỷ sau đó; do đó không ngạc nhiên tại sao họ có khuynh hướng nhấn mạnh thái quá vai trò của mình trong giai đoạn trước đó. Tuy nhiên, các sách Phúc Âm xác nhận rằng những người Pha-ri-si và các thầy thông giáo thật sự quan trọng trước năm 70 SC, và chúng ta thấy họ là những nhân vật chính trong các cuộc tranh luận với Đức Giê-xu về Torah (xem, v.d., Mác 7:1-13). Thứ hai, toàn bộ bản chất của phong trào *chính là* truyền thống. Mối quan tâm của nó không phải là xây dựng sự dạy dỗ mới, nhưng là truyền lại những giáo huấn cổ xưa. Lối giải luận Torah truyền khẩu theo cách của phong trào này cũng được xem là cổ xưa như chính bản văn Torah (*Pirke Aboth*):

Môi-se nhận lãnh Torah nơi núi Si-nai và truyền giao nó cho Giô-suê, rồi Giô-suê truyền lại cho các trưởng lão, các trưởng lão truyền cho các tiên tri, và các tiên tri

Thế Giới Thời Tân Ước

truyền lại cho những người trong các nhà hội lớn. Điều này nói lên ba vấn đề: hãy thận trọng trong việc phán xét, hãy đào luyện nhiều môn đệ, và hãy xây dựng một hàng rào cho Torah.

Lý do thứ ba là bản chất của các nguồn tài liệu. Phong trào ra-bi bắt đầu với sự tập chú vào truyền thống truyền khẩu, và tất cả những bộ biên tập lớn của nó tất cả đều có sau Tân Ước khá lâu. Judah the Prince hệ thống hóa bộ Mishnah vào năm 200 SC, và bộ này cung cấp nền tảng cho những giải thích sau này, mà tinh hoa là hai phiên bản của bộ Talmud, phiên bản Talmud Palestine (k. 350 SC) và phiên bản Talmud Ba-by-lôn nhiều thẩm quyền hơn (k. 450 SC). Dù có niên đại biên soạn khá muộn màng, bộ sưu tập này thật sự chứa đựng những tư liệu xưa cũ hơn nhiều.

Hơn nữa, qui trình định nghĩa phong trào ra-bi còn đặc biệt khó khăn hơn bởi tính cách phi thời gian của các tư liệu, khiến cho cả thế giới dường như chỉ là một lớp học. Điều này không phải là ngẫu nhiên; bối cảnh xã hội căn bản cho sự phát triển truyền thống này là các trường học, với một thầy giáo (ra-bi) dạy học sinh về Torah và lối giải luận Torah. Bộ Talmud và các tài liệu ra-bi khác giống như những ghi chú bằng tốc ký ở một hội thảo. Các chủ đề được thảo luận rồi bỏ rơi. Những ý kiến cổ đại được tìm thấy kế cận những ý kiến mới đó nhất. Vấn đề, có thể nhanh chóng nhận ra là, đó không phải là những ghi chép có hệ thống, nhưng chính diễn trình thảo luận đã được ghi lại. Đây là một truyền thống dựa trên việc nghiên cứu và sống Torah. Bộ Talmud cho chúng ta thấy những câu hỏi và câu trả lời đầy tham lam, tinh xảo, sâu sắc, và đôi khi cũng rất ngớ ngẩn của

những con người tri thức về những liên đới giữa Torah và đời sống, trong một cuộc thảo luận sống động, và đôi khi vô trật tự kéo dài hàng thế kỷ.

Truyền thống được đặt nền tảng trên những niềm tin tôn giáo của người Pha-ri-si về Torah và được định hình bởi những kỹ năng giải nghĩa của các thầy thông giáo (*sopherim* = con người của quyển sách), là những người xuất hiện trong thời kỳ khôi phục với tư cách là những nhà giải nghĩa Torah (Nêh. 8:4-8). Chúng ta đã nói rằng nhóm Pha-ri-si cố gắng làm một nhóm phi chính trị. Thế thì làm sao họ hiểu được những biểu tượng của Torah và dân sự? Tiếp pháp đặc thù của họ có thể hiểu được bằng cách so sánh với các nhóm khác ở thế kỷ thứ nhất.

Như đã lưu ý bên trên, chúng ta không biết nhiều về đại đa số người Do Thái, những *am-ha-aretz*, vì họ không để lại tư liệu gì về niềm tin của mình. Nhưng chắc chắn nhiều người trong họ là những người tin kính và sốt sắng với Torah và tôn giáo của mình. Tuy vậy, đối với người Pha-ri-si, họ là những người ngu dốt, không đáng tin cậy, và không hoàn toàn thuộc về dân sự (ss. *Mishnah Demai* 2.3; *Gittin* 5.9; *Pirke Aboth* 2.6; 5.10). Người Sa-ma-ri, ở mặt khác, là một phần nổi bật của người Palestine lai tạp, mặc dù mức độ quan trọng chính xác của họ khó đo lường được. Họ có dòng máu và truyền thống lai tạp (*Tractate Kutim* 1.2):

Tập quán của người Sa-ma-ri có lúc giống như tập quán của người ngoại đạo, có lúc giống như của người Y-sơ-ra-ên, nhưng phần lớn là giống với người Y-sơ-ra-ên.

Họ bị tách rời khỏi mọi người Do Thái vì nhất quyết rằng Sichem phải quan trọng hơn Giê-ru-sa-lem (xem

Giăng 4:20), và cũng bị tách rời khỏi nhóm Pha-ri-si vì thái độ của họ đối với Torah, là một thái độ hết sức bảo thủ. Lập trường của người Pha-ri-si đối với họ có thể thấy trong *Tractate Kutim* 1.2: “Đây là nguyên tắc: [người Sa-ma-ri] không thể tin cậy được trong bất cứ vấn đề nào mà họ đáng bị nghi ngờ.” Ở mặt khác, danh hiệu tự phong của người Sa-ma-ri là “người bảo vệ /người canh giữ” (*ha Shomrim*) hàm ý rằng, trong mắt họ, những nhóm như nhóm Pha-ri-si là quá cấp tiến. Một đặc điểm phân biệt nữa đó là sự nhất quyết của họ cho rằng chỉ năm sách của Môi-se đáng được xem là Kinh Thánh. Tuy nhiên, trên căn bản đó, họ đã phát triển một hi vọng sống động về đấng mê-si-a cho chính mình. Nó tập trung vào một nhân vật giống như Môi-se, vì Phục. 18:15-18 hứa rằng Đức Chúa Trời sẽ “dấy lên một tiên tri giống như người từ giữa anh em người” (v.d., xem *Memar Marqah* IV.3).

Sử gia Josephus mô tả nhóm Sa-đu-sê, Essene, và Pha-ri-si như là những trường phái triết học (*JW* II.8.2), và căn cứ trên mức độ Hy Lạp hóa trong vùng Palestine, có thể ông không sai lắm. Ông không cho chúng ta nhiều dữ kiện về nhóm Sa-đu-sê, ngoại trừ họ có hơi hưởng hưởng lạc trong triết lý của họ (*JW* II.8.14; *Ant* XVIII.1.4) và cũng bảo thủ trong thái độ đối với Torah. Họ “nói rằng chúng tôi xem những sự tuân giữ đó là bắt buộc khi chúng nằm trong lời thành văn, nhưng chúng tôi không tuân thủ những gì xuất phát từ truyền thống của tổ phụ chúng ta” (*Ant* XIII.10.6). Điều này phù hợp cho họ, vì trong mối liên hệ gần gũi với chức tế lễ và đền thờ, họ có thể hoàn thành những luật lệ về sự tinh sạch mà không cần thêm những áp dụng đặc biệt. Một quan điểm bảo thủ về Torah đã dẫn đến sự khước từ

những phát triển mới nảy sinh từ truyền thống truyền khẩu, chẳng hạn như niềm tin về sự sống lại và các thiên sứ.

Nhóm Essene được Josephus đặc biệt khâm phục. Ông ta mô tả khá chi tiết về tập quán chia sẻ tài sản của họ (*JW* II.8.2-4) và các khuynh hướng ly khai của họ dựa vào ước muốn được tinh sạch (8.5-9). Việc ông ta xem họ như là những người Pythagorean cũng không có gì đáng ngạc nhiên. Ông cũng lưu ý rằng họ quan tâm đến phương diện tiên tri của Torah (8.12) – chúng ta sẽ xem xét thêm về điều này khi nói về nhánh Qumran của phong trào Essene.

Những người Pha-ri-si thì trông giống như nhóm Khắc kỷ (Stoics) trong đánh giá của Josephus, với niềm tin vào thần hựu và ý chí tự do (*JW* II.8.14). Nhưng trên hết ông ta nhấn mạnh rằng họ “rất khéo léo trong việc ứng dụng luật pháp cách chính xác” (*JW* II.8.14; *Life* 191) và rằng họ bảo trợ truyền thống truyền khẩu (*Ant* XIII.10.6). Tuy nhiên, những đặc điểm này không giải thích được sự sống sót và cuối cùng là sự thống trị của truyền thống Pha-ri-si. Tất nhiên, ở một mức độ, sự tiêu hao đóng một vai trò tại đây: nhóm Sa-đu-sê đã biến mất cùng với đền thờ; nhóm Essene và những người xê-lốt bị quét sạch bởi cuộc chiến với Rô-ma; người Sa-ma-ri chỉ còn là một di tích cổ. Nhưng người Pha-ri-si còn có khả năng điều chỉnh trước những tình huống mới. Họ không buộc mình vào bất kỳ một vị trí địa lý đặc biệt, một thể chế xã hội, hay một chương trình chính trị nào. Với tư cách là những người thành thị, thuộc lớp trung lưu, họ mang tính chất di động và khả thích nghi. Trên hết, quan niệm của họ về dân sự và Torah thì linh động

và cấp tiến, và đây là điều đã làm cho họ có thể đại diện cho tương lai của Do Thái giáo.

Ở một mặt, quan điểm của họ về Torah rất nghiêm và đòi hỏi khắt khe. Để trở thành một thành phần của dân sự, để gánh lấy cái ách của vương quốc, người ta phải gánh lấy cái ách của Torah và mọi thành phần của nó. Những luật lệ này, đặc biệt là những luật lệ về sự tinh sạch và dâng phần mười, được áp dụng không chỉ cho các thầy tế lễ trong đền thờ nhưng cho mọi người Do Thái, vì cơ người Do Thái là một “nước thầy tế lễ.” Người Pha-ri-si đồng nhất tuyển dân và Torah; và trên tất cả, nhờ lý do này họ đã có thể tồn tại khi mà chức tế lễ, đền thờ, vương quyền, và xứ sở đều mất cả.

Điểm xuất sắc của truyền thống Pha-ri-si được tìm thấy ở khả năng diễn dịch và áp dụng Torah cho mọi người Do Thái. Chất nền cho lối giải luận Torah của người Pha-ri-si một lần nữa lại là sự xung đột giữa niềm tin và kinh nghiệm. Niềm tin của họ đó là, Torah chính là lời Đức Chúa Trời và vì vậy mang tính vĩnh hằng, không đổi, và là chuẩn mực cho cuộc sống. Các điều răn của Torah (*mitzvoth*) có những đòi hỏi cụ thể đối với mọi người Do Thái. Nhưng sự căng thẳng xuất hiện vì cơ đời sống thì *không hề* bất động, mà thay đổi liên tục. *Mitzvoth* về phần mười và sự tinh sạch được viết cho một dân sự sống nông nghiệp. Torah đòi hỏi phải chia sẻ tài sản nhưng giải thích bằng các từ ngữ vườn nho, đồng ruộng, và mùa gặt. Những người Do Thái sống ở thành thị gặp phải những tình huống rất khó khăn: họ phải mua thực phẩm từ những người ngoài và làm kinh doanh để sống. Làm thế nào họ có thể tuân thủ luật phần mười và giữ tinh sạch theo nghi lễ? Các chọn lựa đều có giới hạn. Họ có thể đơn giản loại bỏ Torah hoặc

xem nó không phải là tiêu chuẩn tuyệt đối, nhưng điều đó sẽ làm giảm giá trị lời Đức Chúa Trời. Họ có thể thay đổi Torah, nhưng như vậy cũng là xem nó như lời của con người mà thôi. Họ cũng có thể giữ Torah bằng cách sống biệt lập và cố gắng tái lập một xã hội nông nghiệp mà họ có thể kiểm soát được. Hoặc họ có thể tiếp tục sống trong thế giới hiện tại nhưng tìm cách khám phá trong chính Torah những nguyên tắc cho phép họ duy trì tính chân thật của nó như là một chuẩn mực tuyệt đối, nhưng có thể liên kết nó với những tình huống thật của đời sống. Người Pha-ri-si đã không làm như nhóm Essene rời bỏ xã hội để giữ lấy Torah. Họ đã ở lại trong thành thị và phát minh ra Midrash.

Midrash (từ động từ *darash*, “tìm kiếm”) là một phương thức đương thời hóa các bản văn thánh. Nó dựa trên niềm tin rằng bản thân Torah cung cấp nền tảng cho hiểu biết mới và ứng dụng đương thời. Mỗi từ và mỗi mẫu tự của Torah mang khả năng có một ý nghĩa mới; ở những chỗ mà sự ứng dụng không rõ ràng, thì họ tra tìm trong bản văn cách thức để giải quyết khó khăn. Nếu không có midrash, thì bản văn vẫn chết; nhưng với midrash, bản văn được sống lại và lên tiếng với hiện tại bằng một thẩm quyền mới mẻ. Từ thời của Hillel (thế kỷ 1 TC) người Pha-ri-si tiếp thu những qui tắc của môn luận lý Hy Lạp để xử lý những nan đề của bản văn. Với một hiểu biết chính xác và bao quát những chi tiết của Torah, họ đã sử dụng những qui tắc này để phân loại những mâu thuẫn và thiết lập những ưu tiên giữa các *mitzvot*, và tìm các ứng dụng thích hợp cho chúng.

Việc đọc lại bản văn như vậy là điều rất trọng tâm đối với truyền thống của họ đến nỗi họ cũng gọi các nhà hội là những nhà nghiên cứu (*beth ha midrash*).

Nghiên cứu, tuân giữ, và thờ phượng – tất cả đều khớp nối Torah vào cuộc sống. Chính Torah mang lại ý nghĩa cho cuộc sống và làm cho cuộc sống đều trở nên sự vâng phục ý chỉ của Đức Chúa Trời trong mỗi hành động. Midrash được áp dụng vào tư liệu luật pháp nghiêm nhặt của Torah để sản xuất một qui luật hành động được gọi là *halakah* (từ động từ “bước đi”, và do đó là “đường lối hành động”). Khi midrash được áp dụng cho những bản văn khác, nó được gọi là *haggadah* (từ động từ “kể lại”, vì thế có nghĩa, một cách rộng rãi, là những chuyện kể). Midrash haggadah có khuynh hướng tự do và thanh thoát hơn, chúng ta có thể tìm thấy ở đó phần lớn những lý tưởng thuộc linh và đạo đức của chủ thuyết Pha-ri-si. Trong khi midrash halakah quan tâm đến việc thiết lập những nền móng chính xác cho sự công nghĩa trước mặt Đức Chúa Trời, thì midrash haggadah tạo nên tập quán đặc trưng, là điều mang lại những hướng dẫn chính thức cho đời sống.

Midrash halakah có vị trí trung tâm đối với truyền thống ra-bi, và tinh thần tôn giáo nhiệt thành của nó không thể bị xem nhẹ. Một ví dụ nhỏ về midrash halakah minh họa cho bản chất thật của nó. Một trong những *mitzvoth* trong Torah là, người nông gia không nên gặt hết mọi gié lúa trong đồng lúa, nhưng phải chừa lại một “góc” (*peah*) cho người nghèo (Lê 19:9; 23:22). Ý định là để “thực hiện sự công bình” bằng cách giúp đỡ những người nghèo đói giữa vòng dân sự. Nhưng nan đề của việc áp dụng điều luật này trở nên rất rõ ràng. Ai đáng được kể là người nghèo? Một “góc” phải là bao nhiêu? Nó phải lớn bao nhiêu? Và nguyên tắc này có thể chuyển sang các tình huống khác như thế nào? Những câu hỏi này không phải là vụn vặt. Cả những nhu

cầu của người nghèo và các nhu cầu hợp pháp của các nông gia đều đòi hỏi phải được xem xét; người nông gia, đã bị đánh thuế cao, rất có thể không còn khả năng nuôi sống gia đình mình nếu như cái “góc” đó chiếm quá nhiều trong cánh đồng nhỏ của ông ta. Trong mục luận midrash *Sifra* lúc đầu, chúng ta thấy nan đề được xử lý một cách rộng rãi, và phần thảo luận halakah được chuyển qua bản Mishnah, trong mục luận *Peah*. Rất nhiều trang giấy đã được sử dụng cho cuộc thảo luận luật lệ này; mỗi chi tiết đều được xem xét. Phải chăng tất cả những điều này đều không có ý nghĩa? Không phải vậy, một khi những tiên đề của truyền thống đã được công nhận. Và ngay ở phần đầu của mỗi mục (*Mishnah Peah* 1.1) chúng ta thấy những lời giải thích tốt đẹp cho các tiên đề này:

Con người sẽ hưởng thụ bông trái của những điều sau đây trong trần gian này, trong khi vốn liếng sẽ được tồn trữ cho họ ở thế giới sẽ đến: hiếu kính cha mẹ, hành động nhân ái, giải hòa cho con người; và việc nghiên cứu Luật pháp cũng có giá trị ngang bằng với mọi điều đó.

Mỗi quyết định về luật pháp đều có thể làm nảy nở những qui định có vẻ như không có ý nghĩa đối với người ngoài. Đây chính là điều Đức Chúa Giê-xu tố cáo người Pha-ri-si trong các sách Phúc âm, đặc biệt liên hệ đến các qui định về ngày Sa bát (xem Mác 2:23-3:7). Vấn đề luật ngày Sa-bát cung ứng phần nền thích hợp cho cuộc thảo luận này, bởi vì xung quanh ngày Sa-bát phát sinh phần qui luật rộng lớn nhất. Sự phát sinh này phần nào là do bản chất của các mạng lệnh tích cực: đặt giới hạn cho những mạng lệnh như “hãy nên thánh” khó

hơn nhiều so với các mạng linh như “chỗ giết người.” Sự phát sinh này cũng là do ngày Sa-bát có vị trí quá then chốt đối với lai lịch của dân sự. Săn có trong Torah, nó được gắn với chính hành động của Đức Chúa Trời (Xuất 20:8-11). Nó là một dấu hiệu phân biệt, đánh dấu vị trí của sự thánh khiết trong thế giới này. Ngày Sa-bát còn là một định chế độc đáo trong thế giới cổ đại. Nhờ vào nó ngay cả người ngoại cũng nhận diện được tính riêng biệt của người Do Thái và Đức Chúa Trời của họ, một thần linh đã ra lệnh rằng một ngày trong tuần phải được dành riêng ra và xem là thánh.

Thế nhưng xác định các chiều kích của sự thánh khiết không phải là đơn giản. Ngày này phải “khác” hơn những ngày kia, là những ngày đã được dành cho “công việc” – điều đó khá rõ ràng và nó nằm trong chính Torah. Nhưng ý nghĩa của “công việc” là gì? Midrash tìm đến từng chỗ có đề cập chữ “công việc” trong Torah và tổng kết một bản liệt kê tổng hàm gồm ba mươi chín hoạt động được cho là có liên quan đến công việc, vì thế cần tránh (*Mishnah Shabbat* 7.2). Đối với người ngoài, từ chối đốt lửa hoặc xé một miếng vải có vẻ như là việc nhỏ nhất. Nhưng một bản liệt kê như thế “đặt một hàng rào quanh Torah” để đảm bảo rằng điều răn trung tâm (“hãy giữ ngày nghỉ làm nên ngày thánh”) tự nó không thể bị phá vỡ. Phương pháp và kết quả của nó được để mở cho mọi tranh luận, nhưng không thể tranh luận gì về động cơ tôn giáo mạnh mẽ của điều đó.

Xung lực tôn giáo cho truyền thống Pha-ri-si cũng được tìm thấy nơi một vài nhấn mạnh thần học của họ. Đức Chúa Trời là siêu việt, “Đấng Thánh”, nhưng Ngài lại có thể hiện diện với con người. Một biểu tượng cho điều này là Hiện diện Thiên thượng (*Shekinah*, từ chữ

shakan, “cư trú”), luôn ở cùng dân sự trong đồng vắng và trong đền thờ Sa-lô-môn, và bây giờ đang hiện diện trong các nhà hội khi Torah được tuyên đọc. Thật ra, việc nghiên cứu Torah đặt một người vào trong “bóng của sự hiện diện của Đức Chúa Trời” (*Pirke Aboth* 3.2):

Nếu hai người ngồi với nhau và những lời của Torah ở giữa họ, thì Shekinah ở cùng họ. . . và ngay cả nếu một người ngồi xuống và đắm mình vào Torah, thì Đấng Thánh, nguyện Ngài được chúc tụng, sẽ chuẩn bị cho người ấy một phần thưởng.

Thật ra, Torah là bản thiết kế đời đời của Đức Chúa Trời cho muôn vật và cho cách cư xử công nghĩa của con người. Khi nghiên cứu nó, con người tìm thấy niềm vui, tự do, và khôn ngoan. Tuy nhiên, nhấn mạnh vào việc nghiên cứu không dẫn đến một sự xao lãng hành động thiện lành (*Pirke Aboth* 3.10; ss. *Aboth de Rabbi Nathan* 24):

Người nào có hành động tốt hơn sự khôn ngoan của mình, thì sự khôn ngoan sẽ dung chịu; còn người nào có sự khôn ngoan trỗi hơn hành động, sự khôn ngoan sẽ không dung chịu được.

Trong những hành động tốt này có việc tuân giữ ngày Sa bát và các qui định về sự thanh sạch, nhưng trên hết là “các hành động từ thiện,” các hành động mà qua đó những bốn phận của giao ước trung thành và yêu thương được bày tỏ với người khác, đặc biệt là trong sự giúp đỡ người nghèo và những người bị từ bỏ (xem Babylonian Talmud, *Berakoth* 8a; *Shabbat* 156b).

Torah là một tiêu chuẩn không bao giờ có thể đạt được cách hoàn hảo. Nhân loại được tự do nhưng lại phụ thuộc những trì kéo và thúc đẩy nhiều lúc ngăn cản họ tuân thủ Torah, cả trong những việc lớn hay nhỏ. Phương thuốc cho điều này không phải là thất vọng nhưng là sự ăn năn. Một câu tục ngữ được cho là của Ra-bi Eliezer nói rằng “Hãy ăn năn một ngày trước khi bạn chết. . . hãy ăn năn hôm nay vì e rằng ngày mai bạn chết; hãy ăn năn ngày mai vì e rằng ngày kia bạn chết; và như thế bạn sẽ sống mọi ngày của đời mình trong sự ăn năn” (*Aboth de Rabbi Nathan* 15).

Một phân đoạn trích từ bộ Talmud Ba-by-lôn, *Makkoth* 24a, minh họa tinh thần của truyền thống ra-bi về tính cách vô nghĩa rõ rệt của nó và cả tính chất nghiêm túc sâu xa của nó. Phân đoạn khởi sự với tuyên bố “Vây, Ngài ban cho họ Torah và nhiều điều răn. . .” Rồi cuộc thảo luận bắt đầu, một cách tự nhiên, với câu hỏi, “Có bao nhiêu điều răn?”:

R. Simlai, khi giảng, có nói rằng, “Có sáu trăm mười ba giới luật được truyền đạt cho Môi-se, ba trăm sáu mươi lăm giới luật tiêu cực, tương ứng với con số ngày theo mặt trời, và hai trăm bốn mươi tám mạng lệnh tích cực, tương ứng với con số những chi thể trong thân thể con người. . .”

Điều này có vẻ hơi ít giá trị, nhất là khi nó được hỗ trợ bởi bản văn Torah lúc đó. Nhưng rồi các truyền thống khác được viện dẫn, giảm thiểu và cô đọng các điều răn một cách có hệ thống thành những lời văn cô đọng hơn và tập trung vào tôn giáo nhiều hơn. Khi Ê-sai, Mi-chê, và A-mốt được trưng dẫn, ý định của Torah được thu

hẹp hơn nữa, dẫn chúng ta đến kết luận sau đây (Babylonian Talmud, *Makkoth* 24a):

Rồi Ê-sai lại đến và giảm bớt chúng thành hai nguyên tắc như sau, “Chúa phán rằng, Hãy giữ sự chính trực và làm điều công nghĩa. . .” A-mốt đến và giảm thiểu chúng thành một nguyên tắc, “Vì Chúa phán cùng nhà Y-sơ-ra-ên rằng, hãy tìm kiếm ta và sống.” Về điều này, R. Nachman b. Isaac phản đối, cho rằng, “Tại sao không thể nói là ‘hãy tìm kiếm ta bằng cách tuân giữ toàn bộ Torah và sống’?” Nhưng chính Habacúc lại đến và đặt tất cả lên chỉ một nguyên tắc, “nhưng người công nghĩa sẽ sống bởi đức tin mình.”

Nhưng lời diễn đạt duy nhất mạnh mẽ hơn của ý tưởng này chính là của Phao-lô, một người Pha-ri-si.

Sự Thờ Phượng Của Người Do Thái

Bối cảnh quan trọng nhất cho sự phát triển các biểu tượng Do Thái là sự thờ phượng. Trong sự thờ phượng, các niềm tin tôn giáo trở nên sống động và cộng đồng diễn đạt lai lịch của mình qua huyền thoại và tôn giáo. Trong thời kỳ Tân Ước, sự thờ phượng của người Do Thái được thực hiện trong đền thờ, nhà hội, và nhà riêng.

Đền thờ tiếp tục được xem là một trong những kỳ quan kiến trúc của thế giới và một trung tâm hành hương ba lần mỗi năm, vào các kỳ lễ Vượt qua, lễ Lều tạm, và lễ Ngũ tuần, là lúc người Do Thái khắp nơi trên thế giới sẽ cùng kéo về Giê-ru-sa-lem (xem Công-vụ 2:5-11). Các cửa lễ và lời cầu nguyện tiếp tục được dâng lên trong phần sân của đền thờ, và cả Đức Chúa

Giê-xu lẫn các môn đồ đầu tiên cũng dạy dỗ trong các khu vực này của đền thờ (Luca 19:47; Công-vụ 3:11-4:2). Tuy nhiên, vào thế kỷ thứ nhất, đền thờ không còn là trung tâm tín kính như thấy tại nhà hội và nhà riêng nữa.

Nguồn gốc của nhà hội không được rõ ràng lắm. Có thể nó được khởi đầu với những buổi nhóm lại của dân sự để nghe Torah trong giai đoạn lưu đầy, hoặc có thể nó bắt đầu như là hình thức thờ phượng ở địa phương song song với sự thờ phượng nơi đền thờ, với thì giờ cầu nguyện ba lần mỗi ngày tương ứng với những giờ dâng tế lễ trong đền thờ (xem *Mishnah Taanith* 4.2-4). Vào giai đoạn Tân Ước, nhà hội là một thể chế thấy ở hầu hết các làng mạc (xem Luca 4:15-17), cả tại Palestine và ở trong vòng Tản lạc (Công-vụ 13:14-15). Theo truyền thống, Giê-ru-sa-lem có đầy nhà hội – thậm chí có cả một cái trong khu vực đền thờ (Babylonian Talmud, *Sukka* 53a).

Nhà hội là một nơi thờ phượng độc đáo trong thế giới cổ đại. Không có dâng của lễ bằng các loại thú vật, và các nghi thức thờ phượng được giữ ở mức tối thiểu. Sự thờ phượng ở đó tập trung hoàn toàn vào Torah. Trong thời kỳ Tân Ước, nhà hội và nhà nghiên cứu (*beth ha midrash*) (xem Sirach 51:23) dường như đã trở thành một, và không gian của nơi đây phù hợp cho việc học tập và cho nhịp điệu cầu nguyện thường xuyên dù không mang vẻ trang trọng.

Các nguồn tư liệu của chúng ta về nghi thức thờ phượng trong nhà hội có rất trễ (*Seder Rav Amran Gaon* có niên đại từ thế kỷ 9 SC) đến nỗi chúng ta phải rất thận trọng khi xây dựng lại các buổi nhóm cầu nguyện. Tuy vậy, các tác phẩm Tân Ước và các mảnh vụn về

các cuộc thảo luận về thờ phượng trong Mishnah cho phép chúng ta nói lên được đôi điều (ss. *Mishnah Yoma* 7.1; *Berakoth* 1-2; *Megillah* 4). Toàn bộ buổi nhóm được tập trung trên Torah: lắng nghe lời Đức Chúa Trời qua việc tuyên đọc Thánh Kinh; công bố lời Chúa qua việc giảng midrash; những lời cầu nguyện và cầu thay sử dụng chính những lời lẽ trong Torah.

Hình thức cổ điển của lời cầu nguyện của người Do Thái là sự chúc phước (*breach*). Nó là hình thức tiền thân của sự cầu nguyện trong Tân Ước và trong nghi thức thờ phượng của các Cơ Đốc nhân đầu tiên (xem Êph. 1:3-14; 1Phie. 1:3-6). Hình thức này đơn giản nhưng mang khả năng mở rộng không hạn chế. Nó mở đầu với một lời ca ngợi, tiếp theo là lý do cho sự ca ngợi đó, và rồi kết thúc với lời ca ngợi được lặp lại. Hình thức căn bản tìm thấy trong Thi-thiên 117:

Hỡi tất cả các nước, hãy can gọi Đức Giêhôva!

Hỡi tất cả các dân tộc, hãy chúc tụng Ngài!

*Vì tình yêu bền vững của Ngài đối với chúng ta thật
lớn lao*

*Và sự thành tín của Đức Giêhôva còn đến đời đời
Halêlugia!*

Buổi nhóm sáng ở nhà hội có ba lời chúc phước dài (*berakoth*), bao gồm lời tuyên xưng đức tin chính yếu, lời *Shema*: “Hỡi Y-sơ-ra-ên, hãy nghe, Giêhôva Đức Chúa Trời các người là Một. . .” Sau đây là một trong những lời chúc phước đó, bài *Berakah Ahabah*:

Ôi Giêhôva Đức Chúa Trời của chúng con, với tình yêu dư dật Ngài đã yêu chúng con, với lòng thương xót lớn và

Thế Giới Thời Tân Ước

vượt trội Ngài đã thương xót chúng con. Ngài là Cha của chúng con, là Vua của chúng con, vì cố tổ phụ chúng con là những người tin cậy Ngài, những người đã được Ngài dạy cho các mạng lệnh sự sống, xin hãy gia ơn trên chúng con. . . đặt nó vào lòng chúng con để nghe, để học, và để thực hành, mọi lời giáo huấn trong Torah tình yêu của Ngài. . . và xin sự thương xót Ngài sẽ không từ bỏ chúng con mãi mãi. Nguyên sự bình an đến trên chúng con từ bốn góc đất. . . vì Ngài đã chọn lựa chúng con từ trong muôn dân và mọi ngôn ngữ và đưa chúng con đến gần danh yêu thương vĩ đại của Ngài. Hỡi Chúa, nguyện Ngài được ca ngợi, là đáng đã lựa chọn dân sự của Ngài là Y-sơ-ra-ên trong tình yêu.

Như chúng ta thấy, *berakah* chủ yếu là một hành động kỷ niệm. Đức Chúa Trời được ca ngợi vì đường lối hành động của Ngài trong quá khứ. Bởi nhớ đến các hành động của Ngài, chúng ta lại sẽ được cảm động mà ca ngợi. Cách thức kỷ niệm này hoạt động giống như các huyền thoại: nó làm cho quá khứ sống động trong hiện tại. Ngoài việc liên kết quá khứ và hiện tại, hình thức cầu nguyện *bekarah* cũng liên kết sự thờ phượng chung và lòng tin kính cá nhân. Những người Pha-ri-si sốt sắng có thể đọc thuộc lòng đến một trăm *bekaroth* nhỏ trong đời sống riêng tư hằng ngày để “thánh hóa thời gian” của họ. Như thế không gian thiêng liêng của sự thờ phượng cộng đồng cũng được diễn đạt trong đời sống bình thường.

Một hình thức khác của lời cầu nguyện trong nhà hội gọi là *tefillah*. Vào một ngày bình thường, họ có mười tám lời cầu nguyện này, mà bởi đó chúng có tên gọi là “mười tám lời chúc phước” (*shemone esre*). Chúng cũng được gọi là *amidah* bởi vì khi đọc chúng người ta “đứng”

(*amad* = đứng). Loại tiêu biểu nhất mang tên “Chúc tụng Danh” (*Qedushat ha shem*):

Hãy tôn kính Đức Chúa Trời từ đời này qua đời kia, vì chỉ một mình Ngài là cao cả và thánh; hỡi Chúa, lời chúc tụng Ngài sẽ không bao giờ rời khỏi môi miệng chúng tôi, vì Ngài là vị vua vĩ đại và thánh khiết. Nguyên Ngài được chúc tụng, lạy Chúa, là Đức Chúa Trời Thánh khiết.

Sự thờ phượng trong nhà hội bao gồm việc đọc Torah và một bài giảng. Các phần tuyên đọc Torah được lấy từ các sách Luật pháp và Tiên tri, theo một thứ tự liên tục (*Mishnah Megilla* 4.1-10). Phần tuyên đọc quan trọng nhất lấy từ Luật pháp, được đọc bằng nguyên ngữ Hê-bơ-rơ. Tuy nhiên, vì đa số người Do Thái không còn hiểu tiếng Hê-bơ-rơ nữa, nên cần phải dịch ra tiếng A-ram. Khi bản văn được đọc, một dịch giả sẽ thông dịch cho dân sự theo cách diễn ý tự do, làm rõ những điểm mơ hồ và chỉ ra các ứng dụng đương thời. Không có phần midrash haggadah nào có thể có trong những bản dịch như thế, là các bản dịch sau này khi được viết xuống gọi là Targums. Chúng cho thấy một bằng chứng nữa về việc bản văn của quá khứ được làm cho có ý nghĩa trong những bối cảnh mới. Chẳng hạn, bản văn Hê-bơ-rơ ở Sáng. 49:1 là:

Đoạn, Gia cốp gọi các con trai mình lại và nói rằng, “Hãy hiệp nhau lại đây để ta có thể bảo cho các con những điều sẽ xảy đến cho các con trong những ngày sẽ đến.”

Bản Targum tiếng A-ram *Pseudo-Jonathan* dịch Sáng. 49:1 như sau:

Gia cốp gọi các con trai mình và nói cùng chúng rằng: “Hãy tẩy sạch mình khỏi sự ô uế, rồi ta sẽ tỏ cho các con những sự mâu nhiệm ẩn giấu, những thì giờ chỉ định đang bị che khuất, những phần thưởng đền bù cho người công chính, sự báo thù dành cho kẻ ác, và những niềm vui của Êđen.” Mười hai chi phái họp lại quanh chiếc giường bằng vàng mà ông nằm. Sau khi shekinah của Chúa được hiển lộ, thì giờ định cho Vua Mê-si-a đến đã không được bày tỏ cho ông.

Đây là một phân đoạn lạ thường; không chỉ là một lối dịch diễn giải, nó là một bản tóm tắt về các biểu tượng, mang cả tính cách khả huyền (các bí mật ẩn giấu, đáng mê-si-a, sự phán xét cá nhân) và tính cách ra-bi (*Shekinah*, sự tinh sạch). Phần thật sự đáng kể đó là những người Do Thái tin kính trong các nhà hội đã nghe điều này như là chính Torah, được đương thời hóa với cách suy nghĩ, niềm tin, và hành động của người nghe. Chắc chắn Đức Chúa Giê-xu và các môn đồ Ngài đã nghe các bản văn diễn dịch đó trong các nhà hội ở Ga-li-lê.

Sau phần tuyên đọc Luật pháp và các Tiên tri, tiếp theo là một bài giảng, trong đó diễn giả triển khai bản văn và các ứng dụng theo kiểu midrash. Mô tả xưa nhất về buổi nhóm trong nhà hội mà chúng ta có là ở sách Phúc âm Luca (4:16-30). Trong dịp ghé nhà hội ở quê hương Naxarét của mình, người ta đề nghị Đức Chúa Giê-xu đọc tiên tri Ê-sai (61:1-2) và giảng. Ngài đã đọc những lời sau, “Thần của Chúa ngự trên ta: Vì Ngài đã xức dầu cho ta đặt truyền Tin Lành cho kẻ nghèo. . .” Tuy nhiên, khi ngồi xuống để giảng, thay vì giải kinh theo kiểu midrash, Ngài chỉ nói cách đơn giản, “Hôm

nay đã được ứng nghiệm lời Kinh Thánh mà các người mới vừa nghe đó.” (Luca 4:21).

Nơi chốn thứ ba dành cho sự thờ phượng của người Do Thái trong thế kỷ thứ nhất là nghi thức trong bữa ăn gia đình, chẳng hạn như nghi thức được giữ vào ngày Sa bát và ở những bữa tiệc quan trọng như trong lễ Vượt qua. Mọi bữa ăn đều có một tính cách thiêng liêng nhất định nào đó và có sự chúc phước kèm theo (*Mishnah Berakoth* 7-8). Hơn nữa, các bữa ăn còn tượng trưng cho tình thân hữu; ăn chung với nhau chỉ về sự hiệp nhất thuộc linh. Lời tố cáo Đức Chúa Giê-xu rằng Ngài ăn uống với những người có tội chẳng khác gì tố cáo rằng Ngài cũng là một tội nhân (Luca 7:34; 15:2). Có lẽ các nhóm thân hữu Pha-ri-si (*haburoth*) ít nhất cũng đã tổ chức những bữa tiệc có tính chất lễ hội với nhau.

Bữa ăn thiêng liêng nhất của Do Thái giáo là bữa ăn tối lễ Vượt qua. Mặc dù chiên được giết trong nghi thức ở đền thờ, những người đến Giê-ru-sa-lem dự lễ hội hành hương lớn nhất này cũng ăn thịt chiên với gia đình và bạn bè trong những nơi trú ngụ rải rác khắp thành phố. Bữa ăn tối cuối cùng của Đức Chúa Giê-xu và các môn đồ Ngài có lẽ là một trong những bữa ăn đó (Mác 14:12, trái với Giăng 19:31). Lễ Vượt qua kỷ niệm kinh nghiệm xuất hành, khi Chúa đem dân Y-sơ-ra-ên ra khỏi ách nô lệ tại Ai Cập, dẫn họ qua đồng vắng, và đưa họ đến đất hứa. Đây là mô thức về từng trải cứu chuộc, và lễ Vượt qua là bữa tiệc mừng sự tự do của người Do Thái. Các nghi thức và nghi từ (lời lẽ) của bữa ăn cho chúng ta thấy rằng các bản văn của quá khứ đã được tái diễn dịch. Truyền thuyết và nghi thức cổ điển của Do Thái giáo thế kỷ đầu tiên được thấy trong *Haggadah* của lễ Vượt qua: “Mỗi người hãy tự kể mình

Thế Giới Thời Tân Ước

là đã ra khỏi Ai Cập.” Các nghi từ được đọc khi nhận bánh diễn giải Torah, và đồng thời được diễn giải bởi Torah, như sau:

Bánh matzah mà chúng ta đang ăn đây, là vì lý do gì? Bởi vì bột mà tổ phụ chúng ta dùng chưa lên men khi vị vua của muôn vua, là Đấng Thánh, nguyện Ngài được chúc tụng, bày tỏ chính Ngài cho họ và cứu chuộc họ. Vì có lời rằng, “Họ nướng bánh không men từ bột mà họ mang theo ra khỏi Ai-cập” (Xuất 12:39).

Cũng giống như vậy, đoạn văn nghi lễ được đọc khi nhận chén rượu:

Vì vậy, chúng ta buộc phải cảm tạ, chúc tụng, tán dương và vinh danh. . . Ngài là đấng đã thực hiện tất cả những phép lạ này cho tổ phụ chúng ta và cho chúng ta. Ngài đã đem chúng ta ra từ nô lệ đến tự do, từ buồn thảm đến vui mừng, từ khóc than đến lễ lạc, từ tối tăm đến ánh sáng lớn, và từ xiềng xích đến sự cứu chuộc. Vậy hãy hát lên một bài ca mới trước mặt Ngài. Halêlugia.

Trong nghi thức lễ Vượt qua, truyền thuyết về cộng đồng được làm mới lại và các biểu tượng của Torah một lần nữa tái thiết lập lại lịch Do Thái như là một dân tộc được chọn lựa và được cứu rỗi bởi Đức Chúa Trời.

Do Thái Giáo Lưu Lạc

Soạn theo Luke Timothy Johnson,
*The Writings of the New Testament:
 An Interpretation* (Ninneapolis:
 Fortress Press, 1999), Chương 3.

Trong thế kỷ thứ nhất, có nhiều người Do Thái sống bên ngoài xứ sở hơn là bên trong, và những hình thức Do Thái giáo nổi bật trong vòng những người lưu lạc có tầm quan trọng rất lớn đối với việc hiểu Tân Ước. Tuy nhiên, từ ngữ “Do Thái giáo Lưu lạc” (Chữ “diaspora” xuất phát từ động từ Hy Lạp *diaspeirō*, có nghĩa là “tan tác, tản lạc). không đồng nghĩa với “Do Thái giáo Hy Lạp.” Trước hết, chính sách Hy Lạp hóa đã là một phần trọng yếu của Do Thái giáo tại Palestine. Có những hình thức khác nhau của Do Thái giáo trong vòng những người lưu lạc, nhưng tất cả không nhất thiết phải mang tính cách Hy Lạp. Khuynh hướng đồng nhất những người lưu lạc và Hy Lạp xuất phát từ tính chất của các nguồn tư liệu chúng ta có. Hầu hết thông tin về Do Thái giáo Lưu lạc thế kỷ thứ nhất đều đến từ Alexandria, và do đó chúng chủ yếu mang tính cách Hy Lạp, không chỉ

vì được viết bằng tiếng Hy Lạp, nhưng còn bởi vì chúng sử dụng văn hóa Hy Lạp theo những cách thể đặc biệt. Thế nhưng, thậm chí Do Thái giáo Hy Lạp này cũng không hoàn toàn đồng nhất; theo Philo, nó sản sinh ra tuyển tập *Sibylline Oracles* (một tuyển tập thơ Hy Lạp gồm mười hai quyển, mà người ta cho là do các nữ tiên tri viết), với âm hưởng mê-si-a và khải huyền.

Nếu tính cách Hy Lạp và Lưu lạc không thể hoán đổi, thì việc phân biệt Do Thái giáo Palestine và Lưu lạc liệu có giúp ích gì không? Sự phân biệt này giúp nhận ra rằng sự phát triển của đời sống và các biểu tượng Do Thái đã chịu ảnh hưởng trực tiếp bởi những bối cảnh xã hội và chính trị. Do Thái giáo Lưu lạc đã không thường xuyên bị ép buộc đánh đồng các biểu tượng tôn giáo và chính trị. Nan đề lâu năm mà mọi người Do Thái đều phải đối diện, tức là áp lực giữa việc bị đồng hóa hoặc cách biệt, được giải quyết trong một bối cảnh ít bị tô màu bởi sự bất bõ tôn giáo và đàn áp chính trị hơn. Mặc dù lòng nhiệt thành với quê hương không kém mãnh liệt, những người sống bên ngoài Palestine có thể đối đầu với chủ nghĩa đa nguyên theo một cách thức bất khả thi đối với những người luôn phải đối mặt với hai vấn đề không thể tách rời, là lãnh thổ và tôn giáo.

Vì vậy, tóm tắt sau đây về một vài phương diện của Do Thái giáo Lưu lạc được chọn lọc một cách cẩn thận. Tóm tắt này bỏ qua Phương đông, là khu vực mà chúng ta chỉ có những tài liệu trẽ hơn, nhưng nghiêng về Phương tây, là khu vực chúng ta có rất nhiều những tư liệu đương thời. Lý do chính cho điều này là vì Cơ Đốc giáo đã phát triển về phương tây, phải đối mặt trước tiên với những dạng thức Hy Lạp của Do Thái giáo Lưu

lạc, và mang dấu ấn của chúng cách sâu đậm và lâu dài nhất.

Phạm Vi Và Tầm Quan Trọng Của Do Thái Giáo Lưu Lạc

Tình trạng lưu lạc không phải là một phát triển mới đối với dân Do Thái thời Tân Ước. Trong thời Đavít và Sa-lô-môn, người Do Thái cũng đã đi ra ngoại quốc để phục vụ trong những đơn vị quân đội đồn trú (2 Sa 8:6) hoặc vì mục đích buôn bán (1 Vua 5:14; 9:26-28; 10:15, 22). Các cuộc lưu đầy năm 722 và 586 TC, dĩ nhiên, bao gồm việc đưa nhiều người Do Thái qua Assyri và Ba-by-lôn và cũng khiến một số khác di trú qua Ai Cập (Giê 43:6-7). Đa số những người bị lưu đầy đã không trở về xứ. Kết quả là, vào khoảng thế kỷ thứ nhất, tình trạng Lưu lạc trở thành bối cảnh tự nhiên, được chấp nhận, và đã có lâu đời cho sự chuyển giao về lai lịch Do Thái đến đa số người Do Thái trên thế giới.

Tại Mesopotamia (vùng Lưỡng hà), dân số Do Thái rất lớn và có tổ chức rất tốt đến nỗi nó đã trở thành một trung tâm mới của học thuật Do Thái và vẫn giữ vai trò đó cho đến tận thời kỳ trung cổ. Syria cũng có một số dân Do Thái lớn, đặc biệt là tại các thành phố Đa-mách và An-ti-ốt (*JW* VII.3.3; ss. Công-vụ 9:2, 19-20). Người Do Thái cũng định cư tại Cyrene thuộc Bắc Phi trong thời kỳ Ptolemy I (*Ant* XIV.7.2). Nền văn hóa Do Thái rất phát triển tại đó thể hiện qua bộ lịch sử Mác-ca-bê của Jason gồm nhiều tập (2 Macc. 2:23), và sức mạnh của dân cư Do Thái ở đó được chứng tỏ qua sự thành công tạm thời của họ trong cuộc nổi loạn năm 115-17 SC. Hai ngàn gia đình Do Thái đã bị đầy từ Ba-by-lôn

qua Tiểu Á vào cuối thế kỷ thứ ba TC, hình thành căn bản cho sự mở rộng đời sống Do Thái tại đó (*Ant* XII.3.4; Công-vụ 13:14; 14:1, 6, 24-25; 16:1). Vào khoảng thế kỷ thứ nhất, A-chai và Ma-xê-doan đã có những nhà hội tại các trung tâm thành thị quan trọng nhất (xem Philo *Embassy to Gains* 281-82; Công-vụ 16:13; 17:1, 10, 17; 18:4), và cũng có một cộng đồng Do Thái lớn tại Rô-ma (Công-vụ 28:17-24).

