

Robert Vannoy, 基础圣经预言, 讲座 1A

一、简介

1A. 课程简介

我想对每张讲义表说几件事, 我想从写着“课程描述”的单页开始。

该页面顶部有一段描述了课程的基本内容。“圣经预言的基础有两个目的。第一, 向学生介绍古代以色列的预言现象。”我们将看到该标题下预言现象的特征。其次, “让学生熟悉旧约预言书的内容”。让我们看看, 四个大先知, 十二个小先知: 他们的信息是什么? 他们发出这一信息的历史背景是什么?

2A. 预言现象

因此, 第一个目的, 即预言现象, 将通过课堂讨论来完成, 涉及以下问题: 所有以色列的先知是否都收到了特殊的召唤来完成他们的预言任务? 如何解释以色列先知的起源? 这难道只是古代以色列人天才的创造吗? 他们是否从其他一些周边国家借用了它, 这些国家也据称存在某种预言现象? 这些就是我们将要问的问题。我将解释以色列预言的起源。其他古代民族的预言与以色列的预言有相似之处吗? 这是一个受到广泛关注的问题。当然, 很多人下来都会说: “是的, 有。”古代以色列人如何区分真先知和假先知? 当你通读先知书时, 耶利米书中的内容会变得特别清楚, 你会看到耶利米说“耶和華如此说”。然后另一位先知哈拿尼雅来了, 他宣称: “耶和華如此说。”

然而，他们给出了两个相互矛盾的信息。设身处地为以色列人着想。你会听谁的？你有责任听从上帝先知口中向他的子民所说的话。当两个不同的先知声称自己是神的先知，却传达了两个完全矛盾的信息时，你会怎么做？那么以色列人如何区分真先知和假先知呢？

3A。 先知是邪教官员吗？

先知是邪教的工作人员吗？有一个完整的思想流派说先知非常像圣殿雇用的祭司一样，他们是圣殿圣所服务的正式工作人员。那么，这是了解谁是先知的最佳方式吗？先知是作家吗？这些预言书中有什么内容？这是出自先知之手，还是只是很久以后关于预言宣告的口头传统的记录？

4A。 圣经预言有任何护教价值吗？

圣经预言有任何护教价值吗？你能从预言及其随后的实现中论证，因为这群人提前很长时间谈论了历史上后来发生的如此非凡的事情，这确实是真正启示的证据吗？也就是说，这些人所讲的是上帝所讲的人类不可能讲的话，因此，圣经是真实的。你能从预言和神圣启示的真实性的应验中提出辩护论据吗？人们以两种不同的方式看待它；有些人说“是”，有些人说“不”。这些事情都与预言现象有关，我们将在课堂上花相当多的时间讨论这些问题，因为这是圣经预言的基础。

5A。 释经学原则在预言写作中很重要

除了旧约预言现象的这些一般特征之外，我们还将关注对旧约预言写

作的正确解释非常重要的释经原则。对预言作品的解释涉及到一些旧约其他文学类型（例如历史叙事或智慧文学）中无法触及的问题；每个都有其独特的功能。因此，我们将研究一些对于解释预言著作很重要的解释学原则。讨论将包括诸如预言时间视角、预言陈述的条件性、双重意义、双重指称和先知在同时考虑两个不同事件时用相同的话语说话等概念。就实现而言，时间上相距很远。

6A. 阅读作业

现在，这仍然是预言现象的一部分，但为了达到内容的第二个目的，学生将阅读主要和次要预言书籍以及 C. Hasel Bullock 的《旧约全书和预言文学简介》，他会讨论每本书的内容、解释问题、历史背景及其一般信息等。所以，就课堂内容而言，我不会做太多的事情。很大程度上，您将阅读预言书籍和布洛克的简介。在课堂上，我将讨论四位小先知，俄巴底亚、约珥、约拿和阿摩司，当我开始课程结束时，我将教俄巴底亚、约珥、约拿和阿摩司。这就是我们将要做的事情的一般描述。

2. 课程目标

1A. 预言现象

让我们来看看目标，然后在该页的背面，当我们谈到方法时，我将讨论作业。就课程目标而言，其中一些内容是我在上一段中所说的内容的重复。首先，考察古代以色列的预言现象，包括预言的呼召、先知的默示、真假先

知的关系、象征性的行为、以色列境内预言与境外预言的比较、圣经预言的护教价值等。我们将简单介绍一下。

2A. 每本预言书的一般内容

其次，熟悉以色列先知的著作，包括每本书的一般内容、目的和历史背景。这就是内容。

3A. 预言著作的诠释学原则

第三，学习一些与预言著作相关的解释学原理，无论是理论还是应用。我将在一节左右的时间里对此进行演讲，但是当我们进入四个小先知时，我们将应用这些原则，并且我们将看到其中一些原则与文本的相关方式。

4A. 批判理论尤其是。以赛亚和但以理

1B. 以赛亚书：日期和作者

第四，熟悉有关预言书的作者和特征的批评理论，特别关注以赛亚和但以理。以赛亚的信息是来自生活在亚哈斯和希西家时代的先知以赛亚，还是来自更晚时代的材料？这个问题从以赛亚书 40 章到全书结尾都非常尖锐，所以如果你看一下主流圣经学者的平均评论，你会发现以赛亚书 1-39 章是对先知的评论。然后你会在第 40 章到最后找到所谓的《申命以赛亚书》或《第二以赛亚书》的第二卷，据说该书出自先知以赛亚以外的其他人之手。他们为什么这么说？以赛亚书的第二部分假设巴比伦被掳已经发生，

这发生在历史上的以赛亚书 150 多年之后。当然，这在以赛亚时代还没有发生，以赛亚说这将会发生；然而第 40 章至第 66 章似乎假设这件事已经发生，现在上帝要把以色列从被掳中带回来。具体来说，他们将从波斯人赛勒斯统治下的囚禁中回来，赛勒斯的名字被提到了。他生活在先知以赛亚时代之后的几个世纪。所以问题是，怎么会有人提前如此清楚、如此准确地谈论波斯帝国和统治者居鲁士的崛起，以及居鲁士统治下的以色列将从被囚禁中回归？主流圣经研究的结论是这是不可能的。这一定是很久以后生活在居鲁士时代的人写的，因此他会知道居鲁士的存在。因此，我将与以赛亚一起探讨整个问题，因为以赛亚和但以理最常提出这个问题，并且这本书的作者身份受到质疑。

2B. 丹尼尔：日期和作者

在《但以理》中你也有非常相似的问题。在书的前半部分你有异象，但在书的后半部分你有这些预言，它们是详细的描述，不仅描述了反基督出现的末日，还描述了犹太教的统治时期。人们受到来自亚历山大大帝王国分裂的统治者的迫害。对于以色列来说，这是叙利亚的塞琉古王朝和埃及的托勒密王朝争夺圣地的时期，争夺谁将控制这片领土。他们之间有战争，这是针对北方和南方的。其中描述的不是别人，正是塞琉古王朝的安条克·埃皮法尼斯，描述了他对犹太人的迫害，以及对圣殿的亵渎——历史清楚地发生在公元前二世纪，怎么可能呢？但以理写于公元前 500 年之前，他已经提前

如此详细地知道 300 年后将会发生什么？所以主流圣经研究的普遍结论是，嗯，这不是但以理写的；而是丹尼尔写的。相反，他生活在公元前 160 或 164 年左右，即安条克·埃皮法尼斯 (Antiochus Epiphanes) 时代。我们将看看其中一些论点。

5A. 预言著作的相关性

第五，我们将探讨预言著作的信息如何与二十一世纪的教会相关。您将为此完成作业并在布洛克之外阅读一些内容。这当然是一个重要的问题，这是圣经的一部分，因为保罗说过，“圣经都是神所默示的，对于教训、责备、归正、教导人学义都是有益的；”这显然包括了旧约的预言书，但是您如何从这些书中找到今天的意义呢？

3. 方法

1A. 读物

这些是本课程的总体目标。如果您翻开该页的背面，“实现首要目标所采用的方法：”我已经提到您将阅读布洛克的《*旧约全书和预言书简介*》。然后，结合今天的意义，我希望你们大家阅读伊丽莎白·阿赫特迈尔 (Elizabeth Achtemeier) 所著的《*旧约讲道*》一书中的一章。该卷的第七章是“先知的讲道”，位于该卷的第 109-135 页。除此之外，我希望你阅读以下两本书中的一本：伊丽莎白·阿赫特迈尔 (Elizabeth Achtemeier) 的《*小先知的讲道*》 (*Preaching from the Small Prophets*) 或唐纳德·莱

格特 (Donald Leggett) 的《爱神与不安的人：先知的讲道》 (*Preaching from the Prophets*)。每篇文章的目的都是讨论如何从预言书中找到今天讲道的意义。一旦我们到达作业页面，我会在一分钟内回到我希望您做什么。我还希望你阅读英文圣经中的每一本预言书。

2A. 讲座和论文

讲座将补充阅读材料，重点关注预言现象的各个方面，然后，正如我提到的，俄巴底亚书、约珥书、约拿书和阿摩司书。我想鼓励课堂讨论，我欢迎您任何特定时刻提出问题或评论或其他任何问题。将会有一篇关于何西阿书的解经论文；当我们谈到作业时，我会详细讨论这一点；将对阿摩司书《阿摩司书》9:11-13 中的一段经文进行释经分析，这对于建立解释预言著作的解释学来说是相当重要的一段经文，因为《阿摩司书》9:11-13 中的这段文字在书中被选取使徒行传第 15 章。它以某种方式被引用和解释，但关于如何使用它以及可以得出什么结论，存在许多问题。所以我希望你们稍微研究一下该段落，在你们研究完之后我会对该段落进行一些课堂讨论。事实上，这将是课程的最后一堂课。您还需要对阿赫特迈尔和莱格特的读物进行简短的讨论。就测试而言，每周都有可能对布洛克分配的阅读材料进行测试。有期中考试和期末考试，还有一篇关于何西阿的论文，这也会成为影响你成绩的一个因素。

3A。 作业

如果您转到此作业页面，然后转到底部的第四页，您会注意到有评分模式。四分之一是关于布洛克的测验，阿莫斯注释和阿赫特迈尔报告被认为相当于测验，所以所有这些加起来就是你成绩的四分之一。何西阿试卷是你成绩的四分之一，期中和期末考试也是你成绩的四分之一。所以成绩有四个因素。现在，让我们回到作业表的第一页。我再次列出了各种读物：布洛克，阿赫特迈尔的第七章，然后是阿赫特迈尔或莱格特，在顶部。这些就是您将要阅读的内容。

4A。 何西阿学期论文说明

学期论文。将对何西阿书进行研究，其结果将总结在一篇 15-20 页的论文中。现在让我警告你；我不想要 25 页，保持在 20 页或更少，这是一个挑战，因为接下来的内容，我希望在本文中约束自己。但是 15-20 页，双倍行距打字，使用正常大小的字体，使用正确的脚注和参考书目等形式。我不太关心那是什么形式，但你应该在形式上保持一致，遵循芝加哥大学、MLA 或其他什么。本文将包括以下问题的讨论，共有三个主题。我希望你们包括的第一件事是对何西阿妻子歌篴道德问题的讨论。主吩咐何西阿出去娶一个妓女。这困扰了很多人。主怎么可以这样做呢？嗯，这是一个问题吗？这里发生了什么？我想，如果你开始研究这个问题，你会对这个问题的文献数量以及人们处理这个问题并得出结论的方式多种多样感到惊讶。我列

出了两篇文章，它们也在图书馆中作为复印件保留。我认为他们可能会对解决这个问题有所帮助。第一篇是一位名叫 H. Ebers 的人写的《何西阿的婚姻生活》，发表在南非旧约研究小组的论文集中。这是对所涉及问题的很好的调查。然后罗利 (HH Rowley) 的《何西阿的婚姻》(The Marriage of Hosea)，收录在一本名为《上帝之人：旧约历史与预言研究》的书中。如果您查看这两篇文章，您就会进入该问题，并从那里开始您想要的任何内容。就您的书面论文中的讨论而言，我感兴趣的是您自己的结论以及您为何得出该结论。你必须对这样做的所有问题有一定的认识，但我真的希望你对此进行一些阅读和思考，然后在完成之后将你自己的结论写在纸上。这就是第一部分。

第二，我希望你多读几遍何西阿书；这本书并没有那么长；它的组织方式相当复杂，但通读一遍，然后选择一些诗句、章节、主题或主题，或者你甚至可以对一个重要的单词进行单词研究。这一切都取决于你，但请选择一首诗、一个章节或一个主题，而不是何西阿妻子的主题（我不想让你回到那个问题）。在第二部分中拿一些你觉得有趣的东西。利用希伯来语翻译注释中的见解对其进行评论。换句话说，我希望你展示一些证据，证明你正在处理《何西阿书》中的一些解释问题，并在处理该问题的过程中使用希伯来圣经。这就是第二部分。

那么第三部分就是先知今天的意思。对何西阿书在其成书时代的意义

作出一些评论，然后弥合历史差距；我们生活在一个与何西阿完全不同的时代、文化、地点和救赎历史。评论它对二十一世纪上帝子民的意义。因此，论文分为三个部分，我希望您完成三篇小型论文，将其作为一篇论文提交，但包含这三个部分。

5A. 布洛赫阅读作业和日期

现在，对此有任何疑问吗？我希望你能证明你已经做过一些研究，但我不会给出任何具体的长度。现在让我跳到第三页。你会注意到这个作业安排的运作方式。日期是截止日期，所以今天是第九号，下周二是 1 月 16 日^日，我想让你读一下布洛克对俄巴底亚、乔尔、约拿和阿莫斯的讨论。如果您不仅仅只是阅读它，我将不胜感激。我希望你做一些笔记并内化其中的一些，然后继续努力。准备好接受关于布洛克的潜在测验，下周你将有何西阿和弥迦；那只有 40 页。我给布洛克布置了 1 月 30 日^日的阅读作业，那就是开始研究何西阿论文，你可以从头到尾研究那篇何西阿论文。接下来的一周以赛亚书和西番雅书，然后下一周回到何西阿论文研究，然后你来到中期。然后你回到布洛克，哈巴谷书到耶利米书和那鸿书，然后布洛克到但以理书。但是，何西阿论文将于 3 月 6 日^日到期。换句话说，你有两个开放的作业日期来完成它，加上你在此过程中要做的任何其他时间。但在 3 月 6 日星期二之前，我希望您能将其上交。

现在那里有一个星号，在第四页的中间，您可以看到将获得一周的延期，而不会受到处罚。但超过一周后，我将随后每周扣除 5/10 的绩点。我

不会把这篇论文留到课程结束；我希望你已经完成了课程的 2/3，这样就不会在最后堆积起来。3月13^日，您回到布洛克；3月20^日，阿莫斯释经。我会给您一份工作表，其中包含一些问题，我希望您针对该作业以书面形式做出回应。再过几周我就会给你。然后我将讨论我在3月27日星期二（我们最后一次演讲时间）提到的《阿摩司书》第9章的段落。4月3^日星期二是期末考试，我希望你提交一份两页的书面总结，内容是你从阅读阿赫特迈尔第七章的两篇指定阅读材料或莱格特的书中学到的五件最重要的事情。换句话说，这是关于先知讲道的材料，我希望你再次阅读其中列出的内容，然后列出你从该阅读中学到的五件最重要的事情。然后4月3^日就是期末考试。对作业有任何疑问吗？

6A. 额外学分

就额外学分而言，如果你想做一些额外的学分工作，你可以通过阅读《连续性与不连续性，遗嘱之间关系的观点》一书的第一章、第二章、第六章和第七章来做到这一点，该书由作者编辑John Feinberg，1988年由 Crossway Books 出版。这是代表两种不同观点的人的论文集；有些人认为新约之间以及以色列和教会之间有很强的连续性，而另一些人则认为新约之间以及以色列和教会之间有更遥远的连续性。当你了解旧约中所谓的“王国预言”时，其中很多都谈到了以色列的未来。它在说什么？从某种意义上说，这是以色列民族或民族的未来，还是你将这些精神化，并说这实际上是在谈

论教会，你可能会说，教会已经成功，以色列作为神的子民；以色列没有未来，因此这些预言必须被理解为指的是教会。从广义上讲，这就是连续性人与不连续性人之间的区别点。这本书曾经绝版过一段时间，但我想去年它又重新印刷了。因此，如果您想购买，可以，但如果您不想购买，图书馆中保留了这四章的复印件：第一章、第二章、第六章和第七章。正如标题所暗示的，本书中的文章提出了新约之间连续性和不连续性的重要问题，这一点尤其重要，尤其是当人们试图解释旧约预言书中的国度预言时。这些预言是用比喻语言讲述新约C教会吗？或者，他们是否提到了某种涉及以色列国家某种重建的未来？当你读到你要读的第一本书《俄巴底亚书》时，我们会谈到这一点，因为在《俄巴底亚书》的结尾，它谈到了未来。它是在谈论以色列的未来，还是在谈论教会？这个问题几乎在每一本预言书中都能找到。

7A. 对俄巴底亚、约珥、约拿和阿摩司的评论

如果你翻到第三页，你会发现你读到的第一本书是《俄巴底亚书》、《约珥书》、《约拿书》和《阿摩司书》。您会注意到页码位于布洛克书的末尾。俄巴底亚书第 254 页，约珥书第 324 页，然后约拿书回到开头。我之所以指定俄巴底亚书、约珥书、约拿书和阿摩司书，是因为我认为这就是这些书的写作顺序。我认为俄巴底亚是旧约先知中最早的，但这涉及到俄巴底亚和约珥的作者身份和日期问题，有些人给出了较晚的日期。当我们讨论这个问题时我们会考虑这个问题。我认为他们最好早点约会。这不一定是保

守派解释者和自由派解释者之间的问题；而是一个问题。这不是一个问题。这是一个存在很大分歧空间的问题，而且还不完全清楚。这就是为什么会有讨论。但我更喜欢把俄巴底亚放在早期，把约珥放在早期的观点，我将在稍后讨论。所以你要按照我认为是预言书出现的时间顺序来阅读布洛克的各个部分。

8A. 额外来源：以色列和教会报纸

返回到第 5 页：这些预言是用比喻语言谈论新约教会，还是提到涉及以色列重建国家的未来？圣经是否看到了以色列的未来，或者以色列是否被教会所取代？有一个词可以形容这一点，“超级割让主义”，它说教会只是取代了以色列，以色列没有未来。您应该阅读上述章节，然后反思它们提出的问题，并写一篇 8-10 页的论文，描述您自己对这些问题的结论。这并不意味着您必须同意您所阅读的文章中所表达的问题的任何一方的表达。很可能还有其他选择。当然，这是一个非常大的主题，而且也非常复杂。您可能无法在短时间内得出任何确定的结论，而您必须对此进行努力。我知道你们中的大多数人可能正处于自己神学反思的早期阶段，像这样的问题需要在更长而不是更短的时间内解决，并与这些问题搏斗；我可能会说，这不是一个简单的问题。

9A. 额外学分：千禧一代立场文件的方向

当然，如果你进入末世论的立场，千禧年派通常认为以色列没有未

来；那个千禧年时期就是现在；没有千年；这些预言都在精神意义上应验了。前千禧年派，甚至后千禧年派的观点，会认为这些预言在某种程度上与以色列的未来有关。这些末世论立场已经存在很长时间了，并且不断受到争论。但我希望这个项目能够鼓励您至少采取一些尝试性的步骤，在这些问题上找到自己的方法，然后使您能够确定一些您心中尚未解决的突出问题。换句话说，目标是让自己熟悉这场辩论，尝试解决它，最初看看你可能得出什么初步结论。这些未解决的问题也可以成为您论文讨论的一部分。截止日期为3月27日^甲，即期末考试前的最后一堂课；请注意，它说“没有延期”。如果您完成论文，A 将使您的最终成绩提高 0.75，即 3/4 等级。在绩点等级中，“A”为 4，“B”为 3，“C”为 2；因此，如果您对课程所有其他部分的平均分是 3，那么当您获得此课程时，如果您获得“A”，那么您的分数将是 3.75，而不是 3。对于额外学分还有疑问吗？

4. 其他资源

这些其他讲义供我们继续前进时使用。我将在课堂讲座中遵循一个课堂讲座大纲；该课程大纲有一个参考书目关键，然后有一组引文，这也是课程大纲的关键，但包括从参考书目中的一些条目中取出的实际段落。然后是一组 PowerPoint 幻灯片；我没有很多这门课程的幻灯片，但还是有一些。

1A. 参考书目评论

我可能会评论参考书目，你会注意到第一个标题：“预言书的一般参

考卷”。在这里，我列出了一些与布洛克类似的其他书籍，这些书籍调查了预言材料。布洛克是那里列出的第一个，但是过去几年出现的两项对先知的调查确实非常好，它们非常不同，但它们都非常好。罗伯特·奇泽姆，《先知手册》，贝克，2002年；奇泽姆在达拉斯神学院。最后一个条目，O. Palmer Robertson，《先知的基督》，长老会改革宗，2004年。如果你想看看其他两种对预言书的调查，那两者都是完全不同的。罗伯逊的更具神学性，但两者都很好。

J. 巴顿·佩恩的《圣经预言百科全书》是圣经预言及其实现的完整指南。这是几年前的1973年写的，但我认为它仍然可用。这是一本非常有趣的书，因为佩恩所做的就是浏览整本圣经，并分离出他认为是预言性陈述的每一条圣经陈述，指的是未来的某些事情。然后他解释了其中的每一个，并且就应验而言，他有时间的类别：在旧约中的应验，在新约时期的应验，在新约时期的应验，在教会时代的某个时候的应验，在新约时期的应验。千禧年时期，并在永恒状态中实现。他给出了所有这些事情的数字，并将它们绘制成图表。所以你在这本百科全书中找到的是一个参考来源；如果你正在处理一些诗句或预言，你可以看看它，至少看看佩恩对它的解释，以及他认为你会在哪里找到满足；你不必总是同意他的观点。但它至少可以作为参考，帮助您继续其中的一些工作。这本书的第一部分是对预言现象的长篇介绍，这有点像你在本课程的介绍中所做的那样；讨论以色列的一些预言现象。

另一本合集《以色列的先知》，由罗伯特·戈登编辑，是一本非常学术的论文集，主要由主流圣经学者撰写，于1995年出版。戈登·麦康维尔最近写了《先知：探索旧约》，第四卷，校际性，2002年。这很像布洛克、奇泽姆、罗伯逊对预言书的调查。戈登·麦康维尔当然会被认为是福音派，但他对《申命以赛亚》、《但以理》的晚期版本、诸如此类的事情持开放态度，而不是一个更中间派的保守派或福音派。里面有一些好东西，但我建议你谨慎使用它；尽管如此，我还是会关注它。

霍普·约翰逊转录

泰德·希尔德布兰特 (Ted Hildebrandt)
初步编辑 凯蒂·埃尔斯最终编辑
由特德·希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 基础圣经预言, 讲座 1B

1. 古代以色列的预言：一些一般性评论

让我们从大纲中的罗马数字 I 开始。“古代以色列的预言：一些一般性评论。”

A. 以色列的预言是一种独特的现象

A. 下面是“以色列的预言是一种独特的现象”。我想我们可以说，古代以色列的预言运动构成了一种独特的现象，不仅在以色列本身的历史上，而且在整个人类历史上，尽管人们经常试图找到与以色列预言运动的相似之处。在这里，你可以看到四百年来的先知的兴起，向位于迦南地的以色列这一小群人讲述上帝的话语。从俄巴底亚开始，我认为这可能是公元前 835 年左右，这是最早的先知。玛拉基书大约有 435 年，所以你会看到它已经延伸了 400 多年。想想这个国家有 400 多年的历史，所以我们谈论的是一个巨大的时间跨度。在漫长的时间里，上帝一个接一个地兴起了这些人，并给了他们来自他自己的话语，即给他子民的信息。

1. 各国独特的资质

有时有人认为，不同的民族或国家在智力思想、努力、艺术、创造力或其他人认可并高度尊重的某些领域具有特定的能力、特定的才能、专业知识或熟练程度。想想古希腊：他们有自己的雕塑家。您会看到他们的工作成果存放在世界上一些伟大的博物馆中，您会对他们的能力感到惊讶。他们也

有伟大的哲学家，他们有伟大的思想，因此希腊有特殊的天赋，可以产生像苏格拉底、柏拉图和亚里士多德这样的哲学家。你想想罗马，他们有军事指挥官和法学家；罗马法律体系无疑产生了很大的影响。你认为英国是殖民者；他们向世界各地派出行政官员，创建了大英帝国。你会想到美国有经济学家、企业管理原理和高科技研发。德国有作曲家巴赫、勃拉姆斯、贝多芬以及许多著名的哲学家和神学家。德国似乎有一种特殊的倾向、天赋或心态来培养这种类型的人。因此，你可以观察各国人民，发现某些国家似乎在某些方面具有特殊的能力。

2. 以色列产生先知的天才

但你看，有些人所做的就是看待类似的事情，并说，就像德国产生了这些伟大的作曲家一样，以色列在产生先知方面表现出了天才。然后，你所看到的预言现象就与其他民族中发现的人类能力和天才的产物处于同一水平。我认为这种方法忽视了以色列的先知与其他民族、其他时间和地点的天才作品之间存在的主要区别。换句话说，我认为，根据预言的定义，预言是一种与人类历史上人类精神的任何其他成就都截然不同且不同的现象。

3. 神圣的启示

在我看来，由于其神圣启示的特性，古代以色列的预言必须被定义为一种独特的现象。换句话说，上帝说，我们可能会在今天早上早些时候看到很多这样的文本，“我会把我的话放在你嘴里。”他对耶利米这么说。说话的并不是耶利米。神通过耶利米说话。

4. 上帝赐予的先知

甚至像罗纳德·克莱门茨 (Ronald Clements) 这样的人 (他在 1996 年写了一本名为《旧约预言》的书, 他不是福音派人士) 也发表了这样的声明: “自古以来, 没有其他地方保存过如此多的文学作品; 就《旧约》的规模而言, 预言文学仍然是古代以色列完全独特的产物。”换句话说, 不只是有一些孤立的个体在生活 and 说话, 他们声称自己在为上帝说话; 而且他们也有这样的人。这场运动跨越了 400 年的时间。

现在这是一件非常独特的事情。我认为当你看圣经时, 你会看到先知是作为上帝赋予我们预言功能的个体呈现给我们的。神赋予他们预言的功能, 以便神的话语可以传给以色列, 并通过以色列传给世界其他地方。圣经清楚地将先知的話呈现为神的话, 而不是先知自己的话。出于这个原因, 我认为我们可以说, 圣经中呈现的预言信息并不是人类创造力或聪明才智的产物。事实并非如此。它是神圣启示的产物。这是一种非常特殊、直接意义上的神圣启示。现在我认为这种区别的重要性怎么强调都不为过。从一开始你就必须清楚先知们发生了什么。现在我们将回到关于人的因素如何与神一起工作的讨论, 因为这些人作为人类, 也在这些事物的制定中发挥了作用。你如何打开它? 你如何描述人类代言人与神圣启示的结合? 我们最终会做到这一点。这就是 A。“以色列的预言是一种独特的现象。”

B. 先知是具有预言功能的神的仆人

现在让我们转向B。“先知是上帝的仆人，具有预言的功能。”我对此有三个要点。首先“先知是神的仆人”。EJ Young 写了一本关于先知的书，名为《*我的仆人先知*》。他用这个作为标题的原因是，你会在旧约的许多参考文献中发现这个标签贴在先知身上，他们是上帝的仆人。我想和大家一起浏览一下其中的一些参考资料。在列王纪下 9:7 中，一位先知对耶户说：“我膏你作耶和华以色列民的王。你要毁坏你主人亚哈的家。我要为我的仆人众先知和所有被耶洗别所流的主仆人的血伸冤。”在列王纪下 17:13 中，耶和华通过他所有的先知和先见警告以色列和犹大：“你们要离开你们的恶道，遵行我的诫命和律例，遵行我吩咐你们列祖遵守的一切律法，就是我交付给你们的一切律法。”你们借着我的仆人众先知。”耶利米书 7:25：“从你们的列祖离开埃及直到如今（旧约时期的结束），我日复一日地差遣我的仆人众先知到你们那里去，但他们却不听从我或者关注一下。他们顽固不化，作恶比他们的祖先还多。”耶利米书 25:4：“耶和华虽屡次差遣他的众仆人众先知到你们这里来，你们却没有听从，也没有留意。”我可以继续引用许多其他此类参考资料，将先知描述为上帝的仆人。上帝亲自称他们为“我的仆人”。

1. 一些先知接到特别召唤去执行预言任务

现在 1. B. 下是“一些先知收到了执行预言任务的特殊召唤”。

A. 以赛亚的呼召

我想提一下其中有描述的四篇经文，第一篇，或许也是最令人印象深刻的是《以赛亚书》6:1-13。你在该章的第一节中读到，“乌西雅王去世那年，我看见主坐在宝座上，高高在上，他的袍子下摆充满了圣殿。”然后有对这些六翼天使的描述说：“圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和华。”以赛亚看到主的异象的同时，他也看到了自己在主面前的罪恶状况。所以他在第三节中说：“我有祸了，我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人；我住在嘴唇不洁的人民中间；我亲眼目睹了国王；万军之耶和华。”这对以赛亚来说是一次异象的经历。他看到了这一点，他看到了自己，以及他有罪的光景，他说：“我有祸了。”然后，其中一个六翼天使从祭坛上拿起这块煤炭，用它触碰自己的嘴，说道：“你的罪孽被除去了；你的罪孽被除去了。”你的罪已经得到了弥补。我听到主的声音说：“我该派谁去，谁来接我们呢？”我说：“我在这里，请差遣我。”所以主委托以赛亚，以赛亚回应，主在第9节说：“你去告诉这百姓。”他所传达的信息并不令人愉快，他的信息主要是即将到来的审判和惩罚的信息。但它会被置若罔闻。这基本上就是以赛亚事工所发生的事情。尽管审判即将到来，但在这一章的结尾，你会发现一丝希望；余民仍忠于主。但很明显，以赛亚的呼召和使命是成为一名先知，成为向不愿倾听和服从的人们宣讲上帝信息的人。

b. 耶利米的呼召

其次，耶利米，如果你看《耶利米书》第一章第四节及其后的经文，你会读到：“耶和华的话临到我说：‘我在母腹中造你以先，你出生以先，我已认识你，我把你分开了。我任命你为万国的先知。’” “啊，主啊，”我说，“我不知道如何说话，我只是个孩子。”但主对我说：‘不要说我只是个孩子，你必须到我派你去的每个人那里去，说出我吩咐你的一切，不要害怕他们，因为我与你同在，会拯救你，’这是耶和华说的。然后主伸出手，摸着我的嘴，对我说（就预言现象而言，这成为一个重要的文本）。

‘现在我已经把我的话放到你嘴里了。今天，我任命你为列国的一员，任命你为列国列国的统帅，以便拔除、拆毁、重建、栽植。’” 耶和华的话临到耶利米；他试图逃避预言任务所带来的责任和困难，说他觉得自己太软弱、太年轻，无法胜任这项工作。但主说：“不要这样说。我所派你们去的人，你们都去那里，凡我所吩咐你们的，你们都遵行，我也必将我的话传给你们。”

c. 以西结的呼召

我们还呼吁以西结，这在本书的前三章中有描述。我不会花时间读完所有这些，但如果你读过，请记住在第一章中，以西结看到了上帝的宝座马车，这是由四个生物拉动的轮式马车，坐在宝座上在第一章第 26 节，你读到：“在他们头顶之上，有好像蓝宝石的宝座，宝座之上有一个人像。我看

到他腰部以上的地方就像是发光的金属，仿佛充满了火焰。从那里往下看，他就像火一样，灿烂的光芒围绕着他，就像彩虹的出现，阳光明媚的日子里的云彩一样，他周围的云彩也是如此。”它以前如何？这是主荣耀的形像的显现，所以他有神的异象，就像以赛亚一样。“当我看到它时，我脸朝下摔倒，并听到一个人说话的声音，他对我说：‘人子，站起来，我要对你说话。’”这信息是什么？第三节：“人子啊，我差你往以色列人那里去，这悖逆的民族一直悖逆我。”第四节：“我派你到那些人那里去，他们是顽梗顽梗的。对他们说：‘主耶和华如此说’”，无论他们听还是不听，很多时候他们会不听，但这不是你的责任。无论他们听或不听，因为他们是叛逆的家族，他们都会知道他们中间有一位先知：“我要通过你向那些人民发话，而你，人子，不要害怕他们或他们的话。”第七节，“你必须对他们说（什么？）我的话。”（谁的话？）“我的话，无论他们听还是不听，都是悖逆的，但人子啊，你要听我对你所说的话，不要像那悖逆之家那样悖逆。张开你的嘴，（这就是了不起的事情），吃我给你的东西。”而他给了他什么？他给了他一个卷轴。两面都写着哀悼和哀悼的文字。“他对我说：‘人子啊，吃你面前的；吃掉这个卷轴。（现在请记住，这是一个有远见的情况。）然后去对以色列家说话。于是我张开嘴，他就把卷轴递给我吃。现在他对我说：“人子啊，吃我给你的书卷，填饱你的肚子吧。”我就吃了，吃到嘴里甜甜的，像蜜一样。”我认为这卷被吃掉的书卷象征性地传达

了以西结要通过吃它来创造自己的信息。当他这样做时，尽管这是一个审判的信息，但他说，这个信息“在我嘴里尝起来像蜂蜜一样甜”。这是神的话。

d. 阿莫斯的召唤

这三位先知的呼召非常明确；以赛亚、耶利米和以西结。《阿莫斯》中也有类似的内容，这里有很多问题，我们稍后会在另一个上下文中回来讨论它们。但请注意阿摩司书 7:15，阿摩司去了北方王国。阿摩司从犹大出来，在耶罗波安二世时期，上北国的伯特利，预言反对北国王耶罗波安。在第12节，伯特利的祭司亚玛谢对阿摩司说：“先见，你出去吧，回犹大地去吧。”我不想让你在这儿。然后他说：“在那里谋生，在那里说预言。不要再在伯特利说预言了，因为这里是王的圣所，在天国的殿里。”阿摩司回应北方王国的祭司亚玛谢说：“我既不是先知，也不是先知的儿子，但我是牧羊人，我照顾无花果树。但主叫我不再放羊，对我说：‘你去向我的民以色列发预言。’”现在这就是主的话。所以阿摩司的意思是，“我本来不是先知，但主呼召我并告诉我去传达这个信息，这就是我正在做的事情。”好吧，以上是四位接受特殊召唤执行预言任务的先知的例子。

2. 对于一些先知来说，没有特殊的呼召被记录下来

第二，对于某些先知，没有特殊的召唤被记录下来，但所有的先知都表现出他们被赋予预言功能的意识。因此，我认为没有足够的圣经信息来得

出这样的结论：每个先知都像以赛亚、耶利米、以西结和阿摩司那样，接受了某种特殊的召唤去执行预言任务。他们可能有，但没有记录。当你思考整个通话问题时，我认为还有其他一些事情需要注意；我认为有一些例子表明，一些人非常清楚地履行了预言职能，但他们显然没有接到电话。

A. 巴兰

我认为一个主要的例子是民数记 22 至 25 章中的异教徒占卜者巴兰，他被摩押王巴勒雇佣来咒诅以色列。巴兰试图这样做，但他做不到。主在他口中说了另外一些话，他没有咒诅以色列，而是祝福以色列，并说所有这些伟大的事情都将发生在以色列身上，这让本来希望有其他事情的摩押王非常懊恼。巴兰是一个异教徒占卜者，但我想你同时可以说他是一个真正的先知。神把他的话放在他嘴里。巴兰的神谕中有一些值得注意的预言。所以他是一位真正的先知；他履行了预言的职责。我认为你不能说他像以赛亚、耶利米和以西结那样接到了任何意义上的电话。

b. 大卫还执行其他职能

还有其他一些人显然是先知，但他们也在神权政治中履行一些其他职能。想想大卫。大卫被膏立为王，圣灵降临在他身上，装备他来完成任务。但他也被称为先知。当然，有很多诗篇是大卫写的，任何一段圣经都肯定是先知的作品——神通过那个人发出的话语。在撒母耳记下 23:2 中，大卫甚至谈到圣灵临到他身上。在《撒母耳记下》23:2（通常被称为大卫的遗

言)中,他说:“耶和华的灵借着我说话。他的话就在我嘴边。”这很像以赛亚所说的“我把我的话放在你口中”。主将他的话放在大卫口中,但大卫不是“先知”,因为他以这种预言的方式接受了呼召,他是一个国王。以西结是一位牧师。现在,以西结确实接受了成为先知的呼召,但如果你看以西结书 1:3,他是一名祭司,并且履行了先知和祭司的双重职能。

C. 先知知道他们被上帝赋予了预言的功能

我认为很清楚的是,当先知为上帝说话时,他们这样做的方式表明他们知道上帝赋予了他们预言的功能。换句话说,他们知道自己什么时候说的是自己的话,什么时候是上帝的话。他们意识到了这一点。无论他们收到某种特殊的呼召来履行预言的职能,还是主只是降临到他们身上,这都是事实。他们意识到他们被赋予了预言功能和主本人。因此,对于某些先知来说,没有特殊的召唤被记录下来,但所有的先知都表现出他们被赋予预言功能的意识。

3. 预言功能的赋予是任何先知都无法抗拒的力量

第三,简单评论一下“先知职能的赋予是先知无法抗拒的力量”。

A. 阿莫斯

阿摩司书第三章有一段有趣的段落,从第四节开始,你读到:“狮子没有猎物,岂会在丛林中吼叫呢?”这是一系列因果关系:如果你听到狮子咆哮,那可能是有原因的。“当他什么也没抓到的时候,他会在自己的巢

穴里咆哮吗？鸟儿会不会掉进地上没有设下网罗的陷阱里呢？当没有什么可捕捉的时候，地下会出现陷阱吗？当城里号角吹响时，人们不颤抖吗？当灾难临到这城时，难道不是耶和華造成的吗？当然，主宰不会做任何事，除非向他的仆人先知透露他的计划。”又是那句话“我的仆人众先知”。但请注意第八节：“狮子吼叫，谁不害怕呢？”当狮子咆哮时，它会引起恐惧。

“主已发话，谁能不预言呢？主说话，谁能不说预言呢？”那是男人无法抗拒的力量。我认为阿莫斯在这里所说的就像当狮子开始在他身边咆哮时，一个人必须感到恐惧，而他除了害怕之外别无选择，所以当上帝告诉他时，人必须说预言。你无法从中退出。

b. 耶利米

耶利米说他试图退出。这是耶利米书 20 章 9 节中的内容。耶利米说：“如果我说我不再提他，也不再以他的名说话，他的话就在我心里，就像我骨头里的火一样。我厌倦了坚持下去，事实上我做不到。”他必须说话。所以预言功能所赋予的力量是人无法抗拒的。巴兰无法抗拒这一点；他做了他不想做的事。他祝福以色列而不是咒诅它。

c. 先知的职责是宣扬神的话语

好吧，让我们来看 c。“先知的职责是宣讲上帝的圣言。”这已经被强调过，在我们讨论这个问题时我将继续这样做一段时间。真正的先知不会说出自己的话；他没有带来他自己的思想、他自己的想法。当他说话的时候

候，他带着神的话语、神的意念。如果你要问真先知和假先知之间的区别是什么，那么真先知和假先知之间的根本区别就在于，真先知宣讲上帝的话语，而假先知宣扬他们自己的话语。

申命记 18

让我向您指出三篇文章：其中一篇我们已经看过；但如果你回到申命记第十八章，你会看到摩西描述了摩西去世后以色列将如何获得启示。摩西一直是神与他子民的中保，他是神的代言人，而他在书的结尾即将死去。申命记第 18 章描述了预言运动的兴起。主说：“我要兴起一位先知像你们，你们要听从他。”在申命记十八章十八节，主说：“我要从他们中间，从你们弟兄中兴起一位先知像你。”然后注意接下来的几句话：“我会把我的话放在他嘴里。他会告诉他们我命令他的一切。”然后它继续说人们有责任倾听，因为当先知说话时，这些就是上帝的话。

耶利米书 1:9

这与我们在耶利米书 1:9 中读过的内容相同，主对耶利米说：“我要将我的话传给你。”所以你看到先知说的是神的话语。

耶利米书 23:16

接下来看耶利米书 23:16：“万军之耶和华如此说：‘不要听先知向你们所预言的（这些都是假先知）。他们会让你充满虚假的希望，他们说出自己的想法，而不是主的口中的异象。’你会看到假先知给出了他们自己的

想法。这些都是他们自己的想法，而不是主的口。那么真先知和假先知之间的根本区别是什么？真先知说主的话；假先知说他自己的话和他自己的想法。

1. 先知介绍布道时所用的表达方式表明，信息是上帝的，而不是他们自己的

现在，C 下的 1：“先知介绍布道时所用的表达方式表明该信息是上帝的，而不是他们自己的。”我之前提到过 EJ Young 的书《我的仆人先知》。在那本书的第 171-175 页上，您可以看到参考文献列表以及后面的短语。他所做的就是采用以赛亚的表达方式。例如：以赛亚书 16 章 13 节：“这是耶和华；主已经说话了。”在十八章四节：“主如此对我说。”第 21 章 10 节：“这是我从主那里所听见的。” 21:17：“因为这是耶和华说的。” 22:14：“主已在我耳中显现；” 22:25：“万军之耶和华如此说。” 28:22：“这是我从耶和华那里听见的。”它会一直持续下去。看看各种不同的表达方式，杨的书中有四页的表达方式取自《以赛亚书》。先知们明确表示，当他们说话时，他们意识到自己所说的是上帝的话语。所以他们在讲道时所用的表达方式一遍又一遍地清楚地告诉我们，这是神的话。这不是他们自己的话。

2. 先知必须宣讲上帝的话语，无论他是否

喜欢它 C 下的第 2 条：“先知必须宣讲上帝的话语，无论他是否喜欢它。”很多时候，先知所宣讲的信息并不是令人愉快的信息。这是一个审判、祸患、厄运的信息，并呼吁悔改。

A. 撒母耳膏抹扫罗

让我给你举几个例子：回到《撒母耳记上》第 15 章。那里发生了一系列的事件，在《撒母耳记上》第 8 章达到了高潮，人们来到撒母耳面前说：“请给我们立一位王。”撒母耳对这个要求非常不悦，因为他说：“要记念耶和华你的神是你的王。为什么要请国王呢？”“好吧，”他们说，“我们希望像其他国家一样。”但撒母耳说：“你拒绝了耶和华，他是你的王。”然后主告诉撒母耳要给人们他们想要的东西。所以我们经历了整个事件序列，上帝赐予他们一个国王。他以符合圣约的方式定义了国王的角色。然后他在重新效忠主的背景下就任王位。扫罗成为国王，但很快就偏离了自己的角色，并且两次不听从撒母耳的话（在第 13 章和第 15 章）。因此，主告诉撒母耳：“你去告诉扫罗，‘因为你拒绝了我’”，所以我拒绝了你。你不再是国王了。”请看撒母耳记上 15 章 10 或 11 节：“耶和华的话临到撒母耳。”撒母耳是这里的先知，主说：“我很遗憾立扫罗为王，因为他背弃了我，没有执行我的指示。”撒母耳对此有何反应？我们读到撒母耳很烦恼。

整个晚上他都在呼求主。对撒母耳来说，去面对扫罗并告诉他上帝已经拒绝了他，这并不是一件令人愉快的任务。那不是你喜欢做的事情。撒母耳不喜欢这样做，但耶和华派他去面对扫罗，并向他宣布耶和华已拒绝他作王。如果你翻到16:1，请注意主在那里所说的话：“耶和华对撒母耳说：‘你为扫罗哀哭要到几时呢？既然我拒绝了他作为以色列的王，请给你的角注满油，我要送你上路，我要送你去伯利恒的耶西那里。他的一个儿子将成为国王。’”因此，先知们确实宣扬了上帝的信息，无论这对他们来说是否愉快。这对塞缪尔来说并不是一项令人愉快的任务，但他去做了。我将在下一节的另一个连接中回到这个问题。

b. 巴兰

想想巴兰。我们已经在民数记 22-25 章中讨论过他。他所宣讲的信息不是他想要宣讲的信息，但他必须宣讲。这是主的话。想想约拿。他不想去尼尼微为尼尼微人宣告悔改。他试图避免它，但他做不到，他必须去传播这个信息。即使在书的结尾，他也不喜欢尼尼微人的信息和回应。以西结必须吃下那写有上帝审判的书卷。他们被要求去宣布它，即使这不是他们想做的事情。因此，先知要宣讲上帝的信息，无论这是否令他高兴。

3. 先知自己的话语和他所说的上帝的话语是有区别的

；先知们也意识到了这种区别 第三：“先知自己的话和他所说的神

的话是有区别的；先知所说的话和他所说的神的话是有区别的。”先知们都意识到了这种区别。”换句话说，先知在他自己的内心、思想和良心中知道他什么时候在讲神的话语，什么时候在讲他自己的话。下次我会给你们一些例子，因为我认为这是一个重要的区别。我将看一些例子。但现在让我们休息一下。

转录：霍普·约翰逊 (Hope Johnson)

编辑：特德·希尔德布兰特 (Ted Hildebrandt) 重新叙述：

Robert Vannoy 博士，预言基础，第 2 讲

预言意识和先知历史

C. 3. 先知自己的话语和他们所说的神的话语之间有区别

我对 C. 3 做了评论。“先知自己的话和他们所说的神的话是有区别的。”正如我已经提到的，先知不是要宣告他自己的思想、想法或见解，他是要宣告神的话语。我在这里所说的是，先知能够区分他自己的话和神的话。我认为当我们经历这个预言功能时，弄清楚这种区别非常重要。说先知传达了他们自己的想法并且这些想法随后成为上帝的话语是无效的。这是一个完全不同的结构。我认为，当我们看某些段落时，这一点就会变得很清楚，这些段落区分了先知自己的想法和上帝赐予他们的信息。先知意识到了这种区别。

因此，神圣的话语确实是通过人类工具、通过先知传达的，而上帝在宣讲他的话语时也考虑到了先知自己的个人特征、背景、性情、思维方式以及所有这些变化。虽然这是事实，但作为神圣灵感本质有机观点的一部分，它不会减损或削弱信息的神圣特征。上帝已经为这些人准备了他们的个性、恩赐和思维方式等，因此他将这些纳入他的话语的宣告中，但它仍然是上帝的话语。

A. 示例：2 Sam 7 - 大卫和内森

现在让我给你们举几个例子，我认为这些例子可以清楚地表明这种区别。第一个是在《撒母耳记下》第 7 章中，大卫和先知拿单之间有一些互动。在撒母耳记下 7:1 中，你读到：“王在王宫安顿，耶和华使他得享平安，脱离四围的仇敌，就对先知拿单说：‘我住在王宫里，香柏木，而上帝的约柜却留在帐篷里。拿单回答国王：“无论你心里有什么想法，都可以去做，因为耶和华与你同在。” 设身处地为拿单着想。大卫来找你，说我想为方舟建造一座圣殿。你为什么要反对？这是荣耀主的崇高愿望。但我认为这里的危险在于将主的旨意与我们的好主意或崇高愿望联系起来。

接下来你读什么？“那天晚上，耶和华的话临到拿单，说：‘你去告诉我仆人大卫，耶和华如此说。’” 现在你没有拿单的想法，但你有耶和华的话。“你是给我盖一栋房子住的人吗？” 我不会花时间阅读所有这些，因为我已经读过我想要表达的观点。接下来是拿单从主那里传达的信息，其实质是说：“大卫，你不要为我建造一座殿宇”，即一座圣殿；

“我要给你建一座房子”，“房子”有一种王朝的感觉。但当你读完这段文字时，你会发现有一种文字游戏。主说：“我的话是，我要为你建造一座房子。我将为你建立一个王朝。它将永远持续下去。你的儿子所罗门会建造耶和华的殿，但你不会。因为这不是我对你的意愿。”

因此，拿单必须回到大卫那里，纠正他自己的话，并用神圣的话语代替它们。然后他不是说：“去做吧，主与你同在，” 他不得不说，“不，不

要这样做。这是所罗门要做的。这不是你该做的。”先知的話和神的話之間的區別是非常清楚的。內森對這種區別深感良心。因此，內森的生活中對於神的話語是什麼以及它與他自己的觀點有何不同並沒有真正的困惑。

如果您查看引文第 1 頁，第一段位於頂部。這是《律法和先知》中的一篇文章，也是《撒母耳記下》7:1-5 的文章。“做你心裡想做的一切，這就是內森所說的，他給了國王完全的自由。先知在這裡的意思是David應該執行他關於約櫃的所有所想、所反映、所建議的事情。拿單這樣做的原因是因為耶和華與王同在！”你看他說：“去做吧。主與你同在！”“這在他的一生中確實很明顯。內森認為，這個理由足以執行他的計劃和他給出的建議。事實上，“耶和華與你同在”是千真萬確的。但內森對後果的判斷是錯誤的。他很快就會發現……這並不意味著國王的意圖應該被拒絕，因為在《列王紀上》8:18（這很有趣）所羅門說，主對他的父親David說：你本來打算建造聖殿。房子以我的名義，你有這個意圖就做得很好。但這不是我的意願，但先知應該首先等待神的啟示。他的善意並不總是與神的話一致。拿單也渴望為以色列的上帝建造一座聖殿，這本身並沒有錯。這裡犯的錯誤是，他以一個人而不是一個先知的身份說話，而他作為先知的意見是被專門徵求的。”所以我認為在這個例子中你可以看到內森的話和上帝的話之間有明顯的區別。

b. 示例：1 薩姆. 16 - 撒母耳膏抹David

我说我想回到撒母耳记上十六章。在十六章一节，主对撒母耳说，‘你为扫罗哀哭要到几时呢？他有自己的私人信息要与扫罗对抗。但主随后说：“我要差你去见耶西，我要你膏抹他的儿子。”撒母耳，在《撒母耳记上》第16章中，他去了伯利恒，到了耶西的家，然后你在第6节中看到，“当他们到达时，撒母耳看见以利押，心想（这是撒母耳的想法，他的想法），“耶和华的受膏者肯定站在这面前。主。”这是他的意见。但在第7节我们读到，“耶和华对撒母耳说：‘你不要看他的外貌和他的身高，因为我厌弃了他。主不看人看的東西。人是看外貌，主是看内心。’”然后他说，以利押不是那个人。我拒绝了以利押。他召唤了所有其他的儿子，但他们仍然不是主的选择。你读到第12节，他们把大卫带进来，你在第12节的后半部分读到，“主说：‘起来膏他。他就是那个人。’”所以你可以在那段经文中看到，撒母耳有某些想法、某些感觉，但他错了。他不知道主正在选择撒母耳要膏立的合适人选。所以你再次看到撒母耳和神的话语之间的区别。

C。例子：约拿

我还提到约拿作为另一个例子。如果约拿将他自己的信息带到尼尼微，那么这将与神临到他的话截然不同。因为他的想法与主的话不相符，他试图逃避这个任务，但主叫他回来，他确实说出了主的话。

d. 耶利米书 27-28 - 耶利米与哈拿尼雅的冲突

让我们来看耶利米书中的另一个例子。这是耶利米书 27:28 中的内容。这就是假先知哈拿尼雅和真先知耶利米之间的争论。在第 27 章，耶利米给出了主的话，一个预言性的话语。基本上这个词的意思是犹大要侍奉巴比伦统治者尼布甲尼撒。如果你看耶利米书 27 章 12 节，他说：“我也将同样的信息告诉犹大王西底家。我说：‘把你的脖子低下在巴比伦王的轭下吧；为他和他的人民服务，你就会活下去。为什么你和你的人民会死于刀剑、饥荒和瘟疫呢？耶和华用这些来威胁那些不侍奉巴比伦王的国家呢？’”上帝对包括犹大在内的这些国家的旨意是要侍奉巴比伦王。

那么，他在第 14 节说：“不要听那些先知对你们说‘你们必不事奉巴比伦王’的话，因为他们向你们说谎预言。耶和华说：‘我并没有差遣他们。’”“他们以我的名义撒谎预言。因此，我将驱逐你们，你们和向你们说预言的先知都将灭亡。”然后我对祭司和所有这些人说：‘耶和华如此说：’”——这是主的信息——“不要听那些先知的話，他们说：‘很快，耶和华殿里的器皿就要被毁坏了。从巴比伦带回来。他们在向你预言谎言。不要听他们的。侍奉巴比伦王，你就可以生存。为什么这座城市会变成废墟？他们若是先知，有耶和华的话，就当祈求万军之耶和华，不要将耶和华殿里、犹大王宫里和耶路撒冷所剩下的器皿带到巴比伦去。因为万军之耶和华如此说。”这就是耶利米的信息。这是主的话。

你读到第 28 章，你读到一个假先知，他上来说他们不应该听耶利米所说的话。“犹大王西底家执政第四年五月，基遍人阿组的儿子先知哈拿尼雅在耶和华殿里，在耶和华面前对我说：祭司和众民说：‘万军之耶和华以色列的神如此说：我要折断巴比伦王的轭。两年之内，我要将巴比伦王尼布甲尼撒从这里掠到巴比伦的耶和华殿里的一切器皿带回这里。我也要把犹大王约雅敬的儿子约雅斤带回这个地方。’”如果你将第 2 节和第 3 节与前一章的第 16 节进行比较，你会发现情况截然相反。正如耶利米书 27 章 16 节所说：“不要听先知说：‘耶和华殿中的器皿很快就要从巴比伦带回来。’”他们在预言谎言。”哈拿尼雅说，他认为上帝会带回所有的物品，“耶和华说，犹大王约雅斤和所有其他被掳到巴比伦的犹太人，因为我要折断巴比伦王的轭。”’”哈拿尼雅的信息与耶利米的信息是矛盾的。

在 28 章 5 至 11 节中，耶利米确实没有太多回应。看看他在第 5-11 节中所说的话。“于是，先知耶利米在祭司和站在耶和华殿里的众人面前回答先知哈拿尼雅。他说：‘阿门！愿耶和华这样做！’”换句话说，我认为此时他所说的是“哈拿尼雅，我希望你是对的。我希望我们能脱离尼布甲尼撒的统治，并归还主圣殿中的物品。他说：“愿耶和华应验你的预言，将耶和华殿里的物品和所有被掳的人从巴比伦带回这个地方。”所以我希望你是对的。“尽管如此，请听听我在你和全体人民的耳中所说的话：从很早开始，在你我之前的先知就预言了针对许多国家和伟大王国的战争、灾难和瘟

疫。但预言和平的先知将被视为真正由主派遣的先知” —如何呢？ — “除非他的预言成真。” 换句话说，你所说的与先知所宣讲的审判信息的本质背道而驰。所以他说，好吧，我希望你是对的，但我们必须看看会发生什么，只有当这成为现实时，我们才能认识到这是来自主的信息。 “然后，先知哈拿尼雅把先知耶利米颈上的轭取下来，折断了。” 耶利米亲自戴上枷锁，象征着巴比伦囚禁的枷锁。 “他（哈拿尼雅）在众民面前说：‘耶和华如此说：两年之内，我必照样从列国颈上折断巴比伦王尼布甲尼撒的轭。’” 消息一闪而过。那你读什么？这时，先知耶利米继续上路。所以他说我希望你是对的。我不认为你是。我们得拭目以待。他基本上就是这么说的。

那么第 12 至 16 节中发生了什么？这就是区别所在。 “先知哈拿尼雅” —第 12 节— “折断先知耶利米颈上的轭” —事情发生了一 “耶和华的话临到耶利米”，耶和华的话是什么？ - 耶和华说：“你去告诉哈拿尼雅：‘耶和华如此说：你折断了木轭，但你必换来铁轭。’” 万军之耶和华以色列的神如此说：“我要将铁轭放在所有这些国家的颈上，使他们侍奉巴比伦王尼布甲尼撒，他们也必侍奉他。我甚至要把统治权交给他。” ’ ” 于是先知耶利米对先知哈拿尼雅说：“哈拿尼雅，请听！耶和华没有差遣你，你却说服这个国家相信谎言。因此，主这样说：我即将把你从地球上除去。今年你就会死，” —为什么？ - “因为你宣扬叛逆主。” 同年七月，先知哈拿尼雅死了。” 现在是第七个月，但在第一节中提到他是在那一年的

第五个月发出了这个信息。换句话说，两个月后他就死了。但你看，这是一个假先知。耶利米接受了主的话，假先知来了，给出了相反的信息。耶利米的回答是，我不认为你是对的。我希望你是，但我不认为你是。但我们必须拭目以待。然后主的话临到耶利米，他有一个新的信息、一个新的话语。这是非常精确的。它谴责哈拿尼雅是一个假先知，并说：“我听说你要死了”，两个月后他就死了。所以我认为你可以再次看到耶利米的话和他最初的反应之间的区别。

先知是敬虔而虔诚的人，他们就像任何其他人一样有一定的观点并表达它，但这不是主的话语，这只是一种观点。现在，耶利米书其他地方也有关于真假先知的评论，我们要回到申命记 18 章中的先知律法，其中谈到那些没有讲主的话的先知，他们是如何来区分它们。他们都自称是先知，并且都来到人民面前说：“主如此说”。他们声称正在这样做，所以似乎要由人们来区分哪一位是真先知，哪一位是假先知。

e. 示例：列王记上 13 章 13 老先知和来自犹大的神人

列王纪上第 13 章是伯特利老先知的故事。你可能很熟悉这个故事。这位来自犹大的神人上伯特利，就像阿摩司对抗耶罗波安二世一样，这位来自犹大的无名先知向耶罗波安一世宣告有关王国分裂后在伯特利修建的祭坛的信息。你在第 2 节注意到，这个犹大神人借耶和華的话向坛呼喊：“坛啊，坛啊！耶和華如此说：‘大卫家必生一个儿子，名叫约西亚。……他

将把现在在这里献祭的邱坛祭司献祭在你身上，人骨将在你身上被焚烧。” 当日，神人行了一个兆头：“这是耶和华所宣告的兆头：坛必裂开，坛上的灰必倾倒。” 当国王听到这个消息时，你可以在第 4 节中看到，“他从坛上伸出手来，说：‘抓住他！’” 但他向那人伸出的手却枯萎了，无法抽回来。祭坛四分五裂，灰烬倾倒。” 因此，王耶罗波安在第 6 节对神人说：“你向耶和华你的神求情，为我祷告，使我的手康复。” 于是神人向耶和华求情，王的手就复原了，又恢复如初了。

国王对神人说：“跟我回家吃点东西吧，我会给你一份礼物。” 犹太的神人回答王说：“即使你把一半的财产给我，我也不跟你同去，也不在这里吃饭喝水。” - 为什么？ - “因为主的话吩咐我：‘你们不可吃面包，不可喝水，也不可从来时的路返回。’” 他上去时收到的指示是：不要吃面包。不要喝水。 “他就走了另一条路，没有从原来伯特利的路回来。”

但当他继续前行时，他遇到了这位老先知。在第 18 节中，这位老先知说：“我和你们一样，也是先知。有一位天使奉主的话对我说：‘带他到你家去，让他吃饼喝水。’” 水。’” 但我们看到这个叙述的作者写了一个附加声明——“因为他在对他撒谎。神人就同他回去，在他家里吃饭喝了。” 他知道主的话是什么；主的话是具体的。他祈祷。他一开始就听从了这句话。

现在，当这位老先知来的时候，他屈服了，他进去和他一起吃饭。第

20节说，“他坐席的时候”，发生了什么？“主的话临到老先知。他对那从犹大来的神人喊叫说：‘耶和华如此说：你违背了耶和华的话，没有遵守耶和华你神所吩咐你的命令。你回来后，在他告诉你不要吃喝的地方吃了面包、喝了水。因此，你的尸体不会被埋葬在你祖先的坟墓里。’”

如果你进一步阅读这一章，你肯定能看出那位老先知的他的话和他自己的话之间的区别。他的话是谎言。他知道他的话和主的话之间的区别。

F. 结论

所以我想说的是，在先知的头脑和良心中，先知确实知道他什么时候在说主的话，什么时候在说他自己的话。那里有一个明显的区别。因此，说先知以神的话语的形式说出他们自己的话语，我认为这与我们在圣经中找到的有关其运作方式的数据相矛盾。在圣经中形成自己话语的先知的思想中存在着明显的分界线或差异线。

D. 以色列先知的现象与以色列本身的历史一样古老

1. 以色列的历史和先知的历史是同延的

让我们继续讨论 D。“以色列先知的现象与以色列本身的历史一样古老。”

A. 古代先知

除了说以色列的历史和先知的历史几乎是同时存在的之外，我不会对这一点做太多的讨论。耶利米书 7:25，我想我们已经读过，说：“从你们列祖离开埃及直到如今，我日复一日地差遣我的仆人到你们那里去。”你离开埃及的时间是摩西的时代，直到耶利米的时代，耶利米就在公元前586年巴比伦被掳之前，但甚至在摩西之前，诺亚在创世记9:25-27中被称为先知，亚伯拉罕被称为先知创世记 20:7。因此，甚至在族长时期之前和时期就已经有先知了。

b. 女先知

除了男先知之外，以色列还有女先知，即女先知。这些参考文献很少，并且在某些情况下并不完全清楚其含义。米利暗是摩西的妹妹，在出埃及记 15:20 中被称为女先知。她到底在那里做什么还不太清楚。你读到，“然后，亚伦的妹妹，女先知米利暗，手里拿着手鼓，所有的妇女都敲着手鼓跳舞跟着她。米利暗向他们唱道：“你们要歌颂耶和华，因为他至高无上。”他把马和骑马的人扔进海里。”这里的上下文是说，她用音乐赞美主。问题是“女先知”这个词的含义是什么？是她在带领正在进行的敬拜，还是米利暗在讲主的话？我稍后再讲。但她以女先知的身份出现。

底波拉是士师记 4 章 4 节中的一位女先知。“底波拉是一位女先知，拉比多的妻子，当时正在领导以色列。”她也是一名法官。

户勒大在列王纪下 22:14 中被称为女先知。这是约西亚在位期间，

圣殿律法书被发现的时候，律法书被发现的时候，正如你在第 14 节读到的：“祭司希勒家、亚希甘、亚革波、沙番和亚赛亚去与女先知户勒大交谈，她是哈哈斯的儿子提克瓦的儿子沙龙的妻子，也是掌管衣柜的。她住在耶路撒冷第二区。她对他们说：“以色列的上帝耶和华如此说。”来自主的一句话。以赛亚的妻子也是一位女先知。在以赛亚书 8 章 3 节中，以赛亚说：“我去见女先知，她就怀孕生子，”那就是马赫-沙拉勒-哈什-巴兹。问题是，以赛亚的妻子成为女先知是因为她是先知的妻子，还是因为她履行了预言的职能？目前还不清楚。所以只是评论一下，有这些女先知的例子。

C. 先知的公司

除了个别先知之外，还提及先知的团体或团体。此类参考文献并不多，但我们在很多地方都遇到过它们，特别是在《撒母耳记》和《列王记》中。我想和你一起看看其中一些参考资料。

1. 1 萨姆. 10 - 扫罗和先知的同伴

第一个是撒母耳记上 10:5-6。这发生在选扫罗为王的过程中。扫罗出去寻找他父亲的牲畜，他去见撒母耳寻求信息，耶和华告诉撒母耳：“到你这里来的人就是我所拣选的人，你要膏他为王。他要成为万民的王。”所以撒母耳就这么做了。然后在 10 章 1 节，你读到撒母耳记上的书：“耶和华膏了你”。但在第 10 章中，撒母耳告诉扫罗，当主拣选他为王时，某

些事情将会发生。在第 5 节，你读到：“然后你要往神的基比亚去，那里有非利士人的哨所。当你接近城镇时，你会遇到一队先知。”希伯来语中有一个词 NIV 翻译为“先知的游行”。实际上它的意思是“一个公司”或“一群先知”。因此，“你会遇到一群从高等法院来的先知，他们面前演奏着竖琴、手鼓、长笛和竖琴，他们会说预言。”这是一群先知在预言。

“主的灵会带着大能临到你身上，你会和他们一起说预言，你会变成一个不同的人。一旦这些征兆应验了，就去做你手上想做的事，因为上帝与你同在。”所以有几个这样的迹象。这是他们中的最后一个。你读到这就是它的运作方式。你在第9节读到，“扫罗转身离开撒母耳，神改变了扫罗的心，这一切神迹都在那一天应验了。当他们到达基比亚时，一队先知迎接了他们。神的灵带着能力降临在他们身上，他也加入了他们的预言。”所以这里指的是一群先知预言的游行或队伍。

现在，我们稍后会再讨论这一点，但此时我只想对“预言”这个词所发生的事情做一个简短的评论。这些先知是什么，这群先知，这些先知在做什么？*Naba* 是动词“预言”的意思，有多种含义。通常我们会说那个人是先知，*nabi*，或者那个人不久前预言过，然后他死了。我们认为他是宣讲主话语的人。但如果你看一下用法，似乎有或者如果你在 Brown、Driver 和 Briggs 中查找词根 *naba*，其中一个意思是“狂喜状态下的预言”。新国际版《撒母耳记上》10:5 最后一句说：“他们要说预言。” NRSV 表

示：“他们将陷入预言般的疯狂之中。”伯克利的翻译说：“他们会欣喜若狂。”所以你会陷入这样一个问题：这个词根*naba*的含义是什么，意思是在正常状态下说出上帝的话语，或者让他们进入欣喜若狂的状态，并在那种框架下说一些话或唱一些东西的心灵。

如果你看看你的引文，第 2 页，EJ Young 在他的书《我的仆人，先知》中讨论了这一点。他正在谈论《撒母耳记上》第 10 章的这段经文。他说：“你应该非常小心地注意到，然而，这段经文中没有任何暗示表明预言是由音乐引起的，就好像音乐是一种兴奋剂一样。乐器被带到先知面前。言下之意是它们只是用来伴奏的，因此预言并不是无意义的胡言乱语，而是通过音乐的伴奏虔诚地赞美上帝。”这是杨的解释。这里发生的是通过音乐的伴奏对上帝的虔诚赞美，用“*naba*”这个词的口头形式“预言”来描述。他说，“如果我们用狂喜这个词来形容先知”——有很多人这样做，他对此发表评论——“我们必须小心使用这个词。毫无疑问，他们受到上帝的强制影响，因为据扫罗说，当他遇见先知时，耶和华的灵会降临到他身上，他就会与他们一起说预言。这个预言的应验如下：当圣灵冲到他们身上时，他就在他们中间发预言。然后10b，除非在这个特定的例子中预言的行为是圣灵降临的结果，否则上帝的灵就降临在先知身上，结果他就发预言了。因此，狂喜状态的根源不存在于音乐的存在中，也不存在于自愿的交往中，也不存在于传染中，也不存在于任何自我强加或诱导的刺激中，而只存在于上帝之

灵的冲刷中。”。

因此，正是上帝的灵临到扫罗身上，使他加入了这群先知，做他们正在做的事情，杨认为这是对上帝的热情赞美。或者 *naba* 用这个词来描述正在发生的事情。现在，我提请您注意这段经文的目的主要是向您展示一群先知的参考，不是单个先知，而是一群先知。稍后我们将详细讨论他们正在做的事情以及这些公司通常所做的事情以及与预言相关的狂喜现象的概念是什么，但目前这里是撒母耳记上 10 章中的一群先知。

2. 列王纪下 2-4 以利沙和众先知、耶利哥、伯特利……

在以利沙的时代，你可以在不同的地方提到先知的团体。在列王纪下 2:3 中，我们读到，“伯特利的先知一队出来见以利沙，问以利沙：‘耶和华今日要接你的主人离开你，你知道吗？’”在列王纪下 2:5 中，耶利哥也有一个团，耶利哥的先知团去见以利沙。列王记 4:38，“以利沙回到吉甲，那地方正遭遇饥荒。当先知的一队与他会面时，他对仆人说：‘把大锅放在锅上，给这些人煮汤。’”在伯特利，有三处提到先知的一队（王下 2:3）、耶利哥（列王纪下 2:5）和吉甲（列王纪下 4:38），还有一些其他参考文献。

3. 1 萨姆. 19: 扫罗和预言公司

我应该在那些《列王记》的参考文献之前提到，早在《撒母耳记上》19:20 中就提到了这一点。这是扫罗被拒绝后，大卫被膏立接替他，大卫在

战斗中取得胜利，扫罗开始嫉妒。扫罗试图杀死大卫，大卫最终被逐出法庭并成为难民。但当他逃离扫罗时，他首先要做的就是去找撒母耳。我们先了解一下上下文。撒母耳记上 19 章 18 节说：“大卫逃亡后，到拉玛见撒母耳，将扫罗向他所行的一切事都告诉了他。然后他和撒母耳去了拿约并住在那里。有消息传到扫罗那里：“大卫在拉玛的拿约。”于是派人去捉拿他。但当他们看见一群先知在说预言，而撒母耳站在那儿作他们的领袖时，神的灵就临到扫罗的手下，他们也都说预言了。”这是一群先知，撒母耳是他们的领袖。他们正在预言；他们在做什么并不完全清楚。扫罗的这些代理人来了，想要抓捕大卫，他们会怎样呢？神的灵降临在他们身上，他们开始说预言。再说一次，无论这意味着什么。

扫罗得知此事后，就派了更多的人去，他们也都说预言。扫罗第三次派人去。“最后，他亲自前往拉玛，来到塞库的大蓄水池。他问：“撒母耳和大卫在哪里？”“在拉玛的奈约特，”他们说。于是扫罗前往拉玛的拿约。但神的灵甚至降在他身上，他就一路说预言，直到来到拿约。他脱下外袍，在撒母耳面前说预言。他就这样躺了一天一夜。这就是为什么人们说：‘扫罗也列在先知之中吗？’”

我稍后会再讨论这个问题，但在这里我想说明一下 “*naba*” 这个术语的含义，以及什么样的异常行为可能与该词的使用相关。这是一个关于使他能够说话的先知的狂喜状态的关系的问题，如果这就是正在发生的事情的

话。我认为这里的底线很清楚，那就是神的灵临到扫罗的使者身上，也临到扫罗本人身上，阻止他们做他们打算做的事，即抓捕大卫，而他们无法不要这样做。圣灵不会让他们这样做。虽然与此相关，但它说他们正在预言。

好吧，我们有相当多的对相同事物的引用。这些先知团体或团体的确切功能是什么，至今还不清楚。他们可能是撒母耳、以利亚和以利沙的助手或门徒。他们出现在撒母耳、以利亚和以利沙的时代。也许他们被赋予了协助先知在他们居住的社区推广真正宗教的任务。

4. 1 列王纪上 20 章—众先知中的一位先知讲话

只有一段经文—即《列王纪上》20:35-43—其中一位先知团体的成员实际上说出了神圣启示的话语。只有一种情况是这样的。也许我们应该看看这一点。你在 20:35 中读到，“根据耶和華的话，一位先知的儿子对他的同伴说：‘用你的武器攻击我。’”现在，“先知之子” [bene hanebiim] 这句话有时被翻译成“先知之子”。在新国际版中被称为“先知的同伴”，有时更字面地称为“先知之子”。该连队中的一名成员对连队的另一名成员说：“用你的武器攻击我”，但他的同伴拒绝了。先知说：“因为你不听从耶和華的话，一旦你离开我，狮子就会咬死你。”那人走后，一只狮子发现了他并杀死了他。

先知找到了另一个人，说道：“请打我吧。”于是那人就打了他，把他打伤了。然后先知就去站在路边等候王。”国王过来了。“当国王经过

时，先知对他喊道：“你的仆人进入了激烈的战斗，有人带着一个俘虏来见我，对我说：‘看守这个人。如果他失踪了，那他就属于你了。以命换命，否则你必须付出一塔兰特银子。当你的仆人到处忙碌时，那个人却消失了。

“这就是你的判决，”以色列王说，“你自己宣布的。”然后先知迅速摘下他眼睛上的头带，以色列王认出了他是先知之一。他对国王说：“—这是一个例子，其中一个公司的成员发表了一句话来自耶和华， - “耶和华如此说：” - 这是先知对亚哈说话 - “‘你释放了一个我定要处死的人。因此，你的生命换他的生命，你的人民换取他的生命。他的人民。以色列王闷闷不乐地回到撒玛利亚的王宫。”那是便哈达，一位叙利亚统治者，亚哈释放了他，这位先知谴责他。所以，在所有提到先知团体的例子中，有一个例子，其中一个团体的成员实际上宣扬了主的话语……那么这些公司的功能是什么？正如我所说，目前还不太清楚。

5. 先知团的职能

如果你看看霍巴特·弗里德曼 (Hobart Freedman) 的 《旧约先知导论》中的引文第 1 页，该页底部，他做出了这些评论：“那么，先知之子的真正作用和目的是什么？（“先知之子”被翻译为“先知的同伴”。）在试图回答这个问题时，最好注意他们在圣经中提到他们的那些段落中的功能。第一，他们被描绘成住在吉甲、伯特利、耶利哥等宗教中心的共同住宅里，坐在一位伟大的先知面前，也许在那里向他们传授了精神指导。”我会回到

这个话题。我不太确定这是其中的一部分。

“第二，这些团体的另一个属灵功能是一起说预言”，正如《撒母耳记上》10:5 及后面的内容，我们已经看过了。“这个预言到底是什么以及它采取什么形式一直是很多猜测的主题。撒母耳记上十章似乎表明其中一部分是歌颂上帝。一群先知从高处下来，他们参加某种形式的宗教仪式，并在乐器的伴奏下说预言。从历代志上 25:1-3 可以清楚地看出这是一种被接受的预言表达方法。”还有一个地方，预言与音乐有关。“因此，这些团体不会简单地以个人身份进行预言，而是联合起来，在各个公开赞美和崇拜的场所游行。”所以这是以任何可以理解的方式一起预言的第二个目的。

“第三，他们还在与以色列有关的重要事务上充当精神使者。当以利沙派遣一位先知子孙去膏立以色列王耶户时，以及当上帝派遣另一位审判使者向亚哈王发表责备的话时，我们可以看到这一点，因为他对便哈达的宽大处理。”我们刚刚在《列王记上》第 20 章中看过这段经文。所以，弗里曼认为这些群体一是接受撒母耳或以利沙等领袖指示的人，二是公众赞美和崇拜的领袖，三是使者。所以我不确定我们还能说更多。甚至其中一些内容也可能受到质疑，我们将在下周详细讨论这一点。尤其是第一名。这些先知团体是否必须接受指导或教育才能执行预言任务？

2. 先知之子

好吧，第二，这些公司的成员被称为[*bene hanebiim*]。这句话在

旧约中出现了九次。所有这些都集中在《列王纪上》第 20 章和《列王纪下》第 9 章之间。这是从亚哈时代到耶户启示，或大约公元前 974 年到 841 年。如果你看过列王纪下 2:3 和 5，我们已经看过了，但是你知道 NIV 文本中希伯来语的措辞是什么。你看，在《列王纪下》第 2-3 章中，你读到“伯特利的先知团”，那里的希伯来语措辞是 *bene hanebiim*，伯特利的先知之子，新国际版将其翻译为“先知团”。我认为他们这样做是为了让英语读者不会对意图是什么感到困惑。这些是先知的子孙、先知的子孙，还是先知和先知有子孙，是伯特利的先知子孙出来向以利沙求问？因此，新国际版 (NIV) 将 “*bene hanebiim*” 翻译为“先知的同伴”，而不是“先知的儿子”，尽管并非总是如此，但相当一致。在列王纪下 2:3, 2:5, 2:7, 2:15, 4:1, 4:38, 5:22, 6:1 中，NIV 有“先知的同伴”，并且在每一处都是“众子”希伯来语中的“先知”。

A. “儿子” (ben) 等术语的各种含义

现在，在圣经的用法中，“儿子”一词可以指男孩，当然，这通常是它的使用方式。它可以表示“后裔”。闪米特语的用法虽然不是希伯来语，但可以在《马太福音》1:1 中看到，“耶稣基督是大卫的子孙”——“儿子”的意思是“后裔”。但它也可以表示“团体的成员”。我认为这个词在“先知之子”这个表达中使用的是第三种含义，即“群体的成员”。作为先知团体的成员，他们被称为先知之子。它并不意味着传教士的孩子或先知的孩

子。

现在我发现我的时间到了。我想看一些关于“*ben*”或“son”的使用方式的例子，它显然不是在儿童的意义使用的，而是在“团体的成员”的意义使用的。因此，我们将在此停下来，然后从那里继续，下周继续前进。

转录：Miranda MacKinnon

最初编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯 (Katie Ells) 最终剪辑，

特德·希尔德布兰特 (Ted Hildebrandt) 重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第三讲

先知团

F. 2. 称为“先知之子”的先知团

上周我们讨论了罗马数字 I，最后讨论到了 F。罗马数字 I 是“关于古代以色列先知主义的一般评论”，在 F 节中，我们讨论的是“先知的乐队或团体”，这些内容在旧约。我们已经看过 F. 1. 下的一些参考资料，我刚刚介绍了 2. 这些公司的成员被称为“先知之子”，“*bene hanebii m*”。我想我在最后时刻提到过，那里的“儿子”肯定不是指“先知的子孙”。“儿子”一词在希伯来语中有时表示“男性后裔”，有时则表示更长的术语“后裔”。耶稣基督是大卫的儿子，亚伯拉罕的儿子。但它也可以表示“团体的成员”。我们应该根据最后一个含义来理解“先知之子”这个词。

A. “儿子”作为团体的成员 1. 示例：Neh. 12:28 我想给你们几个关于“儿子”一词用法的例子。如果你读过《尼希米记》12:28，你会读到

（我读的是新国际版），“歌唱者也从耶路撒冷周围地区—尼陀法人的村庄聚集在一起”等等。如果你看看希伯来语文本，它是有益的。这是“歌手之子”。现在从上下文来看，它是什么似乎很清楚了。这里指的是合唱团的成员。属于某个群体的人，即歌手。所以我认为 NIV 的翻译是正确的——“歌手”，而不是“歌手的儿子”。

2. 例子：诗篇 18:44 如果你看诗篇 18:45，第 44 节的英文译本，新国际版（NIV）对于诗篇 18:44 说：“他们一听我，就服从我；他们听从我，就听从我。”” 然后是下一个词，“外国人在我面前畏缩。” 外国人就是陌生人。希伯来语是“*bene*”——“外人的儿子”。在我面前畏缩的不是“陌生人的孩子”或“外国人的孩子”，而是那些属于那个类别或群体的人。“外国人在我面前感到畏缩。他们都灰心丧气；他们从堡垒中战战兢兢地走来。” 第 43 节说：“素昧平生的人都臣服于我。他们一听我的话，就服从我；外国人在我面前畏缩。””

3. 例子：诗 72:4

请看诗篇72:4。现在这是一个有趣的情况，因为你遇到了一个解释性问题。新国际版（NIV）这里翻译了诗篇 72:4：“他（即国王）将保护人民中的困苦人。” 国王会维护正义。他会审判人民等等。“他将保护人民中受苦的人。” 但是，新国际版中的下一个短语是：“拯救有需要的人的孩子。” 希伯来语意为穷人的“孩子”。现在 NIV 这里将其翻译为“贫困者的孩子”。换句话说，国王“将保护人民中的受苦者，拯救贫困者的子弟；他会粉碎压迫者。” 那里正确的翻译是什么？国王是要拯救“穷苦人的子孙”，还是他要拯救穷苦人呢？贫困者的孩子是否属于这一类人：贫困者？

如果你看一下平行关系，你会发现第一句话是“他将保卫人民中的苦

难者”。在我看来，基于平行性，这里的结论是合理的：“他将保卫人民中的苦难者，拯救有需要的人。”不是“穷人的孩子”，而是穷人自己。但你可以对此进行辩论。新国际版（NIV）、新美国标准（New American Standard）和英王钦定本（King James）都翻译为“贫困者的孩子”。修订标准版将其翻译为“需要的”。“他会拯救有需要的人。”犹太出版协会版（JPS版）说，“让他捍卫人民中的卑微者，拯救有需要的人”——不是“有需要的人的孩子”，而是“有需要的人”——“并镇压那些冤枉他们的人”。现在我倾向于将此视为将*bene*用作“群体成员”的另一个例证。

4. 示例：2 科。 25:13

我想给你提供另一份参考资料。这是历代志下 25:13。你在新国际版中读到，“与此同时，亚玛谢遣回的军队并不允许他们参加战争，袭击了从撒玛利亚到伯和仑的犹太城镇。如果你看看希伯来语，“军队”的翻译是*ubene*。它是“部队的儿子”或“乐队、乐队或部队的儿子”。现在，我不认为亚玛谢送回了他们的孩子或士兵的儿子，他送回了军队，那些属于该群体的人。

因此，有相当多的使用“儿子”的例子，我认为，通过类比，当你遇到“先知之子”这个表达方式时，我们应该理解这个词是那些属于被称为先知的类别或阶级的人。不是先知的子孙；他们是先知，但他们被认为是一群先知。正因为如此，新国际版在谈到“先知之子”这一表达时，经常将其翻译为“一群先知”。

F. 3. 术语或表达“先知学校” 不支持“学校”

让我们继续讨论3. 术语或表达“先知学校”——我们现在谈论的是这些先知群体。它曾经被提倡——比今天更强烈，尽管这个想法今天仍然存在——先知团体应该被理解为类似教育机构的东西，在那里你有一群被认定为先知的人学习各种科目，可能与理解它们的作用以及如何解释和传播它们有关。人们可以接受撒母耳、以利亚或以利沙等伟大导师之一的指导，然后出去将他们所学到的知识传授给其他人。所以你有一所先知学校。对于这些先知群体来说，这是一个非常古老的想法。它出现在塔尔古姆中，这是阿拉姆语的翻译，比旧约希伯来语的翻译有更多的释义。

但我认为没有任何真正明确的基础或证据表明这些群体是某种教育形式的情况。“先知学校”这个词本身并不是圣经的表述。它在旧约中没有出现过。我认为没有任何迹象表明先知接受过某种特殊的训练或教育来执行他们的任务或职能。当然，对于伟大的著作先知或经典先知——以赛亚、耶利米、阿摩司等来说，情况确实如此。我们从未读到过，为了让这些伟大的先知完成他们的任务，需要

任何特殊的指导或教育。更真实的情况是，这些人是被神呼召离开正常工作的人——阿摩司是一名牧民，采集桑树无花果的人——被神呼召脱离正常职业，并受主委托向人们传达他的信息。正如我们上周注意到的，主

说：“我会将我的话传给你。你去；宣扬我要你向人民说的一切。”

b. 撒母耳作为领袖 - 1 Sam. 19 现在，我认为你能找到的最接近先知团体是某种教育团体的证据是撒母耳记上 19:20 和列王记下 4:38。撒母耳记上 19:20 是扫罗派遣使者试图抓捕大卫的段落，当时大卫在拉玛拿约的地方避难到撒母耳那里，第 20 节说：“他们看见一群先知说预言，撒母耳站在那里作他们的领袖，神的灵临到扫罗的部下，他们也都说预言。”你还记得我们上周谈到过那段经文吗——“预言”这个词是什么意思？这被视为某种异常行为。圣灵降临在那些人身上，他们却无法抓住大卫。但在这种情况下，它说，“撒母耳是他们的领袖。”然后我们想知道这到底是什么意思？撒母耳在做什么——他在指示吗？嗯，也许吧。事实并非如此。如果没有进一步的信息，很难知道。

c. 以利沙担任队长 - 2 Kgs 4

列王纪下 4:38——以利沙也是如此。在列王记下 4:38 中，你读到：“以利沙回到吉甲，那地方正遭遇饥荒。当先知的同伴们正在与他会面时”——我很确定“同伴”中有*贝尼哈尼比姆*——“他对他的仆人说，‘把大锅放在大锅上，为这些人煮一些炖菜。’”看来以利沙是那里的领袖：他在发出命令；他正在为更大的群体提供食物。现在它又没有提到任何有关指导的内容。所以以利沙实际上是一位领导者，撒母耳也是一位领导者，但很难知道这一点的作用有多大，以及这个功能到底是什么。

d. 不是古代神学院式的训练

我不认为先知本身—无论是撒母耳还是以利沙，甚至这些先知团体，都与当今神学院的学生一样，他们需要接受神学教育才能完成他们的任务。先知是直接从上帝那里接受信息并将其传播给人们的人。因此，那些关于先知学校或先知团体的评论显然存在于他们自己的社区中。

e. 先知团的所在地

上周我们注意到，在《列王纪下》两章最早的章节中，在伯特利、耶利哥和吉甲的不同地方都有先知群体。如果你回到《撒母耳记上》第 10 章，当时扫罗遇到了一群手持乐器的先知，他们正在说预言，他就成为了他们中的一员，并说预言—那是在基比亚。然后，我们刚才在《撒母耳记上》第 19 章中看过—拉玛的拿约—这是一群先知。我们发现这些公司分散在不同的地方，有些人认为他们共同生活在某种修道院里。很像后来的修道院。这方面的证据仍然很少。

