VIỆN THẦN HỌC TIN LÀNH VIỆT NAM
UNION COLLEGE OF CALIFORNIA

TÌM HIỂU TÂN ƯỚC

Tìm Hiểu Tân Ước

Ấn bản 2006

Viện Thần Học Tin Lành Việt Nam in và giữ bản quyền

NỘI DUNG

Bài Học 1

BỐI CẢNH TÂN ƯỚC

Tân Ước Là Gì 7
Khái Quát Bối Cảnh Giữa Hai Giao Ước 12
Bối Cảnh Tân Ước 22

Bài Học 2

CÁC VẤN ĐỀ LIÊN QUAN ĐẾN VIỆC NGHIÊN CỨU TÂN ƯỚC

Lịch Sử Và Niềm Tin 38
Các Phương Pháp Phê Bình Kinh Thánh 46
Kinh Điển 53

Bài Học 3

CÁC SÁCH PHÚC ÂM

Bản Chất Của Các Sách Phúc Âm 66
Phúc Âm Ma-thi-ơ 85
Phúc Âm Mác 106
Phúc Âm Lu-ca 118

Bài Học 4

CÁC SÁCH PHÚC ÂM – PHẦN CUỐI

Phúc Âm Giăng 138
Giê-su Na-xa-rét 165

Bài Học 5

CÔNG VỤ CÁC SỨ ĐỒ VÀ SỨ ĐỒ PHAO-LÔ

Công Vụ Các Sứ Đồ 193
Phao-lô Và Thế Giới Của Ông 220

Bài Học 6

THƯ TÍN TÂN ƯỚC VÀ CÁC THƯ TÍN CỨU THỤC CỦA PHAO-LÔ

Thư Tín Tân Ước 239
Các Thư Tín Cứu Thục Của Phao-lô 249
Thư Phao-lô Gởi Cho Các Tín Hữu Tại Rô-ma 249
Thư Cô-rinh-tô 278
Thư Ga-la-ti 305

Bài Học 7

CÁC THƯ TÍN CỦA PHAO-LÔ – TIẾP THEO THƯ VIẾT TRONG TÙ

Thư Gởi Cho Người Ê-phê-sô 319
Thư Phao-lô Gởi Cho Các Tín Hữu Tại Phi-líp 331
Thư Cô-lô-se Và Thư Phi-lê-môn 345

Bài Học 8

CÁC THƯ LAI THẾ VÀ CÁC THƯ MỤC VỤ

Các Thư Lai Thế 365
Thư Phao-lô Gởi Cho Các Tín Hữu
Tại Tê-sa-lô-ni-ca 365
Các Thư Mục Vụ 386
I, II Ti-mô-thê Và Tít 386

Bài Học 9

CÁC THƯ TÍN TỔNG QUÁT

Thư Hê-bơ-rơ 399
Thư Gia-cơ 408
Các Thư I & Ii Phi-e-rơ, Giu-đe 411
Các Thư I, II & III Giăng 421

Bài Học 10

SÁCH KHẢI HUYỀN

430

BÀI HỌC 1

BỐI CẢNH TÂN ƯỚC

PHẦN 1

TÂN ƯỚC LÀ GÌ?

I. TÂN ƯỚC LÀ GÌ?

1. Giao Ước[1]

Thoạt tiên, câu hỏi, "Tân Ước Là Gì" có vẻ như rất dễ trả lời. Một người tín hữu bình thường cũng có thể trả lời đơn sơ Tân Ước là phần tiếp nối Cựu Ước trong Thánh Kinh Cơ Đốc. Tuy nhiên, chữ "Ước" (Testament) trong tên gọi "Tân Ước" không hàm nghĩa "ước muốn, mong ước" mà có nghĩa là "giao ước." "Tân Ước" tức là "Tân Giao Ước" hoặc "Giao Ước Mới." Cả nguyên tự Hy Lạp *diatheke* lẫn nguyên tự Hê-bơ-rơ *berith* đều có nói đến những sắp đặt nhằm sử dụng tài sản của một người nào đó–do vậy mà chữ này được dịch không chính xác thành *testament*, với ngụ ý *di chúc* hay *chúc thư*.

Khái niệm "Giao Ước" được dùng cả trong Kinh Thánh Do Thái lẫn Kinh Thánh Cơ Đốc để ám chỉ mối tương giao mà Đức Chúa Trời thiết lập với con người để họ có thể nhận được những đặc ân cụ thể, đồng thời phải thực hiện các nghĩa vụ kèm theo, tùy vào mục đích thiêng liêng trong lịch sử nhân loại. Cả Thánh Kinh Cựu Ước lẫn Tân Ước đều có dùng từ này (Giê-rê-mi 31:31-33; I Cô-rinh-tô 11:25).

Giao ước là một hợp đồng có giá trị ràng buộc pháp lý giữa hai hoặc nhiều người. Trong Cựu Ước, Đức Chúa Trời kết ước với Nô-ê, Áp-ra-ham, Môi-se/dân Y-sơ-ra-ên, Đa-vít. Giao ước quan trọng thường được nhắc đến là giao ước tại núi Si-na-i giữa Đức Chúa Trời và dân Y-sơ-

[1] Howard Clark Kee, *Understanding the New* Testament, tr. 1-7.

ra-ên. Do đó, mối quan hệ giữa Đức Chúa Trời với tuyển dân được gọi là mối quan hệ giao ước.

Việc các Cơ Đốc nhân đầu tiên gọi những sách căn bản họ viết là "Giao Ước Mới" ngụ ý rằng nội dung của các sách, trên một phương diện nào đó, thay thế hoặc diễn giải lại giao ước trước đó. Giao Ước Mới không phải hoàn toàn khác lạ, nhưng là sự tái phục và hoàn chỉnh giao ước cũ. Ví dụ, Chúa Giê-su đến để làm trọn luật pháp, Ma-thi-ơ 5:17; Cơ Đốc nhân hưởng lời hứa của Áp-ra-ham, Ga-la-ti 3:6-29.

2. Một Bộ Sưu Tập[2]

Thánh Kinh Tân Ước là một tập hợp của 27 sách riêng biệt do nhiều tác giả khác nhau viết ra. Lúc các sách được viết ra, thì chưa có một ai dùng từ Cựu Ước và Tân Ước để ám chỉ Giao Ước Cũ và Giao Ước Mới. Phần Cựu Ước của chúng ta ngày nay chỉ được người xưa gọi đơn thuần là Kinh Thánh (Scriptures), hay Luật Pháp và Lời Tiên Tri. Các chữ Cựu Ước và Tân Ước mãi đến thế kỷ thứ 2 SC mới được dùng.

Một đặc điểm nữa đó là các tác giả Tân Ước hầu như không ai biết rằng tác phẩm của mình sẽ trở thành Kinh Thánh. Chính các con dân Chúa là những người dần dần khám phá ra giá trị các tác phẩm và hình thành kinh điển Tân Ước với 27 sách mà chúng ta hiện có ngày nay.

3. Kinh Thánh

Dẫu rằng Tân Ước có văn thể cũng như bối cảnh lịch sử, chúng ta không thể đọc Tân Ước như đọc các cuốn sách bình thường khác. Tân Ước là Kinh Thánh, được Đức Chúa Trời hà hơi để viết ra, nên chúng ta cần phải đặt

[2] Paul J. Achtecmeier et al, *Introducing the New Testamnet: Its Literature and Theology*, tr. 1-13.

mình dưới thẩm quyền Kinh Thánh Tân Ước, để Tân Ước uốn nắn đức tin và đời sống chúng ta. Chúng ta phải đọc Tân Ước cùng với Cựu Ước để thấy sự hoàn tất các chương trình của Đức Chúa Trời. Chúng ta cũng phải đọc Kinh Thánh trong tinh thần nhờ cậy Đức Thánh Linh soi sáng, với đức tin rằng Đức Chúa Giê-su là Đấng Cứu Thế.

II. KHÍA CẠNH VĂN CHƯƠNG

Chúng ta cần phải biết thể văn mới có thể hiểu và giải nghĩa chính xác một tác phẩm. Thánh Kinh Tân Ước là một tập hợp của nhiều sách được viết dưới nhiều thể văn khác nhau: Phúc Âm, thư tín, khải thị, v.v…

Thứ tự niên đại:

- 6 – 4 TC Chúa giáng sinh
- 30 hoặc 33 SC Chúa chịu chết
- 50 – 60 Các Thư Tín của Phao-lô
- 60 – 90 Công Vụ và các sách Phúc Âm
- 90 – Thơ Giăng và Khải Huyền

III. KHÍA CẠNH LỊCH SỬ

Bối cảnh lịch sử, xã hội của một tác phẩm văn chương cung cấp cho độc giả nhiều thông tin quan trọng về chính tác phẩm, đôi khi có những chi tiết quyết định cả ý nghĩa của tác phẩm nữa. Đối với Kinh Thánh Tân Ước cũng vậy.

Các sách Tân Ước trước hết được viết cho những độc giả cụ thể, thuộc nhiều thành phần xã hội khác nhau, được viết trong một khung cảnh lịch sử, thời đại xa xưa, khác hẳn với thời đại của chúng ta. Việc tìm hiểu bối cảnh lịch sử, xã hội thời Tân Ước giúp cho chúng ta hiểu được quan

niệm, cái nhìn cũng như những yếu tố chi phối tâm trí tác giả lúc tác phẩm được viết ra.

Tân Ước không phải là một tập hợp các sách lịch sử, do đó không ghi hết tất cả những diễn biến trong Hội Thánh hay xã hội. Vì lý do đó, chúng ta không nên xem thường những tác phẩm của các Cơ Đốc nhân khác viết về những vấn đề niềm tin và Hội Thánh vốn có thể giúp chúng ta hiểu rõ hơn nội dung Kinh Thánh. Các tác giả và tác phẩm Cơ Đốc điển hình: Clement,giám mục thành La Mã, viết cho Hội Thánh Cô-rinh-tô vào cuối thế kỷ thứ 1; Didache, lời dạy dỗ của 12 sứ đồ; thư tín của Diognetus, Người Chăn ở Hermas, thư tín của Ba-na-ba, v.v…

Dĩ nhiên, việc dựng lại bối cảnh lịch sử không thể đạt được mức độ chính xác hoàn hảo. Do đó, người nghiên cứu Kinh Thánh qua lăng kính lịch sử cần phải thận trọng với những kết luận của mình, đặc biệt là về tác giả, độc giả và ý nghĩa của bản văn Kinh Thánh, nhất là khi "nhân danh" bối cảnh lịch sử.

IV. TẦM QUAN TRỌNG CỦA TÂN ƯỚC

Tân Ước là một phần không thể thiếu được trong Kinh Thánh Cơ Đốc. Tân Ước không chỉ là phần tiếp nối của Cựu Ước, mà còn kết hợp với Cựu Ước để hình thành một nền tảng dùng xây dựng đức tin và nếp sống đạo. Tân Ước, Giao Ước Mới, làm sáng tỏ, trọn vẹn, và kiện toàn Cựu Ước, Giao Ước Cũ. Cả Cựu Ước lẫn Tân Ước đều đã để lại những dấu ấn sâu đậm, tác động đến toàn thể lịch sử nhân loại qua bao nhiêu thế kỷ, trên các phương diện: kinh tế, chính trị, văn hóa, xã hội, tôn giáo, v.v…

Quan trọng hơn hết, Tân Ước (cũng như Cựu Ước) là thông điệp của Đức Chúa Trời cho nhân loại, trình bày về tình yêu thương và kế hoạch cứu rỗi của Ngài. Là một thông điệp đời đời, Tân Ước phù hợp cho mọi quốc gia, mọi sắc dân, mọi giới tính, mọi lứa tuổi… nói chung là cho con người ở bất cứ nơi đâu trên thế gian này.

V. NHỮNG LÝ DO PHẢI NGHIÊN CỨU TÂN ƯỚC[3]

Thánh Kinh Tân Ước là một sách có nội dung tôn giáo. Con người ai cũng có lòng mộ đạo và khao khát điều Tân Ước đem tới, tuy nhiên, mỗi người ai cũng có những suy nghĩ và cách tiếp cận riêng. Việc nghiên cứu Thánh Kinh Tân Ước sẽ giúp chúng ta tránh được những quan điểm, định kiến, và thành kiến cá nhân vốn có thể bóp méo hoặc xuyên tạc nội dung Kinh Thánh cho theo đúng ý thích mình.

Kế đến, việc nghiên cứu Kinh Thánh Tân Ước giúp chúng ta có cái nhìn trọn vẹn hơn về Đức Chúa Trời Ba Ngôi, về kế hoạch cứu rỗi và chương trình của Ngài cho nhân loại. Có như thế chúng ta mới cẩn thận tránh được những hành động chủ quan mà chúng ta cho rằng do Thánh Linh hướng dẫn.

Ngoài ra, chúng ta cũng cần nghiên cứu Kinh Thánh Tân Ước để có thể giải kinh theo tinh thần thần học và lịch sử. Những kiến thức về lịch sử, văn hóa, xã hội và thần học sẽ giúp chúng ta nhìn thấy lẽ thật trong cái nhìn mới, sâu sắc, đầy đủ hơn.

[3] Walter A. Elwwell et all, *Encoutering the New Testament*, tr. 30-33.

PHẦN 2

KHÁI QUÁT BỐI CẢNH GIỮA HAI GIAO ƯỚC

Khi Ngôi Lời trở nên xác thịt, Ngôi Lời đã nhập thể trong một bối cảnh phức tạp của những thực tại xã hội, văn hóa, chính trị, kinh tế, và tôn giáo. Chúng ta thường quen nghĩ đến việc Ngôi Lời phán những gì với chúng ta, trong hoàn cảnh của chúng ta (hoặc là với "tôi" trong hoàn cảnh "của tôi"). Thế nhưng, chúng ta quen không xét đến cách Ngôi Lời đã phán trong bối cảnh nhập thể của Ngài. Lời mà Đức Chúa Giê-su phán là "lời nhắm vào" người Do Thái tại đất nước Y-sơ-ra-ên thế kỷ thứ nhất. Những thách thức mà người môn đồ Đấng Christ đã đối diện khi họ đáp ứng Phúc Âm là những thách thức trước sự kêu gọi của Đức Chúa Trời và những đòi hỏi (cũng như cơ hội) của xã hội, của văn hóa xung quanh (cũng như bên trong) chính họ. Khải tượng của các sứ đồ cho các Hội Thánh của họ thành hình trong bối cảnh và nhằm đáp ứng trước bối cảnh tại địa phương mà trong đó các Cơ Đốc nhân được kêu gọi để làm chứng nhân cho Đức Chúa Trời duy nhất cùng Đấng Christ Ngài.

Càng hiểu nhiều bao nhiêu về thế giới của những trước/tác giả và độc giả của các câu chuyện về Chúa Giê-su, cũng như thế giới của Hội Thánh đầu tiên trên khắp vùng Địa Trung Hải sẽ giúp chúng ta hiểu các bản văn Tân Ước cách sâu nhiệm hơn, là những bản văn đã cất tiếng phán với và ngay chính trong thế giới thời đó. Chúng ta càng hiểu rõ bối cảnh ngày xưa thế nào, thì chúng ta càng được trang bị tốt hơn để công bố lời đó một cách thích hợp với bối cảnh của chính chúng ta. Những khám phá về môi trường chính trị, văn hóa thời Tân Ước

sẽ giúp chúng ta mở rộng tầm mắt nhìn xa hơn về những chân trời ý nghĩa trong lời đời đời của Đức Chúa Trời.[4]

Giai đoạn giữa Cựu Ước và Tân Ước là một thời kỳ dài hơn 400 năm. Nhiều biến chuyển chính trị, văn hóa, tôn giáo xảy ra đã ảnh hưởng không nhỏ đến dân Do Thái. Trong suốt thời gian này, Đức Chúa Trời im lặng đối với tuyển dân của Ngài. Khoảng thời gian hơn 4 thế kỷ không để lại dấu ấn của một tiên tri nào. Những thông tin chúng ta có được về thời kỳ này chủ yếu dựa vào các tài liệu lịch sử hơn là chính Kinh Thánh. Nhìn chung, trong giai đoạn này người Do Thái chịu ảnh hưởng của các thế lực lớn trong vùng.

I. ĐẾ QUỐC BA TƯ[5]

Sự thống trị của đế quốc Ba-by-lôn kết thúc chính là lúc khởi đầu thời đại Ba Tư, vốn đã được ghi nhận trong các sách Cựu Ước.

1. Chính Trị

Vào năm 539 TC, Si-ru, vua Ba Tư đã tập họp các lực lượng của xứ Mê-đi, sau khi ông chinh phục nơi này, và tiến đánh Ba-by-lôn. Đến năm 537 TC, vua Si-ru ra chiếu chỉ cho phép một đoàn người bị lưu đày được hồi hương lần đầu tiên, dưới quyền lãnh đạo của Xô-rô-ba-bên và thầy tế lễ Giô-sua (Giê-hô-sua). Khá lâu sau đó E-xơ-ra và Nê-hê-mi mới hồi hương. E-xơ-ra hồi hương khoảng năm 458 TC còn Nê-hê-mi thì hồi hương khoảng năm 445 TC.

Giai đoạn giữa sách Ma-la-chi và Ma-thi-ơ bắt đầu từ những năm cuối cùng của đế quốc Ba Tư, khoảng giữa 433 và 333 TC. Nê-hê-mi đến thăm Giê-ru-sa-lem lần thứ

[4] David A. DeSilva, *An Introduction to the New Testament*, tr. 37ff.
[5] G. T. Manley, *Thánh Kinh Đại Cương*, tr. 309-322.

hai vào năm 433 TC, thì năm 333 TC đế quốc Ba Tư sụp đổ trước sự tấn công của Alexander Đại Đế (A-lịch-sơn Đại Đế), là người Hy Lạp. Thời gian từ 427 – 333 TC có nhiều biến động xảy ra khắp nơi, nhưng vùng Palestine thì ít biến động. Những cuộc chiến tranh với người Hy Lạp xảy ra ở rất xa về phía Tây, và với người Bạt-thê ở phía Đông, nhưng Ba Tư vẫn nắm quyền bất khả tranh chấp trên toàn Ai Cập lẫn Lưỡng Hà, nên Palestine được yên.

2. Tôn Giáo, Xã Hội

Sau thời kỳ lưu đày, tên gọi "Do Thái" (Jew) trước kia vốn chỉ dành gọi dân xứ Giu-đa, nay được dùng để gọi toàn thể con cái Y-sơ-ra-ên; bên cạnh đó, những người hồi hương cũng không còn thờ lạy hình tượng nữa. Đó là điều đáng mừng, song chính điều đó lại tạo nên thái độ tự tôn dân tộc, khinh thường các dân tộc chung quanh. Chủ thuyết thông giáo (Scribism), nhấn mạnh việc phân biệt dòng máu Do Thái và đề cao chút vinh quang còn sót lại của Y-sơ-ra-ên, tức là luật Môi-se, xuất hiện. Chủ thuyết này sản sinh những người chuyên môn nghiên cứu, giải nghĩa, bảo vệ Kinh Thánh – chú trọng đến ngôn từ mà quên tinh thần của Luật Pháp. Giáo thuyết Pha-ri-si ra đời từ đó.

Những ngày lưu đày xa cách đền thờ đã góp phần tác động làm phát triển một hình thức thờ phượng đơn giản hơn, chú trọng đến việc đọc Luật Pháp, là sinh hoạt gắn bó với nhà hội. Người Do Thái tụ họp lại để cầu nguyện, nghe đọc và giảng Luật Pháp. Họ không dâng của lễ. Về sau các Hội Thánh Cơ Đốc cũng có hình thức giống như sinh hoạt nhà hội thời kỳ này.

Về sau, Tòa Công Luận (Sanhedrin) thành hình với 70 trưởng lão. Hội đồng này tư vấn cho các thầy tế lễ. Trước tầm quan trọng chính trị của chức thượng tế, người Ba Tư bằng lòng trao quyền cai trị cho thầy tế lễ thượng phẩm.

Cả nước thấy nơi ông là một điểm tụ hội; còn những kẻ thống trị thấy ông là một công cụ chính trị hữu ích.

Về ngôn ngữ, tiếng A-ram trở thành ngôn ngữ thông dụng trong vùng, dù rằng tiếng Hê-bơ-rơ vẫn là ngôn ngữ thờ phượng, mạc khải. Cũng phải lưu ý rằng Đức Chúa Giê-su nói tiếng A-ram.

II. ĐẾ QUỐC HY LẠP

Những nỗ lực bành trướng của người Ba Tư về phía Tây vào Âu Châu đều thất bại. Các trận đánh tại Marathon (490 TC), Salamis (480 TC) và Plataea (479 TC) đều được ghi nhớ vì kết quả có tính cách quyết định trong việc ngăn chặn bước tiến của người Ba-tư, cũng như sự kháng cự mãnh liệt của Hy Lạp.

1. Chính Trị

Năm 336 TC, Alexander Đại Đế lên ngôi cai trị Hy Lạp và đánh bại người Ba Tư trong trận Issus năm 333 TC. Khoảng 3 năm sau đó, năm 330 TC, toàn đế quốc Ba Tư rơi vào tay Alexander Đại Đế. Về sau ông bành trước đế quốc của mình sang tận Ấn Độ.

2. Tôn Giáo, Xã Hội

Alexander Đại Đế đã đối đãi tốt với người Do Thái. Thành phố Alexander ông xây tại Ai Cập là nơi người Do Thái được hoan nghênh. Không lâu sau đó, dân Do Thái ở Ai Cập trở nên đông hơn dân Do Thái ở Palestine. Nhờ giao dịch thuận lợi, các cộng đồng Do Thái phát triển ở nhiều nơi. Về sau đó là những mối nối đầu tiên cho công cuộc truyền giáo của Cơ Đốc giáo.

Năm 323 TC, Alexander Đại Đế băng hà khi chưa đầy 30 tuổi. Lúc này đế quốc của ông bị phân chia, bởi các đại tướng của ông bất hòa nhau. Cuối cùng, những người kế

nghiệp vua đã chia đế quốc thành bốn vương quốc (khoảng năm 315 TC): (1) Ma-xê-đoan, (2) Ba Tư, (3) Sy-ri và Lưỡng Hà, (4) Ai Cập và cực Nam Sy-ri (xem Đa-ni-ên 8:21-22). Trong hơn một trăm năm, từ 323 – 198 TC, miền Nam xứ Palestine ở dưới sự cai trị của dòng dõi các vua Ptolemies ở Ai Cập. Người Do Thái trong thời kỳ này nhìn chung được tương đối bình an. Chính vua Ptolemy Philadelphus đã bảo trợ việc dịch Cựu Ước sang tiếng Hy Lạp, Bản Bảy Mươi (Septuagint) do 70 dịch giả dịch. Đây là bản Kinh Thánh mà người Do Thái tản lạc dùng. Các trước/tác giả Tân Ước cũng quen thuộc với bản này.

Trong thế kỷ này, văn hóa Hy Lạp cũng xâm nhập rộng rãi trong xứ Palestine. Nhiều thành phố mọc lên ở các vùng phía Đông sông Giô-đanh, tạo thành vùng Đê-ca-bô-lơ (Decapolis), khu vực mười thành phố đề cập đến trong Mác 5:20 và 7:31. Dưới ảnh hưởng của văn hóa Hy Lạp, chức tế lễ cả bị thoái hóa thành chức vụ có tính cách hình thức lễ nghi. Các vua Ptolemies cũng thấy việc dùng thầy tế lễ cả làm người đại diện thường trú cho họ là rất thuận lợi. Giai đoạn này xuất hiện hai xu hướng khác nhau: Một xu hướng muốn sống theo tư tưởng và nếp sống Hy Lạp, một xu hướng muốn bám sát các truyền thống tổ tiên, tin tưởng vào cách sống phân biệt, cách ly.

III. CUỘC KHỞI NGHĨA CỦA ANH EM MÁC-CA-BÊ

Năm 198 TC, xứ Palestine được chuyển sang quyền kiểm soát của các vua Sy-ri thuộc triều đại Seleucid. Antiochus III Đại Đế băng hà năm 187 TC. Nối ngôi vua ấy là Antiochus Philopator (187 – 176 TC), và khi vua này băng thì một vua có "bộ mặt hung dữ" (Đa-ni-ên 8:23) lên cầm quyền. Tên tuổi vua này đã trở thành biểu tượng cho sự gian ác. Đó là vua Antiochus IV.

Vào năm 167 TC, khi đang trên đường đánh Ai Cập, về ngang Giê-ru-sa-lem, vua hay tin hành động xấu xa của thầy tế lễ, ông nhất quyết dẹp sạch Do Thái giáo. Vua vây đền thờ, dựng tượng thần Zeus trong đền thờ và cho dâng một con heo trên bàn thờ làm của lễ thiêu. Đây là "sự gớm ghiếc làm ra sự hoang vu" trong Đa-ni-ên 11:31.

Sự việc trên đã khiến người Do Thái bất mãn. Thầy tế lễ Ma-ta-thia (Mattathias) thuộc dòng họ Hasmonaean, là người cao tuổi, đã giết một sĩ quan Sy-ri khi người này đến làng Modin nhằm bắt buộc dân làng phải thi hành các chiếu chỉ của vua Antiochus IV. Cuộc khởi nghĩa chống Sy-ri nổi dậy. Nhiều người trong đảng Chasidim theo họ, và không lâu sau đó trong xứ đã có một bộ phận khán chiến quân. Năm 166 TC, Ma-ta-thia qua đời, quyền lãnh đạo trao lại cho người con trai thứ ba của ông là Giu-đa Mác-ca-bê, hay Giu-đa Búa. Với một loạt chiến công khó tin, Giu-đa Mác-ca-bê đã đẩy lui quân Sy-ri, nên vào ngày hai mươi lăm tháng Kít-lơ của người Do Thái, năm 165 TC, ông đã tẩy uế được đền thờ, và phục hồi các của lễ hằng dâng tại Giê-ru-sa-lem. Ngày này về sau trở thành Lễ Khánh Thành Đền Thờ.

IV. CÁC CON TRAI CỦA MA-TA-THIA

Giu-đa Mác-ca-bê tiếp tục chiến đấu chống Sy-ri cho đến khi tử trận năm 161 TC. Sau đó, Giô-na-than, là người con út, đứng lên lãnh đạo, tạm thời rút lui xuống miền Nam để tập hợp lực lượng. Trong lúc đó, tại Sy-ri lại có nhiều xáo trộn, tranh quyền nối ngôi. Giô-na-than nhận ra rằng đây là lợi thế cho dân tộc mình. Các đối thủ tranh ngôi vua Sy-ri gồm có Đê-mê-triu (Demetrious) và Alexander Balas, lạm xưng là con trai của vua Antiochus IV tàn ác. Cả hai đều muốn tranh thủ sự hậu thuẫn của các vị lãnh tụ dòng họ Mác-ca-bê. Alexander đến trước để bổ nhiệm Giô-na-than làm "Thầy Tế Lễ Thượng Phẩm Toàn Quốc."

Đến năm 142 TC, Giô-na-than bị tướng Trypho của Alexander Balas gài bẫy và giết chết. Người con cuối cùng của Ma-ta-thia là Si-môn lên nối nghiệp. Ông có tài lãnh đạo, khiến cho dân Do Thái ngày càng cường thịnh. Thời kỳ lãnh đạo hưng thịnh của Si-môn kết thúc khi ông bị chính con rể mình là Ptolemy mưu sát năm 135 TC.

V. CÁC CON CHÁU CỦA MÁC-CA-BÊ

1. John Hyrcanus (135–105 TC)

Khi Si-môn chết, con trai ông là John Hyrcanus lên kế vị làm thầy tế lễ thượng phẩm. Thế lực Do Thái lúc này càng bành trướng xa hơn về phía Bắc, phía Nam, và phía Đông. Và trong cuộc Bắc tiến, thành phố Si-chem và đền thờ của Sa-ma-ri trên núi Ga-ra-xim bị phá hủy. Điều đó khiến cho mối hận thù giữa người Sa-ma-ri và người Do Thái càng thêm trầm trọng. Dân Ê-đôm ở miền Nam xứ Giu-đê đã bị chinh phục, cải giáo, và sát nhập vào dân Do Thái. Lúc này giai cấp quý tộc, và gia tộc thầy tế lễ chạy theo khuynh hướng Hy Lạp hóa, trở thành phái Sa-đu-sê, tức là con cháu của thầy tế lễ Xa-đốc. Phái Chasidim trở thành phái Pha-ri-si muốn tuân thủ luật pháp. Thoạt đầu John Hyrcanus thiên về phía người Pha-ri-si, nhưng về sau ông lại ngã theo phái Sa-đu-sê.

2. Alexander Jannaeus (104 – 78 TC)

John Hyrcanus băng hà năm 105 TC, lên kế vị là con trưởng Aristobulus. Sau một thời gian ngắn ngủi, em trai của ông là Alexander Jannaeus lên nối ngôi. Giai đoạn này đánh dấu sự suy tàn của dòng họ quý phái, là gia đình Ma-ta-thia. Thời trị vì của Alexander là một thời cai trị tàn bạo, đầy tham dục, hiếu chiến. Ông mở rộng biên giới, nhưng đất nước đầy nội loạn, nhất là giữa hai phái Pha-ri-si và Sa-đu-sê. Kết thúc của cuộc nội chiến đó, hình thức

xử tử đóng đinh vào thập tự giá ra đời. Khi có một cuộc bạo loạn tại Giê-ru-sa-lem, Alexander đã ra lệnh đóng đinh tám trăm lãnh tụ của phái Pha-ri-si.

3. Nội Chiến Và Loạn Lạc (78–65 TC)

Đến năm 78 TC, Alexander Jannaeus băng hà. Vợ góa của ông là Alexandra cai trị khá khôn ngoan, giữ được hòa bình trong vài năm. Bà lập Hyrcanus, là trưởng nam, làm thầy tế lễ thượng phẩm–người này vốn nhu nhược lại nhiều tham vọng. Khi bà qua đời, người con trai thứ là Aristobulus–vốn táo bạo và hiếu chiến–đã cướp được chính quyền tại xứ mình để tiếm ngôi. Trong khi hai nhân vật này đang tranh giành nhau, thì đế quốc La Mã xuất hiện.

VI. ĐẾ QUỐC LA MÃ

1. Pompey Can Thiệp

Vào năm 65 TC, đại tướng La Mã là Pompey đang bận rộn chinh phục Đông phương, phó tướng Scaurus kéo quân đến Đa-mách. Hai anh em Hyrcanus và Aristobulus đều sai sứ cầu viện. Scaurus ủng hộ Aristobulus. Năm 63 TC, khi Pompey đến Giê-ru-sa-lem, ông lại ủng hộ Hyrcanus. Ông vây Giê-ru-sa-lem 3 tháng và giết 12000 người Do Thái. Giê-ru-sa-lem thất thủ. Pompey đã tò mò vào nơi chí thánh và thật ngạc nhiên khi thấy nơi này trống rỗng.

Pompey cho Hyrcarnus làm thầy tế lễ thượng phẩm và gọi là "*etnarth*," vua chư hầu, chỉ cai trị xứ Giu-đê mà thôi. Nền độc lập của Giu-đa chấm dứt. Pompey trở về La Mã ăn mừng chiến thắng. Trong đoàn tù binh có cả Aristobus, người đã từng làm vua dân Do Thái.

2. Antipater Làm Tổng Đốc

Trong khi Hyrcanus làm vua chư hầu thì thực quyền lại nằm trong tay Antipater, người Y-đu-mê (Ê-đôm). Aristobulus và con trai ông là Antigonus đã trốn khỏi La Mã để trở về Palestine, hòng tổ chức lại cuộc chiến đấu. Không lâu sau đó, Aristobulus qua đời. Antigonus cố gắng thâu tóm quyền bính nhưng đều thất bại.

Năm 47 TC, Antipater được ban cho quyền công dân La Mã, và được bổ nhiệm làm tổng đốc xứ Giu-đê. Julius Caesar tỏ ra ưu ái dân Do Thái, nên đã miễn thuế cho họ, cho họ tự do tôn giáo, cho xây lại các vách thành Giê-ru-sa-lem mà Pompey đã phá hủy. Năm 44 TC, Caesar băng hà. Một năm sau đó, Antipater bị đầu độc, nhưng ông đã kịp thời bổ nhiệm một trong các con trai mình là Phasael làm tổng đốc Giê-ru-sa-lem, và một người con trai khác là Hê-rốt làm tổng đốc xứ Ga-li-lê. Đây chính là vị vua Hê-rốt Đại Đế cai trị khi Chúa Giê-su giáng sinh.

3. Nhân Vật Cuối Cùng Của Dòng Họ Hasmonaean

Alexander Jannaeus để lại ba con trai: Hyrcanus, vẫn còn là thầy tế lễ thượng phẩm tại Giê-ru-sa-lem, Aristobulus, có con trai tên là Antigonus vẫn còn lẫn tránh, và Alexander đã chết, để lại một con gái là Mariamme, và một người con trai cũng tên là Aristobulus. Sau khi Julius Caesar bị ám sát, Hê-rốt và Hyrcanus gần gũi với nhau, Hê-rốt cưới Mariamme làm vợ. Tuy nhiên, Antigonus vẫn là một chướng ngại vật vì năm 40 TC, ông đã kéo quân vào Giê-ru-sa-lem nhờ sự trợ giúp của người Bạt-thê. Hyrcanus bị phân thây vô cùng tàn bạo, còn Phasael thì tự sát trong ngục. Vua Hê-rốt với Mariamme và em trai bà là Aristobulus đã trốn thoát được. Hê-rốt khôn khéo đã được hậu thuẫn của người La Mã, và được bổ nhiệm làm

4. Hê-rốt Đại Đế

Hê-rốt Đại Đế là một con người đa nghi, thủ đoạn, nhưng lại có tài tổ chức. Suốt đời trị vì, ông bị dân Do Thái oán ghét. Thời kỳ đầu trị vì, ông gặp không ít khó khăn do các âm mưu ngay trong triều, cuối cùng là những năm u ám do chính các con trai của ông gây rối. Chính ông là người đã loại trừ những kẻ tình nghi đe dọa ngai vàng của ông, kể cả vợ là Mariamme.

Suốt đời trị vì, Hê-rốt cố giữ cho đất nước có vẻ hòa bình thịnh trị bề ngoài. Tài tổ chức xuất sắc của ông đã có ưu thế lớn, thể hiện trong các công trình công cộng phi thường với kiến trúc tráng lệ, huy hoàng. Ông đã cho xây lại đền thờ còn nguy nga hơn cả đền thờ Sa-lô-môn xây (Giăng 2:20). Vào cuối đời ông bị bệnh đáng ghê tởm, tâm trí bấn loạn, lo sợ. Trong khi ông đau đớn trong cung thì Sê-sa Au-gút-tơ ra chiếu chỉ phải lập sổ dân trong cả thiên hạ, và Ma-ri, Giô-sép phải trở về Bết-lê-hem để khai tên mình vào sổ. Khi các bác sĩ đến tìm Vua dân Giu-đa, Hê-rốt hoảng hốt ra lệnh giết hết tất cả các trẻ em từ hai tuổi trở xuống tại Bết-lê-hem. Dầu vậy, việc làm tàn ác đó, với mục đích giết Chúa Giê-su, đã thất bại.

PHẦN 3

BỐI CẢNH TÂN ƯỚC

A. THẾ GIỚI TÂN ƯỚC

Ngôn ngữ và văn hóa luôn đi đôi với nhau. Nghiên cứu một ngôn ngữ tức là nghiên cứu một văn hóa. Để hiểu được ý nghĩa một ngôn ngữ, nhất thiết phải tìm hiểu văn hóa khai sinh trong ngôn ngữ đó. Thánh Kinh Tân Ước cũng vậy. Các trước/tác giả Tân Ước khi viết cho độc giả đầu tiên của mình cũng dựa trên căn bản những hiểu biết chung, những đồng ý bất thành văn. Những thực thể xã hội, lịch sử hình thành vũ trụ quan của con người thường được mặc nhiên thừa nhận trong các đối thoại, chuyển đổi thông tin sử dụng nhiều hình thức khác nhau của ngôn ngữ. Thế nên, để hiểu Tân Ước, chúng ta phải hiểu càng nhiều càng tốt về thế giới Tân Ước.

I. Hy Lạp Hóa[6]

Alexander Đại Đế (356–323 TC) là học trò của Aristotle. Khi đem quân đánh chiếm đến đâu, ông cũng đều đem theo các học giả để ghi chép địa lý, phong tục của các nơi ông chinh phục. Alexander chủ trương duy trì văn hóa cổ truyền của các dân tộc, đồng thời ông cũng bành trướng văn hóa Hy Lạp–chính sách Hy Lạp Hóa thế giới (Hellenism). Chính vì lý do đó, tiếng Hy Lạp trở thành thứ ngôn ngữ quốc tế, phổ biến khắp trong khu vực.

[6] Paul J. Achtecmeier et al, *Introducing the New Testamnet: Its Literature and Theology*, tr. 21-26.

Khi triết lý và văn hoá của người Hy Lạp, về cách sống, thương mại, giáo dục, kiến trúc, v.v…, được truyền bá cho các nước, các rạp hát, vận động trường được xây lên khắp nơi. Nhiều thành phố kiểu mẫu Hy Lạp mọc lên– ví dụ thành phố Alexanderia ở Ai Cập, có một trung tâm văn hóa nổi tiếng, có thư viện chứa hơn nửa triệu cuốn sách, nơi Euclid tìm ra các định lý hình học phẳng, nơi Archimedes tìm ra sức đẩy của nước.[7] Các thành phố lớn đã thu hút di dân từ khắp nơi đổ về. Khi Alexander băng hà, đế quốc bị chia cắt, nhưng các hoàng đế tiếp theo vẫn tiếp tục phong trào Hy Hóa.

Phong trào Hy Lạp Hóa đã góp phần khiến Cựu Ước được dịch ra tiếng Hy Lạp để người Do thái tản lạc có thể đọc được. Bản dịch này còn gọi là Bản Bảy Mươi (LXX). Các trước/tác giả Tân Ước dùng bộ này nhiều hơn là bản Cựu Ước bằng tiếng Hê-bơ-rơ. Các sách Tân Ước được viết bằng tiếng Hy Lạp, ngôn ngữ quốc tế thời bấy giờ. Chính cách lý luận của Phao lô cũng chịu ảnh hưởng của lối lý luận Hy Lạp.

Đứng trước phong trào Hy Lạp Hóa, người Do Thái có nhiều phản ứng khác nhau. Một mặt có những người như Phi-lô có gắng khoác lên Ngũ Kinh chiếc áo tư tưởng Hy Lạp. Mặt khác, những người trong cộng đồng Qumran chủ trương tách mình khỏi sự ô nhiễm của văn hóa Hy Lạp. Có những mẫu chuyện trong các sách Maccabees chép lại gương những người kiên cường gìn giữ luật pháp, không chịu xu thời (ăn thịt heo, thờ thần tượng v.v...)

Tại Palestine, người Do Thái chịu ảnh hưởng phong trào Hy Lạp Hóa ít nhiều tùy thời. Từ thời Alexander đến 168 – 167 TC, họ tương đối được tự do. Hy Hoá ảnh hưởng dần dần vào giới quyền thế. Vào năm 168 – 167 TC, vua Seleucid là Antiochus IV (Epithanes) bắt ép người Do Thái theo văn hóa Hy Lạp (dâng heo trên bàn thờ trong đền thờ), việc này đưa đến phong trào kháng

[7] Howard Clark Kee, *Understanding the New Testament*, tr. 18.

chiến của anh em Mác-ca-bê, và đưa đến một thời kỳ tự trị ngắn bởi dòng họ Hasmonean. Tuy nhiên việc tự trị cũng bị lệch mục tiêu. Tự do tín ngưỡng không còn là trọng tâm. Việc củng cố quyền hành, xây dựng triều đình trở thành trọng tâm của các nhà lãnh đạo.

Ảnh hưởng văn hóa Hy Lạp trên người Do Thái tại Palestine và các nơi khác không đồng nhất. Nói chung, ở thành phố, thành phần trí thức, doanh thương thì sẵn sàng Hy Lạp Hóa để thăng tiến. Ở nông thôn, người ta có khuynh hướng bảo thủ, giữ gìn văn hóa cha ông để lại.

Những niên đại quan trọng:

- 336 – 323 TC Alexander Đại Đế xâm chiếm và cai trị Palestine
- 175 TC Antiochus IV (Epiphanes) chiếm Palestine
- 167 – 164 TC Mác-ca-bê kháng chiến
- 150 – 100 TC Cộng đồng Essene ở Qumran
- 37 – 4 TC Hê-rốt cai trị
- 6 – 4 TC Chúa giáng sanh
- 26 – 26 Phi-lát cai trị Giu-đê
- 30 (hay 33) Chúa chịu chết
- 30 – 35 Phao-lô gặp Chúa
- 66 – 70 Cuộc chiến Do Thái.

II. ĐẾ QUỐC LA MÃ[8]

Sau khi người La Mã chinh phục các nước, họ thành lập một đế quốc rộng lớn bao quanh bờ Địa Trung Hải. Hoàng đế Augustus (63 TC – 14 SC) đã xây dựng một nền quân chủ bằng cách đặt ra thể chế công dân La Mã (công dân hạng nhất – first citizen).

Phần lớn dân chúng trong đế quốc ủng hộ Augustus vì (1) ông xây dựng một nền chính trị ổn định, không có giặc giả, (2) giữ cho đường thủy được bình an, không có hải tặc, (3) nông dân thỏa lòng vì trật tự, đạo đức được duy trì. Chính Augustus không xưng mình là thần thánh (chỉ cho mình là công dân dẫn đầu), nhưng dân chúng khắp nơi lại tôn ông là thần. Thế nên, nhiều đền thờ thờ hoàng đế mọc lên khắp nơi trong đế quốc.

Mục tiêu của đế quốc là làm giàu cho mẫu quốc Ý Đại Lợi, với dân số gần hai triệu, không sản xuất đủ lương thực nuôi dân. Đế quốc thâu tóm tài sản từ các nơi về trang hoàng cho thành La Mã được lộng lẫy, tráng lệ. Đế quốc bảo vệ các cộng đồng hữu nghị, và bảo trì tốt hệ thống thâu gom thuế má lương thực về mẫu quốc.

Để tiện việc thông tin, di chuyển quân đội, hàng hóa, thuế khóa, đế quốc xây dựng hệ thống đường bộ, hải cảng, các thuyền vận tải lớn. (Ví dụ: Phao-lô đã đi theo thuyền này tại cảng My-ra, xứ Ly-si – Công Vụ 27:6.) Đế quốc không có một hệ thống hành chánh quy mô, rườm rà, chỉ có những nơi cần yếu mới có tổng đốc La Mã, còn thì các thành, các địa phương đều tự trị. La Mã chỉ đóng quân giữ trật tự. Thuế má chỉ dùng cho việc nuôi quân chứ không có dịch vụ xã hội.

La Mã thâu thuế gián tiếp, tức là cho người ta đấu thầu để thâu và nộp lại. Các thứ thuế phải nộp gồm: (1) Thuế hàng hóa: thâu tại các trạm, khi hàng hóa di chuyển

[8] Paul J. Achtecmeier et al, *Introducing the New Testamnet: Its Literature and Theology*, tr. 16-26.

ngang qua; (2) thuế thân, thâu mỗi đầu người (có lẽ là người nam); (3) thuế thổ trạch, công dân La Mã và những người giàu thì lại được miễn thuế. Chính vì lẽ đó, sự cách biệt giàu nghèo trong đế quốc là khá lớn.

Có một điểm đáng lưu ý là người La Mã thì cai trị đế quốc, nhưng văn hóa và ngôn ngữ phổ thông lại là Hy Lạp. Khắp đế quốc phần lớn ai cũng có thể nói được tiếng Hy Lạp. Giao thông thuận tiện, một ngôn ngữ chung là những điểm thuận lợi cho công việc truyền giáo.

III. NGƯỜI DO THÁI

Người Do thái sống trong một thời kỳ dài vong quốc (từ 586 TC). Họ có chung những niềm tin căn bản sau đây:

- Yahweh là Đấng tạo nên thế giới, Chân Thần duy nhất đã giải phóng họ khỏi Ai Cập
- Y-sơ-ra-ên là tuyển dân của Chúa, thừa hưởng lời hứa, giao ước Chúa ban cho các tổ phụ
- Luật Pháp (Torah) là lề luật họ cần tuân theo để hưởng phước hạnh
- Đền thánh và thành thánh Giê-ru-sa-lem là trung tâm thờ phượng.

Do thái giáo (Judaism) không còn là tinh thần quốc gia mà là niềm tin tôn giáo. Trung tâm thờ phượng vẫn là đền thánh tại Giê-ru-sa-lem, nhưng các nhà nguyện đã mọc lên, nhấn mạnh việc cầu nguyện và đọc Kinh thánh. Bối cảnh lịch sử, xã hội đã góp phần thay đổi cung cách thờ phượng của Do Thái giáo. Có nhiều khuynh hướng khác nhau trong Do Thái giáo. Đại đa số không muốn bị đồng hóa trong văn hoá mới. Họ muốn theo luật pháp Môi-se.

Văn chương "mạt thế" (apocalypticism) dần dần thịnh hành – với các đặc tính sau:

- Thế giới hiện tại không thể cứu vãn được
- Đời này sẽ bị sụp đổ và thay thế bởi một thế giới mới.
- Chúa sẽ phục sanh và ban thưởng cho người trung tín
- Các cấp bực thiên sứ chiến tranh chống lại kẻ thù của Chúa.

Những thành phần tôn giáo của người Do Thái:[9]

1. Phái Sa-đu-sê

Về căn bản, phái Sa-đu-sê là một nhóm thuộc tầng lớp tế lễ và những thành phần cao cấp giàu có. Tập trung chủ yếu ở Giê-ru-sa-lem, họ đặc biệt chịu trách nhiệm về trật tự công cộng, và đã cộng tác với người La Mã nhằm bảo đảm rằng những cuộc tế lễ của người Do Thái không bị quấy rối.

Nhóm người này vừa bảo thủ, vừa truyền thống. Người ta ít biết đến những tín ngưỡng của nhóm Sa-đu-sê, tuy nhiên quan điểm truyền thống thì cho rằng họ chỉ nhìn nhận Luật Pháp Môi-se là Kinh Thánh có thẩm quyền, tức là Ngũ Kinh hay Torah. Do Torah không ủng hộ rõ ràng niềm tin về sự phục sinh, những người Sa-đu-sê bác bỏ niềm tin này, và cũng không chấp nhận những niềm tin liên hệ đến Đấng Mê-si-a của người Do Thái trong thế kỷ thứ nhất.

[9] Lee Martin McDonald, *Early Christianity and Its Sacred Literature*, tr. 65tt.

2. Phái Pha-ri-si

Trong Thánh Kinh Tân Ước, người Pha-ri-si được mô tả ở góc độ không mấy ưa thích lắm. Vì quen nhìn người Pha-ri-si như những kẻ gian ác, câu nệ luật pháp, chống lại Chúa Giê-su, hầu hết các Cơ Đốc nhân không thấy được những điểm tốt của họ.

Người Pha-ri-si tỏ ra là nhóm cách tân tôn giáo có ảnh hưởng nhiều nhất tại Palestine trong thời Chúa Giê-su, thu hút cả những người Do Thái lẫn ngoại bang bằng những lời dạy tôn giáo của họ. Không giống như phái Sa-đu-sê, những người Pha-ri-si không phải là những người bảo thủ về giáo lý cũng như Kinh Thánh, họ cũng không thuộc tầng lớp những thầy tế lễ giàu có lúc nào cũng muốn duy trì hiện trạng. Họ cởi mở đối với sự phát triển của luật pháp và giáo lý, và họ tranh luận rằng sự thanh sạch tại đền thờ không chỉ dành riêng cho các thầy tế lễ thôi, mà sự thanh sạch tôn giáo đó trước mặt Đức Chúa Trời là dành cho tất cả mọi người Do Thái trong đời sống hằng ngày. Họ tin rằng sự thánh khiết là điều thực tiễn và áp dụng trong mọi lĩnh vực đời sống, chẳng hạn như lúc làm việc, lúc nghỉ ngơi, và trong mọi quan hệ con người. Điểm cần lưu ý là họ không có liên hệ gì đến chính trị. Họ không nhiệt tình gì mấy với người La Mã, nhưng họ sẵn sàng chịu đựng miễn là những hoạt động tôn giáo của họ không bị ảnh hưởng.

Trong thời Tân Ước, phong trào Pha-ri-si chủ yếu thu hút những thường dân, những người sống ở ngoại thành, chủ yếu sống bằng nghề nông, vốn nhấn mạnh các kỳ lễ tại đền thờ. Lễ Vượt Qua, Lễ Ngũ Tuần và Lễ Lều Tạm phần lớn dựa trên lối sống của những người chăn bầy hoặc làm nông. Do tư tưởng của người Pha-ri-si có phần linh hoạt hơn trong cách hiểu ý nghĩa của luật pháp và đền thờ, đôi lúc họ bị xem như một phong trào khoáng đạt/tự do.

3. Phái Essenes

Dù rằng phái Essenes không được nêu tên trong Thánh Kinh Tân Ước, nhưng họ sống cùng thời với Chúa Giê-su tại Palestine. Người sáng lập phái này được gọi là Vị Thầy Công Bình (the Teacher of Righteousness). Họ xem mình là dân thánh còn sót lại của Đức Chúa Trời, là những người có sự thánh khiết trong đời sống vượt hơn "con cái của sự tối tăm," tức là hàng tế lễ tại Giê-ru-sa-lem điều hành việc thờ phượng đền thờ.

Phái Essenes có chủ trương tách biệt khỏi người ngoại bang và ảnh hưởng của ngoại bang. Họ sống trong những cộng đồng biệt lập trong thành phố hoặc nơi hẻo lánh. Cộng đồng này chờ đợi sự can thiệp mạnh mẽ của Đức Chúa Trời trong lịch sử để chấm dứt sự khổ hạnh và để báo thù các kẻ thù của họ. Họ cố gắng tạo ra một cộng đồng đền thờ khác đặc trưng bởi sự tinh sạch tột cùng trong sa mạc, cách xa thành Giê-ru-sa-lem ô uế. Qumran là một trong những cộng đồng như vậy.

Phái Essenes có nhiều điểm tương đồng với Cơ Đốc giáo: (1) Họ nhấn mạnh "những ngày sau rốt," một quan điểm mạt thế về thời sau cùng; (2) họ cũng tin rằng một Đấng Mê-si-a sẽ đến, là Đấng sẽ thiết lập vương quốc Đức Chúa Trời; (3) cộng đồng của họ đại diện cho số dân sót trung tín, những người đi vào đồng vắng nhằm dọn đường cho Chúa, như lời tiên tri của Ê-sai; (4) việc làm báp-tem cũng rất phổ biến trong cộng đồng Qumran như những nghi thức tẩy sạch; (5) họ nhấn mạnh bữa ăn chung với Đấng Mê-si-a; (6) họ tin rằng sự tuận đạo là điều đáng mong mỏi; (7) họ dâng hết mọi tài sản cho cả cộng đồng; (8) họ xác định ý muốn Đức Chúa Trời bằng cách rút thăm; (9) họ tổ chức có hệ thống cấp bậc; (10) nhiều tác phẩm mà những cư dân Qumran kể là thiêng liêng, thì cũng được hầu hết các Cơ Đốc nhân đầu tiên kể là thiêng liêng.

Những khác biệt giữa phái Essenes và Cơ Đốc giáo: (1) Các Cơ Đốc nhân đầu tiên tin rằng "thời đại sẽ đến" (age to come) đã đến trong các biến cố đời sống, sự chết và phục sinh của Chúa Giê-su. Phái Essenes tin rằng thời đại này chưa tới. (2) Các Cơ Đốc nhân tin rằng họ sẽ đồng trị với Đấng Christ trên vương quốc Ngài, và họ không cần phải chiến tranh để được điều này. Các Cơ Đốc nhân cũng dạy phải yêu thương kẻ thù nghịch. (3) Phái Essenes tin rằng chỉ có một số ít người được chọn mới vào được nước Đức Chúa Trời, và những người đó thuộc nhóm của họ, nhưng các Cơ Đốc nhân tin rằng sứ điệp cứu rỗi là cho toàn cầu, chứ không giới hạn trong một nhóm phái nào. (4) Phái Essenes tin rằng Kinh Thánh ứng nghiệm trong cộng đồng của họ, trong khi các Cơ Đốc nhân tin rằng Kinh Thánh ứng nghiệm trong đời sống, sự chết và phục sinh của Chúa Giê-su. (5) Cuối cùng, Cơ Đốc giáo không phải là một tôn giáo ẩn tu (ít nhất là từ lúc ban đầu), cũng không phải một tôn giáo tế lễ, ngoại trừ nghĩa rộng về chức tế lễ của tín nhân.

4. Phái Xê-lốt (Zealots)

Phái Xê-lốt được biết đến rất ít. Sau khi La Mã chiếm đóng Palestine vào năm 63 TC, những người Xê-lốt đứng lên chống lại sự chiếm đóng của người La Mã, và đã nhiều lần dùng vũ lực để cố đánh đuổi người La Mã ra khỏi Palestine. Họ là những người có tinh thần quá khích có phần cực đoan, với chủ trương đáng sợ là "ám sát" bất cứ ai tin vào thứ luật mà họ chống.

5. Phái Triết Thuyết Thứ Tư (Fourth Philosophy)

Phái này có niềm tin giống người Pha-ri-si. Họ là những người yêu tự do cực đoan. Họ chỉ coi Chúa là lãnh đạo, là Chủ duy nhất. Thế nên họ sẵn sàng chết chứ không chịu gọi ai là chúa, là chủ.

6. Người Bình Dân Không Theo Nhóm Phái Nào

Những người bình dân này có đồng quan điểm với người Pha-ri-si, tuy nhiên họ không được người Pha-ri-si tôn trọng. Họ không dâng 1/10 đều đặn, cũng không đọc Shema (Phục Truyền 6:4-9, 11:13-21; Dân-số ký 15:37-41) sáng tối, không mang thẻ bài da, không treo mezuzah (túi trích Kinh Thánh) trước cửa, không dạy con cái luật pháp, không liên hệ với trường dạy luật. Đây là những chiên lạc mất của nhà Y-sơ-ra-ên (Ma-thi-ơ 10:6), chiên không có người chăn (Mác 6:34) mà Chúa tìm. Đây là những người theo Đức Chúa Giê-su.

7. Người Sa-ma-ri

Vùng Sa-ma-ri là vương quốc Y-sơ-ra-ên xưa, bị người A-sy-ri phá hủy năm 772 TC. Khi đó các vua A-sy-ri đem những dân ở các nước khác đến ở, tạo thành một sự pha tạp giống nòi, nên những người Sa-ma-ri về sau không còn thuần Do Thái nữa. Người Sa-ma-ri thờ phượng Chúa, mà cũng thờ các thần khác nữa (II Các vua 17:29, 33). Họ không dự phần xây dựng đền thờ trong thời E-xơ-ra (E-xơ-ra 4:3-4). Thay vào đó, họ xây đền thờ riêng tại núi Ghê-ri-xim.

Vào năm 128 TC, John Hyrcanus xâm chiếm Sa-ma-ri và phá hủy đền thờ của họ. Sau khi Archelaus bị hạ bệ, người Sa-ma-ri lẻn vào đền thờ Giê-ru-sa-lem và liệng xác chết làm ô uế đền thờ. Sau đó họ giết mấy người Do Thái hành hương và gây nên nội chiến. Đến năm 51 SC, người La Mã can thiệp và dẹp yên nội loạn.

Người Sa-ma-ri tự cho mình là người Do Thái, chịu cắt bì, tuân theo luật pháp, trông chờ Đấng Mê-si-a, thờ độc thần là Đức Chúa Trời, nhưng thờ theo cách của họ. Họ không thừa nhận đền thờ Giê-ru-sa-lem. Kinh Thánh của họ thì chỉ có Ngũ Kinh mà thôi. Do tinh thần tự tôn

dân tộc cao, người Do Thái rất xem thường người Sa-ma-ri, là giống lai tạp, nên sự thù hận giữa hai dân tộc là rất lớn.

B. CÁC ĐỊNH CHẾ XÃ HỘI[10]

Thời xưa, chính trị, văn hóa, kinh tế, xã hội, tôn giáo đi liền với nhau. Mọi việc xây dựng, tổ chức, củng cố, duy trì cơ cấu chính trị, luật pháp, tôn giáo, v.v… đều dựa trên "vũ trụ quan"–cái nhìn về thế giới–của người thời bấy giờ. Trong bối cảnh đó, bất cứ điều gì đi ngược lại những cái đã có là phá rối trật tự, là phản động. Thái độ lên án những cái "mới," cái "lạ," cái "vô trật tự" đôi khi rất gắt gao, làm kiềm hãm sự phát triển chung theo chiều hướng xã hội của một cộng đồng.

Quyền Và Căn Cứ Pháp Lý

Căn cứ pháp lý là nền tảng mà bởi đó quyết định quyền hạn hay ưu thế xã hội dành cho người nào. Do Thái giáo và Cơ Đốc nhân có sự xung đột trong lĩnh vực này.

1. Đền Thờ: Sự Nên Thánh Và Tẩy Uế

Đối với Do Thái giáo, hai điều quan trọng là: (1) Sự thánh khiết của Đức Chúa Trời, và (2) sự tẩy uế - tức là cách để đến với Đức Chúa Trời thánh khiết. Đền thờ là biểu tượng chính để diễn tả hai thực thể trên. Mức độ thánh khiết được sắp xếp như sau: Nơi Chí Thánh – thánh khiết nhất – nơi Chúa ngự; rồi đến hội mạc, bàn thờ, hiên, sân thầy tế lễ, sân Y-sơ-ra-ên, sân phụ nữ, bậc thang, núi thánh, thành thánh, đất xung quanh thành, nước Do Thái. Mỗi nơi có mức độ thánh khiết khác nhau.

---

[10] Paul J. Achtecmeier et al, *Introducing the New Testamnet: Its Literature and Theology*, tr. 41-51.

Xã hội cũng chia ra những cấp thánh khiết khác nhau. Ví dụ: người phung không được vào thành thánh. Những cấp bậc xã hội để phân loại mức độ thánh khiết là: Thầy tế lễ cả, thầy tế lễ thường, đàn ông, đàn bà, dân ngoại v.v… Chính Chúa Giê-su và Cơ Đốc giáo đã thách thức cơ chế trật tự đó, nên Ngài đã bị kết án.

2. Kinh Thánh

Kinh Thánh là rất quan trọng đối với người Do Thái trong tiềm thức dân tộc và mối liên hệ giao ước với Đức Yahweh. Người Do Thái có nhiều cách giải kinh khác nhau: người Pha-ri-si thì giải kinh với nhiều sự tưởng tượng hơn, trong khi người Sa-đu-sê thì hạn chế sự tưởng tượng. Đức Chúa Giê-su và Hội Thánh giải kinh theo lối Do Thái, nhưng lại có nội dung khác với họ.

Về phần Cựu Ước thì được chia ra làm ba nhóm:

- Torah (Luật Pháp) – Ngũ Kinh
- Nevi'im (tiên tri) – Giô-suê - Các Vua, Ê-sai, Giê-rê-mi, Ê-xê-chi-ên, và các sách tiểu tiên tri.
- Kethubim (thơ văn) – Gióp - Nhã Ca, Ru-tơ, Ca Thương, Ê-xơ-tê, Đa-ni-ên, E-xơ-ra - Nê-hê-mi, Sử Ký

Các ngoại kinh (Apocrypha) có trong Bản Bảy Mươi (LXX) nhưng không có trong Kinh Thánh của người Do Thái.

3. Thân Thuộc (kinship)

Thân thuộc bao gồm bà con và "đồng minh." Người xưa coi trọng cộng đồng, tổ tiên, dòng họ, làng xã hơn là cá nhân. Lý lịch cá nhân bao gồm cộng đồng của họ, thay vì chỉ có tài năng hay thành quả. Do đó, danh tiếng của một người tác động đến cả dòng họ.

Gia đình thì gồm có vợ chồng, con cái và nô lệ. Gia đình là đơn vị căn bản của xã hội. Người cha có uy quyền tuyệt đối trong gia đình. Cha có thể bán con, không cho cưới gả, v.v… Trẻ con thì không có quyền hành trong xã hội.

4. Cung Hiến Hỗ Tương Và Đỡ Đầu

Trong đời sống hằng ngày, sự trao đổi có hai loại, tùy theo mức liên hệ với nhau: Một chiều: cho mà không cần đền đáp – giữa những người thân thuộc; Hai chiều: có qua có lại.

Hình thức trao đổi thứ hai là bảo hộ – tức là giữa hai đối tượng không ngang hàng hay cân xứng với nhau. Người bảo hộ có tài nguyên mà thuộc hạ cần. Thuộc hạ có bổn phận bày tỏ lòng trung thành theo cách có ích cho người bảo hộ.

5. Địa Vị Và Danh Dự

Địa vị trong xã hội không nhất thiết căn cứ trên kinh tế, mà căn cứ trên (theo thứ tự quan trọng):

- Sự trong sạch tôn giáo
- Di sản gia tộc
- Làm chủ đất đai
- Nghề nghiệp
- Chủng tộc
- Giới tính
- Học vấn
- Tuổi tác

Như thế, địa vị xã hội đến từ hai nguồn: (1) Thừa kế tự nhiên: thầy tế lễ, đất đai, v.v… (2) Nỗ lực cá nhân: học vấn.

Câu Hỏi Suy Gẫm/Thảo Luận

1. Vì sao có tới hai giao ước?
2. Giao Ước Mới khác Giao Ước Cũ như thế nào?
3. Giao Ước Mới có hoàn toàn thay thế Giao Ước Cũ hay không? Vì sao?
4. Vì sao Đức Chúa Trời lựa chọn viết Kinh Thánh, thông điệp đời đời của Ngài cho con người, trong một bối cảnh lịch sử, xã hội nhất định, bị chi phối bởi những yếu tố thời gian và con người?
5. Giao Ước Mới và Thánh Kinh Tân Ước có gì khác nhau không?
6. Sự thay đổi hình thức thờ phượng hậu lưu đày nói lên điều gì về cách tuyển dân đối diện với Luật Pháp?
7. Ngay từ thời các đế quốc Ba Tư, Hy Lạp, người ta đã nghĩ đến việc dùng tôn giáo, hay chức sắc tôn giáo, như một công cụ chính trị. Điều đó đem đến những mặt lợi và hại như thế nào?
8. Nhìn lại lịch sử chính trị, văn hóa, xã hội trong hơn 400 năm chuyển tiếp giữa Cựu Ước và Tân Ước, ơn thần hựu của Đức Chúa Trời được thể hiện ở những điểm nào?
9. Phong trào Hy Hóa được đề ra với những mục đích chính trị gì?
10. Tôn giáo chiếm vị trí nào trong phong trào Hy Hóa?
11. Vì sao có nhiều quan điểm và cách giải thích khác nhau về cùng một đối tượng, Kinh Thánh, giữa các nhóm/phái Do Thái ngày xưa?
12. Mỗi một nhóm/phái đều có cái nhìn riêng về Kinh Thánh. Có những quan điểm hoàn toàn đối lập, gần như triệt tiêu nhau. Ngày xưa là thế. Thời nay, chúng

ta nên có thái độ như thế nào đối với những quan điểm về Kinh Thánh khác với quan điểm của chúng ta?

BÀI HỌC 2

CÁC VẤN ĐỀ LIÊN QUAN ĐẾN VIỆC NGHIÊN CỨU TÂN ƯỚC

PHẦN 1

LỊCH SỬ VÀ NIỀM TIN

I. Vấn Đề Lịch Sử[11]

Cơ Đốc giáo đã mạnh mẽ công bố về một Đức Chúa Trời hành động trong không gian và thời gian qua những biến cố lịch sử, chẳng hạn như chuyến xuất hành của người Do Thái khỏi Ai Cập, hay sự phục sinh của Đức Chúa Giê-su từ cõi chết. Lời công bố này luôn là một phần trong sứ điệp chúng ta, nhưng kể từ thời Khai Sáng, và khi phương pháp phê bình lịch sử phát triển, tuyên bố đó đã trở thành trung tâm điểm của vô số những cuộc tranh luận giữa vòng các thần học gia Cơ Đốc. Phải chăng Đức Chúa Trời hành động theo cách con người có thể quan sát được, hay kinh nghiệm được qua hệ thống giác quan của mình? Các phép lạ có thực sự diễn ra chăng? Đức Chúa Giê-su có thực sự sống lại từ cõi chết chăng?

Thời đại Khai Sáng đã làm sản sinh ra việc phê bình Kinh Thánh, một phương pháp luận mới để nghiên cứu Kinh Thánh. Vấn đề nằm ở chỗ: những tiêu chuẩn mới đặt ra nhằm khảo cứu quá khứ lại cũng chống lại thế giới quan Thánh Kinh, tức là sự xưng nhận đức tin nơi Đức Chúa Trời, là Đấng hành động cách phi thường trong lịch sử. Lần hồi trào lưu bắt đầu chuyển sang chống lại những tuyên xưng truyền thống của Hội Thánh, đặc biệt là những vấn đề liên quan tới phép lạ. Cách tiếp cận lịch sử

[11] Lee Martin McDonald et al, *Early Christianity and Its Sacred Literature*, tr. 1tt.

mới mẽ này dĩ nhiên gây khó chịu cho nhiều Cơ Đốc nhân.

Nhiều học giả trong truyền thống Cơ Đốc, chẳng hạn như F. C. Baur, Ernst Renan, Friedrich Schleiermacher, và David Strauss, muốn tìm một phương cách nối kết tư tưởng Cơ Đốc với lối tư duy phê bình hiện đại, nhưng kết quả chỉ càng khiến người ta thêm khó chịu với công trình của họ. Một số học giả bắt đầu tranh luận rằng hình ảnh Thánh Kinh về sự hoạt động của Đức Chúa Trời trong lịch sử rõ ràng chỉ là huyền thoại, bắt nguồn từ một thế giới quan cổ xưa hơn, vốn không phù hợp với thời đại Khai Sáng. Họ cố gắng kết nối nền tảng cho đức tin Cơ Đốc vào một con người lịch sử, Giê-su thành Na-xa-rét, vốn không chỉ là một người làm phép lạ, mà còn là một giáo sư đạo đức và khôn ngoan. Bức tranh này thu hút một số người trong Hội Thánh, tuy nhiên hầu hết các Cơ Đốc nhân vẫn không chấp nhận.

Thế rồi Rudolf Bultmann xuất hiện trên sân khấu lịch sử, với việc áp dụng triệt để phương pháp phê bình lịch sử để nghiên cứu các tác phẩm Thánh Kinh, để rồi cuối cùng phá bỏ các phép lạ hay những biến cố siêu nhiên ký thuật trong Kinh Thánh. Sự việc đó lại làm rõ một số vấn đề chính yếu mà Hội Thánh phải đối diện trong xã hội thế tục ngày nay. Hơn bất cứ ai hết, ông đặt ra vấn đề về tính hợp lý của việc chuyển dịch một sứ điệp Tân Ước sang một ngôn ngữ có ý nghĩa của thế kỷ thứ hai mươi. Ông tin rằng điều ngăn trở niềm tin Cơ Đốc không chỉ đơn thuần là trọng tâm nhắm vào phép lạ cũng như những yếu tố siêu nhiên, mà còn là sứ điệp dạy rằng Đức Chúa Trời kêu gọi một người phải bỏ mọi sự an ninh đời này, và đầu phục Đấng Christ để khám phá được đời sống Cơ Đốc thực sự.

Là một sử gia, Bultmann thách thức Hội Thánh suy nghĩ lại về khả năng hiện thực của tuyên ngôn của Hội Thánh về hành động của Đức Chúa Trời trong lịch sử và loại lịch sử mà Đức Chúa Trời hành động qua đó. Đức

Chúa Trời có thực sự hành động cách công khai qua các phép lạ hay những sự can thiệp siêu nhiên như đã mô tả trong Kinh Thánh hay không? Hành động của Đức Chúa Trời có phơi bày rõ ràng cho mọi người nhìn thấy hay không? Bultmann tin rằng mọi biến cố lịch sử hay những biến cố trong lịch sử, phải được phơi bày rõ ràng cho người làm sử, và nếu không có bằng chứng lịch sử thực nghiệm để ủng hộ những tuyên ngôn lịch sử, chẳng hạn như việc Đức Chúa Giê-su đã sống lại từ cõi chết, thì Hội Thánh không nên tuyên xưng đức tin của mình nơi sự kiện đó.

Dĩ nhiên quan điểm của Bultmann không được đại bộ phận Cơ Đốc nhân và thần học gia Cơ Đốc thuộc thế kỷ hai mươi chấp nhận, nhưng không một ai có thể cật vấn việc ông đặt những vấn đề then chốt về việc tìm hiểu lịch sử, là những vấn đề chúng ta phải giải đáp trước khi tìm hiểu Thánh Kinh Tân Ước. Bultmann đã chứng minh rằng thế giới quan đóng một vai trò vô cùng quan trọng khi đưa ra những kết luận rút tỉa từ sự nghiên cứu Thánh Kinh Tân Ước.

II. Lịch Sử Và Phương Pháp Lịch Sử

1. Ý Nghĩa Và Đối Tượng Của Lịch Sử

Không có ai hoàn toàn đồng ý với nhau về ý nghĩa của chữ "lịch sử." Thông thường, khái niệm "lịch sử" được dùng để phân biệt một thực tại với một huyền thoại hay truyền thuyết. Trên phương diện ý nghĩa này, lịch sử ngụ ý những gì đã xảy ra, và như thế, lịch sử có thể nói đến không chỉ những biến cố con người, mà cả những hiện tượng thiên nhiên, ví dụ như núi lửa phun, bão tố v.v… bất luận con người có từng kinh nghiệm hay không.

Gần đây thì khái niệm "lịch sử" dược dùng với nghĩa hẹp hơn, chỉ đề cập đến con người và những sự kiện tác động đến con người trong môi trường xã hội của họ. Hiện

nay những khái niệm này không thể tách rời khỏi việc mô tả những hành động quá khứ của con người. Cho nên, không được nhầm lẫn lịch sử với tự nhiên.

Người làm sử không ngừng nhìn lại quá khứ để hiểu sự phát triển của nhân loại và tình trạng hiện tại, đồng thời cũng tìm kiếm những điều giúp cho con người hiện đại hiểu về chính họ trong môi trường xã hội của họ. Các sử gia nhìn chung quan tâm đến những sự kiện quá khứ có liên hệ trực tiếp nhất tới con người. Một giới hạn đối tượng khác của lịch sử, vốn khó xác định hơn, đó là lịch sử chỉ quan tâm tới những sự kiện diễn ra trong khung không-thời gian. Những biến cố trong lĩnh vực tâm linh, dù là có thật hay tưởng tượng, đều không phải là những chủ đề thích hợp cho một sử gia.

Nhìn chung, dù người ta không đồng ý với định nghĩa lịch sử, thì họ vẫn đồng ý với nhau về đối tượng của lịch sử. Có lẽ ít nhất cũng có thể nói rằng lịch sử là một khoa nghiên cứu hay tìm hiểu có phê bình về những hành động trong quá khứ của con người, hoặc những biến cố trong quá khứ có mối liên hệ trực tiếp tới con người, chẳng hạn như một trận động đất, hoặc sóng thần.

2. Trách Nhiệm Của Sử Gia

Các sử gia ngày nay sẽ nói rằng phần lớn công việc của họ tập trung vào việc khám phá các dữ kiện. Hầu hết các sử gia cũng sẽ cho rằng nhiệm vụ của họ là giải thích những dữ kiện đó. Dữ kiện hiếm khi lên tiếng cho chính mình, và vì vậy, một sử gia đòi hỏi phải có tư duy khái niệm lô-gic. Thông thường bằng chứng mà sử gia tìm được là không đủ để đưa ra những kết luận hay tuyên ngôn mang tính giáo điều về những sự kiện quá khứ. Một sử gia cẩn trọng cũng sẽ nói rõ khuôn khổ hay những giả thuyết mà họ dựa vào đó để làm việc và đưa ra các kết luận.

3. Khuôn Khổ Của Sử Gia

Những sử kiện lịch sử tự bản thân chúng không quyết định các kết luận của người nghiên cứu về những sử kiện đó. Cũng xem xét các tài liệu như nhau, nhưng các sử gia thường không đi đến cùng một kết luận. Ví dụ như sự kiện Chúa Giê-su sống lại, nhiều người tin rằng đó là sử kiện, tức là những gì đã xảy ra, trong khi nhiều người khác lại cho rằng đó chỉ là huyền thoại. Tại sao?

Lý do có những kết luận khác nhau về cùng một nguồn dữ liệu là vì người nghiên cứu tiếp cận dữ kiện với những giả định, triết lý, thế giới quan… khác nhau. Có thể hình dung những yếu tố này là các lăng kính qua đó sử gia nhìn vào và nghiên cứu sử kiện. Nếu lăng kính màu xanh, sử kiện có là màu đỏ, thì kết luận của sử gia chỉ là màu tím, khác xa với thực tại. Nếu lăng kính có tính chất hội tụ, sử kiện sẽ trông lớn hơn so với thực tế. Như thế, khuôn khổ làm việc của một sử gia chỉ có tính chất tương đối, và kết quả đưa ra cũng chỉ mang tính tương đối.

4. Lịch Sử Và Khoa Học

Việc lịch sử có thể gọi là một khoa học hay không thì vẫn còn là vấn đề bàn cãi. Trên phương diện ý nghĩa rất rộng, lịch sử có thể xem là một khoa học, vì lịch sử khám phá hay tìm kiếm về các sự vật. Tuy nhiên, khi nói đến lịch sử như là một khoa học, thì phải áp dụng những nguyên tắc khoa học mà lịch sử không thể đáp ứng được, ví dụ như khả năng cho phép một người tiên đoán chính xác và điều khiển dòng sự kiện tương lai ở một mức độ nào đó. Lịch sử không hoàn toàn khách quan, không thể lặp lại, và không thể tiên đoán tương lai.

III. Các Nguyên Tắc Và Định Đề Của Sử Học Hiện Đại

Những dữ kiện lịch sử không tự cất tiếng nói cho mình. Nếu sử kiện phải có ý nghĩa, thì chính sử gia là người giải nghĩa. Và cách thức những sử kiện được giải nghĩa lại tùy thuộc vào phương pháp luận cũng như những định đề mà sử gia tiếp nhận. Dưới đây là một số định đề hoặc nguyên tắc mà các sử gia thường dùng để giải thích những sự kiện lịch sử. Chúng ta cũng sẽ thấy những nguyên tắc này gây nên khó khăn như thế nào trong việc giải nghĩa Kinh Thánh.

1. Nguyên Tắc Độc Lập (Principle of Autonomy)

Trước thời đại Khai Sáng, chức năng chính của sử gia là biên soạn và tổng hợp những lời chứng của các nhân chứng của những sự kiện lịch sử. Sử gia chủ yếu là một biên tập viên và tổng hợp các nguồn tài liệu. Một trong những nhiệm vụ chính của một sử gia hiện đại không phải là trung thành với các bản văn mà người đó đang nghiên cứu đến độ không nhận thấy được thiếu sót của chính tác giả khi trình bày vấn đề. Nói cách khác, các sử gia không thể làm việc tách rời các nguồn liệu của họ, nhưng mà những nguồn liệu này cũng không quyết định các kết luận. Trên phương diện ý nghĩa này, sử gia phải phê phán sử liệu, chứ không chỉ tổng hợp.

2. Vòng Nhân Quả Kín

Lịch sử phải được xem là một vòng kín của những sự kiện theo quan hệ nhân quả. Mỗi sự kiện bắt nguồn từ, và phải được hiểu trong mối tương quan với, bối cảnh lịch sử mà nó xuất hiện. Đây gọi là vòng nhân quả kín. Định đề về một vũ trụ khép kín cho rằng mọi biến cố lịch sử là những sự kiện tự nhiên, và có lời giải thích tự nhiên. Đây là một chuỗi những sự kiện liên tục không bị bất cứ điều gì can

thiệp. Toàn bộ sự giải thích lịch sử đặt trên cơ sở ý niệm về sự liên tục: những hoàn cảnh xoay quanh một sự kiện bằng cách nào đó đã tạo ra sự kiện, và hết thảy mọi sự kiện lịch sử đều có liên hệ với nhau.

3. Nguyên Tắc Tương Đồng

Nguyên tắc tương đồng ngụ ý rằng tri thức lịch sử đặt nền tảng trên những gì đã biết để tìm ra những gì chưa biết. Tức là, lịch sử có tính chất lập lại, liên tục, và rằng điều gì tuyệt đối độc nhất, thì có nghĩa là điều đó chưa từng xảy ra trong lịch sử, hoặc không thể biết được.

4. Nguyên Tắc Xác Xuất

Có rất nhiều điều mà theo kinh nghiệm và tri thức của chúng ta là điều bất khả, không thể xảy ra, không có thật. Ví dụ, nếu nói một con bò nhảy lên tới mặt trăng, thì ta dễ dàng cho rằng đó chỉ là chuyện viễn tưởng, huyền thoại, vì ta chưa bao giờ thấy sự việc đó, chưa bao giờ nghe ai nói, và cũng thấy phi lý, vì kinh nghiệm của chúng ta cho biết tối đa con bò có thể nhảy cao được rất ít. Nói cách khác, sự việc xảy ra phải theo lẽ thường, không có gì trái lẽ tự nhiên. Tiêu chí chính của nguyên tắc xác xuất là kinh nghiệm, nhận thức, và sự ngẫm nghĩ của sử gia khi người này nghiên cứu về quá khứ.

IV. Định Đề Sử Học Và Hoạt Động Của Đức Chúa Trời Trong Lịch Sử

Nếu chúng ta đem áp dụng những định đề và nguyên tắc trên cho Kinh Thánh, thì chúng sẽ tác động sâu xa đến việc giải nghĩa các câu chuyện Kinh Thánh nói về sự can thiệp đặc biệt của Đức Chúa Trời trong lịch sử, tức là sự sáng tạo, chữa bệnh, rẽ biển, phục sinh v.v… đều không có giá trị, đều là huyễn hoặc. Tất cả những tuyên bố của

Kinh Thánh về các biến cố độc nhất, tuyệt đối hoặc siêu nhiên sẽ hoàn toàn bị bác bỏ. Nếu những định đề kia là đúng, thì có nghĩa là Cơ Đốc giáo không còn là tuyệt đối hay cuối cùng nữa, mà chỉ đủ cho một số người. Nếu những định đề kia là đúng, thì Cơ Đốc giáo sẽ chỉ còn là một hiện tượng tôn giáo mang tính lịch sử, phải hiểu một cách tự nhiên trong quá trình phát triển tôn giáo của nhân loại. Điều đó đi ngược với niềm tin Cơ Đốc. Nói một cách ngắn gọn, phương pháp sử học hiện đại là không đủ để nghiên cứu thấu đáo hiện tượng Cơ Đốc giáo.

V. Giải Thích Sử Học Và "Thần Học"

Phương pháp lịch sử không có khả năng khám phá hoạt động của Đức Chúa Trời trong lịch sử vì cớ chính những định đề và nguyên tắc lịch sử đã giới hạn sự việc trong bình diện con người và loại bỏ sự can thiệp của Chúa. Việc nghiên cứu và tìm hiểu về lịch sử Cơ Đốc giáo đặt ra nhiều vấn đề hóc búa liên hệ trực tiếp đến niềm tin mà không một luận lý khoa học hay sử học nào có thể minh chứng được. Việc nghiên cứu lịch sử có thể giúp chúng ta nhìn thấy những khía cạnh khác của bản văn, của Cơ Đốc giáo, nhưng phải luôn biết rằng dù phương pháp lịch sử có khám phá ra được điều gì đi nữa, thì điều quan trọng hơn hết vẫn là niềm tin, niềm tin nơi những gì phương pháp lịch sử không thể chứng minh.

PHẦN 2

CÁC PHƯƠNG PHÁP PHÊ BÌNH KINH THÁNH

I. Khái Quát[12]

Khi các phương pháp nghiên cứu lịch sử phát triển trong những thế kỷ thứ mười tám và mười chín, các học giả bắt đầu áp dụng những phương pháp này vào việc nghiên cứu Kinh Thánh. Một số người làm điều đó với hy vọng sẽ khám phá được ý nghĩa nguyên thủy của Kinh Thánh. Tuy nhiên cũng có những người dùng chính các phương pháp này để "che đậy tôn giáo và chối bỏ những lời tuyên bố siêu nhiên bằng cách phơi bày đặc tính con người, sự thô thiển, và khả năng sai lầm của Kinh Thánh." Làm như thế tức là nói rằng không có sự mặc khải, cũng như loại bỏ những việc siêu nhiên ra khỏi Kinh Thánh, khiến Kinh Thánh không còn đáng tin cậy. Thế nên nhiều Cơ Đốc nhân đã loại bỏ hết tất cả các phương pháp phê bình Kinh Thánh. Tuy nhiên, nếu chúng ta biết sử dụng đúng đắn, các phương pháp phê bình này sẽ đem nhiều lợi ích cho việc nghiên cứu Kinh Thánh, giúp chúng ta khám phá được nhiều sự dạy dỗ mới, sâu sắc.

II. Tầm Quan Trọng Của Việc Phê Bình Kinh Thánh

Cơ Đốc nhân ngày nay và Cơ Đốc nhân ngày xưa có một khoảng cách rất lớn về lịch sử, văn hóa và ngôn ngữ, thế nên chúng ta phải hết sức cẩn thận phân tích các tài liệu do chính Hội Thánh ấn hành, mà chúng ta gọi là Thánh

[12] Ibid, tr. 23tt.

Kinh Tân Ước. Đối với Thánh Kinh Cựu Ước cũng vậy. Sự phân tích cẩn thận này được chúng ta gọi là "phê bình Kinh Thánh." Khái niệm này đối với một người tín hữu bình thường có thể cho là sự chỉ trích Kinh Thánh với thái độ miệt thị, xem thường. Tuy nhiên, khi bất cứ một ai đó đặt vấn đề về bối cảnh lịch sử của Kinh Thánh (niên đại, tác giả, nguồn gốc, v.v…) tức là người đó đang đặt ra những câu hỏi phê bình. Càng đọc Kinh Thánh nhiều bao nhiêu, thì càng có nhiều câu hỏi bấy nhiêu.

Việc nghiên cứu phê bình lịch sử Kinh Thánh không nhất thiết phủ nhận những nguồn gốc độc nhất hoặc thiêng liêng của Kinh Thánh, như điều một số Cơ Đốc nhân nghĩ. Việc nghiên cứu đó chỉ đơn thuần nhìn nhận rằng Kinh Thánh, dù đã được Đức Chúa Trời hà hơi cách đặc biệt, đã được viết bởi con người trong những hoàn cảnh lịch sử cụ thể, và tác phẩm của họ là chủ đề cho sự đánh giá cũng như phân tích lịch sử. Nếu một người nghiên cứu Kinh Thánh biết thận trọng sử dụng các phương pháp phê bình Kinh Thánh, thì sẽ được lợi rất nhiều.

III. Các Phương Pháp Phê Bình Kinh Thánh

1. Phê Bình Bản Văn (Text Criticism)

Trách nhiệm đầu tiên mà nhà giải kinh phải thực hiện là xác định cách chính xác xem tác giả của một phân đoạn hay một bản văn đã viết những gì. Mục đích chính của phê bình bản văn là xây dựng lại bản văn sao cho càng giống nguyên tác càng tốt. Đôi khi phê bình bản văn còn được gọi là "hạ" phê bình vì đây là công việc nền tảng mà mọi nghiên cứu khác đều dựa vào đó.

Như chúng ta đã biết, hiện nay chúng ta không có Kinh Thánh nguyên bản, tức là bản Kinh Thánh đầu tiên do chính các trước/tác giả viết ra. Chúng ta chỉ có những bản sao chép của nguyên bản đó, là những bản mà các học

giả dựa vào để nghiên cứu nhằm tìm lại nguyên văn của nguyên bản. Việc nghiên cứu này không phải lúc nào cũng đưa ra một kết quả như nhau. Có nhiều bản văn Kinh Thánh vẫn còn không rõ ràng đối với các học giả Kinh Thánh ngày nay, thế nên mới có nhiều bản dịch khác nhau dựa trên những bản sao Kinh Thánh khác nhau.

2. Phê Bình Lịch Sử (Historical or Documentary Criticism)

Phê bình lịch sử, hay còn gọi là thượng phê bình, bàn đến những vấn đề dẫn nhập vào việc nghiên cứu Kinh Thánh Tân Ước: niên đại của một sách, tác giả, địa điểm sách được viết ra, độc giả đầu tiên của sách, bối cảnh lịch sử hay địa dư của sách, và sách được viết vào dịp nào. Những câu hỏi căn bản này là hết sức cần thiết cho việc nghiên cứu nghiêm túc bất cứ một phân đoạn Kinh Thánh nào. Sự hiểu biết về địa lý và khảo cổ cũng là một khía cạnh quan trọng của phương pháp phê bình lịch sử. Điều đó giúp cho nhà nghiên cứu xây dựng lại bối cảnh các câu chuyện về Chúa Giê-su và cộng đồng đức tin, được gọi là Hội Thánh, ra đời sau khi Ngài chết và phục sinh.

3. Phê Bình Nguồn Liệu (Source Criticism)

Nhiều trước/tác giả của Kinh Thánh đã dùng các nguồn tài liệu khác nhau khi họ viết tác phẩm của mình. Việc nghiên cứu Tân Ước thường tập trung vào lĩnh vực này khi bàn đến những mối quan hệ văn chương giữa các sách Phúc Âm, cũng như các sách khác. Như chúng ta sẽ thấy, các sách Tin Lành cộng quan có nhiều điểm tương đồng, có thể đưa đến kết luận là các sách đó viết dựa trên nhau, hoặc dựa trên chung một nguồn tài liệu.

4. Phê Bình Văn Thể/Hình Thái (Form Criticism)

Việc phê bình văn thể giúp khám phá những điều giá trị về Kinh Thánh, chẳng hạn như những phân đoạn có một lịch sử riêng biệt trước khi được đưa vào Kinh Thánh. Văn thể hay hình thái của những phân đoạn này là tương tự nhau, hoặc giống nhau, có thể phát xuất từ một bài giảng bằng miệng, hoặc một lời dạy nào đó, rồi được truyền khẩu hoặc viết lại qua nhiều giai đoạn trước khi xuất hiện trong bản văn Kinh Thánh. Việc tái dựng lại lịch sử một bản văn Kinh Thánh được gọi là phê bình truyền thống (tradition criticism).

5. Phê Bình Biên Soạn (Didaction Criticism)

Một trong những giá trị của phê bình văn thể/hình thái là phương pháp đó đặt ra những câu hỏi thích đáng về bối cảnh của các câu chuyện Kinh Thánh và nhấn mạnh tầm quan trọng của bối cảnh lịch sử mà các câu chuyện đó thành hình. Phê bình biên soạn đi xa hơn một bước nữa. Phương pháp này tranh luận rằng các trước/tác giả đã viết từ một góc độ nào đó giúp hình thành tài liệu mà họ lưu truyền. Nhà phê bình biên soạn chú trọng vào cách mà biên tập viên, hay người tổng hợp bản văn Kinh Thánh sắp xếp lại với nhau các tài liệu, cũng như nhấn mạnh một số điểm nào đó trong bản văn của mình. Nói cách khác, phê bình biên soạn chú trọng nghiên cứu về mục đích, quan điểm của trước/tác giả hay soạn giả khi tổng hợp các tài liệu vào tác phẩm của mình.

6. Phê Bình Văn Chương (Literary Criticism)

Dù phương pháp phê bình nguồn liệu cũng được gọi là phê bình văn chương, và phương pháp phê bình biên soạn lại có nhiều nét tương đồng, nhưng điều mà hầu hết những nhà giải kinh Tân Ước ngày nay gọi là phê bình

văn chương lại có những nét rất riêng. Đặt nền tảng trên việc nghiên cứu văn chương thông thường, chẳng hạn như các tiểu thuyết, phương pháp phê bình văn chương Tân Ước áp dụng các tiêu chí của bộ môn nghiên cứu văn chương để nghiên cứu các văn thể khác nhau trong Thánh Kinh Tân Ước, đặc biệt là các sách Phúc Âm.

Phê bình văn chương là phê bình một tác phẩm như một khối toàn thể, thống nhất, và phê bình như các tác phẩm văn chương khác. Phương pháp này giúp nhà nghiên cứu chú tâm đến những chi tiết hay bị xem thường. Những chi tiết đó thường góp phần tạo nên giá trị của câu chuyện cũng như sự trọn vẹn của bản văn. Tuy nhiên, phương pháp này cũng có những hạn chế, đó là ít chú ý đến lịch sử giải kinh, tức là ý kiến giải kinh của các học giả thời trước, để so sánh, lượng giá, nên cũng có khi thiếu đi những ý tưởng sâu sắc mà phương pháp của các nhà giải kinh thời trước đem lại.

7. Phê Bình Thuyết Pháp (Rhetorical Criticism)

Phê bình thuyết pháp là một trong những phương pháp phê bình văn thể phổ biến nhất ngày nay. Phương pháp này nghiên cứu Tân Ước dựa trên các văn thể của thuật hùng biện/diễn thuyết ngày xưa. Chiều kích văn chương là điều người ta chú ý đến khi tìm hiểu lập luận của bản văn. Chiều kích lịch sử là nền tảng cho lý thuyết hùng biện thời xưa. Do đó, phương pháp phê bình thuyết pháp xem các tác phẩm Tân Ước như là những bài diễn thuyết cổ xưa hoặc được nói ra hoặc được đọc lên, điều đó giúp học giả phân tích theo những tiêu chuẩn dùng trong việc viết các bài nói chuyện thời xưa.

8. Phê Bình Khoa Học Xã Hội (Social-Scientific Criticism)

Phương pháp phê bình khoa học xã hội đã được dùng rộng rãi vào thế kỷ vừa qua. Các bộ môn khoa học xã hội đã phát triển mạnh trong thế kỷ hai mươi. Khi sự nhận thức về việc con người không phải một sinh vật biệt lập mà sống theo các nhóm ngày càng phổ biến, thì các học giả đã cố gắng mô tả các mối quan hệ này. Họ áp dụng những kiến thức khoa học xã hội, tâm lý, nhân chủng vào việc nghiên cứu Kinh Thánh. Tuy nhiên, điều giới hạn đó là họ dùng tâm lý thời nay để áp dụng vào thời xưa, tức là có thể dẫn đến những kết luận thiếu chính xác.

9. Phê Bình Kinh Điển (Canonical Criticism)

Phương pháp phê bình kinh điển Kinh Thánh nghiên cứu một tác phẩm trong quá trình tác phẩm đó được sắp xếp và kinh điển hóa, hơn là nghiên cứu về bối cảnh lịch sử cùng với sự phát triển của tác phẩm đó. Phương pháp phê bình kinh điển cũng tập trung vào vấn đề bản văn Kinh Thánh được công nhận là có thẩm quyền như thế nào trong cộng đồng đức tin. Phương pháp phê bình kinh điển nhấn mạnh tính toàn khối của Kinh Thánh, và từng mỗi một phần trong Kinh Thánh tác động như thế nào đến chức năng toàn khối như là thẩm quyền trong đời sống Hội Thánh.

10. Phê Bình Ngôn Ngữ (Linguistic Criticism)

Phương pháp phê bình ngôn ngữ chú trọng phân tích cách dùng những từ và cụm từ trong bối cảnh xã hội thời xưa để tìm hiểu những sắc thái ý nghĩa ẩn chứa bên trong cách dùng đó. Nói cách khác, nhà ngôn ngữ xã hội học nghiên cứu bối cảnh mà trong đó ngôn ngữ được sử dụng nhằm hiểu chính xác ngôn ngữ.

IV. Thần Học Kinh Thánh

Phê bình Kinh Thánh là tiền giả định và cũng là nền tảng cho toàn bộ thần học Kinh Thánh. Khi chúng ta nói đến thần học Kinh Thánh, chúng ta nhìn nhận rằng Kinh Thánh có nét riêng là một sách thần học. Rõ ràng Kinh Thánh không chỉ là một tài liệu lịch sử ghi nhận một số biến cố xa xưa tác động đến một số người Do Thái và người ngoại bang. Kinh Thánh có ý nghĩa nhiều hơn như thế. Kinh Thánh là sự kết hợp của lịch sử và thần học.

Mục tiêu căn bản của thần học Kinh Thánh Tân Ước là xây dựng lại sứ điệp hoặc tuyên ngôn cứu chuộc trong các tác phẩm Tân Ước. Nếu những tác phẩm này định nghĩa một Cơ Đốc nhân hoặc một môn đồ của Chúa Giê-su phải như thế nào, hoặc nếu những tác phẩm này bày tỏ đức tin của các trước/tác giả, thì điều quan trọng là phải xác định xem bản văn Kinh Thánh cổ xúy cũng như đòi hỏi những điều gì. Trên phương diện ý nghĩa này, thần học Kinh Thánh tìm ra sứ điệp dạy dỗ của Kinh Thánh về Đức Chúa Trời, về con người, về sự cứu rỗi, về nếp sống đạo, về cõi lai sanh v.v… Chính các phương pháp phê bình Kinh Thánh sẽ giúp chúng ta hiểu Kinh Thánh tường tận hơn và nhờ đó mà xây dựng một nền thần học vững chắc, đúng hướng.

PHẦN 3

KINH ĐIỂN

I. Khái Quát

Kinh điển là một tập hợp những tác phẩm mà cộng đồng Cơ Đốc xem là có thẩm quyền đặc biệt để hướng dẫn niềm tin cũng như nếp sống đạo. Vấn đề quy điển Kinh Thánh là một trong những tiến trình phức tạp, lâu dài trong lịch sử Hội Thánh. Các nghiên cứu cho thấy không chỉ những yếu tố bên ngoài, mà cả những yếu tố bên trong Hội Thánh cũng góp phần thúc đẩy quá trình kinh điển hóa Kinh Thánh.

II. Tính Đa Dạng Của Cơ Đốc Giáo Sơ Khai[13]

Có lẽ nhiều người trong chúng ta nghĩ rằng Cơ Đốc giáo nguyên thủy là một khối thống nhất chặt chẽ. Tuy nhiên, theo thời gian, sự hiệp nhất này bị rạn nứt và bắt đầu phân mảnh. Nếu chúng ta quay trở lại khoảng giữa thế kỷ thứ hai, thì chúng ta sẽ tìm được những người xưng mình là Cơ Đốc nhân, song họ lại tin vào những điều mà chưa một người hiện đại nào từng nghe tới. Ví dụ: Có Cơ Đốc nhân tin rằng có hai vị thần khác nhau, hoặc 30, hoặc 365, rồi cũng có Cơ Đốc nhân tin rằng Cựu Ước là một cuốn sách gian ác linh cảm bởi một ác thần. Lại có những Cơ Đốc nhân nói rằng Đức Chúa Trời không tạo dựng nên thế giới, và chưa bao giờ can thiệp vào thế giới… Điển hình sau đây là một số nhóm/phái tư tưởng Cơ Đốc trong Cơ Đốc giáo sơ khai.

---

[13] Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, tr. 1tt.

1. Nghĩa Tử Thuyết (Adoptionism)

Một số Cơ Đốc nhân gốc Do Thái giáo ở miền Đông sông Giô-đanh tin theo nghĩa tử thuyết. Thuyết này dạy rằng Đức Chúa Giê-su là một con người khác thường, công bình theo Luật Pháp Do Thái hơn bất cứ người nào khác, Ngài là một người được Đức Chúa Trời chọn để làm Con. Nói cách khác, Đức Chúa Giê-su được "nhận làm con" khi Ngài chịu báp-tem; lúc Ngài vừa lên khỏi nước, các từng trời mở ra, và tiếng phán từ trời vọng xuống. Các Cơ Đốc nhân này tin rằng Chúa Giê-su được Đức Thánh Linh ban sức mạnh để làm những việc phi thường cũng như để dạy dỗ lẽ thật của Đức Chúa Trời. Rồi đến cuối cuộc đời, Ngài làm trọn sứ mệnh thiêng liêng của mình bằng cách hy sinh như một sinh tế trên thập tự giá chuộc tội cho cả nhân loại, một của tế lễ đặt dấu chấm hết cho mọi của tế lễ khác. Sau khi Đức Chúa Trời khiến Ngài sống lại từ cõi chết, Chúa Giê-su đã thăng thiên về trời, nơi Ngài hiện đang cai trị.

Những niềm tin đó xem có vẻ như rất đúng hoặc không có gì khác biệt lắm, cho tới khi đi sâu hơn vào chi tiết. Nếu nói rằng Đức Chúa Giê-su được Đức Chúa Trời chọn để làm Con của Ngài, thì tức là ngụ ý rằng tự bản thân Đức Chúa Giê-su không phải là thần. Ngài chỉ là một người công bình, không gì khác hơn một con người bình thường. Theo quan điểm này, Ngài không được sanh bởi một nữ đồng trinh, Ngài cũng không hiện hữu trước khi được sinh ra, và Ngài không phải là Đức Chúa Trời. Ngài được Đức Chúa Trời nhận làm Con nuôi, làm Cứu Chúa của cả thế gian. Đối với những Cơ Đốc nhân này, gọi Chúa Giê-su là Đức Chúa Trời tức là phạm thượng và dối trá.

Các Cơ Đốc nhân theo nghĩa tử thuyết dạy rằng Đức Chúa Trời Chân Thần đã chọn Y-sơ-ra-ên và ban Luật Pháp (Kinh Thánh Do Thái) cho họ. Chúa Giê-su cũng

dạy các môn đồ phải tiếp tục vâng giữ trọn Luật Pháp (ngoại từ luật về sự tế lễ—vì đối với họ, Đức Chúa Giê-su là của tế lễ trọn vẹn) theo từng chi tiết chứ không chỉ Mười Điều Răn. Những ai không phải là người Do Thái, thì trước hết phải trở thành người Do Thái mới được theo Chúa Giê-su.

Các Cơ Đốc nhân này có một sách thánh viết bằng tiếng Hê-bơ-rơ, mà họ tuyên bố là có những lời dạy của chính Chúa Giê-su, một sách tương tự như Phúc Âm Ma-thi-ơ chúng ta có ngày nay (ngoại trừ không có hai chương đầu). Kỳ lạ một điều, các Cơ Đốc nhân gốc Do Thái giáo này chưa bao giờ nghe về một số sách khác của Tân Ước, như các Phúc Âm khác, Công Vụ, các Thư Tín và Khải Huyền, nhưng họ bác bỏ các sách này ngay lập tức, cho rằng đó là do một kẻ theo lạc giáo viết nên, chứ không phải một sứ dồ.

2. Thuyết Marcion (Marcionism)

Đối thủ của những Cơ Đốc nhân theo nghĩa tử thuyết chính là những người theo lạc thuyết của Marcion, sống rải rác khắp vùng Địa Trung Hải trong giai đoạn giữa và cuối thế kỷ thứ hai. Họ có nhiều hội chúng với số lượng thành viên cao đặc biệt là ở Tiểu Á (đất nước Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay).

Marcion là một thầy giảng và cũng là một học giả trong thế kỷ thứ hai. Ông tuyên bố mình đã tìm được những lời dạy thật về Cơ Đốc giáo trong các tác phẩm của Phao-lô. Trái với những Cơ Đốc nhân gốc Do Thái giáo ở miền Đông sông Giô-đanh, Marcion dạy rằng Phao-lô là một sứ đồ thật, là người Đấng Christ đã hiện ra với sau khi Ngài phục sinh để truyền đạt lẽ thật Tin Lành. Marcion tranh luận rằng những tác phẩm của Phao-lô đã đặt Phúc Âm của Đấng Christ lên trên và chống lại Luật Pháp của người Do Thái, và rằng vị sứ đồ này đã thúc

giục các Cơ Đốc nhân từ bỏ hoàn toàn Luật Pháp Do Thái.

Đối với Marcion và những người theo ông, thứ tôn giáo trong Luật Pháp Do Thái và thứ tôn giáo mà Đức Chúa Giê-su dạy có những khác biệt rõ rệt. Đức Chúa Trời của Do Thái giáo thì trừng phạt bất cứ ai không vâng phục, còn Đức Chúa Trời của Chúa Giê-su thì lại bày tỏ lòng thương xót và tha thứ. Và hai Đức Chúa Trời này không phải là một. Đối với Marcion và những người theo thuyết của ông, có hai Đức Chúa Trời, một Đức Chúa Trời của người Do Thái, và một Đức Chúa Trời của Chúa Giê-su.

Các Cơ Đốc nhân này tin rằng Chúa Giê-su không thuộc về Đức Chúa Trời đầy thạnh nộ của người Do Thái, mà thực ra Đức Chúa Giê-su đến để cứu dân sự ra khỏi Đức Chúa Trời Tạo Hóa đầy thạnh nộ này. Hơn nữa, vì Chúa Giê-su không có phần gì với Đấng Tạo Hóa, nên Đức Chúa Giê-su không thực sự được sanh ra, không có thân thể thật và huyết thật. Đức Chúa Giê-su đói và khát vì Ngài chỉ *tỏ ra* như Ngài là con người mà thôi. Phái của Marcion dạy rằng Đức Chúa Giê-su hoàn toàn là thần, chứ không phải là con người.

Lạc Thuyết Marcion đặt nền tảng trên 10 thư tín của Phao-lô (tất cả các thư tín có trong Tân Ước, ngoại trừ các thư I và II Ti-mô-thê với Tít), một bản Phúc Âm (giống như Phúc Âm Lu-ca) bị cắt gọt. Marcion tin rằng những kẻ dị giáo đầu tiên đã hiệu đính các sách này và đưa thêm vào đó những phần đề cập đến Đức Chúa Trời của người Do Thái, sự sáng tạo và Kinh Thánh của Ngài. Ông cắt gọt hết những phân đoạn đó, và đưa cho những người môn đồ mình một bản Kinh Thánh hoàn toàn khác với những gì các Cơ Đốc nhân ngày nay dùng: 11 sách, tất cả đều đã bị rút ngắn, và không có Cựu Ước.

3. Trí Huệ Giáo (Gnosticism)

Các Cơ Đốc nhân trí huệ giáo tin rằng phải có một "tri thức" đặc biệt nào đó thì mới được cứu rỗi. Chúng ta biết các Cơ Đốc nhân trí huệ phái sống ở những khu vực thành phố chính rải khắp vùng Địa Trung Hải trong các thế kỷ thứ hai và thứ ba, đặc biệt là ở Ai Cập, Sy-ri, Tiểu Á, Rô-ma, và Gaul.

Những người theo trí huệ giáo cũng chia ra làm nhiều nhóm với quan điểm hoàn toàn khác nhau. Một số thì đồng ý với Marcion rằng Chúa Giê-su hoàn toàn là thần, không có tí nào là người với cùng một lý do: Ngài đại diện cho một Đức Chúa Trời khác hơn là Đấng đã tạo dựng nên thế gian này. Những người khác thì lại tin rằng Đức Chúa Giê-su Christ có hai hữu thể riêng biệt, con người Giê-su và thần Christ. Những người theo trí huệ giáo đồng ý với các Cơ Đốc nhân gốc Do Thái giáo rằng Đức Chúa Giê-su là người công bình nhất trên đất, và rằng một điều gì đó đặc biệt đã xảy ra với Ngài lúc Ngài chịu báp-tem. Tuy nhiên, họ không nghĩ rằng Đức Chúa Trời đã nhận Chúa Giê-su làm con nuôi. Trái lại, họ tin rằng cột mốc báp-tem chính là lúc hữu thể thiêng liêng, chất Đấng Christ, đi vào con người Giê-su, ban cho Ngài quyền năng chữa bệnh và đặc biệt là chức vụ dạy dỗ. Lúc cuối cuộc đời Chúa Giê-su, ngay trước khi Ngài chết, Đấng Christ lìa khỏi Ngài một lần nữa và trở về trời.

Những người theo trí huệ giáo cảm thấy mình xa rời thế giới này, và biết rằng họ không thuộc về nơi này. Họ là những hữu thể thuộc linh đến từ thực tại thiêng liêng, và bị mắc kẹt trong thế giới vật chất bởi chính Đức Chúa Trời ác cùng với thuộc cấp của Ngài. Sự cứu rỗi có nghĩa là giải thoát khỏi thế giới vật chất. Như thế, một vị thần từ thực tại thiêng liêng đã bước vào trong con người Giê-su, và rời khỏi con người này trước khi chết, để rồi Ngài có thể truyền dạy lại cho những linh hồn bị cầm tù sự hiểu biết cần thiết để trốn thoát. Tri thức này không dành cho

đại bộ phận dân số, kể cả các Cơ Đốc nhân, mà chỉ dành cho những người được chọn, là chính những người theo trí huệ giáo.

Vì các Cơ Đốc nhân theo trí huệ giáo không bị ràng buộc vào nghĩa đen các bản văn của họ, họ không thật sự nhiệt tâm sưu tập một nhóm các sách rồi gán cho thẩm quyền đặc biệt trên họ. Tuy nhiên, nhiều Cơ Đốc nhân trí huệ giáo cũng có những sách họ ưa thích, đặc biệt là Phúc Âm Giăng, Phúc Âm của Thô-ma, Phúc Âm của Ma-ri, Phúc Âm của Phi-líp, và Phúc Âm của Lẽ Thật. Một số những sách này chỉ mới được các nhà khảo cổ phát hiện gần đây. Mỗi sách đều được cho là có những lời dạy của chính Chúa Giê-su và các môn đồ Ngài.

4. Khổ Tu Thuyết (Montanism)

Nhiều học giả nghiên cứu kinh điển đã nhấn mạnh vai trò của những người theo phái khổ tu trong việc thúc đẩy Hội Thánh xác định rõ ràng hơn những giới hạn cho quyển Kinh Thánh của mình. Những người theo phái khổ tu, xuất thân từ Phrygia (Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay) vào khoảng giữa thế kỷ thứ hai, nhấn mạnh nhu cầu về một "lời tiên tri mới" lối tu trì khổ hạnh nghiêm khắc, sự tuận đạo, và sự hiện diện cũng như quyền năng Đức Thánh Linh. Người ta nói rằng chính những người theo thuyết khổ tu đã ghi lại một số lượng lớn những tài liệu tiên tri.

Những ai chống đối trường phái này cũng chống lại Phúc Âm Giăng và sách Khải Huyền vì hai sách này được những người khổ tu thường dùng. Chính Hội Thánh cũng loại bỏ phong trào khổ tu vì Hội Thánh tỏ ra do dự trước sách Phúc Âm Giăng, vì sách nhấn mạnh Đức Thánh Linh, và sách Khải Huyền, vì sách nói tới những vấn đề lai thế.

5. "Chính Thống Giáo Tiên Phong" (Proto-Orthodox)

Các Cơ Đốc nhân "chính thống giáo tiên phong" là những người đầu tiên của phong trào Cơ Đốc về sau chiếm đại bộ phận tín hữu trong Cơ Đốc giáo. Khi nhóm này có thêm nhiều người theo (kể từ đầu thế kỷ thứ tư), họ tuyên bố rằng quan điểm của mình luôn chiếm số đông, còn những người chống đối lại họ đã và luôn là những người theo "dị giáo," tức là những người đã lựa chọn chối bỏ "niềm tin thật" (nghĩa đen của chữ "chính thống"). Chúng ta có thể dùng khái niệm "chính thống giáo tiên phong" để trình bày vấn đề, chứ những người theo phong trào này đã không thực sự biết rằng quan điểm của họ về sau trở nên phổ biến, thậm chí họ cũng không nghĩ mình là những tín hữu tiên phong. Giống như tất cả các nhóm khác trong thời của họ, họ chỉ đơn thuần xem mình là Cơ Đốc nhân thật mà thôi.

Các Cơ Đốc nhân chính thống tiên phong nhất trí với những Cơ Đốc nhân gốc Do Thái giáo về việc Chúa Giê-su hoàn toàn là người, nhưng lại không chấp nhận quan điểm phủ nhận thần tính của Chúa Giê-su. Họ cũng đồng ý với những người theo thuyết của Marcion về việc Chúa Giê-su hoàn toàn là thần, nhưng lại không chấp nhận quan điểm phủ nhận nhân tính của Chúa Giê-su. Họ đồng ý với những Cơ Đốc nhân trí huệ giáo về việc Đức Chúa Giê-su Christ dạy con đường cứu rỗi, nhưng không chấp nhận việc Ngài có hai bản thể thay vì một, và họ cũng không chấp nhận việc trí huệ giáo tuyên bố những lời dạy của Chúa Giê-su chỉ giới hạn cho một số ít người được chọn mà thôi.

Nói cách khác, các Cơ Đốc nhân chính thống giáo tiên phong dạy rằng Đức Chúa Giê-su Christ vừa là thần, vừa là người; Ngài chỉ là một hữu thể, chứ không phải hai; và Ngài đã dạy các môn đồ Ngài lẽ thật. Họ tuyên bố rằng các sứ đồ đã viết lại những lời dạy dỗ của Đức Chúa Giê-

su, và khi những lời đó được giải thích theo đúng nghĩa đen, thì các sách này sẽ bày tỏ lẽ thật cần thiết để được cứu rỗi.

Quan điểm chính thống tiên phong đã nỗ lực phản ứng lại những lời tuyên bố của các nhóm chống đối. Họ làm việc này bằng cách chấp nhận có chọn lọc thẩm quyền của các sách mà các nhóm chống đối sử dụng. Khi công nhận thẩm quyền Kinh Thánh cho những tài liệu mà các nhóm khác sử dụng, phong trào chính thống giáo tiên phong đã thu hút được nhiều người gia nhập và ủng hộ. Dần dà, Cơ Đốc nhân các thế hệ sau được thừa hưởng di sản kinh điển Kinh Thánh của họ.

III. Kinh Điển Tân Ước

Phần trình bày ở trên về sự đa dạng của Cơ Đốc giáo không nhằm mục đích mô tả đầy đủ về tình hình Cơ Đốc giáo trong thế kỷ thứ hai, nhưng là để giúp cho chúng ta thấy được Cơ Đốc giáo đa dạng như thế nào, và chính sự đa dạng đó dẫn đến việc lựa chọn các sách và làm thành kinh điển thánh ra sao.

Quyển Kinh Thánh Cơ Đốc không phải từ trên trời rơi xuống! Những sách đó đã được các trước/tác giả viết nên vào những thời điểm khác nhau, tại những quốc gia khác nhau, cho những cộng đồng khác nhau, với những trọng tâm khác nhau; về sau, các sách này được đem đọc rộng rãi khắp nơi, và cuối cùng được tập họp lại thành cái mà ngày nay chúng ta gọi là Tân Ước.

IV. Quá Trình Phát Triển Kinh Điển Cơ Đốc

Các Cơ Đốc nhân chính thống tiên phong không phát minh ra ý tưởng thu thập các tác phẩm có thẩm quyền lại với nhau để hình thành một quyển Kinh Thánh kinh điển. Về điều này thì có người đã đi trước họ. Hầu hết các tôn giáo trong đế quốc La Mã không dùng những tài liệu viết

như là thẩm quyền cho các niềm tin tôn giáo của họ, nhưng Do Thái giáo thì có.

Chính Chúa Giê-su và các môn đồ Ngài đã rất quen thuộc với những tác phẩm cổ này, mà về sau được kinh điển hóa thành Kinh Thánh tiếng Hê-bơ-rơ. Nhiều người Do Thái cũng công nhận thẩm quyền của các sách Tiên Tri. Những tác phẩm này bao gồm các sách từ Giô-suê cho đến II Các Vua trong bản Kinh Thánh của chúng ta, cùng với các sách tiên tri quen thuộc khác, như là Ê-sai, Giê-rê-mi, Ê-xê-chi-ên và mười hai sách tiểu tiên tri. Chính Chúa Giê-su cũng đã trích dẫn nhiều chỗ trong một số sách này, nên chúng ta có thể suy luận rằng Ngài công nhận thẩm quyền của các sách đó.

Như thế, Cơ Đốc giáo đã khởi đầu trong lời tuyên bố của một vị thầy Do Thái, người đã quy thẩm quyền cho các tài liệu viết. Hơn nữa, chúng ta biết rằng các môn đồ Chúa Giê-su kể những lời dạy của Ngài là có thẩm quyền. Gần cuối thế kỷ thứ nhất, các môn đồ gọi những lời dạy của Chúa Giê-su là "Kinh Thánh" (I Ti-mô-thê 3:16). Đến đầu thế kỷ thứ hai, một số Cơ Đốc nhân quy thẩm quyền cho những lời của Chúa Giê-su và các tác phẩm của các sứ đồ Ngài. Tuy nhiên, có những cuộc tranh luận nóng bỏng về việc các sứ đồ nào trung thành với những lời dạy của Chúa Giê-su.

Thời đó, Marcion là người duy nhất khăng khăng bám giữ những sách thánh của ông (gồm phần lớn sách Phúc Âm Lu-ca và mười thư tín Phao-lô đã bị rút ngắn), nói rằng đó mới chính là Kinh Thánh Cơ Đốc. Điều này khiến các Cơ Đốc nhân khác công bố một kinh điển rộng hơn, bao gồm cả các sách Phúc Âm khác (Ma-thi-ơ, Mác, và Giăng) cùng với các thư tín khác (các thư tín "mục vụ"—I và II Ti-mô-thê, Tít—và tám thư tín chung) cùng với sách Công Vụ và Khải Huyền.

Quyển Kinh Thánh Tân Ước của chúng ta ra đời trong bối cảnh xung đột giữa các nhóm Cơ Đốc, và nhóm chiếm ưu thế là nhóm chính thống tiên phong đã dẫn đến việc

hình thành kinh điển Cơ Đốc như chúng ta có ngày nay. Cũng không phải là tình cờ khi những sách Phúc Âm bị kể là dị giáo—ví dụ như Phúc Âm của Phi-e-rơ hay Phúc Âm của Phi-líp—đã không được đưa vào trong Thánh Kinh Tân Ước. Điều này không có ý nói rằng kinh điển Kinh Thánh đã được hoàn thành trọn vẹn vào cuối thế kỷ thứ hai. Hai mươi bảy sách trong Kinh Thánh Tân Ước phải rất lâu về sau mới được thông qua lần cuối cùng.

Trong suốt thế kỷ thứ hai, thứ ba và thứ tư, các Cơ Đốc nhân chính thống tiên phong vẫn tiếp tục tranh luận về việc có nên đưa một số sách khác vào kinh điển hay không. Những cuộc tranh luận này chủ yếu xoay quanh các vấn đề: (1) các sách được đem ra bàn luận có phải là sách cổ hay không, tức là được viết trong hay sau thời kỳ các sứ đồ; (2) các sách có phải do chính các sứ đồ viết ra hay không; và (3) các sách có được chấp nhận rộng rãi trong các hội chúng chính thống tiên phong hay không, tức là các sách có chứa nội dung Cơ Đốc đúng đắn hay nói về những vấn đề khác với niềm tin chính thống.

V. Kết Luận

Việc tìm hiểu quá trình kinh điển Tân Ước thành hình đặt ra một vấn đề hết sức ý nghĩa và quan trọng. Các sách Tân Ước thường được đọc trong sự thống nhất với nhau về bản chất. nhưng trên thực tế, những sách Tân Ước này có hoàn toàn đồng ý với nhau trên mọi phương diện không? Đây là một vấn đề cam go, đầy thách thức, đòi hỏi người nghiên cứu phải mở rộng tư duy, tìm hiểu ngọn nguồn vấn đề và đưa ra kết luận cho riêng mình.

Nghiên cứu Kinh Thánh, nghiên cứu lịch sử Kinh Thánh, nghiên cứu lịch sử hình thành Kinh Thánh không có nghĩa là bác bỏ thẩm quyền Kinh Thánh, hay hạ thấp giá trị của Kinh Thánh. Trái lại, người thật sự cởi mở tấm lòng tìm hiểu Kinh Thánh trong chính bối cảnh lịch sử hình thành và quá trình phát triển của Kinh Thánh qua các

thời đại, sẽ tìm được cho mình những ý nghĩa thuộc linh sâu xa đằng sau những điều bình thường, hay thậm chí tầm thường, mà Đức Chúa Trời đã đem vào trong Lời Hằng Sống của Ngài. Có như thế, sự nhận thức của Cơ Đốc nhân về Chân Lý, trong lịch sử nhân loại, mới trở nên thấu đáo hơn, tường tận hơn, và nhờ đó mà cũng trở nên vị tha hơn đối với những người anh em cùng một Cha, nhưng chỉ khác với chúng ta về những tín lý không thực sự liên hệ đến sự cứu rỗi!

Câu Hỏi Suy Gẫm/Thảo Luận

1) Nếu nói rằng, "Mạc khải là lịch sử" hay, "Mạc khải như là lịch sử" thì điều đó có ý nghĩa gì? Đúng hay sai? Trên phương diện nào? Vì sao?

- Quan điểm của Bultmann thách thức bạn nên có thái độ như thế nào đối với vấn đề tìm hiểu lịch sử trong nghiên cứu Thánh Kinh Tân Ước?

- Nghiên cứu Kinh Thánh qua lăng kính lịch sử, bất luận sử dụng phương pháp lịch sử nào, có phải là "đóng khung" Kinh Thánh hay không? Vì sao?

- Những nguyên tắc nghiên cứu lịch sử nêu trên có thể đem áp dụng vào việc nghiên cứu Kinh Thánh hay không? Vì sao?

- Trong truyền thống giải kinh của Hội Thánh Tin Lành Việt Nam xưa và nay, những phương pháp phê bình Kinh Thánh nào được áp dụng nhiều nhất? Vì sao?

- Hãy đánh giá sơ lược những điểm mạnh và yếu của từng phương pháp phê bình Kinh Thánh và cho biết bạn sẽ làm gì để khắc phục những điểm yếu đồng thời phát huy những điểm mạnh của từng phương pháp.

- Chính thống giáo tiên phong là một nhóm có quan điểm gần gũi với Tin Lành nhất. Xin cho biết cái nhìn của chính thống giáo tiên phong về các nhóm/phái khác đã để lại những dấu ấn nào trên Hội Thánh nói chung?

- Theo bạn, Đức Chúa Trời đã hành động như thế nào trong quá trình hình thành kinh điển Kinh Thánh?

BÀI HỌC 3

CÁC SÁCH PHÚC ÂM

PHẦN 1

BẢN CHẤT CỦA CÁC SÁCH PHÚC ÂM

Dầu được viết sau nhiều sách Tân Ước khác, bốn sách Phúc Âm chiếm vị trí trọng yếu trong trật tự các sách Tân Ước nằm ngay phần đầu Thánh Kinh Tân Ước, các sách Phúc Âm trình bày trọng tâm chủ đề của mình là tin mừng về Đức Chúa Giê-su Christ. Qua câu chuyện của Chúa Giê-su, các sách Phúc Âm cùng nhau trình bày sự tiếp nối cần thiết và liền mạch giữa câu chuyện của Y-sơ-ra-ên và câu chuyện của Hội Thánh. Câu chuyện dân Y-sơ-ra-ên được đặt ở vị trí hướng về Chúa Giê-su, còn câu chuyện về Hội Thánh lại xem Ngài như là suối nguồn cho nhân cách và đời sống Hội Thánh. Dĩ nhiên đây là một khẳng định thần học về bản chất của các sách Phúc Âm, nhưng cũng chính là Kinh Thánh đã để lại những tác động lịch sử lớn lao. Vấn đề bản chất các sách Phúc Âm vẫn luôn được bàn cãi trong suốt hai thế kỷ vừa qua, vì sự quan tâm nghiên cứu về Chúa vừa giả định vừa gợi nhớ đến một số cách nghĩ về đặc tính các sách Phúc Âm. Do sự khác biệt rõ rệt về chủ đề chính, bản chất của sách Công Vụ Các Sứ Đồ được xem như một vấn đề riêng biệt. Tuy nhiên, là một ký thuật lịch sử, sách Công Vụ có nhiều mối liên hệ tới các sách Phúc Âm và vấn đề bản chất sách Công Vụ không thể tách khỏi vấn đề bản chất của các sách Phúc Âm.

I. Chúa Giê-su Và Các Sách Phúc Âm: Các Sự Kiện Quan Trọng

Trang đầu tiên của Thánh Kinh Tân Ước đã dấy lên một câu hỏi, "Phúc Âm là gì?" Đó là do bốn sách đầu tiên của

Tân Ước đều có tiêu đề "Phúc Âm theo." Các tên gọi này không phải là tên nguyên thủy, bèn là do người sau đề vào, không phải nguyên văn, nhưng mô tả nội dung các sách. Từ thời xưa, con dân Chúa xem Kinh Thánh là lời Chúa, không sai trật. Họ tra xem Kinh Thánh, phối hợp lại để tìm ra thứ tự cuộc đời Chúa Giê-su. Đến thời Khai Minh, người ta không chấp nhận điều đó, họ muốn chứng minh trên căn bản khoa học. Người ta cho rằng Chúa Giê-su trong Kinh Thánh là sản phẩm của niềm tin, tưởng tượng, thần thoại, hay huyền thoại. Thế nên các học giả đã nỗ lực truy tìm Chúa Giê-su của lịch sử.

1. Cuộc Truy Tầm Giê-su Lịch Sử Thứ Nhất

Đến khoảng giữa thế kỷ hai mươi, việc nghiên cứu các sách Phúc Âm, đặc biệt là Mác, Ma-thi-ơ và Lu-ca, luôn gắn liền với việc nghiên cứu con người Giê-su lịch sử. Dẫu rằng hai lĩnh vực khám phá này nhìn chung có phần riêng biệt, nhưng những vấn đề của lịch sử và tính chất lịch sử đặt ra trong các nghiên cứu về cuộc đời của con người Giê-su vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến cách người ta đọc các sách Phúc Âm.

Cuộc truy tầm con người Giê-su lịch sử, hiện nay được gọi là "Cuộc Truy Tầm Thứ Nhất," diễn ra vào khoảng cuối thế kỷ thứ mười tám đến buổi bình minh của thế kỷ thứ hai mươi. Dẫu rằng cội rễ của cuộc nghiên cứu này có thể truy nguyên nguồn gốc từ sự phát sinh của chủ nghĩa duy lý, sự công kích cuộc truy tầm con người Giê-su lịch sử được cho là bắt đầu sau khi bài luận văn của H. S. Reimarus (1694-1768) về con người Giê-su lịch sử được xuất bản (năm 1778) sau khi ông chết, với đề tựa, "Mục Đích Của Chúa Giê-su Và Các Môn Đồ Ngài." Đây là nỗ lực đầu tiên trong hàng loạt các nỗ lực xây dựng lại hình ảnh lịch sử của con người Giê-su từ một tập hợp các tác phẩm văn chương, các sách Phúc Âm, vốn chứa đựng

tính siêu nhiên mà những người duy lý không thể chấp nhận được.

Dù không phải là người khởi xướng Cuộc Truy Tầm, David Friedrich Strauss (1808-74) là một nhân vật nổi bật giúp xác định xem việc nghiên cứu về con người Giê-su đã giả định một số quan điểm nhất định về bản chất của các sách Phúc Âm như thế nào. Mối quan tâm chính của Strauss là bác bỏ cả niềm tin vào cõi siêu nhiên của các Cơ Đốc nhân chính thống lẫn những nỗ lực của các học giả duy lý nhằm tìm lại, thông qua lý luận, cốt lõi lịch sử của các biến cố siêu nhiên được các sách Phúc Âm ghi nhận. Theo quan điểm của Strauss, cách tiếp cận các sách Phúc Âm cũng không giải thích cho nội dung về căn bản là huyền thoại và tưởng tượng của các sách Phúc Âm. Ông chấp nhận tính chất lịch sử phác thảo cuộc đời của Chúa Giê-su như các sách Phúc Âm đã trình bày, rồi tranh luận rằng cái khung sườn lịch sử đó đã được lắp thịt vào bởi trí tưởng tượng sáng tạo của Hội Thánh đầu tiên. Ông xác nhận rằng mục đích của Hội Thánh là minh chứng Chúa Giê-su là sự ứng nghiệm lời tiên tri, và Hội Thánh cũng không chống đối việc đặt ra những câu chuyện để làm rõ mối liên hệ này. Chẳng hạn, nếu như người ta giả định rằng Đấng Mê-si-a phải là người làm phép lạ, thì Hội Thánh đầu tiên sẽ tìm những phương cách để mô tả Ngài như một người làm phép lạ, bất chấp dữ kiện lịch sử. Do đó, đối với Strauss, bức chân dung Phúc Âm của con người Giê-su như một người làm phép lạ là kết quả của lòng mộ đạo đầy sáng tạo, chứ không phải một dấu vết của thực tại lịch sử.

Phản ứng trước cách Strauss tiếp cận các sách Phúc Âm bùng nổ ngay lập tức, và trong một số trường hợp cũng rất cay độc. Tuy nhiên, cách tiếp cận của ông là điển hình cho Cuộc Truy Tầm Thứ Nhất. Giống như các tác phẩm của Reimarus và những người trước cũng như sau ông, tác phẩm của Strauss nhấn mạnh hai đặc điểm chính của Cuộc Truy Tầm, đó là (1) lòng tin không thể bác bỏ

được nơi lý luận và hệ quả là (2) một cam kết tách rời tôn giáo (hay thần học) khỏi lịch sử.

Như vậy chủ nghĩa duy lý có điều hứa hẹn gì cho việc nghiên cứu con người Giê-su? Chủ nghĩa này có sản sinh được sự chắc chắn mà những người thuộc phong trào Khai Minh đưa ra không? Trong những cuộc khảo sát về Cuộc Truy Tầm Thứ Nhất về con người Giê-su lịch sử, thì cuộc truy tầm này trở nên phổ biến như một tấm gương phản ánh cam kết cá nhân của mỗi người, như các học giả đã phản ánh mối quan tâm của họ về nhân vật Giê-su lịch sử. Năm 1906, Albert Schweitzer đã kể lại sự nghiên cứu về lịch sử cuộc đời của con người Giê-su từ những năm 1770 cho đến 1901, và đưa ra kết luận này.

2. Cuộc Truy Tầm Mới

Trong những năm sau Schweitzer, những cuộc nghiên cứu về cuộc đời con người Giê-su vẫn tiếp diễn, tuy nhiên sự nghiên cứu nghiêm túc về đề tài này đã tách khỏi xu hướng chủ đạo của nghiên cứu Tân Ước. Một số người gọi đây là thời kỳ Không Truy Tầm (No Quest), vì được đánh dấu bởi quan điểm đầy ảnh hưởng của Rudolf Bultmann. Ông dạy rằng việc tìm biết thêm về cuộc đời con người Giê-su Na-xa-rét, ngoài sự thật là Ngài đã từng sống, vừa bất khả thi vừa không cần thiết. Ông khẳng định đức tin thật không đặt trên nghiên cứu lịch sử, nếu không thì đó chẳng còn là đức tin nữa. Trái lại, điều có cần là cuộc gặp gỡ với Đấng Christ, chủ đề của sự công bố Cơ Đốc. Thời kỳ này, vốn kéo dài đến khoảng giữa thế kỷ hai mươi, không làm phát sinh cách hiểu nào khác đáng kể về bản chất của các sách Phúc Âm. Sự lưỡng phân mà Cuộc Truy Tầm Thứ Nhất vẫn còn, đó là lịch sử *hay* thần học trong các sách Phúc Âm.

Chính các học trò của Bultmann là những người thổi luồng gió mới vào công cuộc nghiên cứu lịch sử về Chúa Giê-su. Chẳng hạn Ernst Kasemann phủ nhận lời dạy của

thầy mình, nói rằng Hội Thánh đầu tiên thực sự đã quan tâm tới đời sống của Chúa Giê-su, nếu không thì đã không viết những ký thuật về đời sống đó. Những người khác thì quan tâm tới vấn đề sự tiếp nối giữa con người xuất thân từ Na-xa-rét, là người công bố vương quốc và Đấng Christ mà Hội Thánh đầu tiên công bố. Những quan tâm đó thúc đẩy Cuộc Truy Tầm Mới, hay Cuộc Truy Tầm Thứ Hai, về con người Giê-su lịch sử.