Dân số Do Thái tại Ai Cập đã có từ thế kỷ thứ sáu TC, và cứ liên tục được tăng cường bởi sự di cư từ Palestine. Philo nói rằng có một triệu người Do Thái tại Ai Cập (*Against Flaccus* 43). Trong thời kỳ Mác-ca-bê, những người chống đối các thầy tế lễ tại Giê-ru-sa-lem đã xây dựng một đền thờ đối địch tại Hierapolis (*Ant* XIII.3.1-3), và còn sớm hơn thế, tại Elephantine đã có một phân khu quân sự của người Do Thái nói tiếng A-ram. Đa số người Do Thái Ai Cập sống ở Alexandria, là nơi chúng ta có được những chứng cứ văn chương phong phú nhất. Vì Alexandria là thủ phủ tri thức của thế giới Hy Lạp, với thư viện và bảo tàng to lớn, nên không đáng ngạc nhiên là những văn liệu này bộc lộ một liên hệ sống động và tích cực với tư tưởng văn hóa Hy Lạp. Tại Alexandria, trên hết, chúng ta thấy văn hóa đặc thù Hy Lạp bước vào cuộc đối thoại đầy sáng tạo với tư tưởng và tập quán Do Thái.

Các số liệu nhân khẩu học của thế giới cổ đại không dễ thiết lập, tuy nhiên theo một vài ước tính, có bảy triệu người Do Thái vào thế kỷ thứ nhất; trong số này, hai triệu ở tại Palestine, còn năm triệu thuộc nhóm Lưu lạc. Điều quan trọng hơn các con số cụ thể đó là vấn đề tỉ lệ. Sự hiện diện của dân Do Thái Lưu lạc rất dễ thấy. Ở đông đế quốc, có thể họ chiếm đến khoảng mười lăm

phần trăm dân số, và tính cách nổi bật của họ chắc hẳn được tăng lên bởi đời sống cộng đồng khép kín của mình. Khái niệm này về sự nổi bật của người Do Thái được thấy rõ khi Josephus trích dẫn sử gia Hy Lạp Strabo thuộc thế kỷ thứ nhất TC (*Ant XIV.7.2*; ss. Philo *Embassy* 281-82):

Người Do Thái đã vào tất cả các thành phố, người ta không thể dễ dàng tìm ra một nơi nào trên thế giới mà không có mặt bộ tộc này cư trú.

Người Do Thái không xem dòng chảy vĩ đại đưa họ vào thế giới rộng lớn này là một bi kịch to tát hay một hoàn cảnh cản ngăn họ hát một bài ca cho Chúa tại đất người (Thi 137:4). Ít nhất là từ thế kỷ thứ hai TC, Palestine đã quá đông đúc (Philo, *Flaccus* 45-46), và hầu hết người Do Thái đều thỏa lòng ở tại nơi nào mà họ đã ở. Họ giữ nhiều vai trò trong xã hội. Một số làm lính đánh thuê (như những người ở tại khu quân sự Elephantine), một số khác là nông gia, còn số khác nữa làm nghề thủ công và thương mại, từ buôn bán rong cho đến chủ hãng buôn. Một số người Do Thái còn có cả sự giàu có lẫn địa vị quan trọng. Gia đình Philo là một trường hợp như vậy. Em trai của ông ta là một Alabarch (một chức vụ hành chính trong cộng đồng Do Thái tại Alexandria (Ai Cập) khi đó) (*Ant XVIII.8.1*), còn bản thân Philo đã từng dẫn đầu một phái đoàn yết kiến hoàng đế Caligula. Người Do Thái Lưu lạc có thể thấy ở mọi cấp độ xã hội.

Tầm quan trọng trực tiếp và lớn lao của Do Thái giáo Lưu lạc đối với Cơ Đốc giáo có thể được tóm lược trong một chữ: nhà hội. Trong Công-vụ 15:21, Gia-cơ nói rằng,

Thế Giới Thời Tân Ước

Trải bao nhiêu đời nay, trong mỗi thành vẫn có người giảng luật pháp Môi-se, bởi mọi ngày sa-bát, trong các nhà hội người ta có đọc luật ấy.

Các nhà hội đã được thiết lập ở bất cứ nơi nào có người Do Thái di cư đến. Trong thế kỷ thứ nhất, có một mạng lưới rộng lớn và phức tạp các nhà hội (thường được gọi là “nhà cầu nguyện” trong vòng người lưu lạc) bao phủ cả thế giới Địa Trung Hải. Nhà hội là các trung tâm để bảo tồn tính đồng nhất của người Do Thái (*Flaccus* 48), làm bối cảnh cho các nan đề và khả năng mà một nhóm thiểu số có thể phải đối mặt khi muốn duy trì tính cá biệt của họ trong một môi trường đa nguyên cao độ.

Chính mạng lưới các trung tâm Do Thái công cộng này đã trở thành những viên đá cho Cơ Đốc giáo bước lên để tiến vào thế giới ngoại bang. Từ nhà hội, Cơ Đốc giáo thừa hưởng một truyền thống được thiết lập vững chắc về giảng, dạy, và thờ phượng, được thực hiện ngay giữa nền văn hóa Hy Lạp (*Embassy* 312). Cũng chính từ nhà hội, các Cơ Đốc nhân đầu tiên đã tiếp nhận được quyển Kinh Thánh Hy Lạp (bản Bảy Mươi), được sử dụng để đọc và học hỏi hằng tuần trong nhà hội (*Josephus Against Apion* II.175). Chính phiên bản Torah bằng tiếng Hy Lạp này đã cung cấp bộ khung biểu tượng chính yếu cho sự phát triển một nhận thức đặc thù của Cơ Đốc nhân về chính mình. Nhà hội cũng trợ giúp công tác truyền giảng Cơ Đốc sau này bằng cách quảng bá, khắp cả thế giới ngoại bang, một ý thức về bản chất đặc biệt và độc nhất của độc thần giáo Do Thái, về luật đạo đức cao cấp của Torah, và về lời tuyên nhận hấp dẫn rằng họ là một dân sự được kêu gọi bởi Đức Chúa Trời. Chính ở giữa những người Ngoại bang đầu tiên

được thu hút đến nhà hội đó (*Apion* II.282-86) mà các nhà truyền đạo Cơ Đốc đã gặt hái những thành công trong công tác truyền giáo giữa vòng Lưu lạc (Công-vụ 13:42-44, 48; 14:1; 17:4).

Không kém hơn người Do Thái tại Palestine, những người lưu lạc cũng tìm kiếm trong các bản văn Torah cách diễn đạt biểu trưng cho lai lịch của họ. Tuy nhiên, hiểu biết của họ về các biểu tượng đã được định hình bởi kinh nghiệm đọc chúng giữa một thế giới rất khác. Người Do Thái lưu lạc được tự do vô hạn đối với văn hóa Hy Lạp. Họ không thường xuyên bị đòi hỏi phải chọn lựa giữa Đức Chúa Trời và vua. Trong thế kỷ đầu tiên, thỉnh thoảng cũng có những biện pháp đàn áp dữ dội chống người Do Thái bởi các hoàng đế hoặc các nhà cai trị địa phương (*Flaccus* 58-95; *JW* VII.3.2-4), nhưng chỉ là ngoại lệ và có tính cách thay đổi đột xuất. Trước và trong thế kỷ thứ nhất SC, người Do Thái thuộc vòng Lưu lạc được ban cho quyền tự trị trong phạm vi nhà nước thành phố (*polis*) mà họ ở, và được sống theo phong tục của tổ phụ họ (một điểm được lưu ý trong bức thư nổi tiếng của Claudius gửi người Alexandria vào năm 41 SC [P. Lond. 1912]).

Khó xác định được chính xác về tình trạng pháp lý của người Do Thái trong đế quốc. Nhiều cá nhân người Do Thái có quyền công dân đầy đủ (*Flaccus* 53; *Embassy* 349), và với tư cách là một nhóm người, dường như họ được xếp vào diện *politeuma*, nghĩa là, một nhóm người ngoại quốc có cùng nguồn gốc chủng tộc được phép tuân giữ phong tục và được thờ phượng vị thần của riêng mình (xem *Apion* II.35-47). Tại Alexandria, rõ ràng là người Do Thái được cai trị bởi một hội đồng trưởng lão (*gerousia*), giữ chức năng giống

như một tòa án giải quyết các tranh chấp (*Ant* XIV.7.2). Bởi vì sự gần gũi về mặt vật lý làm cho việc tuân giữ Torah được dễ dàng hơn, người Do Thái có khuynh hướng sống gần nhau (*Flaccus*), mặc dầu điều này không phải là bắt buộc.

Không những được tự do, họ còn được nhiều đặc ân. Ví dụ, người Do Thái được miễn trừ nhiệm vụ phải giữ theo tôn giáo thờ phượng hỗn hợp mà những công dân khác của thành phố phải làm. Không có tài liệu xác nhận điều này, nhưng sự giận dữ bộc phát khi sự miễn trừ này có nguy cơ bị đình hoãn cho thấy rằng nó đã là một đặc quyền khá lâu đời và vững vàng (*Flaccus* 47; *Embassy* 117, 134; *Apion* II.71-72). Người Do Thái được phép nhóm họp trong thường xuyên trong nhà hội của mình (*Embassy* 312) và họ có thể được nghỉ làm để giữ ngày Sa-bát (*Embassy* 156). Họ cũng được miễn nghĩa vụ quân sự (vì không thể né tránh việc đi điều hành dưới các hình tượng), mặc dù có nhiều người trong họ phục vụ cách tình nguyện (*Apion* I.200-204). Đặc biệt hơn hết, đế quốc còn chấp nhận thuế đền thờ thường niên mà người Do Thái khắp nơi nộp về Giê-ru-sa-lem như một ngân quỹ thánh và còn bảo vệ việc vận chuyển số tiền này đến Giê-ru-sa-lem (*Embassy* 216, 313). Tóm lại, người Do Thái lưu lạc đã có sự tự do đáng kể để vâng giữ Torah và hình thành lai lịch của mình bởi các biểu tượng của Torah. Tuy nhiên, sự bảo tồn tính đồng nhất đó không đơn giản, vì họ là một nhóm thiểu số trong một nền văn hóa đa nguyên.

Những Căng Thẳng Tôn Giáo Và Văn Hóa Của Đời Sống Lưu Lạc

Cũng giống như mọi cộng đồng có chủ đích khác, Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất trong vòng những người lưu lạc cũng nằm giữa những lực hút đối kháng. Ở một bên là sự thu hút của nền văn hóa thống trị, muốn đồng hóa. Ở bên kia là tiếng gọi của đường lối tổ phụ, đòi hỏi người Do Thái phải tiếp tục là một dân sự biệt riêng. Mỗi cộng đồng và mỗi cá nhân đã giải quyết áp lực này cách khác nhau. Mỗi giải pháp đều không thể tránh khỏi bao gồm một vài xung đột nào đó.

Hòa nhập vào bối cảnh văn hóa đang thống trị là một nhu cầu tự nhiên có thể hiểu được. Xã hội đòi hỏi những kẻ lầm đường lạc lối phải trả một giá cao, dù là những cá nhân hay tập thể. Thật đây là điều cực kỳ khó khăn để xuất hiện và thực sự trở thành khác biệt. Đồng hóa với văn hóa Hy Lạp bắt đầu với việc sử dụng tên Hy Lạp. Nhiều lúc đây chỉ đơn giản là một dạng “Hy Lạp” của một tên Hê-bơ-rơ, chẳng hạn như Phao-lô cho Sau-lơ (Công-vụ 13:9). Nhưng nhiều lúc, người ta lấy một tên Hy Lạp đầy đủ, như chúng ta thấy ở trường hợp Jason trong 2 Macc. 4:7, và với Ê-tiên (Stephen), Phi-líp, và những “người Hy Lạp” khác trong Công-vụ 6:5.

Đổi tên tiêu biểu cho một mức độ chấp nhận thứ ngôn ngữ đang thống trị của nền văn hóa. Vào khoảng thế kỷ thứ nhất, hầu hết người Do Thái lưu lạc đã không còn biết tiếng Hê-bơ-rơ, và chỉ biết nói tiếng Hy Lạp qua nhiều thế hệ. Đối với họ, tiếng Hy Lạp không phải là tiếng ngoại quốc, nhưng là tiếng bản xứ của họ. Tình huống này xảy ra đã rất lâu nên vào thời của Philo thì

bản dịch Bảy Mươi (LXX) của Torah đã có khoảng hai trăm năm (xem *Life of Moses* II.25-40).

Việc dịch Torah ra tiếng Hy Lạp là một chuyển biến to lớn, nhưng đồng thời cũng rất tế nhị, đối với các biểu tượng. Mỗi bản dịch là một lối giải luận. Ngay cả khi nhóm LXX tìm cách dịch thật sát nghĩa đen, vẫn có những mất mát và những lợi ích trong sự chuyển hóa từ dạng Hê-bơ-rơ qua dạng Hy Lạp. Cú pháp của hai ngôn ngữ khác biệt đủ để đưa đến một cấu trúc riêng biệt, thậm chí với các chuyện kể. Ngay cả ở cấp độ từ đơn, diễn trình đánh mất một vài ý nghĩa tiềm tàng và đạt được một vài ý khác là rất rõ. Ví dụ, chữ “vinh quang” đã đánh mất tiềm ý về “sức nặng” và “sự hiện diện” có trong gốc từ Hê-bơ-rơ, nhưng lại đạt được những ý khác như “diện mạo” và “hào quang” từ những cách dùng khác trong tiếng Hy Lạp. Chữ Hy Lạp dành cho từ ngữ “luật pháp” (*nomos*) có một bộ liên ý và hàm ý khác hơn những gì có trong từ *torah* của tiếng Hê-bơ-rơ, với kết quả là có những dịch chuyển tinh tế về ý nghĩa khi chữ trước được dùng để dịch chữ sau. Những đánh mất cũng như những đạt được đó không thể nhận ra đối với người Do Thái nói tiếng Hy Lạp, vì họ thiếu hẳn những tiêu chuẩn để so sánh. Vì thế, cho dù có sự mơ hồ trong bản văn Hê-bơ-rơ ở Ê-sai 7:14 (*almah* có thể là “cô gái trẻ” hoặc “trinh nữ”), nhưng người Do Thái Lưu lạc, khi đọc bản Bảy Mươi về một *parthenos* sẽ sanh một con trai, lại hiểu chắc chắn rằng người được đề cập phải là một trinh nữ. Hơn nữa, có những chỗ bản Bảy Mươi dịch thoáng hơn, nó phần nào giống như một bản Targum Hy Lạp, nhưng những người nghe đọc nó trong nhà hội thì không thấy được điều đó. Bản văn của bản Bảy Mươi là Kinh Thánh cho người Do Thái trong vòng lưu lạc, và vì

thế ý nghĩa và việc đọc “nguyên bản” Hê-bơ-rơ không làm họ bận tâm.

Giáo dục là một cơ chế xã hội khác hoạt động nhằm đến sự đồng hóa. Một người Do Thái như Philo, lớn lên tại Alexandria, xem việc sở hữu một nền giáo dục Hy Lạp thuần túy là điều hoàn toàn tự nhiên và chắc chắn là không có gì trái với Torah. Thực ra, chính Torah đã diễn đạt sự khôn ngoan Hy Lạp (*sophia*), đặc biệt là trong các tác phẩm như Khôn ngoan của Sa-lô-môn. Học và tập tành trong các phòng thể dục không phải là đoạn tuyệt với đường lối cũ của tổ phụ như đã xảy ra tại Palestine (ss. 2 Macc. 4:10-17). Việc học thi ca và triết lý Hy Lạp cũng không có gì trái với việc học Torah, và tự trong Torah người ta tìm thấy những điều chỉnh cần thiết cho các mặt tiêu cực của văn chương Hy Lạp, nghĩa là, những liên quan tới việc thờ hình tượng.

Trong một bối cảnh như vậy, việc tổng hợp các biểu tượng Do Thái và Hy Lạp là vô thức, tự nhiên, và không tránh được. Đối với Philo, lớn lên ở nơi chốn và thời điểm như vậy (Alexandria, k. 20 TC đến 50 SC), hầu như không thể nhìn vào các anh hùng đức tin trong Torah mà *không* thấy họ như những gương mẫu của cuộc sống triết lý. Khi đối diện với những khó khăn về nghĩa đen của Torah, ông cũng không thể *không* sử dụng các phương pháp ẩn dụ mà ông đã học trong thi ca Homer và trong những chú giải các thi ca đó.

Đối cực thu hút còn lại là sự cách biệt. Dù người Do Thái đã bị Hy Lạp hóa đến mức độ nào, họ vẫn tiếp tục là một sự hiện diện có thể nhận ra và riêng biệt giữa người ngoại. Ở một mức độ đáng kể, họ vẫn duy trì những tiếp xúc linh hoạt với Palestine. Họ vẫn nộp thuế đền thờ thường niên và đi lên Giê-ru-sa-lem bất cứ khi

nào có thể để dự những lễ hội hành hương, làm tràn ngập thành phố này (Công-vụ 2:5-11). Họ theo dõi vận mệnh chính trị của đất mẹ với mối quan tâm sống động (*Embassy* 188-89), và là một môi trường hấp dẫn để truyền bá tinh thần Do Thái qua các sách lịch sử như của Jason và Josephus.

Sự trung thành với Torah như một chuẩn mực tối hậu cho đời sống của họ là điều thật sự đã cách ly họ với những người lân cận ngoại giáo, vì sự trung thành đó bao hàm những niềm tin nhất định và đòi hỏi những đáp ứng cụ thể mà nói chung là xa lạ đối với văn hóa Hy Lạp. Người Do Thái lưu lạc có thể tìm thấy vẻ đẹp trong Homer, nhưng sự khôn ngoan thật thì chỉ tìm được trong Mô-i-se; họ có thể đọc về chốn không tưởng (utopia) trong Plato nhưng chỉ có thể tìm thấy khuôn mẫu cho một dân sự thầy tế lễ trong Torah mà thôi. Họ nghe đọc Torah trong nhà hội, và Torah cung-ứng cho họ những lời lẽ để họ cầu nguyện. Bởi Torah, họ giữ ngày Sa-bát làm ngày thánh và tuân giữ các lễ hội khác (*Flaccus* 116) ngay cả khi áp lực xã hội gây trở ngại. Bởi Torah, họ giữ những qui định đặc biệt về ăn uống và thực hành việc cắt bì (*Embassy* 361) ngay cả khi những tập quán đó bị người lân cận của họ xem là man rợ. Vì cố họ cùng chia sẻ thế giới biểu tượng của Torah, người Do Thái Lưu lạc vẫn giữ được liên kết chặt chẽ với người Do Thái tại Palestine, ngay cả vẫn gửi những thông báo hôn lễ đến văn khố đền thờ (*Apion* I.32-36), mặc dù những liên hệ đó có thể khiến họ bị nghi ngờ tại quê nhà. Và có lẽ còn mạnh mẽ hơn người Do Thái Palestine, những người trong vòng lưu lạc vẫn tiếp tục là một phần của dân sự do sự trung thành cao độ và độc tôn đối với Torah (*Apion* II.232-35).

Không có tôn giáo nào có những tuyên xưng quá độc tôn như vậy; không có trường phái triết học nào lại quá bao hàm trong những yêu cầu của mình như thế. Tính riêng biệt của người Do Thái Lưu lạc đã làm phát sinh một phản ứng lẫn lộn giữa những người lân cận ngoại bang của họ. Một mặt là phản ứng tích cực, nhất là giữa những người thuộc giới cầm quyền và có học. Những người Hy Lạp tinh tế nói chung bị thu hút bởi những kẻ “man rợ” này, và những người Canh dê được xếp hạng chung với người Ai Cập như các đối tượng quan tâm chính. Các triết gia xem Do Thái giáo như một dạng khôn ngoan cổ đại đáng trân trọng. Và cộng đồng ràng buộc chặt chẽ của người Do Thái hấp dẫn nhiều người nhập giáo và những người kính sợ Thượng đế giữa vòng các dân ngoại giáo. (*Apion* II.179-96). Do Thái giáo trong thế kỷ thứ nhất là một hiện tượng năng nổ và đang phát triển.

Trong số những người bị đe dọa bởi những tuyên xưng của Do Thái giáo, như các thầy tư tế của các tôn giáo khác, và những người kém tinh tế, thì người Do Thái là một nỗi khó chịu thường xuyên vì sự khác biệt của họ. Sự bức dọc lâu ngày dễ biến thành hành động thù địch (*Embassy* 120-26; *Apion* II.32). Những quyền lợi chính thức mà người Do Thái có dường như đặc biệt khó chịu đối với một số người. Họ cho rằng người Do Thái hưởng lợi từ *polis* mà không đóng góp gì. Họ được miễn trừ khỏi thờ phượng các thần bảo vệ thành phố (*Apion* II.65). Thật ra, những số tiền lẻ ra phải ủng hộ cho các dịch vụ công cộng (*leiturgia*) của thành phố đã được gửi đến một đền thờ nước ngoài. Người Do Thái có mọi quyền lợi của nền văn hóa Hy Lạp nhưng không có trách nhiệm nào. Ngay việc giữ ngày Sa-bát đều đặn

cũng có thể trở nên có hại cho kinh tế trong một thế giới không có ngày nghỉ cuối tuần. Quyền lợi từ đế quốc và sự nổi giận của dân địa phương là một kết hợp dễ tan vỡ, và người Do Thái có thể bị tố cáo vì từ chối hòa đồng với người khác (*amixia*) và ghét bỏ đồng loại (*misanthropia*) bởi những người xem sự cách biệt của họ là xấu xa.

Chủ nghĩa chống Do Thái, một phản ứng rõ ràng đối với Do Thái giáo, dường như xuất phát từ Alexandria trong thời Ptolemy II. Một thầy tư tế Ai Cập tên là Manetho viết một quyển lịch sử Ai Cập trong đó người Do Thái có một vai trò đê tiện (*Apion* I.227-50): câu chuyện đầy những lời lẽ thô lỗ về cả Môi-se và người Do Thái (I.249), những điều không xa lạ trong thế kỷ thứ nhất. Chẳng hạn, nó nói rằng người Do Thái là vô thần, vì họ không thờ thần nào cả, và thần của họ thì không thấy được. Những lời tố cáo đồn đãi khác thì đầy dẫy: rằng họ thờ cái đầu của một con lừa (II.80); hay là người Ngoại bang bị người Do Thái bắt cóc giết để ăn thịt (II.92-96). Mọi phong tục tập quán của người Do Thái đều bị đem ra nhạo báng và dùng để nói bóng nói gió (II.137-42). Tuy nhiên, lời tố cáo thường thấy nhất bày tỏ nguyên nhân thật của sự khó chịu: lòng căm ghét đời (*misanthropy*). Trong một thế giới đa nguyên, một nhóm giữ sự cách biệt và tuyên xưng là sở hữu độc quyền chân lý sẽ có nhiều thù địch. Những lời tố cáo tương tự về khuynh hướng căm ghét đồng loại và không hòa đồng, thật ra, cũng được sử dụng chống lại hai nhóm khác, những nhóm kết hợp tuyên xưng giáo lý và ràng buộc cộng đồng mạnh mẽ nhất: nhóm Epicureans (nhóm chủ nghĩa Khoái lạc) và các Cơ Đốc nhân.

Phản Ứng Của Biện Giáo Do Thái

Một nhóm thiểu số bị tấn công vì tính cách biệt của mình có thể phản ứng theo ba cách: Họ có thể tăng cường nỗ lực hòa nhập để trở nên ít khác biệt với những người chỉ trích mình; họ có thể tăng cường những phẩm chất cách biệt của mình để vun trồng một thái độ kỳ thị người trong lẫn người ngoài; hay là họ có thể tìm cách bảo vệ và giải thích lối sống của mình cho người khác. Cách thức cuối gọi là đường lối *biện giáo*. Hiểu cách tổng quát, gần như tất cả các luồng văn phẩm từ Do Thái giáo Alexandria đều có thể được gọi là biện giáo, trong ý nghĩa là nó cố gắng chứng tỏ vẻ đẹp của đường lối cách biệt của Torah cho những người cùng chia sẻ chung một ngôn ngữ với họ, nhưng lại thờ phượng các thần khác.

Nền văn chương biện giáo Do Thái giúp chúng ta hiểu được các tác phẩm Cơ Đốc ban đầu qua cách chọn lựa chủ đề và sắp đặt các lý luận, nhưng trên hết là qua chính bản chất của công việc này. Nhà biện giáo đưa ra một phát biểu về quan điểm của nhóm về người ngoài; giả định rằng người khác có thiện chí và sẵn sàng biện luận. Tác phẩm biện giáo có thể là lời lẽ lịch sự gián tiếp lớn nhất mà người Do Thái và Cơ Đốc nhân gửi đến thế giới ngoại giáo suy đồi. Người trong cuộc cũng được đề cập: họ là những người cởi mở với thế giới bên ngoài, mong muốn vượt qua những hiểu lầm đã phân cách họ với người khác và tin tưởng rằng nền văn hóa chung mà họ chia sẻ có thể giúp xây dựng những cầu nối.

Bề ngoài có vẻ như nói với người ngoài với mục đích thuyết phục, nhưng trong thực tế biện giáo cũng

nhắm đến nội bộ. Nỗ lực làm cho mình trở nên dễ hiểu đối với người khác cũng giúp chúng ta dễ hiểu với chính mình. Biện giáo củng cố tính đồng nhất của cộng đồng ngay cả khi nó tìm cách truyền thông điều đó cho người khác. Tuy nhiên, trong diễn trình đó, chính các biểu tượng của cộng đồng cũng bị biến đổi. Để làm mình bạch lập trường của mình cho người ngoài, chúng ta phải dùng ngôn ngữ và các biểu tượng quen thuộc với họ vì mục tiêu của chúng ta là thu thập được thêm nhiều cảm thông và khoan dung. Nhưng không thể tránh khỏi, chúng ta sẽ tô màu chính hình ảnh của mình với những sắc thái quen thuộc và có thể được chấp nhận. Sự tiếp nối và sự chia sẻ chung được nhấn mạnh nhiều hơn là những bất đồng và phân biệt.

Như vậy, ở một mức độ rộng lớn, các lãnh vực thảo luận được cung cấp bởi người ngoài. Đối với người Do Thái tại Alexandria, điều đó có nghĩa là các phạm trù về sự khôn ngoan Hy Lạp. Đó đó, trong văn chương biện giáo, Do Thái giáo mang hình thức triết lý Hy Lạp, mặc dù tuyệt đối siêu việt hơn. Ví dụ rõ ràng nhất là mô tả của Josephus về các hệ phái Do Thái tại Palestine (*JW* II.8.2). Ông nói về họ như các trường phái triết học và xếp sự dạy dỗ của họ với các nhóm Khắc kỷ, Khoái lạc, và Pythagoras. Làm như thế, không những ông khiến họ trở nên dễ hiểu cho các độc giả Hy Lạp, nhưng còn tái diễn giải họ cho những đồng bào Do Thái của mình, giúp họ nhìn chính mình như những triết gia.

Trong sách Khôn ngoan của Sa-lô-môn (thế kỷ 1 TC), truyền thống về khôn ngoan lâu đời của người Do Thái được viết lại theo cách riêng biệt của Hy Lạp. Không chỉ có nhiều thứ ngôn ngữ về đạo đức và ý niệm về bất tử có vai trò quan trọng, nhưng toàn bộ lịch sử

của Y-sơ-ra-ên từ sáng thế cho đến giai đoạn đồng vắng (chg. 10-19) được kể lại như công tác của Sự khôn ngoan nhân cách hóa (*Sophia*), mà theo 7:25-26 là:

Một hơi thở của quyền năng Đức Chúa Trời, một phát tỏa tinh ròng từ vinh quang của đấng toàn năng. . . một phản chiếu của ánh sáng đời đời, một tấm gương không một vết nhơ về công việc của Đức Chúa Trời và một hình ảnh về sự tốt lành của Ngài.

Ở phần giữa của câu chuyện xuất Ai Cập, tác giả tấn công vào sự thờ hình tượng (chg. 13-16), cho rằng “mọi người không biết Đức Chúa Trời đều có bản chất ngu dại” (13:1). Sự tấn công như thế là bình thường trong các sách Tiên tri (ss. Ês. 44:9-20), nhưng trong Khôn ngoan, chúng ta thấy một sự cảm thông với cảnh ngộ khó khăn của người ngoại mà các tiên tri đã không có (13:5-7):

. . . vì từ sự vĩ đại và vẻ đẹp của tạo vật xuất phát ý niệm tương ứng về đấng sáng tạo. Nhưng có lẽ những người này không đáng trách nhiều, vì có lẽ họ đi lạc hướng trong khi tìm kiếm Đức Chúa Trời và khao khát gặp gỡ Ngài. Bởi vì khi họ sống giữa những công việc của Ngài, họ vẫn cứ kiếm tìm, và họ tin vào những thứ mình thấy, vì những vật thấy được là đẹp đẽ.

Trong một thể thức cô đọng tuyệt vời, những dòng ít ỏi này trình bày cách mà niềm tin hoàn toàn Do Thái được kết hợp với ý niệm Hy Lạp sâu sa.

Một vài chủ đề được lặp đi lặp lại thường xuyên trong văn chương biện giáo Do Thái Hy Lạp. Trong một nền văn hóa nơi mà cái cũ có giá trị hơn cái mới, Đông

phương có giá trị hơn Tây phương, thì tính cổ đại và gốc gác đông phương của Do Thái giáo có sức hấp dẫn. Nét tinh tuyền và vẻ đẹp của sự thờ phượng trong nhà hội tương phản nổi trội so với các sự thờ cúng ngoại giáo.

Trong hình thức thô thiển nhất của nó, chủ đề về tính cổ đại có thể trở thành một loại cạnh tranh về văn hóa. Lời tuyên bố rằng truyền thống này cổ xưa hơn truyền thống kia, nếu chứng minh được, sẽ có sức nặng đáng kể (*Apion* I.7-8), nhất là khi kết hợp với tuyên bố rằng người Hy Lạp cũng đã từng vay mượn những niềm tin và tập quán chính yếu từ Y-sơ-ra-ên (II.168). Trong một vài bản văn, người ta đưa ra giả thuyết rằng Môi-se không những cổ xưa hơn các thần linh Hy Lạp mà còn là người sáng lập chính văn hóa Hy Lạp. Vì thế, Josephus cho rằng Pythagoras đã học hỏi Môi-se (*Apion* I.164-65) và rằng tất cả các triết gia đều vay mượn từ sự khôn ngoan của người Hê-bơ-rơ (*Apion* II.281). Không có chỗ nào mà tuyên bố này được nói một cách đáng kinh ngạc như trong mảnh vụn 3 của một người Do Thái tại Alexandria, tên là Artapanus (giữa thế kỷ 2 TC):

Hơn nữa, Môi-se này chính là thầy của Orpheus. Khi trưởng thành, ông đã có rất nhiều đóng góp cho nhân loại; thực tế ông đã phát minh ra tàu bè, các máy bắn đá, các vũ khí Ai Cập, các dụng cụ kéo nước, dụng cụ chiến đấu, và nghiên cứu Triết học. Ông cũng chia nhà nước thành ba mươi sáu Nomes, và sắp xếp các vị thần được thờ phượng cho từng chỗ. Ông cũng sắp xếp các sách thánh cho các thầy tư tế.

Ngoài tính cổ đại của Môi-se và việc ông ta là nguồn gốc của triết học Hy Lạp (không nói đến việc thờ hình

tượng Ai Cập), thì tính hữu dụng và bác ái của các phát minh của ông cũng được nhấn mạnh. Chủ đề về tính cổ đại này cũng được nhấn mạnh thường xuyên bởi Josephus (quyển lịch sử Do Thái của ông không phải ngẫu nhiên được đặt tên là *Thời Cổ đại* = *Antiquities*). Trong *Ant* I.16 (lời mở đầu), ông nói rằng Môi-se, trước giả của Ngũ kinh,

sanh ra cách đây hai ngàn năm, một niên đại cổ mà các nhà thơ còn chưa dám nói đến ngay cả sự ra đời của các thần linh, càng ít hơn về các hành động và luật pháp của con người.

E chúng ta có thể nghĩ rằng sự cạnh tranh về văn hóa này chỉ có trong vòng những người lưu lạc, trong mảnh vụn sau đây của một bản văn từ giữa thế kỷ thứ hai TC, Eupolemus, một người Do Thái Palestine (frg. 1) viết:

Môi-se trở thành người khôn ngoan đầu tiên và là người đầu tiên truyền dạy bộ mẫu tự cho người Do Thái. Rồi người Phê-ni-xi tiếp nhận nó từ người Do Thái, và người Hy Lạp nhận nó từ người Phê-ni-xi. Và Môi-se là người đầu tiên viết luật pháp cho người Do Thái.

Như những phân đoạn trên đã làm rõ, Môi-se là nhân vật trung tâm cho biện giáo Do Thái. Và trong các mô tả về Môi-se, chúng ta thấy sự biến hóa của nhân vật Thánh Kinh thành một nhân vật được định dạng bởi các khái niệm Hy Lạp. Điều tương tự xảy ra với Heracles trong triết học Hoài nghi Khắc kỷ (và trong Philo; ss. *Embassy* 81, 90) cũng đã xảy ra cho Môi-se trong biện giáo Do Thái Hy Lạp: vị anh hùng của quá khứ được

nhìn xem qua các biểu tượng của kinh nghiệm và niềm tin hiện tại. Môi-se trở nên giống như một vua triết gia.

Trong quyển *Republic* của Plato (473D, 540D-E), nhà cai trị lý tưởng được xem như vừa là triết gia vừa là vua. Ông ta có thể cai trị cách khôn ngoan bởi vì chính ông ta là một người khôn ngoan (*sophos*), một người biến đức hạnh thành sống động. Chủ đề tương tự cũng thấy trong chuyên luận về vương quyền trong thời kỳ Hy Lạp (Dio *Oration* 1.34-35; 2.26; 4.78-139). Và chúng ta gặp nó lần nữa trong quyển sách Do Thái Hy Lạp *Letter of Aristaeas*. Quyển này dường như có ý kể lại câu chuyện về bản dịch Bảy Mươi, nhưng cũng là để quảng bá cho người Do Thái. Nó sử dụng chủ đề chuyên biệt của Plato: vua mời Bảy Mươi hai dịch giả Do Thái đến dự tiệc (181), và nêu lên với họ các câu hỏi về đức hạnh (187-293). Câu trả lời của họ, có thể đoán được, làm kinh ngạc nhà vua và bày tỏ sự siêu việt của sự khôn ngoan Do Thái: “Họ trội hơn những người kia [các triết gia Hy Lạp] rất nhiều, cả về tư cách lẫn về biện luận bởi vì họ luôn luôn đặt Đức Chúa Trời làm khởi điểm của mình” (235).

Nhiều câu hỏi được nhà vua nêu lên liên quan đến vương quyền và nghệ thuật lãnh đạo đất nước (211, 222, 265, 271, 279). Các học giả trả lời bằng những nhận xét tiêu biểu về các đức hạnh của một vị vua lý tưởng, với phần phụ sau: đặc điểm của *sophos* thật là kính sợ Đức Chúa Trời và giữ các điều răn của Ngài. Trong tác phẩm này, có sử dụng một văn thể hoàn toàn Hy Lạp và chủ đề triết lý (*topos*) được dùng trong việc dạy đạo đức học Do Thái. Chính trong bối cảnh này sự mô tả Môi-se như một vị vua triết gia hoàn hảo bắt đầu có ý nghĩa, vì rõ ràng Môi-se là một lãnh đạo của dân sự (vua) và đã

bộc lộ sự khôn ngoan của mình trong Torah (triết gia). Trong lý luận này, Môi-se là mẫu mực về nhà cai trị khôn ngoan rất lâu trước khi Plato giảng giải về nó. Như thế, khi Josephus diễn tả cái chết của Môi-se, ông đã làm như thế với lời lẽ như sau (*Ant* IV.8.49):

Ông sống tất cả một trăm hai mươi năm. . . vượt trội hơn hết thảy mọi người từng sống trên đời này về sự hiểu biết và sử dụng bông trái của tư duy mình cách cao quý. Trong lời nói hay trong các diễn văn với đám đông ông đều được yêu thích, nhưng chủ yếu qua sự kiểm soát hoàn toàn những cảm xúc của mình, mà dường như không hề có chỗ cho chúng trong linh hồn mình, nhưng chỉ biết tên của chúng qua người khác hơn là qua chính mình. Là một vị tướng, không có nhiều người hơn ông, là một tiên tri thì không có ai hơn ông, đến mức mà người ta nghe mọi lời nói của ông dường như chính là lời của Đức Chúa Trời vậy.

Ngoại trừ đề cập đến Môi-se như một tiên tri, Josephus đã mô tả nhà *sophos* (người khôn ngoan) là có kỹ năng hùng biện; một người tri thức và tự chủ, một người đạo đức trong việc xây dựng luật pháp, một lãnh đạo trong chiến trận. Những ý niệm như thế không phải là duy nhất của Josephus. Trong quyển *Life of Moses*, Philo cũng trình bày những cách thức Môi-se hoàn thành chức vụ ban phát luật pháp cách hoàn hảo (II.8-65), thầy tế lễ thượng phẩm (II.66-186), tiên tri (II.187-291). Trong khi tất cả những điều này là các phạm trù Thánh Kinh, Philo giới thiệu chúng qua sự suy gẫm về Môi-se như vị vua (*Moses* I.148):

Nhà lãnh đạo được chỉ định cho mọi điều này là Mô-i-se, đã đầu tư cho chức vụ và vương quyền của mình, không giống như những người chen vào những vị trí quyền lực bằng phương tiện vũ khí, chiến cụ, sức mạnh bộ binh, kỵ binh và hải quân, nhưng nhờ vào sự tốt lành, tư cách cao quý, và lòng nhân từ rộng lớn mà ông luôn thể hiện. Ngoài ra, chức vụ của ông được Đức Chúa Trời ban cho, đáng yêu đức hạnh và sự cao quý, vì phần thưởng thuộc về Ngài.

Trong Philo, không chỉ Mô-i-se mà tất cả các tộc trưởng cũng được biến đổi thành các *sophoi* (những người khôn ngoan), mỗi người với cách riêng của mình thể hiện một phương diện nào đó của đức hạnh và khôn ngoan (ss. *The Testaments of the Twelve Patriarchs*). Tuy nhiên, Mô-i-se là hiện thân của mọi đức hạnh và một kiểu mẫu cho người khác noi theo, cả về chức vụ luật pháp lẫn đời sống của ông.

Vì ông được xem là vị thần và vua của cả dân tộc, và như chúng ta được cho biết, đã bước vào bóng tối dày đặc nơi Đức Chúa Trời ngự [Xuất. 20:21], nghĩa là vào thể yếu không nhìn thấy được, vô hình, vô dạng thể và nguyên thể của những vật hiện hữu. Như thế, ông nhìn thấy những gì giấu kín đối với mắt người, rồi, qua chính ông và đời sống ông, trình bày cho mọi người được thấy, ông đã đặt trước chúng ta, như một bức tranh được chế tác tốt, một công việc đẹp đẽ và giống như Đức Chúa Trời, một kiểu mẫu cho những ai muốn sao chép. Phước thay cho ai khắc ghi, hoặc cố gắng khắc ghi, hình ảnh đó vào tâm hồn mình.

Nghĩ rằng Josephus, Philo, và những tác giả Do Thái Hy Lạp khác cố tình bóp méo bằng chứng của Thánh Kinh

để thu phục người khác là một suy nghĩ không chính xác. Không có điều gì ám chỉ một động cơ như thế. Thật ra, Josephus cho chúng ta biết ông là sử gia chín chắn nhất, không hủy bỏ hay tô điểm điều gì (*Ant* I.17 [lời mở đầu]). Thế thì, điều gì xảy ra? Đơn giản là: sự biến đổi các biểu tượng Torah, được hoàn thành qua một tiến trình diễn dịch Torah với những từ ngữ mà độc giả – cả người Ngoại bang lẫn Do Thái – có thể hiểu được tốt nhất (tiến trình diễn dịch này rất có khả năng là vô thức và bối trực giác). Khi Josephus và Philo diễn tả các tộc trưởng là *sophoi*, họ chỉ đang nói với chúng ta những gì mà bản thân họ thấy trong bản văn. Thực tế, các mô tả đó cho thấy những người bảo vệ trung thành của Do Thái giáo này đã bị đồng hóa bởi văn hóa Hy Lạp đến mức độ nào.

Philo Thành Alexandria

Kế trước Phao-lô, Philo thành Alexandria (qua đời k. 50 SC) là gương mặt rõ rệt và mơ hồ nhất của Do Thái giáo Lưu lạc vào thế kỷ thứ nhất. Khó khăn trong việc đánh giá tầm quan trọng của ông có liên quan đến tình trạng của các nguồn tài liệu. Philo được các tác giả Cơ Đốc thuở đầu rất yêu mến, và họ bảo tồn phần nhiều công trình đồ sộ của ông ta. Trừ Josephus, có thể là một ngoại lệ, theo các tài liệu hạn chế có được, Philo vẫn là nhân vật Do Thái duy nhất trong thời kỳ của ông mà chúng ta biết được đầy đủ nhất. Vì vậy, chúng ta không biết liệu ông cần được xem là một trường hợp độc đáo hay một gương mặt tiêu biểu. Có chứng cứ để thấy rằng phần nhiều những gì chúng ta tìm thấy ở Philo đều tương đồng với những chỗ khác, nhưng hình như ông đã

kết hợp những yếu tố này trong một cách thức riêng biệt của mình.

Tầm quan trọng của Philo cho việc hiểu Tân Ước không nằm trong cách thức mà một vài quan niệm của ông có vẻ như tiên đoán những gì tìm thấy trong các tác phẩm Cơ Đốc đầu tiên, đôi khi rất ấn tượng: ví dụ, quan niệm về *Logos* (“Lời”) như là trung gian giữa Đức Chúa Trời và con người, (xem, v.d., *Who is the heir?* 205-6; ss. Giăng 1:1-2; Hêb. 1:1-3), và ý tưởng rằng những yêu cầu của Torah có thể được thể hiện ngay ở những người chưa tiếp nhận luật pháp Môi-se (*On Abraham*; ss. Rô-m. 2:12-16). Sự nổi bật của ông cũng không tìm thấy trong cách thức các tư tưởng tương tự với tư tưởng của ông có vẻ như được tiền giả định bởi các luận điểm của Tân Ước, chẳng hạn như trong tương phản giữa hình ảnh hai A-đam trong 1 Cô-r. 15:45-50, hoặc cách sử dụng từ nguyên học trong Hê. 7:4-9. Dù những liên kết này đôi khi thật ấn tượng, chúng vẫn còn là những sợi chỉ biệt lập của sự tương đồng trong tấm vải rất bất tương đồng.

Điểm quan trọng lớn nhất của Philo trong việc nghiên cứu Tân Ước cũng tương tự với tầm quan trọng của Qumran. Nếu cộng đồng Qumran bày tỏ cho chúng ta thấy thể nào các truyền thống đa dạng có thể cùng hiện diện trong một bối cảnh chung, thì Philo cũng minh họa thể nào tâm trí và tấm lòng của một người Do Thái Lưu lạc có thể kết hợp nhiều truyền thống và quan điểm đa dạng, nhào nặn chúng thành một khái tượng mạch lạc duy nhất. Biết được thể nào Philo có thể thể hiện cho nhiều thứ cùng lúc giúp chúng ta hiểu làm sao một nhân vật Do Thái Lưu lạc đa diện khác, Sau-lơ thành Tạt-sơ, cũng có thể chứa đựng trong bản thân mình những yếu tố dường như mâu thuẫn. Và thấy được làm thế nào di

sản cộng đồng và kinh nghiệm cá nhân của Philo có thể sản sinh một sự tái giải thích Torah đặc thù giúp chúng ta nắm được tại sao tác giả Thư gửi cho người Hê-bơ-rơ có thể kết hợp một di sản tương tự và một kinh nghiệm tôn giáo rất khác biệt, để rút ra được một lời tái giải thích Torah vô cùng tương tự nhưng lại khác biệt rõ rệt.

Philo hoàn toàn quen thuộc với văn hóa Hy Lạp. Ông biết rất ít hoặc không biết tiếng Hê-bơ-rơ, và đọc Torah trong bản Bảy Mươi (LXX). Ông có thể trích dẫn Plato, Homer, và Euripides dễ dàng cũng như Torah và đôi khi cũng trích dẫn chúng song song nhau (ss. *On Dreams* 139-63). Ông cũng rất quen thuộc với cách giải thích theo ẩn dụ được áp dụng cho Homer (*Embassy* 93-113; *On the Decalogue* 54). Ông không phải là một nhà tư duy có hệ thống, mặc dù thông thạo các ý tưởng triết học và sử dụng chúng theo một cách thức chiết trung điển hình. Cùng với những người theo phái Pythagoras, ông chia sẻ một niềm say mê những con số và luôn vui mừng khi Torah cung cấp cho ông cơ hội để giảng giải ý nghĩa sâu nhiệm của chúng (*Decalogue* 20-31). Thuyết Plato ảnh hưởng rõ rệt trên ông. Trong Sáng Thế ký (1:26-27; 2:7) chẳng hạn, khi đối diện với hai câu chuyện về việc tạo dựng con người, ông đề xuất rằng câu chuyện sáng tạo thứ nhất là tạo dựng các nguyên mẫu thiên thượng và vì thế mang bản chất lưỡng tính. Và ông lý luận rằng chỉ trong câu chuyện sáng tạo vật chất phụ thứ hai, mới có sự phân chia giới tính (xem *Allegorical Interpretation* I.31; *Questions on Genesis* I.4). Tương tự, bản LXX dịch Xuất. 25:40, chỗ Đức Chúa Trời bảo Môi-se làm một đền tạm “theo kiểu mẫu” được chỉ trên núi, được Philo khai thác theo cách thức hoàn toàn Plato, như tác giả thư Hê-bơ-rơ đã làm

(ss. *Questions and Answers on Exodus* 82; *Allegorical Interpretation* III.102; Hêb. 8:5).