F. 4. 先知的团体显然生活在他们自己的社区中

公共住房和饮食

但列王纪下 4:38 说他们一起吃饭。这就是我们一分钟前看过的那段经文—“以利沙回到吉甲，那个地区发生了饥荒。当众先知来见他的时候，他对仆人说：“把大锅放在上面，给这些人煮汤。”以利沙在那里给他们食物，看起来他们正在一起吃饭。然而，这是一个饥荒时期，这并不一定意味

着这是他们的习惯饮食方式。

有时人们呼吁支持公共住房理念的另一个参考文献是列王纪下 6:2。你读到：“众先知对以利沙说：‘看，我们与你相会的地方对我们来说太小了。我们去约旦河吧，在那里我们每人可以获得一根杆子；让我们在那里建造一个地方供我们居住。”现在，如果你看一下希伯来语，你就会明白最后一句话“让我们为我们建造”一个 *maqom* “一个地方” 假“那里”。现在你知道了 *leshevet* 的意思是“坐着”或“居住”。那是一个坐下来聚集的地方，还是一个居住的地方——一座房子之类的？我想你可以把“地方”这个词理解为可以建造各种住宅的地方，而不一定是一个住宅。但这句话也可以翻译为我们“坐”的地方。某种礼堂。你看前面的诗句说：“你看，我们与你相会的地方对我们来说太小了。”因此，我再次认为，这并不是一个毫无争议地证明这是某种公共住宅的参考。

如果你读到列王纪下第 4 章——早几章——你会发现，先知一队的这些成员似乎都有自己独立的住所，而不是一个共同的住所。在列王纪下 4:1-7 中，有这样一个故事：先知团成员的妻子呼叫以利沙说：“我的丈夫死了，这些债主来要掳走我的两个儿子为奴。”她有债要还，却没有可以还的。所以在 4 章 2 节，以利沙说：“我能为你做什么呢？告诉我，你家里有什么？”听起来她有自己的住所——“你家里有什么？”“‘你的仆人那里什么也没有，’她说，‘除了一点油。’以利沙说：“你去问问你所有的邻居要空罐子。”不要只要求几个。然后进去，关上你和你儿子身后的门。

将油倒入所有罐子中，每个罐子装满后，将其放在一侧”，依此类推。她这样做了，当然她的罐子装满了，她把它们卖掉了，她就能偿还债务了。但在这里提出这一点的目的是，对于先知团体或团体成员之一的这位妻子来说，这看起来不像是一个公共生活环境。看起来她可能住在某种预言般的社区，但有自己的房子。

我认为这符合《撒母耳记上》第 19 章的一种偶然特征。如果你回到那段关于拉玛拿约的段落。“拉玛的拿约”一词出现在《撒母耳记上》19:19 中，其中告诉扫罗王大卫在拉玛的拿约。拉玛是一座城市；拉玛的 Naioth 是什么？希伯来语的意思是“居住”或“居所”。Naioth 似乎是 that 的复数形式。因此，Naioth 的意思可能是复数形式的“居住地”。如果这是理解拿约的方式，我想你可以把它理解为拉玛的一个街区，那里有一群房屋，这些先知居住在其中一先知团体或公司的成员。因此，撒母耳带大卫到拉玛镇的一个地区，那里是先知团成员的住所，但那是复数，它不会是一个公共住所。

所以第四点：“先知的团体显然生活在他们自己的社区中。”我认为这比他们拥有某种修道院或回廊的想法更受欢迎。

F. 5. 公司内部预言功能的退化

A. 以利沙 - 2 公斤 4

第五点：“公司内部预言功能的退化。”当你阅读对这些先知团体的提及时，似乎随着时间的推移，堕落开始了。这是在言外之意。我们对这些公司

了解不多，但随着时间的推移，人们可能开始与这些公司建立联系以获取物质利益。换句话说，他们可能从中获得什么好处。我们在列王记下 4:42 中读到了有关这一点的内容。在 4 章 42 节，以利亚接受了为众人提供的食物。“有一个人从巴力沙利沙那里来，给神人带来了二十个用初熟的麦子烤出来的大麦面包，还有一些新麦穗。“给人们吃吧。””这里的人们都是先知的同伴。“‘我怎样才能把这个摆在一百个人面前呢？’他的仆人问道。以利沙回答说：“给百姓吃吧。”因为主是这样说的：‘他们会吃，而且还有剩下的。’”这有点像耶稣的 5,000 人，但规模较小，但为了造福于这些团体成员的利益而增加了食物的数量。先知。很有可能先知群体就是靠这种恩赐生活的。

b. 皇家宫廷先知 当你在旧约中进一步了解时，你会发现许多国王都有一群与宫廷有关的先知，他们会特别在想要得到有利信息时拜访这些先知。换句话说，这些人不一定是真正的先知—他们自称是先知，但却告诉国王他想听的话。亚哈的宫廷中有这类先知。如果你看一下列王记上 22:4，当时亚哈请求约沙法与他一起在基列攻打拉玛。”约沙法对以色列王说：“你我不分彼此，我的民就是你的民，我的马就是你的马。”约沙法又对以色列王说：“你先求问耶和华。”那么亚哈在做什么呢？“以色列王召集了约四百人的先知，问他们：‘我该去攻打基列的拉末吗？’他们回答说：“去吧，因为主会把城交在王的手里。”他们以为亚哈希望他们这么说。他鼓励

约沙法跟他一起去。但约沙法有何反应呢？约沙法说：“这里没有耶和華的先知可供我们求问吗？”也就是说，他不相信这些人是为王说话。亚哈回答说：“我们还可以通过一个人求问耶和華，但我恨他，因为他从来不预言关于我的任何好事，而总是坏事。他是音拉的儿子米该雅。”我在这里提请你们注意这一点的目的是，有一些先知团体与国王的宫廷有联系，但并不总是讲王的话语。

如果你看《弥迦书》3:5，弥迦说：“至于那些使我的百姓误入歧途的先知，若有人喂养他们，他们就宣告‘平安’；如果他不这样做，他们就准备对他发动战争。”换句话说，你知道那只在喂养你，你说的是你认为那人想听的话，而不是宣讲来自主的话语。因此，先知群体似乎逐渐开始恶化。

6. 正典先知与这些公司的区别

第六点：“正典先知与这些团体是有区别的。”我认为没有任何证据表明任何写作先知，即正典先知，他们制作了旧约正典中包含的一本预言书，属于一个公司或一个先知行会。我们也没有读到任何正典先知通过执行预言任务而获得金钱、支持或生计。在一段经文中，一位正典先知似乎明确拒绝了他应该被视为预言团体的一部分的想法。在《阿摩司书》7章14节中，阿摩司说：“我既不是先知，也不是先知的儿子。”现在你看到问题是他所说的“先知之子”是什么意思？他的意思是某个团体的成员吗？考虑到这个表

达方式被使用了很多次，他很可能是这样的。他似乎在说，“我我不是先知，也不是先知的儿子，但我是牧羊人。”现在我想更详细地了解这一点，要做到这一点，我认为我们需要回去了解整个背景。阿摩司从犹大上升到北方王国，再到伯特利城。记住耶罗波安王我在伯特利和但筑了祭坛。当时，犹大的神人上去大声反对伯特利的祭坛。后来在耶罗波安二世统治下，阿摩司也做了同样的事，他去了伯特利和亚玛谢。你在第 10 节中读到：“伯特利的祭司派人去给以色列王耶罗波安说：‘阿摩司在以色列人心中掀起了一场阴谋来攻击你。他的这一切话，这地不能承受。阿摩司就是这么说的。’”耶罗波安必死在刀下，以色列必被掳，离开自己的故土。”耶罗波安不想听这话。“亚玛谢对阿摩司说：“你先见，出去吧！回去吧！犹大的土地。’”接下来是我认为很重要并且是冲突的重要组成部分的下一个短语。“‘在那里挣面包，在那里说预言。’”他把说预言和生计联系起来。“‘在那里挣面包，在那里说预言。’”这两者似乎是有联系的。

“‘不要再在伯特利说预言了，因为这里是国王的圣所和王国的圣殿。’”这就是阿莫斯的回应。他对亚玛谢说：“我既不是先知，也不是先知的儿子，我只是牧羊人，照顾无花果树。”

这就提出了一个翻译问题。问题与阿莫斯在这里所说的内容以及我们如何理解他所说的内容有关，这在希伯来语文本中带来了歧义。那里没有动词。阿摩司“回答对亚玛谢说：“lo’ nabi anni”。从字面上看，“不是

先知我。” “我不是先知，我也不是先知之子。”现在，如果你看它的翻译，你必须提供动词“to be”。你提供的动词“to be”是现在时还是过去时？新美国标准是现在时。“我不是先知，也不是先知之子，但我是一个牧民，也是一个梧桐果的采集者。”但如果你看一下《英王钦定本》和《新国际版》，他们会将其翻译为过去时，并使用动词“to be”。对于所提供的动词“我不是先知，也不是先知的儿子，但我是一个牧人，一个梧桐果子的采集者。”伯克利版本两者都有。“我既不是先知，也不是先知的儿子，但我是一个牧民，一个梧桐树的采集者。”如果你用现在时或过去时来翻译阿莫斯所说的话，其含义有何不同？这对于他们所说的话来说似乎无关紧要。我认为这在意义上有很大的不同。那些建议使用过去时态的人，例如詹姆斯国王和新国际版，理解阿莫斯是在说，他并没有让自己成为先知，但上帝呼召他承担这项任务。“我不是先知，我不是先知的儿子，我是一个牧人，”然后你继续看第 15 节，“但耶和华叫我不再放羊，耶和华对我说：‘你去吧，预言。’”所以我不是先知，但主呼召我，我就成了先知。他基本上就是这么说的。所以阿莫斯并没有否认他是先知，他只是说“我本来不是先知。我本来就是农民。”

但如果你把它翻译成现在时，阿莫斯所说的就会有不同的含义。请记住，阿摩司实际上是在回应第 12 节中牧师的说话：“在那里挣钱。回到犹太之地吧。在那里挣面包，在那里说预言。”阿莫斯没有收到任何信息，他

正在对此做出回应。如果你把它翻译成现在时，“我不是先知，我不是先知的儿子”，我想阿摩司对亚玛谢说的是：“我不是你所理解的先知。”那就是“我不是先知，因为我是为了谋生而说预言的人。”就亚玛谢而言，这就是先知：一个为了从中得到什么而参与其中的人。但我认为阿莫斯的回应是：“我不是那种‘先知’，我也不是先知的儿子。我不是这些预言公司之一的成员。因为我不需要为了我的生计而这样做。我是一名牧民。我是无花果的采集者或种植者；我能养活自己。我并不是为了物质利益而预言。但主来对我说，‘去那里传达这个信息，去预言。’”现在，如果你这样翻译，那么用现在时态，我认为这里发生的事情是亚玛谢做了这样的陈述，它清楚地预设了先知从事生意是为了钱。“回到犹大地吧。在那里挣面包，在那里说预言。”阿莫斯回答说：“我不是那样的。我是牧民，不需要靠说预言谋生。我预言不是为了金钱利益。”

现在，如果您是这样阅读本文的，那么它暗示了一些事情。我认为这表明在那些日子里，预言已经被理解为某种类型的职业或生计——在我看来，这就是亚玛谢在那里的理解。其次，我认为这表明阿莫斯想要说得非常清楚：“我不是那种先知。”阿摩司并不否认他是一位真正意义上的先知，但他所说的是，“我与他和亚玛谢所熟悉的先知没有任何关系：这些人预言了国王的事情或者其他人想听，以便从中获得任何好处。”

这里 NIV 使用过去时。如果你们熟悉的话，现在有所谓的 TNIV，它

是 NIV 的修订版。虽然已经过去了，但 TNIV 写道：“我既不是先知，也不是先知的门徒。”换句话说，“我既不是先知，也不是先知的儿子，先知的儿子。”现在它说：“我既不是先知，也不是先知的门徒，但我是牧羊人，我照顾无花果树。”所以他们对 TNIV 的看法仍然是过去式。

犹太出版协会的版本是现在时。这就像 NASB 一样。我认为这是首选。它说，“我不是先知，我也不是先知的门徒”——他们使用同样的表达方式，“先知的门徒”。“我是一名养牛人。”你们有人读过牛津大学出版社的犹太研究圣经吗？牛津出版社出版了一本犹太研究圣经，很像新国际版研究圣经，但从犹太人的角度出发。《犹太研究圣经》中使用犹太出版协会版本进行翻译的注释说：“阿莫斯坚称他不是一名职业先知，他可能会因提供服务而被雇用并因此被收买。”现在我认为他们做对了。在第 12 节中，当他说“我不是先知，也不是先知的儿子”时，阿摩司坚称他不是一个人可以被雇佣并因此被收买的职业先知。因此，规范先知与这些公司是有所区别的。你没有提到任何一位经典先知是这些公司的一部分，在我看来，阿莫斯正在明确这一点。他不想与先知为伍，或者与某种为了利益而存在的先知为伍。

似乎还有以利沙、以利亚和撒母耳以及他们所有人的同伴。撒母耳、以利沙和以利亚似乎都是公司的领导者。因此，无论你是否让他们成为公司的一部分，在我看来，这些公司都是某种团体——犹太出版协会称之为“门

徒”——也许这是一个很好的术语。不过，我认为你会看到撒母耳、以利亚和以利沙，他们是在公司之上，而不是公司的一部分。

你知道，有些人喜欢用“先知的职分”这个词。我尽力避免它。我更喜欢“预言功能”这个说法，因为在我看来，牧师有一个办公室，国王有一个办公室。国王就是国王，他被指定为国王。他是国王，有官方角色和职责。牧师有正式的角色和职责。这些先知似乎做了一些零星的事情。当圣灵降临在他们身上时，他们说话，所以他们履行了预言的职能，但我不确定我是否想称其为办公室，就好像这就是他们所做的一切一样。我们回到先知自己的内心和思想中知道他们所说的主的话语与他们自己的话语相比的事情。像拿单这样的人，他经常向大卫作先知，向他传达主的信息，并问他他告诉大卫的个人观点哪里错了。所以他们所说的每一句话都不是受默示的。

G. 正典先知正在写先知

现在G.：“正典先知正在写先知。”我只想对标签发表一些评论。您会在文献中找到这两个标签。

1. 写先知

“写先知”是对那些在旧约正典中给我们写下以他们名字命名的先知的称呼。换句话说，所写的先知是旧约正典中的 4 个主要先知和 12 个小先知。因此，从这个意义上说，书写先知和规范先知是同义词——我们指的是同一个人。我认为这些标签很有用，但可能会被误解。关于“写先知”——我们知道有些先知写过书，但他们的著作并没有为我们保存在圣经正典中。换

句话说，如果你真的想推动它，“写先知”这个表达比“正典先知”更大。编年史谈到了许多个人的著作，我们称之为先知，他们的著作尚未为我们保存并包含在正典中。我们将看一些参考文献。（2 Chronicles 9:29）你读到：“所罗门其余的事，自始至终，都写在先知拿单的实录上、示罗人亚希雅的预言书和易多的异象上。先知。”因此，拿单、亚希雅和易多作为神的先知，不断地写作，但这些著作无论出于何种原因，都没有被保存下来，也没有被纳入旧约正典之中。还有一些其他参考文献—《历代志下》13:22 和 21:12—我不会花时间看它们。

2. 《正典先知》

你也可以说，即使是“正典先知”这个词也有些不足，因为它将预言书与历史书分开了。在犹太传统中，预言书和历史书之间没有这种区别。在犹太传统中，我们提到了所谓的“前先知”和“后先知”。以前的先知就是我们所说的历史书：约书亚记、士师记、撒母耳记和列王记。这些是以前的先知。后面的先知就是我们所说的预言书。所以我认为犹太传统更准确。所有这些书都是预言书。历史书籍是对旧约时期人们所发生事情的神圣记录和解释。它们就像我们所说的预言书一样具有预言性。

学生问题：“现在以利沙和以利亚会被视为正典先知吗？”

不，因为他们没有完整的圣经经典。他们没有自己写的规范书。他们不会被视为正典先知或写作先知—两者都不是。

二. 预言的命名法

让我们继续讨论罗马数字 II, “预言术语”。我想谈谈旧约中用来指代先知的一些单词和短语。我认为通过查看术语, 我们可以深入了解预言功能的本质。首先让我发表这个评论。大多数人一听到“先知”这个词, 立刻就会想到旧约中有一群人预言未来。换句话说, 先知就是预言未来的人。我认为这确实没有抓住重点。是的, 确实, 在许多预言书中, 你确实对未来将要发生的事情进行了预测, 但这并不是先知的本质—预测未来。先知基本上都是传教士。他们谈到了旧约时期上帝子民的需要, 他们所说的大部分内容都是呼吁人们悔改, 呼吁人们回归圣约, 呼吁人们顺服上帝, 并放弃错误的崇拜。因此, 先知事工的本质不在于预测。两者不是同义词。成为先知并不一定总是告诉未来会发生什么。我认为这体现在先知所用的一些术语中。

A. 神人 A. 下II。最通用的名字是：“神人”。这个表达方式在旧约中使用了 76 次。其中大约一半与以利沙有关, 他常常被称为“神人”。在《列王记上》13 章中, 有很多地方提到了那位出去预言攻击耶罗波安一世祭坛的神人。但其他很多地方都分散了。摩西被称为“神人”, 撒母耳、以利亚和示米雅也被称为“神人”。因此, 它被广泛使用。它的意思是：先知是一个与神有关系的人。如果你是神的人, 你就与神有某种关系—具体是什么关系, 还没有定义。但这里的人都是属神的人。

B. 主的仆人

B. 是：“主的仆人”。上周我们谈论了“我的仆人先知”。这里的

关系更清楚地表明了。这些先知是神的仆人。这种关系是一种服务关系。但这仍然相当普遍。它与许多先知一起使用，但它的使用也更广泛，因为除了先知之外的人都被称为神的仆人。一个有趣的参考是耶利米书 27:6 和 43:10 中的尼布甲尼撒王。他被称为“主的仆人”。他不是先知，甚至不是上帝相信的孩子，但他是上帝手中的工具，完成了上帝对犹大的惩罚的目的和计划，因此他被称为“上帝的仆人”主。”

C. 主的使者

C. 是“主的使者”。现在你会变得更加明确。先知是将上帝的信息带给人们的人。你可能认为这会被广泛使用，因为这是先知所做的事情的本质，但事实并非如此。有趣的是，这种情况非常罕见。它仅用于哈该。哈该书 1:13 说：“耶和华的使者哈该将耶和華的信息告诉百姓。”我说它只用于哈该。也就是说，它只用于哈该，除非你引用玛拉基书 1:1，其中说：

“神谕：耶和华通过玛拉基向以色列所说的话。”但如果你看一下希伯来文，它是“神谕：耶和华通过 *玛利亚基*向以色列所说的话”。如果翻译的话，*Maliachi*就是“我的信使”。有些人认为我们不知道这位先知的名字——那只是对主的使者的通用称呼。“神谕：耶和华通过我的使者 *玛利亚基*向以色列所说的话。”我倾向于认为这是一个合适的名称，因为该引言与预言使者的角色非常接近。你确实其他作品中提到了先知的名字，所以在我看来，这很可能是他的名字。但这是C.，“主的使者”。

D. 希伯来语术语 Nabi [先知]

D. 是希伯来语词 *nabi*。这是最常用来指称先知的词。当你在希伯来旧约圣经的英文翻译中看到“先知”这个词时，它就是这个词的翻译。在《七十士译本》中，这个希伯来词是由希腊词“*prophetes*”翻译而来的。这就是我们英语单词“prophet”的来源。英语单词“prophet”取自希腊语“*prophetes*”。这是 *nabi* 的希腊语七十士译本。那么问题就变成了：*nabi* 对于那些特别是在旧约时期听到这个词的人来说意味着什么？那么这个词的内涵是什么？这就带来了很多问题，在起源、词源等方面存在很多分歧。但我认为明确的是，*nabi* 并不是指某种占卜者、占卜者、预兆者或做过此类事情的人。先知是 *nabi* 的希腊语翻译。对于占卜、占卜之类的事情，希腊语使用术语“螳螂”。因此，在旧约的希伯来语和希腊语中，占卜者、占卜者和先知之间都有区别。

在古典希腊文学中，先知被理解为向人类解释众神的信息的人。德尔斐的阿波罗神庙是这一点尤为明显的地方。有一位女祭司，名叫皮提亚 (Pythia)。这位女祭司坐在金鼎上，在疯狂的恍惚状态中传递着神的信息。所以这个皮提亚正在从阿波罗神那里给予这种难以理解的启示。但后来你看到发生了什么事，先知们出现了，将皮提亚那些难以理解的声音解释成可以理解的语言。因此，先知们为人们解释了众神的启示。如果您查看本页底部第 2 页的引文，您最喜欢的关于旧约主题的作家格哈德·沃斯 (Gerhard Vos)

有一段来自他的圣经神学，其中他正在谈论*nabi*。他说：“通过对*nabi*含义的探究，我们可以结合对它的简短对应的*先知*的简短讨论——我们的词‘先知’就是由此而来。我们通常将其与预言家或预测者的概念联系起来。这与最初的希腊语词源不符。作文中的介词“pro-”不表达事先的时间意义。它具有地方意义。先知是一位*预言家*。然而，希腊语术语与希伯来语术语一样具有宗教联系。*先知*是为神谕说话的人。因此，如果赞成者*正确*理解，希伯来语*nabi*和希腊语*先知*实际上是同义词。然而，这会产生误导。希腊*先知*与神的关系并不像希伯来*先知那样直接*。事实上，他是皮提亚（Pythia）神谕黑暗话语的解释者，或者是其他一些受启发的人，在这位神的地下深处有一座受其启发的神殿。因此，皮提亚（Pythia）将与纳比（*nabi*）站在靠近神灵的同一位置，但*先知*通过这个中间人与神灵分开。因此，*先知*更像是一位解释者，而不是上帝通过他直接启发的人所说的话的代言人。（换句话说，皮提亚是众神对之说话的人，但当众神对皮提亚说话时，却用的是难以理解的声音。）因此，先知们*把那些难以理解的声音变得可以理解*。所以他是翻译者而不是代言人。他不仅添加了他自己的神谕的启示，而且还添加了他为感知的人类提供的形式。难怪“*先知*”一词在为圣经宗教服务时，必须经过重生的洗礼才能使用。换句话说，他的意思是，如果你是旧约希伯来语的希腊语翻译，并且你正在寻找一个单词来正确地代表希伯来语中的*nabi*，你会选择最接近该功能的希腊语单词，然后就会发生这种情况成为*先知*

这个词。但它有不同的背景。当它在圣经背景下使用时，你必须意识到这种差异。

D. 1. Nabi 的词源 现在回到*nabi*这个词—它是什么意思？关于*nabi*的词源有很多讨论。拿出你的大纲。我在 D 下有两个小点：1. 是“词源”，2. 是“用法”。当你问词源问题时，你会发现很快就会陷入争论。有人说*nabi*是另一个希伯来语词根“*nb*”的派生词，其派生词的意思是“冒泡”。这个建议来自伟大的希伯来学者格塞尼乌斯。他说这位先知之所以被称为这个名字，是因为他的讲话给人留下了深刻的印象。话语的流动从先知的口中“涌出”。其他人则认为它源自阿卡德语词根*nabu*。*Nabu*在阿卡德语中的意思是“说话”。*纳布 (nabu)*这个词来自巴比伦神灵*纳布 (Nabu)*，他是智慧和科学之神，文字和书写之神。在后来的名字中，如尼布甲尼撒 (Nebuchadnezzar) 和那波波拉萨尔 (Nabopolassar) 也有同样的成分。因此，如果它来自*纳布*，那么*纳比*将是一个演讲者，更具体地说，是一个为上帝说话的人。

请参阅第 3 页 TJ Meek 下的引文以及*希伯来语起源卷*。他说，“先知的第三个词是最流行的一个，几乎完全取代了旧词*roeh*。”我稍后会回到*罗*。“*nabi*的词根在希伯来语中没有找到，但在阿卡德语中发为*nabu*，‘呼唤、呼唤、说话’。因此，它的意思是说话者、上帝的代言人，希腊先知在《七十士译本》中正确翻译了它。源自介词*pro* -for（代表）和动

词 *phemi* (“说话”) 的名词。代表或代表。先知们。前菲米。“因此，纳比类型的先知严格来说不是以前认为的‘预言家’，而是‘预言家、传教士’。这是英语中“先知”的含义，直到伊丽莎白女王时代之后，由于某种原因，这个词逐渐等同于预言和预测。例如，杰里米·泰勒 (Jeremy Taylor) 于 1647 年出版的一本名为《预言的自由》的书，并不是这个词目前的含义所让人想到的。这是一本关于言论自由的书。用现代语言来说：传教的自由。因此，英语中“先知”一词的严格含义，其希腊语和希伯来语原文的意思是说话者或发言人。这就是来自 *nabu* 的想法，它的意思是“说话”。

还有其他人说是的，它来自 *nabu*，但它不是来自阿卡德语单词的主动语态，而是被动语态。那么它的意思就是“被神呼召的人”。如果您查看引文第 3 页上 Meek 的段落上方，可以看到 William F. Albright 的一些陈述。他说：“目前对 *nabi* (先知) 一词作为‘说话者’的解释几乎肯定是错误的。这个词的正确词源学含义是“被上帝召唤的人，拥有上帝赋予的使命”，事实表明，这几乎总是这个意思。从第三条线的中间到最后一条线的中间。他进一步讨论了这一点——他用几行话说道，“这个词的解释完全符合它的意思；先知或感到自己被上帝召唤去执行特殊使命的人，在这个使命中，他的意志服从上帝的意志。”所以词源学上还有一些其他的观点。我认为词源仍然不确定。但我认为这些“说话”或“被上帝召唤的人”的想法与

我们在圣经中的用法是一致的。对于任何单词的含义来说，比词源学更重要的是它在特定段落的上下文中的含义以及它的含义源自它的使用方式。

2 彩的用法

这就引出了 2. “Nabi 的用法”。让我开始吧。我们上周对它的使用方式做了一些修改，我确实向你们推荐了申命记 18:18 作为关键经文，其中用非常明确的语言描述了预言的功能。《申命记》第 18 章 18 节这样说：“我要为他们兴起一位先知”，即“nabi”，“像摩西一样，从他们的弟兄中兴起一位”。我会把我的话放在他口中，他会把我吩咐他的一切都告诉他们。”正如我上周提到的，这与耶利米书 1:9 中所说的相同，主说：“耶利米，我要将我的话传给你。”

与此相关的有趣的是《出埃及记》7:1。你读到：“耶和华对摩西说：‘看哪，我使你在法老面前如同上帝，你的兄弟亚伦也必作你的王。nabi。’”我认为这节经文让我们了解什么是先知以及先知与神的关系。亚伦与摩西的关系就像先知与神的关系一样。换句话说，摩西与法老的关系就像神与他子民的关系一样。但摩西不会亲自向法老说话。这将由亚伦来完成。亚伦将向法老传达摩西的信息，就像先知向百姓传达上帝的信息一样。所以你记得摩西说，“我不能说话”，主说，“亚伦会为你说话”，这里说，“我使你在法老面前像神一样。你的兄弟亚伦将成为你的先知。”如果你翻到出埃及记 4 章 15 节，那里讨论了摩西说话，你会注意到神对摩西说：

“你要对他说话，将话传给他；我会帮助你们俩说话并教你们该怎么做。他会为你向人民讲话，而且“—现在听着—”就像他是你的嘴一样。就好像他是你的嘴，而你对他来说就是上帝。但是，请把这根手杖拿在手中，这样你就可以用它来施行奇迹。”亚伦被称为摩西的口，而先知则被比喻为上帝的口。所以我认为当你开始使用*nabi*时，这些文本可以让我们非常清楚地了解这个词的含义。

下一个名称是*roeh*，通常翻译为“先知”。我们下次会看看。

转录：Carly Geiman

粗略编辑：Ted Hildebrandt

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 《预言基础》, 第 4

讲 用于指代先知的术语 (续)

e. 纳比 - 先知

nabi” (意思是“先知”) 之间的关系。我想说的是, 这两者是紧密相连的。先知的话, 即预言, 实际上是神的话语, 它可能是预言性的, 也可能不是。换句话说, 这个预言是来自上帝的话语, 非常适合“*nabi*”这个标题。正如其中一些引文指出的那样, 对于希腊先知来说, 这实际上是在为上帝说话。与其说它是人类语言的本质, 不如说它是人类语言的本质。与其说是预言, 不如说是预言。这种预言可能包括一些预测, 但预测并不是预言的本质。

F. 罗赫 - 先知

让我们继续讨论另一个术语, 那就是 *ro'eh*。这实际上是 *ra'ah* 的分词形式, to see。它被翻译为“先知”。现在, 一旦你接触到这个术语, 并查看有关它的文献, 你就会发现有人试图争论 *nabi* 和 *ro'eh* 最初是两种不同类型的人。换句话说, 你可以区分 *ro'eh* 和 *nabi*, 只是到了后来, 这两个词才变得更加同义词。

1. 来自美索不达米亚的 Mahu 和 Baru

一位学者，他的名字并不那么重要，但我会把它告诉你，阿尔弗雷德·哈尔达尔（Alfred Haldar）认为，你在一些美索不达米亚语言中发现了与旧约中指定“先知”相同的差异。在美索不达米亚，有一些人被称为 *玛胡*（*Mahu*）和巴鲁（*Baru*）。哈尔达尔认为，*Mahu*与希伯来语*nabi*相同，*Baru*与希伯来语*ro'eh*相同。因此，在阿卡德美索不达米亚文献中，它有这两个名称，他说，在以色列，这两个名称相当于*Mahu*和*nabi*以及*Baru*和*ro'eh*之间的名称。现在，在美索不达米亚，*玛胡*人和*巴鲁*人的相似之处在于，他们都有辨别上帝旨意的任务，然后将其告知其他人。但*玛胡*和*巴鲁*之间有一个重要的区别。*玛胡*直接收到了诸神的信息，他欣喜若狂。因此，*玛胡*是一个欣喜若狂的人，当他处于欣喜若狂的状态时，他会从神灵那里得到信息，然后将其传递给其他人。当他仍然处于欣喜若狂的状态时，他就这么做了。

然而*巴鲁*却不同。*巴鲁*人通过外部手段间接接收到了这一消息。换句话说，*巴鲁*人是会读星象或读各种预兆的人。*巴鲁*人确定主旨意的方法之一是检查祭祀动物的肝脏并观察肝脏的结构。不同的肝脏结构有不同的意义，他会以这种方式决定上帝的意志，或者他会把油倒在水上，看看会形成什么样的模式，并从中读出一些东西或抽签——决定上帝意志的各种外部手段上帝。

2. 决定神旨意的外在手段

现在哈尔达尔试图做的是说，就像美索不达米亚有他们的狂喜和他们的*巴鲁*祭司一样，在以色列的*纳比*和*罗伊*之间也可以找到同样的区别。直接

从神灵那里收到这条消息的纳比欣喜若狂。 *ro'eh*是指从外部接收信息然后将其传递给其他人的人。这是一个有趣的理论。问题是，如果你看一下圣经数据，就会很清楚地发现圣经数据不符合这个模式。在这里，你有一个来自其他地方的模式被强加在圣经上，并且圣经数据的细节被强加到一个已经先入为主的模式中。例如，撒母耳被称为“先知”（《撒母耳记上》9:11），但他并没有通过外在的手段来确定上帝的旨意。

现在，在我们进一步讨论之前，让我先进一步谈谈通过外在手段来决定上帝旨意的事情。这并没有完全被排除在圣经之外。请记住，大祭司的袍子里有乌陵和土明，他可以通过使用乌陵和土明来确定上帝的旨意。当你进入大卫时代，在扫罗消灭了诺伯的祭司之后，亚比亚他逃脱了，他把以弗得带给了大卫，在接下来的几章里你会看到大卫说，“把以弗得拿给我”，然后他问问题主的。“这个地方我去还是不去？”主说：“是的，去”。

“我会胜利吗？”主说：“是的，你会的。”或者“不，你不会的。”通过圣经材料，可以合法地使用外部手段。然而，能够使用外部手段的个人永远不会被称为“*ro'eh*”。你可能会说，亚比亚他拥有乌陵和土明的监护权，他是一位祭司。他不是罗伊人。所以它不属于这个类别。

你确实提到过一些人利用外部现象来决定上帝的旨意。但有趣的是，他们从来没有被称为“先知”。它们从来不被称为*ro'eh*。他们被称为占卜师、魔术师、占卜师或巫师。如果你读申命记 18 章 10 节，那段经文描述

了先知的身份，以及上帝将如何通过先知说话，你会读到：“你们中间不可有人因牺牲自己的儿女而牺牲。”火，从事占卜或巫术，解释预兆，从事巫术或施咒语，是媒介，通灵师，向死者咨询。凡行这些事的，都是主所憎恶的。”主正在谴责这些巴鲁祭司在美索不达米亚所做的事情，从肝脏或占星现象或其他什么来观察预兆。这是以色列人所禁止的事情。

3) 1 萨姆。 9:9

现在，有一节经文我认为很有启发性，尽管这节经文也提出了很多问题。但《撒母耳记上》9:9 对于旧约中 *ro'eh* 和 *nabi* 的用法之间的关系问题具有启发性。它写道：“从前在以色列，如果一个人去求问上帝，他会说：

‘来吧，我们去找先见吧，*罗*’，因为今天的先知过去被称为先见。”

“今天的 *nabi*，先知，过去被称为 *ro'eh*，先知。”这节经文，如果你看 N IV，你会看到它在括号里。这是第 8 节之后插入的一个括号。如果你看一下更大的上下文，我想你会得出结论，它确实比第 8 节之后更适合第 11 节之后。你看，这就是扫罗外出寻找他父亲的地方。失去了牛，他发现找不到它们。他的仆人说：“有一位先见，我们为什么不去问他呢？”他在第 8 节这样说。仆人说：“看，我有四分之一舍客勒银子。我会把它交给神人，让他告诉我们该走哪条路。”暂时将第 9 节放在一边。“‘好，’扫罗对他的仆人说。但他们还是找不到驴子，于是他们就出发前往神人所在的城

镇。当他们上山进城的时候，遇到一些女孩出来打水。他们问他们，‘先知在这里吗？’”然后你就可以使用 *ro'eh* 这个词了。“预言家在吗？”你看，第 9 节，如果你把它写在第 11 节之后，“从前在以色列，如果有人去求问神，他会说：‘我们去见先见’，因为先知那天过去被称为先知。”现在很多人认为第 9 节并不是原文的一部分。这可能是文本边缘的解释性注释。在传输过程中的某个时刻，它被放入文本中，但他们把它放在了错误的位置。它应该放在第 11 节之后来解释什么是先见，而不是放在第 8 节之后，因为它确实不太合适。我认为可以合理地得出结论，这可能是一种解释性注释，而不是原文的一部分。但它告诉我们的重要一点是先知和先见之间没有本质区别。这是语言使用的问题。“今天的先知过去被称为先见。”“先知”这个词比“先知”更古老，在后来的时代，“*nabi*”或“先知”这个词是更常见的术语，而“先知”这个词变得相当古老的语言，你需要一个解释，这样就不会造成混淆。

我认为这可能就是这里发生的事情，但如果你思考它并将其放在更大的圣经背景中，它会提出一些其他问题。我们这句话的日期是什么时候？这个问题变得相当重要，因为在撒母耳之后很长一段时间，先知仍然被称为先见。例如，您会在以赛亚书中找到它，使用“先知”一词。同样令人困惑的是，“*nabi*”一词早在撒母耳时代就已被使用。亚伯拉罕在创世记 20 章 7 节中被称为 *nabi*。*nabi* 用于民数记、申命记和士师记。事实上，在撒母耳

记上 3:20 中，撒母耳本人被称为 *nabi* 。那么问题来了，如果“先知”这个词是在撒母耳时代之前使用的，那怎么能说后来被称为先知的东西在撒母耳时代就被称为先见呢？现在有些人可能会说：“这是一个明确的证据，表明旧约中所有使用‘先知’一词的经文都是在撒母耳时代之后很久的。”这是一个合理的结论吗？

让我们来看希伯来文文本。希伯来文是：“今日的先知从前称为先见”。现在翻译起来有点困难。注意 NIV 的作用—短语“因为今天的先知”将其视为一种结构：今天的先知。“他过去被称为先知。” King James 和 NASB 重复这个动词。“因为现在被称为先知或今天的先知的人以前被称为先见。”希伯来圣经中只有一个动词。NASB 表示：“他现在被称为 *nabi*。”

现在，如果你翻阅《撒母耳记上》9:11 的《七十士译本》，你会发现其中引入了不同的想法，因为那里有“因为从前人们称先知为先见”。看看你怎么说。希腊语 *ha laos* [人民] 从哪里来？以前，“人民”称先知为先见。回到希伯来语 *ha'yom* 。七十士译本的希伯来语预设是 *ha'am* [人民]，而不是 *ha'yom* [今天]。你知道这很容易混淆吗？在“*yom*”中，只需用“*ayin*”代替“*waw*”即可。我认为《七十士译本》可能对这里发生的事情给出了正确的解释。七十士译本和马所拉文本的解读之间的区别在于，七十士译本表明 *ro'eh* 是人们更流行的称呼。而“*nabi*”则是对先知的

更专业或更正式的称呼。人们从前称先知为先见。如果是这样的话，“*ro'eh*”这个词可能会在以后继续使用，而“先知”这个词可能会像我们实际发现的那样很早就被使用。而且两者并没有本质的区别。这是更技术性的用法和更流行的用法之间的区别，而不是绝对的语义区别。所以先知就是先见。上帝让他们知道应该向别人宣告什么。因此，即使同时使用“*nabi*”和“*ro'eh*”这两个词，我认为我们可以说它们谈论的是相同的功能。人们从前称先知为先见。

现在，如果你要对它们进行区分，我认为在这个程度上它是合理的。你可能会说，*nabi*向我们展示了一个人，他转向人民宣讲上帝的信息，以便强调他从上帝那里收到的信息。*ro'eh*表明一个人转向了上帝。换句话说，在*nabi*中，重点更多地放在公告上，在*ro'eh*中，重点更多地放在接收信息、看到信息上。所以你可以说，*nabi*更强调主动的宣示功能，而*ro'eh*更强调被动的接收信息的功能。但先知和先见之间并没有本质的区别。

学生问题：“那些被国王要求来阅读墙上的文字或其他什么的人如何解释梦和类似的东西，他们如何不感到困惑？”嗯，我认为你在这里得到的问题是你如何区分他们两个是否被称为“先知”。是这样吗？我想如果你认识一些人——如果人们在呼唤以赛亚或俄巴底亚之类的东西，而他们只是使用“先见”这个词，那么他们将如何区分真正的先知和他们认为的其他人？召唤先知？是的，事实上，如果你看以赛亚书 6:1，以赛亚说：“乌西雅王死

那年，我看见了耶和华。”这里有动词形式，*ra'ah*。所以以赛亚对神有一个异象的经历。他看见了主。他可以合法地被称为“*nabi*”。我认为“*ra'ah/ro'eh*”一词的重点在于这种接收信息的有远见的方式。鉴于“*nabi*”一词的强调更多的是向他人宣告信息。但*ro'eh*和*nabi*是同一回事。这只是一个不同的名称。人们似乎倾向于更早地使用“*ro'eh*”一词，稍后使用“*nabi*”。对于那些执行此功能的人来说，这是一个比技术标签更流行的标签。但根据圣经，没有理由看到任何区别。

4) 阿摩司书 1:1 让我们看一下阿摩司书 1:1。我正在寻找*ro'eh*，但它是一个动词而不是名词。“特科亚牧羊人之一阿莫斯的话。地震前两年他所看到的有关以色列的情况。”如果这些是阿摩司的话，那么按照我们说话的方式，你会期望下面的短语读作：“阿摩司的话，提科亚的牧羊人之一。洪水发生前两年他所听到的关于以色列的事。”它并没有说它说的是“他所看到的”。重点是那种有远见的接待。这里的动词是*haza*。我们正在看的下一个词是“他看到”。这是同一件事。它的意思是“看到”或“凝视”。我认为这里重要的是这种将*nabi*与*ro'eh*分开的尝试，因为圣经文本中没有给出两种不同的个体，它们是相同的。

学生提问：“那么，刚刚为国王工作的人不被认为是先知，而是算命

先生或预测未来的人，他们也被称为先知吗？”不，他们会被称为占卜师、占卜师或预兆提供者。对于这类人还有其他的词。

G·霍泽

让我们继续讲 *hozeh*。关于 *哈扎* 我就不多说了。它来自动词 *haza*，就像 *ro'eh* 来自动词 *ra'ah* 一样。*haza* 的意思是“凝视”或“看着”。它实际上是 *ro'eh* 的同义词，用法相同。正如 *ro'eh* 一样，重点似乎是接受上帝的启示。因此，如果你看以赛亚书 1:1，“在犹大王乌西雅、约坦、亚哈斯、希西家统治时期，亚摩斯的儿子以赛亚所看见的关于犹大和耶路撒冷的异象。” 目光是 *哈宗*。它是一个源自动词 *haza* 的名词。以赛亚所看见的异象，就是 *hazon*。所以你可以称以赛亚为 *hozeh* 以及 *nabi* 或 *ro'eh*。我的意思是，所有这些术语都可以互换使用。

3. 以色列预言的起源

我们继续讲三。“以色列预言的起源。”您注意到这三个要点。A. 是“据称与以色列在其他国家的预言的类比。” B. 是“以色列内部对预言起源的解释”，C. 是“我认为圣经对预言的解释”。因此，首先，我们希望在 A 上花费更多的时间，而不是在 B 和 C 上。

A. 据称与以色列预言的类比

A. 是“据称与以色列在其他国家的预言的类比。”你会在文献中发现，据说在以色列的预言中可以找到其他民族和古代近东国家的类比。然后通常发生的情况是，学者们试图将以色列的先知现象解释为以色列以外这些现象的衍生现象，以便将以色列先知的起源归因于或由以色列以外发现的类似现象来解释。

形式上的相似之处

现在，对此发表一些评论。我认为，从一开始，我们就必须诚实、清晰和开放，并表示我们不能否认，我们可能会在以色列发现的现象与其他地方的预言现象之间发现我所说的“形式相似之处”。事实上，仔细想想，以色列有很多习俗、宗教机构和习俗与其他民族有正式的相似之处。但我不确定这是否说明了很多。即使存在形式上的相似之处，问题是：这是否为我们以色列和周边国家发现的事物之间存在某种内在联系或联系提供了基础？在我看来，鉴于我们已经说过关于以色列先知职能的性质，如果这些人是上帝所选择的人，上帝将通过他们将他的话语传给他的子民，将他的话传给他们，谈到以色列发生的事情与我们在其他民族中可能发现的事情之间的任何内在联系，都必须是非常值得怀疑的。在我看来，根据圣经预言，谈论推导是被排除在外的。但话虽如此，也很清楚的是，上帝在他说话的人们的文化、制度和思想形式的背景下，对人类说话，包括在旧约时期对他的子民以

色列。当你看旧约时，你会发现旧约中的许多现象你可以在以色列以外找到正式的类比。旧约充满了献祭的规定。其他古代民族也在宗教仪式中使用祭祀。旧约中圣约的记号就是割礼。其他古代人也实行割礼。割礼在旧约的背景下具有非常特殊的意义或意义，但它在古代世界并不是什么未知的事情。

想一想盟约的整个概念，它似乎非常清楚地是根据管理国际关系的条约概念（赫梯条约形式）塑造的。圣经圣约的形式是围绕赫梯条约的形式塑造的。上帝使用人类法律关系的工具，并利用它来构建他自己和他的子民之间建立的关系，这是伟大的事情。

就拿王权的概念来说吧。以色列在某个时间点对神作为他们的王并不满意；他们想要一个像周围国家一样的人类国王。耶和华对撒母耳说：“给他们立一个王。”因此，以色列和周围的国家一样，也有一位国王。然而，当神告诉撒母耳赐给他们一个王时，撒母耳描述了王权的方式。在撒母耳记上 10:25 中，以色列王的角色和职能与周围国家的角色和职能截然不同。所以你们有相似之处，也有不同之处。以色列有一位国王，但他的职能与以色列以外的国王不同。

以色列有一位祭司。其他古代民族也有祭司。那么，如果其他古代民族都有先知，为什么以色列不应该有先知，但他们之间有什么本质区别呢？先知在以色列发挥作用的方式和先知在以色列以外发挥作用的方式是不同的。因此，如果你能在以色列之外找到与你在以色列发现的关于先知功能的正式类比，我是说正式类比，我认为这不会以任何方式减损以色列先知的独

特性。是的，其他人有先知，但在以色列，情况有所不同。以色列先知论最本质的特征是，在以色列，先知不讲自己的想法，不说出自己的话。他传达了独一真神直接向他传达的信息。因此，当您问有关以色列以外的预言与您在以色列发现的类比的¹问题时，我认为您必须牢记这一点。

但即便如此，我认为下一个问题是：“如果本质上不是上帝将他的话置于上帝的内在品质中，那么即使是对以色列以外的预言的某种正式类比，又有²什么样的证据呢？”这些人的嘴？”我们在古代世界找到了什么样的正式证据来证明这种预言现象？注意你的大纲，我有美索不达米亚的类比，埃及的类比，迦南的类比，还有一个结论

1) 美索不达米亚类比

首先是美索不达米亚的类比。关于美索不达米亚类比的最重要的圣经外文本是在美索不达米亚上游巴比伦附近一个名为马里的地方发现的文本。在汉谟拉比时代之前，这是一座繁荣的城市。汉谟拉比生活在公元前 1700 年左右，所以还很早。在汉谟拉比沦陷之前，那里的统治者是一位名叫齐姆里·林 (Zimri Lim) 的统治者。在马里的发掘过程中，在档案馆中发现了大约 5,000 块楔形文字板。其中一些人在美索不达米亚发现了他们所谓的预言的痕迹。如果您查看该讲义上的字母 A，即阿卡德语字母下的第一个文本，您会注意到标题“神圣启示”。本材料取自普里查德的*古代近东文本*，通常缩写为 ANET。它是古代近东圣经外文本的标准英语翻译，由詹姆斯·普

里查德编辑，由普林斯顿大学出版社出版。

a) 伊托拉斯图致马里的齐姆里·林的一封信

第一篇文本是伊托拉斯图 (Itorastu) 写给马里国王齐姆里·林 (Zimri Lim) 的一封信。让我阅读一下文本并对其发表一些评论。上面写着：

“请与我的主交谈。因此伊托拉斯托是你的仆人。在我将这块石碑寄给我的领主马拉克·达袞的那天，一个来自肖特加的人走过来对我说道：“在我的梦中，我决定与另一个来自西加里科内要塞的人一起前行。”在马里的上区。途中，我进入了图尔卡，一进去就进入了大袞神庙，跪拜了。当我跪下时，大袞开口对我说道：“亚扪人的诸王及其军队与心利林的军队讲和了吗？”我说：“他们没有讲和。”就在我出去之前，他对我说：‘为什么 Zimri Lim 的使者不经常侍候我，为什么他不把他的完整报告摆在我面前？如果这样做的话，我早就把亚扪人的国王交到心利·林的手中了。现在走吧，我送你。你应如此对 Zimri Lim 说：“请派我来，你的使者。把你的完整报告放在我面前，然后我会把亚扪人的国王放在渔夫的棍子上煮熟，然后我会把他们放在你面前。”’”这就是引文的结尾。“这就是这个人在梦中看到的，然后向我讲述的。我现在特此写信给我的主。我的主人应该处理这件事。此外，如果我主愿意，我主将向大袞呈报全部报告，我主的使者也将不断前往大袞。告诉我这个梦的人是要祭祀大袞。所以我没有派他继续。而且，既然这个人是值得信赖的，我就没有取下他的头发和衣服上的流

苏。”

所以，伊托拉斯图说，在他写这封信的那天，有一个来自肖特加的人，一个叫马拉克·达贡的人，带着这个信息来找他。马拉克·达贡 (Malack Dagon) 表示，他是在梦中做梦，而不是与另一个男人同行。在梦中，他和另一个人去了图尔卡，那是马里附近的一个地方，去了一座名叫大袞的神殿，很可能就是《旧约》中提到的非利士人的神大袞。但信中接着说，当马拉克·达袞 (Malack Dagon) 进入寺庙时，神在梦中问他一个问题：“亚扪人的国王与齐姆里·林 (Zimri Lim) 的军队讲和了吗？”心利林的士兵和这些被称为亚扪人的人之间可能发生过小规模冲突。当马拉克·达袞给出否定的答案时，神说：“为什么齐姆里·林的使者不经常侍奉我呢？他们为什么不给我一份完整的报告？如果他们这样做了，我就会把这些亚扪人交到齐姆利·林的手中。”然后他说：“现在走吧，我派你去，你要这样对 Zimri Lim 说：‘派你的使者来吧。把你的完整报告放在我面前，我会让这些亚扪人在渔竿上煮熟。’”

因此，在伊托拉斯图告诉齐姆里·林这个马拉克·达袞在梦中所见之后，他建议他遵循达袞的指示。现在，有些人在马拉克·达袞 (Malack Dagon) 中看到了与以色列先知的类比，他们这样设定：马拉克·达袞 (Malack Dagon) 传达了齐姆里·林 (Zimri Lim) 应该服从的神灵的信息，而以色列的先知经常传达来自耶和华神灵的信息。一个他必须服从的国王。然而，在这

一点上，我们稍后会再讨论这一点，但在这一点上，我认为值得注意的是，Malack Dagon 并没有直接这样做。马拉克·达袞 (Malack Dagon) 将信息传递给伊托拉斯图 (Itorastu)，伊托拉斯图 (Itorastu) 通过一封信、一块石板将其传递给国王，然后将其写下来并发送给他。所以既有一些相似之处，也有不同之处。

b) Kidri Dagon 致马里的 Zimri Lim 的一封信

让我们继续查看文本 B .，这是 Kidri Dagon 写给 Zimri Lim 的一封信。这是一个简短的文字。上面写道：“此外，在我将这块牌匾送给我的主人的那天，大袞欣喜若狂地来了，并对我做了如下的讲话。”这是“*Mahu*”这个词，意为欣喜若狂。这就是大袞的欣喜若狂。“欣喜若狂”的翻译是基于词源学和一般用法，但马里材料没有提供任何异常精神状况的证据。

“这位达袞的欣喜若狂的人来对我说：‘上帝派我赶紧去见国王，让他们为亚杜林的阴魂献上祭品。’”这是欣喜若狂的人对我说的话。因此，我已写信给我的主人，请我的主人做他喜欢做的事。”现在 Kidri Dagon 将这封信寄给了 Zimri Lim。他是马里附近一个地方的总督。他说，这位欣喜若狂的人向他传达了这样的信息：“写信给国王，他们要为亚杜林的阴魂献祭。”Yadu Lim 是 Zimri Lim 的父亲，因此是国王的父亲。看来 Zimri Lim 未能为已故父亲的灵魂献上祭品。于是基德里·达袞 (Kidri Dagon) 从欣喜若狂的人那里得到了这个消息，并将这个消息传递给了国王。你注意到

在最后一行他建议国王，“你应该这样做。”但随后他又补充道：“请让我的主做他喜欢做的事吧。”

C. 给 Mari 的 Zimri Lim 的欣喜若狂的短信

大纲上的 C. 讲义上的 G.。我不会读全部内容，但它是一块坏了的平板电脑；中间有一个间隙，似乎与欣喜若狂的信息有关，Zimri Lim 必须在下个月的13^日向神祇献祭——也许与前文中提到的祭品相同。你注意到它是如何结束的。“请陛下按照他的意思行事。”

D. 基德里·达袞的另一封信

你的大纲中的 D. 是讲义上的 F.。基德里·达袞的另一封信中提到了狂喜。所以这个欣喜若狂的人提前来到了这里。但这很难理解。看来这个消息是关于修建城门的。关于门的确切说法不太清楚。有人说，已给出建造大门的指示。其他人说这是一个不要建造它的警告，但这是一个欣喜若狂的人，向国王透露了有关城门的信息。

E. 关于美索不达米亚类比的结论

E：“关于美索不达米亚类比的结论。”这里有书籍和文章的列表。在这些文献中，许多人认为这些文本的狂喜与旧约的先知在形式和内容上都有相似之处。让我们看看其中的一些。就形式上的相似之处而言，有人认为，正如以色列的先知从主耶和华那里收到了他的信息一样，马里的狂喜者也从大袞那里收到了他的信息。这很公平。这是形式上的相似之处。其次，

正如以色列的先知未经请求就将他的信息以神圣的权威传达给国王一样，在马里，同样如此，在没有请求的情况下，信息就以这种欣喜若狂的方式传递给了国王。国王没有询问消息。事先无法确定国王是否愿意听到这个消息。他得到了这个信息，所以又是一个相似之处。第三，正如以色列的先知经常批评国王的行为一样，在马里，人们欣喜若狂，也有批评。“你为什么不通知我？为什么不献祭呢？你应该有。”这些就是你所谓的形式相似性：形式上的相似性。

内容上有什么相似之处？有些人认为，在第一篇经文中，你会发现一些与旧约中关于拯救的预言类似的东西。换句话说，“如果你让我知情（你会在下面的 2、4、6 行中看到），如果这件事完成了，我就会去把国王和亚扪人交到 Zimri Lim 的手中。”这与旧约中的拯救预言类似。第二个相似之处还可以从第一个文本的大约 8 行下方找到。“现在走吧，我派你去。你就这样跟 Zimri Lim 说话吧。”与耶利米书 1 章 7 节类似，“我派你去到的每一个人那里，你都必须到那里去，凡我所吩咐的都说。”

“现在去吧，说吧。”所以我认为在这个层面上你可以说，“是的，马里材料和旧约在形式上有一些相似之处，甚至在内容上有一些微弱的相似之处。”但话虽如此，我认为注意到这还没有完成是非常重要的。还有一些非常重要的差异。让我提一下其中的几个。

1) 第一篇文字，马拉克·达袞

首先，在第一个文本中，收到该消息的马拉克·达袞并没有直接去找国王。他去找国王的一位官员；他去了伊托拉斯图。伊托拉斯图将信息写在平板电脑上并发送给国王。因此，你可能会说，在接收消息的先知和将消息传递给国王的人之间有一个中间人。那里有第三方。在另外三封信中，基德里·达袞 (Kidri Dagon) 欣喜若狂，他以书面形式将信息传递给国王。因此，换句话说，在所有这些文本中，信息都是通过第三方间接到达国王的。旧约先知通常会直接向国王传达信息。一个典型的例子是以利亚对抗亚哈。他只是出去面对他。或者以赛亚，他出去直接面对亚哈斯。

2) 其中两块泥板以引人注目的声明结尾

其次，其中两块泥板以相当引人注目的陈述结尾。讲义中是 E. 和 G.。 E. 在消息发出后以“让我的主人做他喜欢做的事”结束，G. “愿我的主人按照他喜欢的审议进行。”其中两块平板电脑以这样的声明结尾。这种类型的限定会削弱信息的力量和权威。这是消息，但做你想做的事。这无疑将它与旧约先知的信息区分开来。旧约先知从来没有在传达来自主的信息时附带这样的限定条件。

3) 马里文本中的信息不涉及伦理或精神现实

第三，马里文本的信息重点不涉及伦理或精神现实，而只涉及外在的崇拜义务。“做出这样的牺牲，”“给我一份关于正在发生的事情的报告。”马里文本的信息不涉及伦理或精神现实，只涉及外在的崇拜义务。这

与旧约先知的信息形成鲜明对比，旧约先知主要关心的是国王和人民的道德和精神状况。我想详细说明一下，但我已经超时了，所以我不得不停下来。但让我们在下次会议开始时继续讨论这一点，并从那里继续前进。

克里斯塔·沃尔什转录

特德·希尔德布兰特 (Ted Hildebrandt) 粗略编辑

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德布兰特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》；第五

讲 古代近东的预言

三. 以色列先知的起源

A. 据称与其他国家的以色列预言的类比

1. 美索不达米亚类比

a) 总结回顾

上周我们讨论了罗马数字 III.， “以色列预言的起源” 和 A.， “据称与以色列在其他国家的预言的类比。” 这四个子点是：美索不达米亚类比、埃及类比、迦南类比和结论。我们采用的是美索不达米亚的类比。我给了你一份普里查德的《古代近东文本》的讲义，其中有一个部分叫做阿卡德字母，副标题是“神圣的启示”。我们查看了来自 Mari 的一些文本，其中有一个人从神那里收到消息的例子，在本例中是从 Dagon 收到的消息，他将该消息传递给另一个人，后者将其写在平板电脑上并发送出去与国王一起，我们上周注意到了这一点。马里美索不达米亚的这种现象与旧约中的现象在形式和内容上都有一些细微的相似之处。确实有一个人声称从神那里得到了消息，他是一位使者，将其传递给国王，尽管是间接的，而不是直接的。

b) 差异

1) 间接向国王

但到最后，我讨论了一些差异。您可以看到一些细微的相似之处，但也存在一些非常显着的差异。我提到的第一个是，它是在马里间接传达的，而以色列先知则直接向国王传达信息以对抗他。其中两块石板的结尾是这样一句话：“让我的主做他喜欢做的事。”因此，这是一个神正式向国王传达的信息，但具有这种资格，这肯定与旧约先知的信息截然不同。主的话必须被遵守。当人听到主的话时，他不应该做他喜悦的事，他应该做主喜悦的事。所以这肯定是有区别的。

2) … 3) 没有道德或精神问题的邪教问题

然后我在最后一刻提到的第三件事是，马里文本中的信息焦点不涉及道德或精神现实，而是外部崇拜义务。换句话说，你没有进行这个祭祀，你没有给我一份宗教义务的报告。“崇拜”这个词是指旧约圣经的作品，它与外在的敬拜形式有关。换句话说，如果你谈到以色列的邪教，你指的是以色列崇拜的外在形式：献祭、节日、仪式——而不是我们理解的正常意义上的邪教。我们会想到耶和华见证人、摩门教徒或类似的组织。但当你谈到古代以色列的崇拜时，你谈论的是外在的崇拜形式。因此，该信息通过本报告中使用的牺牲来处理外部邪教义务，而不是道德或精神现实。如果你看一下旧约先知中的信息，他们可能说了一些关于邪教观察的内容。以赛亚、弥迦、阿摩司都非常批评以色列献祭，因为他们的心不在献祭上，但信息的重点是悔改和“洗手，以洁净的心来到主面前，来到神的面前”。主，渴望服从他

并敬拜他。”因此，一般来说，他们主要关心国王和人民的道德和精神状况。

4) 历史上没有提及有目的的神圣行为

我在荷兰师从的里德博斯 (Ridderbos) 写了一些关于以色列先知和以色列以外先知的问题，以及他们如何进行比较。他在一篇文章中说：“当以色列的先知在具体情况下传达信息时，我们必须注意到他们声明的背景。但在做出详细陈述的同时，他们也将他们所处理的特定情况与上帝在历史上有目的的行动这一伟大主题联系起来。以色列以外的先知没有任何迹象表明他们对历史上这种有目的的神圣行为有任何了解。”

现在你思考一下，这是一个显着的差异。换句话说，旧约中某个特定先知的任何个人陈述都必须放在更大的背景中，而这个更大的背景实际上是预言著作和先知的整个语料库，从摩西和撒母耳开始，一直到预言。旧约时期的运动。这些人是几个世纪以来出现的一系列个体。他们的信息是一个救赎信息，而不仅仅是关于做出正确牺牲的即时细节小问题，尽管我们已经讨论过这一点。这个信息设定了救赎历史运动的更大背景，一直到历史的高潮和完成。

现在你明白了上帝对所有国家、所有人民的至高无上、有目的的控制的末世愿景，他的目的将在历史中实现。正如里德博斯指出的那样，当你看到马里的这类石板时，你甚至没有意识到历史上存在如此广泛的、有目的的运动。所以，这又是一个显着的差异。当您查看这些美索不达米亚文本中的

内容时，无论您以何种方式查看，它最多都会让您想起以色列的假先知。以色列人自称是先知，但他们却在传达自己的信息，出于自己的内心、自己的想法。我不认为你在这些马里文本中发现的东西与你在占卜者和占卜者中看到的有什么不同，你在所有人中找到的东西，并且总是在那里找到的东西。你可以在马里找到它们。因此，试图说你在马里发现的东西在某种程度上与你在以色列发现的东西相似，我认为忽略了整个预言信息与你在哪里发现的东西之间的根本差异。

5) 马里“先知”与以色列先知不同

《希伯来圣经及其现代解释者》一书中的一篇文章“预言和预言文学”。这篇文章的作者是吉恩·塔克 (Gene Tucker)，他不是福音派学者，但请注意他说：“马拉马特对马里‘占卜先知’的定义更加具体，并且对与旧约的相似之处更加谨慎。他认为他们与旧约先知有相似之处，因为他们有使命意识，并且愿意以上帝的名义不请自来地向当局讲话。但是，在预言信息的本质和分配给先知使命的命运中，明显的差距是显而易见的。马里条款涉及代表的起源规则，而不是整个国家，并表达了当地人的物质关切。

“对马里文本的最新主要处理，也是最谨慎的处理之一是努尔特的处理，他根本不相信马里‘先知’是旧约中已知的那些人的前身，甚至不相信两者是相关的。至少在最后一点上，他确实走得太远了。”

塔克说，“因为这两者在现象学上即使没有历史上的联系，也是有联

系的。”现在是现象学相关的，或者周期性的现象：你有一个声称代表神说话的人的现象——你在马里找到它，你在旧约中找到它，但这只是正常的，它不是物质的。所以他说它们即使在历史上没有关联，也是在现象学上相关的。换句话说，他说很难说马里发生的事情和我们在以色列发现的事情之间存在某种历史联系。“无论人们是否接受他的结论，即马里神谕基本上不同于旧约预言，他都对马里神谕的各种启示方式以及说话者和接受者的角色进行了非常有用的分析。这些信息多种多样，但它们的共同点是在危机情况下传达神的话语。”这就是他们的共同点，而且还不是很多。我们发现在危机的情况下有神的话语的传达，我认为这不是太重要。因此，我认为我们从马里文本中没有任何非常令人信服的证据来得出这样的结论：以色列的预言在某种程度上源自或借用了我们在美索不达米亚发现的东西。

2. 埃及类比：埃及甲骨文和预言

让我们继续埃及的类比。看看上周的讲义，浏览几页，你会看到一个标题为“甲骨文和预言”的部分，副标题是“埃及甲骨文和预言”。正如一些人声称与美索不达米亚以色列的预言有类比一样，埃及也有同样的说法。如果你注意到你的提纲，我想提请你注意两段埃及文本。第一个是伊普维尔的警告，第二个是针对尼弗洛胡的预言。但在第一页，实际上是*古代近东文本*的第441页，你看到了Ipuwer的警告。

a) Ipuwer 的警告

1. 概括

该文本的年代约为公元前 1350 年至 1100 年，但它是一个副本。原始文本要古老得多，可能可以追溯到公元前 2000 年左右。文本的开头和结尾缺失，文本本身有很多空白，这样的文本他们称之为空白、空白。但文本的内容仍然相当清楚。有一个名叫伊普维尔（Ipuwer）的人出现在埃及法老面前。他总结并描述了埃及大地所遭受的灾难。到处都有麻烦。抢劫，革命，外国人进来，尼罗河泛滥成灾，妇女不能怀孕，每个人都穿脏衣服，缺水，土地荒凉，有很多苦难，社会角色颠倒。感觉曾经有奴隶的人现在自己也成了奴隶，富人现在变成了穷人，穷人现在变成了富人，那些曾经有漂亮衣服的人现在变成了破烂衣服，那些没有衣服的人现在变成了细麻布等等。你可能会说，埃及发生了很多动乱。

如果您查看第一页第二栏的顶部，您会发现“抢劫无处不在。为什么尼罗河真的发洪水了？为什么女人真的会干枯而无法怀孕。为什么真正的穷人变成了财产和宝藏。”往下看，“为什么土地上到处都是泥土。”最后一段接着说：“外来的野蛮人来到了埃及。”因此，他描述了埃及的这种情况，并在一段简短的章节之后，伊普维尔提醒法老和他的听众有一个更美好的过去。换句话说，事情并不总是那么糟糕，尽管现在很糟糕。

2. 所谓的“弥赛亚式”预测文本及其翻译

然后，在文本中的一个中断之后，很难说出其中的联系是什么，你来到了一些人称之为弥赛亚预言的部分。这是第 443 页，已经超过 2 页了。

在第一栏的底部，您会看到所有这些，在第一栏的中间，您会看到每个段落都以“记住，记住，记住，记住”开头，那是记住美好得多的过去。但第一栏的最后一段在一个间隙之后说：“他将会给心带来凉爽。人们会说，他是所有人的牧人，他的心中没有邪恶。那些牛群虽然很小，但他还是花了一天的时间照顾它们，希望他能从第一代起就了解它们的性格，然后他会击倒邪恶，他会伸出手臂反对它，他会摧毁种子那里和他们的继承人。”看来伊普维尔正在做的事情是在谈论一个理想的国王。问题是，在上下文中，并且在上下文中不太清楚：这是过去的理想国王，还是未来的国王？由于声明周围的文本存在空白，这个问题不容易回答。

该文本有三种主要已出版的公认译本，两种是英文，一种是德文。在德语中，有一卷相当于英语的*Ancient Near Eastern Texts*，它的缩写为*AOTP*，即*Ancient Oriental Texts and Pictures*，那就是*AOTP*。这是文本的标准德语翻译；这是一个名叫兰克的人写的。您现在看到的翻译是*古代近东文本 (ANET)的普里查德 (Pritchard)*的翻译，由一位名叫约翰·威尔逊 (John Wilson) 的埃及古物学家翻译，他的名字就在开头。在一本名为《*Context of Bible*》的书还有第三个英文译本。这是一本三卷本的古代近东文本合集，于1997年出版，其真正的目的是成为*圣经背景*的古代文本合集。它旨在更新普里查德的*古代近东文本*。换句话说，这是一本新出版的古代近东文本集，其中包含所有这些文本的新翻译。我相信《*古代近东文*

本》出版于 1950 年代，您必须查看参考书目才能找到日期，但这是一本新的英文文本集。布里尔出版社出版的《圣经上下文中的伊普维尔警告》的译者是一个名叫舒帕克的人。

因此，您有本文的 3 个公认的主要翻译。现在，如果你比较这些翻译，你会发现威尔逊将我们看到的这一部分，即第一栏的底部，用将来时态翻译，“他将为心带来凉爽。”你注意到脚注 36 中，就在该段开始之前，威尔逊说：“在上下文中，在空白处，有一个向新主题的过渡。不幸的是，我们无法确定这个论点。Ipuwer 无疑描述了理想的规则。替代方案是，A.，这位统治者从文本中获得了权力，也许是太阳神雷，或 B.，这段文字是真正的弥赛亚，而伊普维尔期待神王将埃及从困境中拯救出来。”。然后你会看到他的下一条评论：“这个翻译采用了后一种方法。”换句话说，威尔逊选择将其翻译为未来，这是一个未来的神王，一个弥赛亚式的人物，他会来清除地球上的邪恶，打击邪恶。其心无恶。

现在，如果你看一下兰克的德文翻译，兰克选择了过去时。在兰克翻译的注释中，他说翻译并不完全确定，但可以肯定它不应该是未来，“他给心带来了凉爽。”不是他带来了或将会带来，而是他已经带来了。如果你看一下《圣经》上下文中舒帕克的翻译，他会用过去时态来翻译，“他给心灵带来了完整性”，并且在他的注释中他说，“下面的部分是非常有问题的，已经进行了详细讨论在研究中。关于我们在这里处理的是针对Re的批评还是

对理想救赎者的描述，学术界意见不一。”所以，讨论仍在继续，一些人，包括威尔逊和你录制的翻译，将其翻译为未来，并将其视为对未来弥赛亚拯救者的参考。那些这样翻译的人会说，就像以色列的先知描述即将到来的弥赛亚一样，所以你在这段埃及文本中发现了弥赛亚的预言，其中包含了即将到来的拯救者的想法。

3) Ipuwer分析

一些评论：我认为，如果你想开始准备这两篇文本，你必须开始并认识到，由于前后的空白，文本中发生的事情并不是很清楚，所以值得怀疑的是所谓的弥赛亚部分甚至是在谈论未来，作为文本中的一个想法。其次，即使是谈论未来，旧约中的弥赛亚概念与我们在《伊普维尔》中发现的弥赛亚概念仍然存在显著差异。在旧约中，即将到来的国王将带领他的子民与上帝相交，并恢复整个地球的和平与和谐。旧约中的弥赛亚愿景预见了一种普遍的状况，即剑将打成犁头，狮子与羔羊同卧，这种普遍的末世愿景植根于精神现实。你在这里找不到任何这样的内容，在圣经外文学的其他地方也找不到它。

有时，本文还提出了进一步的观点，但不幸的是，威尔逊的翻译甚至没有包含这一点。如果你翻到第二栏的顶部，你会在第一段末尾的脚注 38 中看到 Wilson 说：“在一个难以理解的部分，此处省略，Ipuwer 使用第二人称单数。正如内森对大卫说的那样，“你就是那个人”，所以伊普维尔最终必须向法老讲话，并将埃及灾难的责任直接归咎于国王，如下文所示。

所以，有人说，“这相当于我们在旧约中发现先知所做的事情，拿单对大卫说，‘你就是那个人’，在这里你有 Ipuwer 对法老说，‘你就是那个人’。”这片土地上之所以有如此多的麻烦，都是因为你。”但同样，这是一个并不完全清楚的部分，事实上威尔逊说，“一个难以理解的部分，这里被省略了”，所以如果你打算做很多这样的事情，看起来它并不是一个非常清晰的部分。此外，即使他确实将责任归于国王，也没有任何迹象表明上帝在历史中具有有目的和主权的指导作用。

b) 尼菲罗胡的预言

1. 文本摘要和日期

这是埃及的第一个类比；第二个是“Nefer-rohu 的预言”，如果你愿意翻到下一页的话。威尔逊的标题是“奈芙蒂的预言”。Neferti 和 Nefer-rohu 是相同的，你会注意到脚注 1，“Neferti。这个翻译保留了现在埃及先知的传统名字尼弗罗胡（Nefer-rohu），尽管波斯纳提供了证据证明他的名字应该被写下来，但对于如何读他的名字仍然存在一些分歧。但这是另一段经文，有些人在其中找到了与以色列先知的类比，并且涉及一些人认为的对埃及旧王国的全面统治和阿蒙尼姆赫特一世统治下的绝望的预言。

这个预言是由一个名叫奈费尔蒂（Neferti）或奈费尔洛胡（Nefer-rohu）的人给出的。阿蒙涅姆赫特一世的年代大约是公元前 1910 年。根据这篇文章，斯尼夫鲁，你可以在第二行看到他的名字，“现在发生了上下埃

及王国的威严，凯旋的斯尼夫鲁是整个星球的伟大国王。”斯尼夫鲁（Snefru）——他是一位非常早期的埃及统治者，我想可以追溯到 2650 年——询问埃及首都埃及的市议会，是否可以找到一个可以用他所说的“美好言辞和美好事物”来招待他的人。选定的演讲，”寻找一个能说得好的人来招待他。他的名字叫尼弗罗胡（Nefer-rohu），是巴斯蒂（Bastet）的祭司。巴斯蒂特是小牛女神。

所以，他被赋予了尼弗罗胡（Nefer-rohu）的名字，他命令将尼弗罗胡（Nefer-rohu）带上法庭，你会发现，如果你翻到第444页的第二栏，

“然后陛下教导生命，繁荣，健康，说：“我的人民，看哪，我召唤你们来召唤你们，让你们为我寻找一个有智慧的儿子，或者一个有信心的兄弟，或者一个有表现的朋友。”一件好事，一个人可以对我说几句好话或一番精彩的演讲，让陛下听听。”所以你看这就是他想要的。

在下一段的中间，“一位主权统治者巴斯蒂的伟大的读经牧师，他的名字叫尼弗罗胡，他就是这样一个人。”所以下一段“他被引入他”，那就是埃及王。“那么，陛下，生命、繁荣、健康，”——每次你向国王讲话时，你也必须说生命、繁荣、健康——“说，‘伟大的尼弗罗胡来吧，我的朋友，你可以对我说一些优美的言辞和精挑细选的演讲，可以让陛下听听。”然后是读经牧师尼弗罗胡（Nefer-rohu），他说“关于已经发生的事情或将要发生的事情，主权、生命、繁荣、健康？”然后，陛下、生命、繁荣、健

康说道：“将会发生什么。”所以他想要一些关于未来将要发生的事情的演讲，当尼弗洛胡开始说话时，他没有谈论未来，而是再次描述了土地的状况和土地上的灾难。

如果你翻到第445页，你会在第二段看到，“这片土地被破坏得很严重，没有人关心它，没有人说话，太阳圆盘被覆盖了。”然后该段末尾的下一行是：“我将谈论一个在我面前的人。我无法预测尚未发生的事情。”所以这个人被带进来招待国王，国王说他想知道未来会发生什么，尼弗洛胡说：“我不能这么做。”然而，他最后在第 445 页的第二栏末尾（最后一段）说，“一位属于南方的国王将会到来。许多人将以他的名义胜利，他是努比亚土地上一个女人的儿子，他出生在上埃及，他将戴上白色王冠，他将戴上红色王冠，他将团结两个强大的人。两位主公所想要的，他都会满足。”下一段的中间，“亚洲人将倒在刀剑之下，利比亚人将倒在刀剑之下，等等。”所以他谈到了即将到来的阿美尼，而阿美尼和大多数人都将其理解为阿蒙涅姆赫特帝国。但他确实在斯尼夫鲁之后很久于 1910 年到来，统一了埃及、上埃及和下埃及王国。

这段文字怎么样？看看你的引文第 5 页，页面中间，有一段来自 EJ Young 的《我的仆人先知》。他说：“人们必须注意到这段文字完全缺乏严肃性。国王只是为了娱乐，所以他希望了解未来的情况。尼弗洛胡并没有假装自己是先知；事实上，他甚至明确表示他无法预测未来。此外，文本指

出，它正在处理尼弗洛胡的信息，因为他正在思考这片土地上会发生什么。换句话说，该消息不是已透露的消息，也没有报告是已透露的消息。它与古代世界的许多“预言”属于同一类，与旧约的预言相去甚远。”苏杨指出文本缺乏严肃性。

2. Vaticinium ex eventu 但是这里还涉及到另一个问题。这就是文本本身的真实性问题。如果你看一下引文中的同一页，GD Smith 在 ISBE (*国际标准圣经百科全书*) 中关于“先知”的文章中所说的话，他说，“‘尼弗罗胡的预言’旨在讲述法老斯尼夫鲁如何第四王朝受到一位先知的欢迎，他预言混乱很快就会席卷埃及，但当努比亚的阿美尼 (Amen-em-hep I, 第十二王朝的第一位国王) 登基时，秩序和正义将会重建。所谓的预言无疑是作为支持阿门赫普一世统治的政治宣传而写的。”换句话说，问题是文本的日期如何？据称，它是公元前 2650 年斯尼夫鲁 (Snefru) 时代的作品。如果它谈论的是阿蒙涅姆赫特 (Amenemhet)，则它描述了大约 1900 年的事件。然而，该文本最古老的副本大约是 1450 年。换句话说，就预测而言，距据称所说的时间晚了五个世纪。

如果你翻到引文第 5 页的第二段，威廉·F·奥尔布赖特 (William F. Albright) 的《*基督教的石器时代*》(*The Stone Age to Christian*)谈到这段文字时说道：“稍后是尼弗罗胡 (Nefer-rohu) 的预言，作为最古老的特定例子，它非常有趣。一次万事如意。”这是一个拉丁短语，意思是“从事

件中说话”。换句话说，你所说的事情是在你所谈论的事情发生之后，但据称是在事情发生之前发生的。它声称是斯尼夫鲁统治的日期，但更详细地描述了六个世纪后第十二王朝的创始人阿梅尼的统治。但它是在事件发生后而不是事件发生前说的。所以很多人质疑这个消息的真实性。这真的是阿蒙涅姆赫特的预言，还是在阿蒙涅姆赫特时代之后撰写的政治宣传，试图提升他的统治？这当然是一个非常合理的问题。但这是最重要的埃及文本中的两篇，据称它们与我们在旧约中发现的预言目的相似。

C. 迦南类比

1. 缺乏数据

让我们继续以迦南人为例。为了在迦南人中寻找以色列预言的类比，人们付出了相当大的努力。有一个小问题。没有人发现过。我们没有很多来自迦南地的文献。我们拥有宗教文本的最接近的地方是来自腓尼基海岸乌加里特的拉斯沙姆拉文本。但即使在那里，也没有任何类似于以色列预言的东西。尽管如此，如果你看一下文献，就会发现有许多学者相信迦南地一定被认为是以色列预言的摇篮，它一定是脱离了以色列人在这片土地上的接触而存在的。迦南预言术由此诞生。

在您的引文中，从第 5 页底部到第 6 页，Abraham Kuenen 在 1800 年代末的一卷书中讨论了这一点，该卷在过去 15 年内最近重新出版，所以它仍然被经常提及。亚伯拉罕·库南（Abraham Kuenen）与之前的格拉夫-库

南-韦尔豪森理论中的库南是同一个，所以你在圣经理史批判分析的整个时期都是对的。库南说：“如果我们能够就这样一个重要的问题进行肯定的讨论，那当然是非常可取的。但由于缺乏历史记载，我们必须满足于可能的猜想……。他们对以色列首次出现的预言给出了令人满意的解释。”所以他正在寻找迦南人的类比，但他没有找到。因此，他说我们必须对可能的猜想感到满意，并且这个可能的猜想值得赞扬，因为“它将为我们对以色列首次出现的预言提供令人满意的解释。”他们一定是从迦南人出来的。现在要更新1800年代末至1900年代末的库南，请看格哈德·冯·拉德（Gerhard Von Rad）在他的《旧约神学》中所说的话。“在十一世纪的叙利亚和巴勒斯坦，有迹象表明一场欣喜若狂的曼蒂克运动兴起，其起源显然不在该地区，也许在于色雷斯和小亚细亚的曼蒂奇。”注意下一行。“那么，迦南宗教一定是这场运动传入以色列的媒介。《旧约》中关于它出现的最早证据是对托钵僧式狂热者的描述，他们时不时地在这片土地上出现，可能会受到定居的以色列农民的斜视。现在他所说的“热心苦行僧”是这些先知的团体吗？还记得扫罗遇见一群先知时，他们有乐器，他们在说预言，而扫罗则和他们一起行走并说预言。这种反常的行为，你试图从美索不达米亚、小亚细亚的狂喜中衍生出来，从那种狂喜的运动中衍生出冯·拉德和其他人在以色列发现的类似的东西，你要把这些联系起来，把点连起来。当以色列人定居

在迦南地时，迦南一定是这种现象被引入的源头。

2) 王上 18:19 : 亚哈、以利亚和巴力的先知在迦密山上

现在，对于具有这种立场的人来说，预言在迦南宗教中广为人知的想法得到了加强，因为我们对腓尼基人的了解，他们可能与迦南人有类似的宗教习俗。列王记上 18:19 成为这个新观点的一个非常关键的文本。这是亚哈和耶洗别的时代。你在《列王记上》18:19 中读到，以利亚说：“你要召集以色列各地的人民到迦密山来与我会面。把与耶洗别同桌吃饭的 450 名巴力先知和 400 名亚舍拉先知带来。”耶洗别是与亚哈结婚的腓尼基女子，亚哈将巴力和亚舍拉的先知带入以色列。以利亚以耶和华的名义挑战亚哈和巴力的先知，你也熟悉迦密山上那次对抗的故事。

如果你继续往下看那一章，请看第 27 节。“中午，以利亚开始讥笑他们。“喊得更大声，”他说。‘他当然是神。也许他正在沉思，或者忙碌，或者旅行。也许他正在睡觉，必须被叫醒。’指的是巴尔。“于是他们喊得更大声，按照他们的习惯，用刀剑和长矛割伤自己，直到鲜血直流。中午过去了，他们继续他们的”——新国际版说——“疯狂的预言。”这只是动词 *naba* 的一种形式，预言“直到献晚祭的时候”。所以在这里你可以看到这些巴力的先知在祭坛周围以某种疯狂的状态跳舞，割伤自己，向他们的神呼喊，这里使用的词是他们在“预言”。但他们实际上在做什么？他们收到了

巴尔的消息吗？看起来不像。看起来他们会开始预言，这描述了某种极其异常的行为。欣喜若狂的行为，如果你想用某种词的话。

3. 维纳门前往腓尼基的旅程

上周我也给了你们另一篇埃及文本。它的名字叫《韦纳门到腓尼基的旅程》。这篇文章讲述了一位名叫韦纳门（Wenamén）的埃及牧师的旅程。他从埃及前往腓尼基购买木材，为埃及神阿蒙雷建造驳船或船只。那艘驳船将以船的形式成为神的宝座。他找到腓尼基的比布鲁斯国王购买这种木材，但他想要支付的价格是不可接受的。比布鲁斯国王让他回埃及，因为运费问题他无法立即寄出。但当比布鲁斯国王收到欣喜若狂的消息时，他改变了将这些木材出售给韦纳门的想法。如果您翻到第 18 页，即本讲义的第二页，您会在该页的中间看到，“比布鲁斯王子派人来对我说，‘滚出我的港口。’”我派人去问他：“我应该去哪里？你有一艘船可以载我，让我再次被带到埃及。于是我在他的港口度过了29天。自始至终，他每天都花时间给我发消息，说：“滚出我的港口。”当他向众神献祭时，神抓住了他的一个年轻人，使他着了魔，对他说：“把神带上来。”带上抬着他的使者。阿蒙就是派他出去的人。是他让他来的。当夜里那个被附体的年轻人疯狂的时候，我已经找到了开往埃及的船，并把我所有的东西都装了进去。当我注视着黑暗时，心想：“当黑暗降临时，我也会登上神明，这样就不会被其他人看到。港务长过来说道：“王子说，等到早上吧。”所以我对他说，‘你不

是那个每天花时间来找我说‘别靠近我的港口’的人吗？”他说，“等到早上。”最后达成协议，木材被出售。

但这里要强调的一点是，在这个故事中，你有一个被一些人称为预言性狂热的例子。这位年轻人看到了，当他着魔时，他向比布鲁斯国王传达了这个消息，要求他与这位来自埃及的牧师达成交易。所以你在这篇文章《韦纳门之旅》中看到了对预言性狂热的提及。你将其与列王记上 18 章中巴力先知的行为结合起来，然后将其与撒母耳时代的先知乐队结合起来。由此得出的结论是，起源于以色列的预言就是这种狂喜的现象。我们有证据表明它存在于腓尼基、美索不达米亚，大概在迦南，至少存在于亚哈和耶洗别宫廷中的巴力和亚舍拉祭司中，以及撒母耳时代的这些先知团体中。因此，基于这样的基础，可以说迦南一定是以色列预言的摇篮。由于撒母耳是这些欣喜若狂的先知队伍的领袖，所以撒母耳就是最初将这种异教现象适应以色列的人。这就是理论。

我想你可以说的是，这在很大程度上是推测性的，它基于的证据很少，而且当然不符合《撒母耳记上》前几章所记录的撒母耳对迦南宗教的强烈反对。他呼吁以色列人离开，摧毁他们的巴力并敬拜耶和华。当然，他不符合这种描述。但这就是寻找以色列预言起源的方法——基于我们在美索不达米亚、埃及以及据称在迦南人中发现的这些影响和现象，尽管那里的证据实

