

HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỐ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 2 Năm I (1991)

- Tân Ước và Kitô Học**
- Hiệp Nhất và Khác Biệt
trong Giáo Hội**
- Phép Lạ trong Kinh Thánh**



TÂN ƯỚC VÀ KITÔ HỌC

CÁC VẤN NẠN HIỆN NAY

J.A. FITZMYER S.J.*

Cách đây vài năm, vị giám đốc “Nguyệt San Khảo Cứu Chicago” (*Chicago Studies*, 17 (1978) 75-104) đã yêu cầu tôi viết một bài tổng quan ngắn về những vấn đề Kitô học trong Tân Ước, để đăng trong tập khảo luận “Hướng dẫn mục vụ Kinh Thánh”. Với đề tựa đơn sơ “Chúa Giêsu” bài viết này đưa ra các câu trả lời ngắn gọn, súc tích, cho 15 câu hỏi, mà ông giám đốc nguyệt san đã đặt ra cho tôi. Các bài khảo luận của cuốn “Hướng dẫn mục vụ Kinh Thánh” sau đó đã được dịch ra tiếng Ý và xuất bản dưới tựa đề *Catechismo biblico: “Giáo lý Kinh Thánh”* (xb. G. J. DYER, Brescia, Queriana, 1979). Mới đây tôi lại nhận lời mời của ông giám đốc *Nouvelle Revue Théologique*, “Tân Nguyệt San Thần Học” duyệt lại văn bản này để phổ biến trong giới độc giả tiếng Pháp. Tôi đã khai triển bài viết nhiều hơn một chút, để ý đến những thắc mắc mới phát sinh sau này, và đã sửa lại cách đặt câu hỏi của nhiều vấn nạn trước đây.

Đĩ nhiên, để có thể giải đáp thỏa đáng mỗi một vấn đề, có thể viết hàng mớ sách. Mục đích tôi nhắm tới trong khuôn khổ hạn hẹp của bài viết này, là cống hiến cho bạn đọc một câu trả lời ngắn gọn, nhưng soạn kỹ lưỡng, với một số danh sách các tài liệu tham chiếu tối thiểu. Vì thế, xin bạn đọc lưu ý đến sự hạn hẹp này và những hệ quả của nó.

Tôi đưa ra các câu trả lời như là ý kiến riêng, sau khi đã tham khảo các công trình nghiên cứu mới ra sau này. Và tôi đã cố gắng lưu tâm tới tầm quan trọng của chúng đối với việc suy tư có hệ thống trong ngành Thần học Tín lý liên quan tới Kitô học.

* J. A. Fitzmyer là giáo sư tại Catholic University of America, Washington. Bài viết này trích từ tạp chí *Nouvelle Revue Théologique*, 103(1981) 18-47; 187-208. Chúng tôi ghi ơn tạp chí đã cho phép dịch và in bài này.

1. Các trình thuật Phúc Âm có cống hiến cho chúng ta một bản tường thuật cẩn thận và chính xác về giáo huấn cũng như những cử chỉ và việc làm của Đức Giêsu Nadarét không ?

Câu hỏi này phức tạp, vì nó được đặt ra theo quan điểm tư tưởng tân thời về lịch sử (Thí dụ như ta hỏi có thật là hoàng đế Julius Cesar đã vượt qua sông Rubicon, hay tướng George Washington đã vượt qua sông Delaware hay không). Nếu hiểu lịch sử theo nghĩa đó, thì điều chúng ta có thể trả lời ở đây chắc chắn sẽ rất là khiêm tốn. Lý do chính là vì trong Tân Ước có 4 bản tường thuật khác nhau nhưng lại đều có chủ ý kể lại cho chúng ta biết những điều Đức Giêsu đã nói và đã làm. Mặc dù các trình thuật ấy có nhiều điểm tương đồng, nhưng chúng cũng gồm nhiều điểm dị biệt. Những khác biệt giữa các Phúc Âm Nhất Lãm — Mác-cô, Mát-thêu, và Lu-ca — với Phúc Âm thánh Gio-an rất là rõ ràng (Thí dụ trong thời gian công khai rao truyền Tin Mừng, Đức Giêsu đã lên Giêrusalem một lần hay nhiều lần ? Ngài đã bị giết trong ngày lễ Vượt Qua hay ngày hôm trước ?) Đương nhiên là Phúc Âm thánh Gio-an được soạn ra với chủ đích khác với chủ đích khẳng định trong câu sau đây, là câu đã gợi hứng cho vấn nạn đặt ra cho chúng ta: “Những điều này đã được viết ra để anh chị em tin rằng Đức Giêsu là Đấng Kitô, Con Thiên Chúa, và khi tin như thế, anh chị em có được sự sống trong danh Ngài” (20,13). Hơn nữa, Đức Giêsu của Phúc Âm thứ bốn không nói năng giống như Đức Giêsu của ba Phúc Âm Nhất Lãm. Trong Phúc Âm Thánh Gio-an, Đức Giêsu tự diễn tả qua các diễn văn dài và trang trọng. Ngài thường dùng thứ ngôn ngữ biểu tượng, những kiểu nói “Ta là”, hay ám chỉ Thiên Chúa Cha, và không dùng đến dụ ngôn. Trong số các đoạn liên quan tới sinh hoạt rao giảng công khai của Đức Giêsu như được ghi lại trong Phúc Âm thánh Gio-an, có ít đoạn tương đồng với các trình thuật của ba Phúc Âm Nhất Lãm. Không kể trình thuật liên quan đến những ngày cuối cùng cuộc đời Đức Giêsu tại Giêrusalem, các liên lạc Đức Giêsu có với Gio-an Tẩy Giả vào thời gian đầu (Trình thuật này cũng gồm nhiều khác biệt quan trọng: cf. Ga 3,26 ; 4,2), việc chữa lành con của vị quan triều đình tại làng Capharnaum (6, 16-21), và một số chi tiết đó đây không quan trọng lắm, người ta nhận thấy rằng không thể nào thực sự nói tới

việc đối chiếu song song giữa Phúc Âm thánh Gio-an và ba Phúc Âm Nhất Lãm được.

Bên trong Truyền Thống Nhất lãm, có nhiều điểm tương đồng, khiến chúng ta có thể bị cám dỗ coi những điều được kể là các sự kiện đã thật sự xảy ra như vậy. Tuy nhiên, cả ở đây nữa, cũng có nhiều dị biệt. Và trong số đó, có những dị biệt quan trọng không cho phép chúng ta khẳng định rằng các trình thuật Phúc Âm là bản tường thuật các sự kiện cách “cẩn thận và chính xác”. Sau đây là vài thí dụ điển hình : các trình thuật về cuộc đời thơ ấu của Đức Giêsu trong Phúc Âm thánh Mát-thêu và thánh Lu-ca khác nhau đến không tài nào hòa hợp nổi; trong Phúc Âm Mát-thêu tin con trẻ sinh ra được báo cho thánh Giuse biết, còn trong Phúc Âm Lu-ca, thì lại được báo cho Đức Maria biết. Nhưng mà cũng đâu có thể yêu sách là sự điệp phải được báo cho cả hai người ! Thế rồi trình thuật Mt 2 khác với trình thuật Lc 2 biết bao nhiêu ! Thêm vào đó là kiểu ghi chép khác nhau lời Chúa Giêsu nói về việc cấm ly dị (có luật trừ hay không có luật trừ), con số lời xin trong kinh Lạy Cha (7 trong văn bản của Mát-thêu, 5 trong văn bản Lu-ca), đoạn cuối gây vấn đề rắc rối của Phúc Âm Mác-cô: Phúc Âm Mác-cô có thể chấm dứt ở chương 16 câu 8, với trình thuật mộ trống nhưng không có Đức Giêsu phục sinh hiện ra. Kết luận là nếu lấy việc tường trình cẩn thận chính xác về các sự kiện làm tiêu chuẩn phê phán, thì chúng ta không thể coi các trình thuật Phúc Âm là kiểu mẫu cho loại tường trình này được.

Còn hơn thế nữa. Giả dụ chúng ta chỉ hạn chế bản tường thuật các lời nói và việc làm của Đức Giêsu vào các nhân tố tương đồng giữa các văn bản Phúc Âm mà thôi, thì cũng vẫn còn có vấn đề. Vấn đề đầu tiên gây tranh luận là chất liệu các trình thuật cuộc tử nạn (bữa tiệc cuối cùng Đức Giêsu dùng với đoàn Tông đồ; Ngài bị bắt, bị điệu ra trước giới lãnh đạo Do Thái và quan Philatô; ông Phêrô chối Thầy; Đức Giêsu bị đóng đinh, chết và mai táng trong mộ, và sau cùng cảnh khám phá ra mộ trống). Ngoại trừ một số ít đoạn khác liên quan tới cuộc đời rao giảng công khai (thí dụ: cảnh Đức Giêsu lãnh phép rửa, thánh Phêrô tuyên xưng lòng Tin như được kể lại dưới nhiều hình thức khác nhau), truyền thống liên quan tới Đức Giêsu phần lớn được ghi nhận trong một hình thức phản ánh cùng lúc các tương đồng và các dị biệt. Hơn nữa sự kiện tương đồng trong

các trình thuật của ba Phúc Âm Nhất lãm, liên quan tới cuộc sống công khai rao giảng Tin Mừng của Đức Giêsu, lại làm nảy sinh ra vấn đề các liên hệ và tùy thuộc giữa chúng với nhau. Và người ta tự hỏi không biết là các trình thuật nhất lãm ấy có chính xác và đáng tin cậy hơn trình thuật của Phúc Âm Gio-an hay không. Cho dù có đưa ra giải pháp nào của vấn đề nhất lãm đi nữa (giả thuyết hai tài liệu gốc, lý thuyết hai tài liệu gốc được sửa lại, các giả thuyết của các học giả Griesbach, Léon-Dufour hay Boismard), thì ngày nay hầu như không có ai phản đối tương quan tùy thuộc lẫn nhau giữa các sách Phúc Âm Mát-thêu, Mác-cô và Lu-ca nữa. Chỉ có thái độ chủ-văn-tự ngây thơ mới còn cho rằng các Phúc Âm Nhất lãm lấy nguồn từ những truyền thống chuyên miệng độc lập mà thôi. Nhưng nếu có sự tùy thuộc nhau giữa các Phúc Âm Nhất Lãm, thì các khác biệt phân rẽ chúng lại cho thấy là chúng không trình bày các sự kiện cách hoàn toàn khách quan. Nghĩa là đã có bàn tay của một soạn giả can thiệp vào việc biên soạn chúng, bằng cách thay đổi hay viết ra chất liệu từng được chuyên miệng, với những lý do không luôn luôn phù hợp với tính chất xác thực của lịch sử.

Đàng khác, hiện nay chẳng có nhà chú giải Tân Ước nào lại còn thủ bệnh vực lập trường cho rằng các trình thuật Phúc Âm liên quan tới Đức Giêsu, là do các soạn giả hoàn toàn bịa đặt ra (chỉ trừ một số tác giả như J.M. Allegro, A. Augstein và một số vị khác mà thôi). Đàng sau bối cảnh các trình thuật của các Phúc Âm Nhất Lãm cũng như của Phúc Âm Gio-an có cả một truyền thống lịch sử. Tuy nhiên chủ ý của các nhà chú giải hiện đại không phải là rút tỉa ra từ trình thuật này hay trình thuật kia những gì đã thực sự xảy ra, cho bằng lượng định giá trị gia tài trình thuật liên quan tới Đức Giêsu chứa đựng trong các truyền thống ấy. Sự hiện hữu của các trình thuật khác nhau trong gia tài Kitô tiên khởi cho thấy chúng đã không được soạn ra chỉ để nhắc lại các việc liên hệ tới Đức Giêsu. Từ ngày các biến cố xảy ra cho đến khi biên soạn ra các trình thuật, đã có khoảng cách thời gian ít nhất là một thế hệ những người Kitô rao giảng về Đức Giêsu, và đã có truyền thống chuyên miệng hay truyền thống viết liên quan tới Đức Giêsu rồi. Nội dung của việc rao giảng và các truyền thống đó là nhớ lại những gì Đức Giêsu đã nói và đã làm. Nhưng việc nhắc nhớ đó không khỏi hòa lẫn với những suy tư, nghiền gẫm,

hay là được soi sáng bởi lòng tin vào Chúa Giêsu Kitô phục sinh, cũng như bởi khoa Kitô học đang hồi phát triển, hoặc là phản ánh tiếng vọng của các cuộc tranh luận sau này xảy ra trong lòng Giáo Hội hay giữa Giáo Hội và Hội đường Do Thái, của các công tác truyền giáo và các cuộc bách hại. Những hiện tượng này không hẳn phải loại bỏ tính chất trung thành trong cung cách tường trình các sự kiện. Nhưng sau cùng có bốn văn bản được soạn ra. Mỗi văn bản nêu bật những điểm khác nhau. Và chúng không cho chúng ta cái cảm tưởng là chúng được biên soạn với mục đích tường trình chính xác mọi điều đã xảy ra. Các nhân tố ngoại tại nêu trên đã để lại dấu vết trong các trình thuật và cho thấy là các trình thuật này đã được biên soạn với những chủ đích khác nhau, như ghi thấy trong phần mở đầu Phúc Âm Lc 1,1-4 (Lu-ca nhấn mạnh đến ý niệm *aspháleia* “chắc chắn” trong trình thuật của mình), hay trong Phúc Âm Gio-an 20,23.

2. Thực tế mà nói, chúng ta nghĩ mình biết được những gì về Đức Giêsu lịch sử?

Các nguồn tài liệu về lịch sử Đức Giêsu Nadarét mà chúng ta hiện có thì rất hạn hẹp. Chúng được một vài tài liệu cổ ngoài Kinh Thánh tình cờ ghi lại, liên quan tới một số chi tiết, và thỉnh thoảng cũng được gặp thấy trong các Phúc Âm ngụ thư biên soạn sau này. Có khi chúng chỉ là những điểm chỉ dẫn rải rác, cũng có trong các tài liệu khác của Tân Ước, và có thể được coi là những truyền thống lịch sử trung thực mà các Phúc Âm lấy lại.

Những đoạn tài liệu hay của các nhà văn cổ xưa, độc lập với Tân Ước, và nhắc đến Đức Giêsu, thì có thể đếm được trên đầu ngón tay. Trong tập *Niên Sử* của mình, sử gia Roma là Tacitus đã dành vài hàng để nói về “Kitô” người sáng lập ra “một thứ đạo dị đoan độc hại”. Ông nhắc đến người Kitô-giáo bị hoàng đế Nêron kết tội chủ mưu vụ đốt phá thành Roma, và vụ xử tử của “Kitô” dưới thời quan khâm sai Ponxiô Pilatô, dưới triều đại hoàng đế Tibêriô (*Annales* 15, 44,3). Sử gia Suetonius trong cuốn sách “Cuộc đời hoàng đế Claudio” thì kể rằng người Do thái đã bị hoàng đế Claudio trục xuất khỏi thành Roma, vì một vụ bạo động (xô sát giữa người Do thái và người

Kitô gốc Do thái?) do một người là “Chrestus” (Người thời đó có thói quen đọc chữ e tiếng Hy Lạp như là chữ i, ở đây cố ý đọc ngược lại nên *Christus* trại ra thành *Chrestus*) gây ra vào khoảng năm 49 trong kỷ nguyên của chúng ta (*Vita Claudii* 25.4). Tài liệu “Nhân chứng Flavio” (*Testimonium Flavianum*) trong bộ sử “Thời Cổ Do Thái” của sử gia Giôsêphô có nói về Đức Giêsu như là “một người khôn ngoan, nếu được phép gọi Ngài là một người”, bị quan Pilato kết án tử, “vì Ngài bị các nhân vật cao cấp trong chúng ta tố cáo với ông ấy” (*Antiquitates* 18.3,3 & 63-63). Nhưng phần đông dư luận cho rằng ít nhất một phần chứng từ, nếu không nói là tất cả, đã bị các Kitô hữu thêm vào sau này. Còn có một tài liệu khác của sử gia Giôsêphô (*Ant.* 20.9.1 & 200) không bị sửa chữa, nói đến cái chết của thánh Giacôbê “anh em của ông Giêsu gọi là Kitô”. Sau này nhà văn Pliniô Trẻ ghi rằng vào thời ông, các Kitô hữu hát thánh ca chúc tụng “ông Kitô như là một vị Thần Minh” (*Christo quasi deo: Ep.* 10.96,7). Sau cùng còn có một tài liệu của sách Talmud Babylon thuộc thế kỷ thứ III sau Tây lịch (*Sanhedrin* 43a) nhắc đến Giêsu, người đã làm ảo thuật và lôi kéo dân Israel chối đạo thật, người đã có các môn đệ, và đã “bị treo vào ngày áp lễ Vượt qua”. Tất cả những tài liệu ngoài Kinh Thánh này đều rất khúc mắc, vì nhiều khi chúng bị hiểu, khi khác lại bóng gió, hoặc chỉ là những thêm thắt không trung thực. Tuy nhiên ngay cả khi có chú tâm đủ đến các vấn đề đó, các văn bản ngoài Kinh Thánh này, vì độc lập đối với các trình thuật tân ước, cùng lắm chỉ giúp xác định một vài điểm liên quan tới cuộc tử nạn và cũng đã được các Phúc Âm nhắc đến, như : Đức Giêsu bị kết án tử dưới thời quan Pilatô: giới lãnh đạo Do thái vùng Palestina có dính líu tới vụ án của người; ông Giêsu được các tín đồ coi như là “Đấng Kitô” và như là một vị “thần”.

Phúc Âm theo thánh Tôma, ngụ thư, mà chúng ta có được một văn bản bằng tiếng Copt thuộc thế kỷ IV (xem J.M.ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, New York, Harper & Row, 1977, 116-130) và một số mảnh văn bản bằng tiếng Hy Lạp, trong văn bản thuộc thế kỷ thứ II hay thứ III (xem J.A. FITZMYER, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London, Chapman, 1971, 355-433) gán cho Đức Giêsu 114 câu nói, thường được mở đầu bằng kiểu nói “Đức Giêsu đã nói”. Phần đông các ngôn từ này được nói

liền với nhau cách rất lỏng lẻo, thuộc thời gian sau các Phúc Âm quy điển và rõ ràng là lệ thuộc các văn bản Phúc Âm. Đôi khi các tư tưởng hay các kiểu nói mang sắc thái của thuyết Ngộ đạo, phản ánh môi trường làm phát sinh ra chúng. Tuy nhiên Phúc Âm ngụy thư này có nhiều chỗ lại ghi được những lời nói hay những dụ ngôn dưới một hình thức nguyên thủy hơn là những lời nói hay dụ ngôn trong các Phúc Âm quy điển. Nghĩa là chúng không bị soạn giả thêm thắt và phản ánh nổi bật tâm của các thánh sử (thí dụ xin so sánh lời số 64 với Mt 22,1-14 và Lc 14, 16-24). Nhưng “nguyên thủy” hơn có nhất thiết là phải “trung thực” hơn hay không? Cũng có thể lắm chứ, nhưng ai mà dám chắc được điều đó?

Ngay cả trong Tân Ước, chúng ta cũng tìm thấy những chứng tích nằm ngoài truyền thống Phúc Âm, nhưng lại nói về cuộc đời và sinh hoạt rao giảng Tin Mừng của Đức Giêsu. Những chứng tích này rõ ràng là độc lập đối với truyền thống Phúc Âm, vì đôi khi chúng được ghi lại trước truyền thống này nữa. (Ở đây tôi không xét đến những gì tìm gặp thấy trong sách Công Vụ Tông Đồ, vì rất nhiều chi tiết của sách này chỉ là tiếng vọng tác phẩm đầu tiên của thánh sử Lu-ca mà thôi). Trong phần tài liệu đích thực của thánh Phaolô, biên soạn trước Phúc Âm cổ xưa nhất là Phúc Âm thánh Mác-cô, chúng ta có thể ghi nhận được một số yếu tố không những liên quan tới Tin Mừng tiên khởi công bố cái chết, việc an táng, sự sống lại và những lần hiện ra của Chúa Giêsu Phục Sinh (1Cr 15, 3-5) mà thôi, nhưng cả tới bữa tiệc ly, Ngài dùng với các môn đệ và việc lập bí tích Thánh Thể “trong đêm Ngài bị nộp” nữa (1Cr 11, 23-25), cũng như những điểm đề cập tới những “khổ đau” của Chúa (Pl 3,10), và “thập giá” (1Cr 1,17-18; Pl 2,8), tới cuộc “đóng đinh” (Gl 2,20; 1 Cr 1,23), “cái chết” (1 Tx 5,10; 1 Cr 11,26; Rm 6,3), và việc “an táng” ngài (1Cr 15,4). Người ta cũng thấy có một chỗ ám chỉ sự kiện Đức Giêsu “bị treo trên cây gỗ” (Gl 3,13). Khi đưa ra lời xét xử nghiêm khắc đối với các người đồng đạo của mình, thánh Phaolô nhắc đến “các người Do thái đã giết Đức Giêsu” (1Tx 2, 14-15). Thánh nhân cũng biết về rất nhiều lời nói của Đức Giêsu liên quan đến luật cấm ly dị (1Cr 7, 10-11), bí tích Thánh Thể (1Cr 11, 23-25), và ngày tận thế (1Tx 4,15). Trong thư gửi giáo đoàn Côlôxê — có thể thư này là một tài liệu “thứ-Phaolô” (*deutéro-paulinien*) — người ta thấy có chỗ ám chỉ Đức

Giêsu “bị đóng đinh” trên thập giá (2,14). Trong thư gửi Ti-mô-thê, là bức thư chắc chắn thuộc bộ “thư-Phaolô”, có thấy nhắc đến sự kiện Đức Giêsu bị điệu ra trước mặt quan Philatô (1 Tm 6,13). Xin xem thêm cả 1 Pr 2,24 (Cf.Cv 5,30 ; 10,39 ; 13,29); và Dt 6,6 ; 13,12. Điều đáng nêu bật trong các ám chỉ tìm thấy trong nguồn tài liệu ngoài các Phúc Âm này, lại một lần nữa, là số lớn trong các nhân tố đều hầu hết chú ý vào việc xác nhận những câu chuyện về cuộc tử nạn, trong khi ít thấy có nhân tố bàn đến các câu chuyện kể lại các biến cố còn lại của cuộc đời Đức Giêsu (có lẽ ngoại trừ một số lời nói của Ngài: xin xem D. L. DUNGAN, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971).

Nếu ta duyệt xét các dữ kiện do các Phúc Âm quy điển cung cấp, liên hệ tới các việc làm và lời nói của Đức Giêsu, thì cần phải chú ý đến những gì đã trình bày trên đây (vấn nạn số 1), liên quan tới các tài liệu Tân Ước. Vì có chủ đích riêng, nên các tài liệu này hoàn toàn khác biệt với một bản tường trình với chi tiết đầy đủ về các biến cố. Tự nó, các tài liệu này bao gồm trước hết là các chứng từ đức Tin, và việc loan báo nhằm phổ biến đức Tin ấy. Chúng không cung cấp cho chúng ta một bản phác họa trình thuật lại các sự kiện cuộc sống trần gian và công việc rao giảng của Đức Giêsu thành Nadarét. Thật ra, chúng không nói gì về dáng vẻ bề ngoài của Ngài, hay về kiểu cách đi đứng, cũng như không đá động gì đến ý thức lịch sử của Đức Giêsu. Được biên soạn ra ít nhất là một thế hệ sau cái chết của Đức Giêsu, các Phúc Âm không phải là một chứng từ đầu tay liên quan tới ý thức của Ngài, hay phản ánh trực tiếp tính tình của Ngài. Chúng không giống như là một băng ghi âm, hay như là một biên bản tốc ký tại chỗ. Trong thế kỷ XX này của chúng ta, người ta thường thấy các độc giả Phúc Âm dựa trên những bút tích này để tìm cách phân tích tâm lý Đức Giêsu lịch sử, hay để đưa ra các dự phóng liên quan tới ý thức của Ngài. Nhưng họ lại ít khi nhận ra những vấn nạn gắn liền với các kiểu cách đặt vấn đề như vậy. Tìm cách phân tích tâm lý thánh Phaolô thành Tarso thì dễ hơn là phân tâm Đức Giêsu thành Nadarét nhiều. Bởi vì ít nhất chúng ta cũng có được vài bức thư đích thực của thánh nhân, qua đó còn có thể nhận ra một số nét tính tình của Ngài. Nhưng trong trường hợp Đức Giêsu, thì lần duy nhất thấy Ngài viết, đó là lúc Ngài viết lên trên đất “với ngón tay”, và chắc hẳn

là trên cát (Ga 8,6.8) – và thánh sử lại cũng không để ý kể lại cho chúng ta biết Đức Giêsu viết cái gì nữa!