Trong việc giải thích Torah thì văn hóa Hy Lạp của Philo mới trở nên rõ rệt nhất. Cũng giống như những người Stoics (Khắc kỷ) sử dụng ẩn dụ để xử lý các khó khăn trong thi ca Homer, Philo cũng dùng lối giải thích theo ẩn dụ để nhấn mạnh và phát triển ý nghĩa sâu nhiệm của Torah. Nghĩa đen của bản văn vẫn quan trọng đối với ông nhưng đôi khi nó bộc lộ những khó khăn không thể vượt qua được: các mâu thuẫn, các bất khả, ngay cả những vụ tai tiếng. Ý nghĩa thật của Torah phải được tìm thấy ở cấp độ mà Thánh Linh đã hướng dẫn Môi-se trong việc soạn thảo Torah, nghĩa là, một lối giải luận thuộc linh. Đối với Philo, điều này là một cách đọc theo ngụ ngôn. Trong quyển *On the Posterity and Exile of Cain* 1-11, Philo khởi đầu các chú giải của mình về Sáng Thế ký 4:16 (“Và Ca-in đi ra khỏi mặt Đức Chúa Trời”) với những lời sau (1-2, 7):

Chúng ta hãy cùng nêu câu hỏi liệu trong các sách khi Môi-se với tư cách là người thông dịch cho Đức Chúa Trời thì chúng ta có phải hiểu các phát biểu của ông theo nghĩa bóng hay không, bởi vì ẩn tượng mà nghĩa đen của các lời lẽ đó tạo ra là rất cách xa chân lý. Bởi vì nếu Hữu Thể Tồn Lưu (Existent Being) có một gương mặt. . . thì dựa trên cơ sở nào mà chúng ta phản đối các giáo lý bất kính của Epicurus (nhóm Khoái lạc), hoặc sự vô thần của người Ai Cập hoặc những cốt truyện huyền hoặc của các vở kịch và thi ca mà thế giới có đầy dẫy?. . . Chọn lựa duy nhất cho chúng ta là phải xác quyết rằng không có mệnh đề nào đưa ra với ý định để hiểu theo nghĩa đen, và phải quyết định chọn con đường giải luận theo nghĩa bóng là con đường rất thân thuộc với tâm hồn triết gia. . .

Philo có khả năng giải luận nghĩa đen rất hoàn hảo, và trong nhiều tác phẩm của ông (v.d., trong quyển *Life of Moses*) ông giải nghĩa cẩn thận câu chuyện ở bề mặt. Nhưng ông không bao giờ từ bỏ giải thích theo ngụ ngôn. Cùng với những người đi trước ông trong tiếp pháp này, ông dùng nhiều đến từ nguyên học; do đó, trong *On Joseph* 28 ông viết:

Sau câu chuyện theo nghĩa đen này, cần phải giải thích ý nghĩa tiềm ẩn, vì nói chung, toàn bộ hay là hầu hết quyển sách luật pháp đều là ẩn dụ. Như thế, loại nhân vật đang thảo luận ở đây trong tiếng Hê-bơ-rơ được gọi là “Joseph”, nhưng trong ngôn ngữ của chúng ta [Hy Lạp] là “*bổ sung* cho một vị chúa”, một danh hiệu quan trọng thích hợp với sự việc mà nó chỉ đến, vì cơ chính thể như thấy ở nhiều dân tộc khác nhau là một *bổ sung* cho thiên nhiên, được đầu tư với một quyền tể trị phổ quát của vị chúa.

Philo không có một bộ khung nhất định cho lối giải luận theo ẩn dụ của ông, nhưng có một phương diện của công tác giải luận của ông cần được lưu ý: các khái niệm huyền bí. Philo cho rằng bản thân ông là một nhà thần bí (mystic). Khi nói về sự sáng tạo con người, và cách thức mà qua đó tâm trí là hình ảnh thật sự của Đức Chúa Trời, ông bước vào một lối đi gần với lối khoa trương, dường như rõ ràng là loại tự truyện. Trong *On the Creation* 71, ông nói rằng tâm trí thỉnh thoảng

trở nên say sưa trong sự tỉnh táo, giống như những người khiêu vũ Corybantic (Những người khiêu vũ trên đầu có mào, thờ nữ thần Cybele của dân tộc Phrygian) điên

Thế Giới Thời Tân Ước

cuồng, được cảm thức, chiếm hữu bởi một khao khát khác hơn những khao khát của chính họ và một ước muốn cao quý. Bị đưa đẩy bởi điều này đến đỉnh cao của những sự vật có thể nhận biết được bởi tâm trí, dường như đang trên đường đến với chính Vua vĩ đại; nhưng giữa mơ ước được gặp Ngài, những tia sáng tinh ròng và chưa được tôi luyện của dòng sáng tập trung giống như một dòng nước chảy xiết, hầu cho bởi những tia sáng yếu ớt đó con mắt hiểu biết bị chói lòa.

Ngoài ra, có một liên kết giữa các kinh nghiệm thần bí của ông ta và việc đọc Torah. Đối với Philo, hình như Torah tự nó chứa đựng khả năng dẫn đạo cho linh hồn đi vào những nơi sâu kín hơn của thực tại thiêng liêng. Ông có khả năng nói về nó trong ngôn ngữ gợi nhớ của một tôn giáo huyền bí, như trong *On the Cherubim* 48:

Chính tôi đã được nhập giáo vào trong những huyền nhiệm sâu sa của Môi-se, Người yêu dấu của Đức Chúa Trời, nhưng khi tôi nhìn thấy tiên tri Giê-rê-mi và biết người đã được soi sáng không riêng cho chính mình nhưng còn cho một người phụng vụ các bí mật thánh, tôi đã không chậm trễ trở thành môn đồ người.

Thật rất khó để đánh giá những phát biểu như trên – phải chăng chúng là một phần của một ẩn dụ văn chương trau chuốt hay là phải chăng chúng chỉ đến một hình thức thần bí giáo Do Thái bí truyền nào đó mà có cách đọc Torah như những người xa lạ, nhưng với đôi mắt khác? Chắc hẳn vậy, đã có những nhà thần bí trong vòng Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất chẳng hạn như những môn đồ của thần bí giáo Merkabah giữa vòng người Pha-ri-si; và khi Philo nói đến “đang trên đường đến với

chính Vua vĩ đại” thì ông ta đang sử dụng ngôn ngữ gợi nhớ mạnh mẽ đến loại ngôn ngữ được sử dụng khi nói về cỗ xe ngài thiên thượng.

Điều rõ ràng là kinh nghiệm cá nhân của ông đã không kéo ông đi xa khỏi Do Thái giáo. Ông đã là một lãnh đạo của cộng đồng Do Thái tại Alexandria, và đại diện cộng đồng đó trước hoàng đế Caligula trong một thời kỳ khủng hoảng (*Embassy* 178-83; ss. Josephus *Ant* XVIII.8.1). Khi cộng đồng tại Alexandria bị đe dọa, ông đã phản ứng lại với chuyên luận biện giáo *Against Flaccus*. Hơn nữa, ông đã sử dụng rất nhiều năng lực trong các tác phẩm của mình để giải thích Do Thái giáo cho những người ngoại có cảm tình muốn tìm hiểu, phản đối thờ hình tượng bất cứ khi nào có dịp. Dù một số người xem các tác phẩm này là có lập trường tự do đối với niềm tin và thực hành Do Thái giáo, nhưng có bằng chứng cho thấy là Philo không ưa thích những người từ bỏ vâng giữ Torah theo chữ nghĩa, và cho rằng sự tuân thủ các điều răn theo nghĩa đen là bổn phận của mọi người Do Thái (*On the Migration of Abraham* 89-93; *Embassy* 209-12; ss. Josephus *Apion* I.42-43).

Tuy nhiên, là một nhà thần bí, ông không bao giờ có thể thỏa mãn với ý nghĩa bề mặt của bản văn. Đối với Philo, tôn giáo đích thực phải thực hành kinh nghiệm tư duy trầm mặc (*contemplation*). Ông bày tỏ khâm phục sâu sắc đối với nhóm Essene (*Hypothetica* 11.1.18) và, nếu ông đã không cần thiết cho cộng đồng tại Alexandria trong một vai trò tích cực, rất có thể ông đã tham gia nhóm Therapeutae – nhóm tương tác của nhóm Essene tại Ai Cập (*On the Contemplative Life* 14-18). Thay vào đó, ông giải thích theo kiểu ngụ ngôn bản văn Torah hầu cho nó biểu lộ, bên dưới những câu chuyện

nghĩa đen, một thế giới biểu tượng lung linh sáng, chỉ đến những thực tại huyền nhiệm. Thật ra, ông xem những luận giải của mình là phụng vụ tôn giáo. Chẳng hạn, ông nói rằng (*On the Special Laws* III.6):

Nhưng thật đáng cho tôi ca ngợi Đức Chúa Trời ngay cả về việc này, đó là mặc dù bị chìm ngập nhưng tôi đã không bị cuốn xuống vực thẳm, nhưng có thể mở được con mắt linh hồn, mà trong thất vọng kiếm tìm hi vọng ủi an, tôi nghĩ giờ đây nó đã đánh mất ánh sáng, và tôi đã được chiếu sáng bởi ánh sáng của khôn ngoan, mà không bị giữ lâu cả đời trong bóng tối. Vậy, bởi đó tôi không chỉ dám đọc những thông điệp thiêng liêng của Môi-se, nhưng trong tình yêu tri thức của mình tôi còn dám nhìn vào từng thông điệp đó và mở chúng ra để tỏ lộ những điều mà đám đông không am hiểu.

Việc đọc Torah của Philo được định hình bởi di sản văn hóa của ông như một người Do Thái Hy Lạp và bởi những kinh nghiệm cá nhân của ông như một nhà thần bí. Trong các tác phẩm của ông, chúng ta đọc thấy một sự chú tâm nghiêm túc vào bản văn Torah không thua kém bất kỳ một midrash Palestine nào. Cuộc đời ông cũng được định nghĩa bởi các biểu tượng của Torah không thua một người Pha-ri-si nào. Nhưng hiểu biết của ông về Torah thì rất khác biệt. Ở Philo chúng ta không tìm thấy điều gì thuộc về khả huyền, không có thiên kiến nào thuộc loại halakah, không có niềm hi vọng mê-si-a, và cũng không có nhấn mạnh về tuận đạo. Thay vì sự sống lại, một trong những yếu tố cốt lõi của Do Thái giáo Palestine, người ta thấy sự bất tử của linh hồn. Đối với Philo, cuối cùng, sự công nghĩa của người Do Thái rất giống với đức hạnh Hy Lạp. Thực ra,

người ta có thể hỏi rằng liệu Hillel, một người Pha-ri-si, và nhà biện giáo Philo thật sự có công nhận nhau như là anh em ruột về văn hóa và tôn giáo hay không.

Các Nhóm Tôn Giáo Khác

Soạn theo Calvin Roetzel, *The World That Shaped the New Testament*
(Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), Chương 2.

Phái Essenes

Vào mùa xuân năm 1947, Muhammad ed Dib, con trai trẻ tuổi của một người Bedouin, đi tìm một con cừu lạc trên góc tây bắc của Biển Chết. Trước khi anh tìm thấy con cừu anh phát hiện một cái hang mà trong đó một lượng lớn các cuộn sách Hê-bơ-rơ đã được đặt trong những hũ đất sét lớn đã có hơn 1800 năm trước đó. Ngày nay chúng ta biết chúng được giấu ở đó bởi một cộng đồng các thầy tế lễ lánh nạn tàn sát của người La Mã trong cuộc chiến 66-70SC. Sau phát hiện ban đầu, những người săn tìm kho báu đã ra khắp các ngọn đồi để tìm ra những nơi khác cất giấu các cuộn sách. Nhiều bản thảo (manuscripts) hoàn chỉnh được tìm thấy và những phần hoặc mảnh của hàng trăm cuộn khác, cả kinh điển lẫn không kinh điển, được sưu tập.

Những nhà khảo cổ sau này khai quật đầy đủ các di tích đồ nát gần đó, thiết lập một mối liên hệ chắc chắn giữa các cuộn sách đó và cộng đồng Qumran (đặt tên theo lòng suối cạn Qumran). Sơ đồ của những di tích đồ nát khẳng định bức tranh được phác thảo trong các cuộn sách. Cộng đồng đó, nép mình vững chãi trên một cao nguyên nhìn ra Biển Chết, được xây dựng để hỗ trợ cho lối sống độc lập và cô lập của họ. Một hệ thống nước phức tạp cung ứng các hồ chứa nước và các phòng tắm nghi lễ tạo thành trung tâm của vùng tự nhiên phụ cận. Nhưng cũng có một nhà bếp, một lò gốm, một thư phòng để sao chép các bản văn thánh, một nhà ăn, một nơi giặt giũ, kho để thức ăn, một hội trường, và ngay cả một chuồng ngựa. Việc thiếu các chỗ ngủ cho thấy các ẩn sĩ ngủ ở đâu đó, có lẽ trong các hang động gần đó. Một nghĩa trang nằm ngay phía đông của khu định cư.

Không có phát hiện nào đã cách mạng hóa sự hiểu biết của chúng ta về đạo Giu-đa thế kỷ đầu tiên và Hội Thánh Cơ Đốc đầu tiên như phát hiện này. Mặc dầu ít người thấy được bất cứ sự vay mượn trực tiếp nào từ các cuộn Qumran trong Tân Ước, thì thế giới quan của phái Qumran là mẫu mực của một loại lòng mộ đạo Do Thái mà ít nhất ảnh hưởng gián tiếp đến nhiều bản văn Tân Ước.

Điều chúng ta trước đây đã học được từ Josephus và Philo về phái Essenes thì bây giờ được khẳng định đầu tay phần lớn từ chính các Cuộn Sách đó (xem Philo, *Every good Man Is Free* 75-91 và Josephus, *War* 2.119-61 và *Antiquities* 18.18-22). Philo, một tác giả thế kỷ thứ nhất tại Alexandria cho chúng ta biết rằng phái Essenes sống trong những công xã cách xa khỏi bầu không khí luân lý ô nhiễm của thị thành, rằng các cộng đồng đó

nhắm mục đích tự cung tự cấp qua tài khéo của họ vào nền nông nghiệp (76) và từ bỏ quyền sở hữu cá nhân khi gia nhập cộng đồng (78), sống từ một túi tiền chung (86). Đi theo lời dạy của Ê-sai 40.3: “Hãy mở đường trong đồng vắng cho Đức Giê-hô-va,” họ đã đến vùng đất hoang để đợi thời kỳ cuối cùng. Theo Philo, trong thời kỳ chuyển tiếp, họ tán thành chủ nghĩa hòa bình, không chế tạo cũng không sử dụng các vũ khí chiến tranh (78). Trong cuộc sống kỷ luật của cộng đồng họ học luật chung, được dạy dỗ trong Kinh Thánh, gặp nhau để thờ phượng vào ngày Sa-bát trong nhà hội của họ, chia sẻ những bữa ăn chung và chăm sóc cho người đau ốm và người già (80-91).

Josephus đi xa hơn Philo trong việc mở ra một cửa sổ trên đời sống hằng ngày của những người Essenes và “các đức hạnh” họ thực hành. Dậy sớm để cầu nguyện trước bình minh, tản ra để làm nghề thủ công hoặc làm nông cho đến giờ thứ năm (mười một giờ trưa), thì họ tập hợp lại, tắm rửa theo nghi thức, và mặc bộ đồ trắng thiêng liêng để dự bữa ăn chung. Bữa ăn chung theo nghi thức tế lễ được tiến hành bởi lời cầu nguyện trước và sau đó (*War* 2.128-131). Như cuốn *Manual of Discipline (Sổ Tay Kỷ Luật)* cho biết: “Khi họ dọn bàn để ăn, hoặc (chuẩn bị) rượu nho để uống, thầy tế lễ trước hết sẽ đưa tay lên chúc phước trên trái đầu mùa của bánh mì và rượu nho” (1QS 6.5-6). Mặc dầu bữa ăn có thể chẳng phải là thánh lễ, chắc chắn nó chứa đựng một ý nghĩa tôn giáo cao cả. Trong những “bữa tiệc yêu thương” của Tân Ước chúng ta có thể thấy một bữa ăn có chức năng y hệt như vậy cho Hội Thánh. Theo quy tắc của cộng đồng chúng ta cũng học biết rằng mỗi thành viên có thân thể khỏe mạnh trong cộng đồng phải

đứng canh “chung cho một phần ba của mọi đêm trong năm, để đọc Quyển Sách và nghiên cứu luật pháp và chúc phước chung” (6.7-8). Trong suốt ba canh của đêm mà một phần của cộng đồng luôn luôn ăn kiêng, luật pháp được đọc thuộc lòng và giải nghĩa và người ta cầu nguyện.

Quyền thành viên trong cộng đồng đến trong ba giai đoạn. Giai đoạn khởi đầu (kết nạp) được theo sau bởi một năm thử thách. Rồi sau một sự hoàn tất thành công kỳ kiểm tra khắt khe người mới nhập môn (initiate) là một tân sinh (novice) trong hai năm, sau đó là một kỳ kiểm tra thử nhì và được nhận làm thành viên chính thức. Như một dấu hiệu hoàn tất thời kỳ thử thách, thành viên đó được ban cho một áo lanh (linen) trắng và được phép dự bữa ăn chung. Bây giờ người “anh em” đó phải tự giữ mình trong một tình trạng thánh khiết của sự sẵn sàng cho Ngày của Chúa sắp đến.

Một nền đạo đức nghiêm khắc được đặt ra để bảo đảm tình trạng thanh sạch này. Giáo phái này tránh chế độ nô lệ, và với ít ngoại lệ hôn nhân. Họ tận hiến chính mình cho một đời sống giản dị và tuân giữ điều răn về ngày sa-bát một cách khắt khe. Việc tuân giữ khắt khe luật sa-bát loại trừ cả việc đốt lửa, chuẩn bị đồ ăn, và ngay cả sự bài tiết trong ngày thánh này. Mọi chức năng thân thể đều phải khuất phục kỷ luật thánh này, ngủ và thức dậy, làm việc và cầu nguyện, ăn và bài tiết.

Josephus thấy lòng sốt sắng này của họ thật đáng ngạc nhiên. Họ đi theo huấn thị này trong Phục Truyền 23.12-14, ông nói như vậy, khi “họ đào một cái lỗ sâu ba tấc ... Họ ngồi xổm tại đó, lấy áo choàng phủ kín lại để không xúc phạm đến các tia sáng của Đức Chúa Trời. Xong rồi họ lấp đất đã đào lên vào lỗ đó ... dầu

sự bài tiết đó có tự nhiên đến thế nào đi nữa, họ cũng quen rửa sạch chính mình sau đó (vì xem mình) dường như đã bị ô uế” (*War* 2.147-149). Việc cấm các lời thề, khắc nhổ hoặc ngủ trong chỗ hội họp thánh, tiếng cười lố bịch, nói dối về tài sản mình, và phơi bày sự trần truồng của mình nghe có vẻ quá thận trọng đối với người hiện đại, nhưng đối với những ẩn sĩ thì những thói quen thánh khiết này là một phần cần thiết trong việc họ sẵn sàng cho sự thăm viếng cuối cùng của Chúa.

Kỷ luật cộng đoàn cứng rắn này được tăng cường bởi một thứ bậc tế lễ. Một thầy tế lễ trong một địa vị có thẩm quyền tối cao đứng đầu tất cả “các trại.” Mỗi trại có mười người cũng được hướng dẫn bởi một thầy tế lễ (Văn kiện Đa-mách, CD 14.6-12 sau này). Cộng đồng thật có những thành viên thường, và một số trong họ giữ những địa vị có thẩm quyền và ảnh hưởng. Viên thủ quỹ quản lý túi tiền của cộng đồng có lẽ là một người thường (layman). Họ cũng trông đợi một vị Mê-si-a thường dân sẽ cai trị cộng đồng trong những ngày cuối cùng (*The War Scroll*, sau này là 1QM; xem 5.1). Dầu vậy không nghi ngờ gì, các truyền thống, sự cai trị, và quan điểm đều mang tính chất tế lễ. Các nhân vật tế lễ đưa ra lời chỉ dẫn cho cộng đồng. Ngay cả vị mê-si-a thường dân cũng phải có một Mê-si-a tế lễ đi theo.

Các Văn Phẩm Từ Qumran

Sau lần phát hiện chấn động ban đầu của các cuộn sách và các phát hiện sau này của toàn bộ và từng phần các bản thảo, công tác ghép các mảnh vụn lại với nhau, xuất bản, và phiên dịch trở nên một công tác diễn tiến cứ tiếp tục đến hiện tại. Ngoại trừ sách Ê-xơ-tê, ít nhất một

phần của mọi sách kinh điển trong Kinh Thánh Hê-bơ-rơ đều được tìm thấy tại Qumran. Thêm vào đó các cuộn sách liên quan đến kỷ luật và sự thờ phượng của cộng đồng, sự giải nghĩa Kinh Thánh, các sách khải huyền, vị trí các kho tàng chôn giấu, sách chiêm tinh, và nhiều chủ đề khác được khai quật. Một khảo sát sơ bộ về bản chất và nội dung của một số các cuộn sách này có thể giúp độc giả nhận thức được ý nghĩa của những tài liệu này cho việc nghiên cứu Tân Ước.

1. *The Manual of Discipline* (1QS) (Sổ tay kỷ luật) được tìm thấy hầu như còn nguyên vẹn. Nó chứa đựng nghi thức và chủ đề cho sự thờ phượng, cho một lễ nghi đổi mới giao ước, và cho một lễ gia nhập vào cộng đồng. Nó cũng bao gồm các quy tắc cho hành vi cá nhân và tập thể. Một luật phạt mô tả việc khai trừ có giới hạn khỏi cộng đồng cho bất cứ ai, chẳng hạn, “trả lời bạn mình một cách bất kính, hoặc nói (với người đó) một cách thiếu kiên nhẫn” (một năm, 1QS 6.26-27), “đối với bất cứ ai ngắt lời người khác” (10 ngày, 1 QS 7.10), và đối với “bất cứ ai cười một cách ngu xuẩn (và) to tiếng” (30 ngày, 6.14). Sổ tay này chia toàn bộ con người thành hai phe – thiện và ác. Mọi người hoặc là thuộc về “con cái sự sáng” hoặc là “con cái sự tối tăm.” Một khoảng cách không thể lấp đầy phân rẽ những người trung thành với linh của Lẽ Thật với những môn đồ của linh Sai Lầm (3.13-4.26).

2. *The Damascus Document* (CD) (Văn kiện Đa-mách) được tìm thấy lần đầu tại trong nhà hội Ezra tại Cairo năm 1896. Nó được gọi là Văn Kiện Đa-mách bởi vì cuộn sách định vị cộng đồng trong vùng đất của Đa-mách. Các phần của văn kiện này cho thấy rằng hầu như chắc chắn nó phát xuất từ Qumran. Thật thiết yếu,

nó chứa đựng câu chuyện về sự khởi đầu của cộng đồng, mối xung đột giữa vị Giáo Sư của Sự Công Nghĩa, nhà sáng lập cộng đồng, và Thầy Tế Lễ Gian Ác, không nghi ngờ gì là thầy tế lễ thượng phẩm tại Giê-ru-sa-lem mà vị Giáo Sư chống lại.

3. *The Hymn Scroll* (1QH) (Cuộn Thánh Ca), chứa đựng thơ ca Hê-bơ-rơ cảm động tương tự các Thi Thiên, nỗ lực nắm bắt toàn bộ kinh nghiệm loài người. Tuyển tập này cung ứng cho các thành viên của cộng đồng một ngôn ngữ thích hợp về sự vui mừng và sự sầu khổ, sự đau đớn và sự vui thú, bài ca than khóc và mừng rỡ.

4. *The War Scroll* (1QM) (Cuộn Chiến Tranh) đưa ra một lời mô tả tỉ mỉ, chi tiết về trận chiến tận thế cuối cùng giữa “các con trai của sự sáng” và “các con trai của sự tối tăm,” giữa thiên sứ thánh của Đức Chúa Trời, Michael, và đại diện của điều ác, Belial. Lời mô tả chiến lược quân sự được sử dụng, phác thảo bằng chi tiết sinh động. Sự hình thành cuộc chiến, vũ khí, và ngay cả các tiêu chuẩn của cuộc thánh chiến quyết định cuối cùng được mô tả một cách chính xác. Giáo phái này rõ ràng trông mong vào ngày đó để trời lên chiến thắng mọi kẻ thù của Đức Chúa Trời kể cả người Kittim (hoặc người La Mã) và các thầy tế lễ gian ác, không ăn năn tại Giê-ru-sa-lem.

5. *The Pesherim* (chẳng hạn, 1 QpHab) hoặc những lời phê bình các bản văn Kinh Thánh có nhiều tại Qumran. Cộng đồng này không chỉ sao chép và bảo tồn kỹ càng các văn phẩm thánh, mà họ còn viết lời phê bình trên các bản văn thánh nữa. Chúng ta nghĩ đến những lời phê bình hiện đại như những nghiên cứu về một đoạn văn trong bối cảnh của nó. Nhưng, cộng đồng Qumran chẳng quan tâm mấy đến việc nghiên cứu Kinh

Thánh theo lối khách quan, lịch sử. Họ đọc các bản văn dường như họ đoán trước tương lai của cộng đồng. Vì Kinh Thánh được tin là ôm ấp tương lai của giáo phái, một mối liên hệ năng động được thiết lập giữa câu chuyện thiêng liêng, cổ xưa của Y-sơ-ra-ên với thời của giáo phái. Quá khứ cung ứng một cửa sổ nhìn vào tương lai, và tương lai cung ứng một lăng kính để xem xét các văn phẩm của quá khứ. Vì vậy các bản văn luôn luôn được tô điểm với sự mầu nhiệm và khả năng. Chính trong tinh thần này mà các bài phê bình được viết trên Ha-ba-cúc, Na-hum, Sáng Thế ký, Thi Thiên 37, và những chỗ tương tự.

6. *The Temple Scroll* (Cuộn Đèn Thờ) chỉ mới đây đã được xuất bản trong bản dịch tiếng Anh. Bởi vì sự xung đột khởi đầu giữa vị Giáo Sư của Sự Công Nghĩa và chức tế lễ tại đền thờ – niềm tin của cộng đồng rằng giáo phái (the cult) bằng hoại tại đền thờ phải được thay thế bằng một giáo phái thanh khiết hơn – cộng đồng phải tái định nghĩa mối liên hệ của nó với đền thờ. *The Temple Scroll* làm ứng nghiệm chức năng này, đưa ra những lời giáo huấn về sự tinh sạch về nghi lễ, những lễ hội thiêng liêng, việc tạo hình và chức năng của đền thờ trong Thời Đại Mới, và một lời mô tả vị vua lai thế của Y-sơ-ra-ên và quân đội Ngài.

Ngoài những tác phẩm này thì mảnh vụn của các dạng tài liệu khác cũng được phát hiện. Các phần của *Targums* – tức là, bản dịch thoát ý các bản văn Kinh Thánh sang tiếng A-ram – được đưa ra ánh sáng, cũng như các mảnh vụn của các bản văn tiếng Hy Lạp. Sự trưng bày rộng rãi các bản văn này khi được bổ sung bởi các văn phẩm của Josephus và Philo cung ứng đủ thông

tin để tạo nên một bức tranh ghép nối khá chi tiết của tôn giáo Hê-bơ-rơ tại Qumran.

Các quan điểm thần học

1. *Thuyết Nhị Nguyên (Dualism)*. Các ẩn sĩ Qumran tin rằng họ là chứng nhân của một cuộc chiến vũ trụ cao điểm giữa các thiên sứ của Michael và quân đội của Belial, giữa Đức Chúa Trời và Kẻ Ác – giữa các lực lượng của sự sáng và quyền lực của sự tối tăm. Cuộc xung đột vũ trụ, tàn khốc này sẽ thâm nhập vào thâm tâm của xã hội cũng như linh hồn của mỗi cá nhân. Thiên sứ của sự sáng sẽ dần trận chống lại thiên sứ của sự tối tăm. Vị Giáo Sư của Sự Công Nghĩa sẽ đứng ra chống lại Thầy Tế Lễ Gian Ác tại Giê-ru-sa-lem. “Sự tinh sạch của Nhiều Người,” – nghĩa là, cộng đồng – sẽ chống lại các tác nhân bên ngoài của sự băng hoại và sự bất khiết. “Các con cái của sự sáng” sẽ lao vào một trận chiến đấu sinh tử với “các con cái của sự tối tăm.” Sự phân cực triệt để này không chừa lại một khu đất ở giữa nào và không có sự thỏa hiệp, sự hòa giải, hoặc sự thương lượng nào với các lực lượng gian ác. Giống như Khải Huyền của Cơ Đốc giáo khuyên giục mọi người hoặc nóng hoặc lạnh, vì kẻ hâm hẩm sẽ bị nhả ra thể nào, thì những Cuộn Sách này cũng không dành chỗ cho sự trung dung thể ấy. Như quy tắc của cộng đồng khéo léo cho biết: “Sự thống trị các con trai của sự công chính nằm trong tay Vua sự sáng; họ bước đi trong các con đường của sự sáng. Mọi sự thống trị các con trai của sự gian ác nằm trong tay Thiên sứ của sự tối tăm; chúng bước đi trong các nẻo tối tăm” (1QS 3.20-21). Không có lớp người trung gian giữa hai thái cực này.

Theo các cuộn sách đó “các con trai của sự sáng” sẽ nhận lấy “sự sống bất diệt” (1 QS 4.7-8) trong khi “các con trai của sự tối tăm” sẽ chịu “nỗi nhục nhã của sự hủy diệt bởi lửa trong các miền của sự tối tăm” (1QS 4.12-13). Mặc dầu sự chống đối nhóm ngoài – nhóm trong (in-group/ out-group) phản ánh cuộc đấu tranh vũ trụ, những người ở bên trong không được miễn trừ khỏi sự quen biết đầu tay với sự gian ác. Vì, như họ đặt vấn đề, Đức Chúa Trời “đặt để trong con người hai thứ Linh mà người sẽ bước đi trong chúng cho đến thời điểm Thăm Viếng của Ngài; chúng là những Linh của lẽ thật và sự sai lầm (perversity)” (1QS 3.18-19). Tuy nhiên, sự khác biệt giữa hai trại đó là dầu các con trai của sự sáng có đôi lúc vấp ngã, cuối cùng họ dựa vào “Đức Chúa Trời của Y-sơ-ra-ên và Thiên Sứ Lẽ thật của Ngài” để được giúp đỡ và đổi mới. Trong khi các “con của sự tối tăm,” đúng với bản chất của họ, là những tác nhân của điều ác vĩnh viễn vì sự bất buộc tối tăm (out of blind necessity).

Việc dò tìm những đường song song của Tân Ước với thuyết nhị nguyên Qumran thì dễ dàng. Cụ thể là trong các lá thư của Phao-lô chúng ta thấy cách thức cuộc xung đột vũ trụ khốc liệt này được kinh nghiệm trong lòng mỗi tín hữu như tại Qumran. Cuộc tranh chiến giữa Đức Chúa Trời và “kẻ cai trị thế gian này” được so với cuộc tranh giành khốc liệt giữa Thánh Linh và xác thịt bị làm nô lệ cho điều ác. Hơn nữa, trong các thư tín của Phao-lô như tại Qumran có hai lớp người – “các con trai của sự sáng” và con cái “sự tối tăm” (I Tê-sa-lô-ni-ca 5.5; cũng xem Giăng 12.36). Trong các thư tín của Phao-lô như trong các Cuộn Biển Chết, cuộc chiến đấu giữa các quyền lực vũ trụ được nhìn nhận như một dấu

hiệu báo trước kỳ tận thế đang đến gần. Cả Đức Chúa Giê-xu lẫn Phao-lô, giống như giáo phái Qumran, tin rằng họ đang sống trong những ngày cuối cùng của thế giới. Sự căng thẳng và ý thức khẩn cấp được tạo ra bởi sự trông mong sớm sửa này có những hàm ý quan trọng cho hành vi và sự giải thích truyền thống thiêng liêng.

Hòa nhập với quan điểm lai thế của cộng đồng là sự trông mong hai đấng Mê-si-a, một Mê-si-a tế lễ thuộc dòng A-rôn, và một Mê-si-a hoàng gia thuộc dòng Đa-vít (1QS 9.11; *Florilegium* 1.11-13). Những người theo giáo phái này trông mong Đấng Mê-si-a Đa-vít sẽ khuất phục (humiliate) tất cả các kẻ thù của cộng đồng, cả người Do Thái lẫn dân ngoại. Dựa vào Ê-sai 11.1-5, những người theo giáo phái này công bố rằng vị Đa-vít mới sẽ “cai trị mọi nước và Magog [...] và tất cả] dân sự, gươm người sẽ phán xử (họ).” Thẩm quyền và phong cách cai trị của người sẽ được học hỏi từ các thầy tế lễ: “[...]nhu] họ dạy dỗ người, để người sẽ phán xét” (xem *Commentary on Isaiah, 1QpIsa* frag.D, vss 4-7). Tức là, người sẽ cai trị, chỉ bảo, và thiết lập những người công bình bị hà hiếp. Sự đến của một vị tiên tri cũng được trông mong đi kèm theo sự đến của hai vị Mê-si-a, mặc dầu vai trò của người, dầu quan trọng, bị phủ bóng bởi vai trò của hai vị Mê-si-a kia. Khi ấy, mỗi người trong ba nhân vật này phản ánh một số truyền thống Do Thái về sự trông mong và hi vọng, hợp nhất lại thành một nhân vật trong lời mô tả của Tân Ước về Đức Chúa Giê-xu.

Phao-lô và tác giả Phúc âm Mác, giống như những người theo giáo phái này, trông mong sự phán xét tức thì. “Sự thăm viếng” này ngụ ý sự xưng nghĩa cho người công bình và sự kết án kẻ gian ác. Trong Ma-thi-ơ 19.28

và trong I Cô-rin-tô 6.2, một niềm tin tương tự với niềm tin của cộng đồng Qumran được phản ánh. Họ tin rằng người trung tín sẽ chia sẻ chức năng phán xét (xem *1QpHab* 5.4: “Đức Chúa Trời sẽ phán xét mọi nước bởi bàn tay của kẻ được lựa chọn của Ngài”). Hình phạt dành cho những người Do Thái hà hiếp kẻ được lựa chọn của Đức Chúa Trời thật hết sức nghiêm ngặt. Các lời trong 1 QS 2.15 đe dọa các thầy tế lễ gian ác và người Lê-vi tại Giê-ru-sa-lem với lửa đời đời.

Những kẻ đồng lõa với Thầy Tế Lễ Gian Ác là người làm tổn hại cho “dân được lựa chọn của Đức Chúa Trời” sẽ nếm mùi phán xét tàn khốc (*1QpHab* 10.13). Những người Do Thái bại hoại đã làm sỉ nhục cộng đồng được hứa cho sự tàn phá và dòng giống bị khước từ (1QS 5.12). Qumran chia sẻ với Tân Ước quan niệm phán xét và ngôn ngữ hay thay đổi của kỳ cuối cùng – cơn thanh nộ, lửa, sự phá hủy trái đất, vv... đều là một quan điểm chung và ngôn ngữ như thế hầu như (gợi lên) “không cần đề nghị” một mối liên hệ trực tiếp. Sự trông mong háo hức này về kỳ tận thế được chia sẻ bởi nhiều phong trào giao thời trong cuộc sống của người Do Thái thế kỷ thứ nhất.

2. *Sự Công Chính của Đức Chúa Trời.* Trong các văn bản Qumran, cũng như trong các thư tín của Phao-lô, chúng ta thấy có nhấn mạnh đến sự công chính của Đức Chúa Trời. Với người mộ đạo Do Thái vào thế kỷ thứ nhất, *sedaqah* là từ Hê-bơ-rơ chỉ sự công chính, không nói về một phẩm chất đạo đức bên trong mà nói về một mối liên hệ được thiết lập giữa chính Đức Chúa Trời với dân sự Ngài. Hơn nữa, sự công chính trong cả Qumran và các thư tín của Phao-lô đều có bản chất lai thế. Kết hợp với các công việc lạ lùng của Đức Chúa Trời vào

Thế Giới Thời Tân Ước

lúc chấm dứt lịch sử, công tác công chính của Đức Chúa Trời hướng về dân sự của chính Ngài là một hành động thương xót được giành lấy với lòng biết ơn bởi đức tin. Mặc dầu các cư dân Qumran vun trồng một lòng tận hiến đối với luật pháp, tuy thế họ hiểu sự cứu rỗi của mình tùy thuộc vào ân điển Đức Chúa Trời, chứ không phải nhờ vâng giữ luật pháp này. Như *Manual of Discipline* cho biết:

Vì sự xứng nghĩa của tôi tùy thuộc vào Đức Chúa Trời,
và sự hoàn hảo của đường lối tôi,
và sự ngay thẳng của lòng tôi nằm trong tay Ngài;
bởi sự công chính của Ngài mà sự phản loạn của tôi được
bôi xóa. (1QS 11.2-3)

Giống như Phao-lô, những người theo giáo phái này khi hiểu biết sâu sắc về tội lỗi của chính mình, đã kêu nài sự thương xót của Đức Chúa Trời để được cứu rỗi:

Chúng tôi vốn tội lỗi, chúng tôi đã phản nghịch,
Chúng tôi đã phạm tội, chúng tôi vốn gian ác ...
Nhưng Ngài mở rộng lòng thương xót ân điển của Ngài
đối cùng chúng tôi
Cho đến đời đời. (1QS 1.24-25; 2.1; cũng xem *the Hymn Scroll* [1QH] 4.35- 40; 13.16-21; 9.28-35)

Trong việc họ dựa vào sự thương xót của Đức Chúa Trời để được sự cứu rỗi, những người giữ giao ước này đứng ngay thẳng trong truyền thống Cựu Ước. Nhưng, dưới ánh sáng của nhiều bức tranh biếm họa về Do Thái giáo như là một tôn giáo duy luật, thì thật có giá trị để có tài

liệu đỉnh chính này đồng thời với sự khai sinh của Tân Ước.

3. *Thuật Ngữ và Thực hành (Terms and Practice)*. Ngoài tính chất tương tự về quan điểm thần học, Hội Thánh đầu tiên và những người theo giáo phái này chia sẻ một số thuật ngữ và sự thực hành. Lời tham chiếu về “người nghèo” trong cả Tân Ước lẫn Qumran tạo một sự liên kết giữa dân chúng mộ đạo, khiêm hạ với tay không đang chờ đợi vương quốc của Đức Chúa Trời với người được lựa chọn của Đức Chúa Trời (Ma-thi-ơ 5.2; 1QM 13.14; CD 1.9). Trong cả hai, những người ở bên trong sở hữu một sự khôn ngoan kín nhiệm mà người ở bên ngoài không biết (Mác 4.11; 1QH 13.14; 12.13). Thuật ngữ “giao ước” được dùng cho một mối liên hệ trung thành giữa Đức Chúa Trời với dân sự Ngài cho cả hai. Kỷ luật bằng cách khai trừ khỏi cộng đồng được thực hành bởi cả cộng đồng Biển Chết lẫn Hội Thánh đầu tiên. Trong cả hai, các bữa ăn thánh là chung, và có thể rằng việc sử dụng chung, tự nguyện tài sản được thực hành trong cả hai nhóm (Công Vụ 2.44-45; 4.34-35; 5.1-11; cũng như *the Manual of Discipline*). Lời tham chiếu của riêng Phao-lô về đời sống độc thân có thể chia sẻ một sự hiểu biết tương tự tại Qumran. Cả hai trông đợi sự đến của kỳ tận thế phải được đi trước bởi một thời kỳ khốn khổ. Đối diện với cơn khủng hoảng sắp đến cả hai có thể đã bỏ toàn bộ niềm vui thú của cuộc sống gia đình thông thường để tận hiến chính mình, như chiến sĩ trong cuộc thánh chiến, cho cuộc đấu tranh khốc liệt đến gần.

Thuật ngữ và sự thực hành được ghi chú ở đây có lẽ quen thuộc với nhiều nhóm Do Thái mộ đạo của thế kỷ thứ nhất. Tuy nhiên, cách sử dụng của Qumran cung cấp

tư liệu về cách thức một sự hội tụ các thuật ngữ, hành động của giáo phái và hành vi công xã được diễn đạt trong một cộng đồng Do Thái cụ thể của thế kỷ thứ nhất. Bộ sưu tập này có giá trị bởi vì nó soi rọi bối cảnh cho nhiều quan điểm được diễn đạt và nhiều hành động được khích lệ bởi các Cơ Đốc Nhân đầu tiên.

Trong khi có những tương tự như thế này trong sự trông đợi kỳ tận thế của Hội Thánh và những người Essenes, cả hai khác biệt ở nhiều điểm. Những người theo giao ước của Qumran rút lui vào trong “đồng vắng” để chuẩn bị cho kỳ cuối cùng; không có sự phân rã rõ ràng nào như thế trong Hội Thánh đầu tiên. Một sự tinh ròng mang tính giáo phái (cultic) được tăng cường trong cộng đồng để chuẩn bị cho sự thăm viếng cuối cùng của Đức Giê-hô-va. Tuy nhiên, Hội Thánh phơi bày một thái độ thoải mái đối với các luật tinh sạch. Giáo phái tế lễ tại Qumran trông đợi khá tự nhiên rằng trong kỳ cuối cùng một giáo phái được thanh tẩy sẽ thay thế cho trật tự băng hoại trong một đền thờ thật sự ở dưới đất; và Hội Thánh và các thành tố Ga-li-lê của nó không ôm ấp một sự trông mong như thế.

(Mặc dầu một giáo phái thuộc linh hóa có xuất hiện trong thư Rô-ma 12.1, trong thư Hê-bơ-rơ, và trong nhiều phần của sách Khải Huyền, thì hình ảnh lấy từ đền thờ không dự kiến một sự liên kết với một đền thờ lai thế tại Giê-ru-sa-lem trong tương lai.)

Những người theo giáo phái Qumran trông mong được tích cực tham gia như một chiến sĩ trong trận chiến cuối cùng của Đức Chúa Trời với thế gian; Hội Thánh ngược lại không công bố một sự tham gia hữu hình như vậy trong trận chiến lai thế sắp đến. Tại Qumran hằng ngày lễ rửa tội bằng nước tẩy sạch cộng đồng cho cuộc

sống tinh khiết của họ với nhau; phép báp-têm trong Hội Thánh không những biểu tượng hóa một sự tẩy sạch mà còn bày tỏ mối ràng buộc của nó với sự gia nhập vào cộng đồng này khiến cho nó trở thành một sự kiện đơn lẻ. Một sự phục sinh tổng quát không tìm được sự tham chiếu rõ ràng nào trong các văn bản Qumran nhưng lại là một đặc trưng chung của sự trông đợi trong Tân Ước. Cộng đồng này được khuyên bảo phải yêu các con trai của sự sáng và ghét các con cái của sự tối tăm (1QS 1.9f), trong khi đó cả truyền thống Phúc âm lẫn Phao-lô đều khuyên giục tình yêu thương đối với người bên trong lẫn người bên ngoài (kẻ thù). (Tuy nhiên, Giăng 15.12 tương tự lời nhấn mạnh của Qumran phải yêu thương người bên trong.) Đúng với các mối quan tâm về đền thờ của nó, người thiếu năng, người tàn tật, người què, người ốm, người mù, người điếc, và phụ nữ bị loại trừ khỏi sự nhóm họp thánh. Tân Ước cho chúng ta biết rằng Đức Chúa Giê-xu hoan nghênh những người hèn đã bị loại trừ khỏi Qumran.

Mặc dầu những mối liên hệ trực tiếp thật khó thiết lập giữa giáo phái Qumran và Tân Ước, các cuộn sách có giá trị to lớn trong việc đem lại một lời mô tả về một loại diễn đạt và lòng mộ đạo Do Thái trong thế kỷ thứ nhất có chia sẻ nhiều đặc điểm niềm tin và thực hành với Hội Thánh đầu tiên. Một sự hiểu biết những yếu tố trong bối cảnh này có thể giúp chúng ta hiểu biết tốt hơn cả về sự lệ thuộc của Hội Thánh vào đức tin lẫn sự khởi hành của mình từ đó.

Zealots và Sicarii

Lập lại bản tường trình về các cuộc đấu tranh chính trị của người Zealots (Xê-lốt) và Sicarii được trình bày trong chương trước là điều không cần thiết. Dầu vậy, vì bộ máy vận hành cuộc đấu tranh đó được cung cấp năng lượng bởi các biểu tượng và truyền thống tôn giáo, một bản tóm tắt ngắn gọn những yếu tố này là điều nên làm.

Các căn nguyên của lòng nhiệt thành sôi nổi cho phong trào Zealot được tìm thấy trong Cựu Ước. Lời giải nghĩa cấp tiến về Shema – “Hỡi Y-sơ-ra-ên, hãy nghe: Giê-hô-va Đức Chúa Trời chúng ta là Giê-hô-va có một không hai” (Phục Truyền 6.4) – về mặt lịch sử vốn là một phần kinh nghiệm của chính Y-sơ-ra-ên. Lòng sốt sắng cho sự thánh khiết và danh dự của Đức Giê-hô-va dẫn Môi-se đến chỗ tiêu diệt những người thờ phượng bò con vàng mà không chịu ăn năn (Xuất Ê-díp-tô ký 32.25-29). Cháu nội của A-rôn (Phi-nê-a) sốt sắng canh giữ sự tinh khiết của cộng đồng và ngăn chặn cơn thanh nộ của Đức Giê-hô-va bằng việc giết chết một người nam Do Thái và thiếu nữ Mô-áp mà người ấy lấy làm thiếp (Dân Số ký 25.6-9). Các truyền thống thời định cư trong Cựu Ước nói nhiều về những cuộc thánh chiến mà trong đó lòng sốt sắng cho Đức Giê-hô-va đòi hỏi hủy diệt hoàn toàn kẻ thù và tài sản của nó (chẳng hạn như Dân Số ký 31.13-20, chỉ có những cô gái trẻ được tha chết).