际上并不存在。

4. 结论

这就引出了第四点，“结论”。在我看来，虽然我们可以承认，是的，以色列以外的预言与我们在以色列发现的预言之间存在一些形式上的相似之处，但在我所说的物质对应领域，几乎没有什么可比性。在正式的信件中，一个人声称自己收到了来自神的信息，这种情况随处可见。就实质性对应而言，即以以色列先知的信息与以色列以外的先知所发表的各种声明之间的对应关系，几乎没有相似之处。因此，试图用以色列以外的类比来解释以色列预言的起源，我认为并不令人信服。

B. 以色列内部对预言起源的解释 我们必须其他地方寻找以色列预言的起源，这将我们带到你的概述中的 B. 和 C.。B. 是“以色列人对预言起源的内部解释”。

1. 以色列的宗教天才 1. “以色列的宗教天才”。有些人认为以色列有这种特殊的精神倾向。因此，他们发展了一种非常高级的宗教形式。他们有做这样的事物的特殊天赋。在这种高级形式的宗教中，它的一个非常重要的部分就是预言术。这是某些人所具有的宗教天才的基本特征。因此，以色列本身的宗教天才被用来解释以色列预言术的起源。在我看来，这种解释未能认识到以色列历史的现实。如果你看看旧约，这似乎很清楚。从历史上看，以色

列并没有表现出自己是一个对先知信息所体现的崇高宗教形式具有天然倾向的民族。恰恰相反，以色列的倾向是追随周围异教国家的宗教信仰和习俗。先知们花了大量的时间敦促以色列人远离那些异教神祇，而敬拜独一、永活的真神。因此，说以色列的宗教天才是对以色列预言术起源的解释，这在以色列宗教态度和表达的历史上确实缺乏任何依据。你可能会说，以色列的先知是反文化的。他们正在穿越谷物，以色列人并没有意愿去听先知的話，他们更多的时候是不听。因此，以色列本身并不能充分解释预言的起源。

如果只是支持并说：“这是先知的宗教意识？”怎么样？如果整个国家没有某种特殊的天赋来发展我们在旧约中发现的这种高级宗教形式，那么也许某些以色列人确实拥有这种天赋。他们被认为是以色列预言术的鼻祖。

现在我又觉得你很快就遇到了问题。问题是我们已经讲过的，就是：当先知说话时，他们非常清楚地表明他们所说的是来自主的，而不是他们自己的话或想法。他们只说上帝亲自强迫他们说的话。神说：“我要把我的话放在你口中。”这不是先知的話，而是神的话。他们所传达的信息不是他们自己的信息，而是上帝的信息。所以先知们自己在他们的自证中明确否认这种所谓“说神的话”的现象是源于先知自己的东西。这是从外面传给他的东西。因此，以色列内部对预言起源的解释也无法解释为什么这种现象会在以色列出现。

C. 根据旧约见证，以色列的预言起源于上帝，这将我们带到 C.：

“根据旧约见证，以色列的预言起源于上帝，必须被视为上帝的恩赐给他的人民。”在我看来，这就是圣经本身所代表的对以色列为何兴起先知的解释。现在我想详细说明这一点，但我们下次必须这样做。

转录：凯蒂·布鲁斯特

粗略编辑：特德·希尔德布兰特 最终编辑：凯蒂·埃尔斯 重新叙述：特德·希尔德布兰特

罗伯特·范诺伊，《预言的基础》，第六

讲《旧约》中以色列的预言

C. 以色列的早期预言

我们在“以色列的早期预言”下讨论 C。我在休息前读到了这篇文章，标题是“根据旧约见证，以色列的预言起源于上帝，必须被视为上帝赐予他子民的礼物。”

1. 申命记 18:9-22

你注意到那里引用了申命记 18:9-22。我认为我们需要更仔细地研究该案文中关于这一命题的内容。申命记 18:9-42 正在解决摩西死后以色列人将在哪里找到神圣指引的问题。《申命记》记录了摩西死前不久在摩押平原更新圣约的情况。在书的最后，我们有摩西的死的记录。摩西是先知，他是上帝和他的子民之间的中保，上帝通过摩西向他们说话。摩西去世后会发生什么？这就是这里要解决的问题。

A. 申命记。 18:9-14 你首先发现的是，当以色列进入迦南地时，他们并没有通过实践迦南地居民所做的任何习俗来找到神圣的启示。所以你注意到申命记18章9-14节说：“你们进了那地，不可学着效法那地国民可憎的行为。你们中间不要有人用火献祭自己的儿女，也不要有人施行邪术、解释预兆、施行巫术或施咒语，也不要有人是通灵者、通灵者或向死者咨询。凡行

这些事的，都为耶和华所憎恶；因为这些可憎的行径，耶和华你的神必将那些国民从你面前赶出去。”所以你们不可效仿迦南人的习俗。神会给以色列更好的东西，你可以在第 15 节中找到这一点。在第 14 节中，它说：“你所驱逐的国家将听从那些行巫术或占卜的人。但至于你，耶和华你的神却不允许你这样做。主你的神必从你的弟兄中为你兴起一位先知，像我（摩西）。你必须听他的。因为你们从集会之日起，就在何烈山求耶和华你们的神如此说：‘不要让我们听见耶和华我们神的声音，也不要看见他的烈火，否则我们会死亡。’主对我说：‘他们所说的是好的。我必从以色列同胞中为他们兴起一位像你这样的先知，我必将我的话传给他。他会把我吩咐他的一切都告诉他们。’”因此，我认为第 15-19 节的上下文很清楚，我没有读到第 19 节，但第 15-19 节告诉以色列人他们要在哪里接受引导。这不是迦南人所做的事。它将通过类似于通过摩西的方式进行。

b) 申命记。 18:20-22 第20-22 节提出了另一个问题，那就是听从那些不代表神说话的假先知的危险，并且与此相关的是，给出了一种识别假先知的方法。第 20 节说：“但先知若擅自奉我的名说话，所说的不是我所吩咐的话，或是先知奉别神的名说话，总要治死他。你们可能会对自己说：

‘我们怎么知道主没有说过什么信息呢？’” 第 22 节给出了一种确定方法：“如果先知奉主的名所宣告的事没有发生，成真，这是主没有说过的信

息。那位先知说的是冒昧的话，所以不要惊慌。”我想回到假先知的整个问题。这只是其中之一。以色列人还可以使用其他方法来区分真假先知。但第 9 至 22 节这段经文的中心部分是，你不可效法迦南人的道路，不可效法假先知，而要效法主所兴起的先知的話。像摩西一样站起来。

c) 使徒行传 3:19-23 和申命记 3:19-23 18:15

现在，从第 15 章到第 19 章的中心部分已被以不同的方式解释，主要是因为使徒行传 3 章 19-23 节中，你提到的这段经文似乎适用于基督。使徒行传 3 章 19 节说：“你们应当悔改归向神，使你们的罪得以涂抹，并叫舒爽的时候从主那里临到，并差遣基督来，你——甚至是耶稣。他必须留在天堂，直到上帝恢复一切的时候到来，正如他很久以前通过他的圣先知所承诺的那样。正如摩西所说：‘耶和华你的神必从你的百姓中兴起一位先知像我；你必须听他告诉你的一切。任何不听他的话的人都将与他的人民完全隔绝。因此，这位先知在这里被认定为基督，这意味着人们对这段经文做了不同的事情。

2. 申命记中“像我这样的先知”的解释 18:15 a) 先知的集体继承 我想提及三种不同的解释方式。第一种方式是集体解释，当你在申命记 18:15 中读到“耶和华你的神必从你弟兄中兴起一位先知像我”时。这里的“先知”被视为一个集体名词，因此被理解为涵盖旧约时期预言时刻的所有先知

的继承者。主将兴起一位先知作为集体名词。当你来到迦南时，不要效仿异国的邪恶方法。你必须听先知的話。

b) 先知 = 耶穌（基于使徒行传 3 章）

第二种解释是对这段经文的个人解释，即“先知”一词，“主将为我们兴起先知”，根据使徒行传第 3 章的提及，专门指代基督。因此，那些使用这种解释的人会说这段经文没有提到古代以色列的预言时刻。这是一个弥赛亚的预言，一个完全关于基督的预言。

c) 历代先知最终在基督里应验了

还有第三种观点，这是一种集体解释，但认为这种集体解释完全应验在基督身上 在他身上，预言秩序的理念得到了完美的实现。这就是两者的结合。

如果你看看第 6 页上的引文，我在这段话上有两个条目。第一个来自霍巴特·弗里曼。他说：“摩西在《申命记》第 18 章中宣称，上帝将建立希伯来预言机构，作为一种预表，有一天将最终形成理想的先知，即原型耶稣基督。先知制度是上帝任命的先知基督的一种“标志”，就像撒迦利亚书 3:8 中所描述的，祭司或祭司是上帝受膏祭司的标志一样。现在，在我看来，弗里曼在这里所做的事情，如果你要描绘这一点，就是申命记 18 和将像摩西一样兴起的先知。他会说，这个陈述是在谈论旧约时期集体意义上的预言运动。这就是我们所特别关注的，即预言运动。这是基督。然后他会

说预言运动在预表上指向基督。换句话说，所有的先知都参与、预示着即将到来的伟大先知，即基督。他会说，《申命记》第 18 章是专门讲预言运动的，但预言运动本身却预示着伟大先知的到来，所有先知所期待的实现，那就是基督。因此，从这个意义上说，申命记是在以间接的方式谈论基督，这是合理的。它专门讲的是旧约中的预言运动。

现在，您发现可以用其他方式绘制图表。你可以说申命记第十八章是在谈论预言运动，同样的话，它同时也在谈论基督。现在，如果你这样做，就会提出一个问题，我们稍后会回来更详细地讨论。你是说《申命记》第 18 章对相同的词有双重提及，但谈论的是两个不同的事物。预言运动同时谈论基督。或者你可以像有些人那样说，申命记第十八章只讲到基督。它不是在谈论旧约中的预言运动。现在我觉得很难，就是我前面提到的个人解读。它说这是专门提到基督，因为使徒行传第 3 章提到了这一点，并且没有提到旧约时期先知顺序的概念。我发现这很困难，因为前后的上下文都表明，“不要关注迦南人的占卜方法，如果假先知出现，也不要注意它们。”

所以，从上下文来看，申命记 18:15-19 这段经文的核心似乎是在谈论旧约的预言顺序。那么问题来了，你如何处理这个双重引用问题呢？它是在谈论两者，还是像弗里曼所建议的那样——是的，它在谈论预言秩序，但预言秩序则预表或指向基督。

这次在第 6 页上引用了 EJ Young 的《我的先知的仆人》中的另一

段引文，他在其中讨论了这段话：“此时此刻，最好暂停一下并总结一下迄今为止的研究结果。我们了解到申命记第 18 章似乎包含双重参考。第一，要有一个先知团体，一个宣扬上帝命令话语的机构。第二，必须有一位伟大的先知，只有他才能像摩西一样，可以与他相提并论，那就是弥赛亚。现在出现的问题是这两个重点之间的关系。有些人认为，我们应该将基督也属于其中的先知集合或团体理解为先知团体的完美实现。”

换句话说，我们要理解类似先知的集合，基督作为他们的完美实现而属于其中。但杨说：“然而，这并不是从这些话中得出的合理想法。将先知视为一个理想的人，所有真正的先知都包含在他身上，这要好得多，也更忠实于经文。”现在对我来说这变得非常抽象。“预言秩序是一个理想的统一体，它的焦点是在历史上的基督身上。因为基督的灵存在于所有真先知的心里。当基督最终出现在地球上时，这个应许就在其最高和最完全的意义上实现了。因此，这是弥赛亚的应许。”现在，我不知道你是如何描述的，但如果这是一个理想的人并且基督是焦点，也许你会做类似的事情。在我看来，杨试图做的就是回避这个双重引用的问题。他通过这个包含所有先知的理想人来做到这一点，其焦点是基督，以避免通过这种理想人的构造来进行双重参考解释。这也许是一种方法。对我来说这非常抽象。但你明白问题出在哪里吗？这段经文是在谈论预言运动，还是在谈论基督，或者两者兼而有之？在我看来，两者都在考虑之中。

d) 解决方案

另一个问题是：“你怎么知道这里发生了什么？这是一个理想的人吗？”我倾向于认为这是问题最少的最简单的解决方案。弗里曼暗示他们正在谈论预言的顺序；预言顺序本身具有预表意义，因为预言顺序指向将要来临的主基督。因此，申命记第 18 章与基督的来临有合理的联系，但是以一种间接的方式。这避免了双重引用，对我来说，旧约中的其他地方也有类似的事情发生。

3. 预言从何而来？

但是，抛开所有这些，并不是说它不重要，你回到我们的问题：预言从何而来？根据圣经文本，这段经文告诉我们的是反对占卜者、占卜者、通灵者和媒介，上帝说这些都是可憎的，你不应该做这些事情，上帝愿意赐给他的子民先知就像摩西和人民有责任听那些先知的話。你注意到我没有读第 19 节，它说：“若有人不听先知奉我名所说的话，我必追究他们。”所以这里有一些责任。“我会兴起一位先知，把我的话放在他口中，你们要听他的话，遵守他所说的，如果不这样做，你们将被追究责任。”这就是神所说的。这就是对以色列预言术起源的解释。它的根源在于神。这是上帝通过他的子民赐予的礼物。神说：“这就是我与你们沟通的方式，我将通过个人与你们沟通。我会兴起一个与摩西具有同样职责的人，你要倾听他们的意见，并对他们所说的负责。”

4. 彼得后书 1:21 并非源于人 彼得后书 1:21 说：“预言从来都不是源于人的意志。”你问预言从何而来？它不是出于人的意志。“但人们是在圣灵的引导下说出来自上帝的话语。”圣经是一致的，即新约，但这与申命记中所说的相同。预言这个词是怎么来的？这是上帝的恩赐；他正在将他的话放在他所培养的某些人的口中，这些人是他向他的人民传达他的话语的人。

四. 给先知的启示的方式方法 初步评论 让我们进入第四节，“给先知的启示的方式方法”。这里有三个小标题。我们将回到狂喜和圣灵这件事上来。但是。就是“预言性地看见和听见神的话”。在讨论 A. 之前，让我先做一些初步评论。当你谈到先知启示的方式方法时，先知们一开始就明确表示，先知所说的话不是出于他们自己，而是他们说的是神的话。他们没有给出自己的想法或想法；他们所传达的信息正是上帝的话语。我认为从解经角度来说没有任何理由否认这一点。是那么清楚。圣经在不同的地方以不同的方式多次提到过这一点。如果你要否认神通过旧约时期的先知说话，如果你要否认这一点，这种否认不会来自经文本身，它必须来自于一个预设来自其他地方的文本。这个推定是从神那里额外而来的启示，是不可能发生的事情。然后你寻找其他方法来解释文本中发生的事情。有大量文献做出了这一假设。通常，如果你有这样的预设，并且不相信上帝以这种方式工作，那么通常会沿着心理学的路线来解释预言。换句话说，这里发生的事情不是来自

于先知个人的外部事物，而是来自内部的利益而不是外部的利益，它来自内部，*来自于外部*。先知，并从中寻找预言的心理学术解释。但如果你这样做，你就必须忽略预言见证本身，因为这不是圣经所说的。它不是来自内部的东西，而是来自外部的东西。

先知既是神话语的接受者，也是神的话语的传达者。他们从上帝那里收到了这个信息，然后将其传递给他们所交谈的人们。因此，在这一点上，我们可以问：“圣经对于先知接受信息的方式或手段有何说法？”他们从外部收到了这个消息。他们通过什么方式收到的？

A. 先知性的看见和听见神的话语 这将我们带到A.，“先知性的看见和听见神的话语”。我们已经看过一些插图；先知们反复说神对他们说话。我可以给你一个例子，《以赛亚书》7:3，这是数百个类似表达的典型，“耶和华对以赛亚说：‘你和你的儿子谢雅雅述出去，到末了的时候去迎接亚哈斯。上池的渡槽，位于通往洗衣场的路上。对他说：“”然后消息就会随之而来。“耶和华对以赛亚说。”先知们会反复说出这样的话。神对先知说话，是先知亲耳所听见的。请看以赛亚书 22 章 14 节：“万军之耶和华将这事指示我。”如果你看希伯来语，它是“在我耳中，万能的主已在我耳中启示了这一点”。请看以赛亚书 5 章 9 节，“万军之耶和华已在我耳中宣告”，NIV 说“在我耳中”。撒母耳记上 9:15，“扫罗来的那天，耶和华将这事启示给撒母耳”，如果你看希伯来文，直译是“耶和华揭开耳

朵”，这是一种奇怪的表达。但是，主说话了，撒母耳也听见了。现在还有其他类似的参考资料。

那么问题是我们如何理解这样的陈述？如果你站在以赛亚旁边，当主对以赛亚说话时，你会听到什么吗？换句话说，先知是否听到了其他可听见的东西，他是否通过声波以及耳朵将声波解释为特定类型的声音的机制，用耳朵听到了某些东西？我认为有可能，但没有必要。我认为我们不能确切地说出它是如何运作的。许多人认为上帝在没有通过听觉机制发出声音的情况下更直接地工作，而只是将这个信息或话语带入先知的直接意识中。因此，对于先知来说，这一切都像声音一样清晰明确，就好像他用外耳听到的一样。换句话说，他说：“耶和华在我耳中说话，我听见了，这就是耶和华对我说的。”但我认为主可以直接对先知的意识说话，但对先知的效果就像是由外部声音对他说话一样。所以我认为我们不能肯定地说它是通过耳朵传出来的。但这是一种可以听到的声音，还是先知独自听到的一种声音，与其他地方可以听到的声音相同？我认为我们不能确定这一点。但先知听到了一个消息。

但如果你看看先知们接受信息的方式的陈述，他们说他们不仅听到了上帝的话语，而且还看到了它。因此，神不仅通过耳朵，也通过眼睛来启示自己。撒母耳记上 3 章是很有趣的一章，主呼召撒母耳为先知。请记住，他当时正在会幕里与大祭司以利一起工作。耶和华呼唤撒母耳，撒母耳以为

是以利在呼唤他。第4节说：“耶和华呼召撒母耳。撒母耳回答说：“我在这里。”他跑到以利面前说：“你呼唤我，我在这里。”他清楚地听到了什么。以利没有叫，他说：“回去躺下吧。”然后主又呼召撒母耳。撒母耳站起来，走到以利面前说：“我在这里，你呼唤我吗？”以利说：“我没有叫你，你回去躺下吧。”“那时撒母耳还不认识耶和华。”这是一种奇怪的说法。有些人据此说，神在撒母耳认识他之前就呼召他了。我不认为这是你理解第7节的方式。“撒母耳还不认识耶和华”，我认为这节经文的最后一句话已经解释了“耶和华的话还没有向他启示”。换句话说，撒母耳不明白主的话，即从主那里接受信息的意思。这件事没有向他透露。这是一件新鲜事，他将成为神圣启示的接受者。“耶和华第三次呼召撒母耳。撒母耳走到以利面前说：“我在这里，你呼唤我吗？”然后以利意识到主正在呼唤这个男孩。于是他吩咐撒母耳躺下，说：“主啊，请说，仆人正在听。”于是撒母耳就去代替他躺下。”现在，正是在这个帐户的这一点上，您得到了另一个想法的介绍。到目前为止，就好像有人在喊“撒母耳，撒母耳”的声音。撒母耳听见了，但以利听见了吗？虽然这一切还不是很清楚，但以利宣称，当神对你说话时，你说：“主啊，请说，你的仆人正在听。”你注意到第10节，“主来到并站在那里”，这里引入了另一件事，“如同从前呼唤一样”，这确实变成了异象。撒母耳不仅听到主呼唤他，他还看到了一些东西。你继续往下看第15节，“撒母耳躺到早晨，就开了耶和华殿的门。”与

此同时，主对以利发出了审判的信息，你在第 15 节中读到：“他不敢把异象告诉以利。”所以你看，那里既看到又听到。主站着，主在呼唤，整个事情在第 15 节被称为“异象”。

如果你看其他预言书，我想我之前已经提到过这一点，阿摩司书 1:1，弥迦书 1:1，你会得到那种奇怪的介绍性陈述。在《阿摩司书》1:1 中，“提哥亚牧羊人之一阿摩司的话——他所看到的关于以色列的异象”，不是他所听到的，而是他所看到的一异象。这与弥迦书一章一节“他所看见的关于撒玛利亚和耶路撒冷的异象”是一样的。当然，在书中，许多先知对他们所收到的异象都有具体的描述。想想以西结对圣殿的异象、所有的尺寸、从祭坛流出的河流的设计。因此，先知们不仅听到了神的话语，而且还亲眼目睹了神的话语。当以赛亚看到以赛亚书第六章中主被高高举起的异象，听到主对他说话，看到六翼天使在祭坛旁的宝座时，如果你站在他旁边，你会看到这一点吗？我想如果我站在以赛亚旁边，我想我不会听到或看到任何东西。但是，以赛亚听得很清楚，看得很清楚。因此，就神向先知启示的方式方法而言，就是预言性地看见和听见神的话。

B. 圣灵在神给先知的启示中的作用 B. 是“圣灵在神给先知的启示中的作用”。圣经中有许多章节将圣灵与预言联系起来。现在，其中一些段落提出了解释问题，但让我们仔细看看其中的一些。

1. 民数记 11:25-29 伊勒达和米达 我们从民数记 11:25-29 开始，你在其中读到：“耶和华从云中降临，与他说话”，即摩西，“他将他身上的灵气，放在了七十位长老的身上。当圣灵降临在他们身上时，他们就发预言了——但他们就不再这样做了。然而，两个名叫埃尔达德和梅达德的男子仍留在营地中。他们被列在长老之中，但并没有走出帐篷。然而，圣灵也住在他们身上，他们就在营里说预言。”所以在这里，圣灵降临在这些长老身上，他们就发预言。“一个年轻人跑去告诉摩西，‘埃尔达和米达正在营里说预言。’嫩的儿子约书亚从小就是摩西的助手，他开口说道：“摩西，我主阻止他们。摩西回答说：“你为我的缘故嫉妒吗？”我希望所有主的子民都是先知，主会将他的灵放在他们身上。’”显然，成为先知和圣灵降临在他们身上似乎有联系。正如我所说，存在一些解释问题。先知在某种意义上是上帝的权威代言人，或者是其他什么意思，这是什么意思？我认为这是另一回事。但是圣灵降临在一个人身上和预言之间仍然存在联系，无论这里是什么预言。

b) 撒母耳记上 10:6-10 先知中的扫罗 我们之前看过的经文，撒母耳记上 10:6-10 说：“[扫罗]，耶和华的灵必大有能力临到你身上，你就会和他们一起说预言，然后你就会变成另外一个人。”如果你进一步阅读第 10 节，就会发生这种情况。“当他们到达基比亚时，一队先知遇见了他，他

[扫罗]掌权，他也加入了他们的预言。”再说一次，圣灵的降临和预言之间的联系，无论预言是什么。同样的事情也发生在撒母耳记上 19 章，地点是拉玛的拿约。撒母耳记上 19:20 扫罗派人去抓大卫，“他们看见一群先知说预言，有撒母耳站在那里作他们的首领，神的灵临到扫罗的跟随者身上，他们也说预言。”然后在第23节，同样的事也发生在扫罗身上，神的灵临到他身上，他就继续说预言。

c) 撒母耳记下 23 章

在《撒母耳记下》第 23 章“大卫的遗言”中，你提到了圣灵。在撒母耳记下 23:2 中，大卫说：“耶和华的灵借着我说话；他的话就在我嘴边。”当它说“他的话在我舌头上”时，这正是先知的意思，回到申命记第十八章，“我要将我的话放在你口中”，这里与圣灵有关。圣灵通过他说话，他的话就在他的舌头上。

d) 弥迦书 3:8

请看《弥迦书》3:8：“至于我，[弥迦说]我充满了能力，有耶和华的灵，也有公义和能力，可以向雅各述说他的过犯，向以色列述说他的罪恶。”所以他被耶和华的灵充满，以便宣扬神所赐给他的信息。

e) 《历代志下》15:1 在《历代志下》15:1 中（现在《历代志》中有许

多这样的段落)， “神的灵降在俄德的儿子亚撒利雅身上。他出去迎接亚撒，对他说：‘亚撒和犹大众人、便雅悯众人阿，请听我的话。当你与他同在时，耶和华就与你同在。’” 他发出了一条信息，但主的灵降临在他身上，他就发出了信息。（2 Chronicles 20:14）耶和华的灵临到利未人亚萨的后裔，玛探雅的玄孙，耶利的曾孙，比拿雅的儿子，撒迦利雅的儿子雅哈悉，他说：“王啊，请听。” 约沙法和所有住在犹大和耶路撒冷的人！耶和华如此说。’” 于是灵临到他身上，说话，耶和华如此说。（2 Chronicles 24:20）神的灵降在祭司耶何耶大的儿子撒迦利亚身上。他站在百姓面前说：‘神如此说。’” 以西结书 11:5：“耶和华的灵临到我身上，吩咐我说。这是主所说的。” 因此，如果你看一下这类经文，就会发现预言和神的灵之间显然存在着联系。这是借着神的灵而发出的预言。

2. 先知体内的圣灵狂喜 现在 2. 是“先知体内的圣灵狂喜”。你又回到了欣喜若狂的预言这个问题。这里有六个要点，我们将非常简短地介绍每一点。

a) 莫温克尔说精神和狂喜是一体的 但是是：“莫温克尔说精神和狂喜是一体的。” 西格蒙德·莫温克尔（Sigmund Mowinckel）是一位挪威旧约学者。在他看来，圣灵的活动总是带来这样的结果：被圣灵胜过的人，就进入一种狂喜的光景。因此，莫温克尔说，精神和狂喜是一体的。圣灵降临在人

身上所产生的那种欣喜若狂的活动，在以色列早期以及以色列历史晚期的流亡后时代的先知中也可以找到。但它与流亡前以色列伟大的先知著作并没有联系。所以，在撒母耳时代有这个，在以西结时代有这个，但在俄巴底亚、约珥、何西阿和耶利米时代却没有。他认为，被放逐前的以色列那些伟大的著作先知认为拥有圣灵是不受欢迎的事情。那些被放逐前的伟大先知著作所表达的是拥有圣言，与拥有圣灵相对照。道和灵是相互对立的。如果你查看参考书目，你可以看到他在哪里讨论了所有这些。但他认为精神和狂喜是密不可分。当圣灵降临在一个人身上时，它会让他们处于那种狂喜的状态，你会发现在早期以色列和晚期以色列，但在伟大的先知著作中却没有，他们更多地强调神的话语。

b) 有时圣灵会产生异常行为 b. “有时圣灵会产生被描述为预言的异常行为。”我想，当我们看圣经中的一些说法时，很难否认，有时当圣灵降临在一个人身上时，结果是这个人表现出某种预言中所描述的异常行为。我们已经看过这样的例子——看看扫罗身上发生了什么。圣灵降临在他身上，他就发预言了。他躺下并脱掉衣服——这不是正常行为。这是圣灵临到他身上所产生的，阻止他做他想做的事，就是抓捕大卫。但我想补充的是，旧约中这样的例子很少。它们是孤立的事件。在任何情况下，你都找不到与预言书作者有这种联系的参考资料。在我看来，这种提到圣灵降临在产生异常行为的人

身上的说法是例外，而不是规则。

我们刚刚看过的一些经文谈到圣灵降临在某些人身上，他们预言了。现在的问题是，他们在做什么？如果你回到民数记 11 章，圣灵降临在领袖们身上，包括埃尔达德和米达德，他们预言了，他们在做什么？我不认为他们是上帝授权的代言人，传递来自上帝的某种信息。在我看来，他们表现出了某种异常行为。也许我们应该想到某种对上帝的热情赞美。摩西说他希望他们都说预言。在撒母耳记上 10 章中似乎很清楚，这群先知拿着乐器从高处下来，扫罗遇见了他们，圣灵战胜了他，他预言，他们所做的事涉及某种热情赞美神。《历代志上》25章1节有一段有趣的经文：“大卫和元帅分派亚萨、希幔、耶杜顿的几个儿子，用琴、瑟、钹作宣讲的事。这是执行这项服务的人员名单。”你有一个人民名单，在第 3 节的末尾，在所有人民被命名之后，它说：“他们预言用竖琴感谢和赞美主。”你再次听到这种音乐背景，在这种背景下，似乎有某种对上帝的热情赞美，它被描述为预言。

如果你回到出埃及记第 15 章，在红海被拯救之后，你就会看到米利暗。出埃及记 15:20 亚伦的妹妹女先知米利暗手里拿着鼓，众妇女也都敲鼓跳舞，跟着她。米利暗向他们唱歌说：“你们要歌颂耶和华，因为他至高无上。他把马和骑手扔进了海里。”你再次处于音乐背景中，米里亚姆被称为女先知。所以我想我们可以说有时圣灵会产生一些不正常的行为作为预言。在大多数情况下，这似乎是对上帝的某种热情赞美。以扫罗为例，《撒

母耳记上》第 19 章，他无法做他想做的事，那就是抓捕大卫。那么这是不正常的行为吗？但这种引用从来没有适用于预言书的作者或任何伟大的先知，而且这些引用是分散的，似乎是例外而不是规则。

c) 我们决不能将其夸大到超出圣经所说的范围 所以我认为这会导致c.，
 “我们决不能将其夸大到超出圣经所说的范围。”当你了解主流圣经研究文献时，你会发现圣经学者发表的一篇又一篇文章，用这些相当晦涩的段落来定义以色列预言术的起源和本质。这些文本成为整个运动的焦点，然后它们被理解为描述这些以一种半疯狂的方式在全国各地漫游的狂喜的个体。这些与我们所看过的《列王记上》第 18 章中的巴力先知有关，与韦纳蒙的经历以及他的旅程有关，在这段旅程中，年轻人被抓住并向比布鲁斯国王传达了信息。它与马里文本中的*玛胡*、马里文本中的狂喜联系在一起，所有这些都表明以色列先知主义的兴起源于这种古代近东已知的狂喜现象。在我看来，做出这样的结论超出了圣经的意义。在我看来，当你使用这种方法时，你将从外部经文中提取的类别强加给圣经，而不是让圣经本身来说明论点。所以，我们不应该把这一点夸大到超出圣经所说的程度。

d. 承认异常行为并不意味着源自异教徒的做法 d. “承认异常行为并不意味着源自异教徒的做法。”我认为这暗示着在古代近东总体上存在某种形式的欣喜若狂的预言，但这并不一定会得出这样的结论：以色列的预言来自

于在其他国家发现的这种现象。因此，承认异常行为并不意味着预言源自异教。

e) 圣经并没有表明圣灵降临在人身上总是会带来异常行为“圣经并没有表明圣灵降临在人身上总是会带来异常行为。”事实上，这些例子被视为例外而不是规则。还有许多其他地方提到上帝的灵用某种不涉及异常行为的信息装备一个人。所以这些都是特殊情况。但我认为很明显圣灵在预言中确实发挥着重要作用。两者应该是相连的。

f) Mowinckel 的论点无效 “莫温克尔的论点无效。”我认为他的观点是，圣灵的工作存在于以色列早期和流亡后时代，但不存在于伟大的先知身上。我认为，说伟大的先知想要抛弃圣灵的工作并强调圣言而不是圣灵的说法是不正确的。诚然，伟大的先知著作中很少提到圣灵的工作，但我不认为这意味着他们不知道圣灵的工作，而是想强调话语并取代圣灵。当然，圣经的观点是先知通过圣灵的授权来宣扬神的话语。仅仅因为他们没有解释或提及这一点并不意味着情况并非如此。我认为不同之处在于，伟大的写作先知强调他们带来的话语，而不是话语传达给他们的方式。

但被掳前时期的一些先知确实谈到了圣灵。我们看弥迦书三章八节，这是最清楚的例子：“至于我，我充满了能力，有耶和华的灵，也有公义和能力，可以向雅各表明他的过犯，向以色列表明他的罪恶。””。莫温克

尔用它做什么？他说这是后来添加到文本中的。所以你修改了文本，迫使文本符合一个先入为主的理论，即圣灵在伟大的先知写作的时代没有发挥作用？这是一个毫无根据的想法。

C. 我们可以在什么意义上谈论以色列先知的狂喜？ 让我们继续C.，

“我们在什么意义上可以谈论以色列先知的狂喜？”

1. 这里一直存在意见分歧¹。 “这里一直存在意见分歧。” 如果你追溯到亚历山大的斐洛——他是一位犹太学者，死于公元 42 年——他教导说：“当神灵降临在一个人身上时，他的思想就被赶出了自己的家，因为凡人和不朽的人可能无法共享神圣的精神。同一个家。” 因此，当圣灵降临在一个人身上时，“心灵就被赶出了自己的家”。根据斐洛的说法，这就是先知们经常发生的事情。从那时起，就有许多学者争论旧约时期先知的狂喜特征，认为狂喜属于预言的本质。但也有其他学者表示，圣经数据并不能得出这样的结论，狂喜与预言之间没有必然联系。

2. 摇头丸是一个非常广泛的概念，它可以理解非常不同的事物。 2.

“摇头丸是一个非常广泛的概念，它可以理解非常不同的事物。” 一个名叫 J. 林博姆 (J. Linholm) 的人——他写了一本名为《以色列的预言》 (*Prophetism in Israel*) 的书，这本书列在你们的参考书目中——他区分了两种形式的狂喜。一种是所谓的“吸收狂喜”，另一种是“专注狂喜”。在全神贯

注的狂喜中，他说先知与神融合，他被神吸收了。在集中狂喜中，他说先知如此集中或专注于某种想法或感觉，以至于他失去了正常的意识。由于专注或集中，外部感官变得不起作用。林博姆认为，东方宗教中存在着迷失狂喜，狂喜的目的是迷失在无限中，被吸收到脱离尘世的神灵中，被吸收到自己的意识中，被吸收到这种他者，“一切”中。宇宙的。现在在我看来，当你谈论那种狂喜时，这与《旧约》完全不同。如果说旧约有什么强调的话，那就是神与人之间的距离，而这种距离是如此之大，以至于没有迹象表明人可以被神吸收。神与人类建立关系，这是非常重要的。你看，在一段关系中，有团契、有交流，但没有融合。这是一个完全不同的概念，在旧约中找不到。所以在我看来，如果你谈论全神贯注的狂喜，这对旧约来说是相当陌生的。

专注狂喜，你能在先知身上找到吗？你可能会说有一些形式上的相似之处，但本质上这是对预言起源的另一种心理学解释，说它是基于专注从内部升起的东西。圣经里好像说先知的作用是从外面来的，而不是从里面来的，是圣灵从外面带来一些东西。它不只是由德行、专注或任何其他内在的东西产生的。

3. 当然不是所有被标记为正典先知的狂喜行为的东西都可以这样考虑

3. “当然不是所有被标记为正典先知的狂喜行为的东西都可以这样考虑。”那些说先知欣喜若狂的人在我认为经常不支持所得出的结论的地方

寻找证据。例如，有些人指出先知的象征性行为作为先知进入狂喜状态的证据。

a) 以西结。 4 以西结书第 4 章有一个例证，你读到以西结靠人类粪便烘烤的面包为生。他在一侧躺了很长一段时间，以描绘围困的不适；他剃掉了头发和胡须，象征着耶路撒冷的命运。见第 4 节：“那么，你向左侧卧，将以色列家的罪归在自己身上。在你躺卧的日子里，你要承担他们的罪孽。”你在第 6 节中看到，“这事完了，你要再向右边躺下，担当犹太人的罪。”第 12 节说：“吃这食物就像吃大麦面包一样；在人们眼前烘烤，用人的排泄物作为燃料。”第 15 节：“我会让你们用牛粪烤面包，而不是用人的排泄物。”这象征着人们将吃配给的食物和喝配给的水，因为食物和水是如此稀缺。这些都是描绘这一信息的象征性行为。以西结做这些事的时候是否处于欣喜若狂的状态？我认为这根本不是一个必然的结论。他只是简单地向人们上了一堂非常直观的课，让他们了解他所传达的信息。是在正常意识下完成的吗？为什么不？

b) 以赛亚。 21:3-4

还有其他强烈情感表达的论点。例如，在以赛亚书 21:3-4 中，以赛亚说：“我的身体因疼痛而受折磨，剧痛抓住我，如同临产的妇人；我对我所听到的感到震惊，我对我所看到的感到困惑。我的心颤抖，恐惧使我颤

抖；我所渴望的黄昏已成为我的恐惧。”显然，以赛亚深感不安，而且不安到影响到了他的身体。其原因何在？如果你看一下上下文，原因就是神给他关于巴比伦审判的异象。这是即将到来的可怕审判。但我认为没有必要说第3节表明他处于欣喜若狂的状态。你可能会听到一条对你的身体产生影响的毁灭性信息。在耶利米书 23:9 中，耶利米说：“我的心在我里面破碎；我所有的骨头都在颤抖。我因耶和华和他的圣言，就如醉酒的人，如醉酒的人。”他再次表达了上帝的启示给他留下的印象。那里的启示是对人民和国家领导人的审判的宣告。但我认为这并不能证明他处于狂喜状态。

c) 阿摩司书 3:1 第三点是预言性演讲的第一人称风格。一位学者谈到了他所谓的“神圣风格”。换句话说，当先知以神的名义说话时，他们常常以第一人称说话，就好像他们自己是神一样。以《阿莫斯 3》为例。《阿摩司书》3:1 说：“以色列人哪，请听耶和华攻击你们全家所说的话：我将你们从埃及领出来。”有第一人称。他是在为神说话。“在地球上的万族中，我只选择了你，”“我”是上帝；所以我会惩罚你所有的罪孽。”再说一遍，“我”就是神。所以在演讲中使用第一人称是很常见的。现在一些学者说，有迹象表明先知们欣喜若狂地说话，因为他们认同上帝。我认为这根本不是一个必要的结论。有很多例子表明，信使以第一人称传达信息，但这并不意味着他们处于欣喜若狂的状态。这仅仅意味着他们代表了他们所代表

的权威。

d) 2 公斤。 18:28-31 如果你读到列王记下 18:28-31，这是希西家时代西拿基立威胁耶路撒冷的时候，你在第 28 节读到：“千夫长站着，用希伯来语喊道：‘听！伟大的亚述王的话！王如此说：[西拿基立，]不要让希西家欺骗你。他无法将你从我手中救出来。当希西家说：“耶和华必拯救我们；我们必蒙拯救”时，不要让他说服你相信耶和华。这座城市不会交到亚述王的手中。不要听希西家的话。亚述王是这么说的：与我讲和。”请注意，这里说话的是使者，而不是西拿基立。西拿基立的使者使用第一人称：“与我讲和，出来到我这里来。那时，各人必吃自己的葡萄树和无花果树上的果子，喝自己池里的水，直到我来，带你们到像你们自己的地方一样。”这与先知为主说话时所使用的风格相同。因此，第一人称风格的预言性演讲只不过是使者明确表示这不是他自己的话，而是派遣他的人的一种风格。这并不意味着他为了做到这一点而处于欣喜若狂的状态。

我发现我的时间到了，下次我将在第 3 点中再提供一个此类说明。

“当然，并非所有被标记为规范先知的狂喜行为的东西都可以被认为是这样的。”

埃里克·沃拉克转录

最初编辑：Ted Hildebrandt

主要编辑：凯瑟琳·埃尔斯
由特德·希尔德布兰特重新叙述

罗伯特·范诺伊：预言的基础，第 7 讲

上周我们在罗马数字IV. “上帝向先知启示的方式和方法”下，在C. 点“我们可以在什么意义上谈论以色列先知的狂喜？”在许多主流圣经研究中，有大量关于古代世界以色列周边国家存在的这种欣喜若狂的现象。有理论认为，欣喜若狂的现象是以色列预言的根源，以色列也曾接触过这种现象，而且你可以在以色列的先知中找到类似的现象。在C. 中，我们谈到了第3点，“当然，并非所有被标记为正典先知的狂喜行为的东西都可以被认为是这样的。”那些在以色列先知中寻找狂喜现象证据的人指出了预言书中的各种事情，这些事情不一定是在预言书中，而是在发生或提到预言现象的历史书中。我上次提到，在谈论以色列先知的狂喜时要小心，不要夸大其辞，而且所使用的证据往往并不能真正令人信服—比如象征性的行为、强烈的情感表达，正如我们在以赛亚书21:3中看到的那样和耶利米书 23:9。然后是“我”，即第一人称的演讲风格，先知们以第一人称的方式说话，就好像他们是上帝自己一样。我在那里提到过，这只是一种风格，通过这种风格可以清楚地表明，使者实际上并不是在说出他自己的话，而是发送他的人的话语。我们查考列王记下 18:29，一位使者将亚述王西拿基立的话带给希西家—他以第一人称代表西拿基立说话。所以，再说一次，那个使者肯定不是一

个狂喜的人，而且第一人称演讲并没有提供任何依据来得出使用它的先知一定处于狂喜状态的结论。

我在第三点中没有提到的最后一点是，“给先知贴上疯子的标签。”列王记下 9:11 有时也与此相关。那里有一位先知队伍的成员，“当耶户出去到他的同僚那里时，其中一个人问他：‘一切都好吗？这个疯子为什么来找你？’”这就是以利沙派去膏立耶户为王的使者，耶户的一位军官随后谈到这个人，称他为“疯子”。有些人从这些证据中看到这些先知被视为疯子，其原因是他们的特点是狂喜的行为。其中令人欣喜若狂的部分当然还不清楚。这是某人嘲笑这个来到耶户的人所说的言论。

如果你看耶利米书 29:26，你会看到类似的参考文献。耶利米书 29:25 中有巴比伦假先知的的话。耶利米写道：“你告诉示玛雅，万军之耶和华以色列的上帝如此说：你以自己的名义写信给耶路撒冷的全体人民和祭司玛西雅的儿子西番雅，以及所有其他的人。牧师。你对西番雅说：‘耶和华立你为祭司，接续耶何耶大，管理耶和华的殿。你应该把任何像先知一样行事的疯子戴上枷锁和颈镣。那么，你们为什么不从亚拿突那里斥责耶利米呢？他在你们中间冒充先知。’”这里的“狂人”指的是耶利米是一个疯子，但他被一个假先知描述为一个疯子。我不认为这说明了欣喜若狂。只是有人想因为耶利米的信息而抹黑他。所以他被称为疯子。

如果你去读《新约》，约翰福音 10 章 20 节就会很有趣：“犹太人因 [耶稣的] 这话，又分裂了。他们中的许多人说：‘他被鬼附了，发疯了。为什么要听他的话？’为什么耶稣被称为疯子？不是因为他欣喜若狂，而是因为他传达的信息。在耶利米书中，你也可以看到这位假先知的情况。它与狂喜无关，但与信息息息相关。新约《使徒行传》26:24 中还有另一段经文，保罗在亚基帕和非斯都面前见证他的信心。你读到，“此时非斯都打断了保罗的辩护。“你疯了，保罗！”他喊道。“你伟大的学识快把你逼疯了。但保罗对此回答说：“我没有疯，非斯都。我说的是事实和合理的。”他说了什么？好吧，如果你回到第22节，“我今天蒙了神的帮助，所以我站在这里作见证。除了先知和摩西所说的将会发生的事情之外，我所说的只是基督会受苦，并且作为第一个从死里复活的人，会为他自己的子民和外邦人宣告生命。”非斯图斯说：“你疯了。”这与欣喜若狂的状态无关。因此，给先知贴上“疯子”的标签已被一些人用来作为认为他们欣喜若狂的论据，但这并不是一个有力的论据。

让我们继续C. 下的4.，即“以色列先知中最常表现出的欣喜若狂的行为形式是异象体验，而不是疯狂的异常行为。”如果你要说圣经中有任何内容指向以色列先知中的欣喜若狂的现象，你会发现的是异象的情况，而不是狂野、反常或飘忽不定的行为。异象是先知们经常获得神圣启示的一种方式。它对某些先知的的作用似乎比对其他先知的的作用更大。例如，你经常在以

西结身上发现这种情况。他的书的整个第二部分是对未来寺庙的愿景以及与之相关的许多事情。你在耶利米书中发现很少。你会在《以赛亚书》中发现零散的异象情景。所以每个先知的说法都不同。但通过先知向他的子民传达神的话语的异象方式却是很常见的。现在，如果你看看主流文学，整个有远见的事情就会受到相当多的关注。有人说它只是一种文学手法，没有真实的历史现实；这正是作者描述神圣启示的方式。其他人则从心理学的角度说，这些实际上是来自先知本身心灵的幻觉。如果你朝这两个方向走，那么你就是通过异象的方式否认神圣的启示。圣经文本似乎告诉我们，上帝确实使用异象来向先知传达他的信息。

嗯，什么是愿景？这是一个很难描述的事情，我不知道你们中是否有人有过这样的愿景。我从来没有。有人说，异象对于处于觉醒状态的人来说，就像我们睡觉时的梦一样。我们对梦很熟悉。梦想可以非常真实——有时太真实了。但幻象是一个处于觉醒状态的人，他被转移到另一个现实中。他看到事情，他听到事情。就好像他就在那里一样。在以赛亚书第 6 章中，以赛亚看到神的异象与六翼天使一起在圣殿中高高举起，六翼天使从祭坛上拿起了碗。以赛亚并没有失去意识，因为有来回的沟通。他并没有失去正常意识，而是看到了另一个现实。奥古斯丁说，我们并不是失去了意识，而是使意识脱离了身体的感觉，这样“上帝想要展示的东西就可以展示出来”。先知们感觉自己身处另一个精神世界，在那里他们听到声音并看到图像。”

这似乎是对我们那天发现的情况的一个很好的描述。如果你站在其中一位先知旁边，你就不会看到或听到任何事情——至少我是这么认为的。但*他们*做到了，神也以这种方式与他们沟通。

现在回到以色列先知的狂喜，我认为可以将这种神圣启示的异象形式称为“狂喜”。这是有一些圣经依据的。例如，使徒行传 10 章 10 节描述了彼得看到一块布从天而降的异象，上面有洁净和不洁净的动物。你读到，“他饿了，想吃点东西，在准备饭菜的时候，他陷入了恍惚状态。”如果你看一下那里的希腊语文本，“trance”是希腊语中“狂喜”一词的英文翻译。于是他欣喜若狂。“他看到天堂打开了，像一张大床单一样的东西被放下到地上，四个角都落到了地面上。”彼得的这种异象体验可以用“狂喜”一词来形容。

在使徒行传 22 章 17 节中，我们看到保罗也看到了异象。我们读到，“当我回到耶路撒冷并在圣殿祈祷时，我陷入了恍惚之中。”那又是狂喜。“我看到，”注意那里的语言，就像先知一样，“我看到主在说话。

“快点，”他对我说，“立即离开耶路撒冷，因为他们不会接受你对我的见证。”这似乎与我们在旧约异象经历中发现的非常相似。因此，在我看来，我们可以将这种接收神圣启示的异象方式称为“异象狂喜”。如果旧约中有任何内容通过犹太先知的欣喜若狂的现象来讲述，那么在我看来，这就像一种异象体验，而不是狂野或飘忽不定的行为。

让我们继续看罗马数字V.，即“先知的传道”。我只想对此发表一些非常笼统的评论。我们将看看一些形式特征，然后是内容的一些特征，但所有这些特征都非常笼统。在 A. “一般说明” 1. 下，“先知首先是上帝圣言的宣讲者。”是的，先知们接受了神圣的启示，但他们接受神圣的启示时并没有将其保留给自己。他们接受它是为了向其他人宣扬它。他们主要通过讲道来做到这一点。所以先知在很大程度上是传教士。现在，有些材料可能已经被写下来并以书面形式呈现，但在大多数情况下，你会发现先知在公共论坛上宣讲并向他们的同时代人传达上帝的信息，无论是国王还是国王。广大人民。预言书在很大程度上是其口头宣告的书面记录。我们将回到罗马数字VIII 下的内容，“预言书的构成——是预言的作者吗？”我们将进一步讨论这个问题。但正典在很大程度上是其口头宣告的书面记录。他们在某种欣喜若狂的状态下传递信息的想法缺乏证据。他们用可以理解的语言传达了他们的信息，并且从文本的指示来看，他们确实以非常清醒和正常的说话或讲道方式说出了他们的信息。他们被其他人视为奇怪的事实，有时是因为他们的象征性行为，有时是因为他们的情感表达或其他什么，但这并不足以证明他们是狂喜的。但他们首先是神的话语的宣扬者。

2. “先知的信息是对上帝启示的忠实宣告。”但是，这里有一个限制，不排除其呈现形式中的个人元素。那么启示与宣告之间有什么关系呢？当你问这个问题时，重要的是不要在启示和宣告之间造成紧张或分歧。换句

话说，先知所宣讲的内容忠实地代表了神向他们所启示的内容。

然而，这就是你的讲义中第 2 点的限定条件出现的地方，个别先知的个人元素被用来表达信息。换句话说，如果你看以赛亚书、耶利米书、阿摩司书、以西结书的信息，比较一下宣告的形式，你会发现语言、风格、用词、性格特征、个人背景、农业与农业等方面都有差异。祭司职分。从耶利米的信息中可以清楚地看出，他与阿莫斯是一个非常不同的人。耶利米显然是一个非常敏感的人，这一点从他所传达的信息中就可以看出。在以赛亚书中，你很少或根本看不到以赛亚的内在个性。所以你会看到不同先知信息的语言和风格的差异，这与先知的个性有关。

现在，当你看到这一点时，我认为这里有一个奥秘，那就是上帝如何采用和使用个人特征、特征、背景和影响个人的不同方式，并用它来宣告他的旨意的奥秘。单词。在宣讲神的话语时，你会看到神性与人性的交织。所以这是人的话，但同时也是神的话。无论你在哪里获得神与人的这种交叉，你就会发现一个谜团。我们无法完全解释其功能或工作原理。在圣经的默示中，这实际上与先知的默示是一样的，因为圣经是神的话语，圣经的作者在宣讲神的话语，但他自己的个性却在写作中体现出来。我认为沃斯很好地讨论了这一点。你引用他写的一篇文章的第七页，题为“圣经神学和科学作为神学学科的理念”。请注意第七页他所说的话。他说：“因为，上帝选择通过人类工具来揭示真理，因此这些工具必须数量众多且具有不同的适应性，

以达到共同的目的。因此，个人色彩和特殊的表现方式不仅不会损害事实的完整陈述，反而直接有利于事实的陈述。上帝的启示方法包括为了他自己的客观目的而塑造和塑造个体。具体地说：我们决不能认为上帝发现保罗是“现成的”，并使用保罗作为启示的器官，必须忍受这样一个事实：保罗的辩证思维反映了辩证的、教条的形式的真理损害了真理。事实是这样的：真理除其他方面外，本质上还有辩证的、教条的一面，而神要使这一面得到充分的体现，所以从保罗在母腹中就拣选了他，塑造了他的品格，并给予了他如此的训练，以致真理能够通过他所揭示的内容必然带有他头脑中的教条和辩证的印象。”然后是下一节，“这里神圣的客观性和人的个性并不冲突，也不互相排斥，因为保罗这个人，连同他的整个品格、他的恩赐和他的训练，都包含在神圣的计划之下。”换句话说，上帝预先准备了他想要的那种人和思想，以便通过他传达某些特定的信息。就保罗而言，他的辩证逻辑思维可能会在他的一些著作中产生逻辑句子。嗯，上帝的目的是让他的话语以他准备个人去做的那种形式表达出来。“人类不过是反射神圣之光的玻璃，而这块玻璃所切出的所有侧面和角度都没有其他目的，只是向我们传播其丰富的棱镜色彩的真理。”这通常被称为“灵感的有机观点”，其中人被纳入这个过程，并被上帝利用或雇用来制定信息。

你们中有些人可能熟悉荷兰神学家GC Berkouwer。他撰写了名为《*教义学研究*》的理论和著作，当我 20 世纪 60 年代在荷兰学习时，他正在撰

写这本书。他是一位非常好的学者。他对这个问题说了一些有趣的事情，以及他对圣经的看法如何随着时间的推移而改变。有人谈到了早期的伯考威尔和后来的伯考威尔，但早期的伯考威尔是这样谈论这个问题的。他说：“你把这个谜放在哪里？”如果你问早期的伯考威尔这个问题，“一个词怎么可能既是上帝的词又是人的词呢？”伯考威尔说，奥秘在于上帝的灵与人类意识之间的运作本质，即神性与人类的交集，从而使人的个性被纳入上帝圣言的宣讲中。其中有奥秘。这实际上是如何运作的？我认为这就是谜团应该放置的地方并留在那里。如果你看一下圣经的所有细节，“我要把我的话放在你口中”，就会让人觉得这个宣告是在人的个性中。结果是，尽管有人类的调解，圣经仍然是上帝无误的话语。因为它是神的话语，并且永远是神无误的话语。

后来的伯考威尔再次回答了这个问题——“人类的话语怎么可能同时是上帝的话语？”——但把这个谜团放在了不同的地方。在后来的伯考威尔著作中，问题是，人类的语言——因为它是人类的必然是错误的——人类的语言和因此而产生的错误的语言怎么可能同时是上帝的语言呢？在后来的伯考威尔身上，谜团是，一个容易犯错的人的话语怎么可能同时是上帝的话语，并传达神圣的真理。现在听起来我可能在狡辩。但后来的伯考威尔会说，圣经并不是无误的，而是上帝的话。这样做会带来很多问题。我们开始尝试通过判断哪个词可靠、哪个词不可靠来找出哪个词更好。所以这是一个重要的问题，

但当你查看预言著作时，似乎很清楚存在不同的性格。信息的表达方式反映了这一点，但它仍然是上帝的话语。

让我们来看 B.，“预言性宣告的一些正式特征”。1. 是“这些信息是直接而生动的一而不是抽象和枯燥的。”当你读预言书时，你会发现先知来了，他们以生动、有力和有力的方式向听众说话。它们不是抽象的、枯燥的、理论的、正式的讲座。让我给你举几个例子：耶利米书第七章是很好的一章来说明这一点。这通常被称为*耶利米圣殿布道*。你看一下《耶利米书》第7章第一节的上下文，“这是耶和华临到耶利米的话：‘你站在耶和华殿的门口，在那里宣告这信息。’”耶和华吩咐耶利米出去，到圣殿门口寻找他，并传达这样的信息：“凡进这些门敬拜耶和华的犹大众人，当听耶和华的话。万军之耶和华以色列的上帝如此说：改变你的方式和行为，我会让你生活在这个地方。不要相信欺骗性的话语并说：“这是主的殿，主的殿，主的殿！”如果你们真的改变自己的方式和行为，公正地对待彼此，如果你们不欺压异族、孤儿或寡妇，不在这个地方流无辜人的血，如果你们不追随别神而追随自己的神伤害，那么我会让你生活在这个地方，在我赐给你祖先的土地上，直到永远。但是你看，你所相信的都是毫无价值的欺骗性话语。你们会偷窃、杀人、通奸、作伪证、向巴力烧香、追随你们所不认识的其他神灵，然后来到这座以我名字命名的房子里，站在我面前说：“我们安全了——安全了！”做所有这些可憎的事情吗？这栋以我名字命名的房子对你

来说已经成为强盗巢穴了吗？但我一直在看！这是耶和華说的。现在你到示罗去，就是我最初为自己的名建造的居所，看看我因我民以色列的罪恶，对那地方做了什么。”这就是撒母耳镇所发生的事情，他们摧毁了他的圣幕。

“耶和華说，当你们做这一切事的时候，我一再对你们说话，但你们不听；我给你打电话，但你没有接听。因此，我对示罗所做的事，我现在也会对那座以我名字命名的殿宇、你所信赖的圣殿、我赐给你和你祖先的地方做，我会把你从我面前赶走，就像我对你所有同胞所做的那样以色列人，以法莲的子民。”所以他站在寺庙门口说：“这座寺庙将被摧毁。”圣殿是以色列人的荣耀所在。这是神在他们中间的居所。他们经历了所有这些仪式，但他们的生活却讲述着不同的故事。正如经上所说，他们向巴力烧香，跟随其他的神。这是一个强有力的信息，先知们的特点就是以这样强有力的方式传达信息一而不是抽象而枯燥的演讲。

我们可以看一些其他的例子，但我不会花时间这样做。这是《约珥书》第 2 章的语言，其中描述了一场蝗灾。这真是一段描述性的、非常美丽的段落。但这是即将到来的审判的一段话。蝗虫是世界即将到来的审判的象征。看看那鸿书，其中描述了亚述首都尼尼微的审判。因此，这些信息是直接的，而不是抽象和枯燥的。

2. 是，“先知经常利用文字游戏来表达观点。”如果你只看英文文本，预言书中的内容比你可能意识到的要多得多，因为如果你试图从一种语

言进行翻译，文字游戏是你可以处理的最困难的事情之一到另一个。而将文字游戏带入接受者语言通常是不可能的。

让我给你举几个例子。这是以赛亚书 5 章 7 节，如果你看希伯来文，你会发现：“他仰望公平，却看见流血。”你看到了 *mishpat* 和 *misspok* 的文字游戏，它们的声音几乎相同，但是你如何将其转化为翻译呢？但第二个短语是，他寻找正义， *lesedeqah* ，却看到一声悲痛的呼喊， *sadaq* 。在那节经文中你得到了其中两个。像这样的文字游戏是一种非常有效的方式来引起人们对正在提出的观点的注意。因此，它增强了声明的力度和有效性，但很难在翻译中体现这一点。

看看新国际版《以赛亚书》7:9，“如果你的信心不坚定，你就根本站立不住。”他们在那里捕捉到了我们在那里听到的一些文字游戏。阿门的 basic 含义是“确认”或“支持”。在 Hiphil 词干中，它的意思是“信任”或“信仰”。在 Niphal 词干中，它的意思是“确认”或“建立”。所以你会明白 Hiphil 和 Niphal 之间的区别，并且你会得到建立信仰的想法。但你在读希伯来文时却无法体会到声音的相似性。

我再举一个例子。这是一个文本问题，是文字游戏和文本问题的结合。如果你看《耶利米书》23:33—实际上是遵循《七十士译本》和通俗圣经，我认为这里更可取一来自马所拉文本。我稍后会回到《七十士译本》文本。但如果你遵循马所拉文本，翻译会是：“当其中一个人、先知或牧师问

你，‘主的负担是什么？’”然后你要对他们说：‘你是负担。’统治者说：“我会抛弃你。”现在那里有一个文字游戏，文字游戏是希伯来语行的最后一个单词“*massa*”。如果你看开头，就会发现单词“*massa*”。主的负担是什么？*马萨*这个词有双重含义。它可以表示“负担”，也可以表示“神谕”。所以，当其中一位百姓、先知或祭司对你说，主的负担是什么时？主的圣言或信息是什么？然后你要对他们说，你是主的负担。不是某种信息的意义上，而是他背上的重量的意义上。你看，*massa*这个词有双重含义。我认为这就是阅读文本的方式。这是《七十士译本》所预设的希伯来文本。主的负担是什么？你是负担。如果你看新国际版和钦定本，“主的负担是什么？你要说，在他们之下，有什么重担呢？这就是马所拉文本的读法。

“主的负担是什么？我们要对他们说。什么负担？”现在你明白这里发生了什么了吗？问题是你在哪里划分单词？你是在*taw*之后分开，然后将*mem*与*he*疑问句放在一起，还是在*he*之后分开？在我看来，七十士译本更好地保留了文字游戏。说“什么负担”与“你就是负担”不太合适。

让我再举一个关于这种文字游戏的例子。耶利米书 1:11 说：“耶和華的话临到我说：‘耶利米，你看见什么？’”“我看到了一棵杏树的树枝，”我回答道。杏树被摇断了。“我看到杏树的树枝。主对我说，‘你看得对了，因为我正在观看，以确保我的诺言得到实现。’”观看被*shoqed*了。

所以我们已经 *shaqed* 和 *shhoqed* 了。我们在翻译中无法理解这一点，但这是一个文字游戏。*Shoqed* 是一个动词，意思是“观看”或“等待”，*shaqed* [杏仁树] 源自该词根。因其冬眠早而得名，是早开花树。但就词源而言，你会得到 *shaqed/shoqed* 的文字游戏，这在预言话语中相当常见。

第三，它只是一种文学技巧，一种以更有效、更有力的方式表达观点的方式或手段。我不擅长这种事；有些作家和演讲者拥有聪明的能力来做到这一点。如果你能做得好的话，这将是一种强有力的说话方式。这是我的下一个观点，许多先知都是以诗歌形式写作的，而诗歌语言往往倾向于在一个词上发挥作用。我在阿姆斯特丹自由大学获得博士学位时有一位哲学家，他总是通过文字游戏来阐述哲学观点。他这样做是理所当然的。

3. 是，“先知经常使用诗意的表达方式。”预言书的大部分都是希伯来诗歌。你只需打开以赛亚书就可以看到这一点，或者如果我打开此页面，你可以看到排版表明它是散文。但当你通读以赛亚书时，你会发现这本书的大部分内容都是诗歌形式的。在一些没有出现在排版中的旧译本中，你无法通过阅读这些译本知道你读的是诗歌还是散文。新的翻译表明它是逐行排版的，而不是像散文那样分段排版。

希伯来诗歌的特点是排比。这些平行线可以是同义平行、对立平行或合成平行。这是三种主要类型。在同义中，你会得到两行用不同的词表达几乎相同的东西。相反，你会看到两行，第一行说的是同一件事，第二行说的

是相反的事情。在合成中，有时两者之间有一座建筑物在一起。它们之间的界限有时很难划清，但希伯来诗歌显然是建立在平行线上的。

请看以赛亚书 2 章 2 节：“在末后的日子，耶和华圣殿的山必坚立”，然后是真正建立在其基础上的平行短语“为众山之首”。然后下一句，“它将高过诸山”，与之平行的是，“万国都将涌向它。”“许多民族会来说，来吧，让我们登上主的山。”还有平行的短语，“到雅各神的殿。”平行的短语，“他将教导我们他的道路，”平行的短语，“使我们可以走在他的道路上。”“律法将从锡安发出，”平行的短语短语，“耶和华从耶路撒冷发出的话。”看，它是这样继续的。这是许多预言性话语的特征。

第四，先知们都倾向于使用意象或比喻语言。正如已经指出的那样，意象、比喻语言往往是诗歌表达的特征。请看《以赛亚书》第 28 章。在前四节经文中，以赛亚说：“以法莲醉酒者的骄傲，那花冠有祸了；设在肥沃山谷顶端的那朵凋谢的花，他荣耀的荣美，有祸了；那座城，以法莲的骄傲，有祸了。”那些被酒打倒的人！看哪，主有一位大有能力、刚强的人。如同冰雹、狂风、暴雨、倾盆大雨，他将它猛烈地摔在地上。那花环，以法莲醉汉的骄傲，将被践踏在脚下。那朵即将凋谢的花朵，它那灿烂的美丽，坐落在肥沃的山谷之巅，就像收获前成熟的无花果一样—只要有人看到它，把它拿在手里，他就会把它吞下去。”那现在在说什么？以法莲醉汉所骄傲

的花环是什么？它将在这场毁灭性的冰雹中被抛在地上？这是比喻性的语言，描述的是北王国的首都撒玛利亚。撒玛利亚是花圈，是以法莲醉汉的骄傲；“坐落在肥沃山谷的顶端，通往城市，那些被酒压垮的人的骄傲。可见主是一位大有能力、刚强的主。就像冰雹和毁灭性的风，就像倾盆大雨和倾盆大雨”——那就是亚述将要入侵并摧毁撒玛利亚。亚述是一场毁灭性的冰雹。撒玛利亚将被践踏在脚下。现在那里的比喻语言已经相当清晰了，有时更难以准确理解图形所代表的含义。有时很难知道一段话是比喻性的还是字面意义的。我们必须对其进行整理，并研究为什么您可能会按字面意思阅读它，也可能以比喻的方式阅读它。这可能非常复杂。

另一个明显的例子是《以赛亚书》第 5 章《葡萄园之歌》，其中你读到，“我将为所爱的人唱一首关于他葡萄园的歌：所爱的人在肥沃的山坡上有一座葡萄园。他把它挖出来，清理掉石头，然后种上最好的藤蔓。他在其中建造了一座了望塔，并挖出了一个榨酒池。然后他寻找好葡萄，却结出了坏果子。现在耶路撒冷的居民和犹大人，请你们在我和我的葡萄园之间判断是非。还有什么比我为我的葡萄园做的更多事情呢？当我寻找好葡萄时，为什么却结出坏葡萄呢？现在我要告诉你们我要怎样对待我的葡萄园：我要除去它的篱笆，使它被毁坏；我要拆毁它的围墙，让它被践踏。我要使那地成为荒地，不修剪，不耕种，长出蒺藜和荆棘。我会吩咐云不要下雨在它上面。”然后你就会得到一个解释。这个比喻是什么意思？这是一个

延伸的比喻，几乎是一个寓言。是的，在第 7 节中，“万军之耶和华的葡萄园是以色列家和犹大家是他所喜悦的园子。”然后你会看到我们之前看过的那节经文，它有一个文字游戏，“他寻求正义[米什帕特]，但看到了流血” [米什波]；为了正义[sadaqah]，却听到了痛苦的呼喊[sa' aqah]。”所以，预言的话语中有很多意象和比喻的语言。

让我再给你一个扩展的，那就是《以西结书》第 27 章，其中描述了推罗城，这是一座贸易城市。以西结书第 27 章将其描述为海上的商船。所以你在第一节中读到：“耶和華的話臨到我說：‘人子阿，你為推羅作哀歌。你要對位於海口的推羅說：‘主耶和華如此說：推羅啊，你說，我的美麗是完美的。你的領地在公海上；你的建造者让你的美麗變得完美。你們所有的木材都是用塞尼爾的松樹製成的；他們從黎巴嫩拿了一棵雪松來為你做一根桅杆。’”’” 這是這座城市的船形照片。“‘他們用巴珊的橡樹為你製造槳；他們用來自塞浦路斯海岸的柏木製作了你的甲板，上面鑲嵌着象牙。來自埃及的精美刺繡亞麻布是你的帆，是你的旗幟；你的遮篷是來自以利沙海岸的藍色和紫色。’” 現在我要跳到第 26 節。“‘你的槳手帶你出海。但東風會把你吹散在大海的中心。你的財富、商品和貨物、你的水手、水手和造船工人、你的商人和所有士兵，以及船上的其他人都將在你沉船的那天沉入大海的中心。當你的海員呼喊時，海岸將會震動。凡掌槳的，必棄船；水手和所有海員都將站在岸上。他們會提高嗓門為你痛哭；第 32 節繼

续说：“他们为你哀号哀号，为你哀哭：‘谁像四面环海的推罗一样沉默呢？’”当你的货物出海时，你满足了许多国家；用你巨大的财富。现在你在水的深处被海水压碎了。’”因此，审判将临到推罗城。是图片；这幅商船的意象既富有诗意又具有象征意义。这些是诗歌写作的一些形式特征。

让我们来看C. “预言著作内容的一些特征”

我这里有两个要点。第一，“先知并没有带来新的宗教或道德。”

首先，我认为很重要的一点—尤其是许多人所提倡的观点，即先知是以色列伟大的宗教创新者—你必须从一开始就理解；先知们并没有创立或执行新的宗教。预言信息并没有以新的宗教概念来区分。先知们的主要重点是呼召神的子民回到救恩中，回到神先前所启示的事上。他们呼召以色列人履行作为上帝圣约子民的义务，这是在摩西的领导下在西奈山上建立的圣约。这个圣约是以色列作为一个民族的基础。所以你会发现先知在很大程度上呼吁以色列忠于那个圣约。这不是创新，而是更多的改革。然而，你确实对先前所揭示的神学概念有了一些深化和进一步的发展，当然，当先知开始在未来神打算在何时何地实现他的救赎目的时，先知们开始说出神的话，救赎历史的进展就会变得更加清晰。你可以谈论启示的进展，但不能谈论本质的改变。因此，先知们并不是以色列伟大的宗教创新者，正如许多人所声称的那样，他们建立了道德—神论的思想。

韦尔豪森颠倒了法律和先知的角色，把先知放在第一位，法律放在第

二位。他认为先知是创造道德一神论思想的宗教创新者。然而，圣经本身却恰恰相反。摩西在西奈山上为澄清圣约奠定了基础，先知们则号召人们重新认识这一观念。

其次，“先知的信息集中在四个方面”，我刚刚在a、b、c和d中列出了四大类材料：是宗教的或神学的，b. 是道德或社会关系，c. 是政治问题，d. 是末世论和弥赛亚的期望。所有这些事情都是相互关联的，但我认为先知所说的大部分内容都可以放在其中之一之下，只要他们所说的主要强调或焦点即可。因此，让我对他们每个人发表一些评论。

“宗教或神学”包括教导上帝以及上帝与他子民的关系。它将包括对偶像崇拜和错误崇拜的警告，以及对宗教形式主义、通过仪式而不过生活的警告。以色列发生了很多这样的事情；这是先知们的主要关注点。

就有关上帝的一般教导而言，强调一神论—只有一位上帝。请看以赛亚书 45:4-5，其中以赛亚说：“我因我仆人雅各、我选民以色列的缘故，按名召你来”，这是指波斯统治者居鲁士，“并赐给你一个称号”。恕我直言，虽然你们不承认我，但我是耶和华，除此之外别无他物。除我之外，再无上帝。”这是一神论的直接表述。

如果你读到《以赛亚书》18:45，你会读到：“创造诸天的耶和华如此说，他是神。他塑造、创造了大地并建立了大地，他创造大地并不是为了空虚，而是为了让人居住。”他说：“我是耶和华，再没有别神。”所以上

帝只有一位，这一点得到了强调。

其中非常强调神的能力和主权。以赛亚书 40 章是整本圣经中关于神的大能、他的创造工作和主权的最伟大的章节之一。请参阅第 18 节：“你们将神比作谁呢？你会把他比作什么形象呢？然后他嘲笑偶像崇拜，“作为偶像，工匠铸造金子，金匠在其上覆盖金子，银匠铸造银链。凡是太穷而无法做出这样的贡献的人，就选择一棵不会腐烂的树；他为自己寻找一位能工巧匠，为他雕刻一尊不会动摇的雕像。你不知道吗？你没听说过吗？难道一开始就没有告诉过你吗？难道你们还没有从地球的根基上了解过吗？上帝坐在大地之上，而地球的子民就像蝗虫一样。他铺张诸天如华盖，展开诸天如可居住的帐棚。他使君王归于无有，使世上的统治者归于无有。他对自然和历史都有主权，他是造物主。第 26 节：“你们举目向高处观看，看看谁创造了这些东西，他按数列出了星宿，他用自己的大能和力量，按着名字呼唤它们，一个失踪了。”这是控制自然和历史的强大上帝。第 27 节：“雅各啊，你为什么说：‘我的道路向耶和华隐藏，我的正义被我的神忽略了？’”你不知道吗？你没听说过吗？耶和华是永在的神，地极的创造者。”所以强调的是神圣的力量和主权。他是整个地球的创造者。

同时强调神的圣洁和公义。以色列的神是一位审判罪恶的神。但上帝有一个以赛亚所特有的名字，那就是“以色列的圣者”。这就是人们经常提到上帝的方式。非常强调他的圣洁和正义。但同时也强调了他的怜悯。他寻

找他的人民。他把他们拉回到自己身边，即使在审判中也有怜悯。他希望他的人民悔改，当他们拒绝这样做，甚至最终被赶出这片土地时，剩下的人就会被带回来。所以强调爱和怜悯。所以这些只是对上帝教义的广泛、一般性的评论。

至于教导神与他子民的关系，重点是圣约关系。但话虽如此，有趣的是你没有发现先知广泛使用“契约”这个词。如果你翻阅所有的预言书，包括大先知书和小先知书，就会发现“约”这个词出现了 65 次。在许多先知中，根本没有提到这个词。它甚至没有出现。《俄巴底亚书》、《约珥书》、《约拿书》、《阿摩司书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《西番雅书》或《哈巴谷书》中没有使用它。曾经有一段时间，人们看着预言书会说：“哦，‘约’这个词没有出现，所以这些先知对约一无所知。”看看你的引文，第 7 页，该页的底部，沃尔特·艾希罗特 (Walter Eichrodt) 在《旧约神学》中指出，“关键点并不在于——正如一种过于天真的批评有时似乎认为的那样——希伯来语单词 *b'rit*，但事实是，旧约中所有重要的信仰陈述都基于这样的假设，无论是否明确，即历史上上帝的自由行为使以色列获得了上帝子民的独特尊严，其中他的本性和目的将被显明出来。因此，可以说，“圣约”这个实际术语只是一个更深远的确定性的代号，它构成了以色列信仰最深层的基础，没有它，以色列就不会存在。以色列根本。”换句话说，先知的全部信息都建立在这样一个假设上：神和他的子民之间存在这样

一种圣约关系。他们是否使用“契约”这个词确实与此无关。我认为最清楚的例证之一可以在《阿摩司书》后面找到。《阿摩司书》中根本没有出现“*berit*”这个词。但阿摩司的信息不断地使用圣约语言、术语和圣约概念。因此，我们不能通过查看先知的信息中是否使用“*berit*”这个词来确定这个词以及“约”的概念是否出现在先知的信息中。

但预言书中关于神与他子民关系的教导是基于圣约关系，正因为如此，先知们带着这些警告和审判的信息而来。圣约包括对顺服的祝福和对不顺服的咒诅，而关于即将到来的审判的警告植根于圣约的咒诅。先知们来呼召上帝的子民顺服并敬拜上帝。这是从哪里来的？它来自圣约。他们有义务遵守圣约的规定，并全心、全意、全性地爱主他们的上帝。因此，关于神与他子民关系的基本假设是圣约关系。

让我们继续b.：“道德和社会关系。”对道德和社会关系问题给予了相当多的关注。我认为原因是先知们看到一个人的道德和真正的宗教之间有非常密切的联系。换句话说，摩西律法有很多关于爱邻舍的内容，以及这在一个人的日常生活中意味着什么。真正的宗教涉及对社会正义的关注和实践。因此，先知们将以色列当时存在的社会罪恶视为背离主，背弃了他们的圣约义务。所以他们公开反对这样的事情。例如，请看耶利米书 22:13。耶利米谈到约雅敬时说：“以不义建造宫殿的有祸了。他的上房不公，让他的同胞白干，不给他们劳动报酬。他说：“我要为自己建造一座宏伟的宫殿，

上面有宽敞的房间。”于是他在里面做了大窗户，用雪松木镶板，并用红色装饰。拥有越来越多的雪松会让你成为国王吗？你父亲没有吃喝吗？他做了正确和公正的事，所以一切都很顺利。’”什么是做正确和公正的事？这就是遵行圣约的道路，做正确、公正的事。所以他一切都很顺利。“‘他捍卫了穷人和有需要的人的事业，所以一切都很顺利。’”然后有一个非常有趣的下一句，“‘这难道不是认识我的意思吗？’这是耶和华说的。”认识主是什么意思？这也是圣约语言。那就是承认耶和华是至高无上的，并承认他的规定具有约束力。这就是认识主的意义。你的父亲这么做了，但你，约雅敬，却没有。第 17 节：“你们的眼目和心思都放在不义之财、流无辜人的血、压迫、勒索上。”因此，耶和华论到犹太人约西亚的儿子约雅敬如此说：“他们必不为他哀哭，说：哀哉，我的兄弟！唉我的妹妹！”他们不会为他哀哭，说：“唉，我的主啊！唉，他的辉煌！”他将埋葬一头驴一被拖走并扔到耶路撒冷城门外。’”直到第9节，“因为你们背离了耶和华。”

请看阿摩司书 8 章 4-12 节：“你们这些践踏穷乏人、残害地上穷人的人，请听这话：‘月朔几时才过去，我们才可以卖粮，安息日才结束呢？我们可以推销小麦吗？一克扣措施，抬高价格，用不诚实的秤进行欺骗，用白银购买穷人，用一双凉鞋购买有需要的人，甚至用小麦出售扫帚。’”

世界并没有太大改变。几年前，有人在感恩节前后对超市里的火鸡进行了一项调查。您拿起一只火鸡，它被标记为“13 ½ 磅”。他们称量了所有这些东西，发现它们的重量始终低于东西上标记的重量。用不诚实的秤作弊，并没有太大改变。“把扫地物和小麦一起卖。”但先知们公开反对这些事情。

然后是法院的腐败。请看《弥迦书》3:9-11：“雅各家的首领，以色列家的首领，你们要听这话，你们藐视正义，歪曲一切正直；他们以流血建造锡安，以罪恶建造耶路撒冷。她的领袖审判是为了贿赂，她的祭司教导是为了代价，她的先知算命是为了金钱。然而他们却倚靠主说：‘主不是在我们中间吗？’”这是可憎的。

看看以赛亚书3:16-26的唯物主义。这是一段非常具有描述性的段落。“主如此说”，这里我们得到了对耶路撒冷妇女、锡安妇女的描述。

“‘锡安的妇女傲慢，走路时伸长脖子，用眼神调情，昂首阔步，摇着臀部，脚踝上的饰物叮当作响。因此，耶和華必使锡安妇女的头上生疮。主将使他们的头皮秃掉。到那日，主必夺去他们的华美。’”在这里您可以了解这些锡安妇女的服饰。“手镯、头带、月牙项链、耳环、手镯、面纱、头饰、脚链和腰带、香水瓶和饰物、图章戒指和鼻环、精美的长袍、斗篷和斗篷、钱包和镜子、亚麻衣服、头饰和披肩。”这是当时女性的写照，但在很多方面听起来与今天很相似。

但以赛亚接着说：“不再有香气，必有恶臭；不再有腰带，必有绳

子；没有精心打扮的头发，而是秃顶；代替精美的衣服，换上麻布；而不是美丽，而是品牌。你的士兵将倒在剑下，你的战士将倒在战场上。锡安的城门必哀哭哀号；穷困时，她会坐在地上。” 审判来了。因此，先知书中有大量关于道德和社会关系的内容。

转录：埃里克·特纳、丹·普菲斯特纳、乔恩·阿尔瓦拉多、约翰·克兰西

Alex Barker、Jon Stephan (编辑)

转录：John Stacy、Jud Abts、Allison Faber、Jeff Lane、史蒂夫·卡普齐耶罗，

Cody Larkin 和Kristen Ramey (编辑)

Ted Hildebrandt 粗略编辑

凯蒂·埃尔斯编辑

由特德·希尔德布兰特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 8 讲

预言信息和 T/F 先知

c) 政治问题

我们正在研究以四个领域为中心的先知的信息— 我们研究了宗教神学和道德社会关系，这将我们带到了“政治问题”。

1. 以色列

a) 撒母耳 先知经常谈论政治问题。在这个国家，教会和政治是分开的。

但你可能会说，先知在谈论政治问题时有两个不同的焦点。其中之一是内部政治，特别涉及国王与圣约的关系，以及他是否履行了作为真正的圣约国王的角色。如果你特别回顾王权的历史，你会记得王权是由先知撒母耳建立的。他先膏了扫罗，后来主的话弃绝了扫罗之后，主就吩咐撒母耳去告诉扫罗：“因为你弃绝了我，所以我也弃绝了你。”然后他派撒母耳到伯利恒，到耶西的家，在那里膏立大卫接替扫罗为王。因此，从一开始，国王就服从先知的話。当君王偏离圣约的责任时，先知们会毫不犹豫地去质问他们。

b) 以利亚 - 列王记上 17 因此，在列王记上 17 章中，像以利亚这样的先知出去面对亚哈王。我们看《列王记上》17:1，“基列提斯比的提斯比人以利亚对亚哈说：‘我指着我所事奉永生的耶和华以色列的神起誓，那时，地上必无露水，也不下雨。接下来的几年，除了我的话。’”这是典型的

先知。当面对国王时，他们无所畏惧。

c) 以赛亚书 7 以赛亚书 7:3 中，以赛亚对亚哈斯做了同样的事，“耶和华对以赛亚说：‘你和你的儿子舍雅雅述出去，到上池渡槽的尽头去迎接亚哈斯。通往洗衣妇田地的路。’”那是在公共场所，“‘对他说，“小心，保持冷静，不要害怕。不要因为这两根正在冒烟的柴火而灰心，因为利汛、亚兰和利玛利的儿子的烈怒。亚兰、以法莲和利玛利的儿子密谋毁灭你，说：‘让我们入侵犹大。’”’”就在那时，以色列的比加和叙利亚的利汛威胁要取代亚哈斯登上犹大的王位。换句话说，北方王国与叙利亚人（或亚兰人）结盟，以推翻亚哈斯的犹大王位。现在亚哈斯做什么呢？他绕过雷津和比加去找亚述人，并与亚述结盟。亚述人下来缓解了亚哈斯的压力，看起来可能会成功。但这不是主要他做的事。他在第 7 节说：“主耶和华如此说：‘这事不会发生，这事不会发生，因为亚兰人的头是大马士革，大马士革的头只有利汛。六十五年之内，以法莲将彻底破碎，无法成为一个民族。以法莲的头是撒玛利亚，而撒玛利亚的头只是利玛利的儿子。如果你的信仰不坚定，你根本就站不住脚。’”上帝说他们要相信他。“我要把你从这些人手中救出来。”但亚哈斯拒绝这样做。他宁愿相信亚述而不是耶和华。因此，当君王误入歧途时，先知就会与君王对抗。

d) 列王纪下 19 章和 22 章希西家和约西亚

有时，君王会向先知寻求消息。在列王记下 19 章中，以赛亚被希西家召唤，询问他所面临的情况以及他应该做什么。在列王纪下 22 章中，约西亚寻找户勒大—就在那时，在圣殿里发现了律法书—他把律法书带到户勒大，看看她会从耶和华那里说什么。所以，国王和先知之间有这种关系。

如果你看一下引文中的第 7 页，沃斯是这样说的：“预言主义的兴起和发展与这场建立王国的运动息息相关。先知是正在展开的神权政体的守护者，而这种守护权是在其中心—王国中行使的。目的是让它真正代表耶和华的王国。有时，先知似乎是被派往国王那里，而不是人民那里。”国王是领导者。国王有责任提供一种领导力，号召人民服从圣约，如果他们不这样做，先知就会与国王对抗。因此，这涉及到你所谓的政治“内部问题”。

2) 对外关系

就对外关系而言，先知们也有很多话要说。他们在这里所做的就是反对与异教国家结盟。

a) 亚哈斯与亚述结盟

亚哈斯与亚述结盟，这受到以赛亚的谴责。如果你看以赛亚书第 30 章第 1 节，以赛亚说：“主说：‘顽梗的儿女有祸了！罪；他们不咨询我就下埃及去；他们向法老的保护寻求帮助，向埃及的荫庇寻求庇护。’”换句话说，以色列在哪里可以找到她的安全？与异教国王和国家结盟，无论是亚述还是埃

及？不。你要信靠主，走在圣约的道路上，主本人将成为他们的保护者。因此，以赛亚说：“你们向法老寻求帮助的人有祸了。”这与第 31 章非常相似，“那些下到埃及求援的人有祸了，他们依靠马匹，信赖他们的战车众多，马兵强大，却不仰望那圣者。以色列，或寻求耶和華的帮助。”因此，先知们谴责外国联盟。外国联盟常常涉及宗教妥协，因为这些外国统治者的神灵往往会与以色列建立关系，这会损害以色列对独一真神的信任。

b) 历代志下 16:7-9 看历代志下 16:7-9，“那时，先见哈拿尼雅来见犹大王亚撒，对他说：‘因为你倚靠亚兰王，不依靠他。亚兰王的军队已经脱离你的手了。’”他在第 8 节说：“古实人和利比亚人不是一支强大的军队，有许多战车和马兵吗？然而，当你倚靠耶和華时，他就把他们交在你手里。”如果你依靠主，你就会在那里找到拯救、安全和保护——而不是来自外国。第9节：“耶和華的眼目遍及全地，坚固那些心全然归向他的人。你做了一件愚蠢的事，从现在开始，你们将陷入战争。”亚撒的反应是什么？亚撒因此对先见发怒。他非常愤怒，把他关进了监狱。这不是他想听到的。

3) 国家的兴衰 除了外国联盟之外，先知们还经常谈到许多外国国家的兴衰。你可以得到有关巴比伦、亚述、埃及、以东和摩押的神谕，特别是在以赛亚书和耶利米书中。主要的一点是，所有国家的命运都服从于上帝的主权力量。因此，以色列的敌对势力，无论是巴比伦、亚述、埃及还是亚兰，