Tuy nhiên, các nhà chú giải Phúc Âm ngày nay đều đồng ý rằng có thể coi là lịch sử : một số cảnh sống trong đời công khai của Đức Giêsu, một số lời nói của Ngài, hay đúng hơn là một số câu và các dụ ngôn, cũng như phần nòng cốt của trình thuật về cuộc tử nạn của Ngài. Thế rồi cũng còn phải duyệt xét từng đoạn một liên quan tới các nhân tố kể trên. Công tác duyệt xét này giúp phân biệt ra được các thêm thắt trau chuốt do những người biên soạn cho vào sau này. Liên quan tới giáo huấn của Đức Giêsu nói chung, cần phải dùng các tiêu chuẩn tiêu cực sau đây : thuộc giáo huấn của Ngài: tất cả những gì không phát xuất rõ ràng từ Kinh Thánh Cựu Ước hay từ các giáo huấn đồng thời của người Do thái; những gì không phản ánh các bận tâm của các cuộc tranh luận xảy ra trong Giáo Hội tiên khởi, sau thời Đức Giêsu liên quan tới một vấn đề hay một trường hợp riêng rẽ nào đó. Người ta cũng dùng nhiều tiêu chuẩn khác để tìm nguyên giáo huấn của Đức Giêsu. Nhưng những tiêu chuẩn này ít được chấp nhận hơn. Đó là: nguyên tắc dựa trên nhiều chứng từ độc lập đối với nhau, và nguyên tắc dựa trên sắc thái đặc biệt của lời kêu gọi hoán cải hướng tới sự chờ đợi thời cánh chung.

Có thể phác họa cái nhìn ngắn gọn về những gì chúng ta biết được liên quan đến Đức Giêsu lịch sử như sau: Đức Giêsu là một người Do thái sống tại đất Palestina, sinh ra từ một phụ nữ tên là Maria, vợ của một bác thợ mộc tên là Giuse. Ngài đã sống tại Nadarét, trong vùng Galilêa, bắc Palestina, sinh ra rất có lẽ là dưới thời vua Hêrốt Cả (37-4 trước Tây lịch). Ngài đã bắt đầu cuộc sống rao giảng công khai vào năm thứ 15 đời hoàng đế Tibêriô (28 sau TL), cùng lúc và có liên hệ với thánh Gio-an Tẩy Giả (Lc 3,1). Sinh hoạt này của Đức Giêsu, ít ra là trong thời gian đầu, tập trung tại Capharnaum, vùng Galilêa, trong lãnh địa của quan thủ hiến Hêrốt Antipa. Ông này là người đã bỏ tù và xử tử thánh Gio-an Tẩy Giả, dưới thời quan phủ doãn Ponxiô Pilatô (26-36 sau TL), trong thời gian ông Caipha giữ chức thượng tế (18-36 sau TL). Không thể xác định được thời gian hoạt động rao giảng của Đức Giêsu đã kéo dài bao lâu. Nhưng ít ra nó đã có thể kéo dài ba năm (theo trình thuật ba lần lễ Vượt qua như kể trong Phúc Âm thánh Gio-an 2,13-23; 6,4 (?); 11,55; nhưng

các Phúc Âm Nhất Lãm thì chỉ ghi lại có một lễ Vượt qua). Là bậc thầy Do thái tại Palestina, Đức Giêsu chịu ảnh hưởng tư tưởng Do thái thời Ngài, liên quan đến các lãnh vực tôn giáo, luân lý và khả huyền. Đôi khi Ngài bất đồng ý kiến với các bậc thầy khác liên quan đến thái độ đối với Đền thờ, Luật Mô-sê, việc tuân giữ ngày Sabat, và các truyền thống của cha ông. Sự khác biệt ấy tỏ lộ cách rõ ràng, gay gắt, đối với các người biệt phái, người Xaduxê và những kẻ khác tự giới thiệu với dân chúng như là lớp người có nhiệm vụ giải thích Kinh Thánh Cựu Ước. Ngài đã quy tụ chung quanh mình một nhóm môn đệ, trong số đó nổi bật nhất là ông Simon con Giô-na (hay là Gio-an). Trong số các môn đệ này, Đức Giêsu chọn riêng ra một nhóm 12 người để kết thân với họ và để họ hợp tác chặt chẽ với công trình của mình. Tuy nhiên, chúng ta không thể xác định rõ ràng gì hơn về liên hệ giữa họ với nhau và với các môn đệ khác. Cũng khó mà khẳng định là họ có một lối sống nhất định hay không. Tâm tình ghê sợ tỏ hiện nhiều lần đối với Giuđa Iscariốt trong các trình thuật Tân Ước — “một trong số 12 môn đệ” (Mc 14,10.20.43; Ga 6,70-71; xem Mc 6,13.19; Mt 10,2.4; Lc 6,13.16) — chứng minh cho thấy Đức Giêsu đã chọn lựa và đào tạo nhóm 12 trong thời gian Ngài hoạt động rao giảng. Sau đó Đức Giêsu đã dẫn họ về Giêrusalem, và trong những ngày lưu lại đây, một hôm kia, vào dịp lễ Vượt qua, Ngài bị bắt, do sự thông đồng của Giuđa Iscariốt với giới lãnh đạo Do thái. Đức Giêsu bị giới lãnh đạo Do thái Giêrusalem tra hỏi, giải nộp cho quan Pilatô thủ hiến xứ Giuđêa, và bị kết án tử hình, chịu đóng đinh trên thập giá bên ngoài thành Giêrusalem, rồi được mai táng trong mộ cùng ngày hôm ấy. Vài ngày sau người ta tìm thấy mộ trống không, và chẳng bao lâu sau, các môn đệ kể lại rằng: trong những lần Ngài hiện ra, họ thấy Ngài còn sống, vì đã được “đỡ dậy” khỏi sự chết (1Cr 15,4). Thư thứ nhất gửi tín hữu Corintô chương 15,5-7 còn lưu lại danh sách các nhân chứng của Đức Giêsu phục sinh: Kêpha (nhân chứng chính thức đầu tiên Lc 24,34), nhóm 12 môn đệ, thánh Gia-cô-bê, tất cả các Tông đồ. Thánh Phaolô thành Tarso, nhà văn cổ xưa nhất của Tân Ước khẳng định là “Tin mừng” ngài rao giảng, ơn gọi (Gl 1,12.16) trở thành “Tông đồ dân ngoại” của ngài (Rm 11,13), và cách gián tiếp, quan niệm của ngài về “Giáo hội” như là “mình của Chúa Kitô” (1Cr 12,27-28), bắt nguồn từ cuộc sống và

hoạt động rao giảng của Đức Giêsu lịch sử. Nhưng đối với thánh nhân, Đức Giêsu đã trở thành “*Chúa Giêsu*” (1Cr 9,1).

3. Trong các Phúc Âm, những đề tài nào được coi là giáo huấn của chính Đức Giêsu ?

Mặc dù các nhà chú giải Tân Ước ngày nay đã duyệt xét và phân tích từng lời, từng giáo huấn, mà các tác giả Phúc Âm đã đặt nơi miệng Đức Giêsu, họ cũng chỉ đi đến kết luận nói một cách tổng quát là có một số đề tài thuộc giáo huấn đích thực của Đức Giêsu (Xin bạn đọc lưu ý đến những tiêu chuẩn đã trình bày trong lời giải đáp số § 2 trên đây).

Trước tiên cần phải để ý ngay là truyền thống liên quan đến cuộc sống rao giảng của Đức Giêsu trong các trình thuật của ba Phúc Âm Nhất Lãm, cũng như trong thánh Gio-an, đều sắp xếp liên nhau các giáo huấn về Thiên Chúa, nước Trời, ơn cứu độ, tội lỗi, luân lý, và thời cánh chung; mà không phân chia theo từng loại hay trình bày chúng thành hệ thống. Hơn nữa, các thánh sử không gán cho Đức Giêsu một tập tổng hợp đề tài giáo huấn nào. Vì thế nên các cố gắng tổng hợp đề tài giáo huấn của Ngài, có chăng cũng chỉ là những kết cấu của thời nay mà thôi. Nhớ như thế, chúng ta có thể đưa ra 5 chủ đề tiêu biểu cho các đề tài nòng cốt, mà Đức Giêsu lịch sử đã rao giảng.

Chủ đề thứ nhất: Thiên Chúa cố hiến cho con người một hình thức mới của ơn cứu độ. Chủ đề này được Đức Giêsu trình bày rõ ràng, trực tiếp, trong các lời nói và dụ ngôn, và gián tiếp, một cách ngầm ẩn, trong các phép lạ và các hoạt động khác của Ngài. Hoạt động cứu độ tối thượng của Giavê Thiên Chúa đã tỏ hiện ra trong lịch sử loài người, và khai mào cho một kỷ nguyên mới, trong đó mọi người lại được kêu mời phản tỉnh và tin nhận. Trong quá khứ, ơn “cứu rỗi” như là một cuộc giải phóng khỏi cái đau đớn thể lý, khỏi cái hiểm nguy, hay tật bệnh đè nặng trên mỗi người, khỏi tai ương quốc gia, hay khỏi cảnh suy đồi luân lý, được Giavê Thiên Chúa cố hiến cho dân Ngài tuyển chọn, qua trung gian của các người phát ngôn là Mô-sê và các sứ ngôn. Trong Cựu Ước, Giavê thường được dân Ít-ra-en kính chào như là “Đấng Cứu Tinh” (Is 43,11; 45,15.21;

Hs 13,4 ; xem Tv 68,19,20). Nhưng giáo huấn nòng cốt Đức Giêsu công bố là một ơn cứu độ không gắn liền với sự tuyển chọn của Ít-ra-en. Giáo huấn này đôi khi khác với một số nhân tố của truyền thống luật lệ. Theo nó, Đức Giêsu kêu mời dân chúng sám hối trong viễn tượng của thời cánh chung. Và việc sám hối đó được thể hiện trong một cách thức đặc biệt: nó chú tâm vào việc đón nhận chính Ngài, khiến sự chấp nhận Đức Giêsu trở thành cho mỗi người cái lựa chọn định đoạt cuộc sống của mình. Qua Đức Giêsu, nỗ lực cố gắng hiến ơn cứu độ mới mẻ và sau cùng này của Thiên Chúa, được trao gửi đến tất cả mọi người, những nghèo nàn khốn khổ và bị gạt bỏ ngoài lề xã hội, cũng như những kẻ tội lỗi, người Samari và người không Do thái. Ơn cứu độ mà Thiên Chúa cố gắng hiến cho mọi người trên đây, bao gồm cả ơn huệ được kết hợp với chính Thiên Chúa nữa. (Về một hình thức giáo huấn đặc biệt này, xin xem câu trả lời số 4).

Đề tài *thứ hai* Đức Giêsu rao giảng, là giá trị nền tảng của các giáo huấn trong Kinh Thánh và truyền thống quá khứ. Đức Giêsu lấy lại Kinh *Shema* (Đnl 6,4, được trích lại trong Mt 12,29) và thừa nhận nơi lề luật đã được công bố trong Cựu Ước, con đường xử thế, mà Thiên Chúa muốn cho con người sống theo. Nhưng đồng thời Ngài cũng trình bày một cách thức mới mẻ giúp lề luật trên đây hướng dẫn cuộc sống và thái độ của con người cách hữu hiệu, và bỏ qua một bên những thói tục lật vật. Riêng đối với thái độ Đức Giêsu chống đối kiểu giải thích của các ký lục và người biệt phái, như trình thuật trong các Phúc Âm, thì không thể hoàn toàn là kết quả của các cuộc tranh luận giữa Giáo Hội và Hội đường Do thái được (Xem Mc 7,6-7). Đức Giêsu tôn trọng các hình thức đạo đức cổ xưa như cầu nguyện, ăn chay và làm phúc bố thí (Mt 6,1-18), tuân giữ ngày Sabat hay là việc cử hành phụng tự (Mc 2,23-27), như Do thái giáo chủ trương trong quá khứ. Nhưng Ngài tìm cách nội tâm hóa chúng, và thanh tẩy chúng khỏi các thái độ quá nhân loại, dễ bám liền với tín ngưỡng và tập tục của quá khứ, như thái độ sống thiếu trung thực, tránh né thực tế, giả hình, và phở trương.

Đề tài *thứ ba* được đặc biệt nhấn mạnh trong giáo huấn của Đức Giêsu, đó là tình phụ tử của Thiên Chúa. Thật ra, những gì Đức Giêsu giảng dạy liên quan tới Thiên Chúa, không phải là mới mẻ gì.

Giavê vẫn luôn luôn là Thiên Chúa duy nhất, Đấng đã tuyển chọn dân Ít-ra-en, Đấng đã ban cho họ Luật lệ và xét xử toàn nhân loại. Hoạt động của Ngài không ngừng điều hành cuộc sống con người và hướng dẫn mọi sự theo sự quan phòng của Ngài. Thật vậy, Giavê Thiên Chúa đúng là cha của Ít-ra-en (xem Đnl 32,6; Gr 3,4.19; 31,9; Is 63,16). Tuy nhiên Đức Giêsu có kiểu cách riêng của Ngài, để đối xử với Thiên Chúa như là *Cha*. Ngài gọi Thiên Chúa là "*abba*", với một sắc thái cá nhân, thân mật, riêng biệt (Mt 14,36), và dạy cho các môn đệ nhận biết tình phụ tử ấy cách mới mẻ (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Tuy nhiên, việc nêu bật tình phụ tử của Thiên Chúa được trình bày cách khác nhau trong truyền thống Phúc Âm Nhất Lãm và trong truyền thống thánh Gio-an. Nhưng trong hình thái tiên khởi của nó, đề tài này bắt nguồn từ chính Đức Giêsu.

Đề tài *thứ tư* trong giáo huấn của Đức Giêsu liên quan tới bản thân và vai trò của chính Ngài trong chương trình cứu độ mới mà Thiên Chúa đưa ra. Đức Giêsu tự giới thiệu mình như là một vị Thiên sai của Giavê, như là một người có quyền tha tội và giải thích lại lời của Thiên Chúa ghi chép trong Kinh Thánh. Ngoài ra, Ngài còn thường xuyên đương đầu với sự hiện diện của tội lỗi nơi con người, và dạy rằng qua trung gian của Ngài Thiên Chúa ban ơn tha tội cho con người. Người ta có thể nhận thấy một khía cạnh của sứ mệnh Ngài trong khuynh hướng xa lánh thái độ vụ luật lệ của quá khứ và một số tín ngưỡng cũng như tập tục đã từng đâm rễ sâu ngay cả trong Cựu Ước (Thí dụ thái độ của Ngài đối với người đàn bà ngoại tình, Mt 5,27, và đối với việc ly dị, Mc 10,2-12; Lc 16,18). Vì thế nên lập trường của Ngài đối với Mô-sê, Kinh Thánh và Thiên Chúa, mạc khải cho thấy rất nhiều điều về con người của Ngài. Tuy nhiên đây cũng chỉ là một giáo huấn mặc nhiên, gián tiếp. Dầu thế nào thì cảm tưởng mà giáo huấn, sinh hoạt và nhân cách của Ngài đã gây ra cho những người nghe Ngài, cũng khiến cho một số đông trong họ ý thức được rằng Đức Giêsu tự giới thiệu như là một người rất khác biệt với các bậc thầy thời đó và với các ngôn sứ trong quá khứ.

Sau cùng Đức Giêsu đặc biệt nêu bật chỗ đứng và vai trò của tình yêu thương trong cuộc sống con người. Tuy Cựu Ước cũng đã dạy tín hữu yêu thương Thiên Chúa và tha nhân (nghĩa là các tín hữu Do thái khác — Đnl 6,4-5; Lv 19,18), nhưng không chỉ bằng lòng lập

lại giáo huấn đó (Mc 12,30-31), Đức Giêsu còn đi xa hơn nữa, và dạy yêu thương cả kẻ thù nghịch nữa (Mt 5,44). Đối với Ngài, đó là tất cả những đòi buộc mà một tín hữu Do thái đạo đức phải tuân giữ (Mt 22,40). Nó cũng diễn tả việc nội tâm hóa thái độ sống vâng lời của người tín hữu. Thái độ sống yêu thương này là nguồn gốc làm phát sinh ra mọi đòi buộc khác mà Đức Giêsu xác định sau đó (liên quan tới gấu nghèo, việc trả thuế cho đế quốc Roma, việc ăn uống, và người tội lỗi). Luật yêu thương này được truyền thống thánh Gio-an trình bày và nhấn mạnh theo một kiểu cách khác: “Cứ dẫu này người ta sẽ nhận ra chúng con là môn đệ của Thầy, đó là chúng con yêu thương nhau” (Ga 13,55).

Một vài chuyên viên Kinh Thánh ngày nay có thể không đồng ý với điểm này điểm nọ trong danh sách nêu trên đây. Nhưng sự kiện này cũng chỉ chứng minh cho thấy những khó khăn gặp phải, khi chúng ta muốn nhận diện cho ra các đề tài giáo huấn xem ra bắt nguồn trực tiếp từ Đức Giêsu lịch sử. Những đề tài giáo huấn nêu trên đây đều được trình bày theo cách này hay cách khác trong các truyền thống Phúc Âm khác nhau; mặc dù ở đây chúng ta đã không trích dẫn tất cả các văn bản cần thiết để minh chứng.

4. Đức Giêsu đã giảng dạy những gì về nước Thiên Chúa?

Vương quyền của Thiên Chúa là một ý niệm được khai triển rộng rãi trong Kinh Thánh Cựu Ước, mặc dù kiểu nói “nước Thiên Chúa”, mà chúng ta hay gặp trong Tân Ước dưới nhiều hình thức khác nhau, ít khi xuất hiện trong các tác phẩm chính lục của Cựu Ước. Kiểu diễn tả gần nhất là *malkut Yaweh*, “vương quốc của Chúa” (trong sách soạn sau thời lưu đày 1 Sb 28,5; Cf. Kn 10,10 là một sách được xếp vào hàng thứ quy điển). Đây là một kiểu diễn tả quyền tối cao của Thiên Chúa trên tất cả mọi người và mọi loài thụ tạo. Vương quyền này bao gồm quyền được nhận biết như là Đấng có ảnh hưởng trên cuộc sống của con người (Xin xem Tv 22,28; 45,6; 103,19; 145,11.13; Đn 4,3; 1Sb 17,14; 29,11). Ảnh hưởng đó được hiểu trước hết như là quyền năng “cứu độ” (Xin xem số § 3 trên đây). Nhưng nó cũng bao gồm nhiệm vụ cố vấn, (bởi vì phải tham khảo ý kiến của Thiên Chúa, qua các lời sấm xin trong đền thờ), nhiệm vụ xét xử

(cung cách xử thế của con người và của các dân nước đều bị Thiên Chúa xét xử), nhiệm vụ trung thành với giao ước (bởi vì Thiên Chúa xét xử theo lòng nhân từ yêu thương "*khesed*", theo sự công thẳng "*tsedeq, tsedaqah*", và theo lòng thương xót "*khamim*" của Ngài). Đặc biệt sau thời lưu đày, ý niệm về hoạt động vương quyền của Thiên Chúa có thêm chiều kích thời cánh chung nữa. Chiều kích về thời cánh chung này gắn liền ý niệm đó với "ngày của Chúa". Sự phát triển trên đây đã đem vào trong ý niệm hoạt động vương quyền của Thiên Chúa một khía cạnh thời gian, và không những nó đã hứa là Thiên Chúa sẽ lại can thiệp một lần nữa vào lịch sử loài người, mà còn khiến cho con người chờ đợi sự tỏ hiện của vương quyền đó, qua việc Thiên Chúa tái ban hòa bình, lòng nhân từ và sự hòa hợp cho tất cả những ai chấp nhận vương quyền này (Xin xem Is 2,2-4; 11,6-9; Mk 4,1-4; trình thuật với những nhân tố của khung cảnh khai huyền trong Is 24,27; Dcr 9-14).

Trong lời rao giảng của Đức Giêsu, "vương quốc của Thiên Chúa" (hay "nước Trời") cũng định rõ kiểu cách loan báo hình thức cứu độ mới của Thiên Chúa. Trong các tài liệu Qumrân, người ta gặp thấy những kiểu diễn tả lặp lại giáo huấn của Kinh thánh Cựu Ước liên quan tới "vương quyền" của Giavê (1QM 12,7 ; 4QEnGéants^a, 9,6). Nhưng cho tới nay không tìm thấy kiểu nói "vương quốc của Thiên Chúa" (hay là "nước Trời") trong các văn bản này. Như thế, ta có thể tự hỏi kiểu nói này đã có hay được dùng trong môi trường Do thái Palestin thời đó hay không ? Sự kiện Đức Giêsu nhấn mạnh đến nó trong giáo huấn của Ngài như các Phúc Âm ghi lại, quả là rất có ý nghĩa. Bên cạnh đó, có một điều đáng động chúng ta hơn nữa, đó là rất ít khi Đức Giêsu giải thích "vương quốc" hay "vương quyền" Thiên Chúa là gì. Làm như Ngài cho là mọi người đã hiểu kiểu nói này muốn nói gì rồi. Ngài nhấn mạnh đến các khía cạnh cứu độ và thời gian (thời cánh chung) của vương quyền đó. Nhưng trong giáo huấn của Đ.Giêsu, người ta cũng nhận thấy là Ngài thêm chiều kích không gian nữa. Bởi vì có thể "vào" nước Trời được (Mc 9,47; 10, 23-25); cũng có thể lãnh nhận nó làm gia tài (Mt 25,34). Đôi khi có nhiều hình ảnh khai huyền được dùng trong lời rao giảng về nước Trời. Nước Trời có thể hiểu như là một kiểu quyền năng Thiên Chúa đột nhập vào trong trật tự vũ trụ. Kiểu diễn tả này nhằm chủ ý ngăn

chặn một ý niệm ngộ nghê cho rằng nước Thiên Chúa chỉ là một thực tại hoàn toàn nội tại, xảy ra trong tâm lòng con người, mà không ăn nhập gì với thế giới bên ngoài. Các dụ ngôn của Đức Giêsu — một khi đã được tháo gỡ khỏi những nhân tố Giáo Hội thêm thắt vào sau này — thì sẽ diễn tả nước Thiên Chúa như là một thực tại, một sự kiện, một sinh hoạt của Thiên Chúa giữa loài người. Nó lớn lên giữa họ, lan tràn cách mâu nhiệm trong thinh lặng nhưng chắc chắn, và “xảy đến” trong môi trường của nó. Sự thành công của nước Trời được đảm bảo, mặc dù sự dữ xem ra có thể trà trộn vào các kết quả của nó (nhưng không phải như là một hoa trái của nó).

Vấn đề lớn nhất, mà giáo huấn của Đức Giêsu đặt ra liên quan tới nước Trời, là chiều kích cánh chung của nó. Theo giáo huấn này biến cố nước Trời đến trong thời gian có phải là sự kiện “sắp xảy ra” hay không? Các nhà chú giải Tân Ước không đồng ý với nhau. Hầu như mỗi người đều có lập trường riêng của mình. Người thì coi thời cánh chung Đức Giêsu rao giảng như là biến cố đã “được hiện thực” (C.H.Dodd), nghĩa là đã hiện diện trong con người của Đức Giêsu. Kẻ khác cho là nó sẽ “đến trong tương lai, nhưng gần kề rồi” (A. Schweitzer, R. Bultmann), nghĩa là nó được chờ đợi như là một cuộc đột nhập sắp xảy ra. Người khác lại cho là nó “đã khai mào” (J.Jeremias), hay nói cách khác nó đang hiện thực. Kẻ khác thì cho là nó vừa hiện diện vừa còn phải tới (W.G.Kummel). Cái khó khăn ở đây là chúng ta không thể sắp xếp các dữ kiện, mà các truyền thống Phúc Âm cung cấp, chung với nhau vào một loại đơn sơ được. Một tác giả như thánh Lu-ca chẳng hạn, vì thấy ngày cánh chung lâu đến, nên đã sửa chữa nhiều lời Đức Giêsu đã nói. Người ta cho rằng phải chọn lựa hai kiểu giải thích cuối cùng trên đây, vì chúng cũng phản ảnh các nhân tố của Cựu Ước. Nhưng thật ra, không thể biết chắc chắn được điều Đức Giêsu thành Nagiarét đã nói về việc nước Trời *sắp đến*.