Ý thức rằng họ là tuyển dân nhận được đất hứa bởi ân điển cũng là một yếu tố mạnh mẽ trong đức tin của những người sốt sắng cho Đức Giê-hô-va. Vì Đức Chúa Trời ban cho Y-sơ-ra-ên quyền sở hữu tuyệt đối về vùng đất đó, người Do Thái sốt sắng tin rằng bất kỳ sự chiếm

đóng nào của người La Mã hoặc bất cứ quyền lực ngoại lai nào khác đều vi phạm thiết kế của Đức Giê-hô-va. Hệ thống thuế khóa do Hoàng Đế áp đặt, dầu có tiến bộ đến đâu đi nữa, cũng buộc nhen nhúm lên những ngọn lửa oán hận. Vì vùng đất thuộc về Y-sơ-ra-ên và chỉ Y-sơ-ra-ên mà thôi, nên bất kỳ thứ thuế nào, bất kỳ nó thuộc tầm cỡ nào, đều chà đạp lên những niềm tin tôn giáo sâu xa này. Lẽ tự nhiên lòng sốt sắng như thế khơi dậy một lòng ghen ghét độc địa chống lại những người đã tự thích nghi với sự thống trị của ngoại bang. Chẳng hạn như, nhiều người khinh miệt tối đa các kẻ thu thuế. Người Pha-ri-si trong Mác hoàn toàn tẩy chay Đức Chúa Giê-xu vì ăn uống và giao du với những kẻ thu thuế được họ xếp hạng chung với tội nhân (2.15-17). Hơn nữa, sự kiện chính Ma-thi-ơ được Đức Chúa Giê-xu tuyển mộ từ giữa nghề nghiệp này là đủ lý do để những người Do Thái như thế khinh miệt Đức Chúa Giê-xu và các môn đồ Ngài. Lẽ tự nhiên một số bất ưu đãi nào đó gắn liền với một nhóm các môn đồ có một người thu thuế.

Các thầy tế lễ và người Sa-đu-sê cũng bị nhiều người quyết liệt khinh miệt. Địa vị lãnh đạo của họ khiến việc thỏa hiệp với người La Mã là cần thiết nhằm duy trì tình trạng trật tự cho công tác dân sự. Dầu vậy nhiều dân quê nhiệt thành, vốn mang gánh nặng thuế khóa của người La Mã và lòng oán hận, bất kể hành động thỏa hiệp nào cũng đều là phản bội. Và lợi ích vật chất mà các thầy tế lễ và người Sa-đu-sê kiếm được từ sự hợp tác với người La Mã chỉ thổi bùng thêm ngọn lửa chống đối của quần chúng.

Bất cứ nơi nào sự thánh khiết theo luật pháp hoặc tính chất thiêng liêng của đền thờ bị sự ô uế đe dọa,

người có lòng sốt sắng bị buộc phải đề kháng. Và, vì đền thờ nằm trong tay một thể chế bị ràng buộc với người La Mã, xung đột là điều không thể tránh khỏi. Người La Mã nắm quyền giám hộ việc sử dụng lễ phục của thầy tế lễ, là điều về mặt biểu tượng cho họ quyền quản lý việc thờ phượng thiêng liêng. Quyền chỉ định hoặc ảnh hưởng đến việc bổ nhiệm một thầy tế lễ thượng phẩm thân thiện với La Mã thậm chí còn ban cho Hoàng Đế quyền lực còn lớn hơn nữa trên đẳng cấp này, là đẳng cấp vốn cấu thành một nét đặc trưng trung tâm cho đời sống Y-sơ-ra-ên.

Các sinh tế được thầy tế lễ dâng lên hằng ngày thay cho Hoàng Đế đem lại sự ủng hộ về tôn giáo và quyền hợp pháp đối với sự chiếm đóng của La Mã. Thêm vào đó việc đóng quân cố định các đơn vị La Mã trong pháo đài kế cận khu đền thờ để “kiểm soát đám đông” cũng làm day dứt những người Do Thái mộ đạo. Và sự lãng nhệch định kỳ và sự lạm dụng chồng chất trên khách hành hương đến Giê-ru-sa-lem cho các kỳ lễ bởi đoàn quân La Mã thô lỗ và thiếu nhạy bén chỉ thổi bùng thêm ngọn lửa cách mạng mà thôi. Nhiều người Do Thái sốt sắng cảm thấy đền thờ đã bị thỏa hiệp, và chính họ có bổn phận phải bảo vệ và khôi phục tính chất thiêng liêng của nó, dầu cho điều đó có cướp mất sinh mạng của họ đi nữa.

Điều kiện đã chín mùi để nhân vật Mê-si-a hoặc tiên tri huy động cơn giận công chính để “giải phóng” Giê-ru-sa-lem khỏi người La Mã, thanh tẩy đền thờ khỏi sự ô uế gây ra bởi chức tế lễ thỏa hiệp (hoặc “không sạch”), thu hồi các khoản thuế bất khiết, và khôi phục quyền độc lập tôn giáo và chính trị cho Y-sơ-ra-ên. Ký ức về những anh hùng Maccabees, cộng với truyền

thống thánh chiến và cơn sốt khải huyền đang sôi sục, khiến những người sốt sáng dạn dĩ gia nhập vào một hành động phòng vệ bạo lực cho các thể chế và vùng đất của họ. Đám bụi nhùi khô bùng lên thành trận hỏa hoạn năm 66 SC. Đền thờ được chiếm lại và “thanh tẩy” và Giê-ru-sa-lem được tái tuyên nhận. Nhưng cuộc cách mạng đi đến một kết thúc lạnh lẽo năm 70 khi các quân đoàn La Mã phá vỡ các lớp phòng vệ Giê-ru-sa-lem và đặt một ngọn đuốc vào thành phố.

Martin Hengel chứng minh có sức thuyết phục rằng Đức Chúa Giê-xu không phải là một nhà cách mạng.⁸ Nhưng Đức Chúa Giê-xu, các môn đồ Ngài, hoặc Hội Thánh đầu tiên không thể không bị ảnh hưởng bởi các điều kiện đằng sau cuộc cách mạng – những oán hận nhức nhối, những cuộc phản đối bạo lực từng hồi từng lúc, sự sỉ nhục và hổ thẹn kinh nghiệm bởi đồng bào họ, hoặc sự khinh miệt dành cho các thầy tế lễ và người Sa-đu-sê. Độc giả tỉnh táo sẽ thấy trong các sách Phúc âm những dấu vết của sự hiềm thù Do Thái đối với người La Mã, và *tinh thần thù địch (animus)* của một số người Do Thái đối với những người khác là những kẻ yếu đuối chấp nhận nền thống trị La Mã. Dầu là một phong trào thiểu số, sức thúc đẩy đằng sau cuộc khởi nghĩa của người Zealots, các điều kiện nuôi dưỡng lòng nhiệt thành tôn giáo như thế, và sự bảo vệ quyết liệt các biểu tượng thiêng liêng của Y-sơ-ra-ên đụng đến mọi người tại Y-sơ-ra-ên cũng như người Do Thái ở Tản Lạc.

⁸ Martin Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* Dịch bởi William Klassen (Philadelphia: Fortress, 1971).

‘Am-ha-‘aretz

Bất chấp ảnh hưởng hùng mạnh được thực thi trên lòng mộ đạo riêng tư và công khai của Y-sơ-ra-ên bởi các dạng thức diễn đạt tôn giáo vừa nói, hầu hết người Y-sơ-ra-ên đều không xứng nhận quyền thành viên trong bất cứ “đảng” nào đã nói ở trên. Đại đa số quần chúng là ‘am-ha-‘aretz, một từ ngữ Hê-bơ-rơ dành cho người trong xứ. Chắc chắn họ không phủ nhận tôn giáo Do Thái hoặc bác bỏ các luật pháp văn bản hay truyền khẩu, nhưng họ được gọi là “người của vùng đất” bởi vì họ không nghiêm túc bằng những người khác trong việc tuân giữ một số điều răn (nhất là luật tinh sạch), và họ dốt nát về phần lớn nội dung của Torah và tránh né việc nghiên cứu chúng. Tầng lớp ‘am-ha-‘aretz thường làm trại chủ hoặc là một bộ phận của đám nông dân nghèo, dẫu về mặt lý thuyết bất cứ ai thuộc bất cứ tầng lớp kinh tế xã hội nào cũng đều có thể được gọi là ‘am-ha-‘aretz. Họ là thường dân, là quần chúng, ở cả thành thị lẫn nông thôn. Chẳng nghi ngờ gì về việc họ bị xa lánh và chế giễu bởi những người cẩn trọng về các luật tinh sạch, giữ việc dâng phần mười và việc nghiên cứu kinh Torah, tức là người Pha-ri-si, người Sa-đu-sê và người Essenes. Truyền thống ra-bi sau này khuyến chống lại việc cho phép con gái của mình kết hôn với một ‘am-ha-aretz vì người ấy được coi chẳng hơn gì một con vật về giới tính – hoặc tệ hơn nữa, chính xác giống như một người dân ngoại. Người ta kể lại rằng Ra-bi Judah ha-Nasi, có lần mở kho chứa lương thực cho đồng bào trong một cơn đói kém, nhưng lại không cho ‘am-ha-aretz vào. Thật có lý rằng ngay cả trong thời Đức Chúa Giê-xu,

các *'am-ha-retz* không chỉ bị coi là hạ đẳng mà còn không tinh sạch về mặt nghi lễ, và vì vậy ô uế đối với một người trong tình trạng tinh sạch về tôn giáo.

Chứng cứ của các Phúc Âm gần như nhất trí khẳng định rằng Đức Chúa Giê-xu giao du thoải mái với và thật sự còn tìm được hầu hết các môn đồ của Ngài giữa vòng “những người của vùng đất (*people of the land*). Ngài thương xót họ bởi vì họ như chiên không có người chăn (Mác 6.34). Một số các môn đồ của Đức Chúa Giê-xu ăn với tay chưa rửa (theo nghi lễ) – nghĩa là, không tinh sạch về nghi lễ – theo (giống) cung cách của *'am-ha-retz*. Rõ ràng Đức Chúa Giê-xu đứng về phía *'am-ha-retz* chống lại các thầy thông giáo và người Pha-ri-si (xem Mác 7.1-23), và sự giao thiệp của Ngài với người phung, người khuyết tật, và kẻ có tội cho thấy Ngài quan tâm đến những người ở bên ngoài hàng rào của sự diễn đạt tôn giáo truyền thống, hoặc đến những người bị loại trừ và thành kiến.

Lòng mộ đạo Hê-lê-nít

Dầu Đức Chúa Giê-xu là một người Do Thái, giảng một Phúc âm Do Thái cho những người Do Thái khác, và dầu phần lớn Hội Thánh sơ khai nhất cấu thành bởi các Cơ Đốc nhân Do Thái, thì ảnh hưởng của thế giới Hy Lạp trên các văn phẩm Tân Ước được thấy khá rõ. Ngôn ngữ Tân Ước là tiếng Hy Lạp, dạng thức của các thư tín đi theo cấu trúc thư Hy Lạp, và nhiều truyền thống được tìm thấy trong đó đến từ các nhóm Do Thái Hy Lạp (*hellenistic circles*). Từ vựng, quan niệm, ẩn dụ, và các hành động sùng kính từ người Hy Lạp cung cấp thông tin cho phần lớn Tân Ước. Việc hòa trộn hai nền

văn hóa đó về phương diện này được công nhận rộng rãi. Tuy nhiên, lòng mộ đạo Hê-lê-nít trên thế giới mà trong đó Tân Ước tiến triển lại ít được xác nhận rộng rãi hơn. Một số tác giả của các sách Tân Ước cũng như những người họ nói với đều được trực tiếp phơi mình ra cho ảnh hưởng của các giá trị tôn giáo Hy Lạp. Các bài giảng của Phao-lô, các độc giả của Lu-ca, các Hội Thánh trong các văn phẩm Deutero-Pauline (Phục Phao-lô), tất cả hẳn đều tự mình am tường lòng mộ đạo Hy Lạp (đặc biệt I Cô-rin-tô 8.1-13; 10.14-22; I Tê-sa-lô-ni-ca 1.9). Vì vậy sự nghiên cứu của chúng ta về bối cảnh Tân Ước đòi hỏi ít nhất một khảo sát ngắn gọn về một số những lựa chọn tôn giáo đó.

Trước khi thi hài của A-lec-xan-đơ lạnh cứng trong mồ thì đế quốc ông xây dựng đã bắt đầu sụp đổ. Thậm chí sau một thế hệ nội chiến để xác định sự phân chia chính yếu của đế quốc, các cuộc tranh chấp cát cứ vẫn diễn ra. Đến cuối cùng các vương quốc tạo ra bởi các tướng lãnh của A-lec-xan-đơ sụp đổ thành những trại quân thù địch. Xu thế tổng hợp áp đặt lên Trung Đông từ Ai Cập cho đến Ấn-độ tan vỡ. Thành phố này đánh nhau với thành phố khác. Các cơ chế dân chủ suy tàn. Quyền cai trị quân sự phá hoại các quốc gia thành thị. Các tòa án trở nên băng hoại và mất khả năng. Một cuộc khủng hoảng kinh tế dai dẳng tô đậm thêm nỗi đau đớn mang lại bởi nạn đói và sự chết đói. Việc giết hại trẻ em khá phổ biến, đẩy nhanh việc suy giảm dân số. Cơ lốc biến động này làm trầm trọng thêm tinh thần nghi ngờ ngày càng tăng về tôn giáo truyền thống và khả năng của các thần để cứu nhân loại khỏi hoàn cảnh khó khăn tuyệt vọng. Vết tích của các tôn giáo dân gian còn sót lại và các hình thức mộ đạo cá nhân dành cho

một số thần thánh nhỏ còn tồn tại, nhưng các niềm tin truyền thống tàn tạ hoặc bị pha loãng. Trong chỗ của các thần O-lym-pia, người ta tìm kiếm một sự tái bảo đảm của các lực lượng thần thánh vô ngã tạo trật tự cho vũ trụ.

Cùng với xu hướng yếm thế ngày càng tăng, một sự tối tăm của tinh thần che khuất các thành tựu vinh quang của triết học và văn hóa Hy Lạp trước đó. Sự tôn trọng vẻ đẹp và trật tự và sự ca tụng thân thể trong nghệ thuật và điêu khắc cũng bị đổi thay đầy kịch tính bởi sự xuống cấp của một thế giới được theo sau bởi một sự phủ nhận thân thể như dạng thức. Mọi quan tâm đang suy tàn này trên thế giới cũng dẫn đến sự đánh mất giá trị của lối tư duy lý luận chăm chỉ và mối quan tâm đến khoa học. Quan niệm về *oecumene*, giấc mơ về một thế giới mà trong đó mọi người sống như thân thuộc, không còn tác dụng nữa. Do đó, người Hy Lạp bị ném trở lại trên các nguồn của họ về lòng mộ đạo, khả tượng, và sự khôn ngoan riêng. Bây giờ chúng ta quay sang một số dạng thức của lòng mộ đạo đó.

Stoicism (Chủ Nghĩa Khắc Kỷ)

Phái Stoic định hình trong cảnh bất ổn của thế kỷ thứ ba TC. Thời kỳ đầy kinh hoàng lịch sử đó đưa ra những câu hỏi cho tư tưởng tôn giáo của mọi thời: nếu các thần tồn tại và nếu họ quan tâm, thì tại sao các thần lại lãng quên con người đang đau khổ quá dồn dập bởi chiến tranh và đói kém? Nếu các thần công bằng, tại sao các thần để cho người nghèo bị cướp bóc bởi người mạnh

bạo, và người tốt bị hành hạ bởi những kẻ gian ác? Mặc dầu các vị thần truyền thống không có chỗ đứng trong nền triết học Stoic, một sự hiện diện thần thánh vẫn được khẳng định. Thay vì Zeus, thì nguyên lý thiên thượng *Logos* kiểm soát vũ trụ, thâm nhập vào mọi thứ hiện hữu.

Vì *Logos* được coi là kiểm soát mọi số phận, mọi biến cố, mọi may mắn và bất hạnh, luôn luôn phục vụ một mục đích thiên thượng nào đó, nên điều ác cần thiết phải được xem như là một điều tốt lành trá hình. Quan điểm này được phát ngôn tốt nhất bởi Cleanthes, một nhà Stoic từ thế kỷ thứ ba TC:

Vì chẳng có điều gì được thực hiện trên thế giới mà
không có người,
Chẳng ở trên khung trời của người, hoặc ở dưới biển
sâu...
Nhưng kỹ năng làm thẳng đường cong là của người,
Để biến rối loạn thành một thiết kế hài hòa
Những điều vô duyên thành duyên dáng dưới mắt người
Vì quyền năng người kết hợp cả xấu lẫn tốt.⁹

Chrysippus, một người Stoic khác từ cùng thời kỳ đó, thấy *Logos* này như là chủ tể trên tất cả. Sự khẳng định rằng mọi điều đều phục vụ một mục đích thiên thượng là một giáo lý trung tâm của niềm tin Stoic. Hạn hán, dịch lệ, động đất, bão tố, bệnh tật làm suy nhược, tai nạn tật nguyền, hoặc sự chết bi thảm đều phục vụ một mục đích nào đó. Theo Chrysippus, ngay cả những cơn rệp giường ngủ (và có lẽ cả ruồi muỗi nữa) đều hỗ trợ

⁹ Edward Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press (1911) 1971), 86.

Logos thiên thượng bằng cách giữ cho kẻ lười biếng khỏi ngủ quá trưa và quá lâu. Và chuột dạy chúng ta biết cẩn thận về chỗ để đồ đạc.

Bài thử nghiệm lòng tin tưởng Stoic về tính hữu lý căn bản của vũ trụ đến trong khả năng chấp nhận mọi thứ cách bình thản (*apatheia*). Không giống như sự cam chịu yếu đuối được gợi ý trong gốc từ tiếng Anh của nó, *apatheia* chỉ đến một ý thức về sự tự mãn và tự trị đối với những mối ưu tư và quan tâm lo lắng đang hành hạ những người khác. Niềm tin rằng *Logos* biến bất hạnh thành một kết thúc tốt đẹp cô lập người Stoic khỏi nghịch cảnh hung tàn và mối kinh hoàng lịch sử của thế kỷ thứ ba. Phải thừa nhận rằng việc ly khai này khỏi các biến động, cộng với một mối quan tâm vào sự hài hòa giữa *Logos* trong mỗi cá nhân và trong lý lẽ vũ trụ, mọi khả năng quan tâm đến lịch sử đều bị loại trừ. Sự kết hợp của phái Stoic với *Logos* vào thời gian tách họ ra khỏi mọi thời gian và khiến bất cứ sự dính líu nào đến lịch sử đều là thừa thãi.

Trong Tân Ước, và nhất là trong các thư tín của Phao-lô, ảnh hưởng Stoic trên cả vị sứ đồ và độc giả của ông là rõ ràng. Lời biện luận (*diatribe*), một phương pháp tranh luận sử dụng các câu hỏi do một người phản đối giả sử đưa ra, xuất hiện trong những câu hỏi như: “Chúng ta phải cứ ở trong tội lỗi hầu cho ân điển được dư dật chăng?” (Rô-ma 6.1); “Vậy, chúng ta sẽ nói làm sao? Luật pháp há là tội lỗi sao?” (Rô-ma 7.7); và “Có sự không công bình trong Đức Chúa Trời sao?” (Rô-ma 9. 14).

Tuy nhiên, Tân Ước không giống phái Stoic ở chỗ bám neo vững chãi vào lịch sử; Tân Ước tin vào một nhân vật lịch sử, lấy nguồn từ một quá khứ phong phú,

và trông đợi một tương lai lịch sử. Không giống phái Stoic, chuyển dịch quan niệm tự do thành một sự tự trị cá nhân, Phao-lô xem tự do tuyệt đối là sự cứu rỗi khỏi các quyền lực thù địch của Tội lỗi và Sự Chết nhờ vâng phục Đấng Christ. Ở chỗ phái Stoic dành được tự do qua việc tin cậy vào *Logos* và *apatheia*; Phao-lô tìm thấy sự tự do như một món quà lai thế từ Đức Chúa Trời. Dầu một số thuật ngữ và phong cách của ông có đến từ phái Stoic, Phao-lô khác biệt ở những điểm quan trọng.

Phái Tân-Pythagoras (Neo-Pythagoreanism)

Bởi có khả năng tổng hợp các truyền thống tôn giáo và triết lý khác biệt nhau, tư tưởng của Pythagoras trở nên phổ biến rộng rãi trong thế kỷ thứ nhất. Theo dõi nguồn gốc của nó lui lại đến nhà triết học nổi tiếng Pythagoras của thế kỷ thứ sáu TC, phái Tân-Pythagoras vun xới một sự nhạy bén đối với yếu tố thiên thượng bên trong bản ngã (self). Tin quyết vào lẽ thật của câu châm ngôn Pythagorean cổ xưa: “Mã tầm mã, người tầm người” (“Like seeks like”), phái Tân-Pythagoras tin rằng yếu tố thần thánh trong mỗi con người liên tục kéo họ trở lại với nguồn thiên thượng của nó. Vì phủ nhận thân xác nên họ tìm cách chuyển tìn lửa bên trong hướng về ngọn lửa lớn vũ trụ ở trên cao. Những lời thề về sự trinh khiết, khó nghèo, vâng phục, và nín lặng đem lại sự giải phóng khỏi thân thể và khẳng định phần thiên thượng ở bên trong và bên trên bản ngã. Nhận thức rằng một phần của linh hồn thiên thượng cũng trú ngụ trong những tạo vật sống khác nữa, phái Tân-Pythagoras chủ trương bảo vệ mọi sự sống. Vì tôn trọng phần thiên

thượng trong sự sống có sinh khí, họ không sử dụng đồ da hoặc mặc đồ len, và họ kiêng ăn thịt.

Phái Tân-Pythagoras tìm kiếm sự hòa hợp với thiên thượng cách hết sức huyền bí. Nhuộm màu sắc thần thánh họ tự gọi mình là *Entheoi* (những người có thần thánh ở bên trong) và *Ekstatikoi* (những người đứng bên ngoài chính mình trong tâm linh). Sự nhiệt tình này, sự pha trộn theo nghĩa đen với Thượng Đế, đột phá trong những công việc mầu nhiệm. Theo quan điểm của họ, những công việc quyền năng cung ứng bằng chứng về quyền năng và sự hiện diện của thần thánh, và xác nhận bản chất thần thánh của người thi hành chúng.

Sự hòa điệu này với yếu tố thần thánh bên trong làm nhạy cảm phái Tân-Pythagoras với yếu tố thần thánh trong vũ trụ nữa. Họ nhìn thấy trật tự thần thánh trong sự chuyển động đều đặn của các hành tinh và các thiên thể khác. Nhận thức này, không phải sự tò mò khoa học, cảm hứng cho sự nghiên cứu cần mẫn của họ về thiên văn học. Tin rằng các thiên thể là những hữu thể thần thánh kiểm soát mọi số mệnh con người, phái Tân-Pythagoras quan sát các chuyển động của chúng để học biết lẽ thật của chúng như một điều hạnh phúc và an ủi tức thì.” Và vì vậy mỗi người được coi như là được nuôi trong cái nôi của sự hài hòa vũ trụ.

Phẩm chất ma thuật mà phái Tân-Pythagoras gán cho các con số có thể khiến cho một số người lấy làm lạ, nhưng sự quan tâm của họ về toán học có liên quan đến ý thức về tính cân xứng họ khám phá được trong thang âm nhạc, trong hình học, và trong việc nghiên cứu thiên văn học. Vì chuyển động của các hành tinh có thể quy ra các con số, nên những chữ số đại lượng mang một đặc tính thiêng liêng nào đó của sự hài hòa mà họ

mô tả. Sự cân bằng giữa sự hữu hạn và vô hạn, giữa số ít và số nhiều, giữa số chẵn và số lẻ đều có phần trong thực tại thần thánh, đều hướng đường đi của các ngôi sao và các nẻo đường sự sống trên đất.

Với sự nhấn mạnh của nó trên sự hài hòa, giải pháp của nó về sự đối cực, và mối liên đới của nó với tia lửa thiêng liêng trong bản ngã với yếu tố thần thánh trong cõi trời, phái Neo-Pythagorean đưa ra một sự lựa chọn thay thế cho triết lý hư vô phát triển giữa vòng người Hy Lạp về Số Mệnh tàn bạo (*moira*), Cơ May mù quáng (*tyche*), hoặc Sự Cần Thiết căm điếc (*ananke*). Đối với những người bị sập bẫy bởi những lực lượng bất cần hoặc vô ý giữa một cơn xoáy lốc của chiến tranh và biến động, phái Tân-Pythagoras hứa hẹn một lối thoát. Nó cung ứng một phương pháp giải quyết bi kịch nhân loại trong sự hài hòa thần thánh, một cách vượt thắng sự xa lạ và cô đơn với sự nhấn mạnh đến mối liên đới với thần thánh, và một sứ điệp giải phóng khỏi ách chuyên chế của các lực lượng phi lý và thất thường. Với sự nổi tiếng rộng rãi như thế của phong trào này, các cơ may nó tiếp xúc với một số cộng đồng Tân Ước có lẽ khá ý nghĩa.

Phái Cynics (Những Người Yếm Thế)

Phái Cynics kiêu hãnh mang lấy danh hiệu đó. Công bố sự tự do khỏi những giá trị sai lầm và những giấc mơ rẻ tiền của đa số không biết phê phán, phái Cynics tìm kiếm sự tự trị hoàn toàn bằng cách lột bỏ chính mình khỏi mọi mối bận tâm về giàu có, áo quần đúng mốt, nhà ở xa xỉ, sự nổi tiếng hoặc gia đình. Khinh miệt việc

học hành truyền thống, miệt thị sự tôn kính dành cho người có quyền lực và sự nịnh hót không phê phán dành cho các triết gia nổi tiếng bởi những kẻ đương thời, phái Cynics thay vào đó khao khát một cuộc sống giản dị.

Nhìn xem một đứa trẻ lấy tay bụm nước uống, Diogenes ném bỏ cái chén của mình nói rằng: “Một đứa trẻ đã đánh bại tôi trong sự đơn giản của cuộc sống.” Sống nhờ ăn xin, lang thang như một kẻ lưu đày, ngủ trên áo choàng của mình, người Cynic kể chính mình là có phúc nhất. Diogenes nói: “Mọi thứ đều thuộc về các vị thần. Các thần là bạn của người khôn ngoan, và bạn bè chia sẻ chung mọi tài sản; vì vậy, mọi thứ đều là tài sản của người khôn ngoan ...” Người ta kể rằng A-lec-xan-đơ Đại Đế đã nói với Diogenes: “Hãy cầu xin ta bất cứ ân huệ nào người muốn.” Ông đã trả lời: “Hãy đứng ra khỏi ánh sáng của ta.”¹⁰

Thật dễ hiểu nhiều người tìm thấy hành vi và triết lý Cynic gây khó chịu. Seneca, viết vào giữa thế kỷ thứ nhất, nhạo báng “trang phục khó chịu của họ, tóc tai bù xù, râu ria nhếch nhác, lời chế nhạo công khai về chén đĩa bằng bạc, một cái giường trên đất trần và ... các dạng bại hoại khác của sự tự phô mình.”¹¹ Việc các nhà phê bình lang thang này có ảnh hưởng trực tiếp đến các văn bản Tân Ước hay không thì vẫn còn tranh cãi, nhưng ít nhất một số áp lực gián tiếp là có lý.

¹⁰ Diogenes Laertius, “Diogenes”, *Lives of Eminent Philosophers*, dịch bởi R.D. Hicks (London: William Heinemann, 1925), IV. 39; VI.41.

¹¹ Seneca, *Ap dụng Lucilium Epistulae Morales*, dịch bởi Richard M. Gummere, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979), V. 21.

Các quan niệm song song không đưa ra bằng chứng của sự vay mượn. Những mối quan tâm tương tự như những mối quan tâm của phái Cynics có xuất hiện trong Tân Ước. Bản tường thuật của Lu-ca rằng Đức Chúa Giê-xu “không có chỗ gối đầu” (9.58), hoặc mạng lệnh của Đức Chúa Giê-xu cho các môn đồ trong Mác “đừng đem theo chi hết, hoặc bánh, hoặc bao, hoặc tiền bạc” (6.8), hoặc lời chế giễu chồng chất trên những người tìm kiếm sự tán thành của công chúng hoặc sự an ninh trong “của cải” (Ma-thi-ơ 6.1-21), mỗi câu đều có vẻ tương tự với những mối bận tâm của phái Cynic. Nhưng những mối liên hệ được bày tỏ với ngôn ngữ phân biệt, các cụm từ đặc thù, hoặc các hành động độc đáo, cũng như sự gắn gũi về địa lý hoặc văn hóa, đều đòi hỏi phải có một trường hợp vay mượn. Nhiều chỗ trong các thư tín của Phao-lô ảnh hưởng Cynic có thể thấy được. Betz đã chứng minh danh mục các sự gian nan của Phao-lô (II Cô-rin-tô 11.23-29) song song chặt chẽ với một bản liệt kê tương tự trong bài công kích Cynic.¹² Sự hiểu biết của Phao-lô về đặc tính cấp tiến của loại sứ mạng của ông cũng có thể chứa đựng một số khuôn mẫu Cynic. Trong bất cứ trường hợp nào, thật dễ hiểu quang cảnh các nhà triết học Cynic lang thang tô màu cung cách giới bình dân nhìn nhận mọi nhà truyền giáo lưu động, kể cả những nhà truyền đạo Cơ Đốc du hành.

¹² Hans Dieter Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1972), 98.

Gnosticism **(Phái Trí Huệ)**

Dầu không phải là một phong trào độc lập trong thế kỷ thứ nhất, một thành ngữ và huyền thoại trí huệ (gnostic) vốn đã hình thành giữa vòng các nhóm Do Thái và Cơ Đốc. Sự phát triển về sau của phong trào này khẳng định các khuynh hướng vốn đã rõ ràng bên trong chính Tân Ước. Phái Trí Huệ (Gnosticism) đến từ các nhóm Do Thái hay Hy Lạp thì chưa rõ. Tuy nhiên, phong trào này phản ánh sự phân rẽ sâu sắc của phần lớn lòng mộ đạo Hy Lạp và đồng thời tạo ra một bức tranh biếm họa về tôn giáo Hê-bơ-rơ.

Hầu hết hệ thống trí huệ tạo nên quanh mình một sự đối kháng dữ dội đối với thế giới này. Họ cho vật chất là công việc gian ác của một vị thần gian ác. Đấng Tạo Hóa Thượng Đế của Sáng Thế ký có vẻ là một hữu thể độc ác chống nghịch lại với Chân Thần cao cả. Tại trọng tâm của tư tưởng trí huệ là một thuyết nhị nguyên cao độ giữa thế giới ở trên và thế giới bên dưới, giữa vật chất và tâm linh, giữa sự thật và sự sai lầm, giữa kiến thức và sự dốt nát, giữa ánh sáng và tối tăm. Sự phản kháng này về thế giới vật chất ảnh hưởng mạnh mẽ đến nhân chủng học trí huệ. Được sáng tạo bởi Đức Giê-hô-va – vị thần gian ác của thế giới này – và bị bùa mê vào một tình trạng ngẩn ngơ làm họ mù đi với tia sáng thần thánh bên trong, người hư mất lang thang vô mục đích trong sự dốt nát liên tục. Ngoại trừ sự can thiệp của Đấng Thượng Đế chí cao sai một Đấng Giải Cứu đến thức tỉnh người hư mất khỏi cơn mê ngủ, mọi tạo vật đều phải chịu hư mất vô vọng. Tuy nhiên, một khi đã thức tỉnh, họ nhận biết quyền công dân thiên

thượng của mình; họ *biết* nguồn gốc và số phận của mình. Quyền lực của sự dốt nát và quyền lực của ách nô lệ bị đắc thắng bởi quyền lực của Đấng Giải Cứu. Được giải phóng khỏi ách nô lệ bởi *gnosis*, người phái trí huệ đưa ra bằng chứng của sự tự do này bằng cách khước từ thân thể vật lý này với những lời thề khố hạnh, và chứng tỏ lòng khinh miệt của họ đối với vật chất và sự ưu đẳng của họ trên nó bằng cách buông mình cho sự ham muốn. Phạm tội là một cách để công bố sự cứu rỗi của mình, vì nhờ phá vỡ các luật lệ được làm nên bởi các vị thần thấp thỏi, người theo phái trí huệ bày tỏ một sự ưu đẳng trên vị thần của thế giới này.

Một số khuynh hướng trí huệ được đề cập trong Tân Ước, đầu trong một dạng thức ít cực đoan hơn (xem I Cô-rin-tô, Phúc Âm thứ tư (Giăng), Cô-lô-se, và các thư tín mục vụ I, II Ti-mô-thê và Tít). Trong I Cô-rin-tô chúng ta học biết Phao-lô đề cập đến những người cho mình là khôn ngoan, là sở hữu kiến thức, là tự do, và đã được cứu chuộc rồi. Họ cố gắng sống vượt trên những khác biệt giới tính, và trong trạng thái “được cứu” của họ để đứng trên các sứ đồ và Kinh Thánh.

Ý thức của họ về sự giải phóng khỏi thế giới này, lời công bố có kiến thức và tự do của họ, và sự khoe khoang của họ về sự cứu rỗi hoàn toàn trong hiện tại phù hợp với các động cơ thống trị của các huyền thoại trí huệ sau này. Thuyết nhị nguyên trong Phúc Âm thứ tư giữa thế giới phía trên và thế giới phía dưới, giữa ánh sáng và tối tăm, và giữa lẽ thật cùng sự sai lầm tương tự như sự phân chia đối cực trong tư tưởng trí huệ. Tác giả thư Cô-lô-se đấu tranh chống một “tà giáo” phủ nhận thế giới dựa trên sự nghiên cứu vũ trụ mà một số người cảm thấy mang tính trí huệ. Tác giả các thư mục vụ

chống lại một sự dạy dỗ sai trật cố gắng cho sự khổ hạnh và sự nghiên cứu cõi đời đời (*eon*), để công bố có kiến thức cao hơn (*gnosis*), để khích lệ hành vi phóng dăng, và để dạy dỗ một sự sống lại đã đến rồi. Các diễn biến của quan điểm tôn giáo này cũng khá tương tự những quan điểm của huyền thoại trí huệ.

Lòng mộ đạo Do Thái – Hê-lê-nít

Ít người Do Thái trong thế kỷ thứ nhất thoát khỏi vòng lôi kéo của văn hóa Hy Lạp. Tuy nhiên, những người Do Thái Tản Lạc (nghĩa là, những người bị tản lạc, sống bên ngoài xứ Pa-let-tin) cởi mở hơn với cách sống và quan điểm của tinh thần Hy Lạp hơn người Do Thái trong xứ Pa-let-tin nói chung. Sự giao lưu tích cực giữa các nền văn hóa do các cuộc chinh phục của A-lec-xan-đơ đưa vào khiến việc khoan dung tôn giáo trở nên một sự cần thiết về chính trị – nhất là trong những thành phố Hy Lạp nằm rải rác tại Trung Đông. Những quan điểm loại trừ những đường cho chủ nghĩa phổ thế (*ecumenism*), và sự đối đầu, cho sự thỏa hiệp. Như được V.Tcherikover nói khá rõ:

Thật hoàn toàn không thể, sống giữa vòng người Hy Lạp và vui hưởng những thành tựu huy hoàng của văn chương Hy Lạp, bị đóng khung trong một khu tập thể (Ghetto) thiêng liêng và bị xếp vào hạng “người dã man.” Cần thiết phải tìm ra một sự thỏa hiệp, một sự tổng hợp cho phép một người Do Thái cứ là một người Do Thái và,

cùng lúc đó, thuộc về xã hội lựa chọn của người Hy Lạp, người mang vác nền văn hóa thế giới.¹³

Ảnh hưởng của tinh thần Hy Lạp động đến tinh thần Do Thái Tản Lạc ở nhiều điểm. Ngay cả trong việc dịch Kinh Thánh Hê-bơ-rơ ra tiếng Hy Lạp, một sự nhấn mạnh đến sự khoan dung len lỏi vào trong bản văn. Trong Xuất Ê-díp-tô ký 22. 28 là nơi Kinh Thánh Hê-bơ-rơ đọc “Người chớ nên nói lộng ngôn cùng *Elohim*” (danh xưng riêng của Đức Chúa Trời, số nhiều), bản Hy Lạp đọc là “người chớ lộng ngôn cùng *các thần*,” như thế khích lệ việc khoan dung và tôn trọng mọi hình thức mộ đạo tôn giáo ngay cả khi một người không tin theo chúng. Tương tự như vậy, Lá Thư Aristeas, được viết bởi một người Do Thái tại Alexandria vào thế kỷ thứ nhì TC, công bố Đức Giê-hô-va (Yahweh), Đức Chúa Trời của Y-sơ-ra-ên, chính là Đấng Thượng Đế tối cao mà các dân tộc khác thờ lạy dưới những danh hiệu khác nhau. Ông nói, Đức Chúa Trời “Đấng Tạo Hóa muôn loài, Đấng mà họ (nghĩa là, người Do Thái) thờ phượng là Đấng mà mọi người thờ phượng.”¹⁴

Sau cuộc lưu đầy Ba-by-lôn (597-537 TC), nét đặc trưng thiết yếu của giao ước Y-sơ-ra-ên với Đức Giê-hô-va là việc tuân giữ luật pháp. Sự tuân giữ nghiêm ngặt phép cắt bì và luật tinh sạch định nghĩa sự rạch rời của Y-sơ-ra-ên như một dân biệt riêng. Tuy nhiên, trong sự Tản Lạc, khi người Do Thái tìm cách thích ứng với các

¹³ Victor Tcherikover, “The Ideology of the Letter of Aristeas,” *Harvard Theological Review* 51 (1958), 81. Cũng xem 59-85.

¹⁴ Được tìm thấy trong *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, biên tập bởi R.H.Charles et al (Oxford: Clarendon Press, 1913), II, sec.16.

hàng xóm dân ngoại của họ, sự nhấn mạnh chuyển từ sự tuân giữ nghiêm ngặt luật pháp đặc trưng cho tính cách đặc biệt Y-sơ-ra-ên sang sự tham dự vào lịch sử huy hoàng của người Do Thái. Như J.J. Collins đã chứng minh, làm người Do Thái ở Lưu Lạc là:

Thuộc về cùng một giống người như Áp-ra-ham, Môi-se và những anh hùng khác của quá khứ. Những công trạng rạng rỡ của những anh hùng này chứng tỏ sự vượt trội của người Do Thái trên các anh hùng của các dân tộc khác. Cùng lúc đó tiêu chí cho sự vượt trội là những tiêu chí được chấp nhận chung trong thế giới Hy Lạp. Các đức tính Do Thái phân biệt của kinh Torah được đưa vào làm bối cảnh.¹⁵

Vì vậy khoảng cách giữa tôn giáo Hê-bơ-rơ và tinh thần Hy Lạp hẹp dần lại. Ngay cả ở chỗ lòng kiêu hãnh dân tộc còn tồn tại thì đường ranh giữa Dân Ngoại và người Do Thái cũng mờ dần đi. Tôn giáo Do Thái Hê-lê-nit đón nhận và thậm chí tích cực tìm kiếm dân Ngoại làm người cải đạo càng ngày càng nhiều. Baron có thể đúng khi nói rằng các giáo sĩ Do Thái du hành từ thành phố này sang thành phố khác dành lấy lòng trung thành của người nghe.¹⁶ Có bằng chứng cho thấy sự thành công của họ. Dân Ngoại dự nhóm trong các nhà hội, giữ luật Sa-bát của người Do Thái, nghiên cứu kinh Torah, và đặt tên Do Thái cho con mình. Do đó, sự giao lưu giữa người Do Thái và Dân Ngoại có tính chất hỗ tương, và

¹⁵ John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (New York: Crossroad, 1983), 51.

¹⁶ Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 3 vols. (New York: Columbia University Press, 1952), I.135.

sự tương tác này khích lệ sự khoan dung, tôn trọng, và trong một số trường hợp, sự ngưỡng mộ lẫn nhau.

Ở những chỗ khác chúng ta thấy một sự cởi mở đối với quan điểm Hy Lạp trong cung cách quan niệm của người Do Thái lý tưởng thích ứng với khái tượng của người Hy Lạp. Aristéas lấy sự thận trọng, công chính, và kiên nhẫn, những đặc điểm Stoic về con người lý tưởng, như đặc trưng của người Do Thái lý tưởng vậy. Tiến trình lý luận định giá bởi các nhà triết học cũng được đánh giá cao bởi những người Do Thái Tản Lạc có học vấn, và kết quả không phải lúc nào cũng được chào đón. Sự thăng tiến của lý trí mà thế giới vật lý phải trả giá đóng một cái nệm giữa lý trí cao cả và xác thịt thấp hèn. Sự tách biệt giữa lý trí và vật chất, và sự đoạn tuyệt tương ứng giữa trời và đất nằm đằng sau khuynh hướng ngày càng tăng này nhìn nhận vật chất bằng những thuật ngữ hết sức tiêu cực. Trong các văn phẩm của Philo, một người Do Thái ở Alexandria vào thế kỷ thứ nhất, người ta có thể thấy sự căng thẳng dựng lên giữa sự thừa nhận tích cực thế giới vật chất này trong Kinh Thánh Hê-bơ-rơ và sự làm mất giá trị của nó trong tinh thần Hy Lạp. Một số sự căng thẳng tương tự có thể được nhìn thấy trong các thư tín của Phao-lô.

Mặc dầu có sự thích nghi đối với tinh thần Hy Lạp giữa vòng người Do Thái Tản Lạc, nhưng sẽ không đúng nếu nói về một sự đồng hóa chung. Chắc chắn hơn, người Do Thái nói tiếng Hy Lạp, vào nhà hát, học văn hóa cổ điển Hy Lạp, và là thần dân trung thành trong hệ thống chính trị Hy Lạp; dầu vậy họ làm thế mà không thỏa hiệp đến mức làm mất đi tôn giáo cổ truyền. Trong khi lòng kiêu hãnh dân tộc hoặc bộ tộc dẫn dắt nhiều người Do Thái đến chỗ ngẩng đầu lên cao giữa vòng

những người giám hộ Hy Lạp của một nền văn hóa lớn và phổ quát, thì cùng một lúc đó họ tìm cách cứ trung thành với di sản Do Thái. Khi sự cân bằng tế nhị này bị đánh gục người ta nhìn thấy một sự tổng hợp thành công tôn giáo Giu-đa và tinh thần Hy Lạp.

Trong khi mỗi nhóm Hy Lạp được khảo sát ở đây mang tính rạch ròi, thì chúng đều phản ánh sự nhận thức và sự xa cách của thời họ. Mỗi nhóm trong một cách nào đó đáp ứng lại sự hòa trộn và sự phấn khích của những ý tưởng mới tràn ngập thế giới Hy Lạp. Mỗi nhóm chia sẻ một ý thức cộng đồng, hoặc *sympatheia*, với thần thánh, và vì vậy cung ứng một khái tượng mở rộng về thế giới. Quan trọng nhất, chúng làm giảm giá trị thế giới vật chất, chia sẻ cùng một sự thiếu niềm tin trong các thể chế thời đó, và bày tỏ sự ít quan tâm đến lịch sử.

Có thể đoán trước tư tưởng trí huệ cấp tiến hóa những khuynh hướng này, áp đặt một sự gián đoạn to lớn giữa thể xác và tâm linh, và giữa thế giới bên trên và thế giới bên dưới. Ở chỗ người Hê-bơ-rơ cổ xưa vui hưởng sự sáng tạo như là công việc của tay Đức Chúa Trời và thế giới được xem như là căn nhà thiên nhiên của toàn bộ cuộc sống nhân loại, thì người trí huệ coi thế giới này như là một quang cảnh lạnh lẽo, câm lặng, được thành hình bởi ngẫu nhiên và sự trống rỗng ý thức. “Bầu trời đầy sao ... giờ đây nhìn chằm chằm vào khuôn mặt con người với tia nhìn cố định của quyền lực ngoại lai và sự cần thiết.”¹⁷

¹⁷ Hans Jonas, *Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1963), 328.

Các Thể Chế

Soạn theo Calvin Roetzel, *The World That Shaped the New Testament*
(Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), Chương 3.

Xã hội luôn tồn tại với các thể chế, và không thể hiểu một xã hội nếu không nắm bắt được một ít về bản chất và chức năng của những thể chế đó. Do đó, việc nghiên cứu Tân Ước của chúng ta phải đi xa hơn các sự kiện và công việc để bao gồm quần thể thể chế, phong tục, biểu tượng, và những đặc tính nằm sau bộ sưu tập Thánh Kinh. Trong tường thuật Tân Ước chúng ta nghe nói về những người thu thuế, binh lính, thầy tế lễ, người Lê-vi, thầy thông giáo, và người Pha-ri-si; chúng ta khám phá đền thờ, nhà hội, tòa án, gia đình, cảnh sát và vua. Người ta ít nói rõ ràng về các thể chế đằng sau các diễn viên trong câu chuyện Tân Ước bởi vì kiến thức cơ bản về những điều đó vốn được giả định rồi. Tuy nhiên khó có thể cho một người hiểu được dự định của các tác giả hoặc các vấn đề được thảo luận nếu thiếu một số hiểu biết về vai trò của các thể chế này trong sự phát triển của chính Tân Ước. Vì vậy chúng ta sẽ dành chương này cho mục đích đó.

Các huyền thoại và các thể chế của một xã hội có mối liên hệ chặt chẽ. Bộ khung thể chế, vốn có căn bản trong kinh nghiệm hằng ngày, là cần thiết để kể, biên kịch, và giải nghĩa các huyền thoại. Các thể chế cung ứng nhiều cách để một dân tộc tổ chức cuộc sống, để điều tiết hành vi của mình, để tự vệ, để bảo tồn truyền thống, và để đánh dấu dòng thời gian và thời đại đầy ý nghĩa trong cuộc sống cá nhân và cuộc sống chung. Việc định hình một thể chế tùy thuộc vào chức năng của nó – chẳng hạn như, một trường học để dạy lớp trẻ, một nhà vua để ra lệnh cho xã hội, một chức tế lễ để cử hành sự chuyển tiếp của cuộc đời. Nhưng huyền thoại tạo nên linh hồn của một xã hội, cảm hứng sự cống hiến cho các thể chế và lấy ra sự tôn trọng hoặc tôn kính cho chúng. Các huyền thoại của một xã hội định hướng vượt quá các kinh nghiệm hằng ngày đến công trạng của thần thánh của nó, và bởi đó cung ứng một khả tượng siêu việt mà theo đó cuộc sống thể chế và trật tự thể chế có thể được cấu tạo. Bởi vậy cuộc sống của những con người trong xã hội đó được ban cho ý nghĩa. Vì vậy huyền thoại đối với các thể chế cũng như linh hồn của xã hội đối với xác thịt của nó, và cùng nhau các huyền thoại và thể chế cộng tác để kể cho mỗi thế hệ mới điều nó nên biết về cuộc sống và về tôn giáo của nó.