都被先知视为上帝手中实现其目的的工具—有时是为了审判他自己的人民，就像亚述攻击北方时一样。王国。正是因为这个原因，当你读到耶利米时，他对那些想要摆脱巴比伦的枷锁并抵抗巴比伦压迫的人没有同情心，因为耶利米说这是神的目的，他对他们的旨意是要征服巴比伦。这是神的审判。但后来我们知道，犹大被掳到巴比伦之后，主兴起波斯统治者居鲁士，然后居鲁士就成为神手中救赎的工具。上帝将允许他的子民回归并重建自己。这些是关于政治问题的简短评论。

d. 末世论和弥赛亚期望 d . “末世论和弥赛亚的期望。”先知们用非常广泛的术语谈论了一个未来，在主的日子，审判将临到所有不敬虔的人，在弥赛亚国王的统治下，上帝自己的子民将有一个喜乐与和平的未来。因此，整个人类历史最终都会达到一个长期的末世论愿景，即弥赛亚君王统治整个地球的完美时刻。以赛亚说，诅咒将被消除，和平与和谐将被创造，剑将被打成犁头等等。

1) 弗里曼：国家和受苦的仆人 在弗里曼的《旧约先知导论》中，他谈到了弥赛亚预言的两个流派，这些预言是从创世记 12 :1-3 中对亚伯拉罕的应许中发展出来的。你记得在创世记第十二章中，主对亚伯拉罕说：“我要使你成为大国”，然后他接着说：“地上万国都必因你和你的后裔得福。”弗里曼说，这两种预言都源于对亚伯拉罕的应许。一股流谈到了以色列民族的

未来：“我将使你们成为一个伟大的国家。”这个国家将由即将到来的大卫君主或弥赛亚国王统治。另一种预言强调弥赛亚作为受苦仆人的工作。他将承担他的人民的罪孽，通过这位受苦仆人的工作，地球上的所有国家都将因他而受到祝福。我认为这是有原因的。想想这两条预言。你看到那一个，受苦仆人的工作；重点是基督的第一次降临以及基督第一次降临所涉及的一切，特别是他在十字架上的赎罪牺牲。这显然是这些段落的信息，也是《以赛亚书》的高潮，在《以赛亚书》第 53 章中，你对受苦的仆人做出了令人惊奇的描述，他背负着那些违反上帝诫命之人的罪孽。但另一个预言是关于“我将使你成为一个伟大的国家”。这些预言与基督的第二次降临有关，届时那位伟大的弥赛亚国王将征服不敬虔的人并在全地建立他的王国。

现在，在这一点上，我不打算讨论任何关于如何解决这两个预言流之间的相互关系的问题；你是否期待第二条河流的实现，即以色列作为一个伟大的国家？无论你是否在以色列和地球上的千禧年王国的重建中寻找这一点。这些都是难题。但是，当然，先知们确实花了相当多的时间来讨论末世论问题，以及在旧约时期基督第一次和第二次降临之后上帝的旨意如何实现的方式

。 2) 沃斯

我认为沃斯所说的是，先知们通过内心将他们的信息铭刻在王国的中心，这是赐给国王的。祭司将负责主持祭祀和传统，而利未人则负责教导他

们所扮演的角色。利未人参与教导，祭司主持仪式。我们有这样的虐待例子，先知也确实谈到了邪恶形式和仪式的危险，而没有对上帝有正确的内心态度。有一个明显的例子，以利和他的儿子们因滥用祭祀制度而受到审判。

6. 真先知和假先知先知的陈述—主如此说 让我们继续看第 6 节，“真先知和假先知”，以及 a。“先知的言论。”我们之前提到过，真先知和假先知的存在，这难道不增加以色列人关注真先知而不是假先知的责任吗？我们之前也说过，先知们自己非常直接和确定地知道他们所说的信息不是他们自己的，而是上帝的信息。他们能够区分自己的话和主的话。我们可以看到这方面的例证。因此，当先知说这是神的话语时，他是有把握的。他可以毫无疑问地知道他所说的是神的话。但先知所针对的人却并非如此。人们如何知道先知所说的是否真的具有神圣起源，以及先知所声称的是否真的真实，即他是在为上帝说话？你可能会问，先知一再说他们的信息来自上帝，难道先知的自我见证还不够吗？这很重要，我不想淡化这一点。他们总是介绍他们的信息，“主如此说。”

b) 以西结书 13:6 但问题是，还有一些人声称他们有来自上帝的信息，甚至在上帝没有差遣他们的时候使用“耶和華如此说”的语言。看看以西结书 13:6，以西结说：“他们的异象是虚假的，他们的占卜是谎言的。”这些人是谁？如果你回到第二节，“你要对那些凭自己想象说预言的人说：‘要听

主的话！’”主耶和华如此说：‘那些随从自己的灵而没有看见什么的愚昧先知有祸了。’”在第六节中，“他们的异象是虚假的，他们的占卜也是谎言的。”当主没有差遣他们时，他们却说：‘主如此宣告’，但他们却期望自己的话得到应验。”因此，假先知就出现了，而且假先知声称自己是上帝的代言人，这一点并不比真先知更明确。所以你必须把自己置于古代以色列人的位置，你可以走出去，听到先知说：“耶和华如此说。”他给出了一个信息，然后另一位先知出现并说，“耶和华如此说”，他给出了相反的信息。那么你必须找出谁是真正的先知，或者他们都不是真正的先知？

这就提出了一个问题，以色列人如何区分真假先知呢？这不仅仅是一个理论问题，因为它会影响以色列人的生活方式。他们该如何回应他们所听到的信息？然后我们回到申命记第 18 章，整个预言运动在这章中被确立，并在它的未来发生之前得到解释。申命记十八章十九节说：“若有人不听先知奉我名所说的话，我必追究他的责任。”因此，以色列人要向神负责，要听从先知的話，并按照先知所说的去做。当两个相互矛盾的信息主张相反的行动方针并且两者都被代表为上帝的话语时，以色列人该怎么办？

c) 耶利米书 27 一个经典的例子，我们之前已经看过，是在耶利米书 27 和 28 章中，一位名叫哈拿尼雅的先知前来说：“耶和华如此说，你们要脱去巴比伦的轭，抵挡它。”应许耶和华会帮助，两年之内，耶和华殿中的器

皿将返回耶路撒冷。与此同时，耶利米走了过来，说了相反的话：“顺服巴比伦吧，哈拿尼雅所说的不会发生。”两位先知都使用主的名字——主的名字认可了他们的信息。那么你遇到这个问题了，你如何区分真先知和假先知的区别呢？申命记第 18 章已经预见到了这个问题，预言运动就是在该章中建立的。在申命记第 18 章第 21 节和接下来的经文中，你会读到：“你们可能对自己说：‘我们怎能知道这信息不是耶和华说的呢？’”当然，这就是问题所在。以下是区分真假先知的一种方法。第22节说：“先知奉主名所说的话，若没有成就，没有应验，这信息就不是主所说的。”我认为很明显，如果先知说某件事将会发生，那么事实证明这件事并没有发生——那个先知不是在传达主的话语，而是在传达虚假的话语。这不可能是从主来的。但问题是，这只是谈论未来将会发生的事情，而且只有在设想的事情发生或不发生之后。因此，除了可以解决和解决该方法之外，还需要一些其他方法。

b. 真实预言的验证标准

让我们继续讨论 b. “真实预言的验证标准。”我认为，当我们审视整个情况时，至少有五个考虑因素在使以色列人区分真假预言方面发挥着重要作用。我想看看验证标准下列出的五个。我认为，当你审视其中每一项时，我们不得不说它们并不是孤立运作的。换句话说，这些标准结合在一起，为古代以色列人提供了辨别真假先知的方法。那么，哪些事情使以色列

人能够做出这种区分呢？

1) 先知的道德品质

首先，是“在日常行为中观察到的先知的道德品质”。这经常被认为是发挥作用的东西。我认为有时它被过分强调了。如果您查看引文中的第八页，请注意霍巴特·弗里曼 (Hobart Freeman) 说：“假先知的特点是道德低下；因此，真假先知可以通过个人或外在的测试来区分。假先知是一个雇佣兵，为了受雇而发预言（弥迦书 3:5, 11）；他是个酒鬼（以赛亚书 28:7）；他是褻渎的、邪恶的（耶利米书 23:11）；他与他人合谋欺骗和诈骗（以西结书 22:45）；他轻浮奸诈（西番雅书 3:4）；他犯奸淫，行谎言，支持作恶的人（耶利米书 23:1）；他的生活行为普遍不道德（耶利米书 23:15）。现在你看看所有这些参考资料，所有那些内容；是的，他们就在那里。你可以看到它描绘的并不是一个正直的敬虔类型的人。他接着说：“而且，那个假先知是一个宗教机会主义者，他只预言堕落人民希望听到的内容，他宣扬的是和平与繁荣的乐观信息；他经常占卜，并从心里预言谎言。”请看底线：“先知本人的道德品质将证明他的权威。自称接受以色列圣洁之神的神圣委托的人必须反映出与这一主张相一致的行为和品格。”马太福音 7:15-20 说：“凭着你的果子，就可以认识他们。”所以有坏果和好果。因此，凭着他们的果子，你就可以认识他们。我们可以看看先知的道

德品质，这有助于区分真假先知。

现在我认为这种考虑很重要，但我认为弗里曼显然夸大了这里的情况。我这样说的原因是，尽管你在假先知中发现了这些关于不道德的提及，但旧约中还描述了其他假先知，但没有提及此类内容。例如，现在我们对哈拿尼雅了解不多；没有提及他的道德品质。我认为，就道德行为而言，一些假先知可能会过着模范的生活。这就是硬币的一方面。

另一方面，我们不应该夸大真先知道德品质的完美无缺，因为真先知并非无罪。我认为弗里曼所说的总的来说是正确的——真正的先知被描绘成敬虔、虔诚的人，过着敬虔的生活。然而，你对巴兰做什么呢？他是真正的先知，但他并没有被描绘成一个虔诚的人；他是一个异教徒占卜者。列王记上 13 章中，那位上来对以色列耶罗波安坛说预言的老先知，从犹大欺骗了神人，你会怎样对待他呢？这位老先知对那位先知撒谎，以帮助他回家并与他一起吃饭。但那个撒谎的先知也传达了来自主的真实信息。所以我认为先知的道德品质需要考虑在内，但其本身并不足以辨别真假先知提供基础。请看哥林多后书 11 章 13-15 节：“这些人是假使徒，是行诡诈的人，冒充基督的使徒。这也难怪，因为撒旦本人伪装成光明天使。那么，如果他的仆人伪装成正义的仆人，也就不足为奇了。他们的结局将是他们的行为应得的。”所以，是的，关于先知的道德品质，有很多经文表明，一般来说，真先知是敬虔的人，而假先知则不是。但这并不是无懈可击的。它也必须与其

他事物相关。

2) 显出神迹奇事 第二个考虑因素或标准是“显出神迹奇事”。通常，神迹奇事被认为是区分真假先知的重要验证标准。如果你看看神迹奇事在圣经中的运作方式，特别是在旧约中，你会发现神迹奇事主要是为了验证先知的話，并表明先知确实在传达来自上帝的话语。神迹奇事证明了信息的真实性。这样，神迹奇事就有助于相信先知所说的确实是来自上帝的话语。在路加福音 10 章 13 节中，耶稣对哥拉汛的居民说：“你们所行的神迹若行在推罗和西顿，他们早就披麻蒙灰，悔改了。”看到奇迹有助于相信。约翰福音 20 章 30-31 节说：“耶稣还行了许多其他的神迹，没有记在这书上，但这些都记在书上”——为什么我们描述一些神迹？——“为要叫你们信耶稣是基督。”奇迹证实了他的信息。约翰福音 14:11 说：“当我说我在父里面，父在我里面时，请相信我，或者至少相信神迹本身的证据。”因此，神迹奇事可以发挥验证先知话语的作用。

回到旧约《出埃及记》第 4 章。主在第 3 章呼召摩西将以色列人从埃及的奴役中解救出来，但摩西在第 4 章反对说：“他们不相信我，也不听我，他们会说，‘耶和华没有向你显现。’”摩西心里想，“我该如何反驳呢？我来说，‘这是主所说的’，他们说，‘我不相信你。’”“主对他说，‘你手里拿着的是什么？’”“一根工作人员，”他回答道。主说：“把它扔下去。”摩西把它扔在地上，它就变成了一条蛇，摩西逃离了

它。主说：“伸出你的手，抓住它的尾巴。”于是摩西伸手抓住那条蛇，蛇在他手里就变成了一根杖。”请注意第 5 节：“主说：‘这是要叫他们信耶和华他们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，已经向你们显现了。然后主说：‘把手放进外衣里。摩西把手伸进外衣，一抽出来，皮肤就长了大麻风，白如雪。’”现在把它放回你的外套里，”他说。于是摩西把它放回外衣里，它就像他的肉的其他部分一样恢复了。然后主说：

“如果他们不相信你，也不注意第一个神迹，他们可能会相信第二个。”但如果他们不相信这两个迹象或不听你的话，就从尼罗河取一些水，倒在干燥的地面上。你从河里取的水会变成血。’”所以你明白了主在这里告诉摩西的是什么呢——他将使他能够施展神迹奇事，证实他所说的话来自他。当然，接下来的问题就是第五章命令法老让以色列人到旷野敬拜耶和华的问题。法老说：“我不信耶和华。我为什么要让你去敬拜主呢？”然后你会得到一系列的奇迹征兆，即十灾。贯穿始终的这句话是“使你们知道我是主”。因此，这些神迹成为摩西在为耶和华说话、耶和华存在、他所说的话确实来自耶和华的真实标志。

我认为你会发现，在启示和救赎的历史的关键时刻，有一些转折点，在这些转折点上，我会说神迹和奇事会成倍增加，以证实先知的预言，在这种情况下是针对摩西的。因此，神迹奇事非常重要，我们不应该低估它们的重要性。

但与此同时，我认为我们必须认识到，神迹或奇事本身并不足以区分真假先知。原因是圣经也承认假先知能够行神迹奇事。甚至埃及人也能复制前三场灾难。他们不能超越这个范围。但请看马太福音 24:23。这是论到基督的第二次降临，“那时，若有人对你们说：‘看哪，基督在这里！’”或“他在那儿！”不要相信他。因为如果可能的话，假基督和假先知将会出现并施行伟大的神迹和奇迹，甚至欺骗选民。”保罗在帖撒罗尼迦后书 2:9 中谈到敌基督时说，他的到来“是照着撒但的工作，所行的各样假异能、神迹、奇事”。他们有伪造的奇迹。

你回到申命记，这次是第 13 章。在第 1-4 节中，摩西说：“若有先知或借梦预言的人出现在你们中间，向你们宣告神迹或奇事，他所说的奇迹发生了，先知说：“让我们跟随你们所不认识的别神，敬拜他们。”你不能听那个先知或梦想家的话。因为主你的神正在试验你，看你是否全心全意地爱他。你必须跟随耶和华你的神，你必须敬畏他。”第 5 节说：“那先知或做梦的人，总该治死他，因为他宣讲悖逆耶和华你的神。”申命记 13 章说假先知也能行神迹奇事，但你不要被他们误导。我认为圣经所暗示的是，神迹奇事在区分真假先知方面发挥着非常重要的作用，但孤立地看，神迹奇事并不是决定性的。您还需要实际查看该消息。你看，如果一个神迹或奇事与去侍奉别神的信息有关，你就知道那不是来自主的话语，而且那个神迹或奇事也不是神的能力的体现。因此，你不想低估其重要性，因为它们经

常在圣经中作为信仰的帮助和验证上帝话语真正来自上帝的手段。但你同时必须意识到，假先知冒充真正的传道人可能会施行神迹奇事。

3) 预言的应验作为区分真假先知的标准¹⁸

让我们进入第三点，“预言的应验是区分真假先知的标准。”我们已经在申命记第 18 章中看到，如果它没有实现，那么它就不是来自上帝。这当然是一个有效的标准。即使它不是来自上帝，它也只是在消极的意义上，并且它只能在未来当所预测的事情发生或不发生时应用。因此，你不想低估其重要性，因为它们经常在圣经中作为信仰的帮助和验证上帝话语真正来自上帝的手段。但同时你必须意识到，假先知冒充真先知有可能行神迹奇事。

b) 以赛亚。 41:22

你在旧约中也能找到这一点。请看以赛亚书 41 章 22 节：“把你们的偶像带进来，告诉我们将要发生的事。偶像能预测未来吗？告诉我们以前的事情是什么，以便我们考虑并知道它们的最终结果。或者向我们宣告将要发生的事情，告诉我们未来会怎样，这样我们就知道你们是神。做一些事情，无论是好是坏，让我们充满恐惧。”往下看第 26 节：“谁从起初就说这事，使我们预先知道，好说：‘他是对的’？没有人告诉过这件事，没有人预言过这件事，没有人听到你说过任何一句话。”请看以赛亚书 48:3：

“先前的事，我早已预言，我亲口宣告，也使人知道；然后我突然采取行

动，它们就发生了。因为我知道你有多么固执；你的颈筋是铁的，你的额是铜的。所以我很早就告诉你们这些事；在它们发生之前，我向你们宣布了它们，这样你们就不能说，‘我的偶像做到了它们，我的木像和奖章神命定了它们。’这些事你都听说过；看看他们所有人。你不承认他们吗？”耶稣在约翰福音 13.19 中说：“事情发生之前，我现在告诉你们，叫你们在事情发生的时候，就信我就是他。”看，预言的实现有积极的表现，作为他所说的真实性的证据。

现在，类似的文本表明，只有上帝拥有对未来的必要知识，以便他能够准确而一致地提前告知即将发生的事情。准确性和一致性很重要。我认为只有上帝才能始终如一地、准确地讲述未来将要发生的事情。所以我认为预言的应验被认为是验证神圣启示的重要手段。

c) 申命记。 13

但它也有其局限性。它本身并不具有决定性，单独来看也不具有决定性。你注意到在申命记 13 章中，我们谈到了神迹奇事。当然，预言也应该包括在内，“如果一位先知或通过梦进行预言的人出现在你们中间，并向你们宣布一个神奇的征兆或奇事，以及该征兆或奇事是否发生”，换句话说，如果他所预言的事情确实发生了。“但他说，‘我们去敬拜别神吧，’”你可以肯定他不是一个人传达来自上帝信息的人。我认为在某些情况下，即使

是占卜者和占卜师也能够给出正确的预测，这当然是可能的。使徒行传16章16节说：“有一次，我们去祷告的地方，遇见一个使女，她有灵，可以预言未来。她通过算命为她的主人赚了很多钱。这个女孩跟着保罗和我们其他人喊道：“这些人是至高神的仆人，他们正在告诉你们得救的方法。”我认为这个邪恶的精神世界有可能是这样的，在里面某些有限的参数，以了解未来。有时你可能会发现异教徒占卜者确实能预言一些事情。因此，孤立地看，一个预测并不能证明做出预测的先知一定是上帝的代言人。

关于这一点的另一件事是，正如我们之前在申命记 18 章中谈到的，如果它没有实现，它就不是来自上帝。你只能在未来应用它，如果预言是遥远的未来，那么周围就没有人听到原始消息了。因此，不满足很重要，但它也有其局限性。

我用《约伯记》的前几章来思考这个问题，主在一定的范围内对撒旦施以束缚。撒旦被允许做他选择做的事。他无法夺走约伯的生命，所以他受到束缚。但在这些参数内，他可以提前知道他要做什么，所以他不是无所不知的。但对未来的了解有限。

在马里石板中，先知并没有预测未来。部分问题在于，在《圣经》之外，你找不到任何其他如此广泛的预言集，并且在几个世纪的时间里是连续的，并且每个世纪的运动都有连贯的张力。它生长和发展。没有什么可比的，我认为这本身就是圣经所宣称的真理的证据。

4. 与先前启示的一致性 我认为这是关键的验证标准，这与4. “与先前启示的一致性”有关。有这样的进展。因此，新的预言只能建立在以前的预言之上，而不能与它相矛盾。先知哈拿雅来并说“平安”，但以色列不能期待平安，因为他们没有跟随耶和華，应该期待审判。这与之前的爆料并不相符。我们开始得到一些东西，与其他一些标准相结合，将提供区分的方法。但哈拿尼雅有短期预测，而哈拿尼雅则有两年。

5. 神的灵的开启也是必需的 这些标准共同作用的方式与5. “神的灵的开启也是必需的”相一致。下次我们将进一步讨论第 4 点和第 5 点。

转录：Tessa White、Sarah Hawkins、Breanna Aurigema、Keziah
Park、Hayley Pomeroy（编辑）

转录：Naama Mendes、Ana Pereira、Laura Knox、Andrea Mastrangelo、
特德·希尔德布兰特《宁静的国王》（编辑）

特德·希尔德布兰特（Ted Hildebrandt）粗略编辑

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 圣经预言基础, 第 9 讲

真先知的验证标准

六. 真实预言的验证标准

上周我们讨论了真假先知的问题, 以及以色列人如何区分两者。正如我所强调的, 那是一件事 这对古代以色列人来说非常重要, 因为他们有责任听先知的話。因此, 我们正在研究罗马数字 VI., “真实预言的验证标准”, 我们讨论了 A., “先知的道德品质”, 这是一个重要的东西, 但其本身可能不足以作为一种手段为了区分真先知和假先知。 B. 也一样, “神迹奇事”。我们不想低估神迹奇事的重要性, 因为主经常选择使用神迹奇事来验证他的代言人。摩西就是一个很好的例子。 C. “预言的实现”是另一个重要的标准, 因为只有上帝自己知道未来的整体并控制它, 以便他可以提前说出未来的事情。但在孤立的、有限的情况下, 假先知可能会做出一些预测。申命记 13:1-3 表明, 假先知可能会说一些话, 而事情就会发生, 但当他說: “让我们跟随别神吧” 而不是耶和華时, 他们就不会听他的。那就是我们离开的地方。

4. 信息与先前启示的一致性 这将我们带到4., “信息与先前启示的一致性”。我在上次会议结束时说过, 我认为这是最重要的验证标准。我想说最重要的客观验证标准, 即个人之外的东西, 因为如果你展望未来, 第五条是

“上帝之灵的启蒙”，这更多的是内部和主观的。这是敞开心扉接受神正在做的事情。

因此，在“符合先前的启示”下，如果先知确实是上帝的代言人，那么他的信息必须与以色列在律法和先前的先知中已经拥有的神圣启示领域所拥有的一致。律法是神通过摩西颁布的，前面的先知是神的代言人；神不会自相矛盾。因此，来自真先知的信息必须与已经给出的启示一致。任何偏离这一点的迹象都表明是错误的预言。我说过这是最重要的验证标准。这是古代以色列人随时可以使用的试金石。他不必等待实现。该标准可以在给出任何预言的那一刻应用。假设每个以色列人都可以对法律和先前的预言启示有足够的了解，以判断他所听到的信息与先前所传达的信息是否相符。

A. 申命记。 13 我认为这确实是申命记 13:1-3 的标准，我们上周读到，“若有一位先知，或用梦预言的人，出现在你们中间，向你们宣告一件神迹或奇事，如果他所说的神迹或奇事发生了，他说：“让我们跟随别神，”你们不认识的神，“让我们敬拜他们，”你们一定不要听那人的话先知或占卜师。你看，这告诉我们，神迹、奇事和预言要根据教训或教义来判断。这不是根据神迹、奇事和预言来判断的教义。你根据教训或教义来判断神迹、奇事和预言。这并不是说神迹、奇事和预言没有作用——它们确实有作用。我不想忽视它们，因为它们确实具有重要的功能，但它们本身还不够。

b. 杰尔。 28

我认为这基本上与耶利米在耶利米书 28 章中与哈拿尼雅的对峙中所诉求的内容基本相同。当你看耶利米书 28:8 时，哈拿尼雅说：“二年后你就要从巴比伦回来”，而耶利米说：“不，在被掳期间服从巴比伦人。”耶利米在第 28 章第 8 节说：“自古以来，在你我之前的先知，就预言过许多国家和大国将遭受战争、灾难和瘟疫。但预言和平的先知只有当他的预言成真时，才会被认为是真主派遣的先知。”换句话说，哈拿尼雅已经得到了拯救与和平的信息，而耶利米在与哈拿尼雅讨论的这一点上实质上是在说：“好吧，我希望你是对的。”你看第 6 节他说：“阿们！愿主如此。”但你在第 7 节看到：“然而，你们请听我所说的话。你所说的与以前的先知所说的不一致。在你们之前的任何先知都曾预言过许多国家的战争、灾难和瘟疫，但预言和平的先知……”——特别是一个国家和一个民族的和平，他们没有遵行主的道，或者违背了主的道。一直有许多先知谈到主的审判时期。

如果你回到耶利米书 6:13 以下，耶利米说：“从最小的到至大的，都贪图大利；先知和祭司都行欺骗之事。他们为我人民的伤口包扎，好像伤口并不严重。当没有和平时，他们会说‘和平，和平’。”这就是哈拿尼雅所做的。“他们为自己的可恶行为感到羞耻吗？不，他们一点也不感到羞耻。他们甚至不知道如何脸红。”因此，耶利米向早期的先知求助，他们表明他的预言与早期先知的预言一致，而哈拿尼雅的预言则有不同的特征，这

标志着他的预言不是真正先知的预言。这就是为什么耶利米对他所说的话非常怀疑。先知们一贯宣告对罪恶世代的审判。因此，当哈拿尼雅带来这个与之前先知的信息不同的信息时，这意味着他不可能是上帝派来的。

C。以赛亚书 8:19-20 主 在以赛亚书 8:19 和 20 中说：“人若吩咐你们去求问交鬼的和行鬼的，他们低声议论，岂不应当求问他们的神吗？为什么要代表生者向死者咨询？遵照律法和见证！如果他们不按照这话说话，他们就没有黎明的光。”我们仔细阅读法律和证词，看看是否与之前给出的启示相符。

d) 对本标准的反对

1)

现在，对这一标准的一些反对意见又如何呢？有人可能会说：“启示的本质就是新事物的揭示。如果它们是新事物，那么它们如何能被已经给予的启示所检验呢？如果它是新的，你如何在已经给出的启示中找到一些等价物？”这是一个可能的反对意见。我认为事情并不像最初听起来那么严重。我认为这没有那么严重的原因是我上次说过的，旧约中的启示从来没有与它之前的启示完全分开。旧约中的启示是在有机发展中兴起的。这是建立在已经奠定的基础上的发展。进步，是的，但它是从相同的根、相同的树干开始的，随着它的分支、扩展和扩大。因此，随着它的前进，它具有一致性。因

此，在我看来，这种反对意见并不像看上去那么强烈。

2) 你可能提出的第二个反对意见是，它不足以测试特定预言的具体细节。例如，以赛亚说西拿基立不会占领耶路撒冷。那是一个特定的事件。西拿基立的围攻。以赛亚说：“这不会成功。”当然，西拿基立被迫从耶路撒冷撤退。事实上，在西拿基立的一本编年史中，他说他“像关在笼子里的鸟一样把希西家关起来”，但他并没有说他征服了他，因为他没有打败他。或者说被掳将持续70年的预言，这就是耶利米所说的。您如何通过先前给出的启示来测试类似的具体细节？尤其是如果之前没有人说过要花多长时间 圈养会持续下去。我认为，在这些具体细节实现之前，你不能通过与以前的启示进行比较来确定这些具体细节的真假，这是正确的，因为以前没有关于这些具体细节的启示。然而，这些细节并不是孤立出现的。你会在更大的预言中找到类似的细节。在更广泛的背景下，我认为他们找到了自己的验证。

您会发现，短期预测常常会验证长期预测。听众可以观察短期预测的实现，并通过短期预测得到验证。你记得列王纪上第 13 章中，那个从犹大出来的人登上伯特利的祭坛，对祭坛说预言。在该预言的背景下，他说，在分裂的王国时期，约西亚将在祭坛上焚烧假祭司的骨头。这是公元前 900 年代，你谈论的是三个世纪后。他提到了约西亚的名字。你如何通过之前的启示来验证这一点？好吧，你不能。但在同一章中，他说其他一些事情将会发生。如果你看第 3 节，他说：“那一天，神人显了一个兆头，耶和

华宣布坛要裂开，坛上的灰要倒在上面”，就在那天，事情发生了。天。

“耶罗波安王听见神人向伯特利的坛大声喊叫，就伸手说：“抓住他！”但他伸向男人的手却已经干瘪，根本无法抽回来。祭坛四分五裂，灰烬倾倒。”耶罗波安恳求这位神人，犹太的神人为他求情，他的手就复原了，又恢复如初了。那里出现了两个迹象，这些迹象在做出这一长期预测的当天就得到了应验。长期预测的验证是通过观察短期预测的实现来进行的。所以，是的，在某种程度上，你无法通过先前的启示来测试给定预言的所有细节。但一般来说，这些细节所在的上下文以某种方式提供了足够的验证来接受整体作为主的话语。

3)

当你进入圣经研究时，你会遇到各种各样的人，无论是犹太人、新教徒、天主教徒还是其他什么人。我之前没有提到这一点，但是例如，如果你看看沃尔特·布鲁格曼（Walter Brueggemann）——他是新教徒，但不是福音派——他在1999年写了《旧约神学》，但在神学中他谈到旧约先知时说：

“他们提出无法核实的权威主张。”他说：“学者们一致认为，这个问题没有客观标准。”我确信在犹太学者中，有些人会这么说，但有些人会说这些标准为此提供了充分的基础。在我看来，很清楚上帝本人在《申命记》第18章中对以色列说：“你们有充分的理由对你们响应先知的话的行为负责。”

学生问题：以西结书 18:1-4 父母的罪孽加在儿女身上（参见出埃及记 2

0) 学生问题：你能评论一下《以西结书》第 18 章吗？其中说，相比之下，父亲的罪孽不会降临在儿女身上出埃及记 20 章和十诫？

你知道，这可以追溯到出埃及记 20 4和 5 节中的十诫。因为我耶和华你的神是忌邪的神，恨我的，我必追讨父母的罪孽，直到三四代。”那么，正如你在以西结书 18:1-4 中所说，这意味着你要为自己的罪负责，但你不会因为你祖先的罪而受到惩罚。例如，在第 3 节中，“主耶和华说：

‘我指着我的永生起誓，你在以色列中必不再引用这谚语。因为每一个活着的灵魂都属于我，父亲和儿子都属于我。犯罪的灵魂将会死亡。主的话临到我：‘你们引用关于以色列土地的这句谚语是什么意思？‘父亲吃酸葡萄，孩子牙齿酸痛’？”换句话说，父亲们做某事，受苦的却是孩子。为什么要引用这句谚语呢？

我不确定我是否能解决这个问题，但我认为，这部分是这样的：当你回到

《出埃及记》第 20 章时，直到第三代和第四代在该文化中实际上是一个家庭。曾祖父、祖父、父亲和孩子都生活在一个家庭里，所以一个人的罪会影响到所有人。在我看来，这与出埃及记 20 章的概念有关。而在《以西结书》第 18 章中，我认为这里所讨论的是那些试图以此作为自己不当行为借口的人。换句话说，我们为什么会受苦？我们没有做错任何事。别人做了错事，我们因此受到惩罚。我认为以西结所说的是，对自己负责。不要试图

说：“事情之所以变成现在这样，是因为别人做了什么。承担你自己的责任。”所以我不确定这种对比是否像“这是一个启示，而这是另一个与之相矛盾的启示”一样尖锐。

4. 短期预言验证长期预言 - 耶利米书 26-28 让我们回到我们正在寻找的短期预测的例子，就预言的细节而言，这些短期预测可能会验证长期预测。如果你回到耶利米书27章和28章中的哈拿尼雅和耶利米，以色列人怎么知道哈拿尼雅预言巴比伦的轭被打破的预言是假的，而耶利米预言巴比伦的轭继续存在的预言是真的呢？我认为一般来说，你可以做耶利米自己在获得额外启示之前所做的事情，那就是哈拿尼雅预言不悔改的人民会获得和平，所以他的信息是值得怀疑的。另一方面，耶利米预言对叛逆民族的审判，这更符合圣经的启示。听众只需要确信这个预言的基本特征与上帝已经说过的话是一致的。这个信息与之前的先知告诉他们的内容相符。从这个意义上说，那些本身无法验证的细节可以通过在更大的背景下找到它们的位置来验证。但即使在这种情况下，当主在第 28 章末尾附加一条信息对耶利米说话时，耶利米在第 15 节说：“听哈拿尼雅！主没有派你来，但你却说服这个国家相信谎言。因此，主这样说：‘我即将把你从地球表面上除掉。今年你就会死’，两个月后他就死了。短期预测得到了验证—你可能会在较长的预言中看到这一点。

耶利米书第 26 章的信息与耶利米书第 7 章圣殿讲道中的信息相似。但在 26:4-6 中，耶利米在圣殿的院子里，“你对他们说：‘耶和华如此说：你们若不听从我，不遵行我向你们设立的律法，如果你们不听从我一次又一次差遣到你们这里来的仆人众先知的的话，我就必使这殿像示罗一样，使这城成为列国中咒诅的对象。’”对于许多以圣殿为荣的以色列人来说，尽管他们不跟随主，但圣殿被毁的消息几乎是亵渎的。那么回应是什么？在第 7-11 节中，你读到：“祭司、先知和众民都听见耶利米在耶和华殿里说这话。耶利米将耶和华所吩咐的一切话都告诉了百姓，祭司、先知和百姓就抓住他，说：‘你必须死！为什么你们奉主的名预言这殿将像示罗一样，这城将荒凉荒凉？众人都在耶和华的殿里聚集在耶利米的周围。犹大的首领听见这事，就从王宫上到耶和华的殿，在耶和华殿的新门门口就座。祭司和先知对首领和众民说：‘这个人应该判处死刑，因为他预言攻击这城。你亲耳听到的。’”这就是回应。主向耶利米传达了 this 信息。他向那些准备杀死他的人传达了 this 信息。

耶利米如何回应？在第 12 至 15 节中，你可以看到耶利米的回应，他为自己辩护：“耶利米对众首领和百姓说：‘耶和华差遣我去说预言。你所听见的一切事都攻击这殿和这城。现在改变你的方式和行为并服从主你的上帝。’”第 13 节谈到，“百姓若悔改，我也必悔改。”所以他说：“悔改，改正你的方式和行为。那么主就会心慈手软，不再给你带来他所宣

布的灾难。”第14节：“至于我，我在你们手里；你认为什么是好的、什么是对的，就跟我做吧。”但随后警告说：“但是，请放心，如果你们处死我，你们就会为自己、这座城市以及居住在其中的人们带来无辜者流血的罪孽，因为事实上，主派遣了我吩咐你把这些话当着你的面说出来。”

出色地，这有点让官员们退缩了。你在第16节读到：“官长和众民就对祭司和先知说：‘这人不可治死，他是奉耶和華我們神的名说话的。’”这就是我想提醒您注意的。“当地有几个长老上前对全体民众说：‘摩利沙人弥迦在犹大王希西家的时候曾说过预言。他对犹大全民说：‘万军之耶和華如此说：锡安将像田地一样被犁过，耶路撒冷将成为瓦砾堆，圣殿山将成为长满灌木丛的土丘。犹大王希西家或犹大的其他人有没有把他处死呢？希西家不是敬畏耶和華、寻求他的恩惠吗？主难道没有心慈手软，没有带来他所宣告的灾难吗？我们即将给自己带来可怕的灾难！’”所以你看发生了什么，他们将耶利米的信息与弥迦的信息进行比较，弥迦很久以前所说的和耶利米所说的之间存在一致性。弥迦生活在约公元前735年，耶利米生活在约公元前609年。所以一百多年前，有一位先知传达了相同的信息，这往往证实了耶利米的信息，因为它与他们之前听到的一致。所以第四点就结束了，“与之前启示的信息的一致性。”

5、神的灵的开启 我们继续看5，即“神的灵的开启”。到目前为止，我们一直在讨论所谓的“客观验证标准”。但我认为，根据所有这些客观标准，

你在区分真假预言时并没有绝对确定性的自动或机械印记。他们没有提供这一点，因为除了这些客观标准之外，还必须加上上帝圣灵的内在光照。必须有一双能看到真相的眼睛。

a) 申命记。 29:2-4 摩西在申命记 29:2-4 中说了一些有趣的话。他对那些亲眼目睹上帝拯救出埃及时大能作为的人说：“耶和华在埃及向法老和他的首领，以及他的全地所行的一切事，你们亲眼看见了，你们亲眼看见了那些人。”伟大的考验，那些神奇的征兆和伟大的奇迹。”重点是，“直到今天，主还没有给你一颗能理解的心，或能看的眼睛，或能听的耳朵。”你亲眼所见，但主并没有给你一颗能理解的心，或能看的眼睛，或能听的耳朵。他们亲眼目睹了神在瘟疫中的大能，以及以色列人渡过红海的拯救。但这并没有导致他们屈服于耶和华作为他们的创造者和救赎主。所以他们看到了，但他们没有看到。我觉得 也与这些验证标准一起发挥作用，无论它是否符合先前的启示或神迹奇事、预言的实现或先知的道德品质。为了正确运用所赐予的启示，有必要让他们的眼睛被上帝的圣灵打开。为了正确运用所赐下的启示，神的灵的光照是必不可少的。在我看来，只要有神的灵的启发，以色列人就能通过客观的验证标准，自信而确定地区分真假先知。哪里缺乏神的灵的开启，哪里就缺乏那种确信和洞察力。

我认为，在客观的神圣启示中，有足够的亮光来消除一切被误导的借口。但是，由于人的罪性和人故意压制真理，这一点在今天和旧约时期一样

都是正确的。你会发现：没有上帝的灵，人类就会故意偏离清晰呈现给他们的事物。因此，有足够的亮光除去一切借口，但神的灵的光照很重要，这样才能正确地运用所赐下的启示。因此，如果人们追随假先知，他们就会受到谴责并被追究责任。他们有责任回应给予他们的亮光，这是足够的，但也需要上帝的灵打开心灵和思想来接受所赐予的启示。

b) 当前应用仅就这与当前时间的关系做几点评论。当然，这成为一个神学问题。在我看来，在当今时代，我们发现自己处于救赎历史的进程中——古代以色列人面临的区分真假先知的问题——我认为这种情况不会继续存在从某种意义上说，它对古代以色列人来说也是如此。我这样说是因为在我看来，自从上帝的启示完成并将其固定在旧约和新约的圣经正典中以来，现在的一切都将被视为旧约时期给出的预言。 ， 是已经被标记或标记为真实的东西，因为启示是完整的，它不是正在进行的。我并不寻求今天随着圣经正典的完成而继续得到启示。在我看来，我们这个时代的问题以不同的形式出现，那就是我们如何区分圣经真理和其他真理主张。现在我们知道圣经中包含的神的启示确实是神的启示，这让你进入护教学问题的整个问题，以及如何为基督教的真实性和圣经启示的真实性提出论据。对此可以诉诸哪些论据？你看，这是一个与旧约时期所面临的问题不同的问题。

1. Vos：客观和主观方面我在这方面遵循的，几乎是 Geerhardus Vos 的模

型，如果你看看你的引文，第 10 页，那里有一个段落，我不会通读它。但如果你知道的话，在他的启示和救赎模型中，他在他所谓的客观中心方面以及主观个人方面谈到了启示。他说，当神推进他的救赎计划时，启示也随之前进，这实际上是对神救赎计划的评论或解释。启示伴随着救赎历史的客观中心运动。所以从出埃及记中得到启示，从基督的第一次降临时你得到大量的启示。但当基督来临，启示的客观中心运动方面结束时，启示就停止了。它转向这种主观个人的启示应用。现在，如果你看看你的引文中的第 9 页和第 10 页，他的话比我刚才说的要好得多。根据他的模型，启示可能继续的时刻是基督的第二次降临。在那里你看到了救赎历史进程中的另一个重大运动。它可能伴随着启示，这当然是可能的。您可能会注意到第 10 页向下大约三分之二的位置 段落，“现在，启示仅伴随着以客观为中心的救赎过程，这解释了为什么救赎比启示延伸得更远。”然后是最后一段。“未来只有一个时期我们会期望恢复以客观为中心的救赎，那就是基督的第二次降临。那时将会发生伟大的救赎行动。”

2. 巴文克启示录在基督里达到了终点如果你回到你的引文中的第 8 页，我有几段摘自赫尔曼·巴文克的《改革宗教义学》，目前很有趣。该书于 1900 年代初以荷兰语出版，直到最近几年才被翻译。目前正在翻译和出版过程中。在这四卷中，我认为有两三卷已经被翻译了。但这是我自己对第一卷中

他对这个问题的一些评论的翻译。他说：“启示录作为一个整体，首先在基督的到来中达到了它的终点和目的。但它分为两个伟大的时期，两个不同的时代。第一个时期的作用是将上帝的完整启示植入人类历史中。整个经纶可以被视为神临到他的子民，为基督寻找帐幕。因此，它主要是神在基督里的启示。它具有客观性。它的特点是非凡的作为、神显、预言和奇迹是上帝降临到他的子民身上的方式。基督是它的内容和要点。他是逻各斯，在黑暗中闪耀，回归自己，在耶稣里成为肉身。圣灵还没有出现，因为基督还没有得荣耀。在这一时期，铭刻（这与沃斯的观念相同）与启示是同步的。两者都随着一个世纪的发展而发展。启示的进展程度越大，圣经的范围就越大。当神在基督里得到完全的启示，神显、预言和奇事在他身上达到了顶峰，神的恩典在基督里向所有人显现，那么，同时，也完成了圣经。基督以他的位格和工作向我们充分启示了天父，因此圣经为我们充分地描述了这一启示。子的经纶让位于那灵的经纶。客观的启示会转化为主观的应用。”这又是非常相似的，一些不同的词语，相同的概念，如沃斯，“在基督里，上帝在历史中创造了一个有机中心，从这个中心，启示之光不断地照耀在更广泛的圈子里……圣灵从基督那里夺走了一切，他没有给启示添加任何新的东西。这是完整的，因此无法放大。基督是道，充充满满地有恩典有真理；他的工作已经完成，天父本人安息在他的工作中，没有通过圣徒的善行来增加或扩大，不是通过传统，而是通过他本人，而不是教皇。在基督里，神完全启示

了自己，将自己完全赐给了自己，因此圣经也是完整的。它是神完整的话语。尽管启示已经完成。”工作并没有停止。“宗教改革承认了完美性和充分性 圣经反对罗马教义。”向下移动最后一段的 2/3。“圣经的充分性也源于 新约时代的本质。基督道成肉身，完成了他的工作。他是神最后的、最高的启示。他向我们宣告了天父。神在末世借着他向我们说话。他是最高的、唯一的先知。当耶稣完成他的工作时，他就差遣了圣灵，圣灵并没有在启示中添加新的东西，而是在真理上引导神的子民，直到他们在认识神的儿子上在信仰上同归于一。”

3. 现代应用现在我说这是神学上的。我不寻找我们今天面临的同样的问题，即我们听到人们试图成为先知，并且遇到与古代以色列人在区分真假先知时遇到的同样的问题。既然今天有这样的人，既然启示已经结束，他们就自动被标记为虚假的。现在，如果你不接受这种神学结构，并且对启示的延续有一个开放的观点，那么你可能会回到旧约人们使用的相同模式：你看神迹和奇事，你看先知的道德品质，你寻找预言和应验，以及与先前启示的一致性。与圣经所说的相符吗？你看圣灵的开启。你就这样工作。我不想说我们今天处于同样的情况。

不，我不会这么说。我想说，在新约中，你正处于过渡时期。当早期教会正在研究如何接受这一已给予的启示并将其应用到正在占据主导地位的

新经济中时，上帝的子民被认同为以色列这个国家实体，现在成为一个精神团体，发生了巨大的变化，而在那个过渡时期，预言仍在继续。但在我看来，当你过了使徒时代，这个功能就不再需要了。那可能会回来。那么你就问我们什么时候进入那个时期。这也许是很难辨别的事情。但在这一点上，是的，伴随着启示的客观中心特征运动，有可能出现额外的启示。

七. 古代以色列的先知和邪教 让我们继续讨论下一个主题，罗马数字 VI I, “古代以色列的先知和邪教”。在我们谈论这个话题之前，我们或许应该定义“邪教”。这里的崇拜是在相当专业的意义上用于以色列崇拜的外在形式。先知们如何与旧约宗教仪式的仪式功能联系起来？他们是寺庙的正式工作人员以及在寺庙中进行的仪式、祭祀和节日吗？上个世纪有很多关于先知如何与以色列敬拜的外在形式联系起来的讨论。他们是邪教的官方工作人员还是反对邪教的人？他们对邪教的态度如何？邪教是指以色列崇拜的外在形式，而不是指耶和華见证人或摩门教徒或类似的组织。

A. 先知反邪教的观点 你注意到你的提纲上有三个标题：a. “先知反邪教的观点”，也就是说，他们反对仪式遵守和外在的崇拜；b. 相反，“先知是圣殿中的邪教官员，就像祭司一样”；c.，我认为这是我们从《旧约》中得到的描述，“他们既不是反邪教本身，也不是邪教工作人员，而只是神圣启示的宣扬者。”让我们看看这 3 个标题。

1. 先知反邪教的观点 首先，先知反邪教的观点。 1. 观点的阐述。在20世纪的大部分时间里，特别是在主流圣经学术界，有一种观点主张先知从根本上反对邪教。这并不是说他们反对对邪教或特定形式的邪教的某些滥用，而是他们反对邪教本身。这种观点的拥护者说，先知们提倡敬拜上帝，其中包括爱你的邻居，关心社会正义，以及实践高道德标准。因此，根据这种观点，先知们不仅将道德置于邪教之上，而且取代了邪教。神想要的不是仪式。上帝想要的是行公义、爱邻舍、反对压迫穷人的人。这种观点的倡导者之一是德国学者保罗·博尔兹（Paul Bolz），他写了一本书《摩西和他的工作》。该书的基本论点是，先知告诉以色列要回归摩西宗教，他说这种宗教“没有邪教”。他说，以色列邪教活动的兴起是受到迦南人的影响。迦南人的宗教习俗适应了以色列人的崇拜，导致了马赛克真正宗教高度的衰落。现在博尔兹怎么能说出这样的话。当你读遍摩西五经时，你会发现关于要献祭的各种祭物、祭司的职责以及要遵守的节日都有各种各样的规定。所有这些都是邪教材料。他怎么能说摩西宗教是无邪教的呢？好吧，他是韦尔豪森的追随者，他们说《摩西五经》中的所有祭司材料都是晚期的，是流亡后的。他们声称先知是道德一神论的伟大推动者。直到先知时代之后，所有这些仪式材料才变得如此重要，并且可以追溯到摩西。但据他说，在摩西时代，以色列人的宗教是无崇拜的。因此，这个想法是以色列从迦南人、异教徒那里接管了他们的崇拜，因此先知们反对它。他们不想要一个纯粹的系统

来取代它，但他们想要社会正义的实践，这是真正的宗教。

看看你的引文第 10 页。路德维希·科勒 (Ludwig Kohler) 的一段话也持这种观点。他说：“然而，这个邪教并不是什么新鲜事，也不是以色列人创造的；它是由以色列人创造的。”更重要的是，它是耶和华的启示。它是对被征服土地的传统崇拜的吞并。仅仅因为邪教是一种民族生活，先知们总是对它打上问号，怀疑它的适当性，并拒绝它。阿摩司书 5:25，“‘你在旷野四十年，给我献祭物和供物吗？’”这个问题的答案是“不”，这在历史上是错误的，但在某种程度上是正确的——创立邪教的不是上帝，而是人。我们说邪教，因为在旧约中，邪教几乎等同于献祭。仅此而已，最重要的是几乎没有任何关于这个词的宣告。“当我领他们出埃及地的时候，我并没有对你们的列祖说过关于燔祭或平安祭的事。”耶利米书 7:22。该声明是明确且无条件的。祭祀制度的起源并不归功于上帝。神的旨意只在于规定：“你们如此众多的祭物有何用处呢？我充满了公羊的燔祭。当你来到我面前时，是谁从你手里要了这个？以赛亚书 1:11-12。现在，更多类似的段落可能会被引用，而且它们很重要。”

2. 引用的经文支持“先知从根本上反对邪教”的观点 让我们继续讨论2.

，因为引用直接进入 2.，“引用的经文支持“先知从根本上反对邪教”的观点到邪教。”路德维希·科勒提到的一些文本我会再次提及，但让

我给你们几个关键段落。第一篇是《以赛亚书》1:11-17。以赛亚说：

“‘你所献的众多祭物与我有何相干？’耶和华说。‘我的燔祭、公绵羊和肥畜的脂油，已经绰绰有余了；我不喜欢公牛、羔羊和山羊的血。当你来到我面前时，谁要求你这样做，践踏我的宫廷？别再带来无意义的供品了！你的香令我厌恶。月朔、安息日和集会—我无法忍受你们邪恶的集会。我的灵魂讨厌你们的新月盛宴和你们指定的节日。它们已经成为我的负担；我厌倦了承受它们。当你张开双手祈祷的时候，我就会掩面不看你；即使你做出许多祈祷，我也不会听。你的双手沾满了鲜血！洗净自己，使自己洁净。把你的恶行从我眼前移开；停止做错事，学会做正确的事；寻求正义，捍卫被压迫者。为孤儿伸冤，为寡妇辨屈。”因此，像以赛亚那样的忏悔被用来表明先知们反对邪教。他们想要的是社会正义—摆脱所有这些仪式。

阿摩司书 5:21-27 说：“我恨恶、藐视你们的宗教节期；我无法忍受你们的集会。即使你们给我献燔祭和素祭，我也不接受。虽然你们带来了精选的团契供品，但我不会尊重它们。远离你歌曲的噪音！我不会听你的竖琴音乐。但让正义如江河滚滚，正义如溪流不竭！”然后是一个反问句，这个反问句经常被用来支持这一反邪教立场。“以色列家啊，你在旷野四十年，你给我带来祭物和供物吗？你们高举了你们国王的神殿、你们偶像的基座、你们神的星星—这些都是你们为自己制造的。因此，我要把你们流放到大马士革以外。”耶和华说，他的名字是全能的上帝。“但是你在沙漠里

给我带来了祭品吗？”这是一个反问句，似乎需要回答“不”。你为什么现在带他们来？

何西阿书 6:6 “我喜爱怜悯，不喜爱祭祀；喜爱承认上帝，不喜爱燔祭。”

弥迦书 6:6-8：“我当拿什么来到耶和华面前，向至高的神下拜呢？我可以带着一岁的牛犊献燔祭到他面前吗？耶和华会喜悦数千只公羊，万条油河吗？我是否可以献上我的长子来赎我的过犯，献上我身体的果子来赎我灵魂的罪呢？他已经向你展示了什么是好的。主对你有什么要求？行事公正，好怜悯，谦卑地与你的神同行。”

耶利米书 7:21-23 “万军之耶和华以色列的神如此说：你们把燔祭与别的祭牲一同加上去，你们自己吃这肉吧！因为当我领你们的祖先出埃及并对他们说话时，我并没有只吩咐他们有关燔祭和平安祭的事。”希伯来语中没有这个“正义”。希伯来文是这么说的。“我领你们列祖出埃及、对他们说话的时候，并没有吩咐他们献燔祭。但我给了他们这个命令：服从我，我将成为你的上帝，你将成为我的人民。遵行我所吩咐你的一切道路，这样你就可以事事顺利。”

因此，这些是一些更强烈的文本，其中先知反对邪教，不仅仅是对邪教的一些滥用或邪教的错误形式或做法，而是邪教本身。他们从根本上反对邪教并希望看到它被取代。

早在《撒母耳记上》第 15 章中，当扫罗试图为自己拯救动物的行为辩护时，上帝说“服从胜于牺牲”。所以这对先知来说并不是什么新想法。

让我们继续“评估”。但也许我们最好先休息一下。

转录：Kelly Sandwick、Ashley Bussive、Eunbin Cho、

丹尼尔·谢弗和彼得·康（编辑）

编辑：特德·希尔德布兰特和比尔·盖茨

比尔·盖茨重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 10 讲

《先知与邪教》，《先知是作者吗？》

A. 先知反对邪教审查

我们正在研究圣经和观点来支持先知从根本上反对邪教的观点。我们引用了《以赛亚书》、《阿摩司书》、《何西阿书》、《弥迦书》、《耶利米书》中的一些经文，我可以说，先知的一些言论是相当有力的言论，是对邪教的强烈谴责。无论你是否得出先知从根本上反对邪教的结论，我认为这是另一个问题。但我们不能否认，在许多预言书中都发现了一些关于以色列崇拜仪式的强烈负面陈述。

一、一些不反对邪教的言论

A. 以赛亚

然而，你还必须立即意识到的是，先知们也发表了一些声明，其中他们似乎并不从根本上反对该邪教。他们并不像一些人所声称的那样，是无邪教宗教的倡导者。正如我们在第 1 章 11-17 章中看到的，以赛亚非常强烈地反对耶路撒冷所发生的有关献祭的事情。他还在预言中宣称圣殿是耶和华的殿。他谈到主住在锡安山。对他来说，圣殿是上帝特别临在的地方。他在圣殿中看到了主的异象，他高高举起，坐在宝座上。所以，他似乎并不从根本上反对邪教。

b. 耶利米

同样，耶利米在耶利米书 7:10、32:34、34:15 和其他许多地方，经常称圣殿为“称为我名下的殿”，以主的名说话。在耶利米书 17:26 中，耶利米说：“人们将从犹大城邑和耶路撒冷周围的村庄，从便雅悯境内和西山麓，从山地和南地，带着燔祭、平安祭、素祭而来。烧香，并献上感谢祭给耶和华。”他以非常积极的方式谈到这一点。撒母耳记下 24:18 神吩咐大卫筑坛：“那日，先知迦得去见大卫，对他说：‘你上去，在耶布斯人阿劳拿的禾场上，为耶和华筑一座坛。’大卫就照耶和华所吩咐的上去。”所以，在《撒母耳记下》24:18 中，一位先知告诉大卫筑一座坛。在耶利米书 27:18 中——有趣的是，耶利米在布道中说主将毁灭圣殿——但是请看耶利米书 27:18：“恳求万军之耶和华，使耶和华殿中所剩下的器具，在犹大王的王宫和耶路撒冷，不要被带到巴比伦去。”他正在为寺庙的保存祈祷。因此，预言书中散布着许多表达方式，很明显，先知们并不是反邪教，因为他们希望有一个没有邪教的宗教。他们对圣殿和圣殿崇拜有积极的评价。

c. 旧约中有无邪教的宗教吗？

事实上，在我看来，没有邪教的宗教观念是一个相当奇怪的观念。当然，这与圣经的数据相冲突。摩西五经的大部分内容都在描述上帝通过摩西向以色列人颁布的有关献祭和供物的规定。只有将所有这些归因于更晚的时间，并说这不是马赛克，也不是数据的一部分，你才说圣经不需要牺牲。

另外，你可能会问，没有邪教的宗教是什么？道德只是宗教吗？这将是一个相当哲学的问题。许多英国圣公会教徒接受这样的观点，即先知从根本上反对邪教，并认为先知只是道德的传教士。但这的作用是将宗教简化为道德主义。从某种意义上说，就真正的圣经宗教而言，道德主义确实是真正宗教的毁灭者。我认为你可以说，没有邪教的真正宗教确实不存在。

d) 基督教和邪教

在我们新约时代的背景下，如果没有邪教，基督教当然不可能存在。没有祈祷、没有奉献、没有宗教聚会，宗教还算什么？我认为，从本质上讲，真正的宗教是与上帝相交，如果是这样的话，它必须以宗教行为来表达，而不仅仅是道德行为。这就涉及到水平和垂直关系的问题。是的，真正的宗教要求我们爱人如己，宣扬反对水平上的不公正。但真正的宗教也要求我们与神有相交，并与神建立关系，这种关系表现在祷告、赞美、团契和奉献等方面。这种表达不仅仅是个人的和私人的。它们应该是公共的和公开的，这当然是圣经的明确教导。

1. 摩西五经中规定的邪教

因此，在我看来，说以色列的宗教曾经是无邪教的，这既与《圣经》（尤其是《摩西五经》）相矛盾，又与真正宗教本身的本质相矛盾。事实上，利未记告诉我们，邪教是上帝给他子民的礼物。请看利未记十七章十一节：“受造之物的生命在血中，我将血赐给你们，可以在坛上为自己赎罪。

是血为人的生命赎罪。”在旧约时期的这个献祭中，流了血。神说：“我把它放在坛上，因为血能赎罪。”因此，如果你按照《旧约》的本身呈现的方式来对待它，你当然不能得出这样的结论：崇拜仪式是从迦南人那里继承来的异教习俗的同化。旧约说这些条例是神通过摩西赐给以色列人的。它们作为赎罪的手段而被赐予的，最终指向基督的牺牲工作，基督是从创世以来就被杀的羔羊。所以我认为当你了解整个情况时。很难想象先知们会从根本上反对邪教。它完全不符合整个旧约的启示。

2. 先知谴责邪教中的异教：Opus Operatum

先知们真正谴责的是进入以色列崇拜的异教，在那里崇拜耶和华，就像巴力或任何其他异教神灵一样，以及仪式系统的形式主义机械观念。有一个拉丁短语经常用于表示 *opus operatum*，意思是“通过工作来实现”。换句话说，你完成仪式后就会自动产生想要的结果。他们只是通过这些宗教仪式，并认为仅凭这一点他们就获得了上帝的某种青睐。然后他们就过着自己喜欢的生活。

a) 何西阿和异教徒的崇拜习俗

在何西阿时代，你已经读过何西阿书，我想你从中意识到，巴力崇拜在北方王国盛行。在何西阿书 2:5 和 8 中，土地的出产被归于巴力。人们遵循许多异教习俗，包括在何西阿书 4:11 及其后的章节中提到的寺庙卖

淫。他们做了所有这些事情，但仍然把祭物献给主。正因为如此，何西阿公开反对邪教。在《何西阿书》8:4-6 中，他们制造了偶像。他们在《何西阿书》10:1 中拥有神圣的柱子，但他们仍在经历耶和华的仪式。很明显，他们的想法，以色列人的想法，是外在形式是安全的，只要经历这些形式，这就是他们所需要的全部。然而何西阿意识到这种邪教仪式绝对毫无价值。这是主所憎恶的。神要求更多。正如他在《何西阿书》6:6 中所说：“我喜爱怜悯，不喜爱祭祀；喜爱认识上帝，胜过燔祭。”

b) 禁止空仪式

如果你回到《以赛亚书》第 1 章，第 11 节，人们带来了他们的祭物，他们带来了许多祭物，主说：“它们与我有何相干？”他这样说的原因是在第 15 节末尾，“你们的手沾满了血。”你的生活并没有表现出任何对上帝的奉献或奉献，也没有渴望走在主的道路上，你只是在经历这些仪式。所以他们背离了主，他们只是在经历形式，而主说这是可憎的。

3. 阿摩司书 5:21-25 和邪教

现在，我认为最困难的两段经文是《阿摩司书》第 5 章和《耶利米书》第 7 章，我们在休息前看过它们。《阿摩司书》5:21-25 无疑是人们经常引用的经文。特别是第25节的反问句。“以色列家啊，在旷野四十年，你们给我带来祭物和供物吗？”似乎提出这个问题的目的是回答“不”。有

些人理解这意味着以色列人在旷野时期就已经悖逆了，并且没有在旷野时期向耶和华献祭。

a) 麦科米斯基

如果你看看你的引文，第 12 页，有几段来自《释经者圣经注释》中汤姆·麦科米斯基 (Tom McComiskey) 对阿摩司的注释，他说：“第 25 节和第 26 节很难。许多评论家认为，由于第 25 节的问题预期会得到否定的答案，阿摩司是在断言，在旷野时期，献祭是未知的，或者说，献祭并不被认为是与耶和华建立正确关系的必要条件，服从是唯一的要求。但这种解释并没有公正地对待 *vv* 的连续性。25-26 由第 26 节开始的希伯来语助词 *waw* (NIV 中未翻译) 呼出。” NIV 在翻译 26 时并不是以 *waw* 开头；那里没有“和”或“但是”，它只是说，“你举起了你国王的神龕。”“它也没有充分解释为什么在神谕的审判部分放置了否认牺牲功效的声明。（第 25 节）的问题需要否定的答案：“不”，以色列人当时并没有献祭。显然，这四十年是对主的顺服或对利未制度的顺服下降的时期。这一时期始于以色列人在卡迭石的叛逃。预言传统强调了 this 荒野时期对偶像崇拜的背叛。所以，当麦科米斯基读到这段话时，他说第 25 节是一个反问句—答案是“不”，因为以色列人在旷野时期没有遵守献祭，但他们确实做了其他事情。

他将引入第 26 节的“*waw*”翻译为“*waw*”反义词；他的下一句是第 26 节，以“*哇*”开头，最好将其理解为反义词，“但你们却高举了你们国

王的神殿，你们的偶像之屋。”因此，以色列人违背了上帝，忽视了祭祀，转而崇拜偶像。这就是为什么他读到25和26指的是旷野时间。“神社”和“基座”这两个词不需要改变。

” 关于如何解释和翻译第 26 节，有很多讨论。但他的结论是，“这节经文指的是对未知星体神的偶像崇拜的工具。从这个角度来看，第 26 节非常符合正式结构，因为阿摩司像以西结和何西阿一样，将上帝子民的悖逆追溯到他们的历史。这就是麦科米斯基看待反问句的方式，当然，人们说反问句暗示着对无邪教宗教的否定回答。麦科米斯基说，它并不是真正要成为一个无邪教的宗教，因为以色列在旷野时期不服从，不遵守祭祀，而是转向偶像崇拜。

b. 《阿莫斯 5》中的里德波斯

有一位荷兰旧约学者 J. Ridderbos，他写了一篇关于阿摩司书的评论，对麦科米斯基这样的解释提出了质疑，并询问这是否真的是解释第 25 节和第 26 节的最佳方式。在 Ridderbos 对阿摩司书第 5 章的讨论中，他建议在前面的上下文中，问题是主拒绝当前带来的祭物。回到阿摩司书 5 章 21 节：“我恨恶、藐视你们的宗教节日。即使你给我献燔祭，我也不接受。”问题是目前带来的祭品，他认为很难说主会因为他们在旷野时期忽略了带来祭品而拒绝目前的祭品。第 21 节和第 22 节与第 25 节显然要解决的问题之间有什么联系？他的意思是，25 节实际上延续了 22 节的思想，因为献祭并不是主对以色列要求的首要且唯一的事情。如果你看一下摩西五

经，似乎祭祀制度是在旷野时期建立的，而以色列人，至少部分地，在旷野旅行期间确实遵守了仪式制度。民数记 16:46 中提到了祭坛的火，这预示着每天都要献祭，但除了民数记 16:46 之外，你没有得到任何明确的提及在旷野流浪期间遵守献祭制度。

但里德波斯的观点是“毫无疑问，祭品是被带来的，但由于以色列人的生活条件，在旷野时期可能没有完整、定期地遵守所有的祭祀制度。”因此，他的建议是，第 25 节中反问句的目的并不像看上去那么绝对。他并不是说在荒野中没有任何祭祀，而是说在那个荒野时期，有很多东西缺乏。

那么，阿莫斯提出的论点是，祭祀并不具有以色列人所赋予的更高的意义——也就是说，仪式本身就是真正宗教的本质。“你在旷野给我带来了祭品吗？”完整的礼制并未完全遵守。牺牲并不是真正宗教的本质。真正的宗教是内心渴望服从主。这可以追溯到《撒母耳记上》第 15 章中的说法：“服从胜于献祭”；这就是主的愿望。因此，无论你采取麦科米斯基的观点还是像里德波斯那样的观点，第 25 节所说的当然并不是说摩西宗教是故意不进行邪教的，也不是说真正的宗教只是一个道德问题。

4. 耶利米书 7:21-23 和邪教

我认为很难的另一段经文是耶利米书 7:21-23。有些人认为，从反邪教的角度来看，这是最关键的一段话，因为在第 22 节中，你有这样的说

法：“当我领你们的列祖出埃及，对他们说话的时候，我并没有吩咐他们献燔祭。和牺牲。”我们如何处理该声明？

A. 罗尔斯对出埃及记 19:5 的回应

我可能会给出两个建议。其中之一是罗尔斯的观点，他说：“出埃及记 19 章中，“耶和华第一次向以色列提出立约时”，“甚至在十诫颁布之前，耶和华就在这最早的时候聚集在一起”。以色列神没有提及任何有关献祭的事情，只是说他和百姓之间的全部协议是建立在他们的忠诚和服从的基础上的。”请看出埃及记 19:5。 “‘现在，如果你们完全服从我，遵守我的圣约，那么你们将成为我所珍视的财产。尽管整个地球都是我的，但你们将成为祭司的王国和神圣的国家。这些是你要对以色列说的话。”圣约的第一次表述并没有提及牺牲。因此，“当我将你们的祖先带出埃及并对他们说话时，我并没有给他们关于燔祭和牺牲的命令”可能指的是最初的陈述。所以这就是你处理第 21 节的一种方式。

b. OT Allis 的回应：→出于考虑

OT Allis 有不同的建议。我在你的引文中，第11页，“我们刚才考虑的令人震惊的话语的原因几乎同样令人惊讶：‘因为在我带他们离开的那天，我没有对你们的祖先说话，也没有命令他们。埃及地有关燔祭或祭物的事。乍一看，这些话似乎完全证实了批评者的说法，即耶利米对摩西在出埃及及时引入的祭祀制度一无所知。但这样的结论是基于英文翻译未能正确对待

翻译为“有关”的希伯来词的歧义；特别是对于这样一个事实，正如对用法的研究所表明的那样，它们也可以用“because of”或“for the缘故”来表达。显然，如果我们在耶利米书 7:22 中使用更强的翻译“因为”或“为了”，这节经文不仅不再支持批评者基于它的推论，而且在语境。”我认为艾利斯在这里的论点的优势在于他对它与上下文的契合程度的建议。

“耶和华并没有对以色列人说，他没有向他们的祖先下达关于献祭的命令。起初，听耶利米讲话的人可能认为这就是他的意思，但稍加思考，他们就会相信这不可能是他的话的真正含义。耶和华的意思是，他不会**为了**祭物而对他们的祖先说话，好像他需要他们，除非罪人不情愿地提供祭品来喂养他，否则他就会挨饿，而罪人根本不知道他们之间的真正关系。给他。

这种语言似乎是故意含糊不清的，甚至令人惊讶。但是“把你们的燔祭献给你们的祭物，然后你们吃肉”这句话的目的是为了揭示其含义。”你看，回到第 21 节，“万军之耶和华以色列的神如此说：‘你们把燔祭加上其他的祭物上，你们自己吃肉吧。’”

你看艾利斯在这里所说的是，“先知以惊人的方式指出上帝不需要他的创造物的牺牲之后，接着宣布服从是西奈立法的真正目的和要求。”燔祭的任何部分都不可以吃。因此，当第 21 章说：“你们把燔祭加在其他的祭物上，你们自己吃肉吧。”主实际上是在说，那些嫉妒他那部分祭物的人，他声称这部分祭物是他们的祭物。他自己的，欢迎将其全部保留为自己。他

不想也不需要这种牺牲。所以，“你们去把燔祭和其他的祭物一起吃吧，你们自己吃肉吧，因为当我领你们的祖先出埃及、对他们说话的时候，我并没有吩咐他们。”

新国际版 (NIV) 说“关于燔祭”。但你会看到艾利斯的翻译是做什么的。King James 说“关于”，NIV 说“关于”，但那是 *'al* 介词，你可以在那里查找希伯来语文本，*'al*。你怎么翻译这个“*al*”？是像 NIV 和 King James 所说的“关于”或“关于”吗？艾利斯说“不”；应该是“因为”或“为了……”。换句话说，“当我领你们的祖先出埃及并对他们说话时，我并没有‘为了’燔祭和牺牲而吩咐他们”，因为我不需要它们。您可以自己保留它们。我认为这个建议更适合第 21 节。“去吧，把你们的燔祭加到你们其他的祭物上，你们自己吃肉吧”，我不需要你们的祭物。我想要的是你的服从。所以，我再次认为耶利米所做的并不是说献祭是神从根本上反对的事情。这是耶和华反对以色列人献祭的方式。

3. 仪式在宗教中的地位

也许在福音派社区中，这不是一个问题，也不是人们正在解决的问题。你去一所大学校园，学生们在那里学习“圣经作为文学”课程，这就是他们将要谈论的材料。所有这些教科书都采用这种方式处理旧约。所以，我确信有很多人认为它反对这些想法。如果不出意外的话，它确实让我们注意到这样一个问题：为什么先知们如此强烈地向以色列人谈论他们的仪式服

从。因为这样就提出了一个问题，仪式在崇拜中的地位是什么？即使在今天，这也是一个持续存在的问题。仪式在我们的崇拜中处于什么位置？今天，你可能会以不同的形式陷入与旧约时期以色列人所做的同样的滥用仪式的行为。你认为只要去教堂，背诵某些信条，进行某些祈祷，你就能赢得上帝的青睐。如果你的生活没有同时提供一些证据表明你渴望按照主希望你生活的方式生活，那就不会。仪式并不会自动带来神的祝福和好处。这并不是说它们不重要，我们应该把它们放在一边，因为它们的用途是真实的。

B. 先知是邪教工作人员

1. 观点解释让我们继续来看B.，这个立场的另一个极端，即“先知是邪教工作人员”。1. 下面是“观点的说明”。我想说，与30或40年前相比，今天人们更加认识到先知们并不从根本上反对邪教，但钟摆已经摆动。在过去五十年左右的时间里，某些旧约学者中出现了一场运动，将先知和邪教紧密地联系在一起，以至于先知和祭司都被视为正式的邪教工作人员。

A. 奥德布里·R·约翰逊倡导者

奥布里·R·约翰逊 (Aubrey R. Johnson) 是这一观点的倡导者之一，他的著作已被翻译成英文。如果你看第12页的底部，你会看到他的书《古代以色列的邪教先知》中的引文，他说：“因此，先知角色的代祷行为或多或少被忽视了。然而，毫无疑问，*纳比* (*nabi*) 或先知作为职业人物，既

是人民的代表，也是耶和华的代言人。他的职责之一是提供祈祷以及给出神圣的回应或神谕。既然如此，那么问题又来了：这些咨询专家到底是什么身份？他们是否像早期的先知一样，在邪教中拥有类似于牧师的地位？特别是，我们是否应该将耶路撒冷先知视为圣殿工作人员的成员？”当然这是一个问题，但他的结论是“是”。

b. 西格蒙德·莫温克尔和邪教先知

有很多运动将先知纳入邪教的一部分，因为他们是邪教的工作人员，这来自挪威旧约学者西格蒙德·莫温克尔的影响。您会在参考书目中找到他的名字。他出版了几卷关于《诗篇》的书，其中一卷中，他认为在《诗篇》中，上帝有时直接说话。例如，诗篇75篇2节及以下经文说：“神啊，我们称谢你，因为你的名临近；我们称谢你，因为你的名临近。”人们讲述你的奇妙事迹。你说：‘约定的时间我选；我是公正判断的。当大地和地上的人民震动时，是我坚定地支撑着它的柱子。’”你在第一节中看到，神正在以预言的方式说话。莫温克尔从此类例子中论证说，许多诗篇中都嵌入了一种预言性演讲的风格。由此他得出结论，大部分诗篇起源于邪教，并且诗篇的许多部分的话语是由与邪教仪式有关的先知所说的。他称他们为“邪教先知”。因此，他认为第一人称单数是先知的神谕回应，先知将上帝的话语传达给聚集在一起的敬拜者。因此，除了在圣殿带来祭品的祭司之外，还有一个在那里提供神谕的人。他在宗教崇拜的背景下带来了神的话语。因此，他

的结论是先知和祭司是圣殿服务或其他各种圣所敬拜的两个不同职位。有时他们可能会合而为一——以西结是一位先知和一位祭司——但一般来说，他觉得他们是两个独立的个体，都是邪教的工作人员。

2. 圣经支持薄弱

你可能会问：“这方面的圣经支持在哪里？”在这些人的著作中，该理论几乎没有直接的圣经支持。有些人认为撒母耳附属于示罗的圣幕。他依附于拉玛的祭祀场所。你分散地提到了先知和祭司一起被提及。例如，在以赛亚书 28:7 中，你可以看到这样的说法：“祭司和先知因啤酒而东倒西歪，因酒而迷醉。”因此，祭司和先知在同一句话中被提及，就好像他们之间有某种联系一样。耶利米书 4:9，你有类似的参考文献“耶和华说：‘到那日，君王和首领必丧胆，祭司必惊骇，先知必惊骇。’”它列出了祭司和众先知。先知们在一起。当以利亚面对巴力的祭司时，你会发现以利亚与迦密山的祭祀仪式或典礼有关。圣殿里出现了先知，例如耶利米。在《耶利米书》第七章中，他在圣殿的院子里。请注意，这些都是间接引用。几乎没有明确的证据作为该理论的基础。

C. 先知的观点既不是反邪教本身，也不是邪教官员，而只是神圣启示的宣讲者

让我们继续进行第 3 步“视图评估”。J. Motyer 写道，如果你看看《新圣经词典》中关于预言的文章，“邪教先知立场的基础很大程度上是

推论的。当任何理论建立在如此薄弱的基础上时，很难看出它如何能够稳定。”我认为他是对的，因为几乎没有直接证据支持先知是邪教工作人员的结论。EJ杨在他的书《我的仆人先知》中说：“我们不会回答关于先知和圣殿之间确切关系的问题。我们认为圣经中没有提供足够的证据来使人能够对这一问题做出肯定的判断。”我们在《古代以色列的邪教先知》中看到了约翰逊的专著，它对韦尔豪森学派盛行的反邪教态度进行了有益的纠正。所以这是对此的纠正。它确实让我们看到先知和献祭地点之间确实存在某种联系。然而，我们无法说出这种联系是什么。我们无法理解约翰逊关于先知是邪教专家的论点。我认为莫泰尔是正确的，因为它很大程度上依赖于不确凿的证据。

那么让我们继续C.，“先知的观点既不是反邪教本身，也不是邪教的工作人员，而只是神圣启示的宣扬者。”在我看来，这就是底线所在。我们从一开始就说过，预言的功能依赖于神圣的呼召。神可以呼召祭司担当先知的职责。以西结就是一个例子。他可以像以利沙和阿摩司一样称呼农民。无论是谁，那个人都是被神呼召去宣讲他的话语的人；神将他的话放在他们口中，他们将神的信息传达给神的子民。在我看来，当你看整本旧约和先知的著作时，结论是：先知既不反对邪教本身，也不反对职业邪教官员。我们几乎没有证据支持这两种立场。有时，先知们会谴责这种邪教，但他们是在它偏离其预期目的时才这样做的。他们并不从根本上反对它。我认为先知们

所提倡的是我所说的“圣约统一”，即内心的内在倾向，即全心、全意、全性地爱主，以及在伦理和道德上的正直外在的爱的表达，行正义、爱邻舍等等，以及按照神圣规定的标准进行崇拜。所以你需要所有这些组成部分，你只是不需要通过仪式并期望获得上帝的青睐。这些仪式必须与对主的爱以及按照主的目的而生活的愿望结合起来。这是通过道德和仪式的遵守来实现的。

邪教行为本身没有任何价值。我认为这是先知告诉古代以色列的事情，他们也可以告诉我们。邪教行为只有在表达对上帝全心全意的爱和渴望走在他的道路上时才有意义。当一个人爱上帝并渴望遵行他的道路时，这就会通过仪式行为来表达。但仪式行为如果脱离了对神的爱和遵行神的道的愿望，就会被主所憎恶。我认为这就是先知们在谴责以色列正在发生的事情时所说的内容，即焚烧祭物的数量增加，但过着完全违背上帝愿望的生活。

八. 预言书的构成—先知是作者吗？

我们继续吧。罗马数字 VIII。是《预言书的构成—先知是作者吗？》有3、4个小点。A. 是“传统观点”。B. 是“文学批评派”。C. 是“历史与传统学派，即口头传统学派。”

A. 传统观点

写作先知之所以被称为“写作先知”，是因为他们将自己的信息写成文字，以便以永久的形式保存下来。根据这种观点，先知是作家。也许诸如

《耶利米书》36:1-28 和《以赛亚书》30 第 8 节之类的经文可以对记录事物的方法有所启发。

1. 耶利米书 36:1-28

耶利米书 36:1 -28 很有趣。我们来看看。这是以书面形式表达预言信息的最明确的描述。你读到：“犹大王约雅敬第四年，耶和華的话临到耶利米说：‘你拿一卷书，将我对你所说的一切话，写在上面，论到以色列、犹大和各国，从那时起，我从约西亚统治时期就开始对你们说话，直到现在。或许，当犹大众人听说我计划给他们带来的每一次灾难时，他们每个人都会转离自己的邪恶道路；然后我会宽恕他们的邪恶和罪恶。’”因此，主告诉耶利米让一位文士把这个信息写下来。

那么耶利米在做什么呢？第4节，他“召了尼利亚的儿子巴录来，耶利米将耶和華对他所说的一切话都记下来，巴录就把这些话写在书卷上”。然后，该卷轴被带到宫廷并向国王宣读。国王做了什么？第 21 节说：“王派耶胡迪去拿书卷，耶胡迪从书记以利沙玛的房间里取来，读给王和他身边侍立的所有官员听。那是九月，国王坐在冬宫里，面前的火盆里生着火。每当耶胡迪读完这卷书的三四栏时，国王就用文士的刀把它们割下来，扔进火锅里，直到整卷书卷都在火中烧毁。”在第26节，你读到：“王吩咐王的儿子耶拉篋、亚斯列的儿子西莱雅、阿卜德利的儿子示利米雅去捉拿文士巴录和先知耶利米。但主把他们隐藏起来了，”所以他们没有被捕。

”王烧毁了巴录按照耶利米口授所写的话的书卷后，耶和華的话临到耶利米说：“你再拿一卷书，将第一卷上犹大王约雅敬所写的一切话都写在上边。烧起来了。又告诉犹大王约雅敬说：“耶和華如此说：你烧了那书卷，并说：‘你为什么在上边写下巴比伦王必来毁灭这地，将人和牲畜从其中剪除？’”因此，耶和華论到犹大王约雅敬如此说：‘他必无人坐大卫的位；他必无人坐大卫的位。他的尸体将被扔出去并暴露在外。’”

所以，主告诉耶利米把这条信息写在书卷上，耶利米口述信息，抄写员把它抄下来，送到国王那里，他把它烧掉，然后主再次给他这个信息，他又把它写下来。

2. 以赛亚书 30:8

以赛亚书第30章第8节是另一段提到文字的经文，其中说：“你去为他们写在版上，写在书卷上，为后世作永远的见证。”信息已经发出，主说：“把它写在书卷上。”现在，这两段经文可能是解决“先知是作者吗？”这一问题的最清晰的段落。他们还揭示了预言书流传到我们手中的方式。除了这几种评论之外，我们所知不多。没有大量的内部证据来确定每种情况下所遵循的方法，但似乎很清楚，至少在某些情况下，先知自己写下信息，也许其他人记下信息并保存信息（如果是口头传达的），但是看来先知确实是作家，而不仅仅是演讲者。我们不清楚是否在所有情况下，先知本人都撰写了以他的名字命名的书中所包含的材料，无论它是由抄写员写下的还是由其他人编辑和整理的。但传统观点认为先知是作家。

b. 文学批评派

B. 是“文学批评学派”。在文学批评学派中，先知也被视为作家。然而，文学批评家所要做的重大任务就是将原创与后来添加的内容进行梳理和分离。因此，他们试图将原始内容与后来的二次添加区分开来，以确定与后来添加的内容相比，哪些内容是真实的和真实的，可归因于该书的名字所带有的先知。很快，排除真实预测的理性主义思想开始发挥作用。你会遇到预言性的陈述，特别是以赛亚，谈论居鲁士，这是不可能的，并且一定来自其他人，而不是先知以赛亚。这方面的例证有很多。

因此，我想在文学批评学派下做的是谈论两本书，这两本书特别受到攻击，因为这本书不是先知的原话。这两本书是以赛亚书和但以理书。

以赛亚书 1-39 章则不然，这里有很多变化。即使在批判学者中，也普遍愿意将 1-39 章中的至少大部分归因于亚哈斯和希西家时代的先知以赛亚。但当你读到第 40 章至第 66 章时，人们普遍认为这不是以赛亚书所说的，而是居鲁士时代、巴比伦被掳结束时的第二部以赛亚书。丹尼尔也做过类似的事情。那么我们来看看文学批评派下的以赛亚和但以理。

1. 以赛亚书 40-66 - 或“第二以赛亚书”

主流文学评论家经常断言以赛亚不是《以赛亚书》第 40 至 66 章的作者。当代圣经研究主流的学者通常将其称为《第二以赛亚书》。你会在评论的标题中找到这一点。你会在主流评论、《以赛亚书》评论和《第二以赛

亚书》评论中找到它。你可以得到一卷关于以赛亚书 1-39 章的内容，另一卷关于第 40 章及以下章节的内容。

1. 雷切尔·玛加里奥

你看看你的引文，第 14 页，有一个关于以赛亚书的非常有趣的研究，作者是犹太学者雷切尔·玛加利奥斯 (Rachel Margalioth)，她主张以赛亚书的统一性。请注意她在页面顶部所说的话：“假设《以赛亚书》不是一位作者的作品，而是第 40 章至第 66 章属于一位生活在回归锡安期间的匿名先知，这种假设被认为是圣经批评最重要的成就之一。这个判断已经超越了学术界，被各阶层所普遍接受，并成为圣经教育的一部分。很少有人会遇到一个开明的人不接受它作为无可置疑的真理。”

有趣的声明。“这本书的划分首先由批评学派杜德莱因 (Doederlein, 1775) 提出。他的体系是由基督教批评家发展和扩展的”，她那里有一大群批评家。“许多犹太学者追随他们的脚步”，其中提到了克劳斯和他的“对以赛亚的科学评论”。“‘现代评论家公认的事实是，第 40 章到最后都不是以赛亚的著作。’”他继续说：“根据我们目前的知识状况，任何人试图证明这些章节的真实性都是徒劳的，因为内部证据表明它们不能归因于真正的以赛亚。”这是你在文献中发现的典型的陈述。

2. RN 怀布雷

她于 1964 年写了那本书，如果您最近对此进行了讨论，请参阅第 1

5A 页 RN Whybray, *The Second Isaiah*。我不知道你是否知道名为《旧约指南》的系列丛书。它们都是小书，通常最多有一百五十页，旧约的每一卷书都有一本。它的作用是向你介绍作者身份、日期，它很像弗里曼，除了一本关于每本经典书籍的书，其中包括主要的解释问题，对作者身份、日期和历史背景的批判性分析。当你读到《旧约全书》系列中的《以赛亚书》时，你会发现，这里不仅有一卷《以赛亚书》，还有一卷《以赛亚书 h》，还有这卷《第二以赛亚书》，第 40 章到第 66 章。怀布雷写道：“这卷，就像我对《新世纪圣经》中以赛亚书 40-66 章的评论一样，我的两本专著……是自从我 1965 年第一次准备以赛亚书后半部分以来，持续关注它的结果。我相信这种观点多年来几乎普遍认为，第 40 章至第 55 章实质上是一位匿名“流亡先知”的作品，这一观点仍然有效，并且很可能仍然是大多数学者的观点。那么，当你问以赛亚书 40 至 66 章的作者是谁时？这是一位生活在流亡时期的匿名先知。我们不知道是谁。几乎一致认为这本书的第二部分不是以赛亚本人写的。

3. 以赛亚第二个论证的基础

那么，得出这样的结论的依据是什么？当你观察那些支持《申命记》-以赛亚观点的人的论点时，你会发现通常提出的理由基本上是两个论点。我试图将其本质简化为三个基本论点。

A. 据说以赛亚书 40 至 66 章中的概念和思想与以赛亚书有很大不同。 1-39

A. “据说，以赛亚书第 40 章至第 66 章中的概念和思想与该书第一部分（即被认为是以赛亚书的第一部分）无争议部分中出现的概念和思想有很大不同。换句话说，那里有一些对冲，因为有些学者会说第一部以赛亚书并不全部属于以赛亚书，那里似乎有一些次要材料。但总的来说，争论的焦点是，如果你看看以赛亚书 1-39 章中提出的概念和思想，并将它们与你在 40-66 章中发现的概念和思想进行比较，就会发现概念和思想之间存在足够显著的差异，可以得出以下结论：结论是，由于概念和想法的不同，这不是一个作者的作品。我们将回来查看对这些论点的回应，并在一个月内更全面地填写这些论点。

b. 以赛亚书两部分在语言和风格上的显着差异

第二个论点声称这本书的两个部分在语言和风格上存在明显的差异。这就变得更加技术性了，比如单词的使用、语法结构等等。由此他们试图论证这本书的两个部分不可能是同一个人写的，因为它的语言和风格不同。