Trong các Phúc Âm Nhất Lãm, Đức Giêsu loan báo một hình thức mới mẻ trong hoạt động vương quyền của Thiên Chúa giữa loài người. Trong Phúc Âm thánh Lu-ca, Đức Giêsu là người loan báo nước Trời tiêu biểu nhất. Trong khi đó trong các Phúc Âm thánh Mác-cô và Matthêu, thì Ngài lại được giới thiệu như là người thành lập nước Trời giữa loài người, qua con người và qua quyền năng của

Ngài. Xin xem Mc 1, 14-15; Mt 12,28. Và xin ghi nhận là trong Phúc Âm thánh Lu-ca, thánh Gio-an Tẩy Giả không phải là một người loan báo nước Trời. Trong sách Đn 7,18 (liên quan tới dân Ít-ra-en theo tư thế là một thân thể), “nước Trời” được hứa cho các “thánh”; Đức Giêsu của Phúc Âm thánh Mát-thêu thì lại đòi nó cho chính mình (Mt 28,18; Cf. 16,28), và nhân danh mọi quyền hành được gắn liền với nước Trời, Ngài ra lệnh cho các môn đệ ra đi, biến mọi người trở thành môn đệ Ngài, rửa tội và dạy dỗ nhân danh Ngài (So sánh phần thêm vào Phúc Âm Mác-cô 16,15). Như thế, chúng ta thấy là hình thức trình bày Đức Giêsu rao giảng nước Trời, đã được cải biến cách rất đặc biệt trong lịch sử mấy chục năm cuối của Giáo Hội tiên khởi.

Sau cùng, trong nhiều đoạn của Tân Ước, vương quốc được coi như là thuộc riêng về Đức Giêsu (thí dụ Lc 23,42; Ga 19,36-37). Thật khó mà nói được cho đến mức nào ý niệm này về vương quốc của Đức Kitô có thể được coi là vốn có từ đầu và đã phát xuất từ giáo huấn của chính Ngài. Hình như nó phát sinh từ một nền Kitô học đã được phát triển khá hơn vào một thời sau. Xem 1 Cr 15,24-28.

5. Giới chú giải Tân Ước ngày nay hiểu các lời nói và các dụ ngôn của Đức Giêsu hay là Bài giảng trên núi như thế nào ?

Các tác giả này phân biệt lời của Đức Giêsu ghi trong các Phúc Âm Nhất Lãm, với lời của Ngài như được duy trì trong truyền thống thánh Gio-an. Trong các Phúc Âm Nhất Lãm, nói chung, người ta tìm thấy ba loại lời nói của Đức Giêsu : những lời nói biệt lập, các dụ ngôn, và các châm ngôn (mà R. Bultmann gọi là danh ngôn). Loại cuối cùng thu góp các lời nói lồng khung trong truyền thống kể chuyện của các Phúc Âm Nhất Lãm. Đó là những câu chuyện (*"pronouncement stories"* theo V.Taylor), được kể ra nhằm tuyên bố hay nêu bật lên điểm nòng cốt lồng khung trong đó. Thí dụ giai thoại liên quan đến đồng tiền Roma có đúc hình hoàng đế trên đó, và lời Đức Giêsu nói: “Của hoàng đế thì trả lại cho hoàng đế...” (Mc 12,17). Đó là một câu chuyện mà các nhân tố dàn cảnh chỉ được duy trì để làm nổi bật lên lời tuyên bố. Hay là cảnh các Tông đồ bứt lúa ngày Sabat, và lời Đức Giêsu tuyên bố với những người biệt phái : “Ngày

Sabat được lập ra vì con người, chứ không phải con người vì ngày Sabat” (Mc 2,27). Có lẽ các lời nói biệt lập đã bị cộng đoàn Kitô tiên khởi tách rời ra khỏi bối cảnh lịch sử của chúng, và sau đó lại được gắn liền với nhiều nhân tố rải rác khác nhau trong các Phúc Âm. Chẳng hạn lời nói liên quan đến những gì được dấu đi chính là để được tỏ lộ, được Lu-ca (8,17) lấy từ nguồn tài liệu của Mác-cô (4,22); nhưng nó lại xuất hiện trong Phúc Âm Lu-ca (12,2) dưới một hình thức song song với Mt 10,26, và phát xuất từ tài liệu Q. Đối với các lời nói biệt lập này, chúng ta có thể cùng với R. Bultmann chia ra thành các loại sau đây: I. các châm ngôn khôn ngoan; II. các lời nói tiên tri; III. các phát biểu định luật và quy phạm Giáo Hội; IV. các lời nói bắt đầu bằng chữ “Ta”. Nhiều lời nói thuộc loại thứ ba, phản ánh các vấn đề sau này của Giáo Hội, hay ít ra là đã được trình bày cho hợp với thứ ngôn ngữ của các vấn đề này; nếu như các đoạn ấy cho phép giả thiết rằng chúng có một phần nòng cốt đích thực.

Trong số chất liệu bao gồm các lời nói của Đức Giêsu được các Phúc Âm Nhất Lãm ghi lại, các dụ ngôn tạo thành một nhân tố hết sức đặc biệt. Truyền thống Gio-an không biết đến các dụ ngôn: *parabolai*; tuy nhiên nó vẫn ghi lại một *paroimia*, nghĩa là “lời nói gợi hình”. Thí dụ lời nói liên quan đến mục tử và đoàn chiên (10,6; xem 16,25-29). Phần lớn các dụ ngôn trong các Phúc Âm Nhất Lãm là những so sánh được khai triển rộng ra. Mặc dù tưởng tượng, nhưng câu chuyện trong đó thường sát với thực tế cuộc sống, và ở đây là cuộc sống tại Palestina vào thế kỷ thứ I, với rất nhiều màu sắc Do thái. Nó nhằm thông truyền cho người nghe một sự thật (liên quan đến nước Trời hay đến kiểu sống của các môn đệ) mà nó giải thích, nhưng bằng cách đem vào trong câu chuyện ấy một nhân tố méo mó hoặc là lạ lùng, khiến cho người nghe phải phản ứng hay suy tư sau đó. Trong phần lớn các trường hợp, dụ ngôn chỉ trình bày một vế của so sánh, nhưng có một số dụ ngôn mang khuynh hướng ám tỉ: chẳng hạn dụ ngôn các thợ làm vườn nho gian ác, Mc 12,1-2 và các đoạn song song trong các Phúc Âm khác. Các dụ ngôn trình bày một tiến trình giảng dạy, nhằm mục đích mở mắt cho con người chú ý đến khía cạnh – dù tự nó đã rõ ràng – của nước Trời hay là kiểu cách phải sống; tuy nhiên thường tiến trình giảng dạy này cũng bao hàm nhiều tinh tế. Chính sự tinh tế đó sau này sẽ làm phát sinh ra nhiều

lời giải thích dụ ngôn, đôi khi được các tác giả Phúc Âm hay các truyền thống lấy lại và đặt vào miệng của chính Đức Giêsu. Hãy xem dụ ngôn người gieo giống chẳng hạn, (Mc 4,3-8: dụ ngôn; câu 9: lời nói biệt lập; các câu 10-13: lời Giáo Hội tiên khởi giải thích liên quan tới lý do Đức Giêsu dùng dụ ngôn; các câu 14-20 : lời Giáo Hội tiên khởi chú thích dụ ngôn). Hay dụ ngôn người quản lý gian dối: (Lc 16,1-8a: dụ ngôn; các câu 8b-9. 10-12.13 là ba lời giải thích ám tỉ của dụ ngôn, hay ba lời giải thích loại bài giảng khác nhau ám tỉ vài chi tiết của dụ ngôn, vượt quá những điều mà dụ ngôn muốn nói lên). Xin xem thêm : J.Jeremias, *The Parables of Jesus: Revised Edition* (New York, Scribner, 1963) 23-114 (bản dịch tiếng Pháp: *Les Paraboles de Jésus* (Le Puy, X. Mappus, 1964) 27-116; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, 161-184.

Khi cố gắng hiểu các lời nói, các dụ ngôn, và các châm ngôn, người chú giải không chỉ để ý loại bỏ những thêm thắt biên soạn sau này, để chỉ giữ lại những gì nguyên thủy của chính Đức Giêsu, nhưng còn tìm cách nắm vững cho được bối cảnh Phúc Âm lồng khung các lời nói hay các dụ ngôn này nữa. Rất thường khi công việc biên soạn của tác giả Phúc Âm trình bày một khuynh hướng thần học hay một sắc thái chú giải, đối với các Kitô hữu thuộc thế hệ chúng ta, chúng cũng quan trọng y như là lời nói nguyên thủy của chính Đức Giêsu vậy. Thí dụ như kiểu nói “Chúa Thánh Thần”, mà thánh sử Lu-ca thêm vào lời Đức Giêsu nói liên quan tới lời cầu nguyện được chấp nhận: “Nếu các ngươi là những người ác độc, mà còn biết cho con cái mình những điều tốt lành, thì Cha các ngươi trên trời lại sẽ chẳng ban *Chúa Thánh Thần* cho những người cầu xin Ngài hay sao ?” (Lc 11,13; xin đối chiếu với hình thức tài liệu “Q” nguyên thủy như ghi trong Mt 7,11, và lưu ý đến sự kiện thánh sử Lu-ca nhấn mạnh đến vai trò của Thánh Linh trong cuộc sống người Kitô). Nhiều độc giả có thể cảm thấy chán ghét kiểu “lèo lái” các lời nói này của Đức Giêsu, và thích nghĩ rằng Đức Giêsu đã có thể phát biểu ý kiến một cách khác trong những trường hợp khác nhau. Dĩ nhiên đây là một giải pháp luôn luôn *có thể trên lý thuyết*, nhưng vì hiện tượng lèo lái trên đây là điều phức tạp và lại hay xảy ra, cho nên cũng chẳng có ai thấy mình ăn chắc trong chuyện đó

Giờ đây nếu duyệt xét các lời Đức Giêsu nói do thánh Gio-an ghi lại, ta sẽ thấy chúng độc lập đối với các lời nói ghi trong Phúc Âm Nhất Lãm, và phát xuất từ một truyền thống khác, trong đó Đức Giêsu phát biểu một cách hoàn toàn khác biệt. Bultmann đã có thể phân chia các nguồn tài liệu thánh sử Gio-an dùng thành ba loại: I. nguồn tài liệu bao gồm các dấu chỉ (đó là các câu chuyện phép lạ của Đức Giêsu); II. nguồn tài liệu bao gồm các diễn từ mạc khải; III. nguồn tài liệu liên quan tới cuộc tử nạn và sự sống lại. Các lời mà thánh sử Gio-an gán cho Đức Giêsu hình như thuộc nguồn tài liệu diễn từ mạc khải. Nhưng kiểu phân tích này cũng gặp nhiều khó khăn, và hiện nay giả thuyết các nguồn tài liệu này của Phúc Âm thánh Gio-an đang bị đặt lại vấn đề cách sâu rộng. Tuy nhiên, sự phân biệt như đề nghị trên đây ít ra thức tỉnh sự chú ý của độc giả, đối với các khác biệt nơi các chất liệu tìm thấy trong Phúc Âm thứ bốn. Các diễn từ chắc hẳn không phải là được vay mượn từ một nguồn văn bản có trước. Đúng hơn chúng là những biên soạn của một tác giả (và ít nhất là một nhà xuất bản). Ông đã sắp xếp các cuộc đối thoại và các câu chuyện theo một hay nhiều chủ đích của mình. Nhiều lần các diễn từ bao gồm những lập lại, và có lẽ phản ảnh những hình thức khác nhau của cùng một diễn từ, được đem vào trong văn bản Phúc Âm. Tuy nhiên, chúng không phải là những biên soạn do tác giả bịa đặt ra. Điều mà tự nó đã có thể là lịch sử, thì giờ đây bị rất nhiều điều khác phủ trùm lên trên, đặc biệt là một loại suy niệm chú giải. Cái khác biệt giữa các diễn từ của Phúc Âm thánh Gio-an với các lời nói ghi lại trong các Phúc Âm Nhất Lãm, không chỉ là chuyện ngôn ngữ, nghĩa là kiểu cách hành văn và văn phạm, mà còn liên hệ tới cả bình diện ý niệm và hình ảnh nữa. Các diễn từ của Phúc Âm thánh Gio-an được nhận ra nhờ tính chất đối ngẫu: giữa ánh sáng và bóng tối, sự thật và lầm lạc, cao và thấp, cha và con; hay bởi nhiều kiểu nói bắt đầu bằng "Ta là", khác với kiểu nói "Ta" trong các Phúc Âm Nhất Lãm; thí dụ lối dùng tuyệt đối của kiểu nói "Ta là" hay là cách dùng các thuộc từ biểu tượng; hoặc các hình ảnh rất riêng biệt của ơn cứu rỗi (như nước làm cho sống, bánh sự sống, ánh sáng trần gian, cửa chuồng chiên vv...). Những điều ấy chung quy lại cũng chỉ để diễn tả một kiểu cách hiểu biết Đức Giêsu theo một nền Kitô học cao hơn, nghĩa là được phát triển cao vời hơn, nhưng lại

điều các tác giả Phúc Âm Nhất Lãm không để ý tới cho lắm. Mặc dầu “các diễn từ bao gồm những lời nói truyền thống và những lời quảng diễn” (R.E. Brown), người ta vẫn tìm thấy trong đó lời quảng diễn thì có nhiều hơn là lời nói truyền thống. Liên quan tới việc giải thích bối cảnh Giáo Hội tiên khởi làm phát sinh ra Phúc Âm thánh Gio-an, xin xem R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York, Paulist, 1979)

Riêng đối với bài giảng trên núi (Mt 5,1-27), ngày nay chúng ta công nhận rằng thánh sử Mát-thêu đã duy trì được một tập rất quan trọng về lời nói của Đức Giêsu. Tuy nhiên con số 99 câu của văn bản thì trái ngược hẳn với 33 câu song song trong Bài giảng dưới đồng bằng, theo Phúc Âm thánh Lu-ca (6,20-49). Cả hai văn bản đều chứa đựng kỷ niệm của một diễn từ đầy ý nghĩa và dài, mà Đức Giêsu đã nói vào thời gian đầu cuộc sống rao giảng của Ngài tại Galilêa. (Bài giảng Phúc Âm Mác-cô ghi lại dưới hình thức các dụ ngôn, có thể cũng phản ánh cùng kỷ niệm ấy). Bài giảng trong văn bản thánh Lu-ca và thánh Mát-thêu liên hệ với nhau: Chúng bao gồm các đề tài nền tảng như nhau (sự công chính mà vương quyền Thiên Chúa đòi hỏi người môn đệ phải có), cùng lời khai mào (các mối phúc thật, nhưng khác nhau về con số), cùng một kết luận (dụ ngôn hai căn nhà), và cùng một khung cảnh chung (ám chỉ đến một trái núi [Mt 5,1; Lc 6,12-17] lúc bắt đầu cuộc sống rao giảng). Cả hai văn bản đều tiếp tục trình thuật với phép lạ chữa lành người đầy tớ của viên bách quản (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). Sự kiện văn bản của thánh Mát-thêu dài hơn có thể giải thích bằng hai nhân tố: I. Lu-ca đã bỏ một phần lớn chất liệu chỉ có ý nghĩa đối với môi trường Kitô-Do thái (thí dụ những gì được ghi trong Mt 5,17. 19-20. 21-24. 27-28.33-39a.43; 6,1-8, 16-18; 7,6-15); II. văn bản Mát-thêu lấy cả những lời mà Lu-ca dùng cho những chỗ khác, chẳng hạn như để khai triển Trình thuật Chuyển đi là chủ đề ngụ ý trong phúc Âm Lu-ca (Lc 9,51-18,14). Đây là một thí dụ cho thấy cách thức hai tác giả Phúc Âm dùng chất liệu của tài liệu “Q”, bằng cách thêm những lời nói cô lập và những dụ ngôn vào trong các đoạn mà hai vị cho là quan trọng trong quyển Phúc âm của mình. Kết cấu của Bài giảng trên núi trong Phúc Âm thánh Mát-thêu được soạn thảo rất cẩn thận. Nó gồm các phần sau đây : a. đoạn mở đầu (5,3-16, các mối phúc thật vv.); b. chủ đề (5,17-20, đặc biệt là

câu 20: làm sườn cho toàn phần còn lại); c. sự công chính của các kỳ lục (5,21-48, 6: phần đề liên quan tới lệ luật); d. sự công chính của người biệt phái (6,1-18, các lời nói liên quan đến ba thói quen đạo đức của giới biệt phái : bố thí, cầu nguyện, và ăn chay); sau cùng e. sự công chính của các môn đệ Đức Giêsu (56,19-7,27, một loạt các lời nói biệt lập được quy tụ với nhau, diễn tả sự thay đổi cuộc sống con người, mà hình thức mới của vương quốc Thiên Chúa đòi hỏi). Rất nhiều lời của Bài giảng trên núi là của chính Đức Giêsu. Nhưng cũng có nhiều lời mang hình thức kiểu diễn tả của thánh sử Mát-thêu; thí dụ như lời thêm vào liên quan tới khoản trừ trong luật cấm ly dị (5,32; xem 19,9); khoản trừ này chỉ thấy có trong văn bản Phúc Âm thánh Mát-thêu mà thôi: [xin đối chiếu hình thức cổ xưa nhất của luật cấm ly dị này trong 1 Cr 7,10-11; hình thức nguyên thủy nhất trong Lu-ca 16,18; và hình thức được thích nghi trong Mc 10,11-12 - Tất cả các hình thức này đều được công bố cách tuyệt đối]; và Kinh "Lạy Cha chúng con ở trên Trời" trong 6,9 (xin x. 5,16.45.48; 6,1.14 vv; Cf Lc 11,2).

Tóm lại Bài giảng trên núi không phải là một bộ luật bởi rỗi câu toàn, cũng không phải là một thứ luân lý tạm bợ. Nó không trình bày một lý tưởng không thực hiện được, và cũng không phải là một Bộ Luật *Torah* mới. Đúng hơn, nó diễn tả những đòi buộc tuyệt đối mà, theo thánh sử Mát-thêu, Đức Giêsu đề ra để thay đổi cuộc sống con người.

6. Các nhà chú giải Tân Ước hiện đại hiểu thế nào về các trình thuật phép lạ ?

Một lần nữa chúng ta phải phân biệt truyền thống của các Phúc Âm Nhất Lãm với truyền thống Phúc Âm thánh Gio-an. Trong truyền thống Nhất Lãm có 4 loại trình thuật phép lạ khác nhau: I. chữa lành bệnh (khoảng 15 vụ); II. trừ quỷ (5 vụ); III. cho sống lại (2 vụ); IV. phép lạ liên quan tới thiên nhiên (6 vụ: nhưng có một trường hợp là giả thuyết: Mt 17,24-27: trình thuật liên quan đến đồng tiền tìm thấy trong miệng một con cá; phép lạ đó đã xảy ra hay không, Phúc Âm chẳng nói gì). Trong truyền thống Gio-an có 7 phép lạ được ghi lại trong "cuốn sách các dấu chỉ" (các chương 1-12), và một

phép lạ khác trong phần phụ lục (chương 21). Trong số 7 phép lạ này có ba trường hợp được chữa lành, 1 vụ cho sống lại, còn lại là liên quan đến thiên nhiên. Hai trong số các dấu chỉ này song song với các phép lạ trong các Phúc Âm Nhất Lãm: hóa bánh ra nhiều để nuôi 5000 người (6,1-13; cf. Mc 6,30-44) và Đức Giêsu đi trên mặt nước (6,15-21; cf. Mc 6,45-52).

Có một sự kiện rất ý nghĩa ở đây, đó là có nhiều chứng tích độc lập đối với nhau liên quan tới các phép lạ Đức Giêsu làm. Chúng thuộc một truyền thống quan trọng không kém truyền thống các lời nói của Đức Giêsu.

Có một nhân tố ý nghĩa khác nữa trong các từ dùng để chỉ các hành động này. Đó là không bao giờ chúng được gọi là “phép lạ” (*miraculum* là một từ phát xuất từ một truyền thống thần học la tinh sau này, mà người ta dùng để gọi các sự kiện này theo một cách thức có vẻ hơi trái thời: thường là vậy). Các Phúc Âm Nhất Lãm thường nói *dynameis*, “các hành động quyền năng” (hay “sức mạnh”); như trong Mc 6,2; Lc 10,13; 19,37; Mt 13,54. Trong thánh Gio-an các hành động này của Đức Giêsu được kể lại như là *semeia*, các “dấu chỉ”: 2,11; 4,54; 9,16 vv... Từ *semeia* giúp chúng ta khỏi rơi vào quan niệm chỉ cho rằng các phép lạ là những sự kiện vượt quá các luật lệ thiên nhiên; “dấu chỉ” hướng sự chú ý của chúng ta tới giá trị cũng như ý nghĩa tôn giáo của chúng. Những giá trị này vẫn thường hiện diện trong các trình thuật Phúc Âm. Còn từ *dynameis*, thì đúng ra, ám chỉ một nét liên quan đến con người của Đức Giêsu, và đến nước Trời mà Ngài loan báo. Nghĩa là nó ám chỉ khía cạnh Kitô học của các dữ kiện này. Tuy nhiên, thánh sử Lu-ca còn cho chúng một sắc thái bổ túc, tức là sắc thái biện giáo, khi thánh nhân viết trong sách Công Vụ Tông Đồ chương 2,22 rằng: “Đức Giêsu thành Nadaret là một “người (*andra*) được Thiên Chúa dùng các việc quyền năng, những điềm thiêng và dấu lạ mà làm cho có uy tín đối với anh em”. Dầu vậy, thánh sử Lu-ca cũng không nhấn mạnh đến kết luận mà người ta thường rút ra khi nói về Đức Giêsu, tức là thiên tính của Ngài (như vẫn gặp thấy trong khoa biện giáo truyền thống). Đối với thánh Lu-ca, Đức Giêsu đúng hơn là vị được Thiên Chúa sai đến, là đáng mà trong đoạn văn tiếp sau đó thánh Phêrô định nghĩa như là “Chúa và Đấng Xức dầu (Kitô)” (2,36). Tuy nhiên, trong các Phúc

Âm Nhất Lãm, các phép lạ của Đức Giêsu thường được dùng nhiều hơn để loan báo vương quốc Thiên Chúa đang đến trong lịch sử loài người và đặc biệt là trong lịch sử Do thái giáo tại Palestin. Chúng cho thấy cách cụ thể nội dung đích thực của một quan niệm mới về vương quốc này.