Phần nhiều, có lẽ là hầu hết, các thể chế của thế kỷ thứ nhất đều có lịch sử lâu đời. Chính qua sự liên kết với những thể chế đó mà con người kinh nghiệm được một dạng thức vĩnh cửu – các thể chế được ban cho, đã ở đó khi họ được sanh ra và còn đó rất lâu sau khi họ chết. Mối liên hệ thể chế với quá khứ của một xã hội cột chặt các tập tục hiện tại vào những khuôn mẫu truyền thống thờ phượng và hành vi. Để tồn tại lâu dài,

một thể chế buộc phải không chỉ duy trì những giá trị truyền thống mà nó còn phải đủ linh hoạt để thích ứng với việc hội nhập các giá trị mới nữa. Ngay cả khi không ai chú ý, các thể chế vẫn liên tục có sự thay đổi. Bất cứ khi nào sự hỗn loạn đe dọa trật tự đã được thiết lập, những hệ thống biểu tượng thay thế thách thức các huyền thoại chủ chốt của một xã hội, và sự mất hứng thú nơi các biểu tượng truyền thống chắc chắn đem lại thay đổi thuộc một loại hình nào đó. Đi kèm điều này là sự nghi vấn của những người khôn ngoan trong xã hội và sự trỗi lên của những biểu tượng mới để thay thế cho những cái cũ. Những thay đổi cách mạng xảy ra bất chấp các nỗ lực căng thẳng thường xuyên nhằm bảo tồn địa vị chính thức (status quo). Độ linh hoạt của các thể chế cần phải to lớn, để cho mặc dầu bị thay đổi chúng vẫn tồn tại được. Trong những trang sau đây chúng ta sẽ xem xét các chức năng, cấu trúc, và khả năng thích ứng của hai thể chế quan trọng nhất đối với cuộc sống tôn giáo Do Thái, và hai thể chế có ý nghĩa cao trong thế giới Hy Lạp. Bốn thể chế này – tức là đền thờ, nhà hội, thị quốc và vương quyền – tạo thành những khối đá xây dựng chủ chốt định hình bối cảnh mà Tân Ước hình thành.

Đền Thờ

Mọi người Do Thái Pa-let-tin thế kỷ thứ nhất sống trong một khoảng không gian thiêng liêng bởi sự hiện diện của Đức Giê-hô-va. Sự vinh hiển đáng sợ, không thể đến gần được, huyền bí, sâu thẳm của Đức Giê-hô-va yên nghỉ trong sự yên tĩnh sâu lắng, cấm đoán của Nơi Chí Thánh – khu vực thiêng liêng bên trong của đền thờ.

Người Do Thái tin rằng chính từ trung tâm thiêng liêng này mà toàn bộ vũ trụ nhận được hình dáng của nó.

Khi những huyền thoại sau này nói về Si-ôn như là chỗ mà Đức Giê-hô-va đứng khi Ngài sáng tạo thế giới, hoặc khi các ra-bi sau này nói đến đền thờ như là rốn của trái đất,¹⁸ thì họ chỉ tái khẳng định điều người Hê-bơ-rơ đã tin là thật kể từ thời trước các đấng tiên tri. Giê-ru-sa-lem với trái tim và linh hồn của nó, đền thờ, biểu tượng đối với Ê-sai (thế kỷ thứ bảy TC) cho những lời hứa của Đức Chúa Trời đối với dân sự của Đức Chúa Trời và sự hiện diện liên tục của Đức Chúa Trời với họ. Ê-xê-chi-ên được ban cho một khái tượng về một Giê-ru-sa-lem mới sẽ vươn mình lên sau thời lưu đầy. Những nguồn nước tràn đầy sự sống sẽ tái tạo lại trái đất, thay thế những vùng nước mặn khô cằn của Biển Chết với nước ngọt, nuôi dưỡng những cây luôn ra trái có lá chữa lành bệnh (47.1-12).

A-ghê, một tiên tri hậu lưu đầy, khơi ngọn lửa nhiệt tình của dân sự với một lời hứa về những ơn phước vật chất dư dật nếu đền thờ được xây dựng lại (khoảng 520-515 TC). Giô-na, bị cuốn trong rong rêu và bọc lại với bóng tối tằm trong bụng con cá “lớn,” lại khôi hài than vãn rằng mình sẽ không còn bao giờ trông thấy đền thờ nữa (2.4). Vì vậy, chúng ta thấy rằng lâu lắm trước thời Đức Chúa Giê-xu, đền thờ là trung tâm kinh nghiệm đức tin của Y-sơ-ra-ên.

¹⁸ Samuel Terrien, “The Omphalos Myth and Hebrew Religion”, *Vetus Testamentum* 20 (1970), 315-338. Cũng xem R. G. Hammerton-Kelly, “The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic,” *Vetus Testamentum* 20 (1970), 1-15.

Một số văn phẩm ngoài kinh điển chấp nhận thiên kiến tiên tri này với đền thờ và mở rộng huyền thuyết của nó. Sách Apocrypha và Pseudepigrapha, được viết hầu hết trong thời “liên giao ước” (khoảng 200 TC đến 70 SC), cũng như các văn phẩm của Josephus và Philo, đều quy cho đền thờ một địa vị quan trọng nếu không nói là ưu việt trong đời sống tôn giáo Y-sơ-ra-ên. Tính chất biểu tượng của chốn ấy lấy quyền lực của nó từ những niềm tin và hình ảnh được ôm ấp: rằng chính Đức Giê-hô-va ra lệnh xây dựng đền thờ và đặt chỗ ở Ngài tại đó; rằng phiên bản trên đất của đền thờ là sao chép lại khuôn mẫu trên trời; rằng đền thờ đứng tại trung tâm của thế giới, cung ứng cái trục của mỗi giao lưu trời-người; rằng đền thờ sẽ thu hút mọi người đến với chính nó trong Ngày Cuối Cùng; và rằng đền thờ ra lệnh cho mọi thời gian và không gian thiêng liêng.

Kiểu Mẫu Thiên Thượng Của Đền Thờ

Đền thờ là tòa nhà đồ sộ nhất tại Giê-ru-sa-lem, hoặc đúng hơn, trong toàn Y-sơ-ra-ên. Tọa lạc trên một khu đất rộng hình chữ nhật được bao quanh bởi một bức tường bảo vệ có chu vi khoảng một dặm, toàn bộ công trình đền thờ có thể chứa đến khoảng 75.000 khách hành hương trong những lễ hội lớn.¹⁹ Tuy nhiên, tòa nhà có được tính chất hùng vĩ cùng ảnh hưởng của nó trên con người nhờ vào các huyền thoại của Y-sơ-ra-ên hơn là nhờ vào kiểu kiến trúc đầy ấn tượng của mình. Qua việc tái trình diễn và nhắc lại các công trạng của Đức

¹⁹ Eric M. Meyers and James F. Strange, *Archeology: The Rabbis and Early Christianity* (Nashville:Abingdon, 1981), 52.

Giê-hô-va và sự hồi tưởng về nguồn gốc thiêng liêng của nó, cả đền thờ lẫn các nghi thức tế lễ trong đó đều được xem là được thánh hóa.

Hàng thế kỷ trước khi bắt đầu Công Nguyên (Common Era), Ê-xê-chi-ên liên kết đền thờ trên trời và đền thờ dưới đất theo một kiểu cách mà lâu về sau được người ta cố gắng mô phỏng. Trong suốt thời Lưu Đày, ông nhận được khải tượng về một kiểu mẫu đền thờ chính yếu trên trời mà chẳng bao lâu sau sẽ thay thế cho đền thờ bị tàn phá của Sa-lô-môn. Đền thờ được khôi phục này sẽ là căn nhà chứa sự vinh hiển của Đức Giê-hô-va (*kabod*) trên trái đất và sẽ làm mới lại thế giới đang chết dần này. Enoch thứ nhất đặt một mối liên hệ tương tự giữa đền thờ bên trên và đền thờ bên dưới.

Enoch thứ nhất 6-36, được viết trước 175 TC, đưa ra một lời mô tả phô trương về đền thờ trên trời với một nền và trần nhà bằng lửa, một cái vòm bằng sấm chớp, và một vương miện bằng những ngôi sao uốn thành vòm. Đền thờ có một ngai pha-lê mà từ dưới ngôi đó tuôn chảy một dòng sông lửa và trên đó Sự Vinh Hiển Vĩ Đại ngự trị – làm lóa mắt, chói sáng, và đáng sợ. Kiểu mẫu thiên thượng này của đền thờ một ngày nào đó sẽ thay thế bản sao trên đất của nó khi “một cái nhà sẽ được xây (trên đất) cho Vua vinh hiển vĩ đại” cho đến mãi mãi (91.13).

Trong Testament of Levi (Giao ước của Lê-vi) (cũng tiền Cơ Đốc) nhà khải tượng này khi được tiếp lên trời kể lại cho chúng ta: “Vị thiên sứ mở cho tôi các cửa của thiên đàng và tôi thấy một đền thờ trên trời, và Đấng Chí Cao ngự trên ngôi vinh hiển” (5.1; cũng xem 3.1 và Apocalypse of Abraham, chương 18). Maccabees thứ ba

cho chúng ta biết rằng nơi Chí Thánh tại đền thờ Giê-ru-sa-lem sao chép lại đền thờ trên trời (2.15).

Ngay từ thời Ê-sai (thế kỷ 8 TC) đền thờ được xem như một phiên bản đúng như thật của đền thờ trên trời. Sự thờ phượng trong đền thờ được xem như là một sự sao chép lại các nghi thức tế lễ trên trời nữa. Chúng ta đọc thấy trong Ê-sai 6 rằng từ đền thờ Giê-ru-sa-lem vị tiên tri được tiếp lên đền thờ thiên đàng, là nơi ông nghe tiếng hát nhạc thánh, ngửi thấy mùi trầm hương, quan sát cử động của các đầy tớ và thấy bàn thờ sinh tế với những viên đá nóng đỏ đầy khói, sáng rực. Bởi đó, chúng ta thấy rằng vì mối liên hệ của nó với thiên đàng, nơi ở của Đấng Chí Cao, đền thờ, thiết kế của nó, nghi thức tế lễ, và chức tế lễ, đều cùng làm việc để tạo hiệu quả cho sự thánh khiết.

Kiến trúc đền thờ bắt chước kiểu mẫu thiên thượng; nghi thức tế lễ đền thờ vọng lại lời ngợi khen của hội đồng thiên thượng của Đức Giê-hô-va, và sự phục vụ tế lễ đại diện Đức Chúa Trời trên đất và cầu thay cho con người trước thiên đàng. Điều Eliade nói về đền thờ nói chung rất thích hợp trong bối cảnh này. Chính ông nói:

Tính chất thiêng liêng của đền thờ là bằng chứng chống lại mọi sự băng hoại trần gian, nhờ sự kiện rằng bản thiết kế đền thờ là công việc của các thần, và vì vậy tồn tại trên thiên đàng, gần các thần. Các kiểu mẫu siêu việt của các đền thờ có một sự tồn tại thiêng liêng, không hư hoại ở trên trời. Qua ân điển của các thần, con người đạt

được khải tượng đáng kinh ngạc về những kiểu mẫu này, mà lúc ấy con người cố gắng tái tạo lại trên đất.²⁰

Chức năng của đền thờ

Đền thờ, thể chế quan trọng nhất của Y-sơ-ra-ên, được xác định một cách huyền thoại trong mọi không gian và thời gian. Núi đền thờ, Si-ôn, được gọi là “cuống rốn của trái đất” (Jubilees 8.19), là nơi sự sáng tạo bắt đầu, và là chỗ nơi thiên đàng được nối với trái đất, và trái đất với âm phủ (the underworld). Giống như những dải sóng lan tỏa từ một viên đá ném xuống nước, thì người ta nghĩ rằng không gian mở rộng theo những vòng tròn đồng tâm ra từ nơi Chí Thánh, xác định bờ cõi thiêng liêng của Y-sơ-ra-ên. Vì vậy không gian nhận được đặc tính thiêng liêng của nó từ hạt nhân thánh đó, và mọi không gian mà trong một chừng mức nào đó không liên hệ đến đền thờ bị xem là phàm tục.

Đền thờ không chỉ xác định vùng đất mà còn xác định trật tự vũ trụ nữa. Chẳng hạn, Josephus tìm thấy ý nghĩa vũ trụ trong các trang thiết bị đền thờ và phẩm phục của thầy tế lễ thượng phẩm. Ông nói: “Sự thật thì mọi người thuộc những đối tượng này đều được dự định để hồi tưởng và đại diện cho vũ trụ” (*Antiquities* 3.182). Tương tự như vậy, áo xống của thầy tế lễ thượng phẩm được gắn liền một cách biểu tượng với trật tự vũ trụ. Màu sắc của nó tượng trưng cho thiên đàng và trái đất, những trái lựu trang sức của nó tượng trưng cho ánh

²⁰ Micrea Eliade, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, dịch bởi Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace and Company, 1958), 59.

sáng thiên thượng, các trái chuông của nó là sấm sét trên trời (*Antiquities* 3.184).

Jacob Neusner đã mô tả rõ nét các biên giới được thiết lập bởi những đường lan tỏa từ bàn thờ. Ông nói:

Chính những đường cấu trúc này cấu thành những ranh giới cao cả và không thể thâm nhập này nhằm phân cách Y-sơ-ra-ên khỏi Dân Ngoại. Y-sơ-ra-ên là thánh, ăn thức ăn thánh, tự tái tạo phù hợp với luật thánh, và tiến hành mọi công việc của nó, cả công việc quốc gia và công việc của bàn ăn cùng công việc của giường ngủ, đều hòa hợp với các đòi hỏi của sự thánh khiết. Vì vậy sự sùng kính xác định sự thánh khiết. Sự thánh khiết có nghĩa là sự biệt riêng. Sự biệt riêng có nghĩa là sự sống. Sao vậy? Bởi vì bên ngoài vùng Đất, lãnh thổ của dân thánh, là nơi thống trị của sự chết. Những vùng đất kia không thanh sạch. Chỉ Vùng Đất đó mới là thánh.²¹

Luật pháp tế lễ gắn liền với sự phục vụ trong đền thờ vì vậy có chức năng đánh dấu sự phân biệt giữa cái thiêng liêng và cái phàm tục. Chúng phân biệt điều thanh sạch và thánh khiết khỏi điều không sạch, không thánh khiết; chúng phân biệt các lực lượng sinh ra sự sống khỏi các quyền lực làm cho chết. Những người sống trong sự hiện diện của Đức Giê-hô-va – bởi luật pháp Ngài hoặc liên hệ với Ngài – sống trong phần không gian thiêng liêng. Những người ở bên ngoài luật pháp Ngài sống trong phần không gian phàm tục và thậm chí bị ma quỷ ám ảnh. Vì vậy đền thờ và luật pháp của nó nhận dạng dân thánh, Y-sơ-ra-ên, biệt riêng dân này khỏi mọi dân

²¹ Jacob Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago and London: University Press, 1981), 228.

khác; về mặt biểu tượng đền thờ đánh dấu sự phân biệt vùng đất được ban cho bởi và được cung hiến cho Đức Giê-hô-va, phân biệt vùng đất này khỏi mọi vùng đất khác.

Không chỉ địa lý của Y-sơ-ra-ên đem lại cho nó tính chất thiêng liêng nhờ hiệu lực từ biểu tượng đền thờ, mà địa vị của mỗi người trong trật tự xã hội cũng được xếp đặt bởi kế hoạch kiến trúc của đền thờ và sự thờ phượng trong đền thờ, là điều có bản chất loại trừ. Người không phải Do Thái bị giới hạn vào sân Dân Ngoại xa bàn thờ nhất; kế đến là phụ nữ Do Thái, là những người bị loại trừ khỏi sân đàn ông Do Thái; dân thường Do Thái bị cấm bước vào sân thầy tế lễ; và chỉ có thầy tế lễ thượng phẩm mới được phép bước vào nơi Chí Thánh. Người đau ốm, người què cụt, người khuyết tật thân thể và bệnh tâm thần đều bị loại trừ khỏi sự thờ phượng tại đền thờ. Những ranh giới cố định này, dường như thật bất công và độc đoán đối với chúng ta ngày nay, nhưng chúng đã phục vụ một chức năng giá trị vào thời đó. Khi đặt giới hạn giữa người bên trong và người bên ngoài, cũng như thiết lập một trật tự giữa vòng những người bên trong, chúng giữ gìn ý thức về sự nhận dạng và mục đích của Y-sơ-ra-ên.

Trong thế kỷ thứ nhất mỗi quan tâm đến việc gìn giữ sự biệt riêng của Y-sơ-ra-ên là một vấn đề nóng bỏng. Sự khác biệt giữa người bên trong và người bên ngoài vốn đã phức tạp hơn nhiều so với điều mà thuật hùng biện (rhetoric) cho phép. Ít nhất hai thế kỷ trước Công Kỷ Nguyên, tinh thần Hy Lạp thực thi một ảnh hưởng hùng mạnh trên người Do Thái, uy tín của nó nằm bên trong cái bóng của chính đền thờ. Dầu có là người Do Thái cứng rắn và tinh ròn như một số người cố gắng

đến đâu đi nữa, sự lưu loát ngôn ngữ Hy Lạp trở nên một sự cần thiết về kinh tế và nhanh chóng đi đến chỗ biểu tượng hóa địa vị. Những người có ảnh hưởng và giàu có tại Giê-ru-sa-lem đăng ký cho con trai mình vào học tại *gymnasium*, là ống dẫn chính cho nền văn hóa và giáo dục Hy Lạp. *Gymnasium* này tọa lạc rất gần với chính đền thờ. Ngay cả các bài luận văn có tính chất thù địch với thái độ thân Hy Lạp cũng sao chép khuôn mẫu Hy Lạp. (Chẳng hạn như, 4 Maccabees, hồi tưởng lại cuộc kháng chiến của Maccabean chống chủ nghĩa đế quốc Hy Lạp, lấy ra những đường song song không thể nhầm lẫn được giữa Eleazar, nhà tuận đạo Do Thái, với Socrates, người đứng đầu những nhà tuận đạo Hy Lạp). Trẻ con được đặt tên Hy Lạp; nhiều mộ phần đặt bia bằng chữ Hy Lạp, và bằng chứng về ảnh hưởng kiến trúc Hy Lạp thì đầy dẫy.

Qua áp lực không ngừng của văn hóa Hy Lạp từ bên trong và bên ngoài và sự sẵn lòng thích nghi với tinh thần Hy Lạp của các giai cấp thượng lưu, tính chất phân biệt và bản chất loại trừ của tôn giáo Do Thái cứ đều đặn thay đổi. Nhiều người Do Thái ôm ấp không phê phán những đặc trưng nhất định của tinh thần Hy Lạp, và hầu như mọi người đều chịu ảnh hưởng đến một mức độ nào đó. Nhưng những cơn xoáy đảo ngược chống lại sự thay đổi cũng được khởi động bởi làn triều này của tinh thần Hy Lạp. Các khuynh hướng biệt lập phát triển trong các nhóm nhất định nhằm đáp ứng với mối đe dọa này. Cộng đồng Biển Chết ít nhất có phần phản động, mắc nợ về sự tồn tại của nó với một tinh thần ly khai với những thỏa hiệp của thầy tế lễ thượng phẩm, người đứng đầu có tính chất biểu tượng của toàn Y-sơ-ra-ên. Mặc dầu những thách thức này ảnh hưởng đến tôn ti

trong đền thờ, về mặt vật chất chúng không thay đổi giá trị biểu tượng của chính đền thờ.

Thời gian thiêng liêng cũng như *không gian thiêng liêng* được cố định bởi sự phục vụ của đền thờ. Trong các lễ hội chính tại đền thờ vốn trùng hợp với các chu kỳ luân chuyển hằng năm, sự phục vụ của bàn thờ cũng xảy ra đồng thời với sự chuyển động của các thiên thể. Các lễ hội mùa thu – Năm Mới, Đại Lễ Chuộc Tội, và Lễ Lều Tạm – ban đầu vốn là một lễ đánh dấu sự khởi đầu cho mùa gieo trồng lúa mì và lúa mạch và mùa thu hoạch ô-liu và nho.

Năm Mới theo truyền thống tại Trung Đông xưa là một sự kỷ niệm vòng quay của trái đất từ sự chết sang sự sống, từ tĩnh lặng sang hoạt động. *Yom Kippur*, Đại Lễ Chuộc Tội, được tuân giữ gần cuối mùa khô trong thời kỳ gieo hạt mùa thu, là một thời kỳ để cầu nguyện khẩn thiết và kiêng ăn. Qua các sinh tế có huyết vì tội lỗi của dân sự, sự thanh nộ thiên thượng (sự chết) được ngăn chặn, được thay thế bởi giao ước lời hứa của Đức Giê-hô-va và sự bảo vệ sự sống của Ngài (Ê-xê-chi-ên 43.7-9; 48.35b).

Con dê gánh tội (scapegoat) tượng trưng sự tẩy sạch Y-sơ-ra-ên khỏi mọi bất khiết được biểu tượng bằng sự chết và khôi phục cho Y-sơ-ra-ên bằng sự thanh khiết đồng nghĩa với sự sống. Chỉ có thầy tế lễ thượng phẩm, về mặt nghi lễ được tự do khỏi mọi ô uế, và chỉ vào ngày này, mới được vào nơi Chí Thánh – để xưng danh chí thánh không ai khác được phép thốt ra. Trong lời cầu nguyện trước Đức Giê-hô-va, thầy tế lễ theo truyền thống cầu xin một mùa gặt phong phú, một dấu hiệu cho quyền năng sản sinh của Đức Giê-hô-va.

Chỉ năm ngày sau (ngày 15 tháng Tishri) *Sukkoth*, Lễ Lều Tạm, bắt đầu. Chính cái tên đó, Lễ Lều Tạm (và tên khác, Lễ Hội Hiệp) cho thấy bối cảnh xã hội của lễ này. Được tổ chức trong mùa thu hoạch ô-liu và ép nho, *Sukkoth* đánh dấu khoảng thời gian các nông gia chuyển sang ở các nhà lều để bảo vệ và thu hoạch mùa màng của mình. Cùng với “sự nhóm họp” này người Hê-bơ-rơ có một nghi thức tạ ơn giống như người Mỹ.

Nằm vào cuối mùa gặt và đầu mùa gieo trồng, đây là thời kỳ lạc quan nhất trong năm – thời gian người gieo và người gặt gặp nhau. Được cử hành với sự nhảy múa tưng bừng, cuồng nhiệt, sự vui chơi, các sinh tế, ca hát, ăn uống, đó là kỳ lễ hội trọng thể nhất (xem Quan Xét 21.19-24). Khách hành hương đến từ nhiều miền xa xăm và rất đông để cử hành lễ hội vui thú này tại đền thờ. Chỉ sau này, người ta tin như vậy, *Sukkoth* mới gợi nhớ lại thời kỳ Xuất Ai Cập lang thang trong sa mạc khi người Y-sơ-ra-ên sống trong các lều trại tạm bợ.

Hai lễ hội mùa xuân chính yếu là Lễ Vượt Qua (*Pesah*) và Lễ Ngũ Tuần, năm mươi ngày sau đó. Giống như Lễ Lều Tạm, Lễ Vượt Qua thu hút hàng đoàn khách hành hương, có thể lên đến 100.000 người hằng năm. Nghi thức giết chết con chiên (ban đầu là một sự thay thế cho đứa con đầu lòng), việc ăn thịt, bánh không men, và rau đắng, và lễ nghi uống rượu theo từng nhóm mười người gợi nhớ sự giải cứu dân Y-sơ-ra-ên khỏi ách nô lệ tại Ai Cập. Việc rưới máu trong sinh tế và việc bôi máu lên trụ cửa như một bí tích gợi nhớ lại kinh nghiệm tại Ai Cập khi thiên sứ sự chết *vượt qua* nhà người Hê-bơ-rơ được đánh dấu bởi huyết chiên con để cất lấy sự sống khỏi các con đầu lòng xứ Ai Cập. Người Y-sơ-ra-

ên tin rằng chính “tai vạ” thứ mười này đã khởi sự phóng thích họ khỏi ách nô lệ.

Tuy nhiên, Lễ Vượt Qua bắt đầu vào ngày 14 tháng Nisan, (ngày Phục sinh được tính theo ngày đó) cũng được liên kết về mặt lịch sử với mùa gặt ngũ cốc. Mặc dầu những mối liên kết lịch sử của Lễ Vượt Qua với việc Xuất Ai Cập là khá mạnh mẽ, sự nhấn mạnh về nông nghiệp này cũng tồn tại. Mùa gặt lúa mạch bắt đầu vào Lễ Vượt Qua, cũng được biết như là Lễ Bánh Không Men, và được theo sau bởi mùa gặt lúa mì kéo dài đến Lễ Ngũ Tuần – Lễ Hội Các Tuần (Xem Xuất Ê-díp-tô ký 23.14-17). Việc dâng sản phẩm đầu mùa của mùa gặt (Xuất Ê-díp-tô ký 23.19) là một phần không thể thiếu trong những lễ hội này. Trong việc dâng hiến long trọng với lòng biết ơn có các ổ bánh được làm từ ngũ cốc mới gặt, dân sự ca ngợi món quà mùa gặt của Đức Giê-hô-va, dâng lời tạ ơn, và nhắc lại những hành động vĩ đại của Đức Chúa Trời khiến cho họ được ở trong xứ (Phục Truyền 26.1-11).

Trong mọi lễ hội của mùa gieo giống và mùa gặt việc phục vụ bàn thờ diễn ra đồng thời với giai điệu của chính năm đó. Dự phần trong những nghi thức này người Y-sơ-ra-ên tái khẳng định chỗ của họ trong thời gian thiêng liêng, tán dương một thế giới được tái tạo và được biệt riêng ra thánh, và tái kinh nghiệm câu chuyện thiêng liêng của Y-sơ-ra-ên. Khi trải qua trật tự này người cử hành lễ trở nên thật sự là con người và có phần trong những điều về căn bản là thật cho mọi thời. Dĩ nhiên, những phương diện khác trong sự phục vụ tại đền thờ cũng phản ánh mối liên hệ này với thời gian thiêng liêng. Chẳng hạn cả Philo lẫn Josephus thấy trong mười hai viên đá trang sức trên áo của thầy tế lễ một biểu

tượng cho mười hai tháng của năm và một mối liên hệ trực tiếp với các dấu hiệu của cung Hoàng Đạo.²²

Mặc dầu chúng ta nghe nói về các sinh tế hằng ngày và các lễ hội lớn, người ta ít biết về chính các nghi thức đền thờ. Chúng ta biết các Thi Thiên được hát đối đáp, nhưng chúng ta không biết khi nào và như thế nào. Chúng ta biết các sinh tế được dâng lên vì tội lỗi, sự mắc lỗi, của lễ thiêu, của lễ thù ân, và của lễ tạ ơn nhưng chúng ta không biết nhiều hơn. Có lẽ *Shema* được sử dụng những chỗ của nó trong nghi thức thì không chắc (*Shema* đến từ Phục Truyền 6.4: “Hãy nghe (Hê-bơ-rơ: *Shema*), hỡi Y-sơ-ra-ên: Giê-hô-va Đức Chúa Trời là Giê-hô-va có một không hai”). Thật chẳng nghi ngờ gì, những lời cầu nguyện xin ban phước và chúc phước là một đặc trưng quan trọng của sự thờ phượng, nhưng lại một lần nữa phần của chúng cũng không rõ ràng. Tuy nhiên, chúng ta biết sự phục vụ trong đền thờ đưa nhiều người vào lãnh vực hoàn toàn thiêng liêng mà không có kinh nghiệm hoặc thể chế nào khác làm được. Vì vậy, chúng ta thấy cung cách sự thờ kính trong đền thờ nổi bật lên trong mọi lễ nghi đánh dấu sự xoay chuyển của năm, và bởi đó xác định mỗi kỷ nguyên mới của thời gian thiêng liêng.

Đền thờ và lịch sử Y-sơ-ra-ên

Hệ thống biểu tượng liên kết với đền thờ, tòa nhà, nghi thức, và các thầy tế lễ gợi nhớ có chọn lọc một lịch

²² Josephus, *Antiquities* III, 186; E.R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven: Yale University Press, 1935), 98, 112, 113, 209.

sử phong phú và đa dạng. Ngoại trừ vài chỗ gián đoạn vào thế kỷ thứ sáu TC, đền thờ thời Đức Chúa Giê-xu, Phao-lô và những người đương thời của họ có một lịch sử liên tục hầu như cả ngàn năm. Ngay cả khoảng trống bảy mươi hai năm vào thế kỷ thứ sáu khi đền thờ là một đồng đổ nát gợi nhớ một tình tiết bi thương trong lịch sử Y-sơ-ra-ên, sự lưu đày tại Ba-by-lôn, đã khắc sâu không thể xóa nhòa trong ký ức tập thể của Y-sơ-ra-ên. Tương tự như vậy các lễ hội khơi dậy ký ức về những kinh nghiệm phân biệt và hình thành của lịch sử Y-sơ-ra-ên: sự lang thang trong đồng vắng (Lều tạm), sự giải phóng khỏi ách nô lệ tại Ai Cập (Vượt Qua), sự ban cho Đất Hứa (Ngũ Tuần), và sự thanh tẩy đền thờ bị làm ô uế bởi Antiochus Epiphanes (Hanukkah). Các tài liệu truyền thuyết gợi nhớ cách Đức Giê-hô-va can thiệp trực tiếp để ngăn trở những nỗ lực vi phạm Nơi Thánh của Ngài. II Maccaabees 3.7-25 tường thuật câu chuyện Đức Giê-hô-va can thiệp giết chết Heliodorus, một tướng lãnh Hy Lạp, đang cướp bóc kho tàng đền thờ. III Maccabees 1.11 tường tự kể cách lời cầu nguyện của vị thầy tế lễ thượng phẩm bảo vệ đền thờ khỏi bị xâm phạm bởi dân ngoại đạo.

Trong cuộc khởi nghĩa 66-70 SC huyết người Do Thái đã phải đổ nhiều trong một nỗ lực không thành công nhằm ngăn chặn cơn cuồng nộ La Mã. Sự kháng cự chính yếu tại Giê-ru-sa-lem là tự sát, nhưng giá trị biểu tượng của đền thờ, cộng với ký ức về sự bảo vệ lạ lùng của Đức Giê-hô-va đối với chỗ ở của Ngài trong cuộc khởi nghĩa Maccabees, có lẽ đã khởi hứng người Zealots (Xê-lốt) chọn cái chết chứ không chịu đầu hàng quân La Mã.

Bởi vì đền thờ chiếm giữ một vị trí quan trọng như thế trong câu chuyện thiêng liêng của người Y-sơ-ra-ên, nên bất cứ thỏa hiệp nào về tính chất biểu tượng của nó đều thường khơi dậy một phản ứng bạo loạn. Josephus kể về đáp ứng bùng nổ đối với việc Hê-rốt theo lời khuyên xấu dựng lên một con ó vàng phía trên cánh cổng lớn của sân đền thờ. Việc lắp đặt này được xem như một sự vi phạm trắng trợn điều răn cấm thờ bất cứ “tượng chạm” nào. Vì vậy, theo Josephus:

Nhiều học giả (nhất định) ra lệnh (cho các môn đệ) kéo con ó xuống, nói rằng dầu có nguy cơ họ phải bị lên án chết, vẫn còn có những người sẵn sàng chết để bảo tồn và bảo vệ cách sống của tổ phụ họ nên đức hạnh họ nhận được trong sự chết sẽ dường như ích lợi hơn nhiều so với sự vui thú của việc sống.... Vì điều đó khiến sự chết dường như dễ hơn khi chúng ta ve vãn sự nguy hiểm cho một sự nghiệp cao quý (*Antiquities* 17.152-154).

Đặc tính thiêng liêng trong tính chất biểu tượng của đền thờ cũng rõ ràng trong đáp ứng giận dữ của những người theo giáo phái Qumran đối với sự ô uế giả định của nó bởi một chức tế lễ không xứng đáng. Cộng đồng Biển Chết mắc nợ nguồn gốc của nó với các thầy tế lễ phản loạn chống lại một đền thờ bị băng hoại. Các cư dân Qumran tìm thấy chức tế lễ thượng phẩm của Jonathan Maccabeus đáng gờm ghê tởm bởi vì ông thỏa hiệp tôn giáo của mình “vì người giàu” (1*QpHab* 8.9-11). Khi bị chống đối bởi vị Giáo Sư Công Nghĩa, người đứng đầu cộng đồng, Jonathan viếng thăm nhóm môn đồ của vị Giáo Sư vào ngày lễ Chuộc Tội và công khai làm nhục hoặc giết chết vị Giáo Sư. Công trạng đê tiện này đem

lại cho “thầy tế lễ gian ác” và các đồng nghiệp của ông nổi cay đắng và sự oán hận kéo dài của cộng đồng Qumran.

Do đó giáo phái này lên án các thầy tế lễ tại Giê-ru-sa-lem đã chống chất “tiền bạc và sự giàu có nhờ bóc lột nhân dân” (*1QpHab* 9.4-7), đã tàn bạo và trả đũa mà “treo người ta (kẻ thù của họ) còn sống lên trên cây” (*4QpNah* 1.7), và gọi sự trừng phạt mà cộng đồng Giê-ru-sa-lem nhận được trong thời kỳ quân La Mã xâm chiếm năm 63 TC là xứng đáng. Cộng đồng Qumran tuyên bố rằng chức tế lễ của họ, không giống như chức tế lễ của “thầy tế lễ gian ác,” là tinh khiết và không bị ô uế, giữ mình sẵn sàng cho Ngày của Chúa. Và họ tin một sự thờ phượng được thanh tẩy lại một lần nữa sẽ được thiết lập bởi những người của giáo phái này tại chỗ hiện có ở Giê-ru-sa-lem trong ngày đó.

Trong Tân Ước, cũng như trong các cuộn sách Qumran, cả những đáp ứng tiêu cực lẫn tích cực đối với đền thờ làm chứng cho quyền lực liên tưởng của biểu tượng này. Phúc Âm Lu-ca mở ra tại đền thờ với sự công bố đầy kịch tính cho thầy tế lễ Xa-cha-ri rằng Ê-li-sa-bét, vợ ông, cũng thuộc dòng tế lễ, sẽ có một con trai (Giăng Báp-tít, người tiền hô của Đức Chúa Giê-xu). Sau này Giô-sép và Ma-ry đi lên Giê-ru-sa-lem để dâng hài nhi Giê-xu “cho Chúa” (2.22), một ám chỉ hiển nhiên đến đền thờ. Lại một lần nữa khi Ngài mười hai tuổi cha mẹ đưa Giê-xu lên đền thờ, có lẽ là để Ngài bắt đầu đi vào xã hội của người lớn (2.41-46). Vào cuối Phúc Âm Lu-ca đưa độc giả đi trọn vòng trở lại đền thờ cho sự thanh tẩy có tính chất biểu tượng của Đức Chúa Giê-xu và lời dạy dỗ hằng ngày của Ngài (19.47).

Thậm chí ngay sau sự chết và sự sống lại của Ngài thì Hội Thánh cứ tiếp tục thờ phượng đều đặn tại đền thờ (24.53), và từ Giê-ru-sa-lem, thành phố được tôn kính bởi đền thờ, Hội Thánh đã khởi sự sứ mạng của mình. Công Vụ tường thuật rằng Phao-lô nhận được một khải tượng trong khi cầu nguyện trong đền thờ (22.17-21). Cũng trong các thư tín của vị Sứ Đồ, ẩn dụ đền thờ cho thấy sự hiểu biết của ông về Hội Thánh (I Cô-rin-tô 3.16-17), về thân thể con người (I Cô-rin-tô 6.19), và về sinh tể Cơ Đốc (Rô-ma 12.1). Giê-ru-sa-lem của Thời Cuối Cùng, như trong Khải Huyền, không cần đền thờ bởi vì sự hiện diện của Chúa và Chiên Con sẽ thay thế cho đền thờ (Khải Huyền 21.22). Trong sách Phúc âm thứ tư, các lễ hội đền thờ lớn, *Hanukkah* (Giăng 10.22), Lễ Vượt Qua (6.4), Lễ Lều Tạm (nhất là 7.37-39), và một lễ không tên khác (5.1) trở nên công cụ trong tay của tác giả với tư cách là chứng nhân của Đức Chúa Giê-xu mà chính Ngài sẽ thay thế cho đền thờ.

Những phản ứng tiêu cực đối với đền thờ và quyền lãnh đạo của nó cũng thường xuyên xuất hiện trong Tân Ước. Các sách Phúc âm chứa đựng lời tiên đoán về sự tàn phá đền thờ (Mác 13.2; và song song, Ma-thi-ơ 24.2; Lu-ca 21.6), việc dẹp sạch đền thờ một cách cuồng nộ (Mác 11.15-17), và những cuộc tranh cãi giận dữ với những người có thẩm quyền tại đền thờ (Mác 14.53-65; Giăng 18.19-24, vv...). Theo Công Vụ Phao-lô bị tố cáo làm ô uế đền thờ (21.18), một lời cáo buộc dẫn đến việc ông bị bắt và xét xử. Đây khó lòng là chỗ để thảo luận độ chính xác lịch sử của những lời trao đổi nóng bỏng này. Điều chắc chắn, và đòi hỏi sự nhấn mạnh ở đây, là việc đền thờ khơi dậy những vị trí đối cực hoặc là bảo

vệ hoặc là chống đối nó chính bởi giá trị biểu tượng cao cả của nó.

Floyd V. Filson, học giả Tân Ước nổi tiếng của Mỹ, từng có lần nói: “Đền thờ chưa bao giờ là một sự diễn đạt đầy đủ cuộc sống tôn giáo của Y-sơ-ra-ên ... Việc tập trung hóa sự thờ phượng (trong đền thờ) vào thời Giô-si-a ... để lại một chỗ trống vắng trong đời sống người dân.”²³ Nhưng như chúng ta đã chú ý, quan điểm phổ biến của Filson là không chính xác. Đền thờ trong thời Đức Chúa Giê-xu và Phao-lô cho đến khi nó bị phá hủy năm 70 SC rõ ràng là thể chế quan trọng nhất tại Y-sơ-ra-ên. Đền thờ xác định sự nhận dạng của Y-sơ-ra-ên giữa các quốc gia khác, cho Y-sơ-ra-ên một ngôn ngữ tế tự, buộc nó vào trật tự vũ trụ, neo chặt các cấu trúc xã hội của nó, kịch hóa lịch sử của nó, bảo tồn kinh Torah, và biểu tượng hóa sự hiện diện của Đức Giê-hô-va, và như thế cung ứng niềm an ủi và hi vọng. Nếu đền thờ là một sự diễn đạt *chưa đầy đủ* đời sống tôn giáo Y-sơ-ra-ên, thì còn điều gì khác có thể được nói là đầy đủ hơn! Sự trông mong việc tái thiết lần thứ hai của nó giúp giữ dân tộc Do Thái như là một quốc gia trong sự tản lạc, và cho đến ngày nay, người Do Thái trên khắp thế giới đã hằng ngày tập trung lại cầu nguyện khẩn thiết tại bức tường phía tây của nó, phần còn sót lại cuối cùng từ chỗ vốn có lần là nơi thánh kiêu hãnh.

Dưới ánh sáng của sự thảo luận này thật dễ thấy tại sao cuộc kháng chiến của người Do Thái chống lại quân La Mã đã cầm cự đến phút cuối cùng trong đền thờ, và tại sao qua các thế kỷ, từ sự chinh phục của Hồi Giáo

²³ Floyd V. Filson, “Temple, Synagogue, Church,” *Biblical Archeologist* 7 (1944), 77.

cho đến các cuộc thập tự chinh, và ngay cả trong kỷ nguyên hiện đại này, khu vực thánh thiêng bởi ký ức về đền thờ cứ tiếp tục là một lực lượng hùng hậu trong ba truyền thống tôn giáo lớn: Do Thái giáo, Cơ Đốc giáo, và Hồi giáo.

Nhà Hội: Hình Thức Và Chức Năng

Nhà hội đảm nhiệm một vị trí nổi bật trong Tân Ước. Bản tường thuật Phúc Âm về chức vụ của Đức Chúa Giê-xu được điểm với những chuyến viếng thăm đến nhà hội. Lu-ca mở đầu chức vụ của Đức Chúa Giê-xu với một bài giảng trong nhà hội tại Na-xa-rét (4.16-21). Trong Mác chúng ta nghe nói Đức Chúa Giê-xu giảng và chữa bệnh trong nhà hội tại Ca-bê-na-um (1.21). Trong Công Vụ Lu-ca để lại ấn tượng rằng nhà hội là trung tâm đối với sứ mạng của Phao-lô cho Dân Ngoại; vì chỉ sau khi bị khước từ bởi các anh em Do Thái trong nhà hội mà Phao-lô mới chuyển hết năng lực sang việc cải đạo của Dân Ngoại. Trong khi một bức tranh như thế tương phản với điều ở trong các thư tín của Phao-lô, sự kiện rằng nhà hội có tính chất cấu thành trong nếp suy nghĩ của Phao-lô là hoàn toàn chính xác.

Phần lớn các sự huấn luyện trước đây của Phao-lô có lẽ ở trong nhà hội Tản Lạc của cha mẹ ông tại Tạt-sơ. Sự quen biết thân thuộc của ông với bản dịch Hy Lạp của Cựu Ước, Bản Bảy Mươi, có lẽ đến từ các buổi nhóm họp tại nhà hội hoặc trường nhà hội. Mặc dầu Phao-lô hiếm khi công khai nhắc đến thể chế này, thì rõ ràng mối liên hệ của ông với nhà hội cứ tiếp tục sau khi ông được kêu gọi làm sứ đồ. Ông hồi tưởng việc tiếp nhận từ người Do Thái “thiếu một roi đầy bốn chục”

năm lần, một hình thức kỷ luật của nhà hội (II Cô-rin-tô 11.24). Nhiều câu hỏi đặt cho ông bởi những người phản đối Do Thái khắp đế quốc La Mã vang vọng sự đề kháng của nhà hội. Dầu là một tín đồ Đấng Christ, Phao-lô vẫn cứ là một người Pha-ri-si, và như thế sự liên kết của ông với nhà hội cứ tiếp tục.

Nghiên Cứu Nguồn Gốc Nhà Hội

Mặc dầu nhà hội là một lực lượng sống động của tôn giáo Hê-bơ-rơ trong thế kỷ thứ nhất, thông tin của chúng ta về nguồn gốc của nó, sự thờ phượng, và các hoạt động văn hóa xã hội của nó chỉ là phác thảo mà thôi. Các văn bia từ thế kỷ thứ ba TC tại Ai Cập nói đến một “nhà cầu nguyện” (*proseuche*), và dữ kiện khảo cổ từ Hy Lạp (Delos) gợi ý một nhà hội thế kỷ thứ nhất tại đó. Nhưng bằng chứng khảo cổ cho các nhà hội thế kỷ thứ nhất thì thật sự ít ỏi. Giáo sư Yadin, một nhà khảo cổ học Y-sơ-ra-ên mới qua đời, tìm được điều ông tin là phần còn lại của các nhà hội từ thời Hê-rốt đại đế (34-4 TC) tại Masada, định vị trong vùng Biển Chết, và tại Herodium gần Bết-lê-hem,²⁴ nhưng kết luận của ông vẫn còn đang trong vòng tranh cãi.

Bằng chứng văn học về nhà hội thì hoàn hảo hơn. Josephus và Philo, cả hai đều là nhà văn Do Thái thế kỷ thứ nhất, nói về những buổi họp hằng tuần của dân sự. Những buổi họp hoặc tập trung như thế đều hầu như có lẽ được gọi là synagogues (nhà hội) (từ tiếng Hy Lạp

²⁴ Z. Ma'oz, “The Synagogues of Gamla and the Typology of the Second Temple Synagogues,” *Ancient Synagogues Revealed*, (Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1981), esp. 35-41.

“đem lại cùng nhau”). Chỗ hoặc tòa nhà nơi có một sự nhóm lại như thế vào thời đó cũng được gọi là synagogue (nhà hội). Josephus nói đến một “nhà hội của người Do Thái” tại Giê-ru-sa-lem (*Antiquities* 19.300) và đến một nhà hội tại Sê-sa-rê (*Jewish War* 2.285). Tương tự Philo giả định một sự nhóm họp vào ngày sa-bát khi người Do Thái tại Alexandria dành “thời gian của họ cho đối tượng duy nhất của triết học với ý định cải thiện đặc tính và đầu phục sự thận trọng của lương tâm” (*On the Creation* 128; cũng xem *The Life of Moses* 2.215). Philo ghi chú thêm:

Người Do Thái cứ mỗi ngày Thứ Bảy đều bận tâm với triết lý của tổ phụ họ, cố gắng hiến thời gian đó để thấu đạt kiến thức, và nghiên cứu các chân lý của thiên nhiên. Vì những chỗ cầu nguyện (*proseukteria*) của chúng ta là gì khắp các thành phố nếu không phải là những trường học của sự thận trọng và can đảm và kiên nhẫn và công chính và cũng của lòng mộ đạo, sự thánh khiết, và mọi đức hạnh mà bởi đó các bổn phận dành cho Đức Chúa Trời và con người được ... thực hiện? (*The Life of Moses* 2.216).

Những nguồn này và chính Tân Ước chứng minh rằng nhà hội là một thể chế được thiết lập vững chắc trong thế kỷ thứ nhất. Dầu tác giả sách Công Vụ có nhắm đến việc hồi tưởng sự kiện lịch sử hoặc có những dự định khác, thì nhà hội là hạt nhân cho việc ông đối xử với Do Thái giáo: “Vì trải bao nhiêu đời nay, trong mỗi thành vẫn có người giảng luật pháp Môi-se, bởi mọi ngày Sa-bát, trong các nhà hội người ta có đọc luật ấy” (15.21). Bất chấp những lời ám chỉ này đến sự tồn tại của các

nhà hội thế kỷ thứ nhất, *nguồn gốc* của nhà hội vẫn cứ bị che giấu trong sự mờ ảo.

Những Ra-bi sau này tin Môi-se sáng tạo ra nhà hội. Mặc dầu về mặt lịch sử điều đó là không thể có được; một niềm tin như thế cho thấy tầm quan trọng của nhà hội đối với những giáo sư này trong những thế kỷ thứ hai và thứ ba. Các học giả lớn tuổi hơn quy sự phát sinh của nhà hội cho sự lưu đầy tại Ba-by-lôn (587-537 TC) là nơi nó thay thế cho sự mất đền thờ. Tuy nhiên, không có bằng chứng văn chương hoặc khảo cổ nào tồn tại cho quan điểm đó. Nơi nhóm lại sớm nhất, *the proseuche*, có lẽ phát xuất trong thời kỳ Tản Lạc, có thể là ở Ai Cập, và lan đến các miền khác. Trước cuộc chiến tranh Maccabees (168-165 TC) xứ Giu-đê đủ nhỏ để được phục vụ bởi đền thờ và giới chức sắc của nó, các thầy tế lễ và người Lê-vi. Trong suốt thời kỳ mở rộng bờ cõi của Y-sơ-ra-ên sau cuộc chiến này các phiên bản Hê-bơ-rơ của nhà hội lan đến các vùng phụ cận, nhất là vào Ga-li-lê. Do đó, vào thời Đức Chúa Giê-xu các nhà hội là phổ biến ít nhất là trong tỉnh này.