C. 第40-66章的历史背景不是以赛亚时代的历史背景

第三个论点说，40-66章的历史背景不是以赛亚时代的历史背景。以赛亚生活在亚哈斯和希西家的时代，一直到玛拿西的时代。在第 40 至 66 章中，耶路撒冷和圣殿被毁，人民被流放到巴比伦，他们即将通过波斯统治

者居鲁士的名字被释放。所以结论是，在撰写本文时，赛勒斯一定已经出现在世界舞台上。但大多数持这种观点的学者都认为，在亚哈斯和希西家时代的先知以赛亚时代，任何人都不可能知道居鲁士的名字。这就是三个一般论点：概念和思想、语言和风格、历史背景；第 40 章至第 66 章与之前的内容有所不同。如果你阅读讨论这个问题的人，然后提炼他们所说的内容，就对《申命以赛亚》的支持而言，你会发现这些是争论的中心。

2. 评估：反驳论据

a) 概念和想法与本书第二部分不同

让我们看一下第一个论点，“本书第二部分的概念和想法与本书无可争议的第一部分不同。”我认为这个论点不是结论性的，也不能是结论性的，因为它取决于一个人对概念和想法的差异在多大程度上表明或需要作者身份差异的判断。我认为最终这是一个主观的决定。概念和想法的差异并不一定会得出需要不同作者的结论。请注意，该立场的倡导者并没有声称本书的两部分之间在概念和思想上存在矛盾。如果存在矛盾，这将是一个更有力的论据，但事实并非如此。我认为很难说概念和想法的差异需要作者身份的差异。更重要的是，当你考虑到这本书（如果你接受它所声称的内容）时，它不仅是人类的文字，而且是神圣的文字；这是神圣的启示。难道上帝不可能在一个人（即以赛亚）的预言生活的不同时期传达不同的思想、真理和概念吗？以赛亚生活并事奉了很长一段时间。他的传道时间似乎是从公元前 7

40 年到公元前 681 年，大约有 60 年。现在60年的时间，观念、思想能不能有发展？你会希望如此。这是否意味着您必须得出结论：有不同的作者？我接下来要说的是，为什么这个关于事奉耶和華的特殊启示不应该在以赛亚生命的后半段首次给出呢？这是本书后半部分的一个新概念，主的仆人主题是我们在本书第一部分中没有的主题，但在本书的第二部分中得到了发展。这需要不同的作者吗？

例如，第 13 页上有一段引文，德赖弗说，以赛亚书 40 至 66 章中的上帝概念是“更大、更完整”，这是他的话，在同一位先知的著作中，这被认为是不可能的吗？当德赖弗说：“与各国有关的神圣目的，特别是与以色列的预言使命有关的神圣目的，得到了更容易理解的发展。”这需要不同的作者吗？或者这只是随着时间的推移思想的进步？德赖弗认为概念和想法的差异是作者身份差异的基础。然而，当他说“仅在以赛亚书中确认的真理”时，他承认这两个部分之间没有本质区别，这是本书的第一部分，“在这里成为反思和争论的主题。”

所以，在我看来，这个论点很大程度上取决于主观判断。差异（尤其是不矛盾的差异）在多大程度上显示出发展，或许还引入了新的想法和主题？这本身在多大程度上迫使你得出这样的结论：你一定有不同的作者？这是一个判断。这不是一个必然的结论。

事实上，A. Comica 在一项法语研究中，根据两个部分在概念和思想

上的一致，为本书的统一性提出了论点。以赛亚书 1-39 章和 40-66 章有很多特征，你确实可以在概念和思想上找到一致。因此，在这一点上，它并不像申命记-以赛亚理论的一些拥护者所暗示的那么激进。我想我们最好停在这里，然后从第 3 页“来自语言和风格的论证”开始，我认为这是一个比概念和想法更重要的论证。

丹·蒙哥马利转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由 特德·希尔德布兰特
重新叙述

罗伯特·范诺伊，预言基础，第 11 讲

先知和邪教，先知是作者吗？

评论：《先知书》是作者吗？

b. 文学批判学派继续 在有关预言书籍写作的讲义中问道：“先知是作者吗？”我们研究了先知是作家的传统观点。我们从 b. “文学批判学派”开始，该学派也将先知视为作家，但随后试图在预言书中找出什么是真实的，什么是出自先知之手，而先知的名字被赋予了书，并将其从后来的补充中整理出来。我上次提到，就批判性学术而言，最常关注的两本书是《以赛亚书》和《但以理书》。我认为以赛亚和但以理受到关注的部分原因是在以赛亚书第二部分中发现的非凡的长期预言以及但以理的众多异象。那些具有历史批判心态和启蒙世界观的人，不接受超自然和神圣干预人类事务的存在，当然也看不到圣经所描述的神圣启示。他们有一个问题，例如在《以赛亚书》第二部分中提到居鲁士，他生活在先知以赛亚之后很久，或者《但以理书》中的长期预言以及但以理书的长期预言关于生活在公元前二世纪的安条克·埃皮法尼斯时代的末世论材料，但以理怎么可能知道呢？因此，得出的结论是，《以赛亚书》第二部分与《以赛亚书》第一部分不是同一位作者写的，但以理书是后来写的，而不是最初的先知但以理写的。

1. 以赛亚书 40-66 章 (续)

b. “这本书的两个部分在语言和风格上存在差异。”

我们开始研究持这种观点的人用来断言以赛亚书 40 章不是来自以赛亚书的一些论据。在第一页底部的讲义中，我总结了三个论点。首先，“以赛亚书 40-66 章中的概念和思想与本书第一部分（1-39）中的概念和思想不同。”其次，“这本书的两部分在语言和风格上存在差异。”第三，“历史背景和事实存在差异”。我们已经研究了第一个论据中的回应，即以赛亚书 40-66 章中的概念和思想与本书第一部分中无争议部分的概念不同。我认为我们对第三页的第二个论点没有做太多的工作，即源于语言和风格差异的论点。我认为这是一个比第一个更重要的论点，因为第一个论点涉及主观判断，即概念和想法必须有多大不同才能需要不同的作者。正如我所提到的，我认为上帝没有理由不能在以赛亚漫长的事工后期而不是早期向他透露有关主的仆人主题的材料。这是一个新概念，但不一定需要新作者。

当你谈到语言和风格时，争论就更重要了。Driver 列出了在 40-66 中出现很多但在 1-39 中不出现的单词，或者在 40-66 中频繁出现但在 1-39 中很少出现的单词。因此，从这个特定的角度来看，你开始观察单词的用法，你会发现其中的差异。对此，可以说，你在本书的第二部分中发现与第一部分相比不同的单词或表达方式并不奇怪，因为主题不同。如果主题不同，您就会期望用词有所不同。所以我认为这个论点也没有说服力。

从风格上 最有力的论据是，据说在以赛亚书 40-66 章中发现了后来出现

的某些语言上的奇怪之处。德赖弗在他的《旧约导论》第 240 页中对此进行了论证。详细研究这个问题需要大量的时间，所以我不想花那么多时间，但让我给你举几个例子。在 Aalders 的著作中在《旧约导论》中，他讨论了德赖弗的论点和其他论点，他指出，他们提出的一个风格论点是赛亚书第二章中偏爱第一个单数“*ani*”而不是“*anoki*”，因为你知道两者都是第一人称代词。据说这表明了后来的语言用法。在赛亚书 40-66 章中，'*ani*'出现了 79 次，'*anoki*'出现了 29 次。所以，是的，赛亚书 40-66 章中偏爱'*ani*'。但是，奥尔德斯指出，如果你看看哈该和撒迦利亚书，就哈该而言，这两本书显然是流亡后的，“失落根本没有发生；”'*ani*'是 5 次，'*anoki*'是 0 次。在《撒迦利亚书》中，'*ani*'出现了 9 次，'*anoki*'出现了 0 次。如果你回到以西结书一比哈该书和撒迦利亚书早一点—你会发现'*ani*' 162 次和'*anoki*' 1 次。那里有一个事件。奥尔德斯指出，赛亚书 40-66 章时代不使用'*anoki*'的趋势并没有像以西结时代那样发展。这往往是说赛亚早于以西结。换句话说，赛亚书第二部分的使用模式不适合流放后的时代。所以赛亚必定早于以西结。因此，您可以查看其中一些语言用法并提出有关它们的问题。

我认为在硬币的另一面，即第 4 页，您还可以在书中的两个部分之间找到您可能称之为语言奇怪之处的语言一致点。例如，先知们经常使用的表达方式“耶和华如此说”在赛亚书中有一个变体，而该变体仅出现在以

赛亚书中。该变体用不完美的“*yomer*”取代了完美的“*'amar*”，从而表示持续的行动，“主如此说。”这种变体是以赛亚所独有的。它在变体参考文献中的 1-39 以及 40-66 中都有使用，并且还有更多参考文献扩展到整本书。因此，这种表述在所有先知中都很常见，但它出现在《以赛亚书》的一个变体中，而且这个变体出现在《以赛亚书》的两部分中，这一事实无疑表明作者身份的统一，而不是多个作者。

1) Rachel Margalioth 反驳《以赛亚书》风格的论证现在我给出 *' anoki* 和 *yomer* 的不完美用法的两个例子，因为当你进入这种语言用法时，它很快就会变得非常复杂。我认为，如果您对此感兴趣并花时间去做并查看一些讨论它的文献，您会发现争论是双向的。事情并不像看起来那么清楚。本书第一部分的语言和风格与第二部分不同。一位名叫雷切尔·玛加利奥斯 (Rachel Margalioth) 的女士进行了一项名为“*不可分割的以赛亚*”的研究。该书已绝版，但非常有用。她有效地论证了基于语言和风格一致的本书的统一性。换句话说，这个论点被颠倒过来了。如果你看一下第 14 页上的引文，请向下翻到该页中间从第 14 页中间开始的大段落，Margalioth 说：“克劳斯列举了以赛亚‘第二个’‘特有’的十八个单词和表达方式。正如他承认的那样，其中一些也可以在《第一本以赛亚书》中找到，但克劳斯将其归于《第二本以赛亚书》的章节中。”强加于文本的内容不符合以赛亚书的那

一部分。“但是，即使这种表达方式的数量要多得多，又能从中推出什么证据呢？某章或其他章节中的特殊词语或表达方式能证明什么吗？这一事实是否足以将本章或任何其他章节与本书的正文分开？在先知书中，一个或多个词在某些章节中出现多次并不罕见，尽管在前面的章节中甚至一次也没有出现过。以“耶和华的报应”一词为例，它在耶利米书第 50 章和第 51 章中多次出现，但在整本书中却没有再出现。这是将这两章从书中分开的充分理由吗？”她所说的只是因为你有两个词出现在那里，而其他地方没有出现过，这是否让你有理由怀疑这两章是否是耶利米写的？

或者，“被刀杀”这个词在以西结书第 31 章和第 32 章中出现了不下 10 次，但在前面的章节中一次也没有出现。以西结书 31 章是第二部以西结书的开始吗？在每一本预言书中，都可能指出仅在一个章节或一组章节中多次出现的大量单词、短语、表达方式，而在书中的其他地方没有出现。那么我们就得出结论，这些单词和短语在上下文中是受欢迎的。”

2) Margalioth 对以赛亚统一性的论证 你看，如果你有不同的语言，它可能与讨论的主题或先知在那些特定章节中给出的具体信息有更多的联系。“关于本泽夫所想到的以赛亚书两部分在语言和风格上不同的论点，是无法用例子证明的，我们将在本书中通过数百个例子来证明，事实恰恰相反。这两个部分不仅在语言和风格上相似，而且它们的统一性也很显著，因

为它们之间的相似性不能归因于任何影响……这里的系统将展示两个部分的统一性，”下一段是在第 4 页的讲义上，其中Margalio th 描述了她使用的系统，“在按主题对以赛亚书进行分类后，我们已经表明，对于每个主题，两个部分都使用了无数类似的表达方式，这些表达方式仅适用于这本书。事实也证明，两部分的具体表达方式具有相同的活力和相同的用法。即使是常见的表达方式，也可以通过两者相同的特定用途来区分。第二部分颠倒了第一部分的内容。您会在第 4 页、第 5 页和第 6 页上找到她用来按主题内容对《以赛亚书》进行分类的主题。

我不会通读所有材料，但让我们看一下她的一些主题分类。第一，“上帝的名称”以及她列出的以赛亚书中专门使用的神圣头衔，在这两部分中都很常见。换句话说，在其他地方找不到对上帝的称呼—例如“以色列的圣者”，在本书的两部分中都可以找到。或者“以色列人民的名称”，在这两部分中发现了十一个关于犹太人的具体绰号。请看第 9 条“劝诫的话”；以赛亚所特有的二十一种不同的责备措辞，也是两部分所共有的。第 10 条，“惩戒之言”；二十九个字对堕落的具体描述，以赛亚书两节的风格相同。因此，以赛亚书的两部分都表达了十五个类似的主题，而且在许多情况下都是以赛亚书所独有的。因此，我认为玛加利奥斯已经采用了这种风格和语言论证，并为这本书和单一作者的统一性提供了很好的案例。我们将在几分钟后回到这个话题。

3) 编辑统一性 在很长一段时间内，这些批评性的论点占据了该领域的主导地位，并使大多数圣经学者相信以赛亚书有多个作者，并以德赖弗和其他人的论点为基础。这些论点，如玛加利奥斯关于本书两部分语言和风格统一的论点，现在甚至被批评学者所接受。但这并没有让他们得出以赛亚是这本书的作者的结论。他们现在将谈论编辑统一。换句话说，这些其他作家模仿了以赛亚的风格，所以你得到了写作的统一性，但不是单一的作者。我说我稍后再谈这个。但为了回应玛加利奥斯和其他人提出的这一论点，请看第六页的中间。

4) Mark Rooker 或最近关于语言用法和以赛亚主题的讨论，请参阅 Mark Rooker, “约会以赛亚 40-66：语言证据怎么说？”那是在威斯敏斯特神学杂志卷。1996 年第 58 篇——如果您对这类事情感兴趣，这是一篇非常有用的文章。在这篇文章中，鲁克给出了许多例子，说明以西结书和流亡后希伯来语中的语言用法如何一致地反映了比以赛亚书 40-66 章中更晚的语言特征。这再次变得有些技术性，但他提出了一个非常好的案例，并给出了非常令人信服的插图。他的结论是，如果“批判学者继续坚持认为以赛亚书的年代应该是在流亡或流亡后时期，他们必须面对来自历时分析（即使用发展史的分析）的相反证据”希伯来语及其随时间变化的语言用法。

我对语言和风格论证的结论是，它不能为这两种立场提供最终证据，

尽管历时研究为真实性和统一性提供了最有力的论据。无论如何，对语言和风格的考虑确实不需要以赛亚书的两个或更多作者——这就是我的观点。

5) 语言数据的计算机分析

现在，有时会出现这一特定讨论中的另一个问题是开始出现在圣经研究中的语言使用的计算机分析。如果您查看约翰·奥斯瓦尔特 (John Oswalt) 对《以赛亚书》的 NICOT 评论的第 15 页，他正在讨论这个问题。他说：“最接近客观证明作文缺乏统一性的事情出现在 Y. Radday 令人印象深刻的研究《统计语言学角度的以赛亚书的统一性》中。”拉迪对《以赛亚书》的众多语言特征进行了计算机化研究，并对书中各个部分的这些特征进行了比较。作为对照，他研究了其他文献，包括圣经和圣经外的文献，据说这些文献都来自一位作者。这些研究的结果是，他得出的结论是，语言差异如此严重，以至于一个作者不可能写出整本以赛亚书。正如预期的那样，这些结论受到了批评学者的认可，他们认为自己的立场得到了证实……

Radday 的方法可能会引发一些问题。统计语言学领域的起步阶段提出了一些问题。”这是非常重要的一点。“我们是否已经足够了解，可以自信地谈论特定人的使用变化可能存在的限制？”如果你观察一个人六十年的一生，他的语言使用会随着时间的推移而改变多少？“这并不是质疑拉迪研究的完整性，而是要指出，证据仍然不如第 1-39 章出现的手稿那么客

观。

现在有两个脚注。您会注意到，在有关“一个人的语言使用变化的限制”的问题之后，有一个 5 号脚注。这里有五个，“请注意，对这本书的特征进行的另一种计算机化研究得出的结论是，它是一个单一的作品。”换句话说，计算机分析和从中得出的结论是有分歧的。R. 波斯纳的一项研究得出的结论是，该书的构成不是一个整体，但他的结果表明这本书的划分与拉德的不同。现在您会发现任何类型的计算机分析都会产生多种结果，具体取决于您如何设置程序来进行分析 - 其中有很多因素。

另一个脚注很有趣。第六，“具有讽刺意味的是，那些称赞拉德戴的方法论适用于以赛亚的可靠性的人，当他最近报告说同样的方法论建立了创世记的统一性时，他们对其可靠性却不太相信。”因此，批判理论的论证是双向的。创世记是一种方式，以赛亚书则是另一种方式。毫无疑问，未来十年将更多地使用计算机对圣经著作进行分析并得出结论。看看它如何发展将会很有趣，但目前还不能得出结论性的结论。我认为基于语言和风格的争论无论如何都不是决定性的。但我认为你可以说的是，这些论点表明你不能最终否认以赛亚可能对本书的第二部分负责。

三、历史背景的论证

第三个论点是“历史背景的论点”。这可能是最重要的论点。我认为

不可否认的是，第 40 章至第 66 章反映的历史背景与第 1 章至第 39 章不同。在《以赛亚书》的前半部分，有很多对以色列人的责备，并预言上帝将因他们的罪而使以色列人被掳。当我们读到本书的第二部分时，你找不到那种材料。假设他们已经被流放并且审判已经发生。本书第二部分的重点是上帝应许他们将从囚禁中被释放。在本书的第一部分中，您多次提到亚述人。他们当时是以色列的大敌。亚哈斯死了。但本书的第二部分关注的不是亚述人，而是巴比伦人和波斯人居鲁士的崛起。当然，赛勒斯的名字被提到了。本书第二部分的人民受到巴比伦人的奴役，但将被拯救。因此，第一本书和第二本书之间的历史立场存在明显的历史差异。

A. 解释 既然这是有争议的，你可以用两种方式解释它。批评家认为，这本书的第二部分是由另一位作者写的，他生活在已经开始并即将结束的流亡之后。以色列即将获释返回家园。你可以解释的第二种方式是以赛亚写了这本书的两部分，但在这本书的第二部分中，他的目的是在以色列被掳之后安慰以色列人，并宣告上帝会拯救他们。

如果你认为以赛亚是作者，那么你必须回答文献中经常出现的问题：
以赛亚是否有任何理由写一些涉及他时代一个多世纪后的情况的东西？

3. 以赛亚书第二章历史上的分歧 有人说：“不，这没有任何意义。”

他们用它来论证其他人写了这本书的第二部分。看看你在《怀布雷图书馆旧

约以赛亚书指南》第 16 页的引文，他说，“这显然是针对一群被征服势力从祖国流放的人，这也被称为名字：巴比伦。在四段经文中，用这些术语提到了巴比伦的名字，这一历史情况在许多其他经文中也得到了证实。那么，第 40 章至第 55 章在八世纪就毫无意义，当时耶路撒冷和犹大的人民仍然生活在自己国王的统治下。当时的巴比伦远非强国，只是亚述帝国的城市之一，直到公元前七世纪末亚述灭亡，也就是以赛亚死后很久。[在先知以赛亚时代，巴比伦是亚述帝国的一部分。]当时居鲁士还没有出生，波斯帝国还不存在。”这就是历史背景的争论。“另一方面，这些章节中的所有内容作为六世纪先知向巴比伦流放的犹太教徒传达的信息都是很有意义的。换句话说，争论的焦点是，如果以赛亚写了这句话，那么对于他那个时代生活在完全不同环境下的人们来说就毫无意义。这有什么意义呢？所以你问这样的问题：以赛亚书 40-66 章与以赛亚同时代的人有什么关联吗？请参阅霍伯特·弗里曼 (Hobart Freeman) 的引文第 13 页，他在《旧约先知导论》中对此进行了讨论。他的评论是：“并不是每一个预言都需要追溯到特定的当代历史情境，也不需要直接适用于它所针对的一代人。正如德赖弗所主张的那样，我们不能坚持认为“先知总是首先对他自己的同时代人说话：他带来的信息与他那个时代的环境密切相关：他的承诺和预测……符合当时的需要”。然后被感觉到。””

b. 这种观点的问题——需要安慰的话与这种预言概念——明显矛盾的是撒迦利亚书 9-14 章，这是未来，但以理书 11-12 显然是未来，以及以赛亚书第一部分的以赛亚书 24-27 章，这是未来。通常被称为“小启示录”。以赛亚在那里谈到了主的日子和末日。当然，这并不是要忽视预言与历史情境的一般关系，两者都记录了预言的话语。因此，弗里曼的回应是，并非每个预言都必须直接适用于它所针对的一代人。最常见的是，但也有这样的時候，末世预言的到来，显然是为了解决在先知所说的每个人都早已离开之后很久才会发生的情况。

我在这里的评论是回到讲义的第 7 页，而弗里曼就他所说的而言是正确的，在我看来，第 40 章至第 66 章确实有一个与以赛亚时代的人们有关的目的。以赛亚书的前几章有两个目标：向全国宣告其罪孽和悔改的必要性；其次，他告诉他们，上帝将通过流放来惩罚他们。所有这些重点在本书的第一部分中都非常清楚。尽管总体上他的信息没有得到很好的接受，但还是有一些人倾听并支持以赛亚。正如《以赛亚书》第 6 章所记载的那样，他被告知，在他打电话时，他的信息将被置若罔闻。我认为人们越来越明显地背离上帝。以赛亚书 6:9-10 的预言正在应验，很明显，6:11-12 中预言的被掳将不可避免地随之而来。

希西家——死后，他的儿子玛拿西继位为王。在玛拿西的统治下，这个国家陷入了可怕的背道之中。列王记下 21 章描述了玛拿西时代的邪恶，他是

南国诸王中最邪恶的一个。根据犹太传统，以赛亚在玛拿西统治时期被锯成碎片。《希伯来书》第十一章有一个关于被锯成碎片的说法，有些人认为这是暗指以赛亚，他在树洞里躲避玛拿西的使者。树被砍倒了，他也因此被锯断了。现在这可能是杜撰的，但很明显以赛亚仍然生活在玛拿西的时代，尽管，如果你看一下这本书的标题，以赛亚书 1:1 中说：“以赛亚在玛拿西统治时期的异象乌西雅、约坦、亚哈斯和希西家。”它没有提到玛拿西。

但如果你看一下《以赛亚书》37:38，你会在其中一个历史叙述中读到，“有一天，当他在他的神尼斯洛克的神庙里敬拜时。〔这是亚述王西拿基立〕，他的儿子亚得米勒和沙雷泽用刀杀了他，他们逃到了亚拉腊地。他儿子以撒哈顿接续他作王。”以撒哈顿于公元前 681 年开始统治。玛拿西于公元前 687 年开始统治。所以在 681 年，玛拿西已经登上了王位。因此，以赛亚的事工显然一直延续到玛拿西时期。那么为什么标题中没有提到玛拿西呢？有些人认为，在玛拿西时代，一切都很糟糕，以赛亚从公共事工转向了更私人的事工，与以色列的更敬虔的余民一起，而本书的第二部分来自那个时期。

但回到我们这里的讲义，当玛拿西成为国王时，犹大背离了主。因此，在好国王希西家死后，以赛亚一定很清楚整个国家不会悔改。流亡是不可避免的。对于神的真正子民、敬虔的余民来说，这也是显而易见的，在那种情况下，就不再需要继续带来这种责备和谴责的信息了。有一个新的需

求。新的需要是为上帝真正的子民，那些追随以赛亚的人，即上帝真正的追随者中的一小部分人，带来安慰和希望的话语。当那些人看到审判和流放即将到来并且不可避免时，就像以赛亚一样，在我看来，安慰和希望的信息是相关的。是的，你会被放逐，但流放不会永远。您将能够返回。因此，即使在以赛亚时代，上帝将拯救他的子民的信息对于上帝真正的子民来说也是一种安慰，对于那些后来经历流放并知道上帝没有抛弃他们的人来说也是一种安慰。

我可以这样说，在以赛亚在世的时候，北方王国就被亚述人流放了。乌西雅在位时间为 729 年至 715 年。北国于 721 年落入亚述人手中，那是在以赛亚在世期间。因此，犹太人知道有一个被掳的事。他们知道，同样的审判已经对他们作出了。有趣的是，在西拿基立的编年史中，他声称不仅将人们从北方王国流放出来，而且还从犹大土地上俘获了俘虏。因此，如果你接受西拿基立的编年史的话，甚至还有犹太人在以赛亚在世时被流放。所以我认为这个信息确实与那个时代相关。流亡并不是结束。神仍然与他的子民同在。未来还有未来。他们将从流亡中归来。翻到第九页的顶部：因此，虽然承认以赛亚书 40-66 章的历史背景是那些已经被流放的人，他们的城市被毁，圣殿成为废墟，但我看不出有任何理由为什么这段话以赛亚可能不是在被流放到巴比伦之前一个世纪写的。对于他同时代的人来说，没有理由不具有重要意义。

C. 总结结论所以我认为这些是得出以赛亚书第二部分不是先知以赛亚所写的结论的三个主要论据。概念和思想的差异，语言和风格的差异，或者历史背景的差异——我认为这些论点都不能得出结论说一定有第二个以赛亚来写40-66章。因此，这些主要论点无法证明作者身份的多重性。

d) 关于《以赛亚书》统一性的一些最终论据 - 新约引文

我认为，相反，有一些强有力的理由维持以赛亚的作者身份。首先，没有任何手稿证据表明这本书除了目前的统一形式之外曾以任何形式存在过。当然，有趣的是，死海古卷中有一份公元前二世纪的整部以赛亚书的手稿，见证了它的统一性。那已经很老了。《七十士译本》也没有将它们分开，它们来自公元前 250-200 年，因此，一些非常早期的手稿证据支持统一。

其次，我认为最重要的是，你有新约见证以赛亚的作者身份。以赛亚书在新约中被引用了大约 21 次。这些引文均取自本书的第 1、6、8、9、10、11、29、40、42、53、61 和 65 章。特别注意约翰福音 12:38-40，其中你读到“这是要应验先知以赛亚的话。‘主啊，谁相信我们的信息，主的膀臂向谁显现？’”这是出自《以赛亚书》53:1，这是本书的第二部分。

“因此，他们无法相信，因为正如以赛亚在别处所说，‘他弄瞎了他们的眼睛，麻痹了他们的心，使他们既不能亲眼看见，也不能用心明白，也不能回转，我会医治他们。’”摘自以赛亚书第 6 章：10。因此，在该引文中，

您可以引用本书第二部分的一个引文和本书第一部分的一个引文。据说这两句话都出自先知以赛亚。在第 41 节中，约翰补充说，以赛亚这样说是“因为他看见耶稣的荣耀，就论到他”。在路加福音 4 章 17 节中，你读到先知以赛亚的书被赐给耶稣，他读了第 61 章，那里引用了这本书。这是本书的第二部分。在使徒行传 8 章 30 节中，埃塞俄比亚太监正在朗读先知以赛亚，他所朗读的经文是第 53 章。因此，这些是新约引用的几个例子，这些例子清楚地将本书第二部分的材料归因于先知以赛亚。 e) 朗曼和迪拉德，《旧约

导论》 现在，我刚刚在课堂上分发了雷·迪拉德和特伦珀·朗曼所著的

《旧约导论》第 274-275 页的单页讲义，这是由雷·迪拉德和特雷姆珀·朗曼撰写的相当新的旧约导论。两位非常有能力的福音派学者。我想和你一起看看这个问题，因为他们对这个问题做了什么。关于首页第 274 页第一段的中间，朗曼和迪拉德说，“在某些方面，关于以赛亚书统一性的争论已经回到原点，有一个关键的区别：”（这就是前面提到的）“而不是这本书现在被广泛视为经过编辑的统一体，而不是由单一作者之手产生的统一体。一些学者现在不再将《以赛亚书》40-66 章视为意外附加在八世纪先知作品之后的一部独立作品，而是认为，《以赛亚书》40-66 章除了本书的前半部分之外从未存在过，并且它是由（通过什么）写成的。根据早期材料，

这可能是一个复杂的编辑过程。”因此，当您查看当今的文献时，您经常会引用一本书，但不会引用一位作者。这本书有多个作者，有时甚至经历了一个非常复杂的过程，才成为我们现在看到的形式。因此，书中存在统一性，但作者身份不统一。

迪拉德和朗曼的下一部分称为“评估”，他们在这里评估当前的形势和问题，“在许多方面，当代关于以赛亚的批判性思维已经从十八世纪末到早期学术界的过度行为中恢复过来。十九世纪。批评学者之间的共识已经朝着承认保守派所珍视的大部分内容的发展方向发展：以赛亚不是偶然事故和内部矛盾的结果，而是这本书是一个整体，显示了事物和主题的统一性，”——这就是玛加里奥斯所说的。这些主题和本书两部分的语言是一致的。“大部分辩论的主旨已经从关注剖析文本以恢复来源和背景，转向努力阐述现有文本的连贯性和统一性。”

这反映了对文本最终形式的分析从历时性向共时性的转变。现在，过去20年左右的时间里，他们关注的是文本的最终形式，而不是如何形成最终形式。相反，他们同时关注将文本组合在一起的因素。保守派关于基于共同主题和词汇的作者统一性的论点现在在很大程度上已被接管并被迫用于论证，而不是证明其统一性，而是证明书中的编辑统一性。我想稍后再用其他讲义来讨论这个问题，但让我们更进一步。

“可以肯定的是，批判性和保守性思想在作者身份问题上仍然存在分

歧。尽管人们对《以赛亚书》的整体统一性越来越有共识，但对于批判性学术而言，这是通过修订历史形成的统一性，而不是源自单个作者的统一性。”在接下来的两段中，他讨论了保守主义观点，然后讨论了批判性观点。他说保守派思想植根于其对两件事的神学信念。首先，关于预言启示的现实，上帝的灵确实让古代作家看到了未来。其次，关于整本圣经的完整性和可信度，即陈述、题注和新约引用都需要接受。

1) 上帝与未来的预测

以赛亚书 40-66 章的持续争论是，以赛亚宣告了未来，而神能够实现它。换句话说，对居鲁士的提及不仅仅是对某个未来统治者的孤立提及，而是融入了贯穿全书的持续论点，即上帝能够预测未来。一个例子就是即将到来的弥赛亚的仆人主题。有人可能会说，这是另一个维持仆人序列的长期预测，它比赛勒斯的预测更引人注目。“在《以赛亚书》第 1-39 章中，几乎普遍认为一般以赛亚式的段落中就预见到了流放和复兴。先知在他的呼召中预见到耶路撒冷将被摧毁和人口减少的那一天，并根据预期的复兴命名了一个儿子（“Shear-jashub”的意思是“余民将回归”）。先知在以赛亚书 1-39 章中普遍使用的残余主题预示着来自巴比伦的威胁。先知明确表示，他自己的理解是，他的预言与眼前的未来无关，而是与遥远的未来有关。”所以他说了那些关于保守观点的事情。

“批评意见最重要的事实是，以赛亚书 40-66 章假定的历史背景不是八世纪以赛亚在耶路撒冷的历史背景。”这是我们在“历史背景”标题下讨论的第三个论点。现在他说这两种立场都需要仔细审查，这就是他在第 275 页所做的，“一方面，如果一个人接受主权神的现实和先知的灵感，他就不能说，‘神不可能以这种方式向以赛亚显现自己。’这种对历史批判的天真的信心与坚持他所做的一样，都是一种神学陈述。”

2) 与申命记的比较。 34

然而，另一方面，当批评学者从《以赛亚书》40-66 章的背景中得出结论，认为这些章节的作者在巴比伦流放中生活得相当晚时，这原则上并不是一个不同的论点。”（这是本书中所持的立场原则上与保守派准备提出的论点没有什么不同，例如，关于申命记 34 章的论点。”申命记 34 章是关于摩西之死的一段经文。看看他为什么这么说：“无论人们对摩西和申命记之间的历史关系做出什么结论，很明显摩西并没有写下他自己的死亡记录

（申命记 34:1-8）；本书最后一部分的作者生活在一个时代，许多先知来来去去，但没有一个像摩西那样。这就是说，本章所假定的背景（摩西死后的某个时间）排除了摩西所写的可能性。尽管《新约》引用了《申命记》并将其归于摩西，但没有人会认真争论这包括《申命记》第 34 章。认识到

《申命记》第 34 章的背景需要一位生活在摩西之后的作者（传统上指定该

书的作者) 并没有本质上的不同认识到以赛亚书 40-66 章的背景假定作者生活在流放期间。”现在你知道论证是如何提出的了。申命记通常归因于摩西, 但由于历史背景, 很明显摩西没有写第 34 章。以赛亚书通常归因于以赛亚, 但由于第 40 至 66 章的历史背景, 以赛亚不一定是这样的情况写下它们。他们的论点是申命记 34 章和以赛亚书 40-66 章之间存在类比。

3) 反对申命记。 34 比较

在我看来, 这个类比是有问题的。我不准备根据这一论点承认以赛亚书 40-66 章的作者是除以赛亚之外的其他人。我只想提出几点。申命记 34 章有十二节。这是历史材料。它确实给出了本书的结论, 因为导致第34章的是摩西和约书亚之间的领导权转变—摩西和约书亚的转变确实随着摩西的去世而产生影响。如果你进入约书亚, 约书亚已经取代摩西成为以色列的领袖。在我看来, 申命记 34 章和以赛亚书 40-66 章之间存在数量和质量上的差异。正如我所说, 申命记是十二节经文和历史叙述。以赛亚书 40-66 章有 27 章, 是极其重要的预言性话语。迪拉德和朗曼说, 新约引用了申命记并将其归功于摩西。是的, 但它没有引用第 34 章中的任何内容并将其归因于摩西。换句话说, 这是有很大区别的。当我们查看《约翰福音》12:38-40 时, 其中引用了该书的第二部分, 并且认为这是以赛亚的著作, 没有任何内容可以与《申命记》相媲美。我们确实有参考文献将申命记归因于摩

西，这很重要，因为今天申命记也受到质疑，但新约圣经中没有引用第 34 章中的任何内容。所以，我不太确定这个类比是否真的足以证明以赛亚书 40-66 章不是来自先知以赛亚的可能性。

4) 朗曼/迪拉德—《以赛亚书》中未提及以赛亚书。 40-66 请注意他们进一步说的：“本书的后半部分没有提到以赛亚。然而，预言灵感的现实并没有因此而消除：一位后来生活在流亡中的作者通过神圣的灵感预见到了上帝将要通过居鲁士所做的事情，就像以赛亚看到上帝很快就会对提革拉毗列色三世所做的事情一样。这位后来的作者看到了以赛亚关于流亡的预言和在他那个时代发生的残余事件，他写下这篇文章来发展和应用以赛亚的讲道给他的流亡同胞。尽管这位伟大先知的匿名是一个问题，但这并不比历史书或希伯来书的匿名更不寻常。”我想说，这种匿名性是一个问题，特别是因为，与历史书籍相反，你没有像以赛亚书 1:1 这样的经文。以赛亚书 1:1 介绍了这本书：“亚摩斯的儿子以赛亚所看见的异象。”这个标题似乎是整本书的标题，归因于以赛亚。我们史书中没有这样的记载。所以最后一段说，“它不应该成为神学陈词滥调或正统检验。在某些方面，争论的最终结果有些没有意义，无论是由以赛亚在八世纪写的，还是其他人在后来应用了他的书面见解，以赛亚书 40-66 显然在很大程度上是为了满足流亡社区的需要”。

5) 理查德·舒尔茨 (Richard Schultz) 对以赛亚书的回应 我给你的 另一份讲义是摘自 2004 年出版的《福音派与圣经》一书的一篇文章，我给你的那篇文章是理查德·舒尔茨 (Richard Schultz) 写的，题为“有多少以赛亚书”那有什么关系呢？最近福音派学术中的预言性灵感。”我认为这是一篇好文章。让我请您注意几页。请注意他在第 158 页底部所说的内容，其中他谈到了福音派学者愿意对圣经文本进行补充和修改。他说：“然后，他们维持他们对圣经的福音派观点，只是简单地将默示教义延伸到涵盖他们刚刚提出的内容。”换句话说，他所说的是，许多福音派学者继承了许多批判学者的方法论，但随后扩大了他们的默示观点，说所有这些编辑和后来的版本也都假设在默示教义之下。“然而，有人想知道，只要确认传统作者在这一过程中的‘实质性参与’，是否任何一种关于圣经文学起源的历史批判理论都能被福音派所接受。”

他接着说，“我仍然不相信知识的诚实和文本证据要求福音派承认当今大多数旧约学者所声称的以赛亚书复杂的写作历史。”

在 第161 页的中间，他说：“问题是，当文本中没有承认多个先知的参与，并且假设的原因之一时，我们是否可以合法地假设一系列受启发的作者或编辑。如此复杂的写作过程表明，上帝的灵无法（或至少可能不会）仅向一个人揭示以赛亚书中确定的内容的多样性。”好问题。

转到第 162 页第二段，“（耶鲁大学的）柴尔兹指责保守派将以赛

亚变成‘未来的千里眼’”，以那种特殊的保守风格。舒尔茨在下一段中说：“对赛勒斯的麻烦提及可能是许多福音派学者放弃或至少质疑单一作者解释的主要原因。然而，在以赛亚书 41-42 章中，居鲁士的形象与仆人的形象并列在一起，两幅肖像都使用了相似的表达方式。如果居鲁士已经出现在现场，那么这个仆人也一定是与所假定的先知第二以赛亚同时代的人吗？”往下写几行，“然而，如果先知有可能在当时谈论精神拯救者耶稣在七个世纪后的到来，那么想象耶路撒冷的以赛亚谈论居鲁士，会有问题吗？他的政治先驱，仅仅两个世纪后的未来？”

6) 范诺伊对朗文/迪拉德的回应

现在翻到最后一页第 170 页第二段，我们回到最初的问题：“那里有多少以赛亚书，这有什么关系。”“迪拉德和朗曼断言，‘在某些方面，辩论的最终结果有些没有实际意义。’相反，我试图证明，对于预言书中的预言默示、预测性预言、修辞连贯性和神学发展的本质，采用历史批判性结论会产生重大后果—这些后果在《圣经》中被忽视、淡化或否认。我们最近调查的福音派（和非福音派）文献。”所以这是一个持续的争论。您可能有兴趣进一步阅读，但我们不会阅读整篇文章；我刚刚强调了几件事。

2. 《但以理》—主流批评学者普遍认为《但以理书》是虚构的。 2. “主流批评学者普遍认为《但以理书》是虚构的。”他们认为这本书是在公元前

165 年之前不久，以色列在安条克·埃皮法尼（Antiochus Epiphanes）统治下遭受苦难时写成的。然而，这本书本身却将但以理描述为这一预言的提出者，时间是在居鲁士于 539 年占领巴比伦之前和之后不久。所以这就是问题。我们应该将《但以理书》中的预言归功于谁——约 539 年的但以理本人，或生活在公元前二世纪马加比时期（约公元前 165 年）的某个匿名人物

我认为，主流批评学者得出冗长结论的主要原因有三个。一是我所说的根本问题；人们普遍认为预言一般不会发生。其次，据说书中所谓的历史错误反映了其起源很久之后所描述的事件，当时写这本书的人要么不知道，要么忘记了历史上实际发生的事情。第三是所谓的晚期语言指标。

A. “预测性的预言不会发生。”

那么让我们看看这三个论点。假设 A. “预言不会发生”。这本质上是一个哲学世界观问题。如果宇宙是一个封闭的因果关系连续体，其中没有神圣干预的空间，那么你当然就没有神圣的启示。丹尼尔不可能讲述在我们归因的时间之后很久才发生的事件。如果你得出这样的结论：这种真正的预言没有也不可能发生，那么就会立即提出一个非常重要的问题，因为它在《但以理书》中占有重要地位。

1) 但以理书第 2 章和第 7 章以及批判理论 例如，但以理书第 2 章

和第 7 章是一系列帝国吗？在《但以理书》第 2 章中，你可以看到这个形象的异象：头是金的，胸和臂是银的，肚皮和大腿是铜的，腿和脚是铁的，这描绘了四个帝国的继承。近东。在《但以理书》第 7 章中也发现了同样的帝国继承，但其中描绘了四种不同类型的动物。现在，第七章中不再有金头、胸部、手臂、腹部、大腿和脚，而是狮子、熊、豹子和一些无名的可怕野兽。传统的解释是，这些动物的象征意义，以及图像中的那些部分是图像中的金头，是巴比伦王国。胸部和手臂是玛代波斯王国。腹部和大腿是希腊王国、亚历山大大帝和他的继承者。腿和脚是罗马王国。现在，这个顺序并不符合主流的批评方法，因为罗马帝国在历史上直到希腊时期的安条克·主显尼时代之后才崛起。这反过来意味着，将这本书定为安条克·埃皮法尼斯时代的主流批评学者，必须找到在这本书据称写成之前存在的一系列帝国，否则你就又回到了预测。如果你有罗马王国，即使在安提阿古时代，它还不存在。

所以，对该提议持批评态度的学者们普遍认为金头就是巴比伦王国。胸部和手臂是一个虚构的米底王国——我说“虚构”是因为巴比伦帝国和波斯帝国之间没有独立存在的米底王国。在波斯人征服巴比伦之前，米底亚就成为波斯的一部分，因此，那些获得了四个王国序列的批判学者必须在巴比伦和波斯之间创建这个米底王国，而这在历史上是不准确的。但腹部和大腿必须是波斯人的，然后腿和脚将是希腊人的，这样就可以在据称写成的时间得

出结论。

如果但以理的预言描绘了这种特殊的王国继承，那么它们在历史上就是错误的。对于批评学者来说，这没有问题，因为他们只是声称这些预言的作者生活在几个世纪后的马卡比时期。他可能只是对早期的历史进程感到困惑，并错误地认为波斯和巴比伦时期之间的米底有一个独立的存在。结论是：

“我们比作者但以理更清楚，无论他是谁，他只是错误地理解了王国的顺序。”

2) 对丹中历史错误的批评理论指控的回应。 2 & 7 所以你有这样的假设：真正的预言不会发生。这些历史错误，正如我们刚刚指出的，所谓的主要历史错误之一是这个虚构的米底王国的存在，但他们的其他错误包括—我将在这里提到三个，其中没有一个非常重要：提到伯沙撒而不是当巴比伦人落入波斯人之手时（但以理书 5:30-31），据说那波尼度是一个历史错误。

“就在那天晚上，巴比伦国王伯沙撒被杀，米底人大流士在 62 岁时接管了王国。”我们稍后会回到这个话题，但人们经常争论伯沙撒不是统治者，而是拿波尼德。

其次，在但以理书所描述的历史背景中，从未存在过一个名叫大流士的米底人。同一节经文谈到了米底人大流士接管了王国。第三，但以理书 5:2 和 22 中对尼布甲尼撒作为伯沙撒的父亲的记载根本不准确，因为伯沙撒将是孙子而不是儿子。对所有这些指控都有合理的回应。

a) 拿波尼达和伯沙撒 首先，巴比伦的历史资料表明，拿波尼达任命他的儿子伯沙撒为共同摄政王，同时他离开巴比伦前往亚述和阿拉伯北部。但以理书 5:29 说他们一体统治。很可能那波尼度那天晚上不在场，而他的共同摄政王伯沙撒在从巴比伦统治向波斯统治过渡的时期掌权。 b) 谁是

第二个米底人大流士 ， 虽然《圣经》之外确实没有提到米底人大流士，而且伯沙撒和拿波尼都继承波斯居鲁士之间也没有间隔——是居鲁士接管了巴比伦王国——这并不一定意味着丹尼尔是错误的。人们提出了一些合理的建议来试图识别米底人大流士的身份。这可能是居鲁士本人的另一个名字，也许是一个王位名称。在历代志上 5:26 中，你提到提革拉毗列色王为普勒。居鲁士也被称为米底人大流士吗？这是可能的。有些人看《6:28》，其中说：“但以理在大流士和波斯人居鲁士统治期间繁荣昌盛”，有些人将其翻译为只是缩小范围——甚至在居鲁士一世统治时期也是如此。所以大流士和居鲁士是一样的。这是可能的。其他人则认为这是另一个名叫古巴鲁的人，这个名字出现在巴比伦文献中，居鲁士任命他为巴比伦总督。他的名字叫古巴鲁，也被称为大流士。你看，虽然我们确实没有足够的证据来解决米底人大流士的身份——而且我们也没有——但我认为这并不是断定这本书是在马卡比时期写成或这本书在历史参考上必然有错误。

c) 尼布甲尼撒是父亲还是祖父？ 第三，将尼布甲尼撒称为父亲而不是祖父是闪米特人的常见用法。令人惊讶的是，这甚至被用作论据。简单地说，他是祖先，伯沙撒是后裔。如果你看一下引文中的第 17 和 18 页，戴维斯博士（不是福音派人士）在他的《但以理旧约指南》中说：“批评评论，尤其是在世纪之交，充分强调了伯沙撒既不是他的儿子也不是他的儿子这一事实。尼布甲尼撒王也不是巴比伦王。有时，这种说法仍然被重复作为对但以理历史真实性的指控，并受到保守派学者的抵制。但自 1924 年以来就已经很清楚了，虽然拿波尼度是新巴比伦王朝的最后一位国王，但伯沙撒实际上在统治巴比伦。那么，从这一点来看，丹尼尔是正确的。“儿子”的字面意义不应该被压抑；即使它可能会暴露但以理方面的误解，但包含这样的薄弱论据并不能增强反对但以理历史可靠性的有力证据。”因此，这些都是据称存在的历史错误，向某些人表明但以理不是作者。我们现在先休息一下。

转录：本·黑尔

特德·希尔德布兰特 (Ted Hildebrandt) 粗略编辑

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德班特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 12

讲《但以理书》的日期，传统学派的历史，口述传统和写作

C. 据称丹尼尔有晚期语言特征

1. 希腊借词

我们正在研究有关但以理迟到日期的论点。我们已经研究了预言不会发生的假设。我们已经研究了历史错误，现在 C.，“据称存在晚期语言特征。”这一论点集中在但以理书 3:5 中关于乐器的几个希腊借词的使用，以及据说是后期类型的阿拉姆语的使用。如您所知，但以理书 2:4 到第 7 章结尾都是用亚拉姆语而不是希伯来语写的。该部分的阿拉姆语据说是阿拉姆语的晚期形式。再说一次，我认为这些论点都没有说服力。有大量证据表明，早在亚历山大大帝时代之前，希腊人就与古代近东地区有过接触。换句话说，我们的假设是，如果有希腊借用词，那么它一定是在亚历山大统治下的希腊帝国发展以及希腊语言因他的征服而传播的时代之后。争论确实可以扭转。令人惊讶的是，如果这本书实际上是在公元前二世纪写的，那么希腊语单词并不多。只有三个，而且这些都是乐器的技术类型的单词，所以它似乎并不是什么相当重要的东西。

2. 晚期阿拉姆语 那些研究阿拉姆语问题的人会发现这变得相当技术性和复杂性。一篇文章指出，《但以理书》阿拉姆语词汇中90%的词汇都是从公

元前5世纪或更早的文献中得到证实的。如果您查看引文的第 16 页，您会发现页面底部以及第 17 页上有一些材料来自乔伊斯·鲍德温 (Joyce Baldwin) 对《廷代尔》系列中的丹尼尔 (*Daniel*) 的评论。你会注意到她正在谈论阿拉姆语的论点，并说：“但以理的阿拉姆语被证明是帝国阿拉姆语，或者‘就其本身而言，几乎无法与大约约1000年以内的任何信念确定日期。公元前 600 至 330 年”因此，区分后来发展起来的“东方”和“西方”阿拉姆语是无关紧要的。起源地的唯一标志来自于词序，这暴露了阿卡德语的影响，并证明“但以理的阿拉姆语属于帝国阿拉姆语的早期传统，而不是后来的帝国阿拉姆语的本地巴勒斯坦衍生品。”如果您查看第 8 页的参考书目，您会发现有一篇 KA Kitchen 的文章《丹尼尔的阿拉姆语》，然后是埃德温·山内溥的三篇文章《丹尼尔的考古背景》、《丹尼尔和丹尼尔》。亚历山大之前爱琴海与近东之间的接触》和《但以理书中的希腊语与希腊在近东的影响》。这些文章对于我们拥有哪种阿拉姆语以及这些希腊借词这一问题特别有用。我认为鲍德温和山内的结论（这些都不是强有力的论据）都有很好的论证。我不会花时间进一步阅读鲍德温在你的引文中的内容。

3. 来自库姆兰（死海古卷）的论证 但是让我们看一下讲义。我们在那里读到，来自死海古卷的证据证明了但以理在公元前 150 至 100 年（最迟，甚至可能更早）的库姆兰副本中的存在。有一个强有力的论据认为它们的日

期都在公元前 165 年之前。没有足够的时间来复制该作品，如果其作品的较晚日期被接受，那么它就已经在库姆兰社区中获得了规范地位。换句话说，如果我们说它写于大约 165 年，最晚是 150 年，那么它已经在库姆兰社区被认可为圣经的规范部分。如果是最近才写的，这似乎是不太可能的。

4. 结论

结论。没有什么令人信服的理由让丹尼尔迟到。对于晚期的每一个历史和语言论点都有充分的答案。根本问题是人们是否准备好接受一般预言的可能性。如果人们确信但以理不可能如此清楚地谈论未来，尤其是安提阿古·埃皮法尼的时代，那么我们必须设法将其日期定在这个时间之后。对于那些接受真实预测可能性的人来说，这些材料以及圣经中许多其他预测部分都被用作证据，证明有一位上帝控制着所有历史，他通过他的仆人向他的子民讲述了未来的事件先知。

学生问题

学生问题：为什么但以理同时用希伯来语和阿拉姆语写作？

我认为没有人明确回答过这个问题。有些人试图争辩说，希伯来语的部分更多地针对犹太人，而另一部分则针对整个世界。阿拉姆语得到了更普遍的理解。但我不太确定你能解释这一点。我不能给你更多。我认为没有人对此给出过合理的解释。

C. 传统史学派 1. 口头传统 -- HS Nyberg

C节，就我们的总主题而言，“先知书的作者们”是“传统学派的历史”。这是过去半个世纪发展起来的事情。这种观点的早期倡导者之一是来自瑞典乌普萨拉的 HS Nyberg。他写了一本《何西阿研究》。根据尼伯格的说法，古代近东各种信息的正常传播方式是口头而不是书面。因此，这部传统史试图论证，他在《旧约》中发现的先知所记录的这些材料的传播方式和方式是口头传播方式，而不是书面传播方式。他说，故事、歌曲、传说和神话是通过口口相传代代相传的，而不是作为书面文学。他声称《旧约》也是如此，因此流放前的巴勒斯坦文字仅限于实际事务，例如合同、纪念碑、官方清单、信件—这些都是技术性更强的东西。但历史、史诗故事、民间传说等的传播都是通过口头进行的。

尼伯格随后提出，如果情况确实如此，那么结论就是成文的《旧约》出现的时间要晚得多。这是犹太社区在公元前 587 年耶路撒冷被毁和马加比时期（约公元前 165 年）之间的创建。因此，在以色列前往巴比伦直到公元前二世纪期间，所有这些口头材料都变成了书面形式。在此之前的书面形式必须被认为是微不足道的。传播几乎完全是口头的。

第三，预言的讲道也是口头传播的，直到巴比伦被掳之后才被写下来。先知不是作家。这就是我们开始讨论的问题：先知是作者吗？他说，

不，他们是传教士。他们所宣扬的概念最好是口头传达，直到流放结束为止。艾斯费尔特在《现代研究旧约》的一篇文章中引用了尼伯格的一段话，在你的参考书目中，尼伯格说：“成文的旧约是流亡后犹太社区的创造；在此之前的内容肯定只是少量以固定的书面形式出现。只有以最大的保留，我们才能将作家视为先知。我们必须考虑保存和传承材料的传统圈子，有时是中心。不言而喻，如果不对所传递的材料进行一些改变，这样的传播过程就不可能继续下去，但我们所看到的不是文本的损坏，而是积极的转变。对于其他方面，旧约研究最好认真考虑一下它有什么可能性重新获得 *ippissima verba*，即旧约人物的话语。我们除了他们的言论传统之外一无所有，除了口头传播形式之外，他们的传播方式在很大程度上不可能存在。”它将你的思维从书面文学的范畴拉入传统口头传承的范畴，通过一代又一代的弟子圈子，在这个过程中材料被转化。由于这些材料的传承性质，你无法真正回到先知的话语中。

2. 哈里斯·伯克兰 (Harris Birkeland) 第二位，哈里斯·伯克兰 (Harris Birkeland) 是尼伯格的学生，他采纳了自己的观点并将其应用到个人预言书中。他说，预言书很可能是已经僵化的口头传统的文学表现。先知被一个圆圈包围着，起初很小，但后来不断扩大，在他死后继续他的工作。预言话语的生动传播正是在这些门徒圈子中找到了自己的家。伯克兰推测，先知

们被保留下来，或者被组合成不断增长的更大的“传统复合体”，即预言放弃和传统复合体的结合。除了先知的话语之外，有关他们的其他信息也被融合在一起。因此，预言的说法一代一代地流传下来，并在过程中不断地被重塑。最终保留什么，取决于什么在人们的生活中被证明是相关的和活跃的，因此在这个过程中就做出了选择，伯克兰将其比作自然生活中的适者生存。那些被证明具有重要意义和相关性的东西被保留了下来。整个传播过程都是在所谓的“传统圈子”中进行的。由于传播方式的原因，人们无法再说出什么原本属于先知，什么应该归属于传统。因此他说，在大多数情况下，我们必须放弃“回到先知和伟大天才本人身边”的尝试。先知的話在哪里？好吧，关于传播方法的整个想法告诉我们，你无法真正确切地知道。因此，我们必须从我们对预言书的研究中消除诸如“注释”、“较大的文学作品”、根据文学模式形成的表达等观念。相反，我们必须用适合口头传播过程的表达方式来代替这些表达方式，例如“传统”、“复杂”、“圈子”等。此外，我们必须充分认识到“关于语言的 *ippissima verba*”的事实。如果有的话，先知的问题只能在传统历史的基础上而不是文学批评的基础上得到解决。”换句话说，你从文学类型的关注转移到口头传统的关注。

3. Eduard Nielsen, 《口述传统与现代问题》旧约导论

这种方法中的第三个重要的事情是爱德华·尼尔森 (Eduard Nielse n) , 他的著作《口头传统》 (*Oral Tradition*) 和 《现代问题旧约导论》以英文出版, 他的思路与尼伯格和伯克兰相同。我想给 A. “这篇论文的概要”。将你的注意力集中到他在书中提出的一些材料, 与其说是为了他正在提出的论点, 尽管这确实很重要, 不如说是为了他给出的证据, 证明了记忆大量材料的作用在古代近东文化中以口头方式流传下来。其中一些很有趣。

1. 巴比伦的记忆 在你的讲义上, “本书的第一章讨论了古代近东口头传统的使用。尼尔森表明, 现代人对背诵的蔑视并不是古代闪米特人的特征。我认为这种蔑视对于 21世纪^{的美国}来说仍然很重要。我们不喜欢记住东西。他提请注意一些巴比伦文本, 这些文本表明, 记忆构成口头传统基础的旧文本在巴比伦并不奇怪。看看第 17 页 A 节的引文, “现代人对背诵文本的蔑视是口头传统的必要基础……古代美索不达米亚文化似乎热衷于写作; 但我们有一些背景强调死记硬背的重要性。我们从经常被引用的伊拉神话的结论中引用: “背诵这段文本的抄写员逃脱了敌人的攻击, 这是值得尊敬的。”

在学识渊博的人群中, 我的名字经常被提及, 我会打开他的耳朵。在亚述巴尼拔对沙玛什的祈祷中, 值得注意的是, 它以诅咒和祝福结束, 有点类似于古代东方皇家铭文, 我们在祝福中读到: “凡能背诵这段经文并荣耀众神的审判者沙玛什的人”愿他使他的珍贵, 愿他口中的言语使人们喜悦。”这是

指学习这些文本并将其牢记于心。

2. 背诵《古兰经》 回到讲义。在阿拉伯，《古兰经》尤其是在存在的早期是通过口头传播的。任何希望进入爱资哈尔清真寺的人 在开罗一定能毫不犹豫地背诵整部《古兰经》。那个清真寺仍然是开罗非常重要的清真寺。看看你的引文第 18 页的 B 段，“谈到西闪米特文化，我们会注意到，很明显，书面文字并没有受到高度重视。它不被认为是一种独立的表达方式。尽管《古兰经》催生了一种可以与犹太教和新教相媲美的“圣经神学”，但《古兰经》的书面抄本在伊斯兰教中却扮演着令人惊讶的低调角色。《古兰经》一直以来——就像它存在的第一天一样——都是口头流传的。每个人都想进入爱资哈尔清真寺（在开罗）必须能够毫不犹豫地背诵整部《古兰经》，他们的圣典是由一名入门者背诵并由年轻的弟子重复背诵，直到他们背诵为止。”现在那是一个与我们生活不同的世界。通过口头聆听、引用它，然后将其牢记于心，以便您可以作为一群清真寺的入会者背诵它，从而记住整本《古兰经》。

3. Johanan ben Zakkai 和密西拿记忆 回到你的大纲。在犹太教中，维斯帕先集中营的囚犯约翰南·本·扎凯（Johanan ben Zakkai）可以凭记忆背诵整部密西拿，从而准确地知道一天中的什么时间，因为他确切地知道背诵密西拿的每个部分需要多长时间。转到引文第 18 页底部的 C 段。故事

讲述了约翰·本·扎凯在维斯帕芎营地中的故事。当他第一次受到维斯帕芎的接见后，“他们抓住了他，用七把锁把他锁起来，并问他现在是晚上几点。”他告诉他们。他告诉他们现在是白天几点，而我们的主人乔哈南·本·扎凯是怎么知道的呢？来自密西拿的背诵。换句话说，约翰南·本·扎凯拉比不仅熟记了他的《密西拿》，而且还知道背诵每个段落需要多长时间，以及他需要多少时间才能读完这一切。’”于是有人问他现在几点了。是的，他会因为背诵密西那而知道。现在这可能有点夸张了，但你看尼尔森在这里所证实的是，在古代近东，人们将大量的材料投入到他们的记忆中。

4. 柏拉图与口述记忆

第 19 页顶部的 D 段再次来自尼尔森，“作为对写作艺术传播的明确反应，我们可以引用柏拉图的以下言论（来自《法德罗篇》）。它们之所以引人注目，是因为这种反应并非源自普通民众、无知的粗俗大众——因为文盲的特点不是蔑视，而是对书面文字的尊重。这些话代表了柏拉图与他那个时代的知识分子贵族共同的态度。”柏拉图在这里引用了苏格拉底的话。柏拉图是苏格拉底的学生。苏格拉底：那么，我听说，在埃及的诺克拉提斯，有一位古老的神祇，他的圣鸟名叫朱鹭，而这位神本人的名字是特乌斯。他发明了数字、算术、几何和天文学，还发明了草图和骰子，最重要的是，发明了字母。当时全埃及的国王是塔姆斯，他居住在上部地区的大城

市，希腊人称其为埃及的底比斯，他们称神为阿蒙。特乌斯向他展示了他的发明，并说这些发明应该传授给其他埃及人。但塔姆斯问每一个都有什么用处，当特乌斯列举它们的用途时，根据他赞成或不赞成的方式表达赞扬或指责。据说，塔姆斯向特乌斯说了很多对各种艺术的赞扬或批评的话，这需要很长时间才能重复。但当他们收到信件时，泰特说：“国王啊，这项发明将使埃及人变得更加聪明，并提高他们的记忆力；”因为我发现了记忆和智慧的灵丹妙药。但塔姆斯回答说：“最聪明的特乌斯，一个人有能力创造艺术，但判断艺术对使用者有用或有害的能力属于另一个人；现在，作为文学之父的您，在您的感情的引导下，赋予了文学一种与它们真正拥有的力量相反的力量。因为这项发明会在那些学习使用它的人的头脑中产生健忘，因为他们不会练习他们的记忆力。他们对写作的信任是由不属于他们自己的外部人物产生的，这会阻碍他们使用自己的记忆。你发明了一种不是记忆的灵丹妙药，而是提醒的灵丹妙药；你给你的学生提供了表面上的智慧，而不是真正的智慧。”为什么？“‘因为他们会在没有指导的情况下阅读很多东西，因此看起来知道很多事情，而实际上他们大部分都是无知的，很难相处，因为他们并不聪明，只是看起来聪明。’” 5. 现代

反思

我觉得这很有趣，如果苏格拉底在很多很多世纪前就提出了这一点，那么你就进入了我们的技术时代，我们不仅有印刷文字，而且现在有所有这

些信息被我们淹没，我们会寻找我们一直在思考这些事情，但其中 90% 的内容我们很快就会忘记，因为我们还没有将其内化。它只是漂浮在那里。如果我们不把事情记在记忆中，我们可能会损失很多——特别是在圣经领域和圣经话语以及诸如此类的事情上。所以，我觉得这很有趣，并不是因为它确实支持了尼尔森试图用它提出的论点，而是因为它提出了问题和问题。

返回讲义第 16 页。至今仍有数以千计的婆罗门教徒背诵他们的书籍，其书目长达 153,826 字。印度教徒通过口头方式代代相传他们的吠陀经。古希腊也是如此。

6. Israel and Memory and Write Back 在引文第 19 页上有一个段落。我们不会花时间看这个。但尼尔森引用了所有这些例子，然后他说在以色列，宗教文本以同样的方式传播。只有在流放之后，他们才找到了极大的固定。他同意尼伯格的观点，即文字的引入是由于信任危机，而信任危机是由于流亡引起的。他们会失去一些东西，所以他们需要把它写下来。

他试图以双重方式确立这一论点，一是通过确立书面在以色列的从属地位来消极地确立这一论点，二是通过确立口头传播的重要性来积极地确立这一论点。我想花时间仔细阅读他的讨论论点，但根据他的说法，在以色列流亡之前，文字主要仅用于实际目的，例如合同、政府、纪念碑、官方登记册列表、信件，而不是使用纯粹出于文学目的。历史传统、史诗故事、民间

传说，甚至法律都是他口口相传的。他在结论中说：“除非极其谨慎，否则作家不应被视为先知和诗人。”这就是传统历史方法。

B. 尼尔森论文的评估

1. OT 口头传统示例：Exod. 10:1-2

B. “尼尔森论文的评估。”古代以色列确实存在口头传统，但我们不应该把婴儿和洗澡水一起倒掉。有一位荷兰学者WH Gispen写了一本关于旧约口头传统的专著。在那本专著中，他讨论了旧约中二十八篇不同的有关口头传统的文本。其中最突出的是出埃及记 10:1、2、申命记 6:20-25、士师记 6:13、诗篇 44:1-3 和诗篇 78。让我们看其中的几篇。出埃及记 10:1 和 2，这是关于瘟疫的背景，你在那里读到，“耶和华对摩西说：‘你去见法老，因为我使他和他臣仆的心刚硬，为要行这些神迹。在他们中间显出我的神迹。’”然后在第二节中，“使你们可以将我怎样严厉对待埃及人，怎样在他们中间行我的神迹，告诉你们的子子孙孙，使你们知道我是耶和华。”主在这里的部分目的是，父母将这些事情口头告诉他们的孩子，他们的孩子会将这些事情传给他们的孩子，而神所做的事的故事将世代相传。

2. 申命记 6:20-25

申命记 6:20-25，“日后，你的儿子问你：‘耶和华我们神所吩咐你的典章、律例、法度是什么意思？’”告诉他：“这是上帝为他的子民所做

的事情的故事，“‘我们在埃及曾是法老的奴隶，但耶和华用大能的手把我们从埃及领出来。在我们眼前，主向埃及、法老和他的全家施行了伟大而可怕的神迹奇事。但他把我们从那里带出来，带我们进来，并给了我们他向我们的祖先起誓应许的土地。主吩咐我们遵守这一切律例，敬畏主我们的神，这样我们就可以永远兴盛，得以存活，就像今天的情况一样。如果我们在耶和华我们的神面前谨守遵行这一切律法，正如他所吩咐我们的，这就是我们的义。所以，当你的孩子问起这些事情意味着什么时，请告诉他们。”

3. 诗篇 44 和 78

让我们看诗篇44:1-3，“神啊，我们亲耳听见了；我们的祖先已经告诉我们他们在他们的日子里、在很久以前的日子里做了什么。你亲手驱逐列国，栽植我们的列祖；你摧毁了人民，使我们的祖先繁荣昌盛。他们不是靠剑赢得了土地，也不是靠手臂赢得了胜利；这是你的右手，你的手臂，还有你脸上的光芒，因为你爱它们。”

然后诗篇 78，让我们从第 1 节开始，“我的百姓啊，要听我的教训；听我口中的话。我要开口说比喻，说出隐藏的事，就是古时的事。我们所听到和知道的，我们的祖先告诉我们的。我们不会向他们的孩子隐瞒他们；我们将向下一代讲述主的值得称颂的事迹、他的大能以及他所行的奇事”等等。第6节：“这样，下一代，就是未出生的孩子，就知道他们的

事；他们也必告诉他们的子孙。然后他们就会信赖上帝，不会忘记他的作为，而且会遵守他的命令。”

4. 总结

因此，有明确的提及在旧约时期发挥作用的口头传统，但我们应该注意的是，第一，这种口头传播是在家庭圈子的“*sitz im Leben*”中发现的。它在生活中的处境如何？这是父亲告诉孩子，孩子告诉他们的孩子。继承传统的人是他们的孩子的父亲。没有证据表明其他行列和地方存在职业吟游诗人或游吟诗人。第二，诗篇 78:6 的目的是让后代知道上帝的作为。第三，所传承的传统至少是从我们可以从对救赎历史基本事实的总结中得知的内容组成的。你可能会说，这是一份关于上帝为他的子民所做的事情的简短简历。第四，我认为非常重要的是，传统从未与书面固定相分离。

例如，在《出埃及记》17:14 中，我们回到了这里的马赛克——以色列从埃及到西奈山的途中，在这里遭到亚玛力人的攻击。然后耶和华对摩西说：“把这话写在书卷上，作为值得纪念的事情，并确保约书亚听到它，因为我要从天下彻底抹去亚玛力人的记忆。”当然，这可以和孩子们讲，但它也被写下来，这样传统就不会脱离书面固定。在以色列以外的大部分地区也是如此，甚至在尼尔森提到的埃及和巴比伦等国家以及《古兰经》中也是如此。你看尼尔森使用的例子并不能证实他的观点。因为那些在古代美索不达

米亚学到的传说是被背下来的文本；《古兰经》是一部被背诵和传承的文本。所以，是的，确实有一个口头传统，但即使在他的例子中，口头传统也不能在文本的书面固定之外或分开运作。口头背诵遵循书面原稿。

5. 成文或口头法典 五、我认为不能否认以色列很早就有成文法。他试图辩称，即使是法律也是口头流传下来的。中东地区已发现许多早于摩西时代的成文法典。例如，汉谟拉比法典和利皮特-伊什塔尔法典。它们的时代都早于摩西，并且都是以泥版的形式书写的。

6. 有文字记录的历史—民数记 33:2 最后，还明确提到了有文字记载的历史。民数记 33:2 谈到摩西所保存的从一个地方到另一个地方的旅程的记录。民数记二十一章十四节说到主的战争书，称为书卷或书卷。它一定是书面来源。然而尼尔森坚持认为，直到撒玛利亚陷落之前，它仅以口头形式作为诗歌作品存在。列王记上 11:41 这本书提到了所罗门的历史。列王记上 14:19 和 29 提到记载犹大诸王的书。

7. 书写先知文本：历代志 1 和 2 进一步，还提到了先知的著作。我们在这里主要关心的是先知是谁。先知是作家吗？请看《历代志上》29章29节：“大卫王在位的事，自始至终都写在撒母耳先见的记上，拿单先知的记上，迦得先见的记上，并他的统治和权力的细节，以及他和以色列以及所有

其他国家的王国周围的情况。”听起来相当全面。据说这些是由先知撒母耳、拿单和迦得写的。历代志下十二章十五节说：“罗波安在位的事，自始至终，不都写在先知示米雅和先见易多的家谱上吗？”然后还有另外三处提到先知伊多。有趣的是，历代志下 32:32 提到了以赛亚。让我们看一下

“希西家在位的其他事迹和他的善行，都写在亚摩斯的儿子先知以赛亚的异象里，写在犹大和以色列的诸王记上”。

因此，在我看来，尽管这是一个有趣的想法，尽管尼尔森引用了许多以口头形式传播的大量记忆材料的例子，但这并不能说明口头传统的存在除了书面固定之外。所以我不认为他的观点成立。

8. 诗。 77 - 口头传统的例子 我可能只是在这里插入一点，在某些地方，古代以色列的口头传统证据补充了旧约的书面材料。我的意思是，如果你看一下诗篇第 77 篇，它谈到以色列从埃及被拯救。第15节说：“你用大能的膀臂，救赎了你的百姓，就是雅各和约瑟的后裔。神啊，众水看见你，众水看见你就翻腾；最深处都在震动。云倾泻水，天空雷鸣；你的箭来回闪烁。你的雷声在旋风中响起，你的闪电照亮了世界；大地颤抖起来。你的道路通向大海，你的道路通向浩瀚的水域，尽管你的脚印没有被发现。你借摩西和亚伦的手，带领你的百姓如同羊群一样。”在提到红海时；这里提到“雷电”。如果你回顾一下《出埃及记》第 14 章的经文，就会发现没有提到雷

电或风暴事件。那个是从哪里来的？它可能来自于口头传统，因为诗篇作者意识到他在描述当时发生的事情时使用了它。

9. 约书亚记 24 章作为口述传统的例子 在约书亚记 24:2 中，约书亚生命结束时，他在示剑举行了一次圣约更新仪式。约书亚在 24 章 2 节中说：“耶和华以色列的神如此说：‘古时你们的列祖，包括亚伯拉罕和拿鹤的父亲他拉，住在大河那边，敬拜别神。’”约书亚在哪里懂吗？创世记中没有提到他拉和拿鹤敬拜其他神。很可能有代代相传的口头信息。

10. 2 蒂姆。 3:8 作为口头传统的一个例子

在《提摩太后书》3:8 中，你提到了埃及出埃及时的魔术师雅尼和詹布雷。这些名字从何而来？出埃及记中没有提到术士的名字。它可能是通过口头传统流传下来的。在旧约的后面部分有很多此类信息的例子，新约中包含了旧约正典书籍早期书面材料中没有的内容。因此，我认为我们不需要对口头传统在古代以色列可能发挥的作用持防御态度。这可能是一件非常突出的事情。但关键是，它并没有像尼尔森试图说的那样发挥作用——它是这些伟大的预言材料在几个世纪的时间里传递的手段，直到最终形成书面固定。

11. 结论 因此，结论是：第一，尽管古代以色列存在口头传统，但它并没有发挥尼尔森所赋予的作用。第二，我认为没有任何令人信服的证据表明

在流亡之前写作没有被用于文学目的。这与我们对世界古代地区以及旧约的了解相反。例如，埃布拉最近的圣经外考古发现证实，在亚伯拉罕之前的时代，书写是出于“文学目的”。你可以追溯到公元前 2300 年的埃布拉，根据对这些文本的说法，即使文本本身尚未出版，那里也有很多史诗般的故事材料。第三，编年史家提到的资料表明先知确实写下了文字。编年史家特别列出了一些写作的先知的名字。以赛亚是唯一被提及的正典先知书的作者之一。另一个人的材料没有保存下来，但他们是写作的先知。没有理由断定先知不是作家。我们不应该忽视耶利米书第 36 章对先知耶利米写作过程的详细描述

。解释预言著作的一些诠释学原则

这给我们带来了罗马数字 IX，“解释预言著作的一些解释学原则”，以及 A.，“预测性预言的一些一般特征”。我想首先看看这些一般特征，然后在 B. “一些解释指南”下。

1. 预言的目的 首先介绍预言的一些一般特征。 1. “预测性预言的目的。”你可能会说，我们已经提到了圣经预言的两个方面，有时被贴上“预言”和“预言”的标签。我所说的“告诫”是指劝告、责备、纠正和指导。我所说的预言是指对未来将要发生的事情的预测，有些是在不久的将来，有些是在遥远的未来。我认为，预言性信息中的直言不讳的方面常常被忽视，

而倾向于预言性的方面，这种方式常常掩盖了预言性信息的基本目的。

我们要在这里讨论预测性预言的目的。它是什么？我认为它的目的不是为了迎合那些对未来感到好奇的人的胃口，预测预言在今天不应该以这种方式使用。预言中的预测元素——这是大多数人在谈论先知时所想到的一永远不应该与其旁观功能（即其指导性质）分开或隔离。预言信息的目的是劝诫、责备、反思、鼓励和呼吁悔改。

看看你的引文第 20 页。我认为这里有 3 个不同的作者。首先是威廉·戴尼斯 (William Dyrness) 的话，请注意他所说的话：“哈尔·林赛 (Hal Lindsey) 的第一本关于预言的书 [《已故的伟大行星地球》，一本 25 年前非常受欢迎的书] 的出版恰逢占星学最伟大的复兴，这绝非巧合。三百年。（有趣的是，他的书经常与占星手册一起出现在书店中。）人类可以像逃避占星学一样轻松地逃避预言。无论哪种情况，他都是棋子，因此免除了道德责任。从书的最后几页来看，这不是林赛的目的的一部分……但是，我们必须小心，我们对基督再来的渴望并不是出于逃避责任的愿望。”

然后罗斯在下一段中说道：“如果这些预言确实是出于基本的道德考虑，正如我相信详细的研究将证明的那样，那么我们的反应才是最关键的问题。如果我们应该成为解释预言的专家，如果我们对未来的事情有所有的了解，是的，即使我们知道耶稣来临的日期和时间，但如果我们的生活没有因对神将要做的事的期待而改变，那么我们已经把预言研究变成了一场室内游

戏，我们的知识变成了诅咒而不是祝福。”

最后，德怀特·威尔逊在这里提出了一些我认为常常是前千禧年末世论思想的弱点的东西。我认为自己是前千禧年论者，但前千禧年论者对预言的解释存在很多滥用。他说：“前千禧年论者的历史充斥着大量错误的推测，这些推测损害了他们的可信度。有时，错误的认定是教条式的，有时只是概率或可能性，但结果总是一样的——对前千禧年论的怀疑增加。面对前千禧年论者的陈述的人需要意识到预言解释的复合过去，其中包括以下现象。当前的危机通常被认为是结束的标志，无论是日俄战争、第一次世界大战、第二次世界大战、巴勒斯坦战争、苏伊士危机、六月战争和赎罪日战争。罗马帝国的复兴被认为是墨索里尼帝国、国际联盟、联合国、欧洲防务共同体、共同市场和北约。对反基督者的猜测包括拿破仑、墨索里尼、希特勒和亨利·基辛格。”历史上有这样一种认同，即旧约中有关时事的某些预言部分的应验，而这些预言的部分一次又一次地被证明是错误的。有些人会陷入那种事情中，有点迷失并且着迷。

2. 圣经中预测性预言的功能

我们回到圣经本身，就预言性预言的功能而言，它的目的是什么？看 1 约翰福音 3:3。在第2节谈到基督的第二次降临之后，“我们知道，当他显现的时候，我们就要像他，因为必得见他的真体。凡对他有这指望的，就

洁净自己，正如他洁净一样。”换句话说，基督的复临不只是猜测。它将影响你现在的生活方式。

请参阅彼得前书 4:7：“万物的终结近了。因此，要头脑清醒，自我控制，以便你可以祈祷，因为基督即将再来。”这会影响你现在的生活方式，“最重要的是，深深地相爱，因为爱能遮掩许多的罪。彼此热情好客，不要抱怨。每个人都应该利用自己所拥有的一切恩赐来服务他人，成为上帝各种形式恩典的忠实管家。如果有人说话，他就该说神的话。如果有人服务，你应该用力去做。”为什么？“因为一切的终结已经临近，它即将到来。”

请参阅彼得后书 3:11。在第 10 节中，他谈到诸天消失，被火摧毁，大地和其中的一切都裸露着。“既然一切都会这样毁灭，那你应该成为什么样的人呢？你们都应该过圣洁敬虔的生活，期待神的日子到来。”请看第 14 节：“亲爱的朋友们，既然你们盼望这事，就应当尽力使自己毫无瑕疵，无可指摘，与他和好。”帖撒罗尼迦前书 5:1-11，“亲爱的弟兄们，关于时间和日期，我们不需要写信给你们，因为你们很清楚，主会像夜间的贼一样来临。”他在第 6 节继续谈到我们的反应：“所以，我们不要像别人睡着了，总要警醒、节制。”直到第8节，“我们就当节制，把信和爱当作护心镜，把得救的盼望当作头盔。”第11节：“你们要互相勉励，互相造就，正如你们现在所做的一样。”

3. 预言的目的

我们看这样的文本，其中预言中的预测元素被赋予上帝的子民，向他们表明他的救赎计划正在按照他神圣的目的、计划和时间表向前推进。所有人民和国家的历史都服从于这一历史进程的主权秩序，因为历史进程是按照他的目的向前发展的。这一事实旨在影响那些听到该信息的人的生活方式。先知们的讲话是为了促使上帝的子民过圣洁的生活并顺服上帝，无论是在他们那个时代，还是在他们讲道的时代之后很久还活着的人们。我们不应该忽视这一点，因为对我来说，这是最初传递信息的最重要的部分。是的，上帝确实有一个目的和计划，这些事情将会在未来的某个时候发生在我们身上。但这应该塑造我们现在的生活方式。因此，预言信息的预告方面不应该被对预言信息的预言方面的兴趣所吞噬。好吧，我们就到此为止吧。

由 丽贝卡·沃尔德、杰西卡·汉克勒、露丝·查德威克、康纳·布里格斯
转录， 奥利维亚·格雷、凯拉·施万克、约书亚·阿尔维拉（编辑）
粗略编辑：Ted Hildebrandt
最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·
希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 《圣经预言的基础》, 第 13a 讲,

九、解释预言著作的释经学原则

A. 1. 解释预言著作的释经学原则

上周我们开始讨论罗马数字 IX, “解释预言著作的释经原则”。我们已经讨论过 A. 1, 即: “预言性预言的目的”。我认为这不仅对于先知宣讲信息的时代很重要, 而且对于我们也很重要。预言不仅仅是为了满足几乎每个人对了解未来将要发生的事情的渴望。它是在神在历史上有目的的运动背景下给出的, 最终指向基督再来时的圆满时期, 以及这将如何影响我们今天的生活方式; 这是首要的事情。

2. 预言与历史书写

第二个是“预言性预言和历史写作”。我认为关于预测性预言和历史写作之间关系的本质有两种常见但错误的想法, 我所说的是预测性预言和历史写作作为文学类型。这些错误观点的产生是因为预言话语和历史话语在文学形式上的区别常常没有被辨别出来。有些人将预言性预言视为历史写作的一种迷人形式, 这是批判思想流派的通常观点, 该学派并不真正接受真正的预言性预言的存在, 而是将其视为历史写作的一种迷人形式。在其描述的事件之后产生的历史著作。换句话说, 历史是在事件发生后书写的。

A. 预言不是历史：更神秘的特征 如果你看一下第 21 页的引文，米克尔森在他的《解释圣经》一书中谈到了这一点，并说道：“但是预言不是在事件发生后写下的历史。圣经中的普通历史著作缺乏预言的神秘特征。它的特点是对细节的处理以及它们以某种时间顺序模式从属于基本事件。这与处理未来现实的预言叙述形成鲜明对比。这些现实被阐述为重要的细节，但次要的细节并没有按照既定的时间顺序或一致的思路来呈现。任何能够以希伯来预言的形式书写历史的人都必须忘记他所知道的一半，才能表现出先知的样子。但这种策略的人为性肯定会暴露出来。”

我认为米克尔森的意思是，如果你比较圣经理史话语和预言话语，你会发现预言中有一个神秘的特征。在历史话语中，所有这些细节都以有序的不同步方式组合在一起。在预言中你不会得到所有的细节，你会得到其中的一些细节。但你无法获得足够的信息来了解全貌，而且预言性话语和历史性话语之间存在差异。你看，米克尔森所表达的观点是预言话语的特征与历史话语的特征不同。它有一定的神秘特征。所有的细节都不存在。因此，这不是事件发生后写下的历史，正如他所说，有人必须忘记他所知道的一半才能以预测性预言的形式书写历史。

b. 预测性预言是预先写好的历史

所以这是一个相当常见的错误想法，但另一个想法是预测性预言是预

先写好的历史。我的意思并不是说我在挑战预言性预言的合法性，因为它实际上是在谈论未来将要发生的事情，而是我们正在研究话语的特征。预言话语通常不会像历史话语那样完整地描述事件。在历史话语中，你拥有所有细节，而在预言话语中，你没有；相反，你会得到那个神秘的角色。这种神秘的性格并不否定成就感的可识别性。当事情发生时，就已经足够了，当预先谈到的事情发生时，它就可以被识别出来。当它发生时，你有足够的信息来看实现。然而，这里需要注意的是，实现可能会以不完全预见或预期的方式出现。换句话说，当应验到来时，可能会出现一些令人惊讶的曲折和特征。

C。以赛亚书 9 章和马太福音 4 章为例 让我给你举一个例子：如果你看以赛亚书 9 章，然后看马太福音 4 章。在以赛亚书 9 章的第一节中，你读到：“然而，那些在苦恼；过去他使西布伦地和拿弗他利地卑微，但将来他要在约旦河沿岸的海边荣耀外邦人的加利利。行走在黑暗中的人们看到了伟大的光。在那些生活在死亡阴影之地的人们身上，曙光已经降临。”现在有一个预言性的陈述。现在翻到马太福音 4 章 12-16 节，你会读到：

“耶稣听见约翰下监，就回到加利利。他离开拿撒勒，往西布伦和拿弗他利一带湖边的迦百农去居住，为要应验先知以赛亚所说的话。”然后你可以引用以赛亚书 9:1 和 4。伟大的光明，在那些生活在死亡阴影之地的人们身上，一道曙光已经出现。”从那时起，耶稣开始传道：‘天国近了，你们应

当悔改。’”

现在，如果你回到以赛亚书第 9 章，它就出现在以赛亚书经常被称为“以马内利之书”的部分的上下文中。它从第 7 章开始，贯穿第 12 章。以赛亚在第 7 章到第 12 章中引入的信息的历史背景是，当时的犹大王亚哈斯受到了来自北方王国和大马士革雷津的国王。鉴于第七章中的威胁，以赛亚出去面对亚哈斯说：“不要害怕这些人。这真的不会发生。你们要信靠主。”亚哈斯无意信赖耶和华。相反，他所做的是与亚述人结盟。如果你想一想，北方王国就在犹大北部，大马士革再往北一点，但在北部和西部更远，在他们后面是亚述。因此，他绕过他们并与他们结盟，亚述提供保护，免受撒马利亚的比加和大马士革的利辛的威胁。

当然，与亚述的联盟最终将导致亚述垮台，占领大马士革，然后占领撒玛利亚，并威胁犹大。这给以色列和犹大都带来了很多问题。以赛亚书第九章为加利利海以北的地区描绘了一幅非常黑暗的图画。这正是亚述王提革拉毗列色所蹂躏的地区。如果你看《列王纪下》15:29，你就会看到提革拉毗列色的进军的描述，其中说：“以色列王比加的时候”，也就是威胁亚哈斯的人，“亚述王提革拉毗列色来了”。攻取了以云、亚伯·伯玛迦、雅挪亚、基低斯、夏琐。他占领了基列和加利利，包括拿弗他利全地。”这正是以赛亚书 9 章 1 节中所描述的领域。“并将人民驱逐到亚述。”