Trước thềm thế kỷ thứ hai mươi, Ernst Troeltsch đã mạnh dạn đưa ra 3 nguyên tắc nghiên cứu lịch sử làm nền tảng cho Cuộc Truy Tầm Mới. Trước hết, ông khẳng định nguyên tắc nghi vấn – tức là mọi tuyên ngôn có tính chất lịch sử đều có thể bị nghi vấn và phải có bằng chứng xác thực nếu muốn được chấp nhận. Nguyên tắc thứ hai là nguyên tắc tương tự (loại suy) – tức là những chuỗi biến cố trong thế giới cổ xưa đi theo một logic nội tại cũng giống như các biến cố trong thế giới hiện đại. Thế nên, nếu ngày nay chúng ta không thấy những người trưởng thành đi bộ trên mặt nước, thì bởi phép loại suy, chúng ta có thể kết luận rằng câu chuyện Phúc Âm kể lại việc Chúa Giê-su đi bộ trên mặt nước không thể xem là biến cố lịch sử. Thứ ba, Troeltsch (dựa theo những quy luật vật lý do Isaac Newton khám phá ra) đưa ra nguyên tắc tương ứng, qua đó ông hiểu rằng mọi biến cố trong thế giới tự nhiên là một hậu quả của một nguyên nhân tự nhiên. Do đó, không có phép lạ.

Cùng với các nguyên tắc này, những thành viên của Cuộc Truy Tầm Mới đưa ra một loạt các tiêu chí để chứng minh mỗi câu nói hoặc hành động của Chúa Giê-su trong các sách Phúc Âm như là có thật hoặc không có thật. Rõ ràng cách hiểu nền tảng về các sách Phúc Âm không thay đổi trong Cuộc Truy Tầm Thứ Hai. Trái lại, những người trong phong trào này tiếp tục tìm cách lột bỏ những lớp vỏ giải thích thần học trong các sách Phúc Âm nhằm tìm ra cốt lõi lịch sử của những biến cố này. Với những dụng cụ thậm chí còn chính xác hơn, các học giả của Cuộc Truy

Tầm Thứ Hai tiếp tục xem lịch sử và thần học ở vị trí đối chọi nhau.

Với phương pháp này, những lời Chúa dạy được các tác giả Phúc Âm lặp lại nhiều lần, nhiều cách khác nhau có giá trị lịch sử. Những gì Chúa dạy, Chúa làm trái ngược với người đương thời, và với niềm tin của Hội Thánh ban đầu đều có giá trị lịch sử. Kết quả: Chúa Giê-su còn là một người Do Thái, không là Chúa của Hội Thánh. Họ không vẽ được một hình ảnh Chúa Giê-su thống nhất, đồng thời cũng tạo sự nghi ngờ về khả năng có thể biết gì về Giê-su Na-xa-rét.

3. Cuộc Truy Tầm Thứ Ba

Cuộc Truy Tầm Thứ Ba về con người Giê-su lịch sử bắt đầu từ cuối thập niên 1970 và tiếp tục cho đến hiện nay. Điều phân biệt với các cuộc truy tầm trước đó là ý niệm đã thay đổi (hay ít nhất là đang thay đổi) về lịch sử. Chính trị, kinh nghiệm tôn giáo, kinh tế, v.v… được tách rời nhau ở Tây Phương trong thời hiện đại, nhưng ngày càng được xem như những khía cạnh hợp nhất của sự hiện hữu xã hội. Tương tự như vậy, sự ghi nhận những biến cố lịch sử và việc viết các ký thuật lịch sử đang ngày càng được xem như một cơ chế giải nghĩa, thậm chí thần học. Trong khi Cuộc Truy Tầm Thứ Hai tìm cách lột bỏ những lớp vỏ thần học nhằm khám phá cái cốt lõi lịch sử của các câu chuyện Phúc Âm, thì Cuộc Truy Tầm Thứ Ba ngày càng khẳng định rằng không hề tháo bỏ một lớp vỏ thần học hay lịch sử nào.

Theo cách này, mỗi sách Phúc Âm được nghiên cứu như một văn phẩm có mạch lạc trình bày một câu chuyện có dụng ý thần đạo về chức vụ của Chúa Giê-su, và cũng khẳng định rằng nghiên cứu lịch sử của Chúa Giê-su không thể đơn thuần, vô tư nhưng chịu ảnh hưởng của sự diễn giải. Là người Do Thái, Chúa được nghiên cứu trong bối cảnh niềm tin và cách sống muôn màu của người Do

Thái thời kỳ Đền Thờ Thứ Nhì. Chúa là một vị thầy, chúng ta cần nghiên cứu ảnh hưởng của Chúa trên cộng đồng tín hữu. Chúa là người Ga-li-lê, chúng ta cần nghiên cứu liên hệ lời dạy của Ngài trong khung cảnh văn hóa, kinh tế, xã hội, tôn giáo thời bấy giờ. Các học giả không có sự đồng ý về hình ảnh Chúa: Loại yếu tố siêu nhiên của Chúa ra, câu chuyện trở thành vô nghĩa. Do đó, không thể dùng phương cách trần tục để tìm con người Giê-su thực sự.

4. Kết Luận

Các cuộc truy tầm không đưa đến kết quả, nhưng có ích lợi: Chúng giúp chúng ta thấy cần phải quan tâm đến nhiều khía cạnh trong việc nghiên cứu Phúc Âm.

II. Phúc Âm Là Gì?

Lời giải đáp cho câu hỏi đơn giản này thật ra không đơn giản chút nào. Đối với hầu hết các độc giả Tân Ước, sách Phúc Âm là sách kể về sự nghiệp của Chúa Giê-su, đặc biệt tập trung vào bản chất chức vụ công khai của Ngài, sự chịu khổ và chết, cũng như ngôi mộ trống. Vì chúng ta đã quen thuộc với quan niệm này, nên có thể chúng ta sẽ ngạc nhiên khám phá ra rằng không phải lúc nào người ta cũng nghĩ như thế—và vì lẽ đó, không có lý do gì để nói rằng các trước/tác giả của các sách Phúc Âm, hay những nhà truyền đạo, lại nghĩ rằng họ đang tạo nên một loại tường thuật mới gọi là "Phúc Âm."

Chính cái tên gọi "Phúc Âm" cũng rất quan trọng đối với Cơ Đốc giáo sơ khai. Với Phao-lô, "Phúc Âm" hay "tin lành" là một từ hệ trọng trong sứ điệp cứu rỗi của Đức Chúa Giê-su Christ; ông dùng từ đó dưới các dạng danh từ và động từ hơn bảy mươi lần. Mác cũng dùng từ này, và cách dùng của ông giúp thấy được ý nghĩa của

chữ này trong Hội Thánh đầu tiên. Tuy nhiên, chữ "Phúc Âm" không tự hàm nghĩa là một "sách" hay "tài liệu."

Phúc Âm là tin mừng. Trong Ê-sai, Phúc Âm là tin Chúa đến, Chúa cai trị. Cộng đồng dân Chúa gọi sách là Phúc Âm vì xem đó là hình thức văn tự để truyền rao tin mừng. còn người La Mã dùng chữ "Phúc Âm" để chỉ tin vui, tỉ như tin thắng trận, tin sanh con. Đặc biệt, việc hoàng đế Augustus ra đời là một "phúc âm."

III. Truyền Thống Phúc Âm

Không một sách Phúc Âm nào là tài liệu có ký tên, và điều đó chứng tỏ bản chất truyền thống của các sách. Thật ra, chính khái niệm "tác giả," là khái niệm mô tả trách nhiệm của một cá nhân đối với một tác phẩm văn chương, lại mơ hồ trong các xã hội cổ xưa. Mặc dầu người ta có thể nói về một "tác giả" nào đó chịu trách nhiệm chính trong việc hình thành các câu chuyện Phúc Âm, thì chúng ta vẫn phải luôn nhớ rằng những tài liệu khác được đan dệt vào câu chuyện thường có trước chính bản thân các câu chuyện. Giả sử, Đức Chúa Giê-su bị đóng đinh vào đầu những năm 30 SC, thì mãi ba mươi lăm hoặc bảy mươi năm sau, thì mới hoàn chỉnh các sách Phúc Âm Tân Ước; cho nên, một trong những vấn đề đặt ra là điều gì đã xảy ra trong khoảng thời gian đó.

1. Lời Truyền Khẩu

Các biến cố mà các sách Phúc Âm ghi nhận phần lớn có niện đại từ cuối những năm hai mươi hoặc đầu những năm 30 SC. Với địa vị của Chúa Giê-su như một giáo sư, danh tiếng của Ngài như một nhà tiên tri lưu động, cùng với các môn đồ thân cận của Ngài, thì chắc chắn một điều, khi Ngài đang thi hành chức vụ (1) những lời nói và đặc biệt là việc làm của Ngài sẽ được đồn đi khắp, và (2) sự dạy dỗ của Ngài trở thành chủ đề để hồi tưởng cũng

như trích dẫn bởi những người chia sẻ công việc của Ngài.

Một hình thức khác cũng đóng vai trò quan trọng trong việc bảo tồn và lưu truyền những gì liên hệ tới Chúa Giê-su, đó là sự lan truyền có kiểm soát những lời dạy và việc làm của Chúa Giê-su trong các cộng đồng hình thành xung quanh hay trên nền tảng chức vụ của Ngài. Một số tín nhân lưu giữ truyền thống trong bối cảnh thờ phượng. Các cộng đồng này không có hình thức lưu truyền chính quy như hệ thống trường học, nhưng những người cao tuổi và có kinh nghiệm trong cộng đồng chịu trách nhiệm bảo tồn sự chính xác của những lời trích dẫn, và như thế duy trì được sự ổn định của truyền thống.

2. Các Nguồn Liệu Và Những Sách Phúc Âm Đồng Quan

Trong phần mở đầu của mình, sách Phúc Âm Lu-ca có đề cập đến "nhiều kẻ dốc lòng chép sử về những sự đã làm nên trong chúng ta" (Lu-ca 1:1-4). Như thế, Lu-ca chứng minh rằng có sự tồn tại của những tài liệu viết khác trước lúc ông viết Phúc Âm của mình, tuy nhiên, ông không đề cập đến nội dung của những tài liệu đó.

Việc nghiên cứu các sách Phúc Âm cho thấy rõ rằng các trước/tác giả đã sử dụng những nguồn tài liệu chung, và ba sách Phúc Âm đầu tiên lại có mối liên hệ văn chương với nhau. Ma-thi-ơ, Mác và Lu-ca có nội dung rất giống nhau. Chính điểm này khiến cho các sách được gọi là các sách Phúc Âm Đồng Quan. Sách Phúc Âm Mác chỉ có hơn 30 câu là riêng biệt mà thôi, còn lại hơn 95 phần trăm sách Phúc Âm này đều xuất hiện trong Ma-thi-ơ hoặc Lu-ca, hoặc cả hai. Dữ kiện này gợi ý rằng hoặc Mác đã biết và sử dụng Ma-thi-ơ cũng như Lu-ca làm tài liệu, hoặc Ma-thi-ơ và Lu-ca dùng chung một tài liệu là Mác.

Hơn thế nữa, các sách Phúc Âm này có cùng một cấu trúc, đi theo một trật tự niên đại. Tuy nhiên, điều quan

trọng hơn hết là sự giống nhau đến kinh ngạc về từ ngữ và văn phong ở những phân đoạn các sách Phúc Âm này nói về cùng một sự kiện/vấn đề. Vì sao điều này lại rất đáng quan tâm? (1) Đức Chúa Giê-su giảng dạy chủ yếu bằng tiếng A-ram; những lời truyền khẩu về các việc làm cũng như sự dạy dỗ của Ngài đều bằng tiếng A-ram, mà văn viết lại là tiếng Hy Lạp. Nếu chuyển câu chuyện từ tiếng A-ram sang tiếng Hy Lạp cách độc lập, thì tại sao văn viết lại giống nhau? (2) Thứ tự chữ trong tiếng Hy Lạp rất uyển chuyển, vậy mà thứ tự chữ trong các sách Phúc Âm lại rất giống nhau. (3) Các tác giả viết vào thời điểm khác nhau, tại nhiều vị trí khác nhau, sao lại có thể viết ra nhiều câu chuyện giống nhau đến từng câu, từng chữ?

Có nhiều giả thuyết khác nhau về các mối quan hệ đồng quan. Nhìn chung thì có ba giả thuyết phổ biến nhất ngày nay.

(1) Mác là sách Phúc Âm được viết sớm nhất. Ma-thi-ơ và Lu-ca dùng Mác làm tài liệu; cả Ma-thi-ơ và Lu-ca đều có thêm một nguồn tài liệu khác, gọi là "Q" (lấy từ tiếng Đức, chữ *Quelle*, nghĩa là "nguồn"), cùng với những tài liệu phụ khác, hoặc là truyền khẩu, hoặc đã được viết ra. Giả thuyết này được gọi là Giả Thuyết Hai nguồn Tài Liệu.

(2) Giả Thuyết Bốn Nguồn Tài Liệu: Những năm gần đây, bản chất cũng như sự hiện hữu của nguồn Q đã được người ta chú ý tới nhiều. Giả thuyết này cho rằng Ma-thi-ơ và Lu-ca dùng Mác làm tài liệu (tức là Mác được viết ra trước tiên), kèm theo đó là nguồn Q. Tuy nhiên, Ma-thi-ơ có một nguồn khác của riêng mình, gọi là nguồn M, và Lu-ca cũng có một nguồn khác của riêng mình, gọi là nguồn M'.

(3) Nhiều thế kỷ qua, người ta cho rằng Phúc Âm Ma-thi-ơ, sách xuất hiện đầu tiên trong Kinh Thánh

Tân Ước, cũng phải là sách Phúc Âm đầu tiên được viết ra. Rồi sau đó Mác dùng Ma-thi-ơ làm tài liệu, và cuối cùng Lu-ca dùng cả Mác lẫn Ma-thi-ơ làm tài liệu. Giả thuyết này do J. J. Griesbach đề ra vào thế kỷ thứ mười tám, nên được gọi là Giả Thuyết Griesbach.

3. Phúc Âm Giăng Và Các Sách Phúc Âm Đồng Quan

Những khác biệt giữa các sách Phúc Âm Ma-thi-ơ, Mác và Lu-ca với sách Phúc Âm Giăng đã thu hút sự chú ý nhiều thế kỷ qua. Dĩ nhiên, về dàn ý nói chung, thì sách Phúc Âm Giăng cũng có những điểm tương tự như các sách Tin Lành Đồng Quan, nhưng chỉ ở góc độ chung chung nhất: chức vụ công khai của Chúa Giê-su diễn ra trước khi Ngài chịu thương khó và chết, v.v… Những ví dụ của Chúa Giê-su trong các sách Phúc Âm Đồng Quan được thay thế bằng những bài giảng dài, đầy đủ trong Phúc Âm Giăng. Sự trùng lắp giữa Phúc Âm Giăng và các sách Phúc Âm khác chưa tới mười phần trăm.

Trong hai thế kỷ qua, những quan sát này đã khiến hầu hết các học giả Phúc Âm cho rằng Giăng không sử dụng các sách Phúc Âm Đồng Quan làm tài liệu. Một số ít những điểm tương đồng, chẳng hạn như các câu chuyện về việc xức dầu cho Chúa Giê-su trước khi Ngài chịu thương khó thường được cho là dựa trên một nguồn tài liệu chung nào đó, chứ không phải Giăng sử dụng các sách Phúc Âm đầu tiên (vì sách Giăng được viết sau cùng). Điều đó gợi lên một giả thuyết là Giăng đã biết các sách Phúc Âm khác, nhưng vì có nhiều quan tâm khác, nên ông đã không sử dụng các sách này làm *nguồn liệu*.

4. Kết Luận

Chúng ta không thể biết chắc chắn về những mối quan hệ giữa các sách Phúc Âm, mà chỉ có thể gợi ý về sự hình thành các sách Phúc Âm mà thôi. Phần lớn những gì chúng ta muốn biết về các nguồn liệu, truyền thống, và sự quan hệ văn chương hỗ tương là điều không thể biết được, ít nhất là cũng không thể biết chắc, thế nên, điều tốt nhất chúng ta có thể làm là xem xét những giả thuyết về sự hình thành các sách Phúc Âm này. Quan trọng hơn hết, chúng ta có thể hình dung sự phát triển của truyền thống về những biến cố đặt nền tảng trên cuộc đời Chúa Giê-su, và xác định lại phần nào lời truyền khẩu cũng như các tài liệu viết trước khi các sách Phúc Âm ra đời.

IV. Các Loại Văn Thể Trong Các Sách Phúc Âm

Tầm quan trọng của việc nghiên cứu văn thể nằm ở chỗ ý nghĩa của loại văn thể trong tương quan với cách dịch một bản văn. Các loại văn thể phát triển theo thời gian, trở thành những khuôn mẫu mang tính quy ước và có thể lập lại giúp cho việc truyền thông giữa người với nhau hiệu quả hơn trong các bối cảnh lịch sử xã hội cụ thể. Trong trường hợp các sách Phúc Âm, chúng ta có thể nhìn thấy văn thể góp phần vào cách viết trong thời đó như thế nào, đồng thời tận dụng ưu thế về sự uyển chuyển của mọi loại văn thể hoặc nghĩa đen mà diễn đạt nội dung cho hòa hợp với nhau. Nói cách khác, *nội dung* của các sách Phúc Âm, trọng tâm nhắm vào Chúa Giê-su Na-xa-rét và sứ điệp của Ngài, giúp định hình *hình thức* của bản văn.

1. Gia Phổ

Cả Ma-thi-ơ và Lu-ca đều có ghi lại gia phổ của Chúa Giê-su trong các sách Phúc Âm của họ (Ma-thi-ơ 1:1-17; Lu-ca 3:23-28), và tầm quan trọng của dòng họ được đề

cập đến theo những cách ít trang trọng hơn (ví dụ như Lu-ca 1:5, 27). Nói một cách trừu tượng nhất, gia phổ là bản ghi lại các mối quan hệ của một dòng dõi. Tuy nhiên, trên thực tế, các gia phổ đóng một vai trò xã hội quan trọng vì chúng là nền tảng xác định mối liên hệ trong những nhóm họ hàng cụ thể. Vì lý do này, trong lịch sử Y-sơ-ra-ên, trong thế giới Hy Lạp - La Mã, và trong nhiều nền văn hóa đương thời, các gia phổ không nhất thiết phải hết sức chính xác về phương diện sinh học, mà đóng vai trò cấu trúc lịch sử, để làm trung gian cho địa vị và quyền lực, v.v… Trong một số trường hợp, nhiều vị tổ tiên, hoặc các nhóm tổ tiên, có thể bị loại ra khỏi danh sách gia phổ, hoặc các bản ghi có thể được chiều chỉnh để đáp ứng tốt hơn nhu cầu của xã hội đương thời và cấu trúc dòng họ. Vì lẽ đó, độc giả của các gia phổ phải phân biệt giữa các cơ cấu quan hệ tổ tiên thật sự và lý tưởng.

Trong Phúc Âm Ma-thi-ơ, phần mở đầu của gia phổ có mục đích phản ánh lịch sử của Y-sơ-ra-ên theo bộ mười bốn và thu hút sự chú ý tới dòng dõi hoàng tộc (Đa-vít) của Chúa Giê-su. Điều ngạc nhiên là năm người phụ nữ đã được ông ghi nhận. Lý do là vì phụ nữ thường không được nhắc tới trong gia phổ, và thứ đến, những người phụ nữ này gợi lại khoảng lịch sử Y-sơ-ra-ên mà nhiều người không muốn nhớ tới. Trong số đó, có cả những người ngoại bang! Rõ ràng việc đưa những người phụ nữ này vào danh sách không nhằm mục đích nhấn mạnh tầm vóc của Chúa Giê-su, mà nhằm mục đích truyền đạt một điều gì đó về bản chất của tin mừng về sự giáng lâm của Chúa Giê-su.

Các gia phổ thường bắt đầu từ người lớn nhất, rồi đến người sanh gần đây nhất. Gia phổ của Lu-ca thì đi ngược lại, bắt đầu từ Chúa Giê-su, và quay trở lại "A-đam con Đức Chúa Trời" (Lu-ca 3:38). Mục đích danh sách gia phổ của Lu-ca không nhằm nhấn mạnh những khuôn mẫu hay những con số, như trong Phúc Âm Ma-thi-ơ, mà nhằm để nhấn mạnh bản sắc của Chúa Giê-su. Trong câu

chuyện giáng sinh, Chúa Giê-su được gọi là "Con Đức Chúa Trời" (Lu-ca 1:32, 35), một vai trò mà Ngài đảm nhận lúc mười hai tuổi tại đền thờ (2:49). Lúc Chúa Giê-su chịu báp-tem, chính Đức Chúa Trời xác định Chúa Giê-su là Con Ngài (3:21-22). Mục đích của Lu-ca là muốn cho độc giả của ông nhìn nhận địa vị Con Đức Chúa Trời của Đức Chúa Giê-su, và thể văn "gia phổ" được dùng cho mục đích này.

2. Trà Đàm Ký Thuật (Symposium)

Đặc biệt trong Phúc Âm Lu-ca, hình thức trà đàm ký thuật của thế giới Hy Lạp - La Mã đã được dùng để kể câu chuyện sự nghiệp của Chúa Giê-su. Theo phong tục và văn chương thời bấy giờ, hình thức trà đàm ký thuật là phần thứ hai của một bữa tiệc, gồm có ăn uống và nói chuyện. Nhìn chung, trà đàm ký thuật đặc trưng hóa bởi một nhóm nhân vật chung: người chủ, thường là người giàu có và/hoặc khôn ngoan; vị khách mời chính, là người nổi tiếng thông minh sắc sảo; và những người khác, là những người có thể dự phần vào cuộc thảo luận ở một mức độ nào đó. Trà đàm ký thuật cũng có một cấu trúc điển hình, chuyển từ chỗ giới thiệu các vị khách, tới một hành động hoặc biến cố quyết định chủ đề được bàn.

Trà đàm cũng có một nghi thức xã giao. Những vị khách mời là những người thường làm cho địa vị của gia chủ được cao trọng hơn. Hơn nữa, khách thường ngồi xung quanh một cái bàn hình chữ U. Chỗ ngồi tại bàn được sắp đặt tùy theo địa vị của người được mời. Tuy nhiên, việc phô bày địa vị cách công khai như thế lại không phải là chủ đề của cuộc nói chuyện, vì trà đàm nổi bật với vai trò như một bữa ăn bạn bè, và cuộc trò chuyện sẽ nuôi dưỡng các mối quan hệ tốt, chứ không gây chia rẽ.

Nhiều phân đoạn trong sách Phúc Âm Lu-ca thuộc thể văn này, và điều đó chứng tỏ rằng Chúa là Người cởi mở, sẵn sàng ngồi bàn với người thấp kém. Khác với các môn

đồ, Chúa dạy không nên tìm địa vị cao trong bàn tiệc (14:1-24; 22:24-27).

3. Cảnh Tiêu Biểu (Type-Scene)

Cảnh tiêu biểu là những gì xảy ra vào những lúc quan trọng trong đời sống một nhân vật theo một trình tự và chủ đề tiêu biểu. Trong các sách Phúc Âm, các tác giả cũng sử dụng những cảnh tiêu biểu để ghi lại các sự kiện. Các câu chuyện giáng sinh trong Phúc Âm Ma-thi-ơ và Mác là một ví dụ thú vị. Một đọc giả chú ý sẽ dễ dàng thấy có sự lặp lại khi kể lại câu chuyện giáng sinh của Chúa Giê-su. Các yếu tố—sự loan báo Chúa giáng sinh, tên Hài Nhi, tương lai của Hài Nhi—đã xuất hiện trong Sáng Thế Ký 16:7-13; 17:1-21; 18:1-15; Các Quan Xét 13:3-20; Ma-thi-ơ 1:20-21; Lu-ca 1:11-20, 26-37; 2:9-12. Tương tự như vậy, một độc giả có thể tìm được trong các sách Phúc Âm những cảnh ủy thác giống như trong Cựu Ước (xem Các quan xét 6:14; Giê-rê-mi 1:7-10), cảnh tiêu biểu người nam gặp người nữ bên giếng (xem Giăng 4:1-42), v.v… Trong Phúc Âm Lu-ca, Lu-ca thiết lập và lặp lại một kiểu mẫu về những việc làm của Chúa Giê-su tại bàn tiệc khiến cho người đọc giải nghĩa cảnh này trong ánh sáng của cảnh khác (xem Lu-ca 5:27-32; 15; 19:1-10).

Khi đã nhận ra được rồi, các cảnh tiêu biểu khá quan trọng. Thứ nhất, các cảnh này gợi lên trong lòng độc giả một mong đợi, giúp độc giả suy đoán chuyện có thể xảy ra tiếp theo. Thế nên, khi chúng ta nghe rằng Ê-li-sa-bét và Xa-cha-ri đã già mà không có con, chúng ta có thể lập tức nghĩ ngay đến trường hợp của Sa-ra và Áp-ra-ham, với hy vọng rằng Chúa sẽ làm cho bà có thai cách kỳ lạ. Mặt khác, cảnh tiêu biểu cũng có thể dùng để phá vỡ những suy đoán. Đôi khi một tác giả kể những chi tiết về một cảnh tiêu biểu nhằm mục đích làm độc giả ngạc nhiên với một kết quả hoàn toàn thình lình, không ngờ được.

4. Lời Giã Biệt

Lời giã biệt là một hình thức văn chương có cả trong Cựu Ước lẫn trong văn chương Do Thái và Hy La. Trong Cựu Ước có chép lời giã biệt của Gia-cốp (Sáng-thế ký 48—49), Môi-se (Phục Truyền 31—34), Giô-suê (23-24), và của những người khác nữa. Nhìn chung, những yếu tố trong lời giã biệt gồm có: việc đề cập đến cái chết đang đến gần, sự tập họp dòng họ hoặc các môn đệ lại, ôn nhớ lại đời sống của một người, lời khích lệ, những tiên đoán và cảnh báo, lời chúc phước và lời cầu nguyện sau cuối. Trong Tân Ước, những lời giã biệt được chép trong Lu-ca 22, Giăng 13-17, và Công Vụ 20:17-38. Mục đích của lời giã biệt luôn là giáo huấn những người còn lại, nhưng đôi khi cũng bênh vực người sắp chết. Những giá trị và truyền thống quan trọng mà cộng đồng cần bảo tồn thường được nhắc tới. Ý nghĩa của lời giã biệt nằm trong giá trị *những lời cuối cùng* của một con người, gồm tóm sứ điệp của người đó trong một lời dạy có trọng lượng.

5. Chuyện Thọ Nạn

Mỗi sách Phúc Âm đều dành phần quan trọng để kể câu chuyện sự thương khó và sự chết của Chúa Giê-su (Ma-thi-ơ 26—27, Mác 14—15, Lu-ca 22—23, Giăng 12—19). Như thế, các sách này đều xem sự chết của Chúa Giê-su là trọng tâm cho câu chuyện Đức Chúa Trời can thiệp vào lịch sử để đem tin mừng. Các tác giả làm điều này bằng cách sử dụng một thể văn được dùng rất nhiều, và rất phổ biến. Đây là "câu chuyện về sự minh oan cho người vô tội gặp khổ nạn" trong Cựu Ước và văn học Do Thái. Trong bối cảnh luật pháp hoặc hoàng gia, các nhân vật chính trong những câu chuyện này nổi bật với các phẩm chất đặc thù của họ; đời sống họ gặp nguy hiểm, thường là vì các mưu chước hiểm độc; dù rằng họ vô tội, họ vẫn phải chịu sự bắt bớ; và cuối cùng, họ được minh

hoan. Những ví dụ của thể văn này gồm có câu chuyện về Giô-sép trong Sáng-thế ký 37-42, và sách Đa-ni-ên.

Các câu chuyện kể này có liên hệ đến sự chịu khổ của người công bình. Câu chuyện chịu khổ nạn trong các sách Phúc Âm cũng có gốc rễ đan kết chặt chẽ với các câu chuyện này trong Kinh Thánh. Điều đó cho thấy chiều sâu ý nghĩa trong kế hoạch giải cứu của Đức Chúa Trời qua sự chết xấu hổ, kinh hoàng của Đức Chúa Giê-su trên một thập tự của người La Mã.

6. Bản Tóm Lược (Summary)

Dù các "bản tóm lược" chiếm vị trí quan trọng trong các sách Phúc Âm, đây lại không phải là một thể văn, mà là một phương tiện văn chương. "Bản tóm tắt" là một trong những cách đánh dấu thời gian trong một câu chuyện. Đôi khi người kể chuyện muốn giảm tốc độ đọc xuống và thu hút sự chú ý vào một cảnh nào đó, thì tác giả sẽ cung cấp thêm nhiều chi tiết, nhiều dấu chỉ thời gian, nhiều từ ngữ, nhiều bối cảnh, màu sắc, v.v… Các tác giả Phúc Âm thường dùng bản tóm lược để chuyển tiếp giữa cảnh này với cảnh khác, và cung cấp thêm thông tin về bối cảnh (ví dụ Mác 1:45).

7. Ẩn Dụ

Dù đã được nghiên cứu nghiêm túc nhiều thập kỷ qua, bản chất của các ẩn dụ vẫn còn ẩn khuất đối với những người nghiên cứu về Chúa Giê-su và các sách Phúc Âm. Một phần là do những nhà giải kinh mong muốn chỉ đưa ra một định nghĩa đơn thuần cho những gì thực sự diễn ra trong các sách Phúc Âm như một hiện tượng đa diện. Một phần là do khoảng cách của chúng ta đối với thế giới của những ẩn dụ của Chúa Giê-su, nên chúng ta khó nắm bắt được nội dung các ẩn dụ đó. Chúng ta thường nghĩ về các ẩn dụ như là những mẫu chuyện ngắn. Dù rằng đây có thể

là một ý nghĩa khả dĩ của từ này, chữ "ẩn dụ" cũng được các sách Phúc Âm dùng để ám chỉ một câu châm ngôn hay phương ngôn, một sự so sánh ngắn, sự ví von, một bài học hút ra từ cuộc sống hằng ngày, hoặc ngôn ngữ ẩn dụ nói chung. Thường thì "ẩn dụ" được hiểu trong ý niệm "hoán dụ"—tức là dùng cái đã biết để nói đến cái chưa biết.

Tuy nhiên, trong trường hợp sự dạy dỗ của Chúa Giê-su, chúng ta có thể gặp khó khăn tìm hiểu ẩn dụ từ "cái đã biết" đến "cái chưa biết" vì cớ điều mà ẩn dụ nói đến lại không còn được người ta "biết" rõ nữa. Đáng tiếc là vì cớ chúng ta không quen thuộc với những ngụ ý lịch sử xã hội của các ẩn dụ, nên lắm khi chúng ta cố gắng tìm ý nghĩa trong mọi sự dạy dỗ ẩn dụ như thể tất cả đều nói đến Đức Chúa Trời, Đức Chúa Giê-su, và nhân loại. Đây là điểm đòi hỏi chúng ta càng quen thuộc với thế giới của Chúa Giê-su và các sách Phúc Âm nhiều chừng nào, thì càng có lợi cho chúng ta nhiều chừng nấy.

Là một *thể văn*, "ẩn dụ" có thể được định nghĩa rộng hơn. *Nói chung*, ẩn dụ là một câu chuyện giàu tưởng tượng—gồm có phần mở đầu, phần thân bài và kết luận—được xây dựng từ những gì diễn ra trong cuộc sống hằng ngày và được kể lại với mục đích dạy dỗ. Các ẩn dụ *có thể* ám chỉ xa hơn chính mình, gợi lên một câu chuyện lớn hơn về mối tương giao giữa Đức Chúa Trời và con người, hoặc *có thể* tùy thuộc vì thông điệp của các ẩn dụ dựa trên những người áp dụng các bài học của cuộc sống hằng ngày vào trong đời sống môn đồ. *Thông thường* các ẩn dụ không có khuynh hướng nhắm vào việc đưa ra những bài học kinh nghiệm, mà nhắm vào những phản ứng. Ẩn dụ không phải là lời yên ủi.

8. Kết Luận

Ẩn dụ, chuyện thọ nạn, v.v… chỉ là một số ít trong số những văn thể mà các sách Phúc Âm sử dụng. Ngoài ra còn có các câu chuyện phép lạ, thánh ca, chuyện kể, chuyện kêu gọi, chuyện báo tin, v.v… Sự tương tác không ngừng với các sách Phúc Âm sẽ giúp một người trở nên nhạy cảm hơn với các thể văn, cũng như giúp phát triển khả năng giải nghĩa các thể văn đó.

PHẦN 2

PHÚC ÂM MA-THI-Ơ

I. Khái Quát Về Phúc Âm Ma-thi-ơ

Cộng đồng Cơ Đốc trước và sau khi Chúa Giê-su chết đối diện với hai vấn đề quan trọng: (1) Đức Chúa Giê-su có liên hệ gì tới môn đồ của Ngài, và (2) Đức Chúa Giê-su có liên hệ gì tới chương trình của Đức Chúa Trời và Y-sơ-ra-ên?

Sách đầu tiên của Thánh Kinh Tân Ước không tránh né, mà trực tiếp bàn đến những vấn đề trung tâm này ngay trong các chương đầu tiên. Bởi đó, Phúc Âm Ma-thi-ơ, thường được gọi là Phúc Âm Đầu Tiên vì cớ vị trí của Phúc Âm này trong Kinh Thánh Tân Ước, là một chiếc cầu nối hữu hiệu trong kinh điển Cơ Đốc—từ Cựu Ước đến Tân Ước. Các độc giả của Ma-thi-ơ tìm thấy ở đây một bức chân dung của Chúa Giê-su với gốc rễ là Cựu Ước và các nhánh là Hội Thánh vốn mọc ra từ chính chức vụ phục hồi Y-sơ-ra-ên của Đức Chúa Giê-su.

Đối với các môn đồ, Ma-thi-ơ trình bày các vấn đề về năng lực, thẩm quyền, định vị, làm chứng và cách cư xử. Đối với chương trình của Đức Chúa Trời và Y-sơ-ra-ên, Ma-thi-ơ trình bày Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, Đấng làm trọn chương trình của Đức Chúa Trời. Ma-thi-ơ cũng trình bày hay loại đáp ứng của dân chúng: tin cậy và chống đối.

II. Hoạch Định Của Ma-thi-ơ

Ma-thi-ơ để lại cho độc giả của mình rất nhiều đặc điểm cấu trúc giúp nêu bật những điểm ông muốn nhấn mạnh.

Trước hết, điểm quan trọng cần lưu ý là câu chuyện được kể như một tiểu sử viết theo phong cách Hy La. Do Phúc Âm Ma-thi-ơ là một loại tiểu sử cổ, chúng ta có thể đoán trước rằng trọng tâm chính sẽ là sự nghiệp và sự chết của Chúa Giê-su, cùng với điểm nhấn mạnh về những giá trị cao quý. Với định hướng Do Thái trong Phúc Âm Ma-thi-ơ, chúng ta cũng có thể thấy nhiều bằng chứng về sự vận hành của ý chỉ thiêng liêng trong câu chuyện lịch sử, theo cách gợi nhớ lại các phân đoạn Kinh Thánh tiểu sử giống như của Môi-se, Áp-ra-ham, hay Ê-li. Việc xác nhận thể loại tiểu sử của Phúc Âm Ma-thi-ơ gợi lên những vấn đề khác:

- nhấn mạnh đời sống chức vụ công khai của Đức Chúa Giê-su, được sắp xếp hoặc theo thứ tự niên đại, hoặc theo chủ đề (hoặc cả hai)
- những lý do vì sao phải ghi lại tiểu sử của Chúa
- cam kết của tác giả chỉ ghi nhận những sự việc đã diễn ra, chứ không dựng chuyện
- một mục tiêu diễn giải tổng quát về các mối quan hệ nhân quả giữa các biến cố làm nên câu chuyện, và
- trình bày về Chúa Giê-su cùng với hành vi của Ngài như một tấm gương cho các độc giả của Phúc Âm.

Vì chúng ta đang đọc một câu chuyện với một nhân vật chính, hay vai chính, là Đức Chúa Giê-su, chúng ta có thể học được nhiều về những điểm nhấn mạnh của Phúc Âm Ma-thi-ơ qua những lời đầu tiên và cuối cùng của Chúa Giê-su trong Phúc Âm này. Những lời đầu tiên của nhân vật chính thường quyết định nội dung của toàn bộ tác phẩm, trong khi "những lời cuối" thường không chỉ là những lời cuối, mà còn mang tính cao trào về chức năng.

Ví dụ: Những lời đầu tiên của Chúa Giê-su trong Phúc Âm Ma-thi-ơ là câu Chúa nói khi Giăng Báp-tít ngăn Ngài chịu báp-tem, "Bây giờ cứ làm đi, vì chúng ta nên làm cho trọn mọi việc công bình như vậy" (3:15). Ngay cả trước khi bắt đầu chức vụ công khai, Đức Chúa Giê-su đã bày tỏ trước hết khả năng phân biệt "mọi việc công bình," tức là ý chỉ của Đức Chúa Trời.

Những lời cuối cùng của Chúa Giê-su với các môn đồ là: "Hết cả quyền phép ở trên trời và dưới đất đã giao cho ta. Vậy, hãy đi dạy dỗ muôn dân, hãy nhân danh Đức Cha, Đức Con, và Đức Thánh Linh mà làm phép báp-têm cho họ, và dạy họ giữ hết cả mọi điều mà ta đã truyền cho các ngươi. Và nầy, ta thường ở cùng các ngươi luôn cho đến tận thế" (28:18-20). Lời này vạch rõ chức vụ truyền giáo và môn đồ hóa của Hội Thánh. Sự tiếp nối giữa Đức Chúa Giê-su và các môn đồ Ngài trong sự rao truyền sứ điệp, truyền giáo và thẩm quyền đặt trên nền tảng lời hứa về sự hiện diện luôn luôn của Chúa Giê-su với cộng đồng những môn đồ trung tín của Ngài.

Một trong những đặc điểm cấu trúc khác giúp cho việc giải nghĩa Phúc Âm Ma-thi-ơ là các bài giảng. Năm bài giảng dài của Chúa Giê-su đều kết thúc với câu "khi Đức Chúa Giê-su vừa phán những lời ấy xong…" Các bài giảng này đan kết vào nhiều câu chuyện dài. Theo đó có người chia Ma-thi-ơ ra làm năm phần:

1. Câu chuyện mở đầu (3:1—4:25) theo sau lời dạy của Chúa Giê-su về sự công bình trổi hơn của cộng đồng mới (các chương 5—7; xem 7:28)
2. Câu chuyện mở đầu (8:1—9:35) theo sau lời dạy của Chúa Giê-su về sứ mệnh của cộng đồng mới (chương 10; xem 11:1)
3. Câu chuyện mở đầu (11:2—12:50) theo sau lời dạy của Chúa Giê-su trong các ẩn dụ (chương 13; xem 13:53)

4. Câu chuyện mở đầu (13:54—17:21) theo sau lời dạy của Chúa Giê-su về sự tha thứ và kỷ luật Hội Thánh (chương 18; xem 19:1), và cuối cùng là
5. Câu chuyện mở đầu (19:2—22:46) theo sau lời dạy của Chúa Giê-su về sự đoán xét sẽ đến (các chương 24—25; xem 16:1)

Ma-thi-ơ cũng dùng một công thức khác, "Từ lúc đó, Đức Chúa Giê-su…," xuất hiện trong 4:17 và 16:21, để hướng câu chuyện đến một giai đoạn mới trong chức vụ của Chúa Giê-su, cho phép nhà truyền đạo tóm tắt trước nội dung những gì sẽ viết. Nếu phân chia theo cách này, thì Phúc Âm Ma-thi-ơ sẽ có ba phần, xoay quanh những lời tuyên xưng về Đấng Christ. Như thế, (1) 1:1—4:16 giới thiệu sự chuẩn bị của Đức Chúa Giê-su Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời; (2) 4:17—16:20 hướng tới lời Chúa Giê-su tuyên bố Ngài là Đấng Mê-si-a của Y-sơ-ra-ên; và (3) 16:21—28:20 kể lại sự chết cũng như phục sinh của Đức Chúa Giê-su Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời.

Cũng có những dấu ấn văn thể khác trong câu chuyện của Ma-thi-ơ giúp cho việc giải nghĩa sách Phúc Âm này. Hầu như tất cả những đặc tính cấu trúc mà chúng ta đã mô tả, cùng với các đặc tính khác, đều hướng câu chuyện đến cao trào là sự chết, phục sinh và những lần hiện ra sau phục sinh của Đức Chúa Giê-su. Điều không thể bàn cãi về hoạch định của Ma-thi-ơ chính là sự tập hợp lời dạy của Chúa Giê-su vào các bài giảng, mỗi bài giảng có chủ đề riêng, và hết thảy đều mô tả hình ảnh Chúa Giê-su là một giáo sư đầy thẩm quyền. Đức Chúa Giê-su vẫn là trung tâm điểm của cả Phúc Âm.

III. Tường Thuật Của Ma-thi-ơ

1. Sự Chuẩn Bị Cho Chức Vụ Của Đức Chúa Giê-su Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời (1:1—4:22)

Ma-thi-ơ bắt đầu câu chuyện về chức vụ công khai của Đức Chúa Giê-su với phần giới thiệu mở rộng, với trọng tâm chính là Đấng Christ. Ma-thi-ơ ghi lại gia phổ và sự giáng sinh của Chúa Giê-su, tiếp đến là sự chuẩn bị cho chức vụ bằng phép báp-tem và sự cám dỗ, nhằm làm rõ bản chất con người cũng như sứ mệnh của Chúa Giê-su, đồng thời thiết lập bối cảnh cho những điều sẽ xảy đến trong câu chuyện.

Các gia phổ nhìn chung là có chức năng thiết lập địa vị của một người nào đó. Việc kể tên Chúa Giê-su chung với Đa-vít và Áp-ra-ham trong gia phổ và câu chuyện giáng sinh minh họa bản chất chức vụ Mê-si-a của Chúa Giê-su và tầm phổ quát của sự cứu rỗi mà Ngài mang tới. Gia phổ của Chúa Giê-su tương tự như các gia phổ trong Sáng-thế ký, nhưng nhân vật sinh ra ở đây là Con Đức Chúa Trời. Điều đó cho thấy Chúa Giê-su hoàn tất lời hứa Đức Chúa Trời ban sự cứu rỗi cho người Do Thái và dân ngoại.

Riêng câu chuyện giáng sinh thì cho thấy rằng Chúa Giê-su là Môi-se mới: Ngài bị chính quyền bắt bớ, và được cứu thoát trong phút chót, để rồi trở về theo như Đức Chúa Trời hướng dẫn. Như thế lời tiên tri được ứng nghiệm. Chúa Giê-su là Con Đức Chúa Trời, Con gương mẫu, vâng phục trọn vẹn, là linh hồn và hy vọng của Y-sơ-ra-ên. Các thế lực lãnh đạo trong thời ấy, Hê-rốt, các thầy tế lễ…, được mô tả như một thế lực thù nghịch, tìm cách cản trở sự thi hành chức vụ của Con Đức Chúa Trời.

2. Đức Chúa Giê-su Công Bố Tin Lành Và Chữa Lành Người Bệnh (4:23—9:34)

2.1 Giới Thiệu (4:23-25)

Ma-thi-ơ tóm tắt bản chất chức vụ của Chúa Giê-su khắp Ga-li-lê trong ba động từ—dạy dỗ, giảng đạo và chữa bệnh. Nội dung chức vụ của Chúa Giê-su đã được tóm lược trong câu kết của phần trước: "Các ngươi hãy ăn năn, vì nước thiên đàng đã đến gần" (4:17). Chính Giăng Báp-tít cũng đã nói những lời này trong 3:2. Điều đó gắn kết chức vụ của Giăng với chức vụ của Chúa Giê-su trong chương trình cứu rỗi của Đức Chúa Trời mà Ma-thi-ơ nhìn thấy như một chuỗi phức tạp những sự kiện đã xảy ra và đang chờ đợi hoàn tất. Đối với Giăng và Chúa Giê-su, sự đến gần của vương quốc là nền tảng cho đáp ứng của con người: sự ăn năn. Trong trường hợp của Chúa Giê-su, sự đến của vương quốc được đánh dấu bởi chức vụ công bố và chữa bệnh. Độc giả của Ma-thi-ơ sẽ có cái nhìn rõ hơn về bản chất của sự ăn năn và đời sống chân thật trước mặt Đức Chúa Trời.

2.2 Bài Giảng Đầu Tiên Của Chúa Giê-su (5:1—7:29)

Bài giảng đầu tiên của Chúa Giê-su, còn gọi là Bài Giảng Trên Núi, được tách rời khỏi bối cảnh câu chuyện cả về nội dung (sự dạy dỗ) lẫn đặc tính cấu trúc: trong 5:1, Đức Chúa Giê-su lên núi, và trong 8:1, Ngài xuống núi. Đó là những dấu ấn khởi đầu và kết thúc bài giảng, đồng thời nhắc chúng ta nhớ rằng Ma-thi-ơ muốn mô tả Chúa Giê-su như một Môi-se mới, người công bố và dạy dỗ dân sự Đức Chúa Trời. Nói như thế không có nghĩa là phải tách rời Bài Giảng Trên Núi ra khỏi văn cảnh câu chuyện. Những *lời nói* của Chúa Giê-su không thể tách khỏi phần ghi lại những *việc làm* của người trước đó, cũng không thể tách lời dạy của Ngài trong các chương 5—7 ra khỏi

phần trình bày về địa vị đầy thẩm quyền của Chúa Giê-su trong các chương 1—4. Phần tiếp theo của câu chuyện sẽ dần chứng tỏ rằng Đức Chúa Giê-su "thực hành điều Ngài rao giảng"—tức là Ngài làm theo chính những giáo huấn của Ngài—đồng thời Ngài đòi hỏi các môn đồ Ngài cũng phải làm như vậy đối với ý muốn Đức Chúa Trời.

Bài giảng đầu tiên của Chúa Giê-su có nhóm thính giả đầu tiên là các môn đồ, ít nhất là những người mà Ngài đã kêu gọi trong 4:18-22: Si-môn Phi-e-rơ, Anh-rê, Gia-cơ và Giăng. Khi Ma-thi-ơ giới thiệu bài giảng này, thì có một nhóm thính giả khác, đó là đám đông. Danh tánh của đám đông không được mô tả rõ ràng, nhưng sự hiện diện của họ cho thấy rằng lời nói của Chúa Giê-su nhắm vào những người khác nữa, chứ không chỉ các môn đồ. Việc Chúa Giê-su dùng từ "các ngươi" cho thấy rằng lời nói của Ngài nhắm đến cả độc giả của Ma-thi-ơ nữa, giống như lời Môi-se trong Phục Truyền nhắm đến những thế hệ sau khi dân Y-sơ-ra-ên ra khỏi Ai Cập. Vậy nên, lời của Chúa Giê-su cũng phán với những thế hệ môn đồ tương lai của Ngài.

Ma-thi-ơ 5—7 có ba phần—phần mở đầu (5:3-16), phần thân bài (5:17—7:12), và phần kết luận (7:13-29). Phần mở đầu nói về các phước lành, là phần tóm tắt khải tượng kép của Chúa Giê-su. Trước hết Ngài nói đến sự dư dật của ơn phước Đức Chúa Trời; điều đặc biệt là Ngài liệt kê những người nhận ơn phước đó thường là những người gặp nhiều khó khăn: người có lòng khó khăn, than khóc, đói khát, v.v… Thứ đến, Ngài nói trước về sứ mệnh của Hội Thánh (xem 28:18-20), dùng những hình ảnh ẩn dụ của muối và ánh sáng để nói lên tầm quan trọng sống còn của lời chứng Hội Thánh đối với sứ mệnh của Hội Thánh.

Phần thân bài giảng đề cập đến luật pháp và các nhà tiên tri (5:17; 7:12) và cũng tự nhiên đề cập đến hiện thân của ý muốn Đức Chúa Trời trong đời sống dân sự Ngài. Ở đây Chúa Giê-su gặp sự căng thẳng giữa thẩm quyền của

Luật Pháp (Torah) và thẩm quyền của Ngài như là người giải thích hợp pháp ý muốn của Đức Chúa Trời. Do đó, sự dạy dỗ của Ngài không nhằm hủy bỏ Luật Pháp, mà khẳng định rằng ý muốn của Đức Chúa Trời trong Kinh Thánh phải được hiểu như là "Luật Pháp sống," tức là luôn cần có sự giải nghĩa trong những bối cảnh mới. Về điểm này, chính những người thuộc phái Essenes và người Pha-ri-si cũng đã cố gắng diễn giải luật pháp cổ xưa trong những tình huống mới. Tuy nhiên, trong phần trình bày của Ma-thi-ơ, Chúa Giê-su là "một Thầy" (xem 23:8), Ngài đặt nền tảng sự dạy dỗ trên chính thẩm quyền của mình (xem 7:29). Đức Chúa Giê-su "làm trọn" Luật Pháp, thế nên sự dạy dỗ cũng như những điều răn của Ngài nhất định phải dành cho dân sự Đức Chúa Trời.

Phần kết luận của bài giảng càng nhấn mạnh hơn điểm này (7:13-29). Không một ai tuyên bố mình có liên hệ với Chúa mà lại không vâng giữ sự huấn thị của Chúa Giê-su. Trong lập luận của Ma-thi-ơ, "sự công bình" không phải là một món quà từ Đức Chúa Trời, thay vào đó, một người phải bày tỏ rằng mình ngay thẳng trước mặt Đức Chúa Trời bằng cách cư xử công bình. Thậm chí nếu một người gọi Chúa Giê-su là "Chúa," thậm chí nếu người đó tuyên bố mình có mối tương giao cá nhân với Ngài, thậm chí nếu người đó có những ân tứ thuộc linh như là nói tiên tri, hoặc ơn trừ tà ma—thì tất cả những điều đó đều không thể thay thế cho việc "làm theo ý muốn của Cha ta ở trên trời" (7:21). Và "làm theo ý muốn của Cha ta ở trên trời" không gì khác hơn là "nghe và làm theo lời ta phán đây," tức là nghe và làm theo lời Chúa Giê-su (7:24).

2.3 Chức Vụ Đầy Quyền Năng Của Chúa Giê-su (8:1—9:34)

Ma-thi-ơ 4:23 mô tả một điểm nhấn lưỡng diện trong chức vụ của Chúa Giê-su: công bố và chữa bệnh. Sau khi giảng xong bài giảng đầu tiên, Chúa Giê-su quay sang

chữa lành người bệnh. Việc gắn kết Bài Giảng Trên Núi với sự chữa bệnh và làm phép lạ của Chúa Giê-su chứng tỏ rằng chúng ta không được tách rời nội dung và thẩm quyền trong sự dạy dỗ của Chúa Giê-su ra khỏi chức vụ chữa bệnh. Thứ đến, điều này mô tả đặc tính toàn diện của sự cứu rỗi mà Chúa Giê-su truyền dạy. Đối tượng của cả hai hình thức hoạt động mục vụ đều như nhau, và họ được chứng kiến sự xuất hiện của vương quốc Đức Chúa Trời. Trong phần này điểm nhấn chủ yếu nhắm vào Chúa Giê-su, trong khi ở phần tiếp theo, bắt đầu từ 9:35, câu chuyện mở rộng ra, bao hàm cả sứ mệnh của các môn đồ.

Có lẽ điểm quan trọng nhất trong phần này chính là hiệu lực chức vụ của Chúa Giê-su. Những biến cố kỳ lạ được sắp xếp lại với nhau, hết việc này đến việc khác, hầu như có ít sự liên hệ hay diễn tiến giữa các sự việc. Ma-thi-ơ hết lần này đến lần khác mô tả Chúa Giê-su là Đấng đem sự hiện diện và quyền năng của Đức Chúa Trời đến cho những con người sống ngoài lề xã hội Do Thái tại Ga-li-lê—một người phung, một nô lệ của thầy đội ngoại bang, một người phụ nữ lớn tuổi, người bị quỷ ám, người bại liệt, người thâu thuế, một bé gái, và người mù. Nhìn chung, những câu chuyện này có hai chức năng. Một mặt, Ma-thi-ơ ghi nhận sự phục hồi sức khỏe của ai bị đau bệnh. Mặt khác, đặc biệt là trong bối cảnh xã hội thời bấy giờ, sự phục hồi sức khỏe đồng nghĩa với sự phục hồi địa vị của một người trong gia đình và cộng đồng, là sự tái lập trật tự đời sống xoay quanh Đức Chúa Trời, và xua đuổi những thế lực tà ma. Như thế, chữa lành một người phung tức là cho người này được đến gần Đức Chúa Trời và đến gần cộng đồng dân sự Đức Chúa Trời (8:1-4; xem Lê-vi ký 13—14), chữa lành một người bại cũng tương đương với việc tha thứ tội lỗi của người đó (Ma-thi-ơ 9:2-8), mở rộng ân điển Đức Chúa Trời cho người thâu thuế và các tội nhân là công việc của một thầy thuốc (9:9-13), và sự phục hồi thị lực là một hình ảnh ẩn dụ của đức tin (9:27-31).

3. Hội Thánh Tại Y-sơ-ra-ên Ra Đời (9:35—16:20)

3.1 Bài Giảng Thứ Hai Của Chúa Giê-su—Truyền Giáo (9:35—10:42)

Như chúng ta đã thấy, Ma-thi-ơ 9:35 lập lại lời tóm tắt về chức vụ của Chúa Giê-su trong 4:23. Hai lời tóm tắt này nằm ở đầu và cuối các chương 5—9, gợi lên rằng các chương ấy là điển hình cho chức vụ của Chúa Giê-su:Ngài công bố Phúc Âm bằng lời nói và việc làm. Tuy nhiên, lời tóm tắt thứ hai cho thấy Đức Chúa Giê-su nhìn nhận dân sự cần sự lãnh đạo (9:36-37). Và điều đó dẫn đến những lời giáo huấn của Chúa Giê-su về sứ mệnh của các môn đồ.

Điều ngạc nhiên trong phần này đó là Đức Chúa Giê-su tập họp, ban năng lực, và sai phái các môn đồ Ngài ra đi (10:1, 5), nhưng dường như họ chẳng đi đâu cả. Ở đoạn kết phần huấn luyện, câu chuyện kể về sự dạy dỗ và rao giảng của Chúa Giê-su chứ không nói về chức vụ của các môn đồ (11:1). Giống như Chúa Giê-su, các môn đồ/Hội Thánh sẽ: (1) có thẩm quyền để trừ tà ma và chữa bệnh (xem 4:23; 9:34; 10:1, 8); (2) công bố sự đến gần của vương quốc (xem 3:2; 4:17, 23; 9:35; 10:7); (3) khiến người chết sống lại và chữa lành người phung (xem 8:1-4; 9:18-26; 10:8; và (4) từng trải sự thù nghịch và loại bỏ (xem 5:39-42; 8:19-20; 9:34; 10:11-15, 16-23).

3.2 Sự Chống Đối Chúa Giê-su Gia Tăng (11:1—12:50)

Nằm giữa bài giảng thứ hai và thứ ba của Chúa Giê-su, Ma-thi-ơ ghi nhận sự chống đối Chúa ngày càng gia tăng. Lúc mới gặp bên sông Giô-đanh, Giăng Báp-tít nhìn nhận Chúa Giê-su là "Đấng… có quyền phép hơn ta" (3:11-14), mà bây giờ ông lại nghi ngờ Chúa, "Hay là chúng tôi

còn phải đợi đấng khác chăng?" (11:3). Trong khi đó, sự chống đối từ phía những người lãnh đạo Do Thái càng gia tăng, dân chúng không ít người từ bỏ Ngài. Chúa Giê-su đã dùng chính Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên để chứng minh rằng thiên chức Mê-si-a của Ngài sẽ bao gồm cả các dân ngoại trong gia đình mới này (Ma-thi-ơ 12:18-21, tham khảo Ê-sai 42:1-4).

3.3 Bài Giảng Thứ Ba Của Chúa Giê-su—Các Ẩn Dụ (13:1-53)

Phản ứng của Chúa Giê-su trước sự chống đối trong Ma-thi-ơ 12:15 là rời khỏi chỗ đó, một phản ứng Ngài thường làm khi đối đầu với sự thù nghịch (xem 14:13; 15:21; 16:4). Chúa Giê-su lìa khỏi các đám đông để đến với những môn đồ mình (13:1-2, 36). Các đám đông đã nghe những ẩn dụ đầu tiên của Chúa Giê-su; điều phân biệt giữa các đám đông và các môn đồ không phải ở chỗ "nghe" mà là "nghe và hiểu."

Xuyên suốt phần các ẩn dụ, Chúa Giê-su luôn giữ sức ép giữa đạo đức và lai thế. Sự đoán xét sẽ đến, nhưng trong lúc này, Hội Thánh và thế giới luôn bao gồm thiện và ác, lúa mì và cỏ lùng. Các môn đồ phải đo lường sự trung tín của riêng họ bằng chính sự thành tựu của vương quốc tương lai, tức là họ dự phần như thế nào vào công trường này. Dù có sự chống đối và lừa gạt như thế nào đi nữa, Đức Chúa Trời vẫn hành động, và sự dự phần vào công tác đó xứng đáng cho người môn đồ trả bất cứ giá nào.

3.4 Bạo Lực Và Xưng Nhận Gia Tăng (13:54—16:20)

Ma-thi-ơ tiếp tục mô tả vết nứt ngày càng sâu giữa những người từ khước Chúa Giê-su và những người tin theo Ngài. Trước hết ông ghi nhận sự xử trảm Giăng Báp-tít với những ngụ ý về Chúa Giê-su (14:1-12). Chúa Giê-su

nghe tin đó liền rời khỏi (14:13). Không lâu sau đó những người Pha-ri-si và các thầy thông giáo từ Giê-ru-sa-lem đến cật vấn Chúa Giê-su về những truyền thống của các trưởng lão (15:1-20). Xung đột càng gia tăng, Chúa Giê-su một lần nữa lại lẫn đi (15:21). Cuối cùng, những người Pha-ri-si và Sa-đu-sê gặp Ngài và đòi hỏi một dấu lạ, một bằng chứng rằng thân vị và chức vụ của Chúa Giê-su được chính Đức Chúa Trời phê chuẩn. Theo lời Chúa Giê-su, điều này chứng tỏ rằng họ không thể hiểu mọi điều Đức Chúa Trời đang làm trong lịch sử, và Ngài lại rút lui một lần nữa (16:1-4)

Trước những lời dạy và phép lạ của Chúa Giê-su, người ta đã thắc mắc về chính Ngài: "Người nầy là ai?" (8:27). "Thầy có phải là Đấng phải đến, hay là chúng tôi còn phải đợi đấng khác chăng?" (11:3). "Có phải người đó là con cháu vua Đa-vít chăng?" (12:23). Đỉnh điểm sự xưng nhận Chúa Giê-su chính là lời tuyên xưng của Phi-e-rơ: "Chúa là Đấng Christ, Con Đức Chúa Trời hằng sống" (16:16). Sự đối lập với những người đại diện Do Thái giáo ngày càng trở nên căng thẳng, vì họ không thể hiểu hoặc chấp nhận sự bày tỏ của Đức Chúa Trời về Chúa Giê-su. Vết rạn nứt ngày càng lớn giữa nhà hội và các môn đồ Chúa Giê-su bấy giờ đã hình thành nên một dân mới, lần đầu tiên được Phúc Âm Ma-thi-ơ gọi là "Hội Thánh."

4. Đấng Christ, Môn Đồ Hóa, Và Đời Sống Hội Thánh (16:21—20:34)

Rõ ràng trong phần này, Ma-thi-ơ lái câu chuyện sang một hướng khác. Các đối thủ của Chúa Giê-su, những người Pha-ri-si và hàng lãnh đạo Do Thái giáo, hoàn toàn không được nhắc tới. Chính vì cớ sự chống đối Chúa Giê-su mà bây giờ Ngài lại tập trung vào đời sống cộng đồng của các môn đồ Ngài.

Trong phần này có bài giảng Chúa Giê-su dạy về số phận của Ngài cho các môn đồ. Độc giả của Ma-thi-ơ đã biết về những thế lực hiểm độc bày mưu chống lại Chúa Giê-su từ chương thứ 2, lúc Hê-rốt ra lệnh giết Chúa Giê-su khi Ngài mới sinh. Những tin tức sau đó về âm mưu giết Chúa (12:14) và báo cáo về vụ xử trảm Giăng theo lệnh Hê-rốt (14:1-12) góp phần tiên đoán cái chết của Chúa Giê-su trong tay kẻ thù Ngài.

Đoạn mở đầu của phần này là lời tiên đoán thứ nhất về sự chịu khổ và chết của Chúa Giê-su, và sau lần thứ nhất này, thì còn có nhiều lần khác nữa (16:21; 17:22-23; 20:17-18). Qua cách trình bày của Ma-thi-ơ, sự chết của Chúa Giê-su gợi lên nhiều bài học về bản chất của việc làm môn đồ, và bản chất của Hội Thánh. Điều này có thể thấy rõ ràng trong 16:21-28, phần trình bày về cái giá phải trả của việc làm môn đồ.

Ma-thi-ơ 16:21—20:34 gồm có ba phần nhỏ—phần thứ nhất và thứ ba (16:21—17:27; 19:1—20:34) có cùng mục đích nội dung và giải nghĩa phần thứ hai (18:1-35). Phần thứ nhất, 16:21—17:27, vạch một ranh giới giữa Chúa Giê-su và các môn đồ trên nền tảng khải tượng về sự chịu khổ và vinh hiển. Sự chịu khổ không phải là điều ngạc nhiên đối với Đức Chúa Trời, cũng không phải là dấu hiệu chứng tỏ Chúa Giê-su đã bị loại khỏi ơn thiêng liêng; trái lại, Con Người Giê-su "phải đi đến thành Giê-ru-sa-lem, phải chịu tại đó nhiều sự khốn khổ" (16:21). Các môn đồ có chấp nhận được điều đó hay không?

Riêng về các môn đồ, Phi-e-rơ đưa ra một quan điểm trái ngược với quan điểm của Chúa Giê-su. Chúa Giê-su đã bày tỏ cho các môn đồ rằng theo kế hoạch của Đức Chúa Trời, Ngài phải chịu khổ và chết. Phi-e-rơ hiểu khác về kế hoạch của Đức Chúa Trời đến độ ông phủ nhận rất mạnh mẽ: "Đức Chúa Trời nào nỡ vậy!" (16:22). Con Đức Chúa Trời sao lại có thể chịu nhục, chịu khổ như thế? Thật chẳng có gì ngạc nhiên khi Phi-e-rơ không hiểu được ý nghĩa sự hóa hình của Chúa Giê-su (17:4-5) và

việc các môn đồ không thể đuổi quỷ ra khỏi đứa bé (17:14-21). Họ đối diện lời tiên đoán thứ hai của Chúa Giê-su về sự khổ nạn của Ngài không phải bằng tâm tình thấu hiểu, mà là sự chán nản (17:22-23).

Sự thiếu hiểu biết sâu nhiệm của các môn đồ lại hiện rõ trong phần thứ ba, 19:1—20:34. Lời cảnh báo cho các môn đồ nằm trong ví dụ của Chúa Giê-su về các nhân công vườn nho trong 20:1-16. Trong câu chuyện này, người đến làm công với lượng thời gian khác nhau, nhưng lại được trả như nhau, khiến cho có sự phàn nàn từ phía những người làm lâu, cho rằng họ bị đối xử bất công, dù rằng họ đã nhận được tất cả những gì hứa cho mình. Phải chăng câu chuyện này có ý chống lại người Do Thái, là những người lúc đó chống lại việc tuôn đổ phước hạnh của Đức Chúa Trời cho các dân ngoại? Rất có thể, nhưng cũng có thể hiểu ẩn dụ này theo một hướng khác. Các môn đồ nào giành địa vị trong cộng đồng—dù là dựa vào thâm niên đức tin, sự gần gũi với Chúa Giê-su, có các ân tứ đặc biệt, hay bất cứ điều gì khác—đều giống như những người phàn nàn về việc phước hạnh của Đức Chúa Trời được phân phát không theo những giá trị của con người. Có thể cả hai cách hiểu đó không loại trừ nhau, mà lại phù hợp với mục đích của Ma-thi-ơ, tức là chỉ trích người Do Thái, nhưng lại cũng nhắm vào những người trong Hội Thánh có đời sống giống kẻ thù Đấng Christ hơn là giống chính Đấng Christ.

Bài giảng thứ tư của Chúa Giê-su trong Ma-thi-ơ, 18:1-35, nói đến bản chất đời sống bên trong của Hội Thánh. Một mặt, Chúa Giê-su vạch ra cho cộng đồng mối quan tâm về sự trong sạch. Mặt khác, Ngài khuyên nhủ các môn đò học theo hành vi của Ngài, bỏ qua một bên sự tự do cá nhân vì ích lợi cho người khác, và Ngài nói như thể nguồn tha thứ cũng như ân điển là không bao giờ dứt. Một mặt, thủ tục đòi hỏi phải dứt phép thông công người ngoan cố (18:15-17); mặt khác, sự hình phạt nghiêm khắc

nhất phải dành cho những người không tha thứ cho anh chị em mình (18:21-35).

Cộng đồng đức tin phải vật lộn với chính bản sắc và những ranh giới của mình, với bản chất của các mối quan hệ đối với người bên ngoài cũng như bản chất những sợi dây ràng buộc bên trong. Quả thật, Đức Chúa Giê-su đã đưa ra tiến trình kỷ luật Hội Thánh, với mức cao nhất là dứt phép thông công của một thành viên, nhưng Ngài cũng dạy tầm quan trọng của sự khiêm nhường, cảnh báo cộng đồng đừng làm hòn đá vấp chân cho những thành viên còn yếu đuối, nhưng phải chăm lo tìm kiếm người hư mất. Sau những huấn thị về việc kỷ luật Hội Thánh, Đức Chúa Giê-su lại nói thêm về sự tha thứ với những từ ngữ dạt dào tình cảm. Sự ngay thẳng của một cộng đồng là điều quan trọng, nhưng điều đó cũng phải đặt trong bối cảnh ân điển bao trùm.

5. Chức Vụ Của Đức Chúa Giê-su Đấng Mê-si-a Tại Giê-ru-sa-lem (21:1—25:46)

Chương 21 đánh dấu một sự thay đổi trong câu chuyện của Ma-thi-ơ. Thành phố Giê-ru-sa-lem được giới thiệu lần đầu tiên trong 2:3-4 vì thái độ thù nghịch khi hay tin Chúa Giê-su ra đời, và trong 15:1, một nhóm những người Pha-ri-si và các thầy thông giáo xung đột ngày càng căng thẳng với Chúa Giê-su. Từ 4:23, trọng tâm chức vụ của Chúa Giê-su xoay quanh vùng Ga-li-lê (xem 17:22). Tuy nhiên, đến chương 21, Chúa Giê-su đến gần Giê-ru-sa-lem, tiến vào thành và dạy dỗ trong đền thờ trước khi băng ngang qua thung lũng để dạy dỗ các môn đồ Ngài trên núi Ô-li-ve. Sự chống đối càng gia tăng khi Chúa Giê-su tuyên bố rằng Ngài sẽ làm thành mục đích thiêng liêng của mình trong sự thương khó và chết tại thành Giê-ru-sa-lem (16:21; 20:17-18).

5.1 Vấn Đề Lai Lịch Và Thẩm Quyền Của Chúa Giê-su (21:1—22:46)

Cách Ma-thi-ơ mô tả việc Chúa Giê-su tiến vào thành Giê-ru-sa-lem đã dấy lên vấn đề sâu sắc, đó là lai lịch và thẩm quyền của Ngài. Cách thức Ngài tiến vào (trên lưng con lừa), lời reo hò của đám đông, lời chứng của Kinh Thánh, hành động của Chúa Giê-su tại đền thờ, thậm chí việc rủa cây vả—tất cả những chi tiết đó đều hướng đến câu hỏi mà giới lãnh đạo đền thờ đã đặt ra, "Bởi quyền phép nào mà thầy làm những sự nầy, và ai đã cho thầy quyền phép ấy?" (21:23). Đây là điểm mấu chốt trong câu chuyện của Ma-thi-ơ, vì đây chính là điểm mâu thuẫn chủ yếu giữa Chúa Giê-su và dân Do Thái. Có phải Ngài đang phán thay cho Đức Chúa Trời không? Dù rằng Đức Chúa Giê-su không tiết lộ thẩm quyền mà bởi đó Ngài dạy dỗ (21:27), các ẩn dụ Ngài kể và những cuộc trao đổi đến cuối chương 22 lại gián tiếp bàn đến vấn đề thẩm quyền của Ngài. Ngài xác định Ngài là Con Đức Chúa Trời. Hơn thế nữa, (1) Ngài lên án những người Pha-ri-si, các thầy tế lễ cả, người Sa-đu-sê, và các thầy thông giáo vì họ không hiểu cũng không thực hiện theo ý muốn Đức Chúa Trời, mà lại (2) góp phần cản trở vương quốc Đức Chúa Trời đến với người Do Thái, để rồi vương quốc đó đến với một dân mới, là dân sẽ kết quả cho vương quốc (xem 21:43; 22:8-14).

5.2 Chúa Giê-su Phê Bình Những Đối Thủ Của Ngài (23:1-39)

Ma-thi-ơ 23 là một tràng đả kích dài nhắm vào các thầy thông giáo và người Pha-ri-si. Về góc độ tu từ học, thật thú vị khi Chúa Giê-su bắt đầu khiển trách người Pha-ri-si và các thầy thông giáo bằng ngôi thứ ba: "Các thầy thông giáo và người Pha-ri-si… họ… họ." Trong 23:8, Ngài lại đổi sang ngôi thứ hai, "các ngươi" dù rằng thính giả của

Ngài chỉ có "dân chúng và môn đồ Ngài" (23:1). Như thế, lời phê phán của Chúa Giê-su cũng có thể nhắm vào Hội Thánh nữa. Rõ ràng ranh giới giữa hành vi đáng trách của các thầy thông giáo và người Pha-ri-si với hành vi của Hội Thánh là rất mong manh. Nói cách khác, Chúa Giê-su cảnh báo rằng chính các môn đồ Ngài cũng có thể mắc phải điều mà người Pha-ri-si và các thầy thông giáo đã phạm.

5.3 Chúa Giê-su Khuyên Các Môn Đồ Ngài Sẵn Sàng (24:1—25:46)

Việc Chúa Giê-su khóc về thành Giê-ru-sa-lem là sự chuyển tiếp vào bài giảng thứ năm và cuối cùng của Chúa Giê-su. Bối cảnh câu chuyện thay đổi từ chốn đền thờ sang núi Ô-li-ve, với số thính giả giới hạn lại. Trong phần giáo huấn ở các chương 24—25, Chúa Giê-su chỉ giảng cho các môn đồ Ngài.

Sau khi Chúa Giê-su tiên báo về sự sụp đổ đền thờ, các môn đồ hỏi Ngài, "Xin Chúa phán cho chúng tôi biết lúc nào những sự đó sẽ xảy ra? Và có điềm gì chỉ về sự Chúa đến và tận thế" (24:3). Trong 24:4-35, Chúa Giê-su bàn về "điềm" báo, và phần còn lại thì Ngài trả lời câu hỏi "lúc nào." Câu trả lời của Chúa Giê-su có lẽ khiến các môn đồ thất vọng lắm, vì họ hỏi về một "điềm báo" nhưng Ngài lại trả lời một loạt các dấu hiệu khác nhau đánh dấu giờ phút cuối cùng. Hơn nữa, những điềm báo mà Ngài mô tả thiếu sự chính xác mà một người mong đợi. Như thế, Chúa không muốn con người tò mò về những gì sắp xảy đến, nhưng Ngài muốn họ sẵn sàng. Sẽ có những sự lừa dối, phỉnh gạt, sẽ có những người sa ngã, hư mất, nhưng ai trông đợi nơi Đức Chúa Trời thì sẽ được giải cứu.

6. Sự Chết Và Phục Sinh Của Đức Chúa Giê-su Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời (26:1—28:20)

Những chương cuối của Phúc Âm Ma-thi-ơ trình bày nhiều giải pháp cho câu chuyện ông đã kể. Rõ ràng hơn hết, câu chuyện về sự xung đột giữa Chúa Giê-su và người Do Thái lên đến đỉnh điểm là sự thương khó và chịu chết của Chúa Giê-su.

Lúc đầu, các thầy tế lễ cả, thầy thông giáo và các trưởng lão bày mưu hại Chúa Giê-su, lập gian kế với một trong những môn đồ Ngài là Giu-đa, hòng đạt được mục đích của họ. Sau khi bắt được Chúa rồi, họ lại lập chứng dối để giết Ngài (26:59). Ác tâm của họ lan rộng ra cả dân chúng Do Thái tại Giê-ru-sa-lem. Đến bây giờ dân chúng đã bỏ Chúa mà theo những người lãnh đạo tôn giáo, để rồi kết tội Chúa Giê-su và đóng đinh Ngài (27:15-26). Thế nhưng, cái chết nhục nhã của Chúa Giê-su trên thập tự giá cũng không đặt dấu chấm hết cho sự thù hận. Ma-thi-ơ tiếp tục kể những trưởng lão và các thầy tế lễ cả đã cố gắng giải thích ngôi mộ trống như thế nào hòng ngăn trở người dân trở lại tin Chúa (28:11-15).

Sự phục sinh của Chúa Giê-su từ cõi chết là điểm hết sức quan trọng trong Phúc Âm Ma-thi-ơ: Điều đó chứng minh Chúa Giê-su là Con Đức Chúa Trời. Sự phục sinh chứng tỏ rằng cái chết của Chúa Giê-su là theo ý muốn thiên thượng, tức là Chúa Giê-su thực sự có thẩm quyền thiên thượng, Ngài là Người có quyền giải nghĩa Luật Pháp cách đúng đắn nhất, và như thế, sự dạy dỗ của Ngài chính là ý muốn Đức Chúa Trời. Quan trọng như thế, nên Ma-thi-ơ đã khẳng định sự phục sinh như một biến cố lịch sử—và đối với những ai chống đối, Ma-thi-ơ đưa ra bằng chứng hùng hồn: ngôi mộ trống trong 27:62-66, ngôi mộ do lính La Mã canh giữ. Sự phục sinh của Chúa Giê-su cũng có một ý nghĩa quan trọng khác. Chính bởi sự phục sinh, việc truyền giáo được tiếp nối trong sứ mệnh của các

môn đồ, là những người sẽ tiếp tục kinh nghiệm sự hiện diện của Chúa với họ luôn luôn.

IV. Phúc Âm Ma-thi-ơ, Người Do Thái, Và Hội Thánh

Phúc Âm Ma-thi-ơ rất chú ý vấn đề người Do Thái. Ma-thi-ơ không hề đả phá các thầy thông giáo và người Pha-ri-si vì cớ ông nổi giận trước những nhóm này. Rõ ràng có sự thù nghịch giữa Chúa Giê-su và những người đại diện Do Thái giáo; sau hết, thái độ của Ngài đối với Luật Pháp đưa Ngài vào chỗ phải đối thoại với những người lãnh đạo tôn giáo về cách giải nghĩa Luật Pháp. Ngay cả giữa vòng các thầy thông giáo và người Pha-ri-si, thì những cuộc tranh luận này cũng rất nóng bỏng; nên sự căng thẳng giữa Chúa Giê-su và hàng lãnh đạo là điều không thể tránh khỏi. Phần tường thuật của Ma-thi-ơ về lịch sử cũng cho thấy rằng phong trào Cơ Đốc sẽ gặp không ít đối kháng từ nhiều phía.

Dĩ nhiên, thực tế là Phúc Âm Ma-thi-ơ từ lâu đã được xem là sách Phúc Âm mang đậm nét Do Thái nhất. Theo truyền thống giải kinh này, nếu cho rằng Ma-thi-ơ đang cố vẽ lên đường nét phân biệt giữa các cộng đồng Cơ Đốc của ông với người Do Thái thì không chính xác. Trên thực tế, một số nhà giải kinh còn cho rằng Phúc Âm Ma-thi-ơ cố gắng chinh phục người Do Thái về với niềm tin nơi Đấng Mê-si-a Giê-su.

Câu chuyện của Ma-thi-ơ cũng cho chúng ta nhiều lý do để hình dung ông đã chịu tác động như thế nào bởi sự chuyển mình của Hội Thánh từ gốc Do Thái giáo sang một dân mới. Có những người Pha-ri-si, và có những Cơ Đốc nhân—cả hai nhóm đều từng thuộc về một cái dù lớn hơn trong thế kỷ thứ nhất, đó là Do Thái giáo. Thế nhưng bây giờ đây các Cơ Đốc nhân đang tách ra khỏi Do Thái giáo. Các Hội Thánh dù có bắt đầu tiếp nhận dân ngoại, thì vẫn xem mình mang đậm tính Do Thái, gắn liền với lịch sử Y-sơ-ra-ên. Cùng lúc đó, sự đối kháng của dân Do

Thái ngoài cộng đồng Cơ Đốc vẫn còn rất nóng bỏng, sự kình địch giữa "Hội Thánh" và "nhà hội" là vấn đề thu hút nhiều quan tâm.

Thế nhưng thế giới ngoại bang cũng không an toàn chút nào. Đức Chúa Giê-su đã cảnh báo các môn đồ Ngài rằng "mọi dân" sẽ ghét họ, và Ngài thúc giục các môn đồ nỗ lực truyền giáo bất chấp kháng cự cũng như ngược đãi từ phía các dân ngoại lẫn người Do Thái (24:9; 10:17-18). Điểm nhấn mạnh về truyền giáo cho dân ngoại (28:16-20) trong Phúc Âm Ma-thi-ơ không thể che khuất sự lên án các dân ngoại trong Bài Giảng Trên Núi và những nơi khác (5:47; 6:7, 32; 18:17). Điều đó cho thấy rằng ông vừa yêu, vừa ghét thế giới rộng lớn hơn bên ngoài cộng đồng đức tin, thế nên Hội Thánh phải tìm cho mình một bản sắc, ít nhất là phải *hoàn toàn đối lập với xã hội bên ngoài*.

Chính cộng đồng Cơ Đốc cũng không phải là nơi an toàn. Vương quốc Đức Chúa Trời đã bị cất khỏi dân Do Thái là vì họ không kết quả cho vương quốc. Nếu như "dân" mới này cũng giống như vậy, cũng không kết quả cho vương quốc thì sao? Y-sơ-ra-ên thất bại vì đã chống lại kế hoạch cứu rỗi của Đức Chúa Trời trong Đức Chúa Giê-su. Nếu "dân" mới này không trung tín thì sao? Lời mời gọi làm môn đồ là một món quà, nhưng lại được gói trong đòi hỏi một đáp ứng trung tín.

Riêng về Phúc Âm Ma-thi-ơ, tác giả đích thực là ai? Lời đầu tiên và cuối cùng mà chúng ta phải nói ra ở đây đó là chúng ta không biết và không thể biết, ít nhất là không thể biết chắc chắn. Giống như các Phúc Âm khác, sách này không ghi tên tác giả. Theo truyền thống cũ, sách được viết bởi sứ đồ Ma-thi-ơ, người đã viết một Phúc Âm theo phong cách Do Thái. Quan điểm này dựa trên tiêu đề của sách, "Phúc Âm theo Ma-thi-ơ" trong thế kỷ thứ hai. Những người khác thì cho rằng Ma-thi-ơ 13:52 là phần tác giả đề cập đến chính mình: "Ngài bèn phán rằng: Vì cớ ấy, mọi thầy thông giáo đã học thông

đạo về nước thiên đàng, thì giống như một người chủ nhà kia, đem những vật mới và cũ ở trong kho mình ra." Trong trường hợp đó, "Ma-thi-ơ" sẽ không phải là người thâu thuế/môn đồ (9:9; 10:3), mà là một thầy thông giáo Cơ Đốc. Đối với người đọc Phúc Âm Ma-thi-ơ, việc tác giả là ai không thực sự quan trọng. Một phần là vì chúng ta không biết tí gì về tác giả của Phúc Âm này ngoài những gì chúng ta có thể tìm được trong chính Phúc Âm—ví dụ, Ma-thi-ơ là người Do Thái, đối thoại trong tư duy và tập quán Do Thái thế kỷ thứ nhất, và rất giỏi Kinh Thánh Y-sơ-ra-ên. Chính sách Phúc Âm mới là quan trọng hơn việc xác định người viết sách!

PHẦN 3

PHÚC ÂM MÁC

I. Ký Thuật Về Chúa Giê-su

Sách Phúc Âm Mác đứng vị trí thứ hai trong kinh điển Tân Ước, nhưng lại là sách Phúc Âm được viết trước hơn hết. Vì lý do đó, nhiều học giả Phúc Âm cho rằng đây không chỉ là sách viết sớm nhất, mà còn là sách mang tính lịch sử nhiều nhất của các câu chuyện kể về Chúa Giê-su.

Đối với một số người, Mác không chỉ là một nhà biên chép sử đơn thuần ghi lại câu chuyện của Chúa Giê-su cho hậu thế. Truyền thống cho rằng Mác là thông ngôn của Phi-e-rơ, nên ông đã viết xuống chính xác, dù không theo thứ tự, những lời dạy và việc làm của Chúa Giê-su theo như lời Phi-e-rơ thuật lại. Chi tiết này rất quan trọng đối với việc xác định tác giả của Phúc Âm Mác. Trên một khía cạnh khác, nếu nói rằng Mác chỉ là một nhà biên chép sử thì không đủ. Chính Mác đã tóm tắt phần trình bày của ông về Chúa Giê-su ngay trong chính câu đầu tiên của sách: "Đầu Tin lành của Đức Chúa Jêsus Christ, là Con Đức Chúa Trời. Như đã chép trong sách tiên tri Ê-sai…" (Mác 1:1). Rõ ràng Mác không hề thiên vị, chủ quan khi ký thuật lại cuộc đời Chúa Giê-su. Trái lại, phần ký thuật của ông rõ ràng liên hệ tới bản chất của Chúa Giê-su.

Chính trong phần giới thiệu Mác cũng bày tỏ một điều thậm chí còn sâu xa hơn về Chúa Giê-su. Sứ điệp mà Đức Chúa Giê-su công bố chính là "tin lành của Đức Chúa Trời" (1:14). Điều đó chứng tỏ rằng câu chuyện của Chúa Giê-su chính là câu chuyện về hành động của Đức Chúa Trời. Phúc Âm Mác chú trọng đến sự can thiệp của Đức

Chúa Trời vào lịch sử để đem đến kết quả là sự ứng nghiệm những lời hứa Kinh Thánh và khởi đầu sự cai trị của Đức Chúa Trời, vương quốc Ngài. Trên phương diện ý nghĩa sâu xa nhất, Phúc Âm Mác nói về Đức Chúa Trời.

Những biến cố lịch sử tự bản thân chúng không hàm chứa ý nghĩa. Điều này đúng đối với ngay cả những biến cố trọng tâm trong cuộc đời Giê-su Na-xa-rét. Ký thuật của Mác trình bày về chức vụ công khai của Chúa Giê-su, nhưng theo một định hướng nhằm đưa ra cái nhìn thiên thượng về sự nghiệp đó, tức là trình bày ý nghĩa của sự kiện. Giống các sách Phúc Âm khác, Mác trình bày những tài liệu truyền thống về Chúa Giê-su cho độc giả của mình theo cách nhắm vào những thực tại trong đời sống họ. Làm như thế, ông muốn nói một điều gì đó về Đức Chúa Trời và bản chất kế hoạch của Đức Chúa Trời trong lịch sử. Mác ký thuật câu chuyện Chúa Giê-su với trọng tâm là bản chất, chức vụ của Ngài và bản chất thật của việc làm môn đồ trong bối cảnh một bên là Kinh Thánh, còn một bên là sự thù hận sâu sắc.

Nếu Mác là người đầu tiên viết sách Phúc Âm, sao ông lại chọn thể truyện ký? (1) Thể truyện ký khuyến khích độc giả hòa mình vào nhân vật chính hoặc các nhân vật khác. Trong Phúc Âm Mác, Mác mời gọi độc giả của mình đồng hóa với Chúa Giê-su, và khám phá vai trò của các môn đồ. (2) Truyện ký cho thấy có mối liên hệ hỗ tương giữa nhiều thế lực góp phần định hình những kinh nghiệm con người trong những hoàn cảnh cụ thể. (3) Truyện ký thu hút các độc giả vào thế giới của truyện để nhấn mạnh những giá trị chung, hoặc để thách thức sự tưởng tượng và quan điểm của các độc giả. Chúng ta sẽ thấy Phúc Âm Mác hoàn thành nhiệm vụ này như thế nào qua cách trình bày về bản sắc của Chúa Giê-su.

II. Chúa Giê-su, Các Môn Đồ Và Thẩm Quyền

Độc giả sách Phúc Âm Mác có thể thấy rằng Mác đã cố gắng trình bày hai hình ảnh có phần đối kháng nhau của Đức Chúa Giê-su. Khi xem Phúc Âm như một thể toàn khối, thì điểm đáng lưu ý là sự mô tả chức vụ Đấng Mê-si-a như một tiến trình các sự kiện liên tiếp dẫn đến đỉnh điểm là sự đóng đinh Đấng Mê-si-a. Trọn một phần ba sách ghi lại các biến cố vào những ngày cuối cùng của Chúa Giê-su, đánh dấu bởi những lời tiên tri về sự thương khó và chết sắp đến của Ngài, với bức tranh chi tiết về sự thương khó đó. Những chương sách trước đó cũng đã ghi nhận các âm mưu chống lại Chúa Giê-su. Rõ ràng theo quan điểm của Mác, chức vụ của Chúa Giê-su không thể tách rời khỏi thập tự giá, và cái bóng của thập tự giá đã bao phủ toàn bộ Phúc Âm.

Tuy nhiên, câu chuyện không chỉ có thể. Song song với hành trình của Đấng Mê-si-a tới Gô-gô-tha, câu chuyện của Mác cũng nhấn mạnh hết lần này đến lần khác bằng chứng cho thấy Chúa Giê-su là một người làm phép lạ, người chữa bệnh quyền năng, và là một giáo sư đầy thẩm quyền. Ngài đuổi quỷ, làm sửng sốt các môn đồ mình khi đi bộ trên mặt biển Ga-li-lê, cho hàng ngàn người ăn, chữa lành người mù. Đặc biệt trong phân nửa đầu của sách Phúc Âm, tác giả trình bày Chúa Giê-su theo cách này hơn là ghi lại những chi tiết về chức vụ chữa bệnh của Ngài, hoặc nội dung những gì Ngài giảng dạy. Dùng văn thể tóm tắt, tác giả hay thích *kể* cho độc giả của mình về Chúa Giê-su người thầy quyền năng hơn là chứng tỏ cho họ thấy, và ghi lại những bằng chứng thuyết phục cho thấy Chúa Giê-su đã thu hút công chúng như thế nào. Dẫu vậy vẫn có rất nhiều bằng chứng về chức vụ đầy quyền năng của Chúa Giê-su. Qua đó, chúng ta thấy Chúa Giê-su là một giáo sư đầy thẩm quyền, Ngài bày tỏ quyền năng của Đức Chúa Trời.

Độc giả còn phải đối diện với một vấn đề: Làm sao Chúa Giê-su vừa có thể là một giáo sư đầy quyền năng, vừa là Đấng Mê-si-a bị khước từ? Hai bức chân dung đó chính là bản sắc của Chúa Giê-su. Chúa Giê-su không chỉ bày tỏ quyền năng, nhưng Ngài cũng gặp sự chống đối, thương khó, và sự chết. Thật vậy, chính việc Chúa Giê-su dạy dỗ đầy thẩm quyền và làm nhiều dấu kỳ phép lạ đã khiến dấy lên nhiều sự thù nghịch đối với Ngài. Ngài tha thứ tội lỗi khi chữa lành người bại, nên đã bị cho là phạm thượng (2:1-12). Ngài phá vỡ những ranh giới của quy ước—ngồi ăn với kẻ thâu thuế và tội nhân, không giữ ngày Sa-bát—và chính những người Pha-ri-si đã theo dõi hành vi của Ngài (2:13-28). Ngài chữa lành người bệnh vào ngày Sa-bát, và biến cố này đã châm ngòi cho âm mưu đầu tiên nhằm chống lại Ngài (3:1-6).

Đối với Mác, hai bức chân dung của Chúa Giê-su—Đấng làm phép lạ và tôi tớ chịu khổ--không mâu thuẫn nhau, cũng không loại trừ nhau. Trái lại, cả hai đều cho thấy bức chân dung đầy trọn của Chúa Giê-su cùng với sứ mệnh Ngài. Đức Chúa Giê-su tiến đến thập giá như một người làm phép lạ và một giáo sư đầy thẩm quyền. cả hai hình ảnh này cho thấy bản chất sứ mệnh giải cứu của Ngài. "Vì Con người đã đến không phải để người ta hầu việc mình, song để hầu việc người ta, và phó sự sống mình làm giá chuộc cho nhiều người" (10:45).

Riêng về phần các môn đồ, chính họ cũng không hiểu. Họ có thể nắm giữ bí mật của vương quốc, họ có thể là nhân chứng cho những việc làm quyền năng của Chúa Giê-su, và họ có thể đã nghe những lời tuyên đoán về sự khước từ và sự chết của Ngài, nhưng họ đã không thể sắp đặt các chi tiết đó lại với nhau. Thế nên, họ kinh ngạc trước cảnh Chúa Giê-su làm phép lạ sai khiến bão tố và biển cả: "Vậy thì người nầy là ai, mà gió và biển cũng đều vâng lịnh người?" (4:41). Ngài có phải là một con ma không (6:49)? Không hiểu được bản sắc của Chúa Giê-su

và bản chất sứ điệp của Ngài, họ thẳng thừng phủ nhận khi Ngài nói về sự thương khó của mình (8:32).

Việc Mác quan tâm mô tả bản sắc của Chúa Giê-su không hề mang tính chất tự biện, như thể ông chỉ quan tâm trình bày cách hiểu đúng về Đấng Mê-si-a. Thay vào đó, ký thuật của Mác đan kết hai điều: Đấng Christ học và việc làm một môn đồ để cho thấy rằng cách một người hiểu về Đấng Christ sẽ ảnh hưởng đến cách người đó hiểu về việc làm môn đồ (và ngược lại). Mác cũng thể hiện rằng một người chỉ đối diện với xung đột khi người đó đồng hóa mình vào mục đích cứu chuộc của Đức Chúa Trời, vì điều đó có nghĩa là chấp nhận một đời sống đi ngược lại "dòng dõi gian dâm tội lỗi nầy" (8:38).

III. Ký Thuật Sống Động Của Mác

1. Giới Thiệu: Đức Chúa Giê-su Là Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời (1:1-15)

Phần mở đầu của Mác gói ghém trong các cặp từ "tin lành" trong các câu 1 và 14-15: "Đầu Tin lành của Đức Chúa Jêsus Christ, là Con Đức Chúa Trời" (1:1); "Đức Chúa Jêsus đến xứ Ga-li-lê, giảng Tin lành của Đức Chúa Trời" (1:14); "Các ngươi hãy ăn năn và tin đạo Tin lành" (1:15). Theo cách này, Mác tuyên bố rằng tầm quan trọng của Chúa Giê-su nằm trong hai danh xưng, "Đấng Mê-si-a" và "Con Đức Chúa Trời," và trong sứ điệp của Ê-sai. Điều cần lưu ý ở đây là Mác trình bày chi tiết đó cho độc giả của ông, chứ không trình bày cho các nhân vật trong ký thuật của ông. Nói cách khác, Mác đưa ra một quan điểm giải nghĩa để hiểu Chúa Giê-su là ai, và ông chỉ trình bày ý nghĩa đó cho độc giả và thính giả của mình, chứ không trình bày cho các môn đồ, những người Pha-ri-si, và những người khác mà phần còn lại của Phúc Âm Mác nhắc đến.

Mác 1:14-15 là một tóm tắt sứ điệp của Chúa Giê-su: "Kỳ đã trọn, nước Đức Chúa Trời đã đến gần; các ngươi hãy ăn năn và tin đạo Tin lành." Các câu Kinh Thánh này là chìa khóa cho phần trình bày của Mác về Chúa Giê-su vì (1) chúng nằm ở phần đầu ký thuật của ông, và (2) vì chúng tóm tắt lời công bố của tác giả. Một mặt, sứ điệp của Chúa Giê-su nhắc lại những hy vọng của Y-sơ-ra-ên về sự can thiệp thiêng liêng trong lịch sử nhằm đem đến hòa bình và công lý. Mặt khác, lời công bố này trình bày sự xuất hiện của một thực tại mới trong đó Đức Chúa Trời là Vua. Thế nên, sứ điệp của Chúa Giê-su gắn kết chặt chẽ với sự xâm nhập của vương quốc Đức Chúa Trời, và những câu chuyện về sự dạy dỗ, chữa bệnh, thông công nơi bàn ăn, sự kêu gọi, sai phái Mười Hai Môn Đồ, kể cả phần mô tả dài dòng về sự thương khó và chịu chết của Chúa Giê-su phải hiểu trong ánh sáng này.

2. Chúa Giê-su: Đấng Mang Đến Nước Trời (1:16—8:26)

Mác dùng phần thứ nhất của ký thuật để bổ sung cho phần tóm tắt bản chất và sứ điệp của Chúa Giê-su trong phần giới thiệu Phúc Âm. Từ những câu cuối của phần mở đầu Phúc Âm Mác, chúng ta thấy rằng Đức Chúa Giê-su giữ địa vị của Đấng mang đến nước Trời. Bây giờ Đức Chúa Giê-su thể hiện sự cai trị của Đức Chúa Trời thông qua các mục vụ chữa bệnh và làm phép lạ. Quả thật, trong tám chương đầu của Phúc Âm Mác có đến mười lăm câu chuyện phép lạ cùng với năm tóm tắt về hoạt động chữa bệnh và đuổi quỷ của Chúa Giê-su. Theo quan điểm của Mác, dạy dỗ và chữa lành là hai hoạt động không tách rời nhau lắm, vì cả hai đều là những dấu chỉ về cùng một thực tại. Qua phần trình bày về chức vụ của Chúa Giê-su, Mác như muốn nói rằng việc làm phép lạ giữ vai trò sư phạm – dạy người về bản chất sự can thiệp của ân điển Đức Chúa Trời trong thế gian, tức là nói về bản chất của

Chúa Giê-su. Tuy nhiên, chức vụ của Chúa Giê-su đã làm dấy lên không ít xung đột và hiểu lầm.

Nếu đánh giá sự thành công chức vụ của Chúa Giê-su trên căn bản thăm dò ý kiến quần chúng, thì công việc của Ngài tại Ga-li-lê quả là một thắng lợi lớn. Mác không ngừng ghi nhận những phản ứng tích cực trước chức vụ của Ngài (1:32-34; 3:7-11; 6:53-56). Bất cứ nơi nào Chúa Giê-su đến, Ngài được mô tả như là một Đấng chinh phục ma quỷ. Ngài đuổi các tà linh đi, và ban năng lực cho các môn đồ Ngài làm y như vậy (1:23-27; 5:1-20; 6:7; 7:24-30). Chúa Giê-su khẳng định rằng việc đuổi quỷ của Ngài không có liên hệ gì tới sức mạnh của Sa-tan, bèn là liên hệ tới việc Ngài đã vào nhà và trói kẻ mạnh lại, tức là chính ma quỷ (3:27). Việc Chúa Giê-su dẹp tan cơn bão và đi bộ trên mặt biển (4:35-41; 6:47-52) không chỉ đơn thuần thể hiện Ngài tể trị trên các thế lực của thiên nhiên. Ngài đang hành động như chính Đức Chúa Trời hành động, bày tỏ thẩm quyền của Ngài trên những quyền lực gian ác. Thật ra, trong cơn bão, Chúa Giê-su đã *quở trách* gió và *dẹp yên* biển cũng giống như Ngài đã *quở trách* và *dẹp yên* ma quỷ trong 1:25; 3:11-12 vậy.

Danh tiếng của Chúa Giê-su cũng lan rộng bởi qua quyền năng chữa bệnh. Ngài quở cơn sốt, thanh tẩy người phung, khiến người bại đi được, chữa người teo tay, và hơn thế nữa. Không lạ gì khi đám đông phải thốt lên rằng, "Ngài làm mọi việc được tốt lành: Khiến kẻ điếc nghe, kẻ câm nói vậy!" (7:37). Ngài lại cho hàng ngàn người ăn (6:33-44; 8:1-10). Mác nhấn mạnh lòng thương xót của Chúa Giê-su đối cùng dân sự cũng như khả năng Ngài chu cấp cho họ giống như người chăn lo cho bầy chiên mình.

Mác 1:16—8:26 cũng có thể chia ra làm nhiều phần nhỏ bắt đầu với một câu chuyện liên hệ tới các môn đồ. Từ đoạn *1:16—3:12* tập trung vào thẩm quyền của Chúa Giê-su và những phản ứng khác nhau trước thẩm quyền đó; điểm nhấn mạnh hơn hết là sự thù nghịch từ phái những người Pha-ri-si và những người theo đảng Hê-rốt.

Từ đoạn *3:13—6:6* cho thấy có sự phân biệt giữa các nhóm thính giả của Chúa Giê-su: Một số người thuộc "vòng trong" và vì thế được sự hướng dẫn đặc biệt, trong khi những người khác thì ở "vòng ngoài." Từ đoạn *6:7—8:26* chủ yếu bàn đến việc huấn luyện các môn đồ. Chúa Giê-su vẫn là nhân vật chính, nhưng Mác không ngừng ghi nhận rằng các môn đồ ở với Chúa Giê-su. Cả ba phần nhỏ này đều nhấn mạnh vào các môn đồ và việc làm môn đồ. Nhờ cấu trúc đó, chúng ta thấy được việc làm môn đồ giữ tầm quan trọng như thế nào đối với ký thuật của Mác. Mác quan tâm trình bày bản chất của Chúa Giê-su và bản chất chức vụ của Ngài thế nào, thì ông cũng quan tâm đến việc làm môn đồ thế ấy.

3. Con Đường Đến Gô-gô-tha (8:27—15:41)

Ký thuật của Mác chuyển sang một bước ngoặc mới: trình bày về sự thương khó đã tiên báo trước của Chúa Giê-su. Sự chết của Chúa Giê-su đã được tiên báo rồi, nhưng bây giờ thì câu chuyện mới diễn ra khi phần ký thuật sắp đến hồi kết thúc. Thú vị một điều là dù Mác chỉ đơn thuần kể câu chuyện về sự chết của Đấng Mê-si-a, thì câu chuyện đó vẫn kèm theo ý nghĩa của việc làm một môn đồ. Mối liên hệ giữa Đấng Christ học và việc làm môn đồ được thể hiện rõ nhất qua ba cách.

Thứ nhất, khi câu hỏi về bản sắc của Chúa Giê-su vang lên, thì Phi-e-rơ đại diện cho cả nhóm các môn đồ tuyên xưng rằng Chúa Giê-su là Đấng Christ. Tiếp sau phần tuyên xưng đó là một cuộc đối thoại giữa Chúa Giê-su và Phi-e-rơ. Cuộc đối thoại này cho thấy rằng họ không hiểu được thiên mệnh của Chúa Giê-su. Phi-e-rơ đã không hiểu được vì sao Chúa Giê-su phải chịu khổ và chết bởi cớ ông đã quá quen thuộc với hình ảnh Chúa Giê-su là Đấng làm phép lạ, là Đấng đem Nước Trời đến (1:16-20). Ông can ngăn Chúa Giê-su, nhưng sự can ngăn đó thể hiện rõ ông chỉ suy nghĩ như một con người, không

hề nắm bắt được cái nhìn thiên thượng. Câu trả lời của Chúa Giê-su là một nhịp cầu giữa số phận của Ngài, Đấng Mê-si-a, và Con Người chịu khổ đến con đường của một môn đồ. Khi trình bày như thế, tác giả nhấn mạnh tầm quan trọng của việc xây dựng một bản sắc mới, dựa vào mối tương giao của một người với Chúa Giê-su. Một người phải "vác thập tự giá" mình, phải sống như thể người đó, giống như Chúa Giê-su, đã bị tuyên án tử, đang vác thập tự giá mình đi đến nơi đóng đinh (8:27-38).

Thứ hai, không lâu sau đó, Gia-cơ và Giăng cố gắng giành những vị trí danh dự tại bàn tiệc vinh hiển trong vương quốc Đức Chúa Trời. Đòi hỏi của họ cho thấy họ hiểu sai về Chúa Giê-su, là người mà họ đã theo bấy lâu nay, và họ cũng hiểu sai về bản chất vương quốc mà Ngài công bố. họ muốn mình có được danh dự của Đấng Mê-si-a. Rõ ràng họ chưa nghe gì về cái chết nhục nhã đang chờ đón Ngài. Chúa Giê-su đáp lời bằng cách dạy họ về việc làm một môn đồ: "Song trong các ngươi không như vậy; trái lại, hễ ai muốn làm lớn trong các ngươi, thì sẽ làm đầy tớ; còn ai trong các ngươi muốn làm đầu, thì sẽ làm tôi mọi mọi người. Vì Con người đã đến không phải để người ta hầu việc mình, song để hầu việc người ta, và phó sự sống mình làm giá chuộc cho nhiều người" (10:43-45).

Thứ ba, sự tương quan giữa Đấng Mê-si-a và cộng đồng các môn đồ phát triển song song với sự thương khó của Chúa Giê-su trong Mác 14—15, và sự chịu khổ của cộng đồng trong Mác 13. Lời dạy của Chúa Giê-su cho thấy rõ rằng sự chịu khổ của Hội Thánh trong lịch sử có liên hệ trực tiếp đến sự cai trị của Đức Chúa Trời.

Phần ký thuật trong Mác 8:27—15:41 cũng có thể chia làm ba phần. Phần thứ nhất, *8:27—10:52*, nêu bật hành trình tới Giê-ru-sa-lem, viết theo ngôn ngữ du hành "dọc đường" (8:27; 9:33, 34; 10:1, 17, 32, 46, 52). Ngôn ngữ này gợi nhớ lại "đường Chúa" trong 1:1-3, và cũng khiến chúng ta nghĩ tới hành trình của Y-sơ-ra-ên từ Ai

Cập đến đất hứa. Hành trình mà Mác mô tả trước hết là hành trình của Chúa Giê-su đi đến đích Đức Chúa Trời đã vạch sẵn cho Ngài. Đây cũng là hành trình cho các môn đồ, vì Chúa Giê-su dạy dỗ họ dọc đường đi. Điều thú vị là phần này được bắt đầu và kết thúc bởi các câu chuyện chữa lành người mù. Trước cuộc hành trình, người mù tại Bết-sai-đa được chữa lành. Ở cuối phần này, Ba-ti-mê vừa được chữa lành, vừa đi theo Chúa Giê-su dọc "đường."

11:1—13:37 không còn nói đến "dọc đường" nữa; thay vào đó, chúng ta gặp Chúa Giê-su ở trong và gần đền thờ Giê-ru-sa-lem. Chính tại nơi này, sự thù nghịch Ngài tăng lên một cấp độ mới, khi giới lãnh đạo Giê-ru-sa-lem phản ứng trước sự dạy dỗ và hành động của Ngài chống lại đền thờ.

14:1—15:41 là đỉnh điểm của Phúc Âm Mác, vì toàn bộ sách đều nhắm đến một loạt những sự kiện này. Vì sao Đấng Mê-si-a phải chịu hình trên thánh giá? Khung cảnh đóng đinh thật trớ trêu. Đức Chúa Giê-su bị kết tội là xoán ngôi, nhưng thật sự Ngài nắm giữ địa vị hoàng gia. Thế nhưng, vương quốc của Ngài là vương quốc đem lại lợi ích cho những người thấp hèn nhất—những người nghèo khó, hư mất và bị bỏ ra bên lề. Không có gì ngạc nhiên khi ký thuật của Mác ghi nhận chính những người "nhỏ bé" này lại là người hiểu được bản chất chức vụ của Ngài còn hơn cả các môn đồ thân cận (14:3-9).

4. Lời Kết: Ngài Sống Lại Rồi! (16:1-8)

Phúc Âm Mác hầu như chắc chắn đã kết thúc ở 16:8. Vì kết cuộc này không làm thỏa lòng những người biên chép về sau, đặc biệt là trong ánh sáng sự phục sinh và hiện ra đầy vinh hiển của các sách Phúc Âm Tân Ước khác, người ta đã có nhiều nỗ lực đưa ra một kết thúc phù hợp hơn cho câu chuyện của Chúa Giê-su. Trên thực tế, dù khá đột ngột, nhưng kết thúc câu chuyện ở 16:8 là cách rất mạnh mẽ để kết thúc Phúc Âm này—hay nói khác hơn

là để câu chuyện kết mở gợi cho người đọc suy nghĩ nhiều hơn. Trong 15:42-47, Mác giới thiệu Giô-sép A-ri-ma-thê như là một đại diện tốt nhất của Do Thái giáo, theo Luật Pháp Môi-se mà lo hậu sự cho Chúa Giê-su (xem Phục Truyền 21:22-23). Cách thức Giô-sép chôn Chúa Giê-su cũng giống như cách chôn một tội nhân, dù rằng Ma-ry Ma-đơ-len, Ma-ry mẹ Gia-cơ, và Sa-lô-mê đã sửa lại cho đúng khi họ đem thuốc thơm đến xức xác Chúa. Chuỗi sự kiện là tiền đề cho cuộc gặp gỡ của những người phụ nữ này với vị thiên sứ tại mộ. Vai trò của thiên sứ chỉ là người giải nghĩa—để nhắc các chị em, và độc giả của Mác về những lời nói trước đó của Chúa Giê-su (xem 14:27-28).

IV. Bối Cảnh Và Mục Đích Của Phúc Âm Mác

Để có thể xác định rõ nguồn gốc Phúc Âm Mác, chúng ta cần biết về xuất xứ tác giả và độc giả, thời gian và địa điểm tác phẩm được viết ra. Tuy nhiên, chúng ta không thể biết chắc về những vấn đề này. Giống như các sách Phúc Âm khác, Phúc Âm Mác không ghi tên người viết. Tác giả không hề đề cập đến mình trong phần ký thuật, và cũng không "ký tên" dưới câu chuyện của mình. Tiêu đề "Tin Lành theo Mác" được thêm vào nhiều thập kỷ sau khi các sách Phúc Âm được thu thập lại. Tình trạng vô tác giả này có thể là chủ đích của tác giả—người muốn hướng sự chú ý tới chủ đề tác phẩm, Đức Chúa Trời đến trong Giê-su người Na-xa-rét, hơn là bản thân mình. Thứ đến, cũng rất có thể là tác giả nghĩ rằng độc giả đã biết ông là ai. Cùng lúc đó, chúng ta cũng phải nhớ rằng vấn đề "quyền tác giả" không phải là điều đáng quan tâm trong thế giới cổ xưa, mà chỉ có từ vài thế kỷ gần đây, đặc biệt là ở Tây Phương, người ta mới quan tâm nhiều đến quyền tác giả. Ngay cả khi chúng ta có thể xác định tác giả của Phúc Âm Mác, thì điều đó cũng không khiến

truyền thống hay vai trò của tác giả trong cộng đồng thờ phượng ảnh hưởng đến câu chuyện.

Theo truyền thống, Phúc Âm này được "Mác," người thông ngôn của Phi-e-rơ viết ra. Cũng không có lý do gì để phủ nhận mối liên hệ của Phi-e-rơ tới Phúc Âm này. Sau hết, Mác không ghi lại những chuỗi sự kiện với mục đích lưu truyền, như thể văn viết thay thế lời truyền khẩu. Trái lại, ông trình bày một câu chuyện, trong đó nhân vật được miêu tả theo hướng thuyết phục. Nhưng ông "Mác" này là ai? *Markus* là một tên gọi rất phổ biến trong thế giới La Mã; và truyền thống thì cho rằng ông chính là "Giăng Mác" đề cập đến trong Công Vụ 12:12, 25; 13:13; 15:37-39; Phi-lê-môn 24; Cô-lô-se 4:10; II Ti-mô-thê 4:11; I Phi-e-rơ 5:13—thỉnh thoảng là bạn đồng hành của cả Phao-lô lẫn Phi-e-rơ.

Chúng ta cũng không thể nói chắc chắn về thời điểm Phúc Âm Mác được viết ra. Truyền thống thì cho rằng sách này được viết sau khi Phi-e-rơ qua đời tại Rô-ma, thường là khoảng năm 64-65 SC. Thế nên, nhiều người cho rằng thời điểm hoàn tất Phúc Âm Mác là khoảng cuối những năm 60, trong thời kỳ Chiến Tranh Do Thái, nhưng trước khi Giê-ru-sa-lem bị phá hủy.

PHẦN 4

PHÚC ÂM LU-CA

I. Khái Quát

Phúc Âm Lu-ca thường được gọi là sách Phúc Âm Thứ Ba do vị trí của sách trong Tân Ước. Phúc Âm này chứa đựng những ví dụ có tầm ảnh hưởng lớn nhất, và được người ta ghi nhớ nhiều nhất, chẳng hạn như ví dụ về người con trai hoang đàng, và người Sa-ma-ri nhơn lành. Khi so sánh với các Phúc Âm khác, Lu-ca nổi bật nhất với câu chuyện giáng sinh (các chương 1—2), câu chuyện "hành trình" nằm ở giữa sách (9:51—19:48), và sự quan tâm đặc biệt tới những người bên lề xã hội, những người nghèo khó. Thêm vào đó, khi so sánh các phần giới thiệu của các sách, thì Phúc Âm Lu-ca và sách Công Vụ Các Sứ Đồ có mối liên hệ gần gũi với nhau (Lu-ca 1:1-4; Công Vụ 1:1-2).

Sứ điệp của Lu-ca nhìn chung hướng về chủ đề sự cứu rỗi—nguồn gốc, phạm vi và bản chất. Trong bối cảnh thế giới Địa Trung Hải thế kỷ thứ nhất đầy xung đột, những quan điểm về mục đích thiên thượng như được đề ra trong Lu-ca—Công Vụ là những quan điểm gây nên nhiều tranh cãi, bất đồng. Điều này đặc biệt đúng trong trường hợp Lu-ca—Công Vụ vì chúng ta có một câu chuyện nhằm mục đích trình bày dòng thời gian của lịch sử dân Chúa theo cách phải đi qua Chúa Giê-su và các môn đồ Ngài. Ngoài ra, mục đích các sách Lu-ca—Công Vụ còn là để củng cố phong trào Cơ Đốc trước sự chống đối bằng cách giải thích về mục đích cứu chuộc cũng như sự thành tín của Đức Chúa Trời, đồng thời kêu gọi các Cơ Đốc nhân

làm chứng cho vương quốc Đức Chúa Trời. Thế nên, trọng tâm Lu-ca—Công Vụ là lai thế học.

Phúc Âm Lu-ca tập trung vào Đức Chúa Trời. Dù rằng Đức Chúa Trời ít xuất hiện trong Phúc Âm, nhưng cách trình bày diễn tiến câu chuyện hướng về Ngài. Ngài là "Đức Chúa Trời, là Cứu Chúa tôi" (1:47), và Ngài bày tỏ mục đích Ngài qua nhiều cách—qua Kinh Thánh, qua các sứ giả từ trời, qua Đức Thánh Linh, qua chính tiếng phán của Ngài, và qua những biến cố trong lịch sử. Đặc biệt trong phần giữa Phúc Âm Lu-ca (9:51—19:48), Đức Chúa Giê-su cố gắng thay đổi cái nhìn của các môn đồ Ngài về Đức Chúa Trời, để họ nhìn nhận Ngài là Cha, Đấng khao khát ban ân điển dư dật của Ngài cho họ (xem 11:1-13; 12:32).

Ý muốn Đức Chúa Trời được thực hiện thông qua chức vụ đầy dẫy Thánh Linh của Chúa Giê-su (3:21-22; 4:18-19) và sẽ được tiếp nối trong Công Vụ qua những chứng nhân đầy dẫy Thánh Linh (24:44-49). Nền tảng cho sứ mệnh này là sự giải nghĩa Kinh Thánh phù hợp, và sự giải nghĩa này được Thánh Linh hà hơi, là vấn đề mặc khải. Quả thật, các môn đồ không hiểu được những mục đích của Đức Chúa Trời cho tới khi Chúa Giê-su "mở trí cho môn đồ được hiểu Kinh Thánh" (24:45). Trong Công Vụ, họ là những nhà giải kinh được Thánh Linh hà hơi, ban năng lực.

Nhân vật chính trong Phúc Âm Lu-ca là Chúa Giê-su. Độc giả của Phúc Âm Lu-ca được biết ngay từ đầu về bản sắc và vai trò của Chúa Giê-su trong kế hoạch của Đức Chúa Trời. Chúa Giê-su được mô tả như là một tiên tri, nhưng không chỉ là một tiên tri: Ngài là Đấng Mê-si-a thuộc dòng dõi Đa-vít mà dân sự từ lâu mong đợi, là Con Đức Chúa Trời, Đấng làm trọn sứ mệnh của một tiên tri, và sự chết của Ngài không phải là dấu chấm hết. Đối với các môn đồ Chúa Giê-su, họ tranh đấu không phải để xác định Chúa Giê-su *là ai*, mà là để hiểu vì sao Ngài là Đấng Mê-si-a *mà lại* phải trải qua sự nhục nhã và sự chết. Quan

niệm của họ về Đức Chúa Trời và về thế giới vẫn là quan niệm theo lẽ thường xuyên suốt Phúc Âm, dẫn đến kết quả là họ không thể kết hợp địa vị của Chúa Giê-su như là Đấng Mê-si-a với kinh nghiệm chịu khổ của Ngài.

Đức Chúa Giê-su được xác định là Cứu Chúa (2:11), và Ngài hoàn thành vai trò này qua nhiều cách khác nhau. Ngài làm phép lạ chữa bệnh, đuổi quỷ, thông công qua bàn ăn, và giảng dạy dân chúng, các môn đồ. Qua những cách này, Chúa Giê-su truyền đạt sự hiện diện của sự cứu rỗi thiên thượng. Nước Đức Chúa Trời đã đến: đó là tương lai đi vào hiện tại. Rồi khi Chúa Giê-su nhậm chức (4:18), Đức Thánh Linh giáng xuống trên Ngài. Ngài được xức dầu để giảng Tin Lành cho kẻ nghèo. Kế đó Ngài lại kêu gọi các môn đồ để đứng vào hàng ngũ những người ủng hộ sứ mạng của Ngài. Sự kêu gọi làm môn đồ không căn cứ trên địa vị, gia thế, mà căn cứ trên lòng vâng phục: nghe và làm theo. Bên cạnh đó, Chúa Giê-su cũng kêu gọi dân chúng theo Ngài. Ngài không kêu gọi họ sống theo chuẩn mực nếp sống La Mã, nhưng phải yêu kẻ thù, giúp đỡ người khác mà không cần báo đáp, không sống ngăn cách, không tìm khen ngợi qua tiền của, địa vị. Như thế, sự cứu rỗi không chỉ là hy vọng của tương lai, mà còn là kinh nghiệm hiện tại. Sự cứu rỗi khiến phục hồi nhân cách, đưa một người gia nhập cộng đồng dân Chúa, sống cho sứ mạng của Chúa, lấy ân điển làm nền tảng cho mọi liên hệ.

II. Đặc Tính Của Phúc Âm Lu-ca và Công Vụ

Mối liên hệ lịch sử giữa Lu-ca và Công Vụ giúp chúng ta hiểu được bản chất ký thuật và quan điểm thần học của Lu-ca. Dù các sách Phúc Âm Ma-thi-ơ, Mác và Giăng đều có sử dụng thể văn tiểu sử Hy-La, mối liên hệ giữa Lu-ca và Công Vụ cho thấy rằng thể loại "đời sống" là không hoàn toàn phù hợp. Phúc Âm Lu-ca tập trung vào Chúa Giê-su, nhưng sách Công Vụ thì không. Lu-ca ghi chú

trong phần mở đầu rằng ông không quan tâm tới một "người" hay nhiều người, mà quan tâm tới các sự kiện, và điều đó nhắc nhở chúng ta phải đọc sách này trong bối cảnh truyện tích lịch sử.

Nếu Lu-ca—Công Vụ thuộc về thể loại truyện tích lịch sử, thì điều đó cũng không có nghĩa là Lu-ca chỉ quan tâm trình bày cho độc giả "những điều đã thực sự xảy ra." Một tác phẩm lịch sử nhìn chung có nhiều mục đích bao quát hơn là ghi chép các biến cố theo thứ tự niên đại. Trong thể loại truyện tích lịch sử, bốn yếu tố quan trọng được rút ra từ quá khứ là: sự xác chứng giá trị, sự liên tục, sự nhận diện, và dạy dỗ. Trong thời La Mã xưa, thời gian là một tiêu chí mạnh mẽ để xác nhận tính hợp pháp của những niềm tin hay phong tục, thậm chí con người. Tiêu chí này, cùng với sự quan tâm lâu đời của người Do Thái về ý nghĩa của các biến cố lịch sử, nhấn mạnh tầm quan trọng của sự hiểu biết lịch sử trong Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất.

Là một truyện tích lịch sử, câu chuyện của Lu-ca kết nối Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên vào sự giáng sinh, đời sống, sự chết và phục sinh của Chúa Giê-su, rồi từ Chúa Giê-su vào cộng đồng các tín nhân Cơ Đốc. Như vậy, Lu-ca kết nối cộng đồng Cơ Đốc với Y-sơ-ra-ên, đồng hóa với mục đích của Đức Chúa Trời, và xác nhận là dân sự Đức Chúa Trời. Lu-ca dạy độc giả của mình họ là ai, và làm thế nào để họ sống theo đúng niềm tin của mình trong vai trò môn đồ.

Sự liên tục này được thể hiện như thế nào? Câu chuyện Chúa Giê-su giáng sinh (1:5—2:52) là một ví dụ. Sự giáng sinh của Chúa Giê-su gói gọn trong niềm hy vọng của Y-sơ-ra-ên, đan kết với các bài ca của Ma-ry, Xa-cha-ri và Si-mê-ôn. Rõ ràng những lời hứa của Đức Chúa Trời cho Áp-ra-ham đang được hiện thực hóa trong sự hoài thai và giáng sinh Chúa Giê-su, và những lời hứa của Đức Chúa Trời với Đa-vít về ngôi nước đời đời đang thành hiện thực trong sự hoài thai và giáng sinh Chúa

Giê-su. Những điều này là chắc chắn vì đã được những xướng ngôn viên đang tin cậy loan báo—thiên sứ Gáp-ri-ên cũng như những người nam và nữ được Thánh Linh hà hơi—và vì chúng đặt nền tảng trên Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên.

III. Sự Đồng Nhất Của Phúc Âm Lu-ca Và Công Vụ

Hai sách Lu-ca và Công Vụ đồng nhất với nhau. Chúng ta có thể hiểu sự "đồng nhất" này theo vài cách. Trước hết, đặt biệt là ở phần mở đầu (Lu-ca 1:1-4; Công Vụ 1:1-2), mọi người đồng ý rằng Phúc Âm Lu-ca và sách Công Vụ Các Sứ Đồ do cùng một tác giả viết ra. Hai sách này có cùng sự *đồng nhất về tác giả*, nên tác phẩm của tác giả này là phần lớn nhất trong Tân Ước (chiếm 28% toàn bộ Tân Ước). Thế nhưng tác giả là ai? Giống như các ký thuật Tân Ước khác, Lu-ca và Công Vụ là các tài liệu không ký tên, được lưu truyền đến chúng ta trong tình trạng vô danh. Bản thảo Hy Lạp cổ nhất của Phúc Âm Lu-ca (Papyrus Bodmer XIV), có niên đại khoảng năm 200 SC, thì dùng tiêu đề, "Phúc Âm Theo Lu-ca." Chi tiết này cùng với các nhân chứng khác trong thế kỷ thứ hai cho thấy tiêu đề đó nhanh chóng gắn liền với các sách này như thế nào.

"Lu-ca" xuất hiện ba lần trong Tân Ước (Cô-lô-se 4:14; Phi-lê-môn 24; II Ti-mô-thê 4:11), được đề cập đến như là người đồng đi với Phao-lô, nên truyền thống cho rằng ông là tác giả của Lu-ca với Công Vụ. Giả sử như các phân đoạn này đề cập đến cùng một người, thì đây là một người có vị trí quan trọng trong sứ mệnh Cơ Đốc, một giáo sĩ (chứ không phải một phụ tá) của Phao-lô, và là một người ngoại bang, hoặc ít nữa là người Xê-mít. Cô-lô-se nhắc tới ông như là "thầy thuốc rất yêu dấu," và điều đó cho thấy Lu-ca không phải một lang băm lợi dụng sự ngây thơ của công chúng, mà là một người được tôn trọng vì có kiến thức cũng như kỹ năng chữa bệnh. Bức chân

dung Lu-ca như một người bạn đồng hành với Phao-lô, dù không phải lúc nào cũng đi chung, phù hợp với bằng chứng trong Công Vụ 16:10-17; 20:5—21:18; 27—28; đây là những "phân đoạn chúng ta," trong đó người kể chuyện trình bày về mình như là một thành viên trong nhóm truyền giáo Phao-lô. Có ít lý do để bác bỏ truyền thống cho rằng Lu-ca là tác giả của cả hai sách. Chúng ta hầu như không biết được gì về ông, nhưng sự xác định này giúp chúng ta đôi chút trong việc đọc và giải nghĩa hoặc Phúc Âm Lu-ca hoặc Công Vụ.

Vấn đề tác giả đặt ra vấn đề độc giả. Lu-ca viết cho ai? Lu-ca đề tặng tác phẩm của mình cho Thê-ô-phi-lơ (1:3), và điều này khiến một số người giả định rằng Thê-ô-phi-lơ hoặc là người nhận thư, hoặc là người đại diện cho một nhóm độc giả mà Lu-ca muốn viết cho. Tuy nhiên, trong xã hội La Mã xưa, "người đại diện" và "độc giả" không thể ngang hàng nhau được. Do không có nhà in và cũng không có thị trường sách, "việc xuất bản" chỉ diễn ra khi tác giả cho phép sách mình được người khác sao chép và lưu truyền. Công việc của "người đại diện" là giới thiệu cuốn sách cho các bạn hữu để cuốn sách được nhiều người nghe đọc hơn. Việc tìm kiếm con người Thê-ô-phi-lơ lịch sử nhằm tìm hiểu về độc giả của Lu-ca chỉ đi đến ngõ cụt. Tuy nhiên, việc nghiên cứu Lu-ca cho thấy rằng độc giả chủ yếu là những tín nhân quan tâm nhiều đến vấn đề lai thế sống trên khắp đế chế.

Công Vụ và Lu-ca còn nhiều điểm đồng nhất khác nữa, ví dụ sự đồng nhất về *thể văn ký thuật* và *quan điểm thần học*. Một câu chuyện thì phải có phần mở đầu, thân, và kết thúc; còn sự chuyển tiếp giữa các cảnh thì được sắp đặt theo một chủ đích cụ thể. Trong trường hợp của Phúc Âm Lu-ca và Công Vụ, mục đích của ký thuật được thể hiện trong (1) định hướng của các chương đầu Phúc Âm về sự cứu rỗi và (2) sự chống đối mà những người rao báo sự cứu rỗi này, Giăng Báp-tít và Chúa Giê-su, đã phải đối diện. và qua sách Công Vụ, người đọc sẽ thấy được kết

quả của định hướng đó. Sứ mệnh của Đức Chúa Giê-su đã hoàn thành, và sự cứu rỗi được mang đến cho cả dân Do Thái lẫn người ngoại bang.

Nếu Phúc Âm Lu-ca và Công Vụ đồng nhất với nhau như vậy, sao lại phải chia ra làm hai? Câu hỏi này phải được giải đáp ở hai mức độ. Từ góc độ vật liệu chép sách, thì đơn thuần là không thể nào chép cả hai sách vào một cuộn giấy. Phúc Âm Lu-ca có khoảng 19,400 chữ, và Công Vụ thì có khoảng 18,400 chữ. Mỗi sách đòi hỏi phải chép trong một cuộn giấy chỉ thảo dài khoảng 35 feet, là chiều dài tối đa. Thế nên, điều thú vị là hai sách có nhiều điểm tương đồng không chỉ ở độ quy mô, mà còn ở độ dài thời gian (khoảng 30 năm), trong đó câu chuyện về sự thương khó và chết của Chúa Giê-su chiếm khoảng 25% Phúc Âm Lu-ca, câu chuyện về việc bắt và xét xử Phao-lô chiếm khoảng 25% sách Công Vụ. Về khía cạnh thần học, câu chuyện Chúa Giê-su thăng thiêng được chép ở cuối sách Lu-ca và ở đầu sách Công Vụ là một cầu nối ký thuật giữa hai sách, cũng là chủ đề thần học trung tâm của ký thuật.

IV. Ký Thuật Của Phúc Âm Lu-ca

1. Phần Mở Đầu (1:1-4)

Theo các sách chỉ nam thời xưa, phần mở đầu một bài khẩu thuyết phải chuẩn bị thính giả để họ chú ý nghe lời dạy dỗ. Phần mở đầu của Phúc Âm Lu-ca cũng có mục đích tương tự. Lu-ca bao gồm chính ông trong từ "chúng ta," một thành viên của một cộng đồng người bao quát hơn, là những người có đời sống được chính các sự kiện ông sẽ mô tả định hình. Ông kêu gọi sự chú ý đặc biệt đến sự tra xét, tìm tòi của mình, đến trật tự câu chuyện, và đến nhân vật chính trong câu chuyện. Lu-ca không chỉ đơn thuần là một người biên sử. Ông thuyết phục độc giả mình

rằng sự giải nghĩa của ông về những biến cố vừa xảy ra là đáng tin cậy.

2. Sự Giáng Sinh Và Thời Thơ Ấu Của Chúa Giê-su (1:5—2:52)

Lu-ca thực sự bắt đầu câu chuyện từ 1:5. Phần mở đầu được viết với giọng văn Hy Lạp, trong khi câu chuyện giáng sinh lại có âm hưởng "Thánh Kinh." Câu chuyện giáng sinh cũng mang không khí Do Thái với ngôi làng nhỏ, một thầy tế lễ ít được biết đến, với vợ ông ... Bầu không khí tràn ngập tinh thần mộ đạo của Do Thái giáo thời Đền Thờ Thứ Hai, lúc người Do Thái đang có nhiều hy vọng nơi sự can thiệp thiên thượng. Sự tiếp giáp của hai thế giới cho thấy ý nghĩa hoàn vũ của những biến cố mà Lu-ca sẽ tường thuật. Ở đây Lu-ca vui mừng trước sự tuôn đổ tình yêu thương Đức Chúa Trời cho Y-sơ-ra-ên, và trên thực tế là cho cả nhân loại. Lời hứa của Đức Chúa Trời đang trở thành hiện thực, và câu chuyện giáng sinh là hiện thân của sự cứu rỗi.

Có hai đặc điểm giúp cấu trúc câu chuyện và mang ý nghĩa đến cho câu chuyện. Thứ nhất, sự chuyển tiếp từ lời hứa thiên thượng thành sự kiện ứng nghiệm lời hứa đó dẫn đến lời ngợi khen. Rõ ràng Đức Chúa Trời chủ động thực hiện mục đích cứu chuộc của Ngài, và đây là lý do để vui mừng tạ ơn. Đặc điểm thứ hai là câu chuyện song song giữa Giăng Báp-tít với Chúa Giê-su, chiếm trọn cả hai chương này. Hai câu chuyện này đan kết với nhau cho thấy rằng hai sự ra đời, và hai người con trai đều thuộc về một câu chuyện cứu rỗi của Đức Chúa Trời. Cả hai sự sinh ra đời đều là "tin lành" (1:19; 2:10). Tuy nhiên, nói như thế không có nghĩa là Giăng ngang hàng với Chúa Giê-su. Giăng Báp-tít là nhân vật trung tâm vén mở một kỷ nguyên mới, kỷ nguyên của sự cứu rỗi, nhưng vai trò đó chỉ là sự chuẩn bị cho Chúa Giê-su mà thôi.