Vấn đề lớn nhất mà các trình thuật phép lạ đặt ra cho độc giả thời đại mới ngày nay, là tính cách đáng tin cậy của chúng. Đối với nhiều người ngày nay, phép lạ là điều không thể tin được. Trong khung cảnh này, cần phải nhắc lại một vài điểm sau đây. Trước hết, là trong số các trình thuật phép lạ có nhiều trình thuật đã được thêm thắt với nhiều nhân tố màu mè không quan trọng. Điển hình cho tính chất lạ thường huyền ảo đó là trình thuật chữa người bị quỷ ám thành Ghêrasa (Mc 5,1-20). Văn bản mang dấu vết của tính chất truyền thống dân gian: “Và anh ta ra đi và bắt đầu loan báo trong toàn vùng Thập tỉnh, về điều Đức Giêsu đã làm cho anh...”. Hơn nữa, trình thuật còn thách thức tất cả mọi nỗ lực tìm cách xác định nơi chốn cụ thể của phép lạ xảy ra bên cạnh bờ “biển” này (Mc 5,13, mà Lu-ca sửa là “hồ”). Bởi vì truyền thống tài liệu viết tay cho thấy vài ba khác biệt: *Ghêrasa* (tức Jerash ngày nay, nằm cách mạn đông nam bờ hồ Tibêriadê chừng 30 dặm), *Gadara* (nằm cách mạn đông nam bờ hồ 6 dặm), và *Gherghêsa* (tên này thường được gán cho Origênê — nhưng chắc chắn là đã có từ lâu trước — là nơi một truyền thống cổ xưa cho là nằm về mạn đông bờ hồ, nhưng không thể xác định được). Ngay cả khi chúng ta có chấp nhận với J.Weiss là cực điểm hào hứng kèm theo biển cố trừ quỷ đã làm phát sinh ra sự chuyển động của đàn heo, thì đàn heo trên đây quả là đàn heo lực sĩ điển kinh khỏe nhất lịch sử, có sức chạy cho đến ghềnh đá nằm xa như thế. Trình thuật mang các sắc thái mà chúng ta có thể gặp thấy trong các Phúc Âm ngụ thư. Nó diễn tả một cao điểm trong một truyền thống ưa thích các điều lạ lùng, và đã ảnh hưởng đến cả các tác phẩm Tân Ước. Ngược lại, phần lớn các phép lạ của Đức Giêsu đã được kể lại một cách giản dị, đến gây kinh ngạc. Điểm thứ hai cần lưu ý ở đây là trong nhiều trình thuật chữa bệnh hay trừ quỷ, người ta nhận thấy rõ ràng các nhân tố thuộc một kiểu cách suy tư tiên-lô-gích. Những người, mà ngày nay chúng ta cho là bị bệnh tâm thần, thì xưa kia vẫn được coi là bị quỷ ám, bởi vì người thời xưa không có khả năng phân

tích lý do của các căn bệnh này. Mc 9,14-29 kể lại chuyện trừ quỷ cho một đứa bé, mà cha nó cho là nạn nhân của một “thần cầm” (trong đoạn song song của Mt 17,15 đứa bé được tả như là mắc chứng “nổi cơn thất thường”, *selênizetai*). Mọi độc giả ngày nay thì nhận ra đó là một trường hợp của bệnh động kinh. Chúng ta đang duyệt xét vấn đề mà người xưa gọi là các “bệnh quỷ ám” hay “các bất hạnh do ma quỷ gây ra”. Người ta tưởng ma quỷ là lý do gây ra bệnh tật hay bất hạnh. Chúng ta thấy các Phúc Âm kể lại là Đức Giêsu “đe dọa” (hay là “quở mắng”, *epetimêsen*) cơn sốt của bà mẹ vợ ông Phêrô (Lc 4,39; cf. Mc 1,31; Mt 8,18); nghĩa là Đức Giêsu được coi như là người đã đuổi thần sốt, mà tâm thức tiên-lô-gích của thời đó cho là lý do đã gây ra bệnh sốt. Cũng thế Đức Giêsu “đe dọa” gió và sóng (Mc 4,39 và các đoạn song song ...); nghĩa là người ta cho rằng Ngài đã đe dọa quỷ, hay là thần bão.

Một khi đã loại bỏ tính chất thần thoại và tưởng tượng, cũng như tư tưởng tiên-lô-gích khỏi nhiều trình thuật phép lạ, chúng ta sẽ đứng trước một vấn đề căn bản hơn. Vì nếu thực sự Đức Giêsu đã không đuổi một con quỷ, mà đã chỉ chữa lành một tật bệnh tâm trí, thì điều đó có gì là kém thua một phép lạ đâu? Một số nhà chú giải Tân Ước đã tìm cách loại bỏ hoàn toàn truyền thống tân ước liên quan đến các phép lạ của Đức Giêsu, bằng cách gán truyền thống này cho bối cảnh Hy Lạp của các Phúc Âm, và cho ý định của các Kitô hữu tiên khởi muốn trình bày Đức Giêsu như là một *theios anêr*, “một con người thiên linh”, hay một người có phép thần thông của thế giới Hy Lạp-Roma. Dĩ nhiên, đôi khi người ta có thể tìm thấy trong nền văn chương thời đó những trình thuật song song với một số trình thuật phép lạ của các Phúc Âm (và với một hình thức rất giống nhau nữa). Nhưng từ đó mà kết luận rằng các trình thuật phép lạ như chúng ta hiện có, hoàn toàn là sản phẩm của Kitô giáo Hy Lạp, thì chính khẳng định này lại trở thành vấn đề. Ngụy thư sách *Sáng Thế*, tìm thấy trong hang số 1 tại Qumrân, có nhắc đến một truyền thống theo đó Abraham chữa Pharaông (vua) Ai Cập là Zoan, khỏi một căn bệnh do một thần dữ gây ra. Thần dữ này được gửi đến vì nhà vua đã bắt cóc Sarah, vợ của Abraham. Abraham đã chữa nhà vua lành bệnh, bằng cách đặt tay trên Pharaông và cầu nguyện cho nhà vua. (20,29; xem Lc 4,40-41). Điều này chứng tỏ cho thấy nền

văn chương Do thái Palestina cũng sẵn sàng tiếp nhận các phép lạ chữa bệnh y như thế giới Hy Lạp-Roma rộng lớn vậy. Và sử gia Do thái ông Giôsêphô Flaviô, không ngần ngại chấp nhận nhân tố phép lạ trong các trình thuật của Cựu Ước, và coi đó là các việc tỏ hiện của sự *prónoia*, “quan phòng” và của *dýnamis*, “sức mạnh” của Thiên Chúa (*Antiquitates* 2,16, 1 § 336). Đàng khác, các thư thánh Phaolô không chú ý đến sinh hoạt phép lạ của Đức Giêsu. Thánh nhân cũng không quan tâm tới bất cứ gì xảy ra trong cuộc sống trên trần gian này của Đức Giêsu, trước bữa Tiệc Ly ! Những ám chỉ phép lạ của Đức Giêsu, mà thánh sử Lu-ca có nhắc đến trong sách Công Vụ Tông Đồ (2,28; 10,38) không phải là một chứng từ độc lập, mà rõ ràng là tùy thuộc vào Phúc Âm của Ngài.

Tuy nhiên, cũng cần phải duyệt xét những khía cạnh khác của các trình thuật phép lạ nữa. Trước hết, cho dù quý, người biệt phái, vua Hêrốt, hay thường dân, có tìm thấy trong các “dấu chỉ” hay phép lạ do Đức Giêsu làm, một bằng chứng minh xác Ngài là Đấng Thiên Chúa sai đến đi nữa, thì các tác phẩm Tân Ước cũng chứng minh cho thấy chính Đức Giêsu từ chối làm phép lạ để thủ lợi cho chính mình, hay để thỏa mãn tính tò mò của con người thời đó (Xem Mc 6,5a; 8,11-13; 15,31-32; Mt 4,5-7; Lc 4,9-12; 23,8-9). Thứ hai, các tác giả Tân Ước không bao giờ tả cảnh Đức Giêsu làm các phép lạ để trừng phạt con người, như thánh Phêrô đã làm trong trường hợp phạt ông Anania và Saphira (Cv 5,1-11), hay thánh Phaolô đối với pháp sư Elymas (Cv 13,10-11), hoặc thiên sứ được gửi tới với thầy cả Dacaria (Lc 1,20). Thứ ba, cần phải nắm vững cho được giá trị biểu tượng của các phép lạ các thánh sử kể lại trong Phúc Âm. Chúng ta không có ý nói về giá trị biểu tượng liên quan tới phép lạ này hay phép lạ kia (thí dụ phép lạ bánh hóa ra nhiều là hình bóng biểu tượng trước cho bí tích Thánh Thể, và nó có thể là một hình thức suy tư soạn giả Phúc Âm cố ý đưa ra); chúng ta chỉ nói về tính cách biểu tượng cho thấy cái chiến thắng trên sự dữ, được loan báo qua hình thức mới mẻ này trong hoạt động của Thiên Chúa để trợ giúp dân Ngài. Tội lỗi, bệnh tật thể xác hay tâm thần, các rối loạn của thiên nhiên, và ngay cả cái chết nữa, đều là những hình thức quyền lực sự dữ đè nặng trên cuộc sống con người. Khi miêu tả Đức Giêsu như là người nắm trong tay quyền bính của nước Trời, các Phúc Âm

muốn cho thấy có một sức mạnh ngự đến đối chọi với quyền lực sự dữ. Sau cùng, là nhân tố thường được gắn liền với các phép lạ của Đức Giêsu, trong truyền thống Nhất Lãm cũng như trong truyền thống Gio-an, đó là lòng Tin — không phải tin ngưỡng ở quỹ dữ, (nó cũng được hiểu ngầm ở đây) — nhưng là lòng tin vào quyền năng cứu độ được tỏ lộ nơi Đức Giêsu, Đấng đã được Chúa Giavê ủy quyền, một niềm tin chưa phải là niềm tin Kitô.

Nói cho cùng, cái khó khăn lớn nhất mà các trình thuật phép lạ Phúc Âm làm phát sinh ra, thuộc lãnh vực triết lý: Có lẽ nào Thiên Chúa lại can thiệp một cách lạ lùng như thế vào trong lịch sử loài người hay sao? Đó là một vấn nạn triết lý phát sinh từ sự nghi ngờ, do phong trào Ánh Sáng (từ thế kỷ 18, Âu Châu) gây nên. Người ta sẽ lầm lẫn, nếu thử giải quyết vấn đề này bằng các thí dụ rút tĩa ra từ các văn bản cổ xưa hay từ gia tài Kitô tiên khởi. Bởi vì, các Phúc Âm, trong đó có trình thuật các phép lạ, đã không được biên soạn ra để trả lời cho vấn nạn này.

7. Ai đã là người có trách nhiệm về cái chết của Đức Giêsu?

Trong thời hiện đại, người ta hay dùng đến các chứng từ văn chương hay các khám phá khảo cổ mới đây để làm nền tảng cho việc chú giải các trình thuật Phúc Âm liên quan đến vụ án Đức Giêsu thành Nagiarét. Để thêm ánh sáng cho các trình thuật của Phúc Âm, người ta trích dẫn các đoạn sách của sử gia Giôscêphô, của giáo phái Qumrân, của nền văn chương rabbi, và cả các Phúc Âm ngụ thư, cũng như các bia đá hay là các tài liệu lượm lặt được từ các sử gia Roma thời cổ nữa. Nhưng cho tới nay, chưa có kiểu sắp xếp nào, đã đưa ra được một câu trả lời thỏa đáng cho vấn nạn hỏi rằng ai đã mang trách nhiệm về cái chết của Đức Giêsu.

Chính Tân Ước, là nguồn tài liệu tiên khởi cung cấp các sự kiện liên quan đến vụ xử án và hành quyết Đức Giêsu, cho rằng giới lãnh đạo đạo Roma và Do thái Palestina thời ấy là những người chịu trách nhiệm. Tuy nhiên lời tố cáo đó không liên tục đều nhau, mà tùy theo mỗi tác giả. Đây là một sự kiện người Kitô ngày nay không còn thích nêu ra nữa, nhưng nó cần được nhấn mạnh.

Lời tố cáo nghiêm khắc nhất nằm trong văn bản cổ xưa nhất của Tân Ước, đó là thư thứ nhất thánh Phaolô gửi giáo đoàn Thê-xa-lô-ni-ca. Lá thư này tố cáo “người Do thái” (không trừ ai), là “những kẻ đã giết Đức Giêsu” (2,14-15); ở đây không hề thấy nhắc đến người Roma. Đoạn thư nói trên thường được coi là “bài do thái” mạnh nhất (trong nghĩa tân thời của tính từ này) của Kinh thánh Kitô.

Trong các trình thuật Phúc Âm về cuộc tử nạn, người ta có thể phát hiện được khuynh hướng đổ tội cho giới lãnh đạo Do thái và bào chữa cho quan Pontxô Pilatô. Điều đó trở thành hiển nhiên, nếu chúng ta theo dõi kiểu cách bốn Phúc Âm khai triển hai đề tài liên hệ. Như vậy, trong trình thuật cổ xưa nhất về cuộc tử nạn, trách nhiệm được chia đồng đều cho các vị lãnh đạo của giới tư tế, các bô lão, các ký lục trong dân Do thái (Mc 14,1.43.53.55; 15,1.11), và quan Pilatô (15,15: “muốn thỏa mãn dân chúng”). Trình thuật Phúc Âm thánh Mát-thêu cũng theo gần sát trình thuật Phúc Âm Mác-cô (26,3.47.57.59; 27,1.62), nhưng có thêm vào một số đoạn hay một số lời nói riêng biệt. Các thêm thắt đặc biệt này thay đổi kiểu cách trình bày sự kiện quan Pilatô bị dính líu vào vụ án. I. bà vợ ông đã báo cho ông biết là không nên đụng chạm tới “người vô tội này” (27,19); II. Quan Pilatô rửa tay và công khai khước từ trách nhiệm phán quyết: “Ta vô tội đối với máu của người này; các ngươi hãy tự xem lấy”. Và toàn dân trả lời “Máu nó đổ trên đầu chúng tôi và trên đầu con cháu chúng tôi!” (27,24-25). Trong trình thuật của thánh sử Lu-ca, tùy thuộc trình thuật của thánh Mác-cô hơn là thánh Mát-thêu, cũng thấy cùng khuynh hướng này, nhưng theo một cách thức khác. Lu-ca cố gắng phân biệt “dân chúng” hay “đám đông” (22,2; 23,27.35a.48) với “giới lãnh đạo” hay “các bô lão, các thượng tế và ký lục” (22,2.52.54; 23,1.4.13.35b.51). Hơn nữa, thánh sử còn bỏ hết mọi kiểu ám chỉ tới các người chứng gian hay các lời tố cáo liên quan tới việc phá hủy Đền Thờ, và giới thiệu Đức Giêsu như là một người bị giới lãnh đạo Do thái tố cáo tội gây rối loạn chính trị (23,2.5.18-19). Tuy nhiên, Lu-ca cho thấy quan Philatô ba lần tuyên bố Đức Giêsu vô tội (23,4.14-15.22). Sau cùng khi quan nộp Đức Giêsu, thì Lu-ca tuyên bố rõ ràng là “tiếng kêu la của họ lặn át ông”. Lúc đó Philatô mới truyền tha Baraba như họ đã xin... còn Đức Giêsu, thì ông giao cho họ làm gì tùy ý” (23,23-25). Câu 26 tiếp: “Và khi họ điệu Ngài

(đến nơi tử hình)...” Ở đây “họ” chỉ có thể ám chỉ từ “họ” của câu trước (câu 25) hay chủ từ xa hơn, tức là “các thượng tế và giới lãnh đạo dân chúng” (câu 13). Lính Roma chỉ xuất hiện ở câu 36! Và đám lính này chế nhạo Đức Giêsu như là “vua người Do thái”. Sau cùng, trong Phúc Âm thánh Gio-an, những gì đã chỉ được phớt qua trong trình thuật của thánh sử Lu-ca, được diễn tả rõ ràng hơn. Các thượng tế và người biệt phái họp công nghị để đối phó với Đức Giêsu và thảo luận về ảnh hưởng của Ngài đối với dân chúng, và các phản ứng mà người Roma có thể có (11,134-58). Theo Gio-an, thượng tế *Caipha* đã tuyên bố: “Thà một người chết cho toàn dân còn hơn là cả quốc gia phải bị tru diệt” (câu 50). Khi đó quân lính và các sĩ quan, do các thượng tế và người biệt phái sai phái, mới liên lạc với Giuđa (18,3.12-14). Sau cùng khi Đức Giêsu bị đưa ra trước quan Philatô, ông này còn tuyên bố ba lần nói Ngài vô tội(18,38; 19,4.6), và tìm cách để thả Ngài (18,31; 19,12). Khi Philatô chịu nhượng bộ, thì thánh sử ghi: “Lúc đó ông ta giao Ngài cho họ đóng đinh” (19,16). Trong bối cảnh này, “họ” ở đây chỉ có thể là “các thượng tế” mà thôi, (xem câu 15). Câu 17 tiếp: “Khi đó họ tóm lấy Ngài; và Ngài đi ra, vai mang thập giá”.

Việc so sánh những chi tiết trong các trình thuật chính lục về cuộc tử nạn liên quan tới trách nhiệm của Philatô và của giới lãnh đạo dân Do thái, giúp nhận ra trong các tác phẩm này khuynh hướng dẫn dẫn nhấn mạnh đến trách nhiệm của giới lãnh đạo Do thái đối với cái chết của Đức Giêsu. Khuynh hướng này còn được đẩy xa hơn nữa trong các văn bản ngụ thư như *Phúc Âm Phêrô*. Theo đó, khi thấy không có người Do thái nào chịu rửa tay như ông đã làm, kể cả vua Hêrốt và các quan án, thì quan Philatô liền bỏ họ mà đi. “Khi đó vua Hêrốt truyền điệu Chúa đi xử tử” (§1-2; xin coi E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, (xb. R.M. Wilson; London, Lutterworth, 1959, 1-183). Và sau này khi ông Giuse Arimathêa xin quan Philatô cho ông xác Đức Giêsu, thì quan phải yêu cầu vua Hêrốt ban cho đặc ân này (3-5). Philatô như thế dần dần trở thành “người tốt”.

Nói chung người ta cho rằng khuynh hướng như tìm thấy trong các trình thuật chính lục và trong ngụ thư *Phúc Âm Phêrô*, liên quan đến cuộc tử nạn, chắc chắn phản ảnh một thái độ của các Kitô hữu

tiên khởi. Các Kitô hữu này sống trong nhiều vùng khác nhau của đế quốc Roma và mong muốn được xã hội ấy đón nhận mình, cũng như được có một tạm ước sống chung hòa bình trong môi trường mình đang sống. Kitô giáo đã tìm cách để được chấp nhận như là một tôn giáo hợp pháp (*religio licita*) trong đế quốc. Sự kiện này ảnh hưởng đến các liên hệ của Kitô hữu với đế quốc cũng như với Do thái giáo, là tôn giáo đã được nhà nước Roma thừa nhận. Để minh xác cho sự kiện Kitô hữu đã có thái độ hay nổi bật tâm tìm giảm thiểu phần trách nhiệm của quan Philatô đối với vụ xử tử Đức Giêsu, thì không thể tìm ra một lý chứng nào rõ ràng hơn là điều chúng ta mới nêu trên đây. Thật ra thì cũng không có chứng cứ nào hiển nhiên hơn nữa. Tuy nhiên, đó là một khuynh hướng sau này làm phát sinh ra lời các giáo phụ và các tác giả thời Trung Cổ tố cáo người Do thái phạm tội giết Thiên Chúa. Hai thí dụ sau đây đủ để chứng minh cho điều đó: “Như vậy máu Đức Giêsu không những đã đổ xuống trên đầu những người sống thời đó, mà cả trên đầu tất cả các thế hệ Do thái về sau nữa, và cứ như thế cho đến ngày tận thế” (ORIGENE, *Comm. in Matth.* ser. 124; PG 13, 1775). “Như thế người Do thái không những đã phạm tội đóng đinh con người Giêsu trên thập giá, mà còn phạm tội đóng đinh chính Thiên Chúa nữa” (THOMA AQUINO, *Summa theol.* III, q. 47, a. 5). Dĩ nhiên, hiện tượng này tạo ra một rắc rối cho những ai muốn tìm cách trả lời cho vấn nạn đã nêu ra ở đầu.

Thời gian mới đây, người ta đã tìm cách so sánh chi tiết các trình thuật về cuộc tử nạn với các luật lệ của sách *Mishnah*, là phần chính yếu và là phần cổ xưa nhất trong các tác phẩm thuộc nền văn chương rabbi. 63 khảo luận của bộ *Mishnah* có trích dẫn lời các giáo phụ, tức là giới rabbi thuộc nhiều thế hệ khác nhau, đã được thu góp và viết ra trong thời R. Giuda Hoàng tử, đầu thế kỷ thứ III sau Tây lịch. Khảo luận *Sanhedrin* gồm nhiều luật lệ khác nhau liên quan tới án tử hình và nhiều kiểu cách xử án. (thí dụ 4,1; Xin xem H. DANBY, *The Mishnah*, Oxford University, 1933, 386-387). Các bài khảo cứu nói trên cố gắng chứng minh là vụ giới lãnh đạo Do thái khảo cung Đức Giêsu như trình thuật trong các Phúc Âm đã không thể nào tiến hành như vậy được, hay là cuộc khảo cung đó đã vi phạm luật xử án phải áp dụng theo luật Do thái, như được biết đến trong sách

Mishnah. Tuy nhiên, kiểu so sánh này không dẫn đến đâu hết. Bởi vì cả hai nguồn tài liệu: các Phúc Âm Kitô, cũng như các truyền thống Do thái ghi trong sách *Mishnah* vào thời sau Tân Ước, đều không phải là các tài liệu sử ký giúp lượng định hay đưa ra câu trả lời đúng đắn cho vấn nạn nêu lên ở đây. Chúng ta không thể giảm thiểu các khác biệt giữa các trình thuật Phúc Âm liên quan tới sự kiện Đức Giêsu bị điệu ra trước công nghị Do thái (một lần hay hai lần ? ban tối hay ban sáng ?). Cũng không thể xác định được rằng bức tranh tình tứ trình bày kiểu cách xử án như được ghi trong khảo luận *Sanhedrin* diễn tả trung thực luật lệ thịnh hành tại Palestinia trước năm 70. Sách *Mishnah* cũng như các Phúc Âm đều là các tác phẩm tôn giáo, được biên soạn ra với các mục đích khác với mục đích trả lời cho các vấn nạn lịch sử như các vấn nạn của chúng ta.

Sau cùng, tài liệu *Công Vụ Philatô* (*Actes de Pilate*), được giới thiệu như là biên bản vụ án Đức Giêsu, mà quan gửi về Roma cho hoàng đế Tibêriô, rõ ràng là một tác phẩm Kitô biên soạn ra sau này. Không thể tin cậy vào tính cách chứng tích lịch sử của chúng được, vì chúng thiếu hẳn tính chất độc lập khách quan.

Trong thời gian sau này, người ta đã thường đưa ra giả thiết khẳng định là chỉ có người Roma phải chịu trách nhiệm về cái chết của Đức Giêsu mà thôi. Bởi vì giới lãnh đạo do thái tại Palestinia không đóng đinh tội nhân trên thập giá, hay không có thẩm quyền hành quyết tội phạm, vì Palestinia bị người Roma chiếm đóng. Và người Roma dành cho họ quyền lên án tử (Ga 18,31). Người ta có lý, khi công nhận rằng dưới thời Roma đô hộ, quyền hành quyết một người bị kết án đã bị hạn chế. Nhưng việc người Do thái Palestinia không áp dụng hình phạt đóng đinh là điều không có gì là rõ ràng. Bằng chứng là vua Alexandro Ianneo, thuộc dòng tộc Hasmoneo (103-73 trước TL), đã ra lệnh đóng đinh 800 người Do thái thù nghịch ông (Giôsêphô, *Ant.* 13.14, § 2 380; *De Bello Iud.* 1.4,5-6 § 93-98), và cuốn sách *Đền Thờ* của hang số 11 ở Qumrân, phát hành mới đây, có đề cập rõ ràng đến các tội bị thanh trừng bằng hình phạt này (*11Q Temple* 64,6-13; cf. J. A. FITZMYER, "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament", tại: *Cath.Bibl.Quart.* 40 (1978) 493-513, đặc biệt các trang 503-504).

Kết luận, cho dù chúng ta không thể khẳng định là chỉ có một số người trong giới lãnh đạo do thái Palestina hay quan Philatô và quân Roma, là chịu trách nhiệm về cái chết của Đức Giêsu, tuy nhiên không có một luận cứ vững vàng nào chứng minh cho thấy là khung cảnh như đã được vẽ ra trong các trình thuật về cuộc tử nạn và trong đó cả hai phe đều liên lụy, là không đáng tin cậy chút nào.

8. Trong Tân Ước có nhiều giải thích khác nhau về Đức Giêsu như là Đấng Kitô (hoặc là có nhiều loại Kitô học) hay không ?

Dĩ nhiên là có. Hay đúng hơn, các bạn đọc Tân Ước ngày nay càng học biết để tôn trọng các khác biệt này sớm chừng nào, thì càng hiểu Tân Ước rõ ràng hơn chừng ấy. Trước kia, thường có khuynh hướng hòa hợp các dữ kiện khác biệt; nhưng nó đã làm phát sinh ra rất nhiều hiểu lầm liên quan tới Đức Giêsu và thân phận vừa là Thiên Chúa vừa là con người của Ngài.

Như chúng tôi đã lưu ý là văn liệu về cuộc rao giảng của Đức Giêsu chỉ tiết lộ một loại “Kitô học” ngầm ẩn hoặc gián tiếp mà thôi. Trong cuộc đời phục vụ của Ngài, Đức Giêsu đã gieo vãi các hạt giống của những gì sau này lớn lên sẽ giúp thế giới nhận ra con người của Ngài. Điều mà ngày nay chúng ta gọi là “Kitô học” — một từ không có trong Tân Ước — là sản phẩm của một hình thức suy tư để trình bày một cách rõ ràng điều mà các tác giả Tân Ước đã chỉ diễn tả một phần nhỏ. Dĩ nhiên, những gì các vị khẳng định liên quan tới con người của Đức Giêsu, có thể đã diễn tả rõ ràng hơn điều tiềm ẩn trong các lời nói, trong cung cách xử thế hay trong giáo huấn của Ngài. Nhưng nền Kitô học mà ngày nay chúng ta thường nói là của một Phaolô, của một Lu-ca hay của một Gio-an thì chỉ là một cách hệ thống hóa tân thời của những gì, mà các tác giả Tân Ước thường đã chỉ để lại dưới hình thức những ghi chú cụ thể. Nói cách khác, chúng ta phải tập tôn trọng các khác biệt, chẳng hạn như là giữa Đức Giêsu Kitô của thánh Phaolô, với Đấng Cứu Thế của thánh Lu-ca, và Ngôi Lời nhập thể của thánh Gio-an.