因此，加利利海以北的那个地区被描绘成一幅黑暗的图画，但以赛亚

接着在第 9 章中说，在未来的某个时候，在那个地区，黑暗将被大光驱散。在以赛亚书第9章中，你可能会想，那大光是什么？

第2节：“西布伦和拿弗他利地区在黑暗中行走的百姓，看见了大光；在那些生活在死亡阴影之地的人们身上，曙光已经降临。”我可能会说，在整篇文章中，您遇到了与希伯来语动词时态的使用相关的解释问题。时态均为完成时态。例如，如果你继续往下看，第 6 节进一步展开，“有一婴孩为我们而生”，这是一首非常熟悉的经文，“有一子赐给我们”。这些是完成时态。“一个孩子已经为我们诞生，一个儿子已经赐给我们。”但这是完美的预言。它确实应该被翻译为未来，并且整个段落都应该被翻译为未来。因此，在亚哈斯与亚述人结盟之后，原本要驱散该地区黑暗的大光被亚述王入侵了，但耶稣在加利利的事工却集中在那个地区。

但你看，以赛亚的预言并没有包含所有细节。它没有填写所有细节。当基督再来时，你可以说，是的，这很合适，这是对长远未来的美好展望，也是基督第一次降临的图画。但你可能会说，“神秘的性格”是预言性话语的特征。预言和预测性陈述在实现之前通常具有神秘的特征。这就是预言话语与历史话语的区别。所以预言并不是预先写好的历史。

但在那里你并没有以预言的声音来处理历史话语。这不是预言性的预言。我的评论是关于预言性的预言。以赛亚书的某些部分，例如第 36-39 章，其中有历史话语，这实际上是像列王记这样的话语。在《耶利米书》的

某些章节中，你会看到类似《列王记》的话语。

3. 预言的进步特征

好吧，让我们继续第三点，“预测性预言的进步特征”。我认为就像一般的启示一样，预测性预言也是逐渐展开和发展的。因此，在某些预言主题上，随着启示的进展，你会得到越来越多的信息，越来越多的细节被填充。预言预言的渐进特征给了我们更多的信息。但是，预言的模糊性和神秘性并没有因为材料的增加而完全消除。

反基督者就是一个例子。敌基督的形象慢慢地发展。当你获得关于这个人的更多信息时，图片会变得更全面，但还没有达到你拥有完整图片的程度。因此，我认为，在解释史上，你有所有这些错误的识别。但以理书第 7 章提到了一个小角。在王国继承的背景下，他们被描绘成四只野兽，那只小角与圣徒们交战。它似乎代表了一个反对上帝和上帝子民的领袖。但您无法获得有关此人是谁的任何真正清晰的详细描述。在但以理书第 9 章中，你得到了更多的信息，其中提到了行毁坏可憎之物，而在第 12 章中，你得到了更多的信息。但是，当你读到新约《帖撒罗尼迦后书》2:4 时，你会提到一个大罪人，他自称是神，坐在圣殿里。启示录13章中，有一只野兽似乎与但以理书7章中的小角相似，所以你开始链接圣经章节。你获得的信息越来越多，但不足以消除所有神秘的性格。预言的渐进性是它的一个重要特征。

但是，它并没有完全消除预测性预言的神秘特征。

4. 预言有其独特的时间视角

第四，“预测性预言有其独特的时间视角。”在大多数情况下，你不会太强调预测预言中精确的时间顺序信息。有一些例外，但一般情况下不会。除此之外，许多事件的呈现方式似乎常常将它们压缩到看似相当短的时间段内。有些人将其称为预言时间观点。请参阅路易斯·伯克霍夫（Louis Berkhof）的《圣经解释原则》第 21 页上的引文。他说：“时间元素在先知书中是一个可以忽略不计的量。虽然时间的指定并不完全缺乏，但它们的数量却非常少。先知们将重大事件压缩到短暂的时间空间中，将重大的运动在时间意义上紧密地结合在一起，并在一瞥之间就将它们领会出来。这就是所谓的“预言视角”，或者用德利奇的话说，“先知视野的缩短”。你也许听说过这个描述性短语。“他们看待未来就像旅行者看待远处的山脉一样。他幻想一座山峰紧接着另一座山峰拔地而起，而实际上它们相距数英里。”你可以在“主的日子的预言视角，以及双重来到基督面前”中看到这一点。我认为那张图很有帮助。我相信您已经看到过，在您旅行的地方，您会看到一座山脉，而且它们看起来离得很近。你已经到达了一个顶端，而下一个还有很长的路要走。

A. 例子：以赛亚书 61:1-2 和路加福音 4 看看以赛亚书 61:1 和 2，以

及路加福音 4 章中引用的新约圣经。在以赛亚书 61:1 和 2 中，以赛亚说：“至高主的灵在我身上，因为主膏立我去向穷人传福音。他差遣我去包扎伤心的人，并宣告被掳者获得自由，被囚者从黑暗中获释，宣告主恩惠之年和我们上帝报仇的日子。”我想提请您注意的是第二节。在路加福音第 4 章中，耶稣在会堂里读到了其中的内容。路加福音 4 章 16 节：“耶稣往拿撒勒去，就是他长大的地方。在安息日，他照例进了会堂。他站起来读书。先知以赛亚的书卷被交给他。他展开它，发现一处写着：”（这是《以赛亚书》61:1和2）“‘主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传好消息给贫穷的人。他派我去宣告囚犯获得自由，盲人恢复视力，释放受压迫者，宣告主恩惠之年，”他停了下来。你注意到他在第 2 节中间停了下来。然后它说：“他卷起书卷，把它还给侍者，然后坐下。会堂里所有人的目光都集中在他身上。他开始对他们说：“今天这经应验在你们耳中了。”但你注意到他没有读以赛亚书 61 章 2 节，“以及我们上帝报仇的日子。”我们上帝报仇的日子在他的日子还没有实现。这将在他第二次降临时实现。因此，换句话说，61:1 和 2a 在他第一次降临时就应验了。但 61:2b 直到他第二次降临才应验。但如果你读过以赛亚书 61:1 和 2，就会发现这两件事发生的时间非常接近。以赛亚书 61:2a 和 61:2b 之间有一个时间间隔。因此，在与先知打交道时，你必须牢记先知视野的缩短。组成一个句子的甚至短语之间可能存在时间间隔。你很难提前知道这一点，除非你有明确的信

息。就像这里一样，你可以将圣经与圣经进行比较，我认为这会更清楚。

凯尔说，现在我在你的引文中没有这样的内容，“圣灵中的先知看到未来，就好像它现在一样；”在他们的精神看来，未来的形象和配置就像现在一样，就像已经是现实的现实一样。这不仅解释了预言话语中所谓的预言完成时的主要使用。”他们可以用完成时态谈论事物，就好像它是已完成的行动一样，但它是未来的，因为他们看到了未来实现的当前现实。“但事实上，预测事件的时间顺序已经退居幕后，预言呈现出所谓的透视特征。”因此，这是预测性预言必须牢记的另一个特征，即时间视角与历史记录中的时间视角不同。

5. 预言的信息可能会用文化上过时的术语来表达。

让我们继续讨论第 5 点，“预测性预言的信息可能会用文化上过时的术语来表达。”这是一个有趣的问题，因为当你处理实际的预言时，它会带来许多解释问题。我认为，当你阅读预言性预言时，你会意识到先知们是用他们那个时代的语言、思维模式和文化背景与他们同时代的人交谈的。正如预期的那样，他们使用适合他们自己时代的语言和术语。如果他们谈论交通，他们就会谈论马、战车、骆驼和小船——诸如此类的东西，那些当时典型的交通方式。如果他们谈论武器和军备，他们就会谈论剑、盾、弓箭和弹弓。如果他们谈论崇拜的手段和方式，他们会用反映寺庙服务或祭祀的语言

来谈论。如果他们谈论涉及其他国家和人民的世界事件，他们会谈论他们生活的时代包围以色列的国家：摩押、以东、埃及、巴比伦、亚述等等。

A. 文化上过时的术语—字面意思话 虽如此，当你遇到任何使用文化上过时的术语的预测性预言时，就会提出如何理解该文化上过时的术语的问题。你用它做什么？我认为解释者可以通过三种基本方式来处理预言性预言的这一特定特征。我想提及它们，然后再回头更详细地研究它们中的每一个。第一种方法是坚持字面的实现，即使是在文化上过时的术语，甚至细节。如果先知在某些预言性的经文中谈到马和战车，那么在应验的时候就会涉及到马和战车。如果他谈到弓箭，那么在应验时就会使用那些确切的武器。如果他谈到摩押和以东，摩押和以东就会在应验时卷入其中。

现在，让我在这里做一个简短的评论。在我看来，这样做并没有充分考虑到先知和他讲话的人们的文化环境。如果他与同时代的人交谈并使用 20 世纪的语言，那么他所说的大部分内容都将是难以理解的。当然，我们所知道的战争武器在以赛亚时代或你所说的任何人的时代是没有被想到和闻所未闻的。这将使他的信息对于他所交谈的人来说毫无意义。所以在我看来，先知以听众可以理解的方式说话。问题是：当我们展望应验的时刻时，我们该如何处理这种文化上过时的术语？

b. 象征意义—预言的灵性化 与 坚持字面上的应验相反，一些解释者采取的

第二种方法是说整个预言都有象征意义。我不喜欢使用下面这个词，但我认为它可能比任何其他词都更能体现这种方法，那就是“灵性化”这个词。换句话说，你将预言灵性化。这些词根本就不能从物理或物质的意义上来理解。但它们被视为精神现实和精神力量的象征。现在这有点模糊。我认为我们必须看一段话，看看它是如何运作的，才能准确理解其含义，但请记住第二类。灵性化；它是精神现实的象征，用文化上过时的术语来描述。

C. 寻找等同或对应 第三类是一些解释者通过寻找等同或对应来处理文化上过时的术语。换句话说，这种方法的解释者会接受先知的话语中存在比喻语言的元素，但他们并没有灵性化。他们仍然认为该语言指的是有形的物质现实。如果用武器来谈论弓箭，我们会在实现时寻找等价物或对应物。我们寻找坦克和火箭或类似的东西。人们寻找先知讲话时代武器的对应物。先知时代上帝子民的敌人将被占领相应领土的后来的敌人所取代。所以我们看看摩押和以东。摩押和以东都消失了。在应验时谁住在这些领土上？亚述已经消失了。谁住在那里？与先知所说的那个时代的人民相对应的是哪个国家？所以我认为对于文化上过时的术语有以下三种基本方法：字面实现、灵性化和谈论精神现实，以及寻找类比、对应或等价物。

这些线很难画。始终存在一个问题：如何真正将这些应用到给定的段落中。很难一概而论。你必须查看特定的段落，并努力研究各个段落的语言

和内容。因此，从理论上讲，这些类别确实看起来很严格。它们可能没有那么严格，但这取决于它们的实施方式。

d. 示例：以赛亚书 11 章和灵性化方法 让我们看一下以赛亚书 11 章的最后部分。你可能熟悉这一章的第一部分，因为第一部分有第 6 节，“狼将与羔羊同住，豹子将与山羊同卧，牛犊、狮子和一岁的孩子都在一起”；一个小孩子会带领他们。牛将与熊一起进食，它们的孩子将躺在一起，而狮子将像牛一样吃稻草。”第9节：“在我圣山的遍处，这一切都不伤人，也不害物，因为认识耶和华的知识要充满遍地，好像水充满洋海一样。”这是指未来没有外来危险的时候。每个人都生活在和平与和谐之中。但当你读到该章的后半部分时，我们在第 10 节读到：“到那日，耶西的根必立为百姓的旗帜。人民将团结在他身边，他的安息之地将是光荣的。”第 11 章到最后说：“到那日，耶和华必第二次伸手，将他余剩的百姓从亚述、下埃及、上埃及、古实、以拦、巴比伦、哈马、来自海洋岛屿。他将为列国举起旗帜，聚集以色列的流放者；他将从地球的四个角落聚集分散的犹太人民。以法莲的嫉妒必消除，犹太的仇敌必被剪除。以法莲不会嫉妒犹太，犹太也不会敌视以法莲。他们必从西边的非利士山坡上俯冲下来；他们将一起掠夺东方的人民。他们将下手以东和摩押，亚扪人将臣服于他们。耶和华必使埃及湾干涸；他将用灼热的风吹过幼发拉底河。他将把它分成七条

溪流，以便人们可以穿着凉鞋过去。必为他的余民从亚述剩下的人开辟一条大道，就像以色列人从埃及上来时一样。”

看看你的引文第 23 页。我想用 EJ Young 对以赛亚书的评论作为第二类的例子。换句话说，你有文化上过时的术语；你如何解决？杨建议你将它精神化，你说这种语言是精神现实的象征。我认为杨很好地说明了第二类。你注意到第 12 节：“他必为列国举起旗帜，招聚以色列被掳的人；他将从大地的四个角落聚集分散的犹太人民。”他对第 12 章的评论是：“弥赛亚将成为异教徒的吸引点，通过基督教的传道和基督教传教士的工作，他将吸引他们归向他自己。因此，特别是在当今时代，教会派遣传教士到地球的四个角落是多么重要，他们怀着真理的火焰：除了真正的弥赛亚耶稣，就没有救恩。”以赛亚书 11:13，“以法莲的嫉妒必消灭，犹太的仇敌必被剪除；以法莲必不嫉妒犹太，犹太也不敌视以法莲。”这是在说什么？杨说：“在基督里，所有国家、地区和地区的区别都将被废除，通过这节经文中使用的比喻，我们了解到，在基督里，无论种族和肤色的所有人都有真正的团结和地位。唯有在基督里，他们才能合而为一。”第 14 节说：“他们必俯冲到西边非利士的山坡上；他们将一起掠夺东方的人民。他们必下手以东和摩押，亚捫人必臣服于他们。”杨说：“这是对抗世界敌意的真正信仰统一。这种真正的团结并不会隐藏在等待攻击的畏缩自卫之中。它采取进攻；弥赛亚的敌人必须被消灭，在弥赛亚所给予的团结的力量下，人民将飞向非

利士人，他们是上帝和他的教会的敌人的代表。”现在请注意下一条评论：

“当然，以赛亚在这里描述的内容不能从字面意义上理解。相反，这是一幅美丽的图画，描绘了上帝圣徒所拥有的团结，他们不是通过自己的工作，而是通过基督的宝血，以及积极、积极地参与征服敌人的工作而获得的。世界的征服是通过派遣传教士和不断、积极、有力、忠实地向每个生物宣讲上帝的全部旨意而实现的。”这就是福音的传播，全世界的福传。

杨继续说道：“上帝子民的光荣希望并不在于对沙漠游牧阿拉伯人的掠夺。相反，它在于一项神圣的任务，即让那些像使徒保罗这样曾经迫害教会的人也知道上帝的拯救大能……这幅图画是情况的完全逆转，不是发生在巴勒斯坦，而是发生在巴勒斯坦。在世界的大战场上，上帝的子民将伸出援手，将所有人带入基督身边，这是一个逆转。”这就是灵性化的方法。这就是以赛亚所说的吗？这是一个很难回答的问题。

由黛安·塔尔、格蕾丝·伍德、巴里·苏西、雷切尔·托马斯、特德·希尔德布兰特转录，

阿比盖尔·奥尔德里奇（编辑）

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由 特德·希尔德布兰特
重新叙述

Robert Vannoy, 圣经预言的基础：讲座 13b

解释预言著作的释经学原则

5. e. 以赛亚书 11:10-12 奥斯瓦尔特的方法

让我们看一下 John Oswalt 对以赛亚书的 NICOT 评论，第 286 页及后续内容。他谈到这一较大的部分时说：“虽然这些经文的一般意义很清楚，但具体细节却不太清楚。先知说的是公元前 539 年从巴比伦回归吗？”看，它一开始就说：“主将第二次伸出他的手，夺回他所剩下的子民。”然后他在第 12 节中谈到聚集以色列被掳的人，将他们带回自己的土地。奥斯瓦尔特说：“这是在说 539 年从巴比伦回归吗？如果是这样，弥赛亚还没有显现出来，不可能成为人们聚集的旗帜。”我们在第 10 节看到，“到那日，耶西的根必立作万民的旗帜。各国将团结到他身边。”从流放归来的时候，这似乎并没有发生。以赛亚实际上是在谈论新的以色列，即教会，正如改革者所主张的那样吗？例如，加尔文说：“当然，世界各地的信徒都聚集到了弥赛亚面前（这也是 EJ Young 的立场）。”第 10 节提到了不同的国家，这让人想起以赛亚书 2:2-4。然而，这里出现了奥斯瓦尔特的评论：“这段经文的主要焦点似乎是历史上的以色列民族，因此人们会相信它指向犹太人民的某种伟大的最终聚集，例如保罗在《圣经》中提到的那样。罗马书 11。如果正如许多人所相信的那样，犹太复国主义运动已经开

始，我们可以期待它最终完成，犹太民族在基督里转向上帝。奥斯瓦尔特（Oswalt），正如他进一步讨论的那样，似乎真的适合这里的第三类；对被流放的以色列人返回他们的土地的某种形式的描述，与他们归向基督有关。一分钟前提出的那条线可能有些模糊。

F. JA 亚历山大的方法

在JA亚历山大对以赛亚书的评论中，第257页，他说：“这个预言并没有在西拿基立溃败后难民的回归中实现，也没有在从巴比伦的回归中实现，但在向犹太人传播福音的过程中部分实现了。当以色列全家都得救时，这一切都将完全应验。这个预言必须用比喻来理解，因为这节经文中提到的国家早已不复存在了。”看到这里，你就明白了文化入侵的术语。根据凯尔的说法，这一事件预示着犹太人返回巴勒斯坦。但根据加尔文的说法，他们进入基督的国度是基于悔改和接受基督教信仰。”

所以你会得到观点的分歧。第 14 节提到巴勒斯坦、以东、摩押和摩押人，亚历山大说：“所有这些名字都是希伯来人习惯于与之发动战争的邻国的名字。以东、摩押和亚扪的特殊命名可能还有一个原因，即。他们与以色列几乎有血缘关系，但却是他最顽固的敌人之一。犹太人将其解释为字面的预测，尊重此处列举的种族以前拥有的国家。大多数基督教作家从精神上理解真正的宗教所要实现的征服，并假设这里命名的国家只是简单地被视为

一般的敌人，或异教世界。”请注意，这也是杨的观点。“通过名字所唤起的历史联想，这种描述方法变得更加突出。”后来，他说：“不同的解释者都在寻求从巴比伦的回归、福音的普遍进展以及犹太人未来的复兴来实现这一点。”

G. 范诺伊的方法 我不明白你如何对从巴比伦回归的细节提出异议，但你对此有何反应？这是福音的普遍进展吗？你把这个灵性化了吗？或者说这与犹太人未来重返家园有关吗？

我的末世论更属于前千禧年派。我更倾向于采取后一种观点，并通过这些名称来寻找这些地点的某种对应词。如果他们要从亚述（从该地区的美索不达米亚）返回，请寻找对应的等效项。我认为，有些人并不多，但有些人认为，在末日，所有这些国家都会重建，最终会出现亚述。我认为这正在推动它，你看那是第一类，那些坚持字面上的满足的人。我认为你属于第二类或第三类。问题是，你对灵性的解释学感到满意吗？这是应该这样理解的吗？

JA Moty 呃对以赛亚书有很好的评论。你们中有些人可能对此很熟悉。他对这段经文的简短评论是：“这是一个隐喻：使万国跌倒的力量就是福音。”所以，他会同意杨的观点。我只是想用它来说明当你开始更仔细地观察并看到这个预测性预言时会出现的各种解释性问题。

6. 预测性预言可能是有条件

的杰尔。 18:5-10

让我们继续看第 6 节，“预测性预言可能是有条件的。”现在，这样说意味着某些预言可能取决于条件。条件可以表达出来就没有问题了。但我认为有些例子没有表达它，但它可能仍然是预言的重要组成部分。我认为对于理解这一点非常重要的经文是耶利米书 18:5-10。在《耶利米书》第 18 章中，耶利米下到窑匠的家里，看他扔一些陶器，在第 5 节中，“耶和华的话临到耶利米说：‘以色列家啊，我岂能不待你们吗？就像陶工一样？以色列家啊，你们在我手中，就像粘土在窑匠手中一样。如果……’”这里是重要的声明，“如果在任何时候我宣布一个国家或王国将被连根拔起、拆毁、摧毁，并且如果我警告那个国家悔改其邪恶，那么我会心慈手软，不会施加任何伤害。我所计划的灾难就在这上面。如果在另一个时候，我宣布要建立和建立一个国家或王国，如果它在我眼中行恶而不服从我，那么我将重新考虑我本来打算为它做的善事。”因此，上帝可以发表声明，但如果该声明所针对的个人或团体的行为发生改变，则可能会影响上帝最初声明他将要做的事情的执行。

b. 1 列王记 11 - 耶罗波安

当你谈到预言性的陈述时，有时你会发现附加条件。请看《列王纪上》第 11 章，耶罗波安一世。请看第 38 节。先知亚希雅在第 38 节中为主说话，对他说：“你若遵行我所吩咐的，遵行我的道，行我中正直的事，我必亲眼遵守我的律例诫命，像我仆人大卫一样；我必与你同在。我将为你建立一个像我为大卫建立的王朝一样持久的王朝，并将以色列赐给你。我会因此使大卫的后裔谦卑，但不会永远如此。”

但有一个条件：如果你遵行我所吩咐的一切，我就会为耶罗波安建造坚固的家，就像我为大卫所做的一样。这是有一个条件的，由于耶罗波安没有满足这个条件，所以这个预言也没有实现。他的房子没有得到一个确定的房子，而是被毁了。

你读到《列王记上》15:29，你会读到：“他 [即巴沙] 一登基，就杀了耶罗波安的全家。耶罗波安凡有呼吸的，他都没有留下，反而将他们全都消灭了，正如耶和华吩咐他仆人示罗人亚希雅的话，因为耶罗波安因触怒耶和华以色列的神，所犯的罪，使以色列人陷在罪里。”所以耶罗波安不符合条件，他经历的是审判，而不是建立一个确定的王朝。但这是非常简单的，这是一个规定的条件。

C。列王纪上 21:19-27 亚哈

让我们看一个未说明的条件，但它似乎仍然参与预测。请看列王记上

21:19。这是在亚哈占领拿伯葡萄园的背景下发生的。耶和华吩咐以利亚去告诉亚哈：“耶和华如此说：‘你不是杀人了，夺了他的财产吗？’然后对他说，主是这样说的：‘狗在哪里舔拿伯的血，狗也会在哪里舔你的血。是的，你的。’”所以有一个预测，但亚哈悔改了，至少在某种程度上。

请看第27节：“亚哈听见这话，就撕裂衣服，穿上麻衣，禁食。他穿着麻衣，温顺地走来走去。耶和华的话临到提斯比人以利亚说：“你注意到亚哈在我面前如何自卑吗？因为他自卑了，所以我不会在他的日子带来这样的灾难。但当他儿子在世的时候，我会把它带到他家里。”因此判决被修改。它并没有完全删除，但其制定的时间元素改为他儿子的时间。

你在王下 9:25 和 26 中读到过这一点，当时是亚哈儿子约兰的时代。他被耶户所杀。（2 Kings 9:25）耶户对他的车夫比德甲说：“将约兰抬起来，丢在耶斯列人拿伯的田上。请记住，当主对他的父亲亚哈发出这个预言时，你和我是如何一起坐在战车上的。“昨天我看到了拿伯和他儿子的血，这是耶和华的断语，我一定会让你们在这块土地上付出代价，这是耶和华的断语。”现在，按照主的话，把他抓起来，扔到那个阴谋中去。’”因此，这里有一个关于亚哈审判的预言，该预言因亚哈的悔改而被修改，但在他的时代得到了执行。儿子乔拉姆正如所预言的那样。有一个未说明的条件。

d. 约拿

在约拿书中你可能也有类似的情况。约拿来到尼尼微，在第3章第4节中他说：“四十天之内，尼尼微必倾覆。”尼尼微悔改了，并回应了他的信息。尼尼微40天内没有被推翻。最终，尼尼微被毁灭，但那是在约拿时代之后很久了。

e. 以赛亚书 38 - 希西家

请看以赛亚书 38:1-5。你在那里读到：“那时希西家病了，快要死了。亚摩斯的儿子先知以赛亚去见他，说：“耶和华如此说：收拾好你的家，因为你快要死了；你不会康复。希西家转脸向墙，向主祷告说：“主啊，求你记念我如何忠心、全心全意地行在你面前，行你眼中看为善的事。”希西家痛哭起来。耶和华的话临到以赛亚说：你去告诉希西家说：耶和华你祖大卫的神如此说：我听见了你的祷告，看见了你的眼泪；我会给你多活十五年。我必救你和这城脱离亚述王的手。我会保卫这座城市。”’”因此，当希西家向耶和华宣布，“你会死，你不会康复”时，希西家向主祈祷，主回应了，并给了他额外的 15 年时间。 。因此，在许多情况下，预言确实可能存在这种有条件的性质。

我认为这是最突出的两件事。除了悔改和祈祷之外，我想不出其他的，这再次强化了悔改的部分。耶利米书 18:5-10 明确谈到了祷告，并且还有摩西为以色列代求的其他例子。当主说他要去做一件事时，摩西祈祷，主就软化了。

F. J. Barton Payne 论条件性 JB Payne 在他的《圣经预言百科全书》中，在一个大的介绍部分中，讨论了许多预言材料的解释问题。他讨论了圣经预言的条件性问题。在那次讨论中，他建议应该对条件施加一些限制，以免所有预言都无法实现。我们看到它背后存在解释学上的危险。如果一切都是有条件的，那么你就无法确定任何事情都会发生，尤其是那些处于上帝救赎计划核心的事情。我认为当然有某种意义，这是我对佩恩所暗示的内容的补充，上帝在创世记 12:3 中对亚伯拉罕的应许“万国都必因你的后裔得福”，这并不明确以任何人类的意愿为条件。存在会尽力确保其实现。这肯定会发生。地上万国都将因亚伯拉罕的后裔而蒙福，因为这是神救赎目的的核心。我认为，任何人都无法改变这一点。

佩恩提出的是，这是他自己的表述，即一个预言要保持有条件，它必须满足两个条件。第一，它必须是贴近应用的。如果您查看示例，就会发现它很合适。约拿向尼尼微传道，以赛亚告诉希西家他什么时候会死，以利亚告诉亚哈他将如何死。它一定是一个近应用程序。其次，它必须具有能够满足先知同时代人的元素。换句话说，这些条件并不是长期的预言，它们是神按照他的计划和目的的实现而向前推进的救赎计划的一部分。

所以，我认为这可能会有帮助。我认为我们应该认识到任何特定的预言都存在潜在的条件，但正如所暗示的，这些条件是祈祷和悔改。预言具有

同时代性，可以由与先知同时代的人来实现。这是近期的应用，而不是长远的预言。

7. 预言的种类直接预测

让我们继续第七章“预言的种类”。我在这个标题下想到的是所谓的直接预测和类型预测之间的区别。直接预测由仅在未来实现的预言性陈述组成。换句话说，这是对将来将要发生的事情的口头断言。你可能会看《弥迦书》5章2节，其中说：“伯利恒以法他啊，你虽然在犹大各族中为小，但必从你那里来一位统治以色列的人，他的根源自古以来，自古以来。”马太福音 2:5-6 中引用了这一点，这应验于基督，他从伯利恒出来，成为以色列的统治者。这是一个声明，一个口头断言。

b. 类型预测

类型预测与直接预测不同。类型学预测是指在救赎历史后期的机构、人或事件中找到其最高意义的应用的机构、人或事件。我再说一遍。类型学预测是指在救赎历史后期的机构、人或事件中找到其最高意义的应用的机构、人或事件。例如，逾越节的羔羊在基督身上找到了最高的意义应用。或者是旷野中杆子上的蛇。换句话说，类型学预测是通过预先设想或成像来完成的。

1. 约翰·斯特克 (John Stek) 的类型学

查看第 24 页 John Stek 下的引文。在约翰·斯特克 (John Stek) 的《昨天和今天的圣经类型学》的第一段中，他说：“换句话说，类型是一种历史现实，它在其自身的历史视野（不仅仅是象征性的）内服务于重要的历史目的，但它也是由普罗维登斯塑造的，以便为上帝更大的目的做出贡献，即在连续的阶段和行动中揭示真理和原则，这些真理和原则将在福音的现实中找到其完全体现的行动。”所以从这个意义上来说，预表就承担了预言的功能。它与直接预言（即口头断言）不同，它是想象或预示，而直接预言是断言。这是口头的。

但我想，当你反思旧约的内容时，你会发现旧约中有相当多的预表意义。旧约中有些事情期待着更全面地认识旧约机构或事件中所体现的真理。解释的历史告诉我们，很难对类型学解释的使用保持正确的看法，因为它存在很多过度和误用的情况。我们能走多远？旧约中的一些现实被新约中的陈述明确地确定为预表性的，并且在那里你有一个非常坚实的基础。但当你开始超越这一点时，你能走多远？

b. 米克尔森的预表学 如果你看一下米克尔森的《解释圣经》第 24 页 A 段，它说：“预表学常常成为解释中煽情的借口。每一个诚实的解释者都必须坚决驳斥这种耸人听闻的做法。但是，如果一个解释者充分意识到上帝子

民的团结，能够显示历史相关性，同时意识到预表和原型之间的差异，他当然可以观察到这种历史相似之处。在这样的活动中，口译员必须严格自律。”换句话说，米克尔森和其他我认为正确的人说，你不必只局限于那些被后来的圣经陈述明确认定为类型学的例子。你可以走得更远，但你必须小心，以免滥用这个解释程序。

危险 在于寓言的倾向，我认为避免寓言解释的方法是确保类型和反类型之间的对应性保留意义的同一性，在寓言解释中你几乎可以采取任何东西并赋予它精神意义。换句话说，同样的真理在救赎历史的后期阶段再次出现，但达到了更高的层次。这是更全面的启示进展，在救赎的早期阶段，你有一个以某种象征形式体现的真理，并且它在后来的历史中重新出现。谁能合法地划定这条线？

C. 沃斯的类型学 说到这里，让我向你指出第 25 页，因为我刚才所说的实际上是沃斯的类型学解释概念，他在符号和类型之间建立了联系，并说被象征的东西，真理就是被典型的真理。 。但请注意他说：“在确定礼仪法的功能时，我们必须考虑它的两个大方面，即象征性和典型性以及两者之间的关系。同样的事物，从一个角度看，是符号，从另一个角度看，是类型。符号具有重要的宗教意义，它以可见的形式深刻地描绘了某种事实、原则或精神本质的关系。它所描绘的事物是当前存在和当前应用的。”在下一段中，“典型的事情是前瞻性的。”然后是下一段：“象征的事物和象征的事

物并不是不同的事物。它们实际上是相同的东西，只是在这方面有所不同，它们首先处于救赎发展的较低阶段，然后在后期又处于较高阶段。”下一段中间，“只有在发现了一个事物象征什么之后，我们才能合法地提出它代表什么的问题，因为后者永远不会比前者提升到更高的层次。将预表和原型结合在一起的纽带必须是救赎进程中至关重要的连续性纽带。”所以我认为这就是问题所在—预表与原型之间的对应关系。您可能在后面类型的类型中重新出现的符号中具有相同的真理。

返回第 23 页。请注意 Stek 在第二段中所说的内容。他指出，上帝如此主权地安排了历史，以至于预表和原型之间的这种对应是有意设计的。他说：“由于建筑师的模型和草图是由他对建筑物的清晰愿景控制的，而建筑物有一天将服务于客户的目的，因此救赎历史之主在早期的分配中规定了某些事项，而这些事项在后来的分配中具有原型。”我认为建筑师的比喻是一个很好的比喻。你可能会说上帝是历史的建筑师。他看到了整个建筑，因此他可以将这些现实构建到历史中，这些现实预计在救赎历史的后期阶段，相同的真理会在其他现实中重现。但你看类型就成为预言的重要组成部分。它应该被视为一种预言功能，就像直接预测或直接口头断言一样。

d. 陷入寓言的危险

现在我说危险在于陷入寓言中，失去了类型和反类型之间的对应关系，这是同一个真理。让我给你举个例子。一些老教父非常喜欢寓言。金口谈到希律王在基督诞生时在伯利恒屠杀婴儿时说：“只有两岁及以下的孩子被谋杀，而三岁的孩子可能逃脱了这一事实，这意味着告诉我们，那些持有三位一体论的信仰将被拯救，而二元论者和一神论者无疑将灭亡。”现在你看，在我看来，这是一种虐待——你陷入了寓言之中。你赋予文本的意义与文本本身完全无关。这是你不想跨越的界限，但沃斯通过他建议的类型学解释建议的系统来防止滥用这条界限。

学生问题：

问题：那么，我们所说的预表是指一些情况，例如，旧约中羔羊被杀的血就是预表，指向基督，因为他的血被杀了？

回应：是的，我认为这在这里是完全正确的——在献祭的血中也是同样的真理，这正是基督的血所做的。正如希伯来书所指出的，公牛和山羊的血最终并不能起到赎罪的作用。它指向基督的宝血才使它有效。

由杰森·诺托-莫尼兹（编）、凯蒂·汤姆林森、克里斯汀·戈登、阿姆诺尼·迈尔斯转录，

梅丽莎·史蒂文斯，埃里克·希尔克

特德·希尔德布兰特（Ted Hildebrandt）粗略编辑

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德布兰特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 14 讲

解释预言的指南

解释预言的指南

1. 对文章进行仔细的语法历史语境分析

我们一直在讨论“预言解释指南”。1. 下面是“对这段文字进行仔细的语法历史语境分析”。这并不是预言话语或释经任务所独有的。我认为这是口译员的基本任务。你首先必须理解单词的含义、所使用的语言、研究其他地方单词的用法，然后是单词之间的关系。那时你就进入了语法结构。但除此之外，你还应该看看先知和先知说话的人民的历史背景。我们应该看看接下来发生的事情的背景，以及接下来发生的事情的背景，以及预言所包含的书中的思想流程。我认为它就像池塘里的涟漪一样。你看整个圣经正典，你看狭隘的近处上下文，然后你进入更大的上下文，直到圣经的整个上下文。如果有平行段落，应查阅。这是你们都熟悉的非常基本的东西。

“对这篇文章进行仔细的语法、历史、上下文分析。”

2. 明确说明该段落所指的人或内容。

2. “明确说明该段落所指的人或内容。”我们可能会问这样的问题：“这个信息是关于它所针对的听众或读者的，还是向他们宣告关于其他人的？”通过提出这个问题，我们可以确定一段话基本上是预测性的还是说教的

性的。如果它是说教性的，并且先知只是在教导那些他所讲的人，那么一些针对他们的重要真理可能也适用于我们。他是在对他们说些什么还是在说别人的事？如果是这样的话，它可能是预测性的，或者以某种方式注入预测性元素。我们需要解决这个问题。这段经文是预测性的吗？如果是预测的话有什么附加条件吗？这对于人们寻求其实现的方式可能很重要。可能有一个未说明的条件，但您必须提出该问题。如果是预测的话，它是实现了还是未实现？我认为你首先通过在圣经的其他地方寻找应验来回答这个问题。旧约中有不少预言在旧约时期就已经应验了。你发现旧约中的其他预言在新约时期得到了应验。当然，你的预言可能在我们生活的时代、教会的时代应验了，或者你可能有尚未应验的预言，但期待主的日子到来。所以，你需要解决这个问题。如果是预测的话，它是实现了还是未实现？

3. 注意履行引用

这就引出了第三点：“注意履行引用。”我的意思是，新约中出现的某些短语可能是指向或帮助说明这是一个专门实现的预言。我想到的是诸如“使它应验”之类的短语。毫无疑问，您已经遇到过这种履行引文。当您看到这一点时，我认为通常如果您查看所有用法，就会发现它对于实现而言非常具体。有一个预言在这里得到了应验。但是，有资格；在某些情况下，该短语可能被视为指出旧约陈述本身并不能预测的词语或思想中的说明或相似性的关系。

A. 马太福音 1:22 - 以赛亚书7:14 我认为如果你看一些例子，这一点就会变得很清楚。如果你看马太福音 1 章 22 节，你会看到这样的说法：

“这一切的事发生，是要应验主借先知所说的话：‘必有童女怀孕生子，起名叫以马内利，这意味着神与我们同在。’”这是以赛亚书 7:14 中的陈述，这里适用于通过圣灵怀孕的马利亚，她是怀孕并生下儿子的童女。在这里你会发现以赛亚书 7 章 14 节的预言应验了。这是非常具体的。

b. 马太福音 8:17 - 以赛亚书53:4 在马太福音 8:17 中，耶稣医治了一些人后，你读到：“这是要应验先知以赛亚所说的话：‘他代替我们的软弱，担当我们的疾病。’”以赛亚书 53:4。它得到了应验，成为有关主的仆人的系列段落中的高潮段落。

C. 马太福音 12:17 - 以赛亚书马太福音 42:1-4 12:17 写道：“这是要应验先知以赛亚所说的话：‘看哪，这是我的仆人，是我所拣选、我所喜悦的。我将把我的精神放在他身上，他将向万民宣告正义。他不会争吵，不会喊叫，街上也不会有人听到他的声音。压伤的芦苇，他不会折断，将残的灯火，他不会吹灭，直到他带领正义取得胜利，万国都将希望寄托在他的名下。”这是对先前的另一个仆人段落的引用，来自以赛亚书 42:1-4。

d. 马太福音 21:4 - 撒迦利亚书 9:9 在马太福音 21:4 中，“这件事

的发生，为要应验先知所说的话”，引用自撒迦利亚书 9:9，“你对锡安女子说，看你的国王来到你身边，温柔地骑着一头驴子，骑着一匹小马驹，一头小驴子。”所以通常你会发现这是一个非常具体的指标，表明这是先前给出的预测的实现。

e. 雅各书 2:21-23 - 创世记 15:6

然而，有时它更像是旧约陈述中类似词语或想法的关系或说明，而不是预测性陈述。看看雅各书2章21-23节，你会看到这样一句话：“我们的祖先亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是被算为义吗？你会看到他的信心和他的行动一起发挥作用，他的信心因他的所作所为而变得完整。这就应验了经上所说的：”这里引用了创世记 15:6；“‘亚伯拉罕信神，这就算为他的义’，他就被称为神的朋友。”如果你翻到创世记 15 章 6 节，这是主对亚伯拉罕说，以利以谢不会成为他的继承人，而是他的继承人之后。他自己的儿子将成为他的继承人，他说：“仰望天空，数一数星星，如果你真的能数数的话。”又对他说：“你的后裔也必如此。”然后六节说，‘亚伯拉罕信耶和华，耶和华就以此为他的义。很难预测这个陈述，但它只是对亚伯拉罕的信仰及其意义的断言。

因此，当你谈到雅各书 2:23 中“实现”的使用，并引用创世记 15:6 中的那节经文时，我想你不得不说，此时这更多的是一个引用公式，而不

是它所表明的内容。预言和应验。您的参考书目中的该标题下有一篇由 R. Laird Harris 撰写的文章。这篇文章位于您的参考书目第 11 页，名为《历史解释》中的“预言、插图和类型学”，该书是为了纪念该学派的创始人艾伦·麦克雷博士而出版的，于 1986 年出版。他使用了我刚才使用的那个短语，“引用公式”，用于此类参考。

F。马太福音 2:17-18 - 耶利米书 31:15 类似的还有马太福音 2:17-18，你在其中读到：“这就应验了先知耶利米的话：‘在拉玛听见有声音哭泣，大哭的声音。拉结为她的孩子们哀哭，拒绝接受安慰，因为他们已经不在’，这就是耶利米书 31:15。如果你回到耶利米书 31:15，你会读到：“在拉玛听见哀号大哭的声音；雷切尔为她的孩子们哭泣；并且拒绝接受安慰，因为她的孩子们已经不在。”在上下文中，这是指为巴比伦被掳的人而哭泣。

G。Plerono 引用公式 这不是一个预测性陈述，但是雅各书 2:21-23 和马太福音 2:17-18 在提到这两个不是“预测性”文本的旧约文本时，都使用这个动词 *plerono* 来引用它们。这是否意味着它们被错误地引用为预测？或者说马太的解释方法不合法？这就是哈里斯所建议的，他认为问题是由 *pleron* 翻译为“fulfilled”引起的。当然，它在许多情况下都具有这种含义。但哈里斯认为，它总是意味着“实现”并不那么确定，有时它似乎被

用作引用公式，而不是实现预测的公式。应该记住更广泛的用法，但通常会以某种形式出现 *plerow* 什么时候是预言性的预言，但你必须小心。

H. Gegrapti 引文公式 第二个公式是 *gegraptai*，“它已被写入”。同样，它也经常表现出满足感。然而，有时它只是参考。马可福音 1 章 2 节应验了“先知以赛亚书上记着的”，然后引述了以赛亚书 40 章 3 节：

“我要差遣我的使者在你们前面，预备你们的道路。沙漠里有一个声音在呼唤：“为主预备道路，为他修直道路。”所以约翰来了，所以那节经文得到了应验。参考马太福音 4:4；“耶稣回答说：‘经上記着说：‘人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。’”这是对申命记 8 章 3 节的引用，它不是一个预言性的陈述，但这是引用。

我。乐高

让我们继续讨论 *乐高的形式*（我说）。当它单独存在时，通常表示历史参考，而不是预言和应验。请看马太福音 22 章 31 节：“论到死人复活，神对你们所说的话，你们没有念过吗？”然后引用出埃及记 3 章 6 节：“我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。他不是死人的神，而是活人的神。”它只是对旧约文本的引用。使徒行传 7 章 48 节：“然而，至高者并不如先知所说，住在人所建造的房屋里。”然后引文是《以赛亚书》66:1，“天是我的座位，地是我的脚凳。你要为我建造的房子在哪里？主说。

“我的安息之地在哪里？”这并不是一个预言性的陈述。所以这一切都在

3. “注意履行引用”下。它们肯定会帮助您提供指导和识别预测段落，这是一个满足点，但您必须小心这一点。

4. 避免双重履行或双重引用的想法

4、“避免双重实现或双重引用的想法。”我认为，当你寻求预言的实现时，采用双重指称或双重意义的想法作为潜在的解释学原则是不好的。换句话说，我们不应该到处寻找双重参考。你不应该假设给定的预言可能用相同的词语同时指代两个或多个不同的事件。如果您这样做，则意味着您假设相同上下文中的相同单词可能具有多种含义。我认为这在解释学上是一件危险的事情，说相同的词和相同的上下文有多种含义，除非存在某种双关语，但这不是解释学的一般规则。我们不那样使用语言。通常，当做出陈述时，该陈述带有特定含义的意图，这就是听到它的人要理解的含义。我认为这个概念不仅适用于所有圣经陈述，而且也适用于预测形式。你寻找任何给定陈述的单一意义或意义，而不是寻找圣经陈述的多重意义或意义。

A. 德怀特五旬节 - 双重参考 请参阅德怀特五旬节的引文第 28 页，德怀特五旬节写了一本关于末世论的书，名为《*即将到来的事情*》，其中他谈到了“双重参考法则”。从他的观点来看，“在解释圣经预言时，没有什么法律比双重参考法则更重要了。两件事件的实现时间相距甚远，但它们可以被

整合到一个预言的范围内。这样做是因为先知有一个关于他自己的时代以及未来的信息。通过将两个相距甚远的事件纳入预言范围，这两个目的都可以实现。”然后他引用了另一位名叫霍恩的人的话，“同样的预言常常有双重含义，指的是不同的事件，一个是近的，另一个是遥远的；”一个是暂时的，另一个是精神的，或者也许是永恒的。因此，先知们考虑到了几件事件，他们的表述可能部分适用于一件事，部分适用于另一件事。转变并不总是那么容易。第一个任务中尚未实现的任务，我们必须应用于第二个任务，而已经完成的任务通常可以被认为是尚未实现的任务的典型。”

现在你如何解决这个问题，你需要查看特定的段落，但这就是概念。如果你去埃里克·绍尔 (Eric Sauer)，第 11 页的下一个条目。29. 绍尔说：“一切都受到历史的制约，但同时又与永恒相互渗透。一切既是人类的又是神圣的，既是暂时的又是超暂时的。”谈到先知时，“他们谈到从巴比伦回归，同时承诺以色列在不久的将来聚集在一起，开创一个和平的王国（以赛亚书 11:11-16）。”我们刚刚谈到了以赛亚书 11:11-16。你看他所说的是预言正在谈论从流亡中回归。但同时，用同样的话，它也在谈论未来的和平王国—末世论。对于相同的词来说，它具有双重含义、双重引用。

在名为 *《简介》* 的卷中 克莱因、布隆伯格和哈伯德在 1993 年由 World 出版的 *《圣经解释》* 中说，“我们必须添加预言的第二个特征：它可能有两种应验，一种是在先知生前不久，另一种是在先知生前很久之后。”当你

看到一个预言并要求它实现时，有一个是在最近的将来，一个是在更遥远的将来。所有这些都同一个声明中引用。有相当多的人认为这个原则，或者正如五旬节所说的那样，“双重引用法则”是一个应该在解释预言陈述时使用的原则——寻找多重引用。

b. Vannoy 的回应 我的建议是，我认为这是无效的。这又回到了语言如何运作的问题。我们使用语言是否有相同的单词和相同的上下文，但说的是两种不同的东西？你回顾解释的历史，路德和加尔文强烈反对它，但是，当然，如果你有多重含义，他们是在寓言解释的背景下争论的。他们坚持认为，解释者的首要义务是达到作者想要表达的文本含义。路德说：“只有单一的、正确的、原始的意义，即它被写成的意义，才能成为优秀的神学家。圣灵是天上地下最简单的作者和说话者。因此，他的话只能具有单一而简单的意义，我们称之为书面意义或字面上的口头意义。”

《威斯敏斯特信仰告白》第 1 章第 9 节中有一个关于圣经及其解释的有趣陈述，我想给你们读一些简短的陈述：“解释圣经的无误规则是圣经本身；因此，当对任何经文的真假存在疑问时”，然后有一个括号陈述，这就是我想要得到的，“（不是多重的，而是一个），它可以被搜索并得到其他地方都知道，说得更清楚。”所以你看，这里的重点是对某些段落的解释更加清晰。你用更清晰的来帮助不太清晰的。但在做出该陈述的上下文中，有这样的括号陈述：“当对任何圣经（不是多重的，而是一个）的真假

意义存在疑问时，可以通过其他提到的地方来搜索和了解它。”更清楚。”

我认为这是一个重要的诠释学原则。

C. 约翰·布莱特 (John Bright) 的多层次意义 [查看您的引文第 25 页。](#)

这摘自约翰·布莱特的书《*旧约的权威*》。他说：“人们普遍认为圣经有不同层次的含义。奥利金具有三重意义，对应于人性的假定三分法：身体、灵魂和精神。有字面意义或物质意义（即这些词在其简单含义中所说的意思），道德或比喻意义（即象征基督徒灵魂的意义，从而为行为提供启发和指导），以及精神或神秘的感觉。后来又加上了第四感。”这就是改革者和《威斯敏斯特信条》所回应的，第四种意义，“神学或末世论的意义”。因此，举个经典的例子，“耶路撒冷”这个词在中世纪被理解为有四种含义：字面上它指的是犹大的那个名字的城市，比喻上，指的是忠实的基督徒灵魂，寓言上（神秘地）指的是基督的教会，类似于上帝的天城，它是我们永恒的家。在一篇文本中理解这个词的所有四种含义是可能的，尽管不是必要的。”

所以你没有双重参考，你有一个四重参考。“但人们的倾向是，人们更关心精神意义，而不是字面意义，因为文本的真正含义是精神上的。事实上，有些经文一据认为一不能按字面解释，因为它讲述的是不道德的事情，因此不配上帝的事（奸淫、乱伦、谋杀等），而且许多经文太原始或太琐碎，如果从字面上看，它是神圣启示的合适载体（冗长的家谱、动物献祭

的规则、会幕的尺寸等)。只有在精神上解释时，这些段落才会产生其真正的含义。”当你寓言化时，你就给这些段落赋予了精神意义。“结果是对《圣经》，特别是《旧约》的大规模、不受控制的寓言化……但是，大量奇特的解释继续不受控制地从讲坛和讲师的讲台上流出。人们有理由认为，从《圣经》中获得的意义是有限的，这只能取决于解释者的聪明才智。”如果你有一个非常聪明的人，你可以在任何陈述中找到各种含义。“无论他们的矛盾之处是什么（他们有时也不一致），两位伟大的改革家（路德和加尔文）都原则上拒绝寓言——再以最强烈的语言。在前一章中，路德和加尔文都被引用，他们都坚持认为，解释者有责任达到作者想要表达的文本的简单含义。

d. 作者意图和单一含义 现在已被称为“作者意图”，并已成为一个有争议的问题。你能走多远？沃尔特·凯撒（Walter Kaiser）对此写了很多文章，他认为唯一合理的解释就是作者的意图。现在我同意他在那里尝试做的事情，当然这是正确的。我认为他没有考虑到圣经中有不止一位作者。从某种意义上说，有一位人类作者，但也有圣灵监督人类作者所写和所说的。我认为人类作者有可能说得“比他知道的更好”，可以这么说。换句话说，他可以说出他自己不相信或不理解的事情，因此这不是他的意图；然而，它受到圣灵的监督，圣灵正在解决超出先知整个理解范围的问题。所以我在那里做

了限定，但这并没有打开在任何圣经陈述中大规模寻找多重含义的大门。布莱特说：“解释者的责任是达到作者想要表达的文本的简单含义。他们几乎可以随意引用类似的引文，表达他们对寓言的蔑视。路德的词汇绝非贫乏，尤其生动。他宣称奥利金的寓言“不值那么多脏东西”；他把寓言称为“圣经上的败类”、引诱我们的“妓女”、“猴子游戏”、将圣经变成“蜡鼻子”（即可以扭曲成任何想要的形状）的东西、手段魔鬼借此登上了他的干草叉。他（在解释诗篇 22 篇时）宣称，圣经是基督的衣服，寓言将其撕成“破烂不堪”。“当你让圣经的含义变得不确定时，”他喊道，“你怎么能确定地教导信仰呢？”卡尔文同样严厉。他不止一次地称寓言解释是魔鬼的发明，目的是破坏圣经的权威。在其他地方，他将它们描述为“幼稚”、“牵强”，并宣称人们最好承认自己的无知，而不是沉迷于这种“无聊的猜测”。他宣称，解释者必须采取简单的含义，而不确定他是否应该采用最适合上下文的解释。”

1. 宗教改革者和单一意义 因此，宗教改革者对于他们所拒绝的圣经陈述中多重意义或意义的问题持有相当强硬的观点。但问题并没有消失。伯纳德·拉姆（Bernard Ramm）和他关于解释的书说：“最顽固的解释学罪过之一就是对一段圣经进行两种解释，破坏了字面意义的力量并模糊了上帝的话语。” 如果我们要理解这一点，我们就要再次查看 J. Barton Payne 的

《圣经预言百科全书》第 27 页。在他的引言部分中，他说：“两个现代运动的特点尤其是诉诸双重意义的解释学。一方面是自由主义，它全面否认真实的预言……另一方面是时代论，它的前提是教会不能用旧约著作来预测。维持“一”（新约）意义的概念而不是所谓的双重应验的概念存在三个基本原因。第一个源于诠释学的本质。17 世纪的清教徒约翰·欧文很早就提出了这样的格言：“如果圣经有不只一种含义，那么它就毫无意义；”大多数最近的作家都同意双重实现与客观解释是不相容的。”换句话说，欧文的意思是，如果经文有不只一种含义，那么它们就毫无意义。这使得解释学变得不可确定。如果你有多种感官，那么文本的含义就变得无法确定。

费尔贝恩说，基督真正的意思是一件事，如果有很多事情，解释学就会不确定。“费尔贝恩本人观察到，这种方法会导致应用的不确定性，并使实际应用的含义过于笼统。”这是他主张我们应该寻找一种感觉而不是多种感觉的第一个理由。

2. NT 和单一含义

第二个原因是来自新约的证据。正如洛克哈特所描述的，使徒行传 2 章 29-31 节对诗篇 16 的决定性态度，“使徒彼得认为大卫不能指他自己，因为他死了，也看到了败坏，但他是一位先知，预见到耶稣应该在没有腐败的情况下提出……似乎不容易误解使徒的意思。特里因此得出结论：

“圣经的话语本来应该有一个明确的含义，我们的首要目标应该是发现这种含义并严格遵守它……我们拒绝接受这样的弥赛亚诗篇……具有双重含义的理论，因为这种理论是不健全和误导性的。”，首先指大卫或其他统治者，其次指基督。事实上，通过阅读《新约》，可以肯定地说，人们永远不会怀疑双重应验的可能性。”

3. OT 和单一含义

“单一应验的第三个原因是来自旧约背景的证据。例如，费尔贝恩承认，他的原则多重意义在试图显示其存在的具体案例中并不罕见。特里直截了当地说：“诗篇第 2 篇的语言不适用于大卫或所罗门，或任何其他地上的统治者……以赛亚书 7:14 是随着耶稣基督的诞生而应验的（马太福音 1:22），而且没有任何解经家能够做到这一点。”来证明先前的应验。”

A. 以赛亚书 7:14 现在，以赛亚书 7:14 是人们经常得出结论认为存在双重引用的经文之一。指的是亚哈斯和以赛亚时代出生的孩子，同时指的是基督。但佩恩在这里争论以赛亚书 7:14 只有一个参考文献。作者只能提到一位女性。已经诞生了一个孩子，他是与我们同在的上帝。现在，诚然，如果你回到完整的上下文并在以赛亚书 7:14 中讨论这一点，就会发现它存在一些问题。这是比较困难的段落之一。我今天不想花时间来�这件事，但我们会看一些其他段落的例子。

b. 申命记 18 我认为申命记 18 章是一段非常困难的经文。我们已经看过了。这是指预言运动还是指基督，或者以某种方式指代两者？当然，还有预表性的间接指称，它属于单一意义，但也包括基督。但申命记 18 章、以赛亚书 7:14 和玛拉基书的最后几节经文——这些都是很难的。弥赛亚诗篇中的一些歌曲是指大卫或所罗门以及基督。但真正困难的并不多。

4. 特里—单感

请查看第 28 页的引文、页面底部和第 29 页的上方。然后我想看几个文本示例。这是出自米尔顿·特里的《圣经诠释学》。它相当长并且有些复杂，但我认为他在这里提出了问题。所以我想花时间直接阅读它。他说：“我们现在提出的解释学原则必然排除圣经预言包含神秘或双重含义的学说。一些人声称，由于这些神谕是神圣的，我们应该期望在它们中找到多种含义。他们的需求一定与其他书籍有所不同。因此，不仅出现了双重意义的教义，而且还出现了三重和四重意义的教义，拉比们甚至坚持认为“圣经中的每一个字都蕴藏着意义之山”。

我们可以很容易地承认经文能够有多种实际应用。否则，它们对于教义、纠正和教导正义就不会如此有用。但是，一旦我们承认《圣经》的某些部分包含神秘或双重意义这一原则，我们就在神圣的著作中引入了不确定性的因素，并扰乱了所有的科学解释。“如果圣经有不只一种含义，”欧

文博士说，“它就毫无意义了。”赖尔说：“我认为，圣经中的话语有一个明确的含义，我们的首要目标应该是发现这种含义，并严格遵守它……说单词确实意味着一件事，仅仅是因为他们可能会受到折磨，认为这是一种最不光彩和最危险的处理圣经的方式。

斯图尔特说，这种解释方案放弃并搁置了语言的共同法则。圣经除外，任何人撰写、出版或向他的同胞发表的任何书籍、论文、书信、演讲或对话（除非是为了娱乐，或出于欺骗的目的），都不能发现双重意义。事实上，在所有的语言中，也许都有字谜、谜语、具有*双重协议的短语*等等。有大量的异教神谕可以有两种解释，但即使在所有这些神谕中，现实中也从来没有、也从来没有一种设计应该有超过一种的意义或意义。语言的歧义可能并且已经被故意使用，以误导读者或听众，或掩盖占卜者的无知，或在未来的紧急情况下为他们提供信誉；但这对于严肃和*善意的双重含义*来说是很陌生的。在不侵犯经文尊严和神圣性的情况下，我们也不能暂时假设受默示的作者与谜语、难题、谜语和模棱两可的异教神谕的作者相比较。

5. 类型和反类型方法

有些作者把这个主题与预表和原型的教义联系起来，从而混淆了这个主题。”现在请注意他在这里所做的事情。“由于《旧约》中的许多人物和事件都是未来更伟大人物和事件的类型，因此尊重他们的语言应该具有双

重意义。”换句话说，类型和反类型不是机构、人或事件一具体的实体或现实作为象征，预示着象征这些机构、事件或人的真理——一些解释者所做的实际上是在谈论类型学语言。这是一个重要的区别。看看他在这里说什么。

“一些作者将这个主题与预表和原型的教义联系起来，从而混淆了这个主题。对于许多人来说，《旧约》中的事件是未来更伟大事件的预兆，因此尊重这些事件的语言应该具有双重意义。换句话说，语言是类型学语言。

“诗篇第二篇被认为是指大卫和基督，而以赛亚书 7:14-16 则指的是在先知和弥赛亚时代出生的孩子。在诗篇第 45 篇和第 72 篇中，这应该双重提及所罗门和基督，以及以赛亚书 34:5-10 中针对以东的预言，以理解末日的一般审判。但应该看到，就预表而言，圣经的语言没有双重意义。这些类型本身之所以如此，是因为它们预示着即将发生的事情，这一事实必须与任何特定段落中的语言使用意义问题区分开来。”

6. 申命记 18 章作为模型 你明白其中的要点吗？如果你回到申命记第 18 章，那里用的语言是什么？你知道我的结论是什么。该语言谈论的是旧约时代的预言制度，因为它之前和之后的上下文中都在谈论你不应该去找异教徒占卜者。据说他们接受了区分真假先知的测试。我们怎样才能让上帝对摩西的启示消失呢？所以语言谈论的是预言的顺序。预言秩序本身可以是预表性的，因为这些是人类的工具，讲述上帝的话语。基督既是神又是人，

给我们带来神的话语。所以从预表上来说，预言机构可以指向基督，但这不是你看到的语言，那不是预表语言。这是预言机构。

7. 特里论诗篇 2 等。 如果你接受预表语言，那么你就真正接受了灵性化的原则，然后你就可以像杨那样对待以赛亚书11章了。这不是在谈论流亡、犹太人返回家园，这不是在谈论物质现实，他认为这是在谈论精神现实。这是类型学语言。特里不接受这种说法，但类型学语言确实是合法的。他说：

“我们已经表明，诗篇第 2 篇中的语言不适用于大卫、所罗门或任何其他统治者。诗篇 45 篇和 72 篇也是如此。以赛亚书 7 章 14 节在基督诞生时应验了，没有任何解经家能够证明先前的应验。针对以东的神谕，就像针对巴比伦的神谕一样，都披着精心打造的世界末日预言的外衣，并没有为双重意义的理论提供任何依据。马太福音二十四章通常被用来支持这一理论，但已被证明没有提供任何有效的证据来证明神秘或双重意义……第一个预言就是一个很好的例子。女人的后裔和蛇的后裔之间的敌意已经以一千种形式表现出来。对上帝子民的宝贵应许在每个人的经历中都或多或少地得到了实现。但这些事实并不能支持双重意义的理论。每种情况的意义都是直接而简单的。应用和插图很多。”这就是创世记3章15节的应许：“女人的后裔必踏伤蛇。我在你的后裔和他的后裔之间建立了敌意。” “每种情况下的意义都是直接而简单的；应用和插图很多。这些事实并没有让我们有权力进入

世界末日预言，期望在每个具体陈述中找到两个或更多含义，然后宣布：这节经文提到了一个很久以前的事件……这在巴比伦的毁灭中得到了部分应验，或以东，但它等待着未来更伟大的应验。巴比伦、尼尼微或耶路撒冷的审判确实可能是所有其他类似审判的预表，这是完全合法的，并且是对所有国家和时代的警告；但这与说巴比伦、尼尼微或耶路撒冷陷落时预言审判的语言仅部分应验，并且仍在等待其完全应验是非常不同的。有一个区别。你遵循那里的论点吗？

8. 插图：但以理书 8 让我给你举一个例子。我想给你们两个插图，但今天我们没有时间做所有这些，而是但以理书第 8 章中的一个插图。你们中有人熟悉旧版斯科菲尔德圣经吗？如果你读过《但以理书》第 8 章——我认为这一章是在谈论这些预表——但以理书第 8 章 9 节写道：“其中有一角从中生出来，角极其大，向南、向东、向美地。”。斯科菲尔德圣经中关于那个小角的注释说，“这是一个在公元前 175 年应验的预言”，所以这是第 9 节中对这个小角的引用。当你继续阅读这一章时，你会注意到第 15 节中说“我，但以理，看到了这个异象，寻求其意义，然后看到一个人的出现站在我面前。”然后他解释了其中的含义。当你明白这个小角的含义时，在第 24 节和第 25 节中，它说：“他要变得坚强，但不是靠着自己的能力。他将造成惊人的破坏。他将消灭强者和圣民。他将使欺骗盛行。当他们

感到安全时，他会夸大自己，但他也会毁灭许多人。他也将对抗诸侯之王，但他将被打垮，无法愈合。”这些注释中的评论是，第 24 节和第 25 节超越了安条克·埃皮法尼，显然是指但以理书第 7 章的小角。然后，第 24 节和第 25 节中提到了安提阿古和兽，但最重要的是兽。所以在但以理书第 8 章小角的解释中，我认为如果你看一下所有的细节，这是对安提阿古的参考，当你开始对小角的解释时，这里的注释是第 24 和 25 节他们同时用同样的话语对安条克和敌基督说话——这是双重的。在第 10 至 14 节中，在该章的第一部分中，您可以更详细地了解那个小角，第 10 至 14 节的注释说：“历史上，这在安条克身上实现了，但在更强烈和最终的意义上，安条克预示了这一点。”但以理书第七章小角的可怕亵渎。”我对此没有意见，因为我认为安条克是一种反基督，但这里的话告诉你关于安条克的事情。但注释中的下一个陈述是：“在但以理书 8:10-14 中，两个小角的行为混合在一起。”所以你看，在第 10-14 章对小角的详细描述中，这些话适用于安提阿古，同时也用同样的话适用于敌基督者。“这两个词交融在一起，都在眼前。”

第 19 节的末尾说：“到了末日”，注释说：“有两个结局。一、历史上。亚历山大的希腊三分之一帝国的终结，第 9 节中的小角就出现在这些分裂中。”这是希腊时期的结束。“但是有两个预言，就是外邦人时代的终结。两端都在视野中。”末日是希腊帝国的末日，也是外邦人末日的末

日——这是双重的。这就是一些解释者如何使用双重引用原则从预言性陈述中寻找含义的方式的一个例证。

9. 插图：玛拉基书 4:5-6 我想更详细地了解玛拉基书 4:5-6，我们将在下次会议开始时这样做。但让我们看一下玛拉基书 4:5-6。经上说：“看哪，在主那大而可畏的日子到来之前，我必差遣先知以利亚到你们那里去。他将使父亲的心转向他们的孩子，孩子们的心转向他们的父亲，否则我会用咒语来打击大地。”有趣的是，新约圣经引用了这段经文，并且一些新约引用将这个预言应用于施洗约翰。那么问题就变成了，你如何处理这个预言？它已经实现了还是尚未实现？是在说施洗约翰吗？是在说以利亚吗？这是双重意义吗？你用它做什么？下次我想更详细地讨论这个问题，并向您介绍口译员处理这个问题的一些方法。这是处理双重意义的较困难的段落之一。

10. Vannoy 对双重意义的结论 现在我将做一个澄清性的陈述来结束。我并不是说不可能找到双重意义。我认为你不应该从外部引入解释规则，并强迫它们适应圣经的某些解释公式。在我看来，如果有明确的段落引导你将其作为解释圣经的预期方式，那么，就这样吧。圣经必须成为我们的指南。我不相信有某些段落强迫你这样做。所以我说你不应该从文本中寻找多种感官。如果圣经本身迫使你这样做，那就这样吧，但你必须从圣经中证明，这就是你必须理解该陈述的方式，这承担着很高的举证责任。

转录：凯蒂·沃利、马特·戈布森、威廉·马奥尼、莎拉·欧辛斯基、格蕾丝
坎宁安、贝卡·布鲁尔和斯蒂芬·达瓦洛斯（编辑）。

最初由 Ted Hildebrandt 编辑

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 圣经预言的基础, 第 15

讲预言解释指南

九. 解释预言的指南

4. 避免双重实现或双重引用的想法

上周我们用罗马数字 IX., “预言解释指南”。我们正在讨论, “避免双重实现或双重引用的想法。” 因此, 我们得出的结论是, 作为解释学规则, 我们不应该开始寻找预测预言的多重实现。在预言文献中, 你会发现这种情况很常见, 其中一些预言性的陈述将被解释为具有近应验和远应验。我们上周看了但以理书第 8 章的例子, 有些人认为该章指的是安提阿古·主显尼, 他是大约公元前 164 年希腊时期迫害上帝子民的人, 但同时又说, 它谈论的是敌基督者。这为相同的词提供了双重引用。同样的词、同样的短语都在谈论安提阿古和敌基督。

我们在那里讨论了一些理论问题, 如果单词有不只一种含义, 它们还有意义吗? 这是否使解释学变得不确定? 看来我们应该寻找单一的感觉, 而不是寻找多种感觉。在我看来, 这不仅对于预言性预言而且对于一般的圣经陈述来说都是一个重要的解释学原则。我们可以用寓言的方法回到教会的早期世纪, 在这种方法中, 你可以为任何给定的陈述寻找 3、4、5 或 6 种不同的含义, 包括道德含义、历史含

义和精神含义。当您对文本有多层含义时，您想知道文本实际上在说什么。

A. 玛拉基书 4:5-6

现在我在上次会议结束时说过，我确实想再看一段经文，那就是玛拉基书 4 章 5 节和 6 节——这恰好是旧约的最后两节经文——因为这也是一个预言其中许多人找到了多重参考。这也是一个预言性的陈述，在解释方面提出了一些难题。那么我们来看看吧。玛拉基书四章五至六节说：“看哪，在主那大而可畏的日子来到以前，我必差遣先知以利亚到你们那里去。他将使父亲的心转向子女，子女的心转向父亲；否则我会用诅咒来打击这片土地。”出现的问题是，这已经实现了还是尚未实现？请记住，我们之前说过，当您寻求应验时，首先开始查看旧约圣经，看看旧约时期的预测是否应验。如果没有，就看看新约，看看这句话在新约时期是否已经应验了。如果是在新约圣经之外，那么也许是在教会时代，甚至是末世论的来世。这是旧约的最后两节经文，因此你无法在旧约中寻找应验。所以你超越了这一点——你去新约圣经寻找应验，你发现新约圣经提到了以利亚。但你可以说，也许这在以利亚身上应验了，而且也有未来的应验。那么这里有多重意义吗？

b. 新约对玛拉基书 4:5-6 的引用 如果你看一下新约对以利亚的引用，就会发现马太福音 17:3 中提到了以利亚在变像山上的显现。我们稍后会再回到这一章，因为在这一章的后面以利亚又出现了。但你在第 3 节读到：“摩西和以利亚显现在他们面前，与耶稣说话。”没有任何迹象表明这应验了玛拉基书 4 章 5 节和 6 节。

还有其他新约参考文献似乎表明玛拉基书 4:5 和 6 应被理解为应验在施洗约翰的生活和事工中。有几个参考。请看路加福音 1 章 13 节：“天使对撒迦利亚说：‘不要害怕。你的祈祷已被听到。你的妻子以利沙伯要给你生一个儿子，你要给他起名叫约翰。’”第 15 节说，“他在主面前要为大。”第 16 节：“他必使许多以色列人归向耶和华他们的神。”第 17 节说：“他必靠着以利亚的灵和能力，行在耶和华面前。”然后你会注意到下一句话引用了玛拉基书 4 章 6 节：“他必靠着以利亚的精神和能力行在主面前，使父亲的心转向儿女，使悖逆的人转向上帝的智慧。”义人要预备为主预备的百姓。”因此，“为父的心转向儿女”这句话至少部分引用了玛拉基书 4 章 6 节。因此，玛拉基书 4 章 6 节所说的“他必使父亲的心转向儿女”，这无疑是一种幻觉。

请看马太福音 11 章 2 节：“约翰在监狱里听见基督所做的事，就派门徒去问他：‘你是我们所期待来的人吗？还是我们应该等

别人呢？””耶稣说：“回去把你所听见、所看见的告诉约翰。盲人接收视力……”等等。第7节说：“约翰的门徒离开耶稣的时候，耶稣就对众人讲论约翰：“你们到旷野去，是要看什么呢？随风摇曳的芦苇？如果没有，你出去看什么？一个穿着华丽衣服的男人？不，穿漂亮衣服的人是在王宫里。那你出去看什么？先知？是的，我告诉你，而且不仅仅是一位先知。这就是经上所写到的人：“我将派遣我的使者在你前面，他会在你前面为你预备道路。“我实实在在地告诉你们，在妇人所生的中，没有一个兴起来比施洗约翰更大的。”这是第10节，它不是引用玛拉基书4:5和6，而是引用玛拉基书3:1，其中你读到，“看，我会派我的使者在我面前铺平道路。”但是，当你继续往下读这段经文时，你会在马太福音11章12节中读到：“从约翰的时候直到如今，天国是努力前进的，有努力的人就得了。因为所有的先知和律法都说预言，直到约翰为止。”请注意第14节：“你们若肯接受，他就是那要来的以利亚。有耳可听的，就当听。”这似乎是指玛拉基书4章5节和6节，即以利亚要在主大而可畏的日子到来之前到来。他，约翰，就是即将到来的以利亚，“如果你们愿意接受的话”。

然后读马太福音17:10-12。这是在变形山上与以利亚一起祷告之后，你在第10节中读到，“门徒问他：“那么，律法师为什么

说以利亚必须先来呢？’耶稣回答说：“以利亚确实要来，他要复兴一切。”但我告诉你们，以利亚已经来了，他们没有认出他，而是对他做了他们所希望的一切。同样，人子也将在他们手中受苦。然后门徒们就明白他是在跟他们谈论施洗约翰。”以利亚已经来了，他正在谈论施洗约翰。

所以你得到这些文本，然后只是在其中加入一点曲线球，你看约翰福音1:19，然后，“这是约翰的见证，当耶路撒冷的犹太人派祭司和利未人来问他是谁时。他并非不承认，而是自由地承认：“我不是基督”。他们问他‘那你是谁？你是以利亚吗？他说‘我不是’，‘你是先知吗？’”那里的先知可能引用了我们之前看过的《申命记》第18章的经文，“那位将像摩西一样到来的先知。”“‘你是先知吗？’‘不。’”

c. 口译方法

所以我认为这些是与玛拉基书末尾的预言相关的最重要的参考资料。口译员如何处理这些文本？问题是玛拉基书4章5节和6节如何应验？这在约翰身上应验了吗？难道还没有实现吗？让我给你三种不同的看法。

1) 双重引用第一个是“双重引用”。一些解释者对玛拉基预言的看

法是，该预言告诉我们，以利亚将在主的日子之前返回地球，而这将在字面意义上发生。这就是约翰福音 1 章 21 节中拉比们的观点：

“你是以利亚吗？”他们正在寻找以利亚的归来。因此，双重引用的倡导者认为，玛拉基的预言在施洗约翰身上得到了初步或部分的应验，其基础是这些经文，特别是马太福音的经文。但他们认为，它的完全和最终的实现等待着基督的第二次降临和主的日子到来，那时先知以利亚将出现。

看看第26页你的引文；这是亨利·奥尔福德的《希腊语新约》中的一小段。我应该说，阿尔福德在这里评论马太福音 11:13 和 14。他说，“无论是这一点，还是我们主在马太福音 17:12 中的见证，都与约翰自己在约翰福音 1:21 中否认自己是以利亚的说法不一致。因为，第一，这个问题显然是假设真实的以利亚再次出现在地球上而提出的；第二，我们的主在[马太福音]的这两段经文中都不能被理解为玛拉基书4:5的预言在约翰福音中得到了完全的完成。因为正如在其他预言中一样，在这个预言中，我们看到，”这是我们的观点，“主和他的先驱的到来都部分地应验了，而伟大而完全的应验还在未来——在伟大的时候。主的日子”。因此，玛拉基书 4:5 和 6 有双重提及，即提及施洗约翰，以及将来提及真实的以利亚再次出现，这不是一种罕见的观点。

2) 通用或连续的实现—沃尔特·凯撒 第二种观点是沃尔特·凯撒提出的一种观点，与他所谓的预言的通用使用概念有关。我们可以称之为“通用视图”。如果您查看第 27 页的引文，其中有几段来自凯撒对玛拉基书的评论，称为*上帝不变的爱*，这些段落正在讨论玛拉基书 4:5 和 6。凯撒谈到这些经文时说：“也许是描述这节经文的最佳方式。”威利斯·J·比彻 (Willis J. Beecher) 对此现象进行了定义，称其为“通用预测”。他所说的这个术语的意思是这样的：“将一个事件视为发生在一系列由间隔分隔的部分中的一个人，并用可以无差别地适用于最近的部分、较远的部分或最远的部分的语言来表达自己。整体—换句话说，预测在适用于复杂事件的整体时，也适用于其某些部分。”这是一个复杂的概念，但你可以像这样描绘它，并将其标记为一个完整的“通用预言”。你可能会说，预言会谈到整个复杂的细节。但预言的某些部分可能会在复杂的细节中谈到这个或那个。

现在我认为凯撒在这里真正想做的是两全其美。换句话说，我认为他想避免双重引用和双重实现的概念，事实上，如果你读过他的著作—他在许多书籍和文章中写过—他经常谈论如何唯一合法的含义任何圣经陈述都是作者意图表达的唯一真理。所以你必须了解作者的意图。作者写作时的真实意图是什么？在我看来，如果你要谈论一个

单一的真理意图，那么说像玛拉基书 4:5 和 6 这样的预言是一个有许多细节的“一般预测”，这就变得非常复杂和抽象。整体是单一的真理意图，但其中的部分可能指整体中的一个特定，而其他部分可能指另一个特定。让我稍后再回到这一点，但让我们回到凯撒自己的话，因为我不想在这里歪曲他。在比彻的“一般预言”的定义完成之后，凯撒说：“为了与预言的一般或连续应验的特征保持一致，玛拉基以上帝将派遣第 3 章中介绍的那位使者作为结束：1 作为弥赛亚的先驱。然而，他并没有说他将是提斯比人以利亚，而是“先知以利亚”，因此他为一连串的宣告者打开了大门，一直到弥赛亚第二次降临，那时第一个也是最后一个以利亚将站出来。作为先知的开始和结束。以利亚被选中是因为他是预言会的领袖。”所以你可以质疑，他或撒母耳是预言秩序的领袖吗？但是“所有其他的先知都跟随他。他也是一位改革家，上帝在“一个极其腐败的时代”兴起了他，而他的拒绝之后，主迎来了一个特别可怕的日子，即首先是叙利亚人的苦难和以色列人的被掳。但以利亚的精神和能力却传递给了他的继任者以利沙（列王记下 2:15），正如摩西的精神落在了 70 位长老身上一样。

因此，”这是他的结论，“施洗约翰与弥赛亚的改革者、先知和先驱者有着相同的血统，因为他也‘以利亚的精神和力量’而来。

从以利亚的时代到我们的时代，一长串的预言家一直在延续。像奥古斯丁、加尔文、梅诺·西蒙斯、路德、慈运理、穆迪和格雷厄姆这样的人。”所以在我看来，他所说的是一个通用的预言。将以利亚开始，施洗约翰站在这一继承中，以利亚结束，在这中间还有所有这些其他人，他们也是实现这一目标的一部分，因为他们也是在精神和精神中到来的。以利亚的力量。因此，整件事都包含在玛拉基的话中的一般性预测中。

现在我的问题是，你如何保持这个单一的真理意图，并通过单一真理意图中的所有这些细节找到应用？理论上你可能会说这是可能的。这是否避免了多重履行？我不太确定是这样。我认为凯撒会认为确实如此，因为你有这个通用的预测。但在我看来，它变成了一个非常抽象的概念，我想知道这是否是玛拉基书末尾这句话的意图。问题是你如何确定这个抽象的单一真理意图可能是什么？你从哪里得到这种模型？我想你只能看玛拉基四章五节、六节的话。玛拉基四章五节、六节的话从意义上讲，是否有这样的意图呢？在我看来，这更多的是一种被带入文本的结构，其目的是避免多重实现。但我不确定它是否完全令人满意，它相当理论化。所以你有像阿尔福德这样更直接的多重应验，你得到了这个通用的预言，它试图避免它，但我不确定它是否会发生。

3) 预言在施洗约翰身上应验了 第三种立场是预言在施洗约翰身上应验了。这个结论将基于新约参考文献，这些参考资料明确地将预言应用于约翰，这些都是非常有力的陈述。马太福音11章14节说：“你们若肯接受，他就是那要来的以利亚。”这是一个相当强烈的声明。耶稣在第十七章说：“以利亚已经来了，他们却不认识他。”还记得当我们谈论预言的神秘特征以及它如何实现并扭曲它时，你可能没有预料到它。“他已经来了，只是你们不认识他。”门徒们明白他说的是约翰。因此，这种观点的拥护者会说它在施洗约翰身上得到了应验，并说我们不需要寻找额外的应验。有单一的意图意义。

这并不是旧约中唯一一个你会发现意想不到的转折的地方。例如，有些预言谈到大卫未来的统治，如果你仔细观察这些预言，你会发现它显然是指基督。这里提到以利亚的到来，但在约翰福音中得到了应验。请看耶利米书 30 章 9 节。这节经文就是一个例子。你读到：“他们必侍奉耶和華他们的神，和我为他们兴起的王大卫。”你又往下说：“我必从远方拯救你，从流放之地拯救你的后裔。雅各布将再次享有和平与安全，没有人会让他害怕。虽然我彻底毁灭了我把你们分散在其中的所有国家，但我不会彻底毁灭你们。我会公正地惩罚你。”因此，在第 17 节中，将来将会有这样的时刻：“我必使你

们痊愈，医治你们的伤，他们必事奉耶和华他们的神，和他们的王大卫。”嗯，这似乎是弥赛亚式的，并且在基督里得到了实现。

请看以西结书 34 章 23 节：“我必派一位牧人牧养他们，就是我的仆人大卫，他必牧养他们。”第 25 节说：“我要与他们立和约。”第 27 节：“百姓在自己的地上必安然无恙。”第 28 节：“他们将不再被列国掠夺，他们将生活在安全之中，没有人会令他们害怕。”这很像以赛亚书第 2 章和第 11 章中的章节。但是，“我要立一位牧人管理他们，就是我的仆人大卫”，但这里指的是基督。所以在我看来，有一些相当坚实的基础来理解先知的意图。玛拉基书 4:5 和 6 提到了这一点，我感兴趣的是提到约翰，并且以利亚的到来应验在约翰身上。但如果你这样做，那么约翰福音 1 章 21 节——约翰否认他是以利亚，“犹太人、祭司和利未人问他：‘你是谁？你是以利亚吗？他说：“我不是。”——这将对拉比们寻求字面意义上的实现的观念的否定。他并不是字面上的以利亚。他并不否认他是玛拉基书第四章预言的应验。至少，这是一种可能的理解方式。

d. Vannoy对双重引用的分析和结论

也许这取决于他们如何处理马太福音文本。那么“如果你愿意接受的话”你会怎么办？耶稣在马太福音中说约翰“就是那将要来的

以利亚，如果你承认以利亚已经来了”。你用它做什么？这些都是相当有力的声明；我不认为你可以跳过它们并说这些陈述根本没有实现。因此，如果你读《启示录》11:3，你几乎会被迫双重应验。启示录 11:3 说：“我要将权柄赐给我的两个见证人，他们要身穿麻衣向众人说预言。如果有人试图伤害他们，火就会来支援他们。”这两名见证人的身份尚未确定。很多人说这两个见证人是摩西和以利亚，但这只是一个悬而未决的问题。没有明确表明这两名证人是谁。因此，在我看来，就圣经的陈述而言，你说约翰福音应验了，而不是说那两个见证人身上有一些人性的应验，这更有根据。

我提出这个问题的目的是我们一直在谈论这件事，你去寻找双重参考。我并不是说不可能找到双重指称，而是说寻找多重意义是一个危险的解释学原则。我自己的结论是，根据这些困难的经文——我们已经详细地研究了其中的两段——申命记第 18 章提到了预言机构，或者说就是基督。我不认为你被迫在那里进行双重引用。上下文显然是我认为在心理上指向基督的预言机构。因此，说申命记第 18 章谈到基督是合理的，但不是用同样的词。这些词本身指的是预言机构。在我看来，在玛拉基书 4:5 和 6 中，你并没有被迫进行双重引用，因为约翰福音的应验中的预言出现了意想不到的扭曲，但新约的陈述相当有力，在约翰福音中找到应验就足够了。你不需要另一种满足。我

们看过的但以理经文告诉我们，你不需要寻找其他关于基督应验的参考。

我想说另一个难点是《以赛亚书》7:14，“童女必怀孕生子。”但当你看上下文时，它与针对犹大的战争紧密相连，但如果你将其视为单一含义，那就是像马太那样指基督。“童女将怀孕生子”，这是否指的是基督时代的诞生？我认为这只是对基督的提及。我认为以赛亚时代没有童女。在我看来，在上下文中，如果孩子出生在不久的将来，在他长大到足以知道和区分善与恶之前，你可以给文本本身带来一些东西，这两个国王就会消失。所以这是一种假设的事情。如果孩子出生，您可以使用它一段时间。在我看来，它指向未来的孩子，通过处女出生。就我而言，只有一次童贞女生育。

5. 解释分析必须先于对任何段落中

字面和比喻之间的确切关系做出决定让我们继续5.，“解释分析必须先于对任何段落中字面和比喻之间的确切关系做出决定。”字面解释与比喻解释的问题是一个极其复杂和困难的问题。当你看到和听到预言性预言时——当然，这个问题比预言性预言更广泛——但如果你正在看圣经陈述或任何类型的文献，如果你要从字面理解出发，也就是说，根据比喻的理解，在出现的上下文中应该有原因，并且原因导致您得出结论，该声明并非旨在按字面意思理解。

看看第 30 页的引文；这是来自伯克利·米克尔森《圣经解释》，“记住，解释性分析必须先于对任何段落中字面意义和比喻意义之间的确切关系做出决定。”所以你看一段话，你会思考这段话所说的内容。你从哪里来理解字面意义和比喻意义之间的关系？

“决定什么是字面意义和什么是比喻意义必须基于语法（单词的含义和单词的关系）、历史、文化、背景和原作者本人的信念。字面意义—习惯的和社会公认的意义，带有实际和世俗的观念—必须成为比喻意义的基础。他们依赖于这个基础。如果某个解释者宣称某个表达是比喻性的，他必须给出赋予比喻意义的理由。”这是一个有效的观点。你只是不会看到一篇文章并进行比喻性的思考，除非该文本中有某些内容表明这就是本文的阅读方式。“这些理由必须来自对所有因素的客观研究，并且必须表明为什么需要比喻意义。有时解释者坚持认为元素是比喻性的，因为他们的末世论体系要求它，而不是因为圣经和客观因素要求它。”换句话说，这里你就进入了一个问题，当我们阅读圣经文本时，优先阅读该文本的是什么？你是开始阅读文本本身，还是从某种先入为主的系统开始阅读文本，并根据该系统来阅读文本？您如何将文本与系统联系起来？控制原理是什么？

A. 避免简单化的标签 有时，解释者坚持认为元素是比喻性的，因

为他们的末世论系统需要它，而不是因为圣经和客观因素需要它。当比喻意义有令人信服的理由时，就应该采用它们。细心的解释者会从字面和比喻上进行解释，因为他正在解释的段落需要这些程序。我认为这些标签“我从字面上解释”或“我从比喻上解释”——这些东西根本没有帮助。你需要以开放的心态来阅读有关这个问题的文本，并对文本引导你的方向保持开放的态度。“暗示一个人要么是完全字面解释者，要么是完全比喻解释者的标签是愚蠢的。如果它们是真的，它们将表明如此指定的个人将完全无法理解意义和想法。这些人通常不会尝试解释。因此，应不惜一切代价避免不小心乱扔标签。平衡的解释者对字面意义和比喻意义都有客观的解释。”

b. 比喻并非消极的东西 比喻的解释不应被视为消极、误导或误导的东西。如果这篇文章的意图是从比喻的意义上阅读它，那么你可以说这篇文章的字面意思是以比喻的方式来阅读。这是该段落的预期含义。但这提出了神学系统如何与各个段落相关的问题。你是在系统的基础上解释段落，还是在个别段落的注释的基础上构建系统？你看许多单独的段落，看看他们在说什么。如果你对此得出结论，那么你会尝试通过连接段落来了解其中的关系，并逐渐构建一个系统。我认为这是开始处理各个段落的最佳方式。但话虽如此，有些段落完全孤立