Câu chuyện giáng sinh cũng khiến chúng ta chú ý tới lai lịch của Chúa Giê-su. Chúa Giê-su là Con Đức Chúa Trời. Đây là điều mà thiên sứ Gáp-ri-ên đã nói với mẹ Ngài trước khi Chúa Giê-su ra đời (1:32-35), giải thích sự làm con của Ngài bằng những thuật ngữ lấy từ hình ảnh Đấng Mê-si-a dòng dõi Đa-vít.

3. Sự Chuẩn Bị Cho Chức Vụ (3:1—4:13)

Giống như trường hợp câu chuyện giáng sinh, chúng ta lại thấy trong phần thứ hai của Phúc Âm, chức vụ của Giăng Báp-tít được đề cập đến trước, rồi mới tới chức vụ của Chúa Giê-su. Giăng xuất hiện như một tiên tri, và chức vụ của ông có hai điểm chính: Giăng (1) tạo nên một cơn sốt và hướng niềm hy vọng của dân chúng vào Đấng Mê-si-a sắp đến và (2) khiến cho người ta thù hận mình, dẫn đến hậu quả là cuối cùng ông bị bỏ tù. Đoạn 3:1-20 giới thiệu chức vụ công khai của ông trong tương quan với giới lãnh đạo tôn giáo – chính trị thời bấy giờ. "Tin lành" của ông tập trung vào sự ăn năn và báp-tem. Ông kêu gọi người Do Thái trở lại với mục đích Đức Chúa Trời và bày tỏ lòng trung thành với Ngài trong hành vi hằng ngày. Một kỷ nguyên mới đã bắt đầu với chức vụ của Giăng với lời hứa hẹn của cả phước hạnh lẫn kẻ thù, sự chia rẽ; điều đó chuẩn bị bối cảnh xuất hiện của Con Đức Chúa Trời, Đức Chúa Giê-su.

Trọng tâm cho sự chuẩn bị chức vụ của Chúa Giê-su là gốc tích Ngài là Con Đức Chúa Trời cùng với kinh nghiệm với Đức Thánh Linh; hai điều này không thể tách rời nhau, mà là trọng tâm cho khung cảnh Chúa Giê-su chịu báp-tem (3:21-22). Chúa Giê-su là Con Đức Chúa Trời. Điều này được chính Đức Chúa Trời khẳng định lúc Chúa Giê-su chịu báp-tem, rồi sau đó được phát triển thêm trong gia phổ ở 3:23-38. Trong 3:23, Lu-ca thừa nhận rằng người ta sẽ gọi Ngài là con trai Giô-sép, trong khi gia phả xác định Đức Chúa Giê-su thực sự là con Đức

Chúa Trời. Sự "mâu thuẫn" này định hình cả câu chuyện, vì dân sự cứ hành động dựa trên sự hiểu biết sai lầm về việc Chúa Giê-su là ai, và do đó, họ cũng hiểu sai ý nghĩa sự hiện diện của Ngài giữa họ.

4. Chức Vụ Của Chúa Giê-su Tại Ga-li-lê (4:14—9:50)

Lu-ca 4:14—9:50 tập trung vào vùng Ga-li-lê, mô tả một mô hình chức vụ mà qua đó mục đích Đức Chúa Trời được biết đến. Trước tiên, phần này trình bày sự hiểu biết rõ ràng về việc Chúa Giê-su là Con Đức Chúa Trời, và Ngài được thêm sức qua một chương trình truyền giáo công khai (4:16-30). Theo sau đó là một chuỗi những sự kiện dạy dỗ và chữa bệnh, bày tỏ bản chất của chương trình đó. Sự kêu gọi các môn đồ trong 5:1-11 không nhất thiết cho thấy nhiều người khác đã dự phần vào chức vụ của Chúa Giê-su, nhưng cho thấy rõ vai trò của việc tập họp dân sự Đức Chúa Trời trong công tác của Chúa Giê-su. Sứ điệp của Chúa Giê-su thu hút môn đồ, nhưng cũng thu hút sự thù hận. rõ ràng chức vụ công bố và chữa bệnh lưu động của Chúa Giê-su đã khơi dậy một cuộc khủng hoảng khiến nội bộ Y-sơ-ra-ên phải chia rẽ.

Chúa Giê-su công bố tin mừng trong các nhà hội tại Ga-li-lê (4:14-44), thiết lập bản chất xuất thân và sứ mệnh của Ngài trong tư cách Con Đức Chúa Trời. Bài giảng tại Na-xa-rét (4:16-30) là bài giảng công khai đầu tiên của Ngài. Trong 4:16, Lu-ca ghi nhận rằng Chúa Giê-su có thói quen đọc Kinh Thánh và giảng dạy tại nhà hội vào ngày Sa-bát, nhưng đây là dịp duy nhất Lu-ca ghi nhận nội dung của sự dạy dỗ đó; điều đó gợi lên rằng sứ điệp của Chúa Giê-su trong 4:16-30 vạch ra những chân trời cho sự giảng dạy của Ngài tại các nhà hội khác vào các ngày Sa-bát. Chúa Giê-su giải thích chức vụ của Ngài trong Ê-sai 61:1-2 và 58:6, là sự ứng nghiệm năm ban ơn lai thế (xem Lê-vi ký 25), dấn ấn của thời đại cứu rỗi

chính là chức vụ "mở." Sự "mở" ở đây được minh họa bằng các câu chuyện về sự chữa bệnh và đuổi quỷ (4:31-44). Khắp Phúc Âm Lu-ca, chúng ta thấy tác giả phát triển ý niệm và kinh nghiệm sự "mở" theo ba cách: (1) giải phóng khỏi quyền lực ma quỷ, để con người được chữa lành (xem 13:10-17; tham khảo Công Vụ 10:38), (2) giải phóng khỏi vòng tuyệt vọng của nợ nần mà trong đó những người có địa vị cao hơn hay phương tiện nhiều hơn điều khiển đời sống của những người không có quyền lực hay địa vị (xem 6:27-36), và (3) "mở" hay "tha thứ" tội lỗi (xem 7:47-49). Đối tượng nhận lãnh tin mừng này là "kẻ nghèo": nghèo về tiền bạc, gia thế, địa vị, đạo đức, tôn giáo, sức khỏe, nghề nghiệp, những người sống bên lề xã hội.

Lu-ca 5:1—6:11 tiếp tục theo gót Chúa Giê-su trong chức vụ lưu động của Ngài (4:43-44). Chúa Giê-su bắt đầu kêu gọi các môn đồ (5:1-11). Trong câu chuyện Phúc Âm, vai trò chính của họ là học hỏi và đáp ứng trước Chúa Giê-su cũng như sứ điệp của Ngài (5:11, 28). Dù Đức Chúa Giê-su tuyên bố rằng, "Từ nay trở đi, ngươi sẽ nên tay đánh lưới người" (5:10), họ hiếm khi làm điều đó cho tới khi bắt đầu sách Công Vụ Các Sứ Đồ. Sự kêu gọi các môn đồ cũng cho thấy Chúa Giê-su muốn quan hệ với những người nào, như Chúa Giê-su đã nói, "Ta không phải đến gọi kẻ công bình hối cải, song gọi kẻ có tội" (5:32).

Các môn đồ tái xuất hiện trong phần tiếp theo, 6:12-49, khi Đức Chúa Giê-su trình bày cho họ biết bản chất sứ điệp của Ngài. Một lần nữa, các môn đồ được giới thiệu trong giai đoạn chuẩn bị: Chúa Giê-su gọi tên các môn đồ (6:12-16), nhưng không giao cho họ chức vụ cụ thể nào. Trong 6:17, Ngài định nghĩa những tình trạng mới của đức tin và đời sống trong cộng đồng quanh Ngài. Những người Pha-ri-si hay lên án, đánh giá người khác qua các nghi lễ, chẳng hạn có kiêng ăn đúng ngày không, có chữa lành vào ngày Sa-bát không… trong khi Chúa Giê-su

trình bày một sứ điệp hoàn toàn ngược lại. Theo Chúa thì phải có lòng thương xót (6:36), phải gồm tóm những người trước đây bị loại trừ, và phục hồi họ vào cộng đồng dân sự Đức Chúa Trời. Bởi đó, chức vụ của Chúa Giê-su thu hút mạnh mẽ các tội nhân, thầy đội, người nữ xấu nết, người có đức tin…

Lu-ca thuật lại chi tiết những biến cố trong đó sứ điệp của Chúa Giê-su tác động vào đời sống con người (7:1-50). Chức vụ của Chúa Giê-su đầy dẫy lòng thương xót (7:11-17) là điều không có gì ngạc nhiên, nhưng điều ngạc nhiên là một thầy đội ngoại bang đã áp dụng sứ điệp của Chúa Giê-su bằng cách chối bỏ giá trị cũng như thẩm quyền của mình, vốn có thể dùng để ra lệnh cho Chúa vào nhà ông. Thật ngạc nhiên khi thấy Chúa Giê-su nói với thầy đội rằng, "Ta nói cùng các ngươi, dầu trong dân Y-sơ-ra-ên, ta cũng chưa thấy một đức tin lớn dường ấy" (7:9). Và cũng thật ngạc nhiên khi thấy một người đàn bà bị cả thành xem là tội nhân, lại làm tấm gương lớn cho lòng hiếu khách, một mẫu mực cho đáp ứng thích đáng trước món quà cứu rỗi bày tỏ trong chức vụ của Chúa Giê-su (7:36-50). Bản chất chức vụ của Chúa Giê-su và những người mà chức vụ đó thu hút đầy ngạc nhiên đến độ Giăng Báp-tít phải đặt câu hỏi xem Chúa Giê-su có thật là Đấng Mê-si-a hay không. Giăng đã nói tiên tri về sự đoán xét của Đấng Mê-si-a, nhưng sự đoán xét đó đâu rồi? Câu hỏi của Giăng là điển hình cho thấy người ta không nhìn thấy được bản chất của Đức Chúa Trời, và vì thế không hiểu được chương trình cứu rỗi qua Đức Chúa Giê-su.

Lu-ca 8:1-3 tóm tắt phần tiếp theo của Phúc Âm Lu-ca (8:1-56). Trước tiên, địa vị của Chúa Giê-su là địa vị một người rao truyền lời Đức Chúa Trời và đem sự cứu rỗi đến. Thứ đến là sự hiện diện cũng như tác động của ma quỷ, mà Chúa Giê-su đã đối diện, thắng hơn trong chức vụ Ngài. Cuối cùng, việc tập họp các môn đồ nói lên tầm quan trọng của sự đáp ứng chân thật trước sứ điệp của

Chúa Giê-su. Tất cả những điều này đan kết vào trong sự dạy dỗ của Chúa Giê-su, đặc biệt nhấn mạnh cần phải có sự lắng nghe chân thật thể hiện qua sự vâng phục trung tín (8:8, 10, 12, 13, 14, 15, 18, 21). Ma quỷ tích cực chống lại sự nghe đạo thành thật (8:12), và ma quỷ càng hoạt động mạnh khi Chúa Giê-su cùng các môn đồ vượt Biển Ga-li-lê, và trong câu chuyện Chúa đuổi quỷ ra khỏi người đàn ông Giê-sa-rê.

Phần cuối chức vụ của Chúa Giê-su tại Ga-li-lê tóm tắt vấn đề Chúa Giê-su là ai với câu hỏi về bản chất của việc làm môn đồ (9:1-50). Các câu hỏi về thân thế của Chúa Giê-su (xem 4:22, 36; 5:21; 7:16, 19-20, 39, 49; 8:25) lên đến đỉnh điểm là những câu hỏi của Hê-rốt (9:7-9) và trong lời tuyên xưng của Phi-e-rơ (9:18-20) và Đức Chúa Trời (9:28-36). Các môn đồ hoạt động tích cực hơn, nhưng sự hoạt động đó không nhất thiết khẳng định rằng họ hiểu Chúa Giê-su là ai.

5. Tiến Về Giê-ru-sa-lem (9:51—19:48)

Từ 9:51, Lu-ca bắt đầu một phần mới của Phúc Âm. Trước đó ông đã trình bày bản chất chức vụ Mê-si-a của Chúa Giê-su, đưa ra rất nhiều ví dụ minh họa về chức vụ "mở" của Ngài. Phần này tập trung mô tả một cuộc hành trình. Trong cuộc hành trình này, Đức Chúa Giê-su dạy dỗ các môn đồ Ngài nhiều hơn về Đức Chúa Trời là Cha nhân từ, Đấng đã ban sự cứu rỗi đầy trọn cho tất cả mọi người. Thêm vào đó, đây là một hành trình có đích đến, Giê-ru-sa-lem, được xem là nơi linh thiêng, và cũng là nơi quy tụ sự thù nghịch đối cùng Đức Chúa Giê-su. Đáng tiếc một điều chính các môn đồ cũng không tránh khỏi được những ý tưởng và những việc làm chống đối lại vương quốc Đức Chúa Trời. Do đó, đến cuối chuyến hành trình, họ gần như biến mất khỏi bức tranh, vì họ hoàn toàn không thể đồng nhất hóa chính mình với Chúa Giê-su.

Khi Chúa Giê-su cùng các môn đồ khởi hành đi Giê-ru-sa-lem, Ngài nói rõ rằng việc "theo" Ngài tức là đồng đi với Ngài trong một hành trình, và công bố về vương quốc Đức Chúa Trời (9:51—10:42). Các môn đồ hẳn đã nghe và làm theo lời. Theo sau những đòi hỏi khắt khe của vai trò môn đồ (9:51-62) là sự sai phái đi theo từng cặp. Đây là cao điểm trong đời sống các môn đồ, lúc họ không chỉ tận hưởng thành công trong chức vụ, nhưng cũng được Đức Chúa Giê-su chia sẻ những điều sâu nhiệm về thân vị và sứ mệnh của Ngài (10:1-20). Các câu chuyện Lu-ca ghi lại trong phần này cũng nói lên tầm quan trọng của việc "chào đón" Chúa Giê-su, các sứ giả, và sứ điệp của Ngài. Việc các môn đồ có làm như thế hay không thì không thấy nhắc tới (9:57-62); chúng ta cũng không biết thầy dạy luật Do Thái có phản ứng tích cực trước ví dụ Đức Chúa Trời kể về người Sa-ma-ri đầy lòng thương xót, hiếu khách hay không (10:25-37). Câu chuyện ngắn trong 10:38-42 mô tả cách để tiếp đón Chúa Giê-su.

Trong 11:1-13, Chúa Giê-su biến câu hỏi về lời cầu nguyện thành một bài học về cương vị làm Cha của Đức Chúa Trời, tức là nói về bản chất Đức Chúa Trời. Vấn đề này sẽ lại xuất hiện trong 12:1—13:9, nhưng trong 11:14-54, sự thù hận leo thang, và đã có nhiều âm mưu chống Chúa. Những biến cố này cho thấy các thầy thông giáo và người Pha-ri-si có cái nhìn lệch lạc như thế nào về Đức Chúa Trời, và do đó, cái nhìn của họ về đời sống trung tín trong sự phục vụ Chúa cũng lệch lạc theo. Trên thực tế, Chúa Giê-su cảnh báo các môn đồ Ngài canh chừng sự giả hình của người Pha-ri-si vì những điều mà người Pha-ri-si tin tưởng không chỉ giới hạn trong vòng những người Pha-ri-si; những ai theo Chúa Giê-su có thể cũng không khác mấy với những người chống Chúa Giê-su.

Từ 13:10—17:10, Phúc Âm Lu-ca đặc biệt quan tâm tới vấn đề ai sẽ được dự phần vào nước Đức Chúa Trời. Các câu trả lời của Chúa Giê-su được lồng vào những

buổi thông công tại bàn ăn, chung hưởng thức ăn, trong khi sự thù nghịch càng gia tăng. 15:1-2 nói rõ rằng Chúa Giê-su có thói quen ngồi ăn với những người có tội và kẻ thâu thuế. Ngoài tầm quan trọng của việc cung cấp thức ăn, các bữa ăn còn có chức năng xã hội rất quan trọng. Trong 13:22-31, sự hiện diện tại bàn ăn vào ngày sau rốt có nghĩa là được dự phần vào vương quốc Đức Chúa Trời. Trong các phân đoạn này, bàn ăn là sự thể hiện mối quan hệ thân thuộc, và việc ăn chung thể hiện lòng tôn trọng và chấp nhận. Các bữa ăn thắt chặt thêm mối quan hệ cộng đồng sẵn có, nhưng trong bức tranh của Lu-ca, Chúa Giê-su dùng sự thông công nơi bàn ăn để thiết lập những mối liên hệ mới, ngoài dự tính.

Với tầm quan trọng xã hội và tôn giáo của các bữa ăn, thật không có gì ngạc nhiên khi Chúa Giê-su càng khiến cho sự thù nghịch gia tăng bởi thói quen của Ngài. Cũng không có gì lạ khi những người Pha-ri-si và các thầy thông giáo là nguồn cội của sự thù nghịch đó. Những người này không ngừng giám sát các hành vi của Chúa Giê-su, và không ngừng kết luận rằng Ngài đã bỏ luật pháp Đức Chúa Trời, nên lúc nào họ cũng chống đối Ngài.

Các ẩn dụ trong Lu-ca 15 là nhằm để bảo vệ bản chất toàn bộ chức vụ của Đức Chúa Giê-su. Phản ứng tích cực từ những người thâu thuế và các tội nhân khi họ ngồi xung quanh Chúa Giê-su tượng trưng cho sự phục hồi người hư mất, và kết quả là niềm vui thiên thượng, kéo theo sự vui mừng nơi trần thế, bao gồm cả tiệc tùng. Khi chào mừng những người bị xã hội và tôn giáo ruồng bỏ như thế tại bàn ăn, Chúa Giê-su muốn nói đến sự mở rộng ân điển của Đức Chúa Trời. Hơn nữa, như Chúa Giê-su dạy trong chương 16, sự giàu có phải luôn được dùng để bày tỏ lòng hiếu khách cho những người có cần; những người giàu có nào cư xử như vậy thì chẳng có gì là khác thường cả (17:1-10), mà chỉ đơn thuần làm theo Môi-se với các tiên tri mà thôi (16:29).

Lu-ca 17:11—19:27 giữ vai trò "tóm tắt chủ đề" cho câu chuyện hành trình, sơ lược những chủ đề chính trong sự dạy dỗ của Chúa Giê-su, và nhấn mạnh nhu cầu phải đáp ứng sứ điệp. Bây giờ, tốc độ cuộc hành trình tăng lên, Lu-ca ghi nhận Chúa Giê-su đi qua lại giữa Sa-ma-ri và Ga-li-lê, tiến về Giê-ri-cô và cuối cùng tiến vào Giê-ru-sa-lem. Khi gần đến Giê-ru-sa-lem, Đức Chúa Giê-su dành thời gian giải thích ý nghĩa chuyến đi này. Trái với mong đợi của nhiều người, sự thành công của vương quốc Đức Chúa Trời không gắn liền với việc Ngài tiến vào Giê-ru-sa-lem. Trái lại, trước giờ chung cuộc, Con Người phải chịu nhiều sự thương khó (17:26; 18:31-33); quả thật, Giê-ru-sa-lem là nơi Ngài chịu khổ và chết. Dĩ nhiên, sự chết của Chúa Giê-su không phải là chấm hết, mà Ngài đã nói đến sự phục sinh, rồi còn nói đến cả sự tái lâm của Ngài nữa. Điều quan trọng là khi họ tiến đến gần Giê-ru-sa-lem, các môn đồ không xử sự như là những ví dụ điển hình của lòng trung tín. Những tấm gương đó là: người Sa-ma-ri bị phung (17:11-17), một góa phụ (18:1-8), một người thâu thuế (18:9-14), các em nhỏ (18:15-17), và một người thâu thuế, một tội nhân (19:1-10). Trong phần này của Phúc Âm Lu-ca, sự trung tín và nhìn nhận đúng Chúa Giê-su là ai chính là trọng tâm.

Cuối cùng Chúa Giê-su cũng tới Giê-ru-sa-lem (19:28-48). Lần này là lần nổi bật hơn cả, vì Chúa Giê-su tiến vào Giê-ru-sa-lem và cố gắng lập lại trật tự đền thờ theo mục đích kế hoạch Đức Chúa Trời. Điều này có nghĩa là phải đối đầu với hàng lãnh đạo, những người dùng đền thờ để ngụy trang cho chính sự bất công của họ (xem Giê-rê-mi 7:1-15). Đức Chúa Giê-su đã biết trước sự đón tiếp không mấy tốt lành gì khi Ngài tiến vào thành, thế nên Ngài công bố sự đoán phạt tiên tri trên đền thờ và thành phố vì đã không nhìn biết Ngài.

6. Dạy Dỗ Trong Đền Thờ Giê-ru-sa-lem (20:1—21:38)

Hành động tiên tri của Chúa Giê-su trong đền thờ (19:45-48) là một nỗ lực chuẩn bị đền thờ cho chức vụ của Ngài. Sự dạy dỗ của Chúa Giê-su đã lập tức dấy lên sự chống đối, với nhiều xung đột xoay quanh vấn đề, Ai có thẩm quyền hợp pháp? Ngay cả khi những người mà Lu-ca đề cập tới—các thầy tế lễ cả, các thầy thông giáo, trưởng lão, người Sa-đu-sê, và giới thượng lưu Giê-ru-sa-lem—đều cho rằng họ có thẩm quyền hợp pháp vì mối liên hệ của họ với đền thờ, tất cả đều thấy bị đe dọa bởi sự xuất hiện và dạy dỗ của Chúa Giê-su. Điều nóng bỏng chính là Đức Chúa Trời sẽ được đại diện như thế nào trước dân Y-sơ-ra-ên. Chúa Giê-su có quan điểm của Ngài, giới lãnh đạo Giê-ru-sa-lem có quan điểm khác. Ai sẽ thu hút được các đám đông? "Đám đông" tự nhiên giữ vai trò quan trọng. Họ là một khối đệm giữa Chúa Giê-su và các đối thủ Ngài. Thế nên Đức Chúa Giê-su đã không bị giết ngay; và sự hiện diện của họ như là thính giả của Chúa Giê-su đã dấy lên vấn đề liệu Chúa Giê-su có thành công trong việc thuyết phục Y-sơ-ra-ên đón nhận bức chân dung và mục đích của Đức Chúa Trời, vốn đối lập với những gì mà giới lãnh đạo đền thờ đưa ra. Cuối cùng, Đức Chúa Giê-su cắt đứt thẩm quyền của những người dùng Kinh Thánh và hệ thống đền thờ để áp bức hay bóc lột xã hội yếu đuối (20:45—21:4), rồi tiên đoán thảm họa cùng với sự hủy diệt sẽ đến khi cái cũ nhường chỗ cho cái mới (21:5-38).

7. Sự Thương Khó Và Chịu Chết Của Chúa Giê-su (22:1—23:56)

Hai chủ đề song song là sự xung đột và sự hoàn thành mục đích Đức Chúa Trời đạt đến cao trào trong phần này của ký thuật. Đức Chúa Giê-su vâng theo mục đích thiên thượng, và những người ủng hộ Ngài gồm có các môn đồ

với "dân chúng," là những người đã lắng nghe và nhận lãnh sứ điệp trong chức vụ của Ngài. Phía bên kia là hàng lãnh đạo Giê-ru-sa-lem, những người đi theo thuật của sự tối tăm, đứng với ma quỷ (xem 22:53). Nếu hàng lãnh đạo Do Thái tại Giê-ru-sa-lem phải thắng Chúa Giê-su, thì họ nhất định có cách chinh phục dân chúng về phe của mình—và quả thật vậy, nếu không phải chỉ có một thời gian ngắn. Dân chúng hùa theo các thầy tế lễ cả và những người lãnh đạo dân sự kêu gào đòi đóng đinh Chúa Giê-su, để rồi cũng lập tức tỏ ra buồn rầu, nuối tiếc (23:48). Ngay cả nhóm các môn đồ cũng tan rã khi Sa-tan nhập vào Giu-đa, và Giu-đa đứng về phe lãnh đạo Do Thái chống lại Chúa Giê-su (22:3-6, 47-48). Hàng lãnh đạo Do Thái cũng phải dành được sự ủng hộ của giới lãnh đạo La Mã, cụ thể là Phi-lát, bất chấp ông này không ngừng tuyên bố Chúa Giê-su vô tội; song cuối cùng Phi-lát đã giao Ngài cho họ làm theo điều họ muốn (23:23-24).

Sự trớ trêu lớn trong cuộc xung đột này lên tới đỉnh điểm khi tác giả mô tả ý muốn Đức Chúa Trời và ý muốn Sa-tan. Những kẻ chống đối Chúa Giê-su tin rằng họ đang phục vụ Đức Chúa Trời, mà thực ra là họ đang vô tình phục vụ cho mục đích ma quỷ. Và cho dẫu họ có hiểu được ý muốn Đức Chúa Trời đi nữa, thì họ cũng chỉ có thể làm duy nhất một điều mà họ có thể làm. Sau hết, Đức Chúa Giê-su không ngừng từ bỏ những đòi hỏi của Luật Pháp, theo quan điểm của họ, mà lại dạy dỗ và hoạt động tại đền thờ, làm những điều trái với quan điểm của họ. Thật ra, họ trình Chúa Giê-su ra trước mặt Phi-lát như là một tiên tri giả, dùng những từ giống như điều luật chép trong Phục Truyền 13, họ đòi tuyên án tử (xem Lu-ca 23:1-5). Về phần này, Đức Chúa Giê-su chịu chết theo đúng cách đã định cho cuộc sống Ngài—tức là trong sự vâng phục ý muốn Đức Chúa Cha (xem 22:39-46). Sự chết của Ngài là sự chết của một tiên tri, hơn thế nữa, một tiên tri hợp pháp, Đấng Mê-si-a Hoàng Gia, Đấng Công Chính đã phải chịu điều bất công.

8. Sự Chúa Giê-su Được Tôn Cao (24:1-53)

Phần ký thuật của Lu-ca về những lần Chúa Giê-su hiện ra ghi nhận các môn đồ Ngài đã kinh ngạc như thế nào. Ngôi một trống khiến cho họ bối rối (24:4) và ngạc nhiên (24:12); lời chứng của những người phụ nữ đã nhìn thấy ngôi mộ trống và đã gặp các thiên sứ thì bị nghi ngờ và không tin (24:11); các môn đồ trên đường Em-ma-út không hề biết ý nghĩa sự chết của Đức Chúa Giê-su, kinh ngạc trước tin ngôi mộ trống, và thậm chí không thể nhận ra người đang đi chung với họ là Cứu Chúa đã phục sinh (24:13-22). Sự không tin và sửng sốt vẫn tiếp tục thậm chí khi Chúa Giê-su hiện ra (24:41). Thật như thể các môn đồ thiếu phương tiện để giải thích những biến cố vừa xảy ra sao cho có ý nghĩa. Quả thật, thập tự giá và ngôi mộ trống không tự giải thích, mà đòi hỏi phải có sự giải thích, và điều này đòi hỏi sự sâu nhiệm chỉ có nơi những người mở rộng tâm trí để hiểu Kinh Thánh (24:45). Sự thương khó của Chúa Giê-su không hề mâu thuẫn với địa vị và sứ mệnh của Ngài, mà là sự ứng nghiệm, sự hoàn thành hai điều đó. Ngài là Đấng tiên tri bị khước từ, là Đấng Mê-si-a chịu khổ, là Đấng hiện thực hóa mục đích của Đức Chúa Trời. Cũng vậy, sự phục sinh và thăng thiên của Chúa Giê-su đặt nền tảng trên Kinh Thánh; các biến cố đó thể hiện giá trị, từ quan điểm của Đức Chúa Trời, đời sống Đức Chúa Giê-su và nội dung sứ điệp Ngài truyền rao. Một lần nữa, lời công bố về sự ăn năn và tha tội cho mọi nước—tức là sứ mệnh của các môn đồ Đức Chúa Giê-su trong vai trò nhân chứng Ngài trong sách Công Vụ—đã được viết trong luật pháp Môi-se, các thi thiên và các sách tiên tri (24:45-47).

Lu-ca 24 kết thúc Phúc Âm Lu-ca, nhưng cũng khơi mở nhiều điều, trên hết là sứ mệnh cho toàn thể các nước, và sự báp-tem Thánh Linh. Sự thăng thiên của Chúa Giê-su vừa là điểm chính giữa ký thuật của Lu-ca, vừa bảo đảm về sự hiện thực hóa sự cứu rỗi trong mọi người.

BÀI HỌC 4

CÁC SÁCH PHÚC ÂM – PHẦN CUỐI

PHẦN 1

PHÚC ÂM GIĂNG

I. Ban Đầu

Ký thuật trong các sách Phúc Âm rõ ràng là những câu chuyện về đời sống, công việc, sự chết và phục sinh của Đức Chúa Giê-su. Như chúng ta đã thấy, mỗi tác giả giới thiệu Phúc Âm của mình theo cách riêng, phù hợp với sự mô tả của họ về bức chân dung Chúa Giê-su. Ma-thi-ơ giới thiệu Chúa Giê-su bằng một gia phả, truy ngược trở lại hai nhân vật chính trong lịch sử Y-sơ-ra-ên, Đa-vít và Áp-ra-ham (Ma-thi-ơ 1:1). Sau khi xác nhận Chúa Giê-su là "Con Đức Chúa Trời" (Mác 1:1), Mác kể lại chức vụ của Giăng Báp-tít, người công bố về sự đến của "Đấng quyền phép hơn ta" và báp-tem Ngài tại sông Giô-đanh trong đồng vắng xứ Giu-đê. Lu-ca thì hứa với độc giả rằng ông sẽ viết một ký thuật về tất cả những gì có liên hệ tới Chúa Giê-su, bắt đầu bằng biến cố ra đời của người tiền nhiệm Chúa Giê-su, Giăng Báp-tít, và rồi sự ra đời của chính Chúa Giê-su. Cả ba Phúc Âm này hướng ký thuật của họ vào cuộc đời Chúa Giê-su, tập trung vào những biến cố và hoàn cảnh xoay quanh khởi điểm chức vụ công khai, gia đình, và vị trí của Chúa Giê-su trong lịch sử Y-sơ-ra-ên.

Phúc Âm Giăng cũng là một ký thuật về đời sống, công việc, sự chết và phục sinh của Đức Chúa Giê-su. Thế nhưng phần mở đầu Phúc Âm không hề có gia phả, cũng không có câu chuyện Chúa Giê-su giáng sinh. Thay vào đó, Giăng mở đầu bằng hai chữ "ban đầu," cũng chính là từ Hy Lạp đầu tiên của sách Sáng-thế ký trong

bản Bảy Mươi (bản dịch Hy Lạp của Kinh Thánh Cựu Ước). Như chúng ta đã biết, câu đầu tiên của sách Sáng Thế Ký là một câu khẳng định: "Ban đầu Đức Chúa Trời dựng nên trời đất" (Sáng Thế Ký 1:1). Độc giả nào quen thuộc với bản Bảy Mươi sẽ thấy âm hưởng của công cuộc sáng tạo trong Sáng-thế ký, và vì cớ đó mà suy ra rằng sách Giăng có mối liên hệ nào đó với Sáng-thế ký. Tiếp theo sau chữ "ban đầu," Giăng tuyên bố rằng "có Ngôi lời." Để nhấn mạnh điểm này, Ngôi Lời có từ lúc ban đầu, Giăng nói thêm rằng, "Ngôi Lời ở cùng Đức Chúa Trời" (1:1) và rồi ông nhắc lại ý đó theo cách khác, "Ban đầu Ngài ở cùng Đức Chúa Trời" (1:2). Khi Đức Chúa Trời tạo dựng thế giới từ "ban đầu," Ngôi Lời đã ở đó. Trên thực tế, Giăng nói tiếp rằng Đức Chúa Trời đã tạo dựng mọi sự "*bởi* Ngài" (tức Ngôi Lời—1:3). Đây là sự giải thích của Giăng về biến cố sáng tạo trong Sáng-thế ký 1. Giăng khẳng định rằng không chỉ Ngôi Lời có từ "ban đầu" với Đức Chúa Trời, như một tác nhân của sự sáng tạo, mà Ngôi Lời "là Đức Chúa Trời." Ngôi Lời là một phần trong chính sự sống cũng như hữu thể của Đức Chúa Trời.

Tiếp theo đó là vài câu khẳng định về Ngôi Lời: "Ngôi Lời đã trở nên xác thịt, ở giữa chúng ta, đầy ơn và lẽ thật" (Giăng 1:14). Ngôi Lời ban đầu ở cùng Đức Chúa Trời, bởi Ngôi Lời mà mọi sự được dựng nên, Ngôi Lời là Đức Chúa Trời, và bây giờ Ngôi Lời "đã trở nên xác thịt." Ngôi Lời đã mặc lấy thực tại hiện hữu như một con người, mang tên gọi Giê-su. Với lời khẳng quyết này, độc giả được đưa từ thời nguyên thủy sáng tạo vào đời sống của một con người cụ thể, trong một bối cảnh lịch sử cụ thể. Bối cảnh đó dần dần được thiết lập khi Chúa Giê-su được gọi là "Đấng Mê-si-a" (1:17), được loan báo bởi một tiên tri tên là Giăng (1:6, 15), và được so sánh với Môi-se, người ban luật pháp (1:17). Tất cả những yếu tố này đặt Phúc Âm Giăng trong bối cảnh thế giới Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất. Quả thật, thế giới đó đã quá quen

thuộc với những lời mở đầu của Sáng-thế ký, với Kinh Thánh của dân Y-sơ-ra-ên.

Hai lời quả quyết này—Ngôi Lời ở cùng Đức Chúa Trời từ ban đầu, Ngôi lời là Đức Chúa Trời và Ngôi lời đã trở nên xác thịt—xác định bản sắc của Đấng vốn là chủ đề của Phúc Âm Giăng. Nói rõ hơn, Phúc Âm Giăng ghi lại chức vụ, sự chết và Phúc Âm của Đức Chúa Giê-su. Đây là ký thuật về đời sống của một con người bằng xương bằng thịt. Nhưng để nắm bắt được tầm quan trọng của Chúa Giê-su và chức vụ Ngài, một người cần phải nhìn xem Ngài qua lăng kính hai lời quả quyết trên. Một mặt, vì là con người, nên Ngài sống và làm việc trong một địa điểm và thời gian cụ thể. Địa điểm và thời gian đó là Y-sơ-ra-ên trong thế kỷ thứ nhất. Một người cần phải hiểu bản chất của Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a của Y-sơ-ra-ên và hiểu Ngài có liên hệ gì tới những nhân vật như là Giăng Báp-tít và Môi-se, vị đại tiên tri của Y-sơ-ra-ên, với luật pháp ban cho qua Môi-se, mà người Do Thái trong thời Chúa Giê-su rắp tâm vâng giữ.

Mặt khác, hiểu biết Chúa Giê-su trong bối cảnh biểu tượng Do Thái giáo là điều cần thiết, nhưng không đủ để nắm bắt trọn vẹn Ngài là ai. Bản chất của Chúa Giê-su chỉ có thể hiểu trọn vẹn như là Ngôi Lời trở thành xác thịt. Phúc Âm Giăng cho thấy rõ rằng không thể hiểu Giê-su người Na-xa-rét cách đơn thuần qua tiểu sử hoặc diễn tiến cuộc sống của Ngài. Trái lại, ký thuật của ông phải được đọc trong bối cảnh hoàn vũ của những điều Đức Chúa Trời đang làm trong và qua Ngài. Chỉ có như thế thì mới có thể hiểu được tầm quan trọng và ý nghĩa của Chúa Giê-su, Ngôi Lời trở thành xác thịt.

II. Chúa Giê-su, Xung Đột Và Xưng Nhận

Sau khi xác định bản chất của Chúa Giê-su rồi, Phúc Âm Giăng chuyển sang tường thuật những lời nói và việc làm bày tỏ bản chất Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a đến từ Đức

Chúa Trời. Tuy nhiên, lời tuyên bố đó không phải không gặp thử thách. Phúc Âm Giăng ghi lại vô số biến cố những bài giảng và các cuộc tranh biện với đề tài bản chất của Chúa Giê-su. Người đàn bà Sa-ma-ri gặp Chúa Giê-su bên giếng thì gọi Ngài là tiên tri, hỏi Ngài xem Ngài có phải Đấng Mê-si-a không, rồi mời những người trong thành đến gặp Ngài, và cuối cùng họ xưng nhận Chúa Giê-su là "Cứu Chúa của thế gian" (chương 4). Sau khi cho 5,000 người ăn, Chúa Giê-su nói nhiều về chính Ngài qua ẩn dụ "bánh sự sống." Bài giảng này cuối cùng đã khiến nhiều người lìa bỏ Ngài, riêng các môn đồ thì tuyên bố rằng Ngài có "lời của sự sống đời đời" (chương 6).

Trong mỗi câu chuyện này, những người mà Chúa Giê-su gặp hoặc tin nơi Ngài, nhìn nhận, tuyên xưng Ngài là Chúa, hoặc từ bỏ đức tin nơi Ngài, vì đã hiểu lầm và chối bỏ những tuyên ngôn của Ngài. Dù Ngài là Ngôi Lời của Đức Chúa Trời nhập thể, nhiều người hoặc không hiểu hoặc không tin điều Ngài phán. Con người và sự dạy dỗ của Chúa Giê-su rõ ràng đã chia đôi thính giả của Ngài. Chúa Giê-su thường tuyên bố rằng Ngài nói lời của Đức Chúa Trời, cho Đức Chúa Trời, và bởi thẩm quyền của Đức Chúa Trời. "Đạo lý của ta chẳng phải bởi ta, nhưng bởi Đấng đã sai ta đến" (7:16; 8:26; 12:49-50). Cuối cùng, phản ứng của con người trước Chúa Giê-su chính là phản ứng trước Đức Chúa Trời, Đấng đã sai Chúa Giê-su đến. Tin hoặc không là những lựa chọn duy nhất.

Phúc Âm Giăng mạnh mẽ phủ nhận khả năng một người có thể đứng ở vị trí trung lập đối với Chúa Giê-su, và với Đức Chúa Trời. Đức tin nơi Đức Chúa Giê-su đến từ "trên," từ Đức Chúa Trời; đức tin đó dẫn đến sự sống, sự sáng, lẽ thật, tình yêu thương, sự vui mừng, bình an và sự hiểu biết Đức Chúa Trời; đức tin đó đưa đến món quà là sự sống đời đời (3:16, 21). Trái lại, sự không tin dẫn đến sự chết, tăm tối, sai lầm và gian ác; sự không tin dẫn đến đoán xét, và cuối cùng là hình phạt (3:19-20); như

thế, những ai không thuộc về Đức Chúa Trời và không thuộc về thực tại ở "trên" thì thuộc về thế gian, thuộc về thực tại ở "dưới," và thậm chí thuộc về ma quỷ (8:44-47).

Ngoài ra, Phúc Âm Giăng cũng ghi nhận nhiều phép lạ mà Đức Chúa Giê-su đã làm. Những phép lạ này bày tỏ bản chất Ngài là Đấng mang sự sống vào thế gian. Thế nhưng ngay cả những phép lạ của Chúa Giê-su cũng không trực tiếp dẫn đến niềm tin. Những người nhìn thấy các phép lạ đôi khi không hiểu được ý nghĩa các phép lạ (6:27-35), tranh luận về cách Chúa Giê-su chọn để chữa bệnh (5:16; 7:23; 9:16), hoặc phản ứng bằng cách lập mưu giết Ngài (11:47-53). Không một ai trong Phúc Âm Giăng phủ nhận Đức Chúa Giê-su đã làm những việc kỳ lạ, nhưng họ không hiểu được những việc làm đó nói gì về Ngài, là Đấng từ Đức Chúa Trời đến. Trên thực tế, việc chứng kiến các phép lạ của Chúa Giê-su thường dẫn đến quan điểm hoàn toàn trái ngược. Phản ứng của những người Pha-ri-si trước việc Chúa Giê-su chữa lành cho người mù được tóm tắt như sau: "Những người Pha-ri-si bèn nói rằng: Người nầy không phải từ Đức Chúa Trời đến đâu, vì không giữ ngày Sa-bát. Nhưng kẻ khác rằng: Một kẻ có tội làm phép lạ như vậy thể nào được? Rồi họ bèn chia phe ra" (9:16).

Ký thuật của Giăng ghi nhận nhiều phản ứng khác nhau trước Chúa Giê-su. Dù nhiều người tỏ ra chối bỏ và thù nghịch Chúa Giê-su, vẫn có những người tin và theo Ngài. Chúa Giê-su kêu gọi các môn đồ, thấy đức tin nơi họ (2:11) và nơi một người đàn ông có đứa con được chữa lành (4:48-54), khiến một người đàn bà Sa-ma-ri xưng nhận Ngài là Đấng Mê-si-a, và làm cả thành tin Ngài là Cứu Chúa thế gian (chương 4), đưa một người ăn xin trở lại thờ phượng Ngài như là Chúa (chương 9), và cuối cùng khiến Thô-ma phải nhìn nhận Ngài là Chúa và Đức Chúa Trời (20:28). Những phản ứng chống đối phát xuất từ chỗ tin hay không tin là một minh họa rõ ràng cho phần mở đầu: "Ngài đã đến trong xứ mình, song dân mình

chẳng hề nhận lấy. Nhưng hễ ai đã nhận Ngài, thì Ngài ban cho quyền phép trở nên con cái Đức Chúa Trời, là ban cho những kẻ tin danh Ngài, là kẻ chẳng phải sanh bởi khí huyết, hoặc bởi tình dục, hoặc bởi ý người, nhưng sanh bởi Đức Chúa Trời vậy" (1:11-13). Đó chính là câu chuyện ẩn sâu trong mỗi biến cố ký thuật, cũng như trong toàn bộ ký thuật. Người ta hoặc tiếp nhận và tin Chúa Giê-su, hoặc chối bỏ Ngài. Trong phần tóm tắt mục đích của Phúc Âm, Giăng đã nói rằng điều gì đúng đối với những người được nhắc đến trong ký thuật của ông thì cũng đúng với các độc giả nữa: "Đức Chúa Jêsus đã làm trước mặt môn đồ Ngài nhiều phép lạ khác nữa, mà không chép trong sách nầy. Nhưng các việc nầy đã chép, để cho các ngươi tin rằng Đức Chúa Jêsus là Đấng Christ, tức là Con Đức Chúa Trời, và để khi các ngươi tin, thì nhờ danh Ngài mà được sự sống" (20:30-31).

III. Ký Thuật Của Giăng

Phúc Âm Giăng được chia làm hai phần chính, nằm giữa phần mở đầu (1:1-18) và phần tái bút ngắn (21:24-25). Phần chính thứ nhất, 1:19—12:50, ghi lại một số những dấu kỳ Đức Chúa Giê-su đã làm cách công khai, những xung đột của Ngài với các lãnh đạo Do Thái, và nhiều bài giảng, cũng như đối thoại khác nhau trong đó Ngài đưa ra những tuyên ngôn về chính mình và công việc của mình. Phần này của Phúc Âm Giăng thường được gọi là "Sách Dấu Lạ" (Book of Signs). Đức Chúa Giê-su phán về chính Ngài như là Đấng ban món quà sự sống từ Đức Chúa Trời, và làm các phép lạ chứng tỏ Ngài có khả năng ban sự sống. Có nhiều phản ứng tích cực trước Chúa Giê-su, Ngài kêu gọi và môn đồ hóa. Tuy nhiên, đến cuối phần này, tác giả lại ký thuật phản ứng tiêu cực đối với Ngài (12:37-40), nhắc lại lời mời gọi tin Ngài (12:44-48), và tái khẳng định rằng Đức Chúa Giê-su phán lời của Đức Chúa Trời (12:50).

Sự thù nghịch càng gia tăng ở cuối phần thứ nhất được tiếp nối ở phần thứ hai, phần ký thuật về sự chết của Chúa Giê-su. Phần thứ hai này được gọi là "Sách Thương Khó" (Book of Passon) hay "Sách Vinh Hiển" (Book of Glory) (13:1—21:23). Phần này ghi lại những biến cố trong những này cuối cùng của Chúa Giê-su trên đất.

1. Mở Đầu: "Ban Đầu Có Ngôi Lời" (1:1-18)

Các câu mở đầu của Phúc Âm Giăng giới thiệu nhân vật chính với đặc điểm kép là "Ngôi Lời trở thành xác thịt." Chúa Giê-su Na-xa-rét là con người mà Ngôi Lời trở thành. Nhưng phần mở đầu cũng nói phải hiểu Ngôi Lời nhập thể như thế nào. Ngôi Lời được mô tả bằng những hình ảnh và từ ngữ nói về Sự Khôn Ngoan tìm thấy trong Tân Ước, đặc biệt là trong Châm Ngôn 8, và trong sách Ngoại Kinh Cựu Ước Sirach. Trong Châm Ngôn 8:22-31, Sự Khôn Ngoan hiện hữu từ ban đầu, trước khi tạo thế, là tác nhân của Đức Chúa Trời trong sự sáng tạo, đã ban sự sống, ánh sáng đến cho ai tiếp nhận, và đã bị con người khước từ. Theo sách Sirach 24:8, Sự Khôn Ngoan ra từ môi miệng Đấng Chí Cao, từ nơi ở thiên đàng, và được Đấng Tạo Hóa ban lệnh phải ngự giữa Y-sơ-ra-ên, nơi Sự Khôn Ngoan này "cắm rễ," lớn lên thành một cây có nhiều nhánh là "nhánh của vinh hiển và ân điển" (Giăng 1:14; 15:1-11). Sách Sirach cũng đồng hóa Sự Khôn Ngoan với luật pháp ban cho qua Môi-se, là điều khiến mọi người đầy dẫy sự hiểu biết (24:26, 28). Trái lại, trong Giăng, sự đầy trọn của ân điển và lẽ thật (1:14, 16) phải được bày tỏ qua Con, sự sáng thật của thế gian (các câu 4, 5, 9), chứ không qua luật pháp (câu 17). Đức Chúa Giê-su thực hiện vai trò và chức năng của Sự Khôn Ngoan, ngự giữa dân sự Đức Chúa Trời, hướng dẫn họ, và bày tỏ sự vinh hiển, ân điển Đức Chúa Trời cho họ.

Những hình ảnh trong phần mở đầu này cho thấy mối liên hệ của Chúa Giê-su với cuộc sáng tạo, lịch sử và luật

pháp. Bức chân dung của Chúa Giê-su trong Phúc Âm gợi lên rằng Phúc Âm phải được đọc như một phần trong mối liên hệ giữa Đức Chúa Trời với Y-sơ-ra-ên. Quan điểm thần học của tác giả về tầm quan trọng và vai trò của Đức Chúa Giê-su chỉ có thể hiểu trong ánh sáng ký thuật về sự Đức Chúa Trời kêu gọi và giải cứu Y-sơ-ra-ên.

2. Sách Dấu Lạ: Ngài "Tỏ Bày Sự Vinh Hiển Của Mình" (1:19—12:50)

Từ đoạn 1:19, Phúc Âm Giăng chuyển từ những lời công bố dứt khoát về Chúa Giê-su sang ký thuật về những lời nói, việc làm và các cuộc gặp gỡ của Chúa Giê-su với nghĩa khác, minh họa cả những phản ứng tích cực lẫn tiêu cực đề cập đến trong phần mở đầu. Phần này mở đầu bằng câu chuyện chức vụ của Giăng Báp-tít, người có mục đích duy nhất là làm chứng về Chúa Giê-su. Trong các sách Phúc Âm Đồng Quan, thì Giăng Báp-tít kêu gọi mọi người ăn năn, trong khi đó, Phúc Âm Giăng ghi nhận Giăng Báp-tít làm chứng về Chúa Giê-su, kêu gọi mọi người đến với đức tin. Phúc Âm rời khỏi thực tại nguyên thủy của sự sáng tạo và cõi đời đời để đến với sông Giô-đanh hầu tường thuật câu chuyện Chúa Giê-su Na-xa-rét, Đấng "trở nên xác thịt, ở giữa chúng ta."

Câu hỏi về phẩm vị (identity) của Chúa Giê-su vẫn là trọng tâm của phần thứ nhất này. Trong chương 1, Chúa Giê-su được gọi là Chiên Con của Đức Chúa Trời (câu 29), Con Đức Chúa Trời (câu 34), Ra-bi (câu 38). Đấng Mê-si-a (câu 41), Vua dân Y-sơ-ra-ên (câu 49), và Con Người (câu 51). Các danh xưng này hầu hết có thể tìm thấy trong phần mở đầu Phúc Âm, tuy nhiên, ở đây, các danh xưng này được chính môi miệng nhiều nhân vật khác nhau trong ký thuật xưng ra, bao gồm cả Giăng Báp-tít, các môn đồ tương lai là Anh-rê, Si-môn, Phi-líp, và Na-tha-na-ên, cũng là những nhân chứng cho Chúa Giê-su. Việc làm môn đồ rõ ràng bao gồm việc nhìn nhận và

tuyên xưng Chúa Giê-su, là điều rất quen thuộc với Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất.

Tuy nhiên, bất chấp tầm quan trọng của việc xưng danh, Đức Chúa Giê-su lẫn tránh khi đám đông muốn tôn Ngài làm vua (6:14-15) và từ chối trả lời khi được hỏi Ngài có phải là Đấng Mê-si-a hay không (10:24). Rõ ràng định nghĩa về "Đấng Mê-si-a" ẩn hiện khắp cả Phúc Âm. Chúa Giê-su được gọi là "Vua dân Y-sơ-ra-ên" (1:49), nhưng ý nghĩa của danh xưng đó về sau được Chúa Giê-su giải thích là sự cai trị của vương quốc Đức Chúa Trời ban cho Ngài chứ không phải bằng vũ lực con người (18:33-37; tham khảo 6:14-15). Tấm biển trên thập tự giá đề "Vua dân Do Thái" bằng ba thứ tiếng Hê-bơ-rơ, Hy Lạp và La-tinh lại cho thấy rằng sự cai trị của Đấng Mê-si-a không chỉ giới hạn trong những tường thành Giê-ru-sa-lem. "Thiên chức Mê-si-a" của Chúa Giê-su không chỉ giới hạn trong sự cai trị trên vương quốc Y-sơ-ra-ên phục hồi, cũng không nhằm khiến Y-sơ-ra-ên thống trị các nước khác về phương diện chính trị. Trái lại, mục đích của Phúc Âm là giúp mọi độc giả hiểu Đức Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a (20:31), được Đức Chúa Trời lựa chọn để tập họp một dân gồm những người sống vâng phục Đức Chúa Trời.

Cách hiểu về Đấng Mê-si-a có liên hệ tới vai trò của một tiên tri. Ở nhiều chỗ khác trong Phúc Âm, Chúa Giê-su được gọi là một tiên tri, hay cụ thể hơn, là "Đấng tiên tri." Nhiều tiên tri đã từng được sai đến với Y-sơ-ra-ên, nhưng một số nhóm người Do Thái mong đợi sẽ có một vị tiên tri cuối cùng xuất hiện vào thời kỳ cuối cùng, làm ứng nghiệm lời hứa của Môi-se cho dân sự trong Phục Truyền 18:15, "Từ giữa anh em ngươi, Giê-hô-va Đức Chúa Trời ngươi sẽ lập lên một đấng tiên tri như ta; các ngươi khá nghe theo đấng ấy!" Sự mong đợi "một tiên tri như Môi-se" rất phổ biến giữa vòng người Sa-ma-ri (xem Giăng 4:19) và cộng đồng Qumran, như nhiều tài liệu trong Các Cuộn Biển Chết đã ghi (4Qtest 5—8). Với vai

trò tiên tri, một nhân vật như thế sẽ giống một người dạy về ý muốn Đức Chúa Trời hơn là một nhân vật hoàng gia. Cũng như Giăng Báp-tít, khi được hỏi ông có phải là Đấng Mê-si-a hoặc Đấng tiên tri hay không (1:21, 25), thì ông đã phủ nhận vì danh xưng đó chỉ phù hợp với Chúa Giê-su mà thôi.

Cả "Tiên Tri" lẫn "Mê-si-a" đều mô tả một khía cạnh nào đó của Chúa Giê-su, tuy nhiên không một danh xưng đơn lẻ nào có thể mô tả đầy đủ về Ngài. Trong chương 4, người đàn bà Sa-ma-ri đưa ra những gợi ý thăm dò rằng Chúa Giê-su vừa là tiên tri vừa là Đấng Mê-si-a, và điều đó không thể sánh với lời xưng nhận Ngài là "Cứu Chúa của thế gian" (4:42). Người mù thì lúc đầu gọi Chúa Giê-su là một tiên tri, về sau ông nhìn nhận Ngài là Con Người và là Chúa (9:38). Chính cấu trúc các câu chuyện cho thấy sự không phù hợp của các danh xưng như là Mê-si-a hoặc Tiên Tri vì mỗi câu chuyện tiến gần hơn tới huyền nhiệm về vị phẩm của Ngài. Để hiểu Chúa Giê-su theo ngôn từ của Phúc Âm, người đọc cũng phải thấy được rằng trong khi Chúa Giê-su phán đại diện cho Đức Chúa Trời như một tiên tri, và mang thẩm quyền tể trị của Đức Chúa Trời như một Đấng Mê-si-a, thì cả hai danh xưng đó đều không thể diễn tả hết được những yếu tố căn bản nhất trong vị phẩm của Chúa. Để hiểu thấu đáo hơn về Ngài thì phải tìm con đường khác.

Một trong những huyền nhiệm về vị phẩm của Chúa Giê-su chính là Ngôi Lời trở nên xác thịt. Thế nhưng Chúa Giê-su lại không nói về chính mình bằng những danh từ đó. Ngài có đề cập đến chính mình bằng danh xưng Con Người (1:51; 3:13-14; 9:35), là danh xưng ám chỉ một nhân vật bí ẩn, "Đấng thượng cổ," xuất hiện trong các khải tượng của Đa-ni-ên (Đa-ni-ên 7). Lần đầu tiên Phúc Âm Giăng đề cập đến nhân vật Con Người bí ẩn này có thể sánh với khải tượng của Gia-cốp về chiếc thang nối liền trời và đất (1:51; Sáng-thế ký 28:12). Thiên đàng mở ra với chiếc thang đầy thiên sứ là những hình

ảnh về sự mặc khải, vì thế trời và đất được kết nối với nhau bởi Con Người. Khi các từng trời được mở ra trong sự mặc khải, Con Người xuất hiện (Giăng 1:51; 6:27, 53, 62), để thi hành công lý và ban sự sống (5:27, 3:15; 6:53). Ngài đã thăng thiên thế nào, thì cũng sẽ trở lại thể ấy (3:13-14; 6:62; 12:34). Nhiều người thấy việc Chúa Giê-su đề cập đến Con Người gặp trở ngại. Khi Chúa Giê-su hỏi người mù được lành rằng ông có nhìn thấy Con Người không, thì ông hỏi, "Người là ai?" (9:35). Sau đó, đám đông hỏi Chúa Giê-su một câu hỏi tương tự, "Chúng tôi có học trong luật pháp rằng Đấng Christ còn đời đời, vậy sao thầy nói Con Người phải bị treo lên? Con Người đó là ai?" (12:34). Như thế, người ta cố gắng hiểu Chúa Giê-su bằng nhiều danh xưng hay tên gọi khác nhau, nhưng họ lại không thể hiểu Ngài bằng chính những danh xưng Ngài dùng, Con Người, Đấng từ trời đến.

Phần mô tả về Chúa Giê-su như là Con Người đến từ trời đưa chúng ta trở lại với lời văn trong phần mở đầu, với những tuyên ngôn rằng Ngôi Lời ban đầu ở cùng Đức Chúa Trời rồi sau trở nên xác thịt. một trong những nét đặt trưng nhất cho Phúc Âm Giăng là những câu phán "Ta là" của Chúa Giê-su. Chúa Giê-su giới thiệu về mình qua một loạt hình ảnh dễ nhớ, "Ta là bánh sự sống" (6:35); "Ta là sự sáng của thế gian" (8:12; 9:5); "Ta là cửa của chiên" (10:7); "Ta là người chăn hiền lành" (10:11); "Ta là sự sống lại và sự sống" (11:25); "Ta là đường đi, lẽ thật và sự sống" (14:6); và "Ta là gốc nho thật, Cha ta là người trồng nho" (15:1). Trong mỗi hình ảnh này, Chúa Giê-su mô tả Ngài là Đấng mang đến sự mặc khải từ Đức Chúa Trời, là Đấng ban sự sống, sự hiểu biết và tri thức về Đức Chúa Trời. Ngài là sự sáng dẫn đến lẽ thật của Đức Chúa Trời; Ngài là bánh từ Đức Chúa Trời để nuôi dưỡng đời sống, là gốc nho mà Đức Chúa Trời chăm bón và cũng là nơi cấp dưỡng cho người khác; Ngài là cái cửa mà một người nhờ đó bước vào sự sống đời đời; Ngài là người chăn chiên sẵn sàng phó sự sống mình để cứu

chiên. Chúa Giê-su mang sự sống từ Đức Chúa Trời đến bằng cách chỉ rõ con đường đến với lẽ thật của Đức Chúa Trời. Ngôn ngữ minh họa, hướng dẫn và mặc khải được lập lại xuyên suốt Phúc Âm Giăng qua sự dạy dỗ và những lời phán của Chúa Giê-su.

Chúa Giê-su không chỉ dùng ngôn ngữ minh họa, mặc khải, nhưng Ngài cũng phán với giọng điệu giống như lời Đức Chúa Trời phán với dân Y-sơ-ra-ên, được chép lại trong sách Ê-sai, để nhấn mạnh vai trò của Ngài như là tác nhân sự tự mặc khải của Đức Chúa Trời. "Ấy chính ta, chính ta là Đức Giê-hô-va, ngoài ta không có Cứu Chúa nào khác"; "Ta đã là Đức Chúa Trời, chẳng ai có thể giải cứu khỏi tay ta"; "Ta, Đức Giê-hô-va, là Đấng Thánh của các ngươi, Đấng tạo thành Y-sơ-ra-ên, tức Vua các ngươi" (Ê-sai 43:11, 13, 15). Chúa Giê-su cũng dùng chính ngôn ngữ tự mặc khải đó khi Ngài công bố "Ta là sự sáng của thế gian" (Giăng 8:12; 9:5), "Ta là sự sống lại và sự sống" (11:25), và "Ta là đường đi, chân lý, và sự sống" (14:6). Qua những tuyên ngôn này, Chúa Giê-su khẳng định rằng Ngài là tác nhân cho sự cứu rỗi của Đức Chúa Trời.

Việc gọi Đức Chúa Trời và Đức Chúa Giê-su là Cha và Con mô tả bản chất mối quan hệ này. Giăng dùng từ "Cha" để gọi Đức Chúa Trời hơn 120 lần, và lúc nào cũng có liên hệ tới Chúa Giê-su, là Con. Rõ ràng mối quan hệ giữa Chúa Giê-su và Đức Chúa Trời là độc nhất, thế nên khi Chúa Giê-su gọi Đức Chúa Trời là Cha, không ít người đã chống đối và cáo buộc Ngài "làm ra mình bằng Đức Chúa Trời," tuyên bố những đặc quyền và địa vị vốn chỉ thuộc về Đức Chúa Trời mà thôi (Giăng 5). Khi Chúa Giê-su chữa bệnh vào ngày Sa-bát, Ngài tuyên bố rằng Đức Chúa Trời đã ban thẩm quyền cho Ngài làm việc vào ngày Sa-bát, để ban sự sống, và khiến người chết sống lại. Những đặc quyền này chỉ thuộc về Đức Chúa Trời mà thôi. Dĩ nhiên khi Chúa Giê-su công bố những đặc quyền

đó, người nghe Ngài sẽ dễ dàng đi đến kết luận Ngài tuyên bố mình đồng đẳng với Đức Chúa Trời.

Phúc Âm Giăng tập trung vào vấn đề vị phẩm của Đức Chúa Giê-su và việc phải hiểu Ngài như thế nào, nên không có gì lạ khi Phúc Âm này phát triển chủ đề về sự nhìn nhận và đáp ứng trước Chúa Giê-su. Một số người thật lòng không hiểu Chúa Giê-su. Ví dụ như Ni-cô-đem đến gặp Đức Chúa Giê-su với linh cảm Ngài là "giáo sư từ Đức Chúa Trời đến" (3:2). Sự ngây thơ của ông dẫn đến một cuộc đối thoại cho thấy ông hiểu lầm lời nói của Chúa Giê-su. Phúc Âm Giăng ghi lại nhiều cuộc đối thoại tương tự. Khi Chúa Giê-su phán, lời Ngài bị hiểu lầm, mà không có thêm sự giải thích hay mặc khải nào khác. Những người nghe Ngài phán vẫn không hiểu được. Ví dụ trường hợp của Ni-cô-đem. Chúa Giê-su phán với ông rằng ông phải được sanh lại, mà chữ Hy Lạp ở đây, *anōthen*, có thể dịch là "lại, lần nữa" hay cũng có thể dịch là "từ trên," tức là sự sanh lại bởi Thánh Linh Đức Chúa Trời. Thế nhưng Ni-cô-đem lại hiểu chữ đó là sanh "lại," tức là một lần nữa. Sự hiểu lầm của Ni-cô-đem cho thấy rằng ông cần chính sự tái sanh mà Chúa Giê-su đang nói với ông.

Phúc Âm Giăng cũng ghi lại những sự hiểu lầm khác. Người đàn bà Sa-ma-ri cho rằng nước sống của Chúa Giê-su sẽ giúp bà khỏi phải đi lấy nước, vừa xa xôi, bụi bặm, mệt nhọc nữa (4:15), trong khi Ngài thật ra đang hứa ban nước thanh tẩy, nước tươi mới Đức Thánh Linh (7:37-39). Đám đông khi nghe Ngài hứa về "bánh Đức Chúa Trời là bánh từ trên trời giáng xuống, ban sự sống cho thế gian" thì lại nghĩ rằng Chúa Giê-su đang hứa ban loại bánh thỏa mãn cơn đói thuộc thể của họ (6:33-34). Thật ra Ngài đang phán về chính vai trò của Ngài, là bánh ban sự sống từ Đức Chúa Trời (6:35). Chúa Giê-su thường sửa lại những điều hiểu lầm, nên dần dần minh họa một điểm là những ai hiểu lầm phải được "Đức Chúa Trời dạy dỗ" để nghe và học những gì Chúa Giê-su phán (6:45). Nếu Đức

Chúa Trời không dạy họ, không được sanh từ trên cao, không được khai minh bởi Sự Sáng, và không được hướng dẫn bởi Lời từ trời đến, họ sẽ vẫn không biết và không hiểu, sẽ mãi không nắm bắt được những lời phán của Chúa Giê-su, và từ đó không thể tin nơi Ngài. Qua mỗi sự sửa sai như vậy, độc giả biết rằng để hiểu đúng Chúa Giê-su, một người phải nhìn nhận Ngài là Đấng đến từ Đức Chúa Trời. Để hiểu Chúa Giê-su, một người phải được "Đức Chúa Trời dạy dỗ."

Người ta hiểu lầm lời Chúa Giê-su phán thể nào, thì họ cũng diễn giải sai những dấu hiệu của Ngài thể ấy. Giăng là tác giả Phúc Âm duy nhất dùng chữ "dấu lạ" *(sēmeia)* thay vì chữ kỳ diệu *(terata)*, phép lạ *(dynameis)*, điều kinh ngạc *(thaumasia)*, hay những điều lạ kỳ *(paradoxa)*, là những từ thường thấy trong các sách Phúc Âm Đồng Quan, để mô tả các phép lạ của Chúa Giê-su. Nếu chỉ hiểu rằng đó là những phép lạ đơn thuần, thì đã là hiểu lầm rồi. Nhưng nếu hiểu đó như là sự bày tỏ vị phẩm của Đức Chúa Giê-su, là Đấng làm phép lạ bởi thẩm quyền của Đức Chúa Trời, thì mới là hiểu đúng. Những phép lạ luôn hướng đến sự hiệp nhất giữa công việc của Chúa Giê-su và Đức Chúa Cha. Thế nên, những dấu lạ dẫn đến đức tin, không phải nơi người làm phép lạ, bèn là nơi Chúa Giê-su như là sự mặc khải vinh hiển của Đức Chúa Trời, và là Đấng ban sự sống.

Các dấu lạ bày tỏ thẩm quyền của Chúa Giê-su không chỉ khiến người ta hiểu lầm, mà còn dẫn đến những sự chống đối về sau. Sự xung đột giữa sự mặc khải và sự hiểu sai về sự mặc khải vị phẩm của Chúa Giê-su càng trở nên căng thẳng trong "Sách Dấu Lạ," dẫn đến biến cố cuối cùng là La-xa-rơ sống lại (Giăng 11). Trớ trêu thay, trong câu chuyện này, sự tự mặc khải của Chúa Giê-su đã dẫn đến cái chết của Ngài trên thập tự giá, vì sau khi Ngài khiến La-xa-rơ sống lại, Tòa Công Luận lo ngại rằng dân chúng sẽ đòi thêm những phép lạ khác nữa, và do đó sẽ có xáo trộn, khiến người La Mã phải vào cuộc. Cái giá phải

trả cho hòa bình với Rô-ma là sự chết của Chúa Giê-su. Lời nói của Cai-phe, thầy tế lễ thượng phẩm, là một lời tiên tri thật trớ trêu. Ông nói với các thành viên hội đồng rằng, "Các ngươi chẳng xét rằng thà một người vì dân chịu chết, còn hơn cả nước bị hư mất" (11:50). Những người cầm quyền không biết rằng ngay cả cái chết của Chúa Giê-su cũng không thể cứu nước họ khỏi diệt vong. Dẫu vậy, lời nói đó vẫn đúng, dù ông không biết. Ông không biết sự chết của Chúa Giê-su, sự chết của "một người vì dân," về sau sẽ cứu rỗi mọi con cái Đức Chúa Trời bấy giờ tan lạc khắp các nước (10:16; 11:51-52; 12:24). Đức Chúa Giê-su quả thật đã "vì dân chịu chết," nhưng không phải theo cách Cai-phe hình dung.

Những ký thuật về sự hiểu lầm vị phẩm của Chúa Giê-su trong sách Phúc Âm Giăng đưa đến một kết luận là phải được Đức Chúa Trời soi sáng thì con người mới thấy và hiểu sứ mệnh cũng như vị phẩm của Chúa Giê-su. Chỉ những ai có tai và mắt được "Đức Chúa Trời dạy dỗ" (6:45) thì mới có thể nghe và thấy Đấng đến từ Đức Chúa Trời. Cuối cùng thì người ta không hiểu Chúa Giê-su không phải vì thiếu thông tin, hoặc đoán xét sai lầm, mà là do con người không có nỗ lực và phạm trù xứng đáng để nắm bắt Lời của Đức Chúa Trời.

Phúc Âm Giăng mô tả sự thiếu hiểu biết đã dẫn đến sự thù nghịch và xung đột mạnh mẽ như thế nào, với đỉnh điểm là Tòa Công Luận tìm cách giết Chúa Giê-su (11:45-52). Phản ứng đối với Chúa Giê-su trong cả Phúc Âm có phần tiêu cực. Tuy nhiên, vẫn có một số người đặt niềm tin nơi Ngài. Chúa Giê-su kêu gọi các môn đồ, là những người tin Ngài (2:11), và về sau họ không bỏ Ngài, ngay cả khi những người khác vỡ mộng và ra đi (6:66-71). Người đàn bà Sa-ma-ri thắc mắc không biết Ngài có phải là Đấng Mê-si-a hay không (4:29), trong khi những người láng giềng của bà nói rằng Chúa Giê-su là Cứu Chúa của thế gian (4:42), v.v…

Phúc Âm Giăng cũng nhấn mạnh những hậu quả trái ngược nhau của đức tin và sự vô tín. Không có chỗ đứng trung lập. Sự tương phản giữa đức tin và vô tín là sự sống và cái chết, cứu rỗi và kết tội, trả xong nợ và bị đoán xét. Trên thực tế, đoán xét là một trong những chủ đề chính của Phúc Âm. Nếu một người phủ nhận Chúa Giê-su đến từ Đức Chúa Trời, tức là họ chuốc lấy sự đoán xét cho mình. Những đáp ứng của đức tin hay vô tín bày tỏ chỗ đứng của một người, trong sự sáng hay trong bóng tối, mà theo Phúc Âm này, có nghĩa là sự sống hoặc sự chết đời đời.

3. Sách Thương Khó, Sách Vinh Hiển: "Môn Đồ Bèn Tin Ngài" (13:1—21:23)

"Sách Vinh Hiển" hay "Sách Thương Khó" mô tả sự chết của Chúa Giê-su và những biến cố xảy ra dẫn đến sự chết đó. Sách này chia làm ba phần: (1) Các chương 13—17, bữa ăn cuối cùng với những huấn thị và lời cầu nguyện cho các môn đồ; (2) Các chương 18—19, vụ xét xử và đóng đinh Chúa Giê-su; và (3) Các chương 20—21:23, sự phục sinh và những lần Chúa Giê-su hiện ra. Các chương này một lần nữa bày tỏ về vị phẩm của Chúa Giê-su, và thách thức độc giả nhìn nhận Ngài, đối chiếu những phản ứng của đức tin và vô tín, cũng như suy nghĩ đến sự đoán phạt trên những kẻ không tin.

Có thể bị một số người cho rằng đặt tên cho phần này của Phúc Âm Giăng là "Sách Vinh Hiển" là một điều sai lầm, vì phần này tập trung vào sự chết của Chúa Giê-su. Thế nhưng, Giăng mô tả giờ Chúa Giê-su chết là giờ vinh hiển của Ngài, là khởi điểm cho Chúa Giê-su trở về cùng Cha, cũng như sự vinh hiển mà Ngài đã có từ trước khi thế gian được dựng nên. Thay vì ngụ ý Chúa Giê-su thất bại, thập tự giá thật ra đã trở thành phương tiện mà bởi đó Chúa Giê-su trở về cùng Đức Chúa Trời và sự vinh hiển vốn thuộc về Ngài.

Trước khi bị bắt và hành hình, Chúa Giê-su ăn bữa ăn cuối cùng với các môn đồ mình. Trong bữa ăn này, Ngài báo trước sự chết mình bằng hành động rửa chân cho các môn đồ. Bằng cách làm cho các môn đồ một việc mà đôi khi các môn đồ làm cho thầy của họ, Chúa Giê-su làm gương về sự khiêm nhường và tình yêu thương vị tha mà các môn đồ phải noi theo (13:11-17; 15:13). Cũng trong bữa ăn cuối cùng này, Chúa Giê-su dạy dỗ các môn đồ nhiều điều trong những "Bài Giảng Từ Biệt." Thể văn từ biệt rất quen thuộc trong văn chương Do Thái cổ. Đây là một bài nói chuyện ngay trước khi chết hoặc đi xa. Trong lời từ biệt này, người ra đi sẽ nhắn nhủ những khát khao và quan tâm sâu sắc nhất mà mình muốn để lại. Do đó, trong những Bài Giảng Từ Biệt Phúc Âm Giăng ghi lại, chúng ta thấy Chúa Giê-su quan tâm trước hết đến cộng đồng ở lại, về phẩm chất và đặc tính đời sống chung của họ, và lời chứng mà họ nói về Ngài cho thế gian.

Đời sống cộng đồng phải thể hiện sự vâng phục các mạng lệnh Ngài truyền, tức là phải sống trong tình yêu thương lẫn nhau. Tình yêu thương của các môn đồ không chỉ bày tỏ lòng trung tín của họ đối với Ngài, nhưng cũng phản ánh sự hiệp nhất của Đức Chúa Cha và Con, và sự hiệp nhất mà các môn đồ sẽ có với Chúa Giê-su ngay cả khi Ngài đã đi khỏi. Họ phải gắn kết chặt chẽ với Chúa Giê-su giống như nhánh nho liền gốc (15:1-11). Nhưng các môn đồ cũng sẽ thấy rằng tấm gương của Chúa Giê-su dẫn họ vào những con đường mà họ ít muốn đi. Khi họ yêu thương như Chúa Giê-su đã yêu thương, thì họ cũng sẽ chịu thương khó như Ngài đã chịu thương khó, từng trải cùng một sự thù nghịch và khước từ mà Ngài từng trải nghiệm. Khi họ làm chứng về Chúa Giê-su, phản ứng đối với họ sẽ phản ánh phản ứng của thế gian đối với Chúa Giê-su.

Do con đường môn đồ phải đi không phải là con đường bằng phẳng, Chúa Giê-su hứa ban Đấng Yên Ủi, tức là Đức Thánh Linh (14:26) hay "Thần Lẽ Thật"

(14:16; 15:26; 16:13), Đấng sẽ làm chứng về Chúa Giê-su (15:26) và tôn vinh Ngài (16:14). Đấng Yên Ủi giữ vai trò giáo sư (16:13), hướng dẫn các môn đồ nhìn biết lẽ thật. Từ những bối cảnh ghi nhận trong các chương này, rõ ràng các môn đồ sẽ cần một giáo sư và hướng dẫn viên như vậy, vì họ sẽ vẫn phải tranh đấu để nhìn nhận Chúa Giê-su, và vẫn luôn cần sự dạy dỗ về vị phẩm của Ngài, về những gì Ngài ban tặng. Lời họ yêu cầu Ngài bày tỏ Đức Chúa Trời cho họ chứng tỏ rằng họ thực sự hiểu về Ngài rất ít (14:6-8). Và thậm chí trong những giờ cuối cùng này, Chúa Giê-su tiếp tục bày tỏ về Ngài cho họ, nói rằng Ngài là "đường đi, lẽ thật và sự sống" (14:8), và "gốc nho" mà bởi đó các môn đồ sẽ tìm được sự sống (15:1-11). Khi Ngài chết và ra đi, huấn thị và mặc khải của Ngài cho các môn đồ vẫn chưa chấm dứt, mà được tiếp tục bất chấp những giới hạn con người. Giờ đây, Đấng Yên Ủi giữ vai trò trung tâm. Khi làm nhân chứng cho Chúa Giê-su, Đấng Yên Ủi bày tỏ tội vô tín và cáo trách những người không tin. Đấng Yên Ủi hoạt động gián tiếp như một quan án (16:8-11; đối chiếu 14:17; 15:18-26). Các bài giảng từ biệt lặp lại những chủ đề về sự mặc khải, đáp ứng, và đoán xét đã được bàn đến khắp trong Phúc Âm.

Ký thuật về vụ xét xử Chúa Giê-su làm nổi bật chủ đề sự đoán xét. Thập tự giá là một công cụ đoán xét những ai không tin nơi sứ mệnh và sự tự mặc khải của Chúa Giê-su (12:31), đặc biệt là những người đã đưa Ngài lên thánh giá. Sự tương phản này thể hiện rõ nhất trong cuộc đối thoại giữa Phi-lát và Chúa Giê-su liên quan đến vị phẩm của Chúa Giê-su cũng như thẩm quyền của Phi-lát. Vai trò của Phi-lát trong câu chuyện thương khó minh chứng cho sự bất lực của ông. Khi ông tuyên bố xử Chúa Giê-su, Phi-lát không biết rằng ông đang đoán xét chính mình. Khi chấp nhận bản án của Phi-lát, Chúa Giê-su sẵn sàng và ý thức rằng Ngài đã trở thành tác nhân sự sống của Đức Chúa Trời cho thế gian.

Chức vụ của Chúa Giê-su lên đến đỉnh điểm là giờ phút trên thập tự giá. Chỉ có Phúc Âm Giăng mới ghi lại lời Chúa Giê-su nói trên thánh giá, "Mọi việc đã được trọn!" Điều đó cho thấy Chúa Giê-su đã hoàn tất công việc cứu rỗi của Ngài. Chúa Giê-su trở về cùng Đức Chúa Trời và sự vinh hiển vốn thuộc về Ngài từ trước sáng thế (17:5). Sự chết của Ngài trên thập tự giá trở thành hành động mặc khải cuối cùng về vị phẩm của Ngài, một lần nữa kêu gọi nhìn nhận nguồn gốc và sứ mệnh thiêng liêng, cũng như sự hiệp nhất giữa Chúa Giê-su và Đức Chúa Trời. Thật vậy, sự phục sinh làm chứng rằng Chúa Giê-su đã được Đức Chúa Trời khiến sống lại, khẳng định lẽ thật lời Ngài công bố trước đó, "Vì như Cha có sự sống trong mình, thì Cha cũng đã ban cho Con có sự sống trong mình vậy" (5:26). Sự phục sinh là lời chứng chung thẩm cho vị phẩm của Chúa Giê-su, cũng như những gì Ngài mang đến cho nhân loại.

Sau đó, Chúa Giê-su hiện ra với các môn đồ, thách thức họ nhìn nhận Ngài là Cứu Chúa sống và ban sự sống, đồng thời đáp ứng bởi đức tin. Ma-ry, người đầu tiên gặp Cứu Chúa phục sinh, lúc đầu lầm tưởng Ngài là người làm vườn. Chỉ khi Ngài gọi tên bà, "Ma-ry!" (20:16), thì bà mới nhận ra Ngài. Ngay cả sau khi phục sinh và hiện ra, Chúa Giê-su vẫn phải chủ động bày tỏ về Ngài, kêu gọi người ta tin Ngài. Không có lời hướng dẫn của Ngài, các môn đồ không thể đáp ứng được. Trong lần hiện ra cuối cùng, các môn đồ không nhận ra Ngài, mà chỉ có mình "môn đồ mà Đức Chúa Giê-su yêu" xưng nhận, "Ấy là Chúa!" (21:7). Sau khi nhận ra Ngài rồi, các môn đồ được kêu gọi theo Ngài. Việc theo Chúa đưa đến sự nhìn biết vinh hiển Ngài. Dẫu cho có thấy sự vinh hiển đó đi nữa, họ vẫn chưa thực sự trọn vẹn hiểu Ngài là ai.

4. Hậu Biên (21:24-25)

Phần này sẽ không có gì nhiều để nói nếu Phúc Âm Giăng hoàn thành mục tiêu là đưa độc giả đến chỗ nhìn biết Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời, và lựa chọn con đường theo Ngài làm môn đồ. Chính tác giả gợi ý rằng còn nhiều điều nữa phải nói tới. Tấc cả các sách vở trên thế giới, kể cả các sách Phúc Âm, đều không thể nắm bắt trọn vẹn vị phẩm của Ngôi Lời trở nên xác thịt.

IV. Giăng Và Các Sách Phúc Âm Khác

Ký thuật của Giăng về đời sống, sự chết và phục sinh của Chúa Giê-su có nhiều nét tương đồng với các Phúc Âm khác. Trong tất cả các Phúc Âm, chức vụ công khai của Chúa Giê-su đều bắt đầu bằng chức vụ báp-tem của Giăng Báp-tít tại sông Giô-đanh. Trong suốt đời sống chức vụ, Chúa Giê-su dạy dỗ các đám đông, tập họp mười hai môn đồ xung quanh mình, chữa lành nhiều thứ bệnh khác nhau, có những cuộc tranh luận căng thẳng với nhiều thế lực đối kháng, đặc biệt là người Pha-ri-si, cuối cùng Ngài bị bắt, xét xử, đóng đinh, chôn cất, rồi sau đó hiện ra cho các môn đồ Ngài. Những nét tương đồng khác cũng đáng lưu ý. Mỗi Phúc Âm đều ghi lại phép lạ hóa bánh, theo sau là lời tuyên xưng Chúa Giê-su là Đấng Christ của Si-môn Phi-e-rơ, đại diện cho các môn đồ. Vấn đề vị phẩm của Chúa Giê-su, liệu Ngài có phải là Đấng Mê-si-a của Y-sơ-ra-ên hay không rất được quan tâm. Những lần chữa bệnh vào ngày Sa-bát đã dấy lên xung đột về thẩm quyền và liên hệ của Chúa Giê-su với luật pháp. Giu-đa đã phản Chúa. Những người phụ nữ, bao gồm cả những người không được công chúng tôn trọng, đóng vai chính, và họ là những người đầu tiên nhìn thấy Cứu Chúa phục sinh.

Nhưng có vô số khác biệt giữa Giăng và các sách Phúc Âm Đồng Quan. Trong các sách Phúc Âm Đồng Quan, sự dạy dỗ của Chúa Giê-su bao trùm một loạt

những chủ đề rộng lớn, gồm có cả bố thí, cầu nguyện, nóng giận, hôn nhân, ly dị, đóng thuế, tha thứ, trả thù, lo lắng, yêu thương, của cải, truyền giáo, v.v… Thế nhưng trong Giăng, Chúa Giê-su không nói gì đến những đề tài này. Trái lại, các bài giảng của Ngài tập trung vào vị phẩm, chức năng, và vai trò của Ngài mà thôi, đặc biệt là vị phẩm Chúa Con, được Đức Chúa Cha sai đến. Từ đó chỉ xuất hiện vài lần trong các sách Phúc Âm Đồng Quan, nhưng lại đóng vai trò chính trong Phúc Âm Giăng. Trong các sách Phúc Âm Đồng Quan, Chúa Giê-su giảng bằng các ví dụ, ẩn dụ, phúng dụ, còn sách Giăng thì không thấy chép những ví dụ được biết đến nhiều nhất, như người gieo giống, đứa con trai hoang đàng, người Sa-ma-ri nhơn lành, và sự đoán xét chiên với dê. Trái lại, Phúc Âm Giăng ghi chép những bài giảng dài với một loạt các tuyên ngôn bắt đầu bằng "Ta là…," mà các sách Phúc Âm Đồng Quan không hề ghi lại. Nước Trời cũng ít được nhắc đến trong Giăng, đúng ra là chỉ có hai lần mà thôi (3:3, 5).

Thứ tự các biến cố trong Giăng cũng khác với trong các sách Phúc Âm Đồng Quan. Trong các sách Đồng Quan, chức vụ của Chúa Giê-su tập trung tại Ga-li-lê, và ngoại trừ chuyến đi đến đền thờ Giê-ru-sa-lem năm 12 tuổi, Phúc Âm Lu-ca ghi nhận Chúa Giê-su chỉ đến Giê-ru-sa-lem vào lúc cuối cuộc đời mình mà thôi. Trong chuyến viếng thăm này, Chúa Giê-su dẹp sạch đền thờ, và biến cố này dường như đã châm ngòi cho cuộc bắt Ngài. Nhưng trong Giăng, Chúa Giê-su vào và ra Giê-ru-sa-lem từ lúc Ngài bắt đầu cho đến lúc kết thúc chức vụ. Sự dẹp sạch đền thờ không chỉ gắn liền với công việc của Chúa Giê-su tại Giê-ru-sa-lem trước khi Ngài chết, mà Ngài cũng làm việc đó ở giai đoạn đầu chức vụ mình. Biến cố khiến nhà cầm quyền lập mưu giết Ngài không phải là việc dọn sạch đền thờ, mà là phép lạ khiến La-xa-rơ sống lại. Phép lạ này không thấy xuất hiện trong các sách Phúc Âm khác!

Cuối cùng, chúng ta thấy có sự khác biệt lớn về từ vựng giữa Phúc Âm Giăng và các sách Phúc Âm Đồng Quan. Hầu hết các từ trọng tâm trong Phúc Âm Giăng, bao gồm "sự sống," "sự sáng" và "sự tối," "làm chứng," "lẽ thật," "thế gian," "ở trong," "Cha," và "Con," có thể tìm thấy trong các sách Phúc Âm khác, nhưng những chữ này lại không phải là trung tâm sự dạy dỗ của Chúa Giê-su trong các sách đó. Nói cách dễ hiểu hơn, điều đặc trưng nhất của sách Phúc Âm Giăng lại không có trong các sách Đồng Quan, và điều đặc trưng nhất của các sách Đồng Quan lại không có trong Phúc Âm Giăng.

Lý do vì sao có nhiều khác biệt như vậy vẫn còn là vấn đề bàn cãi. Các giáo phụ đầu tiên đưa ra nhiều giả thuyết, và ngày nay cũng vậy. Một tác giả Cơ Đốc sơ khai, Clement thành Alexandria, cho rằng các sách Phúc Âm Đồng Quan ghi lại những dữ kiện "thuộc thể," còn Giăng đã viết một "Phúc Âm thuộc linh" (Eusebius trích dẫn, *Hist. Eccl.* 6.4.7). Nói cách khác, Giăng viết một loại Phúc Âm khác, một Phúc Âm nỗ lực trình bày ý nghĩa chức vụ của Chúa Giê-su như đã ghi nhận trong các sách Phúc Âm kia, thông qua lăng kính giải thích thuộc linh.

Trước thế kỷ hai mươi, nhiều nhà giải kinh chấp nhận quan điểm giống như của Clement, tức là Giăng viết một lời giải nghĩa "thuộc linh" cho các Phúc Âm khác. Những người khác thì cho rằng Giăng chủ đích bổ sung hay thậm chí thay thế các ký thuật của Ma-thi-ơ, Mác, và Lu-ca. Những nét tương đồng giữa Giăng và các sách Phúc Âm Đồng Quan có thể gợi lên rằng Giăng đã sử dụng các sách này làm tài liệu, trong khi những nét khác biệt là do cá tính của tác giả, mối quan hệ gần gũi với Chúa Giê-su, do các nguồn liệu khác, hoặc do bối cảnh cũng như mục đích lịch sử khác. Tất cả những quan điểm này cho rằng Giăng có tham khảo các Phúc Âm khác, và rằng giải nghĩa Giăng thì phải tham khảo các sách kia.

Vào thế kỷ hai mươi, một số học giả cho rằng các truyền thống của Giăng bắt nguồn từ những kênh truyền

khác hơn là các Phúc Âm kinh điển. Có không đủ bằng chứng về nội dung trùng lắp để tranh luận thuyết phục rằng Giăng viết ký thuật của mình dựa trên các sách Phúc Âm khác. Những khác biệt về nội dung, từ ngữ, và điểm nhấn mạnh là quá lớn. Trong câu chuyện cho 5,000 người ăn chẳng hạn, số từ vựng trùng lắp giữa Ma-thi-ơ và Mác trong các ký thuật của họ là 65%, nhưng giữa Giăng và Mác thì chỉ có 5%. Do đó, rất có thể Giăng đã lấy tài liệu từ những nguồn viết hoặc truyền khẩu khác hơn là dùng các sách Phúc Âm Đồng Quan như là tài liệu chính. Dĩ nhiên, khả năng nhà truyền đạo biết các sách Phúc Âm khác hoặc giả định là độc giả của ông cũng quen thuộc với các Phúc Âm đó là điều không thể bỏ qua. Nhưng rõ ràng Giăng không dùng Mác làm tài liệu chính giống như Ma-thi-ơ dùng. Nguồn liệu của Giăng vẫn còn là một phỏng đoán. Nhiều giả thuyết đã đề ra, thế nhưng chưa tìm được một nguồn liệu nào, và tất cả những giả thuyết đó cũng chỉ là suy đoán mà thôi. Dù mai sau chúng ta có biết được thêm điều gì về nguồn tài liệu Giăng sử dụng đi nữa, thì sự hiểu biết đó có thể giúp chúng ta thấy rõ hơn nguồn gốc lịch sử của Phúc Âm Giăng, chứ không thể hoàn toàn giải thích Phúc Âm này được.

V. Bối Cảnh Và Mục Đích Của Phúc Âm Giăng

Một câu nói ở cuối Phúc Âm Giăng đã tóm tắt mục đích Phúc Âm này: "Đức Chúa Jêsus đã làm trước mặt môn đồ Ngài nhiều phép lạ khác nữa, mà không chép trong sách nầy. Nhưng các việc nầy đã chép, để cho các ngươi tin rằng Đức Chúa Jêsus là Đấng Christ, tức là Con Đức Chúa Trời, và để khi các ngươi tin, thì nhờ danh Ngài mà được sự sống" (20:30-31). Ở đây có sự tương phản ngầm giữa những người chứng kiến Chúa Giê-su làm phép lạ, và những độc giả Phúc Âm, là những người không chứng kiến tận mắt. Họ không thể tiếp cận chức vụ lịch sử của Chúa Giê-su, nhưng họ có Phúc Âm. Độc giả được mời

gọi "đến và xem" Chúa Giê-su là ai, và đến để tin Ngài (20:30-31). Nói cách khác, Phúc Âm Giăng được viết cho những ai không trực tiếp chứng kiến chức vụ của Chúa Giê-su và những dấu lạ Ngài đã làm.

Trong vài thập kỷ vừa qua, nhiều bằng chứng nội tại Phúc Âm được đưa ra như là dấu chỉ về nguồn gốc lịch sử của Phúc Âm Giăng. Trong câu chuyện người mù được chữa lành (chương 9), một số người bị đe dọa đuổi ra khỏi nhà hội vì nhìn nhận Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a (9:22). Lời tuyên xưng và sự hình phạt rõ ràng cho thấy bối cảnh nội bộ Do Thái giáo, đồng thời chỉ về một vết nứt giữa những người Do Thái xưng nhận Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, và những người Do Thái không tin.

Điều này đưa chúng ta đối diện một trong những vấn đề giải kinh gay cấn nhất, ý nghĩa và tầm quan trọng của khái niệm "Giu-đa," vốn được dùng khoảng bảy mươi lần trong Phúc Âm Giăng, ít hơn tất cả các sách Phúc Âm Đồng Quan cộng lại khoảng 20 lần. Nói cách đơn giản nhất, việc sử dụng thường xuyên chữ "người Giu-đa" dấy lên một vấn đề: từ đó có ý nghĩa gì, và đề cập tới ai? Dẫu rằng "người Giu-đa" rõ ràng đề cập đến một nhóm chủng tộc và tôn giáo phân biệt hẳn với tất cả những người không phải "Giu-đa," điều làm cho phức tạp vấn đề đó là chữ "người Giu-đa" được dùng để nói đến một số người Giu-đa phân biệt với những người Giu-đa khác.Ví dụ, các môn đồ của Giăng Báp-tít có nói chuyện với một "người Giu-đa" (3:25), nhưng các môn đồ của Giăng chắc chắn cũng là người Do Thái. Trong chương 9, cha mẹ của người được chữa lành sợ sẽ bị đuổi khỏi nhà hội bởi những "người Giu-đa" (9:22; xem 7:13)—nếu họ không phải là người Do Thái, thì họ không cần phải sợ sự loại trừ đó! Và những "người Giu-đa" tranh luận về sự dạy dỗ của Chúa Giê-su (6:52), họ kinh ngạc trước lời Ngài (7:15), và định ném đá Ngài (10:31). Ấn tượng trên bề mặt bản văn đó là từ "người Giu-đa" được dùng để phân

biệt các đối thủ của Chúa Giê-su với các môn đồ Ngài, và đề cập đến các đối thủ đó với ý nghĩa tiêu cực.

Phúc Âm Giăng công khai thừa nhận rằng mục đích sách được viết là cho độc giả có thể "tin," nên người ta thường xem đây là tài liệu truyền giáo, được viết để thuyết phục người khác tin theo. Tuy nhiên, những người khác thì cho rằng Phúc Âm Giăng được viết để khích lệ các tín hữu trung tín trong đức tin và không từ bỏ Chúa Giê-su khi gặp phải tình huống khó khăn (6:60-71), hay tệ hơn nữa là phản bội Ngài giống như Giu-đa. Trái lại, họ phải đồng thanh với Phi-e-rơ trong lời tuyên xưng của ông, "Lạy Chúa, chúng tôi đi theo ai? Chúa có lời của sự sống đời đời" (6:68).

Thời điểm Phúc Âm Giăng được viết ra là một câu hỏi khó. Nhiều học giả cho rằng dù sự chống đối căng thẳng giữa những người Do Thái "thuộc Đấng Mê-si-a" và "không thuộc Đấng Mê-si-a" chỉ xuất hiện sau khi thành Giê-ru-sa-lem và đền thờ bị hủy phá năm 70 SC, các tác phẩm văn chương Cơ Đốc thời kỳ đầu có ghi nhận sự thù nghịch giữa các Cơ Đốc nhân và người Do Thái giáo từ giai đoạn trước đó, bắt đầu từ cuộc đụng độ giữa Ê-tiên và một số người Do Thái tại Giê-ru-sa-lem (6—8). Hơn nữa, cuộc xung đột trong Phúc Âm Giăng không chỉ xuất hiện ở một khu vực hoặc một thời điểm nhất định trong thế kỷ thứ nhất, thế nên rất khó xác định nguồn gốc Phúc Âm Giăng cách chính xác.

Người ta từng cho rằng Phúc Âm Giăng được viết vào thế kỷ thứ hai. Nhưng giả thuyết đó là không thể xảy ra vì các nhà khảo cổ đã phát hiện những bản sao Phúc Âm này, Rylands Papyrus (p52), một mảnh giấy chép tay Ai Cập mà các học giả xác định niên đại sớm hơn thế kỷ thứ hai, trong đó có chép một số ít câu của Giăng 18. Khám phá này cho thấy rằng Phúc Âm không thể viết sau giai đoạn cuối thế kỷ thứ nhất, hoặc giai đoạn đầu thế kỷ thứ hai; dẫu vậy, chúng ta vẫn không thể xác định được niên đại cách chính xác hơn. Nhiều giả thuyết khác cho rằng

thời điểm viết hay xuất bản Phúc Âm Giăng nằm giữa 65 – 100 SC. Thông thường thì người ta thấy niên đại khoảng từ năm 90 – 100 là phù hợp hơn, và điều đó phù hợp với những quan điểm trong Hội Thánh đầu tiên.

Theo truyền thống, địa điểm viết Phúc Âm Giăng là Ê-phê-sô, nhưng người ta cũng cho rằng có thể sách đã được viết tại Alexandria, Ai Cập, hoặc Sy-ri An-ti-ốt. Cả hai thành phố này có điểm chung là dân số Do Thái rất đông, và nằm bên ngoài xứ Palestine. Địa điểm đó giúp giải thích những luồng tác động có thể phát hiện được trong Phúc Âm Giăng, với những luồng tư tưởng Cựu Ước, Do Thái giáo, và các tôn giáo Hy Lạp đan dệt với nhau. Thật ra, bối cảnh tư tưởng của Phúc Âm Giăng là một trong những vấn đề được đem ra bàn cãi nhiều nhất. Phúc Âm Giăng có nhiều biểu tượng, nghi thức, và niềm tin gốc gác từ Do Thái giáo, nhưng cũng có những hình ảnh quen thuộc trong nhiều phong tào tôn giáo khác trong thế giới cổ đại, gồm cả Do Thái giáo bị ảnh hưởng lớn bởi văn hóa Hy Lạp.

Những hình ảnh căn bản của Phúc Âm về sự sống, sự chết, ánh sáng, sự tối tăm, bánh, nước, chăm sóc, chữa bệnh, ra đời, thanh tẩy, và tăng trưởng cũng có thể tìm thấy không chỉ trong Phúc Âm Giăng mà trong cả Do Thái giáo và các tôn giáo, triết lý cổ đại khác. Quan điểm nhị nguyên của Giăng, trong đó phản ánh sự đối lập của Thánh Linh và xác thịt, trên và dưới, đời đời và tạm thời, được xác định là một thế giới quan gần gũi với các phong trào triết học mang tư tưởng Hy Lạp, chẳng hạn như của Plato, hơn là của Do Thái giáo.

Các khám phá khảo cổ năm 1947 đã đưa thêm bằng chứng cho giả thuyết trên. Những cuộc giấy Biển Chết trong các hang động nằm phía bắc bờ biển này có ghi lại những hình ảnh nhị nguyên của tâm linh và xác thịt, lẽ thật và sai lầm, sự sáng và bóng tối tương tự như cách Giăng ghi lại trong Phúc Âm của mình. Chính ngôn ngữ của Phúc Âm này cho thấy rằng sách đã được viết cho

những người nói tiếng Hy Lạp, dù là người Do Thái hay không phải Do Thái. Việc Giăng sử dụng những hình ảnh và phân loại quen thuộc với độc giả của ông nhằm trình bày câu chuyện của Chúa Giê-su chứng tỏ ông là một thiên tài.

PHẦN 2

GIÊ-SU NA-XA-RÉT

I. Chúa Giê-su Trong Lịch Sử

Kinh điển Phúc Âm Tân Ước trình bày bốn bức chân dung về Chúa Giê-su, mỗi bức tô vẽ những khía cạnh khác nhau, theo phong cách khác nhau, và nhìn từ góc độ khác nhau. Chủ đề các bức chân dung là như nhau, nhưng không có hai bức nào giống hệt nhau. Những khác biệt giữa các sách Phúc Âm đã dấy lên nhiều cuộc tranh luận về tính chất lịch sử của Chúa Giê-su Na-xa-rét. Người ta không tranh luận rằng Chúa Giê-su có thật trong lịch sử hay không, vì điều đó là rất hiển nhiên, dựa vào các tài liệu cổ xưa. Cuộc tranh luận xoay quanh vấn đề Chúa Giê-su lịch sử có những đặc điểm gì giống hoặc khác so với Chúa Giê-su trong các sách Phúc Âm. Do các sách Phúc Âm đã đứng vững với thời gian và trở thành Kinh Thánh của Hội Thánh Cơ Đốc, đây là nguồn tài liệu đáng tin cậy giúp chúng ta biết về Chúa Giê-su Na-xa-rét.

Dẫu vậy, những thông tin về bối cảnh lịch sử vẫn có thể giúp ích rất nhiều cho chúng ta hiểu sứ điệp của Chúa Giê-su. Ví dụ Chúa Giê-su dạy về vương quốc Đức Chúa Trời, nhưng không một sách Phúc Âm nào thực sự định nghĩa "nước Đức Chúa Trời" là gì, hay có ý nghĩa gì đối với độc giả người Do Thái. Khi các sử gia xem xét lời dạy của Chúa Giê-su về nước Đức Chúa Trời trong bối cảnh lịch sử xã hội Do Thái giáo thế kỷ thứ nhất, thì ý nghĩa của lời dạy đó lần lần hiện ra ngày một rõ ràng hơn.

Trước khi phác họa bức chân dung Giê-su lịch sử dựa vào các sách Phúc Âm, chúng ta cần lưu ý những nguyên tắc chỉ đạo sau đây: (1) Các sách Phúc Âm trong Tân Ước

là nguồn tài liệu chính và quan trọng nhất cho những gì chúng ta biết về Chúa Giê-su. (2) Bối cảnh lịch sử chủ đạo để hiểu Chúa Giê-su là Do Thái giáo Palestine thế kỷ thứ nhất. Những hành động của Chúa Giê-su và đáp ứng trước các hành động đó phải xem xét trong bối cảnh này. (3) Những hành động và lời nói của Chúa Giê-su cũng phải được giải nghĩa theo hướng trình bày về sự xuất hiện của Hội Thánh đầu tiên. (4) Sự tái dựng đời sống Chúa Giê-su phải ghi nhận chắc chắn điều đã xảy đến cho Ngài: Ngài bị người La Mã đóng đinh. (5) Cuối cùng, chúng ta cần phải có cái nhìn tổng thể để hiểu cái chi tiết.

II. Bắt Đầu Chức Vụ Công Khai

1. Chức Vụ Của Giăng Báp-tít

Khác với các ngoại kinh, các sách Phúc Âm không nói đến thời thơ ấu của Chúa. Ngoại kinh ghi những việc như Chúa biến chim đất sét thành chim thật, rủa sả khiến bạn chết, làm gỗ ngắn dài ra, v.v… những việc khác hẳn tinh thần Phúc Âm. Các sách Phúc Âm trong kinh điển Tân Ước không ghi lại những câu chuyện đó, nhưng trực tiếp dẫn đến các biến cố chức vụ và sự dạy dỗ của Chúa Giê-su bắt đầu sau khi Ngài chịu báp-tem bởi Giăng Báp-tít.

Giăng Báp-tít sống và thi hành chức vụ trong đồng vắng (Ma-thi-ơ 3:1; Mác 1:4; Lu-ca 3:2-3), là một địa điểm mang tính biểu tượng để nói đến sự hướng dẫn và chu cấp trực tiếp từ Đức Chúa Trời (Phục Truyền 8:2; Thi Thiên 78: 13-16; Ê-sai 32:15-17; Giê-rê-mi 2:2-3). Nói cách ngắn gọn, đồng vắng là một biểu tượng hy vọng nơi sự giải cứu của Đức Chúa Trời, và Giăng kêu gọi dân Y-sơ-ra-ên ăn năn để chuẩn bị cho sự cứu rỗi mà Đức Chúa Trời đã ứng hứa từ trước.

Tuy nhiên, thật khó xác định chính xác nguồn gốc phép báp-tem của Giăng. Sách Lê-vi Ký trong Cựu Ước có đòi hỏi làm phép rửa vào nhiều thời điểm khác nhau để

thanh tẩy cả những người nam và nữ. Các cuộc khảo cổ đã khám phá ra những phép tắm nghi lễ tại đền thờ và ở nhà riêng tại Giê-ru-sa-lem và Sepphoris, có niên đại vào thời kỳ La Mã. Cộng đồng Qumran (phái Essene) cũng giữ truyền thống này.

2. Báp-tem Chúa Giê-su

Chúa Giê-su cũng đi ra ngoài đồng vắng để được Giăng làm báp-tem cho. Trong sự báp-tem này, Giăng giới thiệu Chúa Giê-su và mở đầu chức vụ công khai của Ngài. Thông qua chức vụ của Giăng Báp-tít, Chúa Giê-su đáp lại và đón nhận lời Đức Chúa Trời kêu gọi Ngài thực hiện chức vụ của riêng mình trong công tác công bố về vương quốc Đức Chúa Trời.

Giăng Báp-tít giống Chúa Giê-su ở chỗ (1) ông là sứ giả của Đức Chúa Trời, (2) ông kêu gọi mọi người ăn năn, hết lòng yêu Chúa, và (3) đối diện với ông, mọi người đối diện với một ngã ba đường, buộc phải lựa chọn. Giăng khác Chúa ở chỗ ông sống khắc khổ, giảng dạy trong sa mạc, còn Chúa sống hòa đồng, giảng dạy trong các thành phố, làng mạc.

III. Nước Đức Chúa Trời

"Nước Đức Chúa Trời" là trọng tâm các lời giảng dạy của Chúa Giê-su. Phúc Âm Mác khẳng định rằng Chúa Giê-su đến Ga-li-lê với sứ điệp này: "Kỳ đã trọn, nước Đức Chúa Trời đã đến gần; các ngươi hãy ăn năn và tin đạo Tin lành" (1:15). Trong các Phúc Âm khác, Đức Chúa Giê-su đi hết làng này đến làng khác và khẳng định rằng, "Ta cũng phải rao Tin lành của nước Đức Chúa Trời nơi các thành khác; vì cốt tại việc đó mà ta được sai đến" (Lu-ca 4:43; Mác 1:38). Các ví dụ đôi khi bắt đầu bằng cụm từ, "Nước Đức Chúa Trời giống như…" Có nhiều chỗ Chúa

Giê-su tuyên bố Ngài biết ai sẽ được vào nước Trời và bởi điều kiện nào mà họ được vào.

1. Nước Trời Trong Cựu Ước Và Do Thái Giáo Thời Kỳ Đền Thờ Thứ Hai

Dẫu rằng cụm từ "nước Đức Chúa Trời" không xuất hiện trong Thánh Kinh Cựu Ước, nhưng ý tưởng nền tảng Đức Chúa Trời "cai trị" là chủ đề của khá nhiều bài Thi Thiên. Nhiều cụm từ khác nhau như "nước Ngài" (Thi Thiên 103:19), "nước Chúa" (145:11, 12, 13), và "nước ta" (I Sử Ký 17:14) đều hàm ý sự tể trị của Đức Giê-hô-va. Đặc biệt hơn hết, Đức Chúa Trời tể trị Y-sơ-ra-ên, kêu gọi dân này trung thành, bảo vệ và giải cứu nước này. Thế nhưng, để được như thế, dân Y-sơ-ra-ên phải vâng phục Đức Chúa Trời. Một số phân đoạn Kinh Thánh khác (II Các Vua 19:15; Thi Thiên 103:19) gợi ý rằng sự cai trị của Đức Chúa Trời còn trải rộng ra khỏi lãnh thổ Palestine nữa. Khi Y-sơ-ra-ên bị lưu đày, Chúa hứa sẽ phục hồi nước Ngài. Chúa là Vua của cả hoàn vũ, nhưng trong tương lai, sự cai trị của Ngài mới hiển hiện trên khắp hoàn vũ. Chúa sẽ cai trị trong lẽ công bình, Ngài sẽ phán xét kẻ ác.

2. Chúa Giê-su Và Nước Đức Chúa Trời

Cụm từ "Nước Trời" phản ánh những truyền thống và ngôn ngữ Cựu Ước về sự tể trị của Đức Chúa Trời, quá khứ, hiện tại và tương lai. Tuy nhiên, thay vì dùng ngôn ngữ Cựu Ước, và gợi lại những hy vọng cũ, Ngài trình bày khải tượng của Ngài một cách mới mẻ về cách sự tể trị của Đức Chúa Trời được bày tỏ trong hiện tại và trong tương lai. Vì thế, sự dạy dỗ đó khác với các trường phái đương thời (dân chúng, người Pha-ri-si, phái Essen).

Người Cùng Thời	Chúa Giê-su
Hiện tại sống đúng đắn để dẫn đến tương lai huy hoàng	Vì tương lai huy hoàng, nên hiện tại cần sống phản ánh Thánh Linh
Sự công bình = Tuân giữ luật lệ, lễ nghi, khoe khoang, lễ tẩy rửa, dâng hiến	Từ trong lòng, khiêm nhường. thương xót, công bình, đức tin

Nước Đức Chúa Trời được sánh với hình ảnh bàn tiệc: Ngồi bàn với Áp-ra-ham, I-sác, Gia-cốp, với một lượng khách vĩ đại, đến từ phương Đông và phương Tây (Ma-thi-ơ 8:11). Trong Bữa Tiệc Cuối Cùng, Đức Chúa Giê-su phán về việc uống rượu với các môn đồ trong Nước Đức Chúa Trời (Mác 14:25; Lu-ca 22:29-30). Như thế, Nước Trời được mô tả chủ yếu bằng những từ ngữ diễn tả mối thông công của những người trung tín với nhau và với Chúa Giê-su. Nước Trời thuộc về những người đáp lại lời kêu gọi của Chúa Giê-su, chẳng hạn như các tội nhân, người thâu thuế, dân ngoại, người phung, người Sa-ma-ri…, chứ không phải các thầy tế lễ, thầy thông giáo. Người ta trông đợi sự giải phóng khỏi ách ngoại bang, trong khi Phúc Âm lại tránh đề cập đến vấn đề đó. Ngài ta trông đợi Đức Chúa Trời quét sạch người ngoại bang khỏi Do Thái, còn Phúc Âm lại không hề có ý như vậy.

Nước Đức Chúa Trời không dành cho chủ quyền chính trị của người Do Thái, mà dành cho sự công bình, bình an, vui mừng trong Thánh Linh; không phải thống trị, mà là phục vụ. Nước Đức Chúa Trời sẽ toàn thiện trong tương lai, nhưng cũng đã được bày tỏ trong hiện tại. Muốn nhìn thấy được, chúng ta cần phải có đôi mắt đức tin. Nước Đức Chúa Trời đã đến, mọi người cần xoay hướng, đặt lại thứ tự ưu tiên và lòng trung thành cho đúng chỗ, phải sống công bình, sống cho Chúa thay vì cho mình.

IV. Các Phép Lạ Của Chúa Giê-su

Mối liên hệ giữa Chúa Giê-su với Nước Trời được thể hiện rõ qua những gì Ngài làm. Các phép lạ đuổi quỷ, chữa bệnh, và những việc khác là những ví dụ về Nước Trời. Các phép lạ đó cho thấy bản chất quyền năng của Nước Trời vận hành trong chức vụ của Chúa Giê-su.

1. Những Quan Sát Ban Đầu: Ngữ Vựng, Định Nghĩa, Phân Loại

Trong các sách Phúc Âm Đồng Quan, từ được dùng nhiều nhất để nói về các phép lạ của Chúa Giê-su là từ *dynameis*, thường được dịch là "việc làm quyền năng." Thế nhưng cũng có những chữ như *ergon* ("công việc"), *teras* ("kỳ diệu"), *thaumasia* ("điều kinh ngạc, kỳ diệu"), *paradoxa* ("những việc kỳ lạ") và *sēmeion* ("dấu hiệu"), là những chữ được người ngoại bang dùng mô tả các biến cố phi thường.

Do đặc tính của những phép lạ, nhiều học giả đã hoài nghi về tính chân thật của chúng. Họ dùng những tiêu chuẩn thiếu đi kinh nghiệm phép lạ để làm thước đo lường các phép lạ trong thế kỷ thứ nhất. Do họ chưa từng kinh nghiệm phép lạ, họ cho rằng những biến cố đó không thể xảy ra vào một thời điểm và địa điểm khác. Các câu chuyện phép lạ được diễn giải như là huyền thoại, hay những tưởng tượng phát xuất từ lòng mộ đạo. Các nhà phê bình văn thể đã phân tích những nét tương đồng giữa các câu chuyện phép lạ trong các sách Phúc Âm với những câu chuyện phép lạ trong các tôn giáo phi Cơ Đốc, rồi kết luận rằng các câu chuyện phép lạ trong Phúc Âm là ẩn dụ hơn là đặt nền tảng trên những biến cố có thực.

Vấn đề định nghĩa phép lạ cũng gặp nhiều khó khăn. Một trong những định nghĩa được chấp nhận rộng rãi nhất hiện nay—phép lạ là *sự can thiệp* của Đức Chúa Trời trong các biến cố lịch sử đối lập với "luật thiên nhiên"—

lại có vẻ xa lạ với người cổ xưa. Định nghĩa đó ngụ ý rằng Đức Chúa Trời thường "vắng mặt" trong những diễn tiến bình thường của vũ trụ, và bằng cách nào đó vũ trụ "tự thân vận hành." Thế nhưng, sự phân chia ranh giới giữa cái "tự nhiên" và cái "siêu nhiên" hầu như không rõ ràng đối với hầu hết những người sống ở thế kỷ thứ nhất, là những người xem các sự kiện xảy ra trên thế giới là hệ quả trực tiếp của sự vận hành của các thế lực thuộc linh (xấu hay tốt) không nhìn thấy được, chứ không nhất thiết phải bắt nguồn từ những nguyên nhân có thể giải thích khoa học hay tự nhiên.

2. Các Phép Lạ Trong Bối Cảnh Văn Hóa Thời Của Chúa Giê-su

Những người cùng thời của Chúa Giê-su đối với các phép lạ Ngài làm như thế nào? Chúng ta có thể hiểu được phần nào khi nghiên cứu bối cảnh lịch sử thời đó. Có nhiều câu chuyện kể về những việc hay biến cố khác thường, kỳ diệu trong thế giới Do Thái lẫn thế giới Hy La. Các tôn giáo Hy La có thực hiện các việc như: giải mộng, bùa chú, chiêm tinh, tử vi, bói toán, ém quỷ, trừ tà, v.v… là những việc ngày nay người ta cho là ma thuật hoặc mê tín. Có nhiều tài liệu trong đó ghi chép những câu thần chú, niệm chú để chữa bệnh, đuổi quỷ, hoặc rủa sả. Các câu thần thú thường đính kèm những công thức kỳ lạ (thí dụ một con chim ưng bị dìm chết trong sữa một con bò đen, trộn với mật ong), các nghi lễ, và bài đọc dài với những từ không thể hiểu được, hoặc tiếng nước ngoài, gồm cả tên nhiều vị thần khác nhau.

Trong thế giới ngoại bang có nhiều sự chữa lành điển hình diễn ra tại nhiều đền thờ. Có những câu chuyện ghi lại các biến cố chữa lành chứng điếc tai, bại liệt, què. Cũng có người cho rằng cái ao mà Giăng đoạn 5 đề cập tới, lúc Chúa Giê-su gặp người bại, thực ra là một đền thờ chữa lành của ngoại giáo. Các nguồn liệu Do Thái cũng

có ghi lại một số tường trình về những người làm các phép lạ và chữa lành nhiều thứ tật bệnh khác nhau. Trong Cựu Ước, Môi-se, Ê-li và Ê-li-sê được xem là những tác nhân hay phương tiện mà qua đó các phép lạ xảy ra.

Ngoài ra cũng có nhiều tài liệu Do Thái lẫn ngoài Do Thái ghi nhận những cuộc đuổi quỷ. Theo truyền thống Do Thái, Sa-lô-môn là người Do Thái đuổi quỷ tiên phong. Sử gia Josephus tuyên bố rằng quyền lực này vẫn còn duy trì cho đến thời của ông, và chính ông đã chứng kiến một người Do Thái đuổi quỷ dùng những câu thần chú của Sa-lô-môn. Chúa Giê-su cũng công nhận là có những người khác có thể đuổi quỷ (Ma-thi-ơ 12:27).

Có nhiều tài liệu Do Thái lẫn ngoài Do Thái ghi nhận các biến cố phi thường và những sự chữa lành kỳ diệu, tuy nhiên, hiện nay người ta không tìm được một tài liệu thế kỷ thứ nhất nào ghi lại một người làm nhiều phép lạ như các Phúc Âm đã tường trình về Chúa Giê-su. Dẫu vậy, các phép lạ vẫn không tự diễn giải được. Chúng ta phải lưu ý những phản ứng khác nhau trước việc làm phép lạ của Chúa Giê-su. Một số nhân chứng tỏ ra kinh ngạc (Mác 5:20; Lu-ca 8:56); những người khác thì sợ hãi (Mác 5:17); một số người ngợi khen Đức Chúa Trời (Lu-ca 13:17; 18:43); nhưng vẫn có những người cho rằng Ngài dùng quyền lực Sa-tan hoặc Ngài bị điên (Mác 3:21-27; Ma-thi-ơ 12:22-28; Lu-ca 11:14-22). Một số người muốn ép Ngài làm vua (Giăng 6:14-15) hoặc tự hỏi không biết Ngài là một tiên tri hay Đấng Mê-si-a (Giăng 7:31, 41-42). Nói tóm lại, những người chứng kiến các phép lạ của Chúa Giê-su rõ ràng đã giải thích phép lạ theo nhiều cách khác nhau rất xa. Cách hiểu của họ giúp chúng ta thấy được gì qua các phép lạ Ngài làm?

3. Những Việc Làm Quyền Năng Của Chúa Giê-su

Trong các sách Phúc Âm, chìa khóa để giải nghĩa các phép lạ của Chúa Giê-su ít hàm ý về thân vị của Chúa

Giê-su, mà chủ yếu bày tỏ vương quốc Đức Chúa Trời. Dẫu rằng một số ít phân đoạn trong các sách Phúc Âm nói đến mối liên hệ giữa phép lạ và sự bày tỏ vương quốc, lời công bố của Chúa Giê-su về sự cứu rỗi từ Đức Chúa Trời được minh chứng rõ ràng qua sự chữa lành và đuổi quỷ. Chúa Giê-su phán rằng Ngài đuổi quỷ bởi Thánh Linh Đức Chúa Trời (Ma-thi-ơ 12:28; Lu-ca 11:20) và giải thích vị phẩm của Ngài cho Giăng Báp-tít khi đề cập đến những lời tiên tri trong Ê-sai (Ma-thi-ơ 11:2-6; Lu-ca 7:18-23). Điều đó cho thấy rằng Ngài kể những việc quyền năng Ngài làm là bằng chứng cho sự hiện diện của vương quốc và là dấu chỉ cho bản chất của vương quốc này, đối lập với mong đợi của dân chúng về "sự cứu rỗi Y-sơ-ra-ên" vốn gắn liền với sự cai trị về phương diện chính trị. Thật vậy, các phép lạ Ngài làm là một phần chức vụ phục hồi dân sự Đức Chúa Trời.

Trên phương diện này, những người được chữa lành và các loại bệnh họ mắc phải gợi lên đôi điều về chức vụ của Chúa Giê-su. Những người được chữa lành có người phung, người què, người mù, người điếc, những người gặp dị dạng thân thể. Những chứng bệnh hay dị tật này không nhất thiết ngụ ý rằng người bệnh không thuộc về cộng đồng giao ước, mà tất cả họ đều bị cấm vào đền thờ, vì họ bị cho là không thánh khiết về phương diện lễ nghi. Chính Chúa Giê-su đã phạm phải quy định về sự ô uế, vì Ngài đã chạm vào thi hài một người chết, chạm vào người phung, người đàn bà mất huyết và cả người ngoại bang. Chúa Giê-su cố tình tiếp cận những người mà Y-sơ-ra-ên loại bỏ ra ngoài tùy theo luật thánh khiết của họ. Như vậy, Chúa Giê-su đã vượt qua những ranh giới của sự thánh sạch nghi lễ mà bày tỏ vương quốc như là quyền năng và ý muốn của Đức Chúa Trời nhằm phục hồi dân sự trở nên trọn vẹn, trở lại với mối thông công với Đức Chúa Trời.

V. Chúa Giê-su Và Thiên Chức Mê-si-a

1. Hy Vọng Về Đấng Mê-si-a Trong Cựu Ước

Từ "Mê-si-a" trong tiếng Hê-bơ-rơ là *mashiah*, với ý nghĩa đơn thuần là "được xức dầu." Sự xức dầu là một nghi lễ trong đó một vị vua, thầy tế lễ, hoặc một nhân vật khác được chỉ định hoặc biệt riêng cho một nhiệm vụ cụ thể. Trong tiếng Hy Lạp, chữ *mashiah* được dịch là *christos*, mà từ đó chúng ta có từ "Christ." Trái với quan điểm phổ thông, trong Cựu Ước không có một chỗ nào thực sự đề cập đến "Đấng Mê-si-a" như một danh xưng, mà chữ "mê-si-a" xuất hiện như một tĩnh từ, thường có liên hệ tới vị vua đang cai trị Y-sơ-ra-ên, nhưng cũng có thể là các thầy tế lễ, các tổ phụ, những người Y-sơ-ra-ên, Si-ru vua Ba Tư, và ngay cả cái khiên của Sau-lơ.

Thánh Kinh Cựu Ước có nhiều hy vọng về một thời điểm khi mà những thử thách, hình phạt và lưu đày của Y-sơ-ra-ên sẽ qua đi, dòng dõi vua Đa-vít sẽ được phục hồi, và Y-sơ-ra-ên sẽ vui hưởng một thời đại vàng son. Dù trọng tâm sự phục hồi này sẽ là chính Y-sơ-ra-ên, người đọc cũng có thể thấy ý niệm về một người làm công cụ đem tới một thời kỳ hòa bình và thịnh vượng. Những danh xưng này gồm có Vua Hòa Bình (Ê-sai 9:2-7), Nhánh, hoặc Nhánh Công Bình (Ê-sai 11:1-9; Giê-rê-mi 23:5-6; 33:15), chồi từ gốc Y-sai (11:1-9), người cai trị tại Y-sơ-ra-ên (Mi-chê 5:2-4), người lãnh đạo và cai trị các dân (Ê-sai 53:3-5), và vua Si-ôn (Xa-cha-ri 9:9-10). Nhân vật đó cũng được gọi là con của Đa-vít. Theo đó, nhân vật phục hồi Y-sơ-ra-ên rõ ràng phải là hậu tự của Đa-vít, là người sẽ ngồi trên ngôi Đa-vít mà cai trị Y-sơ-ra-ên. Cách hiểu đó phát xuất từ thần học hoàng gia như một cách thể hiện trong các phân đoạn chẳng hạn như II Sa-mu-ên 7:12-16, phân đoạn nói đến lời hứa về một người cai trị lâu dài ra từ nhà Đa-vít.

Chuyến lưu đày Ba-by-lôn và sự hủy phá Giê-ru-sa-lem cùng với đền thờ đặt dấu chấm hết cho sự cai trị của Đa-vít. Nhưng hy vọng về sự phục hồi lại được các tiên tri nhắc tới, và các tiên tri này nói đến một nhân vật xuất hiện, sẽ là con Đa-vít đã được ứng hứa, dòng dõi Y-sai, hoàng tử của Đa-vít. Danh xưng "Đấng Mê-si-a" không được dùng để nói đến nhân vật này. Cuối cùng, việc mô tả một nhà vua là "người được xức dầu" dẫn đến việc dùng "mê-si-a" như một danh hiệu đề cập đến hy vọng nơi một vị vua thuộc dòng dõi Đa-vít, là người sẽ đến để phục hồi sự cai trị và tương lai của Y-sơ-ra-ên.

2. Sự Mong Đợi Đấng Mê-si-a Trong Do Thái Giáo Thời Kỳ Đệ Nhị Đền Thờ

Trong các tác phẩm văn chương thời kỳ Đệ Nhị Đền Thờ hiện còn, chúng ta thấy có đề cập đến nhiều hy vọng cứu rỗi và phục hồi Y-sơ-ra-ên. Trong số đó có hy vọng về một người được xức dầu của Chúa, Đấng Mê-si-a, nhưng đó không phải là hy vọng duy nhất. Từ các tác phẩm của Josephus, chúng ta biết rằng nhiều tiên tri, những nhà cách mạng và các vị vua tương lai đã nổi lên. Nhiều người thu hút được dân chúng một khoảng thời gian, nhưng phần lớn đều chết dưới tay người La Mã. Bằng chứng đó cho thấy rằng những hy vọng về Đấng Mê-si-a trong thế kỷ thứ nhất của người Do Thái rất khác nhau.

Độc giả có thể tìm thấy sự mong đợi một vị vua thuộc dòng dõi Đa-vít, đặc biệt là trong các bài Thi Thiên của Sa-lô-môn (thế kỷ thứ nhất TC). Nhân vật này được gọi là Đấng được xức dầu của Chúa, và là con Đa-vít; người ta mong đợi nhân vật này sẽ đánh bại những kẻ thù của Y-sơ-ra-ên, tập hợp những người Do Thái tản lạc lại với nhau, và định cư các sắc dân Y-sơ-ra-ên trong vùng đất. Những hy vọng tương tự về một nhân vật giống vua xuất hiện để phục hồi Y-sơ-ra-ên và đánh bại các kẻ thù của Y-

sơ-ra-ên cũng có thể tìm thấy trong sách Targum và Các Cuộn Biển Chết.

Những mong ước này cũng liên hệ tới bản chất của Đấng Mê-si-a và công việc mà Đấng Mê-si-a sẽ hoàn thành nhân danh Đức Chúa Trời. Các Cuộn Biển Chết có đề cập đến hình ảnh một chiến binh, và cũng đề cập đến một mong đợi nhiều nhân vật được xức dầu, gồm có một tiên tri, cũng như các Đấng Mê-si-a của A-rôn (một thầy tế lễ) và của Y-sơ-ra-ên hoặc Giu-đa (một nhân vật hoàng gia thuộc dòng dõi Đa-vít).

Nhân vật tiên tri mà cộng đồng Qumran mong đợi có thể phản ánh ước mong của thế kỷ thứ nhất rằng Đức Chúa Trời sẽ dấy lên "một tiên tri giống như Môi-se," nhân vật được đề cập đến trong Phục Truyền 18:15-18. Hy vọng này về sau được phát triển thêm thành sách Ma-la-chi với sự "trở lại" của nhà tiên tri lai thế, Ê-li, người đã tiên báo trước Ngày của Chúa, ngày Đoán Xét (Ma-la-chi 4:5-6). Các sách Phúc Âm phản ánh sự mong đợi Ê-li trở lại theo nhiều cách khác nhau. Người ta suy đoán Chúa Giê-su là "Đấng Tiên Tri" (Giăng 7:40).

Nhìn chung, những hy vọng về tương lai này có một điểm chung là trọng tâm hướng về sự giải cứu Y-sơ-ra-ên như một dân tộc, thường bao hàm mong mỏi phục hồi nền tự chủ của Y-sơ-ra-ên. Người ta coi trọng Luật Pháp, sự vâng lời, tầm quan trọng của đền thờ, và mong đợi sự ứng nghiệm lời hứa cho vua Đa-vít (II Sa-mu-ên 7:12-16). Những hy vọng và mong mỏi khác nhau này cho thấy rằng Chúa Giê-su cần phải giải thích sứ mệnh và chức vụ của mình cho các môn đồ và đoàn dân.

3. Chúa Giê-su: Đấng Tiên Tri, Đấng Mê-si-a, Con Người

a. Đấng Tiên Tri

Những người đương thời của Chúa Giê-su thường giải thích chức vụ Ngài là chức vụ của một "tiên tri." Chúa Giê-su được biết như là một tiên tri trong suốt cuộc đời mình (Mác 6:15; 8:28; 14:65; Lu-ca 24:19; Giăng 6:14; 7:40-42). Trên thực tế, Ngài phán về chính mình như một tiên tri (Mác 6:4; Lu-ca 13:33) và dùng ngôn ngữ phản ánh Ngài thi hành chức vụ của một tiên tri (Ma-thi-ơ 10:40; 15:24; Mác 9:37; Lu-ca 4:43). Ngài so sánh chính mình với Giăng Báp-tít và với Giô-na. Nội dung lời công bố của Ngài, gồm có lời cảnh báo về sự đoán xét, lời kêu gọi ăn năn, và mô tả hành vi được Đức Chúa Trời chấp nhận, có nhiều nét tương đồng với các tiên tri trong Cựu Ước. Ngài làm nhiều việc mang tính biểu tượng, chẳng hạn tiến vào Giê-ru-sa-lem và dẹp sạch đền thờ, vốn phản chiếu những hành động của các tiên tri Cựu Ước.

Nhiều phân đoạn khác cho thấy rằng Chúa Giê-su không chỉ đơn thuần là một trong những tiên tri. Trong một phân đoạn khó hiểu, Chúa Giê-su khẳng định rằng "Luật pháp và các lời tiên tri có đến đời Giăng mà thôi," ngụ ý rằng những gì diễn ra sau Giăng không thể liệt vào nhóm đó được (Lu-ca 16:16). Tương tự như vậy, dù Ngài sánh mình với Giô-na, Ngài phán rằng Ngài cao trọng hơn Giô-na (Ma-thi-ơ 12:41; Lu-ca 11:32). Khi ở trong tù, Giăng Báp-tít sai các môn đệ mình đến hỏi Chúa Giê-su xem Ngài có phải là "Đấng phải đến" hay không, và có lẽ Giăng muốn đề cập đến Ê-li, người sứ giả tiên tri cuối cùng phải đến trước "ngày lớn của Đức Chúa Trời toàn năng" (Khải Huyền 16:14).

Các sách Phúc Âm không phản đối gọi Chúa Giê-su là một tiên tri, vì một tiên tri theo định nghĩa là người nói cho Đức Chúa Trời, một người được ban quyền năng và

ủy nhiệm để phán lời Đức Chúa Trời và công bố ý muốn Ngài cho dân sự. Ngay cả những đối thủ của Chúa Giê-su cũng tỏ ra hiểu điều đang bị đe dọa trong các cuộc tranh luận của họ với Ngài về việc giải nghĩa luật pháp và áp dụng luật pháp vào thói tục, hành vi của Y-sơ-ra-ên. Vấn đề căn bản là ý muốn của Đức Chúa Trời cho Y-sơ-ra-ên, là điều có thể biết được khi trung tín nghiên cứu Torah, Luật Pháp, thông qua những đòi hỏi của đền thờ và tôn giáo, hoặc các sứ giả được ban ơn. Chúa Giê-su rõ ràng phù hợp với bức tranh của các sứ giả đó, tuyên bố rằng Ngài biết và công bố ý muốn Đức Chúa Trời, ngay cả khi ý muốn đó trái ngược với điều các giáo sư thời đó giảng dạy. Ý muốn của Đức Chúa Trời cũng được trình bày theo cách phê phán những thầy tế lễ trong đền thờ.

b. Đấng Mê-si-a

Niềm tin Cơ Đốc phổ thông cho rằng Đấng Mê-si-a phải "hơn" một tiên tri, trong khi trên thực tế người ta mong đợi Đấng Mê-si-a phải khác với một tiên tri. Đấng Mê-si-a phải là vua, chứ không phải người công bố ý muốn, sự đoán xét và giải cứu của Đức Chúa Trời. "Mê-si-a" gợi lên những hình ảnh về một vị vua đã ứng hứa trong một vương quốc được phục hồi, với một vua thuộc dòng dõi Đa-vít ngồi trên ngôi và cai trị một vương quốc chính trị. Nhưng khi Chúa Giê-su giải nghĩa lại bản chất sự hiện ra của vương quốc Đức Chúa Trời trong tương quan với Y-sơ-ra-ên, Ngài cũng giải thích vai trò của Ngài trong việc gìn giữ vương quốc tái định hình đó. Không có gì ngạc nhiên khi trong các sách Phúc Âm, Chúa Giê-su không giải thích sứ mệnh của mình bằng những thuật ngữ hoàng gia có ghi chép trong vài tác phẩm Do Thái thuộc thế kỷ thứ nhất. Tuy nhiên, chỉ có một phân đoạn ngoại lệ, trong đó mô tả Chúa chiến thắng tiến vào Giê-ru-sa-lem, mà Xa-cha-ri 9:9, với lời tiên tri về một vị vua đang đến, đã được trích dẫn để giải thích về hành động của Chúa Giê-

su. Nhưng một lần nữa Chúa Giê-su lại đánh đổ mong đợi về chiến thắng cũng như chinh phạt của Đấng Mê-si-a bằng cách tiến vào thành phố trên lưng một con lừa, trong sự khiêm hạ, không lính tráng, không quyền lực. Sự cai trị như vua của Ngài không đi theo lối bạo lực, hay chiến thắng vũ trang.