Không thể trình bày chi tiết ở đây tất cả mọi đặc thái của các nền Kitô học khác nhau trong Tân Ước được. Tuy nhiên, một số nét tóm

tất sau đây có thể giúp phân biệt một vài đặc điểm cần được tôn trọng.

Một số tác phẩm trong Tân Ước không có một nền Kitô học nào. Thí dụ, thư thánh Gia-cô-bê chỉ nhắc đến Đức Kitô, “Đức Giêsu Kitô”, có hai lần (1,1; 2,1), lần đầu trong lời chào mở đầu thư để nhận diện tác giả giả sử, lần hai để dạy cho tín hữu biết phải tin tưởng ở Đấng nào. Ngoài tước hiệu “Chúa” ra, chúng ta không tìm thấy khẳng định nào khác cho biết Đức Kitô là ai đối với tác giả.

Nơi thánh Phaolô, là tác giả cố cựu nhất của Tân Ước, chúng ta cũng ít tìm ra được chất liệu có thể coi là Kitô học cấu tạo (*constitutive*) hay hữu thể (*ontologique*). Bởi vì Tông đồ để ý nhiều đến việc giải thích ý nghĩa mà Đức Giêsu Kitô có đối với con người, hơn là nói cho chúng ta biết Đức Giêsu là ai, Ngài đã làm gì, nói gì. Thánh Phaolô hé mở cho chúng ta thấy sự tiền-tự-hữu của Đức Kitô, khi ngài lấy lại một bài ca Kitô tiên khởi và lồng nó vào trong lời huấn dụ của thư gửi giáo đoàn Phi-líp-phê 2,6-11. Hơn nữa, thánh Phaolô nói về Đức Giêsu như là “Con” của Thiên Chúa (Rm 1,3; 8,32) và gợi ý cho thấy mối liên hệ hữu thể, kết hợp Đức Giêsu được coi như “chính là Con” trong thư 1Cr 15,24-28, với “Thiên Chúa Cha”. Để có thể hiểu ý nghĩa đoạn này, thì phải vượt ra ngoài bình diện chức vụ, bởi vì vai trò là Con và liên hệ của Ngài với nhân loại và với vũ trụ được quan niệm ở đây như là có một đích điểm: “Khi đó sẽ đến cùng tận, lúc Ngài trao trả lại vương quyền trong tay Thiên Chúa và là Cha, sau khi đã hủy diệt mọi thủ lãnh, mọi quyền bính và uy lực... Khi mọi sự đã tùng phục Ngài, thì chính Con sẽ tùng phục Đấng đã đặt mọi sự dưới quyền Ngài, ngõ hầu Thiên Chúa là tất cả trong mọi sự” (các câu 24.28). Vai trò cứu độ của Chúa Con sẽ kết thúc và cùng với việc chung kết ấy, ngôi Con sẽ luôn mãi được nhận biết trong mối tương quan nòng cốt là Con đối với Cha. Dĩ nhiên, thánh Phaolô đã dùng các tước hiệu rõ ràng là có màu sắc Kitô học (thí dụ, Chúa, Con Thiên Chúa, Đấng Thiên sai), nhưng thật ra, ngài lưu tâm nhiều hơn đến khía cạnh Cứu độ học. Các thư của thánh nhân chứa đầy những kiểu nói khác nhau dùng để diễn tả các kết quả của biến cố Đức Kitô, những gì Đức Kitô đã làm cho nhân loại trong cuộc đời phục vụ của Ngài, cuộc tử nạn, cái chết, việc mai táng, sự sống lại, việc Ngài được cất nhắc lên cao, và cầu bầu cho loài người trên trời.

Khi nhìn về dĩ vãng bao quát như trên, thánh Phaolô mặc cho nó sắc thái của những sự kiện đã thành toàn “một lần cho tất cả”, (*ephápax*, Rm 6,10), và chiêm ngắm chúng dưới nhiều hình ảnh khác nhau. Các hình ảnh này không chỉ phản ánh những nhân tố thuộc bối cảnh Do thái và Hy Lạp, mà còn cho thấy các cuộc tranh luận và bàn cãi trong kinh nghiệm thừa sai của thánh nhân nữa. Thánh Phaolô coi các hoa trái của tất cả mọi biến cố kể trên, như là “ơn cứu rỗi” (Rm 1,16; 5,9; 10,10), “công chính hoá” (Gl 2,16-21; Rm 3,21-26; 4,25), “hòa giải” (2Cr 5,18-20; Rm 5,10-11; 11,15), “cứu chuộc/giá chuộc” (Rm 3,24; 8,23), “tự do” (Gl 5,1-13; 2Cr 3,17; Rm 8,2), “đổi thay/biến hóa” (2Cr 3,16-18; Rm 12,2), “thụ tạo mới” (Gl 6,15; 2Cr 5, 17), “đền tội” (Rm 3,25), “sự sống mới” (1Cr 15,45; Rm 6,4), “ơn làm con nuôi” (Gl 4,4-6; Rm 8,14-16), “thánh hoá” (1Cr 1,30; 6,11), và có lẽ “tha tội/tha thứ” (Rm 3,25: *pá resis*, nghĩa từ này y có n đang đượ c thả luận ; Cl 1,14; Ep 1,7: hai thư này không biết có phải của thánh Phaolô không). Chỉ có khoa Cứu độ học và Kitô học của thánh Gio-an, với những sắc thái đặc biệt và những điểm nêu bật riêng rẽ của chúng, mới có thể đạt đến được cái phong phú trong quan niệm của thánh Phaolô về Đức Kitô mà thôi.

Khoa Kitô học của thánh Lu-ca không bao gồm biến cố nhập thể cũng không đề cập đến sự tiền-tự-hữu của Đức Giêsu. Các ý niệm này không có trong Phúc Âm thứ ba và trong sách Công Vụ Tông đồ. Lu-ca nói đến biến cố Đức Giêsu lên trời, nhưng không đề cập đến việc Ngài cầu bầu trên trời. Ngài dùng rất nhiều tước hiệu rõ ràng của Kitô học tiên khởi (Đấng Thiên sai, Chúa, Đấng Cứu Độ, Con, Ngôn sứ, Người Tội Tớ, Con Người, Thầy), nhưng cũng thêm nhiều tước hiệu khác hoàn toàn là của riêng mình: Đấng Thiên sai khổ đau (Lc 24,26.46; Cv 3,18; 17,3; 26,23), Tác Giả Sự sống (Cv 3,15; 5,31), Đấng Thiên sai được đặt định (Cv 3,20), Đấng Thánh và Đấng Công Chính (Cv 3,14). Thánh sử Lu-ca cũng có kiểu cách riêng trong việc duyệt xét các hậu quả của biến cố Đức Kitô. Nhưng ngược với con số rất nhiều hình ảnh thánh Phaolô dùng, Lu-ca tóm gọn khoa Kitô học của mình trong một ít hình ảnh như là: “ơn cứu rỗi” (Lc 3,20; Cv 13,26: trong các tác giả Phúc Âm Nhất Lãm, Lu-ca là người duy nhất gọi Đức Giêsu là “Đấng Cứu độ” (2,11; cf. Cv 5,31; 13,23); “ơn tha tội” (*áphesis*, Lc 24,47; Cv 13,38), “hòa bình” (Lc

2,14; 19,41; Cv 10,36), và “công chính hóa” (Cv 13,39: nhưng với sắc thái khác với ý nghĩa thánh Phaolô hiểu).

Kitô học của thánh Gio-an nằm trên bình diện của một sự thấu hiểu sâu xa và rõ ràng hơn. Nó nhấn mạnh đến sự hiểu biết về con người và vai trò của Đức Giêsu như là Đấng, qua Ngài Thiên Chúa hiện diện giữa loài người, và trong Ngài chương trình cứu độ của Thiên Chúa hiện thực trong một cách thức hoàn toàn mới mẻ. Chính Đức Giêsu thay thế sự hiện diện của Thiên-Chúa-giữa-loài người trong quá khứ (Đó là ý nghĩa của *shekinah*) và các cơ cấu của Do thái giáo (Đền Thờ, các nghi thức thanh tẩy, bánh manna như bánh từ trời). Đó là một nền Kitô học “cao” (nghĩa là được khai triển một cách cao sâu), bao gồm biến cố nhập thể của Ngôi Lời, sự đồng hóa giữa Ngôi Con và Ngôi Cha trong chương trình cứu độ trần gian, và các nhân tố của một khoa Kitô học liên hệ (*relationnelle*), hữu thể (Ngôi Lời không chỉ sống với Thiên Chúa, mà còn là chính Thiên Chúa nữa). Chúng ta cần ghi nhận điều này trong Phúc Âm thánh Gio-an, đó là suốt trong cuộc đời phục vụ của Ngài, Đức Giêsu nói năng như thể là Ngài đã sống trong vinh quang rồi. Chính vì thế, nên Ngài tuyên bố những điều như: “trước khi Abraham hiện hữu, thì Ta có” (9,58); “Ta và Cha, chúng ta là một” (10,30). Những câu tuyên bố như vậy, được Phúc Âm thứ tư đặt nơi miệng của Đức Giêsu, làm thành các cột trụ của nền Kitô học “cao”, gặp thấy trong các tác phẩm của thánh Gio-an, và khiến chúng khác với các tác phẩm khác của Tân Ước. Tuy nhiên, nền Kitô học này cùng hiện hữu với các tước hiệu Kitô khác phát xuất từ truyền thống đã có từ trước như: Thiên sai (được giải thích bằng tên gọi “Kitô”, 1,41), Con Thiên Chúa (1,34), Thầy dạy (1,38, dịch từ Rabbi), Vua của Ít-ra-en (12,13), Con Người (1,31; 3,13 vv...), Ngón sứ (4,19), Đấng Cứu Độ (4,42: cũng là tước hiệu Lu-ca dùng). Nhưng thánh Gio-an cũng dùng những tước hiệu riêng: “Chiên Con Thiên Chúa” (1,29.36); “Mục Tử Tốt Lành” (10,11); “Bánh Sự Sống” (6,35.51). Các tước hiệu đặc biệt này của thánh Gio-an diễn tả một nền Cứu độ học hơn là Kitô học. Để diễn tả các hậu quả của biến cố Đức Kitô, thánh Gio-an dùng các hình ảnh sau đây: “cứu độ” (3,17; 12,47), “lấy mất tội lỗi đi” (1,29); “soi sáng” (1,9); “khả năng” được ban cho con người “trở thành con cái

Thiên Chúa” (1,12; 3,5-7), ơn được “thông dự vào cuộc sống vĩnh cửu” (3,36; 4,14; 5,24), chính là nhờ “sự sống lại” (11,25-26).

Có thể tìm thấy các nền Kitô học khác nhau của Tân Ước trong một lãnh vực khác nữa: đó là lãnh vực của sự liên hệ giữa Đức Giêsu và Thánh Thần. Trong khi thánh Phaolô không luôn luôn phân biệt rõ ràng Chúa Kitô phục sinh với Thánh Thần (thí dụ 2Cr 3,17: “Chúa, chính là Thần Linh”; xin xem cả 1Cr 15,45; Rm 1,4 [mặc dầu có những kiểu diễn tả ba phần, trong đó cần phân biệt các phần song song với nhau như trong 1Cr 12,4-6; 2Cr 13,14]), thì nền Kitô học của hai thánh sử Lu-ca và Gio-an phân biệt rõ ràng Đức Kitô phục sinh và Thánh Linh (Lc 24,49; Cv 2,4-21; Ga 7,39; 14,26; 15,26; 16,7-11).

Việc tóm lược một cách quá ngắn gọn các nền Kitô học của các tác giả Phaolô, Lu-ca và Gio-an trên đây, cũng có thể áp dụng cho Thư gửi tín hữu Do-thái và sách Khải Huyền, là hai tác phẩm quan trọng khác của Tân Ước, có các nền Kitô học và Cứu độ học riêng biệt.

Các khác biệt kể trên liên quan tới khoa Kitô học còn cho chúng ta thấy tại sao ngày nay, việc viết ra một nền thần học Tân Ước theo kiểu vẫn làm cho đến nay, là điều khó. Bởi vì, nếu có các nền Kitô học khác nhau, thì cũng có những nền thần học khác nhau. Không thể hòa đồng chúng một cách đơn giản được. Vì thế, nếu lấy các tư tưởng của thánh Phaolô để giải thích các văn bản Phúc Âm, hay mượn một vài sắc thái của truyền thống Gio-an mà giải thích lời của Đức Giêsu trong các Phúc Âm Nhất Lãm, thì đó là điều không đúng đắn. Các nền Kitô học khác nhau trong Tân Ước tương đương với các bức chân dung khác nhau, mà cộng đoàn Kitô tiên khởi, đã vẽ về Đức Giêsu, và để lại như là một thứ gia tài giúp nuôi dưỡng lòng Tin của các tín hữu dọc dài theo các thế hệ và thế kỷ kế tiếp.

Nếu các câu trả lời chúng tôi đã đưa ra trên đây cho các vấn nạn 1 và 2, có cái gì tiêu cực và quá giảm thiểu, thì cũng nên nhớ lại là không thể dựa theo điều mà mỗi tín hữu ngày nay có thể xác định được về lịch sử Đức Kitô Nadarét mà đo lường lòng tin của họ được. Trong thế kỷ XX này, tin có nghĩa là gắn bó với Đấng đã bước vào lịch sử nhân loại như là vị Thiên Sai và như là Con Thiên Chúa,

nhưng đồng thời cũng là gắn bó với Đấng mà gương mặt đã phản ánh và được khai triển trong kinh nghiệm và trong truyền thống của cộng đoàn Kitô tiên khởi. Nói thế không có nghĩa là cần đặt để giữa Đức Giêsu và tín hữu ngày nay một cuốn sách (Tân Ước) hay nền Kitô học của các Kitô hữu các thế kỷ đầu. Các nền Kitô học được thần ứng là những quy phạm của Kitô giáo; các truyền thống sau này không còn là quy phạm trong ý nghĩa và kiểu cách ấy nữa. Kitô hữu thế kỷ XX không thể đến được với Đức Kitô qua trung gian nào khác, nếu không phải là qua các tác phẩm và các nền Kitô học của Tân Ước, với những sắc thái dị biệt của chúng. Vì thế cần phải luôn luôn để ý vừa đến Đức Giêsu thành Nadarét vừa đến các chân dung mà Kitô giáo tiên khởi đã vẽ về Ngài. Cả hai nhân tố cấu tạo ấy nên cái *norma normans*: quy phạm hướng dẫn mọi giáo huấn sau này liên quan đến Kitô học và Cứu độ học.

9. Các trình thuật về sự việc Đức Giêsu sinh ra từ một bà mẹ đồng trinh có kể lại một sự kiện đơn thuần lịch sử hay không, hay là còn có thể giải thích chúng theo nhiều kiểu khác nữa ?

Trước hết, để cho việc bàn thảo các dữ kiện Tân Ước liên quan tới vấn đề này được rõ ràng, tốt hơn là chúng ta nên nói về trình thai (tức là Đức Mẹ thụ thai Đức Giêsu mà vẫn đồng trinh), bởi vì các Phúc Âm thời thơ ấu chỉ nêu lên có điểm này mà thôi. Đó là vấn đề người ta gọi là sự đồng trinh của Đức Maria trước khi sinh con, *ante partum*. Tân ước không nói gì về cách thức Đức Maria sinh hạ Đức Giêsu; vấn đề mà sau này người ta gọi là sự đồng trinh trong lúc sinh con, *virginitas in partu*. Kiểu nói "sinh con đồng trinh" được dùng trong ngôn ngữ tân thời là theo kinh Tin Kính của Giáo Hội ngày xưa (*natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine: ton gennêthénta ek pneúmatos hagíou kai Mariás tês parthénou*).

Thứ hai, ý niệm trình thai không thấy có trong các tác phẩm của thánh Phaolô, thánh Mát-cô và truyền thống thánh Gio-an. Trong số các tác giả Tân Ước, chỉ có hai thánh Mát-thêu và Lu-ca đề cập đến đề tài này. Thánh Phaolô khi trình bày điểm nòng cốt trong tư tưởng Cứu độ học của mình, có nhắc đến sự kiện Đức Giêsu thuộc dòng dõi vua Đavít (Rm 1,3), và nhấn mạnh rằng Đức Giêsu sinh ra

“từ một phụ nữ” (Gl 4,4). Ngoài ra ngài chủ trương Đức Giêsu là Con Thiên Chúa và hiện hữu từ trước khi sinh ra. (Xin xem câu trả lời số 8 trên đây). Thánh Phaolô không coi hai điểm này đối nghịch với hai sự kiện nêu trên. Thánh Mác-cô không trình thuật cuộc đời thơ ấu của Đức Giêsu, và trong Phúc Âm của ngài chúng ta cũng không thấy có dấu vết nào về niềm tin vào sự thụ thai đồng trinh. Theo ý kiến thông thường, các trình thuật về cuộc đời thơ ấu của Đức Giêsu là phần thành hình cuối cùng của truyền thống Phúc Âm. Vì thế nên những gì hai Phúc Âm thánh Mát-thêu và Lu-ca khẳng định về việc thụ thai đồng trinh chắc chắn đã được khai triển sau khi Phúc Âm Mác-cô đã được biên soạn. Tuy nhiên, mặc dù được biên soạn sau cùng trong các Phúc Âm, truyền thống Phúc Âm thánh Gio-an cũng có nguồn gốc cổ xưa bằng Phúc Âm thánh Mác-cô, là văn bản có trước hết trong các văn bản Phúc Âm Nhất Lãm. Vì độc lập đối với các văn bản Mát-thêu và Lu-ca, nên Phúc Âm thánh Gio-an cũng không biết đến nhân tố nào liên quan tới sự phát triển Kitô học trong các trình thuật cuộc đời thơ ấu của Đức Giêsu trong hai thánh sử này. (Bạn đọc cần lưu ý đừng để bị bản dịch Ga 1,13 của văn bản *Bible de Jérusalem* [Kinh Thánh Giêrusalem] đánh lừa. Bản dịch này theo một truyền thống giáo phụ: “Ngài là Đấng đã không được sinh ra do máu huyết, cũng không do ý muốn của xác thịt, hay ý muốn của con người, mà do Thiên Chúa” - Dị bản này không được một thủ bản Hy Lạp nào của Phúc Âm thứ bốn minh xác, cũng không có trong bất cứ văn bản tân thời nào với phần phê bình phân tích của Tân Ước Hy Lạp hiện nay).

Thứ ba, sự Đ.Mẹ thụ thai Đức Giêsu mà vẫn đồng trinh được kể lại trong các Phúc Âm thời thơ ấu theo hai thánh sử Mát-thêu và Lu-ca. Nó được khẳng định rõ ràng trong Mt 1,18-25, và có lẽ ít rõ ràng hơn trong Lc 1,31-35. Trong hai trình thuật này, các thánh sử muốn cho chúng ta biết Đức Giêsu là ai và Ngài từ đâu đến. qua bảng gia phả và sứ điệp của sứ thần nói với thánh Giuse, thánh sử Mát-thêu cho chúng ta hiểu sự kiện Đức Giêsu thuộc dòng dõi vua Đavít và vai trò của Thánh Linh trong việc thụ thai Ngài. Thánh sử Lu-ca cũng trình bày hai tư tưởng đó, nhưng qua sứ điệp thiên sứ Gabriel nói với Đức Maria. Trong cả hai trình thuật người ta đều nhận ra sự dàn cảnh và việc khai triển một khẳng định Kitô học của Tin Mừng,

như được rao giảng trong cộng đoàn tiên khởi, rồi được thánh Phaolô lấy lại và lồng khung trong Rm 1,3-4: (Đức Giêsu Kitô là Đấng) “phát xuất từ dòng dõi vua Đavít theo thịt xác, và được đặt làm Con Thiên Chúa theo Thần Khí với quyền lực, bởi sự sống lại của Ngài từ trong các kẻ chết”. Trong truyền thống mà hai thánh sử Mát-thêu và Lu-ca tiếp thu từ cộng đoàn Kitô tiên khởi, tin mừng liên quan đến mối liên hệ giữa Đức Giêsu và Chúa Thánh Thần, gắn liền với sự phục sinh, được đẩy lùi sâu hơn vào trong quá khứ lên cho đến thời gian Đức Giêsu được thụ thai. Phúc Âm thánh Mác-cô không có trình thuật thời thơ ấu, thì dùng cảnh Đức Giêsu chịu phép thanh tẩy (1,10,11) để diễn tả cùng một mối tương quan đó. Thật ra đó là khẳng định giáo lý liên quan tới việc thụ thai đồng trình trình bày trong Phúc Âm Mát-thêu và Lu-ca. Điểm chính mà hai trình thuật nhắm tới là một khẳng định liên quan tới Đức Giêsu, chứ không liên can tới Đức Maria.

Thứ bốn, không có trình thuật thời thơ ấu nào đề cập tới sự tiên-tự-hữu (*pré-existence*) của Đức Kitô. Nhân tố này của một nền Kitô học “cao” có thể tìm thấy trong một giai đoạn cổ xưa hơn của truyền thống Tân Ước (Xin xem Pl 2,6-11, và các suy tư trình bày trên đây, ở số 8). Nhưng Kitô học của các văn bản ấy “cao” hơn là Kitô học của Mác-cô; bởi các văn bản đó giới thiệu mối hệ quan của Đức Giêsu với Chúa Thánh Linh, như là một thực tại, mà ngay từ hồi xa xưa, người ta đã nhận ra là nó đã có từ lúc Đức Giêsu được thụ thai.

Thứ năm, những gì mà chúng ta đã nói cho đến đây, tóm tắt các dữ kiện liên quan tới sự thụ thai Đức Kitô theo cách nhận định của Kitô học – hay nếu bạn muốn – như là một *theologumenon*, hoặc một *Glaubensaussage* (một khẳng định về đức Tin). Đó chắc chắn là trường hợp ở đây. Người ta có thể hiểu sự thụ thai đồng trình Đức Kitô trong nghĩa này mà thôi (Xin nhớ lại câu hỏi ở trên cho rõ). Nhưng có thể hiểu nó như là lời khẳng định về một “sự kiện lịch sử” không? Chắc hẳn nó đã được các nhà chú giải Tân Ước hiểu trong nghĩa lịch sử này (H. Schurmann đã cho rằng nó bắt nguồn từ “truyền thống thân tình trong gia đình”, nghĩa là giữa bà con Đức Giêsu). Lời khẳng định này đã được hiểu theo tính cách lịch sử, và dựa trên sự việc ai cũng biết là Đức Maria đã mang thai trước khi về chung

sống với Giuse (Xin xem Mt 1,18c) - Nhưng nếu vậy thì làm sao mà dân chúng lại biết là “việc đó do Chúa Thánh Thần” ? Liên quan tới chuyện này, là điều cần phải bàn cãi sâu rộng hơn, những gì bài viết hạn hẹp này cho phép, chúng ta chỉ nói cách đơn sơ (với tác giả R.E. BROWN) rằng : điều mà phương pháp lịch sử cho phép “*kiểm soát cách khoa học*” trong chứng từ Phúc Âm cũng không đưa ra giải đáp nào cho vấn nạn liên quan đến tính cách lịch sử của việc thụ thai đồng trinh”.

Sau cùng cũng nên nhắc lại là ngay cả trong các Phúc Âm có kể lại thời thơ ấu và khẳng quyết sự thụ thai đồng trinh Đức Giêsu, có những nhân tố đại diện cho một truyền thống không chú ý đến sự thụ thai đồng trinh, và chúng cũng không liên hệ gì với niềm tin ấy. Thí dụ Lc 2,41 gọi Đức Maria và ông Giuse là “cha mẹ của Ngài” (cf. câu 43), và Đức Maria nói với cậu Giêsu khi đó được 12 tuổi rằng: “Cha con và mẹ đã tìm con” (2,48), mà không nói “cha nuôi”, “cha ngộ tín”. Và Mt 13,55 lập lại câu hỏi: “Đó không phải là con bác thợ mộc hay sao?” (Cf. Ga 6,42)

Về điểm này có thể tra cứu R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Garden City, NY, Doubleday, 1977) 517-533; R.E. BROWN, e.a., *Mary in the New Testament: A collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (New York: Paulist, Philadelphia: Fortress, 1978) 74-134; và J.A. FITZMYER, “The Virginal Conception of Jesus in the New Testament”, trong *Theol.Stud.* 34 (1973) 541-575.