于其他段落来解释它们是非常困难的。通常你会发现有一种双向的工作，从段落之外构建系统，也从系统返回来帮助解释各个段落。在我看来，这不是一个非此即彼的情况。但话虽如此，我认为危险在于让系统决定含义。你必须小心先入为主的系统克服个别通道。我这么说的原因是意义需要从文本中出来，而不是带入文本，至少不是以一种没有根据的方式。

C. Boettner : 字面意思，除非荒谬的方法 请参阅第 30 页的引文。
Lorraine Boettner 对于字面解释与比喻解释的问题有一些有趣的陈述。他说，“一般的解释原则被表述为‘尽可能按字面意义’或‘除非荒谬，否则按字面意义’。”人们不必读太多圣经，就知道并非所有事情都可以按字面意思理解。杰西·西尔弗 (Jesse F. Silver) 指的是“某些地方”，其中指定了一些“其他含义”。但他没有给出承认这些特定地点的规则。”我想说我也不知道任何公式；它不是你可以简化为一组三个规则或类似规则的东西。“我们在圣经本身中没有发现任何标签告诉我们，‘从字面上理解这句话’或‘从比喻上理解这句话’。显然，个人读者必须运用自己的判断，并以他所能聚集的尽可能多的经验和常识为后盾。当然，这因人而异。无可否认，在许多情况下很难确定圣经中的陈述应该按字面意义还是比喻意义来理解。至于预言，往往要等到应验之后才能确定。”

d. 玛拉基书 4:5-6 再一次 现在你回到玛拉基书 4:5 和 6, 看到这可能是一个带有字面和比喻语言的预言的例子, 其要素是, 如果不是字面上的以利亚再来, 它也会应验。在施洗约翰。 “然而, 《圣经》的大部分内容, 尤其是历史部分和更具说教性的部分, 显然应该按字面意思来理解, 尽管其中也有一些比喻性的表达。但同样明显的是, 许多其他部分必须以比喻的方式来理解。即使是前千禧年论者也必须将许多表达方式比喻化, 否则就变成无稽之谈。”

一般来说, 前千禧年论者倾向于从字面意义去解读, 而非千禧年论者则更倾向于象征性的解读。 “既然圣经没有给出硬性规定来确定什么是字面意义, 什么是比喻意义, ” 他说, “这就是我们的立场, 我们必须研究材料的性质、历史背景、风格和目的。” 作家, 然后依靠我们所谓的 “神圣常识” (由于缺乏更好的术语)。当然, 每个人的结论都会有所不同, 因为我们的想法和看法并不都相同。” 你想要将比喻与字面意思区分开来, 尤其是在预测性预言中。你必须仔细研究文本, 通过查看最常见的语法、语法、预言的目的以及这里所讨论的内容来了解它是什么。

e. 插图: 以赛亚书 2:4 无千禧年和前千禧年的解释 让我给你举几个例子。请看《以赛亚书》2:4, 其中说: “在即将到来的时期,

地球上将有和平，他们必将刀剑打成犁头”。第4节说：“这国不再拿起刀剑攻击那国，他们也不再训练打仗。”我们回到以赛亚书2章1节，那里说：“亚摩斯的儿子以赛亚论到犹大和耶路撒冷所见的就是这样。”第2节：“在末后的日子。”我们必须问“末日是什么？”但“在末后的日子，”将会发生一件事，“耶和华殿的山必立为众山之首。它将高耸于群山之上，万国都将涌向它。许多人会来说：‘来吧，我们登耶和华的山，到雅各家去。他会教导我们他的道路，以便我们可以走在他的道路上。律法必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷。他将在列国之间施行审判，并为许多人解决许多争端。他们会把剑打成犁头。’”所以这是预言性的，它似乎在谈论弥赛亚王国，弥赛亚将在其中审判各国并在地球上建立和平。

与此相关，第2节说：“耶和华殿的山必坚立为众山之首，高过诸山”。这是在说什么？无千禧年论者将这段经文解释为现在就应验了。而“主圣殿的山”就是教会。所以这是一个象征性的预言。化剑为犁是福音在重生者心中发挥作用的结果。目前，这在教会的属灵意义上正在应验。

前千禧年论者通常会说：“不，这不是比喻或象征。这是指地球上未来的和平时期，弥赛亚将统治并建立他的王国，正如以赛亚书11章以及其他章节中所描述的那样。”但我想说的是，你会得到渐

变。什么叫“耶和殿的山立于众山之中，高耸于群山之中”？这是在说什么？我认为今天大多数前千禧年论者会说这是在谈论耶路撒冷在末世的突出地位。它将成为中心，正如下面的经文所说，“人们会来这里说，‘让我们到耶和殿的山去，他将教导他的道路’”，而不是采取“兴起”的方式。”如字面意思。但有些人会说：“不，这实际上是‘耶和殿的山将矗立在群山之中’——这是在谈论耶路撒冷的地理高度，使其成为地球上最高的山。”换句话说，耶路撒冷如果真强行的话，字面意思会比珠穆朗玛峰还要高。它会比这个更高。它将高耸于群山之上，成为群山之中的主宰。因此，请注意您有一系列的观点，从严格的字面意义到具有一定程度的比喻语言，再到使整个预言具有比喻或象征意义。你必须努力解决这个问题。然后你就会得到你的末世系统并反馈到这个系统中，影响你阅读它的方式。所以它变得非常复杂。

F。以赛亚书 4:2 请看以赛亚书 4:2。这是另一段通常被用作弥赛亚的经文，我倾向于认为 4:2-5 是在谈论教会的当前时代。我认为这与第 2 章不同，因为第 2 章似乎像以赛亚书 11 章那样讲述不存在危险。这是一个外部和平与安全的时期。在以赛亚书 4 章 2-5 节中，你注意到第 5 节和第 6 节说：“耶和殿必在锡安山和聚集在那

里的人之上，造出白日有烟云，夜间有火焰的光，所有的荣耀都将成为华盖。它将成为躲避白天炎热的庇护所和阴凉处，成为躲避暴风雨的避难所和藏身之处。”换句话说，这似乎是一幅存在外部危险的时代的比喻图画。主将为他的子民提供保护，他用旧约时期会幕的语言来描述它。

但你注意到这段经文在第 2 节中的开头方式：“到那日，耶和华的枝子必美丽而荣耀，地里的出产必成为以色列幸存者的骄傲和荣耀。”主的枝子是什么？大多数解释者都会将其视为弥赛亚，指的是弥赛亚。这是一个人，你注意到第 4 节，“耶和华必洗去锡安余民上的污秽。他将用审判的灵和火的灵洗净耶路撒冷的血迹。”因此，我认为第 2 节是比喻性的，而主的枝子是描述弥赛亚的比喻性语言，这一点没有太多争论。

有些人进一步推进比喻，也许是合理的，他们说在第 2 节中不仅提到了弥赛亚，还提到了基督的神性/人性。在这节经文的前半部分中，“耶和华的枝子将是美丽和荣耀的”，而在这节经文的后半部分中，“这地的果实将成为以色列幸存者的骄傲和荣耀。”主的枝子、大地的出产，与主平行，是神性的，但主也是人性的。土地的出产象征着基督的人性。你在这里将这种字面语言与比喻语言推向了多远？这显然是比喻性的语言，但你能把它推到什么程度呢？这就是你

看到伯特纳所说的话的地方。我们必须做出判断，常识判断，人们在如何得出结论上会存在分歧，而且对此没有任何规则。没有机械的步骤—1、2、3，这样做，这就是你的答案。这使得像这样的段落非常有趣、引人入胜，但这也使他们以负责任的方式得出有关该段落所讨论内容的结论是一项挑战。

G. 特纳和冈德利 第 31 页上有一个最后的引文。我认为特纳在这里提出的观点是正确的。他说：“不同末世论流派的作家普遍表达了这样的观点，即末世论体系的差异‘主要是由于每种圣经解释所采用的独特方法而产生的。’”虽然这样的说法有一定程度的正确性，但还是过于简单化了。一个人对圣经语言字面意思的一致性会对他的神学产生明显的影响，但反之亦然——一个人的神学显然会对他的解释学产生影响。将“字面的”或“灵性化的”诠释学说成是纯粹归纳的、全面的圣经解释法，都是错误的。如此笼统地说话掩盖了真正的问题：对特定圣经段落的解释。”这成为他在这里的重点。“任何对圣经的研究都涉及一定程度的释经学、神学和诠释学的预先理解。

甚至解释者的文化和历史环境也往往会影响他对圣经的理解，正如冈德利恰当地警告的那样：“我们作为基督徒解经家和神学家，很容易受到我们时代情绪和条件的影响，尤其是在我们的末世论中。

’所有这一切并不是说解释学不重要，或者一致的字面解释学是无法实现的。事实上，这样的解释对于处理整本圣经，包括诗歌、预言和比喻语言来说是至关重要的。

如果使用得当，字面解释学的结果不是‘木讷的字面主义’，而是对修辞格的敏感性。”它是一种对修辞格敏感的字面解释学。然而，在对特定圣经段落的解释中，解释者必须认识到，他对字面解释学的使用是以他的神学预设为前提的。对于“灵性化”诠释学的实践者来说，同样的情况也适用。时代论者常常指责非时代论者将圣经（尤其是旧约）灵性化或寓言化，而圣约神学家则指责时代论者过于字面主义。只要辩论仍以这种含糊其辞的笼统方式进行，就不会取得任何进展。现在是听取 [Greg] Bahnsen 的建议的时候了：”

h. 巴恩森的建议：脱离体系，看具体文本 这是他的训诂著作，但我不同意他对神学的看法。但我认为他在这里说的是对的。他说：“对这三种末世论立场中任何一种的主观灵性化或过度字面主义的指控都不能得到普遍解决；相反，对手必须针对*特定的*段落和措辞进行肉搏战。”

换句话说，他的意思是，摆脱系统并开始查看特定的文本。以赛亚书 2 章讲了什么？以赛亚书第四章讲了什么？以赛亚书 11 章

讲了什么？这些是整个讨论中的一些关键段落。特纳说：“看来，关于理论解释学的模糊笼统收效甚微。仅仅以诠释学理论为基础而对末世论体系的漫不经心的驳斥只会掩盖更相关的问题。”“双重解释学”的拥护者不能被指责为“寓言化”而被驳回，时代论者也不能被指责为“过度直白”而被打倒。

然而，对具体问题的解释学*结论*可能会被认为与一个人所宣称的解释学*方法*不一致。当两者之间存在差异时，时代论者和圣约神学家都应该注意。这些关于解释学问题的思想的主要负担是，任何有利可图的辩论都必须集中在具体问题上，例如新约对旧约的使用和渐进启示的本质。在这里，可以对特定段落进行注释并进行有益的辩论。”在我看来，对这个更大的主题可能有帮助的是尝试在各个段落的层面上解决这些问题，而不是从外部让您的系统对其中一个段落产生影响。

我们对罗马数字 IX 的研究到此结束。上周我给了你们一份讲义，但我没有带来任何额外的罗马数字X，“圣经预言的护教价值”。但我们下次会看看。

杰西卡·斯基德莫尔转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 (Katie Ells)

重述：特德·希尔德布兰特 (Ted Hildebrandt)

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 16 讲

预言的护教价值，俄巴底亚十世简介。

预言的护教价值

上周我给了你们罗马数字 X。我希望你们能够仔细阅读它，因为我分发它的目的是为了节省阅读它的时间。让我简单介绍一下，如果您有疑问，也许我们可以进一步讨论。但我不会通读整个讲义，而是强调一些内容。

A. 圣经预言有护教价值吗？

A. 是，“圣经预言有护教价值吗？初步考虑。”从历史上看，有很多人认为预测性预言具有护教学的价值，因此它是一种护教学工具，可以有效地用来论证圣经的真实性以及通过圣经说话的上帝的存在。因为你可以看看几个世纪前给出的预言，并看到在更晚的时候实现，这为争论圣经的真实性和上帝的存在提供了一个很好的护教学工具。

1. 奥尔德斯：价值不大

所以我的第一个声明是，有充分的理由肯定地回答这个问题。有道歉的价值吗？我认为有。但我们当中有一些福音派人士会给出否定的答案。现在，当你走出福音派世界时，会发现很多批评学者说这毫无价值。为了说明的目的，我使用了荷兰学者 GC Aalders，他是我在阿姆斯特丹大学进行研究的旧约教授。他写的那本书，你可以在第二段下面看到，叫做《以色列的

假先知》。他在那本书中讨论了这个具有道歉价值的问题。他指出了一些积极因素，例如以积极的方式使用预言的应验，这些积极因素在大纲的第 1 页上编号为 1-5。我不会回顾所有这些，但你可以翻到第 2 页。奥尔德斯对诉诸预言的应验作为证明圣经真理的标准有一些严重的反对意见。在他看来，当你审视这些反对意见时，你会发现这些反对意见表明，该论点的辩护价值并不像你最初想象的那么大。接下来是他的反对意见清单。他们一共有三个。

A. 履行争议

第一个是“履行争议”。例如，他在他的著作《以色列的先知与预言》中引用了亚伯拉罕·科南的例子，并列出了未实现的预言的清单。他说，库南在未应验的预言的基础上扭转了辩解论点，并反对已应验的预言。

b. 约会和主观因素的争议

其次，“关于约会和评估预言与其应验之间联系的主观因素的争议。”换句话说，你与但以理书和以赛亚书第二部分发生了争执。《但以理书》的年代是它所声称的时间，还是某个匿名者在公元前 165 年左右写下的，当时安条克·埃皮法尼斯已经出现在现场？

他引用了一位名叫戴维森的人的话说，如果应验论点真正具有证据价值，它必须遵守以下条件：“首先，*已知的颁布*必须先于事件。其次，它必

须有一个明确的、明显的实现。最后，事件本身的性质，如果当对其进行预测时，它远离人类的视野，并且无法通过任何可能的理性努力来预见，或者无法根据从概率或经验得出的计算原理来推断。”。在该声明中，所有这些斜体字都是奥尔德斯所说的主观判断。像已知的传播、事件的性质之类的事情，无法通过理性的努力来预见，也无法通过演绎来看到或产生。然后奥尔德斯说，对于那些主观价值判断，很明显人们的结论会有所不同，因此永远无法找到真正令人信服的真相。但你看他做了什么，他反过来说，反之亦然，因此，正如库南所尝试的那样，她的未实现并不能提供令人信服的证据来反对预言的神圣起源。换句话说，整个生意可能会下跌，因为它是主观决定的。这是他的第二个反对意见。

C. 象征性语言抹杀了护教的价值

第三个是“象征性语言使道歉价值无效”。我可能从一开始就说奥尔德斯是一位无千禧年论者。他倾向于从属灵或比喻的意义上接受旧约中关于基督的国度预言，并将其应用到教会中。因此，在该段中的几行关于象征和护教价值的内容中，他说这为诉诸预言和应验作为护教工具造成了特别的困难。奥尔德斯认为，像基思这样的人的字面方法并不能公正地对待许多预言的象征性质。奥尔德斯认为，预言经常提到耶路撒冷、锡安和圣殿，以表明新约的属灵现实。

以赛亚书第2章说：“人人必登耶和華的山，山必高大而崇高。”这就是教会的来临！亚述和巴比伦代表了罪恶和破坏性的方向。他不是谈论一系列巴比伦，而是在精神意义上神国度的敌人。他补充说，注意到这一点，他看不出“像基思这样采用更字面解释方法的人如何能够使自己摆脱千年错误。”

你知道什么是Chiliast错误吗？Chiliast是一千！这是前千禧年末世论，其中的预言讲述了基督在地球上未来千年的统治，其中剑将被打成犁头。所以你看他所说的是，如果你按照字面意思进行解释，你就会成为一个前千禧年论者。对于像奥尔德斯这样的人来说，这是不可想象的。他说，如果关于巴比伦的预言从字面上到细节都应验了，那么我们就不能为关于耶路撒冷和以色列的预言提出一种不同的应验方式。人们还应该期待这些预言的详细字面应验。因此，根据阿尔德斯的观点，很明显，诉诸预言的字面实现会使护教学陷入巨大的困难。

但是，这就是所有优点的所在，如果一个人放弃字面解释方法而转而追求精神上的满足，那么一个人就会失去他的武器。为什么？这种精神上的满足很难向那些反对基督教信仰的人解释。换句话说，如果你要用预言和应验作为护教学工具，并且你要象征性地解释它，它就会削弱护教学论的力量。

d. 观察：阿千禧年主义者—预设护教学、前千禧年主义者—证据主义者

我记得几年前读过这篇文章，我突然明白了一些事情，但我以前从未把它放在一起。我认为这是真的，那就是：如果你留意福音派的解释者，你会发现非千禧年派的解释者通常是护教学中的预设主义者。无千禧年论者倾向于更多地象征性和比喻性地解释，他们通常不使用预言和应验作为圣经真实性的证据。而前千禧年论者倾向于更字面地解释，通常不是护教学中的预设主义者。他们通常是证据主义者，这是圣经真实性的证据之一。所以，你可能不认为护教学体系和末世论体系之间有任何联系，但我认为当你真正反思时，它们之间存在着非常紧密的联系。一般来说，非千禧年论者也将成为预设论护教学，而前千禧年论者通常将成为护教学中的证据论者。我确信也有例外，但总的来说，这肯定适合奥尔德斯，他也指出了这一点。

e. 奥尔德斯结论

请注意下一条语句。奥尔德斯随后得出结论，并不是预言的应验带来了圣经神圣真理的信念，而是相反一对圣经神圣真理的信念导致了对预言应验的信念。当然，末世论观点与护教观点非常紧密。他认为上帝所揭示的真理的确定性不在于任何外在证据，而在于其本身。神不强迫人相信。他也希望预言的应验不应该成为毫无争议的、无可争议的事情，而应该只提供这样的确定性，使信徒能够在其中找到对他信仰的支持。换句话说，一个已经

相信并相信，然后查看预言的人，可以为他的信仰找到支持，但还没有相信的人现在可能会发现它们很少或没有价值。

他说，对于承认圣经是神的话的人来说，预言的应验是显而易见的，因此可以证实他的信仰。这当然是合法的。我最喜欢的问题是：对于非信徒来说，它是否也有一些作用，让他能够敞开心扉聆听圣经？因此，他说，预言的应验在次要意义上并非没有价值，但对于不相信圣经的人来说，它并没有说得那么清楚，以至于他被迫看到圣经的神圣起源。

奥尔德斯说，因此，这归结为他所说的内在原则，这是他立场的核心——一个人相信圣经是上帝的话语，或者一个人不相信圣经是上帝的话语。这种信仰是圣灵工作的结果。基督教真理确定性的最终根据是要在圣灵的见证中寻求。

因此，他的结论是，护教学最好不要去寻求圣经真理的客观证据，而是应该退回到这种主观立场，然后证明非基督教的世界观，尽管有争论相反，它也不能用任何证据来证明自己的合理性，它和基督教的立场一样，在主观上有自己的出发点。所以，这就是他对“预言的护教价值”观点的核心。在他看来，你要么相信圣经和经文，要么不相信！不管你信不信圣经是神的话，它都是圣灵的工作！这是主观的。但你反过来告诉那些非信徒，他们的立场也是主观的。现在我认为，你会遇到护教学的预设和证据方法之间的差异，这是另一个巨大的主题。

4. 梅钦的评论

我有一段来自 JG Machen 的《基督教与文化》出版物中的一段话。详细信息可以在您的参考书目中找到。您会注意到 Machen 页面底部带下划线的声明。他说：“如果认为所有人都同样做好了接受福音的准备，那将是一个巨大的错误。确实，决定性的问题是上帝的再生力量。”圣灵的工作使人认识基督。他说：“这可以克服所有准备不足的情况，而如果缺乏准备，即使是最好的准备也毫无用处。”这里有下列划线的陈述：“但是，事实上，上帝通常会根据人类思想的某些先决条件来发挥这种力量，并且我们应该在上帝的帮助下尽可能地创造，那些接受福音的有利条件……我并不是说消除理智上的反对意见就会使一个人成为基督徒。不，转变从来不是仅仅通过争论就能实现的。改变主意也是必要的。而这只能通过立即运用上帝的力量来实现。”

但请注意下一个陈述：“但是，由于脑力劳动不足，这并不意味着它是不必要的，正如人们经常假设的那样。确实，上帝可以通过立即运用他的再生能力来克服所有智力障碍。有时他会。但他很少这样做。通常他会根据人类心灵的某些条件来发挥他的力量。”头脑会审视并评估人们对圣经和福音真实性的任何主张。“通常，他不会在完全没有准备的情况下将那些思想和想象力完全被其思想所支配的人带入天国，这些思想使接受福音在逻辑上是不可能的。”

弗朗西斯·谢弗经常将人们称为前传福音者，他的意思是处理问题，试图回答对聆听圣经或福音信息的反对意见。我想这就是梅钦在这里所说的。

接下来我列出了 Machen 的另一篇文章，该文章位于您的引文第 32-33 页中。他在那次讨论中说了一些同样的话。让我们看一下其中的几个段落。梅钦说：“一个人听到一些真正的福音传道者。传道人以讲坛上摊开的一本书的权威来讲话。当那本书的文字被阐述时，聆听的人会发现他内心的秘密被揭露。就好像一件斗篷被拉走了。这个人突然像上帝看待他一样看待自己。他突然意识到自己是一个罪人，受到上帝正义的愤怒和咒诅。然后，从同一本奇怪的书中出现了主权权威的另一部分。传道人在解释这本书时，似乎是国王的大使，永生神的使者。听到的人不需要进一步的反思，不需要进一步的争论。圣灵打开了他的心门。“那本书是永生上帝的话语，”他说；“上帝找到了我，我听到了他的声音，我永远属于他。”

然后梅钦评论道：“是的，有时正是通过这种方式，而不是通过复杂的论证，人们才相信圣经是上帝的话语。”但随后你注意到他重复了他在另一段引文中所说的话，“但这确实意味着争论是不必要的……我可能全心全意地相信圣经是上帝的话语；但如果我的邻居提出一些考虑因素来表明，它确实充满了错误，我不能对这些考虑无动于衷。我确实可以对他说：“你的考虑是错误的，因为它们是错误的，所以我可以凭良心坚持我的信念。”或

者我可以对他说，‘你说的本身是足够真实的，但这与圣经是否是神的话的问题无关。’但我不知道我到底该如何对他说：‘你的想法可能与我相信《圣经》是神的话的信念相反，但我对它们不感兴趣；如果你想的话，就继续坚持下去吧。’这是一个非常真实的情况。他说：“不，我不可能这么说。最后一种态度无疑是相当荒谬的。两个相互矛盾的事情不可能同时为真。我们不能继续坚持圣经是上帝的话语，同时又承认与我们的信念相反的考虑的真实性。”

换句话说，我全心全意地相信基督教护教学的必要性，对基督教信仰进行合理辩护的必要性，特别是对基督教信仰《圣经》是上帝话语的合理辩护的必要性。”

然后他说，他正在参加一个学生会议，会上正在讨论传福音的方法。他说有人站起来说（在下一段的中间），“除非你停止与一个人争论，否则你永远无法赢得一个人归向基督。”您以前可能听说过。他说：“好吧，你们了解我的朋友们，当他说我一点也不印象深刻时。当然，一个人绝不会仅仅通过争论而归向基督。这是非常清楚的。在重生中必定有神的灵的奥秘工作。如果没有这一点，所有这些论点都是毫无用处的。但由于论证不充分，并不意味着它们是不必要的。圣灵在重生中所做的并不是让一个人成为基督徒而不管证据如何，而是相反地清除他眼中的迷雾，使他能够注意到证据。”

所以我相信对圣经默示的合理辩护。有时，它可以立即使人归向基督……但它的主要用途是有点不同的。它的主要用途是使基督徒能够回答合法的问题，不是针对基督教的激烈反对者，而是针对那些寻求真理并被无处不在的敌对声音所困扰的人。”所以，就有了梅钦的这些评论。

5. 信仰与理性 - 彼得前书 3:15 - 圣奥古斯丁 我对该讲义的下一个评论是，打开人心是圣灵的工作。提供证据是我们的责任。在我看来，福音有一个推理和辩护的地方。彼前书 3:15 说，我们有责任为我们内心的信仰给出理由。

下一段还引用了另外两篇文章。首先，AJ Neuhaus，“为什么我们可以相处”，《第一件事》。转至您引文的第 33 页。他在这篇文章中谈论信仰与理性之间的联系。他说：“在思考信仰、理性和话语之间的联系时，圣奥古斯丁特别有帮助。我们可以找到一些片段，特别是从他的灵修和讲道著作中，可以用来表明奥古斯丁是一个信仰主义者，一个为了信仰而牺牲理性的人。”你知道，在我看来，当奥尔德斯说这都是内部原则时，他似乎持有阿德尔斯的立场。我们要么相信，要么不相信。证据与此无关。这就是信仰主义。它“可以用来表明奥古斯丁是一个信仰主义者，一个为了信仰而牺牲理性的人。但这将是一个严重的误解。”你经常看到这样的情况。他相信是为了知道。

“奥古斯丁非常复杂地阐述了为什么信仰是合理的，以及为什么没有信仰的理性是不完整的。例如，有一篇非常引人入胜的文章《相信的用处》。这个标题反映了奥古斯丁的假设，即基督徒和非基督徒能够共同考虑什么对理解真理有用。奥古斯丁认为信仰对于理解是必要的。他向不相信的对话者详细解释了相信的合理理由。很明显，奥古斯丁和他的对话者有一个共同的先验……信仰对于理解日常生活、科学、友谊和宗教事务以及为什么信仰是必要的，因为它本身是可以理性解释的。奥古斯丁说：“要理解我的话才能相信，但要相信上帝的话才能理解。”正如埃普瑟姆·吉尔森（Ept ham Gillson）所写……“（在奥古斯丁看来）信仰的可能性取决于理性……因为只有理性才有能力相信。”

再次，“奥古斯丁关于理性与信仰之间关系的学说包括三个步骤：通过理性为信仰做好准备，信仰的行动，理解信仰的内容。”但奥古斯丁本人说得最好：“没有人相信任何事情，除非他首先认为它是可信的。”一切被相信的事情都应该在思想之前被相信。并不是所有思考的人都会相信，因为许多人思考是为了不相信；但每个相信的人都会思考。

奥古斯丁是后来所谓的信仰主义的坚定反对者。关于信仰完全任意的主张——它没有得到合理性的先验支持，也不能诉诸于合理性的先验——在奥古斯丁那里找不到支持，就这一点而言，在基督教思想伟大传统的主流中也没有得到支持。

” 6. 历史上的Amerstadam—预设；普林斯顿—证据主义者

因此，诺伊豪斯文章中有第二段。然后你的大纲中提到的下一篇文章是唐纳德·富勒和理查德·加德纳写的一篇相当长的文章，标题为“十九世纪末普林斯顿和阿姆斯特丹的改革神学：重新评估”。它于1995年在圣约神学院出版。我认为这对于解释1900年代初期普林斯顿等地产生的思想流派的情况非常有帮助。曾经有一段时间，就护教学而言，阿姆斯特丹大学产生的学派是预设论护教学，而普林斯顿学派是证据论学派。

这是一篇相当长的文章。您会注意到，我从您引文的第34页开始一直到第37页摘录了相当多的内容。我不想花时间仔细阅读它，但我鼓励您阅读它。我认为您会发现它变得相当复杂，但我认为您会发现它有助于解决这些问题。

只要翻到第37页，我们就会看到最后两段，富勒和加德纳说：“沃菲尔德和老普林斯顿神学家相信，理性和信仰相互配合，以提供与真正的人类认识相协调的上帝知识，甚至如果知识是不完整的。这种信仰和理性的协调概念植根于奥古斯丁主义，”正如诺伊豪斯所说，“与十九世纪的实证主义，启蒙运动的思维方式，深深不一致，并且“意味着向人类谈论上帝”

“重生确实很重要。因此，沃菲尔德关于基督徒与世俗知识观点接触的愿景与凯波尔的隐退主义取向截然不同。”这是对主观立场、内在原则的退却。

“沃菲尔德写道，‘那么，让我们培养一种勇敢的态度，以反对当时的调查。没有人应该比我们更热心于他们。没有人应该更迅速地辨别各个领域的真理，更热情地接受它，更忠诚地追随它，无论它指向何处。基督徒对当时的调查和发现并不冷淡。但对我们来说，作为基督徒要最大限度地推动调查，成为每门科学的领导者，站在批评的脉络上，在各个领域成为第一个抓住我们救赎主信仰真理的人。教会的诅咒是她对科学的冷漠。真理……她对真理没有什么可害怕的；但她有一切值得恐惧的东西，而且她已经因无知而遭受了几乎一切。所有真理都属于我们作为基督真理的追随者；让我们最终进入我们自己的继承权’。那么，这些是对这个更大问题的一些评论，“预言的应验有道歉的价值吗？”这些是已经采取的一些立场。

B. 圣经的启示性主张

B. _第 5 页的标题是“圣经的启示性主张”。圣经将自己呈现为神的话语，而不仅仅是人类思想或反思的产物。圣经的大部分内容都涉及人类历史，并且在其预言部分中，圣经声称勾勒出未来历史的大致路线，这些路线是由通过它说话的上帝的主权意志所决定的。这种独特的主张需要验证和测试，并且当然愿意接受验证和测试。无论人们是否相信《圣经》，它的历史陈述（无论是预测性的还是非预测性的）在很大程度上都是可以提交验证的。圣经表明，它所揭示的历史计划的大部分已经在以色列的历史和耶稣基

督的显现中实现了。我们的论点是，在预言和应验之间的联系中，特别是在旧约和在基督里的联系中，可以找到一个清晰可见或可识别的客观预言/应验结构。这种预言/应验结构的存在表明了圣经启示中说话的上帝的存在和真实性。

这种预言/应验结构的特征并不在于所谓的宗教或灵性品质。这不是主观的或内在的东西。相反，它本质上是突破宗教主观主义的东西，因为它作为一个可识别的实体，指向圣经启示的上帝的现实性和准确性，除了对上帝的宗教承诺的必要性之外。也就是说，你看一个预言，看看历史，看看它是否应验了，这是可以提交验证的；那是自己之外的东西。

在旧约和新约中，我们注意到上帝存在的证明主要基于清晰可辨的迹象以及预言和应验的连贯性。换句话说，如果你拿起圣经本身，上帝如何让他自己为人所知呢？想想出埃及记事件，并经历一下明确的瘟疫。“做这些事是要让你们知道我是耶和華。”你可以看到他们。你可以看到摩西提前说话，然后事情就发生了。在约书亚记中也是如此，在穿越约旦河和占领耶利哥时也发生了同样的事情。因此，证明上帝的存在主要基于可识别的迹象，以及预言与应验的一致性。虽然如此，对上帝“存在”的理智认识并不只是对存在意义上的信仰，因为信仰是通过圣灵的工作发展人与上帝之间的关系而成为可能的。然而，它是真正信仰的必然结果和先决条件。真正的信仰是对上帝在历史、他的力量和存在中所展现的一切的回应。在所有这一切

中，有必要记住，存在着客观的启示。当个人顺服圣经启示的上帝时，圣灵在个人身上所产生的信心反应，这种客观的启示就存在了。这种区别可以称为内部启示和外部启示。为了避免误解，我们必须明确指出，客观预言是存在的，并且是通过可识别的特征——外在启示——来认识的。

在我看来，这就是像阿尔德斯这样的人所怀念的。他们谈论这个内在原则。好吧，好吧。是的，有那个内在的原则，但那是圣灵在我们里面重生并打开心智。如果没有它，任何人都无法了解真理。但这并不意味着不存在外在的原则或外在的启示——实际上存在的东西证明上帝就是他所声称的那样。这就是神通过圣经、神迹奇事以及预言/应验来让自己为人所知的方式。

C. 预言与应验

这就把我们带到了C.， “预言与应验”。在旧约中，我们面临着神圣启示的一种独特且令人惊讶的形式。这一启示包含足以以客观和可识别的方式证明以色列神的现实的成分。他们包括：

1. 上帝以多种方式，包括神迹、奇事和神显，让许多见证人认识到他的存在和力量。那是外面的东西。它可以而且已经被多个目击者看到。
2. 神通过他的代言人先知使人知道未来历史的计划。
3. 这个未来历史的计划已经实现，正如先知所宣称和预言的那样。

请注意，第一个组成部分—神迹、奇事和神显—是耶和華声称要启示自己的事物的可感知的呈现。后两个组成部分旨在证实该主张的证据，即预言与应验、计划与执行。

在这里可以说，《旧约》与所有其他“宗教启示”的区别在于，它并不仅仅基于某些人声称通过神圣启示而接受的内容来宣扬信仰。任何人都可以出去说上帝对我说话了。这就是穆罕默德所做的。任何人都可以做到。但这并不是在人们声称他们通过神圣启示获得的基础上促进信仰。相反，信仰是建立在与外部迹象以及根据先前宣布的计划的计划的历史进展相关的启示中的。在大纲中，我给出了一些圣经中的例子。

现在我想在这里做出区分。这些神迹奇事向当时观察它们的人们证明了上帝的存在和力量。我们已经不在了。我们所能做的就是阅读有关上帝当时所做的事情以及他如何向他的子民显现自己的报道，从出埃及记到征服时期或基督第一次降临。

在下一段中，我提到旧约没有为上帝的存在提供神话或形而上学的论据。这不是上帝证明他存在的方式。

1. 先知的自我验证 然后是下一段。上帝所赐下的迹象是为了验证先知的言语，并让他的子民可以看到他自己的存在，这与启示和救赎的历史进程有关，具有直接和直接的验证目的。随着启示的完成，我们不应该再寻找这

样的征兆的延续。我们之前已经讨论过沃斯关于启示和救赎进程的概念。启示录有客观的一面，也有个人主观的一面。启示录实际上是对救赎的解释，启示也随之而行。但当救赎在基督里达到顶峰时，启示就不再存在了。但这是另一个问题。我们不会寻找此类迹象的延续。因此，标志对于今天的我们来说，并不像它们最初为那些标志所赋予的人那样起到*直接验证的作用*。然而，预言与应验之间的联系具有这样的性质，即它作为圣经启示之神的存在和真实性的证据的价值*继续以直接的方式发挥作用*，甚至在后代中也是如此。换句话说，神迹奇事在它们被赋予的时间发挥作用。现在我们阅读有关它的报道。预言和应验甚至对后代也继续发挥作用，因为这些世代可以看到预言/应验的结构。如果你能确定预言是在某个特定的时间点发出的，并且直到几个世纪后才应验。这类预言的例子有很多——我认为其中有一些具有护教价值的东西。

2. 布鲁姆、高夫和纽曼：可检验的奇迹

JA Bloom、HG Gaugh 和 RC Newman（曾在这里担任多年的《新约》教授）认为，应验的预言是一种容易实现的奇迹，是一个可检验的奇迹，而不是一个报道的奇迹。你看到那里的区别了吗？他们认为，由于应验的预言是一种容易接近的奇迹，是一种可检验的奇迹，而不是报道的奇迹，因此预言的这种特征可以绕过报道的奇迹的困难，例如观察或解释所发生的事情。

预言与个人对奇迹的体验不同，因为它的实现通常可以由任何感兴趣的人来检验，无论该人是否同情圣经的有神论世界观。因此，以色列的上帝是一位根据人们所看到和经历过的事情而声称信仰的上帝。从逻辑上或理性上讲，可以说旧约表明以色列除了相信之外几乎不能做任何事，因为她可以从客观事实知道耶和华是。如果你是被派出埃及的人之一，你怎么可能得出这样的结论呢？他所说的话都不会空洞无物地返回给他。以色列可以而且确实故意拒绝那些明显是偶像崇拜的事物。主给了他的子民许多无误的证据，新国际版有“令人信服的”证据，用使徒行传第 1 章的措辞来说，他声称他的存在和权力是真实的。在我们的见证中，我们不应该做任何其他的事情，而只是采用上帝自己用来向他的子民证明他存在的方式。这就是他如何救赎他的子民。

因此，在我看来，在这种情况下，考虑到结论中提到的某些条件，预言和应验是可验证和可测试的东西，并且它是一个独立于个人之外的客观结构。它确实具有护教学意义上的合法功能，指出圣经和基督作为人类救赎主的真理主张。我不会看结论，你可以自己看。这就是罗马数字 X。

十一. 俄巴底亚

课堂讲座大纲的第 6 页，我们来到了课程的新部分，“预言书概览”。正如我之前告诉过你们的，我想在我们课程的剩余部分中学习何西阿、俄巴底亚、约珥和阿摩司的小先知书。

1. 介绍性说明 第 1 点是“介绍性说明”。在讲《俄巴底亚书》之前，让我先做一些一般性评论。我们之前谈到了预言书的分类，在犹太传统中，有前先知和后先知的分类。以前的先知是我们今天传统的历史书：约书亚记、士师记、撒母耳记和列王记。

后来的先知书就是我们所说的预言书。他们分为两组。我相信你熟悉这个分类：大先知和小先知。大调和小调这两个术语与意义或重要性无关，而只是与长度有关。主要先知是较大的先知：以赛亚、耶利米、以西结和但以理。小先知是十二位。我想你们应该知道他们的名字，我就不一一列举了。

但我确实想谈谈小先知名单的安排。你一直在阅读布洛克的书，实际上你阅读的顺序与布洛克的顺序不同，原因很简单，布洛克对一些先知的约会方式与我对他们的约会方式不同。例如，第一个是俄巴底亚。

2. 小先知书的顺序 但是你会想到这样一个问题：为什么今天圣经中的小先知书是按目前出现的顺序排列的？当你看我们的英文圣经时，希伯来圣经也是如此，在小先知书中，你会看到：前四位是何西阿、约珥、阿摩司和俄巴底亚，然后是约拿和弥迦。但如果你翻看《七十士译本》，前六章的顺序是：何西阿、阿摩司、弥迦、约珥、俄巴底亚和约拿。这是一个完全不同的顺序。我们所熟悉的顺序取自希伯来圣经，而《七十士译本》则有不同

顺序。如果您查看这两个列表，就书籍出现的顺序而言，这两个列表似乎都没有什么可辨别的标准。我认为值得注意的是哈该、撒迦利亚和玛拉基是最后的，而且他们都是被掳之后的人。因此，至少在最后几本书中似乎存在按时间顺序排列的元素。阿摩司按顺序排列在何西阿之后。何西阿，阿摩司俄巴底亚。然而阿摩司比何西阿更早。所以你有这个问题，我认为没有人对《七十士译本》或《希伯来圣经》中的书卷顺序提出过令人信服的解释。但我认为我们应该意识到这一点。

3. 与小先知约会

我们将与奥巴代亚和乔尔讨论约会问题。他们俩都很难约会。但我认为，如果你使用影响以色列和犹大历史的重要力量的国家，你可以将先知分为三个时期：亚述时期、新巴比伦时期和波斯时期。这是你在阅读《布洛克》时一直遵循的顺序。因此，亚述时期有九位先知，巴比伦时期有耶利米、以西结、但以理、西番雅和哈巴谷，波斯时期有哈该、撒迦利亚和玛拉基。所以只是对这些书的前四本书的一般性评论：何西阿书、约珥书、阿摩司书和俄巴底亚书。

A. 俄巴底亚让我们来看俄巴底亚。我把那份讲义给了你。你会注意到 A 。罗马数字 II 下方是“俄巴底亚的日期和作者”。我想我们已经提到过俄巴底亚是迄今为止最困难的作品之一。日期上的差异不是基于自由派或保守派

的观点，它们的范围从公元前 840 年左右（这使得它成为最早的）到公元前 586 年耶路撒冷被毁不久，然后有的晚至 450 年。所以你可以看到一个广泛的结论。

约会问题的关键在于第 10 节和第 11 节中提到的对耶路撒冷的掠夺的认定。如果你翻到俄巴底亚书，这是一章书，你会注意到，这是针对以东人的神谕。审判正在向以东人宣告。在第 10 节和第 11 节中，俄巴底亚说：“因你对你兄弟雅各施行暴力”（以东人是以扫的后裔），“当你站在远处，任凭外邦人掳走的时候，你必蒙羞，永远灭亡。”外国人用他的财富进入他的城门，为耶路撒冷抽签。你就像他们中的一员。”因此，这里提到以东人与耶路撒冷的掠夺有某种联系。陌生人抢走了财富，为耶路撒冷抽签。你注意到我在那里说的关键在于以东人在第 10 章和第 11 章，甚至可能到第 14 章对耶路撒冷的掠夺。这成为一个解释问题，并且确实与日期有关。第 12-14 节是否谈到了未来类似的对耶路撒冷的掠夺，或者它们是第 10 节和第 11 节的延续？我将回到这一点，稍后我们将更详细地讨论它。但首先，对于第 10 节和第 11 节中提到的耶路撒冷被掠夺事件的认定，争论的立场是什么？我在这里列出了其中的 3 个。

1. 犹大约兰统治时期非利士人和阿拉伯人联军的掠夺

A. 是“犹大约兰统治期间非利士人和阿拉伯人联手进行的掠夺”。

在《历代志下》21:8 中，你读到在约兰时代，“以东背叛犹大，立了自己的王。”第 10 节：“直到今日，以东背叛犹大。”请往下看第 16 节。正是在约兰统治期间，“耶和華激起非利士人和阿拉伯人的敌意，攻击约兰。”“在古实人附近。他们攻击犹大，入侵它，抢走了他们在王宫里找到的所有财物，还有儿子和妻子。没有留下一个儿子。”因此，我们有关于耶路撒冷掠夺与以东人的叛乱有关的记录。列王纪下 8:20 中没有提及以东人对约兰的叛乱。因此，以东人有可能在这次入侵中合作，并分享了战利品中。这可能是俄巴底亚书中对以东的审判的原因。这是早期的观点。2.

公元前 586 年巴比伦对耶路撒冷的掠夺

第二种观点是，《俄巴底亚书》第 10 节和第 11 节提到了巴比伦人在公元前 586 年对耶路撒冷的掠夺。有人说，尼布甲尼撒对耶路撒冷的毁灭得到了以西结书 35:5 的支持，但这种引用并不是决定性的。以西结书 35:5 说（这是针对以东的预言，是审判的预言）：“因为你怀有自古以来的敌意，在以色列人遭刀剑的时候，在他们遭难的时候，在他们的刑罚达到的时候，拯救了以色列人。”它的高潮，”（显然巴比伦毁灭耶路撒冷的时间即将到来），“因此，主宰的主说，我以我的永生起誓，我给你流血，它会追赶你。既然你不厌恶流血，那么流血就会追随你。”所以，我认为很明

显，以东人确实参与了 586 年对耶路撒冷的掠夺，但这并不意味着他们之前没有这样做过！因为以东后来在耶路撒冷被毁时采取了类似的立场，但这并不是说他们在早些时候没有做过类似的事情。对 586 年日期的反对意见是，没有提到驱逐全体人口，没有提到摧毁城市和圣殿，也没有提到第 10 节中的尼布甲尼撒，“因为对你的兄弟施暴，你将被被罪孽所遮盖。”

然后，在第 2 页的顶部，必须考虑将 10-11 和 12-14 解释为具有两个参考点。耶利米书 49:1 中也有类似的措辞及其与俄巴底亚书 1-6 章的关系。有些人尝试用它来约会。耶利米书 49:1-7 和俄巴底亚书 1-6 之间有语言典故。问题是：哪个先知优先？事情的分歧在于哪一个是原始的，或者两者是否都反映了一些未知预言的早期来源。您如何用语言解释这些相似之处？俄巴底亚书是否反映了耶利米的语言？或者反过来，耶利米书反映了俄巴底亚的语言吗？也可能是。所以我不认为这是得出约会结论的一种方式。

3. JB Payne 《俄巴底亚书》第 10-11 节谈到亚哈斯时代叙利亚对以色列的攻击

但 J. Barton Payne 提出的第三个建议是，《俄巴底亚书》第 10-11 节谈到亚哈斯时代叙利亚对以色列的攻击，同时也受到以东人的攻击。那是《历代志下》28:16-18，你读到：“那时，亚哈斯王去见亚述王求救。以东人又来攻打犹大，掳掠俘虏；非利士人则攻下山麓，把东西归给犹大。他

们占领并占领了[它的位置]。”所以这是另一种可能性，尽管没有具体提及耶路撒冷。

以下只是一些名称。有些人主张这个日期是在公元前 586 年之后，即巴比伦人尼布甲尼撒掠夺耶路撒冷之后。RK Harrison 认为较晚的日期为公元前 450 年左右

这就是关于约会的问题，正如我提到的，当你更仔细地研究第 10-11 节和第 12-14 节以及你得出的结论是它们之间的关系时，这个问题就会进一步出现。我想把这个讨论推迟几分钟。但我们会回到这一点。但是你在 10-11 章中看到的对耶路撒冷的掠夺将会影响你对约会的结论。

4. 俄巴底亚书的作者

作者是俄巴底亚，意思是“耶和华的仆人”。他是一位我们一无所知的先知。我们所拥有的只是他的预言，而俄巴底亚书本身并没有太多关于这个人的事情。旧约中还提到了其他几篇俄巴底亚书，但没有提及与亚哈时代有关的其他内容。

B. 俄巴底亚书的主题

B. _是“这本书的主题”。我们已经在这里对此进行了一些介绍。这是对以东的审判宣告。我已经提到过以东人是以扫的后裔。回到创世记，看看以东人与以扫的关系。创世记 36:8 告诉我们，以扫居住在以东的西珥山

脉，通常被用作家乡的同义词，位于死海正南，东边是一个山区，东非大裂谷洼地以东，连接着死海和红海亚喀巴湾。主要城市是博兹拉（Bozrah），也许还有塞拉（Sela），意思是“私人岩石”，一些人认为这是指佩特拉市，佩特拉市是以东地区著名的考古遗址。从亚喀巴湾最顶端的埃济翁盖贝出发，有一条称为国王高速公路的道路，向北穿过以东。这是摩西在出埃及时想要带领以色列人走的路线，但如果你还记得当时以东人拒绝让以色列人走，因此他们不得不绕道而行。从那时起，以东人和以色列人之间就发生了冲突。我认为这就是所谓的雅各/以扫之争的结果，如果你还记得两兄弟为了以撒的祝福等而发生斗争的整个情况的话。

查看您的引文第 38 页。Keil 对这种关系做了一些评论，我们就此结束。他说：“当错误或暴力针对兄弟时，就更应受到谴责。以东与犹大之间的兄弟关系通过雅各这个名字更加明显地体现出来，因为以扫和雅各是孪生兄弟。以东人意识到以色列人是他们的弟兄，应向受压迫的犹大人提供有益的支持。相反，他们不仅对兄弟国家的不幸感到轻蔑和恶毒的快乐，而且还试图通过积极支持敌人来进一步加剧这种不幸。以东的这种敌对行为源于以色列人当选时的嫉妒，就像以扫对雅各的仇恨一样，这种仇恨遗传给了他的后代，并在摩西时代公开表现出来，无情地拒绝让以色列人通过和平地穿过这片土地。另一方面，律法总是命令以色列人对以东保持友好和兄弟般的态度。”申命记 2:4-5 和 23:7 吩咐他们不可憎恶以东人，因为他是他

们的兄弟。因此，你可能会说，雅各/以扫的争论无论在什么日期……84

0...586 等等仍在继续。

好吧，我们就到此为止，下次继续讲 C，即“对内容的一些评论”。

由 Samuel Winslow 为 EC 转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由

特德·希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 《圣经预言的基础》, 第 17 讲

俄巴底亚书续, Joel

C. 俄巴底亚书的内容

1. 概要

今天早上在《俄巴底亚书》中，我们将了解内容的一些特点，然后继续讨论乔尔。如您所知，俄巴底亚书只有一章，只有 21 节经文。所以这是一本很短的书。我有我认为将其分成几个部分的最佳方法。在前九节经文中，你看到“对以东的审判宣告”。第 10 节和第 11 节解释了“这个判断的原因”。我们上周在讨论俄巴底亚日期时查看了第 10 章和第 11 章，你会记得讨论的中心是这些经文中涉及到耶路撒冷的破坏或掠夺，因为第 10 章和第 11 章说：“因为暴力对抗你的兄弟雅各，你将蒙羞，你将永远被毁灭。当外邦人抢走他的财物，外族人进入他的城门，为耶路撒冷拈阄的时候，你却袖手旁观，你就像他们中的一员一样。”所以，正是因为这个原因，以东才会受到审判。

我上周提到过，关于是否应该遵循10和11节，以及12到14节存在争议。换句话说，10到14节是一个单元，还是12到14节构成对未来的警告？换句话说，你已经做了这件事，现在不要再这样做了。我倾向于认为是后者。我们将回过头来更详细地研究它。第 12 节说：“你的弟兄遭难的日子，你

不可藐视他；也不可因犹大人喜乐。”这节经文一直持续到第 14 节。我们会回来更详细地看这一点，但在我看来，第 12 至 14 节是对未来的警告。

第15-16节是另一个过渡，根据俄巴底亚的信息，它从对以东的审判转向“对万国的审判”，所有不敬虔的人。这是第 15 章和第 16 章。然后是最后一部分，第 17 至 21 节，“以色列的复兴和祝福”。

现在，让我们更详细地了解每个部分。你在第一节中读到：“俄巴底亚的异象。这就是至高无上的主对以东所说的话。”请记住，以东这个民族的祖先可以追溯到以扫。所以它是以色列的兄弟国家。“我们听到了来自主的信息，一位使者被派往各国说：‘起来，让我们在战斗中攻击她。’”看吧，我将使你们在列国中变得渺小。你会被彻底鄙视的。”我正在接受 NIV 翻译。你怎么翻译这个？你注意到动词形式是完成时态。这是一个预言性的完美吗？NIV 就是这样翻译的：“我会让你变小。”詹姆斯国王说：

“我让你变小了。”现在这是一个解释点。问题是：它是指即将到来的审判还是过去的历史现实，即以东是一个微不足道的小民族，从来都不是一个伟大的帝国。在我看来，在上下文中，它应该被视为一个预言性的完美，作为未来的事情。这就是这段经文的流程，因为这是将要临到以东的审判。新国际版（NIV）已将其正确翻译为预言完成时。

佩特拉 / 塞拉 当你读到第 3 节时，你会读到：“你心里的骄傲欺骗了

你，你这住在岩石缝里、在高空安家的人，你心里说：‘谁能带我来？到了地面？虽然你像鹰一样翱翔，在群星之间筑巢，但从那里我会把你带下来，’我再次读到新国际版 3b 中的内容，“你们这些生活在岩石裂缝中的人。”注释中有一个替代文本，“岩石裂缝”或“Sela”。是“住在磐石穴中的你们”或“西拉”作为专有名词吗？Sela 的意思是“岩石”。佩特拉城的意思是“岩石”。这是指佩特拉古城吗？不知道大家有没有访问过或者看过该网站的图片。这是一个了不起的网站。许多年前，在我们度蜜月时，我和妻子参观了佩特拉。我们必须骑马进去。这是一座被遗忘的城市，直到 1812 年瑞士探险家伯克哈特（Burkhart）重新发现它。入口是一条蜿蜒的峡谷或 Siq，有些地方狭窄至 12 英尺，这些城墙可能高 100 或 150 英尺。边。所以你穿过这个峡谷，当然，它被流经那里的溪流切割了。在旱季，您可以毫无问题地通过那里。但正如我在此指出的，意想不到的暴风雨和山洪可能会席卷峡谷，深达 20 英尺。1963 年，有 20 名法国游客在这样的山洪中丧生。这是进入这座城市的唯一入口。一旦你穿过那个 siq，你就进入了这个开阔的山谷，周围都是群山，还有相当高的岩石贫瘠地区。在那些山的两侧，你用色彩鲜艳的红砂石刻出了住宅、房屋、各种建筑物，然后在山谷的中心有一些独立的建筑物和一条古老的罗马道路。但该地点最初可以追溯到以东人定居的时期。您今天在那里看到的废墟来自更晚的时代。但该遗址的早期阶段是由以东人建造的。因此，如何解读“生活在岩石裂缝

中的你”这句话是一个有争议的问题。“sela”是“Petra”的专有名称，还是“岩石”的意思？

纳巴泰人占领了以东 但无论如何，第四节说：“虽然你如鹰展翅高飞，在群星中筑巢，但我必从那里把你打下来。”我认为这最好被理解为对以东失去领土的预言，这一预言在历史上因纳巴泰阿拉伯人的失败而应验了。纳巴泰人来自阿拉伯半岛北部的一个地区。如果你看玛拉基书 1:3-5，我认为很明显，在公元前 430 年，在玛拉基时代，以东人已经被这些阿拉伯人赶出了他们的领土，因为玛拉基书 1:3-5 说，“我恨以扫，使他的群山变为荒地，把他的产业留给了沙漠的豺狼。”因此，到玛拉基时代，以东人已被赶出他们的领土。玛拉基书 1:4 继续说，以东说：“我们虽然被压垮，却要重建废墟。但这就是万军之耶和华所说的：‘他们可以建造，但我却要拆毁。他们将被称为邪恶之地，是永远处于主愤怒之下的民族。你们必亲眼所见，说：“耶和華為大，超越以色列的疆界。”’”因此，俄巴底亚宣告审判要临到以东，而到了玛拉基时代，审判已经颁布了。

被剥夺土地的以东人被纳巴泰人驱逐出他们的领土后，在犹大南部的一个地区定居下来，该地区最终被称为以土买。他们在那里维持了一段时间的独立存在，之后被约翰·希尔坎努斯征服并被迫皈依犹太教。您可能在阅读和评论中发现“以杜买”是“以东”的希腊语形式。所以，“Idumea”

实际上是希腊语中的“以东”。以东人定居在犹大南部，最终于公元前 135 至 105 年被约翰·希尔坎努斯（John Hyrcanus）和马加比家族强行犹太化。希律大帝王朝是以土买血统的后裔，他控制了犹大王国。因此，希律当然迫害犹太人。雅各/以扫的争论实际上一直延伸到希律时代，希律的起源是以土买。在罗马时代，以东人作为一个民族消失了。以土买人所剩无几，他们也消失在历史中。这是以色列的兄弟国家之一，它从历史中消失了。值得注意的是犹太人没有。他们保留了自己的身份。所以，这就是你在第 1-9 节中看到的对以东的审判。

b. 俄巴底亚书 10-14 审判和警告未来的原因？ 正如我们上周讨论的，第 10 节和第 11 节是审判的原因，因为当耶路撒冷被掠夺时，“你们袖手旁观，就像他们中的一员。”那是 10 和 11。现在我们到了 12 到 14；这是 10到11的延续，还是一个单独的部分，对未来的警告？提出这个问题的原因是因为动词形式。这是“*waw 'al*”，是命令中的动词形式。这些是一系列八种*waw 'al*形式加上jussive 动词。这通常从希伯来语翻译为“不要，不要”。在我们讲义的第五页上，有一个问题，这些动词是否指的是过去，这一点得到了艾伦在 NICOT 评论中和其他一些评论员的认可，他们在耶路撒冷被毁之后将该书定为日期。问题是它是过去、现在还是未来，即俄巴底亚的未来。艾伦在第 6 页的 NICOT 评论中，倾向于处理这些经文中动词形

式的紧张问题，他认为：“先知以极富想象力的方式谈论过去的事件，就好像它们仍然存在一样。”展示。”

现在，尼豪斯在《小先知书释经与释经注释》（一份关于小先知书的三卷本注释）中说：“除了考虑未来事件之外，很难理解这些禁令。NRSV将禁令翻译为完成时态，即‘不应该’，但这在语法上是站不住脚的。”现在，正如我提到的，有八种命令形式给出这些警告，通常被认为是指已经发生的事件，因此指的是第10节和第11节中描述的同件事情。看，这就是问题所在。12到14与10和11说的是同一件事吗？或者10和11是判断的原因，12和14是对未来的警告？我有这方面的各种翻译。詹姆斯国王翻译了这些严厉的警告：“你不应该看不起你的兄弟，你不应该为犹大人民感到高兴。在他们遭难的日子，你不应该如此自夸。在我的人民遭受灾难的那天，你不应该再次踏进他们的大门。”那个“should not have”意味着12到14只是10和11的延续。但是，问题就变成了是否允许将‘*al*’加上命令翻译为“should not have”。换句话说，无论是现在还是将来，它都是一个已完成的动作，而不是“不做”的动作。你注意到詹姆斯国王说：“不应该。”

新的美国标准是“不要”。现在看，就“*al plus jussive*”而言，这更好，可以是现在的，也可以是将来的。“不要，不要，不要。”犹太出版协会问道：“你怎么能有？”那已经过去了，但脚注说，“字面意思是

‘不要’。”新国际版有，“你不应该”，这意味着现在。NLT，“你不应该这样做。”那已经是过去式了这很像詹姆斯国王。因此，翻译在如何处理这八种法律形式上有所不同，评论家也是如此。根据你如何翻译这些形式，你将决定将 10 和 11 与 12 到 14 组合起来，这一切都是为了对以东的审判，这是过去的事了；或者你会说，正如我在大纲中所建议的，10和11是判断的原因，12到14是对未来的警告。

现在，在进行了这些不同的翻译之后，让我们进一步探讨这一点。凯尔在他的评论中说，我认为正确的是，这种裁决形式不能被视为过去的未来，“不应该”。凯尔说，命令形式不允许这种翻译—它应该是现在的或将来的。但他所说的是，它“既不是具体的过去，也不是未来，但从理想的意义上来说，它包括两者。”对我来说，这种建议太抽象了；我甚至不确定他到底是什么意思。

小先知书的评论员西奥多·莱奇(Theodore Laetsch)以11至14作为目击者对现在的描述，因此认为12至14的警告是恰当的。他将其置于约兰时代，视为正在进行中的、当下的事情。我认为这是可能的。盖贝利恩提到另一位学者，他说第 10 章到第 14 章最初适用于约兰时代（《历代志下》2 1:16），但在巴比伦被掳的耶路撒冷时提前应验了。他所做的就是我们所说的双重参考，这次对耶路撒冷的掠夺适用于约兰时代的掠夺，但同时，用同样的话，这次掠夺又指的是586年巴比伦的掠夺。在我看来，虽然Laetsch的

现在时态是可能的，但未来的参考是在12到14中。虽然10和11以及12到14指的是以东人的类似行为，但第10和11节指的是过去已经发生的行为约兰。但第12至14章是对未来的警告，在公元前586年耶路撒冷被毁时，以东人忽略了这一点，因为我们知道以东人确实参与了，或者至少为586年耶路撒冷的毁灭感到高兴。如果你看看以西结35:5，你在那里读到：“因为你怀有自古以来的敌意，在以色列人遭遇灾难、惩罚达到最严重的时候，将他们交在刀剑之下，所以我指着我的永生起誓，至高的主如此说：我会让你陷入流血之中。”因此，以东人似乎忽视了这一警告。奥尔德斯与艾伦类似，他认为这些形式是修辞性的。他认为10和11与12-14指的是同一事件。J. 伊顿以讽刺的方式回顾了过去。亨斯滕伯格将其视为未来。

当这种形式具有权威性时，为什么这么多评论家拒绝将12到14作为未来呢？在我看来，它显然指的是未来。有人可能会像阿尔德斯那样反对，认为在第10节和第11节中对以东作出审判，然后在第12节到第14节中对未来发出警告，这很奇怪。这似乎是主要的反对意见。为什么你要因为以东在第10章和第11章中已经做过的事情而对以东做出判决，然后在接下来的经文中对未来提出警告？争论是：这没有意义。审判已经宣布了一以东已经对神的子民和主犯下了这种罪行，她将受到审判——对未来的警告有什么意义呢？

未来其他地方的警告：Jer 18；阿摩司书第 2 章和第 5 章 请注意耶利米书 18:5-10。我们之前谈过这一点。耶利米书十八章说：“耶和華的话临到我。他说：“以色列家啊，我不能像窑匠那样待你们吗？”这是耶和華说的。‘以色列家啊，泥土在窑匠的手中怎样，你们在我的手中也怎样。如果我在任何时候宣布一个国家或一个王国将被连根拔起、拆毁和毁灭，并且如果我警告的那个国家悔改其邪恶，那么我就会心慈手软，不再给它带来我所计划的灾难。” 换句话说，在我看来，仍有一个地方可以对未来发出警告，“不要再这样做了。”也许以东会悔改并改变他们过去的态度和行为。

如果你去阿摩司书——当然这是关于以色列而不是以东，但我认为也涉及同样的原则——你会看到前面的章节，一个又一个关于即将到来的审判的警告。请看《阿摩司书》2:13-16：“我必将你们压碎，如同满载谷物的车子压碎你们一样。快者也难逃，强者也无法发力。”第15节：“弓箭手必站立不住。那个脚步敏捷的士兵是逃不掉的。”第16节：“那日，最勇敢的战士必赤身逃跑。”现在这是一个相当强烈的判断公告。在三章二节，“在地上万族中，我只拣选了你们；因此我会惩罚你所有的罪孽。” 3:11-15，“仇敌必侵占这地，拆毁你的保障，掠夺你的堡垒”，等等。阿摩司书 4:1-3：“撒玛利亚山上巴珊的母牛哪，欺压穷人、压榨穷乏人的妇女，对丈夫说‘拿水给我们喝’的妇女们，请听这话！”这位至高无上的主已经以他的圣洁起誓，“时候一定会到来，你们将被鱼钩带走，最后一个被鱼钩.....你

们将被扔出去。”《阿摩司书》5:27, “我会派你去流亡到大马士革以外。”《阿摩司书》6:14, “以色列家啊, 我要煽动一国来攻击你们, 他们必欺压你们, 从哈马口直到亚拉巴谷。”所以你会得到所有这些判断声明。

但请看阿摩司书 5:4。同时你也有审判, 在第 5 章 4 节你读到: “耶和华对以色列如此说: ‘你们寻求我, 就可以存活。’”第 6 节, “寻求主, 就可以存活。”第 5 章第 14 节和第 15 节, “你们要求善, 不求恶, 就可以存活”, 第 15 节“恨恶好善, 在法庭上维护正义。”然后注意下一条语句。“也许全能的主上帝会怜悯雅各的余民。”所以, 在我看来, 当主发出这些审判的宣告和即将到来的审判的警告时, 他总是离开那扇敞开的门。如果无论是谁悔改, 也许主会发慈悲。因此, 在我看来, 10 和 11 中描述判断理由与同时说“不要再这样做”之间没有任何不一致之处。当然, 以东无视了这一警告, 并在 586 年巴比伦人进攻时再次这样做。

但如果你按照我建议的方式理解, 这也会对日期产生影响。它表明 10 和 11 年的掠夺是 800 年代的约兰时代, 而对未来的警告是 586 年, 但以东人忽视了。现在, 如果你说第 10 节到第 14 节都是一样的, 是对审判临到以东的原因的描述, 这可能会导致你认为这都是关于 586 节的。所以, 这个问题是你如何解释第 10 节和第 11 节之间的关系 12 到 14 不仅与你如何理解所讨论的内容以及你是否有“对未来进行判断和警告的理由”有关, 它还

与日期有关。

4. 俄巴底亚书 15-16 宣布对不义的审判 我们继续看第 15 章和第 16 章。第 15 章和第 16 章说，“耶和华的日子临近万国。正如你所做的那样，你也会得到这样的报应，你的行为将报应在你自己的头上，就像你在我的圣山上喝酒一样，所以所有的国家都会不断地喝酒，他们会一直喝下去，就像他们从未喝过一样。”因此，在第 15 章和第 16 章中，你对以东的审判宣告转向对所有不公正的人的审判宣告。因此，你有一个从以东到一般异教徒的过渡，或者，正如经文所说，“主的日子临近万国”。

主日讨论 现在，如果俄巴底亚的日期是公元前 840 年，那么他是第一位先知，这意味着这是预言书中第一次提到主日，这成为一个相当突出的主题，例如，在乔尔·什么是主日？我对此有一些评论，因为这句话：“主的日子临近万国了。”我认为一般来说，你可以说主的日子是主审判他的敌人并祝福他的子民的时候。你可以在许多预言书里找到这种说法的使用，甚至还有不同的用法，例如西番雅书 2:2 中的“他发怒的日子”和以西结书 7:19 中的“耶和华发怒的日子”。它还有其他一些细微的修改，但都是与主的日子有关的。这似乎是一个为人们所熟知和理解的术语，甚至早期的先知阿摩司和约珥都谈到了主的日子。

在《阿摩司书》第 5 章中，人们渴望主降临的那一天，因为他们期

望这将成为以色列的祝福之一，但阿摩司告诉他们他们错了。那么，让我们看看这一点。在《阿摩司书》5章18节中，他说：“你们渴慕主的日子的人有祸了！你们为什么渴慕主的日子呢？那天将是黑暗，而不是光明，就好像一个人逃离狮子却遇到了一头熊，就像他走进自己的房子，把手放在墙上，却被蛇咬了一样。主的日子岂不是黑暗，没有光明，漆黑一片，没有一丝光明吗？”为什么呢？“因为以色列人背离了耶和华，神必审判以色列人。”

那么，如果主的日子是一个众所周知的表达方式，并且这些先知似乎也使用它，那么它意味着什么呢？我认为不难确定它与上帝的审判有关，但正如阿莫斯所暗示的那样，流行的观念是这一天只是对以色列敌人的审判。因此，这将是以色列本身受到祝福的一天。乔尔和阿莫斯警告不要有这种想法。然后根据主日的来临，呼召百姓全心悔改。

这些是关于主日的一些一般性评论，我们将进一步讨论。主日是否仅指某一特定的日子？如果是，那是哪一天？如果您查看使用情况，我认为您将被迫得出结论，这不仅仅是针对某一特定日期的参考。请看以赛亚书 13 章 6 节和第 9 节，你会在其中读到主的日子：“你们要哀号，因为主的日子临近了，这日子临到，如同全能者的毁灭一样。”第9节：“看哪，主的日子快到了，是残酷的日子，有烈怒和烈怒，要使地荒凉，毁灭其中的罪人。天上的星星和星座不会发光。”第11节：“我要惩罚世界的邪恶。”以

赛亚书 13 章中这些陈述的背景是针对巴比伦的预言。审判即将临到巴比伦，巴比伦将被毁灭。往下看以赛亚书 13:17，“我必煽动玛代人来攻击他们。”第 19 节：“巴比伦，列国的宝石，巴比伦的骄傲必像所多玛和蛾摩拉一样，被神倾覆。”巴比伦的倾覆被称为主日的到来。

如果你读耶利米书 46:10，你会看到它的另一种用法，在另一种上下文中，你会读到：“那日是属于耶和华、万军之耶和华的一报仇的日子，向他的仇敌报仇。剑将吞噬直到它满足，直到它用鲜血止渴。耶和华万军之耶和华必在幼发拉底河以北之地献祭。”第 13 节的信息是：“这就是耶和华对先知耶利米所说的，关于巴比伦王尼布甲尼撒要来攻打埃及的事。”因此，耶利米书 46 章中的万军之耶和华日，就是公元前 605 年埃及和巴比伦在迦基米什交战的日子，巴比伦获胜，埃及战败。这段话是对埃及的审判。

所以，我认为你不能说这些预言书中不同语境中使用的主日始终是同一个主日。正如我在下一段中指出的，这不仅仅是一个特定的日子，而是用来指上帝审判和惩罚活动的特殊时期。在某些段落中存在末世论背景。末世论背景说，未来还有一个主的日子，最终神将对所有不敬虔的人进行审判，就像俄巴底亚书第 15 章和第 16 章一样。但是，我们不能说预言中的主的日子总是审判的日子。世界末日。上帝审判、惩罚活动的表现似乎预示着最后的审判，也被称为主日。所以你必须小心。主的日子并不自动成为末世的

终结时间。在某些情况下是这样，但在其他情况下，比如我们已经研究过的一些情况，却不是。

让我们回到俄巴底亚书第15节：“耶和華的日子临近万国，你们所行的，也必报在你们身上；你们所行的，必报在你们自己的头上。”以东的审判和万国的审判有什么关系？凯尔对此有评论，在你引文的第37页，他说“只有假设俄巴底亚将以东视为敌对耶和華和他的子民的国家的一个类型，这个困难才得以消除，并因此受到主的审判，所以他所说的以东的话适用于所有对上帝子民采取相同或相似态度的国家。从这个角度来看，他可以毫无保留地把以东的罪孽的报应延伸到所有国家。”所以，我认为这就是逻辑思维的流程，所有表现出与以东类似态度和行为的国家也将经历神的审判。

所以，你继续看第16节，又出现了另一个问题。它说：“就像你们在我的圣山上喝酒一样，所有的国家都会不断地喝酒，他们会一直喝下去，就像从未喝过一样。”那里的“你”是谁？上面写着：“你喝了。”是以东人，还是犹太人？我认为在上下文中，是以东人。在俄巴底亚的整篇信息中，所讲的是以东，而不是犹太。平行句是“正如你以东所做的那样”（第15节）“又如你所喝的”（第16节）。这意味着在第16节中，动词“喝”有两种不同的含义。在第16节上半部分，“正如你们在我的圣山上喝酒一样”——喝酒的意思是庆祝胜利，为耶路撒冷被掠夺时发生在你们兄弟以色列身上的事情感到高兴——“所以万国都要不断地喝酒”，喝，在第二个

短语中，不是庆祝的意思，而是品尝判断的意思。换句话说，“喝神愤怒的杯”。就像你们在我的圣山上庆祝一样，所有的国家都会不断地喝，喝的是尝到审判的感觉，喝上帝愤怒的杯，这也成为先知中相当常见的表达方式。

我在那里列出了一些参考文献，让我们只看其中的一个，耶利米书 2 5:15 和 16，其中你读到：“耶和华以色列的神对我如此说，求你从我手中接过这杯，杯中盛满了圣杯。我愤怒的酒，让我派你去的所有国家都喝它。”这里的“喝”是指尝到神的审判的滋味。“当他们喝了它之后，他们就会摇摇晃晃，发疯，因为我会派剑到他们中间。”于是他拿起杯来，让他所派到的所有国家都喝了。

d. 俄巴底亚书 17-21 以色列的复兴和未来的祝福 这让我们看到俄巴底亚书第 17 至 21 节，这是最后一部分，我将其标记为“以色列的复兴和未来的祝福”。让我读一下17到21节，然后看看不同的人如何解释这些经文。十七节说，‘但在锡安山必有拯救，山必成为圣地，雅各家必承受他的产业。换句话说，审判即将临到以东和所有国家，但与此相反，在锡安山，将会有拯救。俄巴底亚书第18节说：“雅各家必成为火，约瑟家必成为火焰，以扫家必成为碎秸，他们必放火烧毁。以扫家不会有幸存者。主已经说话了。内盖夫人将占领以扫山，山麓人将占有非利士人的土地。他们将占领以法莲和撒玛利亚的土地，便雅悯将占领基列。这群被掳到迦南地的以色列人将占领那地，直到撒勒法。住在塞法拉的耶路撒冷被掳者将拥有内盖夫的城镇。拯救

者将登上锡安山管理以扫山。国度就属于主了。”

解释俄巴底亚书 17-21 章的方法：

1. 灵性化方法—教会

所以，这些都是有趣的经文。这里出现了一些真正的解释问题。这几节经文该如何理解呢？实际上可以通过三种基本方式来理解它们。请注意，有些人建议 17 至 21 应该被精神化并被理解为描述通过福音的传播来扩展神的国度。请记住，当我们讨论如何解释“文化上过时的术语”和这些类别的问题时，我们查看了《以赛亚书》第 11 章的后半部分，从字面上理解它，从象征意义上或精神上理解它，或者以某种对应或形式理解它。等价。看，这个问题又回到了这里。有人说，把它灵化。西奥多·莱奇就是一个例子。他说：“简单地说，我们这里有犹大和耶路撒冷的未来历史。耶路撒冷有什么后果？它是教会、教会敌人、那些被敌人压迫、俘虏的教会成员的象征。”

在第 17 和 18 节，你读到：“在锡安山上必有拯救，雅各家必得其基业，雅各家必为火，约瑟家必为火焰，以扫家必胡荽。”这是在说什么？莱奇说：“耶路撒冷，新约教会的非常恰当的象征，在锡安山上，在上帝的教会中将是拯救。从字面上看，逃离邪恶的老敌人，已经在天堂里许诺了。这种拯救的结果就是圣洁。这种圣洁在每一个细节上都是完美的，这种圣洁不是人为的，而是由应许的弥赛亚实现的。这次拯救的另一个结果，以及由

此产生的圣洁，是雅各家将拥有他们的财产。”

第19和20节详细阐述了这一点，并说：“南地的人必占领以扫山，山麓的人必占领非利士人的土地。他们必占领以法莲和撒玛利亚的田地，便雅悯人必占领基列。”从地理角度来看，以色列各阶层人民重新占领了这片土地。Laetsch 对此有何评论？19日至20日？他说：“19和20并不意味着每个指定的地区仅拥有谓词中指定的领土。相反，我们在这里遇到了一个相当常见的希伯来语习语。首先列出了一些主语和谓语的数量。每个谓语都与一个主语相关。事实上，所有的主语都是一个整体的一部分，它执行谓词所描述的工作。以色列，上帝的子民，将再次拥有或占领所提到的各个地区和国家。因此，他们当时所占领的土地，将远远超过他们在俄巴底亚时代所占有的领土。”然后他说：“19和20的承诺何时以及如何实现？”这成为解释问题。他的回答是：“我们不需要猜测，马太和马可告诉我们，来自犹太、耶路撒冷、加利利、约旦河外、低加波利、以土买、推罗和西顿的人，都因基督的传道而得着进入基督的国度。使徒行传记录了俄巴底亚书 17-20 章的应验。”俄巴底亚书 17-20 章在讲什么？莱奇建议扩大教会。“新约教会征服了俄巴底亚所命名的国家和地区，真正的锡安山。”

《俄巴底亚书》第 19 节中的“非利士”，其中说：“山麓的居民必占领非利士人的土地。”这在哪里得到满足呢？莱奇说使徒行传 8:40。使徒行传 8:40 是什么？腓力出现在阿佐图斯，并在所有城镇传播福音，直到到达

凯撒利亚。就是在非利士人的境内传福音。使徒行传 9 章 32 节：“彼得周游各地，到吕大去拜访圣徒。他在那里找到一个名叫埃涅阿斯的人，对他说：“耶稣基督医好了你，起来收拾你的席子吧。”吕大和沙仑的居民都看见了他，就归服了主。”

第 19 节提到了撒玛利亚的大纲。那里说：“山麓的人必占领非利士人的土地，占领以法莲和撒玛利亚的田地。”是怎样实现的呢？使徒行传 8:5-17 你读到：“腓利下撒玛利亚城去，向他们宣扬基督。众人听见腓利，又看见他所行的神迹，就都留心听他所说的”等等。

腓尼基的撒拉法，俄巴底亚书第 20 节应验在使徒行传 11 章 19 节：“那些因史蒂文的迫害而四散的人，就往腓尼基、塞浦路斯、安提阿去，只向犹太人传讲信息。”。泽拉法在腓尼基。Sepharad 位于小亚细亚，即启示录 3:1 中的撒狄教会。因此，在莱奇看来，福音的传播就是俄巴底亚书这些经文所描述的内容。

第21节说：“必有拯救者上锡安山，治理以扫山，国度就归耶和华了。”莱奇说：“但是以东呢？他们是否注定要无可救药地遭受永恒的诅咒？俄巴底亚用严厉的话语对神子民的无情敌人进行了审判，但他却以荣耀的应许结束了他的预言。“送货员将被派往以东。”对自己得救的感激之情将促使上帝的儿女登上锡安山，向他们的敌人和压迫者以东宣告救恩。”关键在于，“以东是上帝恩典的‘预表’和象征，是向所有人传播救恩福音

的证据。因此，通过忠诚的合作，上帝教会的成员，无论是神职人员还是平信徒，国度都将属于主。”

这是第 17 节到第 21 节的一种理解方式。这不是在谈论任何与以色列的种族或民族“国家”以及地理或领土征服有关的事情，而是在谈论在教会开始的背景下传播福音的精神现实，记录在使徒行传中。

2. 预言以色列归还其属地 第二，其他人认为这些经文应被理解为预言以色列归回她的属地，即归还她的土地，以及以东作为一个国家的审判。如果是这样，那么问题是，它已经实现了，还是尚未实现？对此，各方意见不一。一些评论家，JB Payne 和 Aalders，认为这个预言在很大程度上已经在两约之间的时期应验了。Aalders on 17b “以色列将重新拥有他被驱逐的土地。”这就是第 17 章的最后一句话：“雅各家必承受其产业。”第 18 节，“雅各家必为火，约瑟家必为火焰，以扫家必为碎秸”，回归的以色列将给以东带来毁灭。第 19 节，“占领那些地区，从南来的人要占领以扫山”等等，就是以色列人返回那片土地，并占领那些地区。第 20 节实际上是第 17 节下半部分的重复，即以色列拥有其继承权。你可能会说，第 20 章是重复和扩大，提供了更多细节，“以色列人拥有远至撒勒法的土地。从耶路撒冷被流放的人在西法拉，将拥有内盖夫的城镇，”因此你可以在第 20 节中了解更多细节。

J. Barton Payne 也有类似的情况，他说第 17 节在从巴比伦流亡者

归来时应验了，雅各家将在那里拥有其继承权。第 18 节，雅各家，约瑟家，要从被掳中回来，应验了。18b 到 21a 中，所有这些不同的领土都被占领了，在佩恩看来，这些征服是在公元前二世纪完成的，当时犹大北部和本杰明是马加比统治下的犹太人进入所示地区的核心由先知。第 21 节中的救世主或拯救者是人类，而不是弥赛亚。犹大和他的侄子约翰·赫坎努斯是拯救者，他们将登上锡安山管理以扫山。但是，佩恩相信这大部分是在两约之间的时期实现的。然后 Payne 在 21A 和 21B 之间画了一条线。在 21B，他说“国度将属于耶和华”，这将在未来的弥赛亚时代实现。所以，你从两约之间的时期，21A 中的马加比时期，到 21B 中的末世末世时期，

“国度将属于主。”我的问题是为什么不采用不太绝对意义上的 21B？也就是说，在救世主或拯救者的行动中，如果你理解他们是指马加比人，为什么不把 21B “国度必属主”理解为神的主权在马加比人的成就中彰显出来呢？

因此，Aalders 和 J. Barton Payne 都认为 17-21 是一件已经实现的事情，至少除了 21B 之外。相反，从某种精神意义上来说，这些词对所描述的内容进行了相当字面的理解。现在，有趣的是，奥尔德斯是一位非千禧年论者。你可能会认为阿尔德斯会像大多数无千禧年论者那样，从精神意义上理解这对教会的描述。但他没有。佩恩是一位前千禧年论者。你可能会认为佩恩会这样看待它。

但请注意奥尔德斯此时所做的事情。他是一位无千禧年论者，但他认

为这在两约之间的时期就得到了应验。他说：“我们必须考虑预表的问题。”然后我们在以东与以色列的关系中看到世界与基督教会的关系。正如这里对以东因对雅各的敌意而作出的严厉审判一样，世界也将因对教会的敌意而受到神的审判。就像复兴的以色列将战胜以东一样，教会也将战胜所有反对她的人。以扫就像雅各一样，是以撒的儿子，亚伯拉罕的孙子。但以东人是以色列的死敌。因此，在新经济中，也有一些出生在教会家庭的人后来成为教会最死敌。但上帝会让教会战胜这些敌人。”现在你看，奥尔德斯在那里做什么，他说，在以东和以色列之间的关系中，你可以看到描绘教会和世界之间关系的预表意义。在我看来这是合理的，你在谈论同样的二分法或关系。他并不是说第 17 章到第 21 章直接谈论教会，而是说在以东和以色列之间的关系中，从预表上来说，我们可以看到教会与世界之间的关系。现在，在那些建议我们应该将 17 到 21 视为以色列回归其占有地的人中，奥尔德斯和佩恩认为这在两约之间的时期已经应验了。

3. 预言的另一面尚未应验—土地的最终重新分配

B.，“预言的另一面尚未实现。”盖贝林就是一个例子。他说 17B 是以色列回归这片土地，“雅各家将承受其产业”，这还没有实现。换句话说，他在新约之间的时期没有看到这种应验。虽然，这是他的解释不太有效的地方，但他在第 18 节说，“雅各家必成为火，约瑟家必成为火焰，以扫

家必成为碎秸”，他说第 18 条是由犹大·马加伯和约翰·希尔坎努斯应验的。所以，18 已经实现了，然后当你达到 19 和 20 时，这还没有实现。盖贝莱因 (Gaebelin) 在对第 19 章和第 20 章的评论中说，当你拥有这片土地的不同部分时，他说：“人们可能会用大写字母写这两节经文，这个标题。 “土地的最终重新分配。”

俄巴底亚书 17-21 章的结论 如何理解这些经文？我们是否同意那些在过去看到它们的实现的人，或者像许多其他人一样，我们是否应该放弃将它们视为其所说的含义的任何尝试，而只是将地理细节灵性化为对教会统治的模糊预测？或者，最后，我们这里是否有上帝在千年期间对巴勒斯坦问题的最终解决方案的简要概述？当然，最后一个选择是最好的。以这种方式阅读，这些经文与整个旧约预言的过程是一致的。盖伯林指出，在讨论细节时，我们很难得出结论。“你可以肯定，这些细节都是上帝所知道的，他没有忘记他分散的人民，他与他们所立的约是永恒的。有一天，当弥赛亚占据大卫的王位时，这些预言的错综复杂的计划将会被解开。”所以他期待第19节和第20节的未来应验。具体如何，他不太确定，但还没有应验。第 21 章“拯救者登上锡安山”。他说：“从这个预言的有限历史意义来看，俄巴底亚期待着所罗巴伯或犹大·马加比亚这样的人类拯救，但这些救世主充其量只是对救世主的预表，而救世主在俄巴底亚的时代还没有到来。 ，我们现在正

在等待谁的第二次光荣回归。”跳下来一点，“问他的意思几乎没有关系，但他看到的是世界的救世主，将审判的救世主，圣经预言所说的救世主，‘世界的王国将成为主和他基督的国度。’”

科学解释在这些话中看不到任何此类内容，但我们可以大胆地说就是这样。并参考斯科菲尔德圣经中的最后一个注释。第十八节有注释说：“雅各的家必成为火的家，约瑟的家必成为火焰，以扫的家必成为禾秸”，说：“以后以东必复兴。”还记得我们用过时的文化术语讨论过这个问题吗？这将文化上过时的术语推向了极限，并说，所提到的国家，这些国家将在应验时参与其中。

所以你会遇到很多关于这样的段落的解释问题，在预言书中有很多这样的段落，这是你在第 17 章到第 21 章任何地方都会遇到的内容。你如何处理它们？它是在精神意义上谈论教会，还是在更字面意义上谈论教会，如果是的话，它已经应验了，还是尚未应验？我倾向于从更字面的意义上来看待，但就像阿尔德斯和佩恩那样，并说它在两约之间的时期得到了应验，特别是通过马卡比家族的活动。

《俄巴底亚记》的结论性评论 翻到最后一页，只有一些结论性评论。俄巴底亚书是一本非凡的预言书。它值得比平常受到更多的关注。保罗·拉贝（Paul Raabe）在他的《俄巴底亚书》主播圣经注释的第一段中抓住了它的重