Không lâu sau khi Chúa Giê-su tiến vào Giê-ru-sa-lem, Ngài làm một việc mang tính biểu tượng và tiên tri trong đền thờ. Biến cố này thường được gọi là "sự dọn sạch đền thờ," tuy nhiên từ đó không chính xác. Chúa Giê-su không "dọn sạch" đền thờ để báo trước hay tiên đoán sự phá hủy đền thờ. Ở chỗ khác, Ngài phán công khai về sự hủy phá đền thờ trong tương lai, giống như những tiên tri tiền nhiệm Ngài đã nói. Với hành động lật đổ bàn đổi tiền và bán súc vật tế lễ, Chúa Giê-su phản đối chống lại đền thờ hiện tại. Ngài không hề đơn độc khi làm như thế. Cộng đồng Qumran cũng bất mãn với đền thờ hiện tại và mong chờ một đền thờ mới, một chức tế lễ được phục hồi để thay thế hệ thống hiện tại ở Giê-ru-sa-lem. Josephus cũng có nói đến sự tha hóa trong hệ thống đền thờ. Dù rằng đền thờ đã được xây dựng lại sau thời lưu đày Ba-by-lôn, và được Hê-rốt Đại Đế trang hoàng lộng lẫy, thì ngay trong chính các tác phẩm văn chương Do Thái thời Chúa Giê-su cũng có đề cập đến hy vọng nơi một đền thờ mới. Rõ ràng Đệ Nhị Đền Thờ không phải là đền thờ hoàn hảo hay cuối cùng. Một số tài liệu thậm chí còn liên kết Đấng Mê-si-a với việc xây dựng lại đền thờ, vì Sa-lô-môn, con trai Đa-vít, đã xây dựng đền thờ thứ nhất. Việc Chúa Giê-su vào thành Giê-ru-sa-lem cách huy hoàng cùng với lời tiên đoán về sự hủy phá đền thờ và hành động dọn dẹp đền thờ là lời Ngài cảnh báo về sự đoán xét sắp đến của Đức Chúa Trời, và cũng là lời tuyên ngôn cho thiên chức Mê-si-a Ngài gánh vác.

Những người cùng thời với Chúa Giê-su không mong đợi đến và công bố với họ rằng mình là Đấng Mê-si-a. Trái lại, bằng chứng cho thấy rằng họ mong đợi một nhân

vật hoàng gia sẽ đến và giải cứu Y-sơ-ra-ên ra khỏi kẻ thù mình, đồng thời khôi phục nền tự chủ, hòa bình, công lý và thịnh vượng. Đây không phải là một tuyên ngôn đơn thuần, mà là một kịch bản phải diễn, một chương trình phải thực hiện. Theo các sách Phúc Âm, Chúa Giê-su thi hành chức vụ này bằng cách công bố sự tể trị của Đức Chúa Trời hay vương quốc, và sự đoán xét cũng như cứu rỗi trong mối liên hệ với vương quốc đó. Như người chăn Y-sơ-ra-ên đã được tiên báo trước bởi các nhà tiên tri, Ngài tìm kiếm những người hư mất và bị ruồng bỏ, thực thi lời hứa về một vương quốc qua sự thông công bàn ăn và những việc chữa lành, đuổi quỷ. Cuộc vào thành vinh hiển và sự dọn sạch đền thờ là những lời chứng thêm cho thiên chức Mê-si-a của Chúa Giê-su. Thế nhưng, thiên chức đó không thể thực hiện bằng vũ khí nhằm dẹp tan quân thù của Y-sơ-ra-ên, cũng không phải bằng việc xây dựng lại đền thờ. Trái lại, chính bởi Chúa Giê-su từ khước quyền lực cho chính Ngài và cho dân sự Ngài mà Ngài hoàn thành được thiên chức Mê-si-a của mình.

Sau khi Chúa Giê-su phục sinh, Hội Thánh đầu tiên dùng danh xưng "Mê-si-a" để gọi Ngài vì Hội Thánh tin rằng Ngài đã được minh oan, được đặt lên ngôi vua, và cai trị với thẩm quyền bên hữu Đức Chúa Trời. Khi dùng từ này, các Cơ Đốc nhân không tin rằng Chúa Giê-su đã "trở thành" Đấng Mê-si-a, nhưng trái lại, Ngài nắm giữ vai trò đó vì Ngài đã được Thánh Linh xức dầu lúc chịu báp-tem.

c. Con Người

Các sách Phúc Âm cho thấy rằng Chúa Giê-su thường gọi chính mình là "Con Người" nhiều nhất. Đây là danh xưng lấy từ Đa-ni-ên 7. Các môn đồ gọi Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, nhưng không ai dám gọi người là "Con Người." Ngay cả các tác giả Phúc Âm cũng không dùng danh xưng này để chỉ về Chúa Giê-su.

Thật khó mà biết được là những người cùng thời Chúa Giê-su hiểu về Ngài như thế nào nếu Ngài cứ phán về chính mình và chức vụ của mình như là "Con Người," mà đây lại chính là trường hợp của các sách Phúc Âm. Trên thực tế, trong khi các sách Phúc Âm ghi nhận Chúa Giê-su thường gọi chính mình là "Con Người," và ít khi nào là "Mê-si-a," thì các tài liệu Tân Ước ngoài Phúc Âm thì lại hoàn toàn ngược lại. Các tác giả khác cho rằng Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, nhưng chỉ một số ít phân đoạn ngoài các sách Phúc Âm đề cập đến Chúa Giê-su như là "Con Người" (Công Vụ 7:56; Hê-bơ-rơ 2:6; Khải Huyền 1:13; 14:14).

Nếu chúng ta quay trở lại các sách Phúc Âm, chúng ta sẽ thấy rằng Con Người thường được nhắc đến như là tác nhân của Đức Chúa Trời trong sự đoán xét (Lu-ca 12:8). Vai trò đó phù hợp với bản chất tuyên ngôn của Chúa Giê-su về sự đoán phạt sắp đến của Đức Chúa Trời trên Y-sơ-ra-ên. Nhưng những phân đoạn đáng nhớ nhất trong sách Phúc Âm lại giới thiệu Con Người không phải như một quan án quyền năng, bèn là như một người phải chịu khổ và chết. Sự tương phản giữa "Con Người chịu khổ" trong các sách Phúc Âm và Đấng Mê-si-a cai trị trong Công Vụ và các Thư Tín có thể giúp chúng ta thấy được đôi điều về lựa chọn tự gọi mình là "Con Người" của Chúa Giê-su. Hội Thánh đầu tiên dùng chữ "Đấng Mê-si-a" sau khi Chúa Giê-su phục sinh. Hội Thánh ngừng sử dụng chính từ của Chúa Giê-su vì Hội Thánh tin rằng cơn đại nạn của Chúa Giê-su đã qua, và sự cai trị của Ngài đã được Đức Chúa Trời xác nhận. "Mê-si-a" gồm tóm lời tuyên xưng của Hội Thánh rằng Giê-su Na-xa-rét là Đấng Mê-si-a và hiện đang ngồi trên ngai của Ngài.

4. Tóm Lược

Phần khái quát về danh xưng được dùng để gọi chính Chúa Giê-su và được chính Ngài dùng trong các sách

Phúc Âm chứng tỏ rằng dù bốn sách Phúc Âm gọi Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, chính Ngài hiếm khi dùng từ này. Hơn nữa, không có sách Phúc Âm nào ghi nhận việc Chúa Giê-su giải thích cho các môn đồ vì sao Ngài không tuyên bố công khai Ngài là Đấng Mê-si-a. Bất cứ giải thích nào cho sự im lặng này đều là giả thuyết dựa trên thông tin từ các sách Phúc Âm. Sứ điệp và hành động của chính Chúa Giê-su hướng tới một thiên chức Mê-si-a, và cũng là điều xác định lại vai trò của Đấng Mê-si-a.

VI. Sự Chết Của Chúa Giê-su

Trong thế giới cổ đại, cách một người chết thường được xem là cánh cửa sổ tốt nhất để nhìn vào nhân cách hay đời sống người đó. Điều này đặc biệt đúng trên quan điểm của các sách Phúc Âm, vốn dành phần lớn mô tả về những tuần lễ cuối cùng của cuộc đời của Chúa. Có hai vấn đề đan xen vào nhau: thứ nhất, dòng biến cố lịch sử dẫn đến sự tử hình Chúa trên thập tự giá La Mã; thứ hai, ý nghĩa sự chết của Chúa Giê-su.

Dĩ nhiên, khi nói rằng Chúa Giê-su có thể đã giải thích sự chết của chính Ngài thì không hề ngụ ý rằng Ngài tìm kiếm cái chết đó. Chúng ta không có bằng chứng nào cho thấy Ngài ham thích vai trò của một người tuận đạo, hoặc Ngài phô trương để rồi bị khước từ và giết chết. Cùng lúc đó, cũng không thể nói rằng trong suốt chức vụ của mình, Ngài không hề suy gẫm đến khả năng Ngài sẽ bị giết. Trong bối cảnh chống đối và sự thù hận leo thang chống lại Ngài và sứ điệp của Ngài, cộng với việc Ngài hay đồng hóa mình với các tiên tri của Y-sơ-ra-ên, Ngài hầu như không thể mong đợi điều gì khác hơn là một cái chết tàn bạo. Biết trước điều đó, Ngài giải thích về ý nghĩa sự chết của Ngài. Ngài xem sứ mệnh của mình là công bố và thực thi hành động cứu rỗi và phục hồi dứt khoát của Đức Chúa Trời đối với Y-sơ-ra-ên. Sự phục hồi này sẽ đem tới cả sự đoán xét trên Y-sơ-ra-ên lẫn sự cứu

rỗi Y-sơ-ra-ên, hoặc ít ra là sự cứu rỗi cho dân sự đã được phục hồi. Trong các sách Phúc Âm, Chúa Giê-su phán về sự chết của Ngài bằng ngôn từ tiên tri như là sự chết vì những người khác và một hành động thiết lập giao ước đồng thời tập họp dân sự Đức Chúa Trời lại với nhau.

1. Chúa Giê-su: Đấng Tiên Tri Bị Ruồng Bỏ

Trong sách Công Vụ, Ê-tiên cáo buộc người Do Thái bắt bớ các tiên tri của chính họ (Công Vụ 7:51-53). Phao-lô lặp lại lời cáo buộc này khi ông nói rằng người Do Thái "đã giết Đức Chúa Giê-su và các đấng tiên tri" (I Tê-sa-lô-ni-ca 2:15-16). Việc Y-sơ-ra-ên từ khước các tiên tri mình là một chủ đề trong Cựu Ước và các tác phẩm Do Thái cổ (I Các vua 19:10, 14; II Các vua 17:13; Giê-rê-mi 7:25-26; 26:5-11). Đây là những lời các nhà tiên tri lên án dân sự mình.

Rõ ràng Chúa Giê-su không hề ngạc nhiên khi Ngài, giống như các tiên tri thời xưa, gặp phải sự chống đối và bị dân sự mình từ khước (Lu-ca 11:49-51; Ma-thi-ơ 23:34-36; Lu-ca 7:31-35; Ma-thi-ơ 11:16-19). Ngài phán về sự chết của mình như là số phận của một tiên tri (Lu-ca 13:33), và khóc cho sự từ khước của Giê-ru-sa-lem (Lu-ca 13:34; Ma-thi-ơ 23:37-39). Ví dụ về những người làm thuê gian ác và vườn nho ngụ ý so sánh số phận của Ngài với số phận của những người đầy tớ bị từ khước của chủ vườn nho. Y-sơ-ra-ên từ khước các tiên tri mình thể nào, thì giờ đây họ cũng từ khước đặc phái viên cuối cùng của Đức Chúa Trời. Như thế, sự đoán phạt Y-sơ-ra-ên đã đến, vì dân này không nghe lời kêu gọi của Chúa Giê-su mà ăn năn và bước vào vương quốc Đức Chúa Trời. Sự chết của Chúa Giê-su là hệ quả của lòng trung tín và vâng phục trong chức vụ tiên tri của Ngài.

2. "Giá Chuộc Nhiều Người"

Một trong số ít các phân đoạn nói rõ về việc Chúa Giê-su chết thay cho những người khác là Mác 10:45: "Vì Con người đã đến không phải để người ta hầu việc mình, song để hầu việc người ta, và phó sự sống mình làm giá chuộc cho nhiều người." Làm "giá chuộc" một ai đó có nghĩa là trả tiền để người đó được giải phóng. Một tù nhân chiến tranh có thể được chuộc khỏi tay kẻ thù, và một nô lệ có thể được chuộc ra khỏi tình trạng nô lệ, như chính Đức Chúa Trời đã "chuộc" Y-sơ-ra-ên ra khỏi sự nô lệ tại Ai Cập. Khi giải thích theo cách này, sự chết của Chúa Giê-su trở thành một phần của chuyến "xuất hành mới," trong đó Đức Chúa Trời một lần nữa cứu chuộc và phục hồi dân sự Ngài.

Theo các sách Phúc Âm Đồng Quan, trong Bữa Tiệc Cuối Cùng, Chúa Giê-su đã phán về một giao ước thiết lập bởi huyết Ngài. Bánh và chén mà người phân phát cho các môn đồ tượng trưng cho thịt và huyết Ngài. Phao-lô lặp lại các truyền thống về Lễ Tiệc Thánh, và là người đầu tiên ghi lại cho chúng ta những lời Chúa Giê-su đã nói trong bữa ăn cuối cùng với các môn đồ (I Cô-rinh-tô 11:23-26). Rõ ràng ở đây có nét tương đồng với biến cố Xuất Ai Cập, vì có huyết của con sinh tế như một dấu hiệu cho giao ước của Đức Chúa Trời với dân sự. Huyết này được gọi là "huyết giao ước" (Xuất 24:7-8; 34: 6:10). Như thế huyết của Chúa Giê-su làm mới lại giao ước của Đức Chúa Trời với dân sự Ngài bằng cách kêu gọi một dân giao ước sống với nhau trong cộng đồng làm theo ý chỉ Đức Chúa Trời như đã dạy và giải nghĩa bởi chính Chúa Giê-su, Đấng Mê-si-a.

Phúc Âm Giăng giải thích sự chết của Chúa Giê-su như là một công cụ tổ chức và tái tổ chức dân sự Đức Chúa Trời. Chúa Giê-su là "người chăn hiền lành; người chăn hiền lành vì chiên mình phó sự sống mình," chính xác là để giữ họ khỏi "tản lạc" bởi lũ sói (10:11-18), để

rồi họ được sống với nhau trong một bầy, một chuồng. Trớ trêu thay, trong một lời tiên tri, thầy tế lễ cả Cai-phe đã thúc giục Tòa Công Luận hy sinh Chúa Giê-su để giữ cho nước Do Thái khỏi bị người La Mã trả thù. Tương tự như vậy, Chúa Giê-su so sánh sự chết của mình như hạt lúa mì rơi xuống đất và chết đi để "kết quả nhiều" (12:24). Cuối cùng, Ngài công bố rằng khi Ngài được "treo lên" thập tự giá, Ngài sẽ kéo mọi người đến với Ngài (12:32). Dù sách Phúc Âm Thứ Tư không ghi lại những lời Chúa Giê-su nói trong bữa Tiệc Thánh, Phúc Âm này trình bày sự chết của Chúa Giê-su cách tương tự: sự chết đó đóng ấn hoặc hoàn thành công việc phục hồi và tập họp dân sự Đức Chúa Trời lại với nhau.

Tóm lại, một số ít phân đoạn trong các sách Phúc Âm ghi nhận lời Chúa Giê-su giải thích về sự chết của Ngài đồng thanh hướng đến (1) những hiệu quả của sự chết Ngài ("một giao ước mới"; một người vì nhiều người; tập họp lại) và (2) bối cảnh lai thế của sự chết đó. Sự chết này báo trước về vương quốc Đức Chúa Trời khi nhắc lại những lời hứa của các tiên tri. Nói cách khác, Chúa Giê-su chết như Ngài đã sống: tiên đoán, công bố, hành động và làm trung gian cho vương quốc Đức Chúa Trời. Ngài chết cho cùng một lý do mà Ngài đã sống: sự phục hồi dân sự Đức Chúa Trời.

3. Sự Đóng Đinh Chúa Giê-su

Việc Chúa Giê-su giải thích về chính sự chết của Ngài dấy lên không ít vấn đề, thì sự Ngài bị đóng đinh dưới tay người La Mã lại dấy lên một loạt những vấn đề khác. Đóng đinh là một bản án mà người La Mã chỉ dành cho một số tội phạm nào đó, đặc biệt là tội nổi loạn chống lại Rô-ma. Thế nhưng các sách Phúc Âm không mô tả Chúa Giê-su dấy lên cuộc nổi loạn nào chống lại Sê-sa hay những người đại diện của ông tại Palestine. Trên thực tế, khải tượng của Chúa Giê-su về vương quốc và thiên chức

Mê-si-a của Ngài không hề loại bỏ các dân ngoại hoặc nhắm đến việc lật đổ sự cai trị của Rô-ma trên Y-sơ-ra-ên. Bản án Chúa Giê-su phải chịu là gây nổi loạn lại không phù hợp với những lời nói, việc làm cũng như chính chức vụ Ngài. Khi nhìn từ góc độ này, sự chết của Chúa Giê-su là hậu quả của sự thi hành công lý cách sai lầm nghiêm trọng: xét xử dựa trên những lời cáo buộc dối trá, và đóng đinh vì những lý do rất sai lầm, Chúa Giê-su bị hiểu lầm thật nhiều lắm.

Nhưng việc Chúa Giê-su bị đóng đinh bởi người La Mã là một trong những điều chắc chắn nhất chúng ta biết về Ngài. Sự đóng đinh không chỉ đơn thuần là một hình thức hành hình tiêu chuẩn thời đó. Josephus ghi lại rất nhiều vụ đóng đinh ngoài thành Giê-ru-sa-lem, dưới tay những người cầm quyền La-mã, tất cả đều dành cho một tội: chống lại hoặc nổi loạn trước sự chiếm đóng của Rô-ma. Do hình phạt đóng đinh thường hàm nghĩa xét xử những công dân không phải người La Mã mà lại tìm cách lật đổ sự cai trị của La Mã, mỗi cuộc hình hình đóng đinh không chỉ là một lời nhắc nhở tàn nhẫn về sức mạnh siêu hạng của Rô-ma, mà còn là một minh chứng cho những hy vọng hão huyền nhằm lật đổ sự cai trị này. Sự sỉ nhục công khai bằng cách lột trần nạn nhân, người bị trói hoặc đóng đinh vào cây gỗ, rõ ràng không chỉ là sự trừng phạt phạm nhân, mà còn là sự răn đe cho những kẻ nổi loạn tương lai.

Từ quan điểm của người Do Thái hoặc người La Mã hoặc cả hai, Chúa Giê-su là một mối đe dọa cho sự ổn định xã hội. Theo Phúc Âm Lu-ca, Chúa Giê-su bị buộc tội trước Phi-lát như là người làm dân chúng lầm đường lạc lối, nghiêm cấm đóng thuế cho Sê-sa, và khẳng định Ngài là vua dân Y-sơ-ra-ên (23:1-5). Từ góc độ người Do Thái, Chúa Giê-su là một tiên tri giả—người đã dùng sự dạy dỗ, dấu kỳ, phép lạ của Ngài để hướng Y-sơ-ra-ên đi ra khỏi con đường ý muốn Đức Chúa Trời. Trên những phương diện khác, do quan điểm của Ngài về ngày Sa-bát,

lời Ngài giải thích Kinh Thánh, những việc Ngài làm trong đền thờ, Chúa Giê-su bị xem như một mối đe dọa đối với việc giải thích mục đích của Đức Chúa Trời do chính những người lãnh đạo Do Thái tại Giê-ru-sa-lem phê chuẩn. Lời Ngài nói Ngài là Con Người ngồi bên hữu Đức Chúa Trời bị xem là lời phạm thượng và đáng phải chết. Từ góc độ của người La Mã, những lời cáo buộc chống lại Chúa Giê-su cho thấy rằng Ngài có một âm mưu chống lại đế chế. Và những lời cáo buộc đó lại được tung ra ngay lúc những người cầm quyền Rô-ma đang chăm chú xem có lời nói hay việc làm nào có thể gây nên phản loạn hay không. Vấn đề hết sức dễ dàng giải quyết vì Rô-ma đã đối diện với những tình huống tương tự đe dọa hòa bình trật tự trong vùng Giu-đê thế kỷ thứ nhất. Việc đóng đinh sẽ xóa tan mối nguy hại đó; người ta không truy đuổi những người theo Chúa Giê-su hay các môn đồ Ngài. Tuy nhiên, việc các môn đồ Chúa Giê-su không bị truy đuổi cho thấy rằng người La Mã không xem Ngài là một tướng lĩnh dấy lên một đạo quân phản kháng, mà như một nhân vật có thể thu hút môn đệ và quấy rối mà thôi.

Từ khía cạnh của người Do Thái cũng có thể nói tương tự như vậy. Chúa Giê-su không chỉ dấy lên vấn đề một người phải giải thích luật pháp như thế nào, phải hiểu ý muốn Đức Chúa Trời ra sao, phải dạy dỗ dân Y-sơ-ra-ên thế nào, hay bức tranh "Nước Đức Chúa Trời" là gì. Cuối cùng, Ngài và những đối thủ của Ngài không chỉ đối đầu nhau trong những cuộc tranh luận thần học căng thẳng đến độ người Pha-ri-si ghét Ngài và các thầy tế lễ tìm cách giết Ngài. Khi trình bày một khải tượng khác về cách cai trị của Đức Chúa Trời được bày tỏ, cách một người phải đọc luật pháp, hoặc cách phải hiểu dân sự Đức Chúa Trời, Chúa Giê-su mặc nhiên thừa nhận vai trò của một tiên tri công bố mình phán thay cho Đức Chúa Trời và bởi thẩm quyền của Đức Chúa Trời. Sự từ khước lời công bố này đã viết bản án tử cho Ngài.

VII. Sự Phục Sinh Của Chúa Giê-su

Theo lời chứng Tân Ước, sự đóng đinh không phải là dấu chấm hết câu chuyện Giê-su Na-xa-rét. Sau khi bị đóng đinh, Ngài hiện ra cho các môn đồ, rồi các môn đồ công bố Ngài đã sống lại từ cõi chết. Sứ đồ Phao-lô xem sự phục sinh là nền tảng của đức tin, nên ông viết, "Lại nếu Đấng Christ đã chẳng sống lại, thì sự giảng dạy của chúng tôi ra luống công, và đức tin anh em cũng vô ích" (I Cô-rinh-tô 15:14). Thế nhưng trải các thời đại, vô số các giả thuyết đã được đề ra để giải thích "điều thực sự đã diễn ra." Một số giả thuyết rất kỳ khôi, và thậm chí công kích. Nhưng dù thế nào đi nữa, thì các giả thuyết cũng chỉ nhằm để giải thích một biến cố hầu như không thể giải thích được.

Các sách Phúc Âm có hai loại ký thuật phù hợp để hiểu sự phục sinh của Chúa Giê-su. Trước hết, có những câu chuyện ghi lại các chuyến viếng thăm ngôi mộ trống; thứ đến, có những phần ghi lại Chúa Giê-su phục sinh hiện ra cho nhiều nhóm môn đồ khác nhau. Hai loại ký thuật này có giá trị khác nhau khi chúng ta cố gắng hiểu những gì đã xảy ra sau khi Chúa Giê-su chết.

Cả bốn sách Phúc Âm đều tường thuật rằng sáng sớm Chúa Nhật, một số phụ nữ lên đường đến ngôi mộ nơi chôn Chúa. Khi đến mộ, họ thấy hòn đá cửa mộ đã bị lăn sang một bên. Dù tên của những người phụ nữ này không thống nhất với nhau trong các sách Phúc Âm, nhưng cả bốn sách Phúc Âm đều làm chứng rằng những phụ nữ là những người đầu tiên khám phá ngôi mộ trống, và trong số họ có Ma-ri Ma-đơ-len. Thay vì tìm thấy xác Chúa, họ gặp một "người nam" hoặc một "thiên sứ" hoặc hai thiên sứ. Những thiên sứ này nói với họ rằng ngôi mộ trống không phải vì người ta đã đánh cắp xác Chúa, mà vì Ngài đã sống lại rồi.

Rõ ràng các sách Phúc Âm không nghĩ rằng ngôi mộ trống đã "chứng minh" Chúa Giê-su sống lại. Trong Phúc

Âm Giăng, Ma-ri thấy ngôi mộ trống và hỏi Chúa Giê-su, người mà bà nghĩ là người làm vườn, rằng người đã đặt xác Chúa Giê-su ở đâu. Phi-e-rơ và người môn đồ được Chúa yêu chạy đến mộ rồi bối rối khi thấy xác Chúa Giê-su không còn đó nữa. Và trước khi Chúa Giê-su hiện ra cho các môn đồ, họ lẫn trốn vì "sợ dân Giu-đa" (Giăng 20:19). Nói cách khác, hành vi của các môn đồ khi phát hiện ngôi mộ trống không phải là vui mừng và hy vọng, mà là thất vọng và bối rối.

Sự buồn nản đổi ra vui mừng khi Cứu Chúa phục sinh hiện ra cho các môn đồ. Thật không thể xác định chính xác "bản chất" thân thể phục sinh của Chúa Giê-su. Theo Lu-ca, Chúa Giê-su ăn cá và bánh mì. Trong Giăng, Chúa Giê-su, sau khi đi xuyên qua "cửa đóng," đã mời Thô-ma rờ tay Ngài, và Ngài chuẩn bị bữa sáng cho các môn đồ tại bờ Biển Ga-li-lê. Chàng thanh niên Mác hứa với các môn đồ rằng Chúa Giê-su đã lên đường đi Ga-li-lê trước họ. Nói tóm lại, những hành động của Chúa Giê-su phần lớn cũng giống như trước khi Ngài chết. Các tác giả Phúc Âm không mô tả những lần Ngài hiện ra với các môn đồ như là bóng ma, bèn là sự hiện diện của Chúa Giê-su phục sinh giữa vòng các môn đồ.

Thế nhưng đây không phải là lần trở lại chức vụ như thường lệ. Chúa Giê-su chỉ hiện ra cho các môn đồ và những người theo Ngài mà thôi. Không có những bài giảng công khai, không có chữa bệnh, không có đối đầu với những người lãnh đạo Do Thái—thật là một ấn tượng sâu sắc! Trái lại, Ngài chỉ hiện ra cho các môn đồ mình, và chỉ hiện ra theo như ý Ngài muốn, rồi cuối cùng việc hiện ra không còn xảy ra nữa. Các môn đồ dường như không thể tiên đoán hay chờ mong sự xuất hiện của Ngài. Họ không phải lúc nào cũng nhận ra Ngài. Dầu Lu-ca khẳng định rằng Chúa Giê-su ở "với họ" bốn mươi ngày, ông lại không ghi nhận bất cứ điều gì Ngài nói trong suốt thời gian đó. Chỉ đơn thuần một điều, Chúa Giê-su không tiếp tục vai trò trước đó của Ngài. Bất luận người ta giải

thích "điều đã thực sự xảy ra" như thế nào, các môn đồ vẫn xưng nhận Đấng đã từng sống và phục vụ giữa vòng họ, rồi bị đóng đinh bởi người La Mã, và hiện đang sống lại, vì họ là nhân chứng trực tiếp của biến cố này.

Tuy nhiên, điều niềm tin Cơ Đốc tuyên xưng không phải là Chúa Giê-su đã "trở lại sự sống," một cách hiểu phổ biến, nhưng hiểu sai những gì đã xảy ra. Chúa Giê-su không phải hồi sinh, mà được phục sinh. Lời tuyên xưng trong Tân Ước nói rằng Đức Chúa Trời đã khiến Ngài sống lại trong đời mới, và vì được phục sinh vào đời sống đó, Chúa Giê-su sẽ không bao giờ chết nữa. Ngài hưởng sự sống đời đời; Ngài đã kinh nghiệm sự phục sinh mà những người trung tín vẫn còn đợi chờ.

Các phương pháp nghiên cứu lịch sử có thể xác định rằng ngôi mộ thực sự trống rỗng vào buổi sáng phục sinh sau khi Chúa chịu đóng đinh. Nhưng biến cố đó vẫn cần phải được giải thích. Và lời giải thích được tìm thấy trong Tân Ước—ngôi mộ trống là vì Đức Chúa Trời đã khiến Chúa Giê-su sống lại—lại không thể kiểm chứng bởi sự phân tích lịch sử. Một số người nói rằng các môn đồ Chúa Giê-su đã đánh cắp xác Ngài, những người khác thì cho rằng họ tới lầm mộ, vẫn có người cho rằng Ngài "bất tỉnh," rồi hồi tỉnh và tiếp tục sống ẩn dật cho tới khi chết. Người ta cũng đã nói rằng các môn đồ đã cố tình dựng lên chuyện phục sinh, hoặc họ là nạn nhân của chứng ảo giác diện rộng. Những giả thuyết này dĩ nhiên không thể nào sánh bằng lời giải thích của Phi-e-rơ, "Đức Chúa Trời đã tôn Giê-su nầy, mà các ngươi đã đóng đinh trên thập tự giá, làm Chúa và Đấng Christ" (Công Vụ 2:36).

Sự phục sinh cho thấy rằng Đức Chúa Trời xác nhận về đời sống, chức vụ của Chúa Giê-su. Việc Đức Chúa Trời xác nhận Chúa Giê-su thể hiện qua chỗ Ngài "tôn" Chúa Giê-su lên làm "Chúa và Đấng Christ." Đức Chúa Giê-su không bước vào sự vinh hiển của việc cai trị Mê-si-a khi Ngài còn sống như một giáo sư tại Ga-li-lê và Giu-đe, Ngài cũng không trọn vẹn hoàn thành mục đích

của Ngài khi còn sống. Không có sự phục sinh, sẽ không có câu chuyện gì để mà kể, vì Đức Chúa Giê-su thực sự đã chết như bất cứ nhân vật Mê-si-a giả hiệu nào khác. Nhưng vì cớ sự phục sinh, các thế hệ của những người trung tín đã tuyên xưng rằng mục đích của Đức Chúa Trời là đem lại sự cứu rỗi thông qua Chúa Giê-su, một mục đích được thành tựu trong sự chết và phục sinh của Ngài. Sự phục sinh là trung tâm điểm của đức tin chúng ta và là cốt lõi không thể cắt tỉa được của niềm tin này.

BÀI HỌC 5

CÔNG VỤ CÁC SỨ ĐỒ VÀ SỨ ĐỒ PHAO-LÔ

PHẦN 1

CÔNG VỤ CÁC SỨ ĐỒ

I. Công Vụ Các Sứ Đồ Và Kinh Điển Tân Ước

Sách Công Vụ Các Sứ Đồ là sách có nhiều đặc điểm rất khác biệt, và tầm quan trọng của sách phần lớn gắn liền với sự độc đáo đó. Sách Công Vụ đặc biệt vì sách là ký thuật lịch sử duy nhất về những biến cố liên hệ tới các môn đồ của Chúa Giê-su sau phục sinh và những lần hiện ra đầu tiên của Chúa Giê-su. Trong số các sách Phúc Âm, chỉ có Lu-ca ghi lại cho chúng ta một loạt những biến cố sau khi Chúa Giê-su kết thúc chức vụ của mình. Như thế, chỉ có ông trình bày một cách sâu sắc sự tiếp nối giữa câu chuyện của Chúa Giê-su với câu chuyện của Hội Thánh đầu tiên.

Trong bài học trước chúng ta đã thấy Phúc Âm Lu-ca và Công Vụ Các Sứ Đồ có sự đồng nhất với nhau ở nhiều mức độ, bao gồm tác giả, thần học, và sự phát triển câu chuyện. Chỉ có điều trong kinh điển, vị trí hai sách không nằm kề nhau. Trong thế kỷ thứ hai, Phúc Âm Lu-ca được lưu truyền cùng với các sách Phúc Âm Ma-thi-ơ, Mác và Giăng, nên hình thành kinh điển Phúc Âm tứ diện. Người ta cho rằng tốt hơn hết nên đọc Phúc Âm Lu-ca phối hợp với các ký thuật khác về đời sống và chức vụ Chúa Giê-su hơn là đọc kết hợp với các sách khác trong bộ sưu tập ban đầu. Do đó, câu chuyện của Lu-ca về cuộc đời Chúa Giê-su được tách ra khỏi ký thuật của ông về Hội Thánh đầu tiên. Ký thuật về Hội Thánh đầu tiên lại được đặt trong tương quan với các thư tín Tân Ước, đặc biệt là những thư tín Phao-lô. Cuối cùng được đặt giữa các sách Phúc Âm và tập hợp các thư tín Tân Ước, sách Công Vụ Các Sứ Đồ

nắm giữ ba chức năng trong kinh điển Tân Ước. Trước hết, sách là một cầu nối từ Chúa Giê-su tới Hội Thánh, cho thấy phong trào Chúa Giê-su khởi xướng tại Palestine đã phát triển thành những cộng đồng tín hữu trải khắp Đế Chế La Mã như thế nào. Chiếc "cầu nối" này không chỉ thuận tiện về phương diện cấu trúc, kéo hai bộ sưu tập các sách Phúc Âm và các Thư Tín lại với nhau. Thứ hai, vị trí sách Công Vụ trong kinh điển cổ xúy cho một định hướng thần học rõ ràng dùng đọc trọn phần còn lại của Tân Ước, vì điều đó khuyến khích việc lan truyền Tin Lành ra cho các dân ngoại trên khắp thế giới, đồng thời phê chuẩn công việc của các chứng nhân đặc biệt, bao gồm Phi-e-rơ, Gia-cơ và đặc biệt là Phao-lô. Thứ ba, trình tự niên đại của ký thuật trong Công Vụ là một dàn ý để đối chiếu với những con người, địa điểm và biến cố được nhắc đến cụ thể hoặc ngầm hiểu trong các thư tín Tân Ước. Nếu không có ký thuật lịch sử của Lu-ca, chúng ta sẽ gặp khó khăn vô cùng khi tìm hiểu niên đại cũng như diễn tiến công cuộc truyền giáo của Phao-lô, chẳng hạn, và chúng ta sẽ không trọn vẹn đề cao vai trò của sứ đồ Phi-e-rơ cũng như Gia-cơ em Chúa Giê-su trong những ngày đầu tiên của phong trào Cơ Đốc.

II. Tính Cách Lịch Sử

Vai trò truyền thống của sách Công Vụ Các Sứ Đồ trong việc lấp đầy những chi tiết lịch sử Cơ Đốc đầu tiên dấy lên hàng loạt những câu hỏi cho những người nghiên cứu Công Vụ. Câu hỏi quan trọng nhất có liên quan tới sự thật lịch sử hay sự đáng tin cậy của sách Công Vụ. Sách Công Vụ có thể dùng để tái dựng lịch sử hay không? Chúng ta có thể tin rằng sách ghi lại cho chúng ta những gì thực sự đã xảy ra, cả về chi tiết lẫn bức tranh tổng thể của diễn tiến trong Hội Thánh đầu tiên hay không?

Những phản ứng bi quan trước các câu hỏi này đã khiến nhiều nhà giải kinh trong thế kỷ vừa qua cho rằng

công việc của Lu-ca không phải là sự ghi chép sử theo thói tục thời xưa, hay nói khác hơn, đây không phải là một tác phẩm lịch sử. Một số người xem Công Vụ là điển hình cho loại tiểu thuyết thời xưa, được viết với mục đích giải trí, được xem như thể loại tiểu sử. Cách nghĩ này về bản chất tác phẩm thứ hai của Lu-ca có nhiều vấn đề trên nhiều bình diện khác nhau. Chẳng hạn, vào thế kỷ thứ hai, Lucian có khuyên các sử gia trong chuyên luận của mình, *Cách Viết Sử (How to Write History)*, rằng hãy cho độc giả "điều gì thu hút và dạy dỗ họ"—cho thấy rằng ngay cả việc chép sử cũng không nhất thiết thiếu đi các phẩm chất mỹ học. Hơn nữa, chúng ta sẽ sai vô cùng nếu cho rằng một tác giả, vì cớ không thể viết một tác phẩm tốt như một sử gia, lại bị liệt vào hàng ngũ khác chứ không phải hàng ngũ sử gia. Cho dẫu chúng ta có tìm được bằng chứng cho thấy rằng Công Vụ là một tác phẩm lịch sử tồi trên phương diện độ đáng tin cậy lịch sử đi nữa, thì điều đó cũng không đủ sức thuyết phục chúng ta phải đọc Công Vụ theo tiêu chí của một thể loại nào khác. Sự lựa chọn thể loại và chất lượng trình bày là hai vấn đề khác nhau.

Nói như thế, vấn đề còn lại vẫn là: Sách Công Vụ chân thật về phương diện lịch sử tới mức độ nào? Cách đặt vấn đề là quan trọng vì những quy luật về cách viết sử đã thay đổi qua nhiều thế kỷ kể từ thời của Lu-ca, và tiếp tục thay đổi ngày nay. Việc chúng ta đề cập đến "những gì đã thực sự xảy ra" thật ra không hẳn đúng vì tên gọi đó đặt ra một tiêu chuẩn cho việc biên chép sử mà không ai có thể đáp ứng được, kể cả sách Công Vụ cũng như bất cứ ký thuật lịch sử nào khác. Kể từ thế kỷ mười chín, nhiều người chúng ta ở Tây Phương được dạy rằng các sử gia phải làm công việc điều tra, nghiên cứu về cái gọi là "thuần sự kiện." Sự thật là không một ai trong chúng ta có thể viết (hoặc đọc) được "những gì đã thực sự xảy ra," vì một tường thuật như thế đòi hỏi phải biết hết tất cả mọi sự, và như thế sẽ phải ghi chép vô số những chi tiết không

cần thiết, hoặc ngoài ý muốn đến độ khiến cho tác phẩm trở nên cồng kềnh ngoài tầm kiểm soát. Các sử gia không quan tâm tới "những gì đã thực sự xảy ra," nhưng quan tâm tới điều họ và các cộng đồng của họ cho là quan trọng trong số các biến cố có thể được ghi lại cũng như trong mối tương quan giữa các biến cố đã được ghi lại.

Ngày nay chúng ta nhìn nhận rằng mỗi tuyên ngôn trong một tác phẩm lịch sử vừa có tài liệu, vừa có sự giải nghĩa trong đó. Điều đó có nghĩa là quan điểm chống lại sử gia nào viết như một thần học gia, là không có cơ sở vững vàng. Như thế, vấn đề trung tâm của cuộc tranh luận về "sử gia Lu-ca" đã chuyển từ chỗ bản chất sách Công Vụ sang những quan niệm hiện đại đầy dẫy vấn đề về công trình của một sử gia. Vấn đề chính đặt ra không phải là quá khứ có thể được tái hiện chính xác như thế nào, hay các phương pháp nào cho phép phục hồi "những gì đã thực sự xảy ra," vì người ta ngày càng nhận thức rằng ký thuật các biến cố lịch sử luôn gắn liền với những yếu tố giải nghĩa. Việc biên chép sử áp đặt ý nghĩa lên quá khứ qua hai điểm: (1) sự lựa chọn các sự kiện để ghi chép lại và (2) thứ tự ghi chép các sự kiện để đưa ra một kết cuộc hoặc nguồn gốc các sự kiện đó. Sử gia đan kết các sự kiện vào một chuỗi nguyên nhân, mà kết quả là chúng ta sẽ thích thú đọc không phải vì sự *hợp lệ* (hay có thật) mà là vì *ý nghĩa* của các sự kiện. Vấn đề chính trở thành cách miêu tả quá khứ.

Điều này không ngăn chúng ta đặt câu hỏi liệu Lu-ca có trình bày trung thực các biến cố hay không, nhưng gợi cho chúng ta thấy rằng mối quan tâm chính của chúng ta nơi ký thuật của Lu-ca phải nằm ở một chỗ khác. Khía cạnh quan trọng nhất trong tác phẩm của Lu-ca nằm ngoài lĩnh vực xác minh và bằng chứng. Khía cạnh quan trọng nhất này chính là lời công bố của tác giả về một góc nhìn từ thiên thượng hướng về các biến cố ông ghi lại. Ông công bố rằng những gì đã xảy ra trong công cuộc truyền giáo Cơ Đốc đầu tiên đã được Đức Thánh Linh hà hơi và

được Đức Chúa Trời hướng dẫn, cho nên đã bày tỏ rõ ràng mục đích cứu chuộc từ lâu đời của Đức Chúa Trời. Những biến cố ông ghi lại được đan kết với nhau trong mạng lưới nguyên nhân thiên thượng, như thế, lời công bố của Lu-ca về sự "trung thực" trước hết phải đo lường trên nền tảng khả năng ký thuật của ông trình bày quan điểm của Đức Chúa Trời về những biến cố này, chứ không phải sự thật lịch sử.

Điều này không có ý nói rằng Công Vụ thiếu trung thực đối với các biến cố lịch sử trong khoảng giữa thế kỷ thứ nhất, cũng không có ý nói rằng phải loại Công Vụ ra khỏi lĩnh vực biên chép sử. Trái lại, đây là sự đổi hướng tập trung. Trước hết, đóng góp của một sử gia thể hiện qua hai điều—sự lựa chọn các biến cố để ghi chép và trình tự các biến cố đó trong một ký thuật mạch lạc. Điều này có nghĩa là, về những vấn đề chi tiết trong mối liên hệ với các câu chuyện, chúng ta có thể thấy Lu-ca tập trung vào việc thăm viếng các địa điểm, thu thập và kiểm tra các tường trình. Điều này là hiển nhiên trong nhiệm vụ của một sử gia thời xưa. Thứ hai, trong tương quan với khái niệm lịch sử của Lu-ca, "sự thật lịch sử" không thể bỏ qua vấn đề mục đích thiên thượng, và "những điều đã thực sự xảy ra" không thể hiểu ngoài Đức Chúa Trời. Chối bỏ quan điểm thiên thượng trong một ký thuật lịch sử giống như sách Công Vụ là xem thường chính sự thật lịch sử.

III. Diễn Tiến Ký Thuật Truyền Giáo Trong Công Vụ Các Sứ Đồ

Có lẽ dấu hiệu quan trọng nhất mô tả cách Lu-ca trình bày lịch sử trong tác phẩm thứ hai của ông thể hiện qua những lời Chúa Giê-su phán với các môn đồ, "Nhưng khi Đức Thánh Linh giáng trên các ngươi, thì các ngươi sẽ nhận lấy quyền phép, và làm chứng về ta tại thành Giê-ru-sa-lem, cả xứ Giu-đê, xứ Sa-ma-ri, cho đến cùng trái đất"

(Công Vụ 1:8). Đáp lại câu hỏi của các môn đồ, những lời này của Chúa Giê-su đã vạch ra một chương trình truyền giáo thay thế cho suy đoán của họ về ngày giờ và bản chất các biến cố thời sau rốt. Đức Chúa Trời biết "ngày và giờ" hoàn thành mục đích của Chúa Giê-su như thế nào, thì Ngài cũng xức dầu cho các môn đồ Ngài với Đức Thánh Linh để họ có thể hoạt động nhân danh Ngài. Trong một câu nói mang tính "lập trình sẵn" cho trọn phần còn lại của ký thuật Công Vụ, Chúa Giê-su đã đặt tương lai của Y-sơ-ra-ên trong kế hoạch của Đức Chúa Trời.

Việc Chúa Giê-su đề cập đến công cuộc truyền giáo tại Giê-ru-sa-lem, Giu-đê và Sa-ma-ri mô tả tiến trình quan trọng theo hướng này, và báo trước sự mở rộng truyền giáo trong Công Vụ 2—8. Những địa danh đó cũng vẽ nên bức tranh truyền giáo ly tâm rất đáng lưu ý. Ý tưởng về việc truyền giáo hoàn cầu không phải là chưa từng có trong lịch sử Y-sơ-ra-ên, tuy nhiên, những khung cảnh thời sau rốt tương tự thường mô tả các nước sẽ *đến* Y-sơ-ra-ên, *đến* Giê-ru-sa-lem. Những huấn thị truyền giáo của Chúa Giê-su công khai chống lại quan niệm phổ thông về sự thánh khiết của đền thờ và địa vị của đền thờ như là trung tâm sự hiện diện của Đức Chúa Trời. Những ranh giới phải vượt qua bởi sự truyền giáo này có gốc rễ sâu xa trong ý thức Y-sơ-ra-ên, thế nên sứ mệnh mà Chúa Giê-su giao cho các môn đồ đòi hỏi phải có sự thay đổi những ý niệm thông thường về "cách Đức Chúa Trời dựng nên thế giới," về "chính thế giới." Nhưng trong việc "truyền tin lành cho kẻ nghèo" (Lu-ca 4:16-30)—tức là trong việc công bố tin lành cho những người có địa vị thấp hèn (phụ nữ, người Sa-ma-ri, người thâu thuế, và những người giống như vậy)—Chúa Giê-su đã khởi động công cuộc truyền giáo manh tính cách mạng, thay đổi thế giới này rồi.

Ngoài Sa-ma-ri, công cuộc truyền giáo được Thánh Linh hà hơi phải tiếp tục cho đến "cùng trái đất." "Cùng

trái đất" là ở đâu? Những nhà địa lý cổ nói về những nơi như Ethiopia và Tây Ban Nha là "cùng trái đất," nhưng những nơi này hầu như chẳng có ý nghĩa gì trong ký thuật của Lu-ca. Chìa khóa thứ nhất để hiểu cụm từ này trong Công Vụ là hãy nhớ rằng không gian không bao giờ được đo lường bằng những thuật ngữ thuần địa lý, mà luôn luôn thấm nhuần với biểu tượng quyền lực. Địa lý không chỉ đơn thuần là một địa điểm nào đó, mà còn phản ánh và xác định thế giới xã hội của con người. "New York" hoặc "San Francisco" hay "Nam Phi"—đây không chỉ là những địa danh trên một bản đồ. Ý nghĩa xã hội của những tên gọi đó còn vượt xa hơn cả vị trí mà các tên gọi này đề cập tới. Điều đó cũng giống như "Giê-ru-sa-lem" và "Sa-ma-ri" gợi lên trong trí những thế lực xã hội mạnh mẽ—mà một số người thì cho là tiêu cực trong khi những người khác thì cho là tích cực.

Chìa khóa thứ hai được chép trong Công Vụ 13:47, nơi cụm từ "cùng cõi đất" xuất hiện một lần nữa, nhưng lần này thì ý nghĩa rõ ràng hơn: "khắp mọi nơi," khắp mọi dân," "vượt mọi biên giới." Như thế, Lu-ca khuyến khích nhìn nhận "cùng trái đất" là một công cuộc truyền giáo xuyên mọi biên giới và bao gồm tất cả mọi dân, Do Thái cũng như ngoại bang. Nếu xem 1:8 là biểu đồ của sách Công Vụ, thì điều đó chỉ đúng với một nghĩa hẹp mà thôi. Phần lớn ý nghĩa nằm ở cách câu này xác định mục đích của Đức Chúa Trời ngay trong ký thuật.

Như vậy, Công Vụ 1:8 không phải dàn ý của sách Công Vụ, mà cũng không phải một lời tiên tri của những gì sắp xảy đến. Trái lại, đây là một hồ sơ truyền giáo, một bảng mô tả công việc, và là một công cụ lượng giá cho các môn đồ Chúa Giê-su, những người phải làm việc vì họ được Đức Thánh Linh ban quyền năng. Những lời của Chúa Giê-su trong Công Vụ 1:8 nói rõ mục đích của Đức Chúa Trời như thế nào, thì những lời đó cũng là một công cụ để xác định ai trong ký thuật là người đang trung tín phục vụ ý chỉ của Đức Chúa Trời thể ấy. Những ai vâng

phục chương trình truyền giáo được vạch ra ở đây được xem là người hoạt động dưới sự hướng dẫn và quyền năng Thánh Linh và làm theo kế hoạch của Đức Chúa Trời; họ là những chứng nhân thật.

Nếu chúng ta vẽ một bức tranh rộng lớn hơn, chúng ta có thể mô tả sự phát triển ký thuật Công Vụ theo năm phần chính:

1. Chuẩn Bị (1:1-26)

Sự ngắn gọn của phần này đánh dấu vai trò quan trọng của sự chuyển tiếp giữa Phúc Âm Lu-ca và sách Công Vụ. Khi kết nối hai tập sách này lại với nhau, phần mở đầu của sách Công Vụ cho thấy có sự tiếp nối giữa câu chuyện của Chúa Giê-su và câu chuyện của Hội Thánh đầu tiên, xác định rằng mọi sự đang diễn ra theo mục đích của Đức Chúa Trời. Khi đọc phần này, chúng ta dễ ấn tượng rằng Lu-ca đang cố gắng, ít nữa là một phần, nhắm đến vấn đề sự chặt chẽ trong kế hoạch cứu chuộc của Đức Chúa Trời. Chức vụ Chúa Giê-su đặt nền tảng chặt chẽ trên câu chuyện cứu rỗi của Đức Chúa Trời trong Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên, như phần mở đầu Phúc Âm Lu-ca (Lu-ca 1:5—2:52) trình bày thể nào, thì những câu mở đầu sách Công Vụ đặt nền tảng cho ký thuật về Hội Thánh đầu tiên trên câu chuyện của Chúa Giê-su thể ấy.

Theo các câu mở đầu sách Công Vụ, chức vụ của Chúa Giê-su rõ ràng là nền tảng cho phần ký thuật sắp đến trong Công Vụ. Điều này đặc biệt đúng qua sự dạy dỗ chuẩn bị cho các môn đồ của Chúa Giê-su; vai trò tiếp nối của Đức Thánh Linh—Đấng xức dầu cho Chúa Giê-su, mà bởi Thánh Linh Chúa Giê-su thực hiện chức vụ của Ngài, và cũng là Đấng hiện đang ban năng lực cho các môn đồ Chúa Giê-su làm chứng nhân cho Ngài; vai trò tiếp nối sự tể trị của Đức Chúa Trời với khải tượng khác về thế giới cũng như thách thức đối với trật tự xã hội;

cùng với sự chia rẽ trong Y-sơ-ra-ên (xem Lu-ca 2:34-35), và sứ mệnh vượt mọi biên giới.

Bên cạnh nền tảng trên chức vụ của Chúa Giê-su và mục đích cứu rỗi của Đức Chúa Trời, phần mở đầu sách Công Vụ cũng cho thấy các môn đồ giờ nắm giữ vai trò tích cực hơn trong sách Phúc Âm và báo trước định hướng của họ nhắm vào Đức Chúa Trời với mục đích Ngài. Mục đích của Đức Chúa Trời được thể hiện qua sự đề cập đến lời cầu nguyện và việc Phi-e-rơ tra xem Kinh Thánh về vấn đề thay thế Giu-đa. Thay thế Giu-đa để đưa số sứ đồ lên 12 là một điều rất ý nghĩa, gợi lên trọng tâm sự phục hồi Y-sơ-ra-ên, Mười Hai Chi Phái, trong tư tưởng Lu-ca. Dĩ nhiên, câu chuyện Giu-đa cũng là một lời cảnh báo rằng thậm chí "người trong cuộc" giữa vòng dân sự Đức Chúa Trời vẫn có thể vấp ngã.

Phần mở đầu này cũng gợi lên những chủ đề khác. Sách Công Vụ được giới thiệu như là một ký thuật chủ yếu mang tính *quy thần thuyết* (theocentric), sự nhấn mạnh Đức Chúa Cha và mục đích lai thế của Ngài, sự tập trung vào công việc của Thánh Linh trong chức vụ Chúa Giê-su và trong sứ mệnh của các môn đồ, sự hiện diện của các sứ giả thiên thượng lúc Chúa Giê-su thăng thiên, và âm hưởng Kinh Thánh (mang lời chứng về kế hoạch của Đức Chúa Trời) trong phần này. Vai trò chủ chốt sẽ do *Đức Thánh Linh* nắm giữ, Ngài được giới thiệu như là cơ bắp cho sứ mệnh của Hội Thánh. Sự thăng thiên xác định *địa vị Chúa Giê-su được tôn cao*, chức vụ và sứ điệp của Ngài được Đức Chúa Trời phê chuẩn, và điều đó là sự bảo đảm Đức Chúa Giê-su sẽ trở lại. Cuối cùng, phần mở đầu của sách Công Vụ nhấn mạnh tầm quan trọng của việc *làm chứng nhân* và *đặc tính hoàn vũ của sứ mệnh truyền giáo tương lai*, và những điều liên quan, *vấn đề vị trí của Y-sơ-ra-ên như một dân tộc trong kế hoạch cứu rỗi của Đức Chúa Trời.*

2. Lời Chứng Của Các Môn Đồ Tại Giê-ru-sa-lem (2:1—6:7)

Mệnh lệnh truyền giáo của Chúa Giê-su trong Công Vụ 1:8 kêu gọi các môn đồ dự phần vào công cuộc truyền giáo toàn cầu. Tuy nhiên, sứ mệnh này phải bắt đầu tại Giê-ru-sa-lem, và Lu-ca đã dành phần chính thứ nhất của sách Công Vụ để bàn về bản chất sứ mệnh Cơ Đốc và cộng đồng tại Giê-ru-sa-lem. Dĩ nhiên, việc dùng từ "Cơ Đốc" trong bối cảnh này chỉ để cho thuận tiện mà thôi, vì ở đây và những chỗ khác trong Công Vụ, những người theo Chúa Giê-su được hiểu và trình bày giống như một trong những nhóm phái đa dạng trực thuộc Do Thái giáo.

Phần này được bắt đầu bởi sự ứng nghiệm những mong đợi từ lâu đời. Giăng đã tiên đoán rằng Chúa Giê-su sẽ làm báp-tem bằng Đức Thánh Linh, Chúa Giê-su đã phán về Thánh Linh như một món quà từ Đức Chúa Cha, và sau khi Ngài phục sinh, Chúa Giê-su một lần nữa phán về "điều Cha đã hứa" (Lu-ca 3:16; 11:13; 24:49; Công Vụ 1:4-5). Những lời tiên đoán này giờ được thêm vào suy nghĩ Do Thái về Lễ Ngũ Tuần lúc ban Luật Pháp và những lời tiên tri Giô-ên—tất cả đều nhấn mạnh tầm quan trọng của việc Đức Thánh Linh giáng lâm vào Lễ Ngũ Tuần.

Đây là biến cố đầu tiên trong số nhiều biến cố Công Vụ ghi lại về những hành động quyền năng của Đức Chúa Trời, và điều đó đòi hỏi cần phải có sự giải nghĩa và hiểu biết. Ở đây vấn đề đặt ra là việc nói về những hành động của Đức Chúa Trời trong các ngôn ngữ khác có ý nghĩa gì. Như Chúa Giê-su đã nói tiên tri (Lu-ca 22:31-32), Phi-e-rơ lập tức nổi lên như một người lãnh đạo giữa vòng những người theo Chúa Giê-su, và bài giảng của ông cho những người nhóm họp tại đền thờ trước hết hướng đến sự ứng nghiệm hy vọng của Y-sơ-ra-ên về thời đại cứu rỗi, đánh dấu bởi sự giáng lâm của Thánh Linh (Giô-ên 2:28-32). Kế đến ông đan xen vào một lập luận chủ yếu

tập trung vào Chúa Giê-su Na-xa-rét, dẫn chứng từ Kinh Thánh về "điều Cha đã hứa," qua Đức Chúa Giê-su Christ. Điều này hết sức quan trọng đối với phần còn lại của sách Công Vụ, vì đây là nền tảng cho quan điểm của Lu-ca, rằng sự cứu rỗi nhân loại chủ yếu đặt nền tảng sâu sắc trên sự phục sinh và thăng thiên của Chúa Giê-su. Như thế, điều Giô-ên hứa về "Chúa"—tức là "ai kêu cầu danh Chúa thì sẽ được cứu"—có thể chuyển sang cho Chúa Giê-su. Cuối cùng, trong Công Vụ, các tín nhân được biết đến như là những người chữa bệnh (3:6, 16; 4:10, 30; 19:13), giảng đạo (4:12; 5:28, 40), và được báp-tem (8:16; 10:48; 19:5) trong danh Chúa Giê-su, những người chịu khổ vì danh Chúa Giê-su (5:41; 9:16; 21:13), và "mọi người cầu khẩn đến danh" Chúa Giê-su (9:14, 21; 22:16).

Lu-ca cũng nói nhiều điều về đặc tính của cộng đồng đang hình thành giữa vòng những người đã được báp-tem; trên thực tế, ông dành hai câu tóm tắt và hai ký thuật ngắn để trình bày vấn đề này. Cả Công Vụ 2:42-47 và 4:32-35 đều dùng những hình ảnh trong văn chương Hy La để bàn luận về tình bạn lý tưởng và từ bản LXX về bản chất của một Y-sơ-ra-ên vâng phục nhằm mô tả Hội Thánh thể hiện những lý tưởng này như thế nào. Ba-na-ba (4:36-37) là một ví dụ điển hình cho hành vi đặc trưng của cộng đồng này, khi ông thuận phục dưới thẩm quyền của các sứ đồ và chia sẻ tài sản của ông cho những người có cần. Trái lại, A-na-nia và Sa-phi-ra (5:1-11) chỉ có bề ngoài là thuộc về cộng đồng dân sự Đức Chúa Trời. Hiểu sai địa vị của họ như những thành viên trong đại gia đình tín hữu này, họ hành xử như những người ngoài nói dối với cộng đồng (và do đó mà nói dối với Thánh Linh). Trong Phúc Âm Lu-ca cũng như trong Công Vụ, sự phân phát gia tài là thước đo mức độ cam kết của một người. Theo những cách này và nhiều cách khác nữa, bức chân dung của các môn đồ dần thành hình theo như điều Chúa Giê-su tiên báo trong lời dạy trước đó của Ngài về những người

chung dòng máu với nhau, như anh chị em, những người nghe và làm theo lời Đức Chúa Trời (Lu-ca 8:1-21).

Tuy nhiên, đây không phải là toàn bộ câu chuyện của Hội Thánh phôi thai. Đan dệt trong các câu chuyện về tình bạn và cộng đồng Chúa Giê-su là những câu chuyện về sự thù hận và chối bỏ. Ở đây Lu-ca đặc biệt mô tả những môn đồ Chúa Giê-su đã mặc lấy nhân cách người lãnh đạo họ như thế nào. Giống như Ngài, họ dự phần vào các chức vụ có kèm theo dấu kỳ, phép lạ; giống như Ngài, họ đối đầu với hàng lãnh đạo Do Thái tại Giê-ru-sa-lem; và giống như Ngài, họ đáp lại sự chống đối bằng lời cầu nguyện và cam kết thực hiện sứ mệnh mà họ đã được gọi để thực hiện. Một trong những chủ đề quán xuyến nhất của Lu-ca một lần nữa xuất hiện ở đây: sự bắt bớ dẫn đến sự tiến triển xa hơn của công cuộc truyền giáo.

Công Vụ đoạn 6:1-7 là một bức tranh sầu thảm chuyển tiếp sang phần tiếp theo của sách Công Vụ, vì phần này chuẩn bị cho một sự thay đổi trọng tâm từ các sứ đồ đầu tiên sang một nhóm lãnh đạo khác trong Hội Thánh đầu tiên, một số người nói tiếng Hy Lạp. Đây là những người Do Thái nói tiếng Hy Lạp trong cộng đồng các tín hữu, và họa tiết mà Lu-ca trình bày cho thấy tầm ảnh hưởng của họ trong Hội Thánh đã vượt qua định kiến ban đầu về họ. Việc những góa phụ bị lờ đi trong việc phân phát thức ăn hằng ngày biểu thị một vấn đề không chỉ đơn thuần là có quá nhiều người cần trong khi quá ít thức ăn. Trái lại, khi người ta tiếp xúc với ảnh hưởng của ngoại quốc, những người dự phần nhiều hơn vào văn hóa Hy Lạp, họ bị nghi ngờ về lòng trung thành của họ đối với Đức Chúa Trời. Giải pháp mà Hội Thánh đề ra mang tính biểu tượng rất cao, vì giải pháp đó đưa một số những người tương đối "ngoài cuộc" vào trong các vị trí lãnh đạo—không chỉ đơn thuần để làm việc "dọn bàn ăn," nhưng để lãnh đạo phục vụ là điều mà Chúa Giê-su đã làm (xem Lu-ca 22:24-27; đối chiếu Lu-ca 12:37).

3. Mở Rộng Công Tác Truyền Giáo Ra Ngoài Giê-ru-sa-lem (6:8—15:35)

Đức Chúa Giê-su dạy những người theo Ngài phải dự phần vào công tác truyền giáo tại Giê-ru-sa-lem, xứ Giu-đê, xứ Sa-ma-ri, và đến cùng trái đất (Công Vụ 1:8), nhưng cho đến bây giờ, họ còn chưa vượt ra khỏi những giới hạn của thành phố Giê-ru-sa-lem. Rõ ràng một phần nguyên nhân là do tầm quan trọng của chính công việc truyền giáo tại Giê-ru-sa-lem. Tuy nhiên, điều quan trọng tương đương là phải giải thích rõ ràng nền tảng thần học đằng sau công cuộc truyền giáo rộng khắp. Chúa Giê-su có thể đã được tôn cao là Chúa và Cứu Chúa, nhưng những ý nghĩa hoàn vũ của hành động thiêng liêng này chưa thật sự đánh động những người theo Ngài. Các sứ đồ của Chúa Giê-su cũng không phải là những người đầu tiên nhìn thấy những ý nghĩa hoàn vũ của Phúc Âm; cuộc cách mạng này đến qua những người Do Thái nói tiếng Hy Lạp, là những người vừa được công nhận là lãnh đạo trong cộng đồng. Chính qua đời sống của họ mà chúng ta thấy được bằng chứng cho nguồn động lực thúc đẩy hướng tới một Phúc Âm dành cho mọi dân tộc, Do Thái và ngoại bang, vốn đã thể hiện trong chức vụ của Chúa Giê-su.

Tường trình về lời chứng của Ê-tiên (Công Vụ 6:8—8:3) là hết sức quan trọng vì phần tường trình này đặt những nền tảng thần học và nguyên nhân cho việc mở rộng công cuộc truyền giáo ra khỏi biên giới Giê-ru-sa-lem. Ê-tiên được trình bày như một chứng nhân không thể nghi ngờ được—ông đã được ủy quyền như một người lãnh đạo Hội Thánh, bây giờ ông được giới thiệu với giọng văn rất giống như giọng văn đã dùng để ký thuật về Chúa Giê-su, ông nói vì ông đã được Thánh Linh ban năng quyền, ông giải nghĩa Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên, và ông có vẻ mặt của một thiên sứ. Thế nhưng lời chứng của ông, theo quan điểm của hàng lãnh đạo Giê-ru-sa-

lem, gây nên nhiều tranh luận, nhiều đến độ lời chứng đó đã dẫn đến án tử cho ông như một người đã phạm thượng cùng Đức Chúa Trời.

Trước hết, Ê-tiên kể lại lịch sử Y-sơ-ra-ên nhưng có chọn lọc nhằm minh chứng rằng Y-sơ-ra-ên đã khước từ những công cụ của Đức Chúa Trời—Giô-sép, Môi-se, các tiên tri, thậm chí Chúa Giê-su, và bây giờ là chính Ê-tiên. Dựa trên nền tảng này, ông cáo buộc rằng giới lãnh đạo Giê-ru-sa-lem, do không hiểu được mục đích của Đức Chúa Trời, đã giải thích sai Kinh Thánh và biến đền thờ trở thành chốn thờ lạy hình tượng. Điều quan trọng theo quan điểm của Lu-ca đó là Chúa Giê-su và phong trào Cơ Đốc làm trọn chương trình của Đức Chúa Trời *từ trong câu chuyện phục hồi Y-sơ-ra-ên*, ngay cả lời Ê-tiên chỉ trích sự nổi loạn của Giê-ru-sa-lem cũng dùng những từ ngữ của Ê-xê-chi-ên 20. Sự chết của Ê-tiên tượng trưng cho sự khước từ tin lành của giới lãnh đạo tại Giê-ru-sa-lem. Trớ trêu thay, điều đó dẫn đến một cuộc bắt bớ khiến cho hoàn thành những lời Chúa Giê-su phán trong Công Vụ 1:8. Cuối cùng thì những người theo Chúa Giê-su cũng rời khỏi ranh giới của thành.

Nếu chúng ta thấy nơi Ê-tiên một phong trào thần học dẫn đến công cuộc truyền giáo ngoài Giê-ru-sa-lem, thì với Phi-líp, chúng ta thấy được những bước địa lý xã hội đầu tiên. Phi-líp, giống như Ê-tiên, là một trong những người nói tiếng Hy Lạp được đưa vào hàng ngũ lãnh đạo Hội Thánh trong Công Vụ 6:1-7, và ông là người tiên phong trong công cuộc truyền giáo cho người Sa-ma-ri, rồi đến một người ngoại bang (8:4-40). Việc Lu-ca đan kết các biến cố ở đây rất quan trọng. Sau ký thuật về Sa-ma-ri, cả Phi-líp lẫn Phi-e-rơ đều lên đường thực hiện các nỗ lực truyền giáo khác, nhưng chúng ta tạm thời không thấy Phi-e-rơ xuất hiện. Tuy nhiên, về phương diện thời gian, khi Phi-líp đang nói chuyện với hoạn quan Ê-thi-ô-bi, thì Phi-e-rơ đang thực hiện một chức vụ đưa ông gặp gỡ một người bại, một xác chết, một thợ thuộc da, và một

gia đình ngoại bang (9:32—11:18). Độc giả của Lu-ca đã được chuẩn bị cho những cái mới mẻ về phần của Phi-e-rơ vì chúng ta đã theo gót Phi-líp khi ông tiếp chuyện với một người ngoại bang, một hoạn quan, là người thậm chí không được vào hành lang cho dân ngoại tại đền thờ Giê-ru-sa-lem. Tuy nhiên, Hội Thánh tại Giê-ru-sa-lem không biết tới dịp tiện truyền giáo này của Phi-líp vì Phi-líp tiếp tục đi tới Sê-sa-rê (nơi chúng ta sẽ gặp lại ông trong 21:8). Các Cơ Đốc nhân Giê-ru-sa-lem có nghe việc Phi-e-rơ tiếp đón những người ngoại bang, và họ chỉ biết sau khi ông chia sẻ với họ về những việc làm quyền năng của Đức Chúa Trời để họ có thể chấp nhận chức vụ của ông như là công việc của Đức Chúa Trời.

Như Lu-ca mô tả, công cuộc truyền giáo cho tới bây giờ mở rộng chủ yếu trong mối liên hệ với Do Thái giáo. Những người ngoại bang trở lại tin Chúa và nhận lãnh Thánh Linh trong các phân đoạn này đều có mối liên hệ từ trước với Do Thái giáo. Công Vụ phản ánh những thay đổi trong thế giới Địa Trung Hải thế kỷ thứ nhất. Có những người là người Do Thái do sắc tộc và di sản tôn giáo của họ; rồi có những người cải đạo, những người ngoại bang gia nhập Do Thái giáo—gồm có việc ký một giao ước, chịu phép cắt bì; rồi có những người kính sợ Đức Chúa Trời, những người ngoại bang thuộc ngoại vi Do Thái giáo, là những người giống người Do Thái ở chỗ họ cầu nguyện với cùng một Đức Chúa Trời, bố thí cho người nghèo, tham dự tại nhà hội để được dạy dỗ, v.v… Rõ ràng sứ mệnh Cơ Đốc, như điều Lu-ca hiểu, được thành công nhất giữa vòng những người kính sợ Đức Chúa Trời, những người đã quen thuộc với Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên, những người đã tiếp nhận sự thờ phượng Đức Giê-hô-va, nhưng vẫn còn đứng ở ranh giới của sự tiếp nhận, những người chưa thực sự thuộc về gia đình dân sự Đức Chúa Trời. Khi câu chuyện tiếp tục, chúng ta càng thấy rõ rằng việc *nên chăng* phải truyền giáo cho người ngoại bang, không còn là vấn đề trung tâm nữa.

Như câu chuyện giữa Phi-e-rơ và Cọt-nây cho thấy, vấn đề mà Lu-ca quan tâm càng trở nên sâu sắc hơn. Điều đó có liên hệ với định dạng của cộng đồng Cơ Đốc, và đặc biệt là vấn đề liệu những người theo Chúa Giê-su gốc Do Thái và những người ngoại bang có thông công với nhau cách trọn vẹn hay không.

Vì vấn đề này đã xuất hiện, nên công việc của Phao-lô càng làm cho sự việc trở nên phức tạp hơn—Phao-lô là người Lu-ca giới thiệu lại giữa các ký thuật về Phi-líp và Phi-e-rơ. Phao-lô xuất hiện trong bối cảnh ném đá Ê-tiên (Công Vụ 7:58), nên không có gì ngạc nhiên khi gặp lại ông một lần nữa như là kẻ thù của Hội Thánh trong phần mở đầu Công Vụ 9. Lu-ca dành một phần rất lớn trong ký thuật để ghi lại cuộc cải đạo của Phao-lô, một phần là để xác định chiều sâu sự thay đổi mà Phao-lô từng trải, và một phần là để mô tả bản chất sự thay đổi đó. Cuộc "cải đạo" của Phao-lô được trình bày như một sự "tái ủy nhiệm"—để phục vụ trong vai trò của một người mang danh Đức Chúa Giê-su "đồn ra trước mặt các dân ngoại, các vua, và con cái Y-sơ-ra-ên" (9:15) chứ không còn là người chống đối Hội Thánh nữa. Thật trớ trêu là người đã từng bắt bớ Hội Thánh nay lại trở thành người hứng chịu sự thù nghịch của Do Thái giáo.

Tiếp theo đó là những câu chuyện luân phiên nhau về Phi-e-rơ và Phao-lô. Cách này cho phép Lu-ca chứng tỏ sự hợp pháp của Phao-lô, khi ông thực hiện một chức vụ tương tự như chức vụ của Phi-e-rơ, và thật ra là tương tự như chức vụ của chính Chúa Giê-su. Cách này cũng cho phép đề cập đến một sứ mệnh ngày càng hướng tới các dân ngoại nhiều hơn, làm bối cảnh cho cuộc hội nghị về vấn đề các tín hữu ngoại bang trong Công Vụ 15. Và cách này cũng giúp hướng sự chú ý khỏi Phi-e-rơ với những khởi đầu tại Giê-ru-sa-lem mà tập trung vào Phao-lô với phong trào truyền giáo Cơ Đốc "cho đến cùng trái đất."

4. Công Cuộc Truyền Giáo Của Phao-lô (15:36—20:38)

Đến điểm này trong ký thuật Lu-ca—Công Vụ, mục đích chính yếu của Đức Chúa Trời là đem sự cứu rỗi trọn vẹn đến cho tất cả các dân tộc đã được trình bày rõ ràng. Hơn nữa, thực tại mới trong mối thông công giữa các tín nhân Do Thái và ngoại bang được bảo đảm bởi họ có một điểm chung là họ nhìn nhận tầm quan trọng của Luật Pháp đối với người Do Thái và sự không cần thiết của phép cắt bì đối với những người ngoại bang cải đạo. Câu chuyện vẫn có một số ít điều ngạc nhiên về cách Đức Chúa Trời hiển hiện thật rõ ràng; điều còn thiếu hụt xoay quanh vấn đề định dạng của công cuộc truyền giáo và cộng đồng Cơ Đốc sẽ trở nên như thế nào khi Tin Lành ngày càng được truyền bá rộng rãi hơn.

Mười ba chương cuối của sách Công Vụ tập trung nhiều nhất vào một nhánh của công cuộc truyền giáo đang phát triển, mà nhân vật chính là Phao-lô. Trong Công Vụ 15:36—20:38, ông là xướng ngôn viên nòng cốt của công cuộc truyền giáo mà Phao-lô mô tả. Như trước đây, mô hình của Phao-lô là mang Tin Lành đến cho bối cảnh Do Thái trước, đặc biệt là các nhà hội nơi ông có thể tìm thấy họ. Tuy nhiên, câu chuyện mà Lu-ca ghi lại là câu chuyện về sự thù nghịch Phúc Âm từ phía những người lãnh đạo và các định chế Do Thái. Trong một câu chuyện cụ thể, tại Cô-rinh-tô, chỉ sau khi Phao-lô rời khỏi một nhà hội đầy thù nghịch, thì ông mới từng trải sự thành công trong công cuộc truyền giáo giữa vòng những người Do Thái (18:1-8).

Điều này không có nghĩa là người ngoại bang dễ tiếp nhận sứ điệp của Phao-lô hơn. Công Vụ 17 ghi lại cuộc đối đầu giữa Phao-lô với những người theo phái Epicuriens và phái Stociens, cũng như với những người có đầu óc triết lý tại A-thên. Những người này hoàn toàn hiểu sai sứ điệp của ông, lúc đầu cho rằng ông đang rao

giảng về hai vị thần mới, thần "Giê-su" và thần "Sống Lại." Được phép thuyết trình trong khung cảnh trang trọng hơn, Phao-lô lên án sự thờ lạy hình tượng của thành phố, thúc giục các cư dân nắm lấy ơn thần hựu dư dật của Đức Chúa Trời mà quay trở lại cùng Ngài. Tuy nhiên, một lần nữa họ vẫn cứ bám giữ lấy những khác biệt về quan điểm của họ. Khi nghe Phao-lô nói về sự sống lại của người chết, ý tưởng về sự hồi sinh của một xác chết, họ đuổi ông đi và cho rằng suy nghĩ của ông là điên rồ.

Lu-ca hiểu rằng sự phục sinh và thăng thiên của Chúa Giê-su là hai biến cố chỉ về cùng một thực tại thần học: Đức Chúa Trời xác minh Đức Chúa Giê-su, và Đức Chúa Giê-su được tôn cao, đồng trị với Đức Chúa Trời, bởi đó Ngài có thể ban ơn dư dật từ Đức Chúa Trời. Không có sự phục sinh, thì không có sứ điệp Cơ Đốc trong Công Vụ, và trong những chương sau, Phao-lô trở thành người chính thức công bố cũng như bênh vực sự phục sinh khi ông làm chứng về thực tại và ý nghĩa của biến cố này.

Trong suốt phần này, dù đi đâu, Phao-lô cũng chứng tỏ sứ mệnh của ông có sự liên hệ chặt chẽ với chức vụ cao trọng mà Chúa Giê-su đã ban cho các môn đồ Ngài: "Các ngươi sẽ làm chứng về ta… cho đến cùng trái đất" (Công Vụ 1:8). Nếu đo lường theo những tiêu chuẩn mà chính Chúa Giê-su phục sinh đã đưa ra, Phao-lô là một chứng nhân vô cùng trung tín. Quả thật, trong lời chào tạm biệt các trưởng lão giữa vòng những tín hữu Ê-phê-sô, Phao-lô bênh vực chính nhân cách của mình và bản chất của Phúc Âm: ông đã công bố toàn bộ mục đích của Đức Chúa Trời, kêu gọi người Do Thái và người ngoại bang đáp ứng bởi đức tin và sự ăn năn, ông đã trung tín trong vấn đề tiền bạc (trong Công Vụ, đây là dấu hiệu cho sự trung tín của tấm lòng), và ông đã nếm trải sự thương khó giống như Chúa Giê-su, và hoàn toàn dốc hết tâm lực thực hiện ý chỉ thiên thượng (20:17-35).

5. Phao-lô Bị Cầm Tù Và Xét Xử (21:1—28:31)

Nếu Công Vụ 16—20 kể lại câu chuyện chứng nhân Phao-lô, thì tám chương cuối ghi lại cho chúng ta câu chuyện Phao-lô bị buộc tội. Đứng trước các cơ chế ngoại bang cũng như Do Thái, Phao-lô không ngừng đòi hỏi quyền tự biện hộ cho mình và biện hộ sứ điệp cũng như phong trào mà ông đại diện. Điều quan trọng trong ký thuật này là sự tiếp nối giữa nhân chứng Phao-lô và Phao-lô người bị buộc tội. Ông dùng những bối cảnh tòa án để kể lại câu chuyện ông gặp gỡ Cứu Chúa phục sinh, để tranh luận rằng Đường Đi mà ông đang theo rất trung tín với Do Thái giáo, và để khẳng định tầm quan trọng tột bực của sự phục sinh.

Bằng cách này và nhiều cách khác, Lu-ca tiếp tục nhấn mạnh chất Do Thái nền tảng cho phong trào Cơ Đốc. Phao-lô dự phần đầy đủ trong các nghi lễ Do Thái, ông đặt nền tảng sứ điệp của mình trên Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên, và ông giảng cho các thính giả Do Thái như một người đứng trong Do Thái giáo.

Khi câu chuyện về Phao-lô người bị buộc tội tiếp tục, chúng ta thấy rõ Rô-ma không liêm chính về vấn đề tù nhân mình. Các viên chức La Mã không dùng cán cân công lý cách ngay thẳng, mà tìm cách giành ảnh hưởng trên thính giả Do Thái bằng cách làm ơn cho họ. Không hiểu vì sao Phê-tu lại cố đưa phiên tòa xét xử Phao-lô khỏi sở chỉ huy cấp tỉnh tại Sê-sa-rê đến lò lửa chống Phao-lô tại Giê-ru-sa-lem. Hết lần này đến lần khác, các viên chức Rô-ma nhận thấy Phao-lô vô tội, nhưng họ vẫn tiếp tục xiềng xích ông để đưa ông tới Rô-ma. Các chi tiết này chống lại ý kiến cho rằng Lu-ca viết ký thuật của ông nhằm thúc đẩy các mối quan hệ tốt lành giữa Hội Thánh và Rô-ma. Trái lại, qua hành vi điển hình của Phao-lô, Lu-ca cho thấy các Cơ Đốc nhân phải đối diện với sự buộc tội và tù đày như thế nào. Đứng trước sự chống đối,

của cả người Do Thái lẫn La Mã, Phao-lô vẫn là một chứng nhân trung tín.

Dĩ nhiên, Lu-ca cũng minh chứng trong những chương cuối rằng dù Phao-lô có vẻ cô độc như thế nào đi nữa, thì ông cũng không bị đẩy ra ngoài vòng tay chăm sóc của Đức Chúa Trời. Phao-lô không ngừng ý thức rằng các biến cố đưa đẩy ông tới Rô-ma là do thánh ý Chúa. Và câu chuyện thú vị về một chuyến hành trình mùa đông vượt Địa Trung Hải trong Công Vụ 27 được lồng vào đó những dấu hiệu của hiểm họa gia tăng, và nguyên nhân gây sợ hãi, nhưng cũng có vô số bằng chứng về sự hiện diện và lời hứa giải cứu của Đức Chúa Trời. Quả thật, những dòng cuối của sách Công Vụ ghi nhận rằng Phao-lô tiếp tục nói cách dạn dĩ về Chúa Giê-su và vương quốc và không hề bị ngăn trở gì cả, từ phía người ngoại bang lẫn người Do Thái.

Nhiều học giả Công Vụ thấy đoạn cuối ký thuật của Lu-ca là điều ngạc nhiên và thất vọng. Phần kết của ký thuật nằm ở đâu? Ý của Lu-ca có thể là ký thuật của ông đã đến hồi kết, nhưng câu chuyện mà ông trình bày phải tiếp tục. Không phải mọi biến cố được tiên tri trong ký thuật đều đã ứng nghiệm, đáng lưu ý nhất là sự phục hồi dân sự Đức Chúa Trời và sự tái lâm của Chúa Giê-su, là điều đã hứa lúc Ngài thăng thiên. Tuy nhiên, đối với Lu-ca việc này chẳng có gì ngạc nhiên, vì ngay trong chương đầu sách Công Vụ, ông đã nói rằng thời điểm hiện tại không phải là để suy đoán về thời điểm của Đức Chúa Trời, nhưng để làm chứng bởi quyền năng Thánh Linh "cho đến cùng trái đất." Lòng trung tín đó chính là điều mà Lu-ca kêu gọi các tín nhân phải có.

IV. Những Bài Thuyết Giảng Trong Sách Công Vụ Các Sứ Đồ

Ngoài những yếu tố ký thuật trong Công Vụ, các bài thuyết giảng rất đáng chú ý. Nhiều trong số những bài

giảng này là "bài giảng truyền giáo," giảng cho cả người Do Thái lẫn người ngoại bang. Trong số này có những bài giảng quan trọng như bài giảng của Phi-e-rơ vào Lễ Ngũ Tuần (2:14-40) và của Phao-lô tại thành Bi-si-đi An-ti-ốt (13:16-41). Việc nghiên cứu sách Công Vụ trong thế kỷ vừa qua đã tập chú nhiều vào những bài giảng truyền giáo này, và đặc biệt là vào vấn đề Lu-ca ghi nhận chính xác như thế nào bài giảng truyền giáo Cơ Đốc đầu tiên. Những bài thuyết giảng khác cũng có nhiều vai trò quan trọng trong ký thuật. Trong số đó có bài thuyết giảng "biện hộ" của Ê-tiên trước tòa công luận Giê-ru-sa-lem (7:2-53), lời chào tạm biệt của Phao-lô với các trưởng lão Ê-phê-sô (20:18-35), lời biện hộ của Phao-lô trước các viên chức La Mã (24:10-21; 26:2-23), lời chứng của Phi-e-rơ và Gia-cơ tại Tòa Công Luận Giê-ru-sa-lem (15:7-11, 13:21), v.v… Có khoảng 1,000 câu trong Công Vụ, khoảng 365 câu trong số đó nằm trong những bài thuyết giảng lớn, nhỏ, và các cuộc đối thoại, và tường trình trực tiếp chiếm hơn phân nửa sách.

1. Cuộc Tranh Luận Về Nguồn Liệu Và Truyền Thống

Theo dòng tư tưởng chính của thế kỷ hai mươi về những bài thuyết giảng trong Công Vụ, vấn đề đặt ra không phải là Lu-ca trình bày một bài thuyết giảng chính xác tới mức độ nào, mà ở chỗ mục đích của bài thuyết giảng đó trong tay nhà biên chép sử. Một bài thuyết giảng có thể truyền đạt cho độc giả: (1) soi ý, giúp hiểu rõ toàn bộ hoàn cảnh ký thuật, (2) diễn giải ý nghĩa của thời điểm lịch sử, (3) diễn giải nhân cách của diễn giả, (4) soi ý, trình bày những ý niệm tổng quát giúp giải thích một hoàn cảnh nào đó. Ngoài ra, một bài thuyết giảng cũng có thể (5) đưa đẩy câu chuyện tiến triển. Ngoài một số ngoại lệ, người ta thường cho rằng những bài thuyết giảng trong Công Vụ là sáng tạo của Lu-ca.

Quan điểm này đặt nền tảng trên những khảo sát về sự thống nhất của ngôn ngữ và phong cách từ bài thuyết giảng này đến bài thuyết giảng khác. Hơn nữa, người ta cũng lưu ý thấy có sự thống nhất về nội dung các bài thuyết giảng, giống như được viết ra từ cùng một dàn ý. Nhưng "nghệ thuật của Lu-ca" và "phát minh của Lu-ca" là hai điều khác nhau. Ngày nay, người ta ngày càng nhận thức rằng vấn đề về tính chất lịch sử của các bài thuyết giảng trong Công Vụ là sự lưỡng phân không cần thiết. Vấn đề chính liên quan đến các bài thuyết giảng và việc ghi chép các bài giảng trong ngành biên chép sử thời xưa không phải là sự chính xác trong việc ghi chép bài thuyết giảng đó. Điều này khiến đặt ra một vấn đề lựa chọn đúng—sai chủ yếu liên hệ tới sự trung thành với một nguồn liệu đã được chứng minh. Trái lại, các tác giả thời xưa tìm cách đạt được sự quân bình trên hai phương diện, sự thích đáng về mặt nghệ thuật và về mặt lịch sử. Họ ghi lại những bài thuyết giảng trong ký thuật của họ về lịch sử không phải để cung cấp một bản sao những gì đã nói ra trong một dịp nào đó, nhưng để ghi nhận về chính biến cố của bài thuyết giảng đó. Những nhà biên chép sử (như Lu-ca) quan tâm đến việc sáng tác những bài thuyết giảng mạch lạc với tác phẩm của họ như một toàn khối về mặt ngôn ngữ, phong cách và nội dung (khía cạnh văn chương) và điều đó không thể kể là sai niên đại hoặc không đúng với đối tượng của bài thuyết giảng (khía cạnh lịch sử xã hội). Nói cách khác, những đòi hỏi văn chương không hề loại trừ các quan tâm về lịch sử, và sự hiện diện của phong cách cũng như thần học của Lu-ca trong các bài thuyết giảng Công Vụ không nhất thiết hàm ý rằng các bài thuyết giảng này là của chính Lu-ca nghĩ ra. Về phương diện lịch sử, vấn đề không thể định nghĩa hẹp trong phương diện tính chính xác; trái lại, tác giả sẽ soạn một bài thuyết giảng phù hợp với những gì ông có thể đã biết dựa vào những dữ liệu truyền thống mà ông có.

V. Mục Đích Sách Công Vụ Các Sứ Đồ

Người ta đã đề ra vô số mục đích của sách Công Vụ, trong đó có: (1) Sách Công Vụ là lời bênh vực Hội Thánh Cơ Đốc trước Rô-ma hoặc (2) bênh vực Rô-ma trước Hội Thánh Cơ Đốc hoặc (3) bênh vực Phao-lô trước những người lập phe chống lại ý niệm của Phao-lô về Cơ Đốc giáo như là người kế nhiệm thật của Do Thái giáo; (4) Công Vụ là một tác phẩm khai trí nhằm điều chỉnh quan niệm lai thế của một Hội Thánh đang gặp khủng hoảng; (5) sách được viết để tái khẳng định với các tín nhân đang gặp khó khăn về sự đáng tin cậy của sứ điệp Cơ Đốc—liên hệ tới hoặc là lẽ thật và sự phù hợp của sứ điệp đó, hoặc là nền tảng vững chắc của sứ điệp trên câu chuyện về dân sự Đức Chúa Trời; (6) Công Vụ có mục đích hỗ trợ phong trào Cơ Đốc trong nỗ lực hợp thức hóa chính mình ở vị trí đối lập với Do Thái giáo; và (7) Công Vụ được viết để khích lệ các Cơ Đốc nhân trung thành với Chúa Giê-su, là điều đòi hỏi lập trường xã hội và chính trị vững vàng trong đế chế.

Do sự hợp nhất về ký thuật của Lu-ca—Công Vụ, một số trong số những mục đích này có thể loại ra khỏi danh sách—ví dụ những mục đích nhắm đặc biệt tới Công Vụ hoặc Phao-lô (số 1-3)—vì những mục đích này không phù hợp với Phúc Âm Lu-ca. Điều đó không có nghĩa là chúng ta phải lập tức kết luận rằng Lu-ca không quan tâm tới những vấn đề này. Tác giả có thể có nhiều mục đích khác nhau vốn không xét đến Lu-ca—Công Vụ như một toàn khối. Cùng lúc đó, khi chúng ta nhận thức ngày càng rõ hơn về cách Lu-ca trình bày sự tể trị của Chúa Giê-su trên hoàng đế La Mã và cách đế quốc này chống lại phong trào Cơ Đốc trong nửa sau sách Công Vụ, thì thật khó mà tin rằng mối quan tâm chủ yếu của Lu-ca là những quan hệ tốt đẹp giữa Hội Thánh với Rô-ma.

Chúng ta đã thấy rằng thể văn trong Công Vụ cho thấy Lu-ca quan tâm tới vấn đề hợp thức hóa và biện giáo,

rồi những mục tiêu của Lu-ca—Công Vụ nhấn mạnh trung tâm điểm chính là mục đích của Đức Chúa Trời nhằm đem sự cứu rỗi đến cho mọi người. Trong thế giới Địa Trung Hải đầy xung đột thế kỷ thứ nhất, chưa kể đến thế giới Do Thái rộng lớn hơn, thật khó mà hình dung cách hiểu về mục đích của Đức Chúa Trời và sự thể hiện mục đích đó trong phong trào Cơ Đốc đã dấy lên bao nhiêu mâu thuẫn như thế nào. Làm thế nào sứ điệp Cơ Đốc, với điểm nhấn là sự tôn cao của một con người bị đóng đinh, và sự gồm tóm các dân ngoại bang vào trong dân sự Đức Chúa Trời, vừa thu hút sự chống đối từ giới lãnh đạo Do Thái, *vừa* là một ký thuật trung thành về công việc của Đức Chúa Trời trong thế gian? Dựa vào nền tảng này, mục đích của ký thuật Lu-ca - Công Vụ trở nên rõ ràng hơn: đó là thêm sức mạnh cho phong trào Cơ Đốc khi gặp sự chống đối bằng cách (1) khẳng định với các Cơ Đốc nhân về sự giải thích và kinh nghiệm của họ trong mục đích cứu chuộc của Đức Chúa Trời và (2) kêu gọi họ tiếp tục trung tín làm chứng về chương trình cứu chuộc của Ngài. Như vậy, mục đích ký thuật Lu-ca—Công Vụ chủ yếu mang tính lai thế, tập trung vào lời mời gọi trung tín làm dân sự Đức Chúa Trời trong mục đích cứu rỗi của Ngài.

Sách Công Vụ nhấn mạnh sự tiếp nối giữa Do Thái giáo và Cơ Đốc giáo. Một mặt, về cách dùng Kinh Thánh, bức tranh tổng quát về đặc tính Do Thái của phong trào Cơ Đốc, cùng với việc các môn đồ Chúa Giê-su xem họ là bà con với người Do Thái, cho thấy tầm quan trọng của việc Công Vụ ghi lại sự tiếp nối của cộng đồng Cơ Đốc với dân sự thời xưa của Đức Chúa Trời. Mặt khác, Lu-ca tỏ ra quan tâm tới một "Do Thái giáo cải biên," tức là Do Thái giáo—cơ chế, hoạt động, v.v…—cần được đón nhận trọn vẹn chỉ khi nào Do Thái giáo được hiểu trong khung cảnh mục đích cứu chuộc của Đức Chúa Trời. Nhưng để hiểu điều này, tôn giáo của Y-sơ-ra-ên phải nắm bắt mục đích của Đức Chúa Trời như đã được trình bày qua những

xướng ngôn viên được ủy nhiệm bởi chính Ngài. Ai nói thay cho Đức Chúa Trời? Đầu tiên và trước hết, đó là Con Ngài, Giê-su Na-xa-rét. Trong Công Vụ, vai trò này được thực hiện bởi "những chứng nhân," được ban quyền năng bởi Đức Thánh Linh để tiếp tục làm chứng cho Chúa Giê-su. Ký thuật của Lu-ca cho thấy bản chất sự xung đột căn bản giữa các môn đồ của "Đường Đi" này và những hình thức khác của Do Thái giáo. Đây là một cuộc xung đột ngay trọng tâm của niềm tin Do Thái, đôi khi có sự va chạm giữa cách hiểu về Đức Chúa Trời của Y-sơ-ra-ên và ý nghĩa của Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên. Đây là một cuộc xung đột về việc giải nghĩa vốn quan trọng và cũng là nền tảng cho bản sắc dân sự Đức Chúa Trời, nên các môn đồ Chúa Giê-su không nên ngạc nhiên khi họ gặp phải sự chống đối. Trái lại, sự thù nghịch phải xem như là một đấu trường trong đó học có thể làm mới lại lòng trung thành căn bản của mình với kế hoạch Đức Chúa Trời được bày tỏ qua Chúa Giê-su khi họ đứng vững mà làm chứng giữa vòng người Do Thái lẫn người ngoại bang.

VI. Tác Giả Sách Công Vụ Các Sứ Đồ

Như các sách Phúc Âm Tân Ước, tác giả sách Công Vụ không xưng tên. Nhìn chung, người ta cho rằng Phúc Âm Lu-ca và sách Công Vụ là do cùng một người viết ra (hãy so sánh Lu-ca 1:1-4 và Công Vụ 1:1-2), và truyền thống xác định rằng người đó là Lu-ca. Cho đến gần đây, quan điểm cho rằng Lu-ca—Công Vụ là do một người đồng hành với Phao-lô viết ra thu hút thêm ủng hộ dựa vào những phân đoạn gọi là "phân đoạn chúng tôi" trong Công Vụ (16:10-17; 20:5—21:18; các chương 27—28). Hiện nay một số người còn cho rằng các phân đoạn này là những sáng tạo văn chương. Ít nhất thì việc tác giả chủ tâm đề cập đến chính mình trong phần sau của ký thuật Công Vụ đã đặt ra vấn đề tác giả sách này, theo cách không mấy quan trọng đối với Phúc Âm Lu-ca.

Tuy nhiên, điều thú vị là "các phân đoạn chúng tôi" không hề thay thế tình trạng vô danh của tác giả Công Vụ. Ngay cả khi có liên hệ tới ký thuật ngôi thứ nhất, người viết Công Vụ đã không nêu danh tánh như một cá thể, mà kể mình là một người trong một nhóm. Có những lúc ông hiện diện như một người quan sát, nhưng điều đó không cho biết thân thế của ông. Hơn nữa, chữ "chúng tôi" trong ký thuật của ông góp thêm phần sống động cho ký thuật, và mời gọi độc giả đưa chính mình vào trong ký thuật. Tác giả cũng không hề khẳng định rằng ông là một bạn đồng hành không rời của Phao-lô. Như thế, việc ký thuật sử dụng ngôi thứ nhất có vẻ giống một phương tiện tu từ để làm cho ký thuật sống động hơn mà thôi.

Tên "Lu-ca" xuất hiện ba lần trong Tân Ước—Cô-lô-se 4:14; Phi-lê-môn 24; và II Ti-mô-thê 4:11—và cả ba đều đề cập đến cùng một người, bạn đồng hành của Phao-lô. Truyền thống cho rằng Lu-ca này là tác giả Phúc Âm Lu-ca và sách Công Vụ Các Sứ Đồ. Lần nhắc đến Lu-ca trong II Ti-mô-thê không nói nhiều về chính ông ngoài việc khẳng định rằng ông là một người trung tín nếu so với những người khác đã bỏ Phao-lô. Trong Phi-lê-môn, Lu-ca được gọi là "bạn cùng làm việc," một từ không chỉ để ngụ ý những người "đồng đi" với Phao-lô, hoặc "trợ tá" của ông, mà còn ngụ ý một người có địa vị có thể sánh với chính Phao-lô một "bạn giáo sĩ." Cô-lô-se gọi Lu-ca là "thầy thuốc rất yêu dấu." Điều này cho thấy rằng những kiến thức và kỹ năng chữa bệnh của ông đã khiến ông được tôn trọng, đặt ông vào hàng ngũ thầy thuốc, nổi tiếng trong thời kỳ Hy Lạp và La Mã, người có địa vị cao trong lĩnh vực y học và triết học. Do Cô-lô-se 4:10-11 đề cập đến A-ri-tạc, Mác và Giúc-tu như là những người Do Thái duy nhất trong vòng cộng sự của Phao-lô, nên người ta cho rằng Lu-ca là một người ngoại bang.

Vậy không còn nhiều lý do để bác bỏ truyền thống kể Lu-ca là tác giả của Phúc Âm Lu-ca và sách Công Vụ. Như vậy, Lu-ca là tác giả viết nhiều nhất trong Tân Ước,

chiếm 28%. Nếu Lu-ca là tác giả của những sách Tân Ước này, thì dựa vào thông tin về ngôn ngữ và phong cách của sách mà chúng ta biết thêm được về tác giả—chẳng hạn, Lu-ca là người có giáo dục, có lẽ sống ở thành phố, được huấn luyện trực tiếp về hùng biện và Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên, rằng ông viết từ địa vị xã hội của những người viết chuyên nghiệp, và rằng ông là một trong những người đi theo "Con Đường," một "Cơ-rê-tiên," có thể là thế hệ thứ hai hoặc thứ ba (xem Lu-ca 1:1-4).

PHẦN 2

PHAO-LÔ VÀ THẾ GIỚI CỦA ÔNG

Sứ đồ Phao-lô trưởng thành và giảng dạy trong một thế giới rất khác biệt so với thế giới của chúng ta. Việc nghiên cứu một số những khía cạnh khác biệt đó sẽ giúp ích chúng ta rất nhiều trong việc nghiên cứu Phao-lô. Nếu chúng ta không biết những khác biệt đó, chúng ta có thể lầm tưởng rằng Phao-lô cũng quan niệm giống chúng ta về thế giới, và như thế sẽ giải thích các tác phẩm Phao-lô theo ý hoàn toàn khác với ý định ban đầu của Phao-lô. Việc đọc và hiểu các tài liệu cổ như Thánh Kinh Tân Ước đòi hỏi chúng ta phải chú ý tới những tiền giả định nằm sâu bên dưới các quan điểm của tác giả, nếu không thì chúng ta sẽ áp đặt chính những ý tưởng của mình lên bản văn, và đánh mất cơ hội học hỏi được điều gì đó từ bản văn mà chúng ta chưa từng biết. Các tài liệu cổ là một thách thức cho cách chúng ta hiểu về thực tại, và Thánh Kinh Tân Ước không phải một ngoại lệ. Vì lý do đó, chúng ta phải biết đôi điều về cách những người cùng thời Phao-lô quan niệm về thế giới trước khi chúng ta tìm hiểu về cuộc đời Phao-lô trong thế giới đó, và về những gì ông muốn nói với thế giới qua các bức thư của ông.

I. Thế Giới

Vì cách hiểu của thế giới Phao-lô đã sống khác rất nhiều với cách hiểu của thế giới mà chúng ta đang sống, chúng ta sẽ chỉ tìm hiểu ba khía cạnh khác nhau nổi bật nhất giữa hai thế giới. Những khía cạnh này gồm có thái độ đối với cái mới và cái cũ, mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị, và cấu trúc cũng như vai trò của gia đình.

1. Cựu Và Tân

Một trong những giả định mà chúng ta đưa vào trong cách chúng ta hiểu về thế giới của mình đó là khuynh hướng cho rằng cái mới phải tốt hơn, cao hơn cái cũ. Điều này tự thể hiện không chỉ khao khát theo đuổi những cái mới nhất trong cách ăn nói, ăn mặc, và những điều tương tự, mà còn thể hiện trong loại ngôn ngữ mà những người muốn thuyết phục chúng ta hành động theo một cách nào đó sử dụng, tức là quảng cáo. Chẳng hạn, các cụm từ như "mới và tân tiến" hay "công thức mới phát hiện" phản ánh lòng tin sâu xa của chúng ta là cái gì mới là tốt nhất, và rằng cái cũ thường bị cổ lỗ sĩ, hay lỗi thời. Cách nhìn này cho rằng chúng ta khôn ngoan hơn các tổ tiên mình, và dùng cái thế giới mà chúng ta biết để làm thước đo cho thực tại.

Cách nhìn đó cũng thường được mang vào trong việc nghiên cứu sử, nơi mà giả định, đôi khi được tuyên bố, đôi khi bị giấu kín, thường thấy là nếu một cái gì đó không, hoặc theo quan điểm của chúng ta, không thể xảy ra bây giờ, thì điều đó cũng chẳng bao giờ xảy ra trong quá khứ. Như thế, phần lớn những gì các tác giả cổ xưa ghi lại được xem là không thật hoặc không thể xảy ra, vì cớ những điều như vậy chẳng xảy ra trong thế giới của chúng ta, như cách chúng ta nhìn nhận và giải thích cho chính mình. Điều này biến chúng ta và cách hiểu của chúng ta trở thành thước đo sự thật lịch sử. Hiện tại được cho là cao siêu hơn quá khứ và do đó, được dùng để làm tiêu chuẩn đo lường quá khứ.

Thế giới mà Phao-lô từng sống nhìn nhận sự vật cách hoàn toàn khác hẳn. Cái gì cũ được xem là tốt hơn, cao trọng hơn cái hiện thời hoặc mới mẻ. Điều này được đặt trên quan điểm cho rằng thế giới, giống như một con người, hao mòn theo thời gian và suy thoái từ trạng thái tốt hơn trước đây sang trạng thái tệ hơn bây giờ. Vậy nên,

nếu như người xưa cao quý hơn, khôn ngoan hơn, và gần gũi hơn với các thần linh, thì nguồn gốc sự khôn ngoan nằm trong quá khứ chứ không phải trong hiện tại. Quá khứ là thước đo sự thật, và để chứng minh một điều gì đó là đúng, một người chỉ cần chứng minh rằng truyền thống tin điều đó là đúng. Như vậy, một người không thể quảng cáo xà bông trong nền văn hóa đó rằng đây là sản phẩm "mới và tiên tiến"; mà phải nói cái này "vẫn y vậy qua bao thế kỷ" hoặc "y hệt như hồi đó bà ngoại đã dùng." Cái gì cũ là tốt nhất, và cái gì mới là kém cỏi hơn, nên thường bị nghi ngờ. Nền văn hóa nhìn chung có quan niệm bi quan, vì tương lai chỉ có thể xấu hơn hiện tại mà thôi. Thế nên, nếu Cơ Đốc giáo khẳng định rằng mình là một "tôn giáo mới" thì chắc chắn sẽ bị nghi ngờ nếu không nói là bị chối bỏ.

2. Chính Trị Và Tôn Giáo

Một người, đặc biệt là người có những niềm tin tôn giáo và chính trị, không cần phải nói chuyện dài dòng mới nhận thấy rằng tôn giáo và chính trị không hòa hợp với nhau. Văn hóa hiện đại nói chung chỉ đơn thuần giả định rằng cách tốt nhất để chính phủ hoạt động là chịu đựng hoặc phớt lờ mọi niềm tin tôn giáo trong công việc của mình.

Một lần nữa, quan điểm này hầu như hoàn toàn trái ngược với quan điểm trong thế giới của Phao-lô. Trong thế giới đó, một người không thể hình dung một đất nước mà không có tôn giáo của mình mình, và một tôn giáo mà không có liên hệ tới một chính quyền hay một nhóm sắc tộc nào đó thì bị nghi ngờ cao độ. Người La Mã giả định rằng mọi dân tộc có (các) vị thần của riêng mình, và vì thế có những hoạt động tôn giáo riêng, và Rô-ma đã không có bất cứ động thái nào can thiệp vào các hoạt động tôn giáo của các dân tộc mà đế quốc này từng chinh phạt, miễn là việc hoạt động tôn giáo đó không dấy lên sự nổi loạn

chống lại Rô-ma cũng như quyền lãnh đạo của đế chế. Người La Mã cũng không nỗ lực để thuyết phục những dân tộc bị trị gia nhập cái gọi là "tôn giáo Rô-ma." Trên thực tế, hội đồng nhà nước cao nhất của Rô-ma từng ra sắc lệnh rằng những luật lệ quy định về hành vi tôn giáo của các công dân Rô-ma không thể đem áp dụng cho những người ở ngoài lãnh thổ thành này. Thứ tôn giáo duy nhất mà người La Mã cấm là giáo phái Druid vì giáo phái này có hiến tế người và ăn thịt người (Pliny, *Natural History* 30.4.13). Người La Mã cũng không khuyến khích công dân của mình dự phần vào các tôn giáo hải ngoại, tuy nhiên, mãi cho đến khoảng giữ thế kỷ thứ nhất SC thì những nghiêm cấm đó mới được Caligula, và sau đó là Claudius nới lỏng. Dẫu vậy, người ta vẫn nghĩ rằng việc tham dự vào các nghi lễ của một tôn giáo khác làm hổ ngươi và xúc phạm vị thần trong tôn giáo của tổ tiên mình.

Do đó, trong đời sống cộng đồng không có một việc gì được thực hiện mà không hề tìm hiểu ý muốn thần linh trước. Các tư tế La Mã sẽ quan sát xem chim bay về hướng bên phải, tức là dấu hiệu được chấp thuận, hay về hướng bên trái, tức là dấu hiệu không chấp thuận. Hoặc giả họ sẽ xem xét nội tạng của một con dê xem hình dạng lá gan xác định được hay không được làm một việc gì đó. Sự can thiệp của tôn giáo vào các hoạt động công cộng thậm chí còn mở rộng sang cả những chiến dịch quân sự. Pliny cho chúng ta biết rằng trước khi tấn công một thành của kẻ thù, các tư tế La Mã sẽ dùng một công thức định sẵn để cầu hỏi các vị thần địa phương, kêu gọi họ rời bỏ thành và ủng hộ người La Mã, là những người về sau sẽ thờ phượng họ y như vậy hoặc hơn như vậy nữa. Như thế, thành sẽ dễ bị tấn công hơn, vì không còn được sự bảo vệ của thần linh. Ngay cả những lễ hội tại địa phương, trong đó có các cuộc thi điền kinh, thức ăn miễn phí, nghệ sĩ tung hứng, ảo thuật gia, diễn thuyết, và diễu hành, cũng có dâng tế lễ cho các thần linh. Đối với con người trong

thế giới của Phao-lô, bất cứ hoạt động công cộng nào mà thiếu đi chiều kích tôn giáo là điều không thể tưởng tượng được.

Vấn đề mà các cộng đồng Cơ Đốc gặp phải đối với người La Mã không phải vì họ bị xem là "tôn giáo trái phép." Cụm từ đó không xuất hiện trong văn chương phi Cơ Đốc tiếng La-tin (chữ "tôn giáo hợp pháp" cũng không có), và người La mã rất sẵn sàng đón nhận tôn giáo của bất cứ nhóm sắc tộc nào. Vấn đề là các Cơ Đốc nhân không thuộc một nhóm sắc tộc cụ thể, chẳng hạn người Do Thái, và họ cũng không thực hành các nghi lễ thờ cúng tổ tiên, do một chức tế lễ nào đó quy định, trong một đền thờ dành riêng cho sự thờ phượng đó. Vì những lý do này, họ không được xem như một tôn giáo đối với nhà cầm quyền La Mã trong thế giới của Phao-lô. Hễ các Cơ Đốc nhân cứ xem mình như một nhóm Do Thái, thì người La Mã không gặp vấn đề gì với Cơ Đốc giáo, vì Do Thái giáo được các nhà cầm quyền công nhận là một tôn giáo: các phong tục tôn giáo được tuân giữ bởi một nhóm sắc tộc có nguồn gốc tổ tiên ở Palestine, và có đền thờ tại Giê-ru-sa-lem, nơi các nghi thức cổ xưa được tầng lớp tế lễ thực hiện. Nếu tách khỏi Do Thái giáo, các cộng đồng Cơ Đốc nhân sẽ trông giống như các nhóm mọc lên khắp nơi trên thế giới và có tên gọi là *collegium* hoặc *sodalitas*. Các nhóm này có cùng một số đặc tính, chẳng hạn như công việc buôn bán làm ăn—các thương gia buôn rượu, những người thợ may hoặc các chủ tàu—nguồn gốc xuất thân, sở thích nơi các môn điền kinh, rạp hát, hoặc âm nhạc, lứa tuổi, học vấn, hoặc thậm chí khu vực mà họ sinh sống. Vấn đề các Cơ Đốc nhân gặp phải là một khi họ không còn được xem như một bộ phận của Do Thái nữa, thì họ trông giống như một *collegium* (hội đoàn, nghiệp đoàn) hợp pháp, vì không phải mọi thành viên trong cộng đồng Cơ Đốc đều có điểm chung với nhau, ngoại trừ việc họ trung thành với Đấng Christ. Các nhóm nào không có nhiều điểm chung giữa các thành viên thường hay bị

người La Mã nghi ngờ, bị cho là có mục đích chính trị, và bị cấm đoán nghiêm khắc. Khi các Cơ Đốc nhân lần đầu tiên bị bắt bớ, thì rõ ràng họ giống như một *collegium* bất hợp pháp hơn là một tôn giáo "bất hợp pháp."

Điều khiến cho các Cơ Đốc nhân gặp rắc rối nhiều nhất là họ không dự phần vào các cuộc cúng tế thần linh vốn là hoạt động bình thường của xã hội. Điều này khiến họ bị mang tiếng là những người "thù hận nhân loại." Dù các Cơ Đốc nhân trong thời Phao-lô có ở địa vị luật pháp nào đi nữa, thì chính việc "lảng tránh" của họ khiến họ bị mang tiếng xấu với những người hàng xóm ngoại giáo trên khắp cả Đế Quốc La Mã. Rất có khả năng những cảm xúc chống Cơ Đốc giữa vòng quần chúng địa phương đã thúc đẩy sự thù hận và bắt bớ các Cơ Đốc nhân hơn là chỉ dụ của vua. Vì thế, các Cơ Đốc nhân phải chịu đựng một số phận của bất cứ nhóm nào trong cả đế chế tách biệt mình ra khỏi xã hội và từ chối thực hiện những điều thông thường mà người ta mong đợi. Chính phản ứng trước sự tách mình ra khỏi xã hội đã cám dỗ các Cơ Đốc nhân, bao gồm cả những thành viên của các nhóm tân tín hữu do Phao-lô thành lập trong nhiều thành phố khác nhau trên cả đế chế, từ bỏ đức tin của mình, hoặc thỏa hiệp với các truyền thống ngoại giáo.

3. Gia Đình Và Đế Chế

Gia đình trong thế giới chúng ta đang ở trong giai đoạn chuyển tiếp về phương diện đạo đức và pháp lý, nhưng nhìn chung từ "gia đình" gợi lên một đơn vị gồm một người chồng, một người vợ và có lẽ có cả con cái nữa. Những thay đổi trong vài thập kỷ qua có khuynh hướng cân bằng những chức năng của người chồng và người vợ trong gia đình, nên ngày nay việc cả hai vợ chồng đi làm và cùng chăm sóc con cái là điều rất phổ biến. Con cái được bình đẳng phần nào và thậm chí có thể độc lập trong một đơn vị gia đình. Gia đình vẫn chiếm giữ tầm quan

trọng trong xã hội, nhưng không vì thế mà chính phủ quyết định cơ cấu gia đình.

Trong thế giới của Phao-lô, tổ chức căn bản của thế giới La Mã xoay quanh gia đình, vốn có cấu trúc và thứ bậc chặt chẽ. Các đơn vị gia đình trong thế giới La Mã thường là gia đình khá đông, bao hàm vài thế hệ người lớn, cùng với con cái, và trong trường hợp những gia đình giàu có, thì có cả nô lệ nữa. Trong các gia đình này, những mối quan hệ căn bản giữa chồng và vợ, cha mẹ và con cái, chủ và tớ thường được cấu trúc chặt chẻ, trong đó mỗi người giữ một vị trí cụ thể. Trong thứ tự đó, người chồng đứng đầu, rồi đến người vợ, rồi các con, và cuối cùng là nô lệ với người hầu. Bất cứ gia đình nào làm xáo trộn trật tự đó sẽ bị xã hội tẩy chay và thậm chí trong một số trường hợp bị đưa ra xét xử. Nhiều gia đình không kỷ luật các nô lệ, chẳng hạn như để cho họ xấc xược, hoặc cho các con cái họ có quá nhiều tự do thì sẽ bị những người hàng xóm xem thường, còn những ông chồng nào không cai trị được nhà riêng mình thì sẽ bị khinh rẻ.

Các mối quan hệ có trật tự này đặt nền tảng trên "lý lẽ," người chồng có lý lẽ cao nhất, rồi đến người vợ, rồi đến con cái, và nô lệ thì không có tiếng nói nào. Cách hiểu về thứ tự gia đình như thế cũng có tầm quan trọng đặc biệt vì người La Mã từng cho rằng họ có quyền cai trị các dân tộc khác vì họ "có lý" hơn, và nhờ đó mà họ thắng được mọi dân khác.

Điều đó có nghĩa là bất cứ thách thức nào trước cơ cấu tổ chức gia đình đều là một thách thức đối với người La Mã, vì cấu trúc đó đại diện cho lập luận bá chủ của họ. Bất cứ nhóm nào tranh luận rằng đàn ông và phụ nữ ngang hàng nhau, và rằng con cái cũng có quyền chống lại cha mẹ, hoặc nô lệ đồng đẳng với chủ thường bị kể là phản quốc. Trên cơ sở đó, bất cứ viên chức La Mã nào đọc thư Phao-lô gởi cho người Ga-la-ti trong đó nói rằng trong Đấng Christ không có sự phân biệt nào giữa đàn ông và phụ nữ, người Do Thái và người Hy Lạp, người nô

lệ và người tự chủ (3:28) đều có lý do để cáo buộc các Cơ Đốc nhân phản quốc, vì quan điểm đó ngầm phá hoại chính lý luận mà Rô-ma dùng để biện luận cho sự thống trị thế giới Địa Trung Hải của mình. Những ai tiếp nhận sứ điệp của Phao-lô không chỉ bị xã hội đào thải vì cớ họ bị cáo buộc là căm ghét người khác, mà còn bị kể là phản loạn đối với Đế Chế La Mã. Chọn Đấng Christ thay vì Sê-sa làm Chúa là điều rất mạo hiểm trong cả đế quốc, và lời hứa cũng như những khó khăn liên hệ tới việc đó đều được các thư tín Phao-lô trình bày cho những cộng đồng Cơ Đốc nhân rải rác trong các thành phố quanh Địa Trung Hải.

II. Cuộc Đời Phao-lô

Chúng ta hoàn toàn không biết gì về ngày sinh của Phao-lô. Có lẽ ông cũng cỡ tuổi Chúa Giê-su, hoặc trẻ hơn khoảng mười tuổi. Hoạt động truyền giáo của ông diễn ra khoảng giữa năm 35 và 60 SC. Ông không nói cho chúng ta biết ông sinh ra ở đâu, dù rằng sách Công Vụ có cho chúng ta biết là Phao-lô sinh ra ở Tạt-sơ. Qua các thư tín của Phao-lô, chúng ta biết tiếng Hy Lạp là tiếng mẹ đẻ của ông, và ông biết cách đối xử với những người ngoại bang. Vì rõ ràng ông xuất thân từ những người Do Thái kiều (người Do Thái sống bên ngoài Palestine), nên không có trở ngại gì khi chấp nhận Tạt-sơ là nơi sinh của ông. Việc ông do cha mẹ người Do Thái sinh ra là điều chắc chắn; Công Vụ nói rõ điểm đó, và Phao-lô cũng có đề cập đến vài lần trong các thư tín. Là một người Do Thái trung tín, ông đã chịu phép cắt bì một tuần sau khi sinh, và ông khẳng định điều đó (Phi-líp 3:5). Việc ông có hai tên gọi, một là tên Hê-bơ-rơ (Sau-lơ) và một là tên Hy Lạp (Phao-lô), chỉ được nhắc đến trong Công Vụ; ông không bao giờ gọi mình là "Sau-lơ." Gia đình của ông thuộc chi phái Bên-gia-min (Phi-líp 3:5), với người anh hùng chính yếu là Sau-lơ, và việc những người Do Thái kiều có hai tên,

một tên Do Thái và một tên Hy Lạp hoặc La Mã là việc rất bình thường.

Chúng ta không biết gì về tuổi thanh xuân của Phao-lô. Trong sách Mishnah Do Thái có ghi lại dòng đời bình thường của một người đàn ông trẻ: Lúc năm tuổi, ông bắt đầu học đọc Kinh Thánh; lúc mười tuổi, ông bắt đầu đọc sách Mishnah; lúc mười ba tuổi, ông gánh vác trách nhiệm làm trọn những điều răn của Luật Pháp. Lúc mười tám tuổi, ông đủ trưởng thành để lập gia đình. Lúc hai mươi tuổi, một chàng thanh niên Do Thái sẽ sẵn sàng để thi hành sự kêu gọi của mình và sẽ "thừa nhận thẩm quyền," tức là đến tuổi, lúc ông ba mươi tuổi.

Cuộc đời điển hình này đúng với Phao-lô tới mức độ nào thì chúng ta không biết. Chẳng hạn việc ông có lập gia đình hay không cũng khó cho chúng ta xác định. Về sau có một truyền thống cho rằng Phao-lô có nhắc đến vợ ông trong một trong những bức thư (có lẽ là Phi-líp 4:3), nhưng sách Công Vụ thì im lặng về vấn đề này. Trong I Cô-rinh-tô 9:5, Phao-lô có đề cập đến quyền được dắt theo "một người chị em làm vợ," vốn ngụ ý rằng ông đã lập gia đình, nhưng cũng chính trong bức thư đó (I Cô-rinh-tô 7:8), ông khuyên những người chưa lập gia đình và các góa phụ nên ở như ông, ngụ ý rằng ông không lập gia đình. Có thể là ở một thời điểm nào đó, vợ ông có đi theo ông, nhưng rồi bà chết, và ông không tái hôn, nhưng bằng chứng cho việc đó rất là mơ hồ.

Việc Phao-lô theo học dưới chân Ga-ma-li-ên trong quá trình theo đuổi "sự kêu gọi" của ông được Công Vụ (22:3) khẳng định, còn Phao-lô thì nhắc đến điều này như khẳng định rằng ông là người Do Thái, dù ông không có nói mình học tại Giê-ru-sa-lem. Chính Phao-lô cũng im lặng về điểm đó trong các thư tín của ông, ngay cả khi ông trình bày những bằng chứng tương tự (II Cô-rinh-tô 11:22; Phi-líp 3:5-6) hoặc khi ông muốn nhấn mạnh rằng ông thật có biết những truyền thống Do Thái (Ga-la-ti 2:14). Uy tín của Phao-lô hẳn sẽ gia tăng khi khẳng định

rằng ông đã học nơi Ga-ma-li-ên tại Giê-ru-sa-lem. Thế nhưng, trong các phân đoạn này, Phao-lô đang nói với những người ngoại bang, và những tên tuổi của các vị thầy Do Thái thì hầu như chẳng có mấy ý nghĩa đối với họ. Lời chứng của Phao-lô về việc theo đuổi học hỏi luật pháp và truyền thống Do Thái cho thấy rằng ông đã nghiên cứu chuyên sâu về những chủ đề này.

Chúng ta biết rằng Phao-lô đã làm một công việc buôn bán nào đó (I Cô-rinh-tô 4:12; I Tê-sa-lô-ni-ca 2:9). Công Vụ cho chúng ta biết rằng đó là việc may trại (18:3). Công việc đó phù hợp với một người đi lại nhiều như Phao-lô, vì ông không phải mang vác nhiều dụng cụ đi từ nơi này đến nơi khác. Việc làm của ông có liên hệ tới da hay không thì vẫn còn tranh cãi, nhưng lều bằng da hầu như chỉ dành cho quân sự, và họ có những người may trại của riêng họ. Rất có thể ông làm việc với vải lanh, làm những loại lều và bạt thường dùng ngoài chợ, bãi biển, hiên nhà, và bất cứ nơi nào con người cần che nắng.

Việc Phao-lô là một công dân La Mã thì chỉ có Công Vụ ghi lại (16:37; 22:25-26). Phao-lô không bao giờ đề cập đến việc đó, và những trận đòn như ông đã từng lãnh (II Cô-rinh-tô 11:25), thường không dùng để phạt các công dân La Mã. Thế nhưng, như Công Vụ đã nói rõ, người ta không phải lúc nào cũng cẩn thận tra xét quốc tịch của một người nào đó khi người này bị xem là kẻ gây rối (Công Vụ 16:22-23, 37-39) trước khi họ ra tay hành động. Thật khó hình dung một truyền thống như thế về quốc tịch của Phao-lô lại có thể ra đời mà không có bất cứ nền tảng lịch sử nào. Thế nên, thông tin trong Công Vụ có thể rất chính xác.

Phao-lô đề cập rằng ông là một người Pha-ri-si (Phi-líp 3:5), cũng như Công Vụ đã khẳng định điều đó (23:6), và cả hai đều nói rằng ông từng bắt bớ Hội Thánh. Sự bắt bớ đó có xảy ra trong và xung quanh thành Giê-ru-sa-lem hay không thì không rõ, vì Phao-lô tuyên bố rằng ba năm sau khi ông cải đạo, thì các Hội Thánh tại xứ Giu-đê cũng

chưa biết mặt ông (Ga-la-ti 1:22). Thật khó hiểu vì sao người ta lại không biết đến ông nếu như ông đã bắt bớ các cộng đồng Cơ Đốc tại nơi đó, cho dẫu ông đã điều khiển những cuộc bắt bớ từ xa.

Biến cố cải đạo của Phao-lô xảy ra trên đường đi Đa-mách được cả Công Vụ lẫn Phao-lô (Ga-la-ti 1:17) khẳng định. Thật ra có ba ký thuật về sự cải đạo của Phao-lô trong sách Công Vụ (9:1-9; 22:6-11; 26:12-26), nhưng chỉ khác nhau về một số chi tiết. Phao-lô cũng đề cập đến sự cải đạo của ông trong Ga-la-ti 1:15-16 và I Cô-rinh-tô 15:8 (có lẽ trong cả II Cô-rinh-tô 12:2-4), nhưng trong cả hai trường hợp này, ông không nêu bất cứ chi tiết nào về việc ông đã ở đâu, hay chuyện gì xảy ra, chẳng hạn ông có bị mù hay không. Ông có khẳng định rằng biến cố này tương đương với những lần hiện ra của Đấng Christ phục sinh cho các môn đồ (I Cô-rinh-tô 15:3-7) và biến cố đó đã hoàn toàn thay đổi đời sống Phao-lô cũng như những giá trị của ông (Phi-líp 3:7-8). Việc Phao-lô trở lại cùng Đấng Christ vì cớ sự thất vọng hay mặc cảm tội lỗi bởi không thể làm trọn luật pháp Đức Chúa Trời không có mấy cơ sở trong các thư tín của ông. Ông có khẳng định rằng ông từng là một người Pha-ri-si tuyên bố làm điều đúng theo luật pháp, và trên thực tế, ông không chỗ trách được (Phi-líp 3:6). Độc giả có thể thấy rằng sự hiện ra của Đấng Christ đã làm Phao-lô ngạc nhiên, và biến đổi đời sống của ông theo một hướng mà ông, là một người sốt sắng bắt bớ Hội Thánh, hầu như không thể tưởng tượng được.

Thật khó mà biết được chúng ta phải làm thế nào để tái dựng lại những biến cố diễn ra sau khi Phao-lô cải đạo, và chiều hướng công cuộc truyền giáo của ông. Công Vụ ghi nhận rằng Phao-lô, vì bị mù lúc ông gặp Chúa, đã được đưa tới Đa-mách. Tại đó, sau khi bị mù ba ngày, một Cơ Đốc nhân tên là Ba-na-ba đến thăm ông, hồi phục thị lực cho ông, và giải thích ý nghĩa cuộc chạm trán của ông với Đấng Christ phục sinh. Sau khi giảng dạy "nhiều

ngày" tại Đa-mách, có một âm mưu giết chết ông, khiến ông phải trốn khỏi thành bằng cách dòng xuống bên ngoài tường thành. Ông đến Giê-ru-sa-lem, nơi ông gặp gỡ các môn đồ (Công Vụ 9:17-25). Do những cuộc tranh luận của ông với những người "Hê-lê-nít," có lẽ là những người Do Thái nói tiếng Hy Lạp, ông đi đến Sê-sa-rê rồi sau đó đến Tạt-sơ (9:26-30). Mặt khác, Phao-lô thuật lại một loạt các biến cố mô tả một bức tranh khác. Phao-lô khẳng định rằng ngay sau khi cải đạo, ông không gặp ai cả, mà đi đến A-ra-bi (có lẽ là khu vực bờ Đông sông Giô-đanh), và rồi trở về Đa-mách (Ga-la-ti 1:15-24). Ông có thuật lại biến cố trốn khỏi thành Đa-mách trong một chiếc giỏ dòng xuống bên ngoài tường thành, và cuộc trốn thoát này là cần thiết vì vua A-rê-ta của A-ra-bi đã lập mưu giết ông. Rõ ràng Phao-lô đã có một hoạt động nào đó tại Đa-mách khiến ông gặp vấn đề với những nhà cầm quyền. Phao-lô cũng khẳng định rằng ông không đi tới Giê-ru-sa-lem mãi cho tới ba năm sau khi ông cải đạo, và rằng lúc đó ông chỉ đi có hai tuần, chỉ gặp có Phi-e-rơ với Gia-cơ. Phao-lô khẳng định điều đó bằng một lời thề, với dụng ý đấy là sự thật. Sau chuyến viếng thăm đó, thì Phao-lô và Công Vụ đồng ý với nhau ghi nhận các cuộc hành trình đến các khu vực Sy-ri và xứ Si-li-si, nơi tọa lạc thành Đa-mách và Tạt-sơ.

Công Vụ ghi nhận Phao-lô trở lại Giê-ru-sa-lem với Ba-na-ba (chương 11), rồi đến thành An-ti-ốt, và bắt đầu chuyến hành trình truyền giáo đầu tiên. Họ trở về Giê-ru-sa-lem để dự một hội đồng về cách đối xử với những người ngoại bang trở lại tin Chúa (Công Vụ 15), và Phao-lô cùng những người khác được ủy nhiệm đi đến các Hội Thánh dân ngoại để nói với họ về một số luật lệ về thức ăn mà các Cơ Đốc nhân phải tuân giữ (Công Vụ 15:22-29). Sau đó, tại An-ti-ốt, Phao-lô và Ba-na-ba tách nhau ra vì cớ một cuộc tranh cãi (15:39-40), và Phao-lô thực hiện các chuyến hành trình truyền giáo thứ hai và thứ ba mà không có Ba-na-ba. Chuyến hành trình truyền giáo thứ

hai kết thúc bằng cuộc viếng thăm Giê-ru-sa-lem (18:22), và chuyến hành trình truyền giáo thứ ba kết thúc bởi chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem lần cuối cùng của Phao-lô (21:15).

Những chi tiết mà chúng ta thấy được trong các thư tín của Phao-lô thật khó mà khớp với dàn ý đó. Phao-lô khẳng định rằng chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem lần thứ hai không diễn ra cho tới 14 năm sau (Ga-la-ti 2:1), dù ông không nói rõ đó là 14 năm kể từ khi ông cải đạo, hay từ khi ông viếng thăm Giê-ru-sa-lem lần đầu tiên. Trong chuyến viếng thăm này, người ta đồng ý rằng ông là giáo sĩ cho các dân ngoại, và Phi-e-rơ cùng các môn đồ khác sẽ chịu trách nhiệm cho người Do Thái (Ga-la-ti 2:7-9). Phao-lô không nói thêm về chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem nào nữa, dù rằng trong Rô-ma, ông có đề cập đến kế hoạch viếng thăm lần thứ ba (15:25-28).

Nhìn chung, ấn tượng mà độc giả nhận thấy qua các thư tín Phao-lô không nhất thiết là ba hành trình truyền giáo tách biệt, mỗi hành trình kết thúc bằng một chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem, như một phong trào đi về hướng Tây, bắt đầu tại Sy-ri và Si-li-si ở phía cực Đông lòng chảo Địa Trung Hải (Ga-la-ti 1:21), và rồi đi sang Tiểu Á (Ê-phê-sô, I Cô-rinh-tô 16:8), Hy Lạp (Tê-sa-lô-ni-ca, Phi-líp, Cô-rinh-tô), và khu vực phía Bắc Hy Lạp (I-ly-ri, Rô-ma 15:19). Và rồi Phao-lô đề nghị, sau một chuyến viếng thăm Rô-ma, tiếp tục công cuộc truyền giáo tại Tây Ban Nha (Rô-ma 15:23-24).