10. Tân Ước có nhắc đến anh chị em của Đức Giêsu; cần phải hiểu câu viết ấy như thế nào đây ?

Những lần Tân Ước chính thức nhắc đến anh chị em của Đức Giêsu nằm trong trình thuật Đức Giêsu về thăm “quê hương của mình” (Mc 6,1-3): “Đó không phải là anh thợ mộc, con bà Maria, anh em với các ông Giacôbê, Giuse, Giuđa và Simon hay sao ? Và các chị em của anh ta lại không sống tại đây giữa chúng ta là gì ?” Cf. Mt 13,55-56, có kiểu diễn tả hơi khác một chút. Xin xem cả Mc 3,32; Mt 12,46. Về phía mình, truyền thống Gio-an kể lại là ” các anh em Ngài” không tin vào Ngài (7,50). Thánh Phaolô cũng biết đến một Giacôbê thành Giêrusalem được coi như là “một người anh

em của Chúa” (Gl 1,19; xin nhắc lại là trong tác phẩm của sử gia Giôsephô, như đã trích trong số 2 trên đây, người ta có đọc thấy tiếng vọng của truyền thống này). Các ám chỉ này có muốn nói đến “các anh chị em ruột cùng cha cùng mẹ với Đức Giêsu” hay phải hiểu theo kiểu nào khác ?

Những nhà chú giải lập lại truyền thống cổ xưa liên quan đến Đức Maria như là người trọn đời đồng trinh: “*aeiparthenos*”, hay “*semper virgo*” (Dz-Sch 44,46), thì thích hiểu các kiểu diễn tả trên đây trong nghĩa rộng. Đàng khác, cũng có nhiều nhà chú giải tin lành không ngần ngại cho rằng đó là các anh chị em cùng cha cùng mẹ với Đức Giêsu. Sự đồng trinh trọn đời của Đức Maria đã được chứng thực rõ ràng vào thế kỷ thứ III, và người ta thấy nó được khẳng định cách ngầm ẩn trong một văn bản của thế kỷ thứ II. Đó là *Tiền Phúc Âm của Giacôbê* (HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, I. 374-388; đặc biệt 9,2; 17,1; 18,1 [các con cái mà ông Giuse đã có từ lần thành hôn trước đó]; xin xem *Mary in the New Testament*, 273-275). Nhưng vấn đề trở thành phức tạp vì chứng từ của chính Tân Ước. Câu trả lời không chỉ dựa trên truyền thống giáo hội có sau này mà thôi.

Thứ nhất, cần phải hiểu Mt 1,25 cách đúng đắn: “Ông (Giuse) đã không ăn ở với bà (Maria) cho tới khi [heôs (hou)] bà sinh con”. Nhiều khi người ta đã hiểu điều đó có nghĩa là sự đồng trinh của Đức Maria được tôn trọng cho tới khi Đức Giêsu sinh ra (*virginitas ante partum*), nhưng sau đó thì ông Giuse đã tri giao chồng vợ với bà. Tuy nhiên, khi duyệt xét kỹ lưỡng đoạn văn (các câu 18-25) người ta thấy thánh sử Mát-thêu trước hết chú ý đến điều xảy ra trước khi Đức Giêsu sinh ra và liên hệ của biến cố này với bản Is 7,14 (LXX: một trinh nữ sẽ thụ thai và sinh con trai). Câu 25 khi đó khẳng định là Đức Maria đồng trinh cả cho tới sau khi Đức Giêsu sinh ra. Nó không đề cập gì đến các liên hệ vợ chồng tiếp sau đó. Chỉ khi đọc văn bản Mt 1,25, trong tương quan với Mc 6,1-3 hay Mt 13,55-56, người ta mới bắt đầu tự hỏi không biết nó có bao hàm chuyện gì khác nữa hay không. Nhưng điều này lập tức gây ra vấn nạn liên quan đến cách thức các truyền thống trong các trình thuật về đời thơ ấu Đức Giêsu tùy thuộc vào các phần khác của toàn bộ truyền thống Phúc Âm. Bởi vậy văn bản Mt 1,25, tự nó, không giả thiết sự đồng

trình từ sau khi sinh con, *virginitas post partum*, nhưng cũng không gạt bỏ niềm tin này.

Thứ hai, ai cũng biết là từ *adelphós* tiếng Hy Lạp có thể chỉ định một người khác “người anh em máu mủ ruột thịt” (thí dụ một đồng đạo, Rm 9,3; một người hàng xóm, Mc 6,17-18; một “người bà con” hay một “thông gia”, St 29,12; 24,48; trong trường hợp cuối cùng này nó chỉ dịch từ “ah” Do thái hay từ “āha” Aram). Vấn đề là không biết có thể tìm thấy trong Tân Ước một nền tảng nào cho phép hiểu câu Mc 6,1-3 trong nghĩa là “thông gia hay bà con” không (Chú ý: Tân Ước có từ riêng để chỉ “anh em họ”: *anepsíōs*: Cl 4,10; như vậy từ này đã không thể đổi thành *adelphós* được).

Thứ ba, khi duyệt xét Mc 15,40, người ta nhận thấy có một lý do để đặt nghi vấn. Văn bản Mác-cô nói đến ba người đàn bà đứng xa xa nhìn Đức Giêsu chịu đóng đinh treo trên thập giá. Đó là các bà : Maria Madalena, Maria mẹ của Giacôbê nhỏ và Giosét, và bà Salomê. Thật khó mà chấp nhận được sự kiện thánh sử đã phải nói vòng vo tam quốc “Maria mẹ của Giacôbê và Giosét” để ám chỉ mẹ của người bị treo trên thập giá. Chỉ có truyền thống Gio-an là cho thấy “mẹ Ngài” đứng dưới chân thập giá mà thôi. Và bởi vì cả hai người con Giacôbê và Giosét đều được kể tên trong Mc 6,3, nên sự kiện này làm phát sinh ra ngay câu hỏi liên quan tới nghĩa của từ *adelphós* trong câu này. Xin xem cả Mc 15,47; 16,1. Cf. Mt 27,56-61; 28,1. Nói cách khác, ngay cả Tân Ước cũng đã không rõ ràng đối với nghĩa của từ *adelphós* trong văn bản Mc 6,3 theo tương quan với Mc 15,40-47. Tính cách mơ hồ đó không phải là không có liên quan tới vấn đề của Đức Maria trọn đời đồng trinh. Điều đó có nghĩa là, nếu dựa trên chứng từ của Tân Ước, chúng ta cũng không thể giải quyết vấn nạn này cách dễ dàng. Phải hiểu kiểu nói “anh chị em” của Đức Giêsu trong nghĩa hẹp là anh chị em cùng cha cùng mẹ, hay là trong nghĩa rộng là bà con thân thuộc hoặc thông gia? Chắc chắn là nghĩa thứ hai này cũng không bị loại bỏ đâu.

11. Đâu là lập trường của giới chú giải Tân Ước ngày nay đối với sự sống lại của Đức Giêsu ?

Sự phục sinh của Đức Giêsu là nội dung lời khẳng định nòng cốt của lòng Tin Kitô trong Tân Ước, đã được các Kitô hữu nguyên thủy thông truyền lại cho chúng ta. Để có thể tuyên xưng “Đức Giêsu là Chúa”, thì cần phải chấp nhận rằng “Thiên Chúa đã cho ngài sống lại từ kẻ chết” (Rm 10,9), và “nếu Đức Giêsu đã không sống lại, thì lời rao giảng của chúng tôi chỉ là hư không, và lòng tin của anh chị em cũng hư không” (1Cr 15,14). Ai không chấp nhận sự sống lại của Đức Giêsu, thì không phải là Kitô hữu.

Vấn đề đặt ra cho các độc giả ngày nay của Tân Ước không liên quan đến Tin Mừng Kitô căn bản (đã được rao giảng và lòng vào trong các đoạn thư, như 1Cr 15,3-7; 1Tx 1,9-10; Rm 4,25) cho bằng đến các trình thuật khác nhau về sự sống lại, như được duy trì trong truyền thống Phúc Âm, hay đến cách thức độc giả thường tưởng tượng về những gì Tân Ước nói về Đức Giêsu phục sinh.

Trước hết, trong Tân Ước chúng ta phải đối đầu với 6 trình thuật khác nhau về cuộc sống lại :

I. Mc 16,1-8 là phần kết thúc Phúc Âm thánh Mác-cô, như được ghi nhận trong các văn bản Hy Lạp tốt nhất (*Vaticanus, Sinaiticus*). (Trong nhiều văn bản khác người ta tìm thấy các kiểu kết thúc khác : a) phần cuối chính lục văn bản Mác-cô, các câu 9-20 hiện diện trong truyền thống văn bản Koinê và các văn bản A, C, D, W, L,vv (Xin xem số VI dưới đây) - b) câu 8 được khai triển trong các văn bản L, 099, 0112, vv... - c) phần gọi là “Logion của Freer,” thêm vào câu 14 trong văn bản Washingtonian, giữ trong bảo tàng viện nghệ thuật Freer; F. Gallery of Art: tên gọi bắt nguồn từ đó). Các câu 1-8 kể lại chuyện các bà khám phá ra mộ trống (Mađalena, Maria mẹ Giacôbê và Salômê), lời loan báo phục sinh thứ nhất: “Ngài đã sống lại rồi. Ngài không có ở đây nữa” (c. 6c), sau đó là việc các bà giữ im lặng và chạy trốn, “vì họ khiếp sợ” (*ephobounto gar* - dùng với một liên từ chấm dứt một cuốn sách trong Kinh Thánh cách lạ kỳ). Các câu này không tả lại việc Chúa Giêsu sống lại, cũng không đề cập gì đến việc ngài hiện ra.

II. Mt 28,1-20, cũng kể lại việc khám phá ra mộ trống và sứ điệp phục sinh: “Ngài không có ở đây, vì ngài đã sống lại rồi, như lời ngài đã phán” (cc.1-8). Nhưng trình thuật này bao gồm một lần Chúa Giêsu hiện ra với các bà (Maria Madalena và Maria kia, cc. 9-10), lời trình của đội quân canh và việc các thượng tế và bỏ lão hối lộ họ (cc.11-15), một lần khác Chúa Giêsu hiện ra với 11 Tông đồ tại Galilêa (cc. 16-17) và sứ mệnh làm cho mọi người trở thành môn đệ, rao giảng và rửa tội, mà ngài giao cho các ông (cc.18-20).

III. Lc 24,1-53 cũng kể lại việc khám phá ra mộ trống và sứ điệp: “Ngài không có ở đây, nhưng Ngài đã sống lại rồi” (cc.1-12), ngoài ra cũng còn ghi lại các lần hiện ra khác nữa của Chúa Giêsu với các môn đệ tại làng Emmaus (cc.13-35), và tại Giêrusalem (cc.36-43), lệnh ngài truyền cho các ông “làm chứng cho các điều ấy” (cc.44-49) và biến cố ngài lên trời (cc.50-53).

IV. Gio 20,1-29 nhắc lại việc khám phá ra mộ trống (cc.1-10), và kể lại biến cố Chúa Kitô phục sinh hiện ra với bà Maria Madalêna (cc.11-18), và với các môn đệ tại Giêrusalem (Tôma vắng mặt, cc.19-23), và một lần khác với các môn đệ (Tôma có mặt, cc.24-29).

V. Sau khi Phúc Âm đã kết thúc ở chương 20,30-31, phần phụ lục Phúc Âm thánh Gio-an (21,1-23) tiếp tục kể lại lần duy nhất Chúa Giêsu hiện ra với 7 môn đệ tại Galilêa (với các vai trò khác hẳn nhau giữa Phêrô và môn đệ được Chúa yêu).

VI. Phần phụ lục Phúc âm thánh Mác-cô (16,9-20) chỉ tìm thấy trong một số văn bản hy lạp (xem trên đây) và kể lại ba lần Chúa Giêsu hiện ra tại Giêrusalem và vùng chung quanh, ngày Chúa Nhật Vượt Qua (cc.9-11.12-13.14-18) và việc ngài “được cất đi” trong cùng ngày đó.

Ngược với tính chất song song tìm thấy trong cả bốn trình thuật cuộc tử nạn, mỗi trình thuật sống lại theo một con đường khác nhau, trừ việc khám phá ra mộ trống và hai câu của phần thêm vào Phúc Âm thánh Mác-cô (12-13), mà chúng ta có thể chuyển sang trình thuật Emmaus (Lc 24,13-35). Sự khác biệt giữa các trình thuật hiện ra là một vấn nạn học búa : Tại sao chúng lại không hợp nhất với nhau hay với danh sách các nhân chứng kể trong 1Cr 15,5-7 ? Cả “lệnh truyền cao trọng” đi rao giảng cho muôn dân có trong Mt

28,18-20; Lc 24,47-48; và Mc 16,15-16, cũng được áp dụng cho chủ ý thần học của từng Phúc Âm (ngay cả trong phần phụ lục Phúc Âm thánh Mát-cô!). Đàng khác, các trình thuật hiện ra của Chúa Giêsu đôi khi súc tích (nói theo ngôn từ khoa phân tích hình thức của học giả C.H.Dodd), nghĩa là được xếp đặt rất cẩn thận và đánh dấu bằng nhiều câu lập lại thường xuyên (thí dụ Mt 28,8-10. 16-20; Ga 20,19-21). Đôi khi các trình thuật đó tạo thành các câu chuyện soạn theo văn kịch tức là “có đủ tình tiết” (thí dụ Lc 24,13-35; Gio 21,1-14), trong đó tác giả Phúc Âm dùng tài sáng tạo của mình, bằng cách thảo ra các chi tiết hay các cuộc đối thoại và bằng cách giữ đúng lối kết cấu nhất thống về thời gian và nơi chốn. Một đôi khi các trình thuật này “có sắc thái lẫn lộn”, nghĩa là chúng trình bày các câu chuyện “hàm súc” có đủ điều kiện để trở thành các câu chuyện “có đủ tình tiết” (chẳng hạn như Mc 16,14-15; Lc 24,36-43; Ga 20,11-18. 24-29). Nói cách khác, các trình thuật hiện ra của Chúa Giêsu là những sản phẩm của một truyền thống và của công tác biên soạn. Truyền thống và công tác biên soạn này thay đổi, và không phản ánh giai đoạn cổ xưa nhất của giáo lý tiên khởi về Chúa Kitô phục sinh. Ngược lại, trong giai đoạn cổ xưa nhất của truyền thống đôi khi người ta đề cập đến Chúa Giêsu “cất lên” trong vinh quang từ cái chết của Ngài trên thập giá, và bỏ qua mọi ám chỉ về sự phục sinh của ngài (xin xem bài ca chúc tụng Chúa Kitô tiên-Phaolô được lấy lại trong Pl 2,8-11; cf. 1 Tm 3,16; văn bản này cũng là một bài ca nguyên thủy được lồng khung vào trong một trình thuật có sau này). Với tất cả mọi dị biệt của chúng, các trình thuật về sự sống lại, được coi như là những bài tiểu luận viết ra để giới thiệu với chúng ta những chi tiết bổ túc cho những gì liên quan tới các lần Chúa Kitô phục sinh hiện ra, còn được giữ lại trong các lời công bố nòng cốt như 1Cr 15,3-7.

Có thật là người ta đã tìm thấy mộ trống không? Đây không phải chỉ là vấn nạn của thời nay, bởi vì Phúc Âm thánh Mát-thêu có ghi lại một phản ứng đối với các lý lẽ bác bẻ đã được đưa ra liên quan tới vấn nạn này, hay là liên quan tới một câu hỏi tương tự: 27,62-66 (mộ được niêm phong cẩn mật và được canh giữ); 28,11-15 (lời các linh canh phúc trình và việc hồi lộ họ). Những đoạn này chỉ có trong Phúc Âm thánh Mát-thêu và mang dấu tích hiển nhiên của một hành

động biện hộ chống lại “người Do thái”. Không ai chối cãi sự hiện diện của nhân tố biện hộ này. Tuy nhiên, nó chỉ có trong một Phúc Âm duy nhất, và nhận xét này không có giá trị đối với mỗi một hình thức trình thuật ngôi mộ trống (thí dụ trình thuật đầu tiên của thánh Mác-cô hay truyền thống Gio-an, hầu như độc lập với nhau).

Trong đạo thập niên 1930 tại Giêrusalem, người ta đã khai quật một chiếc hòm đựng hài cốt người chết thuộc thế kỷ thứ I, có đề tên người quá cố là *Yeshua'bar Yehôseph*, “Giêsu con ông Giuse” (Hòm đựng hài cốt ở đây là loại hòm bằng đá nhỏ được dùng để đựng xương cải táng). Chuyên viên người Do thái đã khám phá ra chiếc hòm đựng hài cốt nói trên và đã cho đăng câu khắc trên hòm là ông E.L. Sukenik (thân phụ của giáo sư khảo cổ học Y. Yadin, phó thủ tướng chính phủ Israel). Ông Sukenik đã không đưa ra kết luận nào liên quan tới một nhân vật của Tân Ước, vì ông biết rằng “Giêsu” và “Giuse” là hai tên gọi rất thông thường của người Do thái sống tại Palestinia hồi thế kỷ thứ I. Một khám phá như loại này không gây thương tổn gì cho giá trị của trình thuật về ngôi mộ trống. Tuy nhiên, có đôi khi người ta biện bác rằng trong đoạn 1Cr 15,3-5, thánh Phaolô đã không nhắc đến ngôi mộ trống: “(Vi tiên vàn tôi đã truyền lại cho anh chị em điều mà chính tôi cũng đã nhận lãnh), là Đức Kitô đã chết cho tội lỗi chúng ta theo lời Kinh Thánh, ngài đã được chôn cất, đã sống lại ngày thứ ba theo lời Kinh Thánh, và đã hiện ra với Kêpha, rồi với nhóm Mười Hai...”. Theo đó, xem ta chuyện mộ trống đã bắt nguồn sau này (và có tính cách biện giải). Quả thực, ngôi mộ trống đã không được nhắc đến trong đoạn mượn từ giáo lý Tin Mừng tiên khởi này. Nhưng ở đây cần chú ý đến cách cấu tạo song song của kiểu trình bày gồm bốn điểm trong phần đầu của đoạn này (chết, an táng trong mộ, sống lại, hiện ra), kiểu trình bày mà chúng ta có thể tìm thấy dư âm trong diễn văn của thánh Phaolô trong sách Cv 13,28-31. Rõ ràng là lược đồ của lối trình bày trên đây làm cho câu ấy có hiệu lực nhiều hơn là kiểu kể hết các chi tiết ra. Cũng có thể là các trình thuật về việc khám phá ra mộ trống đã được biên soạn ra sau giáo lý Tin Mừng tiên khởi, thường được rao giảng thuộc lòng, không có bản viết. Thực ra, sự kiện xuất hiện chạp hơn đầu có thể làm cho trình thuật mất đi giá trị khách quan của chúng.

Sự sống lại của Đức Giêsu hiện còn đặt ra một vấn nạn khác liên quan tới cách thức chúng ta cố hình dung ra cho được điều Tân Ước đã truyền lại cho chúng ta về Đức Kitô phục sinh. Ở đây cần nhắc lại một vài điểm quan trọng như sau :

1.- Cho dù Cv 1,22 trong đoạn kể lại việc chọn lựa Tông đồ Mátthia, có đưa ra sự kiện là đã được làm “chứng nhân của sự kiện sống lại” như là tiêu chuẩn để thuộc nhóm Mười Hai Tông Đồ (Cv 4,33), nhưng thật ra đâu có ai đã được tận mắt chứng kiến biến cố phục sinh. Vì thế nên điều đã được tuyên bố liên quan đến biến cố phục sinh, không bao giờ diễn tả trung thực được biến cố này; ngay cả khi trong trình thuật Mt 28,2-6 người ta có nhắc đến chuyện động đất, chuyện sứ thần Chúa ngự xuống, lăn phiến đá sang một bên rồi ngồi lên trên đi nữa. Trong Cv 1,22 thánh Lu-ca đã trình bày bằng các từ ngữ trừu tượng ý nghĩa của sự kiện: Giuđa phải được thay thế bằng “một nhân chứng của Đức Kitô phục sinh”, nghĩa là bằng một vị nào đó đã được chứng kiến Chúa Giêsu hiện ra (đối với Cv 4,33 cũng thế). Bởi vì không có một Phúc Âm chính lục nào đã thử làm điều mà sau này Phúc Âm *Phêrô* nguy thư sẽ làm (35-42). Đó là miêu tả Đức Giêsu đã ra khỏi mồ như thế nào: đây là một kiểu thử trả lời cho các câu hỏi liên quan tới cách thức biến cố xảy ra. Nhưng đã không có ai tả lại sự kiện này theo kiểu cách thánh Lu-ca kể lại biến cố lên trời trong Cv 1,9-11.

2.- Tân Ước đã không bao giờ trình bày sự sống lại của Đức Giêsu như là việc hồi sinh, tức là trở lại với kiểu cách sống trên trần gian như trước khi chết (như kiểu cách ông Ladarô được hồi sinh, Ga 11,43-44; 12,1-2). Đức Giêsu đã không bao giờ được miêu tả như là người di chuyển trên dương thế này trong vòng 40 ngày hay là hiện ra như là một người nấp sau một tấm vải. Thật ra, Lc 24,37-39 cố ý công khai phủ nhận ý tưởng cho rằng Đức Giêsu đã xuất hiện như là một bóng ma.

3.- Mặc dù Tân Ước không nói lên rõ ràng, nhưng người ta cũng thấy có sự kiện này được giả thiết nhiều lần: Đó là khi Đức Kitô hiện ra, thì Ngài đến từ vinh quang và từ trước mặt của Thiên Chúa Cha. Rm 6,4 nói rằng: “Đức Kitô đã sống lại từ cõi chết, nhờ vinh quang của Thiên Chúa Cha”. Hơn nữa, sự khác biệt duy nhất giữa lần Đức Kitô hiện ra với thánh Phaolô trên đường đến thành Đamascô, và

các lần Ngài hiện ra với các môn đồ khác, thật ra chỉ là vấn đề thời gian. Nghĩa là biến cố Ngài hiện ra với thánh Phaolô đã xảy ra sau ngày lễ Ngũ Tuần. Còn chuyện nơi chốn thì không được coi là khác biệt giữa các lần Ngài hiện ra.

4.- Trong khi qua các lần hiện ra, Đức Kitô phục sinh nhấn mạnh đến tính chất đồng nhất nơi con người Ngài, thì các tài liệu cũng nói là Ngài hiện ra “dưới một hình dạng khác biệt” (phần phụ lục Phúc Âm Mác-cô 16,12). Ban đầu Cleôpha và bạn ông đã không nhận ra ngài (Lc 24,16); cả bà Maria Madalêna cũng thế (Ga 20,14-16). Muốn giải thích sự kiện ra sao đi nữa thì cũng cần phải nhớ là thánh Phaolô quan niệm một “thân xác vật lý” được gieo trong sự chết, khác với một “thân xác thiêng liêng” được sống lại khỏi sự chết (1Cr 15,42-44). Đã đành khi cố tìm cách để diễn tả thân xác phục sinh, ngài đồng hóa nó với tất cả những gì không phải là “xác”, nghĩa là với cái “thiên liêng” (“tinh thần”). Vậy có cần phải loại bỏ hai diễn ngữ này đi, coi đó như chỉ là một phép nghịch dụ hùng biện hay không ?

5.- Lời rao giảng Tin Mừng của Kitô giáo tiên khởi công bố cái chết, việc mai táng trong mộ, sự sống lại và các lần hiện ra của Đức Kitô, đã bắt nguồn từ một môi trường Do thái-Kitô tại Palestina, trong đó quan niệm về sự sống đời sau không giống quan niệm của nền triết lý Hy Lạp, phân biệt rõ xác/hồn hay là nói tới sự bất tử của linh hồn. Nó phát xuất từ một môi trường trong đó “sự sống lại” (xin xem Đn 12,2) chỉ được hiểu như là sự sống lại của *thân xác*. Dĩ nhiên, chúng ta không thể giải thích được điều mà quan niệm đó thực sự muốn nói lên. Nhưng giáo lý Tin Mừng tiên khởi không chỉ bằng lòng với việc khẳng định là Đức Giêsu vẫn sống hay là Ngài có ảnh hưởng sống động trên những kẻ tin vào Ngài. Nó còn bao gồm cả xác tín chắc chắn về sự việc con người toàn diện của Đức Giêsu, nghĩa là gồm có cả thân xác, đã được “cất lên” và dẫn đưa vào một tình trạng vinh quang trong sự hiện diện của Thiên Chúa Cha nữa.