Mối quan tâm của người Pha-ri-si trong việc giáo dục con người về kinh Torah có thể khuyến khích sự đa dạng hóa của nhà hội. Bất cứ điều gì nhiều hơn về nguồn gốc của nhà hội cũng chỉ là sự suy đoán mà thôi. Tuy nhiên, bất cứ nguồn gốc nó là gì và vị trí của nó là gì trong thời kỳ trước đó đi nữa, thì vào thế kỷ thứ nhất vị trí của nhà hội được bảo đảm khắp Y-sơ-ra-ên, và vào những năm tám mươi, Lu-ca giả định nhà hội là một đặc trưng thật sự của các cộng đồng Do Thái của thời kỳ Tản Lạc tại An-ti-ốt, Bi-si-đi, Y-cô-ni, Tê-sa-lô-ni-ca, Bê-rê, A-thên, và Cô-rin-tô. Trong khi nhà hội chưa phát triển *đầy đủ* mãi đến sau sự tàn phá đền thờ vào

năm 70 SC, nhà hội chúng ta thấy trong Tân Ước đã cung ứng một bối cảnh xã hội hùng mạnh cho việc nghiên cứu kinh Torah, cho việc cầu nguyện, cho các bài giảng và giáo huấn, và cho việc cung ứng cho dân chúng sự hướng dẫn và an ủi trong những tranh chiến hằng ngày của họ và trong việc họ đi tìm sự cứu rỗi.

Sự Thờ Phụng Trong Nhà Hội

Kiến thức của chúng ta về cấu trúc của sự phục vụ vào ngày Sa-bát trước năm 70 cũng thật ít ỏi. Có việc đọc Kinh Thánh, bao gồm việc đọc kinh Torah (Ngũ Kinh) và các tiên tri. Có lời cầu nguyện, mặc dầu hình thức và nội dung của những lời cầu nguyện này được thay đổi sâu sắc bởi sự hủy phá đền thờ vào năm 70 SC và bởi sự thù địch ngày càng tăng chống lại những nhóm bị coi là tà giáo, chẳng hạn các Cơ Đốc nhân. Trong bất cứ trường hợp nào, Mười Tám Bài Chúc Phước từng trở nên một nét đặc trưng đều đặn của sự thờ phụng trong nhà hội, bao gồm lời rửa sả trên bộn “minim” (tà giáo), là một thêm về sau. Dầu một số những lời chúc phước này có được sử dụng trong nhà hội trước sự phá hủy đền thờ hay không thì không rõ, nhưng thật an toàn để giả định rằng những lời cầu nguyện là một nét đặc trưng thật sự của sự nhóm họp trong nhà hội.

Một bài chúc phước có nội dung: “Ngợi khen Chúa, là Đức Chúa Trời của chúng tôi, Vua của vũ trụ là Đấng ban cho chúng tôi bánh của cánh đồng” (hoặc một món quà hoặc công trạng nào khác) xuất hiện sớm trong nghi thức thờ tự của nhà hội và có thể được bảo tồn trong những bài cầu nguyện nhất định trong các thư tín của Phao-lô như “Chúc tạ Đức Chúa Trời, Cha Đức Chúa

Giê-xu Christ chúng ta, là Cha hay thương xót. Là Đức Chúa Trời ban mọi sự yên ủi, Ngài yên ủi chúng tôi trong mọi sự khốn nạn ..." (II Cô-rin-tô 1.3,4; cũng xem Rô-ma 9.5b). Những bài ca ngợi và lời cầu nguyện tạ ơn dường như cũng vang vọng trong Rô-ma 6.17; Rô-ma 11.36; I Cô-rin-tô 15.57; II Cô-rin-tô 8.16; 9.15; và Ga-la-ti 1.5. Không chỉ vào ngày Sa-bát mà còn vào những ngày lễ hội nhiều người trung tín không thể hành hương về Giê-ru-sa-lem ca tụng trong nhà hội thay vào đó. Sau năm 70 và sự phá hủy đền thờ, chúng ta thấy sự chuyển giao và hội nhập nhiều nghi thức đền thờ vào nghi thức thờ tự trong nhà hội. Sự chuyển giao này bảo đảm được sự tồn tại của những nghi thức này, nhưng nó tạo ra sự thay đổi lớn trong sự thờ tự tại nhà hội nữa, khiến cho việc tái tạo trật tự tế lễ trước đây thậm chí còn mạnh hơn.

Các học giả thường áp đặt trật tự phụng vụ được tìm thấy trong các tài liệu ra-bi về sau lên sự thờ phượng trong nhà hội thời Đức Chúa Giê-xu, nhưng việc làm như thế là sai với niên đại. Trong sự Lưu Lạc, sự thờ phượng chính thức trong các tôn giáo khác có thể đã ảnh hưởng đến sự phụng vụ trong nhà hội. Tuy nhiên ngay cả tại Y-sơ-ra-ên dường như có lý hơn là sự thờ phượng, giống như các tòa nhà, vẫn có sự khác biệt lớn giữa nơi này với nơi kia. Tính chất phi chức sắc hoặc thường dân của cộng đồng nhà hội có khuynh hướng ủng hộ quan điểm này. Dầu vậy, bất chấp dạng thức của sự thờ phượng, những phương diện nhất định thuộc đời sống thể chế của nhà hội là rõ ràng.

Nhà hội, cả tại Y-sơ-ra-ên lẫn trong sự Lưu Lạc, là một trung tâm cộng đồng sống động. Ngoài sự thờ phượng ra thì tòa nhà đó, dầu có đơn sơ đến mấy đi nữa,

thường phục vụ như một nhà trọ cho các lữ khách Do Thái, một hội trường cho tiệc tùng, một trường học, một chỗ để thi hành kỷ luật hoặc sự công chính trong cộng đồng, và một điểm tụ tập cho những người lớn tuổi. Các mục đích chính trị và xã hội cũng được phục vụ bởi nhà hội. Nhà hội phục vụ như một chỗ nhóm họp cho những người lưu lạc. Tại các đám cưới, đám tang và các lễ hội, nhà hội là thể chế làm giảm nhẹ thời kỳ chuyển tiếp và cung ứng một chỗ nhóm họp thuận tiện để nghỉ thức hóa những dịp này. Nó cung ứng một tổ chức nơi một thiểu số Do Thái có thể tổ chức để vận động cho các quyền lợi của họ với nhà cầm quyền địa phương hoặc các quan chức La Mã. Chính ở chỗ này mà câu chuyện thiêng liêng của Y-sơ-ra-ên có thể được kể lại và tái kinh nghiệm một cách huyền thoại nhiều lần.

Trong một bối cảnh mà nền văn hóa đa số đe dọa đồng hóa hoặc thay đổi một cách quyết liệt tôn giáo Do Thái, các ranh giới là cần thiết để bảo tồn bản sắc. Với lòng kiên định cho chủ nghĩa độc thần, sự tăng cường các luật về tinh sạch, và sự nhắc lại thường xuyên các truyền thống những người Do Thái lưu lạc có thể duy trì được sự nhận dạng của họ. Tuy nhiên, ảnh hưởng Hy Lạp vẫn cứ mạnh mẽ. Sự thích ứng được thực hiện, nhưng nhà hội là *thể chế* cung ứng bối cảnh thực tế và quyền lực biểu tượng để thiết lập những rào chắn hiệu quả chống lại ảnh hưởng “ngoại giáo.” Sự bế tắc tạo ra bởi những lời tuyên bố cạnh tranh nhau này được bắt lấy bởi bức chân dung của Lu-ca về Phao-lô như là một công dân La Mã, con trai của các bậc cha mẹ Do Thái, sống tại Tạt-sơ, nói tiếng Hy Lạp nhưng linh hồn vẫn cứ là Do Thái, người biết khéo léo sử dụng cả lối tranh biện Stoic lẫn các phương pháp tranh luận của các ra-bi

mà người đã học được từ cả các triết gia Hy Lạp lẫn các ra-bi Do Thái.

Vậy thì, nhà hội có một chức năng đa dạng – tôn giáo, xã hội và chính trị. Sau khi đền thờ bị phá hủy nhà hội lấp đầy phần lớn khoảng trống đó. Chức năng tôn giáo của nó có khuynh hướng chủ trị, và vì vậy nó trở nên được biết như là một “nơi thánh,” đảm nhiệm một số dư hương của chính đền thờ. Do đó khi Đức Chúa Giê-xu đến nhà hội vào ngày sa-bát, sự nhóm họp này là quan trọng *đối với Ngài* cũng như đối với cộng đồng. Tuy nhiên, buổi thờ phượng có đủ tính chất linh hoạt để cho phép Đức Chúa Giê-xu, một người thường, đọc và giải nghĩa Kinh Thánh (Ê-sai 61.1-2 trong Lu-ca 4.18-19), mặc dầu Ngài không được huấn luyện như một ra-bi. Bản tường thuật của Lu-ca về sự kiện này cũng nhấn mạnh tầm quan trọng của nơi chốn cho lời công bố mạnh mẽ của Đức Chúa Giê-xu. Sự tham gia tích cực của Đức Chúa Giê-xu trong đời sống nhà hội thật rõ ràng trong các sách Phúc Âm.

Nhiều lời tường thuật về nhà hội này trong các sách Phúc Âm nói đến cuộc xung đột giữa Đức Chúa Giê-xu và những người bên vực cho các đặc tính tôn giáo chiếm ưu thế. Chúng ta được nghe kể lại rằng Đức Chúa Giê-xu dạy dỗ trong nhà hội với thẩm quyền (Mác 1.22,27), trong khi đó các thầy thông giáo được trình bày như là thiếu thẩm quyền như vậy. Nhưng các sách Phúc Âm cũng chỉ ra rằng thẩm quyền của Đức Chúa Giê-xu bị thách thức trong các nhà hội. Đức Chúa Giê-xu cung ứng một lời giải thích mới mẻ về Kinh Thánh khiến các thánh giả nhà hội của Ngài nổi giận (Lu-ca 4.24-29). Ngài bị cản trở bởi sự không tin của đám đông từ thị trấn quê nhà của Ngài khi Ngài giảng dạy trong nhà hội

tại Na-xa-rét (Mác 6.6). Việc Ngài chữa lành trong ngày sa-bát tại nhà hội khơi dậy những mưu đồ giết chết Ngài vì vi phạm luật pháp (Mác 3.1-6). Và trong Mác 13.9 chúng ta tìm thấy những lời ám chỉ đến việc đánh đập trong nhà hội (hoặc đánh roi) dành cho các môn đồ của Đức Chúa Giê-xu. Ở những chỗ khác Đức Chúa Giê-xu khiển trách sự khoe khoang về tôn giáo (Mác 12.38-40) và sự giả hình (Ma-thi-ơ 6.2) được thực hành trong nhà hội.

Mặc dầu lời giảng dạy của chính Đức Chúa Giê-xu có tính chất khiêu khích và phê phán hệ thống biểu tượng chiếm ưu thế đó, sự phê phán này mang tính nội bộ. Chẳng có chỗ nào Ngài khước từ Do Thái giáo, Kinh Thánh, và các thể chế của nó. Thay vào đó Ngài là một sự đột phá gây ra bởi lời tuyên bố về một Phúc âm Do Thái về vương quốc của Đức Chúa Trời bởi một người Do Thái cho những người Do Thái khác. Phúc âm Ngài rao giảng về vương quốc hầu đến tạo ra những sự căng thẳng trong chính nhà hội, nhưng các bản tường thuật như được bảo tồn trong các sách Phúc âm (nhất là Ma-thi-ơ) mang một sứ điệp khác hẳn cho Hội Thánh thời sau năm 70. Những câu chuyện này được chọn lọc, sắp xếp, và giải thích bởi các tác giả Phúc âm để phản ánh mối căng thẳng ngày càng tăng giữa nhà hội và Hội Thánh trong thời kỳ về sau. Trong Ma-thi-ơ những cuộc tranh cãi đã đạt đến giai đoạn cay đắng, gọi đích danh rồi, và trong sách Phúc âm thứ tư những xung đột và nghiêm trọng đến nỗi một sự ly khai giữa nhà hội và Hội Thánh đang diễn ra. Vì vậy sự kiện rằng những xung đột này được khởi mào bởi các tác giả Phúc âm trong nhà hội, một thể chế có tính chất chiến lược cao, không chỉ phản ánh tình huống lịch sử mà còn nhấn

mạnh đến mối liên hệ lịch sử của các Cơ Đốc Nhân đối với thể chế này nữa.

Quyền Lãnh Đạo Nhà Hội

Mọi thể chế đều có hoạt động của nó (huyền thoại, tế lễ, nghi thức, vv..) và những người hành động của nó. Mặc dầu nhà hội chủ yếu là một thể chế thông thường, có những con người nhất định được giao cho thẩm quyền để giải thích các luật lệ của cộng đồng và để chủ trì việc giữ gìn các luật lệ đó; những người khác được giao cho thẩm quyền để định nghĩa các điều kiện của sự sống trong cộng đồng và để tăng cường các định nghĩa này. Mặc dầu không có đẳng cấp tế lễ trong nhà hội, một số nhà lãnh đạo có thể nhận diện được. Một văn bia được tìm thấy tại Giê-ru-sa-lem năm 1913-1914 cho chúng ta sự hiểu biết sâu sắc và hữu ích về bản chất của quyền lãnh đạo nhà hội.

Bản văn đó nói đến một nhà hội thời xưa trong Thành Thánh và đến các nhà lãnh đạo và đỡ đầu cho nhà hội đó. Văn bia có tên Theodotos (vì vậy có tên là văn bia *Theodotian*), một *Archisynagogos* hoặc người đứng đầu nhà hội có cha và ông nội cũng từng (giữ chức) là *Archisynagogoi*. Văn bia này cho thấy người đứng đầu nhà hội không chỉ có một địa vị được tôn trọng và có thẩm quyền, mà còn được giữ địa vị đó một cách vô định như là một loại người bảo hộ cho nhà hội. Luôn luôn sự đóng góp của vị *Archisynagogos* đối với việc xây dựng và duy trì của một tòa nhà hoặc một chương trình là quan trọng. Trong văn bia Theodotian chúng ta học biết nhà hội được đề cập và được xây dựng

bởi các tổ phụ của Theodotos cùng các trưởng lão với sự giúp đỡ của một Simonides.²⁵

Các sách Phúc âm cũng nêu tên một số viên chức nhà hội. Mác nêu đích danh một người tên là Giai-ru, một trong những người “cai nhà hội,” đi tìm Đức Chúa Giê-xu xin giúp đỡ cho đứa con gái ốm sắp chết của mình (5.22). Lu-ca nói đến một “người cai nhà hội” phê phán Đức Chúa Giê-xu vì chữa bệnh trong ngày sa-bát (13.14). Vị trí đứng đầu danh dự này của nhà hội đôi khi được hỗ trợ bởi một trợ lý hoặc phụ tá (*huperetes*) và rõ ràng là một hội đồng các trưởng lão. Chẳng hạn như, trong Lu-ca 4.20 sau khi Đức Chúa Giê-xu đã đọc từ Ê-sai, Ngài trao cuốn sách cho kẻ giúp việc (*huperetes*). Josephus nhắc đến “archon của những người Do Thái An-ti-ốt” (*Jewish War* 7.47) mà có lẽ nói đến “người đứng đầu hội đồng các trưởng lão,” một cơ quan trung tâm với đại diện từ các nhà hội khác nhau trong những thành phố lớn như Alexandria và Antioch.

Việc tổ chức của nhà hội là đơn giản và khác nhau từ chỗ này đến chỗ khác. Bổn phận của những viên chức thông thường là phục vụ, chứ không phải chức sắc, vì không có chức sắc được phong chức nào hướng dẫn cuộc sống nhà hội. Những viên chức thông thường này sắp xếp những việc cần thiết cho các buổi lễ vào ngày sa-bat và các ngày lễ hội, hỗ trợ lo chỗ ở cho các lữ khách, quản lý tòa nhà nếu có (các nhà hội thường được tổ chức trong các gia đình), chăm sóc các cuộn sách, và có lẽ cũng chủ tọa các buổi nhóm và buổi lễ tại nhà hội. Ngoài những lời tham chiếu về các viên chức này chúng

²⁵ Dịch và thảo luận bởi Herbert G. May, “Synagogues in Palestine”, *Biblical Archeologist* 7 (1944), 1-20.

ta hầu như chẳng biết gì thêm về cấu trúc xã hội của chính nhà hội trong thời Đức Chúa Giê-xu. Bởi vì hội chúng và các viên chức thông thường có trách nhiệm về nhà hội, đầu vậy, việc bỏ qua này hoàn toàn có thể hiểu được.

Tân Ước nhắc đến những khuôn mẫu nhà hội nhất định được đưa vào trong Hội Thánh. Một số viên chức tương tự như người đứng đầu nhà hội được nhắc đến trong I Tê-sa-lô-ni-ca 5.12 là nơi Phao-lô khích lệ sự tôn trọng dành cho những người “có công khó trong vòng anh em, là kẻ tuân theo Chúa mà chỉ dẫn và dạy bảo anh em.” Như với nhiều hội chúng nhà hội, các Hội Thánh đầu tiên nhóm trong các nhà. Hoạt động của họ, cũng giống như những hoạt động của nhà hội, bao gồm việc nhóm lại trong ngày sa-bát, cầu nguyện, giáo huấn, dâng hiến, đọc Kinh Thánh, và giảng luận, cũng như giải quyết các xung đột và cung ứng chỗ ở cho lữ khách. Hội Thánh, như nhà hội, cũng duy trì kỷ luật nội bộ (Lu-ca 12.11 và ICô-rin-tô 6.1-4) và chịu nhọc nhằn để biệt mình khỏi thế gian.

Nhà hội của những người Do Thái lưu lạc là một thể chế cởi mở đối với mọi người – người Hy Lạp mộ đạo quan tâm đến tôn giáo Do Thái, phụ nữ và trẻ em. (Việc phụ nữ và trẻ em có bị phân biệt hoặc họ đóng vai trò gì trong hội chúng thì vẫn còn tranh luận). Dễ tiếp cận cũng như cởi mở, nhà hội khác biệt với đền thờ tại Giê-ru-sa-lem là nơi *shekinah*—sự hiện diện của Đức Chúa Trời—được tin là ngự trị, và nơi các thầy tế lễ dâng sinh tế hằng ngày theo các nghi lễ cổ xưa của Y-sơ-ra-ên. Mặc dầu Torah quy định những chuyến đi thường kỳ đến đền thờ, những chuyến hành hương như thế không phải lúc nào cũng thực hiện được. Bởi tính chất dễ tiếp

cận của nó, sự phát triển của nhà hội có tính chất cách mạng. Dễ dàng có sẵn khắp Y-sơ-ra-ên và vùng Lưu Lạc, nhà hội cung ứng một bối cảnh để hằng tuần khẩn cầu ơn phước và sự hướng dẫn của Đức Chúa Trời và để tuân giữ các lễ nghi Do Thái; đó là trung tâm tổ chức cho việc dạy dỗ các phong tục không thể thiếu được trong việc gìn giữ bản sắc của Y-sơ-ra-ên; đó là vũ đài để kể các câu chuyện và làm sống động các huyền thoại trung tâm đối với ý thức dân tộc Y-sơ-ra-ên. Mặc dầu không có sự tranh cạnh giữa nhà hội và đền thờ, nhà hội cung ứng một dạng tham gia bình dân, sự hướng dẫn, và tính dễ tiếp cận chưa được biết đến qua tôn giáo tại đền thờ.

Kinh Thánh Và Lời Giải Nghĩa

Soạn theo Calvin Roetzel, *The World That Shaped the New Testament*
(Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), Chương 4.

Trong những thời kỳ kinh hoàng của lịch sử, lúc sụp đổ một giấc mơ, hoặc lúc gây đổ một biểu tượng tôn giáo, cũng như những lúc hiếm hoi của niềm vui cao độ – sự ra đời của một đứa trẻ, một đám cưới, sự khai sáng một thời đại mới – gia đình nhân loại luôn tìm cho được ngôn ngữ thích hợp để diễn tả sự xúc động bên trong, nỗi đau hay niềm vui, hi vọng hay tuyệt vọng. Trong kinh nghiệm của Cơ Đốc nhân xứ Giu-đê, ngôn ngữ đó thường đến từ Kinh Thánh. Giống như Blake gọi Cựu Ước và Tân Ước là “Bộ Luật Vĩ Đại của Nghệ Thuật” thế nào, thì Cựu Ước và những kinh sách Do Thái khác cũng tạo thành Bộ Luật Vĩ Đại cho Tân Ước thế ấy. Thực sự trên từng trang những lời trích dẫn, những ẩn dụ, hoặc tính chất biểu tượng từ truyền thống Hê-bơ-rơ đều khơi dậy sự chú ý của độc giả. Một mình Phao-lô trích dẫn Cựu Ước chín mươi ba lần và có hàm ý đến những phần Kinh Thánh này nhiều lần hơn nữa. Tương tự, Đức Chúa Giê-xu tìm thấy bằng chứng trong các văn

bản thánh về vương quốc hầu đến và nội dung sứ điệp của Ngài.

Một ý thức về cách đọc các bản văn và quyền lực biểu tượng chúng vốn có sẽ giúp chúng ta hiểu biết chính Tân Ước tốt hơn. Dầu sự nắm bắt cách thức ngôn ngữ của Kinh Thánh được sử dụng trong các văn bản Cơ Đốc quan trọng đến như vậy thì một sự hiểu biết như thế thật khó mà đủ được. Cũng cần thiết phải biết các cơ chế giải nghĩa – chẳng hạn như, cung cách các văn bản được vận dụng chiếu rọi sự hiểu biết sâu sắc vào cách thức những bản văn này được hiểu. Vậy thì, chúng ta dành chương này cho mục đích đó.

Kinh Thánh là trung tâm cho tư tưởng và cuộc sống của mọi cộng đồng Do Thái thế kỷ thứ nhất. Kinh Thánh xác định các vai trò xã hội, cung ứng một bộ luật luân lý, đưa ra lời giáo huấn và an ủi, và truyền đạt các hệ thống biểu tượng của các thể chế thích hợp. Việc đọc Kinh Thánh hằng tuần trong các nhà hội gợi nhớ lại câu chuyện của Y-sơ-ra-ên và làm sống động một cách huyền thoại kinh nghiệm của Y-sơ-ra-ên với Đức Giê-hô-va. Kiến thức về Kinh Thánh đem lại địa vị. Vị thánh được kể là khôn ngoan, không chỉ vì người ấy có hiểu biết uyên thâm, mà còn quan trọng hơn là bởi vì người ấy đã học trong Kinh Thánh. Mặc dầu những bản văn này luôn luôn được kinh nghiệm như là thiêng liêng thì không có nghĩa là chúng tạo thành một truyền thống tĩnh lặng. Đối với những nhà giải kinh thế kỷ thứ nhất Kinh Thánh sống động hơn bao giờ hết với huyền nhiệm và ngạc nhiên. Những nhà giải nghĩa này của bản văn thánh cảm thấy được tự do cải tiến, biên tập, kết hợp, lựa chọn, và diễn ý các bản văn (và những dị bản của những bản văn) để phóng thích các bí mật của chúng. Vì

vậy, mặc dầu các bản văn được kinh nghiệm là thánh, chúng không cố định. Cả trong sự lựa chọn và lời giải nghĩa thì những nhà bình giải này có quyền tự do rất lớn.

Tình huống này còn được làm cho linh hoạt hơn bởi sự vắng bóng của những giới hạn rõ ràng đâu là Kinh Thánh (nghĩa là kinh điển). Những qui định về kinh điển không được đánh dấu rõ ràng cho đến gần cuối thế kỷ thứ nhì SC. Giữa vòng các Cuộn Biển Chết người ta thấy tất cả các sách của Kinh Thánh Hê-bơ-rơ trừ Ê-xơ-tê, mà còn thêm các bản văn không phải kinh điển như Enoch, 2Baruch, Ngụy Kinh Sáng Thế, và vô số tác phẩm khác. Như chúng ta sẽ thấy dưới đây, phạm vi của truyền thống là rộng rãi và sự giải nghĩa các bản văn là linh hoạt bên trong một đạo Giu-đa đa dạng và một Hội Thánh đang hình thành.

Bản Văn Phải Được Giải Nghĩa: Bản Bảy Mươi (Septuagint)

Vì các văn phẩm của Hội Thánh đầu tiên được viết bằng tiếng Hy Lạp cho những hội chúng nói tiếng Hy Lạp, người ta sẽ trông mong rằng Kinh Thánh của họ cũng sẽ bằng tiếng Hy Lạp nữa. Ít nhất hai thế kỷ trước thời Đức Chúa Giê-xu Kinh Thánh tiếng Hê-bơ-rơ được dịch sang tiếng Hy Lạp bởi vì người Do Thái Lưu Lạc không còn hiểu tiếng Hê-bơ-rơ nữa. Lá Thư của Aristéas tường thuật lại truyền thuyết nằm phía sau bản dịch.

Chuyện kể rằng vua Ptolemy II Philadelphus (284-247 TC) thiếu một bản sao kinh (sách) Torah cho thư

viện tại Alexandria, nhà vua đã mang bảy mươi hai thầy thông giáo từ Giê-ru-sa-lem về để dịch Kinh Thánh Hê-bơ-rơ sang tiếng Hy Lạp. Trong vòng bảy mươi ngày, theo một truyền thuyết về sau, các học giả, làm việc độc lập với nhau, đã thực hiện bản dịch khớp với nhau trong từng chi tiết. Bản dịch Hy Lạp, được gọi là Bản Bảy Mươi (Septuagint) (từ chữ bảy mươi trong tiếng Hy Lạp); vì vậy, bản LXX khởi thủy chỉ có Ngũ Kinh, nhưng trong những thế kỷ sau đó được mở rộng ra để bao gồm các tiên tri và văn thơ nữa (nghĩa là có Thi Thiên, Châm Ngôn, Gióp, vv.).

Bản dịch này được đọc và thảo luận trong các nhà hội, ghi nhớ và nghiên cứu trong các trường học, và được giải nghĩa bởi người mộ đạo có ảnh hưởng lớn trên đạo Giu-đa của những người lưu lạc. Mặc dầu phẩm chất của bản dịch không đồng đều (Ngũ Kinh đáng tin cậy hơn, Sa-mu-ên và Truyền Đạo cứng nhắc theo nghĩa đen, còn Gióp và Châm Ngôn thì diễn ý hơn là dịch), những nỗ lực được thực hiện để gìn giữ trong bản LXX tinh thần của bản văn Hê-bơ-rơ. Dầu vậy không thể tránh khỏi là thành ngữ Hy Lạp, một khi đã được chấp nhận, sẽ thay đổi sắc thái, đánh mất sự tinh tế, và thậm chí thay đổi ý nghĩa của bản văn Hê-bơ-rơ. Cùng lúc đó phiên bản Hy Lạp của Kinh Thánh tạo ra thành ngữ riêng của nó cũng nhiều như bản dịch Kinh Thánh nhuận chánh King James năm 1611.

Nhiều người Do Thái Lưu Lạc bị Hy Lạp hóa sâu sắc; đối với họ thuyết hình nhân (anthropomorphisms) của văn bản Hê-bơ-rơ (nghĩa là, cho rằng Đức Chúa Trời hành động theo cách con người) là hết sức xúc phạm. Bản dịch cung ứng một cơ hội để cất bỏ những hình ảnh gây lúng túng như thế. Vì vậy, trong bản LXX,

những văn bản như thế đôi khi được thay đổi. Thêm vào đó những chỗ khó được giải quyết và những chỗ nguyên gốc (crudity) được làm cho dịu đi. Chẳng hạn như, theo Kinh Thánh Hê-bơ-rơ Xuất Ê-díp-tô ký 15.3: “Đức Giê-hô-va là một người của chiến trận” (bản dịch của tác giả), bản Bảy Mươi thay thế là: “Chúa là đáng hủy diệt các chiến trận.”

Trong bản văn này, bản Bảy Mươi tạo ra ba thay đổi có ý nghĩa quan trọng. Nó thay thế từ Hy Lạp *Chúa* (*kurios*) cho danh xưng húy kỵ trong tiếng Hê-bơ-rơ là Đức Giê-hô-va; nó bỏ bớt sự nói đến Đức Giê-hô-va như một “người” (Hê-bơ-rơ, *ish*), và nó hoàn toàn đảo ngược ý nghĩa của bản văn để nói rằng Đức Chúa Trời khiến chiến tranh chấm dứt hơn là khởi đầu nó. Vì vậy chúng ta thấy trong bản dịch Hy Lạp này một ác cảm mạnh mẽ với quan điểm rằng Đức Chúa Trời tranh đấu như một con người. Do đó bản dịch không chỉ tránh một thuyết hình nhân mà còn làm ra một sự phán xét luân lý, nghĩa là, chiến tranh là gian ác. Một bản văn khác đưa ra một thay đổi tương tự. Bản Hê-bơ-rơ của Dân Số ký 12.8: “người (Môi-se) thấy hình Đức Giê-hô-va,” bản Bảy Mươi dịch là: “Người (Môi-se) *thấy sự vinh hiển* của Chúa (*kurios*).”

Trong bản dịch Hy Lạp những nỗ lực có thừa để giải quyết những chỗ khó nhất định của văn bản Hê-bơ-rơ từng làm bối rối những nhà giải kinh trong nhiều thế kỷ. Bản Hê-bơ-rơ của Xuất Ê-díp-tô ký 4.24, chẳng hạn, đưa ra lời đề nghị rắc rối rằng khi Môi-se quay trở lại Ai Cập từ nhà ông gia mình (cùng với vợ và con) Đức Giê-hô-va thách thức ông “nơi nhà quán” và “kiếm thế giết người đi.” Những người dịch phản đối lời đề nghị kỳ lạ là Đức Giê-hô-va sẽ thất thường giết chết bất cứ người

nào, huống gì Môi-se, nên bản văn sẽ trơn tru hơn nếu đọc: “vả, đương khi đi đường, nơi nhà quán, *một thiên sứ của Chúa* (không phải chính Đức Giê-hô-va) gặp người và kiếm thế giết người đi” (phần nhấn mạnh được thêm vào).

Đáp ứng lại mối đe dọa này, theo bản văn Hê-bơ-rơ, vợ Môi-se, Sê-phô-ra, cắt bì cho đứa trẻ và đựng đến chân của Môi-se (một uyển ngữ cho từ háng) với máu đó để đem lại cho Môi-se sự bảo vệ huyền bí. Trong bản Bảy Mươi, lời tham chiếu uyển ngữ dành cho cái háng hoàn toàn biến mất. Thay vào đó Sê-phô-ra “ngã dưới chân người (thiên sứ),” thật rõ ràng để xin một lối đi an toàn từ tác nhân của sự chết. Ở điểm này và những điểm khác chúng ta thấy cách những dịch giả giải nghĩa hoặc thậm chí thay đổi bản văn Hê-bơ-rơ để phản ánh quan điểm tôn giáo riêng của họ. Trong khi tầm quan trọng của những điểm tinh vi như thế có thể qua mặt những người không phải chuyên gia, tuy vậy chúng minh họa cho bản chất năng động của công tác giải nghĩa và quyền tự do mà người xưa cảm thấy khi thay đổi bản văn thiêng liêng.

Sự khoan dung đối với những thế giới quan khác là một phần của tinh thần Hy Lạp nhưng về mặt lịch sử lại xa lạ với tôn giáo Hê-bơ-rơ. Ở nhiều điểm bản Bảy Mươi phản ánh quan điểm phổ quát đó. Ngay cả khi không chiều theo mọi hình thức mộ đạo tôn giáo thì bản Bảy Mươi khuyến giục sự tôn trọng đối với chúng. Một từ Hê-bơ-rơ dành cho Đức Chúa Trời, *Elohim*, có hình thức số nhiều. Khi *Elohim* được sử dụng để nói đến Đức Chúa Trời của Y-sơ-ra-ên, nó luôn luôn nói đến Đức Chúa Trời duy nhất của Y-sơ-ra-ên. Vì vậy bản Hê-bơ-rơ của Xuất Ê-díp-tô ký 22.28: “Người chớ nên nói lộng

ngôn cùng Elohim” nghĩa là vinh dự thích hợp phải được dành cho Chúa của Y-sơ-ra-ên. Nhưng, do sự tôn trọng đối với mọi truyền thống tôn giáo trong tinh thần Hy Lạp, từ ngữ Hê-bơ-rơ cho Đức Chúa Trời, Elohim, được coi là một từ số nhiều và được cho một nghĩa hoàn toàn khác: “Người chớ nên nói lộng ngôn cùng *các thần*” (sự nhấn mạnh được thêm vào).

Dẫu sự thay đổi có thể khiến độc giả thấy là không quan trọng mấy thì nó lại có những hàm ý chính về truyền thống Hê-bơ-rơ vốn tôn kính Đức Chúa Trời đến mức tuyệt đối trên mọi thần khác. Điều đó khích lệ một sự cởi mở và khoan dung đối với mọi tôn giáo khác hoàn toàn xa lạ với Kinh Thánh Hê-bơ-rơ. Mặc dầu Phao-lô đặc biệt chú ý đến chủ nghĩa độc thần khắc khe của đức tin mẹ đẻ, những kẻ cải đạo người Hy Lạp của ông tại Cô-rin-tô không thấy nguy hại gì trong việc tham gia thờ phượng các vị thần (xem I Cô-rin-tô 10.14-22). Việc đọc từ bản Bảy Mươi ở trên sẽ ủng hộ cho tập quán này.

Xu thế hướng về sự trừu tượng trong lòng mộ đạo Hy Lạp cao hơn trong lòng mộ đạo Hê-bơ-rơ. Khuyênh hướng này xuất hiện trong Xuất Ê-díp-tô ký 3.14 là nơi thay vì sự khải thị khó hiểu của Elohim về danh thánh “Ta là đấng Tự Hữu Hằng Hữu ... hãy nói cùng dân Y-sơ-ra-ên như vậy: Đấng Tự Hữu đã sai ta đến cùng các ngươi (dịch theo sát nguyên bản là: Ta là ta ... hãy nói cùng dân Y-sơ-ra-ên rằng “TA đã sai tôi”)” thì bản Bảy Mươi viết “Ta là *hữu thể* (*the being, ho ôn*)... Hãy nói cùng con cái rằng *hữu thể* đó (*the being*) đã sai tôi” (nhấn mạnh được thêm vào). Trong bản dịch Bảy Mươi này Đức Giê-hô-va được mô tả là hữu thể tuyệt đối – thực thể vũ trụ, thiên thượng của các triết gia Hy Lạp.

Mặc dầu có vô số sửa đổi khác được thực hiện, những ví dụ này là đủ để chứng minh cách thức tinh thần Hy Lạp cung cấp chất liệu cho bản dịch Bảy Mươi. Trong khi sự len lỏi của những quan điểm Hy Lạp này vào trong bản dịch không thay đổi cụ thể bản chất căn bản của tôn giáo Hê-bơ-rơ, thật không chính xác để nói rằng không hề có sự thay đổi nào về quan điểm. Một ý thức về các khuynh hướng của bản Bảy Mươi là quan trọng vì hai lý do: (1) Bản Bảy Mươi là bản Kinh Thánh của nhiều người Do Thái khắp thế giới Hy-La, bao gồm hầu hết Hội Thánh đầu tiên; (2) quyền tự do tái giải nghĩa và thậm chí sửa đổi bản văn để điều chỉnh (coax) ý nghĩa từ đó cho mỗi thời đại kế tiếp được vui hưởng không chỉ bởi những dịch giả mà còn bởi các tác giả Tân Ước nữa. Bản LXX để lại một di sản phong phú. Nó nằm trong máu huyết của Phao-lô; văn phong của nó được bắt chước bởi Lu-ca, và bản văn của nó ảnh hưởng sống động đến ngôn ngữ và quan điểm của Hội Thánh đầu tiên.

Sự Giải Nghĩa Kinh Thánh Tại Qumran

Geza Vermes, một học giả Anh Quốc đáng kính, nhận xét đơn giản mà quan trọng về đạo Giu-đa cổ xưa: “nền thần học hệ thống chưa được biết đến, và việc thiết lập, chuyển giao, và phát triển các giáo lý và niềm tin chịu ảnh hưởng bên trong khung giải nghĩa Kinh Thánh.”²⁶ Không có nhóm nào mà lời nhận xét này lại thích hợp

²⁶ Geza Vermes, *Scripture and Traditions in Judaism* (Leiden: E.J.Brill, 1961), 178.

hơn là cộng đồng Qumran. Cộng đồng này dùng các bản văn thánh để phê chuẩn chân lý của nó, để làm cho kỷ luật của nó có thẩm quyền, và để bảo đảm tương lai của nó. Kinh Thánh đứng ngay tại trung tâm của sự thờ phượng, sứ mạng, và hi vọng trong cộng đồng. Tuy nhiên, dầu những văn phẩm này có tính chất trung tâm đến đâu đi nữa chúng vẫn không phải là một toàn thể tĩnh. Các phương pháp giải nghĩa và dạy dỗ truyền thống được chấp nhận từ đạo Giu-đa đương thời và điều chỉnh cho hợp với tình hình mới. Đôi khi các quan điểm cổ xưa bị tan vỡ để cho phép các huyền nhiệm giấu kín trong Kinh Thánh bung ra.

Nhất quán với lời giải nghĩa tại Qumran là niềm tin mà cộng đồng đó sống trong những ngày cuối cùng. Phần đọc Kinh Thánh có tính chất lai thế này giả định các huyền nhiệm hoặc bí mật (Hê-bơ-rơ, *razin*) của bản văn thánh được giấu kín khỏi mọi thời đại đầu tiên được bày tỏ ra cho vị Giáo Sư Công Nghĩa, người sáng lập cộng đồng, và rồi sau đó cho cộng đồng. Những bí mật này, người ta nói như vậy, chỉ được bày tỏ *riêng cho* những người theo nhóm này (Qumran) là những người nghiên cứu và suy gẫm nội dung của nó theo ban thứ cả ngày lẫn đêm theo nghĩa đen, và những bí mật này đưa ra sự hướng dẫn để sống trong những ngày cuối cùng. Philo giải nghĩa Kinh Thánh để nói với thời đại của chính mình, nhưng mối bận tâm lai thế của cộng đồng Qumran chẳng có vai trò quan trọng gì trong Philo. Phúng dụ, khá trung tâm với Philo, chỉ giữ một mối quan tâm ngoại biên đối với cộng đồng Biển Chết. Ngược lại, những lời bình giải Kinh Thánh mà cộng đồng đó viết ra đều bị thiếu mất hoàn toàn trong các văn phẩm của Philo. Tiến trình của mỗi bên đều khác biệt hẳn về

phương pháp lẫn quan điểm có thể giúp chúng ta hiểu biết tốt hơn cách thức các tác giả Tân Ước làm việc với các bản văn.

Trong Y-sơ-ra-ên cổ xưa các truyền thống thiêng liêng được giải nghĩa theo lối mòn dưới ánh sáng của những yếu tố kinh tế, chính trị, xã hội mới. Chẳng hạn, các điều răn được tìm thấy trong Xuất Ê-díp-tô ký được mở rộng trong Phục Truyền Luật Lệ Ký. Gióp và tác giả của Ê-sai 40-55 bổ sung lời giả định Phục Truyền rằng sự đau khổ là hình phạt cho tội lỗi và sự thịnh vượng là phần thưởng cho những việc lành. Câu chuyện về sự nổi trôi của Y-sơ-ra-ên được tìm thấy trong I&II Sa-mu-ên và I&II Các Vua hoàn toàn được sắp xếp lại trong Sử Ký. Tiến trình được mô phỏng suốt cả lịch sử Y-sơ-ra-ên cung ứng một mối liên kết sống động giữa sử điệp cổ xưa và hoàn cảnh mới. Chúng ta không cần phải ngạc nhiên, vì vậy, Các Cuộn Sách (và Tân Ước) đưa ra những lời giải nghĩa Kinh Thánh cấp tiến.

Hầu hết các bản thảo tại Qumran đề cập đến việc bảo tồn, giải nghĩa và bất chước truyền thống thiêng liêng. Mặc dầu tất cả các “sách” của Kinh Thánh Hê-bơ-rơ, ngoại trừ Ê-xơ-tê, xuất hiện trong bộ sưu tập Qumran, thì thật là sai niên đại để nói đến “Kinh Thánh” của thời kỳ này. Vì không có kinh điển hoặc luật lệ nào tồn tại để ấn định địa vị Thánh kinh, đường ranh giữa các bản văn thánh và phàm là không rõ ràng. Chẳng hạn, chúng ta thấy tại Qumran, một truyền thống không chỉ bao gồm có luật pháp, các tiên tri, và văn phẩm của Kinh Thánh Hê-bơ-rơ, mà còn có những “sách” như Ecclesiasticus, Tobit, Jubilees, Enoch, Giao ước của Levi và Nephtali, đều xuất hiện trong Thứ Kinh và Ngụy Kinh. Ngoài ra các bài bình luận tồn tại trên

từng phần của Sáng Thế Ký, Phục Truyền Luật Lệ Ký, và Sa-mu-ên, cũng như trên tiên tri Ê-sai, Ê-xê-chi-ên, Ô-sê, Mi-chê, Ha-ba-cúc, Na-hum, Sô-phô-ni, và những phần chọn lọc của Thi Thiên, Gióp và Đa-ni-ên. Từ bộ sưu tập đồ sộ này chúng ta học biết cách cộng đồng này giải nghĩa các bản văn thiêng liêng của nó.

Những Lời Bình Giải Kinh Thánh

Hình thức giải nghĩa Kinh Thánh phổ biến nhất trong các Cuộn Qumran là *peshet*, từ tiếng Hê-bơ-rơ cho sự giải nghĩa. *Peshet* (số nhiều) xử lý những bản văn được nghĩ là ẩn giấu những huyền nhiệm mà chỉ miễn cưỡng giao nộp những bí mật của chúng cho những nhân vật tôn giáo tài năng thông qua sự mặc khải thiên thượng. Những lời bình giải này vốn ưa chuộng những sách tiên tri nhất định (chẳng hạn như, Ha-ba-cúc, Ê-sai, Ô-sê, Mi-chê, Na-hum, và Sô-phô-ni) đều phỏng theo một khuôn khổ mẫu mực.

Trước hết họ trích dẫn một phần nhỏ của một bản văn, đưa ra một bình luận trên một từ ngữ then chốt trong bản văn thích hợp cho cộng đồng. Bài bình luận Qumran về Ha-ba-cúc 2.2 minh họa tiến trình này. Trong vị trí chủ yếu chính bản văn ghi: ĐỨC GIÊ-HÔ-VA ĐÁP LẠI CÙNG TA (nghĩa là: Ha-ba-cúc) MÀ RẰNG: NGƯỜI KHÁ CHÉP LẤY SỰ HIỆN THẤY, VÀ RÕ RỆT NÓ RA TRÊN BẢNG, HẦU CHO NGƯỜI ĐƯƠNG CHẠY ĐỌC ĐƯỢC. Lời giải nghĩa như sau: “Và Đức Chúa Trời bảo Ha-ba-cúc viết xuống những điều sẽ đến để đi qua trong thế hệ cuối cùng, nhưng sự kết thúc thời gian thì Ngài không bày tỏ cho ông (nghĩa là, Ha-ba-cúc). Và về điều Ngài đã phán, ĐỂ NGƯỜI

ĐƯƠNG CHẠY ĐỌC ĐƯỢC, lời giải thích (*peshet*) điều này liên quan đến vị Giáo Sư Công Nghĩa mà Đức Chúa Trời đã bày tỏ cho mọi Huyền Nhiệm (*razin*) trong những lời của các đấng tiên tri” (1*QpHab* VI:14-VII:4).

Vì vậy chúng ta thấy cách những người thuộc nhóm này tin một huyền nhiệm được bày tỏ cho một tiên tri trong thế kỷ thứ sáu TC vẫn cứ mơ hồ đối với mọi người cho đến khi nó được Chúa bày tỏ cho vị Giáo Sư Công Nghĩa trong thế kỷ thứ nhì TC. Vì lý do đó một bản văn xưa, qua sự bình luận được linh cảm, trở nên thích đáng với đương thời. Những mối quan tâm thần học của cộng đồng đôi khi đề ra những thay đổi trong bản văn để “cải tiến” ý nghĩa của nó.

Một điển hình của việc giải nghĩa khá sáng tạo xuất hiện trong việc xử lý Ha-ba-cúc 1.5. Bản văn Hê-bơ-rơ chép: “HÃY NHÌN TRONG CÁC NƯỚC (BAGGOYIM) VÀ XEM, HÃY LẤY LÀM LẠ VÀ SỐNG SỜ!” F.F. Bruce để ý thấy những người thuộc giáo phái này thay đổi *baggoyim* (các nước) thành *bogedim* (những kẻ phản bội) vì vậy đã thay đổi hoàn toàn ý nghĩa nguyên thủy của bản văn. Qua sự thay đổi này bản văn đạt được một sự tập trung khác. “Hãy nhìn trong các kẻ phản bội” được thay thế cho “hãy nhìn trong các nước” và được giải nghĩa để nói đến “thầy tế lễ gian ác” chịu trách nhiệm về sự tử đạo của vị Giáo Sư Công Nghĩa.²⁷ Trong trường hợp này chúng ta thấy cách thức một bản văn, đầu được coi là thiêng liêng, chẳng mất chút nào tính mềm dẻo của nó. Trong thế kỷ thứ nhất các kinh điển được giải nghĩa cho phép (và

²⁷ Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*.

trông mong) sự thay đổi của chính bản văn để lên tiếng cho những niềm tin tôn giáo căn bản.