Dù Phao-lô rõ ràng có lường trước những rắc rối cho chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem lần cuối cùng của ông (Rô-ma 15:31), chúng ta không thấy trong các thư tín nào của ông có ghi lại những biến cố này. Một số học giả cho rằng bức thư gởi cho các Cơ Đốc nhân Phi-líp được Phao-lô viết khi ông bị cầm tù tại Giê-ru-sa-lem, tuy nhiên, trong thư lại chẳng có cơ sở nào để đưa ra một kết luận như thế. Theo một truyền thống cũ, Phi-e-rơ và Phao-lô đều tuận đạo dưới tan Nero tại Rô-ma, có lẽ trong cuộc

bắt bớ các Cơ Đốc nhân ở Rô-ma vào năm 64 SC. Phi-e-rơ thì bị đóng đinh, còn Phao-lô thì bị chặt đầu (công dân La Mã thì không bị đóng đinh).

Rõ ràng công cuộc truyền giáo của Phao-lô bao quát cả một vùng rộng lớn, đi lại bằng thuyền nơi nào có thể được, đi bộ nơi nào cần thiết, gặp rất nhiều khó khăn lớn trong những chuyến truyền giáo của ông. Công Vụ đề cập đến vài lần cầm tù, và bị ngược đãi, đánh đập, ném đá, nhưng theo Phao-lô, những điều đó chẳng đáng gì (II Cô-rinh-tô 11:23-27). Ông kể có năm lần bị đánh bằng roi, ba lần bị đánh đòn, và một lần ném đá, trong đó có lần ông gần chết. Ông nhắc tới ba lần bị chìm tàu, một lần ông phải trôi dạt lênh đênh trên biển một đêm một ngày, và cũng nói đến những khó khăn mà bất cứ người du hành nào cũng từng trải nếu thực hiện những chuyến hành trình giống như hành trình truyền giáo của Phao-lô.

Cả các thư tín Phao-lô lẫn ký thuật trong Công Vụ đều mô tả một người đi lại không mệt mỏi để công bố Tin Lành về ơn cứu rỗi của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ. Ông đi những quãng đường thật xa, dưới những hoàn cảnh thử thách cam go nhất, luôn tiến tới những khu vực mới mẻ, nơi Phúc Âm chưa được loan báo, trong khi đó lại thực hiện công tác mục vụ chăm lo cho các cộng đồng Cơ Đốc mà ông đã thành lập. Thế nên, chẳng lại gì phần lớn Kinh Thánh Tân Ước của chúng ta là những bức thư mang tên ông là tác giả.

III. Thế Giới Trí Thức Của Phao-lô

Rõ ràng Phao-lô được sanh ra và giáo dục như một người Do Thái, quen thuộc với thế giới trần tục của khu vực lòng chảo Địa Trung Hải, được tiếp cận nhiều luồng trí thức khác nhau trong đời sống thanh niên và trưởng thành. Ông chỉ trích dẫn có một tác giả thế tục một lần duy nhất (Aratus, *Phaenomena* 5, trong Công Vụ 17:28), nhưng ông dùng những từ ngữ có liên hệ và phổ biến

trong triết học Plato vốn là cấu trúc tri thức của thế giới Hy Lạp—La Mã (ví dụ như sự tương phản giữa xác thịt và tâm linh trong Rô-ma 8:9-13), và phản ánh thái độ thờ ơ đối với các mối quan hệ thế tục mà các triết gia trường phái Stoic đề xướng (ví dụ, I Cô-rinh-tô 7:29-31; II Cô-rinh-tô 6:10). Thế nhưng Phao-lô đặt từ vựng và những thái độ đó trong một khung cảnh hoàn toàn khác với khung cảnh của thế giới trần tục, để cho thấy rõ ràng rằng ông không đặt tư tưởng của mình trên những nguồn liệu đó. Trên thực tế lại rất khó nói về cấu trúc thực tại, hoặc dạng thức đạo đức mà không dùng những từ ngữ mà các nhà tư tưởng khác đã dùng khi bàn luận về những điểm tương tự. Ngữ vựng của con người là giới hạn, và cũng chẳng có gì khác thường khi con người dù có hiểu biết rất khác nhau, lại dùng vốn ngữ vựng tương tự nhau để nêu lên quan điểm của họ. Vì lý do đó, những nét tương đồng về từ vựng hoặc cách mô tả đạo đức không nhất thiết chứng tỏ có sự lệ thuộc vào người khác để phải dùng những từ ngữ hoặc dạng thức suy nghĩ của họ.

Phao-lô trích dẫn Kinh Thánh Do Thái và phản ánh lối suy nghĩ Do Thái nhiều hơn là ông trích dẫn những nhà tư tưởng thế tục hay sử dụng các từ vựng của họ. Sau hết, ông dằm thắm mình trong Kinh Thánh vì ông được huấn luyện như một người Pha-ri-si, và ông quay trở lại Kinh Thánh hết lần này đến lần khác để làm rõ hoặc củng cố một quan điểm của mình. Trong những phần thảo luận về luật pháp và giao ước (Ga-la-ti 3:17; II Cô-rinh-tô 3:6), Phao-lô rõ ràng đã dùng từ vựng và những khái niệm quen thuộc với dòng tư tưởng Pha-ri-si, và việc ông quan tâm tới sự bước vào cũng như duy trì một mối tương giao đúng đắn với Đức Chúa Trời phản ánh chính cốt lõi cách một người Pha-ri-si tiếp cận cả giao ước lẫn luật pháp. Dẫu bị ảnh hưởng bởi những nếp tư tưởng này, Phao-lô đã công khai từ bỏ cách tiếp cận đó để đến với một Đức Chúa Trời công bình, thương xót theo cách tích cực hơn. Nếu ông tiếp tục dùng những khái niệm và từ vựng trong

nền giáo dục Pha-ri-si của ông đi nữa, thì ông cũng dùng chúng trong một khung cảnh hoàn toàn khác với chính khung cảnh mà ông sẽ dùng như một người Pha-ri-si.

Tư tưởng Do Thái gần gũi nhất với quan điểm của sứ đồ Phao-lô Cơ Đốc là tư tưởng mạc thế. Tư tưởng đó cho rằng thế giới hiện tại và nền văn hóa hiện tại gian ác, kém phẩm chất đến độ không một điều gì có thể giải cứu được. Sự giải cứu duy nhất là sự sáng tạo mới, trong đó mỗi cấu trúc trực tại sẽ được thay đổi và một thực tại mới ra đời. Vì các nhà tư tưởng mạc thế suy nghĩ theo hướng lịch sử, họ có khuynh hướng gọi hai dạng thức của thực tại là "thời đại" cũ và mới. Như vậy, thời đại cũ sẽ chấm dứt và thời đại mới sẽ được Đức Chúa Trời bắt đầu. Để xác định xem ai sẽ là người được dự phần trong thời đại mới, biến cố cuối cùng của thời đại cũ sẽ là sự đoán xét hoàn vũ, mà qua đó Đức Chúa Trời quyết định ai xứng đáng bước vào thời đại mới. Do nhiều người đã chết trước khi đoán xét, những nhà tư tưởng này tranh luận rằng để công lý được thực thi, và để mọi người đều có cùng một cơ hội như nhau, sẽ có một cuộc phục sinh phổ quát ngay trước sự đoán xét chung thẩm, để rồi mọi người đều phải chịu cùng một sự đoán xét, và như thế sẽ có cùng một cơ hội để bước vào thời đại mới.

Phao-lô đón nhận cách hiểu về thực tại này vì vào lúc ông cải đạo, ông tin rằng Đức Chúa Trời đã khiến Chúa Giê-su sống lại từ cõi chết. Trên thực tế, đối với Phao-lô, sự sống lại của Chúa Giê-su là trọng tâm của niềm tin Cơ Đốc (xem I Cô-rinh-tô 15:14, 17; Rô-ma 10:9). Do cách nhìn thực tại theo hướng mạc thế là cách suy nghĩ duy nhất trong thế giới cổ xưa, vốn xem sự phục sinh là cốt lõi, thì dĩ nhiên Phao-lô sẽ tiếp nhận suy nghĩ đó—nhưng cũng chỉnh sửa nữa. Vì thế, ông có nói đến "đời này" (Rô-ma 12:2; I Cô-rinh-tô 2:6; II Cô-rinh-tô 4:3; Ga-la-ti 1:4), nhưng ông cũng nhìn thấy sự đối lập giữa hai thời đại cũ và mới, trong cách gọi A-đam và Đấng Christ (Rô-ma 5:12-17; I Cô-rinh-tô 15:21-22). Đấng Christ, bởi sự chết

và phục sinh, xóa bỏ tội lỗi do A-đam mang vào bởi ông đã không vâng phục Đức Chúa Trời. Vì đó, Đấng Christ trở thành Đấng mà mọi người nhờ Ngài được hưởng sự phục sinh cùng thực tại mới (xem I Cô-rinh-tô 15:13-28, 35-55; I Tê-sa-lô-ni-ca 4:14-17). Có lẽ điều quan trọng nhất là Phao-lô điều chỉnh ý niệm về sự kế vị của thời đại cũ và thời đại mới. Sự phục sinh của Đấng Christ, theo quan điểm của Phao-lô, đánh dấu khởi đầu của một thời đại mới, thế nhưng sự phục sinh phổ quát và sự đoán xét hoàn vũ vẫn chưa xảy ra vào lúc đó, như điều các nhà mạc thế Do Thái mong đợi như sự chuyển tiếp giữa thời đại cũ và mới. Phao-lô nhìn thấy sự tận cùng của thế giới cũ và khởi đầu thế giới mới chồng lên nhau, với khởi đầu là sự phục sinh của Đấng Christ, nhưng thời đại cũ chưa hoàn toàn chấm dứt cho tới khi nào Đấng Christ tái lâm và sự phục sinh phổ quát xảy ra.

Chúng ta đang sống chính trong lúc hai thời đại chồng chéo lên nhau này, một thời kỳ mà những quyền năng cứu chuộc của thời đại mới và quyền lực hủy phá, tội lỗi của thời đại cũ cùng tồn tại, cùng vận hành. Do đó, nhiệm vụ của Đức Chúa Giê-su là tin cậy nơi Đấng Christ bằng cách xưng nhận Ngài là Chúa Giê-su và làm những gì Ngài đã dạy con người làm và trở thành một phần trong cộng đồng Cơ Đốc, là những kiều dân có quê hương thật là thời đại mới, nhưng buộc phải sống trong thời đại cũ (xem Phi-líp 4:20). Sự biến đổi của thực tại có nghĩa là yếu tố căn bản là tâm linh chứ không phải vật chất; các Cơ Đốc nhân phục sinh sẽ có thân thể thuộc linh được giải thoát khỏi quyền lực của thời đại cũ, tức là tội lỗi và sự chết (Phi-líp 4:21; I Cô-rinh-tô 15:42-55). Chính trong các cộng đồng những người tuyên xưng Đấng Christ là Chúa và trông đợi Ngài giải cứu họ mà quyền năng Thánh Linh đang vận hành. Gia nhập cộng đồng đó bằng cách chết đối với thời đại cũ và với tội lỗi nhờ được báp-tem trong Đấng Christ, các Cơ Đốc nhân sống trong thực tại mới và được ban năng lực để chống lại những đường lối

cũ, vốn chỉ dẫn đến tội lỗi và sự chết (II Cô-rinh-tô 5:17; Ga-la-ti 6:15; Rô-ma 6:5-14). Tin cậy nơi Đấng Christ và sống đời sống đẹp lòng Đức Chúa Trời, các Cơ Đốc nhân sẽ vượt qua được sự đoán xét chung thẩm, và sẽ bước vào thời đại mới với Đấng Christ, mà bởi sự chết và phục sinh của Ngài, đã mở ra con đường cho những ai sanh trong thời đại A-đam được dự phần vào thực tại thuộc linh mới.

Đó chính là sứ điệp Phao-lô công bố cho thế giới của ông, và cho những người nào đón nhận sứ điệp đó, mà quyết định sống và làm theo, khuyên giục họ tiếp tục bước đi trong đời sống mới, và tránh những hành động cướp khỏi họ cơ hội dự phần vào sự chết và phục sinh của Đấng Christ. Chúng ta cần phải cẩn thận xem xét những vấn đề Phao-lô đối diện, và cách ông giải quyết chúng khi chúng ta nghiên cứu các thư tín của ông.

BÀI HỌC 6

THƯ TÍN TÂN ƯỚC VÀ CÁC THƯ TÍN CỨU THỤC CỦA PHAO-LÔ

PHẦN 1

THƯ TÍN TÂN ƯỚC

Trong số 27 sách của Thánh Kinh Tân Ước, 21 là thư tín, cộng thêm hai bức thư khác được ghi lại trong một ký thuật văn xuôi (Công Vụ 15:23-28 và 23:26-30). Do Kinh Thánh của Hội Thánh đầu tiên, Kinh Thánh Cựu Ước, không có một thư tín nào cả, nên số lượng thư tín lớn như thế cho thấy rằng đây là một hình thức truyền thông rất phổ biến trong thế giới Địa Trung Hải. Các thư tín được bảo quản trong thời đó bàn đến đủ mọi khía cạnh của cuộc sống—gia đình, trường học, chợ búa, các nơi làm ăn, các hội đoàn tôn giáo, những cuộc tranh luận triết học, các hội thảo chính trình và rạp hát. Các bức thư có sức thuyết phục mạnh đến nỗi nhiều bài luận văn dưới hình thức thư tín đã được các học sinh dùng với những mục đích giáo dục hoặc văn chương, và một hình thức giáo dục được ưa thích nhất là cho các học sinh viết những bức thư hư cấu theo phong cách của một nhà hùng biện hoặc trí thức nào đó. Do vậy, các bức thứ là không thể thiếu được trong đời sống gia đình, văn hóa và xã hội. Thế nên không có gì ngạc nhiên khi các giáo sĩ và các hội chúng của Hội Thánh đầu tiên khi cần liên lạc với nhau thì lại dùng thư từ.

I. Vật Liệu Viết Và Việc Chuyển Thư

Một số những bức thư cổ nhất còn được bảo tồn được viết trên các bản đất sét; chữ viết được khắc lên bằng một bút trâm có đầu nhọn (chữ hình nêm). Người ta cũng dùng những vật liệu ít kềnh càng hơn để viết thư. Chẳng hạn, một số thư được viết trên các mảnh gốm, thường là mặt

lõm của các mảnh bình. Người ta cũng có dùng bản đá, mảnh gỗ, hoặc giấy da, da mịn hoặc da thô. Đôi khi các bức thư được viết trên những bản gỗ có phủ sáp, rồi sau đó có thể san phẳng và dùng lại.

Tuy nhiên, vật liệu viết thư thông dụng nhất là giấy chỉ thảo, được dùng từ khoảng 3000 TC. Giấy chỉ thảo được làm từ cây sậy mọc rất nhiều tại Ai Cập, nơi "giấy" được sản xuất và xuất khẩu ra cả thế giới Địa Trung Hải. Rồi tại đây giấy được sử dụng rộng rãi như loại giấy hiện đại chúng ta dùng, từ chỗ viết những chuyên luận triết học hoặc các sắc lệnh của vua cho tới những ghi chú của các học sinh gởi cho ba mẹ xin tiền, hay thậm chí là để gói cá.

Giấy chỉ thảo được làm từ ruột cây sậy, cắt dọc ra, sắp theo chiều dọc, với một lớp khác sắp theo chiều ngang chồng lên, rồi sau đó ép lại cho chặt. có một loại keo, thường là nước bùn tại sông Nile, được dùng để dán những miếng sậy lại với nhau. Khi giấy chỉ thảo khô lại, người ta đánh bóng để bề mặt được láng. Có nhiều cấp độ giấy khác nhau, tùy thuộc vào kích thước (chiều rộng từ 15 đến 32 cm), độ trắng và độ láng. Thông thường, hai mươi miếng giấy chỉ thảo sẽ được dán keo lại thành một cuộn, rồi từ đó người ta sẽ cắt ra theo độ dài mà mình muốn. Bút viết cũng được làm bằng sậy, có đầu nhọn và chẻ đôi giống như bút lông ngỗng được phát minh rất lâu sau đó. Mực được bảo quản trong một bánh khô, và được hòa tan để viết bằng một cây bút thấm nước. Mặt giấy thích hợp nhất để viết là mặt phía trong (cuộn giấy), tuy nhiên nếu bức thư dài quá, thì có thể tiếp tục viết sang mặt bên kia.

Phần lớn các bức thư được đọc cho một người thợ viết (ký lục), thường là một người chuyên nghiệp được thuê cho mục đích đó. Người ta sẽ nhờ một thợ viết nếu người muốn viết thư mù chữ hoặc chỉ đơn thuần là không có thời gian để tự tay mình viết. Đôi khi một thợ viết sẽ dùng bản gỗ phủ sáp để ghi nội dung thư, rồi sau đó viết lại lên một miếng giấy chỉ thảo. Bức thư khi đã hoàn chỉnh sẽ

được gấp lại sau cho có đủ chỗ ghi tên và địa chỉ của người nhận. Sau đó người ta cột bức thư bằng một sợi dây và đóng ấn, thường là ấn bùn. Người ta không dùng bao thư.

Việc phát thư cá nhân trong thời Tân Ước là một thủ tục khá phức tạp, vì thời xưa không có dịch vụ chuyển phát thư cá nhân. Dịch vụ chuyển phát thư đầu tiên được những người Ba Tư sáng lập đâu đó khoảng thế kỷ thứ năm TC, với một mạng lưới rộng khắp các đường đi và những trạm chuyển tiếp để đổi ngựa mới. Hy Lạp ngày xưa không có một dịch vụ như thế, nhưng Alexander Đại Đế và những người kế nhiệm ông đã xây dựng một dịch vụ đó ở phần phía Đông thế giới Địa Trung Hải. Hệ thống tốt nhất trong thời cổ đại là hệ thống chuyển thư của người La Mã, dùng cho mục đích quân sự. Hệ thống chuyển thư này cũng rất đồ sộ với nhiều trạm chuyển tiếp ở những địa điểm trung chuyển khác nhau. Những người giàu và các công ty thương mại có thể thuê sứ giả đi, nhưng thường dân không thể làm điều đó. Một thường dân thường phải giao bức thư cho một người bạn thân thiết đem phát, như Phao-lô đã giao cho Phê-bê bức thư ông viết cho các tín hữu tại Rô-ma (Rô-ma 16:1-2). Nếu không được như vậy, Ngài ta sẽ tìm một người du hành đi tới đích đến của bức thư và nhờ mang đi giúp, và rõ ràng cách này chẳng đáng tin cậy chút nào.

Do đặc tính dễ tan rã của giấy chỉ thảo, hầu hết các bức thư chỉ thảo còn tồn tại tới ngày nay được viết hoặc chuyển giao tới Ai Cập, nơi có khí hậu khô ráo. Quả thật, hầu hết các bức thư chỉ thảo mà chúng ta có được gởi từ những vùng khô khan như phía Nam Alexandria và vùng đồng bằng sông Nile. Hầu hết những bức thư đó được tìm thấy tại các nghĩa trang Ai Cập, hoặc là được chôn với nhưng người chết, hoặc được bỏ tại đó để gởi cho người chết, bị bỏ, hoặc được giấu trong các ngôi mộ cho an toàn. Những bức thư khác được dùng để nhét vào bên trong những xác ướp cá sấu.

II. Thư Hy Lạp

Những quy định về lối viết thư, dù có một số ngoại lệ, được truyền lại từ thời Hy La, trong khoảng thời gian các thư tín Tân Ước được viết ra. Thư Hy Lạp gồm có ba phần chính: phần mở đầu, phần thân, và phần kết thư.

- Phần mở đầu gồm có thông tin về người gởi và người nhận, một lời chào, và đôi khi lời chúc sức khỏe hoặc lời cầu nguyện cho người nhận.
- Phần thân bức thư gồm có:

- phần mở đầu của thân, thường là nêu mục đích bức thư và chuyển tiếp sang phần giữa của thân,
- phần giữa của thân là nơi triển khai các mục đích bức thư, và
- phần kết của thân, thường bao gồm ba yếu tố: (1) lý do viết bức thư, (2) độc giả nên đáp ứng như thế nào trước bức thư, (3) một đề nghị để liên lạc thêm, có thể là một chuyến viếng thăm hoặc một bức thư khác.

- Phần kết bức thư bao gồm một lời chúc thịnh vượng cho người nhận, và thỉnh thoảng có lời chào từ các đối tượng thứ ba.

Phần mở đầu của thư cho thấy có sự phân biệt giai cấp. (1) Người dưới viết cho người trên: Kính gởi B…, thư từ A… lời chào, cầu chúc, cảm tạ thần linh ban sức khỏe cho người nhận. (2) Người trên viết cho người dưới: A… gởi cho B… có hoặc không có lời chào, cầu chúc.

III. Thư Tân Ước

Các thư tín trong Tân Ước không giống những thư chỉ thảo thông thường thuộc những cấp bậc thấp nhất trong xã hội Hy Lạp, mà cũng không có những dấu ấn của các tác giả là những người được huấn luyện về hùng biện, mà rơi vào khoảng giữa hai thái cực đó, và cho thấy có thêm ảnh hưởng của văn hóa Do Thái thời kỳ này. Có một khoảng thời gian các học giả Tân Ước liệt các bức thư Hy Lạp vào hai nhóm "thư từ" hoặc "thư tín," với "thư từ" là nhóm những bức thư cá nhân viết theo lối nói thông thường, còn "thư tín" là hình thức thư trang trọng hơn, có phong cách văn chương bóng bẩy hơn. Các thư tín Tân Ước vì lẽ đó được liệt vào nhóm các thư từ, vì sử dụng giọng văn thông dụng của những người ít học thức. Những phân tích thêm minh chứng rằng sự phân biệt như vậy là quá rộng để gồm tóm đủ mọi loại thư từ trong thời kỳ này. Sự phân tích hiện tại xem xét các bức thư theo địa vị xã hội của Ngài viết, và người nhận, rồi xem nội dung có mang tính chất quy mô hay chỉ bình thường thôi. Về hình thức, các thư tín Tân Ước giống với những thư thông thường hơn là các thư trịnh trọng, dù rằng hầu hết dài hơn các thư thông thường thuộc loại đó và thời kỳ đó, chứng tỏ các tác giả có mục đích giáo huấn.

Một số ít các bức thư trong Tân Ước có hình thức điển hình của một bức thư Hy Lạp, đặc biệt nhất là bức thư giữa các viên chức La Mã được ghi lại trong Công Vụ 15:23-29, cả phần mở đầu và phần kết thúc phản ánh những quy tắc thông thường. Một bức thư thứ hai trong Công Vụ (23:26-30) cũng có phần mở đầu đặc trưng của thư Hy Lạp, nhưng phần kết bị bỏ đi. Điều này cũng giống như trường hợp Gia-cơ, II Phi-e-rơ, và Giu-đe. Thư Hê-bơ-rơ thì trái lại, có đủ phần kết thư tín, nhưng lại thiếu phần mở đầu thư, và có hình thức giống một chuyên luận dưới dạng một bức thư hơn. I Giăng, được kể là một trong những "thư tín" Tân Ước, được xem là chỉ có phần

thân bức thư, chứ không có cả phần đầu lẫn phần kết, và vì thế thiếu mất hai phần chính trong thư Hy Lạp.

Phần lớn các bức thư trong Tân Ước chỉ xác định có một người gởi (Công Vụ 23:26; Rô-ma 1:1; Ê-phê-sô 1:1; I Ti-mô-thê 1:1; II Ti-mô-thê 1:1; Tít 1:1; Gia-cơ 1:1; I Phi-e-rơ 1:1; II Phi-e-rơ 1:1; II Giăng 1; III Giăng 1; Giu-đe 1), là nét đặc trưng trong thư Hy Lạp, trong khi những thư khác thì có nhiều người gởi (Công Vụ 15:23; I Cô-rinh-tô 1:1; II Cô-rinh-tô 1:1; Ga-la-ti 1:1-2; Phi-líp 1:1; Cô-lô-se 1:1; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; Phi-lê-môn 1), có lẽ để xác định rằng nội dung thư đại diện cho một truyền thống Cơ Đốc bao quát hơn những quan điểm của chỉ một người. Trái lại, chỉ có một số ít thư xác định chỉ một người nhận (Công Vụ 23:26; I Ti-mô-thê 1:2; II Ti-mô-thê 1:2; Tít 1:1; III Giăng 1), trong khi phần lớn các thư tín thì xác định có nhiều Người nhận (Công Vụ 15:23; Rô-ma 1:7; I Cô-rinh-tô 1:2; II Cô-rinh-tô 1:1; Ga-la-ti 1:2; Ê-phê-sô 1:1; Phi-líp 1:1; Cô-lô-se 1:2; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; Phi-lê-môn 1-2; Gia-cơ 1:1; I Phi-e-rơ 1:1-2; II Phi-e-rơ 2:2; Giu-đe 1), thông thường các thành viên của một cộng đồng Cơ Đốc ở cùng một địa điểm mà thư được gởi đến. Điển hình trong các thư tín Tân Ước là phần xưng danh mở rộng của cả người gởi (Rô-ma 1:1-6; I Cô-rinh-tô 1:1; II Cô-rinh-tô 1:1; Ga-la-ti 1:1-2; Ê-phê-sô 1:1; Cô-lô-se 1:1; I Ti-mô-thê 1:1; II Ti-mô-thê 1:1; Tít 1:1-3; Phi-lê-môn 1:1; Gia-cơ 1:1; Giu-đe 1:1) và người nhận (I Cô-rinh-tô 1:2; Ê-phê-sô 1:1; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; Tít 1:4; Phi-lê-môn 1:1-2a; I Phi-e-rơ 1:1b-2; II Phi-e-rơ 1:1b; II Giăng 1; Giu-đe 1:1), những phần mở rộng đó, cùng với ngữ vựng Cơ Đốc, cho thấy bối cảnh thần học mà bởi đó những bức thư này được viết ra.

Các thư tín Tân Ước Cơ Đốc khác với thư Hy Lạp ở ngay trong chính lời chào. Lời chào thông thường trong thư Hy Lạp chỉ có một chữ *chairein*, trong khi các thư tín Tân Ước mở rộng và thay đổi phần chào mừng theo nhiều

cách khác nhau. Trong khi chỉ có hai thư Cơ Đốc (Công Vụ 15:23; Gia-cơ 1:1; Công Vụ 23:26 cho biết đây là thư thế tục) bắt đầu bằng "câu chào" thông thường (tiếng Hy Lạp *chairein*), thì các thư tín Tân Ước khác, có thể là do chơi chữ, đã thay thế chữ *chairein* bằng chữ "ân điển" (tiếng Hy Lạp *charis*), và lập tức phân biệt thư Cơ Đốc với thư thường. Ngoài chữ "ân điển," một số thư Phao-lô viết (Rô-ma 1:7; I Cô-rinh-tô 1:3; II Cô-rinh-tô 1:2; Ga-la-ti 1:3; Ê-phê-sô 1:2; Phi-líp 1:1; Cô-lô-se 1:2; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:2) và những thư Phi-e-rơ viết (I Phi-e-rơ 2:1; II Phi-e-rơ 1:2) có thêm chữ "bình an" (tiếng Hy Lạp *eirene*), kết hợp cả những lời chào Hy Lạp lẫn Do Thái. Ba thư tín, trong đó có hai là của Phao-lô (I Ti-mô-thê 1:2; II Ti-mô-thê 1:2; II Giăng 3), có thêm chữ thứ ba, "sự thương xót" (tiếng Hy Lạp *eleos*) vào "ân điển và sự bình an." Trong tất cả những ví dụ này, phần mở rộng lời chào Hy Lạp bình thường cho thấy có những ý niệm Cơ Đốc điển hình và chứng tỏ các bức thư đã được viết trong một bối cảnh văn hóa khác biệt.

Yếu tố cuối cùng trong phần mở đầu bức thư Hy Lạp, lời chúc sức khỏe và thỉnh thoảng là lời cầu nguyện cặp theo, cũng đã được thay đổi đáng kể trong các thư tín Tân Ước. Một thư tín Tân Ước có một lời cầu nguyện thật cho người nhận thư (II Giăng 2), trong khi những thư tín khác thì đề cập đến việc cầu nguyện cho người nhận (Rô-ma 1:10; Phi-líp 1:4; Cô-lô-se 1:3; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:2; Phi-lê-môn 4). Các thư khác thì thay thế hoặc lời tạ ơn (tiếng Hy Lạp *eucharistein*) Đức Chúa Trời với một đặc điểm nào đó của người nhận (Rô-ma 1:8; I Cô-rinh-tô 1:4; Phi-líp 1:3; Cô-lô-se 1:3; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:2; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:3; I Ti-mô-thê 1:3; Phi-lê-môn 4) hoặc lời chúc phước (tiếng Hy Lạp *eulogetos*), bày tỏ một hoạt động thiêng liêng có liên hệ tới hoàn cảnh được trình bày trong bức thư (II Cô-rinh-tô 1:3; Ê-phê-sô 1:3; I Phi-e-rơ 1:3).

Dù rằng phần mở đầu của các thư tín Tân Ước được mở rộng vượt ra ngoài giới hạn bình thường của thư Hy

Lạp, trong đó có những lời chào, tên người gởi trước, rồi đến tên người nhận, chứng tỏ rằng các thư tín Tân Ước rơi vào nhóm những bức thư thông thường hơn là trịnh trọng. Vì thế, người viết và người đọc được xem là có cùng địa vị, phản ánh mối quan hệ xã hội chủ yếu là giữa bạn bè hoặc thành viên trong cùng một gia đình, hơn là địa vị của người trên huấn thị người dưới. Sự bình đẳng giữa mọi Cơ Đốc nhân, đã được chính Phao-lô khẳng định trong Ga-la-ti 3:28 (đối chiếu I Cô-rinh-tô 12:13; Cô-lô-se 3:11) vì thế được thể hiện trong chính hình thức của những bức thư ghi lại sứ điệp đó.

Phần thân của bức thư Hy Lạp thường ghi lại tình huống bức thư, và do đó các thư tín Cơ Đốc không có sự khác biệt mấy về điểm này. Lời tạ ơn của một số thư tín Tân Ước là phần mở đầu của thân bức thư, trong đó nêu mục đích hoặc nội dung bức thư được viết, và phần kết của phần thân bức thư thường đề cập tới một chuyến viếng thăm tương lai của tác giả (Rô-ma 15:24; I Cô-rinh-tô 16:5; II Cô-rinh-tô 13:1; Phi-lê-môn 22; I Giăng 12; III Giăng 13), cả hai đặc tính đều giống với thư Hy Lạp.

Phần kết của các thư tín Tân Ước cũng có những đặc tính hình thức giống một bức thư Hy Lạp. Những lời chào từ các đối tượng thứ ba, vốn đặc trưng cho những bức thư thân mật, thường được đưa vào với đặc trưng là chữ *aspazesthai* dùng cho mục đích đó (Rô-ma 16:2-16, 21-23; I Cô-rinh-tô 16:19; II Cô-rinh-tô 13:12; Phi-líp 4:21-22; Cô-lô-se 4:18; I Tê-sa-lô-ni-ca 5:26; II Tê-sa-lô-ni-ca 3:17; II Ti-mô-thê 4:9-21; Tít 3:15; Phi-lê-môn 23-24; Hê-bơ-rơ 13:24; I Phi-e-rơ 5:13; I Giăng 13; III Giăng 15). Từ "chào" (tiếng Hy Lạp *errosthe*) trong thư Hy lạp chỉ xuất hiện trong duy nhất một thư Tân Ước (Công Vụ 15:29), có hai thư tín Tân Ước khác dùng đặc biệt là từ ngữ Cơ Đốc dùng làm lời chào (I Cô-rinh-tô 16:24; Ga-la-ti 6:24). Trong hầu hết các trường hợp, lời chúc phước được dùng thay thế cho lời chào tạm biệt của một bức thư Hy Lạp (Rô-ma 16:20; I Cô-rinh-tô 16:23; II Cô-rinh-tô

13:13; Ga-la-ti 6:18; Ê-phê-sô 6:23; Phi-líp 4:23; Cô-lô-se 4:18; I Tê-sa-lô-ni-ca 5:23, 28; II Tê-sa-lô-ni-ca 3:18; I Ti-mô-thê 6:21; II Ti-mô-thê 4:22; Tít 3:15; Phi-lê-môn 25; Hê-bơ-rơ 13:25; I Phi-e-rơ 5:14; II Giăng 15; Giu-đe 24-25), cho thấy một lần nữa phạm vi các Cơ Đốc nhân hiệu đính hình thức viết thư sao cho phù hợp với sự tự nhận thức về văn hóa của họ. Phần kết thư cũng được thay đổi thêm nữa nếu người chép thư xác định mình ghi lại bức thư (như trong Rô-ma 16:22), thay vì chính tác giả viết (I Cô-rinh-tô 16:21; Ga-la-ti 6:11-18; Cô-lô-se 4:18; II Tê-sa-lô-ni-ca 3:17), có lẽ là để tỏ dấu hiệu gần gũi hơn với độc giả. Sự thay đổi cuối cùng của phần kết thư là lời khích lệ các độc giả Cơ Đốc chào nhau bằng "cái hôn thánh" (Rô-ma 16:16; I Cô-rinh-tô 16:20; II Cô-rinh-tô 13:12; I Tê-sa-lô-ni-ca 5:14; I Phi-e-rơ 5:14), một dấu hiệu cho thấy các Cơ Đốc nhân tự nhận thức mình là một gia đình, vì các nụ hôn thường chỉ dành cho những người trong gia đình hoặc bạn bè.

Nếu thư tín chiếm phần lớn Thánh Kinh Tân Ước, thì những bức thư mà người ta cho rằng tác giả là Phao-lô lại chiếm phần lớn trong số những thư tín Tân Ước. Khoảng 13 thư tín đề tên Phao-lô là người gởi. Dù một số danh sách xưa liệt Hê-bơ-rơ như là thư tín thứ 14 của Phao-lô, chính sách này lại không khẳng định như thế, và phong cách cũng như nội dung sách rất khác biệt so với các thư mà Phao-lô nói mình là tác giả, khiến các học giả vẫn chưa ngã ngũ việc thư Hê-bơ-rơ có phải do Phao-lô viết hay không. Tầm quan trọng của các thư tín trong phong trào Cơ Đốc đầu tiên được minh chứng bởi thực tế là có nhiều bức thư được viết hơn là được bảo tồn. Chẳng hạn, một bức thư Phao-lô viết cho các Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô (xem I Cô-rinh-tô 5:9-10) và một bức thư họ viết cho Phao-lô (7:1) đã không được bảo tồn, cũng như bức thư Phao-lô gởi cho người Lao-đi-xê (Cô-lô-se 4:17). Một bức thư khác đề tên Phao-lô cũng đã được lưu truyền rộng

rãi (II Tê-sa-lô-ni-ca 2:2). Các bức thư cũng là phần chủ yếu cho những chương đầu của sách Khải Huyền.

Các thư tín Tân Ước được đưa vào kinh điển sau các sách Phúc Âm và Công Vụ, đồng thời hiển thị các tác phẩm của các sứ đồ mà sách Công Vụ đã ghi lại các hoạt động của họ. Các thư tín Phao-lô được đặt trước hết, có lẽ là vì chúng có số lượng nhiều nhất được đưa vào kinh điển, có lẽ là do hoạt động của ông bao quát khắp cả nửa sau ký thuật trong Công Vụ. Các thư tín của ông được sắp xếp theo trật tự giảm dần của độ dài, với thư dài nhất là Rô-ma đứng đầu, và ngắn nhất là Phi-lê-môn, đứng chót.

Tiếp theo đó là thư Hê-bơ-rơ, vì lúc đầu người ta cho rằng thư này do Phao-lô viết, song lại được đặt ở cuối tuyển tập Phao-lô vì người ta vẫn còn nghi ngờ về điều đó. Các thư tín còn lại được sắp đặt theo thứ tự tên các sứ đồ mà Ga-la-ti 2:9 liệt kê. Theo trật tự đó, Gia-cơ được đặt đầu danh sách, rồi đến hai thư tín được cho là của Phi-e-rơ viết. Tiếp theo là ba thư tín được cho là của Giăng viết, mặc dầu không có nêu tên ông. Thư I Giăng không có phần mở đầu thư tín, trong khi thư II và III Giăng lại ghi tác giả là một "trưởng lão," một danh xưng được người ta cho là ám chỉ sứ đồ Giăng. Bức thư cuối cùng là Giu-đe, một tên gọi được nêu trong danh sách các sứ đồ trong các sách Phúc Âm, nhưng lại không có trong danh sách của Ga-la-ti 2:9. Có lẽ vì lý do đó mà thư này được đặt cuối cùng.

Qua tuyển tập các thư tín này, chúng ta có được một cái nhìn sống động về tâm trí và tấm lòng của các cộng đồng Cơ Đốc đầu tiên khi họ tranh đấu để sống trung tín với Chúa trong môi trường thù nghịch của thế giới Địa Trung Hải thế kỷ đầu tiên. Việc cẩn thận nghiên cứu nội dung các thư tín sẽ cho chúng ta một cái nhìn rõ ràng về những vấn đề mà các cộng đồng này đã đối diện, cũng như một số cách mà họ dùng để giải quyết các nan đề đó.

PHẦN 2

CÁC THƯ TÍN CỨU THỤC CỦA PHAO-LÔ

THƯ PHAO-LÔ GỞI CHO CÁC TÍN HỮU TẠI RÔ-MA

Rô-ma là thư tín dài nhất trong số các thư Phao-lô viết hiện còn lại cho chúng ta, và vì lý do đó, thư này là bức thư đầu tiên trong kinh điển Tân Ước. Đây cũng là một tuyên ngôn được trình bày cẩn thận nhất về cách Phao-lô hiểu niềm tin Cơ Đốc.

Khi ông viết thư tín này, Phao-lô chưa bao giờ ghé thăm Rô-ma, dù rằng ông có ý định làm việc đó (1:11, 13; cũng hãy xem trong 15:22-23). Do đó, các Cơ Đốc nhân tại đây chưa biết mặt ông. Rất có thể họ biết về ông qua những người quen biết ông, là những người ông chào thăm trong Rô-ma 16. Vậy mà những hiểu lầm về quan điểm của Phao-lô về niềm tin Cơ Đốc rõ ràng đang lan truyền (xem 3:8b), và vì thế, những người Rô-ma cần có một tài liệu trực tiếp do chính Phao-lô viết về niềm tin Cơ Đốc mà ông công bố cho thế giới dân ngoại. Có lẽ đây cũng là lý do Phao-lô nêu tên những người bạn đồng hành hoặc những người cùng gởi bức thư này; rõ ràng đây là một tài liệu "nguyên chất" về cách ông hiểu Phúc Âm.

I. Mục Đích Thư Rô-ma

Rõ ràng khi Phao-lô viết bức thư này, tại Rô-ma đã có một cộng đồng Cơ Đốc trưởng thành. Phao-lô nhìn nhận sự nổi tiếng về đức tin của họ "khắp cả thế gian" (1:8) và mong muốn rằng họ sẽ khích lệ đức tin của ông như ông sẽ khích lệ đức tin họ (1:12). Truyền thống cho rằng

Phao-lô là người đồng sáng lập Hội Thánh tại Rô-ma (cùng với Phi-e-rơ) vì lẽ đó mà không đứng vững được. Là một sứ đồ cho các dân ngoại, Phao-lô cảm thấy có nghĩa vụ phải thăm viếng các Cơ Đốc nhân tại Rô-ma và trình bày cho họ về cách ông hiểu niềm tin Cơ Đốc (1:15). Khi ông viết bức thư này, ông cũng đã nghĩ đến việc tiếp tục công việc truyền giáo ở phân nửa phía Tây thế giới Địa Trung Hải, tức là Tây Ban Nha (15:24). Dựa vào ngôn ngữ mà ông dùng, chúng ta có thể suy ra rằng ông hy vọng tìm được nguồn hỗ trợ từ Hội Thánh Rô-ma cho công cuộc truyền giáo đó. Chúng ta biết rằng Phao-lô nhận được sự ủng hộ từ cộng đồng Cơ Đốc tại Phi-líp (Phi-líp 4:14-16), và cũng có thể từ một số Hội Thánh khác nữa. Như thế, rõ ràng một trong những mục đích Phao-lô viết bức thư là để kêu gọi sự giúp đỡ từ các Cơ Đốc nhân Rô-ma cho công cuộc truyền giáo của ông ở phía Tây Đế Chế La Mã.

Ông phải bị trì hoãn một lần nữa (15:22) trước khi có thể đến thăm họ. Đó là sự trì hoãn (15:25) vì ông phải đi Giê-ru-sa-lem để hoàn thành lời hứa về việc chu cấp cho những Cơ Đốc nhân nghèo tại đó mà ông đã hứa vài năm trước khi ông gặp các môn đồ tại Giê-ru-sa-lem (Ga-la-ti 2:10). Phao-lô xem món quà này là có ý nghĩa lắm, vì rõ ràng ông hiểu món quà theo ý nghĩa hỗ tương—tức là Giê-ru-sa-lem đã chia sẻ của cải thuộc linh của mình, Phúc Âm, với các dân ngoại như thế nào, thì để đáp lại, các dân ngoại cũng chia sẻ sự giàu có thuộc thể của họ với Giê-ru-sa-lem (15:27). Thế nhưng tại sao lại có một số người đặt vấn đề về đối tượng tiếp nhận món quà mà họ đã yêu cầu (Ga-la-ti 2:10a)? Câu trả lời khả dĩ là món quà này có liên hệ tới việc các môn đồ tại Giê-ru-sa-lem hợp thức hóa công việc truyền giáo của Phao-lô cho các dân ngoại (Ga-la-ti 2:7-9), nên nếu cùng những người cầm quyền Giê-ru-sa-lem nhận được món quà này, thì điều đó có nghĩa là chức vụ truyền giáo của Phao-lô cho dân ngoại càng được hợp thức hóa hơn. Nếu công tác

truyền giáo của Phao-lô cho dân ngoại không được hợp thức hóa hay nhìn nhận là hợp pháp bởi những người lãnh đạo Giê-ru-sa-lem, thì Hội Thánh sẽ bị phân chia ra làm hai nửa, Do Thái và dân ngoại, và bất cứ công việc truyền giáo nào của Phao-lô cho dân ngoại tại Tây Ban Nha sẽ càng làm tăng thêm sự chia rẽ Hội Thánh. Thế nên, vấn đề trong chuyến hành trình của Phao-lô tới Giê-ru-sa-lem không liên hệ tới điều gì khác hơn là sự hiệp nhất của Hội Thánh và sự hợp thức hóa của Phúc Âm vốn được thể hiện qua sự hiệp nhất của mọi người trong Đức Chúa Giê-su Christ (Ga-la-ti 3:28).

Một mục đích khác của bức thư là để giới thiệu với các Cơ Đốc nhân Rô-ma về một điều "nhắc lại," rõ ràng ở một thời điểm nào đó, Phao-lô cảm thấy rằng ông cần nhấn mạnh (15:15). Qua cách ông trình bày điều này, chúng ta thấy rằng ông không có ý định hướng dẫn các Cơ Đốc nhân Rô-ma theo một đức tin mà họ chưa biết, bèn là ông muốn nhấn mạnh một số điểm ông nghĩ là trọng tâm cho đức tin của họ. Điều đó cũng có nghĩa là Phao-lô đã đưa nhiều truyền thống vào các thư của ông mà ông cho rằng các Cơ Đốc nhân Rô-ma đã biết rồi vì nói chung những truyền thống này đang được lưu truyền trong các Hội Thánh khác nữa. Một số chi tiết về các truyền thống đó có thể thấy trong 1:2-4; 3:25-26 hay 4:25, cùng với những chỗ khác. Điều đó cũng có thể hàm nghĩa là ông trình bày huấn thị tổng quát về những vấn đề mà theo kinh nghiệm của ông là rất phổ biến giữa vòng các Hội Thánh Cơ Đốc, chẳng hạn vấn đề ăn kiêng và mối quan hệ giữa người yếu với kẻ mạnh (các chương 14—15).

Phao-lô khẳng định ông viết bức thư cũng là để giới thiệu chính mình với các Cơ Đốc nhân Rô-ma trước khi ông đến đó thăm. Ông ao ước họ cầu nguyện cho ông được giải cứu an toàn khỏi những kẻ thù của ông tại Giê-ru-sa-lem và việc nhận món quà của ông bởi những người lãnh đạo Cơ Đốc tại Giê-ru-sa-lem. Ông hy vọng được

ủng hộ cho chuyến truyền giáo sang Tây Ban Nha, và ông cũng có chủ đích nhắc họ nhớ một số giáo lý trung tâm của niềm tin Cơ Đốc trong cách hiểu của ông về Phúc Âm.

Có một mục đích tiềm ẩn khác mà các học giả hiện thời đồng ý với nhau, đó là Phao-lô muốn hòa giải những sự chia rẽ giữa các Cơ Đốc nhân gốc Do Thái và các Cơ Đốc nhân ngoại bang trong Hội Thánh Rô-ma. Bối cảnh giả định rằng bức thư được viết sau khi người Do Thái (bao gồm cả những Cơ Đốc nhân Do Thái), là những người bị Hoàng Đế Claudius trục xuất (xem Công Vụ 18:2) khoảng năm 49 SC, đã trở về Rô-ma sau khi hoàng đế băng hà năm 54, và phát hiện rằng Hội Thánh tại Rô-ma lúc bấy giờ đầy dẫy các Cơ Đốc nhân ngoại bang. Những Cơ Đốc nhân ngoại bang này tỏ thái độ kẻ cả đối với những Cơ Đốc nhân Do Thái hồi hương, ít nhất một phần là vì các Cơ Đốc nhân Do Thái thuộc về nhóm chủng tộc nói chung đã khước từ Đấng Christ, một sự khước từ khiến Đức Chúa Trời dành chỗ cho các tín hữu ngoại bang (11:19). Sự trở lại của các Cơ Đốc nhân Do Thái, là những người có lẽ đã từng nắm giữ các vị trí lãnh đạo trong cộng đồng Cơ Đốc Rô-ma trước khi bị trục xuất, về phần họ lại nghi vấn sự hợp pháp của một Cơ Đốc giáo bỏ qua luật pháp Do Thái và không quan tâm tới những quy định về thức ăn trong luật pháp. Đối với họ, thái độ này không phù hợp cho những môn đồ Đức Chúa Giê-su Christ. Chính tình huống này đã đe dọa chia rẽ cộng đồng Cơ Đốc tại Rô-ma, và đó trở thành cơ hội chính Phao-lô viết thư. Vì thế, Phao-lô nói đến cả các Cơ Đốc nhân Do Thái ("yếu đuối") và các Cơ Đốc nhân dân ngoại ("mạnh mẽ") (các chương 14—15) nhằm xóa bỏ sự kiêu ngạo của dân ngoại đối với các Cơ Đốc nhân Do Thái, và xoa dịu những nghi ngờ của người Do Thái về định dạng Phúc Âm của Phao-lô bằng cách bàn luận về vai trò quan trọng của Y-sơ-ra-ên trong kế hoạch cứu rỗi của Đức Chúa Trời, cho dẫu đỉnh điểm của kế hoạch đó,

Đức Chúa Giê-su Christ, đã được các dân ngoại chấp nhận rộng rãi hơn người Do Thái (3:1-8; các chương 9—11). Ngoài lời giải thích này về mục đích thư Phao-lô viết cho các Cơ Đốc nhân Rô-ma, cũng có vô số những giả định khác nhưng không đứng vững. Ví dụ, có giả thuyết cho rằng Claudius trục xuất mọi người Do Thái (và trong đó có các Cơ Đốc nhân Do Thái) khỏi Rô-ma có ba bằng chứng – Công Vụ 18:2, Suetonius, sử gia La mã thế kỷ thứ hai SC, và một tác giả Cơ Đốc thế kỷ thứ năm, tên là Orosius. Hai bằng chứng đầu đề cập rằng chỉ có người Do Thái bị trục xuất; Orosius thì không chắc là các Cơ Đốc nhân Do Thái có bị trục xuất luôn hay không. Orius là người duy nhất ghi nhận rằng sự trục xuất diễn ra năm 49 SC. Ông trích dẫn một phân đoạn trong các tác phẩm của sử gia Do Thái Josephus để làm tài liệu cho quan điểm của mình, mà phân đoạn đó không hề tồn tại.

Một lần nữa, giả thuyết cho rằng Phao-lô đang viết cho cả các Cơ Đốc nhân Do Thái lẫn ngoại bang nhằm hàn gắn sự chia rẽ giữa họ không hề thấy khẳng định rõ ràng trong thư. Những người duy nhất mà Phao-lô cụ thể nói tới là những người ngoại bang (1:5-6, 13). Trong 1:14, ông nói rằng ông có nghĩa vụ phải đi tới Rô-ma vì người Hy Lạp và người dã man, cả hai nhóm đều thuộc dân ngoại. Nếu Phao-lô thực sự cũng đang nhắm tới những người Do Thái, thì hẳn ông sẽ khẳng định như vậy rồi.

Hơn nữa, không thấy chỗ nào trong thư thể hiện rằng vì ông muốn hàn gắn sự chia rẽ mà ông phải viết thư. Khi có những vấn đề chia rẽ xảy ra, chẳng hạn như tại Cô-rinh-tô, Phao-lô nói thẳng vào vấn đề (I Cô-rinh-tô 1:10). Tương tự như vậy, khi ông bàn luận về Hội Thánh như là thân thể Đấng Christ trong I Cô-rinh-tô 12, ông một lần nữa đề cập đến vấn đề chia rẽ (12:14-26), điều không có trong phần thảo luận tương tự trong Rô-ma 12:4-11. Một người cũng không thể nói rằng trong Rô-ma 14—15, phần thảo luận về các Cơ Đốc nhân yếu đuối và mạnh mẽ, người "yếu đuối" là người Do Thái, còn người "mạnh

mẽ" là người ngoại bang. Phao-lô chính ông là người Do Thái, chắc chắn ông thuộc về nhóm người "mạnh mẽ," cũng như các cộng sự Do Thái khác của ông. Một người cũng không thể giả định rằng mọi Cơ Đốc nhân ngoại bang đều ăn thịt (Rô-ma 14:2), chưa nói đến việc các bữa tiệc thường gắn liền với sự thờ cúng của La Mã và sự buôn bán thịt đã cúng cho thần tượng ngoài chợ. Một người đã từng dự phần vào việc thờ cúng của ngoại giáo thường cảm thấy là họ phải tránh ăn thứ thịt vốn gắn liền với đời sống cũ của họ, một vấn đề bàn luận đặc biệt trong I Cô-rinh-tô 8:4-13, nơi người "yếu đuối" ở đây rõ ràng là các Cơ Đốc nhân dân ngoại. Như thế, chúng ta thấy không có gì rõ ràng về việc Rô-ma 14—15 có chủ đích nhắm tới một vấn đề cụ thể nào đó tại Rô-ma hay chỉ đơn thuần là một lời khuyên chung, tương tự như I Cô-rinh-tô 8—9.

Cuối cùng, những phần thảo luận dài của Phao-lô về vị trí của Y-sơ-ra-ên trong kế hoạch cứu rỗi của Đức Chúa Trời phần lớn tùy thuộc vào điều ông hiểu về "Tin Lành thiêng liêng" mà ông được gọi để giảng dạy (Rô-ma 1:2-4), hơn là ước muốn thuyết phục những người ngoại bang tại Rô-ma rằng họ không được kiêu ngạo trước người Do Thái. Những gì Phao-lô bàn luận trong thư Rô-ma về Y-sơ-ra-ên đều có liên hệ tới bản chất cách ông hiểu Phúc Âm; sự bàn luận đó vì thế không đơn thuần khơi ngòi bởi cuộc xung đột (giả định) giữa các Cơ Đốc nhân Do Thái và ngoại bang tại Rô-ma.

Điều đó không có nghĩa là không hề có một Cơ Đốc nhân Do Thái nào trong các cộng đồng Cơ Đốc Rô-ma mà Phao-lô viết thư tới. Những tên Do Thái trong lời chào ở chương 16 cho thấy có người Do Thái trong cộng đồng. Lý do Phao-lô chủ yếu đề cập đến các Cơ Đốc nhân ngoại bang không phải do không có Cơ Đốc nhân Do Thái, hoặc do họ kém quan trọng hơn, bèn là do Phao-lô cẩn thận tuân theo thỏa thuận giữa ông với những người lãnh đạo

Giê-ru-sa-lem (Ga-la-ti 2:7-9), tức là ông là sứ đồ cho các dân ngoại, để ông không vi phạm thỏa thuận sứ đồ.

II. Địa Điểm Viết Thư

Nếu Phao-lô có nói chúng ta lý do vì sao ông viết thư Rô-ma đi nữa, thì ông cũng không nói là ở đâu hoặc khi nào ông viết thư này. Nếu khi nói về việc thu góp cho Giê-ru-sa-lem, ông đề cập đến miền Nam bán đảo Hy Lạp (A-chai—Rô-ma 15:26; Ma-xê-đoan là vùng phía Bắc bán đảo) vì ông đã ở đó, thì có thể ông đã viết thư này tại Cô-rinh-tô, nơi tọa lạc Hội Thánh quan trọng nhất vùng A-chai. Chi tiết về một người nữ, Phê-bê, chấp sự trong Hội Thánh tại Xen-cơ-rê, thành phố cảng cách Cô-rinh-tô khoảng bảy dặm về phía Đông (16:1), là người phát thư, có vẻ như củng cố thêm quan điểm này. Nếu Gai-út, người đón tiếp Phao-lô (16:23) cũng là ông Gai-út mà Phao-lô đã làm báp-tem cho tại Cô-rinh-tô (I Cô-rinh-tô 1:14), thì đó là một bằng chứng nữa cho thấy rằng Phao-lô đang ở Cô-rinh-tô. Nhưng Gai-út là một tên gọi rất phổ biến trong thế giới Hy La (một nhân vật khác tên Gai-út được đề cập đến trong Công Vụ 20:4). Ê-rát, người được đề cập đến trong Rô-ma 16:24 như là thủ quỹ của thành phố, cũng có thể là một viên chức tại Cô-rinh-tô; một người tên Ê-rát cũng được đề cập đến trong II Ti-mô-thê 4:20 là người đã ở tại Cô-rinh-tô. Một người tên Ê-rát được gọi là người giúp đỡ Phao-lô với Ti-mô-thê trong Công Vụ 19:22. Chúng ta thật khó xác định đây có phải là cùng một người hay không; vấn đề đặt ra nữa là một viên chức quan trọng của một thành phố quan trọng như thế thì có phải đi lại nhiều như Ê-rát trong II Ti-mô-thê và Công Vụ hay không.

Chúng ta không thể biết chắc, tuy nhiên nhiều khả năng là thư Rô-ma đã được viết tại Cô-rinh-tô, nơi Phao-lô hoàn tất việc thâu góp và đi tới Giê-ru-sa-lem.

III. Tác Giả Và Sự Thống Nhất Của Bức Thư

Các học giả chưa bao giờ nghi ngờ Phao-lô là tác giả thư Rô-ma. Một số người có đặt vấn đề liệu chương 16 có nằm trong bức thư nguyên thủy hay không, vì họ lập luận rằng có vẻ lạ khi Phao-lô lại biết quá nhiều người trong một thành phố mà ông chưa hề đặt chân tới. Tuy nhiên, vào giai đoạn giữa thế kỷ thứ nhất, có rất nhiều người di cư đến Rô-ma. Ngoài ra, điều quan trọng là Phao-lô có thể nêu tên càng nhiều người ông biết tại Rô-ma càng tốt vì điều đó giúp minh chứng cho sự chân thật và đáng tin của Phúc Âm ông rao giảng. Việc phụ nữ nắm giữ nhiều vai trò quan trọng trong Hội Thánh đầu tiên là điều khá rõ ràng trong chương này; ngoài Phê-bê là nữ chấp sự mang thư tới Rô-ma, Phao-lô còn gởi lời chào thăm Bê-rít-sin (câu 3), Ma-ry (câu 6), Try-phe-nơ, Try-phô-sơ và Bẹt-si-đơ (câu 12), Ru-phu (câu 13), Giu-li (câu 15), chị của Nê-rê (câu 15). Tùy thuộc vào truyền thống bản văn (trong một số bản văn cổ, tên gọi có giống đực (về ngữ pháp), trong một số bản khác, tên lại là giống cái), danh sách này cũng bao gồm cả Giu-ni-a (câu 7). Ngôn ngữ dùng để mô tả những phụ nữ này cho thấy rằng nhiều người trong số họ rất tích cực trong cuộc truyền giáo.

Ngoài những vấn đề liên quan đến chương 16, một số học giả còn đưa giả thuyết rằng có nhiều phân đoạn khác đã được những người sao chép thêm vào thư Rô-ma, nhưng người ta không thống nhất về những phần thêm đó. Tuy nhiên, bản văn Rô-ma có một vấn đề liên quan đến lời chúc phước trong 16:25-27. Các bản thảo cổ xưa thì đặt lời chúc phước này ở cuối chương 14, cuối chương 15, cuối chương 16, cuối hai chương 14 và 15, hoặc cuối hai chương 14 và 16, hoặc bỏ hẳn phần này. Một số học giả kết luận rằng lúc đầu bức thư kết thúc ở chương 14, hay có lẽ là chương 15, nhưng bằng chứng bản văn không cho phép chúng ta đưa ra kết luận chắc chắn. Sức mạnh

lập luận của Phao-lô trong thư Rô-ma không hề bị ảnh hưởng bởi vị trí của lời chúc phước này, thế nên đây là vấn đề mà chúng ta phải công nhận rằng mình không thể giải quyết mà không có định kiến trước về điều Phao-lô nói trong thư của ông.

IV. Chủ Đề Của Thư

Có một truyền thống lâu đời, tận từ thời Cải Chánh hồi thế kỷ mười sáu, cho rằng chủ đề của thư Rô-ma là con người được xưng công chính trước mặt Đức Chúa Trời bởi đức tin (hoặc "lòng tin cậy") thay vì bởi việc làm của luật pháp. Vì cớ điểm này được trình bày rõ ràng trong Rô-ma 1:17, câu này được xem là câu chủ đề. Phần còn lại của bức thư là một nỗ lực giải thích những ngụ ý (các chương 1—8) và việc thực hành (các chương 12—15) chủ đề đó về đức tin Cơ Đốc. Thế nhưng cách hiểu như thế về thư Rô-ma gặp nhiều khó khăn khi nghiên cứu vị trí cũng như nội dung các chương 9—11, và vì lẽ đó, những chương này là cả một vấn đề của việc nghiên cứu Rô-ma. Chúng ta cũng không hiểu rõ lý do vì sao sau khi Phao-lô khẳng định rằng sự xưng công chính bởi đức tin đã diễn ra (5:1), ông lại cần phải nói điều gì thêm; ông có thể chỉ nhắm vào điểm đó và chứng minh ý nghĩa của sự xưng công chính đối với cách các Cơ Đốc nhân phải sống. Những vấn đề đại loại như thế cho thấy rằng chủ đề sách Rô-ma không nhất thiết phải là 1:17, dù rằng câu Kinh Thánh đó quan trọng đối với cách Phao-lô hiểu về đường lối Đức Chúa Trời đối diện với con người tội lỗi.

Một chỗ phù hợp hơn để tìm câu chủ đề sẽ là phần đầu bức thư, và trên thực tế, trường hợp này có thể đúng như vậy. Rõ ràng nội dung chức vụ của Phao-lô, như chính ông đã nói ngay từ đầu, là "Tin Lành Đức Chúa Trời" (1:1), một Tin Lành được định nghĩa trong 1:2-4. Các câu Kinh Thánh này tóm tắt cách Đức Chúa Trời thi hành kế hoạch cứu chuộc của Ngài trong lịch sử của

người Do Thái (các tiên tri, Đa-vít, các câu 2-3) và trong sự phục sinh của Đấng Christ (câu 4). Lời tóm tắt này dẫn ngay vào tuyên ngôn của Phao-lô về sự kêu gọi truyền giáo cho dân ngoại (câu 5) như một kết quả trực tiếp của những hành động cứu rỗi của Đức Chúa Trời. Sự phổ quát của ý nghĩa Phúc Âm, ngầm hiểu trong sự đề cập đến các yếu tố của lịch sử Do Thái và sự kêu gọi Phao-lô giảng đạo cho dân ngoại (các câu 2-5), trên thực tế là phần mở đầu cho chủ đề với các câu 14-16. Ý nghĩa phổ quát này được thể hiện qua hai điều trái ngược nhau: người Gờ-réc và người dã man (câu 14), người Do Thái và người Gờ-réc (câu 16). Hai phân đoạn này, 1:2-5 và 1:14-16, cho thấy sự cứu rỗi thiên thượng là dành cho cả hoàn vũ, được hiểu trong lịch sử hoạt động của Đức Chúa Trời đối với người Do Thái, và là chủ đề của bức thư.

Trong 11:32, đến cuối phần lập luận của ông từ chương 1—11, Phao-lô một lần nữa nhắc lại chủ đề này, khẳng định rõ ràng tính phổ quát của kế hoạch cứu rỗi thiên thượng: Đức Chúa Trời đã nhốt *mọi* người trong sự bất tuân, để rồi thương xót *hết thảy*. Một câu tương tự như vậy cũng xuất hiện trong Ga-la-ti 3:22, trong bối cảnh phổ quát của niềm tin Cơ Đốc (3:28), cho thấy rằng sự mô tả đó là một cách Phao-lô diễn đạt tính phổ quát hay phạm vi áp dụng của Phúc Âm. Câu tóm tắt trong Rô-ma 11:32 dẫn đến bài ca tụng việc Đức Chúa Trời đã cứu chuộc con người thể nào (11:33-36), trước khi ông bước sang các chương 12—15 nói về việc Phúc Âm tác động đến cách các Cơ Đốc nhân sống.

Ý nghĩa phổ quát của Phúc Âm đã được công bố, một tuyên ngôn sát với nội dung chính và bố cục bức thư hơn là ý niệm được xưng công bình bởi đức tin. Điều này không có nghĩa là việc Đức Chúa Trời xưng công bình bởi đức tin nơi những gì Đức Chúa Giê-su Christ đã làm là không quan trọng đối với Phao-lô. Tuy nhiên, sự "xưng công bình bởi lòng tin cậy" không phải là chủ đề thư Rô-ma. Trái lại, đây là một lời khẳng định về phương tiện mà

bởi đó Tin Lành thương xót của Đức Chúa Trời được sẵn dành cho các dân ngoại cũng như người Do Thái.

Cụm từ quen thuộc "xưng công bình bởi đức tin" có thể truyền đạt một số sắc thái ý nghĩa ngoài ý định của Phao-lô. "Xưng công bình" trong ý nghĩa hiện đại mang những sắc thái luật pháp, và sự xưng công bình thường được hiểu như là Đức Chúa Trời, là một thẩm phán, giải phóng con người tội lỗi khỏi hình phạt mà lẽ ra họ phải chịu vì tội lỗi của họ. Nhưng Phao-lô lấy từ này từ ngôn ngữ giao ước của Y-sơ-ra-ên, trong đó mô tả việc có một mối quan hệ giao ước đúng đắn với Đức Chúa Trời. Đối với Phao-lô, được kể là công chính nghĩa là từ bỏ một mối quan hệ nổi loạn qua đó con người chống đối lại những gì Đức Chúa Trời muốn mà bước vào một mối quan hệ tích cực mà qua đó con người tìm kiếm và làm theo ý muốn Đức Chúa Trời. Đây là "giao ước mới" mà Phao-lô nói đến, và giao ước này đã được khởi đầu trong sự chết và phục sinh của Đấng Christ. Một người bước vào mối tương giao với Đức Chúa Trời bằng cách tiếp nhận những gì Ngài đã làm trong Đấng Christ cho các tội nhân. Sự tiếp nhận đó là cái mà Phao-lô gọi là "đức tin." Một lần nữa, từ ngữ thích hợp hơn sẽ là chữ "lòng tin cậy." "Đức tin," trong ý nghĩa hiện đại, hàm ý sự đồng ý với giá trị của một đối tượng tri thức nào đó. Nhưng Phao-lô dùng từ này không phải để cho độc giả của ông tin nơi sự hiện hữu của Đức Chúa Trời và Đấng Christ, bèn là để đặt lòng tin cậy của họ nơi Đức Chúa Trời và Đấng Christ hầu làm trọn điều mà Ngài đã hứa. Theo cách này, con người từ bỏ những đường lối phản loạn của mình, là điều tách rời họ khỏi Đức Chúa Trời, là tội lỗi của họ, và bây giờ bước vào một mối quan hệ tích cực thông qua Đấng Christ mà bởi đó họ hành động tùy theo ý muốn thiêng liêng dành cho con người như đã bày tỏ trong Đấng Christ. Vì lý do đó, chúng ta dùng cụm từ "xưng công bình bởi lòng tin cậy" hơn là "xưng công bình bởi đức tin."

Phao-lô khẳng định rằng vấn đề không còn nằm ở chỗ có được sanh ra là tuyển dân, người Do Thái, hay không, bèn là ở chỗ có tin cậy nơi những gì Đức Chúa Trời đã làm cho tất cả mọi người trong Đấng Christ hay không. Sự xưng công bình bởi lòng tin cậy là cách mà qua đó ân điển cứu rỗi của Đức Chúa Trời đến với tất cả mọi người. Điều này được thấy rõ ràng trong 1:17, một lời khẳng định về việc có được vị trí đúng đắn trước mặt Đức Chúa Trời bởi lòng tin cậy, làm rõ câu 16b nơi chép rằng sự công nghĩa cứu chuộc của Đức Chúa Trời hiện mở rộng cho mọi người, Do Thái (trước hết) và Gờ-réc—tức là một phạm vi hoàn cầu. Lịch sử Đức Chúa Trời đối đãi với nhân loại thông qua tuyển dân, người Do Thái, cho thấy rằng phạm vi phổ quát của sự thương xót Đức Chúa Trời được bày tỏ trong mấy chữ "xưng công bình," là một ý niệm trích từ ngôn ngữ giao ước của Y-sơ-ra-ên. Hơn nữa, các chương 9—11 bàn luận về ý nghĩa phổ quát của Phúc Âm, và khiến người ta phải cảm động về điều đó. Ý nghĩa phổ quát này tỏ ra vi phạm sự tự loại trừ của người Do Thái hơn là sự loại trừ các dân ngoại, như trong trường hợp trước khi Đấng Christ giáng lâm. Như thế, phương tiện mà qua đó kế hoạch cứu rỗi của Đức Chúa Trời được hoàn thành, tức là thông qua giao ước của Đức Chúa Trời với nhân loại tội lỗi và nổi loạn, đã được công bố trong 1:17, rõ ràng khẳng định tính phổ quát của Phúc Âm, là điều đã công bố trong 1:14-16. Như vậy, được xưng công bình với Đức Chúa Trời bởi lòng tin cậy là một điểm quan trọng đối với Phao-lô, nhưng quan trọng như một phương tiện mà bởi đó phạm vi phổ quát của Phúc Âm được thực thi, hơn là chủ đề chính của bức thư.

V. Nội Dung Thư Rô-ma

1:1-10	Mở đề
1:11-15:3	Thân thư

1:11-11:36	Lòng nhân từ của Chúa dành cho người Do Thái và người ngoại.
1:11-4:22	Quá khứ
4:23-8:39	Hiện tại
9:1-11:36	Tương lai
12:1-15:13	Ứng dụng cho cộng đồng Cơ Đốc
15:14-16:27	Kết thúc
15:14-33	Chương trình du hành của Phao-lô
16:1-23	Giới thiệu người, chào thăm, khích lệ.
16:24-27	Kết luận, ca ngợi.

Phao-lô sử dụng hình thức của một bức thư Hy Lạp thông thường, thêm vào những chuyển đổi khác. Phần mở đầu bức thư (1:1-7) có những yếu tố thông thường của bức thư Hy Lạp, nhưng được kéo dài ra đáng kể, đặc biệt là phần tự giới thiệu của Phao-lô, trong đó tóm tắt cả Phúc Âm mà ông rao giảng (1:2-6). Thông thường, ông kết thúc phần mở đầu thư bằng một lời chúc về ân điển và sự bình an thiêng liêng cho độc giả của mình (1:7). Lời tạ ơn, cũng là một phần bình thường trong bức thư Hy Lạp, hòa lẫn vào trong phần thân bức thư đến độ khó mà nói chính xác ranh giới giữa phần mở đầu và phần thân. Các học giả thường xác định phần tạ ơn nằm trong 1:8-10, và phần thân bức thư bắt đầu từ 1:11, dẫu vậy, về phương diện ngữ pháp, câu 11 là phần nối liền trực tiếp với nội dung của câu 10.

Phần thân bức thư kéo dài từ 1:11—15:13 và có thể được chia ra theo nhiều cách khác nhau. Thông thường, phần thân bức thư được chia ra làm hai phần lớn: Phần thứ nhất (1:11—11:36) là một bài luận dài về những khía

cạnh khác nhau của chủ đề Phao-lô nói về tính phổ quát của ân điển Đức Chúa Trời cho tín nhân mọi người, Do Thái cũng như Gờ-réc. Phần thứ hai, ngắn hơn, (12:1—15:13) bàn đến những áp dụng của lòng thương xót đó vào việc sống chung với nhau trong cộng đồng Cơ Đốc mà giờ đây đã có cả người Do Thái lẫn người ngoại bang. Chúng ta sẽ thấy có lý do để chia phần thứ nhất của thân thư ra làm ba phần nhỏ nữa: một phần bàn đến quá khứ (1:11—4:22), một phần bàn đến hiện tại (4:23—8:39), và một phần bàn đến những vấn đề liên hệ tới tương lai (9:1—11:36). Phần kết của bức thư (15:14—16:27), theo tiêu chuẩn thư Hy Lạp, gồm có những kế hoạch đi lại của Phao-lô, kết thúc bằng một lời chúc phước (15:14-33), lời giới thiệu Phê-bê và lời chào thăm các tín hữu tại Rô-ma (16:1-23), trong đó có lời khích lệ sau cùng (16:17-20) và một bài tôn vinh (16:25-27).

Phao-lô bắt đầu phần thảo luận của mình bằng cách công bố rằng ngoài Đấng Christ, toàn thể nhân loại đều đã nổi nghịch chống lại Đức Chúa Trời bằng cách từ bỏ Ngài là Đấng Tạo Hóa của cả vũ trụ mà quay sang thờ lạy những thực thể được tạo ra. Vì cớ đã có đủ bằng chứng trong chính sự sáng tạo để cảnh báo con người về việc chọn một đối tượng nào đó ngoài Đức Chúa Trời để làm trung tâm cho đời sống họ (1:19-20), nên sự nổi loạn đó nghịch cùng Đức Chúa Trời là điều tội lỗi (1:21) và mang lại sự thịnh nộ (1:18, 24-31). Phao-lô hiểu rằng sự thay thế Đấng Tạo Hóa với tạo vật là sự thờ lạy hình tượng (1:22-23, 25). Điều đó dẫn đến sự sụp đổ của xã hội loài người, bao gồm cả sự trụy lạc từ trong một mối quan hệ bình thường giữa các giới (1:24-27) cho đến những mối quan hệ xã hội bình thường giữa các cá nhân (1:28-32). Sự hình phạt cho sự trụy lạc của tạo dựng, sự thờ lạy hình tượng, là sự tiếp tục của sự trụy lạc; hình phạt của Đức Chúa Trời là "phó họ sa vào" hành động đó (1:24, 26, 28). Hình phạt của tội lỗi là cho phép tội lỗi tiếp tục. Con người không thể bào chữa cho chính mình trước hành

động đó bằng cách lên án người khác vì những gì mà chính họ cũng làm (2:1); Đức Chúa Trời đoán xét trên cơ sở thực tại, chứ không phải vẻ bề ngoài (2:6, 11). Ngay cả ý thức đạo đức của con người (2:14-15) hay việc có được làm người Do Thái, được luật pháp giao ước của Đức Chúa Trời đi nữa (2:17-24), cũng không thể bào chữa cho hành vi này, vì Đức Chúa Trời không nhìn bề ngoài, nhưng nhìn vào thực tại bên trong (2:25-29). Điều đó không có nghĩa là Đức Chúa Trời đã từ bỏ giao ước của Ngài với tuyển dân, người Do Thái, cho dẫu họ đã từ bỏ Đức Chúa Trời khi họ khước từ Đấng Christ (3:1-8), bèn là có nghĩa rằng giao ước sẽ không bảo vệ họ khỏi sự đoán phạt của Đức Chúa Trời vì hành vi nổi loạn của họ. Bởi đó, Phao-lô kết luận rằng mọi con người, Do Thái và ngoại bang, đều đã đứng ở chỗ nổi nghịch cùng Đức Chúa Trời và vì thế mà họ ở dưới quyền lực của tội lỗi; là thành viên của tuyển dân không có nghĩa là tội lỗi sẽ được bỏ qua (3:9-20).

Đây chưa phải là số phận chung thẩm của nhân loại, vì trong Đấng Christ, Đức Chúa Trời đã vận hành dứt khoát để giải cứu con người, nhưng không phải theo cách của giao ước Ngài đã thiết lập với người Do Thái, tuyển dân Ngài. Cụ thể hơn, giao ước đó, cùng với luật pháp và các nhà tiên tri, hướng đến một hành động dứt khoát của Đức Chúa Trời nhằm giải cứu tạo hóa nổi loạn, nhưng giờ đây những thành viên của giao ước đó cũng được bao gồm trong phương cách mới để được xưng công chính trước mặt Đức Chúa Trời, tức là thông qua lòng tin cậy nơi những gì Đức Chúa Trời đã làm trong Đức Chúa Giê-su Christ. Thập tự giá của Đấng Christ, một của lễ đã thiết lập giao ước mới, phải dẫn đến lòng tin cậy nơi Đức Chúa Trời mà bởi đó Đức Chúa Trời xóa bỏ tội lỗi con người (3:21-25). Điều này chứng tỏ rằng Đức Chúa Trời, khi vẫn giữ lòng trung tín của Ngài đối với sự tạo dựng ("công bình"), đã cho phép các tạo vật của Ngài trung tín

với Ngài ("công bình") bằng cách tin cậy nơi những gì Ngài đã làm trong Đấng Christ (3:26).

Tất cả điều này có nghĩa là lòng tin của một người trong mối tương giao với Đức Chúa Trời giờ đây chỉ có thể đặt nền tảng trên lòng tin cậy của người đó nơi Đấng Christ, chứ không phải nơi việc người đó là thành viên của tuyển dân. Nếu là thành viên của tuyển dân thì phải bày tỏ điều đó qua "các việc luật pháp," những công việc tuân giữ luật pháp. Những việc này bao gồm, nhưng không giới hạn, những "việc" đại loại như cắt bì và tuân giữ những quy định về thức ăn, sự thánh khiết giúp phân biệt Y-sơ-ra-ên với các dân tộc khác, và bởi đó khẳng định địa vị độc nhất của dân tộc này. Khi dùng cụm từ "các việc luật pháp," Phao-lô không có ý nói rằng đây là nỗ lực con người nói chung nhằm tìm kiếm ơn huệ của Đức Chúa Trời thông qua hành vi tốt của họ. Trái lại, như trong 3:28-29 cho thấy, "các việc luật pháp" mà Phao-lô nói đến là việc người Do Thái tuân giữ luật pháp. Phao-lô nghĩ rằng chỉ có người Do Thái mới có thể làm "các việc luật pháp," vì chỉ có họ được Đức Chúa Trời ban luật pháp (3:1). Phao-lô sẽ dùng thuật ngữ "các việc" và "các việc luật pháp" theo ý nghĩa đó xuyên suốt thư Rô-ma. Đây là một cách khác nữa để khẳng định rằng không thể có sự cứu rỗi chỉ nhờ vào việc làm thành viên tuyển dân (3:30).

Đức Chúa Trời không hề đổi ý của Ngài khi đòi hỏi lòng tin cậy nơi các tạo vật Ngài. Đó là mục đích của toàn bộ luật pháp (3:30)! Điều này cho thấy rằng trong câu chuyện Áp-ra-ham, người có lòng tin nơi Đức Chúa Trời và nhờ đó ông có mối tương giao tích cực với Ngài từ rất lâu trước khi luật pháp được ban ra (4:1-12). Điều đó cũng đúng đối với hậu tự Áp-ra-ham, với lời hứa thừa hưởng thế giới. Vì một lời hứa thì đòi hỏi phải có lòng tin rằng lời hứa sẽ được thực hiện, nên bất cứ lòng tin nào đặt trên bất cứ một điều gì khác—ngay cả việc làm thành viên tuyển dân mà Đức Chúa Trời đã ban luật pháp cho và bởi

đó mà có nghĩa vụ thực hành những công việc tuân giữ luật pháp—đều hủy phá lòng tin đặt trên sự tin cậy (4:14-21). Câu chuyện Áp-ra-ham cho thấy rằng từ thuở ban đầu, Đức Chúa Trời hoạch định rằng con người sẽ đặt nền tảng cho mối tương giao của họ với Ngài trên lòng tin cậy rằng Ngài sẽ giữ những lời hứa mình. Như thế, dòng dõi thật của Áp-ra-ham là những người có lòng tin cậy của ông nơi Đức Chúa Trời, là điều đặt ông vào mối tương giao đúng đắn với Ngài, chứ không phải thừa hưởng dòng máu di truyền của ông (4:9-13).

Điều mà Phao-lô đã mô tả cho các độc giả của ông đã xảy ra trong quá khứ. Nhưng ý nghĩa của điều đó không chỉ giới hạn trong quá khứ. Điều đó cũng phù hợp với hiện tại (4:23-24a, đã gợi ý trong 3:21). Do đó, đến điểm này của bức thư, Phao-lô chuyển từ thảo luận về quá khứ sang bàn luận về hiện tại. Các độc giả của Phao-lô hiện đang ở trong mối tương giao tích cực với Đức Chúa Trời nhờ lòng tin cậy của họ nơi Đấng Christ (5:1), tạo nên cơ hội mới cho sự tha thứ tội lỗi và điều chỉnh lại mối tương giao với Đức Chúa Trời thông qua Đấng Christ (4:24-25), vậy nên, đời sống hiện tại có ý nghĩa gì?

Phao-lô lập tức bàn đến vấn đề chịu thương khó, là điều phổ biến rộng khắp giữa vòng các Cơ Đốc nhân. Sự khác biệt đó là đối với Cơ Đốc nhân, sự chịu khổ nạn có thể dẫn đến một kết quả tích cực vì sự thương khó sinh ra lòng hy vọng, lòng hi vọng đặt trên những gì Đức Chúa Trời đã làm cho Cơ Đốc nhân trong Đấng Christ (5:2-5). Thế rồi Phao-lô giải thích Đức Chúa Trời đã làm gì nhằm xây dựng nền tảng cho hy vọng Cơ Đốc. Phao-lô ngụ ý rằng niềm hy vọng đó đặt trên cơ sở thực tế là trước khi một tội nhân có thể làm bất cứ điều gì để quay trở lại mối tương giao đúng đắn với Đức Chúa Trời, thì Ngài đã hoàn thành một điều mang tính quyết định trong Đấng Christ. Tình yêu thương của Đức Chúa Trời rộng lớn đến độ Ngài bày tỏ lòng thành tín của Ngài đối với các tạo vật ngay cả trước khi họ có cơ hội đáp ứng (5:6-8). Như

chúng ta sẽ thấy, đây là nền tảng cho lời Phao-lô tuyên bố rằng tội lỗi chỉ được cứu bởi ân điển mà thôi.

Nếu sự chết Đấng Christ đưa tội nhân vào một mối tương giao mới với Đức Chúa Trời (5:9a, 10a), thì sự phục sinh của Ngài mang lại cho họ hy vọng về một đời sống mới trong một thời đại sẽ đến (5:9b, 10b). Điều quan trọng cần lưu ý ở đây đó là đối với Phao-lô, sự cứu rỗi thuộc về tương lai. Những ai tin cậy nơi Đấng Christ hiện tại được ở trong mối tương giao tích cực với Đức Chúa Trời ("được xưng công chính," "hòa giải"), nhưng họ sẽ chưa được "cứu" cho tới ngày đoán xét sau cùng (5:9b), thời điểm họ sẽ chia sẻ sự phục sinh của Đấng Christ (5:10b; Phao-lô nói nhiều hơn về việc này trong chương 6). Sự cứu rỗi đối với Phao-lô là một khái niệm lai thế; tức là sự cứu rỗi thuộc về thời đại cuối cùng, khi Đấng Christ trở lại và đoán xét toàn thể nhân loại. Cơ Đốc nhân có thể hy vọng cho sự cứu rỗi đó trong hiện tại, nhưng sẽ không kinh nghiệm sự cứu rỗi này cho đến một thời điểm nào đó trong tương lai, khi Đấng Christ tái lâm. Kết quả là các Cơ Đốc nhân có thể phải đối diện với sự thương khó cũng như niềm vui vì cớ họ đã được hòa giải với Đức Chúa Trời thông qua Đấng Christ.

Phao-lô tiếp tục nói đến vấn đề vì sao cần phải có sự hòa giải (5:11). Ông sử dụng hình ảnh hai nhân vật cấu thành lịch sử thế giới là A-đam và Đấng Christ. Dù Phao-lô có vẻ như hàm ý rằng A-đam, giống như Đấng Christ, là một cá nhân riêng biệt sống trong quá khứ, nhưng điều quan trọng hơn đối với tư tưởng của Phao-lô là bản chất tượng trưng của hai nhân vật này. A-đam tượng trưng cho một cách sống con người, tức là đời sống trong sự nổi loạn nghịch cùng Đức Chúa Trời, trong khi Đấng Christ tượng trưng cho một cách sống khác, đời sống trong mối tương giao tích cực với Đức Chúa Trời. Hơn nữa, Phao-lô cũng biết rằng trong tiếng Hê-bơ-rơ, chữ "a-đam" là tên gọi chung để chỉ một con người. Thế nên, dù Phao-lô có nghĩ về A-đam như một cá thể thế nào đi nữa, thì ông

cũng biết rằng tác giả câu chuyện trong SángThế Ký có dụng ý sử dụng nhân vật này tượng trưng cho toàn thể nhân loại.

Phao-lô bắt đầu phân đoạn này khẳng định rằng sự chết là hậu quả của tội lỗi và sự chết bao trùm khắp hoàn vũ, nên tội lỗi cũng bao trùm cả hoàn vũ. Tội lỗi, dưới hình thức phản loạn nghịch cùng ý muốn Đức Chúa Trời, hiện diện khi người ta không vâng phục luật pháp Môi-se giống như A-đam đã không làm theo điều Đức Chúa Trời dặn trong vườn Ê-đen (5:12-14a). Thế nên, một lần nữa (như trong 3:9-20), ý của Phao-lô là không một ai, dù người Do Thái hay ngoại bang, có thể tuyên bố rằng mình chưa hề phản loạn nghịch cùng Đức Chúa Trời. Thế nhưng A-đam, trong bối cảnh phản nghịch của con người, lại là một phản chiếu của một người khác đưa ra một hình ảnh khác, tức là Đấng Christ (5:14b). Phao-lô muốn nói rõ rằng những gì Đức Chúa Trời đã làm trong Đấng Christ còn quyền năng hơn cả hành động phản nghịch của A-đam. Nếu không thì việc làm của Đức Chúa Trời đã không thể thắng hơn những hậu quả của sự phản nghịch (5:15-17). Trong lời kết luận của mình, Phao-lô đưa ra kết luận của mình khi ông lặp lại sự tương phản giữa hậu quả sự bất tuân của A-đam và hành động vâng phục công bình của Đấng Christ (5:18-19). Luật pháp—và ở đây Phao-lô có ý nói luật pháp Môi-se, Ngũ Kinh—là để chỉ rõ mức độ, phạm vi sự phản loạn của con người nghịch cùng Đức Chúa Trời, nhưng sự phản loạn đó không thể thắng hơn ân điển Đức Chúa Trời. Ân điển Đức Chúa Trời mạnh hơn tội lỗi, đến độ ngay cả khi tội lỗi đem tới sự chết, thì ân điển Đức Chúa Trời mang đến sự sống vượt thắng hơn sự chết đó (5:20-21).

Độc giả của Phao-lô phải rút ra kết luận gì trước sự thật là tội lỗi càng gia tăng thì ân điển Đức Chúa Trời cũng gia tăng hơn nữa? Họ có nên kích thích ân điển gia tăng bằng cách phạm thêm nhiều tội hay không? Câu trả lời của Phao-lô rất thú vị. Ông nói rằng không, đó không

phải là một tùy chọn, vì người chết thì không thể phạm tội, và đối với tội lỗi, bạn đã chết rồi! Phao-lô có thể nói như thế với các tín nhân vì ông cho rằng tất cả họ đều đã chịu báp-tem, và báp-tem kết nối họ với sự chết của Đấng Christ. Tuy nhiên, việc người chết không thể phạm tội dường như chẳng giúp họ gì mấy, vì cớ người chết cũng không thể làm gì khác hơn. Báp-tem trong Đấng Christ không chỉ đơn thuần có nghĩa là chia sẻ sự chết của Ngài trên thập tự giá mà còn chia sẻ cả sự sống phục sinh nữa. Nhưng phải cẩn thận lưu ý điều này, Phao-lô không nói rằng các Cơ Đốc nhân đã chết với Đấng Christ, nên họ cũng đã *sống lại* với Đấng Christ. Đối với Phao-lô, sự sống lại, sự biến đổi sang thân thể phục sinh, nằm trong tương lai, sau khi Đức Chúa Trời đã đoán xét hoàn vũ. Như vậy, sự phục sinh của Cơ Đốc nhân luôn được nói đến ở thì tương lai. Ngày nay các Cơ Đốc nhân có thể bước đi trong sự sống mới vì cớ Đức Chúa Trời đã khiến Đấng Christ sống lại (6:4), và họ cũng có thể kể về mình như vậy (6:11), tuy nhiên chỉ trong tương lai thì họ mới được phục sinh như Đấng Christ đã được phục sinh (6:5-7). Vì các Cơ Đốc nhân dự phần nhưng chưa có được sự sống đó, họ sẽ có thể rơi vào tội lỗi; thói quen cũ khó bỏ đi. Thế nên họ phải đấu tranh để không gục ngã, vì họ đã được ban sự sống mới này.

Vấn đề tiếp theo: vậy có phải là Cơ Đốc nhân có thể phạm tội vì điều hiện đang điều khiển họ không phải là luật pháp bèn là ân điển (6:15)? Không, vì cớ phạm tội tức là làm nô lệ cho tội lỗi, và điều đó mô tả tình trạng trước đây, chứ không phải tình trạng hiện tại của họ. Bây giờ họ là nô lệ cho Đức Chúa Trời, được tự do khỏi tội lỗi, và sẵn sàng đầu phục đời sống của họ dưới sự công bình (6:16-23). Hơn nữa, bởi sự báp-tem, họ đã dự phần trong sự chết Đấng Christ, nên họ không còn ở dưới luật pháp nữa. Nhưng làm thế nào mà sự chết của một người khác lại tác động đến mối quan hệ của tôi với luật pháp? Ví dụ của Phao-lô là một người phụ nữ có chồng: khi

chồng bà chết, mối quan hệ với luật pháp đã thay đổi. Điều mà luật pháp trước đây nói rằng bà là một phụ nữ đã có gia đình, thì không còn nói như thế nữa, vì bà hiện là quá phụ. Điều từng được xem là ngoại tình—cưới một người đàn ông khác thì nay không còn xem là ngoại tình nữa (7:1-3). Tương tự như vậy, sự chết của Đấng Christ có nghĩa là các Cơ Đốc nhân bây giờ có thể thuộc về Đấng Christ thay vì tội lỗi. Họ đã từng bị nô lệ cho tội lỗi thì bây giờ đã được tự do bởi sự chết Đấng Christ, Cơ Đốc nhân hiện được tự do, như người góa phụ, để thuộc về một người khác, tức là Đấng Christ. Điều này là quan trọng vì luật pháp gợi lên trong lòng những ham muốn tội lỗi (7:5). Bây giờ, khi đã được giải cứu khỏi luật pháp bởi sự chết Đấng Christ, thì luật pháp không còn tác động đó nữa.

Một vấn đề khác: như vậy có phải luật pháp là tội lỗi hay không (7:7)? Không, bất luận có mối liên kết giữa luật pháp và những ham muốn tội lỗi mà luật pháp có thể gây ra (7:8-9). Không phải luật pháp là tội, bèn là chính những hành động mà tội lỗi khơi gợi khi tội lỗi thắng hơn luật pháp (7:10-11). Luật pháp là thánh khiết và tốt lành (7:12). Vậy có phải là luật pháp tốt lành lại đem tới những hậu quả xấu, tội lỗi và sự chết (7:13)? Không, chính tội lỗi, là điều thắng hơn luật pháp, đã làm như vậy. Vấn đề là luật pháp không đủ mạnh để cưỡng lại sức mạnh của tội lỗi, kết quả là tội lỗi có thể thắng hơn và khiến luật pháp phục vụ điều ác hơn là điều thiện, vì luật pháp là thuộc linh, còn con người là "xác thịt," tức là nô lệ cho tội lỗi (7:14).

Ở đây chúng ta gặp phải một vấn đề khó hiểu. "Tôi" trong Rô-ma 7 là ai? Một số người nói rằng đại từ đó đại diện cho Phao-lô như một Cơ Đốc nhân, và mô tả tình thế tiến thoái lưỡng nan mà bất cứ Cơ Đốc nhân cũng trải qua, là người biết về hành động công chính của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ mà vẫn còn bị cám dỗ phạm tội. Thế nhưng cách Phao-lô mô tả về nhân vật "tôi" trong

7:14 đánh đổ sự giải thích đó, vì "tôi" bị "bán cho tội lỗi," một điều Phao-lô đau lòng khi phải nói ra, nhưng lại không phải là tình trạng của Cơ Đốc nhân (6:6, 7, 11, 14, 17, 18, 20, 22; 7:4, 6), một chủ đề mà ông sẽ quay trở lại ngay sau khi ông kết thúc phần thảo luận này (7:1, 2). Với lời mô tả đó về một Cơ Đốc nhân, thì dù nhân vật "tôi" trong 7:14 có là ai đi nữa, thì người này không thể là một Cơ Đốc nhân.

Có lẽ đại từ đó tượng trưng cho cách Phao-lô người Pha-ri-si cảm nhận trước khi ông tin Chúa. Thế nhưng không có nơi nào Phao-lô nói rằng ông chán nản về luật pháp khi ông là người Pha-ri-si! Điều duy nhất mà ông nói về chính mình đó là ông đã làm đúng theo luật pháp, là ông không chỗ trách được (Phi-líp 3:6b).

Rất có khả năng chữ "tôi" được dùng để mô tả một tình huống điển hình của một con người ở dưới luật pháp, chẳng hạn như Phao-lô trước khi ông cải đạo, chứ không phải những cảm xúc bên trong của người đó, một mô tả chủ quan, nhưng đó là diện mạo của một cuộc sống nhìn từ quan điểm Cơ Đốc. Thế nên đây là một mô tả khách quan về tình trạng của người đó, mà người đó không biết cho tới khi mình trở thành Cơ Đốc nhân và có thể nhìn lại để nhìn thấy tình thế tiến thoái lưỡng nan mà họ gặp phải. Từ quan điểm đó, điều "lành" mà Phao-lô nói tới là làm theo ý muốn Đức Chúa Trời, và điều đó cũng có nghĩa là tin cậy nơi Đấng Christ hơn là tin cậy nơi luật pháp để được xưng công bình với Đức Chúa Trời. Nhưng chính luật pháp là điều đã khiến những người cùng thời với Chúa Giê-su—kể cả Phao-lô!—từ khước người. Như thế, khi đang tìm kiếm làm việc lành—tức là vâng phục ý muốn Đức Chúa Trời—họ lại làm điều hoàn toàn ngược lại, và vì cớ luật pháp họ đã chống đối Đấng Christ. Đó là một tình thế tiến thoái lưỡng nan khách quan của bất cứ ai tìm cách được xưng công bình với Đức Chúa Trời bởi luật pháp. Chính hành động tuân giữ luật pháp cách nghiêm khắc nhất đã khiến những người này từ khước ý muốn

Đức Chúa Trời bày tỏ trong Đấng Christ—tức là điều "lành."

Đây không phải là một tình huống tiến thoái lưỡng nan về phương diện đạo đức. Vấn đề không phải ở chỗ không có khả năng muốn làm điều lành. Phao-lô nói rõ rằng người đó trên thực tế muốn làm điều lành (7:18), tức là muốn làm theo điều Đức Chúa Trời muốn. Vấn đề là ở dưới luật pháp, sự ước muốn đó sản sinh một hệ quả trái ngược của điều người đó muốn. Vấn đề không phải ở chỗ *muốn* điều lành, tức là chấp nhận ý chỉ của Đức Chúa Trời, bèn là ở chỗ *làm* điều lành, tức là đi theo Đấng Christ, mà chính luật pháp đã ngăn trở điều đó. Và tất cả lập luận này chứng minh rằng quyền lực của tội lỗi nằm ở chỗ tội lỗi dẫn đến nhiều tội lỗi hơn nữa. Luật pháp không thể giúp thoát khỏi tội lỗi; mà chỉ thúc đẩy con người đi sâu hơn vào tội lỗi mà thôi. Đó là tình huống tiến thoái lưỡng nan khách quan của một người chỉ dựa vào luật pháp để tìm cách làm theo ý muốn Đức Chúa Trời. Số phận của Chúa Giê-su trong tay những người tuân giữ luật pháp cho thấy rằng sự từ khước Đức Chúa Giê-su chính là biểu hiện sự từ khước ý muốn của Đức Chúa Trời.

Nếu Rô-ma 7:13-23 là phần mô tả về quá khứ, tức là đời sống ở dưới luật pháp nhìn từ quan điểm Cơ Đốc, thì phần tiếp theo (8:1-39) là sự phản ánh hiện tại, tức là đời sống ở dưới Đấng Christ và được tự do khỏi luật pháp nhìn từ quan điểm Cơ Đốc. Trong sự sống đó, sự thù nghịch giữa Đức Chúa Trời và con người đã chấm dứt vì đời sống này hiện được ngự trị bởi Thánh Linh Đấng Christ hơn là sự phản loạn nghịch cùng Đức Chúa Trời ("xác thịt") và bị luật pháp dẫn đi lạc lối. Tập chú vào lối sống cũ thì sinh ra sự chết, nhưng tập chú vào những gì Đức Chúa Trời đã làm trong Đấng Christ thì đem đến sự sống (8:6-7).

Vì sự sống là tương lai của những ai tin cậy Đấng Christ, Phao-lô tranh luận rằng bất cứ sự chịu khổ nào vì cớ Đấng Christ không thể sánh được với tương lai đó, một

tương lai bao gồm sự phục hồi không chỉ cho các cá nhân, nhưng cho toàn thể sự sáng tạo (8:18-25). Với sự hiện diện của Thánh Linh Đức Chúa Trời (8:26-27), các Cơ Đốc nhân có thể đối diện tương lai mà không sợ hãi gì, tin chắc rằng Đức Chúa Trời sẽ không rút lại tình yêu thương và sự thương xót mà Ngài đã bày tỏ và ứng hứa trong Đức Chúa Giê-su Christ. Cuối cùng, không một điều gì có thể tách Cơ Đốc nhân ra khỏi sự yêu thương quan phòng của Đức Chúa Trời (8:28-29).

Lời khẳng định đó dấy lên một vấn đề cuối cùng cho Phao-lô, và vấn đề này có liên hệ đến sự đáng tin cậy của lời Đức Chúa Trời. Đức Chúa Trời đã hứa trong Đấng Christ rằng không một điều chi có thể tách chúng ta khỏi tình yêu thương thiên thượng, thế nhưng người Do Thái, tuyển dân của Đức Chúa Trời, đã lìa khỏi Ngài và từ khước sự thương xót của Ngài trong Đấng Christ. Vậy thì làm thế nào các Cơ Đốc nhân biết chắc rằng điều này sẽ không xảy ra cho họ? Nếu tuyển dân đã bị bỏ, thì làm thế nào các Cơ Đốc nhân, là "tuyển dân" mới (8:28-30), lại có thể tin rằng điều này sẽ không xảy ra cho họ? Lời của Đức Chúa Trời có ra vô ích chăng, nếu chỉ một số ít trong Y-sơ-ra-ên đã tiếp nhận món quà của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ (9:1-5)?

Đây là vấn đề Phao-lô giải quyết trong ba chương tiếp theo (9—11), và ông khởi sự bằng cách khẳng định với độc giả mình rằng lời Đức Chúa Trời không hề vô ích (9:6). Lý do: Đức Chúa Trời luôn đoái thương một dân sót trong Y-sơ-ra-ên (9:6-13), là điều minh chứng rằng cách Ngài đối đãi với tuyển dân đặt nền tảng trên sự thương xót, chứ không phải bởi nguồn gốc chủng tộc hay nỗ lực con người (9:14-16). Cũng chính ân điển đó được thể hiện qua các biến cố xuất hành và trong cách Đức Chúa Trời đối đầu với Pha-ra-ôn; mục đích là để bày tỏ quyền năng Đức Chúa Trời và làm vinh hiển danh thánh (9:17-18), để rồi dân sự biết được ai thực sự đang cầm quyền trên lịch sử. Trong những biến cố đó, Đức Chúa

Trời hành động như Đấng Tạo Hóa, quyền năng tối thượng trên sự tạo dựng Ngài. Tuy nhiên, cách Ngài đối đãi với sự tạo dựng bày tỏ quyền năng và thể hiện sự thương xót của Ngài (9:19-23), sự thương xót bây giờ tiếp tục khi Đức Chúa Trời bao hàm cả các dân ngoại cũng như người Do Thái trong tuyển dân Ngài (9:24-26). Tóm lại, trong lịch sử, Đức Chúa Trời đã bày tỏ lòng thương xót Ngài qua những gì Ngài làm cho dân sót của Y-sơ-ra-ên, những người nếu không bởi sự thương xót đó hẳn đã chết rồi (9:27-29).

Trên thực tế, bây giờ chúng ta thấy rõ rằng không phải lời Đức Chúa Trời thất bại, bèn là chính Y-sơ-ra-ên thất bại. Y-sơ-ra-ên đã không nhìn thấy rằng cách tương giao với Đức Chúa Trời là qua lòng tin cậy, chứ không phải di sản của chủng tộc ("luật pháp"). Đó là lý do vì sao họ từ khước sự thương xót của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ, là đối tượng mà luật pháp đó nhắm tới, và cũng bởi Ngài mà luật pháp được trọn vẹn (9:30—10:4). Điều đó có nghĩa là, như Phao-lô đã nói trước đó (3:30), sự tin cậy cũng là nền tảng cho luật pháp Y-sơ-ra-ên, một thực tại mà luật pháp hướng tới. Bởi đó, một người phải sống trong giao ước (sự công bình) với Đức Chúa Trời là Đấng ban luật pháp để khích lệ lòng tin cậy, chứ không phải "công việc luật pháp" (chủng tộc). Vì lẽ đó, các dân ngoại cũng như người Do Thái đều được bao gồm trong sự thương xót của Đức Chúa Trời (10:5-13). Lòng tin cậy đó đặt nền tảng trên việc lắng nghe lời công bố của các sứ đồ về những hành động đầy thương xót của Ngài trong Đấng Christ (10:14-17). Nhưng có lẽ Y-sơ-ra-ên bào chữa rằng mình đã không nghe lời công bố đó (10:18), hoặc không hiểu (10:19). Trên thực tế, không phải Đức Chúa Trời đã từ bỏ họ (10:20), bèn là chính họ đã từ bỏ Đức Chúa Trời (10:21).

Việc Đức Chúa Trời đã không từ bỏ người Do Thái, tuyển dân Ngài (11:1a), được thể hiện qua Phao-lô, cũng là một người Do Thái, khi ông tiếp nhận Đấng Christ bởi

lòng tin cậy. Điều này cho thấy rằng Đức Chúa Trời tiếp tục công việc lịch sử của Ngài với dân sót Do Thái, là số mà Đức Chúa Trời biệt riêng như một nhóm tin cậy nơi Đấng Christ (11:1b-6; xem 9:6-13), số dân sót mà trước đó Phao-lô nói rằng họ không có cùng dòng máu Do Thái, nhưng có cùng đức tin nơi tổ phụ Áp-ra-ham (4:11-13). Số dân sót cuối cùng này của người Do Thái được tạo ra bởi thực tế là phần lớn Y-sơ-ra-ên đã cứng lòng nên không chịu tiếp nhận mối tương giao mới với Đức Chúa Trời đặt trên nền tảng lòng tin cậy nơi Đấng Christ (11:7-10).

Sự cứng lòng đó không phải là để hủy diệt những người cứng lòng (11:11). Trái lại, họ, giống như Pha-ra-ôn, trở nên cứng lòng như một phần kế hoạch thương xót của Đức Chúa Trời để bao trùm luôn cả các dân ngoại. Trên một phương diện ý nghĩa, trong vòng tuyển dân của Đức Chúa Trời phải có chỗ cho người ngoại bang, và chỗ đó được tạo ra bởi sự cứng lòng, chứ không phải loại trừ, một phần những người Do Thái.

Tuy nhiên, người ngoại bang không được nghĩ rằng họ cao trọng hơn người Do Thái, hoặc kết luận rằng Đức Chúa Trời yêu thương họ hơn nên đã làm cứng lòng người Do Thái vì cớ họ (11:11-24). Giống một cây ô-liu bị gãy một số nhánh để những nhánh khác có thể ghép vào, những nhánh ghép vốn không thuộc về cây đó, nhưng bởi ân điển mà nhánh ghép được tháp vào. Đối với người ngoại bang cũng vậy: họ được chia sẻ những lời hứa cho Y-sơ-ra-ên (cái "rễ," câu 18) và phải bày tỏ lòng biết ơn.

Đấy vẫn chưa phải là kết thúc câu chuyện. Nếu việc Đức Chúa Trời làm là bởi lòng nhơn từ, thì cuối cùng sự thương xót đó cũng sẽ bày tỏ cho các nhánh tự nhiên vốn bị gãy ra lúc đầu. Trên thực tế, đây là một phần trong kế hoạch cứu chuộc nhiệm màu của Đức Chúa Trời, một phần của Y-sơ-ra-ên bị cứng lòng cho tới khi các dân ngoại được dự phần những lời hứa của Đức Chúa Trời,

nhưng rồi cuối cùng bộ phận cứng lòng đó cũng sẽ được tiếp nhận trở lại (11:26-27). Sự cứng lòng huyền nhiệm đó không phải là vĩnh cửu; đến cuối cùng, bộ phận đó của Y-sơ-ra-ên cũng sẽ trở về cùng Đấng Christ và được cứu, vì sự kêu gọi làm tuyển dân của họ, bất chấp sự chống đối Đấng Christ tạm thời, là điều không thể bãi bỏ được (11:25-29). Đó là lời đáp cho toàn bộ phần bàn luận này (các chương 9—11): các Cơ Đốc nhân có thể tin cậy nơi Đức Chúa Trời là Đấng đã kêu gọi họ trong Đấng Christ vì sự kêu gọi đó, đến cuối cùng, cũng là sự kêu gọi phần dân Y-sơ-ra-ên bị bỏ, là sự kêu gọi không thể dời đổi được.

Toàn bộ sự bàn luận này cho thấy rằng sự bất tuân rồi đến sự vâng phục là cách Đức Chúa Trời tiến hành kế hoạch cứu chuộc. Tất cả mọi người, cả ngoại bang lẫn Do Thái, đều bất tuân để rồi sự thương xót của Đức Chúa Trời cuối cùng cũng được bày tỏ ra cho tất cả họ (11:30-32). Phao-lô kết luận thừa nhận rằng kế hoạch thiêng liêng đó là điều lý luận con người không thể nắm bắt được; kế hoạch đó bắt nguồn từ Đức Chúa Trời là Đấng duy nhất điều khiển tất cả mọi sự, và vì thế đáp ứng đúng đắn nhất của các tạo vật là dâng vinh hiển lên cho Ngài (11:33-36).

Sau khi kết thúc phần trình bày Phúc Âm, Phao-lô chuyển sang phần cuối thư Rô-ma, bàn luận về cách lòng tin cậy nơi Đức Chúa Trời và nơi Đức Chúa Giê-su Christ thể hiện trong đời sống Cơ Đốc nhân trong một thế giới nằm giữa khởi điểm của thời đại mới, mà chính sự phục sinh của Đấng Christ đã mở ra, và kết thúc của thời đại cũ, là điều sẽ xảy ra khi người trở lại trong vinh hiển. Phao-lô khẳng định chủ đề cho phần thảo luận này trong 12:1-2, và rồi chứng minh mọi sự sẽ diễn ra như thế nào trong đời sống với những người khác trong niềm tin Cơ Đốc (12:3-13) lẫn trong xã hội thế tục (12:14—13:10). Ở giữa phần này, Phao-lô bàn đến mối quan hệ của Cơ Đốc nhân với chính quyền thế tục (13:1-7). Tin rằng tình trạng

vô chính phủ không thể xảy ra, Phao-lô trình bày cách các Cơ Đốc nhân phải sống trong sự hiện diện của chính phủ, làm theo những luật lệ trừng phạt điều ác và cổ xúy điều lành. Khi định nghĩa chính phủ như vậy, Phao-lô nói rõ Đức Chúa Trời muốn chính phủ thi hành chức năng cổ xúy điều lành cho các công dân mình lãnh đạo. Phao-lô không nói rõ ông sẽ phản ứng như thế nào trước một chính quyền tìm cách hãm hại một số công dân mình, nhưng rõ ràng các câu Kinh Thánh này không phải là lời kêu gọi vâng phục tuyệt đối bất cứ điều gì và tất cả mọi điều mà một chính phủ có thể bảo các công dân mình làm. Chính phủ mà Phao-lô mô tả được định nghĩa trong 13:3-4, và đây là chính phủ mà ông đang nói tới. Phao-lô kết luận phần thảo luận này khẳng định rằng các Cơ Đốc nhân phải tuân theo một tiêu chuẩn cao hơn là tiêu chuẩn của xã hội trụy lạc (13:11-14).

Phao-lô kết thúc phần cuối cùng của bức thư ông viết cho các tín hữu Rô-ma bằng phần thảo luận về một tấm gương sâu sắc về cách các Cơ Đốc nhân, dưới sự dẫn dắt đầy ơn của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ, phải cư xử khi đối diện với những khác biệt giữa các Cơ Đốc nhân với nhau (14:1—15:13). Phao-lô dùng chữ "yếu đuối," tức là những người phải theo một chế độ ăn kiêng nào đó, và "mạnh mẽ," tức là những người xem sự kiêng cử đó là không cần thiết (14:2) để làm ví dụ cho sự khác biệt giữa các Cơ Đốc nhân. Điểm chính ông muốn nói ở đây đó là không một nhóm nào được xem thói quen ăn uống của họ là quan trọng đến nỗi họ sẵn sàng hy sinh mối thông công với một nhóm khác chỉ vì muốn làm mọi sự theo cách riêng của họ. Trái lại, họ phải sẵn sàng hành động làm vui lòng người khác hơn là chính họ, và vì thế mà sẵn sàng chào hỏi lẫn nhau vì đó cũng chính là cách Đấng Christ đã hành động (15:3, 7). Phao-lô kết thúc bức thư bằng cách vạch ra những kế hoạch đi lại của ông (15:14-33 và gởi lời chào thăm (16:1-16, 21-23), cùng với lời khích lệ sau cùng (16:17-20) và lời chúc phước (16:25-27).

Phao-lô chưa bao giờ ghé thăm Hội Thánh Rô-ma mà ông đang viết thư cho; ông muốn họ hiểu Tin Lành mà ông sẽ đem sang Tây Ban Nha, ông muốn xóa bỏ những hiểu lầm phổ biến trong lời công bố của ông về đức tin, ông không có những câu hỏi nào từ phía người nhận thư để ông phải trả lời—khác với mọi bức thư khác, lập luận trong thư Rô-ma là một lập luận vững chắc, đặc biệt là trong bảy chương đầu. Như thế, điều cần thiết là phải nghiên cứu toàn bộ lập luận từng bước một theo trật tự mà Phao-lô đã trình bày, vì để hiểu bất cứ phần nào trong lập luận này, thì phải lệ thuộc vào cách hiểu toàn bộ lập luận. Đây không phải là một chuyên luận hệ thống về tất cả những quan điểm và hoạt động Cơ Đốc chính yếu—chẳng hạn không thấy đề cập tới Lễ Tiệc Thánh—nhưng lập luận vững chắc này trình bày cho chúng ta đầy đủ một bức tranh về hình thức cũng như trọng tâm lời công bố của Phao-lô, vốn có thể dùng như một tấm bản đồ nhờ đó chúng ta định hướng cho chính mình khi xem xét phần còn lại của toàn cảnh thần học Phao-lô.

THƯ CÔ-RINH-TÔ

Các thư Phao-lô gởi cho những tín hữu tại Cô-rinh-tô giúp chúng ta thấy được nhiều loại nan đề mà ông phải đối diện khi công bố Phúc Âm của Đấng Christ cho một nền văn hóa với những giá trị và tập quán rất xa lạ. Phao-lô đã ghé thăm Cô-rinh-tô một số lần, và trao đổi thư từ với các Cơ Đốc nhân tại đây, và một số thư được lưu lại trong Tân Ước chúng ta ngày nay. Các bức thư chúng ta có trình bày bức tranh về một mối quan hệ phức tạp giữa Phao-lô và các tín hữu Cô-rinh-tô. Vì mối quan hệ này vốn phức tạp, nên đôi khi rất khó làm sáng tỏ, nhưng chúng ta sẽ xem xét những bằng chứng mình có và phác họa lại bức tranh này. Như thế chúng ta sẽ có cơ hội nhìn thấy sứ đồ Phao-lô hành động và cách ông giải quyết những vấn đề thần học cũng như đạo đức trong cộng đồng Cơ Đốc Cô-rinh-tô.

I. Thành Cô-rinh-tô Thời Phao-lô

Cô-rinh-tô là một thành phố lớn nằm trên vùng đất hẹp dài độ 4 dặm nối liền thành phố Peloponnesus ở phía Nam và đại lục Hy Lạp ở phía Bắc. Thế nên Cô-rinh-tô chiếm giữ một vị trí địa lý chiến lược cho những con đường thương mại Bắc-Nam chạy qua. Có nhiều khu cảng nằm gần thành phố, nên Cô-rinh-tô có nhiều đại lộ chính chạy dọc hai bên tường thành. Khu cảng hướng ra biển Adriatic, Cenchreae, nằm cách Cô-rinh-tô bảy dặm về hướng Tây chính là địa điểm tọa lạc Hội Thánh nhà của Phê-bê, người mang thư Phao-lô gởi tới cho Hội Thánh tại Rô-ma (Rô-ma 16:1). Để tránh những chuyến hải trình dài Bắc-Nam và nhiều khi lắm nguy hiểm, người ta đã xây dựng con đường Diolkos để chuyên chở hàng hóa giữa hai cảng Cenchreae ở phía Bắc và Peloponnesus ở phía Nam. Do những bất tiện phát xuất từ việc bốc dỡ hàng hóa giữa hai cảng, có nhiều đề nghị đào một con

kênh chạy xuyên qua eo đất. Julius Caesar và Gaius Caligula cũng đã từng đề ra ý tưởng này.

Cô-rinh-tô phát triển trong bối cảnh thương mại sầm uất, và thành phố này nổi tiếng vì luôn có nhiều thủy thủ tạm trú. Giống như bất cứ thị trấn nào, dù cổ đại hay hiện đại, hễ có các thủy thủ tạm trú, thì có một vấn đề rắc rối nảy sinh, trong số đó có những người đàn bà kém đức hạnh. Tên gọi Cô-rinh-tô trở thành gốc của những từ nói đến nhiều loại hành vi tình dục khác nhau.

Cuối cùng, giống như các thành phố Hy Lạp cổ quan trọng khác, Cô-rinh-tô có nhiều trò chơi, có nhiều trò giống như Olympic, nên thường được tổ chức và thu hút rất nhiều người tới.

Người ta đến chiếm đóng và định cư tại khu vực thành phố Cô-rinh-tô khoảng 4000 năm trước khi Phao-lô ghé thăm, đặc biệt là khu đồi cao (567 m) ở phía Nam thành phố, khu Acrocorinth. Cô-rinh-tô bị người La Mã chinh phạt và phá hủy năm 146 TC, và nằm trong đống đổ nát trong hơn một thế kỷ. Năm 44 TC, Julius Caesar tái lập lại thành phố này như một thuộc địa cho những cựu chiến binh về hưu từ các binh đoàn La Mã. Khởi đầu mới này hàm nghĩa là không có những gia đình lâu đời cư ngụ tại đây, và vì thế xã hội mới có phần năng động hơn hầu hết các thành phố La Mã khác. Thế nên thành phố cũng cởi mở hơn với những ý tưởng mới. Tầm quan trọng của thành phố này càng tăng cao khi Au-gút-tơ biến Cô-rinh-tô thành thủ phủ xứ A-chai. Đây là nơi Ga-li-ôn, một thống đốc La Mã ở (Công Vụ 18:12).

Thành phố Cô-rinh-tô thời Phao-lô có nhiều điểm giống với một thành phố hiện đại ở Mỹ hơn bất cứ một thành phố nào khác. Xã hội năng động do có một lượng lớn tiền bạc lưu hành, những buổi trình diễn điền kinh lớn, sự đam mê tiệc tùng, nhiều vấn đề phát sinh từ sự lỏng lẻo trong vấn đề tình dục, ước muốn dung nạp càng nhiều càng tốt những hành vi và niềm tin tôn giáo, ước muốn dung nạp các phong tục xã hội từ cuộc sống thế tục

vào trong các cộng đồng Cơ Đốc—tất cả những điều này dẫn đến các nan đề mà thư Cô-rinh-tô bàn đến, những vấn đề đạo đức mà không phải thư tín Tân Ước nào cũng có.

II. Các Thư Cô-rinh-tô

Không giống như thư Rô-ma được thư ký Tẹt-tiu ghi lại theo lời đọc của Phao-lô, và đưa thêm vào cuối thư lời chào thăm của ông (16:22), cả hai thư I và II Cô-rinh-tô đều không thấy ghi tên một người thư ký nào. Phao-lô có ghi chú trong phần chào thăm ở cuối thư I Cô-rinh-tô (16:21-23) rằng chính ông là người viết thư, cho thấy ông đã làm theo phong tục cổ xưa, đọc thư cho một người khác viết. Rất có thể Phao-lô đã tận tay viết lời chúc phước trong II Cô-rinh-tô, nhưng đó vẫn còn là một suy đoán. Rất có thể Ti-mô-thê là người mang thư tới Cô-rinh-tô (16:10-11), có lẽ cũng có một số người khác đi cùng (16:12b). Thư II Cô-rinh-tô không đề cập đến người đưa thư nào cả.

Vấn đề chính trong việc trao đổi thư từ với Cô-rinh-tô là số bức thư mà Phao-lô đã viết cho các Cơ Đốc nhân trong thành phố này, và chúng ta hiện còn được bao nhiêu trong số những thư đó.

Dựa vào I Cô-rinh-tô 5:9, chúng ta thấy rằng thư I Cô-rinh-tô của chúng ta không phải là bức thư đầu tiên Phao-lô viết cho thành phố này. Câu này đề cập tới một bức thư Phao-lô viết cho họ trước bức thư chúng ta hiện gọi là thư I Cô-rinh-tô, bức thư nói về việc quan hệ với những người vô đạo đức. Nhìn chung, giọng điệu của các bức thư sau này cho thấy có nhiều hiểu lầm giữa Phao-lô và các tín hữu Cô-rinh-tô.

Thêm vào đó, trong II Cô-rinh-tô 2:4, Phao-lô đề cập đến một bức thư đầy nước mắt, và nhắc lại thư này một lần nữa trong 7:8. Lời mô tả này không thấy giống với thư I Cô-rinh-tô của chúng ta chút nào. Thế nên có một bức thư khác nữa mà Phao-lô đã viết, và đối với chúng ta đó là

bức thư thứ ba, sau thư I Cô-rinh-tô, trước thư II Cô-rinh-tô. Như vậy, thư II Cô-rinh-tô là thư thứ tư. Tóm lại, có ít nhất 4 thư do Phao-lô viết gởi cho Hội Thánh Cô-rinh-tô: (1) Thư trước; (2) Thư I Cô-rinh-tô; (3) Thư đầy nước mắt; (4) Thư II Cô-rinh-tô.

Không những Phao-lô đã viết cho người Cô-rinh-tô, họ cũng có viết cho ông. I Cô-rinh-tô 7:1 cho thấy rằng Phao-lô đã nhận một bức thư của người Cô-rinh-tô với một số câu hỏi chờ ông trả lời (xem 7:1; 8:1; 12:1; 16:1). Rất có thể bức thư này do Sê-pha-na, Phốt-tu-na và A-chai-cơ mang tới (16:17), cộng thêm chuyến viếng thăm của "người nhà Cơ-lô-ê" (1:11), người đã cho biết thêm chi tiết và mô tả những nan đề xảy ra trong các cộng đồng Cơ Đốc tại Cô-rinh-tô. Những vấn đề mà người nhà Cơ-lô-ê trình bày được bàn đến trong bảy chương đầu tiên.

Khi chúng ta đọc các thư Cô-rinh-tô mà chúng ta có, chúng ta đọc thấy tư tưởng đạo đức của Phao-lô. Rõ ràng chúng ta cũng thấy được tư tưởng thần học và đạo đức của Phao-lô gắn bó chặt chẽ với nhau như thế nào. Vấn đề bàn đến trong các thư này là những điểm thần học trung tâm của niềm tin Cơ Đốc: mối quan hệ giữa Đấng Christ và thế giới tội lỗi, ý nghĩa và thực hành Lễ Tiệc Thánh, ý nghĩa sự phục sinh của Đấng Christ, mối quan hệ giữa Cơ Đốc nhân và người Do Thái, quyền năng cũng như sự hiện diện của Đức Thánh Linh… Cùng lúc đó bức thư có nhiều phần thảo luận về những vấn đề đạo đức trọng yếu: hôn nhân và quan hệ tình dục, các mối quan hệ giữa vòng các Cơ Đốc nhân, và giữa Cơ Đốc nhân với người ngoại đạo, việc kiện tụng, và việc sử dụng tài sản vật chất cùng với những vấn đề khác. Qua thư tín này, rõ ràng thần học và đạo đức không thể tách rời. Tất cả những điểm thần học của Phao-lô đều có sự áp dụng đạo đức, và tất cả những phần thảo luận về đạo đức đều có ngụ ý nền tảng thần học. Vì lý do đó, việc nghiên cứu chuyên sâu thư Cô-rinh-tô không chỉ cho thấy nội dung tư tưởng đạo đức của Phao-lô, nhưng cũng cho thấy cách ông làm đạo đức nữa.

Trọng tâm của cả thần học lẫn đạo đức là Đấng Christ, bị đóng đinh, nhưng đã phục sinh và hiện đang cai trị trên toàn cõi tạo dựng. Sự giảng dạy và thư tín, đạo đức và thần học của Phao-lô là những nỗ lực nhằm tiếp cận thực tại đó và ý nghĩa của thực tại này trong đời sống của thế giới chúng ta.

III. Thư I Cô-rinh-tô

1. Nguồn Gốc Và Chủ Đề Bức Thư

I Cô-rinh-tô được viết khi Phao-lô đang ở Ê-phê-sô (I Cô-rinh-tô 16:8). Thời điểm thư được viết có thể xác định chính xác hơn so với các thư tín Phao-lô khác. Vì Phao-lô đề cập đến việc lạc hiến cho "các thánh" tại Giê-ru-sa-lem (I Cô-rinh-tô 16:1), nên chúng ta biết rằng thư I Cô-rinh-tô, cũng như thư Rô-ma, hẳn phải được viết sau khi Phao-lô gặp một số sứ đồ khác tại Giê-ru-sa-lem (Ga-la-ti 2:1-10). Công Vụ 18:12 có ghi nhận rằng lúc Phao-lô ở tại Cô-rinh-tô, thì Ga-li-ôn đang làm thống đốc. Cuối chuyến viếng thăm đó, Phao-lô bị một số đối thủ người Do Thái đem ra trước Ga-li-ôn với nhiều cáo buộc bắt nguồn từ việc giảng dạy truyền giáo của Phao-lô (Phao-lô "thuyết phục" người ta thờ phượng Đức Chúa Trời theo cách trái với luật pháp Do Thái). Do những cáo buộc này liên hệ tới vấn đề tôn giáo, nên Ga-li-ôn không can thiệp. Các biến cố này quan trọng đối với việc xác định thời điểm thư Cô-rinh-tô được viết ra vì thời kỳ cai trị của Ga-li-ôn được những tài liệu La Mã hiện còn ghi lại. Dựa theo đó, Phao-lô đã ở tại Cô-rinh-tô khoảng những năm 52-53. Vậy ông có thể đã viết thư I Cô-rinh-tô sau khi ông rời Cô-rinh-tô và đi đến Ê-phê-sô, tức là không sớm hơn năm 53 SC. Chúng ta không biết Phao-lô đã ở Ê-phê-sô bao lâu, nhưng chúng ta có thể giả định là thời gian đó không lâu mấy. Như vậy, niên đại khoảng năm 53 hoặc 54 là phù hợp đối với thư I Cô-rinh-tô.

Thư được viết theo hình thức thư Hy Lạp tiêu biểu thời bấy giờ, với một số thay đổi của Phao-lô. Thư có phần mở đầu (1:1-3), lời cầu nguyện (1:4-9), phần thân (1:10—16:4), và phần kết thư, với những kế hoạch đi lại (16:5-10), lời chào thăm từ những người khác (16:11-20), và lời chào cuối cùng (16:21-24).

Thư I Cô-rinh-tô có hai chủ đề chính. Thứ nhất là sự khác biệt giữa những tiêu chuẩn của thế gian và những tiêu chuẩn bày tỏ trong Đức Chúa Giê-su Christ. Phao-lô đã nói rõ ở phần đầu bức thư, điều được xem là mạnh và khôn ngoan bởi thế gian, thì lại là yếu và dại khi so sánh với sự khôn ngoan thiên thượng bày tỏ trong Đấng Christ, cũng như điều mà thế gian xem là dại và yếu, thì lại là khôn và mạnh đối với Đức Chúa Trời. Thập tự giá Đấng Christ là bằng chứng cho điều này. Đức Chúa Giê-su đã chịu sỉ nhục, bị đóng đinh, và chết. Đối với thế gian đây là điều hổ thẹn, là sự thất bại lớn lao, là yếu và dại. Thế nhưng sự chết đó không phải thất bại, bèn là chiến thắng, khi Đấng Christ phục sinh. Sự phục sinh đó chứng tỏ quyền năng của Đức Chúa Trời vượt thắng hơn sự chết. Như vậy, thập tự giá là công cụ cho sự khôn ngoan và quyền năng của Đức Chúa Trời trong việc giải quyết tội lỗi con người.

Chủ đề thứ hai của thư là sự tể trị của Đấng Christ. Việc Cơ Đốc nhân tuyên xưng quyền tể trị của Đấng Christ khiến họ không thể nhìn nhận bất cứ sự tể trị nào khác trên họ, dù là tôn giáo hay chính trị. Thế nên họ không thể dự phần vào các nghi lễ tôn giáo hoặc làm theo những phong tục của xã hội thế tục trong thế giới Hy La. Về nguyên tắc, sự tể trị của Đấng Christ vô hiệu hóa mọi sự tể trị khác. Thế nên người Cô-rinh-tô lý luận rằng họ được tự do trong Đấng Christ, nên họ có tự do để làm mọi điều họ muốn. Phao-lô cố gắng trình bày trong thư cách rõ ràng rằng sự tự do thiên thượng kèm theo những trách nhiệm phải vâng phục ý muốn Đức Chúa Trời dưới sự tể trị Ngài. Cơ Đốc nhân không thuộc về chính họ, không tự

do để làm mọi điều mà họ muốn; họ thuộc về Đấng Christ, và vì thế ở dưới sự tể trị của Ngài (7:22-23a).

2. Nội Dung Thư

Sau phần mở đầu thư (1:1-3), Phao-lô dâng lời cầu nguyện tạ ơn Đức Chúa Trời vì những ân tứ Ngài đã ban cho các Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô. Hai điều được đề cập tới, tri thức và ân tứ Thánh Linh, cũng là một trong những nan đề mà người Cô-rinh-tô gặp phải, tức là họ dùng sai các ân tứ này.

Vấn đề đầu tiên Phao-lô bàn đến (1:10—4:21) liên hệ tới những gì người nhà Cơ-lô-ê tường trình. Các Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô đã chia rẽ nhau thành nhiều nhóm, ủng hộ nhân vật Cơ Đốc mạnh mẽ nhất. Sau khi chỉ ra rằng sự phân nhánh ủng hộ đó là không thể chấp nhận được vì điều này khiến Đấng Christ trở thành nguyên nhân của sự chia rẽ hơn là Đấng cứu chuộc và hiệp nhất họ lại, Phao-lô phát triển chủ đề về sự tương phản giữa điều thế gian cho là khôn ngoan và mạnh mẽ với điều mà các Cơ Đốc nhân cho là khôn ngoan và quyền năng trong Đấng Christ. Việc họ khao khát đi theo những nhân vật có quyền lực cho thấy họ thiếu hiểu biết về chính trọng tâm của niềm tin Cơ Đốc. Phao-lô nhắc họ rằng sự tương phản giữa những giá trị của thế giới Hy La và những giá trị trong đức tin Cơ Đốc là chủ đề ông rao giảng cho họ từ ban đầu (2:1-5), và điều đó cũng phù hợp với cách mà ông rao giảng: không phải một người khôn ngoan nhưng là một người yếu đuối, để cho những người Cô-rinh-tô không đặt lòng tin nơi một Phao-lô khôn ngoan, bèn là đặt lòng tin nơi Đấng Christ đã chịu đóng đinh. Theo cách đó, quyền năng của Thánh Linh Đức Chúa Trời được thể hiện.

Từ phần thảo luận này, chúng ta thấy rõ ràng đã có những người chỉ trích Phao-lô vì ông thiếu khả năng hùng biện, thiếu sự "khôn ngoan" trong sứ điệp của ông, hoặc thiếu cả hai. Phao-lô khẳng định rằng cách nói của ông là

để bổ sung cho sứ điệp ông giảng (2:1-3) và trên thực tế ông có trình bày sự khôn ngoan, nhưng sự khôn ngoan đó không thể nắm bắt ngay bởi những người mới tiếp nhận đức tin Cơ Đốc, vì định nghĩa về sự khôn ngoan của họ vẫn còn gắn chặt vào những giá trị văn hóa cũ (2:6-8; 3:1-3, 18-20). Vì lẽ đó, ông không quan tâm tới lời đoán xét nghịch cùng ông và sứ điệp truyền giáo của ông (4:3-5), vì sự đoán xét đó phát xuất từ những người đã quá đề cao tầm quan trọng của họ cũng như điều họ hiểu về đức tin Cơ Đốc (4:8-13). Phao-lô kết luận bằng cách khẳng định rằng ông sẽ đến thăm họ trong tương lai gần, và hành vi của họ sẽ quyết định cách ông đến với họ, như một người bạn hay như một người sửa phạt con cái lầm lạc của mình (4:14-21).