12. Giới chú giải Kinh Thánh Tân Ước ngày nay nói gì về sự lên trời ?

Khi phân tích các ghi chú khác nhau trong Tân Ước liên quan đến biến cố Chúa Giêsu lên trời, cần phải lưu ý tới các sắc thái khác nhau của chúng.

Trước hết, ghi chú cổ xưa nhất nói về việc lên trời như là một “sự cất nhắc lên”, và dùng một kiểu nói khiến chúng ta khó phân biệt được nó ám chỉ sự sống lại hay là việc lên trời (hay có lẽ cả hai). Xem ra kiểu nói này diễn tả một sự vượt qua từ cái chết trên thập giá sang một cuộc sống trên trời trong vinh quang với Thiên Chúa Cha, mà không nhắc đến sự sống lại (xin xem Pl 2,8-11 ; bài ca thời tiên khởi được lồng vào trong 1Tm 3,16 mà chúng ta đã trích dẫn trên đây, §11. Chúng ta cũng nên nhớ lại kiểu cách thánh Gio-an nói về sự kiện Đức Giêsu “được cất nhắc lên”, 12,32-34).

Thứ hai, một vài đoạn trong Tân Ước ám chỉ đến việc lên trời mà không miêu tả biến cố này, cũng không xác định thời điểm của nó (thí dụ Rm 10,6 ám chỉ cách không rõ ràng; Ep 4,8-10: rõ ràng hơn). Trong những đoạn như thế, việc lên trời của Đức Kitô được chấp nhận và được gợi lại để biện minh cho một khẳng định thần học khác, thí dụ như tính chất vững chắc của lòng Tin Kitô (Rm 10) hay là sự rộng lượng của Đức Kitô quang vinh đối với Giáo Hội Ngài (Ep 4).

Thứ ba, có nhiều văn bản Tân Ước ám chỉ Đức Giêsu “được mang lên trời”, “được cất nhắc lên trời”, hay “lên” với Thiên Chúa Cha ngay trong ngày sống lại (Lc 24,51; phần phụ lục Phúc Âm Mc 16,19, Ga 20,17). Các văn bản này ấn định cho việc ra đi của Đức Giêsu một ngày tháng (ngày Chúa Nhật Phục Sinh) và đích tới (trời, Thiên Chúa Cha). Chúng gắn liền việc lên trời với biến cố Vượt Qua và vì thế không khác kiểu cách “cất nhắc lên cao” đề cập đến trong ghi chú thứ nhất trên đây là bao nhiêu.

Thứ bốn, Cv 1, 3.9.11 có tả ngắn gọn biến cố lên trời, và đặt để nó trong thời gian (40 ngày sau khi sống lại 1,3; nhưng xin xem cf. Cv 13,31: “nhiều ngày” *heméras pleíous*), và trong không gian (từ núi Cây Dầu 1,12), xác định một kiểu cách đặc biệt (“được cất nhắc lên cao, với một đám mây cướp ngài khỏi cái nhìn” 1,9) và đích tới (trời 1,11). Chính cảnh này của thánh sử Lu-ca đã gợi hứng cho kiểu cách chúng ta thường dùng để trình bày biến cố “lên trời.” Đây là chỗ duy nhất trong Tân Ước mô tả sự lên trời và làm những gì mà *Phúc Âm Phêrô* ngay thư đã thử làm đối với biến cố sống lại (Xin xem số 11 trên đây), đó là tả lại kiểu cách Đức Kitô ra khỏi mồ. Nhưng Lc 24 đã đặt biến cố lên trời của Chúa Kitô vào ngày buổi chiều Chúa Nhật

Phục Sinh. Các người sao chép sau này đã viết lại văn bản Sinaiticus và văn bản Bezae, cũng như người (hay các người) dịch văn bản *Vetus latina*, đã tìm cách giải quyết sự khác biệt bằng cách bỏ bớt các từ gây khó chịu của văn bản Lc 24,51 “và ngài được đem lên trời”. Trong ấn bản với lời phê bình cho ra năm 1881, hai học giả Westcott và Hort đã tung ra vào trong lãnh vực phê bình văn bản Tân Ước thêm một cuộc luận chiến, bằng cách bỏ qua các từ ngữ này đi. Nhưng từ ngày khám phá ra văn bản *Papyrus Bodmer XIV*, là văn bản viết trên giấy cói cổ xưa nhất của Phúc Âm thánh Lu-ca (viết ra khoảng giữa các năm (175-225 sau Tây lịch), các nhà phê bình không còn chấp nhận ý kiến của hai học giả Westcott và Hort nữa. Bởi vì các từ ngữ ấy không những chỉ tìm thấy trong văn bản cổ xưa nhất, mà còn tìm thấy trong phần lớn các văn bản Hy Lạp tốt nhất nữa. Hơn nữa chúng là một dị bản mà đáng lý ra những người sao lại đã có thể loại bỏ thì hữu lý hơn là lấy chúng vào văn bản. Lý do là vì bản văn của Cv 1,3-11 (nổi tiếng và rõ ràng) là đoạn có nội dung trái nghịch với câu Lc 24,51 (*lectio difficilior praeferenda*: theo nguyên tắc của thuật phê bình văn bản, thì phải chọn dị bản khó hiểu hơn là văn bản được ưa thích, vì nó trung thực nhất). Hai ngày tháng mà thánh sử Lu-ca gán cho biến cố lên trời được các tác phẩm giáo phụ lấy lại. Xin xem P. BENOIT, “L’Ascension”, trong *Exégèse et théologie* (Paris Cerf, 1961), 1, 363-411.

“Đi lên” ám chỉ một cử động hướng lên cao, và trong các trình thuật Tân Ước về việc lên trời của Đức Giêsu, thì nó ám chỉ một hành động đi ngang qua các tầng trời hay bầu trời (Xin xem Ep 4,10 ; cf. ARISTOT, *Metaphysica* 12.8, 1073a). Trong Tân Ước việc vượt qua hướng về “Cha” hay về “Thiên Chúa” (Ga 20,17) không những đôi khi kèm theo các sắc thái bí huyền (“được cất nhắc lên trời”, “mây”), mà còn là một kiểu chơi nghĩa chữ “trời” (hay “các tầng trời”) nữa, là nghĩa mang sắc thái của thì quá khứ. Kiểu dùng từ ngữ cũng diễn tả một sự lưỡng lự giữa việc lên trời thụ động (ngài được Thiên Chúa/Cha “cất đi/nhắc lên cao”), và việc lên trời chủ động (“Thầy đi lên” Ga 20,26, “đấng đã đi lên”).

Biến cố lên trời khẳng định rằng Đức Kitô phục sinh hiện đang sống trong vinh quang với Thiên Chúa Cha (ngài “đã bước vào trong vinh quang của ngài”, Lc 24,26), và từ đó gửi Thần Linh xuống cho

các tín hữu, như là một hình thức hiện diện sinh động và hữu hiệu của ngài giữa họ, khi ngài không còn hiện trước mắt họ nữa.

Điều thực sự khúc mắc trong các đoạn Tân Ước liên quan tới biến cố lên trời của Đức Giêsu, là việc thấu hiểu cho chính xác giai đoạn phức tạp của cuộc sống Ngài; bằng nhiều cách khác nhau chúng ta cột buộc giai đoạn phức tạp đó vào với sự sống lại, sự “cất nhắc lên” hiển vinh và lên trời hoặc là với sự việc “vượt qua” về với Cha của Ngài; cũng như với sự kiện Chúa Giêsu tiếp tục hiện diện bên các môn đệ, bên Giáo Hội Ngài trong Thần Linh trao ban sự sống. Cả toàn bộ phức tạp đó, theo nghĩa đen, chính là “màu nhiệm phục sinh” (một từ mà ngày nay người ta thường lạm dụng).

Một khi chúng ta ý thức rằng Tân Ước không trình bày sự sống lại của Đức Giêsu như là việc trở về với cuộc sống trần gian, mà như là sự phục sinh thân xác dẫn đưa Ngài vào trong sự hiện diện vinh quang của Thiên Chúa Cha, và chính từ cuộc sống vinh quang đó Ngài hiện ra với các môn đệ, thì biến cố “lên trời” của Ngài trong Tân Ước không khác gì hơn là lần hiện ra cuối cùng để từ biệt các môn đệ đang tụ họp nhau lại. Từ nay trở đi, Ngài sẽ không còn tỏ hiện ra với họ như là một nhóm nữa (đoàn môn đệ lúc đó chưa được gọi là “Giáo Hội” trong sách Tông Đồ Công Vụ). Từ rày về sau sự “hiện diện” của Ngài sẽ được thể hiện qua Thánh Linh, “lời hứa của Thiên Chúa Cha” (Lc 24,49; Cv 1,4) hay là trong “việc bẻ bánh”, như trong câu chuyện hai môn đệ tại làng Emmaus (Lc 24,35). Dĩ nhiên là sau này Đức Kitô phục sinh sẽ tỏ mình ra cho Saolô thành Tarsô, trên đường đi Đamascô, trong một lần hiện ra sau biến cố Chúa Thánh Thần hiện xuống (9,5; 22,8; 26,15: trong ba lần tường thuật những gì thánh Phaolô kể lại trong 1Cr 9,1 và Gl 1,16, thánh sử Luca đã dùng lối kịch hóa trong lần đầu, còn trong hai lần khác thì theo cách lồng khung vào trong các diễn từ). Nhưng đây là một cuộc hiện ra dành riêng cho một cá nhân, “dụng cụ tuyển lựa” (Cv 9,15), được chọn để trở thành “Tông Đồ dân ngoại” (Rm 11,13).

Ơn Thánh Linh được gắn liền với biến cố lên trời. Trong Cv 2,4 Thánh Linh được đổ tràn đầy xuống trong dịp lễ Ngũ tuần, tức là 50 ngày sau lễ Vượt Qua. Nhưng trong Ga 20,22 Thánh thần được Chúa Kitô phục sinh trao ban cho các môn đệ đang tụ họp nhau, ngay trong

buổi chiều ngày Chúa nhật Phục sinh: “Ngài thổi hơi trên họ và nói: Chúng con hãy nhận lấy Thánh Linh”. Ngày giờ khác biệt trong việc trao ban Thần Linh cũng giống như “ngày giờ” khác biệt trong biến cố lên trời, mặc dù trong trường hợp ở đây sự khác biệt không nằm trong các tác phẩm của cùng một tác giả Tân Ước. Chúng ta không thể giải quyết nổi vấn nạn hỏi rằng lần đầu tiên Thánh Linh được trao ban cho các tín hữu tiên khởi là vào lúc nào; và càng không xác định nổi ngày giờ xảy ra biến cố “lên trời”. Việc khẳng định nền tảng về ơn Thánh Linh đó là yếu tố chung trong cả hai truyền thống Lu-ca và Gio-an. Đây là ơn mà thánh Phaolô, thần học gia cổ xưa nhất trong các thần học gia của Tân Ước, đã nhiều lần khẳng định và nhắc lại như là một sự thật mọi người chấp nhận (Gl 3,2,5; 4,6; Rm 8,2-3.12-17; 1Cr 12,3).

Vì hăng lo làm sao để ghi sâu vào trong tâm trí tín hữu *thực tại* Đức Kitô phục sinh và Thánh Linh hiện diện trong cuộc sống kitô, cho nên thánh Lu-ca đã cố mặc cho các *giai đoạn* của biến cố phức tạp này một bộ áo thực chất lịch sử. Thánh sử đã dùng kỹ thuật diễn xuất mà trình bày một số khía cạnh của biến cố ấy để làm cho nổi bật thực tại của hồng ân tín hữu lãnh nhận, cũng như sự hiện diện cùng ảnh hưởng của Đức Kitô trong cuộc sống của họ.

13. Đức Giêsu có nói rõ mình là Thiên Chúa hay không ?

Câu hỏi này có thể được nêu lên với nhiều sắc thái khác nhau. Nếu chỉ muốn nói về ý thức mà Đức Giêsu lịch sử có về chính mình trong thời gian sống ở trần thế, thì nó trùng với vấn đề đã được nêu lên trong số 2 trên đây. Chúng ta không thể trả lời câu hỏi này bằng cách diễn tả những gì xảy đến trong tâm trí của Đức Giêsu được. Nếu hiện đang có tài liệu nào giúp chúng ta biết về những gì Đức Giêsu đã làm, đã nói và qua đó chúng ta có thể nhận ra được – dĩ nhiên là gián tiếp – những điều tiềm ẩn trong ý thức của Ngài, thì đó cũng chỉ là những bút tích được viết ra ít nhất là một thế hệ sau khi Đức Kitô đã chết. Các tài liệu này không cho thấy rõ đối tượng của ý thức trực tiếp hoặc của ý thức có suy tư nơi Đức Kitô. Đức Giêsu của thánh Gio-an thì tuyên bố: “Thầy và Cha là một” (10,30) hay là “Cha ở trong Thầy và Thầy ở trong Cha” (10,38). Nhưng vấn đề thực sự

ở đây là không biết chúng ta có thể nhắc lại cách ngây ngô một lời tuyên bố của Đức Giêsu theo thánh sử Gio-an để trả lời cho câu hỏi liên quan đến ý thức lịch sử của Đức Giêsu hay không. Cần phải lưu ý tới bối cảnh của Phúc Âm thánh Gio-an trong những lời tuyên bố đó, hay là lưu ý tới chủ ý của toàn bộ Phúc Âm này. Để có thể đưa ra những câu trả lời như thế cho vấn nạn của chúng ta đây, thì có lẽ phải đồng ý xác nhận “thái độ chủ vấn tự của những kẻ nhất gan” coi mọi điều viết trong Phúc Âm là đã thật sự xảy ra như vậy. (Để dùng lại kiểu nói “fundamentalism of the fearful” của Đức Giám Mục Anh giáo J.A.T. ROBINSON, *Can we Trust the New Testament ?* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1977) 16; bản dịch tiếng Pháp: *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?* (Paris, Lethielleux, 1980) 18: “Chúng ta có thể tin tưởng được Tân Ước hay không?”).

Nếu người ta hỏi về một “yêu sách” rõ ràng (Đức Giêsu có đòi phải nhận Ngài là Thiên Chúa không?), thì có thể trả lời bằng hai cách:

1. Ngay cả khi Đức Giêsu lịch sử có rõ ràng tự xưng mình là Thiên Chúa đi nữa, thì các Phúc Âm cũng đã không trình bày yêu sách đó dưới một hình thức như thế. Các Phúc Âm không bao giờ đặt trên môi Đức Giêsu câu *ego eimi theos*, “Ta là Thiên Chúa”. Các tác phẩm Tân Ước có gán cho Ngài tước hiệu *theos* thật (Ga 1,1; 20,28; Dt 1,8); nhưng đó là một tước hiệu “tuyên xưng”, nghĩa là nó diễn tả một niềm tin xác quyết vào Đức Giêsu và đương nhiên là nó phù hợp với kinh nghiệm của Kitô giáo vào thời đó, mà tác giả đại diện. Đó không phải là một tước hiệu có thể gán một cách xác tín cho Đức Giêsu trong thời gian Ngài sống ở dưới đất. Nó đã chỉ xuất hiện trong các tác phẩm sau này của Tân Ước mà thôi.

2. Nếu được phép hiểu từ “yêu sách rõ ràng” như là một điều giả thiết được hàm ngụ trong thái độ của Đức Giêsu hay là một ấn tượng do Ngài tạo ra, qua đó ta thấy Đức Giêsu có một liên hệ riêng biệt với Giavê hoặc là một “điều khác biệt” (*an “otherness”*), mà không có một vị thiên sai nào khác có thể chia sẻ, thì chúng ta có thể thận trọng trả lời là có. Có nhiều nhân tố khác nhau liên quan đến Đức Giêsu trong truyền thống các Phúc Âm Nhất Lãm và trong truyền thống Phúc Âm thánh Gio-an (xem các số 3, 4 trên đây) làm cho chúng ta nghĩ rằng cảm nhận mà Đức Giêsu truyền qua cho dân

chúng cùng lắm cũng chỉ là ẩn tượng tiềm ẩn và gián tiếp về thực tại của liên hệ đặc biệt đó. Với thời gian thì người ta mới nhận ra được mối tương quan này, mối tương quan mà sau này Tân Ước diễn tả qua kiểu nói: “và Ngôi Lời đã là Thiên Chúa” (Ga 1,1).

Liên quan tới điểm này cần phải ghi nhận hai điều sau đây :

1. Một trong những cáo trạng có tính cách tôn giáo, mà người Do Thái đương thời gán cho Đức Giêsu và được Tân Ước ghi lại trong nhiều kiểu cách khác nhau, đó là tội “nói phạm thượng” (Mc 2,7; 14,64; Ga 10,33.36). Điều này phản ánh rõ ràng cách thức các tín hữu Kitô tiên khởi tóm tắt cái tội to nhất trong số các tội người ta gán cho Đức Giêsu; dù rằng các bối cảnh khác nhau của lời buộc tội ấy không cho phép chúng ta xác định các nhân tố đặc thù của nó. Tuy nhiên, rất có thể là lời buộc tội ấy gắn liền với tâm tình hay cảm tưởng, mà Đức Giêsu đã gọi lên liên quan tới mối liên hệ của Ngài với Giavê, khiến người ta nghĩ rằng Ngài tự đặt mình ngang hàng với Thiên Chúa.

2. Trong bối cảnh độc thần của nước Palestin tiên-Kitô, có thể nào xảy ra chuyện một người Do thái như Đức Giêsu lại dám công khai tự xưng rằng: *ānah elaha* (trong tiếng Aram) hay *egō eimí theós* (trong tiếng Hy Lạp), “Ta là Thiên Chúa” ? Đã đành, đặt ra một câu hỏi như thế là đã giải quyết rồi. Không thể nào tưởng tượng được làm sao người ta có thể hiểu được một lời tuyên bố như thế. Nhất là khi Tân Ước trong phần lớn các trường hợp lại chỉ dùng *theos* như là tước hiệu của Giavê mà thôi (Đấng mà Đức Giêsu gọi là *abba*) (xin xem số 15 dưới đây).

14. Phải nói gì về các tước hiệu: Đấng Thiên sai hay là Đấng Kitô, Con Người, Con Thiên Chúa, Chúa v.v. ?

Trong Tân Ước các tước hiệu như thế là những dữ kiện quan trọng, vì chúng cho thấy một cách rõ ràng giáo huấn Kitô học liên quan đến Đức Giêsu và vai trò của Ngài trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa. Phần đông chúng phát sinh từ lòng tin Kitô (sau Phục sinh) và diễn tả các khẳng định tuyên xưng đức tin liên quan đến Đức Giêsu. Việc các Kitô hữu tiên khởi dùng chúng là chuyện rõ ràng rồi, nhưng vấn đề ở đây là làm sao giải thích được sự xuất

hiện của chúng. Liên quan đến điểm này cần phải đặt ba câu hỏi sau đây:

- a) Nguồn gốc hay bối cảnh của tước hiệu đó là gì ?
- b) Tước hiệu ấy có nghĩa gì ?
- c) Ban đầu nó được áp dụng cho giai đoạn nào trong cuộc đời của Đức Giêsu ?

Nhiều tước hiệu tuy chỉ có từ thời sau phục sinh, nhưng, vì được cộng đồng thấu hiểu sâu xa, nên đã được đưa về quá khứ để dùng trong các trình thuật về cuộc đời phục vụ của Chúa Giêsu hay là về thời thơ ấu của Ngài. Ở đây không thể bàn luận chi tiết về tất cả mọi khía cạnh của các tước hiệu khác nhau được; chúng ta sẽ chỉ thử đưa ra một vài nhận xét liên quan tới từng tước hiệu một thôi.

Đĩ nhiên là từ tước hiệu “Con Người” ra, không có gì chứng minh cho thấy là khi còn sống tại trần gian này Đức Giêsu đã áp dụng các tước hiệu ấy cho chính mình.

Tước hiệu *Messiah*, Đấng được xức dầu (hay “Đức Kitô”) phát xuất từ Cựu Ước và từ Do thái giáo Palestina tiền Kitô. Nó ám chỉ một vị được uỷ nhiệm bằng việc xức dầu thánh hiến, do Thiên Chúa sai đến tạo hạnh phúc cho dân Ngài hay là để cứu rỗi dân Ngài. Tự mình, vị ấy không phải là thần thiêng. Tước hiệu này trong Kinh Thánh Cựu Ước được dùng cho các vua nối nghiệp, ngồi trên ngai của Đavít. Nó mang các đặc thái chính trị (xem Tv 18,51; 89,39.52; 132,10.17), và nhằm đảm bảo cho triều đại Đavít được liên tục. Trong thời lưu đày và sau thời lưu đày, khi không còn vua nữa, thì nó lại được dùng cho Thày cả thượng phẩm (Lv 4,3.5). Liên quan tới thời gian mà lòng mong chờ Đấng Thiên sai tỏ lộ rõ ràng trong dân Israel, thì một lời nói về Đấng Thiên sai sẽ đến được nhắc đến lần đầu tiên trong sách Đanien 9,25. Trong cùng thời ấy, cộng đoàn Qumrân bắt đầu đề cập đến một vị “Thiên sai của Israel” và một vị “Thiên sai của Aaron” (1QS 9,11) và cũng dùng tước hiệu này cho các ngôn sứ của dân Israel. Nó không có mặt trong tài liệu “Q” của truyền thống Nhất Lãm như là tước hiệu Tân Ước dùng để chỉ Đức Giêsu. Trong Phúc Âm Mác-cô xem ra nó là tiếng vọng diễn tả tư tưởng của Giáo Hội Kitô tiên khởi sau phục sinh (9,41; 13,21; 15,32). Phúc Âm Mác-cô còn dùng nó ba lần nữa (8,29; 12,35; 14,61-62), nhưng tước hiệu này có phản ánh trung thực cách nói trong thời ấy hay không,

thì giới học giả vẫn còn bàn tán rất sôi nổi. Trong văn bản thứ nhất Mc 8,29, lời môn đồ Phêrô tuyên xưng Đức Giêsu là Đấng “Kitô” (tức Đ. Xức dầu), về mặt văn chương, đánh dấu một khúc rẽ trong liên hệ giữa Đức Giêsu và các môn đệ, và trong việc mạc khải tông tích Đức Giêsu theo Mác-cô. Sự kiện này có cho phép chúng ta rút ra một kết luận về lịch sử liên quan tới sự hiểu biết mà môn đồ Phêrô có về con người của Đức Giêsu trong thời gian rao giảng hay không? Tôi nghĩ là văn bản này có gói ghém ít nhiều sự hiểu biết đó. Còn hình thái Thiên sai của nó (có danh từ *Messiah*) đã có thể được mở mang theo với thời gian (như trong hình thức lời tuyên xưng của Phêrô theo Phúc Âm thánh Gio-an 6,67-69); Lời Chúa Giêsu quở trách tông đồ Phêrô (được thay đổi trong Mt 16,17-19 và làm dịu bớt trong Lc 9,20-22) cũng cho phép chúng ta đưa ra kết luận trên. Và ngay cả khi Phêrô đã thật sự tuyển bố tại thành Cesarea Philiphê rằng Đức Giêsu là Đấng Thiên sai đi nữa, thì chúng ta cũng phải công nhận rằng tước hiệu ấy hồi đó không có nội dung như nó có sau thời phục sinh đối với Kitô giáo. Nhưng ít ra lời quở trách đó có nghĩa là Đức Giêsu từ chối các màu sắc chính trị được gán cho tước hiệu này. Lại nữa trình thuật Mc 14,62 cho thấy khi ra trước Công Nghị Do thái và bị thầy cả thượng phẩm hỏi “Người có phải là Đấng Thiên sai không?” thì Đức Giêsu trả lời là phải. Tuy nhiên, câu trả lời này trong Mt 26,64 và trong Lc 22,67-70 lại là câu trả lời chỉ xác nhận có một nửa, nghĩa là tránh né mọi cam kết. Văn bản song song này trong Mt và Lc không những nêu lên vấn nạn liên quan tới hình thái câu trả lời Đức Giêsu thực sự đã nói ra, mà còn cho thấy trình thuật này của Mác-cô về cuộc tử nạn phản ánh các ý hướng và cách biên chép của soạn giả nữa. Những gì nó cung cấp thì quá ít, không đủ để cho phép chúng ta nhận định về ý thức của Đức Giêsu đối với sứ mệnh “thiên sai” (*conscience messianique*) của Ngài.