Vì hiến chương (charter) của cộng đồng được lựa chọn đến từ Kinh Thánh, nên không chỉ các bản văn thiêng liêng mà cả những lời ám chỉ của Kinh Thánh cũng được nghĩ là phản chiếu số phận của cộng đồng. Chẳng hạn, Ha-ba-cúc 1:4 mô tả sự tàn phá gây ra cho rừng và đời sống hoang dã bởi sự xâm lược của người Ba-by-lôn vào cuối thế kỷ thứ bảy và đầu thế kỷ thứ sáu TC. Trích dẫn lời mời của vị tiên tri để xem xét sự tàn phá này “VÌ SỰ BẠO NGƯỠC ĐÃ LÀM RA CHO LI-BAN SẼ CHE PHỦ NGƯỜI, VÀ SỰ TÀN HẠI CÁC LOÀI THÚ LÀM CHO NGƯỜI KINH SỢ ...” cộng đồng ấy lúc bấy giờ thêm vào: “lời giải thích của từ này liên quan đến Thầy Tế Lễ Gian Ác vì ông ấy sẽ bị báo trả về điều ông ấy đã làm cho Người Nghèo (nghĩa là người Qumran); vì LI-BAN là Hội Đồng của Cộng Đồng, và LOÀI THÚ là giới bình dân Giu-đa thực hành luật pháp” (1*QpHab* XI.17-XII.5). Ở nơi nào đáng tiên tri dùng từ LI-BAN để nói đến bắc Y-sơ-ra-ên, và những nhà giải nghĩa Do Thái sau này sử dụng LI-BAN như một từ mã cho đền thờ, ở đây từ ngữ này được dẫn chứng để nói đến cộng đồng đó, là một sự thay thế cho đền thờ.

Việc những bản văn thánh có bản chất tiên đoán là một niềm xác tín trung tâm của cộng đồng này. Lời đòi hỏi tiên tri của Ma-la-chi để ngăn cản người ta dâng những con vật già, bệnh hoạn trong đền thờ được giải thích tại Qumran để tiên đoán sự phân cách của giáo phái này khỏi “những đứa con của Địa Ngục (the Pit)” và vì vậy đóng cánh cửa đối với sự tham gia vào sự thờ cúng tại đền thờ (Cơ Đốc VI.11-15). Hàng thế kỷ trước

đó A-mốt đã dự báo sự lưu đầy “vượt quá Đa-mách” dành cho một dân thờ hình tượng mà thờ cúng Kaiwan, vì thần sao, và phục vụ dưới Sakkuth, vị vua. Những người theo giáo phái này lấy lời nói về “đất Đa-mách” để tiên đoán sự lưu đầy của cộng đồng mình trên Biển Chết trong “đất Đa-mách.” Lời tham chiếu đến “Sakkuth, vị vua” được đổi thành “sukkath (lều trại) của nhà vua” và được đọc như một lời tham chiếu đến Hội Chúng tại Qumran. Vì vậy một lời tiên đoán về sự hủy diệt bởi A-mốt trở nên một dự báo về chỗ đặc biệt mà cộng đồng đó (*lều trại*) phải có trong câu chuyện thiên thượng (CD VII.15.16).

Midrash – Lời Giải Nghĩa

Midrash, từ chữ Hê-bơ-rơ *darash* có nghĩa là tìm kiếm, nghiên cứu ra, hoặc thẩm tra, là một dạng giải nghĩa sáng tạo tìm kiếm ý nghĩa bên trong của bản tường thuật Kinh Thánh nhằm mục đích dạy dỗ. Một số midrash xử lý những mối bận tâm đạo đức (*Halachah*) trong khi những midrash khác có bản chất giáo huấn hoặc giải nghĩa hơn (*Haggadah*). Cuốn *Genesis Apocryphon* (Sáng Thế Thứ Kinh) chỉ được biết qua Các Cuộn Biển Chết chắc chắn đạt tiêu chuẩn là *Haggadah*.

Những văn kiện rời rạc này kể lại câu chuyện Sáng Thế xưa, xen kẽ vào bản văn xưa với lời giải nghĩa tươi mới. Trong phiên bản mở rộng này của nguyên bản, chúng ta được thấy chi tiết sinh động một bản tường thuật đầy đủ về một sự tham chiếu chuyển lại trong bản văn Kinh Thánh về vẻ đẹp của Sa-ra (xem Sáng Thế ký 12.11-16). Từ sự mở rộng của midrash chúng ta nghe những người theo giáo phái này hô lên: “Hình dạng của

nét mặt bà mới đẹp làm sao!” Chúng ta biết rằng hình dáng, tóc, mũi, mắt, khuôn mặt, bộ ngực, cánh tay, và bàn tay bà đều là tinh hoa của cái đẹp. Những ngón tay dài, thon thả của bà, đôi chân xinh đẹp của bà thật quyến rũ. Từ lời mô tả này thật chẳng lạ gì Pha-ra-ôn lại hoàn toàn bị thu hút bởi bà và có âm mưu chiếm đoạt bà khỏi Áp-ra-ham. Từ lời mô tả sống động, đầy đủ và đầy nghệ thuật này về Sa-ra chúng ta thấy một sự cảm nhận đầy đủ về vẻ đẹp con người giữa vòng những người theo giáo phái này. Vì vậy, chúng ta thấy họ không phải lạnh lùng như đôi khi người ta vẫn tưởng.

Dẫu vậy, một lời khuyến cáo cần được nêu ra ở đây. Chắc chắn rằng sự giải trí cũng được bao gồm trong những mục đích của midrash. Những phụ bản thường nỗ lực giải quyết nan đề trú ẩn trong chính bản văn. Chẳng hạn, chúng ta không được bảo trong bản tường thuật Kinh Thánh làm thế nào Áp-ra-ham biết được rằng Pha-ra-ôn sẽ tìm cách giết ông. Trong quyển *Genesis Apocryphon* chúng ta biết rằng ông được cảnh cáo trong một giấc mơ.

Những Mô Phỏng Của Kinh Thánh

Cuốn Thánh Ca chứa đựng những bài hát tạ ơn và ngợi khen bắt chước cấu trúc, ngôn ngữ, và chủ đề của Thi Thiên trong kinh điển. Mở đầu với “Hỡi Chúa, con tạ ơn” hoặc “Ngợi khen Chúa,” nhiều bài thánh ca dạt dào lòng biết ơn Chúa về sự thương xót và công trạng cứu chuộc của Ngài. Những thánh ca khác chứa đựng những lời xưng tội, ca thương, và những diễn đạt xúc động khác của một linh hồn đang tìm kiếm theo cung cách của các Thi Thiên. Mặc dầu tất cả các bài thánh ca đều

được quy cho vị Giáo Sư Công Nghĩa thì chẳng có lý nào ông viết tất cả hoặc thậm chí hầu hết trong số chúng. Dấu nguồn gốc của chúng là gì đi nữa, chúng phản ánh những quan điểm được áp ủ nhất và những mối bận tâm tồn tại sâu xa nhất của chính cộng đồng đó. Không nghi ngờ gì chúng mang lại sự tái bảo đảm, an ủi, và khích lệ cho cộng đồng đang chờ đợi, sống cô lập.

Được sắp xếp theo phong cách thi ca bổng trầm, những bài thánh ca này bắt lấy nhiều chủ đề của các Thi Thiên trong kinh điển, chẳng hạn như vẻ uy nghiêm của sự sáng tạo – và thêm vào những chủ đề khác của riêng họ, như là cuộc chiến đấu gay go giữa “các con cái của sự sáng” với “các con cái của sự tối tăm,” lòng thương xót dịu dàng của Đấng Tạo Hóa dành cho những “kẻ nghèo” trung tín của Ngài, và sự mặc khải về những huyền nhiệm thiên thượng cho những người được chọn.

Bất chấp ý thức sảo của họ về khuôn mặt xấu xí của điều ác, giáo phái này, giống như các tác giả Thi Thiên, thấy dấu tay của Đấng Tạo Hóa trong chính sự sáng tạo. Từ những dấu vết của công tác thiên thượng cộng đồng này được khích lệ trong cuộc tranh đấu của họ:

Ấy chính Ngài trải các tầng trời ra vì sự vinh hiển Ngài
(và) đã (sáng tạo) mọi (đạo quân Ngài) theo ý muốn
Ngài

cùng với những cơn gió hùng mạnh theo
những luật lệ chi phối chúng ...
những ngôi sao theo những con đường (mà chúng đi)
(những đám mây mưa) theo công tác mà chúng làm trọn,
sấm và chớp theo sự phục vụ định cho chúng ...

ấy chính Ngài đã sáng tạo trái đất bởi sức mạnh Ngài,
biển và những vực sâu (và các sông)...
(và Ngài đã ném một số phận) cho tâm thần con người
mà Ngài đã tạo thành trên thế giới
cho những ngày đời đời và những thế hệ không dứt
để cai trị (trên các công việc của tay Ngài);
(và) Ngài đã định sự phục vụ cho họ ...

1QH 1.9-16.

Những Lời Trích Dẫn Tổng Hợp

Những bản văn được xâu lại với nhau như những chuỗi hạt xuất hiện trong Tân Ước với một tần số nhất định (đặc biệt xem Rô-ma 3.10-18). Trước khi khám phá các Cuộn Sách các học giả tự hỏi liệu những cụm như thế có phải là độc đáo của Tân Ước hay không. Tuy nhiên, sau khám phá tại Qumran, mọi nghi ngờ tan biến. Những bản văn cũng được sắp xếp ở đó theo thứ tự trước sau, được nối lại bởi một chủ đề quán xuyên chung. Trong bản thảo, 4 Q Testimonia, một nhóm các bản văn hỗ trợ cho sự trông đợi đáng Mê-si-a của cộng đồng này. Phục Truyền 5.28-29 được nối liền với Phục Truyền 18.18-19, tiên đoán sự đến của một đấng tiên tri tối cao như Môi-se sẽ xuất hiện trong những ngày cuối cùng. Những bản văn này đến phiên nó lại được nối vào Dân Số ký 24.17 nói đến Ngôi Sao Gia-cốp và Cây Trượng của Y-sơ-ra-ên – hoặc như những người theo giáo phái này tin, đến đấng Mê-si-a hoàng gia; rồi đến Phục Truyền 33.8-11 và lời ám chỉ đến đấng Mê-si-a tế lễ.

Trong những loạt bản văn này những nhà giải nghĩa Qumran tìm thấy bằng chứng cho sự xuất hiện của ba nhân vật lai thế – một tiên tri, một đấng Mê-si-a tế lễ,

và một đấng Mê-si-a hoàng gia. Mỗi liên kết cuối cùng trong dây xích này được hình thành bởi Giô-suê 6.26, một bản văn phi kinh điển từ các Thi Thiên hoặc Giô-suê trách móc những thù địch “gian ác” tại Giê-ru-sa-lem. Mặc dầu loạt này của các bản văn cung ứng một tiền lệ văn chương cho những lời trích dẫn tổng hợp trong Tân Ước sự tương ứng hiếm khi y hệt. Mỗi trích dẫn trong bộ sưu tập Cuộn Sách rõ ràng có dài hơn bất cứ lời trích dẫn nào tìm thấy trong *testimonia* Tân Ước. Tuy nhiên, tiền lệ văn chương này cung ứng bởi Qumran có giá trị ở chỗ nó cho thấy những lời trích dẫn tổng hợp như thế là một nét đặc trưng được nhìn nhận trong việc giải nghĩa Kinh Thánh của đạo Do Thái thế kỷ thứ nhất.

Phúng Dụ

Philo sử dụng dồi dào phúng dụ trong lời giải nghĩa Kinh Thánh của ông. Những người Qumran cũng sử dụng phúng dụ, đầu trong một ý nghĩa có giới hạn hơn. Văn kiện Damascus (CD), chẳng hạn, trích dẫn Dân Số ký 21.18, một bài ca về nước trong sa mạc đặt trên môi những người Y-sơ-ra-ên lang thang: “Hỡi giếng, hãy tuôn lên! Hãy ca hát cho nó! Giếng mà các vua chúa đã khai ...” Tuy vậy, giáo phái này phúng dụ hóa lời ngụ ý cái giếng để nói đến luật pháp và sự phát xuất của cộng đồng. Chúng ta hãy lắng nghe những lời của chính văn kiện

Giếng đó là luật pháp,
Và những người đào nó là những người tin kính của Y-sơ-ra-ên
Đã đi ra từ đất Giu-đa

Và bị lưu đầy trong đất Đa-mách,
Là tất cả những ai Đức Chúa Trời gọi là hoàng tử...”

Tóm lại, chúng ta có thể thấy làm thế nào cộng đồng Qumran sử dụng Kinh Thánh một cách sáng tạo để tìm kiếm thẩm quyền cho các giáo lý và kỷ luật của họ, để tiên đoán tương lai mà họ có khả năng, để đánh dấu những ranh giới giữa chính họ với các “con trai của sự Tối Tăm,” và tạo hình thức cho các nghi thức tế lễ của họ. Chúng ta đã quan sát cách họ sử dụng bài bình luận Kinh Thánh (*peshar*), sự mô phỏng Kinh Thánh của họ (chẳng hạn như Thi Thiên), sự mở rộng Kinh Thánh của họ (Midrash), sự sắp xếp các bản văn của họ theo từng nhóm, và việc họ sử dụng phúng dụ.

Trong cả nội dung lẫn phương pháp chúng ta thấy trong các Cuộn Sách nhiều điểm song song với chính Tân Ước. Mặc dầu cộng đồng này coi cả nguồn gốc lẫn tương lai của hội chúng dưới ánh sáng của những truyền thống thiêng liêng, chúng ta khó lòng xác nhận được một cấu trúc tự ý thức của các nguyên tắc giải nghĩa Kinh Thánh và sự ứng dụng có hệ thống của họ. Dĩ nhiên có một sự khác biệt lớn giữa việc sử dụng các phương pháp giải nghĩa và việc có ý thức mình là người đang sử dụng những phương pháp như vậy. Mặc dầu những người theo giáo phái Qumran không làm điều sau, trong các bản hướng dẫn giải nghĩa của các ra-bi sau này chúng ta thật có thấy một sự phát triển tự ý thức.

Có thể thấy rõ sự tương đồng giữa Tân Ước và lời giải nghĩa Qumran. Cả hai đều tin những bản văn cổ xưa ẩn giấu những lời dự báo về ngày cuối cùng là những điều có thể được khám phá với sự cảm hứng thích hợp.

Cả hai đều coi những sách tiên tri như một phần không tách rời của khả tượng lai thế của cộng đồng (Chẳng hạn như Mác 1.2-3). Cả hai đều vươn ra bên ngoài Kinh Thánh kinh điển để tìm sự ủng hộ cho quan điểm của mình (chẳng hạn như, Lu-ca 11.49; ICô-rin-tô 2.9; Gia-cơ 4.5). Cả hai sử dụng phúng dụ, mặc dầu không nhiều (Mác 4.14-20). Cả hai tái giải nghĩa hoặc thậm chí thay đổi bản văn để phản ánh tình hình mới (chẳng hạn như, Rô-ma 1.17). Cả hai đều cấp tiến hóa (radicalised) kinh Torah (Ma-thi-ơ 5.19-30). Cả hai đều sắp xếp các bản văn theo chủ đề (Rô-ma 3.10-18; 9.33; Ma-thi-ơ 2.1,5;21.42, vv...). Cuối cùng, cả hai sử dụng một bản văn để giải nghĩa một bản văn khác (Rô-ma 4.3-8). Cả hai sử dụng các bản văn để chứng minh họ là dân sự chân thật của Đức Chúa Trời (Rô-ma 9.25-26). Cả hai sử dụng kinh Midrash (ICô-rin-tô 10), và cả hai mô phỏng phong cách và hình thức của các bản văn thánh (chú ý phong cách của bản Bảy Mươi trong Lu-ca 1.68-79; 2.29-32, vv...).

Mặc dầu những tương đồng này là khá ấn tượng, sự khác biệt vẫn tồn tại. Việc trộn lẫn các lời trích dẫn, khá phổ biến đối với Tân Ước (chẳng hạn như, Rô-ma 11.8 tương đương với Phục Truyền 29.3 và Ê-sai 29.10; Rô-ma 11.26 tương đương với Ê-sai 59.20 và Ê-sai 27.9; Mác 1.2-3 tương đương với Ma-la-chi 3.1 và Ê-sai 40.3) đều không đủ nếu không nói là thiếu vắng trong các Cuộn Sách Qumran. Cả hai đều sử dụng những bản văn tiên tri, nhưng sự lựa chọn thì khác nhau và lời giải nghĩa mỗi bản văn cũng khá khác nhau. Phương pháp *peshet* khá phổ biến tại Qumran xuất hiện không thường xuyên trong Tân Ước (xem Công Vụ 2.14-24 trên Giô-ên 2.28-32). Những bí mật cơ bản của Kinh Thánh được

bày tỏ trong một trường hợp qua vị Giáo Sư Công Nghĩa và trong trường hợp kia qua Giê-xu ở Na-xa-rét. Rõ ràng là trong cả hai, Kinh Thánh được sử dụng cho những lý do biện giáo, mặc dầu với một định kiến rất khác. Trong trường hợp Qumran nó được sử dụng để tăng cường niềm tin rằng cộng đồng này là dân được lựa chọn của Y-sơ-ra-ên. Lời biện giải Tân Ước tập trung trực tiếp hơn đến chức vụ Mê-si-a của Giê-xu dưới ánh sáng sự chết và sự sống lại của Ngài. Một sự so sánh như thế cho thấy các lời giải nghĩa Tân Ước phản ánh sự giải kinh đương thời và khác biệt với sự thực hành được chấp nhận.

Lời Giải Nghĩa Theo Các Ra-bi

Vì việc sưu tập các tài liệu ra-bi xảy ra gần cuối thế kỷ thứ nhì SC và sau đó, nên thật là liêu lĩnh khi dùng chúng để cấu trúc một mô hình bình luận Kinh Thánh của các ra-bi cho thời kỳ tiền-bảy mươi. Tuy nhiên Vermes đúng ở chỗ là những người tập trung chủ yếu vào các tài liệu Qumran bỏ mất sự đóng góp được làm ra bởi một quang phổ rộng hơn của sự giải nghĩa Do Thái. Các tài liệu ra-bi có ý nghĩa đối với việc nghiên cứu Tân Ước mặc dầu sự phân lập các truyền thống xưa khỏi những truyền thống về sau là hết sức phức tạp. Trong khi thừa nhận quan điểm của Vermes rằng một người nên xem xét Tân Ước trong bối cảnh của mọi văn phẩm Do Thái của thời đó (bao gồm cả Thứ Kinh và Ngụy Kinh), bởi vì niên đại trễ của chúng, các tài liệu ra-bi phải được sử dụng hết sức thận trọng.

Bảy quy tắc giải nghĩa thường được quy cho Hillel, một ra-bi lỗi lạc có một thời gian sống cùng thời với

Đức Chúa Giê-xu (60 TC- 20 SC). David Daube dạy chúng ta một vài quy tắc của Hillel có thể đi lui lại thời các triết gia Hy Lạp xưa, và được chấp nhận và điều chỉnh bởi các ra-bi xưa để phản ánh mối bận tâm của chính họ.²⁸ Ở đây chúng ta có thể học hỏi được nhiều điều khi xem xét có chọn lọc một số các quy tắc của Hillel và so sánh chúng với những khuôn mẫu giải nghĩa chọn lọc trong Tân Ước.

Quy tắc thứ nhất của Hillel, tiếng Hê-bơ-rơ *Qal Wahomer* – cái nhẹ và cái nặng – rút những lời kết luận nặng ký từ những tiền đề ít nặng ký hơn. Chẳng hạn, các ra-bi đọc Xuất Ê-díp-tô ký 20.25 cho phép việc xây dựng một bàn thờ bằng đá, gạch, hoặc bất cứ vật liệu nào khác. Vì bàn thờ là vật cố định thiêng liêng nhất trong đền thờ và có thể được xây dựng bằng bất kỳ loại vật liệu nào, các ra-bi lý luận rằng đồ vật đền thờ kém quan trọng hơn tương tự có thể được cấu tạo bằng bất cứ loại vật liệu nào có sẵn. Lối lý luận theo cách loại suy này có thể di chuyển theo hai hướng: từ cái nặng sang cái nhẹ (như trong trường hợp này) hoặc từ cái nhẹ sang cái nặng.

Quy tắc này có lẽ cung cấp thông tin cho phần thảo luận trong Ma-thi-ơ 12.9-12 và Rô-ma 5.15-21. Phần Phúc âm nêu lên câu hỏi về việc chữa lành trong ngày sa-bát. Theo Ma-thi-ơ Đức Chúa Giê-xu hỏi: “Ai trong vòng các người có một con chiên (kém giá trị hơn), nếu đương ngày Sa-bát, bị té xuống hầm, thì há không kéo nó lên sao?” Dĩ nhiên, câu trả lời hàm ý là: Không có

²⁸ David Daube “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric,” *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), 239-264.

ai! Vì luật pháp cho phép như vậy.” Vậy thì sự loại suy được rút ra: “Con người có giá trị hơn con chiên biết bao nhiêu!” Hàm ý thật rõ ràng. Di chuyển từ trường hợp kém hơn đến trường hợp trọng hơn, Đức Chúa Giê-xu tranh luận rằng việc chữa lành trong ngày Sa-bát là hợp pháp.

Tương tự, khi đáp ứng với sự nghi ngờ của người Do Thái về cách sự thành tín của một người có thể ảnh hưởng đến những người khác, trong Rô-ma Phao-lô cho thấy trước hết cách nào số phận một người (tức là A-đam) ảnh hưởng đến số phận của nhiều người. Bắt đầu với gương mẫu yếu hơn (A-đam), Phao-lô gợi nhớ lại biết bao người là kẻ đồng công với A-đam qua hành động không vâng phục. Y như vậy, Phao-lô tranh luận từ kém hơn đến lớn hơn, nhiều người có thể tham gia vào hành động vâng phục của A-đam thứ nhì, Giê-xu, qua đức tin nơi Ngài là đấng Mê-si-a.

Quy tắc thứ nhì, *Gezerah Shawah*, tìm cách hiểu một đoạn văn bằng cách rút ra những loại suy qua những từ liên kết được tìm thấy trong những đoạn văn khác. Chẳng hạn, Hillel theo tường trình quyết định đó là điều hợp pháp khi hi sinh một con chiên của lễ Vượt Qua mặc cho Ngày Sửa Soạn đến (ngày cho việc giết chiên sinh tế) trùng với ngày sa-bát và mặc dầu luật pháp không có nơi nào cho phép rõ ràng một hành động như thế. Hillel giải quyết sự bế tắc qua sự loại suy bằng những từ liên kết. Dân Số ký 28.2 nói rằng việc dâng của lễ hằng ngày (*tamid*) phải được thực hiện trong kỳ định (*bemoado*). Từ Dân Số ký 28.9 chúng ta biết rằng quy tắc này áp dụng mặc dầu “kỳ định” này đến vào một ngày sa-bát. Dân Số ký 9.3 ngược lại đòi hỏi rằng sinh tế lễ Vượt Qua (*pascha*) phải được dâng “theo kỳ

(nhứt) định” (*bemoadó*), nhưng không có đề cập đến ngày sa-bát. Bằng cách loại suy, Hillel lý luận, vì việc sử dụng *bemoadó*, “theo kỳ định” được áp dụng khi sinh tể hằng ngày rơi vào ngày sa-bát, thì mạng lệnh dâng sinh tể Vượt Qua *bemoadó*, “theo kỳ định,” hàm ý rằng việc dâng của lễ này phải được thực hiện ngay cả khi thời gian qui định rơi vào nhằm ngày sa-bát.

Sự thảo luận của Phao-lô về sự thích hợp của khuôn mẫu Áp-ra-ham cho thời mình cũng được thiết lập tương tự. Trong Rô-ma 4.1-12 Phao-lô bắt đầu sự thảo luận của mình bằng cách trích dẫn Sáng Thế ký 15.6: “Áp-ra-ham tin Đức Chúa Trời, và điều đó *kể* là công bình cho người” (Rô-ma 4.3, phần nhấn mạnh được thêm vào). Vì lời hứa đến trước khi Áp-ra-ham được cho biết đã vâng giữ bất cứ mạng lệnh nào (nghĩa là, phép cắt bì), Phao-lô lý luận rằng việc *kể* Áp-ra-ham là công bình là do ân điển Chúa chứ không phải do việc tuân giữ luật pháp. Lòng rộng lượng này được xem xét bởi Phao-lô dưới ánh sáng của Thi Thiên 32.2tt, là nơi sự tha tội (hoặc ân điển) được sử dụng để muốn nói rằng “Chúa sẽ không *kể* (tính) đến tội lỗi người.” Lúc ấy, Phao-lô lý luận theo lối loại suy, rút ra kết luận rằng giống như Áp-ra-ham được *kể* là công bình bởi đức tin hoặc ân điển hơn là việc làm thể nào, thì Dân Ngoại tin Đức Chúa Trời vì công tác của Ngài trong Đấng Christ cũng sẽ được *kể* là công bình thể ấy mà không cần luật pháp (4.22-23). Mặc dầu nội dung lời tranh luận của Phao-lô thuộc về niềm tin của ông nơi Đấng Mê-si-a Giê-xu, phương pháp của ông được lấy từ các ra-bi (cũng xem Ma-thi-ơ 12.3-6), vì trong những gắn kết bên trong này giữa các bản văn thiết lập với những từ liên kết tầm quan trọng của chúng được ban cho ý nghĩa.

Các quy tắc thứ ba, thứ tư và thứ bảy của Hillel có ít ảnh hưởng trên sự giải nghĩa của Tân Ước. Quy tắc thứ năm của ông, *Kelal Uperat*, rút ra những kết luận có tính chất quy phạm (normative) từ cái tổng quát đến cái cụ thể và ngược lại. Quy tắc này nói rằng trong những trường hợp mà một điều răn (statute) chứa đựng những thuật ngữ bao gồm và giới hạn hơn, nó luôn luôn là điều răn trong vị trí cuối cùng mà quyết định phạm vi của bản văn. Để minh họa Lê-vi ký 1.2 quy định rằng một của lễ phải được mang đến cho Chúa “từ súc vật (*behemoth*), từ bò, và từ chiên (hoặc dê).” Lời nhắc cụ thể hơn đến bò và chiên xuất hiện trong vị trí cuối cùng, và vì vậy là giới hạn hơn đối với loại súc vật có thể được dâng làm sinh tế. Chỉ có những gia súc này, theo sắc chỉ, là được chấp nhận. Những con không phải gia súc – dã thú như nai – có thể được ăn trong một số trường hợp nhưng chúng không thể được dâng làm sinh tế. Vì vậy chúng ta thấy cách phạm trù tổng quát được nhắc đến trước – “súc vật” – được định nghĩa bởi lời tham chiếu cụ thể phía sau. Xuất Ê-díp-tô ký 22.7 được đọc theo cách tương tự. Bản văn này đối xử với trách nhiệm của con người được giao cho coi sóc một con lừa, bò đực, cừu hoặc “bất cứ súc vật nào” của người lân cận. Không giống như luật ở trên, quy tắc này chuyển từ cái cụ thể sang phạm trù có tính chất tổng quát hơn. Lời tham chiếu bao hàm tất cả cho “bất cứ súc vật” trong vị trí cuối cùng phòng ngừa bất cứ người (lân cận) nào giới hạn trách nhiệm của mình đối với bò đực hoặc chiên. Vì thế trách nhiệm của người ấy được mở rộng để bao gồm bất cứ súc vật nào mà người ấy được giao cho coi sóc.

Một khuôn mẫu tương tự có thể được quan sát trong Rô-ma 12.20-21 là nơi một bộ giáo huấn giới hạn, cụ

thể được theo sau bởi một giáo huấn tổng quát. Phao-lô nói: “Nếu kẻ thù mình có đói, hãy cho ăn; có khát, hãy cho uống ... (trưng dẫn Châm Ngôn 25.21-22). Rồi thì Phao-lô thêm vào một lời khuyên giục tổng quát: “Đừng để điều ác thắng mình, nhưng hãy lấy điều thiện thắng điều ác.” (Rô-ma 13.8-9). Không ai đi theo lời hướng dẫn của Phao-lô hẳn đã cảm thấy rằng mình đã làm thỏa mãn đòi hỏi của chức vụ môn đồ chỉ bằng cách cho kẻ thù đồ ăn và đồ uống. Người ấy phải làm bất cứ thứ gì cần thiết để lấy điều thiện thắng điều ác (cũng xem I Cô-rin-tô 7.29-31). Đó là lời răn bảo tổng quát cuối cùng có tính chất quy phạm.

Quy tắc thứ sáu của Hillel, *Keyose' bo bemakom 'aher*, quy định những cách Kinh Thánh có thể được giải nghĩa dưới ánh sáng của những phần Kinh Thánh khác, một bản văn này bởi một bản văn khác. Một đặc điểm trong một bản văn có thể được soi sáng bởi một đặc điểm tương tự trong một bản văn khác (thay vì một từ như trong quy tắc hai). Trường hợp thường được nhắc đến việc Môi-se giơ tay lên để bảo đảm sự thành công trong trận chiến chống lại quân A-ma-léc là có tính chất giáo huấn (Xuất Ê-díp-tô ký 17.11). Một người theo bản năng hỏi, tại sao Môi-se phải giơ tay lên? Các ra-bi trả lời bằng cách trưng dẫn Dân Số ký 21.8 là nơi Môi-se dựng một con rắn bằng đồng để cho mọi người nhìn vào vật đó có thể được chữa lành khỏi vết rắn cắn chết người. Các ra-bi tin rằng dân sự được chữa lành không phải vì biểu tượng đó có tính chất thần bí mà bởi vì con rắn treo lên đó hướng khải tượng của họ vượt quá biểu tượng đến Đức Giê-hô-va ở phía trên. Tương tự, các ra-bi tranh luận rằng đôi tay giơ cao của Môi-se hướng sự

chú ý của các chiến binh đến nguồn giúp đỡ của họ, tức là Đức Giê-hô-va (xem Rosh haShanah 3.81).

Phao-lô có thể sử dụng nguyên tắc giải nghĩa này trong Ga-la-ti 3. Trong khi thảo luận lời hứa ban cho Áp-ra-ham, Phao-lô trưng dẫn Sáng Thế ký 12.3: “Trong người tất cả các quốc gia sẽ được ban phước” (bản Bảy Mươi). Trong những phiên bản khác của cùng một tường trình thì thành ngữ *trong người* được đổi thành *trong dòng giống* (hoặc *dòng dõi*) *người* (Sáng Thế ký 22.18). Sau khi kết luận rằng cụm từ *trong dòng giống người* nói đến *trong người*, Phao-lô nhảy một bước giải nghĩa khá ngoạn mục. Đọc chữ *dòng giống* như là số ít; ông lấy từ chìa khóa này để nói đến không phải *nhiều* dòng dõi của Áp-ra-ham mà đến một người và chỉ một người mà thôi, tức là Đấng Christ. Rồi Phao-lô giải nghĩa Sáng Thế ký 12.3 bằng cách của Sáng Thế ký 22.18 để muốn nói: “trong người (nghĩa là, trong Đấng Christ) tất cả các quốc gia (nghĩa là các Dân Ngoại) sẽ được ban phước” (Ga-la-ti 3.8).”

Các tác giả Tân Ước có thể đã không theo những nguyên tắc này để đạt được một mức độ chắc chắn cao, họ có thể cũng đã không áp dụng một cách có ý thức các quy tắc giải nghĩa của Hillel cho Kinh Thánh. Tuy nhiên, lối giải kinh của họ, chắc chắn thuộc trong một chòm sao giải kinh Do Thái có bao gồm phương pháp của các ra-bi. Vì dầu *việc soạn thành điều lệ* các quy tắc của Hillel có thể đã đến sau này, căn cứ vào những ngày đầu của những nỗ lực hê-lê-nít để giải mã ý nghĩa bản văn qua các nguyên tắc lý luận và kiên định thật khó lòng ngạc nhiên rằng những khuôn mẫu tương tự sẽ xuất hiện trong Tân Ước.

Tóm tắt

Các cơ cấu của lời giải nghĩa bản văn là sáng tạo và phức tạp chỉ vì ảnh hưởng của nó trên mọi người Do Thái thế kỷ thứ nhất. Sự chuẩn bị tỉ mỉ và sự bảo tồn các cuộn sách thánh, sự sao chép cẩn mẫn Kinh Thánh, và việc nghiên cứu kỹ lưỡng bản văn đều bày tỏ phẩm chất ưu việt của các văn phẩm thánh. Một sự tôn kính dành cho mỗi chữ – như quyền năng, huyền nhiệm, thậm chí huyền bí (magical) – đều châm rễ trong niềm tin rằng bản văn là bản tường trình việc Đức Chúa Trời giao thiệp với dân được lựa chọn, lời Đức Chúa Trời nói qua các tiên tri và các thầy tế lễ cho cộng đồng của đức tin, và lời Đức Chúa Trời đe dọa chống lại những người chống nghịch. Nguồn gốc thiên thượng của các bài thuyết giảng đem lại cho bản văn một phẩm chất thiêng liêng và một đặc điểm không hề vơi cạn. Bản tường thuật việc Đức Chúa Trời giao thiệp với Y-sơ-ra-ên đem lại cho bản văn một chiều kích lịch sử, và lời hứa của Đức Chúa Trời cùng lời tiên đoán của các tiên tri mở bản văn ra cho tương lai.

Kinh nghiệm đọc những bản văn này là khác biệt với việc đọc những bản văn khác bởi vì những văn phẩm thánh được nhìn nhận như một kho khôn ngoan hoặc kiến thức thiên thượng. Giống như một câu đố bọc lấy những bí mật thiên thượng, bản văn thánh đòi hỏi những nỗ lực được linh cảm, nội kiến đặc biệt, hoặc những thủ thuật đặc biệt mới mở được kho tàng của nó. Đối với những người tìm được lối vào, phần thưởng là dư dật. Không có gì thấp hơn sự cứu chuộc hoặc sự linh hội lẽ thật thiên thượng ban vinh dự cho người uyên bác. Các phương pháp giải nghĩa phục vụ như một công tác

hai mặt: (1) chúng được sử dụng để đạt được lối vào thế giới chủ yếu của các bản văn thánh; (2) một khi sự cho vào đã có rồi, chúng cung ứng một phương tiện để giải phóng tinh thần của văn tự hoặc của việc chia sẻ ân huệ của bản văn thánh cho cộng đồng.

Dĩ nhiên, những nhà giải nghĩa không đòi hỏi phải có sự nghiên cứu phê bình khách quan. Họ tương tác với bản văn trong một vòng giải kinh khép kín. Họ xem xét bản văn qua thế giới của chính họ, và rồi đến lượt nó xem xét thế giới của họ qua bản văn. Một nhân vật thánh, một biểu tượng tôn giáo, một niềm tin căn bản có thể thấm nhuần bản văn với ý nghĩa. Lúc ấy bản văn có thể trở thành những lăng kính mà qua đó những niềm tin được chia sẻ, những biểu tượng chủ yếu, và những nhân vật thánh được xem xét. Từ thế giới đến bản văn rồi quay ngược lại thế giới đó cứ xoay vòng. Trong sự thay đổi qua lại tích cực này tư tưởng được khơi dậy, ý tưởng sâu sắc (insight) được tìm thấy, những niềm tin được củng cố, và những ranh giới được bảo đảm. Trong công tác sống động này với bản văn ngôn ngữ của cộng đồng nhận được một cấu trúc và ý nghĩa phong phú hơn, một chất liệu sâu lắng hơn, và một khuôn khổ thiêng liêng. Qua sự đối thoại tích cực này bản văn trở thành một công cụ chuyển tải để hội nhập cộng đồng vào sự thiêng liêng. Vì vậy, chúng ta thấy rằng bản văn chưa bao giờ là một “thứ” để vắt lấy ý nghĩa bằng những thủ thuật khô khan mà là một thế giới phải được hiểu, một lịch sử phải được thăng tiến, một truyền thống phải được nói đến, được tôn kính, và được cất giữ.

Trong thảo luận ở trên chúng ta đã nhìn thấy cách hiểu biết và sự giải nghĩa các bản văn thánh trong Do Thái giáo thời ấy ảnh hưởng đến các tác giả Tân Ước.

Niềm tin giữa vòng các nhóm Do Thái rằng sự mặc khải của Đức Chúa Trời được ghi khắc trong những bản văn cổ xưa và rằng những bí mật được giải nghĩa thích đáng có thể được học hỏi và áp dụng cho mỗi thời kỳ kế tiếp nhau là được thiết lập vững vàng bởi các học giả hiện đại. Lời giải nghĩa bản văn dưới ánh sáng chói lọi của một kết thúc có hậu (denouement) sắp đến là trung tâm trong phương pháp của cả Qumran lẫn Tân Ước.

Việc sử dụng những bản văn như thế để nhận thức sự tồn tại và những niềm tin của cộng đồng đó cũng được chia sẻ rộng rãi. Phương cách cụ thể một số bản văn được giải nghĩa bởi những người khác đã được biết tại Qumran, giữa vòng các ra-bi, và trong Tân Ước. Hơn nữa, chúng ta bây giờ biết Phao-lô chia sẻ với những nhà giải nghĩa Qumran khuynh hướng sắp xếp các bản văn theo một cấu trúc ý nghĩa chung. Việc sử dụng Midrash, phương pháp cùng loại (typology),²⁹ những tóm tắt tường thuật của Kinh Thánh, và phúng dụ cũng được sử dụng rộng rãi trong sự bình luận Kinh Thánh của người Do Thái đương thời. Tuy nhiên, một phương pháp luận tổng quát cũng được tạo ra bởi những sự giải nghĩa hết sức khác nhau, vì sự giả định thần học của những nhà giải nghĩa trực tiếp ảnh hưởng đến cách bản văn được đọc. Dầu vậy, thật kỳ lạ là không có trường hợp một dạng thức đích thực của việc diễn đạt tôn giáo có thể xuất hiện mà không có liên hệ ít nhiều đến bản văn thánh. Mỗi cộng đồng đức tin đều sống động với

²⁹ Thuật ngữ này nói đến tập tục cổ xưa của việc sử dụng một “loại” này để soi sáng một loại khác. Chẳng hạn như, trong Rô-ma 5.12-21 Phao-lô thấy A-đam đầu tiên như là một loại của A-đam phải đến, nghĩa là, Đấng Mê-si-a Giê-xu.

bản văn thánh. Vì vậy, bản văn được kinh nghiệm như một thực tại năng động, bày tỏ tương lai, làm sống động quá khứ, và tạo ý nghĩa cho hiện tại.

Quỷ Sứ & Thánh Nhân

Soạn theo Calvin Roetzel, *The World That Shaped the New Testament*
(Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), Chương 5.

Một cuộc đấu tranh đầy kịch tính mở ra trước mắt chúng ta trong Tân Ước. Những lực lượng độc ác dưới hình dạng con người tranh chấp quyền của Đức Giê-hô-va đối với thế giới. Các tác nhân ma quỷ nắm giữ các con tin của chúng, kháng cự lệnh của Đức Chúa Giê-xu giải phóng họ. Một anti-Christ gây chiến với các môn đồ của Đấng Christ. Sa-tan tìm cách cám dỗ Đức Chúa Giê-xu khỏi sứ mạng của Ngài, gây ra bệnh tật trên những người không tin hoặc nghi ngờ, dẫn Giu-đa đến chỗ phản bội, và dụ dỗ nhiều người mới tin bỏ đạo. Các quyền lực và thế lực hiểm ác tranh giành quyền thống trị vũ trụ và quyền định đoạt số phận con người. Trong khi khung cảnh kỳ bí này có thể làm khó chịu tính nhạy cảm hiện đại, trong những giấc mơ tập thể và riêng tư của chúng ta, những cơn ác mộng siêu thực này xuất hiện để ám ảnh chúng ta như những khả năng hiện thực. Vì cuộc chiến lai thế giữa các quỷ sứ và thiên thần, Sa-tan và Đức Giê-hô-va, tràn ngập tư tưởng Do Thái và

Cơ Đốc của thế kỷ thứ nhất và là trung tâm cho phần lớn Tân Ước, thật là điều ích lợi khi xem xét hình dạng (shape), phạm vi (scope), và quy mô (scale) của những điều thuộc về linh giới này.

Thuật ngữ *huyền thoại* (myth) không nói đến một số điều sai lầm hiển nhiên, như trong cách dùng thông thường mà nói đến thế giới của câu chuyện thánh được diễn đạt bằng nghi thức được kinh nghiệm bởi một dân tộc được trồng vững trong vương quốc của sự thật có thật (really real). Theo nghĩa thông thường, huyền thoại ít liên quan đến điều xảy ra có tính chất lịch sử hơn là đến sự thâm thúy của điều xảy ra, ít liên quan đến chân lý theo nghĩa đen hơn là đến việc kinh nghiệm của chân lý đó trong việc khơi mở có tính chất lịch sử của bi kịch trong thế giới tự nhiên. Bởi vậy huyền thoại còn lưu lại như là tường thuật thi ca có một phẩm chất vượt thời gian, một sự vươn ra bên ngoài nơi chốn của chính nó, một chiều sâu thuộc linh cung ứng nội kiến vào những vấn đề nan giải, giữ cho quá khứ thiêng liêng sống động, và mở ra những cấp độ hiểu biết mới mẻ.

Khi dân Do Thái khắp thế giới đang chuẩn bị kỷ niệm Lễ Vượt Qua, mặc dầu nhiều người chưa bao giờ khởi hành ra khỏi biên giới quốc gia của mình, thì tất cả đều khẳng định: “Chúng ta vốn là nô lệ tại Ai Cập.” Vì vậy qua sự tái diễn đạt huyền thoại của câu chuyện Xuất Ai Cập mà những người Do Thái hiện đại này sẽ trở nên những người đương thời trong sự kiện đầy ý nghĩa đó, sẽ tái kinh nghiệm sự giải phóng của dân tộc Y-sơ-ra-ên, và sẽ tái khẳng định lòng tin của họ nơi những lời hứa của Đức Chúa Trời.

Những nô lệ da đen ở Hoa Kỳ theo lối huyền thoại cũng giành lấy kinh nghiệm Xuất Ai Cập trong lĩnh vực thiêng liêng:

Hỡi Môi-se, hãy xuống
Hãy đi xuống trong đất Ai Cập
Hãy bảo vệ Pha-ra-ôn già nua
Để cho dân ta đi.

Mặc dầu câu chuyện là về dân Hê-bơ-rơ bị làm nô lệ tại Ai Cập vào thiên niên kỷ thứ nhì TC, nó lại trở thành bánh mì cho một dân tộc kiêu hãnh chịu đựng áp bức và đang khao khát tự do. Trong tính chất thuộc linh này của người Da Đen chúng ta thấy sự kiện Xuất Ai Cập chuyển biến một cách huyền thoại để vượt ra khỏi những giới hạn của thời gian và nơi chốn. Huyền thoại được dùng ở đây không phủ nhận lịch sử mà tái định giá nó dưới ánh sáng của một kinh nghiệm hiện thời. Câu chuyện thiêng liêng có tác dụng bởi vì nó trở nên câu chuyện của những người đang kể lại nó.

Những chức năng của những kinh nghiệm huyền thoại như thế được nhân bội: chúng tạo trật tự cho xã hội và những thế giới cá nhân bị đe dọa bởi sự xáo trộn; chúng kiến tạo những khuôn mẫu cho hành vi con người; chúng giữ gìn sự khôn ngoan cần thiết cho sự tự hiểu biết; chúng cung ứng sự an ủi cho hiện tại và hi vọng cho tương lai; chúng kích thích tư tưởng phản hồi. Khi huyền thoại gợi nhớ lại những sự khởi đầu qua một tường thuật thi ca mà vượt quá cả thi ca lẫn văn miêu tả, nó đặt một dân tộc vào mối liên hệ với thực tế căn bản cho mọi thời đại. Hội Thánh đã đánh giá Tân Ước cao như thế bởi vì nó vừa chia sẻ vừa chứng kiến hành động

của Đức Chúa Trời trong sự khởi đầu một thời đại mới, những hoạt động mà tín đồ tuyên bố có ý nghĩa cho mọi thời đại.

Trong những trang sau đây chúng ta sẽ cân nhắc đến một chủ đề nổi bật của Tân Ước – cuộc xung đột khốc liệt giữa các lực lượng vũ trụ của điều thiện và điều ác. Mặc dầu sự đau đớn, sự chịu khổ, và thảm kịch lịch sử vốn luôn luôn là một phần trong kinh nghiệm của Y-sơ-ra-ên (như đối với mọi dân tộc khác), thì mãi đến thế kỷ thứ nhì TC người Hê-bơ-rơ mới bắt đầu hình dung những sự kiện này có hệ thống thành những hình ảnh nhị nguyên (thiện, ác) - thành những thuật ngữ của một cuộc chiến khổng lồ giữa những tác nhân của sự tối tăm và các thiên sứ của sự sáng, giữa Sa-tan và Đức Chúa Trời.

Quyền Lực Của Sự Tối Tăm

Chúng ta biết từ việc nghiên cứu Tân Ước rằng cuộc tranh chấp giữa các lực lượng của Sự Sáng và các quyền lực của Sự Tối Tăm được bắt rễ vững chắc trong nền văn chương của thời kỳ đó. Cả các văn phẩm Apocrypha (Thứ Kinh) lẫn Pseudepigrapha (Ngụy Kinh) đều nói về các quỷ sứ, các thiên sứ sa ngã, và các quyền lực Sa-tan ưa bắt làm nô lệ, hành hạ, chuyên chế, làm què quặt và giết hại. Những câu chuyện về sự chiến thắng của người công bình đã khích lệ hằng ngày cho những người đã cảm thấy mình phải phục dưới quyền của những lực lượng hỗn độn đe dọa quét sạch họ đi. Chẳng hạn, sách Tobit (thế kỷ thứ nhì TC), kể một câu chuyện về sự giúp đỡ của Đức Chúa Trời cho người Do Thái lưu lạc. Tobit, một người Do Thái nghèo khó, mù lòa từ Ni-ni-ve, sai

con trai mình là Tobias quay lại quê nhà tại Media để lấy tiền gởi tại đó. Tình cờ chuyến đi đó lại mang cậu ta đến chỗ tiếp xúc với một phụ nữ trẻ đẹp, có họ hàng xa, tên là Sarah. Mặc dầu họ gặp gỡ và đến chỗ yêu nhau thì sự thách thức của quỷ sứ vẫn còn là một đe dọa. Tuy nhiên, câu chuyện kết thúc vui vẻ khi được sự giúp đỡ bởi thiên sứ Raphael và được trang bị với một thứ thuốc phù phép Tobias đánh bại quỷ sứ và cưới Sarah làm vợ (6.13-17). Câu chuyện đơn giản này vẫn tiếp tục tồn tại trong trí tưởng tượng của nhiều người Do Thái vốn cảm thấy rằng mình cũng có thể nhận được sự giúp đỡ từ nơi Chúa, một thiên sứ, một thứ thuốc mầu nhiệm, và có quyền lực trên các quỷ sứ.