Trong phần thứ hai (5:1—6:20), cũng để đáp lại tường trình của người nhà Cơ-lô-ê (5:1), Phao-lô bàn đến một số hoạt động giữa vòng các tín hữu Cô-rinh-tô gây nên sự hiểu lầm về ý nghĩa sự tự do Cơ Đốc (6:12). Trong ba hoạt động mà Phao-lô nói tới, điều đầu tiên liên hệ tới một thanh niên ăn ở với mẹ kế mình (5:1-13). Phao-lô không đề cập lý do vì sao hai người này cảm thấy rằng họ có thể xem thường chuẩn mực đạo đức ngay cả giữa vòng những người ngoại đạo. Tuy nhiên, có một truyền thống Do Thái dạy rằng khi người ngoại bang cải đạo, và gánh lấy luật pháp Do Thái, họ được xem như là những trẻ sơ sinh, và vì thế các mối quan hệ trước đây đều bị hủy bỏ. Rõ ràng Phao-lô cũng thấy rằng khi một người trở thành Cơ Đốc nhân, mọi sự cũ đã qua đi, và mọi sự đều trở nên mới (II Cô-rinh-tô 5:17; cũng hãy xem I Cô-rinh-tô 6:9-11); rất có thể Phao-lô cũng đã nói với những người Cô-rinh-tô về điều này khi ông công bố Phúc Âm. Có lẽ hai người này cảm thấy rằng khi họ trở thành Cơ Đốc nhân, các mối quan hệ cũ của họ đã vô hiệu, thế nên họ được tự do, như các tân tín hữu, để theo đuổi những mối quan hệ mà họ thích. Thay vì phải lấy làm xấu hổ về việc này giữa vòng họ, một số Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô xem đây là lý do

để khoe mình (5:6), có lẽ là một cách cực đoan nhằm áp dụng sự tự do Cơ Đốc họ mới nhận được. Phao-lô không chấp nhận điều đó. Những người làm như vậy phải bị tách ra khỏi cộng đồng Cơ Đốc (5:2b, 13b).

Hoạt động thứ hai Phao-lô đề cập đến là việc các Cơ Đốc nhân kiện tụng lẫn nhau trong tòa án La Mã (6:1-12). Sự kiện tụng đó là một thất bại đối với cộng đồng Cơ Đốc. Phao-lô lập luận rằng vì cớ họ chưa thể đặt nền tảng các mối quan hệ của mình trong cộng đồng trên lối sống mới, nên họ chưa tiếp nhận loại tình yêu thương như trong một gia đình Cơ Đốc (6:8).

Phao-lô tóm tắt lời khuyên của ông về hai vấn đề này trong 6:9-11: những ai hành động theo cách làm tổn hại mối tương giao của họ với Đức Chúa Trời sẽ không được thừa hưởng nước Ngài. Những hành động đó bao gồm cả trụy lạc về tình dục lẫn xã hội, một số ít điều Phao-lô liệt kê trong các câu Kinh Thánh này.

Về vấn đề thứ ba, Phao-lô trích dẫn một câu nói—"Mọi sự tôi có phép làm"—mà một số tín hữu Cô-rinh-tô dùng làm cơ sở cho những gì họ muốn. Phao-lô thừa nhận rằng một số việc làm có thể là đúng và hợp pháp, nhưng tranh luận rằng có thể chúng không hữu ích. Quả thật, Đấng Christ đã chiếm hữu linh hồn và thân thể Cơ Đốc nhân, kết quả là thân thể của người đó cũng thuộc về Đấng Christ. Thế nên, sự vô luận đạo đức dưới bất cứ hình thức nào đều phải tránh, bao gồm cả tình dục ngoài hôn nhân (6:15) và hành vi tình dục đồng tính (6:9). Sự hiện diện của Thánh Linh Đức Chúa Trời trong Cơ Đốc nhân có nghĩa là họ phải dùng thân thể mình làm đền thờ của Thánh Linh, Đấng hiện đang chiếm hữu họ thông qua sự chết của Đấng Christ trên thập tự giá (6:19-20).

Sau khi kết thúc phần thảo luận đó, Phao-lô chuyển sang những vấn đề mà bức thư của người Cô-rinh-tô đặt ra cho ông. Rõ ràng những hành vi tính dục tràn lan tại thành phố cảng đã tác động đến cách Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô sống và họ đã đặt vấn đề về cách họ phải sống. Có

lẽ một số người cảm thấy rằng sự kiêng khem tình dục tuyệt đối là cách duy nhất để phản ứng lại tình trạng vô luân mà họ từ bỏ khi trở thành Cơ Đốc nhân, cũng như những người khác thì nghĩ rằng bây giờ họ trở nên thuộc linh rồi, nên sự vô luân tình dục không còn quan trọng nữa. Phao-lô khuyên rằng nếu một người không thể sống độc thân thì việc lập gia đình là hoàn toàn chấp nhận được. Điều không thể chấp nhận được là bất cứ hình thức quan hệ tình dục nào bên ngoài những ràng buộc của hôn nhân giữa một người nam và một người nữ. Một vấn đề tiềm ẩn trong phần thảo luận này là những căng thẳng nảy sinh khi một người (chồng hoặc vợ) trở thành Cơ Đốc nhân còn người kia thì không. Phao-lô dựa vào thẩm quyền trong lời của Chúa Giê-su (có lẽ là Mác 10:2-9) để tranh luận rằng nếu có thể thì hai vợ chồng cứ ở với nhau, nhưng rồi Phao-lô đưa thêm ý kiến của riêng ông. Chung quy ông nói rằng mọi sự tùy thuộc nơi người chồng hoặc vợ chưa tin Chúa. Nếu người đó muốn chia tay thì người tín hữu nên chấp nhận, cho dẫu tiếp tục sống chung với nhau vẫn hơn (7:10-16). Khi nói rằng một Cơ Đốc nhân đã lập gia đình trước khi tin Chúa thì vẫn nên duy trì cuộc hôn nhân đó khiến Phao-lô nhắc nhở rằng các Cơ Đốc nhân vẫn nên ở trong địa vị xã hội họ đã có khi trở thành Cơ Đốc nhân (7:17-24).

Rồi Phao-lô chuyển sang khuyên bảo những người chưa lập gia đình (7:25-40), là nơi ông thừa nhận rằng ông không dựa vào lời phán của Chúa Giê-su. Ông thấy hôn nhân không có gì sai cả; lập gia đình rõ ràng không phải là tội, và những ai cảm thấy cần phải lập gia đình thì nên làm vậy mà không cần áy náy lương tâm (7:36, 38). Nhưng vì cớ Phao-lô nghĩ rằng Đấng Christ sắp tái lâm (7:29), ông khuyên rằng thà đừng gánh lấy thêm trách nhiệm trong ánh sáng những điều sắp xảy đến. Rõ ràng Phao-lô không hề nghĩ hoạt động tình dục là điều tội lỗi, nhưng ông tin chắc rằng nơi duy nhất phù hợp cho hành

vi tính dục là trong mối ràng buộc của hôn nhân, giữa chồng và vợ.

Vấn đề tiếp theo liên hệ tới thái độ của Cơ Đốc nhân đối với thức ăn đã cúng cho thần tượng (chương 8). Vì hầu hết thịt đem bán ngoài chợ đều được cắt xẻ tại một đền thờ thần hoặc nữ thần Hy La nào đó, vấn đề thực phẩm cúng cho thần tượng nảy sinh bất cứ khi nào một Cơ Đốc nhân đi mua thịt. Ngoài ra có thêm một vấn đề khác nữa. Một số Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô trước khi cải đạo từng thuộc về các cộng đồng thờ phượng những vị thần Hy La này, và trong sự thờ phượng đó, họ có ăn thức ăn vốn đã đem cúng cho thần tượng tại đền thờ. Việc ăn thịt đó, dù là đối với các Cơ Đốc nhân, có vẻ như là họ đã từ bỏ Đấng Christ và trở lại lối sống thờ lạy hình tượng cũ. Hơn nữa, nơi có phòng ốc rộng đủ cho những buổi lễ kỷ niệm cá nhân như sinh nhật, lễ cưới, hoặc các lễ khác chính là các đền thờ (thường thì ở dưới tầng hầm). Những người coi sóc đền thờ tăng thêm thu nhập nhờ cho thuê các phòng này. Một Cơ Đốc nhân có thể được những bạn cũ mời dự tiệc, và nếu có phục vụ thức ăn, thì vấn đề đặt ra là Cơ Đốc nhân có thể ăn thức ăn này mà không rơi vào sự thờ lạy hình tượng hay không.

Về căn bản, câu trả lời của Phao-lô là các Cơ Đốc nhân có lương tâm trong sạch vì họ biết họ đã được Đấng Christ giải cứu khỏi các thần tượng, và được tự do ăn bất cứ loại thức ăn nào. Giới hạn đặt ra đó là việc ăn các thức ăn đó có thể cám dỗ những Cơ Đốc nhân còn non yếu làm theo, và vì cớ đó họ có thể thấy như mình đã phản bội Đấng Christ. Như thế, vì những Cơ Đốc nhân yếu đuối hơn, chứ không phải vì phẩm chất thức ăn, một người phải quyết định hành động như thế nào trong lĩnh vực này. Phao-lô nói rằng một người bạn tín hữu còn giá trị hơn việc thực hành sự tự do nhiều, cho dẫu sự tự do đó có hợp pháp tới đâu đi nữa.

Chen vào giữa phần thảo luận về cách Cơ Đốc nhân phải cư xử liên hệ tới thức ăn đã cúng cho thần tượng là

phần thảo luận về sự tự do Cơ Đốc. Vấn đề này phát sinh là do có người chất vấn về Phao-lô trong vai trò sứ đồ, một chủ đề mà ông bàn đến trực tiếp hơn trong II Cô-rinh-tô. Vấn đề là ông không nhận lương từ các tín hữu Cô-rinh-tô khi ông làm công việc truyền giáo giữa vòng họ. Ông bênh vực quyền lợi của người truyền đạo (9:3-12), nhưng cũng bênh vực quyền từ chối sự ủng hộ đó (9:13-18) để ông được tự do giảng Phúc Âm theo cách ông thấy thích hợp. Phao-lô khẳng định nguyên tắc của ông trong toàn bộ công việc truyền giáo: ông sẵn sàng gánh vác nhiều nghĩa vụ mà ông không nhất thiết phải gánh hầu cho Phúc Âm của ông được chấp nhận rộng rãi hơn (9:19-23).

Sau một phân đoạn ngắn khích lệ độc giả đi đúng hướng trong đời sống Cơ Đốc như ông đã làm (9:24-27), Phao-lô bàn đến những hiểm họa của việc dự phần vào sự thờ lạy hình tượng. Trái với điều một số người suy nghĩ, biện luận rằng việc dự Lễ Tiệc Thánh sẽ giải trừ họ khỏi mọi hiểm họa của việc dự phần thờ lạy hình tượng, Phao-lô lập luận rằng người Do Thái cũng có thức ăn và thức uống thuộc linh lúc họ xuất hành khỏi Ai Cập, nhưng điều đó không miễn trừ họ khỏi những hậu quả của việc từ bỏ con đường sự sống mà Đức Chúa Trời đã ban cho họ (10:1-13). Được phép ăn thức ăn đã cúng cho thần tượng (10:25-30), thì không được dự phần vào những bữa ăn thờ cúng nhằm tôn vinh các thần tượng (10:14-22). Phao-lô nói rằng các hình tượng có thể không phải là thần linh, mà tượng trưng cho ma quỷ, và Cơ Đốc nhân thì không thể đồng hành với ma quỷ được. Sự tự do Cơ Đốc không thể đi quá xa. Dĩ nhiên các Cơ Đốc nhân được ăn uống theo như điều lương tâm họ cho phép; họ không bị ràng buộc bởi lương tâm của người khác (10:25-30). Nhưng sự tự do đó không được lạm dụng để tìm lợi cá nhân, tức là để thỏa mãn những khát vọng riêng tư. Sự tự do đó phải dùng để tôn vinh Đức Chúa Trời (10:31).

Tiếp đến Phao-lô bàn về hành vi trong sự thờ phượng Cơ Đốc (11:2-34). Chúng ta không biết rõ đây là vấn đề đặt ra trong thư người Cô-rinh-tô gởi cho Phao-lô hay Phao-lô đã nghe về những nan đề trong Hội Thánh họ qua một nguồn khác. Ông quan tâm tới hai vấn đề liên hệ đến sự thờ phượng: người dự phần thờ phượng phải ăn mặc như thế nào (11:2-16) và thánh lễ phải kỷ niệm như thế nào (11:17-34). Vấn đề thứ nhất chủ yếu liên hệ tới những người phải trùm đầu khi thờ phượng. Vì nhiều lý do chúng ta chưa biết, Phao-lô rất cứng rắn về vấn đề khi đàn ông cầu nguyện hoặc "nói tiên tri" (hàm nghĩa là giảng dạy hoặc khuyên bảo), thì họ không được trùm đầu, trong khi đó nếu phụ nữ thực hiện những chức năng này trong sự thờ phượng, thì họ phải trùm đầu. Đàn ông La Mã thường trùm đầu trong những buổi lễ thờ cúng, nhưng trong những lễ khác thì để đầu trần. Chúng ta không biết bối cảnh lập luận của Phao-lô ở đây. Nhưng điều quan trọng là không có sự phản đối nào trong việc phụ nữ dự phần vào sự thờ phượng qua những bài cầu nguyện trước công chúng hay giảng dạy.

Vấn đề cử hành thánh lễ (11:17-34) rõ ràng có liên hệ đến tập quán La Mã. Những ngôi nhà La Mã thường không có căn phòng đủ lớn để tất cả các Cơ Đốc nhân có thể vào dự, thế nên thánh lễ thường được tổ chức cho các tín hữu ở trong nhiều phòng khác nhau cũng như ngoài cửa. Theo phong tục La Mã, người ta ngồi trong nhiều phòng khác nhau là tùy theo địa vị xã hội của họ, các thức ăn khác nhau cũng được dọn riêng lên cho mỗi phòng vào nhiều thời điểm khác nhau. Những vị khách quan trọng được phục vụ trước, rồi đến những người khác theo thứ tự địa vị giảm dần. Có vẻ như phong tục này đã du nhập vào những Hội Thánh tư gia khi bữa ăn thông công sau thánh lễ được tổ chức tại Cô-rinh-tô, đến độ có người đã uống quá nhiều rượu (11:17-22). Phao-lô nói rằng hành vi đó là không thể chấp nhận được và nhắc nhở những người Cô-rinh-tô về nguồn gốc Lễ Tiệc Thánh mà trước đó ông đã

nói với họ (11:23-26). Sau khi cảnh báo họ về những hậu quả đáng sợ của việc cử hành thánh lễ theo cách họ hiện làm (11:27-32), Phao-lô khuyên giục mọi người phải ăn cùng lúc; nếu có ai không thích sự sắp xếp này, thì Phao-lô khuyên họ nên ăn cho no ở nhà (11:33-34).

Phao-lô quay trở lại bức thư ông nhận được, và trả lời các câu hỏi về ân tứ thuộc linh. Sau khi khẳng định rằng Thánh Linh chẳng bao giờ xúi giục ai rủa sả Đấng Christ và chỉ có Thánh Linh thúc giục thì một người mới có thể xưng nhận Đấng Christ là Chúa, Phao-lô bàn đến những loại ân tứ Thánh Linh khác nhau. Rõ ràng các tín hữu Cô-rinh-tô nghĩ rằng có một hệ thống cấp bậc ân tứ Thánh Linh, với một số ân tứ quan trọng hơn các ân tứ khác; nói tiếng lạ được nhắc đến như là ân tứ quan trọng nhất. Phao-lô khẳng định rằng mọi ân tứ đều đến từ cùng một Thánh Linh, nên tất cả đều có cùng giá trị (12:4-11). Hơn nữa, giống như thân thể con người cần mọi chức năng của mọi bộ phận thân thể thế nào, thì cộng đồng Cơ Đốc, là thân thể Đấng Christ, cũng cần mọi ân tứ Thánh Linh của các thành viên để có thể hoạt động hiệu quả (12:12-26). Phao-lô kết luận rằng không phải mọi thành viên đều có mọi ân tứ (12:27-30), và rồi ông thông báo với độc giả mình rằng ân tứ lớn hơn hết là tình yêu thương.

I Cô-rinh-tô 13 thường được gọi là một bài thánh ca; và thật sự phân đoạn có dùng ngôn ngữ tôn cao mang tính chất thơ. Trước nhất đó là chữ "tình yêu thương" mà Phao-lô dùng, *agape*, một chữ khá hiếm trong thế kỷ thứ nhất. Những chữ thông thường hơn dùng mô tả tình yêu thương là *eros*, tức là tình yêu, thường mãnh liệt, được đánh thức và thúc đẩy bởi giá trị hay sự khao khát đối tượng yêu thương, và *philia*, với nghĩa hẹp là "tình bạn," là tình cảm dành cho điều gì đó đẹp lòng. Các Cơ Đốc nhân gán cho chữ *agape* ý nghĩa là một tình yêu gán giá trị lên cho đối tượng, mà có khi đối tượng lại không đáng yêu chút nào. Như thế, tình yêu thương của Đức Chúa Trời dành cho nhân loại gán giá trị lên trên con người. Đó

là loại tình yêu mà Phao-lô mô tả trong I Cô-rinh-tô 13. Điều thứ hai đáng lưu ý trong bài thánh ca này đó là một người có thể thay thế "Giê-su Christ" với "tình yêu thương" và nhờ đó thấy được nguồn gốc tình yêu, đặc biệt trong các câu 1-7. Trong phần còn lại của chương, Phao-lô so sánh món quà thiêng liêng của tình yêu với các ân tứ mà những người Cô-rinh-tô cho là giá trị nhất—ơn nói tiên tri, tiếng lạ, và mọi sự thông biết. Khi sánh với tình yêu thương, những ân tứ này đề mờ nhạt đi và thuộc về thời con trẻ của đức tin. Thậm chí khi so sánh với đức tin và hy vọng, thì tình yêu thương Cơ Đốc vẫn đứng hàng đầu.

Trong chương 14, Phao-lô trở lại phần thảo luận trước đó về vấn đề tiếng lạ. Điểm chính yếu Phao-lô muốn nói ở đây là nói tiếng lạ mà không có thông giải những gì được nói thì chẳng có giá trị gì cho cộng đồng Cơ Đốc. Nếu thiếu sự thông giải, sứ điệp bằng tiếng lạ sẽ chỉ gây bối rối mà thôi. Do muốn tránh sự lộn xộn bắt nguồn từ việc nói tiếng lạ không có thông giải, Phao-lô nói bao quát hơn về việc phải có trật tự trong sự thờ phượng (14:26-33a). Cũng từ đó mà Phao-lô bàn đến sự dự phần của phụ nữ trong các giờ thờ phượng (14:33b-36). Ở đây có vẻ như Phao-lô đang nói cụ thể về một nhóm những người phụ nữ gây chia rẽ, bảo họ phải im lặng trong suốt các buổi thờ phượng công khai. Cuối cùng ông trách họ rằng khi họ tìm cách giành quyền trong các buổi thờ phượng, họ hành động như thể chỉ có họ mới nhận được lời Chúa vậy.

Cách giải thích như thế có hai vấn đề. Thứ nhất, cho tới thời điểm này, Phao-lô chưa hề đề cập đến bất cứ vấn đề nào liên quan tới việc phụ nữ chiếm vai trò chủ chốt trong các buổi thờ phượng, thế nên có vẻ khá lạ lẫm khi vấn đề này xuất hiện. Thứ hai, và quan trọng hơn, bản văn Hy Lạp không cho phép giải nghĩa theo cách đó. Hy Lạp là một ngôn ngữ biến tố, nói cách khác, giống của tính từ phải phù hợp với giống của những từ mà tính từ đó bổ nghĩa. Trong câu 36, từ được dịch thành "chỉ… anh em"

trong tiếng Hy Lạp là giống đực! Điều đó có nghĩa là Phao-lô lên án những người đàn ông chứ không phải phụ nữ! Bản văn Hy Lạp nói rõ rằng chính những người *đàn ông* mới hành xử như thể chỉ có họ mới được phép nói, và vì vậy mà họ bị quở trách. Như thế Phao-lô không có ý nói rằng phụ nữ hoàn toàn không được dự phần trong sự thờ phượng; ông cũng đã giả định rằng họ sẽ dự phần (11:4-5). Ông đang nói với những người đàn ông tỏ ra muốn cấm đoán phụ nữ rằng thái độ đó là không thể chấp nhận được, vì thái độ đó không phát xuất từ lời Đức Chúa Trời, và rằng họ không phải là những người duy nhất tiếp nhận lời Đức Chúa Trời. Như vậy họ không có quyền nghiêm cấm phụ nữ dự phần đầy đủ trong sự thờ phượng chung. Phao-lô biết rằng phụ nữ đóng một vai trò quan trọng trong công việc của các cộng đồng Cơ Đốc; những người phụ nữ đề cập đến trong Rô-ma 16 cho thấy điều đó.

Kế đến Phao-lô bàn về nền tảng đức tin Cơ Đốc: sự phục sinh của Đấng Christ. Chắc chắn một số tín hữu Cô-rinh-tô đã phủ nhận sự phục sinh của Đấng Christ, dựa trên quan niệm chung cho rằng sự phục sinh của người chết là không thể xảy ra (15:12). Nhưng nếu Đấng Christ đã không sống lại, thì toàn bộ nội dung đức tin Cơ Đốc đều bị bác bỏ (các câu 13-19). Sau khi trình bày sự phục sinh sẽ diễn ra như thế nào khi Đấng Christ tái lâm trong vinh hiển (các câu 20-34), Phao-lô bàn đến vấn đề thứ hai giữa vòng những người Cô-rinh-tô: Thân thể phục sinh là loại thân thể gì, vì thân thể thuộc thể đã hư đi trong hầm mộ? Phao-lô biện luận rằng thân thể vật lý không giống nhau, thì thân thể phục sinh cũng sẽ không giống như thân thể đã chết. Ông nói rằng đó sẽ là thân thể thuộc linh hơn là thân thể xác thịt (các câu 35-50). Phao-lô kết luận bằng cách kể lại những biến cố xảy ra khi Đấng Christ tái lâm, khi huyền nhiệm về sự phục sinh cuối cùng sẽ được giải tỏa, và sự chết bị tiêu trừ (các câu 51-57). Khi biết điều

đó, những tín hữu Cô-rinh-tô có thể tự tin tiếp tục công việc truyền giáo trong thành phố của họ (câu 58).

Những chủ đề cuối cùng mà Phao-lô bàn đến là việc quyên góp cho các Cơ Đốc nhân tại Giê-ru-sa-lem và kế hoạch đi lại của ông. Như trong thư II Cô-rinh-tô, nhiều biến cố xảy ra đã thay đổi những kế hoạch này, khiến cho Phao-lô gặp rắc rối lớn với những đối thủ của ông giữa vòng các tín hữu Cô-rinh-tô. Phần cuối cùng của chương 16 (các câu 15-20) chứng thực sự trao đổi giữa những người xung quanh Phao-lô và các Cơ Đốc nhân tại Cô-rinh-tô. Quyền bá chủ của Rô-ma trên những vùng đất bao quanh biển Địa Trung Hải khiến cho việc đi lại khá dễ dàng, và điều đó hỗ trợ các Cơ Đốc nhân trong nỗ lực đem Tin Lành của Đức Chúa Giê-su Christ đến cho cả thế giới thời đó.

Bức thư kết thúc với lời chào thăm (16:19-20) và một số câu chính tay Phao-lô viết (16:21-23). "Cái hôn thánh" (16:20) là một phong tục phổ thông trong các cộng đồng Cơ Đốc ngày xưa (xem Rô-ma 16:16; II Cô-rinh-tô 13:12; I Tê-sa-lô-ni-ca 5:26; I Phi-e-rơ 5:14) và có mục đích là để bày tỏ những mối thân thuộc gia đình ràng buộc các Cơ Đốc nhân với nhau.

IV. Thư II Cô-rinh-tô

1. Xuất Xứ Thư II Cô-rinh-tô

Một lần nữa, không ai nghi ngờ thư II Cô-rinh-tô là do sứ đồ Phao-lô viết ra. Vấn đề thực sự đặt ra đó là bức thư chúng ta hiện có ngay từ đầu là một khối thống nhất, hay là nhiều phần của một số bức thư khác nhau ghép lại. Hầu hết mọi người thường cho rằng 6:14—7:1 là phần chen vào trong bản văn hiện tại, và phần này vốn thuộc về bức thư đầu tiên Phao-lô gởi tới Cô-rinh-tô (xem I Cô-rinh-tô 5:9); còn các chương 10—13 thì độc lập so với các chương 1—9, chủ yếu là do sự thay đổi giọng văn và thái

độ đối với những người Cô-rinh-tô, êm dịu trong các chương 1—9, cứng rắn trong các chương 10—13. Những người khác thì cho rằng các chương 8 và 9 thuộc về các bức thư khác nhau, vì hai chương này nói về cùng một vấn đề (việc lạc quyên cho Giê-ru-sa-lem).

Tuy nhiên, không có một bằng chứng bản sao Kinh Thánh nào cho thấy II Cô-rinh-tô được viết dưới bất cứ hình thức khác. Thế nên nhiều người xem II Cô-rinh-tô là một khối thống nhất được viết dưới dạng mà chúng ta hiện có. Như chúng ta sẽ thấy, các chương 10—13 chắn chắn phải được viết sau các chương 1—9 và không thể thuộc về bức thư cứng rắn trong 2:3-4, 9; 7:8, 12. Như thế, rõ ràng bức thư cứng rắn được gởi sau thư I Cô-rinh-tô và trước thư II Cô-rinh-tô.

Phao-lô đang ở tại Ma-xê-đoan khi ông viết thư II Cô-rinh-tô (2:13; 7:5). Ông đã thành lập nhiều Hội Thánh tại hai thành phố thuộc xứ Ma-xê-đoan mà chúng ta biết tới, Tê-sa-lô-ni-ca và Phi-líp, nên có thể ông đã ở một trong hai thành này. Trong bối cảnh mối quan hệ gần gũi giữa Phao-lô với các tín hữu tại Phi-líp (xem Phi-líp 1:5, 7-8; 4:14-16), thì rất có thể ông đã ở thành này, tuy nhiên chúng ta không biết chắc được. Thời điểm viết thư II Cô-rinh-tô phải là sau khi những biến cố xảy ra giữa thư I Cô-rinh-tô và thư II Cô-rinh-tô—chuyến viếng thăm Cô-rinh-tô đầy đau đớn (2:1), sự viết và gởi một bức thư cứng rắn, Tít được sai đi và trở về với tin tức về sự tiếp nhận bức thư cứng rắn (2:13; 7:6, 7), và cuối cùng là việc viết thư II Cô-rinh-tô. Những biến cố này có thể xảy ra trong khoảng thời gian từ 9 đến 12 tháng, nên thư II Cô-rinh-tô hẳn phải được viết khoảng một năm sau khi viết thư I Cô-rinh-tô, có lẽ là vào năm 55 hoặc 56.

Lý do Phao-lô viết bức thư này gắn liền với những biến cố diễn ra giữa hai thư I và II Cô-rinh-tô. Trên thực tế, nhiều điều bất lợi đã xảy ra cho Phao-lô giữa thời điểm ông kết thúc I Cô-rinh-tô và viết những chương mở đầu của II Cô-rinh-tô. Ông đã gặp nhiều trở ngại trong công

cuộc truyền giáo tại Châu Á, tức là Ê-phê-sô, và trong mối quan hệ với chính những người Cô-rinh-tô. Ông tuyên bố ông dự định ở lại Ê-phê-sô lâu hơn chút nữa, vì ông thấy có cơ hội tốt cho công việc truyền giáo của ông tại đây (I Cô-rinh-tô 16:8-9), nhưng một điều rất tệ hại đã xảy ra (II Cô-rinh-tô 1:8-9a). Sách Công Vụ có ghi lại những khó khăn với các thợ bạc, và tiếp theo là một cuộc nổi dậy trước khi Phao-lô lên đường (19:23—20:1), không điều gì có thể giải thích được ngôn ngữ dùng trong II Cô-rinh-tô, mô tả một hiểm họa chết người mà Phao-lô đang đối diện. Thêm vào đó, Phao-lô đã đi thẳng tới Cô-rinh-tô thay vì ghé qua Ma-xê-đoan như trước đó ông đã nói (I Cô-rinh-tô 16:5). Những đối thủ của Phao-lô tại Cô-rinh-tô xem sự thay đổi kế hoạch này là bằng chứng Phao-lô không đáng tin cậy (II Cô-rinh-tô 1:15-17). Chuyến viếng thăm đó cũng là một thảm họa, vì có người đối đầu với ông, khiến ông đau lòng lắm (2:1-5). Kế đó Phao-lô rời Cô-rinh-tô mà đến Trô-ách, nơi công việc của ông được thành công (2:12; đáng tiếc là chúng ta không có thư nào của Phao-lô gởi cho người Trô-ách, nên chúng ta không biết gì về Hội Thánh ông thành lập tại đó). Nhưng sau khi ông rời Cô-rinh-tô, ông đã gởi một bức thư buồn rầu (II Cô-rinh-tô 2:4; 7:8), sai Tít đem tới cho họ. Thành công của Phao-lô tại Trô-ách cũng không yên ủi được ông cho tới khi ông biết được cách các tín hữu Cô-rinh-tô đón nhận bức thư, và vị trí của ông trong lòng họ (2:13). Vì vậy, ông mong tin Tít khi đi tiếp tới Ma-xê-đoan (2:14). Tại đó, ông hay tin từ Tít, nói rằng bức thư buồn rầu của ông đã tạo được tác động mong muốn: người thách thức Phao-lô đã bị cộng đồng Cơ Đốc kỷ luật (II Cô-rinh-tô 2:6), và rõ ràng đã có sự hòa giải giữa Phao-lô với các tín hữu Cô-rinh-tô (7:6:3; xem 2:14). Tại Ma-xê-đoan, sau khi nhận được tin mừng, Phao-lô viết thư mà chúng ta hiện có, II Cô-rinh-tô, nếu đó là một toàn khối, hoặc nếu không, thì ít nhất cũng là các chương 1-9.

Vấn đề chính thư II Cô-rinh-tô bàn đến là hiệu lực thẩm quyền sứ đồ của Phao-lô. Vấn đề đó đã phát sinh từ trước khi Phao-lô viết thư I Cô-rinh-tô, với định nghĩa của ông là một người đã nhìn thấy Đấng Christ phục sinh và đã thiết lập một Hội Thánh (I Cô-rinh-tô 9:1-2). Có hai vấn đề chính trong II Cô-rinh-tô. Một đó là Phao-lô là người không đáng tin cậy, bao gồm cả lời ông khoe mình về những phẩm chất cá nhân và sự không thành thật về việc không nhận lương từ các Cơ Đốc nhân mà lại quyên góp cho Giê-ru-sa-lem. Một số người bởi đó mà cho rằng ông quyên góp cho chính mình. Vấn đề thứ hai là, thay vì Phao-lô phải là một người chiến thắng vì ông là sứ giả bởi quyền năng Đức Chúa Trời, quyền năng bày tỏ trong việc phục sinh Đấng Christ, thì ông lại liên tục gặp hoạn nạn và bắt bớ. Những đối thủ của Phao-lô lập luận rằng đó hầu như không thể là điều một Đức Chúa Trời chiến thắng lại để xảy đến cho một sứ đồ thật. Gánh nặng của thư II Cô-rinh-tô là bác bỏ những lời cáo buộc này.

2. Nội Dung Thư II Cô-rinh-tô

Về hình thức, thư II Cô-rinh-tô, theo như chúng ta có, dùng mẫu viết thư Hy lạp, giống I Cô-rinh-tô, cùng với những thay đổi đặc trưng của Phao-lô. Phần mở đầu thư (1:1-2) được nối liền bởi lời cầu nguyện/chúc phước với những tóm tắt thông thường về nội dung bức thư (1:3-7), phần thân bức thư (1:8—13:10), bao gồm cả thông báo về kế hoạch đi lại (12:14; 13:1), và một phần kết thư ngắn, với lời khích lệ sau cùng (13:11), lời chào thăm (13:12), và lời chào kết (13:13).

Trong phần đầu tiên của phần thân thư (1:8—2:17), Phao-lô bắt đầu bênh vực cho mình bằng cách đáp trả lại những lời cáo buộc về sự không đáng tin cậy. Ông thay đổi kế hoạch không phải vì cớ ông hay thay đổi, mà vì mối quan hệ của ông với người Cô-rinh-tô. Chính vì không muốn họ thêm phần đau đớn nên ông không ghé

thăm họ ngay lần thứ hai (1:23). Trong phần đầu này chúng ta thấy được một số những lời cáo buộc mà các đối thủ Phao-lô đã thổi phồng lên: hay dao động (1:17), sự ủy nhiệm chức vụ sứ đồ cho ông không hiệu lực (1:21-22), và ông cai trị đức tin những người Cô-rinh-tô (1:24). Bất chấp những lời cáo buộc này, Phao-lô vui mừng vì bức thư "buồn rầu" của ông đã có một tác động tốt và tái thiết lập mối quan hệ tốt giữa ông với cộng đồng Cơ Đốc tại Cô-rinh-tô.

Trong phần tiếp theo của thân thư (các chương 3—7), Phao-lô bắt đầu bác bỏ lời cáo buộc ông tự khen mình, và ông buộc phải bênh vực mình trước những lời cáo buộc cho rằng sự kêu gọi làm sứ đồ của ông là không hiệu lực (xem 1:12; 4:2; 5:11; 6:4; 10:8; 11:16, 30; 12:1, 5-6). Có vẻ như một số người ở nơi khác tới Cô-rinh-tô đã có thư giới thiệu (từ Giê-ru-sa-lem? Hay từ những Hội Thánh khác?) và tìm cách lật đổ chức vụ Phao-lô giữa vòng những người Cô-rinh-tô (3:1b). Phần ông bàn đến sự cao trọng của giao ước mới trong Đấng Christ so với giao ước cũ tập trung quanh Môi-se và luật pháp (3:7-18) cho thấy rằng những giáo sĩ xâm phạm này có thể đã tranh luận về việc duy trì hiệu lực của giao ước cũ, giống như những người chống đối Phao-lô tại Ga-la-ti. Phao-lô tranh biện rằng Đấng Christ không chỉ là chiếc chìa khóa duy nhất đưa vào giao ước mới, mà còn giúp hiểu đúng Kinh Thánh của giao ước cũ.

Kế đến Phao-lô giới thiệu chủ đề của vài chương tiếp theo, đó là bất chấp những thất bại mà ông gặp phải, ông không hề ngã lòng (4:1, 16; 5:6, 8). Trên thực tế, những thất bại đó chính là một phần trong kết hoạch của Đức Chúa Trời, để bày tỏ rằng quyền năng của Phúc Âm không phải đến từ người công bố Phúc Âm, bèn là từ chính Đức Chúa Trời. Nếu bất chấp sự yếu đuối của người công bố Phúc Âm ("chậu bằng đất," 4:7), mà quyền năng Đức Chúa Trời vẫn vận hành, thì rõ ràng nguồn gốc quyền năng đó đến từ Đức Chúa Trời. Quyền năng của

Chúa Giê-su đã hiển hiện sau khi Ngài chịu thương khó trên thập tự giá thể nào, thì quyền năng của Đức Chúa Trời được các sứ đồ loang báo, cũng chỉ thể hiện qua sự yếu đuối của họ thể ấy. Như vậy sự yếu đuối của Phao-lô chính là bằng chứng cho thấy ông là một sứ đồ chân chính. Vì thế Phao-lô không nản lòng trước những bằng chứng về sự yếu đuối của ông, bởi ông biết rằng Đức Chúa Trời, Đấng đã khiến Chúa Giê-su sống lại từ cõi chết, cũng sẽ ban quyền năng cho sứ điệp tông đồ, và cuối cùng cũng sẽ giải cứu các sứ đồ (4:8—5:10). Phao-lô lập luận rằng điều này không thể gọi là ông tự phô trương được (5:12). Trái lại, ông làm điều ông làm là bởi Đấng Christ cai trị ông, Đấng mà Phao-lô đã từng nhìn từ góc độ của "xác thịt." Bây giờ Phao-lô không còn nhìn Đấng Christ theo cách đó nữa (5:16), vì bây giờ ông ở trong Đấng Christ, ông là một tạo vật mới, và được giao nhiệm vụ công bố sự hòa giải của Đức Chúa Trời với con người tội lỗi trong Đấng Christ. Lời công bố này chính là nhiệm vụ của một sứ đồ (5:7-21). Vậy nên, chính sự ngược đãi sứ đồ khẳng định sự kêu gọi của ông có giá trị: Phao-lô tranh luận rằng không một ai lại chịu trải qua những gì ông đã trải qua nếu sự kêu gọi công bố về Đấng Christ là không có giá trị (6:1-13; 7:2-4; phân đoạn ở giữa, 6:14—7:1 nói về những mối quan hệ với người chưa tin Chúa).

Trong 7:5 Phao-lô trở lại bàn luận về vấn đề ông bỏ dở trong 2:13, đó là niềm vui của ông vì kết quả mỹ mãn nhờ bức thư buồn rầu ông gởi cho cộng đồng Cơ Đốc tại Cô-rinh-tô. Giữa ông và họ giờ đã được hòa giải, nên Phao-lô mới có thể nói đến việc lạc hiến cho "các thánh," tức là những Cơ Đốc nhân tại Giê-ru-sa-lem, và cũng là chủ đề cho phần thứ ba của thân thư (các chương 8—9).

Phao-lô đã khích lệ các Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô quyên góp tiền bạc cách có hệ thống, gợi ý rằng họ để riêng ra một ít tiền mỗi Chúa Nhật (I Cô-rinh-tô 16:2). Ông dẫn chứng sự rời rộng của các Hội Thánh tại xứ Ma-xê-đoan (Phi-líp và Tê-sa-lô-ni-ca) để làm gương cho

người Cô-rinh-tô dâng hiến rời rộng. Ông cũng dùng tấm gương nhập thể của Chúa Giê-su, Ngài trở thành con người thấp hèn, từ bỏ vinh hiển thiên thượng (xem Phi-líp 2:6-7), và dù giàu đã trở nên nghèo để mọi người khác được nên giàu có (8:9). Sau khi khuyên giục hoàn tất phần dâng hiến (8:10-15) để có nguồn tài chính tương đương (câu 14), Phao-lô nói với họ rằng ông sẽ cử một đại biểu đi trước ông tới Cô-rinh-tô để nhận phần tiền quyên góp của họ (8:16-24).

Trong chương 9, Phao-lô lại nói đến việc quyên góp, mặc dầu có vẻ như ông đã nói xong ở cuối chương 8 (vì thế nên một số học giả cho rằng hai chương này lúc đầu thuộc về hai bức thư khác nhau). Phao-lô lập lại dự định ông cử một đại biểu đi trước để nhận số tiền dâng (9:3-5) và rồi tiếp tục khích lệ những người Cô-rinh-tô dâng hiến rời rộng, bảo đảm với họ rằng sự rộng lượng ích lợi không chỉ cho người nhận mà cả cho người dâng hiến nữa (9:6-15).

Phần thứ tư của phần thân thư (các chương 10—13) là một cú sốc, vì Phao-lô đưa ra một lời biện hộ mãnh liệt cho hiệu lực của sự kêu gọi sứ đồ của ông, sử dụng sự châm biếm và dùng một giọng văn hoàn toàn khác với chín chương trước. Giọng văn này có vẻ không phù hợp với những gì ông vừa mô tả rằn ông muốn người Cô-rinh-tô dâng hiến rời rộng cho các thánh đồ, và vì lý do đó, nhiều người xem bốn chương cuối của thư II Cô-rinh-tô thuộc về một bức thư khác. Tuy nhiên, chúng ta thấy rõ rằng trong các chương trước, sự hợp pháp trong vai trò sứ đồ của Phao-lô đã bị một số người trong cộng đồng Cơ Đốc Cô-rinh-tô thách thức. Ông đối đầu trực diện với những lời cáo buộc này, và đánh đổ những lời chỉ trích ở từng điểm một.

Lời chỉ trích trước tiên là Phao-lô có vẻ mạnh bạo, can đảm trong thư, nhưng lại khiêm nhường, mềm mỏng khi ông tới Cô-rinh-tô (10:1-12). Hình như ông đã trích lời những đối thủ của mình (10:10), những người so sánh lời

văn trong thư ông với khả năng hùng biện kém cỏi và thân thể yếu đuối của ông. Về phần đó chúng ta không biết. Kinh Thánh Tân Ước không có mô tả về Phao-lô, nên chúng ta không biết ông có phải là người bị dị dạng hay không, hay nói chung là nhỏ con. Việc ông không phải là một nhà hùng biện tài ba thì chính ông thừa nhận (11:6).

Cùng với lời bào chữa này, Phao-lô đả kích lời cáo buộc cho rằng ông khoe khoang quá nhiều về thẩm quyền sứ đồ của mình (10:9, 13, 15). Ông khẳng định mình có quyền khoe mình, không giống như những người đến sau khi cộng đồng Cơ Đốc Cô-rinh-tô đã được thành lập, ông là người đã thành lập cộng đồng này đầu tiên (10:13-14). Thế nên, ít nữa thì ông cũng không có nói khoác về công việc của mình (10:15-16).

Sau khi công bố rằng những người đến sau này không giảng Phúc Âm thật (11:1-6), Phao-lô chuyển sang một điểm khác mà ông đã bị chỉ trích, tức là sự cáo buộc ông đã xúc phạm người Cô-rinh-tô vì không nhận tiền chu cấp của họ khi ông làm công việc sứ đồ giữa vòng họ (11:7-15). Đây là một chủ đề ông sẽ quay trở lại. Kế đến ông tấn công những người đang ở Cô-rinh-tô mà tuyên bố rằng họ là các sứ đồ cao trọng hơn ông, và tìm cách làm mất uy tín Phao-lô (11:12-15). Phao-lô tuyên bố rằng họ thật ra là những sứ đồ giả. Sau khi quở trách độc giả của ông về việc chịu đựng hành vi kỳ quái của những "kẻ lừa dối" (11:20), ông quay sang đáp trả lời cáo buộc rằng ông hành động như kẻ dại dột. Được thôi, Phao-lô nói, nếu kẻ dại dột mà khoe khoang, thì hãy để tôi làm kẻ dại mà khoe khoang (11:16—12:13). Rõ ràng những sứ đồ giả mạo đã khoe mình về địa vị của họ như là những người Y-sơ-ra-ên chính hiệu; Phao-lô khẳng định rằng họ công bố mọi điều mà ông đều có hết (11:22). Thậm chí lời họ công bố mình là tôi tớ Đấng Christ cũng lu mờ đi khi so sánh với những gì ông đã trải qua vì ông là một tôi tới của Đấng Christ; Phao-lô liệt kê những hiểm họa hầu như không đếm xuể mà ông phải đối diện và những hình phạt

ông đã chịu khi đi truyền giáo (11:23-29), thậm chí tới mức độ để trốn khỏi thành Đa-mách, ông phải được dòng trong một cái giỏ ra phía ngoài tường thành để không bị bắt.

Hơn nữa, nếu ông phải khoe mình, thì ông cũng sẽ khoe mình về ơn thiêng liêng đã ban cho ông, trong trường hợp này là những khải tượng và sự mặc khải thiêng liêng (12:1-4). Để tỏ lòng khiêm nhường, ông mô tả họ bằng ngôi thứ ba, không muốn khoe mình ngoại trừ những yếu đuối của ông (12:5), ngay cả khi những lời khoe mình về chính ông là đúng sự thật (12:6). Để minh chứng cho sự yếu đuối của ông, ông nói về "cái giằm xóc vào thịt," mà ông mô tả thêm là "quỷ sứ của Sa-tan," để ông khỏi phải quá tự hào về chính mình là một sứ đồ. Một số người suy đoán rằng cái "giằm xóc" này là một chứng bệnh thân thể, có thể là vấn đề về mắt (xem Ga-la-ti 4:13-15; Công Vụ 9:9, 18), nhưng trong thực tế chúng ta không biết đây là gì. Chúng ta không biết đây là vấn đề thuộc thể hay thuộc linh, kinh niên hay chỉ tạm thời. Phao-lô có cầu nguyện ba lần xin Chúa cất đi, nhưng không được. Câu trả lời của Chúa cho lời cầu xin của Phao-lô đó là cái giằm xóc này là cần thiết để Phao-lô cứ yếu đuối, vì chính trong sự yếu đuối đó mà ông được mạnh mẽ trong Đấng Christ. Chỉ khi Phao-lô yếu đuối thì sức mạnh của Đấng Christ mới trở nên rõ ràng, và như thế ông đã hoàn thành chức vụ sứ đồ của mình (12:7-10).

Phao-lô nhìn nhận rằng chỉ một kẻ dại mới đưa ra lời khoe khoang như thế, thế nhưng người Cô-rinh-tô đã buộc ông phải nói vì họ không chịu nhìn nhận sự hợp pháp của chức vụ của ông. Ông đã bày tỏ đủ mọi cách rằng ông là một sứ đồ, ngay cả trong việc làm phép lạ (12:11-12). Điều duy nhất mà ông không làm là nhận tiền từ những người Cô-rinh-tô, và ông nói cách châm biếm là hãy thứ lỗi cho ông vì ông đã làm sai điều đó (12:13). Thế nhưng một vấn đề khác lại nảy sinh. Rõ ràng có người đã nói rằng Phao-lô mưu mô trong việc từ khước lương bổng, vì

ông muốn quyên góp một số tiền lớn hơn rồi bỏ trốn (12:14-18).

Trong những câu cuối của thư (12:14—13:10), Phao-lô cảnh báo rằng khi ông đến với các độc giả của ông lần thứ hai, ông sẽ đối xử mạnh tay với họ nếu cần. Rõ ràng qua cách nói của ông, mọi vấn đề chưa được giải quyết ổn thỏa giữa vòng các tín hữu Cô-rinh-tô. Giọng văn ấm áp và đầy khích lệ trong 1:3-7 và 2:14-17 cũng như lời bảo đảm rằng họ vô tội (7:11) bây giờ chuyển sang những lời răn đe, rằng nếu không có sự ăn năn thật, thì họ sẽ gánh lấy cơn thạnh nộ của sứ đồ (13:2). Phao-lô lo lắng rằng đức tin của họ sẽ không đủ, và ông viết với hy vọng rằng ông sẽ không phải nghiêm khắc đối với họ (13:5-11). Hoặc tình huống ở đây hoàn toàn khác với các chương 1—9, hoặc Phao-lô đang nói đến một nhóm khác trong cộng đồng Cơ Đốc, nhóm người chưa thực sự trung tín với đường lối Cơ Đốc. Phao-lô kết thúc bức thư với lời chào thăm thông thường và lời chúc phước (13:12-14).

Bất chấp những khác biệt về giọng văn trong bức thư, yếu tố quan trọng chính là sự cương quyết của Phao-lô để sống một đời sống mà Chủ của ông đòi hỏi, tức là Chúa Giê-su, dù Ngài đã bị đóng đinh trong sự yếu đuối, lại là sự thể hiện quyền năng tối thượng của Đức Chúa Trời trong sự phục sinh. Chính sự khác biệt giữa cách bày tỏ quyền năng Đức Chúa Trời trong Đấng Christ và cách thế gian định nghĩa cũng như nhận thức về quyền năng đó là đặc trưng cho cách Phao-lô tiếp cận nhiệm vụ sứ đồ của ông. Chính cách tiếp cận đó đã gây nên nhiều vấn đề với các Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô và với những "sứ đồ" khác, là những người muốn phô bày loại quyền năng thế gian mong đợi. Tình huống này được ngầm hiểu xuyên suốt thư II Cô-rinh-tô và được thể hiện lần cuối cùng trong 13:4: mối quan hệ giữa sự chết trong yếu đuối của Đấng Christ và sự phục sinh như một thể hiện quyền năng của Đức Chúa Trời. Nhưng những người Cô-rinh-tô không được giả định rằng một sứ đồ thật chỉ đại diện cho sự yếu

đuối của Đấng Christ. Quyền năng Đức Chúa Trời bày tỏ trong sự phục sinh cũng hiện diện trong vị sứ đồ và sứ điệp của ông. Vì lý do đó, thật nguy hiểm nếu nhầm lẫn giữa sự yếu đuối của Đấng Christ với sự yếu đuối theo cái nhìn của thế gian, vì trong sự yếu đuối của Đấng Christ có sự bày tỏ quyền năng của Đức Chúa Trời, là điều có thể biến đổi cả thế giới, như Phao-lô đã giải thích trong I Cô-rinh-tô 15.

Như vậy cả hai bức thư đều có cùng một tiền đề sứ đồ: phương cách của Đức Chúa Trời khác với phương cách của thế gian, như đã bày tỏ trong Đấng Christ và hiện bày tỏ trong chức vụ sứ đồ của Phao-lô. Những ai vẫn còn gắn bó với đường lối thế gian sẽ phớt lờ quyền năng thật của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ và trong sứ điệp tông đồ, và chuốc lấy hiểm họa cho mình.

THƯ GA-LA-TI

Không một thư tín nào của Phao-lô cho thấy rằng ông tranh luận quả quyết như trong thư Ga-la-ti. Những khó khăn ông gặp phải trong Hội Thánh Cô-rinh-tô đe dọa tầm ảnh hưởng của ông trong các cộng đồng này, và do đó, trong suy nghĩ của ông, đe dọa luôn cả hiệu lực của chính Phúc Âm mà lúc đầu họ đã nhận lãnh. Trong thư Phao-lô gởi cho các tín hữu tại Ga-la-ti, rõ ràng Phao-lô đang đấu tranh cho chính linh hồn của những Hội Thánh tại đó. Nội dung thư Ga-la-ti cho thấy rằng một số người đã đến các Hội Thánh tại Ga-la-ti và tuyên bố họ có một Phúc Âm Cơ Đốc khác với Phúc Âm mà Phao-lô từng công bố. Sự gắn bó với những truyền thống Do Thái về luật pháp và sự cắt bì là quan trọng hơn đối với các "giáo sư" này, đến độ họ biện luận rằng Phao-lô đã không trình bày cho người Ga-la-ti một Phúc Âm đầy đủ, trọn vẹn. Những "giáo sư" này nói rằng một người không thể nhận được những lời hứa của Đấng Christ nếu người đó không phải là người Do Thái làm theo phong tục Do Thái, đi theo tổ phụ Áp-ra-ham, là người mà từ lúc đầu Đức Chúa Trời đã hứa chúc phước cho. Như thế, một người phải tin nơi Đấng Christ mà cũng phải tuân giữ luật pháp Môi-se, gồm cả phép cắt bì, nếu muốn được hưởng lời hứa đã ban cho Áp-ra-ham.

Bức thư này cho thấy rằng, theo ý hiểu của Phao-lô về Phúc Âm, nếu lối giải thích của các "giáo sư" này thắng thế, thì các Cơ Đốc nhân Ga-la-ti đã bóp méo Phúc Âm thật của Đức Chúa Giê-su Christ. Đây là điều Phao-lô không thể để xảy ra. Vì lý do đó, chúng ta thấy ông tỏ ra mạnh mẽ nhất trong bức thư ông gởi cho các tín hữu tại Ga-la-ti.

I. Chủ Đề Thư Ga-la-ti

Chủ đề thư Phao-lô gởi cho "các Hội Thánh ở xứ Ga-la-ti" là chỉ có thể thiết lập mối tương giao với Đức Chúa Trời thông qua lòng tin cậy nơi điều Đức Chúa Trời đã làm trong Đấng Christ, chứ không phải dựa vào di sản Do Thái hoặc làm theo nghi lễ cắt bì cũng như tuân giữ luật pháp.

Trọng tâm phần Phao-lô thảo luận về di sản Do Thái và luật pháp ở đây khác với hai điều đó trong thư Rô-ma. Trong thư Rô-ma, Cơ Đốc nhân thuộc dân ngoại không được thờ ơ trước di sản Do Thái trong niềm tin Cơ Đốc. Điều này thấy rõ trong Rô-ma 1:2-5, với phần nhấn mạnh về dòng dõi của Chúa Giê-su, và tiếp tục trong các phân đoạn 3:1-8; 3:31—4:22; và các chương 9—11, đặc biệt là 11:13-32. Trái lại, trong thư Ga-la-ti, di sản Do Thái không thể thay thế cho hoặc thêm vào như một yếu tố tối cần cho lòng tin cậy nơi Đức Chúa Trời thông qua Đức Chúa Giê-su Christ.

Như vậy, trong thư Ga-la-ti, sự nương dựa vào di sản Do Thái (luật pháp và phép cắt bì) và lòng tin cậy nơi Đức Chúa Trời thông qua Đấng Christ (Phúc Âm) có tính chất loại trừ lẫn nhau. Dựa vào cái này tức là loại trừ cái kia, như Phao-lô đã nói rõ trong 5:2-4. Nếu thư Rô-ma nhấn mạnh phải tôn trọng lịch sử Do Thái với trọng tâm là Chúa Giê-su và Phúc Âm, thì thư Ga-la-ti nhấn mạnh hiểm họa của việc đặt lòng tin quá mức vào điều đó. Dựa vào luật pháp hàm ý sự dựa vào di sản Do Thái, trong đó có việc tuân giữ luật pháp, đến độ loại trừ sự nương cậy hoàn toàn nơi Đấng Christ. Đối với Phao-lô, bất cứ điều gì chiếm lấy vị trí của sự nương dựa hoàn toàn và tuyệt đối vào ân điển Đức Chúa Trời thông qua Đấng Christ để được ở trong mối tương giao đúng đắn với Đức Chúa Trời là điều không thể chấp nhận được đối với bất cứ ai muốn tiếp nhận sứ điệp tông đồ. Thư Ga-la-ti đặt nặng vấn đề thuyết phục các Cơ Đốc nhân Ga-la-ti đừng tin cậy vào di

sản Do Thái, như phép cắt bì và luật pháp, để được ở trong mối tương giao với Đức Chúa Trời.

II. Hình Thức Thư Ga-la-ti

Việc Phao-lô vào thẳng vấn đề cộng thêm "các việc luật pháp" vào đức tin nơi Đấng Christ là một mối hiểm họa đối với chính Phúc Âm Cơ Đốc ở ngay phần mở đầu bức thư cho thấy rằng Phao-lô đã không theo sát kiểu thư Hy Lạp thông thường. Trong phần mở đầu bình thường, ông hay đề cập đến chính mình và những người cùng gởi thư, rồi đến người nhận thư, và ông cầu chúc ân điển với bình an cho họ. Tiếp theo đó là lời cầu nguyện tạ ơn của Phao-lô vì các độc giả của ông. Cuối cùng, Phao-lô thường hay ghi thêm một lời cầu nguyện cho phúc lợi của người nhận thư.

Phần mở đầu thư Ga-la-ti khác với phần mở đầu thông thường ở hai điểm. Thứ nhất, không có sự nhấn mạnh chức vụ sứ đồ của Phao-lô. Dường như Phao-lô cảm thấy ông không thể giả định, giống như trong các thư tín khác, rằng những người nhận thư này sẽ chấp nhận ông là một sứ đồ hợp pháp. Ngay từ những chữ đầu tiên trong thư Ga-la-ti, Phao-lô đã bảo vệ chức vụ sứ đồ của mình chống lại lời cáo buộc nói rằng chức vụ đó không đến từ Đức Chúa Trời mà chỉ đến từ một con người nào đó. Như vậy, rõ ràng một trong những lý do Phao-lô viết thư tín này là để bênh vực cho chính ông trước những lời cáo buộc nói rằng ông không phải là một sứ đồ thực thụ.

Thứ hai, Phao-lô không đưa vào một lời cầu nguyện tạ ơn trong thư này. Trong mỗi bức thư khác, Phao-lô đều có ghi một lời cầu nguyện, ngay cả khi mục đích chính của ông là sửa sai (II Cô-rinh-tô). Phao-lô luôn tìm được một điều gì đó nơi các độc giả mà ông gởi thư đến để tạ ơn Đức Chúa Trời. Nhưng bây giờ có vẻ như ông không tìm được điều gì, hoặc ít nữa ông nghĩ nếu nêu ra cũng không phù hợp lắm. Đây là một dấu hiệu khác cho thấy Phao-lô

xem vấn đề xảy ra tại Ga-la-ti là nghiêm trọng như thế nào, và điều đó cho thấy lý do thứ hai Phao-lô viết thư Ga-la-ti là để sửa lại quan điểm đánh động đến chính trọng tâm Phúc Âm, mà nếu quan điểm đó thắng thế, thì các độc giả của thư Ga-la-ti sẽ không còn là Cơ Đốc nhân nữa.

III. Nội Dung Thư Ga-la-ti

Vì những cuộc tấn công vào chức vụ sứ đồ và Phúc Âm mà Phao-lô rao giảng có mối quan hệ mật thiết với nhau, Phao-lô bắt đầu bằng sự bảo vệ Phúc Âm của mình (1:6-10), lời bênh vực sau đó lập tức chuyển sang (1:11) một phần bênh vực dài về hiệu lực của chức vụ sứ đồ của ông (1:12—2:10).

Phao-lô tuyên bố rằng Phúc Âm mà các "giáo sư" tại Ga-la-ti đang rao giảng thực ra chẳng phải là Phúc Âm gì cả. Vì Phúc Âm Phao-lô trình bày là tin mừng duy nhất về Đấng Christ là phương cách Đức Chúa Trời giải cứu nhân loại khỏi gánh nặng tội lỗi (1:4), nên bất cứ phiên bản nào khác về cách con người được giải cứu chỉ có thể gọi là sự xuyên tạc Phúc Âm, chứ không chỉ một "tin lành *khác*," vì ngoài sứ điệp của Phao-lô thì không còn một Tin Lành nào khác cả (1:6-7). Bất cứ ai cố rao giảng điều gì khác hơn điều Phao-lô từ đầu đã giảng cho họ, ngay cả khi người giảng đó là chính Phao-lô hay là một thiên sứ, thì cũng đáng bị rủa sả, vì điều họ nói là sự xuyên tạc Phúc Âm (các câu 8-9). Để bảo đảm không ai hiểu lầm, Phao-lô đã lặp lại ý đó một lần nữa (câu 9).

Kế đến Phao-lô đặt ra một câu hỏi về chính mình (câu 10) và động cơ của mình xem có dấu hiệu nào đúng với những lời cáo buộc người ta vu ra cho ông không. Giống như trong thư Cô-rinh-tô, Phao-lô trích dẫn một quan điểm mà ông chống đối, rồi sửa lại cho đúng. Khi lưu ý những nơi mà ông làm điều này, chúng ta có thể tái xây dựng lại những cuộc tấn công nhằm vào Phao-lô.

Ở đây lời cáo buộc dường như nói rằng Phao-lô làm giảm bớt đi Phúc Âm thật, dễ thu hút người nghe hơn, và vì thế mà "làm cho đẹp lòng người" chứ không phải Đức Chúa Trời (câu 10). Có lẽ các đối thủ của Phao-lô nói rằng ông đã làm cho Phúc Âm dễ dàng tiếp nhận hơn bằng cách bỏ qua những đòi hỏi của di sản Do Thái trong những mạng lệnh của luật pháp, đặc biệt là phép cắt bì. Ẩn ý của lời cáo buộc này là Phao-lô chưa hề là một người Do Thái tốt, và vì thế chẳng khó khăn mấy cho ông từ bỏ luật pháp và phép cắt bì.

Đáp lại lời cáo buộc này, Phao-lô thuật lại cuộc đời ông trước khi được ủy nhiệm làm sứ đồ, lúc ông từng theo đuổi di sản Do Thái đến độ ông đã bắt bớ các Cơ Đốc nhân. Phao-lô học biết nhiều về Do Thái giáo và trung thành với "cựu truyền của tổ phụ" ông hơn hẳn những người cùng thời (các câu 13-14). Thế nên, không có cơ sở nào để khẳng định rằng Phao-lô thiếu lòng nhiệt thành đối với những truyền thống Do Thái, hoặc kết luận là ông không xem trọng giá trị những truyền thống đó!

Một ẩn ý khác nữa trong lời cáo buộc đó là, vì cớ Phao-lô làm giảm nhẹ đòi hỏi của Phúc Âm để người nghe dễ tiếp nhận hơn, nên Phúc Âm của ông có nguồn gốc con người chứ không phải đến từ thiên thượng. Khi bắt đầu đáp trả lời cáo buộc đó, Phao-lô tái khẳng định (câu 11) những gì ông nói ở phần đầu thư (câu 1), chức vụ sứ đồ của ông không bắt nguồn từ con người. Phao-lô dẫn chứng những biến cố quan trọng trong cuộc đời ông để minh chứng lời cáo buộc đó sai lầm như thế nào.

Đầu tiên là sự cải đạo của ông, cũng là khởi đầu công cuộc giảng đạo cho người ngoại bang. Như thế, ông hàm ý rằng sự cải đạo của ông và sự ủy nhiệm để rao giảng cho các dân ngoại đến với ông cùng một thời điểm và từ một nguồn. Thú vị một điều, người đọc có thể dựa vào những biến cố về cuộc cải đạo của Phao-lô trong Công Vụ mà suy ra rằng ông nhận được sự hướng dẫn đầu tiên về đức tin Cơ Đốc từ các Cơ Đốc nhân tại Đa-mách, những

người đã đón nhận ông sau khi ông gặp Đấng Christ phục sinh và bị mù (Công Vụ 9:8-19), và tại đó ông được ủy nhiệm để đi đến các dân ngoại (Công Vụ 22:10, 14-15), rồi sau đó ông đến với các môn đồ tại Giê-ru-sa-lem để học biết thêm về Chúa Giê-su mà ông chưa từng nhìn thấy (Công Vụ 9:26-28).

Phao-lô không nói về những điều đó. Ông khẳng định rằng ông đã được Cứu Chúa phục sinh ủy nhiệm (các câu 11-12; xem I Cô-rinh-tô 9:1) và ngay lập tức sau khi được ủy nhiệm, ông đã không thể ở nơi ông có cơ hội được học thêm về Phúc Âm từ chính các sứ đồ trước ông. Chẳng những ông không đến Giê-ru-sa-lem, mà ông còn rời khỏi Palestine để đến "A-ra-bi" (có lẽ là khu vực phía Đông Palestine), và rồi khi ông trở về, thì lại về Đa-mách chứ không phải Giê-ru-sa-lem (các câu 15-17). Trên thực tế, ông đã không đến Giê-ru-sa-lem cho đến trọn ba năm sau khi ông trở về Đa-mách, và khi đó ông cũng chỉ gặp có hai môn đồ, Phi-e-rơ và Gia-cơ. Ẩn ý ở đây rất rõ: Làm sao có thể cáo buộc Phao-lô đã nhận lãnh Cơ Đốc giáo cách gián tiếp được? Làm sao ông có thể nhận lãnh sự ủy nhiệm từ một Cơ Đốc nhân khác nếu ông chưa gặp một Cơ Đốc nhân nào khác sau ba năm hoặc hơn kể từ khi ông trở thành sứ đồ? Do đó, Phao-lô không thể dựa vào các môn đồ mà biết về Đấng Christ và đường lối Cơ Đốc.

Rất có thể một bộ phận của những "diễn giả" đó tuyên bố rằng họ đại diện cho niềm tin Cơ Đốc như đã được chính các môn đồ tại Giê-ru-sa-lem rao giảng. Họ lý luận rằng Phao-lô phải nhờ các môn đồ này mới biết được về đức tin Cơ Đốc, và vì thế ông đã hiểu lầm họ, nên những người Ga-la-ti cần phải lắng nghe các "diễn giả" này thay vì lắng nghe Phao-lô và Phúc Âm giả mạo, sai lầm của ông. Phao-lô nhắm thẳng vào trọng tâm vấn đề với lời thề của ông trước Đức Chúa Trời rằng ông đang nói sự thật (1:20). Bất cứ điều gì không đúng với miêu tả của ông đều là giả mạo.

Sau khi rời Giê-ru-sa-lem, Phao-lô nói rằng ông đi đến những vùng cực Bắc. Do đó, các Hội Thánh tại xứ Giu-đê chỉ nghe tường trình về ông chứ chưa gặp ông bao giờ (1:21-24), vì chưa có cơ hội gặp. Như vậy, chẳng những ông không dựa vào các môn đồ về đức tin và sự ủy nhiệm của mình, mà ông cũng không dựa vào những người khác tại Giu-đê, là những người có thể đã tận mắt nhìn thấy Chúa Giê-su. Vậy nên Phao-lô phủ nhận mọi lời cáo buộc của các "diễn giả" kia về việc ông nhận Phúc Âm từ một người chứ không phải từ chính Chúa Giê-su.

Mười bốn năm sau Phao-lô mới trở về xứ Giu-đê lần nữa. Điều này có thể ngụ ý là mười bốn năm sau khi ông trở lại Đa-mách (1:17), nhưng có lẽ là mười bốn năm sau khi ông thăm viếng Giê-ru-sa-lem lần đầu tiên như một Cơ Đốc nhân (1:18). Dẫu vậy ông cũng không đi theo chỉ thị của những người cầm quyền tại Giê-ru-sa-lem; ông đi theo "lời tỏ ra" (2:2a), tức là theo ý muốn Đức Chúa Trời, chứ không phải ý muốn các sứ đồ tại Giê-ru-sa-lem.

Chỉ đến thời điểm này trong chức vụ sứ đồ, suốt chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem lần thứ hai, thì Phao-lô mới giải thích với những người lãnh đạo Cơ Đốc tại đó rằng ông đang rao giảng cho dân ngoại. Và họ chấp nhận điều đó! Đây là điểm chính của Phao-lô. Chẳng những ông không nhận sự ủy nhiệm từ những người lãnh đạo này, mà khi ông gặp họ, họ cũng chẳng thêm điều gì vào những điều ông đang rao giảng. Thậm chí họ cũng không đòi hỏi Tít, một người Hy Lạp, phải gánh lấy cái ách của luật pháp là sự cắt bì.

Chính tại điểm này chúng ta thấy được sự bất đồng lớn giữa Phao-lô và những "diễn giả" chống đối Phúc Âm của ông: họ nói rằng Phúc Âm của Phao-lô về đức tin nơi ân điển của Đấng Christ là không đủ. Để được ơn đầy trọn của Đức Chúa Trời, một người phải dự phần hoàn toàn vào di sản Do Thái, tức là phải chịu cắt bì và gánh lấy "ách" luật pháp. Lập luận của họ là: nếu Phao-lô có Cơ Đốc giáo thật, và hiểu đúng, thì ông cũng sẽ đòi hỏi sự cắt

bì và tuân giữ luật pháp, vì đó là điều mà những nhà lãnh đạo Cơ Đốc tại Giê-ru-sa-lem đòi hỏi. Do đó, các "diễn giả" khăng khăng rằng nếu người Ga-la-ti muốn thực sự trở thành Cơ Đốc nhân, họ cũng phải hoàn toàn ở dưới luật pháp.

Phao-lô chống lại quan điểm của họ bằng cách thuật lại chính lịch sử của ông với những người lãnh đạo tại Giê-ru-sa-lem. Các "sứ đồ giả mạo" khăng khăng rằng Tít phải bị cắt bì, Phao-lô phản đối, và những người lãnh đạo đã chấp nhận cách hiểu của ông về niềm tin Cơ Đốc. Với bằng chứng này, mọi sự thay đổi. Những ai tuyên bố rằng Phao-lô là giả mạo vì không đòi hỏi các Cơ Đốc nhân phải tuân giữ trọn vẹn luật pháp, thì những người đó có quan điểm trái ngược với quan điểm của những người lãnh đạo Cơ Đốc tại Giê-ru-sa-lem về chính Cơ Đốc giáo (2:1-5).

Phao-lô kết thúc lập luận của ông (2:6-10): Những người lãnh đạo tại Giê-ru-sa-lem chẳng những thấy Phúc Âm của Phao-lô không có vấn đề gì (họ thấy không cần phải thêm gì cả), mà thật ra họ ấn tượng đến độ phải thừa nhận rằng ông có đủ thẩm quyền rao giảng cho các dân ngoại giống như Phi-e-rơ rao giảng cho người Do Thái (câu 8). Những cuộc gặp gỡ giữa Phao-lô và các nhà lãnh đạo tại Giê-ru-sa-lem kết thúc trong hòa thuận. Chẳng những không tìm thấy được lỗi nào trong Phúc Âm của Phao-lô, những người lãnh đạo Giê-ru-sa-lem còn nhìn nhận sự rao giảng của ông là hợp pháp. Họ tiếp tục giám sát công việc truyền giáo cho người Do Thái, trong khi ông tiếp tục công việc truyền giáo cho các dân ngoại.

Trong 2:11-21, Phao-lô chuyển hướng thảo luận. Ông quay sang bảo vệ trọng tâm của Phúc Âm mình rao giảng, tức là lòng tin cậy nơi Đấng Christ thôi là đủ để được Đức Chúa Trời ban phước. Phao-lô xem sự tấn công của các đối thủ là tấn công vào trọng tâm ý nghĩa hành động của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ. Mà hơn nữa, cuộc tấn

công chống lại lòng tin cậy nơi Đấng Christ tức là tấn công chống lại chính Đức Chúa Trời.

Để bênh vực cho quan điểm ân điển dư dật ban cho thông qua lòng tin cậy nơi Đấng Christ, Phao-lô nhắc lại việc ông quở trách Phi-e-rơ và Ba-na-ba vì các vị này không chịu ăn chung với người ngoại. Hành động này gây chia rẽ và làm sai lạc tinh thần Phúc Âm, khiến người ta hiểu lầm rằng một người phải trở thành người Do Thái thì mới được phước của Đức Chúa Trời ban cho qua Đấng Christ. Phao-lô chỉ ra hậu quả của việc Phao-lô bỏ bàn tiệc thông công với những Cơ Đốc nhân ngoại bang, ngay cả Ba-na-ba, người đã đi cùng Phao-lô trong chuyến viếng thăm Giê-ru-sa-lem lần thứ hai, cũng rút lui khỏi mối thông công. Điều này sẽ dẫn đến sự chia rẽ trong cộng đồng Cơ Đốc giữa người Do Thái và các dân ngoại, là điều đã đang xảy ra tại Ga-la-ti (5:15).

Lập luận của Phao-lô chống lại Phi-e-rơ là như vầy: người Do Thái chúng ta trở thành Cơ Đốc nhân tức là thừa nhận rằng di sản Do Thái của mình là không đủ cho mối tương giao với Đức Chúa Trời, vì thế chúng ta mới từ bỏ sự nương dựa vào di sản đó cũng như luật pháp. Từ quan điểm này, mọi Cơ Đốc nhân sống giống như người ngoại bang, chứ không phải người Do Thái, vì Cơ Đốc nhân không còn lệ thuộc vào luật pháp và mọi điều luật pháp biểu trưng, bèn là dựa vào Đấng Christ. Như vậy, người Do Thái nào muốn thấy sự công bình thật nơi Đấng Christ, chứ không phải luật pháp, thì phải hoàn toàn chạy đến với Đấng Christ và từ bỏ sự lệ thuộc vào luật pháp, vì luật pháp (2:16) không thể khiến người ta công bình trước mặt Đức Chúa Trời. Nói cách khác, Phao-lô lập luận rằng có di sản Do Thái không có nghĩa là tự động được ở trong mối tương giao đúng đắn với Đức Chúa Trời.

Trong 2:19-20, Phao-lô khẳng định rằng sự nương dựa vào luật pháp là không cần thiết cho Cơ Đốc nhân nữa. Cơ Đốc nhân đã chết đối với luật pháp giống như Đấng Christ; đó chính là ý nghĩa của lễ báp-tem. Nhưng

điều này lại phù hợp với chính mục đích của luật pháp (2:19). Đối với Cơ Đốc nhân, luật pháp đã phục vụ mục đích của mình: luật pháp cho thấy rằng một người không thể thoát khỏi tội lỗi của mình bằng những phương tiện của luật pháp. Trên thực tế, việc làm theo luật pháp dẫn đến tội lỗi bởi việc khuyến khích sự phản loạn nghịch cùng Đức Chúa Trời thông qua sự chối bỏ Đấng Christ. Phao-lô tranh luận: Đấng Christ đã chết đối với luật pháp như thế nào, thì Cơ Đốc nhân cũng chết đối với luật pháp thể ấy. Đấng Christ hiện đang sống trong Cơ Đốc nhân, nên Đấng Christ, chứ không phải luật pháp, là nguyên tắc cho đời sống Cơ Đốc. Và hành vi của đời sống đó phải do chính Đấng Christ quyết định (2:20).

Trong 2:21, Phao-lô quay sang một lời cáo buộc khác, nói rằng khi từ bỏ lòng tin nơi di sản tuyển dân, Phao-lô đã từ bỏ chính ân điển mà Đức Chúa Trời đã bày tỏ (Phao-lô sẽ tranh luận về điểm này cụ thể hơn trong 3:6). Trái lại, Phao-lô khẳng định rằng những ai muốn quay trở lại di sản đó thì từ bỏ ân điển thật của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ, vì khi làm như thế, họ tuyên bố nhận ân điển từ di sản Do Thái, mà trên thực tế ân điển đó chỉ đến thông qua Đấng Christ. Họ tước mất ý nghĩa sự chết của Đấng Christ, vì sự chết đó là không cần thiết nếu ân điển đến từ di sản Do Thái. Thế nên, *hoặc* là Christ, *hoặc* là luật pháp. Nếu kết hợp Đấng Christ *và* luật pháp, thì tức là phủ nhận tầm quan trọng của Đấng Christ.

Từ 3:1, Phao-lô quay trở lại với những người Ga-la-ti. Phao-lô tự hỏi không biết có bao nhiêu người đã được nghe trình bày rõ ràng về Đấng Christ như người Ga-la-ti mà lại có thể từ bỏ Ngài. Phao-lô đưa ra một câu hỏi quan trọng (3:2): bằng chứng về sự hiện diện của Đức Chúa Trời—Đức Thánh Linh—đến bởi "các việc luật pháp" hay "bởi nghe và tin"? Câu trả lời quá rõ ràng: khi Phao-lô ở đó, và Thánh Linh đến, thì không còn chỗ cho luật pháp.

Bấy giờ các đối thủ của Phao-lô lại tranh luận rằng lời hứa của Đức Chúa Trời chỉ dành cho ai thừa hưởng lời hứa đó từ Áp-ra-ham. Phao-lô nói rằng phải tìm hiểu xem phước hạnh hứa ban cho Áp-ra-ham là phước hạnh gì (3:6-9). Phao-lô nói Áp-ra-ham công bình trước mặt Đức Chúa Trời, nhưng đó là vì ông tin cậy nơi Ngài. Như vậy phước hạnh tuôn chảy từ Áp-ra-ham đến với những ai có lòng tin cậy giống như Áp-ra-ham. Vì lẽ đó, các dân ngoại được hưởng phước hạnh Đức Chúa Trời ban cho Áp-ra-ham vì họ có cùng lòng tin cậy nơi Đức Chúa Trời giống như Áp-ra-ham ngày xưa vậy.

Kế đến Phao-lô minh họa quan điểm của ông về lòng tin cậy hơn là di sản Do Thái (3:15-18). Giao ước đã ban cho Áp-ra-ham là ban cho ông và "dòng dõi" ông (số ít). Thế nên ở đây chỉ nói đến một người thừa kế, và người thừa kế đó là Đấng Christ. Như vậy, để thừa hưởng phước hạnh của Áp-ra-ham, một người phải thừa hưởng phước hạnh đó thông qua Đấng Christ, hoặc là không thừa hưởng được gì cả.

Vậy thì tại sao luật pháp được ban ra (3:19-20)? Luật pháp được "đặt thêm" vì cớ tội lỗi con người, cho đến khi người thừa kế thật xuất hiện. Trọng tâm của những câu Kinh Thánh này là vì cớ tội lỗi con người, cần phải có một đối tượng trung gian để xác định tội lỗi, bất luận đối tượng trung gian đó bất toàn như thế nào, cho tới khi lời hứa được ứng nghiệm, tức là Đấng Christ xuất hiện. Đối tượng trung gian đó chính là luật pháp.

Câu hỏi tiếp theo là liệu luật pháp và lời hứa có xung đột nhau không (3:21-29). Nếu luật pháp không có liên hệ tới sự công bình đã hứa thông qua Áp-ra-ham, thì phải chăng luật pháp đi ngược lại sự công bình Đức Chúa Trời đã hứa ban vì cớ đề ra một con đường khác nhằm đạt được sự công bình? Dĩ nhiên là không, vì ở dưới luật pháp không thể có sự công bình (xem thêm Rô-ma 9:32—10:4). Nếu Đức Chúa Trời đã thiết lập một luật pháp có thể dẫn đến sự sống, thì hẳn đã có sự công bình đặt nền

tảng trên "các việc luật pháp." Nhưng đó không phải là mục đích của luật pháp. Luật pháp không phải là phương tiện thay thế để đạt được sự công bình; trái lại, như điều chính luật pháp nói (3:22), mọi sự đều gồm tóm ở dưới tội lỗi, gồm cả luật pháp, thế nên sự công bình đã hứa chỉ có thể đến bởi đức tin nơi Đấng Christ (xem Rô-ma 11:32). Luật pháp hướng con người đến sự công bình sẽ đến trong Đấng Christ, để khi sự công bình đó đến, người ta có thể tiếp nhận. Một khi lời hứa đó đã ứng nghiệm, thì luật pháp không còn tác dụng nữa. Khi Đấng Christ đến, mọi phân biệt về chủng tộc, địa vị xã hội, và giới tính đều đã bị xóa bỏ (câu 28). Ai ở trong Đấng Christ là người thừa hưởng lời hứa đã ban cho Áp-ra-ham; ra khỏi Đấng Christ tức là ra khỏi lời hứa của Đức Chúa Trời cho Áp-ra-ham.

Trong chương 4 Phao-lô đưa ra một loạt những lập luận cho thấy lý do vì sao trở lại con đường cũ của luật pháp là vô ích. Các ví dụ đưa ra gồm có (1) quá khứ ngoại đạo của người Ga-la-ti (các câu 1-11), (2) từ thời của Phao-lô đến thời của họ (12-20), và (3) luật pháp (21-31). Thứ nhất, nếu người Ga-la-ti chạy đến với luật pháp, thì họ sẽ đánh mất sự giải cứu khỏi tình trạng nô lệ hình tượng, và vì thế đánh mất địa vị làm con cái Đức Chúa Trời. Thứ hai, nếu người Ga-la-ti chạy đến với luật pháp thì có nghĩa là công việc của Phao-lô giữa vòng họ là vô ích, và họ sẽ đối đãi với ông như kẻ thù thay vì bạn bè. Thứ ba, chạy đến với luật pháp tức là bị nô lệ trở lại. Mỗi một ví dụ này chứng tỏ rằng nếu người Ga-la-ti làm theo những đòi hỏi của các "diễn giả" kia, thì họ đã từ bỏ địa vị là người nhận lãnh ân điển Đức Chúa Trời thông qua Đấng Christ.

Phần lập luận của Phao-lô được tóm tắt trong chương 5. Quay trở lại với luật pháp là từ bỏ sự tự do trong Đấng Christ. Đấng Christ và luật pháp không phải là hai vấn đề song hành; một người không thể được xưng công bình bằng việc trở thành người Do Thái (tức là làm theo luật pháp và chịu cắt bì). Không hề có chuyện nửa luật pháp,

nửa Đấng Christ; một người chỉ có thể nương dựa hoàn toàn vào hoặc là luật pháp hoặc là Đấng Christ. Ở dưới luật pháp tức là bị chia cắt khỏi Đấng Christ, và ngược lại. Vậy nên phép cắt bì là không cần thiết (5:11).

Cơ Đốc nhân được tự do (3:28), nhưng không có nghĩa là họ được tự do làm những hành động vô kỷ luật (5:13). Trọng tâm của sự tự do Cơ Đốc đó là tự do để phục vụ người khác, chứ không phải để thỏa mãn bản thân. Sự tự thỏa mãn đó được Phao-lô liệt kê trong 5:19-21; những ai làm các việc này sẽ không thừa hưởng vương quốc Đức Chúa Trời. Sự tự do đòi hỏi tự kỷ luật, như điều đã ghi trong câu 22.

Trên thực tế, làm theo Thánh Linh tức là làm trọn mục đích của luật pháp. Một người không cần phải cắt bì mới làm theo Thánh Linh, mà chỉ cần tin cậy nơi Đấng Christ (5:23b). Chỉ có các Cơ Đốc nhân mới làm trọn luật pháp của Đức Chúa Trời, vì họ không ở dưới sự rủa sả nào, trong khi người Do Thái không theo Đấng Christ không thể làm trọn luật pháp, vì họ ở dưới sự rủa sả đó.

Bức thư kết thúc bằng một số lời khuyên dành cho các tín nhân Ga-la-ti về hành vi của họ tùy theo đức tin (6:1-10) và kết thúc bằng một phân đoạn do chính tay Phao-lô viết. Trong phân đoạn đó, Phao-lô chất vấn động cơ của những người cổ xúy phép cắt bì: họ muốn tránh sự bắt bớ (từ những người Do Thái tại Giê-ru-sa-lem? Từ các Cơ Đốc nhân Do Thái nghiêm khắc?); họ muốn chiếm lợi thế (cho đảng phái của họ?) bằng cách đòi hỏi một điều mà chính họ không làm, tức là tuân giữ luật pháp. Tuy nhiên, trung tâm điểm vẫn là Đấng Christ bị đóng đinh đã Đấng tạo nên người mới (câu 15). Sự tạo dựng mới chính là Y-sơ-ra-ên thật ("Y-sơ-ra-ên của Đức Chúa Trời," câu 16).

Như vậy trọng tâm lập luận của Phao-lô trong thư Ga-la-ti là lập luận về ân điển Đấng Christ là đủ cho sự cứu rỗi. Ân điển đó khiến mọi phương tiện khác hòng giành được ơn trước mặt Đức Chúa Trời trở nên không cần thiết nữa.

BÀI HỌC 7

CÁC THƯ TÍN CỦA PHAO-LÔ (tt)

THƯ VIẾT TRONG TÙ

THƯ GỞI CHO NGƯỜI Ê-PHÊ-SÔ

Tài liệu mà chúng ta gọi là thư Phao-lô gởi cho các tín hữu Ê-phê-sô là khởi đầu cho một thời kỳ Hội Thánh bắt đầu xuất hiện như một lực lượng xã hội và trí tuệ trong thế giới Hy La. Bức thư xoay quanh một chủ đề phản ánh những thư trước của Phao-lô, và hướng tới những vấn đề dần dần sẽ xuất hiện trong Hội Thánh nhiều thập kỷ và thế kỷ sau đó, tức là ý nghĩa hoàn vũ của Đấng Christ.

Một mặt, trong Đấng Christ, sự chia cắt giữa Do Thái và ngoại bang không còn nữa, vì Đức Chúa Trời đã hoạch định Đấng Christ là con đường cứu rỗi cho tất cả mọi người, Do Thái hay ngoại bang. Vì thế, thư Ê-phê-sô có nói về chủ đề mà Phao-lô phát triển trong thư Rô-ma. Mặt khác, ý nghĩa hành động cứu chuộc của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ đưa cộng đồng Cơ Đốc vào một cuộc đối đầu mới với thế giới quan Hy La. Ý nghĩa đó thách thức mọi nỗ lực tìm hiểu thế giới theo chiều hướng có nhiều thế lực và hữu thể thuộc linh, nói khác hơn là nhiều thần thánh. Thư Ê-phê-sô tuyên bố rằng Đấng Christ là Đấng tể trị trên mọi quyền lực trong toàn bộ sự tạo dựng, cả tự nhiên lẫn siêu nhiên. Không có một lĩnh vực văn hóa hay tôn giáo nào mà hành động của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ chưa động chạm tới. Ngụ ý này đã có trong Rô-ma, I và II Cô-rinh-tô, và Ga-la-ti, giờ đây phát triển thành một chủ đề xuyên suốt các bức thư chúng ta sắp nghiên cứu—Ê-phê-sô, Phi-líp và Cô-lô-se.

I. Một Vài Vấn Đề

Những lời mở đầu thư xác nhận người nhận thư và tác giả, tuy nhiên có vài vấn đề đặt ra.

Trước hết, có phải thư này viết cho các Cơ Đốc nhân tại Ê-phê-sô không? Có vài lý do chứng tỏ dường như không phải vậy:

- Trong những bản Kinh Thánh cổ nhất của bức thư này mà chúng ta hiện có, thì lại không thấy ghi cụm từ "ở thành Ê-phê-sô" (1:1). Điều này có nghĩa là rất có khả năng bức thư nguyên thủy không có cụm từ này.
- Dựa vào các câu 1:15; 3:2 và 4:21, dường như tác giả không thực sự trực tiếp biết cộng đồng Cơ Đốc Ê-phê-sô. Tác giả chỉ biết qua trung gian thôi. Nhưng cả Phao-lô (I Cô-rinh-tô 16:8) và Công Vụ (19:1-20) khẳng định rằng Phao-lô đã tới Ê-phê-sô. Thế nên, rất có thể Phao-lô đã không viết thư này cho Hội Thánh Ê-phê-sô, là một cộng đồng mà ông biết rõ.
- Trong thư không có đề cập đến bất cứ biến cố nào xảy ra trong khoảng thời gian Phao-lô ở tại Ê-phê-sô, mà cũng không có những lời chào hỏi các tín hữu Ê-phê-sô mà Phao-lô rất quen thuộc. Người duy nhất được đề cập tới là Ti-chi-cơ, người mang thư tới Ê-phê-sô, và nói với họ về Phúc Âm, một thủ tục thông thường trong thế giới Hy Lạp.

Vậy thì từ đầu bức thư này được viết cho ai? Một số người cho rằng thư này gởi cho người Lao-đi-xê mà Cô-lô-se 4:16 đề cập tới. Rất có thể giống như trường hợp thư I Phi-e-rơ, Ê-phê-sô lúc đầu là bức thư gởi cho nhiều Hội Thánh, tuy nhiên, thư Ê-phê-sô lại không có ghi điểm đến để rồi Hội Thánh nào nhận được thư thì biết đây là bức thư gởi chung cho họ. Cụm từ "ở thành Ê-phê-sô" có thể là do việc tổng hợp thông tin giữa Ê-phê-sô 6:21, Ti-chi-cơ phát thư, và II Ti-mô-thê 4:12, Phao-lô sai Ti-chi-cơ đến Ê-phê-sô, rồi được các nhà Thánh Kinh ký lục ghi vào. Tuy nhiên đây vẫn chỉ là giả thuyết. Chúng ta có thể nói cách tương đối rằng thư Ê-phê-sô lúc đầu tiên không nhằm gởi cho các Cơ Đốc nhân tại Ê-phê-sô.

Vấn đề thứ hai là: có phải Phao-lô viết thư này không? Vấn đề này cũng gây nên nhiều nghi vấn vì những lý do sau:

- Có lẽ quan trọng nhất là phong cách Hy Lạp trong thư Ê-phê-sô hoàn toàn khác với những bức thư dài của Phao-lô (Rô-ma, I và II Cô-rinh-tô, và Ga-la-ti). Ê-phê-sô có những câu văn kéo dài, viết theo phong cách nghi lễ, và dùng sở hữu cách nhiều hơn là các bức thư khác. Chẳng hạn, chương thứ nhất trong tiếng Hy Lạp chỉ có hai câu sau phần mở đầu thư (các câu 3-14 và 15:23); trong khi đó bản dịch thì tách ra làm nhiều câu, thế nên không thấy rõ được sự khác biệt với các thư tín Phao-lô khác.
- Về phương diện văn chương thì Ê-phê-sô và Cô-lô-se có nhiều nét tương đồng với nhau, nên có vẻ như là tác giả thư Ê-phê-sô có biết và dựa vào Cô-lô-se, cả về những ý tưởng lẫn ngôn ngữ sử dụng.
- Ê-phê-sô có nhiều từ không thấy xuất hiện trong các thư tín Phao-lô, và nhiều những cụm từ chính Phao-lô dùng lại không xuất hiện trong Ê-phê-sô, nhưng điều này không quan trọng trong việc xác định tác giả như là những khác biệt về phong cách và cách dùng ngữ pháp.

Những lập luận trên đây sẽ không thể thuyết phục người nào tin rằng Phao-lô là tác giả bức thư vì thư có nhắc đến tên ông, nếu không thì bức thư chỉ là một sự dối trá. Thế nhưng phong tục thời xưa không ủng hộ cho một nhận định như vậy. Trên thực tế, theo phong tục Hy La, nếu một người lấy ý kiến từ những người khác, thì phong tục đòi hỏi tài liệu viết phải xác nhận nguồn gốc những tư tưởng đó, kể đó như là tác giả của tài liệu. Nếu làm ngược lại thì bị xem là không thành thật. Cùng với những khác

biệt về phong cách và nội dung ở một mức độ nào đó, thì có vẻ thư này do một môn đồ Phao-lô viết lại, trong đó những chủ đề chính của các thư tín Phao-lô, cùng với tư tưởng của ông được trình bày, thậm chí một số học giả cho rằng thư này là một tóm tắt tư tưởng hoặc một tập giới thiệu về các thư tín Phao-lô. Người viết đó có nghĩa vụ phải nêu danh Phao-lô là nguồn gốc của bức thư bằng cách đề tên ông vào.

Điều đó không có nghĩa thư này kém quan trọng trong việc nghiên cứu tư tưởng Phao-lô và thần học Tân Ước. Hai mươi thế kỷ qua, các Cơ Đốc nhân thấy rằng thư Ê-phê-sô rất hữu dụng cho đời sống Hội Thánh, và thư này vẫn giữ được giá trị của mình, bất chấp bị người ta cố gắng hạ bệ như thế nào. Bức thư là một toát yếu tuyệt vời về tư tưởng Phao-lô liên hệ tới ý nghĩa hoàn vũ của niềm tin Cơ Đốc, là chủ đề của thư Phao-lô gởi cho Hội Thánh Rô-ma. Dù là ai viết thư Ê-phê-sô đi nữa, thì người này cũng biết rõ tư tưởng của ông.

Do chúng ta không biết bức thư lúc đầu gởi cho ai, cộng thêm vấn đề khó khăn trong việc xác định tác giả, nên hầu như không thể xác định về thời điểm hoặc địa điểm viết thư. Thư trình bày một cách khái quát về Đấng Christ học, khá gần gũi với Cô-lô-se và được phát triển đầy đủ hơn trong I Phi-e-rơ. Những quy định về hành vi trong các gia đình Cơ Đốc cũng xuất hiện trong Cô-lô-se và I Phi-e-rơ, có lẽ là do nhu cầu hiểu biết về vấn đề này gia tăng. Một lần nữa, cuộc xung đột với những người lãnh đạo tại Giê-ru-sa-lem về vấn đề có cần phải Do Thái hóa Cơ Đốc nhân hay không dường như mờ nhạt dần. Điều này ngụ ý rằng thư Ê-phê-sô được viết vào những thập kỷ cuối của thế kỷ thứ nhất, có lẽ là sau khi Giê-ru-sa-lem sụp đổ năm 70 SC. Đến thời điểm này, những nhà lãnh đạo Cơ Đốc nào đòi khỏi Cơ Đốc nhân phải cắt bì và gánh lấy ách luật pháp đã mất trụ sở điều hành của họ tại Giê-ru-sa-lem, và vì thế cũng mất ảnh hưởng nhiều. Thế

nên, điểm xung đột của họ với quan điểm thần học Phao-lô không còn thấy nhắc tới nữa.

Bức thư có lưu ý là thư được viết khi Phao-lô đang ở trong tù (3:1; 4:1; 6:20), nên có liên hệ với ba thư Phao-lô khác cũng được viết trong tù là thư Cô-lô-se, Phi-líp và Phi-lê-môn. Nhưng vì Phao-lô nói rằng ông bị cầm tù nhiều hơn các sứ đồ khác (II Cô-rinh-tô 11:23), nên khó mà biết bức thư được viết khi nào. Như chúng ta sẽ thấy, thư Cô-lô-se và Phi-lê-môn có nhắc chung đến một số tên. Đối với Ê-phê-sô thì khác; người duy nhất mà Ê-phê-sô lẫn Cô-lô-se nhắc đến là Ti-chi-cơ. Ê-phê-sô không nhắc đến một ai trùng với Phi-líp hay Phi-lê-môn, nên thật khó mà ghép Ê-phê-sô vào nhóm "các thư tín trong tù." Như vậy, không thể nào xác định được địa điểm viết thư.

II. Nội Dung

Phần mở đầu bức thư (1:1-2) không ghi thêm điều gì về hoặc người gởi hoặc người nhận, như thế giống với phần mở đầu thông thường của một bức thư Hy Lạp. Thư có lời chúc ân điển thông thường của Phao-lô đối với các độc giả của ông. Bức thư cũng không có phần cầu nguyện tạ ơn của Phao-lô cho các độc giả, và thay vào vị trí đó là một lời chúc phước giới thiệu vào phần thân thư. Một số học giả cho rằng 1:3-23 là lời tạ ơn, nhưng dòng chảy bức thư cho thấy rằng các câu này thuộc vào phần thân thư thì đúng hơn.

Phần thân thư được chia ra làm hai phần. Phần thứ nhất (1:3-21), Chân Lý, nói đến những suy tư về ý nghĩa của Đấng Christ đối với cả Cơ Đốc nhân lẫn các thế lực hoàn vũ. Khác với những thư Phao-lô mà chúng ta đã tìm hiểu qua, ngay sau phần mở đầu thư (trong 1:3-14), độc giả thấy mình không phải ở dưới đất mà đang ở "các nơi trên trời," là nguồn cội phước hạnh mà họ đã nhận lãnh từ Đấng Christ, mà sự chết Ngài đã giải phóng họ khỏi tội lỗi. Ngoài những phước hạnh Đức Chúa Trời ban cho họ

qua Đấng Christ, họ cũng được nhận lãnh sự mặc khải về kế hoạch đời đời của Đức Chúa Trời, với mục đích kết hiệp muôn vật lại với nhau cả trên trời lẫn dưới đất. Bằng chứng cho kết hoạch này chính là sự hiện diện của Thánh Linh giữa vòng các Cơ Đốc nhân, Đấng làm ấn chứng cho di sản của họ, cho tới khi họ được sở hữu di sản đó.

Như thế, câu thứ nhất của phần thân thư đã trình bày hai chủ đề chính. Chủ đề thứ nhất là ý nghĩa hoàn vũ của Đấng Christ đối với số phận hiện tại và tương lai của các Cơ Đốc nhân. Chủ đề thứ hai liên hệ tới mục đích của Đức Chúa Trời nhằm hiệp nhất mọi sự trong và qua Đấng Christ, để cuối cùng thì kế hoạch Đức Chúa Trời dành cho các Cơ Đốc nhân được hoàn thành. Phần còn lại của bức thư sẽ làm rõ hai điểm này.

Tác giả tiếp tục giải thích tầm quan trọng của Đấng Christ (1:15—2:10). Điểm chính yếu ở đây đó là Đấng Christ hiện cao trọng hơn hết thảy mọi quyền lực thuộc linh đe dọa sự tể trị của người, vì cớ người đã phục sinh và được tôn cao lên ngồi "bên hữu" của Đức Chúa Trời. Sự tể trị đó có tác dụng không chỉ trong thời điểm hiện tại, mà cả trong thời đại sẽ đến; như thế Đấng Christ là đầu của toàn bộ sự sáng tạo. Ngài cũng là đầu Hội Thánh, và Hội Thánh là "thân thể" Ngài. Cách hiểu Hội Thánh như thân thể Đấng Christ, còn Đấng Christ là đầu, là một phát triển thêm của tư tưởng Phao-lô vì ông có đề cập đến đầu như là đại diện cho thân thể (I Cô-rinh-tô 12:16-18), nhưng không bao giờ xác định Đấng Christ là đầu.

Vì cớ các Cơ Đốc nhân là thân thể còn Đấng Christ là đầu, họ phải hiểu rằng mình đã được tôn cao với Đấng Christ trên thiên đàng. Bởi quyền năng Ngài mà họ được thoát ra khỏi đời sống cũ, vốn ở dưới quyền của "vua cầm quyền chốn không trung." "Không trung" ở đây đề cập tới khu vực giữa trái đất và mặt trăng, mà theo vũ trụ quan Hy Lạp, đây là nơi ở của những thế lực thuộc linh gian ác. Do ở gần trái đất, những thế lực này ảnh hưởng nhiều nhất đến đời sống con người trên đất. Riêng về các Cơ

Đốc nhân, vì họ là thân thể Đấng Christ, họ không còn ở dưới sự tể trị của những thế lực thuộc linh gian ác này nữa. Giống như Đấng Christ là đầu họ, họ đã được đưa lên và ngồi với Ngài trong các nơi trên trời.

Việc các Cơ Đốc nhân được Đấng Christ giải cứu là phù hợp với kế hoạch đời đời của Đức Chúa Trời. Thế nên sự chết của Đấng Christ không phải là một biến cố ngẫu nhiên mang tính chính trị, xã hội và tôn giáo. Sự chết của Ngài, giống như sự phục sinh và tôn cao, là một phần kế hoạch của Đức Chúa Trời cho thế gian. Hơn nữa, vì cớ Hội Thánh là thân thể Đấng Christ, quyền năng của Hội Thánh thuộc về kế hoạch đời đời đó. Và mục đích của Hội Thánh là phổ biến kế hoạch đó không chỉ cho thế giới Hy La, mà còn cho cả những "thần dữ ở các miền trên trời." Như vậy Hội Thánh chiếm giữ vị trí trung tâm trong kế hoạch đời đời của Đức Chúa Trời.

Chiến thắng của Đấng Christ trên các thế lực ma quỷ và sự giải cứu con người ra khỏi các thế lực đó là sự hiệp nhất toàn thể nhân loại trong Hội Thánh (2:11—3:13). Đây là điểm thứ hai mà tác giả muốn trình bày. Thế nên hiện giờ không còn sự phân biệt giữa người Giu-đa và người ngoại; cả hai đều được hiệp nhất trong Đấng Christ. Chính Đấng Christ là Đấng đã phá vỡ bức tường ngăn cách giữa Do Thái và ngoại bang. Rất có thể chỗ này đề cập đến bức tường trong đền thờ Giê-ru-sa-lem, ngăn cách hành lang cho các dân ngoại với những phần bên trong của đền thờ mà chỉ người Do Thái mới được vào. Bức tường này đã bị Đấng Christ phá đổ, thế nên bây giờ cả người Do Thái lẫn các dân ngoại đều có thể đến trong sự hiện diện của Đức Chúa Trời. Như thế, các dân ngoại bang vốn trước đây không được dự phần vào giao ước lời hứa mà Đức Chúa Trời ban cho Y-sơ-ra-ên, nay đã được đưa vào giao ước đó, và được đến gần Đức Chúa Trời.

Bởi sự chết của Ngài, Đấng Christ đã hòa giải những cựu thù—Do Thái và dân ngoại—và đem đến hòa bình cho họ. Tất cả hiện thuộc về cùng một gia đình, Hội

Thánh, một cơ chế lập trên nền tảng các sứ đồ và các tiên tri, với Đấng Christ là đá góc nhà. Trong ngành xây dựng ngày xưa, "đá góc nhà" là một viên đá với góc vuông 90 độ, dùng để dóng hàng cho các viên đá khác ở cả phần nền lẫn tòa nhà để tòa nhà có thể đứng được vững vàng. Đó là chức năng của Đấng Christ. Nhờ có Ngài, cấu trúc lập trên nền những người đã công bố về sự giáng lâm của Ngài từ trước (các tiên tri) và trong hiện tại (các sứ đồ) được xây dựng vững chắc. Hội Thánh đặt trên nền tảng đó thì sẽ đứng vững trong kế hoạch đời đời của Đức Chúa Trời.

Tác giả tiếp tục ao ước rằng độc giả của ông hoàn toàn hiểu phạm vi hành động của Đức Chúa Trời thông qua Đấng Christ, mà bởi đó họ được hiệp nhất và được cứu rỗi (3:14-19). Phân đoạn Kinh Thánh này nhắc chúng ta nhớ lại ngôn ngữ tôn cao trong Rô-ma 8:31-39, mặc dầu không phải là trích đoạn hay sao chép. Như thế, tác giả thư Ê-phê-sô, nếu không phải là chính Phao-lô, đã hiểu rõ suy nghĩ của sứ đồ Phao-lô, và thể hiện tinh thần của ông. Phần thứ nhất của phần thân thư được kết lại với một bài ca tôn vinh (3:20-21; xem Rô-ma 11:36).

Phần thứ hai của thân thư (4:1—6:20) liên hệ tới những thực tại được mô tả trong phần thứ nhất về hành vi của Cơ Đốc nhân khi họ cố gắng sống xứng đáng với ân điển Đức Chúa Trời đã tuôn đổ trên họ trong Đấng Christ. Có lẽ đây là một bức thư tổng quát, nên những lời khích lệ chủ yếu liên hệ tới đời sống trong cộng đồng Cơ Đốc, và mối quan hệ giữa các Cơ Đốc nhân. Dĩ nhiên tác giả ý thức về những gì xảy ra bên ngoài các cộng đồng Cơ Đốc (4:17-19), và ông cũng ý thức về sự xung đột giữa các Cơ Đốc nhân và những thế lực bên ngoài (6:11-12), nhưng điểm nhấn mạnh chính là đời sống trong cộng đồng. Ông nói về hoạt động phi Cơ Đốc để minh chứng rằng các Cơ Đốc nhân phải tránh những điều đó trong đời sống của họ với nhau (4:25), và ông cũng nói về giáp trụ của Cơ Đốc nhân nhằm chống lại các thế lực ma quỷ vì điều đó là cần

thiết hầu cho lời cầu nguyện của các Cơ Đốc nhân trong cộng đồng và cho cộng đồng được hiệu quả (6:18-19).

Một lần nữa, đi theo tiền lệ Phao-lô, tác giả của chúng ta đưa ra chủ đề cho những lời khích lệ trong 4:1, như Phao-lô đã làm trong Rô-ma 12:1-2. Trong thư Rô-ma, các Cơ Đốc nhân phải là của lễ sống, còn ở đây nói về một đời sống xứng đáng với sự kêu gọi làm Cơ Đốc nhân. Vì trong Đấng Christ, các Cơ Đốc nhân đã nhận lãnh sự kêu gọi thiêng liêng của Đấng Christ, các Cơ Đốc nhân phải thể hiện Đấng Christ trong đời sống của họ với nhau. Trong Đấng Christ, những bức tường xưa cũ ngăn cách giữa các chủng tộc đã bị phá đổ, nên điểm thứ nhất mà tác giả đưa ra đó là các Cơ Đốc nhân phải duy trì sự hiệp nhất của họ (tham khảo I Cô-rinh-tô 12). Chúa mà các Cơ Đốc nhân thờ phượng là một, và đức tin của họ phải giữ trong sự hiệp nhất, nhưng trong sự hiệp nhất đó có sự đa dạng về các ân tứ Thánh Linh, phân phát cho các Cơ Đốc nhân khác nhau, để rồi cùng nhau họ góp phần ân tứ của mình, để mọi người có thể tận hưởng những bông trái của tất cả các ân tứ Thánh Linh ban cho. Làm như thế sẽ giúp cho tăng trưởng ngày càng giống Đấng Christ hơn (4:1-16). Điều này có nghĩa là Cơ Đốc nhân không còn được hành xử như họ đã hành xử trước đây, vì bây giờ họ đã thuộc về cộng đồng Cơ Đốc (4:17—5:20). Tác giả mô tả nhiều loại hoạt động khác nhau, một số phù hợp với đời sống Cơ Đốc, một số thì không. Những hoạt động đó có liên hệ tới cộng đồng Cơ Đốc, và điều này càng thấy rõ khi tác giả rõ ràng khuyên giục các độc giả của mình đừng "thông đồng" với những người bên ngoài cộng đồng Cơ Đốc (5:7). Lý do ở đây rất rõ ràng: các độc giả đã từng có một đời sống tội lỗi, phóng đãng mà người ngoài Hội Thánh hiện có, nên việc thông đồng với những người như thế chắc chắn sẽ lôi kéo họ trở lại lối sống cũ (5:7-13). Phần thảo luận này kết thúc với một phần của bài thánh ca cổ (5:14). Chúng ta không biết nguồn gốc bài thánh ca này, nhưng tác giả xác định rằng đây là một câu trích, và

ngôn ngữ của đoạn trích cho thấy rằng có lẽ bài thánh ca được dùng trong bối cảnh thờ tự. Phân đoạn này kết thúc với lời khích lệ sống đời sống xứng đáng là Cơ Đốc nhân và vì thế khá khác biệt so với đời sống ở ngoài cộng đồng (5:15-20).

Chủ đề của phần thảo luận tiếp theo, những quy luật về hành vi trong gia đình, được trình bày trong bối cảnh: "Hãy kính sợ Đấng Christ mà vâng phục nhau" (5:21). Khi đặt lời khuyên của mình dưới "khẩu hiệu" đó, tác giả phân biệt rạch ròi giữa những gì ông sẽ khuyên và những quy luật ứng xử gia đình của người ngoại đạo. Mục đích của những quy luật này trong cộng đồng phi Cơ Đốc là để củng cố cấu trúc tầng bật của gia đình Hy La, và để dẹp tan bất cứ nỗ lực nào muốn phá hỏng cấu trúc đó, với thứ tự như sau: đàn ông, phụ nữ, con cái và cuối cùng là nô lệ. Những quy luật đó không hề nói đến sự phụ thuộc lẫn nhau. Sự phụ thuộc này không nhắm tới sự cai trị và vâng phục, nhưng nhắm tới chức năng hoàn hảo trong một gia đình có trật tự tốt. Và trật tự tốt đó, theo ý tác giả, phải được quyết định bởi tình yêu thương hy sinh của Đấng Christ.

Tác giả nói đến vai trò trong gia đình trong khung cảnh tình yêu thương đó. Vợ phải có quan hệ phù hợp với chồng. Hãy lưu ý ở đây là mối quan hệ phù hợp với chồng, chứ không phải với đàn ông. Sự tôn trọng ở đây có thể sánh với sự tôn trọng của Hội Thánh đối với Cứu Chúa. Điều này không đòi hỏi người vợ phải làm mọi điều chồng muốn và vâng phục bất cứ điều gì người chồng bảo, bất chấp điều đó có thể nguy hại hoặc kỳ quái đến như thế nào. Nếu là như thế tức là đã phá vỡ quy luật quan hệ thích hợp giữa vợ và chồng rồi, vì đòi hỏi đó của chồng cũng đã vi phạm sự thuận phục lẫn nhau trong Đấng Christ, vốn là đặc trưng của gia đình Cơ Đốc.

Chồng cũng phải bày tỏ mối quan hệ thích đáng với vợ, giống như Đấng Christ với Hội Thánh, tức là sẵn sàng hy sinh chính mình vì lợi ích người khác. Khi một gia

đình sinh hoạt đúng đắn, người chồng tôn trọng vợ mình như ông tôn trọng chính thân thể mình, mặc áo khi lạnh, và ăn uống khi đói. Như vậy, chồng phải đặt lợi ích của vợ lên trên lợi ích của mình, vì Đấng Christ đã làm như thế cho Hội Thánh (5:32).

Lời khuyên con cái phải vâng phục cha mẹ theo sau lời khuyên cho người cha, là người có trách nhiệm kỷ luật con cái, nhưng không phải kỷ luật theo cách độc đoán và nặng tay. Cha mẹ phải ý thức về Đấng Christ trong sự kỷ luật nhằm hướng dẫn con cái họ.

Tôi tớ được khuyên phải vâng phục, nhưng họ phải vâng phục chủ như là tôi tớ của Đấng Christ. Là một tôi tớ của Đấng Christ, người tôi tớ/nô lệ không được dự phần vào những hoạt động vô luân hoặc báng bổ. Nếu vì cớ đó mà họ phải chịu khổ, thì họ đã có tấm gương của Đấng Christ, Đấng chịu khổ dưới tay thế giới gian ác. Sự giới hạn hành vi người tôi tớ này đã phá đổ quyền lực tuyệt đối của người chủ đối với nô lệ trong thế giới Hy La, và là bước đầu tiên trong việc hiện thực hóa nguyên tắc mà Phao-lô đưa ra, tức là trong Đấng Christ không còn có sự phân biệt giữa nô lệ và tự chủ nữa (Ga-la-ti 3:28). Như thế, đây là bước đầu tiên dẫn đến việc bãi bỏ chế độ nô lệ. Ngược lại, người chủ được nhắc nhở rằng cả họ lẫn nô lệ của họ đều có cùng một Chủ, và họ đều như nhau trước mặt Chủ. Như thế, sự phân biệt giữa nô lệ và chủ không còn nữa, vì trước mặt Đức Chúa Trời, cả hai đều như nhau.

Tác giả kết thúc bức thư bằng cách nhắc lại một lần nữa những kẻ thù mà các Cơ Đốc nhân đối diện—không chỉ là những đối thủ con người, mà cả những kẻ thù thuộc linh đang cai trị trên thế giới tăm tối bên ngoài cộng đồng Cơ Đốc (6:10-20). Rõ ràng những quyền lực tăm tối này không dễ dàng chấp nhận sự xâm lược của cộng đồng Cơ Đốc vốn ở dưới sự tể trị của Đấng Christ. Thế nên những thế lực này sẽ làm tất cả mọi sự cần thiết để giành lại quyền điều khiển các Cơ Đốc nhân. Sự chống đối này là

thật, nhưng các Cơ Đốc nhân có được giáp trụ cần thiết để tranh đấu hiệu quả chống lại những kẻ thù siêu nhiên. Vấn đề là sự chống đối Cơ Đốc không bắt nguồn từ sự ghen ghét những người khác mình từ phía người chưa tin Chúa. Sự chống đối các Cơ Đốc nhân có nguồn gốc sâu xa hơn; thực ra nguồn gốc đó chính là Sa-tan (6:16). Điều ác không chỉ đơn thuần là sai lầm hoặc sự thiếu hiểu biết của con người.

Như thế điều ác đại diện cho một thế lực mạnh mẽ hơn bất cứ điều gì con người có thể thắng hơn bằng sức của họ. Nguồn gốc của điều ác không nằm trong sai lầm của con người, nhưng trong một thế lực siêu nhiên luôn nhắm vào việc phá hủy sự tạo dựng đẹp đẽ của Đức Chúa Trời, và cộng đồng Cơ Đốc đứng lên như một bức tường chống lại sự hủy phá đó. Cộng đồng Cơ Đốc tượng trưng cho quyền năng chiến thắng hiện thấy trong Đấng Christ, và một ngày nào đó sẽ hoàn tất việc đánh đổ những thế lực thuộc linh gian ác này. Trong khi mong đợi chiến thắng đó, các Cơ Đốc nhân hiện nay phải mặc lấy giáp trụ và chiến đấu chống lại điều ác, với những thứ vũ khí duy nhất có thể giúp thắng hơn được, chính là những vũ khí từ nơi Đức Chúa Trời.

Phần kết bức thư có nhắc tới người phát thư (6:21-22) và một lời chúc phước (6:24).

THƯ PHAO-LÔ GỞI CHO CÁC TÍN HỮU TẠI PHI-LÍP

Bức thư Phao-lô gởi cho người Phi-líp về căn bản là thư cám ơn các tín hữu Phi-líp đã dâng hiến ủng hộ công tác truyền giáo của ông. Thư vừa mang tính hòa bình, vừa tự truyện và luận chiến. Thư cho thấy Phao-lô từ nhiều góc độ, lần lượt là một giáo sư nghiêm khắc, một người bạn được yêu mến và là một tri kỷ. Thư cũng cho chúng ta thấy tấm lòng của vị sứ đồ đối với các dân ngoại, với tâm tình nóng cháy là Đức Chúa Trời đã hành động để giải cứu một thế giới hư hoại.

Ngoài một số ít học giả nghi vấn về tác giả bức thư, hầu như ai cũng nhìn nhận rằng thư này do Phao-lô viết gởi cho cộng đồng Cơ Đốc tại thành Phi-líp. Thành Phi-líp do vua Phi-líp Đệ Nhị của xứ Ma-xê-đoan thành lập năm 356 TC. Hai thế kỷ sau, thành bị người La Mã chinh phạt (168-67 TC). Đến năm 42 TC, Mark Antony tái thiết Phi-líp như một thuộc địa của Rô-ma và cho những cựu chiến binh của ông ở đó. Augustus tái thiết thành một lần nữa sau trận chiến Actium (31 TC) và rồi cũng cho các cựu chiến binh của ông ở đó.

Ngôn ngữ địa phương tại Phi-líp là tiếng Hy Lạp, tuy nhiên đây là một trong những thành phố bị La-tinh hóa nhiều nhất mà Phao-lô từng thành lập các cộng đồng Cơ Đốc. Phao-lô không nói gì về những tình huống xoay quanh chuyến viếng thăm đầu tiên của ông tới Phi-líp, sách Công Vụ có ghi lại những khó khăn của Phao-lô (và Ti-mô-thê, xem Công Vụ 16:3-5) trong suốt thời gian họ công bố Phúc Âm tại đó (16:11-39), cũng là lần đầu tiên Tin Lành được loan báo trên lãnh thổ Châu Âu.

Dường như có một xung đột nào đó trong Hội Thánh Phi-líp (xem 4:2; đối chiếu 1:27; 2:2) và một mối đe dọa từ những người bên ngoài đang cố mang vào cái mà Phao-

lô gọi là Phúc Âm giả mạo (xem 3:2-3), giống như trường hợp Ga-la-ti, tuy nhiên, mục đích chính của bức thư là cám ơn các tín hữu Phi-líp đã gởi tiền cho Phao-lô (4:10-19). Ông cũng muốn bảo đảm với Cơ Đốc nhân Phi-líp rằng Ép-ba-phô-đích, người chuyển tiền cho họ, đã ngã bệnh và phục hồi, và đã trung tín làm trọn công việc với Phao-lô (2:25-30).

I. Nội Dung Thư

Dù khá ngắn—chỉ có bốn chương—bức thư vẫn trình bày cho chúng ta thấy Phao-lô hiểu tầm quan trọng của sự nghiệp Đấng Christ như thế nào (2:6-11) đồng thời ông nhìn nhận chính sự cải đạo của ông ra sao (3:4-16). Tất cả những điều này gói ghém trong một bức thư muốn bảo đảm về một thành viên trong cộng đồng Phi-líp, người đã đến với Phao-lô và ngã bệnh, đồng thời cám ơn cộng đồng đó vì họ đã hỗ trợ Phao-lô trong những nỗ lực truyền giáo của ông.

Phần mở đầu bức thư (1:1-2) là một trong những phần ngắn nhất trong tập hợp các thư tín Phao-lô. Phần này chỉ đơn thuần xác nhận những người gởi thư (Phao-lô và Ti-mô-thê) với người nhận thư, và kết thúc với lời chào thông thường của Phao-lô. Điều đặc biệt ở đây là việc đề cập tới "các giám mục và các chấp sự" tại Phi-líp. Một số người cho rằng phần này có thể được thêm vào sau này, vì ý niệm về chức giám mục như một chức vụ Cơ Đốc cao nhất không thực sự được nhấn mạnh mãi cho đến khi Ignatius thành An-ti-ốt đề cập đến vấn đề này trong một số thư ông viết vào cuối thế kỷ thứ nhất, đầu thế kỷ thứ hai. Thế nhưng từ được dịch thành "giám mục" chỉ đơn thuần có nghĩa là "người giám sát," và từ "chấp sự" thì có nghĩa là "người phục vụ," thế nên những từ này chưa được dùng để mô tả trật tự trong hàng lãnh đạo Cơ Đốc. Sự tổ chức Hội Thánh đầu tiên khá linh hoạt, và sự hiện diện của những người lãnh đạo Hội Thánh được gọi là

giám mục và chấp sự ở nơi này, thì không có nghĩa là từ này được dùng ở khắp mọi nơi cùng thời điểm đó. Cả hai đều được thư I Ti-mô-thê đề cập đến, và giám mục cũng được Tít đề cập tới, nhưng đều vắng bóng trong các thư tín Phao-lô khác. Như vậy, rất có thể là người Phi-líp đã bắt đầu dùng những từ này để gọi các lãnh đạo trong cộng đồng Cơ Đốc của họ, và dần dần được chấp nhận rộng rãi hơn trong các Hội Thánh nói chung, ngoài ra, ở đây chúng ta có bằng chứng cho thấy đã có tổ chức trật tự chức việc trong Hội Thánh.

Như thường lệ, sau phần mở đầu thư, Phao-lô có lời tạ ơn (1:3-11). Trong thư Phi-líp lời tạ ơn phản ánh sự giúp đỡ của các độc giả từ lần đầu tiên ông tới thành phố của họ, và tình cảm yêu mến thật sự ông dành cho họ. Có bằng chứng cho thấy rằng những từ Phao-lô dùng để mô tả tình trạng hiện thời của ông (1:7), tức là sự "binh vực" và "làm chứng" Phúc Âm, là những từ chuyên môn trong ngành luật, là lúc ông bị đưa ra xét xử và tự biện hộ cho mình. Phao-lô đã bị cầm tù vì Phúc Âm (xem 1:13), ông gọi lời chứng của ông trước tòa là lời chứng vì cớ Phúc Âm. Nếu ông thật sự dùng những từ này theo ý nghĩa pháp luật, thì rất có thể vụ án của ông đang được xét xử, và ông đang chờ tuyên án. Nhưng điều ông tập trung vào không phải là số phận của ông, bèn là đức tin của các tín hữu Phi-líp mà ông hằng cầu nguyện cho.

Phao-lô thật có nói về số phận của ông khi ông bắt đầu phần thân bức thư (1:12—4:20). Điểm thứ nhất mà ông muốn nói (1:12-18) đó là sự cầm tù ông, trái ngược với điều nhiều người mong đợi: sự đình trệ công việc rao giảng Phúc Âm, trên thực tế lại có tác dụng ngược lại. Sự cầm tù đó đã đẩy mạnh việc rao giảng Phúc Âm, vì rõ ràng những người chịu trách nhiệm canh giữ ông trong ngục biết rằng ông bị cầm tù không phải vì trộm cướp hay giết người, hay một hành vi sai trái nào, mà là vì ông là một Cơ Đốc nhân. Nhờ đó, mà ông bớt gặp nguy hiểm, và kết quả là các Cơ Đốc nhân nơi ông bị cầm tù càng trở

nên dạn dĩ hơn về việc công bố Phúc Âm. Cũng có một số người tìm cách lợi dụng việc Phao-lô bị cầm tù để đi khắp nơi để rao giảng một Phúc Âm nhằm tách rời khỏi Phúc Âm của Phao-lô, với hy vọng là Phao-lô càng đau đớn hơn khi ở trong tù. Thế nhưng Phao-lô không buồn. Ông quan sát thấy kết quả là dù với động cơ gì đi nữa, ủng hộ hay chống đối ông, thì Đấng Christ vẫn được rao giảng, và vì cớ đó là việc chính yếu, nên Phao-lô vui mừng.

Phao-lô bảo đảm với các độc giả của ông rằng ông thậm chí còn có thể vui mừng nhiều hơn nữa, vì ông tin rằng sự xét xử ông sẽ có một kết quả tích cực (1:19-26), bởi sự cầu thay của các tín hữu tại Phi-líp. Cho tới khi tuyên án, thì không ai biết kết quả đó có tiêu cực không. Cho dẫu có là tiêu cực đi nữa, thì Phao-lô cũng đã chuẩn bị rồi, và sự chết của ông sẽ càng làm vinh hiển Đấng Christ hơn cả khi ông còn sống. Trên thực tế Phao-lô không biết nên hy vọng được tha bổng hay kết án. Tha bổng nghĩa là ông tiếp tục công cuộc truyền giáo, còn kết án nghĩa là ông được ở với Đấng Christ, thoát khỏi những nan đề của đời này, vì kết quả xử án thường là thả tự do hoặc xử tử.

Trong thế giới văn hóa Hy Lạp, thời gian cầm tù không phải là một hình phạt. Thông thường, một người bị cầm tù để nhà cầm quyền có thể đem người này ra tòa xử án. Khi xét xử xong, họ sẽ được thả tự do hoặc giết chết, dù rằng được thả tự do đôi khi có kèm theo một hình phạt nào đó, thí dụ bị đánh roi. Trong trường hợp của người giàu có và địa vị cao, giải pháp thứ ba có thể là lưu đày đến một khu hoang sơ nào đó, nhưng thông thường việc cầm tù một khoảng thời gian nào đó không phải là hình phạt. Như vậy Phao-lô có thể mong đợi hoặc là tự do, hoặc là chết, và ông tin rằng tự do có nghĩa là cơ hội để tiếp tục rao giảng Tin Lành, nên ông thực sự đã được thả tự do.

Việc bàn luận về kết quả cuộc cầm tù và khả năng quay trở lại viếng thăm Phi-líp khiến Phao-lô nghĩ đến

những Cơ Đốc nhân yêu dấu của ông tại đó, và đời sống mà họ đang sống (1:27—2:18). Ở trọng tâm của phần này, Phao-lô viết một bản tuyên xưng hay một bài thánh ca xoay quanh ý nghĩa sự nghiệp của Đấng Christ (2:6-11). Bản tuyên xưng hay bài thánh ca này được đưa vào với một mục đích rất thực tiễn là sự hiệp nhất cộng đồng Cơ Đốc tại Phi-líp, sự hiệp nhất đặt trên nền tảng các thành viên chăm sóc lẫn nhau (2:3-4). Chúng ta cũng thấy rõ thần học của Phao-lô có những áp dụng đạo đức, vì mọi lời khuyên nhủ đạo đức của Phao-lô đều đặt nền tảng trên thần học.

Có nhiều học giả tranh luận rằng Phao-lô đã sao chép và thậm chí chỉnh sửa một tuyên xưng hoặc bài thánh ca Cơ Đốc trong 2:6-11, tuy nhiên, cũng không hẳn là Phao-lô không thể viết ra phân đoạn này. Nhiều học giả không đồng ý với nhau về hình thức của truyền thống hoặc cách chia khổ thơ như một bài thánh ca. Có một số từ Phao-lô không dùng ở bất cứ chỗ nào khác, nhưng không thể dựa vào đó mà nói rằng Phao-lô đã không viết phân đoạn này. Vốn từ của ông rõ ràng lớn hơn nhiều so với những gì ông dùng viết trong các thư tín. Cho dù ông viết hay trích dẫn những câu này đi nữa, thì quan điểm của phân đoạn này vẫn phù hợp với ý định thần học của ông như đã trình bày trong các thư tín.

Trọng tâm của "bài thánh ca" này là sự tương phản giữa địa vị của Đấng Christ tiền nhập thể và địa vị của Ngài sau khi nhập thể. Có một số nhầm lẫn về cách dịch và hiểu chữ Hy Lạp *harpagmon* khác thường trong câu 6. Nếu phân tích chữ này như một phân từ, thì từ đó mô tả hành động giật lấy một cái gì đó, tức là ăn cướp; nếu phân tích ngữ pháp chữ này là một danh động từ bị động, thì từ này đề cập tới những gì bị giật đi. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp, thật là chói tai nếu Đấng Christ xem sự bình đẳng của Ngài với Đức Chúa Trời, là cái Ngài đã có, theo 2:6a, như là một sự cướp đi hay là một cái gì đó Ngài cần phải nắm giữ. Cả hai cách dịch đều không phù hợp với

bối cảnh. Thực ra có một cách khác nữa để phân tích chữ này. Rất có thể Phao-lô đang dùng một thành ngữ nói về sự khai thác một điều gì đó vì lợi ích cá nhân. Như thế, câu 6 có thể dịch là "Ngài vốn có hình Đức Chúa Trời, song chẳng coi sự bình đẳng mình với Đức Chúa Trời là sự nên khai thác vì lợi ích riêng của Ngài." Ngược lại, như câu 7 đã nói, Đấng Christ tự trút bỏ khỏi mình sự giống Đức Chúa Trời và mặc lấy hình dạng của một con người yếu đuối.

Tiếp theo đó là sự khiêm hạ thứ hai: Đấng Christ không chỉ từ bỏ sự giống Đức Chúa Trời, mà Ngài cũng từ bỏ nhân mạng của mình trên thập tự giá vì cớ vâng phục Đức Chúa Trời (câu 8). Bởi sự vâng phục tự hy sinh đó, Đức Chúa Trời đã tôn Đấng Christ lên một địa vị cao hơn Ngài đã có trước khi nhập thể và chịu đóng đinh, bằng cách ban cho Ngài chính danh của Đức Chúa Trời, "Chúa." Bởi cớ đó, Đấng Christ giờ đã được lại sự giống Đức Chúa Trời, và được ban danh thánh của Đức Chúa Trời, nên được toàn cõi sáng tạo thờ phượng (các câu 9-11).

Điều tiềm ẩn trong việc nhấn mạnh sự vâng phục của Đấng Christ trong cả sự sáng tạo lẫn sự thuận phục trên thập tự giá chính là sự tương phản với A-đam, người cũng có hình ảnh của Đức Chúa Trời, đã quyết định đạt lấy thần quyền bằng cách trực tiếp bất tuân mạng lệnh của Đức Chúa Trời. Trái lại, Đấng Christ là thần, nhưng vì cớ vâng phục Đức Chúa Trời, nên đã hy sinh mọi điều đó vì lợi ích cho nhân loại tội lỗi. Điều đó phản ánh nhiều yếu tố trong tuyên ngôn về Đấng Christ của Phao-lô (xem Rô-ma 5:18-19; II Cô-rinh-tô 8:9).

Sau khi giới thiệu bài thánh ca về Đấng Christ cùng với lời khuyên sẵn sàng đặt lợi ích của người khác lên trên lợi ích bản thân (2:3-4), Phao-lô kết thúc bài thánh ca bằng lời khuyên giục vâng phục ý muốn Đức Chúa Trời (các câu 12-13). Phao-lô kết thúc phần này của thân thư bằng những lời khuyên khác về sự hòa bình và hiệp nhất

trong cộng đồng Cơ Đốc, hàm ý rằng độc giả phải hành xử khác hẳn với những người chưa tin Chúa xung quanh họ (2:14-18).

Trong phần tiếp theo của thân thư, Phao-lô trở lại hoàn cảnh hiện thời của ông, và các kế hoạch sai Ti-mô-thê (2:19-24) với Ép-ba-phô-đích (2:25-30) đến Phi-líp. Phần bàn luận về sự trung tín của Ép-ba-phô-đích trong nhiệm vụ các Cơ Đốc nhân Phi-líp đã giao phó cho ông gợi lên rằng một số người tại Phi-líp đã cho là Ép-ba-phô-đích lười biếng hoặc lãng phí thời gian vì cớ ông đã không trở về Phi-líp sớm hơn. Phao-lô khẳng định rằng Ép-ba-phô-đích bị đau nặng, gần chết (câu 27), và rằng ông thực sự đã trung tín trong trách nhiệm mà họ giao phó ông giúp đỡ Phao-lô, trung tín đến độ gần chết (câu 30).

Sau một lời khuyên chung (3:1), Phao-lô trở lại tấn công những người khuyên giục người Phi-líp chịu cắt bì và trở thành người Do Thái thật nếu họ muốn là Cơ Đốc nhân (3:2-3). Sau khi khẳng định với độc giả mình rằng hễ ai theo Đấng Christ là người đã chịu cắt bì thật, ông thuật lại sự cải đạo của riêng mình để minh chứng rằng việc ông phủ nhận sự cắt bì, và Do Thái hóa, không có nghĩa là ông đã thiếu những điều đó (3:4-16). Tranh luận rằng mình rất Do Thái (các câu 4-6), Phao-lô thuật lại sự cải đạo của ông đã khiến ông phải từ bỏ tất cả mọi điều đó hầu đi theo Đấng Christ như thế nào (các câu 7-8). Phao-lô từ bỏ những lợi ích của việc làm thành viên tuyển dân, cùng với lòng tin cậy nơi sự công bình nhờ tuân giữ luật pháp hoặc nhờ làm thành viên của tuyển dân đó, vì mối tương giao đúng đắn với Đức Chúa Trời chỉ đến bởi sự tin cậy Đức Chúa Trời qua những gì Ngài làm trong Đức Chúa Giê-su Christ (câu 9). Bởi những gì Đức Chúa Trời đã làm, "sự công bình… bởi luật pháp" bây giờ đứng ở vị trí đối lập với "công bình đến bởi Đức Chúa Trời và đã lập lên trên đức tin." Đây là lý do vì sao Phao-lô đi theo con đường khó nhọc và tự hy sinh, con đường đưa Đấng Christ đến chỗ chết trên thập tự giá, để rồi bởi sự chết

Ngài, mà trong tương lai Phao-lô cũng được dự phần vào sự phục sinh Ngài nữa (3:10-11), điều mà hiện tại ông chưa nhận được (các câu 12-13a). Phao-lô tóm tắt quan điểm của ông ở đây: quên lửng những vinh hiển của quá khứ Do Thái, hiện nay ông tận hiến chính mình cho tương lai, cho một thời điểm mà ông sẽ dự phần vinh hiển với Đấng Christ (các câu 13b-14), quan điểm mà nhiều tín hữu trưởng thành tại Phi-líp cũng đồng ý với ông (các câu 15-16).