Vào thời thánh Phaolô viết các thư của mình, thì từ ngữ “kitô” đã trở thành một tên riêng, trừ trường hợp Rm 9,5. Sự kiện thánh Phaolô dùng nó như thế minh chứng cho thấy tước hiệu này là tước hiệu cổ xưa nhất và hay được dùng nhất. Bảng “Vua dân Do thái” mà quan Philatô cho viết và treo trên thập giá là sự kiện chắc chắn có thật. (Mc 15,26; trong các Phúc Âm kia thì kiểu nói hơi khác: Mt 27,37; Lc 23,38; Ga 19,19). Câu đó được dùng làm chất xúc tác để áp

dụng tên gọi ấy cho một vị được Giavê sai đến, được xúc dầu và bị đóng đinh. Truyền thống tiên-Lu-ca (và có lẽ cả tiên-Phaolô nữa) được lấy lại trong Cv 2,36 thì gợi ý cho thấy là vì sống lại vinh quang nên Đức Giêsu đã được chào kính với tước hiệu này: “Đức Giêsu mà các vị đã đóng đinh ấy, Thiên Chúa đã đặt làm Chúa và làm Đấng Xúc dầu” (*Messiah*). Tuy nhiên cũng có một quan niệm khác của cộng đoàn Kitô tiên khởi về sứ mệnh Thiên sai, mà chúng ta tìm thấy trong Cv 3,20-22. Văn bản này khẳng định rằng cần phải đợi Thiên Chúa gửi đến “Đấng Thiên sai được tiên định cho anh chị em, là Đức Giêsu, mà trời cao phải đón nhận cho đến thời tái tạo vũ trụ, như lời Thiên Chúa đã hứa qua miệng các thánh ngôn sứ xưa kia.” Đây là nhân tố của cái mà một số học giả đã gọi là Kitô học cổ xưa nhất được minh xác trong Tân Ước; nó gắn liền sứ mệnh Thiên sai của Đức Giêsu với ngày cánh chung, chứ không phải với sự sống lại. Đó là điều rất có thể. Nếu vậy, trường hợp này phản ánh phần nào tiến trình gọi là “dự phóng về quá khứ” hay “trở về đằng trước”, thường xảy ra đối với các tước hiệu. Đàng khác, đây cũng có thể là dấu vết của một loại Kitô học nằm ngoài cách thức rao giảng thông thường trong cộng đoàn Kitô tiên khởi, hay là dấu vết của một tín ngưỡng cho rằng Đức Kitô là Đấng Messiah của thời cánh chung. Tín ngưỡng này có chút ảnh hưởng nơi một số thành phần Giáo Hội tiên khởi, nhưng nó đã không bao giờ lấn át được lời rao giảng Kitô như là Đấng Thiên sai vì đã sống lại vinh quang. Các lập trường trên đây đều là dư âm của các kiểu cách mà Kitô hữu tiên khởi quan niệm về sứ mệnh Thiên sai của Đức Giêsu; chúng khiến cho người ta có thể tưởng là tước hiệu này đã đặc biệt thành hình sau thời phục sinh.

Còn các tước hiệu “Con Thiên Chúa” và “Chúa” thì không những bắt nguồn từ Do thái giáo Palestina, mà còn là những tước hiệu Kitô hữu dùng để tuyên xưng lòng tin vào Đức Giêsu sau thời phục sinh nữa. Mặc dầu các tước hiệu *divi filius* và *kýrios* thời đó là những tước hiệu thường được dùng trong thế giới Hy Lạp và Roma, và chúng ta có thể tìm thấy dấu vết của mình trong các văn bản như 1Cr 8,5 và v 25,26, nhưng không thể chứng minh được rằng sự kiện đó là nguồn gốc của việc áp dụng tước hiệu “Con Thiên Chúa” và “Chúa” cho Đức Giêsu được. Trái lại, có thể có đủ lý chứng để minh xác rằng “Con Thiên Chúa” đã là một tước hiệu được Do thái giáo Palestina,

những người nói tiếng Aram, dùng trong thời gian tiền-Kitô, và tước hiệu “Chúa”, dùng trong thể tuyệt đối của nó với chỉ định từ, cũng đã được gán cho Thiên Chúa (xin xem bài viết của tôi: “The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament,” *NTS* 20 (1973-1974) 382-407, đặc biệt các trang 386-394; xem M. HENGEL, *The Son of God* (Philadelphia, Fortress 1976). Như vậy đó là hai tước hiệu đã nhanh chóng du nhập vào giáo lý nền tảng của Kitô giáo tại Palestina. Chúng không chỉ là kết quả của công cuộc truyền giáo rao giảng giáo lý ấy trong thế giới Hy Lạp-Roma của vùng phía đông Địa Trung Hải mà thôi, như nhiều người đã từng giả thiết. Khi các tước hiệu có tính cách hậu phục sinh này xuất hiện sớm hơn trong truyền thống phúc âm (chẳng hạn Mt 16,16b, Lc 1,32.35; 2,11; 12,42), thì có thể coi đó là kiểu chuyển hậu tước hiệu, hay là dự phóng tước hiệu về quá khứ, nghĩa là các soạn giả Phúc Âm gán cho Đức Giêsu ngay khi Ngài còn sống những tước hiệu mà cộng đoàn, thời các vị biên soạn, dùng để gọi Đức Giêsu trong thời hậu phục sinh. Riêng tước hiệu “Con Thiên Chúa hằng sống” (Mt 16,16b) thì không những vắng bóng trong văn bản tương đương cổ xưa hơn của Mc 8,29, mà còn là một tước hiệu phát xuất từ một truyền thống tiền-Mt nữa, liên quan đến lời thánh Phêrô tuyên xưng lòng tin vào Đức Giêsu phục sinh. Để dùng nó cho bối cảnh văn bản này, thánh sử Matthêu đã trộn lẫn nó với lời tuyên xưng tại Cesarêa Philipphê, và biến lời tuyên xưng này thành một lời tuyên xưng kép.

Hiện nay quan trọng nhất là cuộc tranh luận liên quan đến tước hiệu “Con Người”. Trong đã số các trường hợp, nó được đặt trên miệng Đức Giêsu. Nhưng nó cũng được các người khác dùng, như thánh Stêphanô trong Cv 7,56, dân chúng trong Ga 12,34, và chính thánh sử trong Mc 2,10 và những đoạn song song (mặc dầu trong trường hợp này có nhiều nhà chú giải cắt nghĩa đó là một thể văn mất liên tục cú pháp, để minh chứng là ở đây kiểu nói được chính Đức Giêsu dùng). Bởi vì tước hiệu này được gặp nhiều lần, nên vấn nạn đặt ra ở đây là không biết Đức Giêsu có dùng nó trong thời gian phục vụ để ám chỉ chính Ngài, khi nói *bar 'enash* hay *bar enasa* hay không. Nhưng cũng nên biết là kiểu nói này đã được thánh sử đem vào một số văn bản sau này, chứ trong các văn bản tương đương không thấy có (xem Mc 8,27 “Theo người ta thì Thầy là ai?” và Mt

16,13 “Theo người ta thì *Con Người* là ai?”; so Lc 6,22 với Mt 5,11). Hơn nữa, kiểu nói này có trong truyền thống Gio-an cũng như trong truyền thống Nhất Lãm (với những sắc thái khác nhau), và không phải là tước hiệu tuyên xưng đức tin. Kiểu nói trong tiếng Hy Lạp hơi vụng về *ho huiòs tou anthrópou* (dịch sát chữ là “đứa con của con người”) không thể phát xuất từ một tài liệu gốc Hy Lạp được. Bởi vì đôi khi nó được dùng không có chỉ định từ (*huiòs anthrópou*, Ga 5,27), và gần gũi với một kiểu nói gốc Sêmit hơn, nên thường được coi là dịch từ kiểu nói Aram *bar 'ênash(a')*. Nhưng ý nghĩa của kiểu nói này làm đề tài tranh luận rất sôi nổi. Nó có phải là một tước hiệu dùng cho một nhân vật bí huyền, rất được Do thái giáo Palestina chú ý không? Hay nó là một từ phát triển từ một chữ đồng nghĩa không có sắc thái tước hiệu nào (chỉ tương đương với “con người” nói chung, hay “một ai đó” không chỉ định), hoặc một kiểu nói thay thế cho tiếng “tôi” hay “nó”? Trong tiếng Aram không có bằng chứng nào cho thấy đó là một tước hiệu ám chỉ một nhân vật bí huyền cả (Trong Đn 7,13 kiểu nói này ám chỉ “các thánh” của dân Israel trong nghĩa một đoàn thể). Việc thay thế chữ “tôi” bằng kiểu nói “con người” chỉ gặp thấy trong các văn bản tiếng Aram thời sau này (khoảng trước năm 300 sau Tây lịch). Theo ý tôi, trong Tân Ước việc dùng kiểu nói “con người” như là tước hiệu của Đức Giêsu có thể được giải thích như là tiến trình phát triển xảy ra trong cộng đoàn Kitô tiên khởi, bắt nguồn từ chính các lời nói của Đức Giêsu: Đức Giêsu đã dùng các từ ấy trong nghĩa là “một nhân vị” mà không cho nó ý nghĩa tước hiệu nào, cũng như không thay thế từ ngữ nào khác cả.

Các nghĩa rộng mà kiểu nói này có trong nhiều văn bản Tân Ước cần phải được xem xét tùy theo từng trường hợp một. Chúng thường gọi ra nhiều ý nghĩa hơn là những gì trình bày trên đây. Nói cho cùng, thì cần ghi nhận ba nghĩa sau đây trong các Phúc Âm Nhất Lãm: 1) Nó ám chỉ điều kiện cuộc sống khiêm tốn của Đức Giêsu trên trần gian này (Mt 8,20, Lc 9,58). 2) Nó nhằm vào cuộc tử nạn mà Chúa Giêsu phải gánh chịu (nghĩa này không có trong tài liệu “Q”; xin xem Mc 8,31; 9,31; 10,33). 3) Nó liên quan tới ngày quang lâm của Ngài (“Q”; Mt 24,27; Lc 17,24 và Mc 8,38; 13,26). Mặc dù các truyền thống Phúc Âm lưu truyền ba nghĩa trên đây, nhưng thật khó mà xác

định được liên hệ thực thụ giữa chúng với nhau. Theo thiển ý tôi, Đức Giêsu đã không bao giờ dùng tước hiệu của một nhân vật nào khác đang được dân chúng thời đó đợi chờ (vì những lý do đã nêu trên đây).

15. Sau khi phục sinh, Chúa Giêsu có tức khắc được tung hô một cách không mệt mỏi là Con Thiên Chúa đồng hàng với Thiên Chúa Cha không?

Trong Tân Ước kiểu dùng từ “Con” cổ xưa nhất áp dụng cho Đức Giêsu được tìm thấy trong văn bản thường gọi là giáo lý tiên-Phaolô, và trong 1Tx 1,10 là bức thư cổ nhất của thánh Phaolô: “Để chờ đợi Đức Giêsu Con Ngài đến từ trời, nơi Người đã lên sau khi chết, Đấng giải thoát chúng ta khỏi cơn giận dữ sẽ đến.” Trong một văn bản tương tự (Rm 1,3-4) có hai từ “Con”: lần đầu có lẽ là do chính thánh Phaolô dùng để ám chỉ Đức Giêsu trong cuộc sống trước khi xuống trần gian; lần thứ hai tương đương với kiểu dùng trong giáo lý tiên-Phaolô, nói về Đức Giêsu như là đáng được đặt làm “Con Thiên Chúa trong uy quyền” nhờ sự phục sinh của Ngài từ trong cõi chết. Trong các văn bản khác của thánh Phaolô chúng ta tìm thấy các lời ám chỉ Đức Giêsu như là “Con” của Thiên Chúa (thí dụ Gl 1,16; 4,4-6; 1Cr 15,28; Rm 8,32). Tước hiệu này còn được dùng trong các tài liệu xuất hiện chậm hơn của Tân Ước. Tuy nhiên, các văn bản của thánh Phaolô chứng minh cho thấy Kitô hữu tiên khởi đã không đợi chờ lâu để, qua chính tước hiệu này, nhận biết được sự liên hệ giữa Đức Giêsu và Giavê. M. Hengel (trong tác phẩm kể trên §14) chủ trương rằng lòng tin này đã có vào giữa các năm 30 và 50.

Tước hiệu này có được dùng “tức khắc và không lập lờ” để ám chỉ Đức Giêsu không? Trả lời cho vấn nạn này không phải là chuyện dễ. Cả các nhà chú giải Tân Ước chủ trương rằng nhiều điển văn đầu trong sách Công Vụ Tông Đồ phản ánh giáo lý tiên khởi — đây là ý kiến không được mọi người tán đồng — cũng phải công nhận rằng từ “Con” là một tước hiệu khó mà đi liền được với hình thái của giáo lý ấy. Trong các chương đầu sách Công Vụ Tông Đồ, thánh sử Luca dùng nhiều tước hiệu của Đức Giêsu (xin xem §8), trong đó có một số thuộc thời tiên-Luca, nhưng tước hiệu “Con” đã chỉ có trong lời

giảng dạy của thánh Phaolô mà thôi (Cv 9,20 và 13,33): văn bản sau cùng này trích lời Thánh vịnh 2,7 áp dụng cho Chúa Kitô phục sinh).

Cả khi có khẳng định nói rằng “Con” là một tước hiệu được gán cho Đức Giêsu rất sớm đi nữa, thì cũng khó mà nói được rằng nó có nghĩa là “bằng Cha”. Tự nó, từ này diễn tả sự tùy thuộc, sự tùng phục của một người con đối với cha mình; và Đức Giêsu không phải là *Abba*. Hơn nữa, trong kiểu cách tuyên xưng lòng tin vào Đức Giêsu, Tân Ước không bao giờ đồng hóa Ngài với Thiên Chúa Cha (xin xem trên đây §13), trừ Phúc Âm thánh Gio-an 10,30 ra. Và 1Cr 15,25-29 thì công khai khẳng định rằng Đức Giêsu vâng lời Thiên Chúa trong tư cách “chính là Con” (xem Dt 1,2-8). Đàng khác, khi gán cho Đức Giêsu tước hiệu *Kyrios*, là tước hiệu đã được Do thái giáo Palestina dùng cho Giavê (xin xem Tv 114,7; 11QtgJob 24,7; 1QapGen 20, 12-13; 4QEnochb 1iv5; Giôxêphô, *Antiq.* 20.4,2 §90; 13.3,1 §68), người ta giả thử một cách nào đó là Ngài ngang hàng với Giavê, tuy nhiên không đồng hóa Ngài với Giavê hoặc cho Ngài là tuyệt đối bằng Giavê (*Gleichsetzung, nicht Identifizierung!*).

Kiểu nói “đồng hàng với Thiên Chúa” được dùng cho Đức Giêsu trong bài thánh ca tiền-Phaolô của thư gửi giáo đoàn Philipphê 2,6. Tuy nhiên người ta tranh luận về ý nghĩa phải gán cho từ “đồng hàng” đó: Nó ám chỉ điều Chúa Giêsu đã là và Ngài không ngần ngại từ bỏ (trong cái *kénosis* của Ngài), hay một điều mà Ngài đã không có và đã không tìm cách chiếm hữu cho được? Và cả khi có như vậy đi nữa, thì đây cũng chính là nhờ những kiểu nói mập mờ của Tân Ước mà, với thời gian, người ta đã có thể có được những ý niệm mới và diễn tả cách rõ ràng hơn mối liên hệ của Đức Giêsu với Thiên Chúa. Cần xác định là chúng ta thừa hưởng tất cả những điều đó từ giáo huấn chính xác về Đức Kitô và về Thiên Chúa Ba Ngôi của thời các Giáo Phụ. Nếu đối với tín hữu thời ấy đã không có một sự mập mờ nào trong ngôn ngữ của Tân Ước, thì làm sao Kitô hữu lại đã phải đi đến chỗ có tư tưởng về ba ngôi vị khác biệt nhau trong Thiên Chúa?.

Trong truyền thống Gio-an, chúng ta cũng tìm thấy ý niệm “Con” được gán cho Đức Giêsu. Chắc chắn đây không phải chỉ là ý kiến của soạn giả cuối cùng (hay là của các soạn giả) Phúc Âm thứ bốn. Tuy nhiên trong Phúc Âm thánh Gio-an, việc dùng từ “Con” mang một

sắc thái cá biệt của chính thánh sử chứ không phải nó phát xuất từ niềm tin kitô “ngay từ thuở ban đầu.” Ngay cả khi khẳng định về sự hiệp nhất của Đức Giêsu với Thiên Chúa Cha được diễn tả bằng nhiều kiểu cách khác nhau đi nữa (10,30.38; 17,21), thì cũng phải hiểu khẳng định đó trước hết như là nhân tố nổi bật của một khoa “Kitô học chức vụ” (*christologie fonctionnelle*). Khi đó các suy tư và nghiền ngẫm kitô tìm thấy trong Phúc Âm này mới có thể thực là nhân tố chính yếu cho việc phát triển một nền “Kitô Học hữu thể” (*christologie ontologique*) rõ ràng sau này vậy.

16. Các chuyên viên Tân Ước ngày nay hiểu thế nào về khẳng định nói rằng Đức Giêsu thành Nadarét là Đấng Cứu chuộc thế giới ?

Trên bình diện chú giải Tân Ước, có hai cách hiểu câu hỏi này: trước hết nó có thể liên, quan đến chiều kích vũ trụ của sự cứu chuộc. Trong Tân Ước *kósmos* có thể ám chỉ thế giới như là “vũ trụ được sắp đặt” (Ga 17,5; Lc 11,50; Cv 17,24; 1Cr 8,4). Thánh Phaolô thấy các hoa trái do biến cố Đức Kitô thành toàn trải dài ra, và không chỉ ảnh hưởng đến loài người thôi, mà còn ảnh hưởng đến cả thế giới vật chất cũng như thế giới vật lý nói chung nữa. Trong Rm 11,15 thánh nhân đề cập đến sự “hòa giải thế giới” (một kiểu nói mà thánh nhân không giải thích nhiều hơn trong đoạn đề cập đến vai trò của dân Israel và liên hệ của nó với chương trình cứu độ của Thiên Chúa). Ở đây thánh Phaolô có thể diễn tả cùng một tư tưởng như trong 2Cr 5,19, khi khẳng định rằng: “trong Đức Kitô, Thiên Chúa hòa giải thế giới.” Trong cả hai văn bản thánh nhân cho rằng biến cố Đức Kitô không chỉ có hiệu quả trên loài người, mà còn sinh hoa trái cho toàn thể vũ trụ nữa. Tương tự như vậy chúng ta cũng có thể đặt lời khẳng định “thụ tạo” (*ktísis*) vật chất “khao khát mong mỏi” xích lại gần với tư tưởng về các kitô hữu rên siết trong lòng và đợi chờ “sự cứu chuộc thân xác của họ” (Rm 8,19-23). Mặc dầu có khó khăn trong việc giải thích rộng rãi chiều kích vũ trụ của ơn cứu chuộc nhưng các lời của thánh Phaolô tìm thấy một tiếng vang đặc biệt trong thời đại ngày nay, là thời đại nói nhiều đến môi sinh. Thế giới ngày nay âu lo khi thấy trái đất đã được Thiên Chúa tạo dựng tốt lành đến thế, mà giờ đây bị loài người làm băng hoại vì thái độ sống thiếu chú

ý đến kẻ khác và phung phí vô độ. Việc kiểm soát môi sinh phát xuất từ xã hội kỹ nghệ và kỹ thuật tân tiến, nhưng có lẽ chính thánh Phaolô cũng đã nhận thức được điều tương tự trong môi trường sống ngày xưa, một môi trường chưa mang nhiều dấu vết các hậu quả của cái gọi là tiến bộ tân thời như hiện nay.

Vấn nạn cũng có thể mang một ý nghĩa khác, liên quan tới toàn vũ trụ loài người. Thí dụ thánh Phaolô nêu bật mối liên lụy của toàn nhân loại khi viết: “Bởi vì tất cả mọi người đều đã phạm tội và đã đánh mất đi vinh quang của Thiên Chúa, nhưng họ đã được công chính hóa qua thánh sủng Chúa và nhờ cuộc cứu chuộc thành toàn trong Đức Giêsu Kitô” (Rm 3,23-24). Trong bối cảnh này, thánh nhân muốn nói đến các người Do thái và người Hy Lạp không nhận Phúc Âm: “Mọi người, Do thái và Hy Lạp, đều ở dưới quyền lực của tội lỗi” (3,9). Dựa trên các văn bản khác của Tân Ước như 1Tm 2,4-5 (Thiên Chúa “ước mong mọi người được cứu rỗi và đạt đến việc hiểu biết sự thật; bởi vì chỉ có một Thiên Chúa duy nhất và một vị trung gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người là Đức Kitô Giêsu là người, là Đấng đã tự hiến mình làm giá cứu chuộc mọi người”), các nhà thần học kitô đã dễ dàng kết luận và có quyền kết luận Đức Giêsu là Đấng Cứu chuộc của thế giới, nghĩa là của vũ trụ loài người. Ít ra đó là tầm quan trọng của nhiều dữ kiện Tân Ước liên quan tới điểm này; chẳng hạn thử nhớ lại “chủ trương đại đồng” của ơn cứu độ trong các tác phẩm của thánh sử Lu-ca hay là sự kiện thánh Gio-an nhấn mạnh đến ơn cứu độ thế giới (4,42; 12,47).

Thế còn tài liệu Tân Ước liên quan đến ơn cứu rỗi của các dân tộc thuộc các nền văn hóa khác, xa lạ với ảnh hưởng của Kitô giáo thì sao? Tôi xin nhường vấn đề này lại cho một chuyên viên thần học hệ thống, bởi vì nó không nằm trong viễn tượng của các tác phẩm Tân Ước. Ngay cả câu nói: “Ta còn nhiều chiến khác không thuộc đoàn chiến này” (Ga 10,16) cũng không dễ mà áp dụng cho tất cả mọi người không kitô; bởi vì trong bối cảnh toàn bộ các tác phẩm của trường phái Gio-an, rất có thể câu này ám chỉ các kitô hữu không chấp nhận nhãn quan của trường phái đối với biến cố Đức Kitô dục theo nền Kitô Học “cao” và nền Giáo Hội Học “đóng kín” của họ (xin xem R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, xem trên §5).

Có một vấn đề đặc biệt hóc búa các nhà thần học kitô suy tư sâu rộng: Đó là vấn đề sự cứu rỗi của người Do thái. Các nhà tư tưởng kitô chưa khai triển cách thỏa đáng một “nền thần học về dân Israel”. Vấn đề ở đây là phải giải thích làm sao một cộng đoàn nuôi dưỡng cuộc sống tinh thần của mình với hai phần ba nội dung sách Kinh Thánh, mà lại không chấp nhận phần thứ ba còn lại, cũng không thừa nhận người được nó công bố: một cộng đoàn như thế có thể tiếp tục kiếm tìm ơn cứu độ của mình bằng cách theo luật lệ Mô-sê, các ngôn sứ và các sách khác, mà không tiếp nhận người mà các kitô hữu gọi là “Đấng Cứu chuộc thế giới” hay không? Vấn nạn này là đề tài của một khởi đầu suy tư trong Rm 9-11, ở một mức rất thô sơ của tư tưởng kitô, nhưng ở đó người ta không tìm thấy một câu trả lời cho điểm này: trong chương trình cứu độ của Thiên Chúa, sự hiện hữu của dân Do thái song song với Kitô giáo suốt trong 19 thế kỷ qua có ý nghĩa gì ?

Washington DC 20064 USA.

The Catholic University of America

J. Hoàng Minh Thắng chuyển dịch

TRONG SỐ NÀY

Lời nói đầu	01
Tân Ước và Kitô học. Các vấn đề hiện nay <i>J. A. Fitzmyer, S.J.</i>	03
Hiệp nhất và khác biệt trong Giáo Hội <i>Văn kiện của Uỷ Ban Kinh Thánh Giáo Hoàng</i>	67
Các bài tường thuật về phép lạ trong Kinh Thánh <i>Stefaan van Calster</i>	105

Số 2 Năm I (1991)