Văn chương của thời kỳ đó cứ phản ánh việc tìm kiếm có tính chất huyền thoại cho những xuất xứ và câu trả lời. Ngay cả nguồn gốc của điều ác cũng được theo dấu một cách huyền thoại đến thời ban sơ. Chẳng hạn, cả Jubilees lẫn I Enoch đều công bố tìm thấy một khám thị bí mật trong bản tường thuật Sáng Thế ký về sự mầu nhiệm và quyền lực của điều ác. Jubilees (161-140 TC) cung ứng một bình luận về Sáng Thế ký 1 – Xuất Ê-díp-tô ký 12 rút ra từ một khám thị được ban cho Môi-se. Trong bản tường trình này Nô-ê cầu nguyện rằng các thần linh độc ác, “những kẻ theo dõi,” phát xuất từ sự kết hợp trái phép của các thiên sứ với những thiếu nữ trần gian xinh đẹp (Sáng Thế ký 6.1-8), có thể bị cấm cai trị theo lối chuyên chế trên người công bình. Đức Giê-hô-va đáp lời cầu nguyện đó, trói buộc mọi linh ma quỷ, trừ một phần mười để lại dưới quyền của Sa-tan để làm băng hoại và dụ dỗ (Jubilees 10.5-13). Theo Jubilees những linh phản loạn này đưa điều ác vào trong thế gian, dụ dỗ con người vào chỗ thờ hình tượng và

chiến tranh, phạm tội và sống không thánh khiết (11.1-6). Tương tự, I Enoch (thế kỷ thứ hai TC) đổ tội bạo lực và những nghệ thuật tối tăm của ma thuật và chiêm tinh cho ma quỉ. Theo sự khải thị của Enoch: “Azazel (trưởng của các thiên sứ phản loạn) dạy con người chế tạo vũ khí, dao, thuẫn ... và từ đó tạo ra nhiều sự vô đạo” (8.1-2,3). Ở chỗ khác, chúng ta học biết “các linh của những người khổng lồ (gian ác) hành hạ, áp bức, phá hủy, tấn công, tạo chiến trận, làm sự tàn phá trên đất, và gây ra rắc rối ... Và rồi những linh đó sẽ chỗi dậy chống lại con cái loài người và chống lại phụ nữ” (15.11-12).

Điều ác, với khởi thủy ban sơ của nó, được hiểu như là phản đề của điều thiện. Ngay cả thuyết vũ trụ truyền thống của người Hê-bơ-rơ cũng đi theo quan điểm nhị nguyên này. Đức Chúa Trời giữ lại hãm kinh khiếp bên dưới cho ma quỉ và binh đội của nó, các thiên sứ phản loạn, và mọi kẻ thù của sự công bình, trong khi Ngài chuẩn bị các tầng trời phía trên cho cộng đồng những người trung tín. Thuyết vũ trụ này về mặt huyền thoại củng cố niềm tin vào sự đảo ngược tương lai của các vai trò hiện tại. Những người chịu khổ công bình, những tín đồ trung tín, sẽ tìm thấy sự bình an và sự vui mừng trong khi những kẻ gian ác hùng mạnh sẽ chịu một sự đảo ngược là hủy diệt.

Các Cuộn Biển Chết cũng chia sẻ khả tượng khả huyền của người Do Thái về một trận chiến bạo lực giữa Đức Chúa Trời và các lực lượng thù địch giành quyền thống trị thế giới. Dầu vậy các Cuộn ấy đi xa hơn khả tượng này để xác định vai trò của cộng đồng trong những “ngày cuối cùng.” Sự hiện diện của điều ác xác định sứ mạng của giáo phái này. Thiên sứ của sự tối tăm liên minh với mọi “con trai của sự gian ác” thách

thức sự thống trị của “vua sự sáng” (1QS 3.18-21), dẫn đi sai lạc các con cái của sự sáng và khiến họ vấp ngã (1QS 3.21-25). Belial, thủ lĩnh của các quỷ sứ, đàn áp người trung tín (1QS 3.24), chuyển đến họ những quả đấm trừng phạt (1QS 4.12). Từ những sự tàn phá của những chiến binh điên cuồng này cộng đồng đó cung ứng nơi trú ẩn và các nguồn của luật pháp để tôi luyện những người Qumran cho cuộc chiến đấu. Trong khi cộng đồng cung ứng nơi trú ẩn khỏi các quỷ sứ rình mò bên ngoài trại, việc khai trừ khỏi vòng những người thánh, phò nạn nhân cho những khủng khiếp của một xã hội gian ác và cuộc tấn công hải hùng của bầy tôi Belial. Hơn nữa, cuộc chiến đấu vũ trụ này diễn ra ác liệt trong thế giới vi mô trong lòng của mỗi thành viên của cộng đồng. Như Cuộn Sách Quy Tắc cho chúng ta biết: “Cho đến bây giờ các Linh của chân lý và sự đòi trụ chiến tranh trong lòng mỗi người ... vì Đức Chúa Trời đã định cho những (linh) này có phần bằng nhau cho đến kết thúc cuối cùng, thời Đổi Mới” (IV.23,24).

Phần lớn Tân Ước chia sẻ trọn vẹn huyền thoại về điều ác của tổ phụ Do Thái của mình. Ngoại trừ Đấng Mê-si-a Jesus, những diễn viên trong vở kịch vũ trụ là giống nhau – Michael, một quán quân hùng mạnh của Y-sơ-ra-ên, tranh đấu với lời tuyên bố của ma quỷ về xác của Môi-se (Giu-đe 9; xem Khải Huyền 12.7; Đa-ni-ên 12.1; Jubilees 1.29; vv...). Beliar (chính xác hơn Belial), vua của sự tối tăm, thách thức Đấng Christ (II Cô-rin-tô 6.15; xem Giao ước của Lê-vi 3.3; 18.12; Sự thắng thiên của Ê-sai 4.2; 1QS 1.18; CD 4.13; 1QH 3.27,39, vv...). Sa-tan (Mác 1.13; 4.15; 8.33; Rô-ma 16.20, vv...), hoặc “chúa của đời này,” (II Cô-rin-tô 4.4), cùng với quần chúng của nó và các linh bất khiết,

chống đối mọi lực lượng công nghĩa và các con cái của sự sáng. Vào sự dằn trận này của các cá tính gian ác, Phao-lô thêm Tội Lỗi và Sự Chết như là những mối đe dọa vũ trụ tích cực. Trong khi các cá tính này cứ y nguyên, bằng niên đại của Tân Ước có khác biệt chút ít. Tại đây thời khóa biểu công bố sự bắt đầu của trận chiến quyết định giữa Đức Chúa Trời của sự sáng tạo và các vị khổng lồ gian ác được đẩy lên. Sự sống, sự chết, và sự phục sinh của Đức Chúa Giê-xu báo hiệu sự đến của quyền cai trị của Đức Chúa Trời được thiết định để truất ngôi Sa-tan từ ngai quyền lực của nó. Mặc dầu các tác giả Tân Ước tin Đức Chúa Trời về sự kiện Đức Chúa Giê-xu đã làm tổn thương Sa-tan, thì chiến thắng chắc chắn vẫn chưa hoàn tất.

Mối thông công của những người “trong Đấng Christ,” giống như cộng đồng Qumran và các hội chúng Do Thái ở Hy Lạp, lo ngại các bẫy lưới của ma quỉ. Họ cũng kinh nghiệm cường độ của cuộc xung đột giữa Đức Chúa Trời với các sứ đồ (giả) của sự bất hòa. Giống như những người Do Thái đương thời, các tác giả Tân Ước phân biệt giữa các môn đồ của Sa-tan, “con cái của sự tối tăm” (I Tê-sa-lô-ni-ca 5.5; 1QS 3.19-25), và các môn đồ của Chúa, “con cái của sự sáng” (Giăng 12.36; 1QS 1.9-11; 3.13, 24,25). Khoảng không gian bị chiếm giữ bởi sự gian ác là giống nhau – các quỉ sứ làm việc dưới vỏ bọc của bóng tối, sống trong các nghĩa địa, trú ngụ trong các con vật không sạch, sử dụng biển cả làm hang ổ.

Sử dụng những khuôn mẫu huyền thoại này, Phúc âm Mác bao gồm một câu chuyện hấp dẫn về một người bị quỉ ám sống ngày và đêm giữa vòng những ngôi mộ bất khiết, làm thất bại mọi nỗ lực cầm giữ anh lại và la

hét ghê rợn trong đêm tối. Đức Chúa Giê-xu đuổi đoàn quân quỷ này, là những kẻ đến trú ngụ trong một bầy heo gần đó, vốn không sạch; rồi các quỷ sứ đẩy bầy heo xuống biển – một nơi trú ngụ tự nhiên cho quỷ sứ.

Tương tự, các thư tín của Phao-lô có cùng một huyền thoại nhĩ nguyên. Vị sứ đồ tin rằng sự thống trị của Satan góp phần vào sự mất ổn định của thế giới này (ICô-rin-tô 7.31; IICô-rin-tô 4.4). Sự Chết và Tội Lỗi cùng với đội quân đánh thuê của nó gia nhập với các tác nhân gian ác khác để chiến tranh chống lại Đức Chúa Trời giành quyền kiểm soát thế giới. Tạm thời các lực lượng gian ác chiếm ưu thế; Phao-lô nói đến những kẻ cai trị đời này và các thần dân của chúng đóng dinh “Chúa vinh hiển” và tiếp tục kháng cự Đấng Tạo Hóa (ICô-rin-tô 2.6-8). Mặc dầu chúng được tự do một thời gian để phung phí và hủy phá, những quyền lực gian ác này chẳng bao lâu sẽ gặp số phận của mình trong hồi kết đang đến (Rô-ma 6.23; ICô-rin-tô 15.26,55). Cả các thiên sứ gian ác lẫn các chủ quyền ma quỷ đều tìm cách cô lập tín đồ khỏi tình yêu thương của Đức Chúa Trời (Rô-ma 8.38-39). Các quỷ sứ hoạt động tích cực tại các lễ hội ngoại giáo; chúng nỗ lực kéo khỏi bàn của Đấng Christ những tín đồ nào chia sẻ các bữa tiệc cúng của “người ngoại giáo” (ICô-rin-tô 10.20-22). Ma quỷ lợi dụng sự yếu đuối của con người (ICô-rin-tô 7.5) và tìm ưu thế trên vị sứ đồ và Hội Thánh (IICô-rin-tô 2.11). Huyền thoại vũ trụ này thống trị cả quan điểm về tương lai và lời giải nghĩa của quá khứ của phần lớn tôn giáo Do Thái trong thế kỷ thứ nhất và Cơ Đốc giáo thời đầu tiên.

Mặc dầu những công cụ này của sự tối tăm gợi lên sự sợ hãi khủng khiếp, các cộng đồng đức tin và thậm

chỉ các cá nhân cũng không phải là thiếu phòng vệ. Dưới cái dù của huyền thoại phổ thông, bùa chú (magic spells), bùa hộ mạng, những kỷ luật thánh, và những người thánh ngăn trở hoặc trục xuất những lực lượng ma quỷ này. Ở Trung Đông xưa quyền lực này của sự tối tăm không mang tính trừu tượng. Thay vào đó quyền lực này được tập hợp lại trong một cấu trúc chính trị, một hệ thống vũ trụ, một cá tính độc ác, hoặc một con người loạn trí; sự thể hiện của nó hầu như luôn luôn là cá nhân và thuốc chữa gần như luôn luôn là cụ thể. Đạo Giu-đa cho rằng mọi người đều là thần dân của một số quyền lực hoặc khung huyền thoại nào đó. Do đó một sự tồn tại tự trị là không thể hiểu được. Câu hỏi hầu như không phải là liệu một người có phải khuất phục một quyền lực nào không mà là người ấy chọn phục vụ quyền lực nào – là nó mang lại sự tổn thương hay sự chữa lành, sự đầy tròn hay sự trống rỗng, sự sống hay sự chết, sự cứu rỗi hay sự tận diệt.

Trong việc xử lý bách khoa về các biểu tượng Do Thái, E.R. Goodenough cho thấy bao nhiêu người nghĩ rằng các bùa hộ mạng được may vào các bộ áo của thầy tế lễ, mặc trên áo quần, đính vào cột cửa, hoặc khắc vào bia mộ để bảo vệ khỏi các quyền lực gian ác. Ngay cả *tefillin* đeo trên cánh tay và trên trán có thể có chức năng như một thứ bùa mê có tính ma thuật (*Tefillin* là những cái hộp nhỏ đựng Kinh Thánh qui định cách dùng của nó). Một truyền thống thế kỷ thứ ba TC cho rằng rabbi Johanan đeo *tefillin* như một bùa hộ phù chống lại các linh gian ác. Goodenough tin rằng những hoa văn trang trí mộ nhất định – sư tử, cá, tách uống rượu, vòng hoa,

v.v... có ý nghĩa bảo vệ người chết khỏi một môi trường gian ác.³⁰

Trong khi phần lớn bằng chứng của Goodenough có liên quan đến những thời kỳ về sau và vì vậy không trực tiếp thích hợp cho câu hỏi về xuất xứ của Tân Ước, chắc chắn điểm trung tâm của ông là có giá trị: trong các bùa hộ mạng, lời bói toán, và phép phù thủy (chẳng hạn như Phục Truyền 18.9-14), dân Y-sơ-ra-ên sử dụng những biểu tượng pháp thuật đó và thực hành những ma thuật đó để cung ứng sự bảo vệ trong một môi trường bấp bênh, thù địch hoặc thất thường. Chúng ta có thể giả định rằng việc ngăn cấm sử dụng các bùa hộ mệnh và bùa mê là cần thiết bởi vì có quá nhiều người sử dụng chúng.

II Maccabees 12.32-45 cung ứng sự ủng hộ theo nghĩa đen cho luận chứng dựa trên khảo cổ học của Goodenough. Judas Maccabeus tìm được điều ông cho là nguyên nhân của một sự thất trận nghiêm trọng trong “những vật chứng của các thần tượng của Jamnia” mà một số chiến sĩ đã giấu dưới vạt áo mình. Tuy nhiên, trong thời chiến tranh, một số chiến sĩ có thể cố ý dùng đến phương sách bảo vệ không chính thống, thậm chí cả khi bị ngăn cấm. Goodenough lưu ý chính xác cách sử dụng huy chương Thánh Christopher của Công Giáo trong Đệ Nhị Thế Chiến bởi các binh sĩ Công Giáo cũng như Tin Lành.

Trong những trường hợp khác, đường ranh giữa việc sử dụng ma thuật và quyền năng được Chúa cho phép thì không phải lúc nào cũng được xác định rõ như thế.

³⁰ E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greo-Roman Period* (New York: Pantheon Books, 1964), II, 216.

Chẳng hạn, Josephus biết một loại rễ cây giải thoát một người bị tà linh ám (*War* 7.185); phái Essenes cũng như vậy, cho thấy một sự quan tâm sâu sắc đến một quyển sách xưa đề cập đến những lời rửa sả được làm ra bởi những rễ cây thuốc và đá (*War* 2.163). Ở chỗ khác chúng ta thấy những bùa hộ mạng có khắc tên thánh của Môi-se và có hình ảnh huyền thoại (chẳng hạn như con rắn), được sử dụng bởi cả người Do Thái lẫn Dân Ngoại để bảo đảm sự bảo vệ ma thuật chống lại các yếu tố ma quỷ, đáng sợ. Mặc dầu còn đang tranh cãi một số điểm của Goodenough được John Gager đồng ý: “sự tham gia trực tiếp và tích cực của người Do Thái trong bối cảnh xã hội dung hòa tạo ra các văn kiện ma thuật” phải được thừa nhận.³¹

Thánh Nhân

Mặc dầu những người cảm thấy các bùa mê, công thức, và các danh hiệu trực xuất thành công ma quỷ, thì chính những người thánh, thấm đượm quyền năng và bản chất của các vị thần, được ủy thác bởi cộng đồng để kiểm soát hoặc trực xuất các lực lượng gian ác, mới là những người hầu như thường đem đến cho những phương thuốc này quyền năng của họ. Có trách nhiệm duy trì khát vọng của nhân dân và chịu khổ bởi những nỗi lo của họ, người thánh này đến để giảm bớt gánh nặng cho người bị áp bức, an ủi người tuyệt vọng, chữa lành người đau ốm, và giải cứu người nghèo hèn khỏi tình trạng khốn khổ và hèn hạ của họ. Là nhà vô địch của Đức Chúa

³¹ John Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nashville, New York: Abingdon Press, 1972), 160.

Trời và là người giám hộ các bí quyết của các quyền năng ma thuật, nhân vật thánh này vừa phân lập khỏi cộng đồng vừa là đầu tở của nó. Ông nắm giữ quyền lực mà những người khác sợ; ông tích cực thách thức những linh tàn phá, nguy hiểm, chịu liều mình rất nhiều. Trong ý nghĩa này sự hiện diện của người thánh trong một cộng đồng là một kinh nghiệm đáng kinh ngạc, bật ra sự kháng cự dữ dội khi ông đối đầu với tà linh. Bởi đó cộng đồng hoan hỉ đón chào người thánh này, vì việc ông đến hứa hẹn sự giải thoát khỏi ách chuyên chế của tà linh.

Các truyền thống về những người làm phép lạ như thế được khắc sâu trong ký ức của dân Y-sơ-ra-ên. Môi-se đã đánh bại các pháp sư Ai Cập ngay trong sở trường của họ. Ê-li đã lạ lùng nhân bội nguồn cung cấp thức ăn (I Các Vua 17.8-16), khiến sống kẻ chết (I Các Vua 17.27-24), và khiến cho nước đắng uống được (II Các Vua 1.19-22). Tương tự, Ê-li-sê tăng lên nguồn cung cấp dầu (II Các Vua 4.1-7) và làm sống lại một đứa trẻ đã chết (II Các Vua 4.25-37). Những truyền thống này và tương tự khơi dậy những suy đoán sau này về những người làm phép lạ, nhấn mạnh đến yếu tố huyền nhiệm từ một thời kỳ khá trẻ về sau mà thường được quy ngược lại trên họ.

Chẳng hạn trong bản *Genesis Apocryphon* từ Qumran, Pha-ra-ôn bị bệnh gần chết sau khi cưỡng bức Sa-ra và kết hợp với chính mình. Mặc cho những nỗ lực cuồng nhiệt của các thuật sĩ Ai Cập tình trạng ông cứ ngày càng xấu hơn. Dầu vậy, sau khi Áp-ra-ham cầu nguyện và đặt tay trên Pha-ra-ôn, “ngọn roi lửa khỏi ông và (Linh) gian ác bị quở trách ra khỏi (ông), và ông bình phục” (20.16-19). Quyền năng Áp-ra-ham đuổi được tà linh phản ánh những yếu tố huyền thoại từ thế kỷ thứ

nhì TC, hơn là từ thiên niên kỷ thứ nhì của một Áp-ra-ham lịch sử.

Tương tự, từ hang động số bốn tại Qumran có một mảnh vụn nói về việc Đa-ni-ên chữa lành bệnh cho vua Nê-bu-cát-nết-sa của Ba-by-lôn. Nhà vua phán: “Ta bị hành hạ bởi bệnh ung thư đã bảy năm rồi ...và một *Gazer* (nghĩa là, một người đuổi quỉ hay thuật sĩ) tha thứ tội lỗi cho ta.”³² Bức chân dung này về Đa-ni-ên như là một người đuổi quỉ có ngày tháng sau sách Đa-ni-ên độ một thế kỷ. Việc sai niên đại này hoàn toàn có thể phản ánh một nỗi lo ngại ngày càng tăng của thời đại sau này về những tà linh và một niềm tin rằng một nhân vật được thiên thượng ban cho quyền năng như Đa-ni-ên có thể cung ứng sự bảo vệ khỏi những tà linh như thế.

Mặc dầu từ thế kỷ thứ nhì TC trở đi, hầu hết đều xem xét quyền năng phi thường của các người thánh dưới ánh sáng của những người này và những nhân vật có uy tín khác trong Thánh Kinh, Môi-se vẫn đứng trên tất cả những người khác như một hình ảnh thiên thượng với quyền năng làm phép lạ. Việc suy đoán về Môi-se có mặt trong mọi cấp độ của đạo Giu-đa thế kỷ thứ nhất từ Philo thẩm nhuần tinh thần Hy Lạp đến những người thuộc giáo phái Biển Chết, từ Josephus đến những tác giả vô danh của các tài liệu ngụ kinh.

Ngay vào thế kỷ thứ hai TC, Ben Sirach (hoặc Ecclesiasticus) gắn liền vinh quang của Đức Chúa Trời khiến cho khuôn mặt của Môi-se sáng lên với công tác quyền năng của ông (45.2-3). Trong *Biblical Antiquities* của Philo giả hiệu (70-100 SC), Đức Chúa Trời tiên

³² “The Prayer of Nabonidus”, được tìm thấy trong A.Dupont-Sommer, *The Essenes Writings From Qumran*, 322-323.

đoán trước sự ra đời của Môi-se rằng ông sẽ là một công cụ cho quyền năng làm việc diệu kỳ của Ngài (9.7; cũng xem 9.10 và 12.2). Artapanus, một người Do Thái Hy Lạp từ Ai Cập, cho biết như thế nào Môi-se, sau cuộc phóng thích diệu kỳ khỏi nhà tù, xuất hiện trong phòng ngủ của Pha-ra-ôn và đánh thức vị vua đang ngủ. Đáp ứng với đòi hỏi của nhà vua muốn biết danh Đức Chúa Trời của Y-sơ-ra-ên, Môi-se thì thảo danh hiệu thiêng liêng không thể nói ra được của Ngài vào tai vị vua khiến vua ngã xuống chết ngay lập tức và rồi được làm cho sống lại bởi Môi-se. Mặc dầu đoạn văn này đề cập đến chiến thắng của Môi-se trên sự đàn áp của người Ai Cập và ưu thế của ông trên các thần Ai Cập, các anh hùng, và văn hóa của nó, nó thích hợp cho quyền năng của Môi-se như một người thánh rằng ông được trang bị đầy đủ cho cuộc chiến đấu với mọi loại đàn áp, kể cả tà linh.

Tại Qumran chúng ta thấy rõ tới mức nào mà người thánh này, Môi-se, chia phần với một quan điểm khái huyền. Vì các quy tắc của giáo phái bảo vệ cộng đồng khỏi các quyền lực của sự tối tăm, các thành viên của nó ngợi khen Đức Chúa Trời rằng “trong suốt sự thống trị của Belial và giữa những huyền nhiệm thù địch của nó chúng đã không đuối được (chúng ta) khỏi giao ước của Ngài” (1QM 14.9-10). Về kỷ luật tự áp đặt của nó, cộng đồng nói: “Đây là điều họ (nghĩa là, những người theo giáo phái này) sẽ làm, từng năm một, trong suốt thời của Belial” (1QS 2.19). Giống như Môi-se được nâng dậy bởi “Chúa của Sự Sáng” để cứu Y-sơ-ra-ên khỏi Belial trong sự lang thang nơi đồng vắng, thì cũng như vậy, bây giờ cộng đồng này tin rằng vị Giáo Sư Công Nghĩa dẫn dắt cộng đồng này vào một nơi ở trong

đồng vắng phân cách khỏi một xã hội gian ác và đem lại cho nó một lời giải nghĩa luật pháp để kháng cự lại Belial.³³

Tuy nhiên, chính Philo mới là người đưa ra lời giải thích đầy đủ nhất về Môi-se. Philo là một người Do Thái giàu có, học thức uyên bác, có ảnh hưởng chính trị, sống tại Alexandria từ khoảng 15 TC đến 45 SC. Là một nhà văn sáng tác nhiều và là một nhân vật quốc tế, Philo nhắm đến việc thuyết phục người Do Thái Lưu Lạc bị lúng túng bởi tôn giáo Hê-bơ-rơ của ông rằng đức tin của ông là ưu việt hơn tôn giáo Hy Lạp thống trị. Philo tìm cách phủ cho nhân vật chính của ông bằng bộ trang phục màu mè của tinh thần Hy Lạp mà không tạo ra một bức biếm họa khiếm nhã về chủ đề của mình hoặc một sự thỏa hiệp chết người về truyền thống Do Thái của mình. Bức chân dung của ông về Môi-se mô tả một người Canh-đê chân chính được sinh ra trong tâm vóc quốc tế có được những bí quyết về thiên văn và pháp thuật, được hoàn thiện trong sự khôn ngoan như một người Ai Cập, một triết gia có uy tín cao mà từ đó Plato rút ra tư tưởng của mình, một nhà khổ hạnh, một tiên tri, và một con người của thần thánh.

Philo kết hợp trong Môi-se tính chất đồ sộ của mọi nền văn hóa ông biết. Sở hữu mọi phẩm chất của một nhân vật Hy Lạp lý tưởng, Philo nói, Môi-se là khuôn mẫu hoàn hảo của sự “tự chế, tiết dục, điềm đạm, sắc sảo, kiến thức, sự chịu đựng lao nhọc và gian khổ, khinh miệt sự vui thú, công chính, người cổ vũ cho sự tuyệt hảo, phê bình ... những kẻ làm điều sai trái .. ngợi khen

³³ David L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula: Scholars Press, 1972), 190-193.

và tôn trọng người công chính” (*the Life of Moses* I, 154). Môi-se không chỉ là một người bạn và học trò của Đức Chúa Trời, được dạy dỗ “mặt đối mặt” (*Moses* I, 80), chính ông còn là thần thánh theo một nghĩa nào đó. Nhắc lại Xuất Ê-díp-tô ký 7.1: “Hãy xem, ta lập người như là Đức Chúa Trời cho Pha-ra-ôn,” Philo nói về Môi-se như là một “*theios-anter*,” hoặc thần-nhân (*Virtues* 177), có khả năng thi hành những dấu kỳ và phép lạ (xem Phục Truyền 34.10-12). Philo đưa ra một địa vị ưu việt trong phẩm tính của Môi-se để tạo uy thế cho quyền năng làm phép lạ của ông với mục đích rõ ràng là để chứng thực cho địa vị thiên thượng của ông.

Kiến thức của Môi-se về danh hiệu thiên thượng ban cho ông có quyền lực trên Pha-ra-ôn và các thầy tế lễ xứ Ai Cập và, như Tiede đã chứng minh, bày tỏ ưu thế của ông trên nền văn hóa Ai Cập.³⁴ Liên kết với các tổ phụ (Áp-ra-ham, Y-sác, Gia-cốp, và Giô-sép), Môi-se vượt qua hết thảy họ trong mối thông công với Đức Chúa Trời và trong việc sở hữu *Logos* của Chúa – là nguyên tắc lý luận thiên thượng thâm nhập và quản trị mọi tạo vật. *Logos* thiên thượng này cảm hứng và truyền cho Môi-se địa vị như là vua và thần của tạo vật, người ban luật pháp, thầy tế lễ thượng phẩm, tiên tri, người làm phép lạ, nhà đạo hạnh, và triết gia (*Moses* I, 158; II, 187-292; II, 1-186). Sống động với những món quà thiên thượng này Môi-se là một đối thủ thích hợp cho bất cứ nhà hiền triết hoặc vị thánh nào của người Hy Lạp.

Bằng nhiều cách, hình ảnh của Philo về Môi-se tương tự bức chân dung của Philostratus về Apollonius

³⁴ Sđd, 168.

của Tyana, một thánh nhân Hy Lạp từ thế kỷ thứ nhất. Mặc dầu bản tiểu sử của Philostratus là trễ (thế kỷ thứ ba SC), hầu hết học giả thấy trong đó những truyền thống và dạng thức của lòng mộ đạo có chung nét với phần lớn sự diễn tả tôn giáo của thế kỷ thứ nhất.

Giống như Môi-se của Philo; Apollonius là một nhà tu khổ hạnh. Không rượu, thịt và theo quy tắc độc thân, Apollonius chỉ mặc áo quần bằng vải lanh (“len của đất”) bởi đó tha chết cho động vật. Khước từ sự giàu có và giữ những thời kỳ yên lặng đến năm năm, Apollonius từ bỏ thế giới này và sự quyến rũ của nó để lấy điều thuộc về thiên thượng. Từ Ai Cập cho đến Ấn Độ, từ Tiểu Á cho đến La Mã, Apollonius rao giảng, dạy dỗ, và làm phép lạ. Trong tiểu sử của Philostratus, chúng ta thấy ông ta tiên đoán một trận dịch, chữa lành một cậu bé bị “chó điên” cắn, khiến sống lại một cô bé đã chết, và ngăn chặn được một cuộc nổi loạn vì bánh mì. Giống như Đức Chúa Giê-xu, Apollonius thường xuyên đụng độ và kiểm soát các tà linh. Chẳng hạn, có một lần ông nghe được lời khẩn cầu tha thiết của một người mẹ nói về những lời đe dọa giận dữ của một tà linh đòi xô bà ta xuống một vách đá và giết chết con trai bị quỷ ám của bà nếu bà tìm người đuổi quỷ. Có thể tiên đoán được là Apollonius đuổi tà linh đó ra và khôi phục sự tỉnh táo lại cho cậu thanh niên ấy qua một lá thư đe dọa “con ma” ấy (III, 38).

Trong một trường hợp khác ông ngăn chặn một trận dịch bằng cách khuyên giục người Ê-phê-sô ném đá một ông già mù mà chỉ Apollonius mới nhận ra được đó là một tà linh. Ông ấy dường như trước khi biến thành một tà linh điên cuồng, từng từng giận dữ với đôi mắt bốc lửa khi bị thách thức bởi Apollonius. Khi người Ê-

phê-sô nhận ra đây là một con quỷ họ ném đá ào ạt lên ông ấy và đuổi được tà linh ra. Dưới đồng đá sau đó họ tìm thấy một xác chết, không phải của một ông già mà của một con chó điên (IV, 10). Ở chỗ khác, các tà linh gây ra sự say sưa la to lên trong sự sợ hãi và thù địch khi Apollonius tiến lại gần (IV, 20).

Ngay cả từ những phác thảo ngắn gọn này chúng ta có thể thấy sự đa dạng trong các loại người thánh được mô tả trong những tài liệu có liên quan. Cả Môi-se của Philo lẫn Apollonius của Philostratus đều không giống hệt như Đức Chúa Giê-xu, và dầu vậy cũng có những điểm tương tự. Ít người nghi vấn vào niềm tin phổ biến trong thế kỷ thứ nhất rằng những người thánh có tồn tại và làm những việc quyền năng. Trong khi cả Môi-se của Philo lẫn Apollonius của Philostratus đều không thi hành phép lạ trong không khí đầy ắp tính chất khả huyền, thì địa vị của họ với tư cách những người thiên thượng với những quyền năng làm phép lạ soi sáng những khuôn mẫu của Tân Ước dầu không giải thích chúng. Những lăng kính huyền thoại mà qua đó Philo và Philostratus xem xét thế giới của mình đưa ra một khái tượng về nhân loại có tính chất quốc tế đầy đủ, cảm hứng với điều thiên thượng, và hòa điệu với các phạm trù triết học Hy Lạp. Những lăng kính này lọc ra bất cứ sự tô màu lai thế nào, thay vào đó mang vào sự tập chú những đường viền nổi bật của không gian. Khái tượng này của Philo đặc biệt có nhiều trí não hơn, ít đạo đức truyền thống hơn, và hầu như hoàn toàn thiếu những nhấn mạnh lai thế mà chúng ta thấy ở những chỗ khác.

Như tại Qumran là nơi những quyền năng làm phép lạ của Môi-se được đặt vào một khung sườn khả huyền, các sách Phúc âm Cộng quan đều có khuynh hướng kết

hợp những quyền năng làm phép lạ của Đức Chúa Giê-xu với lời công bố về vương quốc Đức Chúa Trời, một ứng dụng tươi mới của một lời diễn đạt lai thế cổ xưa. Chẳng hạn, Phúc âm Mác đặt thứ tự trước, sau cuộc chiến của Đức Chúa Giê-xu với Sa-tan, trong bài tường thuật về sự cám dỗ (1.13), lời công bố của Giăng về sự đến của vương quốc Đức Chúa Trời (1.14,15), lời dạy dỗ có thẩm quyền của Đức Chúa Giê-xu (1.21-22), và phép lạ *đầu tiên* Đức Chúa Giê-xu thi hành, một lần đuổi quỉ (1.23-28)! Bởi vậy sự sắp xếp của Mác gắn liền công tác hùng mạnh của Đức Chúa Giê-xu với cuộc chiến đấu khả huyền cuối cùng giữa các lực lượng ma quỉ và Đức Chúa Trời.

Trong chức vụ của Đức Chúa Giê-xu, một người làm phép lạ quyền năng, Đức Chúa Trời đang thực thi quyền Chúa tể của Ngài trên tạo vật. Sau một chút gián đoạn ngắn ngủi, việc chữa lành bà gia của Phi-e-rơ, đến hai tường trình về sự đuổi quỉ hàng loạt (1.32,34; 1.39). Trong 3.14,15 Đức Chúa Giê-xu ủy quyền cho các môn đồ, ban cho họ thẩm quyền trên tà linh, và trong 3.20-27 Đức Chúa Giê-xu tranh luận về lời tố cáo việc đuổi quỉ như danh chúa quỉ. Đức Chúa Giê-xu khẳng định, một quan điểm như thế là trái ngược, vì “nếu một nước tự chia nhau, thì nước ấy không thể còn lại được” (3.24). Lu-ca và Ma-thi-ơ làm rõ khuynh hướng của Mác kết hợp lời công bố về vương quốc của Đức Chúa Trời với việc đuổi quỉ của Đức Chúa Giê-xu: “nếu ta cạy ngón tay Đức Chúa Trời mà trừ quỉ, thì nước Đức Chúa Trời đã đến nơi các ngươi rồi” (Lu-ca 11.20; song song Ma-thi-ơ 12.28).

Mặc dầu kinh nghiệm của họ với ma quỉ là thật và kinh hoàng, ít người Do Thái (kể cả người Do Thái theo

truyền thống Mê-si-a) tin sự nhị nguyên giữa điều ác và điều thiện là tuyệt đối. Trong thẩm quyền của người đuổi quỷ trên tà linh nhiều người hẳn thấy một sự bày tỏ dạn dĩ về quyền tể trị của Đức Chúa Trời trên thế giới. Do đó, các bản tường thuật Phúc âm về ma quỷ không chỉ đề cập đến những vấn đề rắc rối bằng những thành ngữ của thời đó, mà những việc đuổi quỷ này cũng hợp pháp hóa tước hiệu “Chúa” được ban cho Giê-xu. Quyền năng Ngài để ra lệnh cho ma quỷ thiết lập ủy nhiệm thư của Đức Chúa Giê-xu như là Đấng Mê-si-a, cung ứng hi vọng và sự an ủi cho một dân tộc bị áp bức và hứa sự giải thoát khỏi những quyền lực huyền bí, hủy hoại.

Bức tranh tâm trí về tà linh trú ngụ trong heo, hoặc gây ra những tiếng hét mê sảng, tự phát, hoặc tấn công những nạn nhân không may, hoặc nói chuyện trực tiếp với Đức Chúa Giê-xu có thể khiến chúng ta ngạc nhiên. Những phương thuốc được cung ứng – cách sử dụng bùa mê, danh hiệu, những công thức phù phép, nơi thánh của cộng đồng, hoặc những quyền lực của một người thánh – cũng có thể lạm dụng sự cả tin. Người nghi ngờ có thể bỏ bớt những lệ thường này về ngôn ngữ và xem như là mê tín, cũng như người tín đồ bối rối có thể bị căng thẳng mà bỏ qua những hình ảnh lạ lùng này. Nhưng khi chúng ta hiểu biết tốt hơn những cách diễn đạt này chúng ta mới có khả năng hiểu biết hơn về dự định của các sách Phúc âm, các thư tín, sách Khải Huyền, và có lẽ cả thế giới bị hành hạ của chính mình nữa. Một việc đọc có cảm nhận, nhưng không phải là không phê phán thành ngữ lạ lùng này có thể bày tỏ một số sự nản chí và nỗi sợ của một dân tộc bị mắc vào một mạng lưới tối tăm vây lấy họ, một số tuyệt vọng vì mình có số phận bị

định đoạt bởi các quyền lực vượt quá sự hiểu biết hoặc tầm kiểm soát của mình, hoặc một số ý thức về sự bất lực và sự từ bỏ của một dân tộc mà đối với họ dường như ma quỉ là trực tiếp hơn, thực tế hơn là quyền năng hoặc quyền tể trị của Đức Chúa Trời trên thế giới.

Vì chúng ta đã đến phần cuối của phần nghiên cứu, chúng ta có thể nói gì để tóm lược lại? Nếu một người phải bước vào một cỗ máy thời gian và trở lại với xứ Giu-đa thế kỷ thứ nhất hoặc một số nơi khác của thế giới Hy Lạp, người đó sẽ nhìn thấy gì? Liệu Giu-đê, một tỉnh nhỏ, xa xôi, và khá yếu ớt của La Mã, có đạt được ý nghĩa nó vốn có trong truyền thống Cơ Đốc-Giu-đa không? Có lẽ không. Liệu người ấy có chú ý đến những thể chế Do Thái đang đấu tranh để giữ lại sự hợp nhất của các biểu tượng, chức năng, và giáo lý chống lại sự xói mòn đều đặn của tinh thần Hy Lạp và những nỗ lực của La Mã nhằm làm suy yếu hoặc thỏa hiệp họ không? Điều đó cũng không có lý. Liệu một người có để ý đến một nhóm người cách mạng trang bị kém, không được huấn luyện, dầu vậy rất hăng hái thách thức các quân đoàn La Mã không? Điều đó thậm chí còn vô lý hơn.

Liệu người đó có cảm thấy sức nặng của những tranh cãi nội bộ và những cuộc tranh luận nóng bỏng giữa các thầy tế lễ hết mình cho đền thờ với phái Essenes ly khai và những người Do Thái Mê-si-a không? Điều đó thật dễ dàng thoát khỏi sự chú ý. Nếu chúng ta có thể viếng thăm một nhà hội hoặc một buổi nhóm của các môn đồ của Đức Chúa Giê-xu liệu chúng ta có bị thuyết phục bởi các phương pháp giải nghĩa Kinh Thánh của họ không? Những điểm phân biệt có thể quá tinh tế đối với chúng ta. Chúng ta có thể chịu ấn tượng bởi cách lòng mộ đạo phổ thông giải quyết một

môi trường tối tăm và đáng sợ, và tìm cách đưa ra một số lời khẳng định đơn giản khi đối diện với những thực tại này, nhưng chiều kích của cuộc chiến đấu này cũng né tránh chúng ta luôn.

Mặc dầu những khoảng cách giữa chúng ta và thế kỷ thứ nhất đặt chúng ta vào một bất lợi lớn, khiến cho cần thiết phải làm việc chỉ với những gợi ý rải rác nhằm nỗ lực tái lập lại thế giới đó, việc nhận thức lại sau có một số lợi điểm. Chúng ta ở vào một vị trí tốt hơn để nhìn thấy những lực lượng nhất định đang làm việc để định hình đạo Giu-đa và Cơ Đốc giáo thời đầu tiên hơn là những người đương thời của các sự kiện được mô tả ở đây. Quỹ đạo của lịch sử sau này đã khiến việc dò theo hướng đi trước đó của sự kiện trở nên dễ dàng hơn. Chúng ta có thể nhìn tổng gộp vào động lực nội tại của phong trào này và những lực lượng kinh tế, xã hội, chính trị và tôn giáo ngoại tại định hình phong trào mà từ đó Tân Ước xuất hiện. Sự hiểu biết của chúng ta, dầu giới hạn bao nhiêu đi nữa, về thế giới mà trong đó Tân Ước được hình thành và với nó Tân Ước liên hệ trong lời đối thoại tích cực sẽ hỗ trợ bản văn trong việc nói lên tiếng nói của chính mình.

Nếu chúng ta dừng lại để khảo sát lối đi đã du hành đến mức đó thì có một điểm rõ ràng. Các tác giả Tân Ước viết từ *bên trong* thế giới của họ; họ không có sự lựa chọn nào khác. Họ sử dụng và tương tác với môi trường tổng thể của họ. Dầu vậy thật không thích hợp để nói rằng họ *vay mượn* từ ngữ đó, nếu bởi vay mượn một người muốn nói đến việc các tác giả thận trọng lấy từ một kho hình ảnh, bản văn, các công cụ từ pháp, và các huyền thoại để tạo hình cho văn kiện của họ, dường như môi trường văn hóa xã hội của họ chỉ là một cái túi

đựng đủ thứ (grab-bag) mà từ đó họ chọn ra những biểu tượng để cấu tạo một thực tại mà người ta sẽ tin. Một quan điểm như thế đặt các tác giả ra ngoài thế giới họ sống và cho rằng độc giả là những người tiếp nhận thụ động chứ không phải là những người có văn hóa đang đối thoại trực tiếp với tác giả.

Thuật ngữ “vay mượn” gợi nhớ đến hình ảnh của một học giả hiện đại tẻ tách khỏi thế giới được nghiên cứu, theo quan niệm chiết trung, lấy từ một thư viện những nguồn để tạo thành một ý kiến hoặc theo lý trí đánh giá một nan đề. Các tác giả Tân Ước khó lòng là những nhà tuyên truyền biết lợi dụng những tập tục văn hóa xã hội để tạo khung cho một hệ tư tưởng chính trị, kinh tế hoặc tôn giáo. Một sự hiểu biết như thế có khuynh hướng tách tác giả khỏi bối cảnh của họ và gán cho họ những phương pháp phê phán quen thuộc với thế giới của chúng ta hơn là với thế giới của họ. Những nhà sử học ngày nay nói chung thích động từ “kết hợp” và “chiếm dụng” hơn động từ “vay mượn” bị nhiều thành kiến hơn. Những động từ như thế mô tả chính xác hơn một tiến trình với ít ý thức hơn về phần họ hơn là nó mô tả mối tương tác tổng gộp giữa tác giả và kho từ vựng có sẵn của tư tưởng, văn hóa, và truyền thống người đó chia sẻ với độc giả của mình.

Mối tương tác với thế giới này là một tiến trình năng động. Một tia chớp của nội kiến, một nhân vật thánh, hoặc một sự kiện lịch sử mang nặng ý nghĩa có thể dẫn một tác giả đến chỗ xem xét thế giới theo một cách mới mẻ. Qua những truyền thống xuyên giá trị này (transvaluation), Kinh Thánh, hoặc những biểu tượng được thiết lập có thể tập chú mạnh mẽ đến nỗi sứ điệp của chúng có thể trở thành một điều có sức thúc ép

mạnh hơn nhiều. Những tia chớp của nội kiến có thể sản sinh ra những biểu tượng mới, khởi hứng những khái tượng mới về tương lai, và cùng lúc đó làm mất ổn định những khuôn mẫu được coi là an toàn, làm dậy men cho những cấu trúc đang tồn tại. Sự thay đổi như thế có thể sản sinh ra sự hứng khởi và sự xác nhận trong một số nhóm và sự kháng cự cứng cỏi trong một số nhóm khác. Tân Ước là một bản ghi nhận của một tiến trình như vậy.

Từ *tiến trình* được lựa chọn có cân nhắc bởi vì các văn phẩm không phải là sản phẩm cuối cùng của một chuyến hành hương của tư tưởng hoặc niềm tin mà là một bức ảnh chụp nhanh trên con đường tự khám phá, tự xác định, và tự hiểu biết về một cộng đồng thật sự. Qua cặp lăng kính huyền thoại, mà với nó, các tác giả của chúng ta xem xét thế giới đó và qua cặp lăng kính lịch sử, xã hội học mà với nó chúng ta xem xét quang cảnh của họ, một viễn cảnh mới về toàn bộ đã giành được; toàn bộ được đem lại với nhau bày tỏ cho chúng ta một sự hiểu biết phong phú về mỗi phần.

Trọng tâm hội nhập của Tân Ước là lời công bố rằng Đức Chúa Giê-xu là Đấng Christ. Chính niềm tin đó ảnh hưởng đến cách các tác giả Tân Ước có khái tượng về thế giới, và tự thế giới ấy đem lại cho Hội Thánh ngôn ngữ của nó để diễn đạt niềm tin ấy. Vì lý do đó, chúng ta đã bao gồm những bài thảo luận về những thực tại chính yếu của các tác giả Tân Ước thế kỷ thứ nhất – lịch sử chính trị, và một sự xử lý về các thể chế, các dạng diễn đạt tôn giáo, sự giải nghĩa Thánh Kinh, và ý nghĩa huyền thoại của điều ác.

Dẫu những thảo luận này còn nhiều giới hạn chúng đều quan trọng bởi vì chúng là một phần không tách rời

đối với thế giới định hình nên ý thức Cơ Đốc. Một mặt phẳng không thể dễ dàng bị tách ra khỏi bất cứ mặt phẳng nào khác, bởi vì hết thấy đều tương tác và hết thấy đều được phản ánh trong thế giới vi mô trong chính Tân Ước. Chúng ta có thể hình dung Tân Ước trong bối cảnh tự nhiên của nó tốt hơn chừng nào, thì chúng ta sẽ dễ hiểu hơn chừng nấy những tranh luận diễn ra trong đó nói về điều gì – những câu hỏi vượt quá thời của nó: một dân tộc có thể tìm được sự phóng thích khỏi những lực lượng cản quét và thậm chí bây giờ cũng cản quét xuyên qua lịch sử như một trận lũ lụt không? Có một ý chí biết quan tâm tại trung tâm của vũ trụ không? Một thế giới bị phân mảnh có thể được chữa lành không? Nếu có, thì như thế nào?

Ngày nay người ta cũng hỏi cùng những câu hỏi này, là những câu hỏi vốn có ý nghĩa cho mọi người kinh nghiệm những biến cố trong Tân Ước. Chúng ta cũng có thể suy tư về những lời được viết trong Kinh Thánh để tìm kiếm những câu trả lời khôn ngoan cho những câu hỏi vượt thời gian này, hi vọng cho một sự hiểu biết về các lực lượng định hình lịch sử chung của chúng ta, tạo khung hình cho hiện tại của chúng ta, khao khát cho một hiểu biết đầy đủ hơn, và đánh giá đúng hơn về nền văn hóa của chúng ta vốn được cung cấp thông tin bởi câu chuyện lịch sử.

Dẫu vậy, theo một nghĩa, những từ chúng ta tìm thấy ở đó đều được mã hóa – mã hóa bởi mối liên hệ của những từ đó đối với một ma trận văn hóa khác biệt hơn nền văn hóa chúng ta đang sống. Dẫu vậy, giống như bất cứ mật mã nào, những từ này vẫn có thể được giải mã để nói với chúng ta—miễn là chúng ta tìm được đúng chìa khóa.