Phao-lô kết thúc phần này (3:17—4:1) bằng một lời lên án gay gắt những người Do Thái hóa mà ông chống đối: việc họ dựa vào di sản Do Thái của mình khiến họ trở thành kẻ thù của thập tự giá Đấng Christ, vì nếu họ được cứu bởi di sản đó, thì họ không cần thập tự giá (3:18). Họ giữ luật lệ về sự ăn uống có nghĩa là họ tập trung quá nhiều vào bao tử của mình, và việc họ đòi làm phép cắt bì tức là họ tập trung quá nhiều vào các thành viên nam ("sự xấu hổ"). Tất cả những điều này có nghĩa là họ vẫn đang tập trung vào vật chất (thức ăn, thân thể) hơn là những vấn đề thiên thượng (3:19). Ngược lại, Cơ Đốc nhân không được sống như ở nhà trong nền văn hóa và những giá trị của thế giới này. Phao-lô khẳng định các Cơ Đốc nhân là những công dân trên trời. Thiên quốc là quê nhà thật của họ, và cũng chính từ đó mà Đấng Christ sẽ trở lại để biến đổi thực tại và giải cứu tội nhân (3:20-21). Phao-lô trở lại tư tưởng mở đầu của ông: ông khuyên giục các Cơ Đốc nhân Phi-líp đứng vững (4:1) trong đức tin mà họ cùng chia sẻ với ông (3:17).

Sau khi khuyên giục hai chị em đã từng giúp đỡ ông trong công việc truyền giáo hòa giải với nhau (4:2-3), Phao-lô đưa ra những lời khuyên chung về đời sống Cơ Đốc (4:4-7). Ông nhắc lại một số điểm ông đã nói trước trong thư (4:8; đối chiếu 2:1), rồi ông chuyển sang chủ đề cuối cùng của phần thân thư, tức là lòng biết ơn ông dành cho những tín hữu Phi-líp vì họ đã sai Ép-ba-phô-đích mang tiền đến ủng hộ chức vụ của ông (4:10-20).

Dựa vào phần này, chúng ta thấy rằng các Cơ Đốc nhân tại Phi-líp đã yểm trợ cho công cuộc truyền giáo của Phao-lô nhiều lần khác nữa. Phao-lô đề cập đến ba lần khác, một lần khi ông rời Ma-xê-đoan và hai lần khi ông còn ở Tê-sa-lô-ni-ca (cũng, giống như Phi-líp, trực thuộc xứ Ma-xê-đoan). Như vậy món quà Ép-ba-phô-đích mang tới là lần thứ tư họ yểm trợ Phao-lô. Những món quà này giúp Phao-lô có thể từ chối sự hỗ trợ từ nhiều cộng đồng Cơ Đốc khác, chẳng hạn Cô-rinh-tô. Chúng ta thấy rõ những khác biệt giữa vòng các Hội Thánh truyền giáo của Phao-lô qua việc ông nhận sự yểm trợ từ một số Hội Thánh này mà không nhận yểm trợ của các Hội Thánh khác. Cũng có thể là Phao-lô chỉ nhận tiền từ một hội chúng nào đó sau khi ông đã rời khỏi thờ phượng này, nếu không thì những người ủng hộ ông có thể nghĩ rằng họ có quyền tác động đến chức vụ của ông giữa vòng họ. Dù sao đi nữa, những Cơ Đốc nhân Phi-líp đã chứng tỏ họ là người đồng công với Phao-lô trong công cuộc truyền giáo của ông, và ông cảm ơn họ về điều đó, không chỉ về tiền bạc, nhưng cũng về bằng chứng cho thấy Phúc Âm đã đâm rễ và sản sinh ra một cộng đồng Cơ Đốc trưởng thành (4:17). Phao-lô kết thúc phần thân thư với một bài ca tôn vinh (4:20).

Phần kết thư (4:21-22) bao gồm những lời chào thông thường của Phao-lô, cả cho người đọc và từ những người ở xung quanh ông. Dù lần này ông không khẳng định chính tay ông viết, nhưng rất có thể lời chúc phước điển hình mà ông hay dùng để kết thư (câu 23) là do chính tay ông viết.

II. Một Vài Vấn Đề

1. Địa Điểm Và Thời Điểm Viết Thư

Khi cố gắng xác định thời điểm viết thư, điều thú vị đáng lưu ý là thư không đề cập tới việc quyên góp cho Giê-ru-

sa-lem, giống như trong thư Rô-ma, I và II Cô-rinh-tô, và Ga-la-ti. Điều này có nghĩa là thư Phi-líp được viết hoặc là trước khi Phao-lô thỏa thuận quyên góp (như vậy thì thư được viết rất sớm) hoặc là sau khi ông đã giao phần quyên góp cho Giê-ru-sa-lem (như vậy thì thư được viết rất trễ. Hoặc cũng có thể là các tín hữu Phi-líp đã dâng hiến rồi (II Cô-rinh-tô 8:2-4) nên không cần thiết phải nhắc lại, và trong trường hợp đó, thì việc không đề cập đến cuộc quyên góp cho Giê-ru-sa-lem chẳng giúp ích gì trong việc xác định thời điểm viết thư Phi-líp.

Nhiều nỗ lực khác xoay quanh việc xác định xem Phao-lô bị cầm tù ở đâu khi ông viết thư (1:14, 17). Nếu xác định được điều đó, thì chúng ta có thể biết được ông viết thư khi nào. Có một số người cho rằng việc đề cập đến sự cầm tù là một biểu tượng, hàm ý nói đến sự nô lệ cho Đấng Christ, nhưng hầu hết các học giả cho rằng đây là sự cầm tù thật, theo đúng nghĩa đen.

Để xác định địa điểm Phao-lô bị cầm tù, chúng ta cần xem xét một số bằng chứng sau đây:

a. Phao-lô khẳng định rằng "chốn công đường và các nơi khác đều rõ tôi vì Đấng Christ mà chịu xiềng xích" (1:13).

b. Ông đề cập đến các Cơ Đốc nhân thuộc "người nhà Sê-sa" (4:22).

c. Ông nói rằng một số người đang rao giảng Phúc Âm mặc dù có nhiều động cơ khác nhau (1:15-17).

d. Ông hứa sẽ sớm đến Phi-líp (1:26; 2:24).

e. Ông tấn công mạnh mẽ những người chủ xướng Do Thái hóa, cho thấy rằng họ vẫn là một mối đe dọa đối với Phúc Âm cho dân ngoại (3:2-3; cũng hãy xem 1:15-17).

f. Bức thư có hàm ý một số chuyến đi giữa Phi-líp

và chỗ Phao-lô hiện bị giam cầm. Đã có bốn chuyến đi như vậy trước khi bức thư được viết ra:

- Một ai đó mang tin Phao-lô bị tù đến cho người Phi-líp.
- Họ sai Ép-ba-phô-đích mang quà đến với Phao-lô.
- Một ai đó mang tin Ép-ba-phô-đích bị bệnh đến cho người Phi-líp.
- Một ai đó nói với Phao-lô rằng người Phi-líp đã hay tin Ép-ba-phô-đích bị đau, và đang lo lắng cho ông ấy.

Ngoài ra, Phao-lô cũng đề cập đến bốn cuộc hành trình trong tương lai:

- Ép-ba-phô-đích sẽ trở về Phi-líp, có lẽ là mang theo bức thư này.
- Ti-mô-thê sẽ đem tin tới Phi-líp ngay khi Phao-lô biết kết quả vụ xử án.
- Ti-mô-thê sẽ trở lại cùng Phao-lô với tin tức về các tín hữu tại Phi-líp.
- Phao-lô sẽ đi đến Phi-líp ngay khi ông có thể.

Ba chuyến đi có liên hệ tới Ti-mô-thê cho thấy rằng phải hoàn tất chuyến này mới có thể bắt đầu chuyến khác. Một mặt, Ti-mô-thê sẽ đi khi vụ xử án Phao-lô kết thúc, bất luận Ép-ba-phô-đích sẽ đi khi nào. Tất cả những chuyến đi lại này cho thấy rằng khoảng cách giữa thành Phi-líp và nơi Phao-lô bị giam cầm là không xa.

Công Vụ có đề cập đến hai lần Phao-lô bị giam, một là tại Sê-sa-rê trong chuyến hành trình đến Rô-ma và lần thứ hai là ngay tại Rô-ma. Thế nhưng thật khó mà khẳng định rằng Phao-lô bị giam tại Rô-ma lúc ông viết thư Phi-

líp, vì một chuyến đi từ Rô-ma tới Phi-líp kéo dài khoảng từ sáu đến tám tuần lễ. Để hoàn tất hết bốn chuyến đi mà thư đề cập đến, thì phải mất khoảng 6 tháng hoặc hơn.

Địa điểm cầm tù khả dĩ hơn là Ê-phê-sô, dù sách Công Vụ không có đề cập tới. Điều này thì thư Cô-rinh-tô của Phao-lô có ghi nhận (II Cô-rinh-tô 18-9a; xem thêm I Cô-rinh-tô 15:32). Ê-phê-sô nằm gần Phi-líp đến độ nếu đi bằng đường biển thì chỉ mất khoảng vài tuần, và Phao-lô bị cầm tù tại Ê-phê-sô lúc cao điểm xung đột với những người chủ xướng Do Thái hóa. Những chuyến đi đề cập đến trong Phi-líp 2:19-24 phù hợp với các kế hoạch đi lại vạch ra trong I Cô-rinh-tô 4:17 và 16:10 (cũng hãy xem Công Vụ 19:22). Cuộc hành trình nói đến trong I Cô-rinh-tô 16:3-4 và Phi-líp 1:26; 2:24 được hoạch định trong Công Vụ 19:21 và tiến hành trong Công Vụ 20:1.

Nếu điều này là đúng, thì có nghĩa là Phao-lô đã viết thư Phi-líp trong thời gian ông ở tại Ê-phê-sô, tức là khoảng giữa những năm 50 SC. Tuy nhiên, kết luận đó cũng vẫn mang tính phỏng đoán, vì bằng chứng nền tảng cho kết luận đó không chắc chắn lắm.

2. Sự Thống Nhất Của Thư

Sự thay đổi đột ngột giọng văn giữa 3:1 và 2 cùng với sự thay đổi nội dung của nhiều chương khác nhau đã khiến nhiều học giả cho rằng có lẽ thư Phi-líp được ghép lại từ hai hoặc thậm chí ba bức thư khác nhau.

Những người cho rằng thư Phi-líp do hai thư ghép lại thường xem 1:1-3a và 4:21-23 là một bức thư và giả định rằng thư đã được gởi sau khi Ép-ba-phô-đích phục hồi sau cơn bạo bệnh và chuẩn bị trở về nhà với bức thư này. Các câu còn lại, 3:1b—4:20, được xem như là lời Phao-lô cảm ơn các tín hữu Phi-líp đã góp tiền và giao cho Ép-ba-phô-đích mang tới chỗ ông.

Những người cho rằng thư Phi-líp do ba thư ghép lại thì có khuynh hướng xem 1:1—3:1a với 4:4-7 và 4:21-23

là bức thư chung khuyên giục các Cơ Đốc nhân Phi-líp sống đời sống xứng đáng và vui mừng trong Chúa. Phần thư luận chiến và chỉnh sửa nằm trong 3:1b—4:3, 8-9, trong khi 4:10-20 là lời cảm ơn của Phao-lô gởi cho các tín hữu tại Phi-líp.

Sự phỏng đoán nhằm xây dựng lại bản văn thư Phao-lô gởi cho cộng đồng Cơ Đốc tại Phi-líp giả định rằng mọi thư tín cổ xưa đều đi theo một dàn ý và giọng văn thống nhất, một giả định không đúng ngay cả trong thư hiện đại. Không có bằng chứng bản văn nào cho thấy bức thư từng tồn tại dưới bất cứ dạng thức nào, ngoại trừ dạng thức mà chúng ta có trong Tân Ước, và dựa trên nền tảng đó, tốt hơn hết là nên cứ tiếp tục nghiên cứu bức thư hiện có như chính Phao-lô đã viết vậy.

Làm thế nào chúng ta giải thích về những khác biệt trong giọng văn và đề tài? Một trong những yếu tố quan trọng có liên hệ tới kỹ thuật viết thư thời xưa. Tất cả các tác phẩm cổ đều viết bằng chữ hoa, không có dấu phân chia các đoạn văn, hay thậm chí các câu văn. Thậm chí cũng không có khoảng cách giữa các từ. Các tài liệu thường được viết với các ký tự nằm dọc hết chiều ngang trang giấy, không kể đến việc từ sẽ kết thúc ở đâu. Lấy ví dụ, nếu một miếng giấy chỉ thảo đủ rộng để viết mười sáu ký tự, thì tài liệu sẽ có mười sáu ký tự mỗi hàng, miễn sau trình bày đủ ý thì thôi.

Như vậy phải có những dấu hiệu nào đó để người đọc hiểu được bức thư hơn là phân chia câu và đoạn. Những dấu hiệu về cấu trúc bức thư ẩn chứa bên trong chính ngôn ngữ viết nên bức thư. Ví dụ, một phần bức thư có thể kết thúc bằng câu dùng để bắt đầu phần đó (ví dụ Ma-thi-ơ 4:23; 9:35. Hoặc một người có thể lập lại một câu nói để cho thấy rằng phần thảo luận bây giờ chuyển sang một đề tài khác (ví dụ Rô-ma 5:18-19; II Cô-rinh-tô 5:18-19).

Những thay đổi về đề tài sẽ được nhấn mạnh bởi giọng người đọc trước nhóm người nghe (xem Cô-lô-se

4:16). Ngay cả khi một ai đó đọc cho riêng mình nghe, thì cũng đọc lớn tiếng. Khi Phi-líp "nghe" hoạn quan Ê-thi-ô-bi đọc sách Ê-sai (Công Vụ 8:30), thì người hoạn quan này đang làm một công việc thông thường. Và thậm chí một người đang viết cũng đọc thành tiếng tài liệu mà mình viết. Ngay cả khi đọc cho viết, thì người thư ký đang viết cũng sẽ đọc lại những gì mình viết.

Rất có thể những chỗ đột ngột thay đổi chủ đề trong thư Phi-líp, đôi khi chuyển sang giọng văn rất khác, không khẳng định đây là sự kết hợp của nhiều thư khác nhau. Rất có thể đây là những dấu hiệu bằng lời để người đọc và người nghe biết rằng Phao-lô đang chuyển sang một chủ đề khác. Như vậy, lời cảm thán ngắn trong 3:2 cảnh báo người nghe về sự thay dổi đề tài, tức là phần thảo luận về bản chất niềm tin Cơ Đốc. Tương tự như vậy, sự lập lại trong 4:8-9 nội dung của 2:1 báo hiệu cho người nghe rằng Phao-lô sẽ thay đổi đề tài một lần nữa, lần này là để cảm ơn họ về món quà họ cho ông. Dựa trên nền tảng kỹ thuật viết thư thời xưa mà chúng ta có thể tranh luận về sự hiệp nhất của bức thư Phao-lô gởi cho các tín hữu tại Phi-líp.

THƯ CÔ-LÔ-SE VÀ THƯ PHI-LÊ-MÔN

Thành phố Cô-lô-se, cùng với Lao-đi-xê và Hi-ê-ra-bô-li, tọa lạc tại thung lũng sông Lycus, khoảng 110 dặm về phía Đông thành Ê-phê-sô. Cô-lô-se có một thời từng là thành phố hàng đầu, nổi tiếng với các ngành công nghiệp len và nhuộm vải, khoảng giữa thế kỷ thứ nhất, nên khi các bức thư này được viết ra, thành phố này kém quan trọng nhất trong ba thành. Các tài liệu cổ cho biết rằng thành đã bị hủy phá bởi một trận động đất khoảng năm 60 SC, và đã không thể phục hồi trở lại như một thủ phủ thịnh vượng được nữa.

Ngoài dân bản xứ tại khu vực này, một số lượng lớn người Do Thái cũng sống ở đây. Tuy nhiên, ngôn ngữ trong thư Cô-lô-se cho thấy thư chủ yếu viết cho dân ngoại (2:13; cũng có thể xem 1:21, 27; và 3:6).

I. Thư Cô-lô-se

1. Nội Dung Thư

Phần mở đầu thư (1:1-2) khá ngắn, và cho thấy rằng khác với tình cảnh các Hội Thánh tại Cô-rinh-tô hay Ga-la-ti, thẩm quyền của Phao-lô không bị chất vấn tại Cô-lô-se. Như ở đây, Phao-lô thường nhắc tới Ti-mô-thê, một trong những người bạn đồng hành với ông trong các chuyến truyền giáo, và là người đồng gởi các thư với ông (II Cô-rinh-tô 1:1; Phi-líp 1:1; I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:2; Phi-lê-môn 1). Lời chúc ân điển và bình an là đặc trưng của Phao-lô. Một chi tiết đặc trưng khác là lời cầu thay cho các độc giả, dù rằng trong trường hợp này khó mà xác định khi nào lời cầu nguyện kết thúc và phần thân thư bắt đầu. Phần thảo luận đặc trưng của phần mở đầu thư bắt đầu từ 1:13, và phần thân thư bắt đầu từ 1:9.

Tuy nhiên, câu 9 và hai hoặc ba câu sau đó vẫn tiếp tục thảo luận về lời cầu thay của Phao-lô cho các Cơ Đốc nhân Cô-lô-se. Hình thức bức thư cũng mang nét đặc trưng của Phao-lô—phần mở đầu thư, lời cầu nguyện, thân thư—dẫu vậy, vẫn có nhiều khó khăn trong việc xác định chính xác giới hạn của từng phần. Có lẽ tốt hơn hết vẫn phải lưu ý rằng nội dung lời cầu nguyện của Phao-lô dẫn đến phần thảo luận ở thân thư, mà không nhất thiết phải xác định chính xác ranh giới của phần đầu và phần thân. Phao-lô có thể đã thay đổi chút ít hình thức viết thư để đạt được những chức năng mà ông muốn.

Phao-lô bắt đầu phần thân thư ngay sau khi kết thúc lời cầu nguyện tạ ơn Đức Chúa Cha vì đã cho các Cơ Đốc nhân Cô-lô-se được dự phần di sản của những người ở trong sự sáng (1:12). Việc Cơ Đốc nhân được Đức Chúa Trời giải cứu từ vương quốc tối tăm sang vương quốc sáng láng của Đức Chúa Con (câu 13) đặt bối cảnh cho phần còn lại của bức thư vốn bàn đến những hệ quả về trí tuệ và đạo đức sau khi được giải cứu khỏi "quyền của sự tối tăm." Sự thay đổi triệt để đó gây khó khăn cho các tín hữu Cô-lô-se tiếp thu cách trọn vẹn, và bức thư này là một nỗ lực liệt kê những kết quả của sự chuyển đổi đó.

Phần thảo luận bắt đầu với một bài thánh ca giải thích Đấng Christ là ai (1:15-20). Bài thánh ca này được chia thành hai khổ song song (các câu 15-18a và 18b-20). Khổ thứ nhất phác họa Đấng Christ như ảnh tượng của Đức Chúa Trời và con đầu lòng của mọi tạo vật, tức là tác nhân của sự sáng tạo. Khổ thứ hai phác họa Đấng Christ như là nguyên tắc đầu tiên của thực tại và là con đầu lòng từ cõi chết. Một số người cho rằng dựa theo cấu trúc song song này, đây có thể là một bài thánh ca Cơ Đốc hoặc một bản tuyên xưng mà Phao-lô trích dẫn vào để cho độc giả thấy rằng họ với ông có cùng một niềm tin Cơ Đốc. Cho dẫu Phao-lô có trích dẫn chính xác một bài thánh ca, có sửa đổi chút ít, hay thậm chí đã viết phần này cho bức thư đi nữa, thì cách ông dùng bài thánh ca cho thấy ông đồng

ý với nội dung bài thánh ca, như vậy, cuối cùng thì nguồn gốc bài thánh ca không quan trọng bằng nội dung của bài thánh ca đối với người Cô-lô-se, vì đã khẳng định bản chất đức tin của họ.

Khổ thơ thứ nhất có nhiều nét tương đồng đáng lưu ý với lời mô tả về Đấng Christ trong phần mở đầu Phúc Âm Giăng (xem Giăng 1:1-3). Trong cả hai trường hợp, khái niệm ở đây phản ánh tư tưởng Do Thái về một Sự Khôn Ngoan được nhân cách hóa, Đấng hỗ trợ Đức Chúa Trời trong công cuộc sáng tạo thế giới (xem Châm Ngôn 8:22-30). Khổ thơ thứ nhất chỉ rõ rằng không có một trật tự thực tại nào, thấy được hay không thấy được, tự nhiên hay siêu nhiên, mà không bởi Đấng Christ tạo ra (Cô-lô-se 1:16). Điều này có nghĩa là ngoài Đấng Christ, thì toàn thể sự sáng tạo sẽ không gắn kết với nhau mà sẽ tan ra từng mảnh, trở lại tình trạng hỗn mang từ trước (1:17). Như thế, Đấng Christ không chỉ là tác nhân của sự sáng tạo, Ngài cũng là tác nhân bảo tồn thế giới.

Các Cơ Đốc nhân Cô-lô-se có liên hệ với chính Đấng Christ trong Hội Thánh, tức là đầu của mọi tạo vật. Đổi lại, Hội Thánh là thân thể mà Đấng Christ là đầu (1:18a). Ngụ ý ở đây là khi một người thuộc về thân thể đó, thì người này không cần phải sợ hoặc chiều theo bất cứ một hữu thể thuộc linh nào khác, cho dù là thiên sứ, sao trời, hoặc ma quỷ. Vì Đấng Christ là đầu tất cả mọi tạo vật, nên đi theo Đấng Christ tức là được giải cứu khỏi bất cứ quyền lực mà những hữu thể đó có.

Khổ thơ thứ hai (1:18b-20) bàn đến sự trổi hơn của Đấng Christ vì Ngài đã phục sinh từ cõi chết. Ngài không chỉ là tác nhân của sự sáng tạo và bảo tồn, mà cũng là thực tại chủ yếu trong việc tái tạo dựng lại thực tại lúc giao thời. Vì đã phục sinh, Ngài là con đầu lòng từ cõi chết, là đầu không chỉ của nhân loại đã được tạo nên, mà còn là của nhân loại sẽ được tái tạo dựng, cũng như giải cứu. Điều này là khả dĩ vì cớ trong Đấng Christ có trọn mọi sự thuộc về Đức Chúa Trời; có mối tương giao với

Đấng Christ tức là có mối tương giao với chính Đức Chúa Trời. Nếu mọi sự đều được đan kết với nhau trong Đấng Christ (1:17), thì bởi sự chết của Ngài trên thập tự giá, mọi sự đều được hòa giải với chính Ngài (1:20). Như thế, Đấng Christ đứng ngay trung tâm của thực tại đã được tạo dựng và sẽ được tái tạo dựng, là toàn năng bởi cớ mối tương giao độc nhất của Ngài với Đức Chúa Trời và với toàn bộ thực tại tạo dựng.

Bây giờ Phao-lô đưa ra điểm áp dụng đầu tiên cho các tín hữu tại Cô-lô-se (1:21—2:7). Chính bản chất của Đấng Christ, sự hiện diện của Đức Chúa Trời, đã hòa giải mọi thực tại trên thập tự giá mà những người Cô-lô-se giờ được đưa vào thực tại mới, một mối tương giao mới với Đấng Christ và vì cớ đó mà với Đức Chúa Trời (1:21-22). Để tiếp tục ở trong thực tại mới đó, một người phải tiếp tục tin cậy nơi Đấng Christ, và điều này là tối quan trọng đối với các Cơ Đốc nhân Cô-lô-se, nếu không thì họ sẽ rơi trở lại lối sống cũ gian ác và tối tăm (1:23). Kế đến Phao-lô đưa ra những lời khích lệ các độc giả trung tín với Đấng Christ. Dường như có một số người muốn thuyết phục người Cô-lô-se từ bỏ niềm tin mới của họ (2:4), và vì thế Phao-lô viết thư để giúp các độc giả ông chống trả lại những đường lối cũ.

Phần thứ hai của thân thư (2:8-23) bàn trở lại những áp dụng thần học của sự ưu việt của Đấng Christ trong sự sáng tạo và tái sáng tạo, mà phần mở đầu bài thánh ca của Phao-lô đã nói đến. Những câu Kinh Thánh này chống lại những vấn đề thần học và đạo đức đang quấy rối các Cơ Đốc nhân Cô-lô-se, cái mà người ta gọi là "dị giáo Cô-lô-se." Đáng tiếc là Phao-lô không nói cụ thể về "dị giáo" này. Ông không nói ra là vì rõ ràng những người Cô-lô-se biết dị giáo đó là gì rồi,và ông chỉ cần đề cập đến là đủ để tấn công.

Tuy nhiên, dựa vào những gì Phao-lô nói, dường như những người mà ông chống đối đang tranh luận rằng cần phải thuận theo những thế lực đang cai trị thế giới này

hơn là chỉ đi theo Đấng Christ. "Sơ học của thế gian," dường như được xem là những khối cản trở thực tại, vì lý do nào đó đã được nhượng bộ. Một cách nhượng bộ đó là sự cắt bì (2:11) và thuận phục những đòi hỏi của luật pháp, trong đó có luật về ăn uống và kỷ niệm những ngày lễ khác nhau (2:16; cũng hãy xem 2:20-21). Hơn nữa, điều cần thiết là phải thực hành sự tự hạ mình (2:18, 23) và thờ lạy các thiên sứ (2:18), nếu không thì một người có thể khiến người ta chú ý tới mình và kế đến là chọc giận các hữu thể siêu nhiên. Một phần vấn đề này có thể nhắc lại một trong những vấn đề Phao-lô gặp phải với những người chủ xướng Do Thái hóa tại Ga-la-ti và Phi-líp, thế nhưng sự thờ lạy các thiên sứ không có chỗ trong những đòi hỏi về lễ nghi Do Thái, còn những đòi hỏi của luật pháp thì dường như gắn liền với sự sơ học của thế gian (2:20-21) hơn là sự tuân giữ luật pháp Môi-se. Rất có thể những người Cô-lô-se đang đối diện với một hỗn hợp tôn giáo gồm có vài bộ phận Do Thái giáo và vài bộ phận khác lấy từ thế giới quan tràn ngập thế giới văn hóa Hy Lạp, với nỗi lo sợ rằng những thế lực tinh tú thù nghịch có thể tàn phá những ai không cảnh giác.

Một số người cho rằng người Cô-lô-se gặp phải điều mà về sau gọi là Trí Huệ giáo, nhấn mạnh sự cứu rỗi bởi hiểu biết về bản chất thực tại và cách con người hợp với thực tại đó. Thế nhưng những hệ thống Trí Huệ giáo sớm nhất mà chúng ta từng biết lại không phát triển mãi cho đến một phần ba của thế kỷ thứ hai, và thậm chí đến thời điểm đó, thì Trí Huệ giáo cũng không có hết mọi yếu tố mà thư Cô-lô-se đề cập đến, chẳng hạn việc phải chịu cắt bì. Một số người thì cho rằng đó là Trí Huệ giáo Do Thái, nhưng chúng ta chẳng biết gì về hiện tượng đó.

Cho dẫu nguồn gốc của "dị giáo" này có là gì đi nữa, thì rõ ràng dị giáo này lập luận rằng chỉ tin cậy nơi Đấng Christ là không đủ nếu muốn sống trong một thế giới ngự trị bởi những thế lực siêu nhiên hùng mạnh. Một người cần phải chiều theo các thế lực này. Để chống lại điều đó,

Phao-lô tranh luận về sự toàn đủ trong Đấng Christ. Khi chia sẻ sự chết và phục sinh của Đấng Christ trong lễ báp-tem, các Cơ Đốc nhân được đưa ra khỏi địa hạt mà những sự sơ học của thế gian cai trị (2:20). Như vậy, Đấng Christ đã ban cho các Cơ Đốc nhân mọi sự bảo vệ mà sự cắt bì có thể mang lại (2:11-12). Trên thực tế, bởi sự chết và phục sinh của Ngài, Đấng Christ đã đánh bại mọi thế lực siêu nhiên khác cũng như hoàng đế La Mã đã đánh bại các kẻ thù ông đưa trở lại Rô-ma để diễu hành trên các đường phố trước khi xử tử họ (đó là hình ảnh rút ra từ ngôn ngữ của 2:15). Người Cô-lô-se được quyền phớt lờ "dị giáo" này, vì cớ Đấng Christ đã làm hết thảy mọi sự cần thiết để cứu các Cơ Đốc nhân, và Ngài hiện là Chủ Tể của mọi quyền lực khác (2:9). Có mối tương giao với Đấng Christ tức là có mối tương giao với Đức Chúa Trời Toàn Năng, và vì thế lo lắng về những thế lực thuộc linh khác là điều không cần thiết.

Trong phân đoạn chuyển tiếp (3:1-4), Phao-lô chuyển từ những áp dụng thần học của hành động Đức Chúa Trời làm trong Đấng Christ sang những áp dụng đạo đức của hành động đó. Sự dự phần vào sự chết và phục sinh của Đấng Christ có nghĩa là Cơ Đốc nhân được giải phóng khỏi bất cứ lo lắng nào về những thực tại trần tục, tức là về bất cứ điều gì ở trong phạm vi được tạo dựng, bao gồm mọi thế lực siêu nhiên cũng như tự nhiên. Các Cơ Đốc nhân được tự do tập trung vào thực tại thiên thượng, tức là tương lai, hơn là thực tại tạo dựng, vốn cuối cùng rồi cũng sẽ qua đi.

Như thế, Cơ Đốc nhân hiện nay được tự do từ bỏ mọi yếu tố trần tục còn lại trong đời sống họ, là điều trói buộc họ với quá khứ (3:5). Ở phần tiếp theo của thân thư, Phao-lô giải thích ý nghĩa điều đó (3:5—4:5). Nửa đầu của phần này (3:5-17) nhấn mạnh loại hành vi đặc trưng cho cộng đồng Cơ Đốc, với định hướng chính là tương lai và thực tại mới Đức Chúa Trời đã giới thiệu, một thực tại hướng đến tương lai. Hành vi đó phải khác với hành vi

mà các độc giả Cô-lô-se đã có trước khi họ trở thành Cơ Đốc nhân. Hành vi cũ của họ bị ràng buộc vào thời đại cũ, là thời đại phải bị hủy diệt khi thực tại mới của Đức Chúa Trời đến, và vì thế bây giờ phải tránh đi (3:5-11). Phân đoạn này mô tả "người cũ" và "người mới," và điểm chính ở đây là khi con người phát triển trong cơ cấu đức tin Cơ Đốc, họ sẽ có cơ hội để trở thành người mới, vì sự ràng buộc của tội lỗi đã bị phá vỡ, với một bản chất mới trong ảnh tượng thật của Đấng Tạo Hóa. Ảnh tượng của Đức Chúa Trời bây giờ có thể được phục hồi vì cớ thực tại mới mà Đức Chúa Trời đã giới thiệu vào trong thế gian qua sự chết cũng như phục sinh của Đấng Christ. Đó là lý do vì sao Hội Thánh là trọng tâm thần học của Phao-lô: chính cộng đồng mới mới có thể bắt đầu tái định hình lại một nhân loại trước đây bị băng hoại bởi sự nổi loạn nghịch cùng Đức Chúa Trời.

Phao-lô mô tả hành vi của cộng đồng mới trong 3:12-17. Có hai nguyên tắc hành vi tổng quát được đưa ra và giải thích ở đây. Thứ nhất, mọi sự phải được thực hiện bởi tình yêu thương (3:14). Một người không được nhầm lẫn "tình yêu thương" ở đây với những trạng thái cảm xúc. Tình yêu Cơ Đốc, như đã thể hiện rõ trong Đấng Christ, là một hành động vì lợi ích của người khác, bất luận mình cảm thấy như thế nào về người đó. Đó là lý do vì sao Đức Chúa Giê-su nói với các môn đồ Ngài rằng, "Hãy yêu thương kẻ thù nghịch ngươi." Tình yêu thương của Đức Chúa Trời đối với nhân loại tội lỗi không phải là sự ấm áp về cảm xúc, mà là hành động vì lợi ích của nhân loại, tức là sai Con Ngài đến để chết đền tội loài người.

Nguyên tắc thứ hai Phao-lô đưa ra là phải làm mọi sự trong danh Đức Chúa Giê-su Christ, là Đấng mà bởi tình yêu thương hy sinh của Ngài, thực tại mới đã được đưa vào hiện hữu. Nguyên tắc này dạy rằng nếu một người không thể làm một việc nào đó trong danh Chúa Giê-su, thì người đó không được làm việc đó. Điều này chỉ đơn thuần là mặt thứ hai của nguyên tắc Cơ Đốc nhân phải

làm mọi sự phát xuất từ tình yêu thương. Nói hay hành động trong danh Chúa Giê-su có nghĩa là một người cũng có thể tạ ơn Đức Chúa Trời qua những lời nói và việc làm đó. Như thế, điều gì không thể làm trong sự tạ ơn Đức Chúa Trời thì phải tránh đi.

Nói một cách thực tiễn, điều này có nghĩa là mọi sự phân biệt của đời sống cũ bây giờ phải bỏ đi trong cộng đồng của thực tại mới. Chủng tộc và địa vị xã hội có tầm quan trọng trong trật tự xã hội điều khiển bởi sự phản loạn nghịch cùng Đức Chúa Trời, nhưng trong trật tự xã hội mới do chính tình yêu thương hy sinh của Đấng Christ điều khiển, thì không có chỗ cho sự phân biệt như vậy (3:11). Nhân loại mới, với ảnh tượng của Đấng Tạo Hóa được phục hồi, không có sự phân biệt về chủng tộc hay địa vị xã hội. Trong Đấng Christ, mọi người đều giống như nhau trước mặt Đức Chúa Trời: họ đều là những tội nhân đã được tha thứ và đang sống hòa thuận với nhau.

Tuy không có sự phân biệt về địa vị, nhưng có sự phân biệt về chức năng, và Phao-lô dành phần cuối của thân thư để bàn về vấn đề này (3:18—4:6). Phao-lô trình bày sơ lược về chỗ đứng đúng đắn của các thành viên trong một gia đình Hy Lạp (3:18—4:1). Trong từng trường hợp, giống như thư Ê-phê-sô, chỉ có điều ngắn hơn, điểm nhấn mạnh là ở chỗ hành động trong sự trung tín với Đức Chúa Trời. Và cũng như trong thư Ê-phê-sô, mọi người phải nhớ về trách nhiệm của họ, không chỉ có những người trong thế giới Hy Lạp mới phụ thuộc (vợ, con và nô lệ) mà cả những người sống theo tập quán cũng như quy định dân sự thời bấy giờ (chồng, cha mẹ, và chủ).

Vợ phải thực hiện chức năng trong trật tự gia đình ("vâng phục") theo cách phù hợp với sự dự phần của họ trong cộng đồng đức tin mới ("như điều đó theo Chúa đáng phải nên vậy"). Chồng phải khớp với trật tự gia đình bằng cách yêu thương vợ hết mình, mà trong bối cảnh Cơ Đốc có nghĩa là tự hy sinh vì lợi ích của người khác. Con cái phải vâng phục cha mẹ trong cơ chế gia đình Cơ Đốc,

cũng như cha mẹ phải đòi hỏi sự vâng phục nhưng không làm hại đến con cái. Nô lệ phải thực hiện nhiệm vụ của mình trong các cơ chế thực tại mới mà Đấng Christ đã chuộc mua; Phao-lô ba lần nhấn mạnh rằng hễ phục vụ thì phải như là phục vụ Chúa. Còn những ai làm chủ cũng phải nhớ là họ có Chủ của họ trên trời, là Đấng làm gương về cách đối xử với mọi người, nô lệ hay tự do. Phao-lô kết thúc bằng một vài lời khích lệ thích hợp cho mọi thành viên trong gia đình Cơ Đốc, nhấn mạnh phải không ngừng cầu nguyện cũng như có hành vi phải lẽ đối với những người ở ngoài cộng đồng Cơ Đốc (4:2-6).

Phần kết thư (4:7-18) có những lời chào thăm độc giả khá dài từ những người hiện đang ở với Phao-lô. Ti-chi-cơ, được xưng danh trước, dường như là người phát bức thư này. Theo phong tục thế giới Hy La, người mang thư phải giải thích nội dung thư, và trả lời bất cứ câu hỏi nào mà người nhận có thể đặt ra về bức thư hoặc tình cảnh của người gởi (cũng hãy xem 4:9b). Ô-nê-sim đi cùng với Ti-chi-cơ; ông là một thành viên của cộng đồng Cơ Đốc tại Cô-lô-se. Chuyến trở về của ông có thể liên kết với các biến cố ghi lại trong thư Phao-lô gởi cho Phi-lê-môn.

Tiếp theo Phao-lô đề cập đến ba Cơ Đốc nhân Do Thái được gởi đến cho Phao-lô để cùng dự phần truyền giáo cho dân ngoại. Cụm từ Phao-lô dùng để mô tả họ ("trong những người chịu cắt bì") cũng được dùng trong Ga-la-ti 2:12 để nói về một nhóm người gây nên sự chia rẽ giữa các Cơ Đốc nhân Do Thái và các Cơ Đốc nhân dân ngoại tại thành An-ti-ốt. A-ri-tạc rõ ràng đã bị tù chung với Phao-lô. Mác là cháu của Ba-na-ba, người từng đồng hành với Phao-lô. Mác (cũng được gọi là Giăng hay Giăng Mác) đã rời bỏ Phao-lô với Ba-na-ba trong một chuyến hành trình truyền giáo, và vì cớ Ba-na-ba muốn đem Mác theo trong một chuyến hành trình khác, nên Ba-na-ba và Phao-lô tách ra (Công Vụ 15:36-39; đối chiếu Công Vụ 13:13). Từ đó Phao-lô và Ba-na-ba thực hiện những cuộc truyền giáo khác nhau. Rõ ràng đã có sự hòa

giải giữa Mác và Phao-lô, vì ông này có mặt khi Phao-lô viết thư cho các tín hữu Cô-lô-se. Và bây giờ Phao-lô có thể hướng dẫn các tín hữu Cô-lô-se đón tiếp Mác nếu ông có ghé qua Cô-lô-se. Người bạn giáo sĩ Do Thái thứ ba tên là Giê-su, họ Giúc-tu. Cả ba người đều có tâm tình với công việc truyền giáo của Phao-lô, vì Phao-lô xác định họ là nguồn an ủi cho ông (4:11).

Ê-pháp-ra, giống như Ô-nê-sim, cũng là một thành viên của cộng đồng Cơ Đốc tại Cô-lô-se và chắc chắn có mặt trong nhóm truyền giáo của Phao-lô khi họ truyền giáo tại Cô-lô-se, và có lẽ cả Lao-đi-xê lẫn Hi-ê-ra-bô-li nữa (4:13). "Thầy thuốc rất yêu dấu" Lu-ca và Đê-ma cũng gởi lời chào thăm. Lu-ca này có phải là tác giả Phúc Âm Lu-ca hay không thì không thể nào biết chắc được, vì các sách Phúc Âm chỉ được đặt tên rất nhiều năm sau khi đã viết ra. Trường hợp đối với Mác và Phúc Âm trùng tên với ông cũng vậy.

Những người được chào thăm gồm có một người tên Nim-pha, là người có ngôi nhà đủ lớn để chứa cả một hội chúng nhóm họp tại đó. Theo cách viết ở đây, nhà bà tọa lạc tại Lao-đi-xê, và Phao-lô biết bà rất rõ. Trong trường hợp đó, dù Phao-lô chưa bao giờ tới thăm Cô-lô-se, ông có thể đã ở Lao-đi-xê. Như thế, rất có thể ông cũng đã viết một bức thư cho các Cơ Đốc nhân tại đó, và ông bảo các Cơ Đốc nhân Cô-lô-se trao đổi thư với cộng đồng tại Lao-đi-xê. Đáng tiếc là bức thư gởi cho Lao-đi-xê đã thất lạc. Chức vụ của A-chíp là gì thì chúng ta không thể xác định được do thiếu thông tin trong thư này. Việc đề cập đến A-chíp như là một trong những người nhận thư Phao-lô gởi cho Phi-lê-môn có thể gợi cho chúng ta một số ý, như chúng ta sẽ thấy khi đọc thư đó. Phao-lô kết thúc bức thư với lời chào do chính tay ông viết, giống như trong Ga-la-ti (6:11), I Cô-rinh-tô 16:11), và II Tê-sa-lô-ni-ca 3:17. Ông cũng viết một cụm từ như vậy trong thư Phi-lê-môn (câu 9) nhưng với một mục đích khác.

Phao-lô không đề cập đến chuyến viếng thăm độc giả của ông, như trong trường hợp của các Cơ Đốc nhân Phi-líp. Điều này thật lạ, vì Phao-lô có nói với Phi-lê-môn, người sống tại Cô-lô-se, rằng ông sẽ đến thăm Phi-lê-môn (Phi-lê-môn 22). Nhưng việc không đề cập tới một chuyến viếng thăm là phù hợp nếu Phao-lô không phải tác giả thư Cô-lô-se. Mục đích của bức thư là để khích lệ đức tin của các tín hữu Cô-lô-se và để nhấn mạnh với họ ý nghĩa hoàn vũ của Đấng Christ, và loại bỏ bất cứ những nghi lễ hoặc các yếu tố niềm tin cặp theo đức tin của họ. Mục đích đó có thể đạt được mà không cần đề cập tới chuyến viếng thăm của Phao-lô.

2. Một Vài Vấn Đề

Việc Phao-lô có phải là tác giả thư Cô-lô-se hay không đã bị thách thức trên cả bình diện ngôn ngữ lẫn giáo lý. Tác giả bức thư là người không trực tiếp quen biết những người Cô-lô-se (1:4, 6-7; 2:1) cũng như các Cơ Đốc nhân tại Lao-đi-xê (2:1). Rõ ràng một môn đệ nào đó của Phao-lô đã thành lập các cộng đồng Cơ Đốc tại những nơi này; việc đề cập đến Ê-pháp-ra trong mối tương quan với các tín hữu Cô-lô-se cho thấy rằng rất có thể ông là người đã truyền giáo tại Cô-lô-se (1:7), nếu không phải là Lao-đi-xê và Hi-ê-ra-bô-li (4:13). Dù trong trường hợp nào đi nữa, thì cả ba cộng đồng này cũng quan hệ với nhau khá gần gũi, như đã đề cập đến trong thư (Lao-đi-xê trong 2:1, Hi-ê-ra-bô-li trong 4:13) cùng với lời khuyên trao đổi thư với các Cơ Đốc nhân tại Lao-đi-xê (4:16).

Tác giả đang ở trong tù khi viết thư (4:3, 18; 1:24 cũng có thể đề cập đến sự cầm tù), nhưng không có chi tiết nào về địa điểm cầm tù. Chúng ta cũng không thấy có bằng chứng gì chứng tỏ có sự trao đổi tích cực giữa tác giả bị tù và những người nhận thư, là trường hợp của thư Phi-líp, thế nên sự cầm tù này có thể diễn ra tại Rô-ma. Thế nhưng, việc Phao-lô đề cập đến nhiều lần cầm tù ông

đã trải qua (II Cô-rinh-tô 11:23; đối chiếu II Cô-rinh-tô 6:5) khiến chúng ta không thể giả định lần cầm tù này là một trong hai lần cầm tù (Rô-ma và Sê-sa-rê) mà sách Công Vụ có đề cập tới. Ê-phê-sô, vốn là trụ sở cho hoạt động truyền giáo của Phao-lô một thời gian, lại nằm gần Cô-lô-se, đây có thể là địa điểm mà thư Cô-lô-se cũng như thư Phi-líp được viết ra.

Những lập luận chống lại tác giả Phao-lô tập trung vào ngôn ngữ và phong cách, đồng thời cả giáo lý nữa. Có nhiều chữ trong thư Cô-lô-se không thấy xuất hiện trong các thư tín Phao-lô mà chúng ta có (Rô-ma, I và II Cô-rinh-tô, Ga-la-ti, Phi-líp, I Tê-sa-lô-ni-ca và Phi-lê-môn). Đây cũng là trường hợp giống như thư Phi-líp, và không thể chỉ dựa vào đó mà xác định tác giả. Từ vựng phần lớn được quyết định bởi những vấn đề bàn đến trong thư, thế nên mỗi thư Phao-lô đều có một lượng lớn từ ngữ không tìm thấy trong các thư khác. Trong thư này có nhiều câu dài, trong khi thư khác thì lại không. Có một số chỗ dùng thừa tính từ, nhưng như thế cũng không đủ để bác bỏ việc Phao-lô là tác giả. Như thế, về phong cách và từ vựng, bức thư có thể phù hợp với những tiêu chí phong cách viết của Phao-lô.

Vấn đề nội dung giáo lý chủ yếu xoay quanh lĩnh vực cách hiểu về thời điểm Cơ Đốc nhân phục sinh trong tương quan với sự phục sinh của Đấng Christ. Phao-lô đã thảo luận về vấn đề này ở hai chỗ khác nhau (Rô-ma 6; I Cô-rinh-tô 15), ông cẩn thận phân tách hai điều với nhau. Cơ Đốc nhân dự phần trong sự chết của Đấng Christ thông qua báp-tem, nhưng chưa giống với cách Đấng Christ đã phục sinh; việc dự phần vào sự phục sinh của Đấng Christ luôn dành cho tương lai. Động từ "đóng đinh với" (Rô-ma 6:6; Ga-la-ti 2:20) cũng như động từ "chôn với" (Rô-ma 6:4) xuất hiện trong những bức thư không bị tranh cãi, nhưng động từ "sống lại với" thì lại không có. Chỉ trong thư Cô-lô-se tác giả mới kết hợp ba động từ kép này lại và khẳng định rằng trong sự báp-tem, Cơ Đốc

nhân đã được "chôn với" và "sống lại với" Đấng Christ (2:12). Và tác giả dùng chữ "sống lại với" lần thứ hai trong 3:1. Vấn đề đặt ra là liệu Phao-lô, người cẩn thận tránh đề cập đến sự phục sinh với Đấng Christ trong thì quá khứ, lại có thể thình lình làm điều đó nhiều lần.

Được sống lại "với Đấng Christ" được xác định theo cách rất Phao-lô trong thư tín này. Ở ví dụ thứ nhất (2:12), rõ ràng các Cơ Đốc nhân được sống lại với Đấng Christ thông qua đức tin, lòng tin cậy của họ, rằng Đức Chúa Trời đã khiến Đấng Christ sống lại từ cõi chết. Lần đề cập thứ hai (3:1) khẳng định rằng đời sống (phục sinh) của các Cơ Đốc nhân vẫn còn giấu kín với Đấng Christ trong Đức Chúa Trời (3:3), chỉ được bày tỏ khi nào Đấng Christ trở lại (3:4). Cả hai điều này đều là trọng tâm của thần học Phao-lô và cho thấy ông là tác giả bức thư.

Niên đại của bức thư có liên hệ tới tác giả. Các tài liệu cổ cho biết rằng Cô-lô-se bị phá hủy bởi một trận động đất khoảng năm 60 hoặc 61, sau đó thì không thể phục hồi lại được nữa. Trong thư Cô-lô-se rõ ràng không đề cập đến tai họa này, và một người sẽ đặt vấn đề liệu sau khi động đất xảy ra rồi, còn có ai đó viết thư mượn danh Phao-lô và gởi cho cộng đồng đã biến mất. Nếu cho rằng bức thư được viết trước khi động đất thì hợp lý hơn, và như thế thư được viết trong thời Phao-lô, hơn là được viết sau trận động đất và sau khi Phao-lô đã chết. Khả năng một cộng đồng Cơ Đốc vẫn còn tồn tại ở Cô-lô-se sau cơn động đất là không thể phủ nhận; đáng tiếc một điều là khu vực Cô-lô-se hiện chưa được các nhà khảo cổ điều tra, nên cũng không giúp ích gì nhiều theo hướng nghiên cứu này.

Vấn đề cuối cùng đặt ra liên hệ tới nội dung. Một mặt, nếu một người nói rằng Phao-lô trong trường hợp này đã quyết định đề cập đến việc dự phần trong sự phục sinh của Đấng Christ, thì người đó sẽ chấp nhận Phao-lô là tác giả. Mặt khác, nếu một người cho rằng vấn đề đó quan trọng đối với thần học của Phao-lô đến độ ông không thể

vi phạm chính suy nghĩ của mình, thì người đó sẽ cho rằng tác giả thư Cô-lô-se là người biết về thần học của Phao-lô, và viết thư dưới tên của ông, gởi cho một cộng đồng mà Phao-lô chưa tìm gặp.

Vấn đề thư Cô-lô-se được viết ra khi nào sẽ tùy thuộc phần lớn vào việc xác định tác giả. Truyền thống cho rằng Phao-lô là tác giả và ông viết thư vào khoảng giữa những năm 60. Nếu Phao-lô không phải là tác giả, thì thời điểm viết thư phải dời lại sau khi Phao-lô đã chết.

Lý do viết thư là để hồi đáp lại tin tức Phao-lô nhận được về cộng đồng Cơ Đốc tại Cô-lô-se (1:4), có lẽ là tin từ Ê-pháp-ra (1:7b), người dự phần sáng lập cộng đồng đức tin trong thành phố đó (1:7a). Bức thư nhằm mục đích củng cố cả đức tin lẫn hành vi của các Cơ Đốc nhân ở đây, như Phao-lô đã nói trong lời cầu nguyện ông dành cho họ (1:9-11). Một phần lý do cũng nằm ở chỗ sự cám dỗ một bộ phận Cơ Đốc nhân Cô-lô-se thờ lạy các thiên sứ và thực hành những đòi hỏi khổ hạnh để sống tốt trong một thế giới bị các quyền lực siêu nhiên chi phối. Lời biện hộ của Phao-lô là sự tái khẳng định vị trí tối cao của Đấng Christ trên mọi yếu tố thuộc thế giới tạo dựng, dù là tự nhiên hay siêu nhiên.

Người ta cũng đã tranh luận rằng thư Phi-líp không phải là một khối thống nhất ngay từ đầu. Thư Ê-phê-sô thì có bằng chứng cho thấy bức thư lúc đầu không phải viết cho các tín hữu tại Ê-phê-sô. Và thư I Cô-rinh-tô thì có ít nhất là một phân đoạn đã được chen vào sau khi bức thư đã viết xong. Nhưng với trường hợp thư Cô-lô-se thì không có ai đặt ra những vấn đề tương tự. Từ tất cả những bằng chứng bản văn, thì bức thư này được sao chép lại y như bức thư ban đầu, ngoại trừ những thay đổi thông thường đã trình bày, mà phần lớn là do vô ý liên hệ đến việc chép tay.

II. Thư Phi-lê-môn

1. Mối Liên Hệ Với Thư Cô-lô-se

Trong kinh điển Tân Ước, thư Cô-lô-se và Phi-lê-môn không được xếp gần nhau, nhưng nội dung hai thư thì rất giống nhau. Mối quan hệ gần gũi đó thể hiện qua nhiều điểm khác nhau. Trước hết là có cùng người gởi: Phao-lô với Ti-mô-thê, tên hai người đều được nhắc đến trong cả hai thư. Điều này không mang tính quyết định, vì Ti-mô-thê cũng được nêu tên như là người đồng viết các bức thư khác, nhưng ít nhất cũng cho chúng ta biết hai thư Cô-lô-se và Phi-lê-môn có mối quan hệ với nhau.

Điều quan trọng hơn là sự xuất hiện của cùng những người được nhắc tới tên trong cả hai thư. Quan trọng hơn hết trong mối liên kết này là Ê-pháp-ra (Cô-lô-se 1:7; Phi-lê-môn 23), rõ ràng là người sáng lập Hội Thánh Cô-lô-se, và theo thư Phi-lê-môn, thì ông là người đồng tù với Phao-lô, một chi tiết mà thư Cô-lô-se không đề cập tới. Nhân vật quan trọng thứ hai là A-chíp, người nhận lãnh trách nhiệm đặc biệt trong thư Cô-lô-se (4:17) và được xác định như một người cùng đánh trận với Phao-lô, cũng là một trong những người nhận thư Phi-lê-môn (câu 2). Cuộc chạy trốn của Ô-nê-sim là chủ đề cho thư Phi-lê-môn (câu 2), và người này cũng được nhắc tới trong Cô-lô-se (4:9). Những người khác đều được hai thư nhắc tới là Mác, A-ri-tạc, Đê-ma, và Lu-ca (Phi-lê-môn 24; Cô-lô-se 4:10, 14). Sự trùng khớp tên gọi những người bạn đồng hành của Phao-lô trong cả hai thư cho thấy rằng hai thư có thể được viết cùng một thời điểm và địa điểm, và việc khẳng định Ê-pháp-ra (Cô-lô-se 4:12) và Ô-nê-sim (Cô-lô-se 4:9) đang đến Cô-lô-se cho thấy rằng cả hai thư đều có cùng một đích đến.

2. Nội Dung Thư

Về thư Phi-lê-môn thì người ta không đặt nhiều vấn đề nghi vấn Phao-lô là tác giả, và cũng không có ai cho rằng có thêm tài liệu bên ngoài đưa vào thư Phao-lô đã viết. Sự thống nhất của bản văn không bị đem ra bàn cãi, duy chỉ có một số thay đổi do việc sao chép tay từ một ra nhiều bản văn mà thôi. Ở câu 9 có người thay thế chữ "khâm sai" bằng chữ "già rồi." Tuy nhiên sự thay thế đó không có bản văn làm chứng. Việc Phao-lô "già rồi" cũng không giúp gì nhiều cho việc xác định thời điểm viết thư.

Mục đích viết thư là để này xin sự thương xót cho người nô lệ Ô-nê-sim, người đã bỏ rơi chủ mình là Phi-lê-môn mà bỏ chạy. Theo tập quán thông thường trong thế giới La Mã, Ô-nê-sim có thể phải bị hình phạt rất nặng nếu quay trở về cùng chủ mình. Bức thư của Phao-lô thuyết phục Phi-lê-môn đừng làm điều đó.

Phần mở đầu bức thư được viết theo hình thức thư Phao-lô thông thường, có nêu tên người gởi và người nhận, một lời chúc phước, và lời cầu nguyện tạ ơn mở đầu (các câu 1-7). Mối quan hệ giữa ba người nhận không rõ ràng. Rất có thể Áp-bi là vợ của Phi-lê-môn, nhưng mối quan hệ của họ với A-ri-tạc, người mà Phao-lô gọi là "bạn cùng đánh trận," thật khó xác định được. A-chíp có thể thuộc về gia đình hoặc là bà con của Phi-lê-môn. Vì ông là người được nêu tên cuối cùng, và chữ "nhà anh" xác định nơi Hội Thánh nhóm lại, nên rất có thể đây là nhà của A-chíp. Mặt khác, vì Phi-lê-môn được nêu tên trước, nên cũng rất có thể chỗ này đề cập đến nhà ông. Vì bức thư bàn đến mối quan hệ giữa Phi-lê-môn với người nô lệ Ô-nê-sim, nên rất có thể tất cả những trường hợp này đều đề cập tới Phi-lê-môn.

Phần thân thư (các câu 8-22) là lời Phao-lô nài nỉ Phi-lê-môn đối đãi tử tế với Ô-nê-sim, người đang trở về cùng lúc bức thư được giao (câu 12). Trong các câu 8-14, Phao-lô khẳng định rằng với thẩm quyền trong Đấng Christ,

ông có quyền chỉ dẫn Phi-lê-môn có hành động thích hiệp, nhưng ông thà để tình yêu thương Cơ Đốc điều khiển Phi-lê-môn hơn là bảo ông phải làm điều đúng. Phao-lô xác định ông như là "cha" và Ô-nê-sim là "con" ông, hiển nhiên đề cập tới sự cải đạo của Ô-nê-sim, trở lại đức tin nơi Đấng Christ lúc ông ở với Phao-lô. Như thế Phao-lô rất vui mừng khi có Ô-nê-sim (tên đó có nghĩa là "hữu dụng," tức là Phao-lô cũng chơi chữ bằng tên trong câu 11) ở với ông để giúp ông khi ông bị cầm tù. Lúc tù nhân bị giam giữ chờ ngày xét đoán, thì rất ít được chăm sóc. Thức ăn thì rất sơ sài, và không hề có đồ mặc, giường ngủ, hay bất cứ thứ cần dùng nào khác. Những tiện nghi mà tù nhân có được hầu hết đều do bạn bè bên ngoài chu cấp. Như thế, rất là hữu ích khi có một ai đó chịu trách nhiệm chăm sóc một tù nhân đang lúc bị tạm giam. Người mà Phao-lô vui mừng có được chính là Ô-nê-sim (câu 13), nhưng ông muốn Phi-lê-môn cho Ô-nê-sim quay trở lại với ông trên cơ sở tự nguyện hơn là ép buộc (câu 14).

Vì cớ Ô-nê-sim hiện là một thành viên của cộng đồng Cơ Đốc, Phao-lô nói với Phi-lê-môn rằng bây giờ Phi-lê-môn có trách nhiệm phải chào đón Ô-nê-sim trở lại, không phải như một nô lệ, bèn là như một người anh em trong Đấng Christ. Việc Phao-lô muốn Ô-nê-sim được nhận lại như một người anh em "cả về phần xác, cả về phần trong Chúa" (câu 16) cho thấy rằng Phao-lô muốn Ô-nê-sim được trả tự do, để ông có thể trở thành anh em của Phao-lô cả trong cộng đồng Cơ Đốc ("về phần trong Chúa") và trong xã hội thế tục ("về phần xác").

Phao-lô cũng đề nghị trả bất cứ món nợ nào của Ô-nê-sim cho Phi-lê-môn, một đề nghị do chính tay Phao-lô viết ra (câu 19), đã đưa đến giả thuyết cho rằng Ô-nê-sim, ngoài việc chạy trốn, đã trộm của chủ một khoản tiền rồi mới trốn đi. Người ta tranh luận rằng khi trốn đến Rô-ma để tránh bị phát hiện, ông đã gặp Phao-lô, rồi tin nhận Chúa, và chịu thuyết phục quay về với chủ. Tuy nhiên, có một khả năng khác nữa. Các nô lệ thường phải gánh vác

những trách nhiệm nặng nề chủ giao, bao gồm cả việc quản lý gia sản và tài chánh cho cả gia đình. Rất có thể Ô-nê-sim, vì cớ có quá nhiều trách nhiệm, đã bị Phi-lê-môn cáo buộc là quản lý kém. Biết rằng Phao-lô đang bị tù ở Ê-phê-sô, Ô-nê-sim có thể đã tìm đến Phao-lô như một đối tượng đáng tin cậy thứ ba để phân xử giúp mình, biết rõ Phao-lô có mối quan hệ gần gũi với Phi-lê-môn. Khi đã cải đạo, Ô-nê-sim trở về với "bản án" của Phao-lô: Ô-nê-sim phải được nhận lại, không phải bằng sự hình phạt, mà bằng niềm vui, như một thành viên gia đình trở về, chứ không phải như một nô lệ bị thất tín.

Phao-lô kết thúc phần thân thư (các câu 21-22) với lời khẳng định quả quyết rằng Phi-lê-môn sẽ làm điều đúng. Khi kết thư, Phao-lô có đề nghị ông sẽ đến thăm Phi-lê-môn, tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là Phao-lô sắp được xét xử, hoặc kết quả xét xử sẽ cho phép ông thực hiện chuyến đi này. Bức thư kết thúc với hình thức rất Phao-lô (các câu 23-24): sau lời chào thăm những người nhận thư, ông kết thúc bằng lời chúc phước.

3. Cơ Đốc Giáo Và Chế Độ Nô Lệ

Một vấn đề thường đặt ra về bức thư này là thái độ của các Cơ Đốc nhân chấp nhận chế độ nô lệ, hơn là cố gắng bài trừ chế độ này trong Đế Chế La Mã. Đặt ra vấn đề đó là hoàn toàn hiểu sai các thể chế chính trị của đế chế, và sự thiếu quyền lực chính trị hay kinh tế trong tay cộng đồng Cơ Đốc sơ khai vốn có thể giúp họ đưa cả đế chế đến chỗ bài trừ chế độ nô lệ. Chế độ nô lệ đan kết một cách phức tạp vào xã hội La Mã, và không có một phương cách dân chủ nào có thể đề ra luật lệ nhằm xóa bỏ chế độ này. Khuyến khích nô lệ nổi dậy sẽ dẫn đến cuộc tàn sát đẫm máu những người nổi dậy, như đã từng xảy ra với một cuộc khởi nghĩa nô lệ do Spartacus lãnh đạo một thế kỷ trước đó.

Trong các cộng đồng Cơ Đốc, bằng chứng cho thấy rõ ràng những sự phân biệt xã hội như là nô lệ và tự do, bên cạnh những phân biệt về chủng tộc và giới tính, đều bị xem là không phù hợp trong cái nhìn của Đức Chúa Trời. Việc Phao-lô đề cập đến người nô lệ Ô-nê-sim như một người anh em của chủ mình chứng tỏ cộng đồng Cơ Đốc đã xem nhẹ định chế xã hội này. Các Cơ Đốc nhân có nhiều lúc mua chuộc tự do cho những thành viên nào của họ vốn là nô lệ. Cũng có bằng chứng cho thấy rằng đôi khi Cơ Đốc nhân bán mình làm nô lệ, và dùng số tiền đó để nuôi người nghèo. Trong bối cảnh chính trị của đế chế thời đó, đây là những cách duy nhất Cơ Đốc nhân có thể bày tỏ thái độ bất đồng với định chế nô lệ.

Đề cập đến những người nô lệ như là anh em và chị em của những người tự do trong các cộng đồng Cơ Đốc là nền tảng cho sự bài trừ chế độ nô lệ về sau, bất chấp những nỗ lực nhằm ủng hộ chế độ nô lệ dựa vào bản văn Kinh Thánh. Cuối cùng, cộng đồng Cơ Đốc không còn nô lệ nữa, dựa vào tuyên bố của Phao-lô về sự bình đẳng trong Ga-la-ti 3:28).

BÀI HỌC 8

CÁC THƯ LAI THẾ VÀ CÁC THƯ MỤC VỤ

PHẦN 1

CÁC THƯ LAI THẾ

THƯ PHAO-LÔ GỞI CHO CÁC TÍN HỮU TẠI TÊ-SA-LÔ-NI-CA

Dựa vào các thư I và II Tê-sa-lô-ni-ca, cũng như trường hợp thư Phi-líp, chúng ta thấy rằng các tín hữu tại xứ Ma-xê-đoan rất thân thiết đối với Phao-lô. Chắc chắn ông đã đạt được thành công lớn khi truyền giáo trong khu vực này. Các tín hữu trung thành với sự dạy dỗ của ông, và vì lẽ đó ông được chính họ khích lệ và ước ao dành thời gian với họ. Trong khung cảnh cách đối xử từ những tín hữu tại Cô-rinh-tô và những vấn đề đặt ra về Phúc Âm của ông tại Ga-la-ti, thì các Hội Thánh xứ Ma-xê-đoan quả thật là một nguồn an ủi cho ông.

Thành Tê-sa-lô-ni-ca thuộc một tỉnh La Mã gọi là Ma-xê-đoan (phía Bắc Hy Lạp) nằm về hướng Tây thành Phi-líp khoảng 100 dặm. Thành này được Cassander, một tướng lãnh của vua Alexander Đại Đế và cũng là con rể của vua Phi-líp Đệ Nhị xứ Ma-xê-đoan, thành lập khoảng năm 316 TC. Thành Tê-sa-lô-ni-ca là hải cảng chính của vùng vịnh Thermaic thuộc biển Aegean và là một trạm chính trên con đường Via Egnatia, một con đường giao thông La Mã quan trọng nối liền vùng Balkan với Tiểu Á. Do nằm ở địa điểm trọng yếu như vậy, thành Tê-sa-lô-ni-ca trở thành một thành phố phồn thịnh vào thời điểm mà Phao-lô rao giảng tại đó. Tầm quan trọng của thành phố này đối với các Hội Thánh mà Phao-lô thành lập tại đó đã được thể hiện qua việc Thánh Kinh Tân Ước nhiều lần đề cập tới các Cơ Đốc nhân tại đây (Công Vụ 17:1-13; 20:4;

27:2; Phi-líp 4:16; II Ti-mô-thê 4:10, ngoài I và II Tê-sa-lô-ni-ca). Bất chấp sự thù nghịch nói chung tại xứ Ma-xê-đoan, cả ở thành Phi-líp (I Tê-sa-lô-ni-ca 2:2; Công Vụ 16:22-24) và thành Tê-sa-lô-ni-ca (I Tê-sa-lô-ni-ca 3:15-16; Công Vụ 17:5-7), các cộng đồng Cơ Đốc ở đây vẫn đứng vững và tiếp tục hỗ trợ Phao-lô trong công cuộc truyền giáo của ông.

I. Thư I Tê-sa-lô-ni-ca

1. Tác Giả Và Hoàn Cảnh

Có ít nghi vấn về việc Phao-lô thực sự là tác giả thư này. Độc giả của bức thư chủ yếu là các Cơ Đốc nhân dân ngoại tại Tê-sa-lô-ni-ca (1:9; 2:14-16; 4:5). Dường như Phao-lô (và cả Ti-mô-thê) đã ở tại Tê-sa-lô-ni-ca trong một khoảng thời gian dài trong suốt chuyến viếng thăm đầu tiên của họ. Phao-lô hai lần nhận được sự giúp đỡ từ thành Phi-líp trong khoảng thời gian này (2:15-16) và đã ổn định để hành nghề hầu cho không làm gánh nặng cho Hội Thánh ông mới thành lập (I Tê-sa-lô-ni-ca 2:9). Phương pháp truyền giáo của Phao-lô là ở lại lâu hơn tại những nơi ông truyền giáo, có lẽ là để công bố Đấng Christ cho những người đến tiệm của ông thuê trong một chỗ công cộng nào đó thuộc một thành phố nào đó hơn là đứng ở góc chợ để hùng biện công khai. Ông bị chỉ trích vì không phải là một nhà hùng biện hiệu quả (II Cô-rinh-tô 10:10), và dù sao đi nữa, trong bối cảnh nhạy cảm của những nhà cầm quyền La Mã đối với bất cứ nhóm phái nào mới thành lập, nỗ lực thành lập một cộng đồng Cơ Đốc cách công khai sẽ thu hút nhiều sự chú ý ngoài mong đợi. Thậm chí nếu có đứng giảng ngoài phố chợ, thì hiệu quả của phương pháp đó cũng rất giới hạn; sau một khoảng thời gian, người ta có khuynh hướng phớt lờ người đứng đó giảng cùng một sứ điệp hết tuần này sang tuần khác. Thế nên, rất có thể Phao-lô đã thi hành chức vụ

trên cơ sở các mối quan hệ với cửa hàng của ông. Theo cách đó, Phao-lô lần lần được rao truyền khi ông khích lệ các khách hàng của mình nói với bạn bè về Đấng Christ.
Một hình thức chống đối nào đó đã xuất hiện tại Tê-sa-lô-ni-ca (2:14b), là điều mà Phao-lô đã cảnh báo trước với các Cơ Đốc nhân khi ông còn ở đó (3:4). Dầu Phao-lô dùng những từ nghiêm khắc để nói về những người Do Thái chống đối lại việc ông công bố Đấng Christ (2:15-16; xem Công Vụ 17:5-7), cách hành văn trong 2:14 cho thấy rõ rằng các Cơ Đốc nhân người Do Thái tại xứ Giu-đê bị bắt bớ bởi những người Do Thái khác (không tin Chúa Giê-su) thể nào, thì các Cơ Đốc nhân Tê-sa-lô-ni-ca cũng sẽ gặp sự bắt bớ dưới tay những người đồng bào không tin Chúa thể ấy. Phao-lô, vì cớ không thể quay trở lại để trực tiếp nói với họ (2:17-18), đã sai Ti-mô-thê đến khích lệ họ trung tín với Đấng Christ bất chấp sự bắt bớ. Chuyến trở về của Ti-mô-thê mang tin mừng rằng các tín hữu Tê-sa-lô-ni-ca vẫn trung tín với Đấng Christ dù gặp sự chống đối mà Phao-lô đã nói đến trong thư.

2. Nội Dung Thư

Phần mở đầu bức thư ngắn hơn hầu hết các thư tín Phao-lô khác, hầu như không nêu các phẩm chất của người gởi hoặc người nhận thư, cũng không thấy Phao-lô xưng mình là một "sứ đồ." Có lẽ ông cảm thấy rằng ông được các độc giả chấp nhận đủ nên không cần phải khẳng định điều đó. Có hai người gởi khác, là Sin-vanh (hoặc Si-la) với Ti-mô-thê, người có thể đã đi cùng Phao-lô khi ông thành lập Hội Thánh tại Tê-sa-lô-ni-ca. Lời chào cũng ngắn hơn so với bình thường, và cũng không có câu thường thấy, "từ nơi Đức Chúa Trời, Cha chúng ta, và từ nơi Đức Chúa Giê-su Christ."

Thật khó xác định lời cầu nguyện mở đầu của bức thư này. Về nội dung, lời cầu nguyện mở đầu dường như là 1:2-3. Thế nhưng câu này có những động từ tiếp tục cho

tới cuối câu 5, dẫu rằng Phao-lô bắt đầu nói chuyện trực tiếp với các độc giả trong 1:4. Ngôn ngữ cầu nguyện lại được tìm thấy trong 2:13, cho thấy một thái độ cầu nguyện mở rộng ra ngoài các câu Kinh Thánh mở đầu. Như thế, chúng ta có thể xem 1:2-3 là lời cầu nguyện chính thức, 1:3-4 là phần chuyển tiếp vào phần thân thư, mà trong đó có lời cầu nguyện tạ ơn.

Phao-lô cũng thường dùng lời cầu nguyện để trình bày một số nội dung những gì ông sẽ thảo luận. Trong trường hợp này, ông đề cập tới đức tin, tình yêu thương và hy vọng (1:3) của những người Tê-sa-lô-ni-ca, và ông sẽ thảo luận nhiều hơn trong phần thân thư: đức tin (1:2-10), tình yêu thương (2:17—3:10), và hy vọng (1:9-12; 3:13; 4:13—5:11, 23). Những khái niệm này cũng quan trọng đối với Phao-lô trong các thư tín khác nữa. Ví dụ như tình yêu thương được trình bày rất nổi bật trong I Cô-rinh-tô 13, và đức tin là chủ đề trong thư Rô-ma cũng như Ga-la-ti. Ở đây điểm trọng tâm là hy vọng, phù hợp trong bối cảnh bắt bớ và chịu khổ mà các độc giả hiện đang trải qua.

Phần thân thư được chia làm hai nửa. Nửa thứ nhất (1:6—3:13) bàn về lần đầu tiên Phao-lô đến viếng thăm họ và đáp ứng của họ trước Phúc Âm lúc đó cũng như lúc này. Nửa thứ hai (4:1—5:22) là lời khuyên Phao-lô dành cho các Cơ Đốc nhân tại Tê-sa-lô-ni-ca, về hành vi và niềm tin của họ. Bức thư kết thúc với một lời chúc phước và lời đề nghị cầu thay cho Phao-lô (5:23-25) và phần kết thư (5:26-28).

Trong phần thứ nhất của nửa đầu thân thư, Phao-lô nhắc lại những biến cố xảy ra khi ông đến Tê-sa-lô-ni-ca lần đầu tiên (1:6—2:16). Phần này lại được chia làm ba: 1:6-10; 2:1-12; và 2:13-16. Phần thứ nhất nói đến danh tiếng về đức tin của các độc giả, và tiếng đó đã vang ra khỏi Ma-xê-đoan, đến tận tỉnh A-chai, giúp cho công việc truyền giáo của ông tại những khu vực này (1:6-10).

Trong phần thứ hai (2:1-12), Phao-lô nhắc lại cho các độc giả của ông về hành vi của ông lúc ông ở với họ. Ông nhắc họ rằng ông đã đến với họ sau khi bị đối xử cách hổ thẹn tại thành Phi-líp, và việc ông công bố sứ điệp Tin Lành tại Tê-sa-lô-ni-ca cũng bị chống đối (2:1-2; đối chiếu với Công Vụ 17:5-9). Điều này không ngăn trở ông công bố sứ điệp tông đồ của mình, vì sứ điệp đó có nguồn gốc thiên thượng, chứ không phải đến từ con người (2:3-6a). Dù được ban thẩm quyền để rao truyền sứ điệp của Đức Chúa Trời, ông không lạm dụng thẩm quyền đó giữa vòng những người Tê-sa-lô-ni-ca, mà đối đãi với họ rất dịu dàng, như người vú chăm sóc các em nhỏ (2:6b-8).

Để khỏi phải làm gánh nặng cho những người mà Phao-lô đang giảng đạo cho, ông tự kiếm sống cho mình (2:9). Để thay đổi hình ảnh ẩn dụ, Phao-lô nói rằng ông giống như một người cha đối với các con mình, hướng dẫn họ đi vào một lối sống phù hợp để đưa họ đến với sự sáng của Đức Chúa Trời, là Đấng đã kêu gọi họ vào vương quốc Ngài (2:10-12).

Trong phần thứ ba (2:13-16), Phao-lô nhắc các độc giả về việc họ đã đón nhận sứ điệp tông đồ của ông, không chỉ lời của Phao-lô, mà còn cả bản chất sứ điệp nữa, tức là chính lời của Đức Chúa Trời đang vận hành giữa vòng họ (2:13). Kết quả là họ từng trải những kinh nghiệm giống như các cộng đồng Cơ Đốc đầu tiên tại xứ Giu-đê, tức là chịu khổ dưới tay đồng bào mình vì cớ họ đã tiếp nhận sứ điệp tông đồ (2:14). Rõ ràng Phao-lô có một cái nhìn rất tiêu cực về những người Do Thái chống đối lại công cuộc truyền giáo cho các dân ngoại như họ đã chống đối sự thành lập các cộng đồng Cơ Đốc tại Giu-đê, thật vậy, họ đã chống đối chính Chúa Giê-su và các tiên tri trước Ngài (2:15-16). Ở đây Phao-lô chỉ trích hành động tiêu cực trong lịch sử Y-sơ-ra-ên vì dân tộc này đã chống đối lại lời của Đức Chúa Trời phán qua các tiên tri. Truyền thống tiêu cực này có từ thời Ê-xê-chi-ên, và lại kéo dài đến tận một số nhánh của truyền thống Cơ Đốc.

Bài giảng của Ê-tiên lúc bị ném đá (Công Vụ 7:1-53) lên án truyền thống này, và những lời kết của ông rất giống với các cụm từ của Phao-lô (I Tê-sa-lô-ni-ca 2:15): "Há có đấng tiên tri nào mà tổ phụ các ngươi chẳng bắt bớ ư? Họ cũng đã giết những người nói tiên tri về sự đến của Đấng Công Bình; và hiện bây giờ chính các ngươi lại đã nộp và giết Đấng đó" (Công Vụ 7:52). Chắc chắn Phao-lô biết về truyền thống này, và ở đây ông liên hệ sự chống đối công cuộc truyền giáo cho dân ngoại với chính truyền thống này.

Trong phần tiếp theo của nửa đầu thân thư (2:7—3:13), Phao-lô ghi lại những biến cố dẫn đến chuyến viếng thăm của Ti-mô-thê. Phao-lô rất muốn đến thăm họ một lần nữa, nhưng không thể vì cớ "quỷ Sa-tan đã ngăn trở chúng tôi" (2:18). Phao-lô không nói Sa-tan đã làm việc đó như thế nào, hay những biến cố nào khiến ông kết luận rằng đó là do Sa-tan gây ra. Ông có thể sai Ti-mô-thê (3:2) trở về khi ông không làm được việc đó; rất có thể tại Tê-sa-lô-ni-ca có sự chống đối Phao-lô. Ký thuật trong Công Vụ nói rằng Phao-lô đã bị trục xuất vì có sự náo động trong dân chúng (Công Vụ 17:8-9), rất có thể ở đây Phao-lô ngụ ý việc này. Dù thế nào đi nữa, chúng ta thấy rõ rằng giải pháp cuối cùng của Phao-lô là sai Ti-mô-thê đến thăm và khích lệ họ đang khi họ gặp "khốn khó" (3:2-3)—có lẽ là sự bắt bớ từ cả người Do Thái lẫn dân ngoại.

Bằng chứng khảo cổ cho thấy rằng có một số nhóm tôn giáo hoạt động tại Tê-sa-lô-ni-ca lúc đó, các nhóm này thờ lạy những vị thần như Isis, Osiris, Serapis, và Cabirus, cùng với các nhà hội Do Thái. Vì cớ những ai tin Chúa phải từ bỏ các hoạt động tôn giáo cũ của mình, những người thuộc các tôn giáo cũ này sẽ nổi giận. Trong thế giới Hy La, sự từ bỏ những thói tục quen thuộc sẽ dẫn đến sự thù nghịch. Rất có thể các Cơ Đốc nhân tại Tê-sa-lô-ni-ca phải đối diện với những sự chống đối đó. Phao-lô đã cảnh báo họ về sự bắt bớ đó, và bây giờ sự bắt bớ đã

xảy ra (3:4). Ông muốn biết xem họ có đang đứng vững vàng trước sự chống đối hay không (3:5).

Phao-lô thấy nhẹ nhõm khi nghe tin tốt từ Ti-mô-thê (3:6-10), điều đó khiến ông viết thư này, và Phao-lô bày tỏ lòng vui mừng biết ơn các Cơ Đốc nhân Tê-sa-lô-ni-ca đã đứng vững, không yếu đuối, cũng không đầu hàng những áp lực đang chống đối họ. Ông kết luận bằng một lời chúc phước (3:11-13), giống như trong một số bức thư khác (xem Rô-ma 11:36; Phi-líp 4:7), tách rời phần giáo huấn khỏi phần khích lệ trong thân thư.

Nửa thứ hai của thân thư (4:1—5:22) là lời khuyên của Phao-lô về hành vi và các niềm tin của những tín hữu Tê-sa-lô-ni-ca. Ông bắt đầu bằng lời khuyên về việc duy trì hành vi tình dục đúng đắn trước mặt Đức Chúa Trời, là Đấng kêu gọi họ lìa bỏ sự tối tăm của đời sống cũ mà bước vào sự sáng của vương quốc Ngài (4:1-8). Sự chung chạ tình dục là một nét đặc trưng của thế giới Hy La cũng như trong thế giới hiện đại, và Phao-lô cảnh báo rằng hành vid dó đi ngược lại những gì Đức Chúa Trời muốn cho dân sự Ngài. Phao-lô nói rằng nhượng bộ sự chung chạ của thời đại đó là xem thường chỉ thị thiên thượng, và vì thế hành động chung chạ đó sẽ bị hình phạt. Đức Chúa Trời đòi hỏi cả thân thể lẫn linh hồn, và hành vi của một người phải thể hiện những đòi hỏi đó cả trong hoạt động tình dục của mình.

Về vấn đề tình yêu thương lẫn nhau (4:9-12), Phao-lô tin rằng ông không cần phải đưa ra lời khuyên đặc biệt nào, vì nhờ báo cáo của Ti-mô-thê, ông biết rằng về khía cạnh này của đời sống Cơ Đốc, họ không chỗ trách được. Lời ông khuyên "ráng tập ăn ở cho yên lặng, săn sóc việc riêng mình, lấy chính tay mình làm lụng" (4:11) có lẽ phát xuất từ mối đe dọa của các thế lực thù nghịch nhằm vào các Cơ Đốc nhân, thường là dùng áp lực xã hội để bắt các Cơ Đốc nhân làm theo các phong tục thờ lạy hình tượng. Lo việc riêng không có nghĩa là họ không công bố Đấng Christ cho những người đồng bào mình, nhưng có nghĩa

là họ không được bao biện, không ngừng chê bai những người chưa tin Chúa vì cớ hành vi không thể chấp nhận được của những người này, và nói rằng mình là gương mẫu của đời sống đúng đắn. Việc họ phải tự kiếm sống gợi lên một vấn đề trong một số lĩnh vực của Hội Thánh Cơ Đốc, khi các tín hữu tin rằng sự cuối cùng sắp đến, một số người đi đến kết luận rằng họ không cần phải lo cho tương lai của mình nữa, vì Đấng Christ sẽ đến bất cứ lúc nào trong tương lai rất gần. Phao-lô tin rằng Đấng Christ sẽ sớm trở lại, nhưng vì cớ không ai có thể biết chính xác là khi nào, nên các Cơ Đốc nhân phải tiếp tục tự lo cho họ, nếu không họ sẽ trở thành gánh nặng cho người khác.

Trong phần tiếp theo (4:13-18), Phao-lô bàn đến một vấn đề của các Cơ Đốc nhân Tê-sa-lô-ni-ca, tức là số phận của những người không còn sống khi Đấng Christ trở lại. Việc họ bối rối vì cớ hiểu lầm sự phục sinh, hay vì một truyền thống nào đó dạy rằng chỉ có những người còn sống khi Đấng Mê-si-a đến mới được phúc lợi từ sự hiện ra của Ngài thì chúng ta không biết. Sự chết và phục sinh của Đấng Christ là trọng tâm phần giải nghĩa của Phao-lô ở đây, cũng là trọng tâm cho thần học của ông. Điều thú vị ở đây đó là Phao-lô nói với những người Tê-sa-lô-ni-ca rằng ông dựa vào một sự dạy dỗ của Chúa Giê-su về trật tự các biến cố xảy ra lúc Chúa Giê-su tái lâm (4:15-17). Như trong một số trường hợp khác, chúng ta có ở đây những lời Chúa Giê-su phán mà các sách Phúc Âm không ghi lại, cho thấy rằng những lời phán đó được lan truyền giữa các cá nhân trước khi các sách Phúc Âm chúng ta được viết ra, và rằng không phải tất cả những lời phán của Chúa Giê-su đều được ghi lại trong các sách Phúc Âm (xem ví dụ khác trong Công Vụ 20:35). Chúng ta không biết chính xác Phao-lô biết bao nhiêu câu Chúa Giê-su phán và nghĩ đến khi ông công bố sứ điệp tông đồ của mình, những điều Chúa Giê-su phán mà chúng ta không có tài liệu ghi nhận lại. Rõ ràng nếu Phao-lô chưa có các

sách Phúc Âm, lúc đó chưa được viết ra, thì ông cũng có những truyền thống về những lời nói và việc làm của Chúa Giê-su.

Phao-lô bảo đảm với các đọc giả của ông rằng người chết không bị Đức Chúa Trời bỏ qua, vì lúc Chúa Giê-su trở lại, họ cũng sẽ được phục sinh vào đời sống mới và sẽ cùng với những người còn sống bước vào mối thông công đời đời với Chúa Giê-su trong thời đại mới. Việc được đưa lên trên các đám mây và được gặp Chúa Giê-su "tại không trung" có ý nghĩa đối với những độc giả thời đó hơn là đối với chúng ta bây giờ. Các đám mây thường được xem là vật kèm theo sự hiện diện thánh trong cả Cựu Ước lẫn truyền thống Cơ Đốc (ví dụ Xuất 19:9; Mác 9:7). Thế nên sự hiện diện của các đám mây ở đây bảo đảm sự hiện diện của Đức Chúa Trời trong biến cố này. Trong thế giới quan Hy La, "không trung" là khu vực nằm giữa trái đất và mặt trăng, là nơi các tà linh cư ngụ, những thế lực này gây ra điều ác và gây hại trên đất, đồng thời tìm cách ngăn trở người chết bay lên mặt trăng, nơi mà những việc làm gian ác của họ có thể được các cơn gió làm sạch, ngõ hầu các linh hồn này có thể trở về tầng trời thứ tám. Như vậy, vấn đề ở đây không phải là khi xảy ra biến cố cất lên, trọng lực không còn tác động nữa, và các Cơ Đốc nhân sẽ bay giữa các đám mây. Trái lại, Phao-lô nhắc về một truyền thống nói đến sự hiện diện của Đức Chúa Trời với những người mới được sống lại để bảo vệ họ khỏi những thế lực tâm linh gây hại đang cư ngụ trên không trung, để rồi không một điều gì có thể tách rời họ khỏi sự hiện diện thánh. Khi Đấng Christ tái lâm, thực tại sẽ biến đổi hoàn toàn đến độ dẫu điều ác có ở gần con người nhất cũng không thể gây hại những người đã kết hợp với Đấng Christ.

Không ai có thể biết chính xác thời điểm của những biến cố này, dù họ muốn biết đến mức độ nào. Phao-lô nói với các độc giả của ông rằng (5:1-11) thông tin đó là không thể biết được. Thay vì cố gắng xác định biến cố

nào là điềm báo về sự biến đổi của thực tại, các Cơ Đốc nhân thà sẵn sàng cho sự tái lâm của Đấng Christ bất cứ lúc nào thì hơn, vì sự tái lâm đến không có một lời cảnh báo nào, giống như kẻ trộm không thông báo mình sẽ ăn trộm trước khi làm điều đó (5:2), một ẩn dụ cũng xuất hiện trong lời phán của Chúa Giê-su (Ma-thi-ơ 24:43-44). Dùng hình ảnh đêm tối để mô tả thời điểm không chú ý, ngủ mê, say sưa với hình ảnh ngày để mô tả thời điểm hoạt động, thức canh, và tỉnh táo, Phao-lô khuyên giục các độc giả mình làm con của ban ngày hơn là của ban đêm (5:5-8a). Thay đổi hình ảnh, Phao-lô khuyên giục các độc giả mình mặc lấy giáp trụ phù hợp với trận chiến mà các Cơ Đốc nhân phải đánh chống lại các thế lực gian ác đang tấn công họ. Ông lập lại ba đặc điểm của đời sống Cơ Đốc đã đề cập ở phần đầu thư (1:3): đức tin, tình yêu thương và hy vọng (5:8). Với giáp trụ này, các Cơ Đốc nhân sẽ không ngã lòng khi điều ác tấn công họ. Trái lại, họ tin nơi sự cứu rỗi mà Đấng Christ đã ban cho họ, và sẽ khích lệ lẫn nhau (5:9-11).

Phao-lô kết luận bằng một số lời khuyên về cách độc giả của ông phải cư xử trong cộng đồng đức tin (5:12-22). Thật khó mà xác định liệu lời khuyên thứ nhất của Phao-lô (5:12) có phải là do khuynh hướng chống lại sự khuyên nhủ từ những người lãnh đạo Hội Thánh khiến cho có sự bất đồng trong cộng đồng Cơ Đốc tại Tê-sa-lô-ni-ca hay không. Những lời khuyên còn lại đều mang tính tổng quát, và tất cả hướng tới sự giúp đỡ lẫn nhau giữa vòng các Cơ Đốc nhân Tê-sa-lô-ni-ca.

Phao-lô khuyên các độc giả của ông làm cho nhau điều mà chính ông đang cố làm qua bức thư này. Lời khuyên cuối cùng của ông là chớ làm buồn Thánh Linh, nhưng phải xem xét mọi việc mà các nhà tiên tri đã nói. Ý ở đây là dù có nhiều người tuyên bố họ được Thánh Linh cảm động, thì bản thân điều đó thôi không đủ để xác nhận những điều đã nói. Trái lại, mọi điều nói ra cần phải được thử nghiệm dựa vào những điều Đức Chúa Trời đã phán

qua những gì người làm cho dân Y-sơ-ra-ên trong Cựu Ước, và đặc biệt hơn là lời Đức Chúa Trời qua Đức Chúa Giê-su Christ, Đấng đã bị đóng đinh và phục sinh. Cuối cùng, lời nói của các sứ đồ là bài kiểm chứng, và đó là lý do vì sao Phao-lô viết các bức thư của ông, để rồi cuối cùng các thư đó được tập họp lại mà đưa vào kinh điển Tân Ước. Sự kiểm tra đó vẫn tiếp tục cho tới ngày nay, và lời chứng tông đồ trong Kinh Thánh vẫn có tác dụng, như lúc Phao-lô viết cho những người Tê-sa-lô-ni-ca, như một tiêu chuẩn để đo lường những lời nói hoặc việc làm được cho là sự linh cảm của Thánh Linh.

Phần thân thư kết thúc với một lời chúc phước (5:23-24) và lời Phao-lô đề nghị các độc giả cầu thay cho ông. Lời đề nghị cầu thay nằm ở vị trí thông thường dành cho những lời chào thăm từ những người hiện ở với Phao-lô; rõ ràng trong trường hợp này, Phao-lô, vì lý do nào đó, thấy rằng những lời chào thăm đó là không phù hợp.

Phần kết thư có hai lời khuyên. Lời khuyên thứ nhất thúc giục các độc giả chào thăm lẫn nhau bằng cái hôn thánh, dấu hiệu cho thấy rằng mọi Cơ Đốc nhân đều là thành viên của thân thể Đấng Christ và là thành viên của một gia đình ra đời bởi sự phục sinh của Đấng Christ. Lời khuyên thứ hai hướng vào những người nhận thư không được nêu tên, có lẽ là Hội Thánh được đề cập đến trong 5:12), để bảo đảm thư được đọc trước toàn thể thành viên của cộng đồng. Thời điểm duy nhất họ nhóm họp lại là lúc thờ phượng, nên đó cũng là thời điểm thích hợp nhất để đọc thư. Theo phong tục Do Thái, người thờ phượng thường đọc các phần trong Luật Pháp (Torah) và các sách tiên tri trong giờ thờ phượng tại nhà hội, nên việc đọc các thư sứ đồ là bước đầu tiên tiến tới việc xem các thư này là Kinh Thánh. Phao-lô kết thúc bức thư với lời chào ân điển gợi lại lời chào của ông ở đầu thư (1:1).

Bức thư này trình bày cho chúng ta những vấn đề mà các cộng đồng Cơ Đốc đầu tiên đối diện khi họ sống đời sống Cơ Đốc trong một xã hội thù nghịch. Tuy nhiên,

điều đó cho thấy rằng lời chứng của các sứ đồ đã đứng vững và giúp người tín hữu hiểu đúng về hành vi, niềm tin cũng như đời sống Cơ Đốc.

3. Một Vài Vấn Đề

Chúng ta không biết rõ thời gian và địa điểm Phao-lô viết thư I Tê-sa-lô-ni-ca. Ông có nói cho độc giả mình biết rằng ông đang ở A-thên khi ông sai Ti-mô-thê lên đường tới Tê-sa-lô-ni-ca, nhưng không thấy nói là ông đã viết thư khi ông ở tại đó. Theo sách Công Vụ, Phao-lô đến thành Cô-rinh-tô sau khi ông rời A-thên (18:1), nhưng Công Vụ không đề cập đến chuyến đi của Ti-mô-thê, thế nên thông tin đó cũng không giúp ích nhiều. Có thể Phao-lô đã viết thư này từ thành Cô-rinh-tô, nhưng vì thiếu bằng chứng, nên đó chỉ có thể là suy đoán mà thôi.

Nhiều học giả chấp nhận quả quyết rằng bức thư được viết trong thời kỳ đầu sự nghiệp của Phao-lô, và người ta thường cho rằng thư I Tê-sa-lô-ni-ca là tài liệu Tân Ước được viết sớm nhất. Ý kiến này được ủng hộ với những lý do sau đây:

- Phao-lô truyền giáo tại Tê-sa-lô-ni-ca lúc bắt đầu chuyến hành trình truyền giáo thứ hai của mình, thế nên bức thư phải được viết sớm. Thế nhưng Phao-lô đã đến thành Phi-líp trước khi ông tới Tê-sa-lô-ni-ca, và bức thư ông gởi cho thành Phi-líp không thể được viết sớm như vậy. Trên thực tế, ngày viết thư không mấy liên hệ tới thời điểm một Hội Thánh được thành lập; thư có thể được viết ngay sau đó, hoặc trì hoãn nhiều năm ròng.
- Không có một cơ chế tổ chức Hội Thánh chính thức. Thế nhưng trên thực tế, I Tê-sa-lô-ni-ca 5:12-13 cho thấy là đã có sự tổ chức tại nơi này rồi.

- I Tê-sa-lô-ni-ca 4:13-18 cho thấy Phao-lô mong đợi Chúa đến sớm, trong khi về sau cuộc đời ông, thì có vẻ như ông nghĩ Chúa không đến sớm như lúc đầu ông mong muốn. Nhưng điều này lại cũng rất rõ ràng trong I Cô-rinh-tô 15, và ngay cả khi ông viết cho người Rô-ma (13:11).
- Không thấy đề cập tới việc quyên góp cho các thánh đồ tại Giê-ru-sa-lem. Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy trong trường hợp thư Phi-líp, chi tiết đó không giúp ích gì mấy cho việc xác định thời điểm bức thư được viết ra.
- Phao-lô nhắc đi nhắc lại về chuyến viếng thăm lần đầu tiên, cho thấy rằng chuyến đi đó như vừa mới xảy ra. Nhưng Phao-lô cũng đề cập đến chuyến viếng thăm thành lập Hội Thánh tại Phi-líp, và điều đó có nghĩa là bức thư không được viết sớm như vậy.
- Phao-lô đề cập đến việc ông xa cách các tín hữu Tê-sa-lô-ni-ca "ít lâu" (2:17), cho thấy rằng ông vừa tới Tê-sa-lô-ni-ca không lâu. Thế nhưng ông cũng nói rằng ông đã bị ngăn trở hết lần này đến lần khác nên không đến thăm họ được (2:18), thế nên chúng ta không biết được thời gian đó là bao lâu.

Cũng có một số chi tiết cho thấy rằng bức thư viết khá trễ. Ngoài những lý do đã nêu, sau đây là một số lý do khác nữa:

- Phao-lô nói với những người Tê-sa-lô-ni-ca rằng tiếng tăm về đức tin của họ đã đồn ra xa khỏi xứ Ma-xê-đoan, thế nên người ta nói với ông về đức tin của những người Tê-sa-lô-ni-ca trước khi ông đề cập đến (1:7-9). Như thế phải có một khoảng

thời gian đủ lâu để tin đó lan ra.

- Lời Phao-lô bênh vực chức vụ tông đồ của mình phản ánh những lời cáo buộc chống lại ông tại Ga-la-ti, nói rằng ông bóp méo Phúc Âm cho đẹp lòng người, chứ không đẹp lòng Đức Chúa Trời (I Tê-sa-lô-ni-ca 2:4; đối chiếu Ga-la-ti 1:10), và tại Cô-rinh-tô, cáo buộc rằng ông dùng những phương tiện lừa dối để làm giàu cho mình từ việc giảng dạy (I Tê-sa-lô-ni-ca 2:5-6; đối chiếu II Cô-rinh-tô 11:7; 12:16). Trên thực tế, những thư Phao-lô gởi cho người Ga-la-ti và Cô-rinh-tô được viết vào giai đoạn sau trong sự nghiệp của Phao-lô, chứ không phải giai đoạn đầu.
- Phần lớn bức thư nhắc nhở các độc giả Phao-lô điều ông đã nói với họ trong chuyến viếng thăm đầu tiên, nhưng nếu thư được viết không lâu sau khi ông rời khỏi Tê-sa-lô-ni-ca, thì tại sao ông lại phải làm điều đó?
- Có nhiều người đã qua đời nên mới gây nên thắc mắc về những gì sẽ xảy ra khi Đấng Christ tái lâm (4:13-17), và không thấy có dấu hiệu nào chứng tỏ họ đã tuận đạo vì cớ sự chống đối Cơ Đốc nhân tại Tê-sa-lô-ni-ca. Vì thế, chính câu hỏi này ngụ ý một thời gian dài, đủ dài để nhiều tín hữu chết cách tự nhiên.

Những bằng chứng trên đây đều không thể chứng minh bức thư đã được viết vào thời kỳ đầu hay cuối sự nghiệp của Phao-lô. Do bằng chứng thiếu tính chất kết luận, nên có lẽ tốt hơn hết đừng khẳng định chắc chắn rằng thư I Tê-sa-lô-ni-ca là thư được viết sớm nhất trong các thư tín Phao-lô. Chúng ta không có đủ bằng chứng để đưa ra một kết luận như vậy.

II. Thư II Tê-sa-lô-ni-ca

1. Tác Giả Và Hoàn Cảnh

Thư II Tê-sa-lô-ni-ca ít nữa cũng là bức thư thứ hai Phao-lô viết cho Hội Thánh Tê-sa-lô-ni-ca (II Tê-sa-lô-ni-ca 3:15), ngoài một bức thư mạo danh ông gởi đến đây (2:2). Do hai bức thư Phao-lô viết cho các Cơ Đốc nhân tại Tê-sa-lô-ni-ca cùng với bức thư giả mạo đều bàn đến những biến cố cặp theo sự tái lâm của Đấng Christ, rõ ràng biến cố đó đã thu hút sự chú ý của các Cơ Đốc nhân này. Rất có thể một nhóm Cơ Đốc nhân nào đó đặc biệt quan tâm tới sự tái lâm của Đấng Christ đã khiến cho vấn đề trở nên nghiêm trọng.

2. Nội Dung Thư

Ngoài hai phần 1:5-12 và 2:1-12, nội dung bức thư cũng tương tự như thư I Tê-sa-lô-ni-ca. Bức thư đi theo hình thức điển hình của thư Phao-lô viết, với phần mở đầu (1:1-2) khá giống với phần mở đầu các thư khác (Rô-ma 1:7b; I Cô-rinh-tô 1:2-3; II Cô-rinh-tô 1:2; Phi-líp 1:2; với một chút thay đổi trong Ga-la-ti 1:3) hơn là I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1). Điều này có nghĩa là hoặc Phao-lô là tác giả bức thư thứ hai gởi cho các tín hữu Tê-sa-lô-ni-ca và dùng hình thức viết thư điển hình, hoặc Phao-lô không phải là tác giả, và dù người viết có là ai đi nữa, thì người này cũng biết rõ hình thức viết thư của Phao-lô. Nếu tác giả không biết về các thư tín của Phao-lô, thì thật là lạ khi người này lại lệ thuộc nhiều vào I Tê-sa-lô-ni-ca.

Phần mở đầu thư cũng có lời cầu nguyện mở đầu (1:3-12). Giống như trong I Tê-sa-lô-ni-ca, lời cầu nguyện ở đây (1:3, 11-12) kết hợp với nội dung thuộc về phần thân thư (1:4-10). Phao-lô thường hay đưa vào lời cầu nguyện của mình một phần nội dung sẽ bàn đến trong thư, nhưng hiếm khi nhiều như trong cả hai thư Tê-sa-lô-ni-ca. Phần

mở đầu thư cho thấy có sự bắt bớ các độc giả, và Phao-lô muốn yên ủi họ và khích lệ họ đứng vững bằng cách liệt kê những hậu quả đáng sợ xảy đến cho những ai bắt bớ các Cơ Đốc nhân một khi Đấng Christ tái lâm. Sự tái lâm của Đức Chúa Giê-su sẽ là sự đau khổ cho những ai đã gây đau khổ cho các Cơ Đốc nhân, họ sẽ bị hủy diệt và loại trừ khỏi sự hiện diện của Đức Chúa Trời. Ngôn ngữ ở đây giống với ngôn ngữ Khải Huyền của Giăng hơn là các thư tín khác của Phao-lô, nhưng điều đó cho thấy quan điểm này phổ biến trong phong trào Cơ Đốc như thế nào.

Phần thân thư (2:1—3:16) được chia ra làm hai phần (2:1-17; 3:1-16), mỗi phần kết thúc bằng một lời chúc phước (2:16-17; 3:16). Nửa đầu thân thư có nội dung dạy dỗ; nửa sau thân thư (3:1-16) mang tính khích lệ nhiều hơn.

Tiếp tục chủ đề về sự tái lâm của Đấng Christ (2:1-12), Phao-lô bàn luận đến một vấn đề xuất hiện giữa vòng các độc giả của ông. Từ một nguồn nào đó—mà Phao-lô không biết chắc là từ một lời tiên tri được Thánh Linh hà hơi, hay là từ một bức thư giả mạo tên ông (2:2b)—tin đồn lan ra rằng Đấng Christ đã tái lâm. Một số Cơ Đốc nhân rõ ràng lo lắng về việc họ sẽ nhóm họp như thế nào để chào đón Đấng Christ khi Ngài xuất hiện tại Tê-sa-lô-ni-ca. Phao-lô đã nói về chuỗi sự kiện phải xảy ra khi Đấng Christ tái lâm (I Tê-sa-lô-ni-ca 4:16-17), nhưng ngay cả khi chưa thấy những sự kiện đó, một số độc giả của ông cũng lo lắng rằng biến cố đó đã xảy ra mà họ không biết. Để đáp lại, Phao-lô nêu một số lý do cho thấy rằng sự tái lâm chưa xảy ra vì một số biến cố phải xảy ra trước khi Đấng Christ tái lâm chưa thấy xuất hiện.

Những biến cố sau rốt này sẽ kéo theo nhiều phép lạ (2:9), và nhiều người sẽ bị lừa dối. Việc nhiều người đang chống đối các cộng đồng Cơ Đốc khiến cho các Cơ Đốc nhân Tê-sa-lô-ni-ca nghĩ rằng họ đang chịu khổ dưới tay "kẻ nghịch cùng luật pháp" (câu 8). Phao-lô nhắc các độc giả của ông về những gì họ đã biết. Đáng tiếc là Phao-lô

không nói những điều đó là gì, nên chúng ta chỉ có thể suy đoán mà thôi. Mục đích của phân đoạn không phải để đưa ra một thời gian biểu hầu cảnh báo các độc giả rằng dù Đấng Christ sắp tái lâm, nhưng một số biến cố phải xảy ra.

Phần cuối của nửa đầu thân thư (2:13-15) bảo đảm với các tín hữu Tê-sa-lô-ni-ca rằng họ thuộc về số những người sẽ không bị lừa dối, vì họ đã nghe và tiếp nhận lẽ thật lúc cải đạo. Nhiệm vụ của họ trong hiện tại là đứng vững trên lẽ thật mà họ đã nghe từ Phao-lô, dù là ông hiện diện ở đó, hay qua các thư tín của ông. Lời chúc phước kết thúc phần nửa đầu của thân thư (2:16-17) cầu xin sự yên ủi và hy vọng thiên thượng bởi ân điển Đức Chúa Trời sẽ tiếp tục nâng đỡ các độc giả trong bối cảnh bắt bớ mà họ đang trải qua.

Nửa sau của phần thân thư (3:1-16) bàn về một số vấn đề phát sinh như hệ quả trực tiếp từ sự bối rối về thời điểm Đấng Christ tái lâm. Sau phân đoạn mở đầu (3:1-5) mà trong đó Phao-lô đề nghị cầu thay để ông được giải cứu khỏi những người chống đối ông, và ông bảo đảm với các độc giả rằng Đức Chúa Trời sẽ tiếp tục dẫn dắt và yên ủi họ, Phao-lô quay trở lại sự biếng nhác của một số Cơ Đốc nhân tại Tê-sa-lô-ni-ca. Ông nói rất ngắn gọn về vấn đề này trong bức thư thứ nhất (I Tê-sa-lô-ni-ca 5:14), nhưng rõ ràng vấn đề này giờ đây đã trở thành vấn đề lớn. Rõ ràng ước đoán cho rằng Đấng Christ hoặc đã tái lâm hoặc sẽ tái lâm trong tương lai rất gần đã khiến cho một số tín hữu Tê-sa-lô-ni-ca quyết định họ không cần phải làm việc nữa, vì cả thế giới sẽ kết thúc. Những người đó trở thành gánh nặng cho các Cơ Đốc nhân, cả về suy nghĩ của họ, lẫn việc họ nương dựa vào công sức lao động của người khác. Phao-lô nhắc các độc giả về những gì ông đã nói với họ trong chuyến viếng thăm lần đầu tiên (3:6b) và nêu gương của chính ông: Ông đã tự kiếm sống khi rao giảng Phúc Âm của Đức Chúa Giê-su Christ (3:7-8). Ông làm điều đó không phải vì ông không có quyền được nhận

sự hỗ trợ từ các tín hữu, mà là vì để làm gương cho họ. Ông nhắc lại điều trước đó ông đã nói với họ: Ai không làm thì không có quyền ăn thức ăn của những người làm việc (3:10). Hơn nữa, những người từ chối làm việc có quá nhiều thời gian rảnh rỗi, nên đâm ra nhiều chuyện. Phao-lô bởi thẩm quyền của Đức Chúa Giê-su Christ mà khuyên bảo mọi người là phải tự làm để nuôi thân mình.

Lời cuối cùng của Phao-lô (3:14-15) là lời cảnh báo các độc giả đừng quan hệ với những người cứ tiếp tục đi theo con đường lầm lạc, bất chấp những điều Phao-lô đã viết. Ý ở đây không phải là hình phạt hay từ khước những người này. Trái lại, là để làm cho họ xấu hổ về hành vi sai lạc của mình (3:14b). Vậy nên phải đối xử với họ như đối xử với một thành viên gia đình lạc lối hơn là với một người ngoài hoặc một kẻ thù. Phao-lô kết thúc phân nửa thứ hai của thân thư bằng một lời chúc phước, như ở phần thứ nhất (3:16).

Trong phần kết thư (3:17-18), Phao-lô trình bày cho các độc giả cách để phân biệt những bức thư thật ông viết, và những bức thư giả, tức là cho họ xem chữ viết tay. Lời cầu chúc ân điển sau cùng (3:18) cho thấy rằng Phao-lô thường tự tay viết lời chúc đó (đối chiếu I Cô-rinh-tô 16:23; Ga-la-ti 6:18) ngay cả khi ông không bảo phải chú ý tới (xem II Cô-rinh-tô 13:14; Phi-líp 4:23; I Tê-sa-lô-ni-ca 5:28; Phi-lê-môn 25). Cụm từ đó có mục đích xác nhận đây là các thư Phao-lô viết, giống như một chữ ký trong bức thư hiện đại; vì tên của người gởi thư được viết ở phần đầu, nên phần cuối không cần phải ký tên.

3. Một Vài Vấn Đề

Thư II Tê-sa-lô-ni-ca có nhiều điểm rất giống thư I Tê-sa-lô-ni-ca, nhưng trên một số phương diện thì lại rất khác, khiến cho nhiều học giả đặt ra vấn đề về tác giả. Vì sao Phao-lô lại phải viết hai bức thư cho một cộng đồng,

lặp lại một số điểm, và đưa ra những lời khuyên có vẻ rất khác nhau?

Quan điểm phủ nhận Phao-lô là tác giả đưa ra những lý do sau đây:

- Phong cách và từ vựng rất khác với thư I Tê-sa-lô-ni-ca. Thư II Tê-sa-lô-ni-ca không có sự ấm áp mà Phao-lô cảm nhận về các tín hữu tại Tê-sa-lô-ni-ca giống như trong thư thứ nhất, và có chỗ giọng văn rất trang trọng, không phù hợp khi viết thư cho bạn bè thân thiết. Cũng có nhiều chữ dùng ở đây mà không thấy dùng trong các thư Phao-lô khác. Tuy nhiên, những khác biệt về phong cách và từ vựng là không đủ để phủ nhận Phao-lô là tác giả.

- Việc có cùng những người gởi (Phao-lô, Sin-vanh và Ti-mô-thê) với thư I Tê-sa-lô-ni-ca cho thấy rằng bức thư được viết một thời gian ngắn sau khi gởi bức thư thứ nhất. Trong trường hợp đó, mối quan hệ văn chương gần gũi giữa hai bức thư, cùng với sự lặp lại nội dung là điều khá lạ.

- Những dấu hiệu sẽ xảy ra trước khi Đấng Christ tái lâm mà thư II Tê-sa-lô-ni-ca (2:1-12) nói đến thì không thấy Phao-lô đề cập ở chỗ nào khác, và việc những biến cố thấy được đó dường như mâu thuẫn với lời Phao-lô tuyên bố trong bức thư thứ nhất (rằng không có những dấu hiệu đó—I Tê-sa-lô-ni-ca 5:2) có thể gợi lên rằng tác giả là một người khác chứ không phải Phao-lô. Thế nhưng cả hai ý đó—những biến cố quan sát được trước khi Đấng Mê-si-a tái lâm và sự thình lình của các biến cố—lại nằm trong Do Thái giáo khải huyền, điều tác động đến Phao-lô và các Cơ Đốc nhân đầu tiên về những vấn đề này. Phao-lô nhắc các độc giả của ông về điều ông đã nói khi ông còn ở với họ (2:5). Cũng hãy lưu ý những tình huống khác

nhau. Trong thư thứ nhất, vấn đề là sự ngã lòng vì cớ phải chờ đợi Đấng Christ tái lâm quá lâu; trong thư thứ hai, vấn đề là sự lo lắng về việc Đấng Christ có thể đã tái lâm rồi. Cả hai vấn đề này đòi hỏi phải có những giải pháp khác nhau.

Những đặc điểm trong thư II Tê-sa-lô-ni-ca cho thấy Phao-lô là tác giả:

- Lời tạ ơn mở đầu bức thư (1:3-12) có tính chất giáo huấn, từ bỏ vai trò lời cầu nguyện. Thế nhưng chúng ta lưu ý thấy chính vấn đề này trong thư I Tê-sa-lô-ni-ca, khiến cho khó xác định được lời cầu nguyện kết thúc chỗ nào, và phần thân thư bắt đầu ở đâu.
- Phần kết thư (3:17-18) không hướng tới sự gần gũi, mà hướng tới sự chân xác của bức thư. Việc xác định bức thư là thật cũng không mấy ngạc nhiên trong bối cảnh Phao-lô lo ngại rằng bức thư giả danh ông đang lưu truyền giữa các Hội Thánh (2:12).
- II Tê-sa-lô-ni-ca 1:1-2a lập lại I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1, nên rõ ràng tác giả bức thư thứ hai đã lệ thuộc vào hình thức văn chương của bức thư thứ nhất. Phần mở đầu thư rất điển hình của Phao-lô, và lời chào trong thư thứ hai (1:2) lại càng giống với lời chào thông thường của Phao-lô hơn là lời chào trong thư thứ nhất (1:1).
- Phần thảo luận trong II Tê-sa-lô-ni-ca 3:6-12 cho thấy có sự lệ thuộc văn chương vào I Tê-sa-lô-ni-ca 2:9 và 5:14a. Thế nhưng nội dung bức thư thứ hai cho thấy vấn đề đã trở nên trầm trọng hơn khi viết bức thư thứ nhất.
- Nếu "kẻ nghịch cùng luật pháp" là đề cập tới

huyền thoại cho rằng hoàng đế Nero, kẻ thù chính của các Cơ Đốc nhân, sẽ sống lại, thì bức thư hẳn phải được viết sau khi Nero tự sát năm 68 SC, và vì thế thư không thể do Phao-lô viết. Thế nhưng việc gọi Nero là "kẻ nghịch cùng luật pháp" chỉ là một suy đoán mà thôi.

- Việc đề cập tới các bức thư giả mạo (2:2; đối chiếu 3:17) cho thấy phải rất lâu sau thì những bức thư giả mới xuất hiện. Thế nhưng đây chỉ là vấn đề khi mà thư I Tê-sa-lô-ni-ca là bức thư đầu tiên Phao-lô viết.

Nhìn chung, vấn đề tác giả vẫn còn là vấn đề mở, vì các bằng chứng đều chỉ theo hai hướng, giống như trường hợp thư Cô-lô-se vậy. Do không có thể biết chắc, thì tốt hơn hết nên xem Phao-lô là tác giả bức thư thứ hai gởi cho cộng đồng Cơ Đốc tại Tê-sa-lô-ni-ca.

PHẦN 2

CÁC THƯ MỤC VỤ

I, II TI-MÔ-THÊ VÀ TÍT

I. Tổng Quát

Viết cho hai cộng sự của Phao-lô về việc dạy dỗ và lãnh đạo các cộng đồng Cơ Đốc dưới sự chăm lo của Ti-mô-thê và Tít, các thư tín này được gọi là "Thư Tín Mục Vụ" từ đầu thế kỷ thứ mười tám. Các thư này giống với thư tín tổng quát hơn là thư cá nhân bàn đến những vấn đề liên hệ tới cơ cấu và chức năng của giáo lý và chức vụ của Hội Thánh, nên nhắm vào một số những vấn đề cụ thể trong những thời điểm và địa điểm cụ thể. Thế nên, các thư này không thể xem là sách chỉ nam về cách điều hành Hội Thánh mọi thời đại. Giống như các thư khác, những thư này bàn đến một số vấn đề trong khung thời gian và không gian cụ thể, nên chúng ta phải tìm hiểu càng nhiều về các bối cảnh đó chừng nào càng tốt chừng nấy.

Các thư tín được gởi cho Ti-mô-thê và Tít, hai người cùng làm việc với Phao-lô mà các thư khác của Phao-lô và Công Vụ có đề cập tới.

Ti-mô-thê được xác định là con trai của Ơ-nít (II Ti-mô-thê 1:5; bà ngoại của ông tên là Lô-ít), một người mẹ Do Thái, và cha là một người ngoại bang không nêu tên (Công Vụ 16:1). Ông được gọi là một đồng nghiệp (II Cô-rinh-tô 1:19) và là người bạn đường (Công Vụ 17:14-15; 18:5; 19:22; 20:4) của Phao-lô. Chính Phao-lô gọi Ti-mô-thê là "anh em" (Cô-lô-se 1:1; Phi-lê-môn 1) và sai ông đi trên nhiều hành trình truyền giáo khác nhau (I Cô-rinh-tô 4:17; 16:10; Phi-líp 2:19, 23; I Tê-sa-lô-ni-ca 3:2, 6). Một

điểm xác định tầm quan trọng của Ti-mô-thê đối với công cuộc truyền giáo Phao-lô là việc ông cùng với Phao-lô gởi một số thư cho các Hội Thánh (I Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Tê-sa-lô-ni-ca 1:1; II Cô-rinh-tô 1:1; Phi-líp 1:1). Có một số ngờ vực về việc Phao-lô trả lương cho Ti-mô-thê vì sự phục vụ và trung thành của ông (Phi-líp 2:19-23; đối chiếu I Tê-sa-lô-ni-ca 3:2). Khi hai thư này được viết cho ông, Ti-mô-thê vẫn còn là một người trẻ tuổi (I Ti-mô-thê 4:12; II Ti-mô-thê 2:22), mà theo nhận thức thời xưa, ông có thể ở vào độ tuổi ba mươi.

Tác giả sách Công Vụ lại không biết tới Tít. Phao-lô xác định ông là người gốc Hy Lạp (Ga-la-ti 2:3). Tít quan trọng đối với Phao-lô vì Phao-lô nhìn nhận ông là cộng sự của mình (II Cô-rinh-tô 8:23) và Tít cũng có mặt, theo chỉ thị của Phao-lô, tại cuộc hội nghị truyền giáo ở Giê-ru-sa-lem (Ga-la-ti 2:1). Tít giữ vai trò quan trọng của một phái viên Phao-lô sai đến với các Cơ Đốc nhân Cô-rinh-tô để phát cho họ bức thư (II Cô-rinh-tô 2:4, 13; 7:6, 8) và làm trung gian giữa vị sứ đồ với các Hội Thánh tại đó (II Cô-rinh-tô 7:13-15). Ông cũng rất tích cực trong việc cổ xúy cho việc dâng hiến cho người nghèo tại Giê-ru-sa-lem (II Cô-rinh-tô 8:16-18; đối chiếu 9:6) mà Phao-lô đã thỏa thuận trong hội nghị truyền giáo (Ga-la-ti 2:10). Kinh Thánh Tân Ước không đề cập tới tuổi của Tít.

Do không có bằng chứng quyết định về thời điểm viết các thư tín này, nên chúng ta sẽ phân tích dựa vào thứ tự kinh điển.

II. Thư I Ti-mô-thê

Bức thư này có nhiều điểm khác với những bức thư do chính Phao-lô viết vì không có lời tạ ơn ở phần đầu thư, phần thân thư lại không có phát triển các chủ đề hay đại ý theo thứ tự, và cũng không có phần kết thư ngoại trừ một lời chúc phước ngắn. Về những điểm này, thì thư I Ti-mô-thê có hình thức rất giống thư Tít.

Phần mở đầu thư (1:1-2) xác định Phao-lô là một sứ đồ, nhưng ngôn ngữ rất khác so với các thư tín Phao-lô, ngoại trừ các thư mục vụ. Lời chúc phước cũng rất khác, cả về hình thức lẫn nội dung, so với lời chúc thông thường của Phao-lô (ví dụ Phi-líp 1:2). Như đã nói, không có lời tạ ơn.

Phần thân thư bàn đến ba chủ đề chung, dẫu rằng không được sắp xếp hay hệ thống chặt chẽ.

a. Sự Dạy Dỗ Đúng Đắn Và Sai Lạc

Tầm quan trọng của chủ đề này được xác định bởi vị trí trong thân thư. Phần thảo luận thứ nhất (1:3-20) sơ lược vấn đề người ta suy đoán về "phù ngôn và gia phổ" (1:3-4), có lẽ đề cập tới một suy đoán Trí Huệ nào đó về sự phát ra của một thánh thần làm sản sinh một loạt các hữu thể thần linh, và các mối quan hệ của họ với nhau trong thế giới thần thánh. Vấn đề thứ hai, có lẽ liên hệ tới vấn đề thứ nhất ở chỗ vấn đề này cũng đi trệch hướng quy luật tình yêu thương (1:5), bàn đến những người đang dạy dỗ "luật pháp" của Môi-se mà không hiểu luật ấy (1:6-7). Rõ ràng những người này tìm cách áp đặt luật pháp cho những người công bình, trong khi thực sự luật pháp là để áp dụng cho những người không công bình và không tin kính, một quan điểm rõ ràng trong giáo lý Cơ Đốc (1:8-11). Tác giả chuyển sang đời sống Phao-lô từng sống trước và sau khi ông cải đạo (1:12-14), chỉ rõ mục đích sứ mệnh của Đức Chúa Giê-su Christ, để cứu rỗi tội nhân, cũng đúng trong trường hợp của Phao-lô, vì dù trước đó ông từ khước Đấng Christ, ông đã nhận được sự thương xót Ngài (1:15-17). Lời chứng về ân điển này là trách nhiệm Phao-lô giao cho Ti-mô-thê, mà Ti-mô-thê phải thực hiện bằng cách đứng vững trên đức tin với một lương tâm tốt. Hai người không dạy dỗ đúng đắn là Hy-mê-nê và A-léc-xan-đơ, cũng được nhắc tới trong II Ti-mô-thê. Hy-mê-nê là người tuyên bố sự phục sinh của các

tín hữu đã xảy ra rồi (II Ti-mô-thê 2:17-18), A-léc-xan-đơ, còn gọi là thợ đúc đồ đồng, đã gây hại Phao-lô nhiều lần (II Ti-mô-thê 4:14).

Chủ đề này được quay trở lại trong 3:14—4:10, trong đó những giáo lý sai lạc khác được nêu ra, tức là việc đòi hỏi phải khổ tu trong vấn đề tình dục và thức ăn. Trong sự dạy dỗ sai lạc đó, tình dục bị cấm đoán ngay cả trong hôn nhân, còn sự kiêng khem một số loại thực phẩm là gần như bắt buộc. Dường như đây là sự pha trộn các niềm tin Do Thái trong việc phân biệt những loại thực phẩm thánh sạch và không thánh sạch, với quan niệm Trí Huệ coi thường khía cạnh vật chất của thực tại, nên chỉ tập trung hoàn toàn vào lĩnh vực tâm linh. Chống lại điều này, tác giả tranh luận rằng Đức Chúa Trời đã tạo dựng mọi sự tốt lành, và tình dục trong hôn nhân cũng như thức ăn đều không bị xem là "ô uế" để rồi phải từ khước, miễn là khi nhận lãnh thì tạ ơn Đức Chúa Trời. Những hành vi khổ tu đó được xem là "những phù ngôn không tin kính và ngớ ngẩn," và tác giả khuyên Ti-mô-thê đừng làm theo, đồng thời cũng dạy các Cơ Đốc nhân tránh xa những việc làm đó. Phân đoạn này có một phần của lời tuyên xưng trước (3:16), tuyên bố rằng Đấng Christ đã hiện ra trong xác thịt, và vì thế, sự sống trong xác thịt không được khinh bỉ. Lời tuyên xưng này theo sau một cấu trúc ngữ pháp thông thường, và những thay đổi giữa các tuyên ngôn về vật chất (xác thịt, các nước, thế gian) và tâm linh (Thánh Linh, thiên sứ, vinh hiển), điều đó nói lên tầm quan trọng của cả hai khía cạnh thực tại này đối với Cơ Đốc nhân.

Phân đoạn ngắn cuối cùng nói về sự dạy dỗ đúng đắn và sai lạc (6:3-5) lên án nặng nề những người đã cổ xúy cho các giáo lý sai lạc.

b. Hành Vi Trong Mối Thông Công Cơ Đốc

Giữa chủ đề này và chủ đề trước có một số trùng lắp, tuy nhiên, điểm nhấn mạnh ở đây (4:11-5:2; 5:22b-23; 6:11-

14) là hành vi thích hiệp với các tín nhân hơn là sự mô tả những người dạy các niềm tin và hành vi sai lạc. Đan dệt vào trong tài liệu này là lời khuyên về hành vi của Ti-mô-thê trong mối thông công của cộng đồng Cơ Đốc.

Những góp ý về hành vi Cơ Đốc nói chung là lời khích lệ sống như những công dân tốt về nghĩa vụ dân sự (2:1-2), cho thấy tác giả tin rằng đời sống Cơ Đốc ngay thẳng của các Cơ Đốc nhân sẽ không khiến cho chính quyền La Mã hoặc những người hàng xóm của họ nổi cơn thạnh nộ. Có thể một số Cơ Đốc nhân có khuynh hướng cảm thấy như bây giờ họ thuộc về một chủ mới (2:3-7) nên họ không còn bị ràng buộc trong nghĩa vụ dân sự nữa. Dĩ nhiên, kết luận đó là không đúng.

Những góp ý về việc ăn mặc và trang điểm cho phù hợp của phụ nữ—vàng, châu ngọc, áo quần đắt giá (2:9)—có thể nói tới những người phụ nữ giàu có nhưng lại có ít nghĩa vụ (và vì thế nên có nhiều thì giờ rỗi rảnh đi hết nhà này đến nhà khác, 5:6, 13) và là mục tiêu của các giáo sư giả (2:13-14), là những người có thể đang chạy theo tiền của họ (6:5). Nếu như vậy, 2:9-12 nhằm chống lại những người phụ nữ này hơn là nhằm vào phụ nữ nói chung. Một số Cơ Đốc nhân giàu có chắc hẳn đã nghĩ rằng xã hội ngưỡng mộ họ thế nào thì Hội Thánh cũng phải ngưỡng mộ họ thể ấy, và cũng có thể khiến các thành viên nghèo hơn trong Hội Thánh chạy theo họ (ngoài 6:5-10, 17-19, hãy xem Gia-cơ 2:2-7). Về việc khuyên phụ nữ sinh con (2:15; 5:14) có lẽ được viết là để chống lại lời dạy khổ tu của các giáo sư giả, những người coi rẻ khía cạnh thể xác của hôn nhân (4:3). Áp lực làm theo những quy định xã hội là nền tảng cho lời khuyên nô lệ không được thờ ơ trước nhiệm vụ của họ vì cớ tình anh em giữa chủ và tớ trong cộng đồng Cơ Đốc: phủ nhận những định chế đó có thể gây mất uy tín cho Hội Thánh.

Lời khuyên dành cho Ti-mô-thê liên hệ đến tuổi trẻ của ông và cách ông đối xử sao cho làm được việc mà không xúc phạm những người đồng trang lứa hoặc người

lớn hơn (4:11—5:2). Lời khuyên về việc uống rượu vì sức khỏe và tiêu hóa (5:23) phản ánh hiểu biết dân gian thời bấy giờ. Lời khuyên chung về hành vi như một người lãnh đạo Cơ Đốc (6:11-14) là lý tưởng cho người lãnh đạo Cơ Đốc thuộc nửa sau thế kỷ thứ nhất.

c. Cơ Cấu Hội Thánh

Ở đây mô tả bốn nhóm người chiếm các vai trò đặc biệt trong cộng đồng Cơ Đốc: giám mục, chấp sự, góa phụ và trưởng lão. Giám mục phải luôn luôn thể hiện phẩm chất phù hợp không chỉ với sự lãnh đạo trong cộng đồng Cơ Đốc (3:1-6), mà cũng để duy trì danh tiếng tốt của các Cơ Đốc nhân trước người chưa tin Chúa (3:7). Họ phải là những người đàn ông tề chỉnh, có quan hệ tốt với gia đình, và vì thế chỉ lập gia đình một lần (câu 2), đồng thời có thể dạy dỗ con cái họ (các câu 4-5). Việc họ phải là người tin Chúa lâu năm (câu 6) cho thấy họ cần phải là người hiểu rõ ý nghĩa đức tin Cơ Đốc trong chính đời sống của họ trước khi gánh lấy trách nhiệm đối với những người khác. Việc nhắc tới tiền bạc đối với cả giám mục lẫn chấp sự (3:3, 8) cho thấy rằng họ được nhận lương vì cớ họ thực hiện các nhiệm vụ của mình (xem 5:17-18).

Các chấp sự được mô tả tương tự (3:8-13). Việc đề cập đến phụ nữ trong phần thảo luận này (3:11) không hề gợi ý rằng tác giả đang đề cập tới vợ của các nam chấp sự. Sự hiện diện của nữ chấp sự được xác nhận trong Rô-ma 16:1, và điều đó cho thấy có lý do để tin rằng những lời chống lại các chị em phụ nữ ở phần trên của thư (2:11-12) có thể chỉ giới hạn vào số chị em phụ nữ đề cập ở đó.

Các góa phụ được mô tả tùy theo nhu cầu của họ trong thế giới cổ xưa, trong bối cảnh không có cơ chế chăm sóc người già cả (5:3-8, 16). Để được dự phần vào chức vụ, họ phải có ba điều kiện: Họ có nhân cách và uy tín tốt trong cộng đồng Cơ Đốc (câu 10), phải ít nhất sáu mươi tuổi trở lên, và chỉ lập gia đình một lần (câu 9). Lời

khuyên các góa phụ trẻ tái giá (câu 14) phản ánh những vấn đề mà các phụ nữ trẻ này có thể gây ra cho Hội Thánh (các câu 11-15) và điều kiện đối với các phụ nữ thề không tái giá (câu 11b).

Về các trưởng lão thì thư không nói nhiều, ngoại trừ việc họ phải xứng đáng với tiền lương trả cho họ tùy theo sự thực hiện nhiệm vụ của họ (5:17-18). Việc họ phải cởi mở hơn trước những lời cáo buộc chống lại họ (các câu 19-20) so với các chức vụ khác được đề cập tới, có thể cho thấy rằng ngoài nhiệm vụ giảng dạy (câu 17), họ phải chịu trách nhiệm về tài chánh của cộng đồng, dầu rằng việc này chỉ là phỏng đoán. Việc đặt tay (câu 22a) có thể đề cập tới cách các trưởng lão, hoặc có lẽ là tất cả các lãnh đạo Hội Thánh, được ủy nhiệm, dẫu rằng văn cảnh rất khó cho chúng ta xác định.

Bức thư kết thúc với lời khích lệ sau cùng (6:20-21a) và lời chúc phước (6:22b). Phần kết thư ngắn hơn nhiều so với bức thư bình thường Phao-lô viết, thiếu hẳn phần chào hỏi hoặc nhắn gởi cá nhân. Nhìn chung, bức thư để lại ấn tượng của một bức thư cá nhân cho tất cả những ai muốn có lời khuyên về vai trò của các thành viên và nhân sự trong cộng đồng Cơ Đốc sống trong thế giới Hy La thuộc giai đoạn cuối thế kỷ thứ nhất.

III. Thư II Ti-mô-thê

Trong số ba thư tín mục vụ, thư II Ti-mô-thê có nhiều điểm giống với thư Phao-lô viết nhất, ngay cả trong cấu trúc bức thư. Tất cả các yếu tố của một bức thư Phao-lô viết đều có đầy đủ.

Phần mở đầu thư (1:1-2) mang phong cách Phao-lô quen thuộc, với phần mở rộng xác định Phao-lô là một sứ đồ, và lời chúc phước thông thường. Như trong trường hợp một số bức thư, thật khó xác định xem lời tạ ơn kết thúc ở đâu, và phần thân thư bắt đầu ở đâu. Có lẽ lời tạ ơn được chép trong 1:3-4, với phần chuyển tiếp vào thân thư

bắt đầu từ 1:5-7, vì theo ngữ pháp, những động từ của các câu này thuộc về câu mở đầu. Phao-lô biết ơn vì đức tin bày tỏ trong đời sống mẹ Ti-mô-thê (và bà ngoại!), điều đó cho thấy Ti-mô-thê là Cơ Đốc nhân thế hệ thứ hai hoặc thậm chí thứ ba.

Phần thân thư (1:8—4:18) chuyển đổi từ những tường trình về đời sống Phao-lô và tình trạng hiện tại của ông sang lời khuyên cho Ti-mô-thê trong chức vụ. Mở đầu là lời khích lệ Ti-mô-thê can đảm trong việc công bố Phúc Âm, là điều Đức Chúa Trời đã làm trong Đấng Christ (1:8-10), sau đó Phao-lô thuật lại sự kêu gọi của chính ông (1:11-12), một điều có vẻ như không phù hợp nếu đây là sự trao đổi cá nhân giữa Phao-lô với một trong những cộng sự của ông. Trên thực tế, điều này cho thấy rằng bức thư được gởi cho nhiều người, mà một hoặc một vài người trong số đó không biết về sự nghiệp của Phao-lô. Phần thân thư tiếp tục với những lời khích lệ Ti-mô-thê trong chức vụ (1:13-14) và kết thúc với ký thuật về tình trạng hiện thời của Phao-lô, bao gồm cả việc ông bị phản bội tại A-si (1:15) và lòng tử tế của Ô-nê-si-phô-rơ (1:16-18), người đã hỗ trợ Phao-lô tại Rô-ma và Ê-phê-sô, và cũng là người được gởi lời chào cuối thư (4:19).

Trở lại với những lời khích lệ Ti-mô-thê (2:1-7), Phao-lô thuật một loạt tấm gương từ đời sống thế tục có thể áp dụng cho hoạt động truyền giáo của Ti-mô-thê, và tóm tắt một lần nữa nội dung Phúc Âm của ông với sự khổ nạn ông hiện đang phải trải qua (2:8-13). Bao gồm trong những câu Kinh Thánh này là một trích đoạn bài thánh ca Cơ Đốc xưa, hoặc một tuyên xưng (2:11-13) nhấn mạnh mối liên hệ của Cơ Đốc nhân với Đấng Christ và không được chối bỏ Đấng Christ, là điều đòi hỏi nơi các Cơ Đốc nhân khi đối diện với những người lân cận không tin hoặc khi bị nhà cầm quyền xét hỏi.

Những lời khích lệ khác cho Ti-mô-thê (2:14-19) gồm có lời cảnh báo chống lại hai người, Hy-mê-nê và Phi-lết, là những người đã làm xáo trộn Hội Thánh bởi sự dạy dỗ

của họ rằng sự phục sinh đã diễn ra rồi. Cũng chính hai người này được nhắc tới trong I Ti-mô-thê 1:20 nhưng không có đề cập đến nội dung giảng dạy của họ.

Sau phần bàn luận về nhiều loại bình đất cần dùng trong một gia đình lớn (2:20-21), rõ ràng là để mô tả Hội Thánh như gia đình của Đức Chúa Trời cần nhiều người để làm việc nhỏ cũng như việc lớn, Phao-lô một lần nữa khuyên Ti-mô-thê về cách ông xử sự trong cộng đồng Cơ Đốc (2:22-26), có lẽ phản ánh cách một chậu đất, một khi đã thanh tẩy, có thể được sử dụng với những mục đích quan trọng hơn (2:21).

Danh sách những sự trụy lạc (3:1-5) mở đầu cho phần tiếp theo của thân thư. Phao-lô bàn luận về những vấn đề mà những người trụy lạc gây nên, trong đó có việc dẫn một số phụ nữ trong cộng đồng Cơ Đốc đi sai lạc (3:6-7). Phao-lô so sánh người đó với Gian-nét và Giam-be, hai người mà truyền thống cho rằng họ ở trong số các thuật sĩ của Pha-ra-ôn chống lại Môi-se (Xuất 7:11, 22); sự chống đối của những con người trụy lạc này sẽ không thể thắng hơn mục đích của Đức Chúa Trời (3:8-9).

Một lần nữa Phao-lô nhắc lại sự nghiệp của ông. Ông khẳng định rằng bất chấp sự bắt bớ đến với một người sống đời sống Cơ Đốc thích hiệp (3:10-13), Ti-mô-thê phải tiếp tục sống đời sống đó, như ông lúc còn nhỏ, như được Kinh Thánh dạy dỗ. Trong bối cảnh này, "Kinh Thánh" chỉ có thể đề cập tới Thánh Kinh Cựu Ước mà thôi, vì khi bức thư này được viết ra, thì lúc đó chưa có "Kinh Thánh Cơ Đốc," tức là Tân Ước. Phao-lô bảo đảm với Ti-mô-thê rằng Kinh Thánh đó có giá trị vì Đức Chúa Trời đã hà hơi để sử dụng cho các mục đích tôn giáo, dạy dỗ, bẻ trách, sửa trị, và dạy người trong sự công bình, để những ai muốn làm theo ý muốn Đức Chúa Trời thì sẽ được trang bị để thực hiện nhiệm vụ của họ (3:16-17). Phân đoạn này không nói gì về Tân Ước, hoặc về việc Kinh Thánh vô ngộ trong mọi vấn đề bao gồm cả khoa học tự nhiên và địa lý. Kinh Thánh (Cựu Ước) hết sức có

giá trị trong việc dạy con người cách sống như Đức Chúa Trời muốn họ sống; đó là trọng tâm của những câu Kinh Thánh thường bị trích dẫn sai này.

Phần cuối cùng (4:1-5) là một lời khích lệ thích hiệp cho bất cứ ai muốn công bố sứ điệp Cơ Đốc. Một lần nữa, Ti-mô-thê là người đầu tiên, một gương mẫu cho kiểu người truyền đạo Cơ Đốc.

Phao-lô kết thúc phần thân thư với những hoàn cảnh hiện tại của ông, khiến ông đứng trên bờ vực tuận đạo (4:6-8). Sau khi thuật lại cách nhiều người đã hành động đối với ông (4:10-15), Phao-lô thuật lại vụ xét xử ông. Không một ai đứng ra làm chứng bênh vực ông. Tuy nhiên, Phao-lô đã có thể tự bào chữa cho mình cách thuyết phục nên đã không bị xử tử. Nhưng thật khó mà biết được việc ông được giải thoát khỏi hàm sư tử là nghĩa đen, do bị kết án hoặc nghĩa bóng, như là sự giải cứu khỏi một kết cuộc nào đó. Trong cái nhìn hướng về sự tuận đạo (4:6-8), sự bảo đảm về việc Đức Chúa Trời sẽ giải cứu ông khỏi mọi điều ác (4:18) có thể muốn nói rằng Đức Chúa Trời sẽ bảo vệ ông khỏi chối bỏ đức tin của mình, và cho ông được dự phần vào vương quốc Đức Chúa Trời. Nếu đúng như vậy, sự giải cứu khỏi "hàm sư tử" tức là ban sức mạnh để công bố Phúc Âm có thể là hình bóng của việc giải cứu khỏi quyền lực Sa-tan (xem I Phi-e-rơ 5:8). Phao-lô kết thúc phần thân thư bằng lời ngợi khen.

Phần kết thư có những lời chào quen thuộc của Phao-lô gởi tới những người nhận thư, và từ những người ở với Phao-lô.

Bất luận những chi tiết cá nhân rải rác khắp trong thư, lời khuyên của thư là lời khích lệ chung cho những ai mong đợi nơi Phao-lô sự hướng dẫn để họ trung tín với Phúc Âm, dù gặp phải khó khăn gì. Bức thư đã được dùng theo cách đó trong gần hai thiên niên kỷ qua trong cộng đồng Cơ Đốc.

IV. Tít

Phần mở đầu bức thư gởi cho Tít (1:1-4) giống như phần mở đầu của I Ti-mô-thê, khác với những phần mở đầu của các thư bình thường do Phao-lô viết. Lời giới thiệu Phao-lô là tác giả thì dài hơn bất cứ bức thư nào Phao-lô viết ngoại trừ thư Rô-ma. Các thư Cơ Đốc đầu tiên nhìn chung được đem ra đọc cho cộng ddoognf Cơ Đốc khi nhóm hiệp lại, như có chép trong I Tê-sa-lô-ni-ca 5:27 và Cô-lô-se 4:16, và tác giả có thể đã nghĩ đến điều đó khi viết phần giới thiệu khá dài. Lời chúc phước (1:4b) tương tự như các thư Phao-lô khác, đề cập đến Đức Chúa Giê-su Christ là "Cứu Chúa," hơi khác với Phao-lô (Phi-líp 3:20; đối chiếu Ê-phê-sô 5:23); danh xưng thường gọi Đấng Christ là "Chúa." Giống như I Ti-mô-thê, lời tạ ơn cũng thiếu.

Phần thân thư (1:5—3:14) bàn đến ba chủ đề chung: trật tự trong Hội Thánh (1:5-9), giáo lý giả (1:10-16) và các mối quan hệ và niềm tin cộng đồng (2:1—3:11). Phần thân thư kết thúc với một số hướng dẫn cho Tít liên hệ tới một số Cơ Đốc nhân khác (3:12-14).

Ngôn ngữ giới thiệu danh xưng "giám mục" (1:7) cho thấy dường như tác giả dùng danh hiệu này chung với "trưởng lão" (1:5) để mô tả cùng một nhà lãnh đạo Hội Thánh, và điều này khác với I Ti-mô-thê, vì trong thư I Ti-mô-thê, hai danh xưng này mô tả hai chức vụ lãnh đạo khác nhau. Vào thời điểm Tít được viết ra, thì các cộng đồng Cơ Đốc đã quen thuộc với những người lãnh đạo này (1:5). Trong trường hợp này, có sự nhấn mạnh những nhiệm vụ dạy dỗ của trưởng lão/giám mục (1:9), cho thấy rằng những người lãnh đạo này là hàng phòng thủ đầu tiên chống lại những ai muốn phá hoại các cộng đồng Cơ Đốc.

Theo cách khá hình thức, tác giả mô tả những người mà các lãnh đạo phải chống lại nhằm bảo vệ Cơ Đốc nhân (1:10-16). Như trong I Ti-mô-thê, có những câu khẳng

định sự ảnh hưởng của cả Do Thái giáo (1:14a) và một hình thức Trí Huệ giáo (1:16a) lên các giáo sư giả, dù rằng chi tiết không được nêu ra.

Về giáo lý vững chắc mà Tít (cùng với các trưởng lão/giám mục) phải dạy dỗ, phần lớn thân thư trình bày về một loạt các hoạt động thích hợp với nhiều loại người khác nhau (2:2-6). Dù không đưa ra hình thức phép tắc gia đình truyền thống, phân đoạn này có chức năng y như vậy, đưa ra lời khuyên cụ thể cho thanh niên và người già, phụ nữ trẻ và già. Giữa những lời khuyên này là lời khuyên Tít phải cư xử sao cho không có cớ cho người khác cáo buộc các Cơ Đốc nhân (một điểm tương tự được trình bày trong I Phi-e-rơ 3:15-16).

Sau một phân đoạn ngắn trình bày về nội dung đức tin (2:11-14), phần thân thư tiếp tục những lời khích lệ chung (2:15—3:2 dựa vào quá khứ của Phao-lô (3:3-7), với minh họa là những từ ngữ phản ánh quá khứ của độc giả (câu 3). Lời kết luận—"lời này là chắc chắn (3:8)—cho thấy rằng tác giả đang trích dẫn từ truyền thống Cơ Đốc.

Những lời khích lệ sau cùng (3:8-11) rọi thêm ánh sáng vào vấn đề mà tác giả tiên liệu đang xảy ra trong cộng đồng Cơ Đốc, những tranh luận gây chia rẽ phát xuất từ các quan điểm mà I Ti-mô-thê gọi là "các giáo sư giả" (3:9). Sự kỷ luật những người gây nên sự chia rẽ đó là tách ly họ ra khỏi các Cơ Đốc nhân (3:10-11).

Phần thân thư kết thúc với một số ghi chú cá nhân về tình trạng của Phao-lô lúc ông viết thư (3:12-13).

Phần kết thư khá ngắn (3:15), chỉ có một tuyên bố chung về những lời chào thăm của những người đang ở với Phao-lô và gởi cho những người đang ở với Tít. Bức thư kết thúc với lời chúc ân điển điển hình của Phao-lô.

Giống như thư I và II Ti-mô-thê, bức thư này được viết cho các độc giả trong thế giới Hy La cổ đại, nhưng đã giúp ích cho nhiều Hội Thánh trải nhiều thế kỷ.

BÀI HỌC 9

CÁC THƯ TÍN TỔNG QUÁT

PHẦN 1

THƯ HÊ-BƠ-RƠ

I. Khái Quát

Thoạt tiên, ít có tài liệu Tân Ước nào lại xa rời với thế giới của độc giả hiện đại nhiều như thư gởi cho người Hê-bơ-rơ. Sách được viết bằng tiếng Hy Lạp rất trau chuốc, có nhiều chỗ chơi chữ, cả những thuật ngữ lẫn tên gọi, với phần lập luận mở rộng về bản chất sự hy sinh của Đức Chúa Giê-su Christ qua ngôn ngữ hình bóng của các vật dụng trong đền tạm Cựu Ước. Sách cũng tranh luận rằng chức tế lễ của Chúa Giê-su là cao trọng hơn chức tế lễ của nhân vật huyền bí Mên-chi-xê-đéc mà Cựu Ước đề cập tới. Nếu những kỹ thuật giải kinh và các lập luận thần học này là hết sức thuyết phục để khích lệ các Cơ Đốc nhân giữ trọn cam kết của họ thời xưa, thì lại không gây được tác đụng như thế trên độc giả thời nay. Hầu hết những độc giả hiện đại không nói hoặc cũng không đọc được tiếng Hy Lạp, họ cũng không quan tâm tới những chi tiết huyền bí trong Cựu Ước, chẳng hạn như cái gì đứng sau bức màn thứ hai trong đền tạm (9:3-4) hoặc ý nghĩa của việc Áp-ra-ham dâng phần mười cho Mên-chi-xê-đéc (7:1-6). Những phương tiện tu từ và văn phong của thư Hê-bơ-rơ có lẽ không tạo nên một đáp ứng đồng cảm thời nay, nhưng sự mô tả tín nhân như những người hành hương về quê hương trên trời lại rất phù hợp với mọi thế hệ đối diện với sự ngã lòng và những gì đe dọa niềm tin của họ.

II. Tác Giả

Các học giả hiện đại đưa ra nhiều giả thuyết về tác giả của thư Hê-bơ-rơ. Bức thư không đề tên người gởi, nhưng có một số gợi ý về tiểu sử hoặc những đặc điểm cá nhân giúp chúng ta xác định người có thể đã viết thư. Tác giả đặt mình ngoài vòng các sứ đồ, nói rằng ông thuộc về thế hệ những người nhận lãnh sứ điệp cứu rỗi từ những người đã từng nghe Đức Chúa Giê-su (2:3). Nói cách khác, ông không phải là người tận mắt chứng kiến chức vụ của Chúa Giê-su, cũng không phải là thế hệ tín hữu đầu tiên.

Do ông đề cập tới Ti-mô-thê (13:23), và có lẽ đây là Ti-mô-thê mà chúng ta biết qua công cuộc truyền giáo của Phao-lô, nên nhiều người cho rằng tác giả gần gũi với Phao-lô. Như thế, tác giả có thể xuất thân từ Hội Thánh đầu tiên, gồm Phao-lô, Ba-na-ba, Lu-ca, và Clement thành Rô-ma. Về sau, A-bô-lô, Si-la, Bê-rít-sin và A-qui-la, Giu-đe, Ê-pháp-ra, Ti-mô-thê và chấp sự Phi-líp cũng được đưa vào danh sách. Thậm chí có người còn đề nghị cả Ma-ry mẹ Chúa Giê-su là tác giả. Tuy nhiên, tất cả đều không có bằng chứng vững chắc. Rõ ràng phần lớn, nếu không nói là hầu hết, những đề nghị này chỉ là suy đoán. Tuy nhiên, điều đó cho thấy người ta muốn kết nối tác giả với một nhân vật thuộc hàng ngũ sứ đồ hoặc một nhân vật có thẩm quyền, để tài liệu được phê chuẩn. Lời tuyên bố sau cùng về tác giả thư Hê-bơ-rơ của Origen là, "Chỉ có Chúa biết ai viết thư này."

Dựa vào chính tài liệu này, chúng ta có thể suy ra một số đặc tính tiểu sử tác giả. Tác giả chắc chắn là người có học thức, vì ông không những viết tiếng Hy Lạp rất bóng bẩy, nhưng ông cũng được huấn luyện về hùng biện, và ít nhất là cũng biết chút ít triết học Hy Lạp, cũng như các kỹ thuật giải nghĩa Kinh Thánh. Có thể chắc chắn một điều ông có nguồn gốc Do Thái. Vào một thời điểm nào đó, ông tin nhận Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a, có lẽ là qua lời chứng của những người tận mắt nhìn thấy chức vụ của

Chúa Giê-su. Việc đề cập tới Ti-mô-thê cho thấy tác giả có mối liên hệ nào đó với công cuộc truyền giáo của Phao-lô. Và thực tế tác giả viết sách này cho một hội chúng Cơ Đốc cho thấy ông là người ở vị trí có thẩm quyền trong Hội Thánh. Ông đưa ra những mệnh lệnh và những lời cảnh báo, mong đợi hoặc ít nữa là hy vọng sẽ có đáp ứng tích cực. Thế nhưng khi ông khuyên các độc giả thuận phục người lãnh đạo của họ (13:17), thật khó cho chúng ta xác định liệu ông có bao hàm chính mình trong số những người lãnh đạo đó hay không. Nhưng ít nữa ông cũng hy vọng rằng lời khuyên của ông sẽ được các độc giả nghe theo.

Từ đầu thế kỷ thứ 3, thư Hê-bơ-rơ đã được liệt chung với các thư Phao-lô. Các Hội Thánh Đông Phương thì tin rằng thư là do Phao-lô viết (Origne 185-253,và Clement, Alexandria 150-215 có nói đến truyền thống tin rằng Phao-lô là tác giả). Vào cuối thế kỷ thứ 4 thì Hội Thánh Tây Phương mới công nhận tác quyền của Phao-lô. Tuy nhiên, về sau, các nhà cải chánh như Calvin và Luther lại không công nhận Phao-lô là tác giả. Người ta nghi vấn tác quyền của Phao-lô vì những lý do sau đây: (1) Văn chương trau chuốt khác hẳn các thư Phao-lô; (2) Sách không xưng danh tác giả—khác với các thư khác của Phao-lô; (3) Những lẽ đạo quan trọng Phao-lô thường nhắc đến lại không có ở đây; trái lại những lẽ đạo quan trọng như Chúa Giê-su là Thầy Tế Lễ lại không có trong các thư khác; và (4) theo Hê-bơ-rơ 2:3, tác giả không nhận lãnh Phúc Âm trực tiếp từ Chúa.

III. Độc Giả Thư Hê-bơ-rơ

Nhìn chung, người ta cho rằng thư Hê-bơ-rơ viết cho các Cơ Đốc nhân mà tác giả biết, ít nữa là ở mức độ khái quát. Trong khi Phao-lô thường hay nhắc lại những hoàn cảnh dẫn tới việc thành lập một hội chúng nào đó, thì ở đây chúng ta không có cơ sở nào để khẳng định tác giả là

người thành lập hội chúng mà ông viết cho. Rất có thể ông không thành lập hội chúng này. Chúng ta chưa biết rõ mối quan hệ cụ thể của tác giả với hội chúng này, tuy nhiên ông biết đủ về hoàn cảnh của họ, hoặc là trực tiếp, hoặc là gián tiếp, để lo lắng cho phúc lợi của họ và viết cho họ như một mục sư. Chúng ta chỉ có thể căn cứ vào nội dung để suy đoán độc giả đầu tiên là ai; và nội dung cho thấy rằng người nhận là Cơ Đốc nhân gốc Do Thái giáo hoặc đã từng theo Do Thái giáo.

IV. Thư Hê-bơ-rơ Và Cựu Ước

Thư Hê-bơ-rơ sử dụng Cựu Ước rất nhiều. Có vô số trích dẫn cụ thể, hình bóng và đề cập tới những nhân vật cũng như sự kiện trong Cựu Ước. Nhiều phần tranh luận và khiển trách dựa vào việc giải nghĩa các phân đoạn hoặc giải thích ý nghĩa của một số biến cố Cựu Ước. Những phân đoạn này được trích dẫn như những thực tại và lời hứa đã được làm trọn qua công việc của Đức Chúa Trời trong Đấng Christ. Các bản văn Cựu Ước vì lẽ đó mà được đọc qua một lăng kính lai thế. Những lời mở đầu của thư Hê-bơ-rơ cho thấy rõ điều này, khi tác giả viết rằng, "Đời xưa, Đức Chúa Trời đã dùng các đấng tiên tri phán dạy tổ phụ chúng ta nhiều lần nhiều cách, rồi đến những ngày sau rốt nầy, Ngài phán dạy chúng ta bởi Con Ngài." Tác giả thư Hê-bơ-rơ đọc và giải thích Cựu Ước với lòng tin rằng trong Đấng Christ, thế giới đã bước vào một kỷ nguyên mới, kỷ nguyên của "những ngày sau rốt nầy."

Ở trên chúng ta có đề cập rằng thư Hê-bơ-rơ được viết với giọng văn Hy Lạp rất trau chuốt. Điều đó cho thấy tiếng mẹ đẻ của tác giả là Hy Lạp, và vì thế ông đã trích dẫn Cựu Ước bằng tiếng Hy Lạp, tức là bản Bảy Mươi. Tuy nhiên, các phần trích trong sách Hê-bơ-rơ đôi khi có chút ít thay đổi, khác với cả bản Bảy Mươi lẫn bản Kinh Thánh tiếng Hê-bơ-rơ, có lẽ là để cho phù hợp với những

giải thích thần học của chính tác giả, hoặc cũng có thể cho thấy tác giả đã trích Cựu Ước từ một bản sao Kinh Thánh khác mà chúng ta hiện không có. Ngoài ra, khi giải thích Cựu Ước, tác giả dùng một số kỹ thuật giải kinh khác hẳn với phương pháp giải kinh hiện đại.

V. Nội Dung Thư

1. "Đến Những Ngày Sau Rốt Này, Ngài Phán Dạy Chúng Ta Bởi Con Ngài"

Thư Hê-bơ-rơ mở đầu với một nhập đề rất trau chuốt, được gọi là đoạn mào đầu vào thời đó. Đây là một câu đơn trong tiếng Hy Lạp, được chia thành bốn câu khác nhau trong các bản dịch hiện đại, tóm lược nhiều chủ đề sẽ nói đến trong sách.

Quan điểm lai thế của thư Hê-bơ-rơ được đánh dấu bởi sự tương phản giữa thuở xa xưa và những ngày sau rốt này, một cụm từ gợi nhớ đến các phân đoạn Tân Ước khác, chẳng hạn như "giờ cuối cùng" (I Giăng 2:18), "cuối các thời kỳ" (I Phi-e-rơ 1:20), và "cuối cùng các đời" (I Cô-rinh-tô 10:11). Niềm tin nơi giờ cuối cùng đã đến là nền tảng cho lập luận của sách Hê-bơ-rơ về sự cao trọng của Con mà Đức Chúa Trời đã qua các tiên tri nói đến từ "đời xưa." Con không chỉ là trung gian cho lời phán của Đức Chúa Trời, nhưng Ngài cũng là tác nhân mà bởi đó Đức Chúa Trời "dựng nên thế gian." Điều này cho thấy sự tiền hiện hữu của Con, và bởi sự dự phần sáng tạo cũng như bảo tồn sự sống, Ngài đích thực là Đức Chúa Trời. Ngài là "sự chói sáng của sự vinh hiển Đức Chúa Trời và hình bóng của bổn thể Ngài." Hơn nữa, Con đã "làm xong sự sạch tội." Vì cớ lòng trung tín của Ngài, Ngài hiện được tôn lên địa vị vinh hiển nhất, ngồi bên "hữu Đấng tôn nghiêm."

Là Con, Chúa Giê-su đứng ở vị trí cao trọng hơn các tiên tri (1:1-4), các thiên sứ (1:5-14), và với Môi-se (3:2).

Tất cả những nhân vật này là tác nhân cho sự mặc khải của Đức Chúa Trời cho nhân loại, và thư Hê-bơ-rơ chấp nhận sự hợp pháp cũng như tầm quan trọng của việc Đức Chúa Trời phán thông qua họ, đồng thời nhấn mạnh sự vĩ đại vượt trội của sự mặc khải thông qua Con.

Con có danh xưng tuyệt hảo (1:4) hơn các thiên sứ. Danh xưng đó không được nêu ra, dầu chỉ gọi đơn giản là "Con" (1:5). Dù thế nào đi nữa, sự cao trọng ở đây không chỉ đơn thuần thể hiện qua tên gọi, mà thể hiện qua phẩm chất với giá trị cao trọng đằng sau tên gọi đó. Tác giả tranh luận rằng các thiên sứ là những tôi tớ phục vụ (1:7, 14) hơn là những người được phục vụ, trong khi Con thì được các thiên sứ thờ phượng (1:6) và cũng là tác nhân cho sự cai trị của Đức Chúa Trời (1:8, 14). Con là đời đời (1:8; 10—12).

Có giả thuyết cho rằng một số độc giả của thư này đã cố gắng tôn thiên sứ lên địa vị cao hơn, và có lẽ muốn thờ phượng thiên sứ. Trong sách Khải Huyền chẳng hạn, nhà tiên kiến Giăng đã hai lần sấp mình xuống trước chân thiên sứ và được nhắc nhở là phải thờ lạy chỉ một mình Đức Chúa Trời thôi (19:10; 22:9). Rất có thể các Cơ Đốc nhân mà thư Hê-bơ-rơ đề cập tới đang đứng trước nguy cơ thỏa hiệp niềm tin nơi "Đức Chúa Trời hằng sống" bằng sự thờ phượng các hữu thể khác. Như thế, lời cảnh báo đừng "thờ phượng các thiên sứ" là lời cảnh báo chống lại việc tìm kiếm những kinh nghiệm tôn giáo có thể gây hại cho chính họ.

2. Chúa Giê-su: Đấng Tiên Phong Và Đấng Thành Toàn Đức Tin

Hê-bơ-rơ sử dụng nhiều thuật ngữ đặt biệt để nói về công tác cứu chuộc của Đức Chúa Giê-su như là sự mở đường đến với Đức Chúa Trời cho những người khác đi theo. Thư Hê-bơ-rơ không chỉ nhấn mạnh nhân tính thật của Chúa Giê-su, mà còn là một trong số ít những sách Tân

Ước xem nhân tính của Ngài là một điểm thần học quan trọng. Vai trò của Chúa Giê-su như là "Đấng Tiên Phong" thể hiện trong nhân tánh mà Ngài chia sẻ với các anh chị em mình. Ngài không hổ thẹn đứng chung với "dòng dõi của Áp-ra-ham," và gọi họ là "anh em," đồng thời đại diện cho họ trước mặt Đức Chúa Trời.

Là người tiên phong của đức tin, Chúa Giê-su đã đi trước các anh chị em mình đến chỗ vinh hiển (2:10) bằng cách chết đi để hủy phá quyền lực của sự chết và đem sự tự do đến cho tất cả mọi người đã làm nô lệ cho sự chết (2:14-15). Ngụ ý ở đây rất rõ ràng: Chúa Giê-su đã để lại một lối đi cho các anh chị em mình noi theo. Vì người đã chịu khổ, chết và được tôn cao lên địa vị vinh hiển, con đường đó giờ mở rộng ra cho những người nào bước theo sự sống trong vinh hiển của Đức Chúa Trời. Nói cách khác, Chúa Giê-su đã làm điều mà các anh em, chị em Ngài không thể tự làm cho họ.

3. Chúa Giê-su Là Thầy Tế Lễ Cao Trọng

Hê-bơ-rơ 2:17 đề cập đến Chúa Giê-su là "Thầy Tế Lễ Thượng Phẩm." Cách dùng thuật ngữ này để gọi Chúa Giê-su là ngồn gốc cho một số suy đoán. Tác giả thư Hê-bơ-rơ rõ ràng biết rằng nếu nói Chúa Giê-su là thầy tế lễ thì sẽ có vấn đề vì Ngài không xuất thân từ dòng dõi tế lễ, chi phái Lê-vi (7:14). Thế nên, tác giả đề cập đến chức tế lễ của Chúa Giê-su như là thuộc về "ban Mên-chi-xê-đéc." Tuy nhiên, do Cựu Ước nói rất ít về chức tế lễ của Mên-chi-xê-đéc, nên hầu hết những đặc tính chức vụ tế lễ của Chúa Giê-su được mô tả dựa vào các chức năng của thầy tế lễ cả như một người trung gian cầu thay cho dân sự để Đức Chúa Trời tha thứ tội lỗi họ, đặc biệt là vào ngày Lễ Chuộc Tội hằng năm.

Có hai tính từ được dùng khi mô tả Chúa Giê-su là Thầy Tế Lễ Thượng Phẩm: thương xót và thành tín. Quả thật, sự trung tín là dấu ấn của dân sự Đức Chúa Trời, và

khi đề cập đến Chúa Giê-su, cả hai đặc tính này là ví dụ cho sự trung tín vâng phục Đức Chúa Trời đồng thời Ngài cũng trung tín thực hiện chức vụ của mình là Thầy Tế Lễ. Ngài đáng tin cậy.

Thế nhưng khi thực hành chức vụ Tế Lễ Cả của mình, Ngài cũng bày tỏ rằng Ngài thương xót, một chủ đề xuyên suốt thư Hê-bơ-rơ. Ngài đã chịu khổ và vì thế có thể giúp đỡ cho những người đang bị thử thách (2:18). Ngài có thể đồng cảm với sự yếu đuối con người (4:15). Con người có thể nhận được sự thương xót và ân điển lúc có cần từ nơi Ngài (4:16). Ngài chịu khổ (5:8) và nếm trải sự thù nghịch (13:3). Ngài đã sống đời sống mà các anh chị em Ngài từng sống. Sự chịu khổ và kinh nghiệm yếu đuối của con người khiến Ngài trở thành Thầy Tế Lễ Thượng Phẩm có thể cảm thông với con người và trung tín cầu thay cho họ. Ngài đã dâng của tế lễ đúng mức để chuộc hết tội. Vì lẽ đó, con dân Chúa nên dạn dĩ đến với Ngài, đừng bỏ qua sự nhóm lại.

4. Con Dân Chúa Là Những Kẻ Hành Hương

Lời mô tả dân sự Đức Chúa Trời là những kẻ hành hương phù hợp với cả dân Y-sơ-ra-ên, những người đã theo Môi-se và Giô-suê lang thang trong đồng vắng cho tới khi họ đến Đất Hứa, cũng như các Cơ Đốc nhân, là những người đang theo Chúa Giê-su với mục đích và hy vọng nơi quê hương trên trời mà Đức Chúa Trời đã chuẩn bị cho họ (11:15). Đời sống của người môn đồ được mô tả không chỉ ở góc độ đứng vững và nắm chắc, mà như một hành trình phiêu lưu với Chúa Giê-su. Chính vì lẽ đó, đức tin là hết sức cần thiết cho dân sự Đức Chúa Trời. Những tấm gương đức tin được nêu ra (chương 11) bắt đầu với A-bên, rồi Nô-ê, Áp-ra-ham, Y-sác, Môi-se, Ghi-đê-ôn, Đa-vít, Sa-mu-ên và những người khác, là những người đã trông đợi nhận lãnh điều ứng hứa cho họ. Nhưng tất cả họ đều đã chết trước khi được nhận lãnh điều hứa ban cho

mình, tức là quê hương trên trời mà Đức Chúa Trời đã chuẩn bị cho họ. Nói cách khác, họ sống bởi đức tin trông đợi nhận được lời hứa. Thế nên thư Hê-bơ-rơ khích lệ các độc giả "nên quăng hết gánh nặng và tội lỗi dễ vấn vương ta, lấy lòng nhịn nhục theo đòi cuộc chạy đua đã bày ra cho ta" (12:1).

PHẦN 2

THƯ GIA-CƠ

I. Khái Quát

Sách Gia-cơ nổi tiếng về "sự khôn ngoan thực tế," nhưng lại không được nhà cải chánh Tin Lành Martin Luther công nhận. Đánh giá của Luther, rằng thư Gia-cơ đánh mất Phúc Âm và Đấng Christ, vẫn còn tác động đến một số nhà giải nghĩa Kinh Thánh hiện đại. Các nhà giải kinh thường cho Gia-cơ là một sách Do Thái chỉ có cái bìa Cơ Đốc mà thôi. Điều đó như thể ngụ ý rằng Gia-cơ thiếu những tư tưởng hay nền tảng thần học thật, dù rằng sách có đưa ra những lời khuyên thực tế cho cuộc sống hằng ngày.

Gia-cơ là ai? Và ông viết bức thư như thế nào để rồi được đưa vào kinh điển, nhưng lại bị xem là một thư tín đầy thiếu sót?

II. Tác Giả

Ở phần mở đầu thư, tác giả xác định ông là "Gia-cơ, tôi tớ Đức Chúa Trời và Đức Chúa Giê-su Christ." Nhưng sự xưng nhận này dấy lên vấn đề xuất thân của Gia-cơ vì theo truyền thống, đây là ông Gia-cơ mà Phao-lô đã gọi là "anh em của Chúa" (Ga-la-ti 1:19), người từng xuất hiện ở những nơi khác trong Tân Ước như một lãnh đạo của Hội Thánh đầu tiên tại Giê-ru-sa-lem. Thế nhưng tác giả thư tín này không hề thừa nhận mối quan hệ anh em với Chúa Giê-su, sự ủy nhiệm hoặc vai trò sứ đồ, hoặc thẩm quyền của ông trên những Hội Thánh mà ông viết thư tới.

Việc thiếu sót những thông tin này khiến người ta đặt ra nhiều nghi vấn về xuất thân của tác giả.

III. Gia-cơ Và Phao-lô

Huấn thị, "Hãy làm theo lời, chớ lấy nghe làm đủ mà lừa dối mình" (1:22) là nội dung và cũng là dàn ý của Gia-cơ. Nhưng Gia-cơ không chỉ đơn thuần khích lệ "làm" cách chung chung, như thể ông chỉ khích lệ độc giả của mình làm một điều gì đó hoặc làm nhiều hơn những gì họ hiện đang làm. Ông không bận tâm đến việc "làm," bèn là khích lệ các độc giả của mình hành động tùy theo đức tin của họ nơi Đức Chúa Trời ("theo lời"), bằng cách sống một đời sống bày tỏ lòng tin cậy nơi Đức Chúa Trời. Nếu không có sự quan tâm chăm sóc người thấp hèn, không có tình yêu thương, thì đức tin đó kể như chết.

Phần Gia-cơ thảo luận về đức tin và việc làm (2:14-26) bắt đầu bằng câu hỏi, "Hỡi anh em, nếu ai nói mình có đức tin, song không có việc làm, thì ích chi chăng? Đức tin đó cứu người ấy được chăng?" Câu hỏi tu từ này giải thích ý nghĩa huấn thị trước đó của ông, "Hãy làm theo lời, chớ lấy nghe làm đủ." Chúa Giê-su cũng có nói rằng "ai làm theo ý Cha ta ở trên trời" thì mới được vào nước thiên đàng. Tuy nhiên, chuyên luận của ông về đức tin và việc làm (2:14-26) dùng ngôn ngữ và hình ảnh dường như có liên hệ trực tiếp, và lệ thuộc, vào phần thảo luận của Phao-lô về cùng những vấn đề đó:

Ga-la-ti 2:16: "Dầu vậy, đã biết rằng người ta được xưng công bình, chẳng phải bởi các việc luật pháp đâu, bèn là cậy đức tin trong Đức Chúa Jêsus Christ."

Rô-ma 4:2: "Thật thế, nếu Áp-ra-ham đã được xưng công bình bởi việc làm, thì có cớ khoe mình; nhưng trước mặt Đức Chúa Trời không có như vậy."

Gia-cơ 2:21: "Áp-ra-ham, tổ phụ chúng ta, khi dâng con mình là Y-sác trên bàn thờ, há chẳng từng cậy việc làm được xưng công bình hay sao?"

Ngoài việc "đức tin" và "việc làm" được đặt nằm cạnh nhau, đặc biệt ấn tượng là Gia-cơ dùng Sáng-thế ký 15:6 để làm nền tảng—câu Kinh Thánh Cựu Ước duy nhất kết nối "đức tin" và "sự công bình"—lập luận cho quan điểm của ông về đức tin của Áp-ra-ham (2:22). Sáng-thế ký 15:6 cũng rất quan trọng đối với lập luận của Phao-lô trong Ga-la-ti (3:2-7) và Rô-ma (4:3-22, đặc biệt là các câu 3-8), rằng Áp-ra-ham và dòng dõi thật của ông được xưng công bình bởi đức tin, chứ không phải bởi các việc luật pháp.

Vấn đề rắc rối về những khác biệt giữa Gia-cơ và Phao-lô có thể giải quyết thỏa đáng khi để ý thấy rằng họ đang nói về những vấn đề khác nhau mặc dù dùng chung những từ khóa (đức tin, việc làm) để trình bày quan điểm của mình. Phao-lô bận tâm đến mối quan hệ giữa "các việc luật pháp" và "đức tin nơi Đấng Christ," trong khi Gia-cơ đề cập tới "việc làm" mà thiếu đi cụm từ "luật pháp." Đối với Phao-lô, điểm thần học nhấn mạnh có liên hệ đến việc Chúa Giê-su là Đấng Mê-si-a thì có tác động như thế nào đến vai trò cũng như chức năng của luật pháp Môi-se, đặc biệt là đối với các tín hữu dân ngoại. Trong khung cảnh đó, "Đấng Christ" và "luật pháp" đứng ở vị trí đối chọi nhau.

Nhưng trong thư Gia-cơ thì vấn đề hoàn toàn khác. Gia-cơ tranh luận rằng không thể tách rời niềm tin tôn giáo ("đức tin") và hành vi cụ thể ("việc làm") trong bối cảnh cộng đồng đức tin. Gia-cơ không tranh luận về việc "xưng công bình bởi việc làm" chống lại Phúc Âm Phao-lô là "xưng công bình bởi đức tin." Trái lại, ông quan tâm tới mối liên hệ giữa "đức tin" và "việc làm" như những hành động cụ thể bày tỏ tình yêu thương và lòng thương xót. Vì lẽ đó ông viết rằng, "Nhưng kẻ nào xét kĩ luật pháp trọn vẹn, là luật pháp về sự tự do, lại bền lòng suy gẫm lấy, chẳng phải nghe rồi quên đi, nhưng hết lòng giữ theo phép tắc nó, thì kẻ đó sẽ tìm được phước trong sự mình vâng lời."

PHẦN 3

CÁC THƯ I & II PHI-E-RƠ, GIU-ĐE

I. Khái Quát

Các thư này thường được gọi là thư chung, điều này hàm ý rằng chúng thiếu phần xác định địa chỉ. Việc đặt tên và vị trí của các thư này trong kinh điển Tân Ước cũng nói lên chức năng của chúng. Các thư này nằm ở vị trí thứ hai của các tuyển tập thư: tuyển tập thứ nhất là các thư do Phao-lô viết, và tuyển tập thứ hai là một loạt những tài liêu Tân Ước từ Hê-bơ-rơ đến Giu-đe. Là những thư tín, các tài liệu này được xem là nỗ lực nhằm đáp ứng những nhu cầu phát sinh trong các cộng đồng Cơ Đốc đang phấn đấu thể hiện sứ điệp Phúc Âm trong đời sống chung của họ. Sự hiện diện của hai tuyển tập thư tín nhắc chúng ta rằng ngay cả trong Cơ Đốc giáo sơ khai, người ta cũng không thống nhất với nhau về cách hiểu Phúc Âm. Việc nghiên cứu các thư I và II Phi-e-rơ với Giu-đe trong số các thư chung là để giúp Hội Thánh tránh việc giới hạn sứ điệp Cơ Đốc chỉ trong và qua sự trình bày của Phao-lô mà thôi. Để hiểu Tân Ước và Cơ Đốc giáo sơ khai, Phao-lô là một tiếng nói quan trọng, nhưng không phải là tiếng nói duy nhất.

Các thư tín này được xếp chung với nhau vì những lý do sau đây: Thư I và II Phi-e-rơ đều ghi nhận là do Phi-e-rơ viết. Thư II Phi-e-rơ và Giu-đe cũng có nhiều nét tương đồng với nhau. Ngoài ra, người ta còn cho rằng thư Giu-đe và II Phi-e-rơ lệ thuộc lẫn nhau.

II. Thư I Phi-e-rơ

Theo lời mô tả của chính tác giả, I Phi-e-rơ là "mấy chữ" dùng để khích lệ và hướng dẫn những người nhận thư đồng thời làm chứng về ân điển của Đức Chúa Trời (5:12). Người nhận thư là ai, và hoàn cảnh của họ là gì? Vấn đề nguồn gốc thư I Phi-e-rơ có liên hệ chặt chẽ với vấn đề tác quyền.

1. Người Nhận Thư

Hình thức của bức thư, cùng với câu mở đầu "gởi cho những người kiều ngụ rải rác" (1:1) cho thấy rằng độc giả là các Cơ Đốc nhân Do Thái sống tại Tiểu Á. Thư cũng trích dùng nhiều Cựu Ước. Ngoài ra, theo Phao-lô (Ga-la-ti 2:7), Phi-e-rơ là sứ đồ truyền giáo cho người Do Thái.

Mặt khác, bức thư lại cũng đề cập nhiều đến đặc điểm ngoại giáo của độc giả, cho thấy rằng phần đông người nhận thư có thể là người ngoại bang (1:14, 18; 2:10, 25; 4:3-4). Riêng về tầm quan trọng của Cựu Ước trong thư này, chúng ta phải nhớ rằng Cựu Ước là Kinh Thánh của Cơ Đốc giáo sơ khai, nên chúng ta sẽ sai nếu cho rằng các tín nhân ngoại bang không biết đến nội dung Cựu Ước. Những người "tản lạc" và "khách lạ" ở đây ám chỉ tất cả các Cơ Đốc nhân, họ là khách lạ trên đất này.

2. Tác Giả Và Bối Cảnh

Bất luận thư xác định rằng tác giả là "Phi-e-rơ, sứ đồ của Đức Chúa Giê-su Christ" (1:1), vẫn có những nghi ngờ về tác quyền của thư này. Phần lớn nguyên do là vì tác giả thư viết văn Hy Lạp rất trau chuốt, sử dụng bản dịch Cựu Ước tiếng Hy Lạp hơn là dùng tiếng Hê-bơ-rơ, và có những dấu hiệu cho thấy ông được huấn luyện về thuật hùng biệt Hy La. Nói ngắn gọn, người ta nghi ngờ liệu Phi-e-rơ người đánh cá Ga-li-lê có đủ khả năng để viết

một tài liệu như thế hay không. Tuy nhiên, lập luận đó dễ dàng bị bác bỏ nếu dựa vào ngụ ý của 1:1 và 5:12, tức là Phi-e-rơ ủy nhiệm bức thư này cho người khác viết, chứ không phải chính ông viết—một nhiệm vụ do chính Sin-vanh thực hiện. Nếu vậy thì chúng ta gặp phải rắc rối với những ý niệm hiện đại về "quyền tác giả," những ý niệm không cho phép có sự tác động hay ảnh hưởng của các cá nhân hoặc cộng đồng vào trong Cựu Ước lẫn Tân Ước. Giả sử chính Phi-e-rơ đã đứng ngay bên cạnh lúc bức thư được viết ra, thì điều đó đòi hỏi thư phải được viết trước khi ông tuận đạo (64-65 SC).

Các học giả cố gắng xác định chính xác hơn bối cảnh lịch sử mà Phi-e-rơ đề cập tới trong thư, xem có phải là thời kỳ bắt bớ các Cơ Đốc nhân dưới tay Nero trong những năm 60 hay không. Cuộc bắt bớ thời hoàng đế Nero gói ghém trong khu vực thành Rô-ma, nhưng I Phi-e-rơ lại ngụ ý rằng các Cơ Đốc nhân tại Tiểu Á đang gặp bắt bớ. Như thế không thể nói hoàn cảnh lịch sử của I Phi-e-rơ là sự bắt bớ vào thời hoàng đế Nero. Vả lại, càng không thể cho rằng sự bách hại đó là vào thời hoàng đế Domitan vào cuối thế kỷ thứ 1 và Tajan sau đó (lúc Phi-e-rơ đã qua đời), tức là khi Hội Thánh càng bị bách hại dữ dội hơn nữa.

Một điểm khác liên hệ tới tác quyền là sự thiếu vắng một thần học Phi-e-rơ riêng biệt. Thần học của thư I Phi-e-rơ giống như thần học của Phao-lô. Điều đó khiến cho một số người đưa ra giả thuyết là Phao-lô đã viết thư này, nhưng lại đề tên Phi-e-rơ. Tuy nhiên, điều cần lưu ý là cả Phao-lô lẫn Phi-e-rơ đều giảng cùng một Phúc Âm. Hơn nữa, truyền thống cũng như chính bức thư xác định rằng Phi-e-rơ là tác giả.

3. Đặc Tính Thần Đạo

Trên một số phương diện, I Phi-e-rơ dường như phản ánh các truyền thống về Chúa Giê-su mà các sách Phúc Âm

nhấn mạnh. Điều đó cho thấy rằng tác giả I Phi-e-rơ không chỉ quen thuộc với tài liệu về Chúa Giê-su, nhưng cũng đặt ra vấn đề tài liệu đó được triển khai như thế nào trong thư này gởi cho những người "kiều ngụ rải rác." Rõ ràng Phi-e-rơ xem kinh nghiệm chịu khổ hiện tại của các Cơ Đốc nhân tại các tỉnh Tiểu Á trực thuộc La Mã là bước theo dấu chân của Chúa Giê-su. Vì Chúa Giê-su đã biết trước về những tình huống đó, nên họ cũng không nên lấy làm ngạc nhiên, cũng không nên xem đó là bằng chứng như thể họ đang đi ra ngoài ý muốn Đức Chúa Trời (4:12). Trái lại, Phi-e-rơ dựa vào gương mẫu của chính Chúa Giê-su mà khuyên rằng sự chịu khổ hiện tại là bối cảnh cho sự bền đỗ trung tín, cũng là điềm báo về sự phục hồi và vinh hiển (4:13; 5:10). Trong bối cảnh lịch sử mới này, Phao-lô đã dịch lại mạng lệnh của Chúa Giê-su, "Hãy yêu kẻ thù nghịch mình, làm ơn cho kẻ ghét mình (Lu-ca 6:27), thành phận sự của Cơ Đốc nhân trong bối cảnh xã hội áp bức này.

I Phi-e-rơ cũng có nhiều nét tương đồng với các sách Tân Ước khác, đủ nhiều để xác định hướng đi của bức thư này trong truyền thống Cơ Đốc. Thế nhưng Phi-e-rơ không chỉ nhắc lại truyền thống. I Phi-e-rơ dự phần vào tiến trình tái định hình truyền thống đang phát triển trong Hội Thánh đồng thời hướng dẫn và khích lệ các tín hữu tại Tiểu Á.

I Phi-e-rơ cũng có nhiều đoạn trích và ám dụ từ Cựu Ước, đặc biệt là Thi Thiên, Châm Ngôn và Ê-sai. Trên thực tế, Cựu Ước là nguồn ẩn dụ chính được sử dụng trong thư. Một điều cũng đáng lưu ý là cách tác giả thư I Phi-e-rơ sử dụng Kinh Thánh khá phù hợp với những tác giả Tân Ước khác. Điều đó cho thấy thư I Phi-e-rơ thấm nhuần trong truyền thống Cơ Đốc như thế nào, bao gồm cả việc lựa chọn lẫn giải nghĩa các bản văn Cựu Ước.

Cuối cùng là những quy định về nghĩa vụ trong gia đình. Những quy định này phổ biến khắp thế giới Hy La, bao gồm cả nhóm Do Thái giáo nói tiếng Hy Lạp, và văn

chương Tân Ước (Ê-phê-sô 5:21—6:9; Cô-lô-se 3:18—4:1; I Phi-e-rơ 2:13—3:12). Những quy định này mang các giá trị kinh tế xã hội của nền văn hóa La mã. Tức là chúng xác định rõ ràng thẩm quyền và sự thuận phục, nghĩa vụ và trách nhiệm của từng nhóm người chẳng hạn như đàn ông, phụ nữ, trẻ em và nô lệ. Tuy nhiên, Phi-e-rơ không sao chép những dạy dỗ đương thời, mà ông dạy dỗ Cơ Đốc nhân dưới ánh sáng của Phúc Âm.

4. Chủ Đề

Theo Kinh Thánh Tân Ước, các cộng đồng Cơ Đốc không chỉ đơn thuần hấp thu các quy định về gia đình La Mã, nhưng cũng biến đổi những đòi hỏi đó tùy theo niềm tin của mình. Những biến đổi của Cơ Đốc nhân gồm có lời kêu gọi thuận phục lẫn nhau (Ê-phê-sô 5:21), giới thiệu cụm từ "trong Đấng Christ" như một yếu tố quan trọng của những quy định mới.

Trong I Phi-e-rơ, những khác biệt về hành vi mà ông bắt đầu liệt kê từ 2:13 là cách độc giả của ông phải đối diện với hoàn cảnh xã hội mà trong đó họ đóng vai trò "khách lạ và kẻ đi đường." Phi-e-rơ cảnh báo độc giả mình rằng họ sẽ phải đối diện với sự thù nghịch và vu khống. Những quy định trong gia đình này được dùng để cảnh báo các Cơ Đốc nhân không được thỏa hiệp với những giá trị của xã hội La Mã, dẫu rằng họ phải chịu khổ nạn. Nói chung, thư nhắm mục tiêu xây dựng "nhân dạng," cơ cấu tổ chức và các cư xử của các Cơ Đốc nhân trong một xã hội thù nghịch.

III. Thư II Phi-e-rơ

1. Thể Loại Văn Chương

Một trong những vấn đề nóng bỏng trong việc giải nghĩa II Phi-e-rơ là xác định tài liệu này thuộc thể loại văn

chương gì. Tuy nhiên, đôi khi "nội dung" và "thể loại" không thể dễ dàng tách rời nhau.

Những yếu tố này đặc biệt cần quan tâm trong trường hợp II Phi-e-rơ vì dường như thư là một tập hợp của hai văn thể: thư tín và di chúc. Thật ra thư khẳng định đây là một bức thư (3:1), và có hình thức của một bức thư. Phần mở đầu (1:1-2) có xác định tác giả ("Si-môn Phi-e-rơ") và độc giả ("những kẻ cậy sự công bình…"), cùng với lời chào thông thường ("ân điển và sự bình an"). Từ đó tác giả khẳng định chủ đề thư (1:3-11), dịp viết thư (1:12-15) và rồi đến phần còn lại của bức thư. Không có phần kết thư chính thức.

II Phi-e-rơ là một bức thư, nhưng lại mang những đặc điểm của một "di chúc," vốn rất phổ biến trong thế giới nói tiếng Hy Lạp, Cựu Ước, Do Thái giáo thời kỳ Đền Thờ Thứ Hai, và văn chương Cơ Đốc sơ khai. Di chúc thường có dạng bài giảng giã biệt, và là cơ hội để một người lãnh đạo tóm tắt lại sự dạy dỗ của mình và hướng dẫn hậu tự hay dân sự mình, thường cũng có nói đôi điều về tương lai. Vì những huấn thị đó được đưa ra vào những ngày hoặc giờ cuối cùng của một nhân vật được tôn trọng, những lời đó có trọng lượng và được chú ý đặc biệt.

Trong trường hợp II Phi-e-rơ, sự kết hợp của hai văn thể tạo nên một hiệu ứng đáng khám phá thêm. Về bản chất, các bức thư có khả năng giúp một người hoặc một nhóm người trao đổi với một nhóm khác ở xa. Di chúc lại nhắm vào những người khác ở gần. Một "thư di chúc" có khả năng cho phép nhân vật được tôn trọng nói xuyên không gian và thời gian—ngay cả từ hầm mộ. Rất có thể đây là trường hợp của II Phi-e-rơ vì tiếng nói tiên tri của Phi-e-rơ về những hoàn cảnh trong thời điểm viết thư đã được sứ đồ tiên đoán trước từ lâu.

2. Tác Giả

Văn thể của II Phi-e-rơ hướng đến tác quyền là sứ đồ Phi-e-rơ. Dĩ nhiên tác giả thư II Phi-e-rơ đã cố tình gắn kết bức thư của ông với sứ đồ Phi-e-rơ—bằng cách giới thiệu tên của Phi-e-rơ trong phần đầu thư, và đề cập tới bức thư trước, thư I Phi-e-rơ, trong 3:1. Vì sao tác giả lại làm như vậy? Rất có thể đây là nỗ lực nhằm gán thẩm quyền sứ đồ cho sứ điệp của II Phi-e-rơ và tăng thêm trọng lượng đối với hàng lãnh đạo của Hội Thánh tại Rô-ma. Là một trong những cộng sự của Phi-e-rơ tại Rô-ma, tác giả đã bảo đảm Phi-e-rơ tiếp tục tạo được ảnh hưởng sau khi ông qua đời. Thủ tục mà tác giả vô danh của thư II Phi-e-rơ đã sử dụng vốn là việc làm rất quen thuộc đối với các tiên tri Cựu Ước—những người nói lời tiên tri hơn là viết xuống những lời đó—và bởi cách làm này, ảnh hưởng của họ vẫn được cảm nhận trong những tình huống mới và thay đổi.

Đối với một số người, việc các đồng nghiệp của Phi-e-rơ viết dưới tên ông là một hành động lẫn tránh. Có ba điều chống lại kết luận này. Thứ nhất, văn thể của II Phi-e-rơ không chỉ đơn thuần nói về tác quyền. Là một "di chúc," II Phi-e-rơ chắc chắn được những người trong thế giới nói tiếng Hy Lạp nhận ra ngay đây là một tiểu thuyết văn chương với gán ghép tác quyền cho Phi-e-rơ. Đây là bản chất của loại thông cáo này.

Thứ hai, viết dưới tên người khác là việc làm rất phổ biến trong Do Thái giáo nói tiếng Hy Lạp mà không nhất thiết phải đặt ra những vấn đề như sự thành thật hay lừa dối. Trước đó, những lời tiên tri đã được nhiều người khác ghi lại, và trong đó có cả Kinh Thánh của Y-sơ-ra-ên.

Thứ ba, II Phi-e-rơ tạo một ấn tượng là chính tác giả đang tái phát biểu về sứ điệp tông đồ trong một thời đại mới, trong sự trung thành với ảnh hưởng cũng như đóng góp của chính Phi-e-rơ đối với niềm tin này.

Nói tóm lại, người ta nghi ngờ tác quyền của Phi-e-rơ vì những lý do sau đây: (1) Tác giả thường không viết "di chúc" của mình; (2) Người viết sách dưới danh người khác là thường tình trong bối cảnh xã hội cổ đại, không ai xem là giả mạo; (3) Những vấn đề thư bàn đến: tà giáo, tiên tri giả, tham lam, vô đạo đức là những vấn đề của Hội Thánh thời về sau; (4) Thư giống với thư Giu-đe rất nhiều. Vị sứ đồ không thể vay mượn tác phẩm của một người không phải là sứ đồ.

Tuy nhiên, các luận cứ trên không đủ vững để phủ nhận tác quyền vì: (1) Tác giả có thể tự viết di chúc; (2) Sách ghi rõ tác giả (1:1), nhắc đến những kinh nghiệm của một nhân chứng tận mắt (1:13-15), và thư lên án những người giả mạo (2:3); (3) Các vấn đề thư đề cập đã xảy ra rất sớm; (4) Chưa chắc thư nào mượn ý thư nào (II Phi-e-rơ và Giu-đe), hai thư có thể dùng một tài liệu chung.

3. Mục Tiêu Dạy Dỗ

Thư II Phi-e-rơ bàn đến bốn vấn đề chính: (1) Sự thánh hóa (1:3-11); (2) Sự tin cậy Kinh Thánh (1:12-21); (3) Coi chừng giáo sư giả (2:1-22); (4) Trung tín trước ngày tận thế (3:1-16).

IV. Thư Giu-đe

Giu-đe thực sự là một bức thư với đầy đủ những đặc tính điển hình. Phần giới thiệu đề tên người gởi là "Giu-đe, tôi tớ của Đức Chúa Giê-su Christ và em Gia-cơ" và người nhận là "những kẻ đã được kêu gọi, được Đức Chúa Trời, là Cha, yêu thương, và được Đức Chúa Jêsus Christ giữ gìn" đồng thời cũng có lời chào mở đầu (các câu 1-2), theo sau là những tuyên bố về trọng tâm và lý do viết thư (các câu 3-4), và phần thân thư (các câu 5-23). Một bài ngợi khen kết thúc thư (các câu 24-25). Nội dung bức thư

cho thấy sứ điệp của thư không liên hệ đến dị giáo nói chung. Trái lại, bức thư có khuynh hướng đề cập tới những tình huống khẩn cấp.

Tuy nhiên, ngoài những yếu tố chính thức của một bức thư, Giu-đe có cấu trúc giống một bài giảng hay một bài luận thuyết hơn là một bức thư. Sự trao đổi Kinh Thánh và giải nghĩa gợi lên một hình thức giảng thuyết hoặc truyền thông. Trong trường hợp này, hình thức giống bức thư cho phép sứ điệp bài giảng được công bố cho một nhóm thính giả ở xa nơi tác giả ở.z

Trọng tâm bức thư có hai phương diện. Bức thư bài giảng này dành một phần dài chống lại các giáo sư giả, cũng là mục đích chính của sứ điệp gởi cho các tín hữu (câu 3). Các giáo sư giả này đã đặt thẩm quyền của những kinh nghiệm ân tứ—các khải tượng, mặc khải, và những hiện tượng khác—trên thẩm quyền của Kinh Thánh, và những giáo huấn đạo đức của Đấng Christ. Điều này khiến họ từ bỏ thẩm quyền của đạo đức mà còn dự phần vào những hành vi trái ngược với truyền thống đạo đức Do Thái; hơn nữa, họ lại dạy dỗ người khác làm theo họ, nên Hội Thánh đang đứng trước nguy cơ đánh mất chính bản sắc phân biệt của mình bởi việc du nhập các thói tục ngoại giáo.

Có thể các giáo sư giả này xuyên tạc sự tự do Phao-lô trình bày trong Phúc Âm của ông. Dĩ nhiên Phao-lô đã nhìn nhận và đối diện với những vấn đề lạm dụng sự tự do hòng thỏa mãn nhu cầu tội lỗi. Mục đích trước hết của thư Giu-đe là phơi bày những giáo sư giả này, và tuyên bố sự dạy dỗ của họ là dị giáo.

Khi đối diện với những giáo sư giả này, Giu-đe đưa ra một loạt giải nghĩa thuộc linh khá dài (các câu 5-23). Kiểu mẫu ở đây rất quen thuộc: nhắc tới một câu chuyện Kinh Thánh rồi đưa ra lời giải nghĩa, luôn hướng tới những hoàn cảnh hiện tại của độc giả Giu-đe. Như thế, những giáo sư giả này là những tội nhân thuộc mọi thời đại mà Kinh Thánh đã kết án vì thái độ phóng đãng cũng như sự

dạy dỗ sai lạc của họ. Sự đoán xét họ đã được công bố trước rồi. Giu-đe nói rõ rằng độc giả của ông phải "vì đạo mà tranh chiến" bằng cách chống lại sự dạy dỗ của những kẻ xâm nhập và bằng cách trung tín vâng phục Chúa.

Bản chất luận chiến của nội dung bức thư cùng với việc trích dẫn Kinh Thánh Hê-bơ-rơ cho thấy bức thư có nguồn gốc từ Cơ Đốc giáo Palestine, quen thuộc với những lối giải nghĩa lai thế. Vậy nên, không có lý do gì để phủ nhận Giu-đe, em của Gia-cơ (câu 1) và cũng là em của Chúa Giê-su, chính là tác giả thư này.

PHẦN 4

CÁC THƯ I, II & III GIĂNG

I. Khái Quát

1. Bối Cảnh

Trong cuộc tranh đấu nhằm định nghĩa chính mình ở vị trí đối lập với các phong trào tôn giáo và triết học của thế giới cổ đại, phong trào Cơ Đốc sơ khai gặp rất nhiều xung đột và mâu thuẫn. Như chúng ta đã thấy trong trường hợp các Hội Thánh của Phao-lô, sự xung đột phát sinh từ bên trong cộng đồng Cơ Đốc liên hệ tới những niềm tin và hoạt động thích hiệp cho những ai gọi mình là môn đồ Đấng Christ. Các thư tín của Giăng là một lời chứng về sự bất đồng đó, hầu như căng thẳng đến độ sắp làm nổ tung cả cộng đồng. Có thể mọi sự đã bùng nổ rồi, vì những vấn đề gây xung đột nằm ở chính trọng tâm của niềm tin Cơ Đốc. Những vấn đề tranh luận gồm có xuất thân của Đức Chúa Giê-su Christ, ý nghĩa sự chết Ngài, bản chất sự cứu rỗi và định dạng của người môn đồ Cơ Đốc.

2. Tác Giả

Thư I Giăng không đề tên tác giả, trong khi thư II và III Giăng thì xác định tác giả là "trưởng lão."

3. Người Nhận

Thư I Giăng không xác định người nhận thư, nhưng thư II Giăng thì xác định rõ người nhận là "bà được chọn kia

cùng con cái bà mà tôi thật yêu dấu," và thư III Giăng thì xác định người nhận là Gai-út.

4. Vài Đề Nghị

Khi nghiên cứu kỹ lưỡng các sách này thì thấy rằng I và II Giăng viết về cùng một loạt các vấn đề, trong khi III Giăng, dù được viết cùng thời điểm và cùng tác giả, nhưng lại bàn đến một vấn đề khác. Phong cách cả ba bức thư cho thấy có thể do cùng một người viết ra. I Giăng là một tiểu luận mục vụ, được viết để luân lưu giữa các Hội Thánh. II Giăng là một thư ngỏ gởi cho một Hội Thánh cụ thể, nhưng không nêu tên. III Giăng được gởi cùng lúc với hai thư trên, nhưng chỉ gởi cho Gai-út, có thể là một lãnh đạo trong Hội Thánh và đã nhận hai bức thư kia.

Các bức thư đưa ra bằng chứng về một cộng đồng bao gồm một mạng lưới những hội chúng nhỏ hơn xuất xứ từ một nguồn. Trong trường hợp này, các học giả gọi là "cộng đồng Giăng" vì nội dung chủ yếu của các thư phát xuất từ những niềm tin và tranh chiến đề cập đến trong các tác phẩm của Giăng trong Tân Ước. Truyền thống xác định nhóm này gồm có Phúc Âm Giăng, các thư tín của Giăng, và sách Khải Huyền. Tuy nhiên, trong khi các sách Phúc Âm và thư tín có những chủ đề tương tự, những quan tâm thần học giống nhau, thì Khải Huyền lại khác cả về văn phong lẫn thần học, nên khó có thể nói chắc chắn sách này thuộc về các Hội Thánh có niềm tin Cơ Đốc giống với Phúc Âm và các thư tín của Giăng.

Các bức thư có lẽ được viết sau Phúc Âm Giăng để bàn đến những vấn đề phát sinh trong Hội Thánh. Theo truyền thống, tác giả của cả bốn tài liệu là sứ đồ Giăng, nên tên ông được dùng đặt cho Phúc Âm Giăng và các thư tín này.

5. Xung Đột: Thông Tin Từ Các Thư Tín

Cả thư I và II Giăng đều nhấn mạnh tầm quan trọng của việc làm theo "điều anh em đã nghe," đặc biệt là mạng lệnh yêu thương lẫn nhau (I Giăng 1:1; 2:7, 24; 3:11; II Giăng 5-6). Cả hai thư đều có đề cập đến kẻ lừa dối, giáo sư giả, anti-Christ, tiên tri giả (I Giăng 2:18-22, 26; 4:1-6; II Giăng 7). Điều tác giả quan tâm là độc giả của ông tiếp tục đứng vững và sống trong lẽ thật mà họ đã được dạy (I Giăng 1:6; 2:4, 8, 21, 26-27; 3:18-19; 4:6; 5:20; II Giăng 1-4). Rõ ràng tác giả xem sự dạy dỗ và thực hành của các tiên tri giả này là mối đe dọa sự hiểu biết đúng đắn về lẽ thật cũng như phúc lợi của độc giả.

Những tuyên ngôn trong các thư tín này có thể ghép lại với nhau giúp chúng ta xác định sự dạy dỗ của các giáo sư giả này. Tác giả cảnh báo độc giả về việc tuyên bố mình không có tội (I Giăng 1:8—2:2); ông lên án những người tuyên bố mình biết Đức Chúa Trời mà lại không vâng theo các mạng lệnh Ngài (1:6-7; 2:4-6; 5:2-3), hoặc những người tuyên bố họ yêu Chúa, mà lại không yêu mến anh chị em mình (2:7-11; 3:10-18, 23; 4:7-11, 20-21); ông cảnh báo đừng yêu thế gian, và cảnh báo về quyền lực cũng như sức quyến rũ của thế gian (I Giăng 2:15-17; 4:4-6; 5:19). Những lời nhắc nhở này tập trung vào lối sống của những người tuyên bố mình là Cơ Đốc nhân, gợi ý rằng tác giả và cộng đồng của ông không đồng ý với các tiên tri giả về định dạng đời sống môn đồ. Cơ Đốc nhân có tiếp tục phạm tội không? Họ có phải giữ các điều răn của Đức Chúa Trời không? Họ phải quan hệ với thế gian như thế nào?

Ngoài ra cũng có những bất đồng về thân vị của Chúa Giê-su Christ. Những câu đại loại như: "Ai là kẻ nói dối, há chẳng phải kẻ chối Đức Chúa Giê-su là Đấng Christ sao? Ấy đó là Kẻ địch lại Đấng Christ, tức là kẻ chối Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con!" (I Giăng 2:22; 5:1) và các câu khác trong I Giăng 4:2, 3, 15; 5:5, 10, 13, liệt kê điều mà tác giả khuyên giục độc giả phải xưng nhận và tin: Chúa Giê-su là "Đấng Mê-si-a," Ngài đã đến trong xác

thịt; Ngài là Con Đức Chúa Trời. Nói cách đơn giản nhất, họ phải xưng nhận Đức Chúa Giê-su.

Việc nhìn nhận Chúa Giê-su là Đấng Christ, Đấng Mê-si-a không chỉ là nền tảng để hiểu bản chất sứ mệnh của Ngài, mà cũng là trọng tâm lời tuyên xưng đức tin nơi Chúa Giê-su trong Hội Thánh đầu tiên. Các giáo sư giả dạy rằng Chúa Giê-su không thành người thật, tín đồ không hề phạm tội. Để đối phó với các sai trật đó, thư nhấn mạnh con người, sự sống và sự chết của Chúa Giê-su.

6. Điểm Tương Đồng Của Các Sự Dạy Dỗ Sai Trật Trong Lịch Sử

Giáo lý sai trật mà tác giả thư I Giăng chống lại với những tuyên ngôn mạnh mẽ dường như có liên hệ tới nhóm Docetism mà Ignatius đã lên tiếng chống lại vào đầu thế kỷ thứ hai. Bức thư của giáo phụ Ignatius và của Giăng cho thấy có nhiều quan điểm khác nhau về bản chất nhân tánh của Đức Chúa Giê-su, những quan điểm chịu ảnh hưởng bởi tư tưởng Trí Huệ giáo. Các giả thuyết này có khuynh hướng xem nhẹ nếu không nói là hoàn toàn phủ nhận nhân tánh của Chúa Giê-su. Khi phủ nhận sự nhập thể của Chúa, họ đánh động vào chính trọng tâm lời tuyên xưng đức tin có trong Phúc Âm Giăng, "Ngôi Lời đã trở nên xác thịt ở giữa chúng ta" (Giăng 1:14). I và II Giăng tái khẳng định lẽ thật quan trọng này.

Theo một tài liệu Trí Huệ giáo, thì tín nhân Trí Huệ không hề phạm tội, điều mà tác giả I Giăng phủ nhận. Theo một tài liệu Trí Huệ khác, Phúc Âm của Ma-ry, Chúa Giê-su phục sinh nói với Phi-e-rơ rằng tội lỗi không phải là một thất bại đạo đức bèn là một vấn đề phát sinh từ việc trộn lẫn thực tại thuộc linh và vật chất lại với nhau. Một lần nữa, I Giăng nhấn mạnh rằng tội lỗi và sự công bình được thể hiện trong đạo đức, trong hành vi cụ thể. Các tín nhân Trí Huệ giáo cho rằng họ được sanh từ

trên cao, ở trên trời với Đấng Christ, nên họ không còn phạm tội nữa.

Hậu quả của sự sai trật đó là: nếu một người xem thường ý nghĩa sự nhập thể, đời sống và sự chết của Chúa Giê-su, thì tự nhiên họ sẽ xem thường ý nghĩa của sự sống con người. Thái độ đó đã khiến một số người tách khỏi cộng đồng đức tin, gây nên sự chia rẽ trong cộng đồng Cơ Đốc.

II. Thư I Giăng

Dầu chúng ta gọi I Giăng là thư hay thư tín, tài liệu này lại không hề có những đặc điểm của một bức thư thực thụ. Thư không đề tên người nhận, mở đầu không có lời chào thăm hay chúc sức khỏe, và cũng không có phần kết. Người ta đã gọi tài liệu này bằng nhiều tên khác nhau, như một thư tín, một bài giảng, một chuyên luận, một truyền đạo đơn, hoặc một chỉ nam mục vụ, thậm chí có người còn cho rằng đây là một tập hợp các bài giảng hoặc nhiều phần bài giảng hoặc thư từ với nhau. Nếu I Giăng là một tài liệu tổng hợp, thì điều đó có thể giải thích vì sao độc giả gặp khó khăn trong việc theo dõi sự phát triển của luồng tư tưởng và lập luận trong thư. Thư bắt đầu ngay giữa luồng tư tưởng mà không có phần giới thiệu đầy đủ, thư cũng thường lặp lại các chủ đề trước, thiếu những phần chuyển tiếp, và kết thúc đột ngột với lời khích lệ khó hiểu, "Hỡi các con cái bé mọn, hãy giữ mình về hình tượng!" Khác với các tác giả Tân Ước khác, như là Lu-ca, Phao-lô hoặc tác giả thư Hê-bơ-rơ, vị Trưởng Lão của chúng ta không dùng những lập luận giải kinh trau chuốt, cũng không dùng phương tiện và phong cách văn chương. Ông tóm tắt một cách trực tiếp những vấn đề mục vụ trọng tâm mà ông quan tâm vì lợi ích cho bầy chiên mình, về cách họ hiểu ý nghĩa đời sống và sự chết của Chúa Giê-su cho họ, và về đời sống của họ với nhau trong mối thông công và tình yêu Cơ Đốc.

Những chủ đề thần học và mục vụ trọng tâm của thư cũng là những điểm chính yếu trong truyền thống của Giăng, được trình bày cụ thể trong Phúc Âm Giăng 14—17, "Những Bài Giảng Giã Biệt," trong đó Chúa Giê-su dạy dỗ các môn đồ lần cuối cùng, khích lệ họ yêu thương lẫn nhau (Giăng 13:34-35; 14:21-24; 15:13-17; I Giăng 3:11-18; 4:7-12, 16-21; 5:1-3), làm theo sự dạy dỗ của Thánh Linh (Giăng 14:25-26; 15:26-27; 16:13-15; I Giăng 2:26-27; 4:1-7, 13), sống trong sự hiệp nhất với Đức Chúa Trời và với nhau thông qua công tác của Đấng Christ (Giăng 14:20, 23; 15:1-11; 17:21-23; I Giăng 1:3), sẵn sàng đối diện với những áp lực và sự thù nghịch của thế gian (Giăng 15:18-23; 16:31-33; 17:11; I Giăng 2:15-17; 5:4-5,19), và sống trong niềm vui cũng như sự bình an Đức Chúa Giê-su ban cho họ (Giăng 14:1, 27; 15:11; 16:20-24; 20:19-21; I Giăng 1:4; 3:19-22). Thư này áp dụng những chủ đề trên vào những vấn đề mà cộng đồng Giăng hiện đang đối diện.

Rất có thể I Giăng được viết sau Phúc Âm Giăng nhằm giải quyết những vấn đề phát sinh trong cộng đồng. Dĩ nhiên khó có thể so sánh hai tài liệu vì Phúc Âm là một ký thuật về những lời nói và việc làm của Chúa Giê-su, trong khi thư tín lại hàm chứa những lời khích lệ, khuyên bảo của một giáo sư và mục sư Cơ Đốc trong Hội Thánh đầu tiên. Phúc Âm Giăng khích lệ đức tin nơi Chúa Giê-su như là Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời (Giăng 20:31), còn thư I Giăng lại khẳng định rằng Đấng Mê-si-a, Con Đức Chúa Trời, chính là Chúa Giê-su.

Tác giả thư I Giăng sử dụng nhiều từ ngữ liên hệ đến tòa án nhằm khẳng định rằng ông đang làm chứng về lẽ thật, đã thấy và đã nghe về lẽ thật mà ông đang làm chứng. Ông không chỉ muốn làm chứng về điều ông đã thấy và nge, mà còn muốn trình bày cách thuyết phục về điều đó nữa.

Cốt lõi lời chứng của tác giả là ý nghĩa sự sống cũng như sự chết của Chúa Giê-su. Ý nghĩa đó đã được trình

bày rõ ràng trong Phúc Âm Giăng rồi. Những kẻ đi sai trật thì không tin điều đó, và không bày tỏ tình yêu thương cho nhau.

Trái ngược với hình ảnh bất tuân đó là hình ảnh gia đình quen thuộc trong đó gia đình của Chúa bao gồm tất cả những người tin nơi Chúa Giê-su. Trong bối cảnh gia đình đó, các tín hữu yêu thương nhau, chăm sóc và quan tâm lẫn nhau. Họ được Đức Thánh Linh dẫn dắt luôn, nhưng không phải tất cả các linh đều ra từ Đức Chúa Trời. Thế nên, dù ở trong gia đình của Đức Chúa Trời, các Cơ Đốc nhân vẫn phải thử các linh. Thánh Linh sẽ không bao giờ dẫn các tiên tri đi vào những lời tuyên xưng và dạy dỗ xuyên tạc hay bóp mép lời chứng nền tảng ban đầu.

III. Thư II Giăng

Là tài liệu ngắn nhất trong Tân Ước, thư II Giăng dường như hơi thừa sau bức thư dài thứ nhất. Tuy nhiên, đóng góp của II Giăng không nằm ở những tuyên ngôn thần học, vốn không thể sánh bằng thư I Giăng, nhưng nằm ở cái khuôn khổ thư này đưa ra để chúng ta đọc I Giăng. Nếu trong I Giăng chúng ta thấy vấn đề từ góc độ những Hội Thánh "sản sinh" các tiên tri giả, thì trong II Giăng chúng ta thấy vấn đề từ quan điểm của các Hội Thánh bị các giáo sư giả này đến quấy nhiễu. Mục đích của thư II Giăng là để giải quyết vấn đề mà những giáo sư lưu động theo dị giáo rao giảng, những vấn đề mà thư I Giăng đã đưa ra và lên án (câu 7). Nói cách khác, Hội Thánh phải đối diện với những sự dạy dỗ trái lẽ thật đó như thế nào (các câu 7, 10, 11)?

Khác với I Giăng, bức thư này mở đầu với phần nêu tên truyền thống, gồm có tác giả ("trưởng lão") và người nhận ("bà được chọn kia cùng con cái bà mà tôi thật yêu dấu"). Thế nhưng cách nêu tên như thế cũng khác thường, vì ở đầu thư thường hay có tên riêng, ở đây chúng ta lại có một hình ảnh ẩn dụ. Rất có thể hình ảnh này ám chỉ

một Hội Thánh địa phương với các thành viên của Hội Thánh đó. Kinh Thánh thường ví dân sự Đức Chúa Trời như một người đàn bà, cô dâu của Đức Giê-hô-va hoặc của Đấng Christ, nên ở đây, Hội Thánh được ví như hình ảnh một người mẹ và các con mình.

Trong lời chào tác giả gởi tới cho Hội Thánh này có hai từ trở thành chủ đề của thư: tình yêu thương (các câu 1, 3, 5-6) và lẽ thật (các câu 1-4). Theo vị trưởng lão này, những ai đã lìa khỏi Hội Thánh tức là đã không bày tỏ tình yêu thương cho các anh chị em mình. Như thế, tình yêu thương và sự hiệp nhất có liên hệ chặt chẽ với nhau, cũng giống như trong Phúc Âm Giăng 14—17, trong những bài giảng của Chúa Giê-su về tầm quan trọng của việc yêu mến lẫn nhau và sống hiệp một với nhau cũng như với Đức Chúa Trời. Tác giả không chỉ nói đến việc "biết lẽ thật" (câu 1) nhưng cũng nói đến việc "làm theo lẽ thật" (câu 4). Lẽ thật mà họ phải biết rõ trong lòng là "Đức Chúa Giê-su Christ lấy xác thịt mà đến" (các câu 7-9; đối chiếu I Giăng 4:1-2). Như thế, bước theo hay làm theo lẽ thật là điều quan trọng vô cùng.

Những lời tác giả cảnh báo về các giáo sư giả rất rõ ràng: "Chớ rước họ vào nhà, và đừng chào hỏi họ" (câu 10). Nói cách khác, tác giả bảo Hội Thánh không được thừa nhận sự dạy dỗ giả mạo bằng cách cho phép các giáo sư giả cơ hội lên tiếng. Các thành viên Hội Thánh phải thử các thần của các tiên tri (I Giăng 4:1-7) và sau khi đã thử rồi, thì phải đứng vững trên lẽ thật.

IV. Thư III Giăng

III Giăng là một bức thư thật, nhưng khác với các thư I và II Giăng, đây là bức thư cá nhân gởi cho Gai-út. Bức thư có ba mục đích chính: (1) Tác giả khen ngợi Gai-út về việc ông đã chào đón các tiên tri (các câu 5-8), (2) phê bình hành vi của Đi-ô-trép, người không chịu tiếp đón sứ giả như điều Gai-út làm (các câu 9-10), và (3) khen ngợi

Đê-mê-triu, một trong những tiên tri này (câu 12). III Giăng có thể là bức thư giới thiệu Đê-mê-triu do chính Đê-mê-triu mang đi (đối chiếu Rô-ma 16:1-2; II Cô-rinh-tô 3:1-3).

BÀI HỌC 10

SÁCH KHẢI HUYỀN

I. Khái Quát

Có lẽ không một sách Tân Ước nào vừa thu hút trí tưởng tượng của độc giả, vừa làm họ khó hiểu như sách Khải Huyền, sách cuối cùng trong kinh điển. Trong sách này độc giả sẽ tìm thấy những mô tả sống động về các tạo vật kỳ lạ, gồm cả những hữu thể trên trời, một con rồng đỏ có bảy đầu, mười sừng, và bảy vương miện; một con thú từ dưới biển lên, một phần báo, một phần gấu và một phần sư tử; những con ngựa với các kỵ sĩ đem giết chóc, hủy phát, đói kém đến cho trái đất. Bức tranh đầy dẫy màu sắc và hết sức sống động—đỏ, trắng, đen, xanh, tím, xanh da trời, và vàng. Các thành phố, tòa nhà, ngai vàng được làm bằng nữ trang, kim loại quý và các loại đá quý. Mọi thứ dường như đều được đếm số: 144,000 người; bốn con thú; bốn thiên sứ đứng ở bốn góc trái đất, bảy thiên sứ thổi bảy kèn và trút bảy chén thạnh nộ; số con thú là sáu trăm sáu mươi sáu; thành trên trời có mười hai cổng, được mười hai thiên sứ canh gác, và xây dựng trên mười hai nền. Cuối cùng sách mô tả những tiếng vang không dứt: tiếng hát không ngừng, bao gồm cả lời ngợi khen, sự than khóc, truy điệu, thổi kèn, sấm chớp, khóc than và cầu nguyện

không thôi. Không có sách nào căng thẳng, sống động, và đầy hình ảnh tác động đến các giác quan nhiều như sách Khải Huyền. Những huyền nhiệm sách đề cập tới đã mở ra vô vàn cánh cửa cho sự tưởng tượng và giải nghĩa khác nhau, đôi khi ra ngoài nội dung của sách.

Tuy nhiên, những đặc tính kỳ lạ của sách Khải Huyền thường bị các độc giả hiện đại giải nghĩa sai hoặc bỏ qua. Vì các nhà giải kinh xưa và nay cho rằng dựa vào kinh nghiệm và những biến cố hiện tại trong thế giới của họ, họ sẽ giải mã được những bí mật này, nên Khải Huyền được giải nghĩa trong ánh sáng lịch sử từ thời Cải Chánh cho tới Hitler, các vũ khí nguyên tử và Liên Hiệp Âu Châu. Trớ trêu thay, các nhà giải kinh càng cố gắng gán ghép những lời tiên tri trong Khải Huyền vào thời gian, địa điểm và tình huống của mình bao nhiêu, thì họ càng đi trật hướng hiểu đúng sức mạnh của quyển sách huyền bí này. Sự chú ý tới bối cảnh lịch sử và môi trường tôn giáo xã hội, văn phong… soi sáng cho chúng ta nghiên cứu hình thức, nội dung cũng như chức năng của sách Khải Huyền và mở đường cho chúng ta nghe lời cảnh báo của Chúa Giê-su phục sinh: "Ai có tai, hãy nghe lời Đức Thánh Linh phán cùng các Hội thánh" (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22).

II. Thể Loại Văn Chương

Khải Huyền có những đặc điểm của ba thể loại văn chương: thư tín, tiên tri và khải thị.

1. Khải Huyền Như Một Bức Thư Luân Lưu

Giống như các thư tín khác trong Tân Ước, Khải Huyền có phần mở đầu đề tên tác giả và người nhận thư, lời chào mở đầu (1:4-6), và phần tái bút (22:21). Tuy nhiên, sách cũng có nhiều nét tương đồng khác về cấu trúc. Trong tất cả các tài liệu Tân Ước, các thư tín được viết dựa trên

những nhu cầu đặc biệt hoặc những hoàn cảnh cụ thể của người nhận thư. Việc Khải Huyền là một bức thư cho thấy rằng sách bàn đến những mối quan tâm hoặc những vấn đề phát sinh từ các hoàn cảnh xã hội của độc giả, tức là tác giả biết rõ về những hoàn cảnh này, và ông viết cho họ với sự khôn ngoan tiên tri và lời tư vấn mục vụ. Đối tượng nhận thư là "bảy Hội thánh ở xứ A-si" (1:4), và Giăng đan kết vào trong bức thư của ông một sứ điệp cụ thể cho từng mỗi một Hội Thánh này (các chương 2—3).

2. Khải Huyền Như Một Lời Tiên Tri Cơ Đốc

Tác giả Khải Huyền cũng đề cập tới tác phẩm của mình như một lời tiên tri, vì thế sách được đưa vào trong truyền thống tiên tri của Cựu Ước và Tân Ước (1:3; 22:6-7, 18-19). Ngay ở phần mở đầu, tác giả viết: "Phước cho kẻ đọc cùng những kẻ nghe lời tiên tri này, và giữ theo điều đã viết ra đây. Vì thì giờ đã gần rồi" (1:3). Ở đây có hai điểm quan trọng. Thứ nhất, mạng lệnh phải "đọc" và sự đề cập đến "những kẻ nghe" cho thấy rằng sách phải được đọc khi các Cơ Đốc nhân nhóm lại thờ phượng, cũng là lúc đọc Kinh Thánh, đọc các thư do các sứ đồ viết, hoặc đọc các lời tiên tri (đối chiếu I Cô-rinh-tô 12—14; I Giăng 4:1-7). Thứ hai, tác giả sách Khải Huyền cảnh báo rằng phải giữ theo những điều đã viết ra. Vì là một sách trình bày và nói tiên tri, nên Khải Huyền có mục đích khiển trách, sửa sai, và khích lệ các độc giả. Sách kêu gọi sự ăn năn, vâng phục, trung tín, và bền đỗ.

3. Khải Huyền Như Một Sách Thuộc Loại "Khải Thị"

Sách Khải Huyền cũng thuộc vào loại thể văn Do Thái cổ, và văn chương Do Thái Cơ Đốc mà các học giả hiện đại gọi là văn chương khải thị. Chữ Hy Lạp *apokalypsis* có nghĩa là sự phơi bày, hay bày tỏ. Khái niệm hiện đại "khải

thị" được các học giả hiện đại dùng để gọi một số tác phẩm văn chương viết trong khoảng từ năm 200 TC cho tới 200 SC. Các tác phẩm này có thế giới quan khá giống nhau, gọi là *khải thị quan* (apocalypticism—chủ hướng huyền bí), nhìn chung xem thế giới qua nhãn quan lưỡng cực cực đoan, mô tả sự xung đột giữa Đức Chúa Trời và các thiên sứ Ngài với ma quỷ và quỷ sứ. Do khải thị quan cho rằng có sự xung đột giữa các chiều kích vũ trụ, nên quan niệm này cũng hy vọng sự can thiệp thiêng liêng nhằm giải cứu những người trung tín. Sự can thiệp thiêng liêng đó, thường là có thể tiên đoán được, sẽ sản sinh ra những thay đổi mạnh mẽ trong hoàn cảnh thế giới và bắt đầu sự phục sinh của người chết cũng như sự đoán xét sau cùng qua đó quyết định số phận của tất cả mọi người. Bất chấp sự khổ nạn và bệnh tật của đời sống hiện tại, khải thị quan mong đợi rằng Đức Chúa Trời sẽ minh oan cho các thánh nhân trung tín, hình phạt những kẻ bất tuân và bội đạo, đồng thời chiến thắng mọi quyền lực ma quỷ. Dầu rằng Chúa Giê-su, Phao-lô và các nhân vật khác trong Tân Ước có đề cập đến những yếu tố của khải thị quan, nhưng không ai trong số họ để lại một tác phẩm khải thị.

Một sách khải thị là một tác phẩm văn chương, thường là văn xuôi với ngôi thứ nhất, trong đó người kể chuyện ghi lại một loạt các biến cố mặc khải nhận được qua các khải tượng hoặc những hành trình lên thiên đàng, hoặc cả hai. Những kinh nghiệm này bày tỏ các thực tại siêu việt cho "nhà tiên kiến." Những bí mật được bày tỏ dưới dạng một ký thuật lịch sử dẫn tới hiện tại, và bảo đảm về sự cứu rỗi tương lai của Đức Chúa Trời, hoặc những huyền nhiệm thiên thượng hiện không có sẵn cho con người. Các sách khải thị cũng có khuynh hướng dùng các biểu tượng của những con số, con thú và các nhân vật khác vốn phải được giải nghĩa cho nhà tiên kiến. Nhà tiên kiến được hướng dẫn bởi một hữu thể thiêng liêng, thường là một thiên sứ, cũng là hữu thể giải thích các khải tượng với kinh nghiệm.

Một trong những nét đặc trưng của Khải Huyền là tác giả chỉ đơn thuần xưng mình là "Giăng." Như đã trình bày, thông thường "nhà tiên kiến" các khải thị viết ở ngôi thứ nhất. Nhưng trong các sách khải thị Do Thái, tác giả luôn viết dưới một bút danh, giới thiệu mình như một nhân vật nổi tiếng thời xưa, chẳng hạn A-đam, Áp-ra-ham, Môi-se, Hê-nóc, hoặc E-xơ-ra. Các Cơ Đốc nhân cũng áp dụng chiến thuật viết bằng bút danh, và các sách khải thị Cơ Đốc cũng xuất hiện dưới tên của những tiên tri thời xưa, chẳng hạn như Ê-sai, và các sứ đồ, trong đó có Phi-e-rơ, Thô-ma và Phao-lô. Mục đích của việc mượn danh là: (1) Cho phép các tác giả vô danh (hoặc không được biết tới) công bố thẩm quyền của một nhân vật tôn giáo nổi tiếng trên tác phẩm của họ, và nhờ đó mà người ta mới nghe; và (2) viết dưới danh của một nhân vật nào đó trong quá khứ xa xôi cho phép tác giả thực thụ viết về các biến cố cùng thời với dáng vẻ tiên tri, vì từ góc độ của người được mượn danh, thì các biến cố đó là tương lai rất xa. Sự mượn danh hay bút danh chủ yếu là một phương tiện văn chương, chứ không có ý lừa dối độc giả.

Tuy nhiên sách Khải Huyền không hề mượn danh. Tác giả nêu rõ mình là "Giăng," và thẩm quyền tác phẩm của ông tùy thuộc vào mức độ mối quan hệ của ông với những người nhận tài liệu này. Lời tự họa của Giăng cho thấy rằng ông biết những hoàn cảnh của các độc giả, và ông đứng chung với họ trong thử thách. Hơn nữa, Giăng cũng minh chứng sống động sự ủy nhiệm và thẩm quyền tiên tri đã ban cho ông (1:1, 4, 9-11, 19; 10:8-11; 22:9). Rất có thể ý thức mạnh mẽ về lời tiên tri này đã thúc đẩy Giăng viết bằng chính tên của mình, thay vì mượn danh của một nhân vật cổ xưa nào đó.

Dĩ nhiên khía cạnh đáng chú ý nhất của sách Khải Huyền là hình ảnh biểu tượng sống động. Những màu sắc, con số, các loại sinh vật, các tạo tác chẳng hạn như chân đèn và tòa nhà, cây cối… tất cả đều có những ý nghĩa biểu tượng. Tuy nhiên, điều hết sức quan trọng cần lưu ý

đó là không phải tất cả các hình ảnh và biểu tượng đều có chức năng giống hệt nhau. Biểu tượng trong Khải Huyền rất đa dạng. Đôi khi biểu tượng được chính tác giả giải thích; đôi khi những nhân vật và hình ảnh Kinh Thánh được sử dụng; đôi khi các chi tiết chỉ đơn thuần là để nâng cao kịch tính của câu chuyện.

Một cách đọc Khải Huyền phổ biến nhưng rất sai trật đó là cho rằng tất cả những hình ảnh đều là những mật mã cần phải giải bằng cách gắn kết "biểu tượng" trong sách với một biến cố, con người, hoặc một thực tại lịch sử nào đó, dù là trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai. Một khi đã giải mã xong rồi, thì kể như không dùng đến hình ảnh đó nữa. Chắc chắn là một số hình ảnh đề cập tới các thực tại lịch sử trong thế kỷ thứ nhất, trong thế giới của chính tác giả và độc giả.

Ở những chỗ khác, thiên sứ giải thích biểu tượng cho nhà tiên kiến, rồi đến lượt ông ghi lại cho độc giả lời giải thích đó. Tuy nhiên, các biểu tượng khác trong Khải Huyền mang tính chất khái quát nhiều hơn. Màu sắc thường có giá trị biểu tượng. Màu trắng tượng trưng cho sự công bình hoặc thánh khiết, vàng tượng trưng cho giá trị lớn lao, đỏ tượng trưng cho huyết và sự hủy diệt, sự chết, và tím là màu của lòng trung thành. Việc Đức Chúa Trời và Chiên Con được mô tả ngồi hoặc đứng trên ngôi cho thấy quyền tể trị, đặc biệt là trong lĩnh vực chính trị. Các con số trong Khải Huyền cũng mang tính biểu tượng rất cao. Con số 7 giữ vai trò rất quan trọng trong Khải Huyền: có bảy thiên sứ, bảy linh, và ba bộ bảy sự đoán xét (các kèn, các ấn, và các chén), và Chiên Con có bảy mắt. Thời gian cũng được tính toán theo gia số 7 hoặc gia số 10. Công thức và việc sử dụng lập lại các con số này cho thấy chúng có chức năng biểu tượng.

Khải Huyền, giống như nhiều sách khải thị khác, có mượn nhiều hình ảnh, biến cố trong Cựu Ước: đó là những khung cảnh thờ phượng trên trời, giống như sự thờ phượng tại đền thờ, có bàn thờ, hương, bài hát, và lời cầu

nguyện (5:8; 8:3). Hình ảnh chính tượng trưng cho sự cứu rỗi của Đức Chúa Trời là chuyến Xuất Ai Cập, kèm theo là các đại dịch mưa đá, nước biến thành huyết, bóng tối và cào cào (8:7-12; 9:2, xem Xuất 7:17; 9:18; 10:4, 21). Việc Giăng mô tả ngai vàng của Đức Chúa Trời gợi nhớ lại sự hiển hiện trên Núi Si-nai, kèm theo sấm chớp (Xuất 19:16-18; Ê-xê-chi-ên 1:13). Những chi tiết tương tự trong sách Đa-ni-ên và Ê-xê-chi-ên hoặc Ê-sai cũng được dùng. Nhìn chung, đây là những hình ảnh các tiên tri xưa đã thấy, tai ương tương tự như các tai vạ ngày xưa.

III. Giải Nghĩa Lai Thế Học Khải Huyền

Là một tác phẩm thuộc văn chương khải thị, sách Khải Huyền thường được cho là sách tiên đoán về "kết cuộc" của tất cả mọi sự. Thế nhưng, như chúng ta đã lưu ý, sách Khải Huyền thường không đi theo những mong đợi của độc giả. Nói cụ thể hơn, nhiều chủ đề trong Khải Huyền có thể tìm thấy trong khải huyền quan: sự đến của vương quốc Đức Chúa Trời, những tai vạ cặp theo sự đến của vương quốc đó, kẻ thù sau rốt, chiến trận trên không trung và sự bại trận của ma quỷ, sự đoán xét sau cùng, và sau hết là sự tái tạo dựng thế giới, thường mô tả như là sự trở lại của Thiên Đàng. Khải Huyền không đưa những hình ảnh này vào trong bối cảnh thời sau rốt, nhưng lại đúc kết lai thế học Khải Huyền trong ánh sáng thần học Cơ Đốc của Giăng và những quan tâm mục vụ trước mắt. Thật bất ngờ là những cụm từ điển hình như "vào những ngày sau" hoặc "vào những ngày cuối cùng/sau rốt" lại không có trong sách. Trên thực tế, cụm từ "tận cùng thế giới" không hề thấy xuất hiện.

Giăng đã giải nghĩa thời gian biểu lai thế trong ánh sáng niềm tin Cơ Đốc của ông, rằng hành động trung tâm và quyết định trong kế hoạch cứu chuộc của Đức Chúa Trời chính là sự chết và phục sinh của Đức Chúa Giê-su Christ. Như thế, ông sắp đặt lại định nghĩa về sự xung đột

giữa thiện và ác, giữa Đức Chúa Trời và Sa-tan, giữa Hội Thánh và thế gian. Thần học này được khắc sâu trong cấu trúc của sách. Trước khi Giăng kể lại những khải tượng về sự đoán xét và cứu rỗi vốn chiếm phần lớn nhất của sách (các chương 6—21), ông dành hai chương đầu để mô tả khởi điểm cho tất cả những điều sẽ theo sau: Đức Chúa Trời ngồi trên ngai ở trên trời; Chiên Con chịu hy sinh, cũng là Sư Tử của Giu-đa, Cội Nguồn của Đa-vít, được ngồi với Đức Chúa Trời; và chỉ có Chiên Con đó mới có thể mở cuốn sách bên trong có những sự đoán xét và cứu rỗi của Đức Chúa Trời.

Về các phương pháp giải nghĩa sách Khải Huyền thì có bốn phương pháp:

1. Phương Pháp Đương Sử

Phương pháp đương sử giải nghĩa Khải Huyền theo hướng cho rằng sách nói về thế cuộc đương thời của tác giả và độc giả đầu tiên. Đây cũng là phương pháp được sử dụng phổ biến ngày nay.

2. Phương Pháp Quá Sử

Phương pháp quá sử giải nghĩa Khải Huyền theo hướng cho rằng sách nói về các biến cố từ thời Chúa Giê-su cho đến hiện đại. Phương pháp này được dùng phổ biến vào thời Trung Cổ, thời Cải Chánh, mà bởi đó người ta cho rằng con thú là các giáo hoàng.

3. Phương Pháp Lai Thế

Phương pháp lai thế giải nghĩa Khải Huyền theo hướng cho rằng sách nói về những biến cố sẽ xảy ra trong ngày tận thế hay trong tương lai.

4. Phương Pháp Lý Tưởng

Phương pháp lý tưởng giải nghĩa Khải Huyền theo hướng cho rằng sách nói về thực trạng của thế giới trong mọi thời đại.

IV. Bối Cảnh Lịch Sử

1. Sức Mạnh Quân Sự La Mã

Khi Tân Ước được viết ra, tất cả các biến cố và con người trong Tân Ước đều diễn ra trong bối cảnh trải rộng bao la của biên giới Đế Chế La Mã. Không thể phủ nhận một điều là có nhiều lợi ích cho những người sống dưới cái gọi là hòa bình kiểu La Mã, vốn thống nhất thế giới Địa Trung Hải trên bình diện rộng về Kinh Thánh, chính trị, cũng như văn hóa, và đem lại sự hòa bình, ổn định đáng kể cho các cư dân. Thế nhưng, bất chấp những đóng góp tích cực này, sự cai trị của La Mã trong thế giới cổ đại, và thậm chí đối với cả sự lan truyền của phong trào Cơ Đốc sơ khai, các tác giả Tân Ước thường có thái độ thận trọng đối với sự cai trị chính trị của La Mã.

Tác giả sách Khải Huyền thì lại càng thận trọng hơn nữa. Sách của ông có những lời chỉ trích nhiều nhất về quyền lực của Rô-ma trong Tân Ước. Là một thế lực quân sự vượt trội trong thời đó, Rô-ma giống như một con thú lớn trông ghê tởm, tìm cách tàn phá và giết chóc (chương 13). Những chiến thắng quân sự đem về cho Rô-ma của cải, quyền lực và ảnh hưởng, và bởi sức mạnh quân sự đó mà La Mã giữ được thế cai trị về chính trị lẫn kinh tế. Rô-ma cũng được mô tả như một gái điếm, cố quyến rũ và làm cho tha hóa các cư dân của "cái thành lớn hành quyền trên các vua ở thế gian" (17:18). Những hình ảnh về Rô-ma như là con thú và người đàn bà được mô tả trong chương 17, và người đàng bà thì cưỡi trên lưng con thú. Nói cách khác, sự ảnh hưởng xấu xa của Rô-ma đã nắm

được quyền lực và đã dành được quyền lực đó bởi những chiến thắng quân sự.

Tuy nhiên, bất chấp sức mạnh quân sự và sự chấp nhận tính đa dạng trong các biên giới của mình, Rô-ma không phải lúc nào cũng có thể điều khiển các thần dân của mình và tránh khỏi bạo loạn. Dầu rằng một số thời kỳ đầu của thế kỷ thứ nhất, đế quốc La Mã khá bình ổn về chính trị, nhưng đến khoảng giữa thế kỷ thì nổi loạn bùng lên khá nhiều, đặc biệt là trong thời kỳ trị vì tồi tệ của Gai-út "Caligula" (37-41 SC) và Nero (54-68). Những hành động của các hoàng đế này được sách Khải Huyền nhắc tới qua một số biểu tượng thường hay được đem ra bàn cãi khắp nơi.

2. Sức Mạnh Kinh Tế La Mã

Sự "hành quyền trên các vua ở thế gian" của Rô-ma (17:18) tự nhiên mở rộng sang lĩnh vực kinh tế. Rô-ma cần các tỉnh của mình để cung cấp thực phẩm cho dân và thuế để cung cấp cho các dự án xây dựng các công trình, đường xá, và những đội tàu thương mại, du lịch và quân sự. Rô-ma cũng xuất khẩu một số lượng lớn các hàng hóa xa xỉ. Sự tham muốn các món xa xí phẩm là một trong những nguyên nhân đế quốc này bị kết án: "Các nhà buôn trên đất đã nên giàu có bởi sự quá xa hoa của nó" (18:3). Rô-ma nhập khẩu vàng, bạc, đồng, đá quý, ngọc trai, vải lanh, vải tím, lụa, gỗ quý, ngà voi, cẩm thạch, hương liệu, rượu, gia súc, chiên, ngựa và nô lệ (18:11-13). Khi liệt kê nô lệ, "linh hồn người ta," ở cuối danh sách hàng nhập khẩu, Giăng chỉ rõ sự đồi bại của Rô-ma. Trong khi "linh hồn người ta" phải là cái được xem là giá trị hơn hết, thì Rô-ma lại xem là thứ rẻ nhất.

3. Sự Thờ Lạy Hoàng Đế

Một trong những điều thể hiện rõ nhất sự trụy lạc của Rô-ma là những tôn giáo do chính quyền lập ra để thờ các thần linh của hoàng đế và tôn hoàng đế là thần. Hiện tượng thờ cúng hoàng đế hay chính xác hơn là sự tôn thần hoàng đế hoặc "linh bảo hộ" của ông bắt đầu từ thời Au-gút-tơ và tiếp tục cho đến thế kỷ thứ hai, tức là khoảng thời gian các tài liệu Tân Ước được viết ra. Tuy nhiên, việc thờ lạy hoàng đế lại phổ biến ở các tỉnh trực thuộc hơn là ở tại Rô-ma, đặc biệt là tại Tiểu Á. Nhìn chung, một hoàng đế được xem là "thần linh" khi ông được phong thần hoặc "trở thành thần linh" sau khi chết. Những hoàng đế đầu tiên, bao gồm Au-gút-tơ, Tiberius và Claudius, dứt khoát không cho phép xây các đền thờ và lập tượng cho họ và cũng từ khước những hình thức tôn vinh khác qua đó biểu thị họ được phong thần khi còn sống. Tuy nhiên, dân chúng tại các tỉnh thì không đắn đo như vậy, và có bằng chứng cho thấy nhiều đền thờ cũng như tượng đài đã được xây lên để tôn vinh các hoàng đế và việc thờ cúng họ hoặc các linh bảo hộ của họ đã diễn ra ngay khi họ còn đang sống.

Trong bối cảnh đó, các Cơ Đốc nhân là những người lên tiếng và tỏ thái độ phản đối sự thờ phượng này, nên nhiều hoàng đế đã ra tay đàn áp, bắt bớ Hội Thánh. Khi lửa bùng lên thiêu rụi phần lớn thành Rô-ma năm 64-65 SC, thì các Cơ Đốc nhân đã bị vu cáo và hoàng đế Nero đã ra tay tra tấn, đóng đinh, thiêu sống và bỏ vào chuồng thú dữ nhiều Cơ Đốc nhân. Vì các Cơ Đốc nhân không chịu tôn vinh các vị thần của chính quyền La Mã, họ bị xem là "phản xã hội" và "vô thần"—và Nero dùng những "tội danh" này để hợp thức hóa sự tra tấn cũng như giết hại những ai sẵn sàng công bố đức tin của mình. Theo truyền thống, cả Phi-e-rơ và Phao-lô đều đã tuận đạo dưới tay Nero. Tuy nhiên, sự bắt bớ của Nero chỉ mang tính địa phương, gói gọn trong thành Rô-ma mà thôi, và không có

liên hệ tới việc các Cơ Đốc nhân từ chối thờ phượng ông. Nero đã tự sát năm 68 SC khi ông hay tin rằng thượng nghị viện La Mã đã tuyên bố ông là "kẻ thù." Tuy nhiên người ta lại đồn rằng ông chưa chết, đã sống lại, hoặc đã trốn thoát về hướng Đông, và sẽ trở lại. Những lời đồn đãi này dần trở thành huyền thoại. Cũng đã có một số kẻ mạo nhận mình là Nero hầu hiện thực hóa huyền thoại đó.

Một trong những câu đố bí ẩn nhất của sách Khải Huyền—ý nghĩa của con số 666—có thể giải thích là sự đề cập tới Nero. Giăng đã dùng *toán chữ* (gematria), một kỹ thuật trong đó mỗi chữ cái của bảng mẫu tự có một giá trị con số tương đương. Tổng giá trị con số của chữ Hy Lạp "con thú" (therion) là 666; thế nên, "số của con thú… là 666" (13:18). Nhưng 666 cũng là "số của tên nó" (Khải Huyền 13:17-18; 15:2). Khi Nero Caesar được viết bằng mẫu tự Hê-bơ-rơ, thì con số đó là 666, nên ông chính là người đó. Những mô tả khác về con thú gợi nhớ lại các huyền thoại về cái chết kỳ bí của Nero và sự trở lại được người ta mong đợi. Theo 13:3, "Một cái trong các cái đầu nó như bị thương đến chết; nhưng vết thương chết ấy được lành," một tuyên ngôn khó hiểu đề cập tới sự mong đợi Nero sẽ trở lại và đế chế sẽ tiếp tục phát huy quyền lực cũng như ảnh hưởng. Con thú có "bảy đầu" với các "danh hiệu sự phạm thượng" trên đầu gợi nhớ tới những đồng xu mà các hoàng đế La Mã phát hành với tên hiệu và hình ảnh của họ trên đó với danh xưng thần thánh ở trên. Giăng đã phản ánh bức chân dung "con thú" qua sự mô tả và những huyền thoại về Nero.

4. Thời Điểm Viết Sách

Theo truyền thống, sách Khải Huyền được viết dưới thời trị vì của hoàng đế La Mã Domitian (81-96). Ngày này không chỉ phù hợp với những tài liệu sớm nhất, trong đó có Iranaeus, Tertullian, và Eusebius, nhưng cũng có ý nghĩa đối với hoàn cảnh những người được Khải Huyền

nhắc tới. Hoàng đế Domitian được xem như là Nero thứ hai, một tên bạo chúa tự phong, đòi hỏi người ta phải xưng ông là "Chúa và Đức Chúa Trời," dĩ nhiên điều đó làm các Cơ Đốc nhân chống đối vô cùng. Domitian cũng là một trong những vị hoàng đế chấp nhận và thậm chí khuyến khích người ta tôn thờ mình như là thần linh ngay đang khi còn sống chứ không chỉ sau khi chết.

V. Sự Mặc Khải Của Chúa Giê-su

1. Mở Đầu: Những Khải Tượng Về Đức Chúa Trời Và Đấng Christ (Chương 1)

Các câu mở đầu của sách Khải Huyền trình bày cho chúng ta nguồn gốc của khải thị: Đức Chúa Trời ban cho Đức Chúa Giê-su Christ, Đấng bày tỏ cho Giăng thông qua một thiên sứ, rồi Giăng lại công bố cho các tôi tớ của Đức Chúa Trời. Khải Huyền quan tâm tới những việc sắp xảy ra. Những danh xưng và mô tả khác nhau của Đức Chúa Trời trong chương đầu tiên thể hiện rằng những mục đích của Đức Chúa Trời, như được bày tỏ trong sách, sẽ được hoàn thành. Đức Chúa Trời đời đời, Đấng "hiện có, đã có và còn đến," được mô tả là "An-pha và Ô-mê-ga," mẫu tự đầu tiên và cuối cùng của bảng chữ cái tiếng Hy Lạp, tức là Đấng không chỉ nắm giữ khởi đầu và chung kết mọi sự, mà còn là Đấng ngự giữa mọi sự đó nữa. Vì thế Đức Chúa Trời là Đấng Toàn Năng. Danh xưng này cả Kinh Thánh Tân Ước chỉ dùng có 10 lần, trong đó Khải Huyền dùng hết 9 lần. Đức Chúa Trời đã bày tỏ danh Ngài cho Môi-se như thế nào trước khi sai ông đến với người Y-sơ-ra-ên tại Ai Cập, thì ở đây Ngài cũng bày tỏ danh Ngài cho Giăng như là Đấng sẽ đến để đem sự cứu rỗi và đoán xét.

Chương mở đầu cũng trình bày khải tượng Đấng Christ phục sinh như là "Đấng làm chứng thành tín, sinh đầu nhứt từ trong kẻ chết và làm Chúa của các vua trong

thế gian." Những mô tả này đề cập tới đời sống tại thế, sự phục sinh và sự tể trị hiện tại của Chúa Giê-su. Xuyên suốt sách Khải Huyền, Chúa Giê-su được ngợi khen như một gương mẫu về sự làm chứng trung tín về Đức Chúa Trời, mà dân sự Ngài cần phải noi theo (đối chiếu I Ti-mô-thê 6:13). Những ai trung tín cho đến cuối cùng sẽ được sống lại và cai trị với Đức Chúa Trời và Chiên Con.

2. Đấng Christ Phục Sinh Phán Với Các Hội Thánh Ngài (2—3)

Trong các chương 2—3, Chúa Giê-su phục sinh phán với bảy Hội Thánh tại Tiểu Á dưới dạng chỉ dụ đế vương. Khi nhắc lại lời của Chúa Giê-su, Giăng nhấn mạnh một lần nữa sự toàn trị của Ngài. Trong những chỉ dụ này, Giăng viết để trang bị cho các độc giả của ông khả năng nhìn thấy những hoàn cảnh nguy hiểm đối với đức tin của họ do chính môi trường tôn giáo hỗ lốn và áp lực xã hội xung quanh họ mang lại, vốn có thể khiến họ thay đổi lối sống của mình theo những tiêu chuẩn và văn hóa bên ngoài. Như thế tức là Giăng cảnh báo họ đừng tham dự vào việc thờ cúng các thần ngoại bang (2:6, 14-15, 20, 24) bao gồm cả các vị thần La Mã và sự thờ lạy hoàng đế, cũng như chủ nghĩa vật chất (3:17), đức tin yếu kém (3:2-3), và thiếu yêu mến Đức Chúa Trời cũng như yêu thương người lân cận (2:4-5).

Giăng nhìn nhận đời sống của một Cơ Đốc nhân là một cuộc chiến thuộc linh với những hậu quả triệt để. Trong cuộc chiến này, một số người "thắng" và những người khác thì bại. Phần mô tả đời sống Hội Thánh bằng hình ảnh võ bị trong các chương này mang tính ẩn dụ, gợi lên hình ảnh chiến tranh và chinh phạt trong sách. Cuộc chiến Giăng mô tả là thật, tuy nhiên, đây không phải là cuộc chiến quân sự, mà là cuộc chiến có liên hệ tới đức tin và sự vâng lời. Điều Chúa Giê-su phục sinh hứa trong

các chỉ dụ của chương 2—3 cho những người "thắng" là phước hạnh và sự cứu rỗi.

Từng mỗi một phần thưởng của sự cứu rỗi liệt kê trong các chương 2—3 được nhắc lại nhiều lần trong các khải tượng về sự sáng tạo trời mới đất mới trong các chương 19—22. Những người nào có tội sẽ phải chịu hình phạt là sự chết đời đời thay vì phước hạnh của sự cứu rỗi. Cơ Đốc nhân phải trung tín, tránh tham mê, phải yêu Chúa, yêu người. Người trung tín sẽ được thưởng, ngược lại, sẽ bị hình phạt.

3. Khải Tượng Thiên Triều (4—5)

Chỉ dụ cuối cùng trong bảy chỉ dụ có mô tả hình ảnh người chiến thắng được ngồi trên ngai với Chúa (3:21). Các khải tượng này cho thấy rằng Chúa Giê-su ngồi trên ngôi với Đức Chúa Trời, tức là Ngài đã "thắng." Bởi sự trung tín mình, Ngài trở thành gương mẫu cho các Cơ Đốc nhân. Đức Chúa Giê-su đồng trị với Đức Chúa Trời trên cả cõi thế gian, và vì thế Ngài kêu gọi thế gian ăn năn, vâng phục, và tin cậy.

Các chương 4—5 trình bày những niềm tin thần học căn bản của sách Khải Huyền: (1) Đức Chúa Trời là Đấng siêu việt, thánh khiết mà mọi vật trên trời, dưới đất đều lệ thuộc vào, vì Ngài là Đấng Tạo Hóa (4:11) tạo dựng mọi sự nên mới. Thế giới không ở dưới sự điều khiển của con người hay những quyền lực ma quỷ, nhưng được chính Đức Chúa Trời cai trị. Là Đức Chúa Trời toàn trị, Ngài điều khiển chiều hướng lịch sử dẫn đến chiến thắng cuối cùng của Ngài trên ma quỷ. (2) Chiến thắng cuối cùng đó là một vấn đề hy vọng và mong đợi, nhưng không chỉ có thế: Chiến thắng quyết định đã diễn ra qua sự chết và phục sinh của Chúa Giê-su, Chiên Con bị giết mà hiện sống và đồng trị với Đức Chúa Trời. (3) Thờ phượng, vâng phục và tôn quý là những đáp ứng đúng đắn nhất đối với Đức Chúa Trời cũng như với Chiên Con.

4. Khải Tượng Cứu Rỗi Và Đoán Phạt Khởi Đầu (6—11)

Sau những khải tượng về các ngôi trên trời, bảy ấn của cuốn sách được mở ra. Những ấn này có các khải tượng khác nhau về sự đoán xét và cứu rỗi, báo trước chắc chắn về sự đoán phạt của Đức Chúa Trời cũng như lời hứa về sự cứu rỗi Ngài với những hình ảnh rất sống động.

a. Bảy Ấn Và 144,000 Người Được Đóng Ấn (6:1—8:5)

Bốn ấn đầu tiên tượng trưng cho sự chinh phạt hay xâm lược, máu và chiến tranh, đói kém và chết chóc. Qua những phương tiện này, Đức Chúa Trời thi hành sự đoán phạt trên đất. Trong bối cảnh đau thương đó, người trung tín sẽ gặp bắt bớ và tuận đạo vì làm chứng về lời Đức Chúa Trời. Cũng dễ hiểu là họ kêu cầu Đức Chúa Trời thi hành công lý và minh hoan cho họ. Tuy bảy ấn được mô tả bằng những hình ảnh rất đáng sợ, đây lại là sự đoán phạt của Đức Chúa Trời trên "những kẻ ở trên đất" và thực thi lời hứa về công lý của Đức Chúa Trời cho những ai theo Chiên Con.

Lời hứa này được giải thích đầy đủ hơn trong khải tượng đóng ấn 144,000 người, tượng trưng cho sự bảo vệ và sự cứu rỗi tương lai của họ (chương 7). Số 144,000 người này được chọn từ mười hai chi phái Y-sơ-ra-ên, tuyển dân của Đức Chúa Trời. Đây là những người thờ phượng Đức Chúa Trời trung tín, không thỏa hiệp với sự thờ lạy hoàng đế hoặc làm theo những tiêu chuẩn hay quy định của hoàng đế. Đây là khải tượng của sự cứu rỗi người trung tín, bày tỏ sự tiếp nối giữa đời sống của họ trên đất và số phận tương lai của họ. Ở đây họ đại diện cho những người thờ phượng Đức Chúa Trời Hằng Sống.

b. Bảy Cây Kèn (8:6—11:19)

Theo sau bảy ấn là bảy cây kèn và hai khải tượng, tóm tắt lại bảy ấn bằng những khải tượng khác về sự đoán xét và cứu rỗi. Những sự đoán xét do sáu cây kèn gây ra thật có sức hủy phá đáng sợ. Bốn cây kèn đầu tiên mô tả những biến cố tác động đến vũ trụ theo cách giống như các trận dịch tại Ai Cập. Cây kèn thứ năm mượn hình ảnh dịch cào cào trong sách tiên tri Giô-ên (2:4, 10) và các trận dịch tại Ai Cập, để mô tả một đoàn quân ma quỷ dẫn đầu bởi một "thiên sứ" có tên là A-ba-đôn và A-bô-ly-ôn, có nghĩa là sự chết và hủy diệt. Cây kèn thứ sáu phóng thích bốn thiên sứ, hai trăm triệu lính kỵ, thêm hình ảnh lửa với khói ra từ miệng họ.

Chuỗi dịch lệ và phá hủy này chưa phải là cuối cùng. Tuy lạ, nhưng mục đích của những đoán phạt này là để đưa người ta trở lại nhìn biết và thờ phượng Đức Chúa Trời. Những trận dịch đó không động tới những người Đức Chúa Trời đã đóng ấn, những người có tên của Chiên Con và Cha Ngài trên trán họ (14:1), tức là họ không ở dưới sự hình phạt của Đức Chúa Trời. Họ được Đức Chúa Trời giải cứu bởi sự chết và phục sinh của Đấng Christ.

5. Đoán Phạt Và Ban Thưởng Chung Kết (12—22)

Chúng ta có thể nói rằng sách Khải Huyền là sách viết về sự thờ phượng thật và giả. Dường như Giăng muốn thúc ép phải lựa chọn giữa sự thờ lạy "con thú" và sự thờ phượng Đức Chúa Trời với Chiên Con. Tất cả các khải tượng của Giăng nhằm hướng đến lời công bố nền tảng này: "Hãy kính sợ Đức Chúa Trời, và tôn vinh Ngài, vì giờ phán xét của Ngài đã đến; hãy thờ phượng Đấng dựng nên trời đất, biển và các suối nước" (14:7).

a. Người Đàn Bà, Con Rồng, Con Thú (12:1—13:18)

Trong các chương này chúng ta thấy có một mô tả sống động về mối xung đột giữa những người thuộc về Đấng Mê-si-a ở một bên và Đế Chế La Mã cùng với chức tế lễ hoàng gia ở một bên. Có năm đặc điểm chính: (1) người đàn bà có thai tượng trưng cho Y-sơ-ra-ên sắp sanh con trai mình, Đấng Mê-si-a. (2) Con trai của người đàn bà là Đấng Mê-si-a, Chúa Giê-su. (3) Con rồng đỏ bảy đầu, bảy vương miện và mười sừng là Sa-tan, đã bị ném xuống đất. Vì lẽ đó con rồng săn đuổi con trai của người đàn bà, nhưng người con trai đó được bình an. (4) Con thú dưới biển lên có mười vương miện, và những danh hiệu sự phạm thượng trên trán. Như đã đề cập, đây là huyền thoại về Nero nhằm nói đến không chỉ vị hoàng đế đang cai trị, nhưng cũng nói đến cả Đế Quốc La Mã. Điểm nhấn ở đây là con thú này nhận quyền lực từ con rồng, nói lên bản chất ma quỷ của sự áp bức của Rô-ma. (5) Con thú từ dưới đất lên cố gắng khiến người ta thờ lạy con thú thứ nhất tượng trưng cho những người dự phần vào việc thờ lạy hoàng đế.

b. Những Khải Tượng Về Sự Phán Xét Và Cứu Rỗi (14:1-20)

Khải tượng trong chương 14, trái với những người ngưỡng mộ và thờ lạy con thú (13:3-4), là hình ảnh 144,000 người được cứu đang thờ phượng Đức Chúa Trời với một bài ca mới. Con Người kêu gọi cho mùa gặt, một hình ảnh về sự đoán xét, nhưng cũng thường được xem là sự cứu rỗi (14:14-20).

c. Bảy Bát Thịnh Nộ: Sự Hoàn Tất Cuộc Phán Xét Của Đức Chúa Trời (15:1—16:21)

Sự phán xét cuối cùng được mô tả với hình ảnh bảy chén thịnh nộ trút xuống địa cầu (các chương 15—16). Những người trung tín thì thờ phượng Đức Chúa Trời chứ không thờ phượng con thú (15:2-4). Những bài thánh ca ngợi khen họ hát gợi nhớ lại bài ca chiến thắng của Môi-se và dân Y-sơ-ra-ên khi họ được giải cứu khỏi Pha-ra-ôn tại Biển Đỏ (Xuất 15). Và bây giờ những ai đã chiến thắng con rồng với các con thú bởi sự trung tín của họ đang ngợi khen Đức Chúa Trời về sự giải cứu bởi Chiên Con của Ngài.

Các chén thịnh nộ được trút xuống đất, nhưng bất chấp sự hủy diệt, con người trên đất vẫn không ăn năn (16:9, 11). Các vua của thế gian tụ họp lại tại Ha-ma-ghê-đôn, một lối chơi chữ của tên gọi Mê-ghi-đô, là chiến trường của một số chiến trận trong Cựu Ước. Người ta tiên đoán trận chiến đó sẽ xảy ra tại A-ma-ghê-đôn, tuy nhiên, sách Khải Huyền lại không nhắc tới danh xưng này.

d. Sự Phán Xét Ba-by-lôn (17:1—19:10)

Sự phán xét Ba-by-lôn, đã nói trước trong 14:8, không được mô tả chi tiết, nhưng ngầm hiểu và công bố qua các khải tượng cũng như sự than khóc trong các chương 17—18. Trước hết Giăng xem "Ba-by-lôn" như một con đại dâm phụ, tội lỗi, bất khiết, dâm ô, khiến nhiều người sa ngã và "say huyết các thánh đồ và huyết những kẻ chết vì Đức Chúa Giê-su" (17:6). Ba-by-lôn không chỉ sa đọa về đạo đức, mà còn thờ lạy các thần giả mạo. Sự sụp đổ của Ba-by-lôn được các vua và thương nhân cả trái đất, những người hưởng lợi từ quyền lực và sự giàu có của nó, đã than khóc, nhưng những người trung tín thì lại ăn mừng

với những bài hát ngợi khen Đức Chúa Trời vì sự đoán xét của Ngài (19:2).

6. Sự Chiến Thắng Của Đức Chúa Trời (19:11—22:9)

Cuối cùng, trọng tâm dời khỏi những cảnh đoán xét, chết chóc, và hủy diệt mà chuyển sang chiến thắng lớn của Đức Chúa Trời và sự giải cứu thế gian.

a. Kỵ Sĩ Trên Lưng Bạch Mã (19:11-21)

Chúa Giê-su hiện ra, không phải như Chiên Con bị giết nữa, mà như một kỵ sĩ chiến thắng ngồi trên lưng Bạch Mã. Dầu rằng sách nói Ngài đến để "chiến đấu" và có cả những đạo binh thiên đàng cầm gươm sắc đến với Ngài, nhưng chỉ có Ngài chiến đấu mà thôi. Khung cảnh này nhấn mạnh sự toàn trị của Ngài. Ngài thi hành án phạt trong sự công bình (19:11). Hai con thú giờ bị ném xuống hồ lửa.

b. Thất Bại Chung Cuộc Của Sa-tan (20:1-10)

Các con thú, những công cụ của kẻ đại lừa Sa-tan, đã bị tiêu diệt, nhưng sự hủy diệt sau cùng của Sa-tan lại ở một cảnh khác. Ở đây nhấn mạnh bản chất lừa dối của Sa-tan (20:3, 8, 10) qua các con thú và tiên tri giả. Địa điểm cuối cùng của Sa-tan không phải là trên một ngai vàng, mà là ở bên cạnh con thú với tiên tri giả trong hồ lửa. Đây là kết cuộc chung thẩm của hắn. Bất cứ sự xung đột nào của Sa-tan với Chiên Con đều kết thúc bằng sự thảm bại cho Sa-tan.

c. Sự Phán Xét

Trong một mô tả ngắn gọn về sự phán xét sau cùng, tất cả những người đã chết đều bị đoán xét tùy theo việc làm

của họ, và tất cả những ai không có tên trong "sách sự sống" thì cũng bị ném xuống hồ lửa, cũng như Sự Chết và Âm Phủ. Đây là sự chấm dứt điều ác. "Sách sự sống," một đặc điểm của các tác phẩm khải huyền khác (Đa-ni-ên 7:10; I Hê-nóc 90:20; IV E-xơ-ra 6:20), đã được đề cập đến vài lần trước đó. Sách này ghi tên những người thuộc về Chiên Con của Đức Chúa Trời, là những người bền đỗ, can đảm, trung tín và không thờ lạy con thú (3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21: 27).

d. Giê-ru-sa-lem Mới (21:1—22:9)

Trong khải tượng lớn, Giăng thấy một trời mới, đất mới và thành thánh của Đức Chúa Trời. Có sự tương phản rõ rệt giữa sự mô tả Ba-by-lôn, con đại dâm phụ, và Giê-ru-sa-lem, cô dâu của Đức Chúa Trời. Thành này không cần đền thờ, vì Đức Chúa Trời và Chiên Con là đền thờ; thành không cần mặt trời, mặt trăng, vì sự vinh hiển của Đức Chúa Trời và Chiên Con là sự sáng của thành; thành không cần cổng khóa, vì chỉ có những người công bình, thánh khiết vào ra nơi này; thành cũng không hề biết tới sự chết hay khổ nạn, nhưng được thấy sự dư dật và màu mỡ, sản sinh bông trái từ cây sự sống. Nhưng trên hết thảy mọi điều, trong thành thánh này, mọi mục đích của Đức Chúa Trời đều được hoàn thành, và "chúng sẽ được thấy mặt Chúa, và danh Chúa sẽ ở trên trán mình" (22:4).

7. Tái Bút (22:10-21)

Phần này ghi lại những lời cảnh báo và lời chúc phước sau cùng. Sách Khải Huyền kết thúc với một lời cầu nguyện tha thiết mong đợi sự tái lâm của Chúa Giê-su, và lời hứa của Ngài về ân điển cho tất cả các thánh. Với hy vọng nơi tương lai, các thánh trên đất trong hiện tại được hứa rằng ân điển của Đức Chúa Giê-su Christ sẽ ở với họ luôn, ở với đời sống họ từ lúc bắt đầu cho đến cuối cùng.

VI. Tóm Lược

Đối với nhiều độc giả Khải Huyền trong thế kỷ vừa qua, thật khó mà hình dung ra những mục đích tích cực đằng sau các khung cảnh hủy diệt và chết chóc, vốn thường hay khiến người ta sợ hãi, kinh khiếp hơn là ăn năn, kính sợ, và thờ phượng Đức Chúa Trời. Tuy nhiên, những khải tượng trong Khải Huyền có mục đích lưỡng cực là "bày tỏ" Đức Chúa Giê-su Christ, và "bày tỏ" bản chất của những thế lực chính trị, xã hội, kinh tế vốn đang âm thầm hoặc công khai đưa dắt con người lìa xa Đức Chúa Trời Hằng Sống để mà thờ lạy các thần giả mạo họ tự tạo ra. Hai sự "mặc khải" này thuộc về nhau, vì sự mặc khải về Đức Chúa Giê-su Christ cũng là sự mặc khải về sự tể trị của Ngài trên mọi vua trên đất. Như vậy, sự mặc khải về Đấng Christ rõ ràng gắn liền với thẩm quyền. Những khung cảnh liên tục thay đổi trong khải tượng của Giăng nhằm mục đích mài giũa cái nhìn của độc giả về sự thần thánh hóa chính quyền và loại bỏ những ý niệm giản dị thái quá.

Khải Huyền có mục đích tiếp cận và định hình trí tưởng tượng thần học của các độc giả bằng cách trình bày cho họ một quan điểm về thế giới từ góc độ thiên đàng. Với sự hà hơi thiêng liêng, các độc giả có thể thấy được những vinh hiển của Rô-ma cổ đại trong ánh sáng mới: không phải như một đế chế tráng lệ và nhân từ mang lại hòa bình thịnh vượng cho thế giới, bèn là một con đại dâm phụ, là kẻ lừa dối các nước, là con thú tấn công và ăn nuốt, một thành bị phá tan, là nỗi ám ảnh ghê sợ. Đây không phải một Rô-ma mà thế gian nhìn thấy, mà là cách Đức Chúa Trời nhìn thấy. Những khung cảnh trong Khải Huyền không phải là hình bóng mờ nhạt, mà là bức tranh lớn, sống động của cuộc sống, thu hút sự chú ý, thức tỉnh độc giả về những thực tại mà theo thời gian họ lãng quên. Trên thực tế, chính vì giác quan con người dễ dàng bị ru

ngủ, nên sách Khải Huyền của Giăng đã dóng hồi chuông công bố sứ điệp về sự tể trị của Đức Chúa Trời, kêu gọi lòng trung tín, vâng phục và sự thờ phượng Ngài.