要性，我认为这一段将所有内容结合在一起。他说：“俄巴底亚书是希伯来圣经或旧约中最小的一本书，只有一章。”在那里，你所说的旧约，希伯来圣经，正确的词是塔纳克。“希伯来圣经”一般是当今学术界或基督教界使用的东西，但通常犹太人称之为TaNaK，它来自律法（Torah）、先知（Neviim）和著作（Ketubim）。“只有一章二十一节，很容易被圣经读者忽视。”与耶利米书的1364节经文相比，21节经文是什么？“然而，仔细研究俄巴底亚是值得付出努力的。一方面，它的小尺寸被证明是有利的。读者可以牢记在心，背诵整本书，没有太大的困难。这使他们能够看到整个森林，而不会在树林中迷路，这是一本大书无法轻易做到的。此外，俄巴底亚是以色列预言传统的主流，但这一特征并不总是得到认可。这本短书优雅地总结了许多伟大的预言主题，例如对以色列敌人的神圣审判，在本例中是以东，耶和华的日子，主的日子。我们简单地讨论过这一点，“以牙还牙法作为判断的标准，你所做的，你也会对你做的，愤怒之杯的隐喻，锡安神学，‘在锡安山上将有拯救’，以色列对以色列的拥有在这本书的结尾处，“以色列将拥有它的产业”，而耶和华的王权则“王国将属于耶和华”。这是一个非凡的主题集合，这些主题在其他地方有更详细的阐述，但贯穿于预言书中。因此，这本书是许多先知信息的简明缩影。它还说明了预言性话语的本质。这是诗歌和散文，是判断、指责、警告、承诺等言语类型，也是修辞风格。它特别例证了反对外国的神谕，这一类别占据了后来先知的大部分内

容，在以赛亚书、耶利米书中有许多关于反对异教国家、反对不公正的以色列的预言。因此，对于认真学习圣经的学生来说，关注俄巴底亚这本小书应该是一种有益的经历。”所以我认为他在这里很好地总结了这本书的重要性，我认为我们通常忽视和忽略了这一点。

在我自己的评论《俄巴底亚书》中，我们也在短短的 21 节经文中对未来有了非凡的看法。重要的预言，对以东的一个审判。耶路撒冷的两次毁灭，虽然没有提到名字，但在我看来，这就是第 12 章到第 14 章中所提到的，也是对未来的警告。第 20 节暗示了以色列和犹太的分散，以色列人从流亡中归来，在马加比时代对以东进行了统治，最后也许在第 21 节中建立了耶和华未来的弥赛亚王国，尽管我倾向于选择第 21 节作为简单的解释。该节的一部分在两约之间的时期得到了实现。

乔尔

A. 作者和日期

现在让我们从俄巴底亚转向约珥。Joel, A. 是“作者和日期”，B. 是“内容”。因此，我们将稍微了解一下作者和日期。它可能是迄今为止所有预言书中最难的一本，但正如您在本讲义上注意到的那样，它的名字取自彼土利的儿子约珥，您可以在 1:1 中找到它，“耶和华的话临到毗土利的儿子约珥。”但我们从这本书本身或旧约的其他地方对乔尔或佩图埃尔的个人历史一无所知。因此，就日期而言，您只能通过书中的间接指示以及从这

些间接指示中进行的推论来得知。因此，很难得出每个人都相信的结论。有两个基本立场。首先是被放逐后的日期，即尼希米统治下重建耶路撒冷城墙之后，公元前 430 年或更晚的时间。或者，公元前 835 年约阿施国王时期的放逐前日期 我选择了放逐前的日期，但并没有带有很大程度的教条主义。我们来看看都有哪些问题。

1. 对流亡后日期的论证对于流亡后日期的 论证，a. 据说，诸如 3:2b、3、5、6 和 17 之类的经文只能在毁灭之后写成。586 年耶路撒冷被占领，因此约珥在此事件后预言。第 3 章 2 节下半节说：“他们使我的百姓分散在列国中，又瓜分了我的土地。”第 3 节：“他们为我的百姓拮据，以童子换妓女，以童女换酒。”第 5 节：“你们夺走了我的金银，又将我最好的财宝带到你们的殿里。”第 6 节，“你把犹大人和耶路撒冷人卖给希腊人，使他们远离自己的家乡”，第 17 节，“那时你就知道我耶和华你的神住在锡安我的圣山”。。耶路撒冷将成为圣地，外国人将不再入侵她。”这个论点是这样的陈述只能是在公元前 586 年巴比伦流放之后写的。但与此相关的是，因为前几章预设了圣殿和圣殿仪式的存在，所以它一定晚于哈该和撒迦利亚。换句话说，不仅是在 586 年之后，而且也是在流亡归来并重建寺庙服务之后。

我认为第 3 章以 586 年的事件为前提并不那么确定。应该注意的

是，没有提到圣殿和城市的毁灭。外国人在耶路撒冷的存在、掠夺金银、俘虏俘虏都可能与几起此类事件有关，从示撒的入侵到非利士人和阿拉伯人的入侵，再到约兰时代的入侵。但更重要的是，我认为这确实是问题所在，也可以将第 3 章第 2 节下半中的提及作为对当今以色列侨民的预言性提及，这始于公元 70 年耶路撒冷的毁灭。必为我的产业、我的民以色列审判他们，因为他们驱散了我的民”，“他们”是谁？这就是“列国”，可以追溯到第 3 章 1 节：“当我毁灭犹大和耶路撒冷的时候，我必招聚列国，带他们下到约沙法谷，施行审判。”为我的产业，我的子民以色列，攻击他们，因为他们使我的子民分散在列国之中。”许多人坚持认为，这可能是预言。但这只是一个论点，这些陈述只能是在 586 年之后写的。

2、有一些来自沉默的论据 那么 b.，有一些来自沉默的论据。出于沉默而提出的论据一般都没有多大说服力。但是 1.，这个预言是关于犹大和耶路撒冷的”，这就是 3:20 中使用的语言，其中说“犹大将永远居住在耶路撒冷，世世代代。”

A。 《约珥书》中没有明确提及北方王国有人为， 《约珥书》中没有明确提及北方王国。有人为，如果北方王国仍然存在，你就会期待对它有所提及。结论是北国已经灭亡了。在 2 章 27 节、3 章 2 节和 16 节中，凡使用“以色列”一词的地方（确实如此），应理解为指的是犹大王国，但正如

EJ Young 在他的《旧约导论》中指出的那样**遗嘱称**：“预言中没有特殊场合使用北方王国的名字。”换句话说，以色列这个名字既属于南方王国，也属于北方王国；以法莲和犹大（北方王国）之间并没有像你有时在其他地方看到的那样的区别，但你在约珥身上却看不到这一点。但你能从中赚多少钱呢？

b. 没有提及国王 沉默的第二个论据是没有提及国王。但有几处提到长老，1:2、1:14 和 2:16。约珥书 1:2 说：“长老们，请听这话。”在一章十四节，“请长老和那地的一切居民来”，二章十六节，“招聚百姓，祝圣会众，招聚长老，招聚小孩子。”现在，在我看来，在这两个论点中，以法莲和犹大之间没有任何区别，也没有提到国王，它们都是沉默的论点，并且具有所有此类论点的共同弱点。那鸿和哈巴谷被掳前的预言也没有提到国王。在以色列历史的各个时期都可以找到对长老的提及。此外，尚不完全清楚这些内容是指办公室，还是只是指年长的男性。在我看来，如果你看2章16节，可能只是年长的人，因为它说，“招聚百姓，祝圣会众，招聚长老”，看看接下来的内容，“招聚小孩子。那些吃奶的人，让新郎离开他的房间，让祭司和大臣们离开。”只是不同类别的人，不一定是办公室。所以，我不确定你是否可以说没有提到国王以及夫妇俩对长辈的提及意味着你必须将其放在没有国王的时代。

C. 以法莲和犹大之间没有区别—所谓的启示章节 第三个论点，在第 3 章中提到的那些假定 586 已经发生的情况之后，以法莲和犹大之间没有区别，也没有提到国王，c. 的存在所谓的世界末日部分。有些人指出了这一点，尽管通常不是福音派人士，但在主流评论中你会发现这一点被强烈强调，作为迟到的证据。现在世界末日有哪些特征呢？“世界末日”一词的意思是披露或启示。这在启示录 1 章 1 节“约翰启示录”中使用过。它被借用并应用于约公元前 200 年至公元 100 年繁荣的犹太文学流派。有一种末日文学流派—根据流派分类，任何包含此类文学的书籍都被一些学者认为必然是晚期和晚期的。例如，以赛亚书 24-27 章，即“以赛亚启示录”，这是以赛亚书的一部分，与所谓的启示文学有相似之处。如果所有的启示文学都迟到了，那么以赛亚书 24-27 章就迟到了，而且它不是出自以赛亚书，而约珥书也迟到了。

然而，我认为事情并不那么简单。我认为必须区分所谓的圣经启示文学和后来的非圣经启示文学。有一种非圣经末日文学在公元前200年到公元100年的晚期很盛行。下一段是RK哈里森《旧约导论》中的一段，描述了后来的非圣经末日文学的*特征*。请注意他在那里所说的话，“但以理书的异象材料经常被用‘世界末日论’来描述，人们普遍认为它起源于古波斯的宗教琐罗亚斯德教，并包含二元论、宇宙论和末世论信仰。在两种对立的宇宙力量中，即上帝和邪恶的力量，以及两个不同的时代，当前的时代被认为处于邪

恶的力量之下，而在未来的永恒时代，上帝将推翻邪恶的力量和在永恒公义的条件下与他的选民一起统治至高无上。虽然这种方法与某些旧约作者的思想有共同之处，但区分圣经和非圣经启示录很重要”，我认为这就是这里的问题，我们希望“避免解读正典圣经认为，要么出现在随后时期的犹太伪经和伪书文学中，要么与犹太教的思想完全陌生。在这方面，应该指出的是，以色列的先知将选民的最终救赎放在了这个世界上。虽然神圣国度到来时要建立的新秩序将与当前的世界序列保持连续，但不同之处在于，痛苦、暴力和邪恶将不会出现。

论末日文学及其特点 关于末日文学的文献数量巨大。如果您查看此标题下的参考书目，如果您想进一步了解，可以找到一些参考资料。莱昂·莫里斯（Leon Morris）提到有一本书是关于世界末日文学的。莫里斯在讲义的第二段中指出，世界末日文学自称具有启示性。换句话说，它声称要给予启示。它是假名的，也就是说，我们不知道真正的作者是谁，但它们都以化名命名，例如《以诺》、《摩西全书》、《埃斯德拉二书》、《亚伯拉罕启示录》等此类著作。因此，它自称是具有启示性的、化名的，并且包含很多象征意义。

他还指出，它的特点是以下四个主要概念：二元论、悲观主义、决定论和道德被动性。那么莫里斯所说的二元论、悲观主义、决定论和道德被动性是什么意思呢？

二元论：晚期非圣经启示文学表达了末世二元论，涉及当前时代和未来时代之间的鲜明对比。现在和未来被认为是完全无关的。为什么？问题是，以色列已经接受并遵守了神的律法。那么，为什么他们会受苦呢？这不可能是神的作为，唯一的答案是神的道路是高深莫测的。他最终会纠正这种情况，但最终的救赎行为与现在无关。当今时代正处于邪恶力量的控制之下。因此，在邪恶力量控制下的当今时代与来世之间存在着鲜明的对比。

悲观主义：世界末日文学对事物持悲观态度。上帝已将这个时代遗弃在苦难和邪恶之中。这是对犹太人当前困境的唯一可能的解释。

决定论：很少强调有一位至高无上的上帝在历史中行事以实现他的目的；相反，上帝本人正在等待他所规定的时代的过去。

道德被动性：正如末日作家所认为的那样，他们那个时代的问题并不在于需要全国性的悔改。缺乏道德劝诫，因为人们失去了罪恶感。末日论者的问题是，以色列确实遵守律法，因此是正义的，但他们却被允许受苦。相比之下，先知不断呼吁以色列悔改，转向上帝。因此，预言末世论文学和晚期世界末日文学之间有很大区别。这种晚期的世界末日文学涉及二元论、悲观主义、决定论和道德被动性的思想。

考虑到这一点，在我看来，没有任何基础可以将《乔尔》归类为末日文学，从而证明使用这种文学类型作为晚期约会的基础是合理的。换句话说，这个论点在我看来是无效的。可以说的是，末世论元素在约珥书中很突

出。确实如此，《约珥书》中有一些意象，尤其是第 2 章中的蝗虫意象。但这本身并没有理由推迟它的日期，特别是对于那些接受以赛亚书第 24 章中小阿波卡利普斯真实性的人来说-27，它写于公元前 8^{世纪}所以，这些都是较晚日期的论点，后一个关于这本书的世界末日特征的论点实际上更多地来自非福音派学者而不是福音派学者。那么你就只剩下第三章中的那些参考文献，没有提到国王，也没有以法莲和犹大之间的区别。所以这些都不是强有力的论据。

C. 约珥被掳前的日子提到的国家符合放逐前的时期 让我们快速看一下放逐前的日期。那些选择放逐前日期的人通常将本书放在大约公元前 835 年的约阿施时代，即第 3 章中提到的敌人国家，这些国家更适合放逐前的时间，而不是放逐后的时间。亚述和巴比伦没有被提及。所提到的人是腓尼基人、非利士人、埃及人和以东人。第 4 节是非利士人，第 19 节是埃及人，第 19 节是以东人。换句话说，第 3 章提到的敌国是犹大在被掳之前的早期敌人。

b. 国王的缺席和祭司的显赫地位 b. 国王的缺席和祭司的显赫地位。相当多对祭司的提及可能表明约阿施还是个小男孩时，在大祭司的摄政下进行统治。请记住，他在婴儿时期就继承了王位，而大祭司才是真正的统治权威。尽管这又是一个推论，但《约珥书》中的任何陈述与那个时代都没有直

接联系。

C。该书在小先知的顺序中的位置 c. 点，该书的位置和小先知的顺序。尽管这不是决定性的论点，但请记住我们之前讨论过顺序。很明显，哈该、撒迦利亚和玛拉基这最后三位都是被掳后的人。如果这是被掳之后的事，为什么不把它与哈该和撒迦利亚放在一起呢？但话又说回来，为什么顺序是这样的呢？只有最后三个似乎有时间顺序原则。

来自其他先知的平行段落的论证被用来确定年代。那些试图利用这一点的人在阿摩司和其他一些先知中发现了一些相似之处，然后认为约珥是主要的，其他人是次要的，但我认为使用这个论点是极其困难的。正如德赖弗所说，“没有什么比仅仅通过比较平行的段落来确定优先权在哪一边更困难的了（除非在特别有利的情况下）。”所以，我认为这不是一个强有力的论据。

结论：确定乔尔的日子没有决定性的依据，这使我们得出结论；确定乔尔的日子没有决定性的依据。我认为没有任何紧迫的理由将这本书放在流亡后时代的晚期。这似乎适合流亡前的时代。我建议这样做，但这肯定无法得到证实。所以我认为我们将其作为一个悬而未决的问题。但我倾向于建议更早的时间，即公元前 835 年左右的约阿施统治期间，而不是后来的流亡后时

期。

这就把我们带到了 B. “本书的内容”，我们下次将从它开始。

卡罗琳·梅迪兹转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

最终编辑：凯蒂·埃尔斯 特德·

希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 《圣经预言的基础》, 第 18 讲

《约珥书》的结构和内容

B. 约珥书的内容

1. 约珥书 1 章与约珥书 2 章的关系：弗里曼

当你读到《约珥书》的内容时，你必须解决的一个重要问题是第一章和第二章之间的关系问题。在霍巴特·弗里曼的《旧约先知导论》中，他围绕着解释这本书讨论了各种方法前两章的关系。他给出了三种视图，此处列为 ab 和 c。

A. 世界末日的解释 是他采用的观点，我认为这种观点似乎比其他观点更适合这本书。他将其称为“世界末日的解释”。如果你把它归结起来的话，这种观点所给出的就是将第一章理解为字面意义，将第二章理解为比喻意义。正如我在讲义中所说，这种方法将第一章视为对最近摧毁了这片土地的实际蝗灾的字面描述。然后乔尔在第二章中使用了这个描述来描述世界末日的意象，他描述了犹大的敌人在后期对犹大的未来入侵。因此，第一章是字面的，第二章是比喻的延伸，使用蝗虫的意象来描述末世事件。

b. 寓言解释 第二种观点 b. 这两章都是比喻性的。弗里曼称其为“寓言”观点，而不是“世界末日”观点。它以比喻的方式看待这两章，并在其中看到

了对未来历史中一系列敌人袭击的描述。1:4 中提到的四种蝗虫，你读到：“蝗群所剩下的，大蝗虫都吃了，大蝗虫所剩下的，小蝗虫吃了剩下的，剩下的都吃了。”蝗虫吃完了。”这被视为对以色列的四次入侵。四种蝗虫分别代表亚述、巴比伦、希腊和罗马。第二章描述了末世和千禧年国度的建立，但这两章都是比喻性的。

C. 文字观点第三种观点 c. 会将这两章视为字面意思，这就是“字面观点”。第一章和第二章都描述了严重的蝗灾。第二章中的那一章比第一章更严厉，因为它将在未来迎来主的日子。

所以我认为这些都是有用的类别，无论是比喻的，还是字面的，或者是比喻和字面的组合。后者被弗里曼称为“世界末日”，既是比喻性的，也是“寓言性的”，也是字面意义上的，他称之为“字面意义”。Ridderbos 将两者视为字面意义。第一章乡村的毁灭，第二章瘟疫进入城市。但在第二章中，他觉得蝗灾和耶和華的日子融合在一起，因此一些参考文献超越了当前的灾难，指向了未来的伟大审判。换句话说，里德波斯的观点介于弗里曼的世界末日观点和字面观点之间。

2. 布洛克的方法 查看讲义的下一页。你已经读过布洛克关于这一点的文章。我在那里提到，布洛克对解释乔尔的方法进行了不同的分类。对于 1:1-2:17 中的蝗虫是否应被视为历史的问题，他给出了三个答案。我们将回到

1:1-2:17 划分本书的方式。他确实以1:1-2:17为单位。他在第一章和第二章之间没有休息。他把休息放在第二章的中间。但他对是否按字面意思使用蝗虫的问题给出了三个答案。 1. 是描述乔尔生前发生的蝗灾的历史文字。 2. 寓言性—蝗虫寓言军队再次入侵巴比伦、波斯、希腊和罗马。第三个是“世界末日”。他对世界末日的使用与弗里曼不同。在布洛克看来，世界末日的类别是末世论的—不是地球入侵者，而是迎来主之日的外星入侵者。我不知道他从哪里得到这样的观点。他说这种观点并没有被广泛持有，而且他没有记录谁持有这种观点。我不确定谁持有这种观点。他没有引用任何提倡这一观点的人的说法。只是为了让你不要混淆布洛克和弗里曼的这些标签。我认为弗里曼的分类比布洛克的更有帮助。所以这是你真正开始阅读文本之前的一个问题。您如何看待第一章和第二章之间的关系？

3. 约珥书和主的日子的结构 第二个问题作为初步考虑也很重要，那就是全书材料流动的时间顺序。本书各部分中事件的时间关系是什么？在这一点上的模糊性是使本书结构的理解变得复杂的因素之一，进而可能影响人们对本书的解释。许多解释者，包括布洛克，在 2:17 处将本书分为两个主要部分，即 1:1-2:17 和 2:18 到结尾，即 3:21。该书的第一部分被视为对蝗灾和神圣审判的哀悼。本书的第二部分被视为描述了因悔改而带来的命运的改变以及未来的祝福。布洛克和其他一些理解这本书结构的人看到了 2:17

和 2:18 之间的一个主要分界点。本书的第二部分是 2:17 到 2:18 之间假定的悔改所导致的命运和未来祝福的变化。在我看来，以这种方式构建本书的结构模糊了书中三个不同单元之间的关系。

让我给你一个替代布洛克建议的结构建议。我认为，在分析本书的结构时，重要的是要注意 2:10 和 11 以及 2:31 和 3:15 为主的日子给出了类似的征兆，在 2:1 中提到：未来。现在我们来看看这三个文本。2章10、11节说：“在他们面前，大地震动，天震动，日月变暗，星辰也不再发光。耶和华在他军队的前头发发出雷霆；他的军队多得不可胜数，听从他指挥的人也是强大的。耶和华的日子为大；这太可怕了。谁能受得了？”这里你提到了耶和华的日子。与耶和华的日子的到来有关，你有这些宇宙征兆：太阳和月亮变暗，星星不再发光，耶和华的日子是伟大的。那是2点10分和11点。

请看2:31，“在耶和华大而可畏的日子来到之前，日头要变成黑暗，月亮要变成血。”耶和华的日子在 2:31 中伴随着宇宙征兆而来。约珥书 3:14b 说：“因为耶和华的日子临近断定谷。太阳和月亮将变暗，星星将不再发光。耶和华必从锡安咆哮，从耶路撒冷发出雷霆。”耶和华的日子再次伴随着日月变暗。因此，在《约珥书》中散布的这三个参考文献中，你似乎提到了耶和华的同一天。都是同一句话。

现在在我看来，这表明这三个地方提到的耶和华的日子应该被理解为

历史上的同一天。如果这是真的，那就意味着本书的三个不同部分对这个“日子”有三个平行的描述。这三个关于即将到来的耶和华的日子的记载可以被视为相互补充，强调同一主题的三个不同方面。在我看来，这就是问题的核心：这本书的结构如何？

3. Vannoy 的 Joel

结构约珥书 1:1-20 蝗灾请看大纲上的第 3 点。全书分为两节，且分的不是 2:17 和 18，而是罗马数字 I 分成两节，即 1:1-20a——对当代蝗灾的描述。我认为这是在约珥事奉期间发生的真正的蝗灾，他将其解释为来自主的审判，并呼吁人们悔改。

本书的第二部分从 2:1 开始一直到结束。在本书的第二部分中，你会发现对即将到来的耶和华的日子的三个描述，这三个描述是相辅相成的。它们涉及主日到来的不同方面。

b. 约珥书 2:1-27：使用轨迹意象的主日 你可以说，对主日有三个平行的描述。在 2:1-27 中，耶和华的日子以当前的蝗虫和干旱的比喻来描述。换句话说，约珥沿用了第一章的语言，他在其中描述了一场字面上的蝗灾，并用它来谈论耶和华的末世之日。

c. 约珥书 2:28-31 圣灵和主的日子 在 2:28-32 中，如果你查一下希伯来

圣经，你会发现这是一个单独的章节。在马所拉文本中，这是第 3 章。换句话说，希伯来书 2:28-32 与前面的 2:1-27 明显分开。在 2:28-32 中，你们得到应许，在主的日子到来之前，圣灵就会来临。这就是使徒行传第 2 章中引用的那段众所周知的经文：“我要将我的灵浇灌凡有血气的”，而将圣灵浇灌在凡有血气的人身上是在主的日子之前。这是对耶和華的日子来临的第二个描述，重点是它的不同方面。

d. 约珥书 3:1-21 对列国的审判和神子民的拯救：主的日子

关于耶和華的日子来临的第三个描述是 3:1-21。在马所拉文本中，它也是一个单独的章节，即第四章，讲述了与主的日子到来有关的对列国的审判和上帝子民的拯救。

e. 《约珥书》的结构总结 因此，在我看来，《约珥书》的结构是第一章：对蝗灾的描述。然后第二章到最后是对耶和華的日子来临的三个平行描述。你得出这个结论是因为 2:10 和 11、2:31 和 3:15 的语言都用同一种语言描述了耶和華的日子的到来。当我们进入内容并查看 2:17 和 18 时，我们将回到结构，那些想要在 2:17 和 18 处将本书分为两部分的人，这掩盖了对即将到来的一天的三个平行描述的想法。主。

4. 内容评论：约珥书 1:1-20 对当前蝗灾的描述 第四是对内容的一些评

论。A。为1：1-20。那是大纲中的罗马数字I，“当前蝗灾的描述”。你在第一章中看到是对约珥时代蝗灾的描述，但不仅仅是蝗灾。蝗灾与干旱和火灾相结合。请看第12节：“葡萄树枯干，无花果树也枯干。石榴树、棕榈树和苹果树一田野里所有的树一都枯干了。人类的欢乐肯定会消失殆尽。”

请看第20节：“连野地的走兽都为你喘气；溪水已经干涸，火也吞噬了开阔的牧场。”十九节又说，“火烧灭了空旷的草场，火焰烧毁了田野一切的树木。所以这个判断的描述是蝗灾的组合，是的，还有干旱和火灾。干旱常常伴随着火灾。您需要住在加利福尼亚州才能体验到这一点。但在我看来，约珥在 1:1-20 中描述的是一场真实的蝗灾和干旱，这与一些只看到象征意义和寓言的人相反。他将此解释为上帝的审判，因此这是对悔改的呼吁，从这个角度来看，这是耶和華的日子的体现。第15节说：“那日可哀哉！因为耶和華的日子临近了。”新国际版说：“这就像来自全能者的毁灭一样。”这可以翻译成现在而不是未来。“这就像来自全能者的毁灭。”这次蝗灾就是当天的表现。

正是从这个角度来看，这次审判是主日的体现，使约珥能够从目前的情况转向末世原则。神必临到审判一切不悔改、不求告耶和華名的人。在我看来，这就是第一章所发生的事情。

蝗虫的四个术语 让我们看一下其中的几节经文。第4节提到四种不同的蝗虫：“蝗群所剩下的，大蝗虫都吃了；蝗虫所剩下的，大蝗虫都吃了；大蝗

虫剩下的，小蝗虫都吃完了；小蝗虫剩下的东西，已经被其他蝗虫吃掉了。”蝗虫的四个不同的希伯来语单词。你用它做什么？一些人认为这是指蝗虫生命的各个阶段。问题是在 2:25 中，您使用了相同的四个术语，但它们的使用顺序不同。在 2 章 25 节，“我要报答你们这些年所吃的蝗虫，就是大蝗虫、小蝗虫、其他的蝗虫和蝗群，就是我派到你们中间的大军。”如果是增长阶段，您会认为顺序是相同的。所以我不倾向于认为这是成长的阶段。

有趣的是，希伯来语中有九个形容蝗虫的词。希伯来语有丰富的蝗虫词汇。据我所知，英语只有一个单词。这些希伯来语单词中的这些区别在英语中没有对应的词。我不确定到底有什么区别。但我在这四个词中看不到巴比伦、波斯、希腊和罗马或亚述、巴比伦、希腊和罗马的寓言观点的任何基础。

对毁灭的描述 现在让我们看第 5 节、第 9 节和第 13 节。第 5 节说：“酒鬼哪，醒来吧！痛哭吧！”喝酒的人哪，请哀号吧！你要为新酒哀号，因为它从你嘴里被夺走了。”第 9 节：“素祭和奠祭从耶和华的殿中断绝了。”第 13 节：“祭司啊，披上麻布，哀哭吧！侍奉祭坛的阿，你们要哀号。你们这侍奉我上帝的人，请来穿麻布过夜吧！因为素祭和奠祭都从你们神的殿中扣留了。”第 5、9 和 13 节告诉我们，瘟疫的破坏力如此之大，以至于没有足够的植物来供圣殿献素祭和奠祭。没有新酒，土地荒凉。

1915 年 12 月号的《国家地理》描述了袭击巴勒斯坦的类似蝗灾。

该文章的作者在 1915 年的一场蝗灾灾难中观察到的情况有一个目击者的描述。我不会通读它，但其中的相似之处很有趣。这些蝗群对植被造成的破坏程度是惊人的。所以我认为乔尔描述的是那种瘟疫。

呼吁人们悔改 在第 13 节和第 14 节中，鉴于审判，约珥呼吁人们悔改并向神呼求。第13节：“祭司啊，披上麻布，哀哭吧！侍奉祭坛的阿，你们要哀号。你们这侍奉我上帝的人，请来穿麻布过夜吧！因为素祭和奠祭都从你们神的殿中扣留了。宣布神圣禁食；召开神圣集会。请召长老和这地的一切居民到耶和华你们神的殿里，哀求耶和华。”他呼吁祷告和禁食，归向耶和华。他明白这场灾难是天灾。神在以色列的历史中不仅祝福，也审判。这是申命记 28 章 38 节和 42 节中圣约咒诅的实现。回到申命记 28 章 38 节，“你们撒在田里的种子多，收成却少，因为被蝗虫吃了。”这是圣约的诅咒之一。当你背离耶和华时，你可能会发生某些事情。第 42 节：“成群的蝗虫必毁坏你一切的树木和地上的庄稼。”所以乔尔是圣约咒诅的实现者。

《约珥书》中有趣的事情一回到第一章第三节，“告诉你的子孙，又让你的子孙告诉他们的子孙，又让他们的子孙告诉下一代。”换句话说，上帝的这些大能作为不仅是释放和救赎的作为，例如在出埃及逾越节时，以色列要记住这一点，并告诉世世代代的孩子们。你们要在这里记住神的审判，

并将其告诉你们的子孙后代。

我已经评论过第 15 节，它说：“唉，今天！因为耶和華的日子临近了；这就像来自全能者的毁灭一样。”约珥认为耶和華的日子临近了。他似乎认为耶和華的日子包含在当代的蝗灾中，或者可能是其到来的预兆。从这个角度来看，这是一个临时的神圣审判，旨在预示着即将到来的伟大日子。所以，在我看来，这就是第一章所发生的事情。

约珥书 2:1-3:21 3 耶和華的日子的描述

我们进入本书的第二部分，即 2:1 到 3:21，其中对主的日子的到来有这三个平行的描述——主的末世之日，与这个临时的神圣的日子形成对比。第 1 章中的审判。

约珥书 2:1-27 使用蝗虫意象的主日

这三个描述中的第一个是在 2:1-27 中，这是第 2 章的大部分内容，除了第 28-32 节，正如我已经提到的，这是希伯来圣经中的一个单独的章节。因此，《约珥书》2:1-27 在第 1 章当前蝗灾的意象中描述了耶和華的日子。这就是第 1 章和第 2 章之间关系的问题，它符合启示录的解释，即从字面解释到比喻解释。或第 2 章中的符号语言。

第 1-11 节。在第一章中，蝗灾意象被描述为已经发生的事情。第 2 章描述的是正在进行中的事情。第 1 章中动词的完成时态大部分被第 2 章

中的未完成时态所取代，特别是在 2:3-9 中。因此，第 2 章谈到了将要发生或正在发生的事情。动词的时态有变化。在第二章中，蝗虫似乎已经成为代表人类入侵者的末世象征。

弗里曼检查了第 20 节中与此相关的“来自北方的入侵者”一词。在二章二十节你读到：“我必将北方的军队赶离你远方，将他们赶到干旱贫瘠的地方，前队入东海，后队入西海。其恶臭将上升；它的气味会上升。”弗里曼评论道：“‘北方’是旧约中的一个技术术语，经常出现在具有世界末日性质的段落中，在这种背景下总是以色列敌人的象征。在这方面，它也被用来表示灾难和不幸降临到巴勒斯坦的方向。亚述和巴比伦从北方出来对抗希伯来民族，在圣经中不仅作为以色列当代的敌人出现，而且也是以色列末日敌人的典型代表，他们将从北方出来，即末世论的“北方人”。”那里有很多参考文献。撒迦利亚书、耶利米书、以西结书、以赛亚书和西番雅书都提到了那个末世北方人。我不会花时间查找所有这些参考资料。

北方之敌

我在您引文的第 37 页上添加了 Allen 的 NICOT 评论中的一段话，因为我认为他在这种语言和另一部著名的文学作品之间做了一个有趣的类比。他说：“蝗虫被统称为‘北方蝗虫’。这些昆虫通常借助盛行风从南部或东南部袭击犹大，但也有从北部袭击的情况。1915 年袭击耶路撒冷的瘟

疫，”这是《国家地理》杂志上的那篇瘟疫，“来自东北部。据推测，在乔尔时代，疫情是从北方来的。随后提到的其他三个方向的地理特征也支持了这一推论。但正如 2:1-11 中的蝗虫是通过通灵奇观看到的样子，所以这里现在的术语具有叠加在自然之上的超自然维度。早期的先知对“来自北方的敌人”进行了可怕的描述。”现在艾伦，他约会约尔的时间很晚，所以他说的是其他先知，例如耶利米，以西结和以赛亚，他们早些时候谈到了这个北方的敌人。“早期的先知对‘来自北方的敌人’进行了可怕的描述。这句话有点像托尔金笔下的魔多冷酷主人的味道。以西结书 38:15；39:2 歌革的大军从最北的地方前来毁灭犹大，却被耶和华的反击击溃了。”现在在我看来，乔尔正在谈论与以西结书 38-39 相同的事情。“甚至在以西结时代之前，耶利米就已经把这个主题变成了自己的主题，反复用它来描述耶和华将使用的不可思议的邪恶力量作为他的代理人来惩罚有罪的犹大。”我不会读下一段。但是你在第 20 节中提到了主将赶走的这支北方军队。

蝗虫意象中上帝的审判 我还没有读过本章的前面部分。让我读几节经文，体会一下经文的韵味。让我们看第二章的前七节：“在锡安吹角；在锡安吹角。”在我的圣山上拉响警报。愿这地的一切居民都震动，因为耶和华的日子临近了。它近在眼前了一黑暗和阴沉的一天，乌云和黑暗的一天。就像黎明穿过群山一样，一支庞大而强大的军队即将来临，这是古往今来从未有

过的。他们的面前，火焰吞噬，身后，火焰熊熊燃烧。在他们面前，这片土地就像伊甸园，在他们身后，则是一片沙漠荒原——没有什么能逃过他们的眼睛。”

这就是蝗虫的形象。“它们的外表像马，像骑兵一样驰骋。其声音如战车之声，跃过山顶，如噼啪作响的火烧残茬，如千军万马整装待发。各国一见他们，都为之悲痛；每一张脸都变得苍白。他们像战士一样冲锋；他们像士兵一样爬墙。他们都排着队行进，没有偏离路线。他们不会互相推挤。”然后第9节，‘他们冲进城去。因此，在蝗虫降临这片土地的意象中，就有了这场灾难和上帝的审判的画面。

约珥书 2:12-17 呼召悔改 第 12-17 节呼召悔改。第12节说：“耶和华说，‘如今你们要禁食、哭泣、悲哀，一心归向我。’”撕裂你的心，而不是你的衣服。你要归向耶和华你的神，因为他有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，不致降灾祸。谁知道？他也许会回转，发怜悯，留下祝福，就是给耶和华你的神献素祭和奠祭。在锡安吹响号角，宣布神圣禁食，召集神圣集会。聚集人民，祝圣集会，聚集长辈，聚集儿童，以及吃奶的人。让新郎离开自己的房间，让新娘离开自己的房间。事奉耶和华的祭司愿在殿廊和祭坛之间哭泣。让他们说：“耶和华啊，饶恕你的百姓吧。不要让你的遗产成为异国人嘲笑的对象和笑柄。他们为什么要在万民中说：“他们的上帝在哪里？”因此，有一个措辞非常强烈的悔改呼吁：“不要撕裂你

们的心，不要撕裂你们的衣服。”

约珥书 2:18-27 主的回应 第 18-27 节描述了主的回应。第 18 节有一个翻译问题。你注意到在你的讲义中我已经给出了五个英语版本的翻译。国王詹姆斯说：“耶和华会嫉妒”，这是未来。新斯科菲尔德，“那么耶和华嫉妒了，”过去。NIV，“耶和华必嫉妒”，未来。新美国标准：“那么耶和华就会嫉妒。”新修订的标准版本，“然后耶和华嫉妒了”，那已经过去了。现在的问题是，第 18 节告诉你将要发生的事情或已经发生的事情。我可能会添加这些翻译。英文标准版“it come”就像 NRSV 一样。新生活是未来“耶和华必怜悯他的子民，并因嫉妒看守他的地。”18 节以及“耶和华的回应”之后。

许多人认为这不是预言，而是对所发生事件的描述。如果你这样理解的话，你就把它翻译成过去。动词被翻译为完成动作的意思。在这种情况下，第 17 节和第 18 节之间会有一个停顿，人们认为约珥呼吁的悔改日已经举行。因为第 17 章是呼吁悔改，所以假设悔改的提议是被遵守的，然后在第 18 章及之后的内容中，你会看到主的回应。它描述了由于已经表现出来的悔改，耶和华与他子民的关系发生了变化。正如布洛克和其他人所解释的那样，这成为整本书的主要分界点。

在我看来，问题在于没有提到可能举行的悔改日。这是呼吁的，但没

有描述它实际发生的情况。段落其余部分所包含的大部分内容很难解释为已经发生过，即使这一章仅涉及当代的蝗灾。我的意思是，看看主的回应之后的第 19 节。耶和华在十九节说，‘我不再使你在列国中受羞辱。新国际版说：“我再也不会让你成为列国嘲笑的对象了。”第20节说：“我必将北方的军队从你们这里赶走，又将北方的侵略者除掉。”第25节说，‘我要把这些年蝗虫所吃的还给你。但最重要的是看第 26b 和 27a 节。26b 说：

“我的百姓不再蒙羞。第 27 章下半也说了同样的话：“我的百姓不再蒙羞。”如果有人理解约珥描述的是一场蝗灾，并在第 17 节和第 18 节之间呼吁人们悔改，那么第 18 节就是耶和华的回应，你可以用过去时来翻译，“耶和华为他的地嫉妒”，他对他的人民深表同情，“你怎么能在余下的回应中说“我的人民永远不会再蒙羞”？约珥时代之后，以色列屡遭羞辱。

约珥书 2:18 和预言的完成时 因此，这让我们回到第 18 节中的翻译问题。如果你看一下希伯来文本，就会发现有一个与未完成时连续的 *waw*。

“耶和华”你通常会翻译为“为他的土地嫉妒”。那连续的 *waw* 将不完美时态转变为正常的完整动作。第二个短语“并怜悯他的人民”使用相同的形式，与不完美的连续的 *waw*。然而，例如，您在 *Ridderbos* 的讨论中以及其他人中，都认为 *waw* 与未完成时连续的形式并不排除将动词翻译为将来时的可能性。“但耶和华必为他的地嫉妒。”这就是 NIV 的翻译方式。如果

你查一下语法，Jouon在《圣经希伯来语语法》（被认为是最好的希伯来语法之一）中，第 112h 段在他对“预言完成式”的讨论中说：“这种预言完成式的概念是由伊本·埃兹拉（Ibn Ezra）扩展的。”，一位早期的犹太学者，“甚至对于约珥书 2:18 中的 *way yiqtol* 的情况，请参阅他的评论。”

换句话说，论点是你有一个预言性完成时，完成时态的完成动作可以被认为是未来，就其想法而言。这就是连续的 *waw* 与未完成的相等性，它真正创建了相同的概念。所以这里你遇到了一个解释问题，这个问题不是严格由希伯来语动词的形式决定的，也不是仅由希伯来语动词的形式决定的。至于预言的完美，你必须看看上下文并做出判断。现在我们来看看俄巴底亚在谈到以东时，“我将使你在列国中为小”。这是在谈论未来还是“我让你变小了”？你必须在上下文中努力解决这个问题。口头形式将允许你采取任何一种方式。

你可以将未完成时加上 *waw* 连续音作为预言完成时。我认为这可能是最好的处理方式。如果你这样做，那么第 17 节和第 18 节就不会成为约珥书的主要分界点。第 1 节到第 27 节是第二章。

我们会在这里停下来，下次再继续讨论这个问题，并在《约珥书》中多花一点时间，特别是《约珥书》2:28-32，在那里你可以看到圣灵浇灌在凡有血气的人身上，以及使徒行传中的引述。然后我们将开始讨论约拿。

凯蒂·埃尔斯编辑
由 特德·希尔德班特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 19 讲

乔尔书 2-3

1. 约珥书 2:17-18

上次讨论了如何理解约珥书 2:18 及其后的内容。如果你还记得对布洛克的阅读，他将整本书的主要结构分界点放在第 17 节和第 18 节之间。第 18 节中的问题是如何理解这句话：“然后主”要么“嫉妒”，要么“将要嫉妒”。嫉妒他的土地，怜悯他的人民。”布洛克将其理解为“嫉妒”，这是对上一节呼吁悔改之后发生的所谓悔改的回应。因此，在第 17 章和第 18 章之间，他会说悔改发生了，现在你有了主对悔改的响应的记录。

如果你还记得我上次在我们讨论结束时提出的建议，我认为 18 是未来的事情，这并不是对历史上已经发生的所谓悔改的回应。我认为这一章都是末世论的。你可以用蝗虫的意象来描绘在主的的日子到来之前末世攻击以色列的马匹。如果您将 18 视为过去且已经发生的事情，那么您如何处理 26b 和 27b 中的“我的人民将不再蒙羞”？当然，自约珥时代以来，犹太人就一直蒙羞。很难说这是已经发生的事情。

2. 约珥书 2:23b 雨或正义之师

现在我说的就像在引言中我们从第 23 节下半节开始说的那样，“锡安的居民哪，你们应当欢喜，因耶和华你们的神喜乐，因为他按着公义赐给

你们秋雨。他一如既往地给你们带来秋雨和春雨。”在我正在阅读的新国际版中，它说“他给了你公义的秋雨”，其中有一个文字注释K，上面写着“或公义的老师”。那么问题就变成了，这节经文在说什么？主赐予“公义的秋雨”或“公义的老师”之间的翻译问题是什么？含义上有相当大的差异。

看看你的讲义，我在那里给出了希伯来语“他已经给了你”，这就是有争议的短语。莫尔是什么意思？其下有 NIVa 和 NIVb。NIVa 说：“因为他给了你一位正义的老师。” NIVb 说：“他按着公义赐给你们秋雨。”就 NIVa 和 NIVb 而言，这是 NIV 翻译过程和出版历史的一部分。当新国际版最初翻译时，它读作“他给了你一位正义的老师”。NIV 文本多年来进行了定期修订。

我不知道你是否曾经遇到过，坐在教堂里的某个地方，有人在读新国际版，而你看到的与你听到的不同。这造成了混乱，因为翻译委员会会收集针对特定翻译提出的问题，然后在每次额外印刷 NIV 时修改文本。因此他们有许多不同的 NIV 印刷品，彼此不同。在某个时间点他们停止了这种做法。最近，他们收集了很多关于翻译的问题，并对 NIV 文本进行了彻底的修订，并在大约一年前发表在 TNIV（今天的新国际版本）上。但无论如何，这就是 NIVa 和 b。

詹姆斯 国王说：“他给了你适度的春雨。”这需要“雨”的理解。新

美标有“雨”。凯尔和德利奇的评论中有“正义之师”。七十士译本有“双重”，我不太确定它从何而来。也许对“*moreh*”一词存在误读？让我再给你几个翻译。英文标准版有“早雨为你平反”。新活译也有“雨”。所以最近的大部分翻译都是“雨”而不是“正义之师”。

由于某些语境问题，短语中的关键词“*moreh*”被一些人视为“老师”，而另一些人则被视为“前”或“早雨”。这有点复杂，但请跟我来。大多数拉比和早期评论家会将其翻译为“老师”。其他人，包括加尔文和许多现代评论家，将其视为“早雨”。你在本文中发现的*yoreh*的含义之一是“*moreh*”，意思是“老师”，这是有争议的。*Moreh*的意思是老师。*Yoreh*后面的单词意思是“早雨”。这是巴勒斯坦从十月下旬到十二月一号播种种子发芽时所下的雨；但这是可以解释的。然后是*geshem*，它出现在希伯来语文本的第二行。他为你倾盆大雨，*geshem*“雨”，然后在希伯来语文本的最后一个短语中，你得到的*moreh*是“晚雨”，在最后一个短语中，*moreh*似乎是一个错误的用法，可能是由于写法造成的，复制错误，因为最后一句和以前一样是“早雨和晚雨”。

引人注目的是，*moreh*在这节经文中出现了两次，毫无疑问在这节经文的最后一个分句中使用了“早雨”的意思。你几乎无法用它做任何其他事情。在旧约的所有其他例子中，早雨都是*yoreh*而不是*moreh*，除了英语中存在文本问题的地方，但这是一个不同的问题。

Dittography : 写的是 Moreh, 而不是 yoreh 那么, 发生了什么事? 在我看来, 这节经文最后一个短语中的 *moreh* 很可能是复制错误 (称为 “*dittography*”) 的一个例子。抄写员写的是 *mem* 而不是 *yodh*, 因为这节经文前面出现了 *moreh*。你的眼睛很容易混淆, 你看着它, 会发现 *moreh* 和 *yoreh* 非常相似。你把 *mem* 放在那里而不是 *yodh* 因为 *moreh* 在这节经文的前面。

弥赛亚预言? 比照。库姆兰

文本第一行中 *moreh* 后面的单词, *sadaqah*, 意思是 “在适当的时间采取适当的措施”, 如果你打算将其翻译为雨而不是老师。这就是 *萨达卡*; 因为它用于道德意义上的正义, 而不是物理意义上的正义。 *Sadaqah* 怎么能指雨呢? 然而, 它可以指一位老师。对 “老师” 的理解是一种古老的犹太解释, 可以在通俗圣经和拉什书中找到。在我看来, 有一个很好的理由可以按照几个世纪以来的理解方式来理解这一点。这就是 “义师”。如果 “正义之师” 被接受, 那么我们这里所看到的可能最好被视为弥赛亚预言。如果这一章都是未来的事情, 并且谈论的是末日, 主的日子, 就会有那位正义的老师。尽管有些人认为这是对乔尔的引用, 但乔尔在谈论自己是有争议的, 而且在上下文中, 他不太可能使用这个定义来指代自己。凯尔将其视为所有先知在基督里的理想化。或者像库姆兰那样, 有某个特定的领导者。你记得在库姆兰的死海古卷社区里有一位正义的老师。他们称他们的领袖为 “正义之

师”。他们从哪里得到的？他们从这篇文章中得到了它，这是旧约中唯一有这句话的地方。

佩恩将其视为对乔尔本人的自我引用 佩恩将其视为对乔尔的引用。他的观点假定乔尔在这里谈论的是已经发生的事情。锡安的子民应该欢欣鼓舞，因为神赐给他们约珥这位老师，以公义教导他们，结果神现在降下了雨水。但是，正如我所说，在我看来，乔尔不太可能给自己贴上正义老师的标签，也不太可能把他的到来作为值得庆幸的理由。

此外，佩恩的观点只有在你接受他对乔尔²的更广泛的一般解释的情况下才能被接受。他对乔尔²作为一个整体所做的事情是，他说2:1-11是当时即将发生的同时期局部瘟疫乔尔. 换句话说，他并不认为这是世界末日或象征性的。这是一场即将发生的同期蝗灾。他认为 2:19-26 是当代从入侵的蝗虫中拯救出来的，当然，第 23 节就在其中。因此，当《23》说“他赐老师为公义”时，这并不是弥赛亚，也不是库姆兰教派的领袖，而是先知约珥，他指的是他自己和他自己的讲道。

好吧，如果这一切都在他自己的时间里实现了，他会用 26b 做什么呢？26b 说：“我的百姓不再蒙羞。”佩恩说 26b 和 27 是未来的弥赛亚教义。换句话说，26a 和 26b 之间有一个时间间隔。他从乔尔的时间到结束时间移动了 26。这就是我们讨论的关于时间视角的问题，并且有明显的

例子，您几乎被迫说存在时间差距。我认为作为解释学原则这是可能的，但是这里有这样做的理由吗？在我看来，文本的流畅性非常自然。所以我认为，整章都是在展望未来。另一个考虑因素是库姆兰的居民显然将这个词解释为“老师”，因为他们的领袖被称为正义之师。如果不是乔尔的教导，这个标题从何而来？所以我倾向于将2:23视为“公义的老师”，而不是“秋雨和公义”；请参阅第二章，正如我所说的，它描述了在主的日子到来之前或与主的日子到来有关的事情。

范诺伊的分析：圣约之路、老师和雨的联系 现在我想在这些评论中添加一些其他内容，这些内容不在讲义上，关于行圣约的道路与雨的祝福之间的联系。我认为在这节经文中，2:23，通过这个*moreh/yoreh*，你至少有一些文字游戏的元素和根植于旧约早期段落的概念联系。如果你读到《出埃及记》24:12，你会读到，“耶和华对摩西说：‘你上山到我这里来，住在这里，我就把写着我所写的律法和诫命的石版赐给你’”最后两个词是“供他们指导”。这是 Hophal 动词形式。*moreh*和*yoreh*源自同一个词根。所以，“我会给你石版，上面写着我所写的法律 and 命令，以供他们指导。” *yora* 的 Hophal 形式。

翻到利未记 26:3-5。你在那里读到：“如果你们遵守我的法令，谨守我的命令，我就会给你们降下时节的雨水，让大地生出五谷，田野的树木结出果实。你的打谷将持续到葡萄收获，葡萄的收获将持续到播种，你将吃

到你想要的所有食物，并在你的土地上安全地生活。”所以本文给出了雨。雨是希伯来语 *geshem*；这是段落末尾使用的另一个词。当以色列人遵循托拉（托拉）的指示时，就会下雨。

翻到列王记上 8:35-36。这是所罗门在圣殿奉献之际的祈祷，他在祈祷中说：“当天因你的子民得罪你而闭塞无雨时，当他们向这个地方祈祷时承认你的名，转离他们的罪，因为你使他们受苦，求你从天上垂听，赦免你仆人、你民以色列的罪。”然后注意接下来的内容：“教导他们正确的生活方式和降雨。”“教导”又是 *yoreh*，“教导他们正确的生活方式和降雨方式。”看看教导、走正路和赐雨之间的联系。“给你的人民赐予遗产的土地带来雨水。”

请参阅以赛亚书 30 章 20 节及以下内容。以赛亚说：“耶和华虽在患难中赐你粮，在困苦中赐你水，但你的教师，”不再隐藏。你会亲眼看到他们的。”你看看希伯来语文本，“他们”就是你的老师，老师被重复，更多。“无论你向左还是向右，你的耳朵都会听到身后有一个声音说：‘这就是路，走在其中’”，走在托拉的路上。“那时，你们就要玷污你们包银的偶像和包金的偶像，你们要把它们像月经布一样扔掉，并且对它们说：”第 23 节接着说了什么？“他也会给你送雨。”

所以，你会看到许多段落，其中在行圣约的道路、教师和雨之间存在着联系。因此，约珥书 2:23 的语言在旧约早期的经文中并不是前所未有

的。在我看来，这至少对通常的论点提供了某种程度的回应，即将 23b 的第一部分翻译为“他给了你一位正义的老师”是没有意义的。据称，将 *moreh* 翻译为“老师”是没有意义的，因为这节经文的其余部分正在谈论雨。见最后一句是：“他一如既往地给你带来丰沛的雨露、秋雨和春雨。”仅仅因为最后一行谈论雨，并不意味着前一行谈论老师就不合适。旧约中有大量先前的参考资料将老师与雨以及行在圣约的路上联系起来。

所以，在我看来，一个很好的例子是，上帝会赐予一位先知或一位老师，他会教你走正确的路，这将导致雨水的暂时祝福。所以这节诗是完全有道理的，它与以前类似语言的用法和词语的关联是一致的。

3. 约珥书 2:28-32 及其与使徒行传 2:14ff 的联系—不同的方法 让我们继续看第二点，约珥书 2:28-32。这是我们正在遵循的约珥书的大纲。罗马数字 I，即第一章“当代蝗灾描述”。然后，该书的第2节从2:1到3:21，至少在我看来，包含“对主即将到来的日子的三个描述”，强调不同的方面。我们只是看了一个。在2:1-27之下，首先描述了耶和華的日子。” b. 2:28-32，“关于主的日子来临的第二个描述，这里应许圣灵的来临将先于主的日子到来。那么，让我们从那里继续前进。

霍巴特·弗里曼 (Hobart Freeman) 在《旧约先知简介》中列出了对约珥书 2:28-31 预言应验的 5 种不同解释，在希伯来语文本中，这是约珥

书第 3 章。问题是，使徒行传2章14-24节中约珥关于五旬节圣灵浇灌下来的预言是否应验了呢？如果是的话，它是在什么意义上实现的？现在我们可能应该翻到使徒行传 2 章。在使徒行传 2 章 14 节中，你读到：“彼得站起来，同十一个使徒高声对众人说：‘犹太人弟兄们，并一切住在耶路撒冷的人，我给你们解释这事。 。仔细听我说的话。这些人并不像你想象的那样喝醉了，现在才早上九点。不，这是先知约珥所说的，’”然后他引用约珥书 2:28 及其后的内容，说道：“在末后的日子神说：‘我要将我的灵浇灌在百姓身上。你的儿女会说预言，你的年轻人会看到异象，’”等等。我认为 2 章 16 节彼得说：“这就是先知约珥所说的话。”

但当您查看这五个视图时，请记住这一点。有一种“五旬节终止”的观点。里德波斯认为，乔尔预言的应验适用于乔尔时代的某些事件，以及预言终止的五旬节。根据凯尔的说法，几位犹太解释者在预言中看到了约尔时代的某些事件，其应验将在末日终止。

b. 是“五旬节的应验”，这是弥赛亚时代的预言，届时神的灵浇灌在凡有血气的人身上，福音将传给所有人。使徒行传 2 章 17 节预言的应验，当时圣灵在五旬节浇灌下来。

c. “一种无法实现或末世论的观点。”当圣灵在五旬节降临时，它并没有应验约珥的预言。这个预言从未应验过，也不会教会正在形成的当今时代应验。”盖伯林阐述了一种经典的时代论观点。“这一切完成后，

主将开始与他的地上人民[以色列]建立关系；当他在他的日子出现时，他们就会经历这一伟大预言的实现。”所以他实际上是说你有两个人，以色列和教会，这与以色列有关。它没有实现。教会是旧约圣经一无所知的奥秘或括号。

d. “典型的应验论”认为约珥的预言在五旬节“认真地”应验了，但直到千禧年才完全实现。Jamieson、Fauset 和 Brown 的评论对此进行了阐述。这是双重意义的，在五旬节实现，但在末世最终实现。五旬节说：“彼得并没有引用他们面前的经历来作为约珥预言的应验，而是将其作为类比来比喻它在千禧年时代的应验。”

然后是 e。“持续应验的观点”，约珥的预言从五旬节到末世都会不断应验。这就是现有的五个选择。人们因此走向了不同的方向。

约珥书 2:28 我们来看看这个预言。如果你读到约珥书 2 章 28 节，你会读到：“以后我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女会说预言，你们的老人会做梦，你们的年轻人会看到异象。在那些日子里，我甚至要把我的灵浇灌在我的仆人身上，无论男女。我将在天地间展现奇事，有血、有火、有滚滚浓烟。在主伟大而可怕的日子到来之前，太阳将变成黑暗，月亮将变成血。凡求告主名的，就必得救；因为正如耶和华所说，在锡安山和耶路撒冷，耶和华所召召的幸存者中必有拯救。”

“之后”和/或“在最后的日子里” 所以让我们更仔细地看看这个。它以 NIV 翻译为“然后”的词开头。《七十士译本》将其翻译为“这些事之后”。彼得在使徒行传 2:17 中引用了这一点，他用另一个更精确的时间名称代替了“后来的 s”。他没有说一般的“之后”，而是说“在最后的日子里”。如果你看使徒行传 2 章 17 节，“神说：‘在末后的日子，我要将我的灵浇灌他们。’”因此，在我看来，彼得用更准确的时间来解释“后来”指定“在末后的日子”。这就是该短语的理解意义。这意味着在《约珥书》2 章的上下文中，不应直接按顺序引用它之前的内容。

换句话说，当你回到 2 章 28 节，里面说“他来之后”，这并不是指第 27 节所描述的。约珥书 2 章 27 节说：“你们就知道我在以色列啊，我是耶和华你们的神，除他以外，再无别神，我的子民必不再蒙羞。”然后你在第 28 节开始一个新的部分。那个时间指定是在谈论最后的日子，它没有顺序参考约珥书 2 上下文中它之前的内容。请记住，在希伯来语文本中，有一个单独的章节以约珥书 2:28 开头。当然，尽管这不在原文中，但据了解，那里有一个中断，可以追溯到很久以前。从新约圣经的引文看来，约珥书 2:28 中使用“后来”的意思是表明神对待他子民的一个新时期。“然后”是我将为我的人民做一些事情的新时期，这就是我所希望的。

“末后的日子”被理解为从基督第一次降临开始，然后以第二次降临和与之相关的事件结束。

在我看来，如果他写了我在那里列出的一些文本，那就是新约中使用“最后的日子”和降临之间的时间的一种非常常见的方式。这是介绍性的时间指定，最好从彼得解释它的意义上理解“后来”，并补充说，“在最后的日子”，神对待他的子民的这个新时期以及降临之间的时间，“我将倾注将我的灵赐给所有人。”

从圣灵浇灌出来

需要更仔细地审视“我要将我的灵浇灌给所有人”这句话。在旧约里，并不是完全缺乏达到圣灵的境界。圣灵在旧约时期无疑是活跃的。但现在，在神圣活动的新时期，圣灵要浇灌在凡有血气的人身上。有一些新的事情即将发生。

在旧约时期，圣灵被指与神权政治中某些特定个人的特定任务或职能的启用有关。如果你看一下对圣灵的引用，你会发现这些引用。例如，圣灵降临在建造会幕的工匠身上（出埃及记 31:3），使他们能够完成他们的艺术工作。圣灵降临在一些士师身上，《士师记》6:34 和 11:29；使他们能够将以色列从压迫者手中解救出来。在《撒母耳记上》16:13-14 中，当扫罗和大卫成为国王时，圣灵临到他们身上，装备他们去完成神权政治中交给他们的任务。圣灵降临在先知身上，使他们能够说出神的话语（撒母耳记下 20:32-38）。在这种情况下，圣灵临到这些人身上，使他们有资格并圣化

他们，以履行他们在神权政治中的特殊任务。

在约珥所说的新时期，圣灵将临到凡有血气的人，这是一个笼统的术语（*basar*：肉身），但暗示圣灵的工作将不限于人民的某些领袖，并且，如果不直接肯定地暗示，将这份恩赐延伸到以色列人民以外的所有肉体；它不一定局限于以色列。

话虽如此，这不必被理解为暗示圣灵在旧约时代并没有发挥作用来影响神子民的重生和属灵成长，尽管旧约中没有明确提到圣灵的这类工作。

旧约中的圣灵

莱昂·伍德（Leon Wood）在《旧约中的圣灵》一书中讨论了许多旧约中提到的圣灵和圣灵的工作。关于旧约时期圣灵工作的文献并不多。我认为莱昂·伍德（Leon Wood）写的那本小书对此进行了很好的讨论。不幸的是，它已经绝版了——你可能在什么地方见过它，但它是对旧约圣经中圣灵的非常有帮助的讨论。他的结论是，仅仅因为旧约中没有提到圣灵在人身上实现属灵更新的工作，就不足以得出圣灵在此时不活跃的结论。亚伯拉罕、大卫和其他人都是有信心的人的榜样。他们是在没有神的灵的情况下，靠自己的努力达到这样的成就吗？他们是否拥有某些新约信徒所没有的资源？圣灵在旧约圣徒的生活中工作的证据可以从他们的生活方式中看出。如果他们的生活表现出新约中所定义的圣灵的果子，那么圣灵一定已经在他们里面动工了。如

果圣灵没有在人里面运行来结出圣灵的果子，那么生命怎么能结出圣灵的果子呢？

根据新约关于圣灵工作的教导，我们可以推断旧约圣徒就像新约圣徒一样都重生了。现在这无疑是一个推论，但在我看来这是一个合法的神学推论。为什么旧约圣经不讨论重生？伍德说：“答案只能是，上帝认为应该等到新约时代才给予这个启示。”所以基本上看来这是一个合理的结论。

伍德引用亚伯拉罕·凯珀（Abraham Kuyper）的话，他也写了一本关于圣灵工作的书，“相信的以色列人得救了。因此，他们一定已经接受了拯救的恩典，这是一个合乎逻辑的结论，而且既然没有圣灵内在的工作，就不可能有拯救的恩典，因此，他是亚伯拉罕和我们信心的工人。”我认为这概括了这个问题。

旧约和新约中圣灵工作的区别 [木]

但如果真是这样，那么旧约时代的圣灵作工与末世新时期的圣灵作工有什么区别呢？圣灵正在旧约圣徒的生活中做重生、圣化的工作——约珥的预言在说什么？在基督降临之间的最后日子里，我要把我的灵浇灌在凡有血气的人身上。有什么不同？

伍德指出，新约中许多术语通常与圣灵的工作相关，包括：重生、内住、印记、充满、赋权和洗礼。伍德认为，我认为他在他的书中做得很好，即重生、内住、密封、填充和赋权都可以在这两种福音期中找到。那么，只

有圣灵的洗礼在新约中才是新的一这就是他的论点。圣灵在这方面的工作是从五旬节开始的。现在我引用伍德的话：“原因是洗礼与教会有关，而教会直到五旬节才开始作为一个独特的有机体。事实上，正是信徒受圣灵的洗礼才开启了教会……。它始于信徒受洗形成它时。这发生在五旬节那天圣灵降临在聚集在耶路撒冷的信徒身上时（使徒行传 2:1-12）。

哥林多前书 12:13-14 中的圣灵洗礼 哥林多前书 12:13-14 阐述了圣灵洗礼的真理。如果你问“什么是圣灵的洗礼？”哥林多前书 12:13 定义说：

“因为我们借着一位灵，无论是犹太人还是外邦人，无论是为奴的还是自由的，都受洗成为一个身体。所有人都喝进了一位灵。”因此，伍德评论道：

“圣灵的洗礼是将基督徒联合起来，形成教会关系的共同纽带的工作。”如果你查看《哥林多前书》12:13 的上下文，其中有一段保罗在谈论基督身体的合一。我们是一个身体，圣灵的洗礼带来了一种成为基督身体的感觉，以及跨越种族、民族和语言障碍的信徒之间存在的合一。现在有了这一个身体；在基督里合一的灵体。这就是洗礼的作用。洗礼是“将基督徒以教会关系的共同纽带结合在一起的工作。它将它们团结在一起，赋予它们有机的一体性。它为他们提供了一种相互关爱的感觉，并为他们设定了一个共同的目标。正是由于这种统一的洗礼，基督徒无论在哪里聚会，都能立即感受到亲密和友谊。他们是一个团体，是一个伟大事业的一部分……”

“洗礼的时刻与重生的时刻是一样的；事实上，这也与留置和印证开始的时刻相同……洗礼在五旬节设立的原因——这是说明教会就职原因的另一种方式——是因为需要传播洗礼福音信息。基督现在已经生了，死了，救恩的好消息已经准备好被带到失落的世界了。在旧约时代，上帝在以色列中很大程度上隔离了他的话语，直到基督的工作为人类的救赎做好了准备。既然已经做到了这一点，就不再需要隔离了。全世界都应该听到这个奇妙的供应。就一个国家而言，不再应该有一个特殊的人民，而是一个普遍的人民，他们之间没有障碍或“隔离墙”。出于这个原因，需要一个新的组织，建立在与以色列国家不同的基础上。这个有机体就是教会。有机体需要团结，需要一种一体感，这样它才能认识到自己并将自己呈现为一个共同的群体。这最初是由信徒在五旬节的集体洗礼提供的，并且继续由个人在重生时持续的洗礼提供。”

现在伍德说：“最后要注意的一点是，洗礼涉及对信徒赋权的某个方面……。基督在路加福音 24 章 49 节中已经应许了这种传播福音的能力：

“你们要留在耶路撒冷城，直到你们被赋予从上头来的能力。”耶稣在使徒行传 1 章 8 节中再次应许，就在他升天之前，“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，作我的见证。”直到地极。’”所以你看伍德所暗示的是，上帝的灵浇灌在所有有血气的人身上是在末后的日子里，在主的日子之前发生的事情，它涉及到洗礼

借着圣灵和能力去传播福音。这就是新的东西，这就是与旧约时期的不同之处。这与上帝子民的组织现在开始的差异有关，从民族团体到精神团体的转变，跨越了种族和国家的界限。

伍德的讨论当然提出了以色列和教会的问题。我认为有些人认为教会和以色列之间存在不连续性。认为这不会在五旬节应验，而是要在未来的以色列实现的观点，这个巨大的括号是极端的表述。这是一种时代论，认为两个民族、两种命运和两种救赎方式没有连续性；简而言之，完全不连续。其他人对以色列和教会之间的区别太少了。换句话说，有人会说召会是在旧约里。

在我看来，上帝的子民只有一个，但组织的原则不同。在旧约中它是国家的，在新约中它是超国家的，与这个国家和种族组织相比，它的精神品质。所以其他人对区分太少了；它们被等同起来，但没有充分认识到神对待他子民的不同组织原则和新经纶，这新经纶是随着神在五旬节浇灌他的灵而开始的。圣经的观点是上帝的一个子民，但却是两种不同的组织形式。靠着恩典借着信心得救的一种方式是有连续性的。我想这很清楚。我不认为旧约中的人是靠行为得救，而新约中的人是靠恩典得救。这也太不连续了吧。同时，从国家精神体到超国家精神体的转变具有一定程度的连续性。因此，问题在于如何从正确的角度保持连续性和不连续性，而这往往没有做到。

返回约珥书 2:28a 和使徒行传中圣灵的工作

现在让我们回到正文。约珥书 2:28a 说：“我要将我的灵浇灌万民”，然后接着说：“你们的儿女要说预言，你们的老年人要作异梦，你们的少年人要见异象。在那些日子，我甚至要把我的灵浇灌在我的仆人身上，无论男女。”我们如何理解第 28 节和第 29 节？这里的意思似乎是，圣灵将以明显的方式赐给上帝的子民，无论他们的年龄、性别、地位或生活地位，甚至奴隶也将成为圣灵果子的接受者。这就是凡属肉体的人，各种各样的人都会被赐予圣灵。

在解释“预言”、“做梦”、“看见异象”这些表达的意义时，遵循加尔文的建议似乎是相当合理的，他说乔尔在这里用众所周知的旧约概念来说话。圣灵的功能。换句话说，他使用的是关于圣灵在约珥时代运作方式的语言。它们不应被严格解释为仅限于这些特定功能的履行。也不应该假设说预言仅限于儿子和女儿，因为它说“你们的儿子和女儿会说预言”。只有儿子和女儿才会说预言吗？或者说“做梦”将仅限于老年人。正如凯尔所说，这种用法最好被视为“修辞个性化”。换句话说，这里所说的是，在乔尔所说的新时代，圣灵多方面的工作将明显地赐给各行各业的个人。圣灵一切多方面的工作都会临到各个时代、各个社会职能的人身上。

在新约福音的各种经文中，耶稣曾应许圣灵会降临。门徒们无疑期待着这个应许的实现。在使徒行传 1:4-7 中，耶稣复活后告诉门徒不要离开

耶路撒冷，而要“等候我父亲所应许的恩赐，就是你们听见我所说的”。看看使徒行传第一章，发生了一些有趣的事情。你在第4节读到他说：“不要离开耶路撒冷，要等候我父所应许的恩赐，就是你们听见我所说的。约翰是用水施洗，但不多几日，你们就要受圣灵的洗。”有何回应？请看第6节：“他们聚集的时候，问说：‘主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？’”祂对他们说：‘父凭着自己的权柄所定的时间或日期，不是你们可以知道的。但当圣灵降临在你身上时，你就会得着能力；你们要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。’”

耶稣说：“不要离开耶路撒冷，要等候我父所应许的恩赐，就是你们已经听过我所说的。”门徒的反应中有趣的一点是，他们问耶稣：“你现在要复兴以色列国吗？”很明显，出于某种原因，门徒将圣灵的降临与天国的降临联系在一起。在我看来，没有其他方法可以理解他们的反应。耶稣说：“你们要等候我所告诉你们的圣灵的应许。”圣灵与国度的来临有什么关系呢？为什么他们要把圣灵的来临与国度的来临联系起来呢？最可能的解释是，他们非常清楚约珥在圣灵的降临和主的日子到来之间的联系，因为你在2:28及其后的这段经文中看到，神的灵倾注下来第28节直接延续到第31节，“在主大而可畏的日子到来之前，日头要变成黑暗，月亮要变成血。”圣灵的浇灌将先于主的日子到来。他们将两者联系起来。两者属于末世同一时代。

然而，耶稣的回应避免了对以色列王国何时恢复的具体承诺。那么，最好将 28 和 29 日的应验理解为从五旬节开始并持续到最后的日子。至少这是我的看法。彼得清楚地说，五旬节那天在耶路撒冷发生的事件是先知约珥所说的。持续履行的概念应与部分履行或典型履行的观点区分开来。该预言在五旬节应验了，并在最后的日子继续应验。最后几天的时间跨度未知。时间间隔有多长？显然，从五旬节到现在，已经有几千年了。所以在我看来这就是我们所希望的。

4. 约珥书 2:30-32 五旬节的神迹和圣灵

让我们继续看约珥书第 2 章第 30 至 32 节。预言接着宣布，在主黑暗而可怕的日子之前，天地间将出现预兆。在我看来，最好将这些迹象视为尚未实现。有人可能会问，如果只有部分内容在五旬节那天应验了，为什么彼得引用了几乎整段经文呢？在我看来，我们这里有一个预言时间视角的例子，其中两件事并置，两者都属于最后一天，但被一段未宣布的时间间隔分开。将圣灵赐予凡有血气的人，以及主的日子，都属于从那个特定时刻开始的神对待他子民的时期。圣经中从未指出基督两次降临之间的时间间隔。相反，这个想法是迫在眉睫的，它可能在结束时间的任何时间发生。因此，正如它所说的，做好准备。

我的观点是，从某种意义上说，以色列有未来。在我看来，旧约中有太多关于分散和流放以及下次回归的预言。但我确实在为以色列寻找一位老师，在我看来，从罗马书 9-11 章来看，保罗支持这一点。但这就是该声明背后的原因。

巴文克（*改革宗教义学*）论精神

让我请您注意赫尔曼·巴文克（Herman Bavink）在他的《*改革宗教义学*》中的一段话。有趣的是，赫尔曼·巴文克写了四卷本的神学著作，是一部优秀的著作。很长一段时间没有被翻译成英文。目前正在翻译中；四卷中的前两三卷是在过去几年出版的。我认为他们没有第四卷。但我认为这段关于圣灵的内容值得在这里插入。请注意他所说的：“基督得荣耀后所完成的第一个活动就是差遣圣灵。因为他被高举在神的右边，接受了所应许的圣灵，也就是旧约中神所应许的圣灵；他现在可以将这一位送给他在地上的子民（使徒行传2:33）……在升天之前，圣灵还没有存在，因为基督还没有得荣耀。”约翰福音 7 章 39 节中有一个有趣的说法，我认为很容易被误解。巴文克说：“这不能意味着在基督得荣耀之前圣灵并不存在，因为在旧约圣经中不断谈论上帝的灵。”因此，当约翰福音7章39节说，在升天之前，圣灵并不是因为“耶稣尚未得荣耀”，这并不意味着圣灵不存在，它不可能存在。“福音书告诉我们，施洗约翰和伊丽莎白都被圣灵充满了。”五旬节之前就有充满。路加福音 1 章 15 节说：“西门在圣殿里被圣灵感

动”（路加福音 2 章 26-27 节）。耶稣被圣灵无限地膏抹，约翰福音 3:34。而且其意图也不可能是门徒们不知道圣灵在五旬节之前就存在。因为他们是受旧约圣经和耶稣本人教导的。就连约翰的门徒也曾在以弗所对保罗说，他们受洗时不但没有受圣灵，也没有听说有圣灵（使徒行传19:2）。

这并不是说他们不知道圣灵的存在，而是说他们没有听说过圣灵非凡的工作，即五旬节的奇妙工作。他们很清楚约翰是上帝派来的先知，并赋予了他的灵，但他们仍然是约翰的门徒，并没有成为耶稣的门徒。因此，他们仍然处于五旬节那天接受圣灵的信徒圈子之外。

因此，这一天发生的事件没有其他意义，只不过是圣灵，他早些时候已经存在，赐予了许多恩赐，发挥了许多能力，现在，在基督从他的子民中升天之后，现在生活在他的心中。人们就像在他的寺庙里一样。”请注意接下来的这句话是伟大的，因为它是如此引人注目：“圣灵的浇灌是继创造和道成肉身之后，神的第三件伟大的工作。”正如巴文克所说，神有三件伟大的工作：创造、道成肉身和圣灵的浇灌。这是一件意义重大的事件。旧约中多次应许了圣灵的非凡恩赐，所以你不该淡化五旬节发生的事情的重要性。在我看来，从五旬节到现在，每个信徒的生活和经历中都在继续发生着什么。在末后的日子里，圣灵不断地浇灌在所有重生为这个身体的人身上，然后加给他们能力去传播福音。这就是这一切的全部内容。

约珥书 2:31 和使徒行传中圣灵的工作

让我们再进一步说一下，约珥书2章31节提到了主的日子，就像2章11节一样。在我看来，这三节经文是在谈论主的日子到来。然而，这里是在圣灵浇灌和天上的宇宙征兆之后发生的。因此，这段经文在概述救赎历史的进展方面占有重要地位。我们从这段经文得知，圣灵的差遣将先于主再来的日子。在圣灵浇灌的这个时期，可以由此推断出几件事。上帝王国的丰盛尚未显现，因为它先于主的日子。

其次，这个时期可以适当地描述为末世圣灵的时期，即两次降临之间的时间。本讲义的其余部分讨论了圣灵的工作，特别是使徒行传中所描述的。圣灵引导腓力去见埃塞俄比亚太监，圣灵引导彼得去见哥尼流，圣灵驱使教会前往安提阿，圣灵引导教会解决传教任务中出现的 key 问题，圣灵不允许保罗进入亚洲，等等等等。所以你知道，有些人写下并说，不应将标题称为“使徒行传”，而应将标题称为“圣灵行传”，因为这就是本书其余部分的内容。

5. 对约珥书第 3 章的评论：对列国的审判和神子民的拯救

让我快速对第三段进行一些评论，即英文圣经中的约珥书第3章，希伯来语圣经中的第4章。关于主的日子到来的第三段经文，我的标题是“万

国的审判和上帝子民的拯救”。让我发表一些评论，因为我不打算详细讨论这个问题。英文圣经中是约珥书 3:1-21，希伯来圣经中是第 4 章。

约珥书 3:1 那时

你再次得到一个时间指定来介绍这段经文，请注意约珥书 3:1，“当那些日子，那时候。”在哪几天、什么时间？我不认为这又像前一段提到之前发生的事情一样。我认为“当那些日子、那时候”实际上是由第一节中的内容来定义的：“当那些日子、那时候，当我恢复犹大和耶路撒冷的命运时，我必聚集万国，将他们打倒。”到约沙法谷。”所以就是“在我做这些事情的日子里”。因此，时间指定参考后面的短语而不是紧接前面的短语；这句话引入了描述主即将到来的日子的第三段经文。

约沙法谷 因此，约珥说：“当我复兴犹大和耶路撒冷的时候，我必聚集列国，将他们带到约沙法谷。我要在那里为我的产业、我的子民以色列审判他们。”耶和華聚集万国并审判他们的约沙法谷在哪里？根据《历代志下》20:26，有人认为这是比拉迦山谷，约沙法在那里击败了摩押人和亚捫人。问题是这个山谷不叫约沙法山谷，它叫比拉卡山谷。如果你思考一下“约沙法谷”这个名字，约沙法的意思就是“耶和華已经审判了”。它有希伯来语词根 *shaphat* 和“耶和華审判了”的前缀。由于山谷是主审判的地点，因此可以将该名称视为审判的象征，而不是作为地理地名。如果你读到第 14

节，你会看到类似的参考：“许多人，许多人，在决断谷，因为主的日子在决断谷近了。”所以我不确定我们是否应该尝试将其确定为精确的地理位置。这是耶和华对聚集攻击以色列的列国施行审判的地方。

约珥书 3:2 - 对列国的审判 第 2 节说到主将要审判的所有列国。现在这个判断是什么？受审判的是谁？在我看来，审判只是主在千禧年国度建立之前，当回归的以色列的敌人列阵作战时，主以能力和荣耀显现时所赢得的胜利。当然，这是假设存在千禧年王国这样的东西。我会把这与《撒迦利亚书》14:2 等经文联系起来，你在其中读到：“我要聚集万民到耶路撒冷来攻击它。城市将被占领，房屋将被洗劫，妇女将被强奸。一半的城市将被流放，其余的人将不会被带出城市。那时，主必出去与那些国家作战，正如他在争战的日子作战一样。到那日，他的脚要站在橄榄山上”，这是第二次降临。在我看来，这指的是第 2 章。你也可以将它与启示录第 19 章联系起来。

当你再往下读第9节的经文时，你会读到：“你们要在列国中宣告这话，预备打仗，兴起勇士，让一切能作战的人都前来攻击。把你的犁头打成剑，把你的修枝剪打成矛。”注意到以赛亚段落的颠倒了吗？把你的矛打成犁头；这是相反的。“让弱者说：‘我很坚强。’来自四面八方的所有国家都来聚集在那里。带上你们的战士，让列国惊动，让他们进军约沙法谷，因为我要坐在那里审判四围的列国。”那审判就是主对聚集起来反对以色列

的列国所取得的胜利。所以战斗和试炼是同一件事。所以我想我会留下我的评论，但这是描述主的日子到来与对列国的审判相关的第三段经文。

奥黛丽·迪亚斯转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由特德·希尔德布兰特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 20 讲

约拿书

四. 约拿

A. 约拿的名字和作者

让我们看一下罗马数字 IV 和 A.，“约拿的名字和作者”。这本书的名字来源于阿米泰的儿子约拿。如果你读约拿书 1 章 1 节，你会读到：

“耶和华的话临到亚米太的儿子约拿。”在列王记下 14:25 中，据说有一位同名的先知来自北方王国拿撒勒以北的迦特希弗。我想看看《列王纪下》14:25 这段文字，因为它在另一个方面也很重要。这里你读到耶罗波安二世：“他收复了以色列从哈马口到亚拉巴海的边界，正如以色列耶和华借他仆人迦特先知亚米太的儿子约拿所说的话。海弗。”因此，耶罗波安二世按照约拿的预言，将以色列的边界向北延伸至阿拉巴海，即死海。显然，耶罗波安二世时期阿米太的儿子约拿与《约拿书》的作者是同一个人。因此，在列王记下 14:25 中，据说同名的先知来自迦特希弗。根据这一参考文献，他一定是在耶罗波安二世时期或之前来到的。如果是在耶罗波安的时代，他就是阿摩司和何西阿的同时代人。他预言耶罗波安将夺回从北部的哈马到南部的阿拉巴海的古代边界。除此之外，除了书中所讲述的内容之外，我们对约拿一无所知。

现在我们来谈谈他去尼尼微的使命，以及他缺乏这样做的愿望，鱼吞掉了他，最终去了尼尼微的故事。该书的作者没有被指定，但没有令人信服的理由认为乔纳不是作者。然而，应该补充的是，如果这本书是由约拿以外的人写的，这绝不会影响它的真实性，因为没有指定作者。

B. 本书的性质：历史的还是非历史的一方法综述

B. 是讨论如何理解这本书，“这本书的性质：历史的还是非历史的”。这成为人们广泛讨论的问题。那么我们来看看吧。这本书与其他小先知书有很大不同。它的内容不仅仅是约拿预言的记录，而且是以先知为中心人物的叙述。在这方面，它与以利亚和以利沙有关的叙述更为相似。这就像《国王》中的一段叙述。关于叙述的特征，存在着广泛的不同观点。它的宗教价值几乎得到了所有人的认可，但它的历史价值往往被认为缺乏。由于这本书是那些选择挑战《圣经》历史可靠性的人首先引用的书之一，我们应该更详细地考虑它。

据说作者写这个故事时有一个说教的目的，他讲这个故事是为了教导某些事情。从这个前提出发，可以得出结论：这个故事的目的是不是提供历史信息，而是教授某些教训，并且作者使用故事形式来实现这一教学目的。人们通常不认识到，像说教小说一样，也可能存在说教历史。

请参阅 TD Alexander “Jonah and Genre”，它位于您的参考书目第

17 页。如果您对此主题感兴趣，我们可以查看这篇文章。这是一篇相当好的文章。但在其中，亚历山大在调查《约拿书》的分类方式以及被贴上什么标签时说道。他说，即使是部分调查也揭示了各种各样的建议，并且他对每个标签都做了脚注。有人说这是历史，有人说是寓言，有人说是米德拉什，有人说是寓言，有人说是预言寓言，有人说是传说，有人说是预言传说，有人说是小说，有人说是说教小说，有人说是讽刺，有人说是短篇故事，这样的例子不胜枚举。换句话说，如果你看看与这本书一起工作的人并尝试对类型进行分类，你就会得到这一长串的可能性。

亚历山大本人将其归类为说教历史，或旨在教导某些东西的历史。非历史群体对于其性质存在不同的观点。最常见的是小说、传说、寓言和寓言。参见 Alexander，第 36 和 37 页。

非历史方法

1. 约拿作为小说、传说、寓言和寓言

让我们逐一看看。一、小说。有些人认为作者打算将这个故事写成散文小说。二、传奇。其他人认为作者利用了以色列人民中流传的预言传说。这种观点承认这个故事背后可能存在真实的历史内核。也许一个名叫约拿的人确实去过尼尼微。也许是皇室信息，甚至是带有宗教色彩的信息，但历史事实的原始核心被各种传奇性的扩展和增加所包围，例如鱼的故事。我可以

这三件事：鱼、葫芦和尼尼微人的皈依通常给人们带来最大的麻烦，因为它们是最常质疑其历史性的东西。在某些表达方式中，特别是在鱼的故事中，有些人找到了与非以色列人的一致之处，例如从海怪手中解救的传说。据说作者将这个传奇主题用于自己的目的，包括教导诸如上帝对异教徒的怜悯，以及约拿拒绝遵行上帝旨意的叛逆和罪恶等事情。那些认为这个故事是真实历史的人并不否认所教导的事情。问题是：那么我们凭什么可以说它不是历史的呢？这种观点的含义是什么？

否认书中历史事件的人的第三种方法是寓言观点。这种观点最常见的形式将约拿视为以色列人民，尼尼微是异教徒世界，以色列的任务是向他们宣扬悔改的信息。因此，约拿的不忠就是以色列不忠于成为外邦人的光。约拿被鱼吞掉是以色列的被掳，约拿被扔到陆地上是以色列从被掳中归回。回归的以色列是为了让异教徒了解宗教真理，他们通过皈依而成为上帝恩典的接受者。以色列因对外邦人的怜悯不满而被拒绝。这些是寓言观点的总体思路。

第四类是比喻的观点。其他人则不会把寓言元素放在如此突出的位置，而是将这个�故事视为一个寓言，旨在教授一些教训。这种观点不一定会否认这个故事的神圣灵感，但会愿意否认它的历史性。NICOT 评论中的 Leslie Allen 就是一个例子。如果您查看第 41 页的引文第 2 段，您会发现莱斯利·艾伦 (Leslie Allen) 对《乔尔书》、《约拿书》和《弥迦书》的评论

中的一段话，其中艾伦说：“很长一段时间以来，《约拿书》都被以强烈的历史脉络来解释”。然而，尽管主要象征性地使用《约拿书》的教父们承认它的历史性，但也有人对此表示怀疑，包括四世纪的纳齐安祖斯的格列高利……路德认为这个故事是非历史的。我不确定他从哪里得到的，因为没有脚注。今天，罗马天主教和新教界都热衷于维护这本书的历史性，并认为它的灵感和权威取决于它：如果《约拿书》是历史，那么它就是最重要真理证据的一部分可以想象，全能的上帝会努力使人悔改，并会赦免那些真正悔改的人。”还有人坚持这种观点。艾伦的评论是这样的：“但是，如果这本书不是历史性的，那么这只是一些心胸宽广的犹太人的观点，即上帝甚至应该赦免外邦人，如果他们真正悔改的话。”受到启发来教导这个急需的教训吗？这种观点有限制上帝的灵并贬低比喻作为真正的圣经媒介的价值的危险。对我来说，他确实回避了这样的问题：这是一个比喻吗？为什么要这样做？你得出结论，这是一个比喻？这意味着什么？当然，上帝可以启发某人讲一个比喻。但这就是这个比喻吗？

对非历史方法的评论

现在回到你的约拿讲义，我想首先对非历史观点做一些一般性评论。稍后在下一页我将对非历史观点做出一些更具体的评论。但首先是所涉及的一般性广泛问题。在我看来，这些非历史观点没有足够的依据来验证，也没有足够的理由拒绝它们。我在这里列出了三个原因。

A. 书本身声称它是历史性的

第一，这本书本身并没有充分的理由将其视为历史以外的任何东西，除非奇迹的存在被认为是反对这一点的证据。当然，其中有很强的奇迹元素。如果奇迹的可能性不是一个问题，那么这本书本身就没有充分的理由被视为历史性的。列王记下 14:25 中叙述中提到的主要人物为一位名叫约拿的先知的历史真实性提供了坚实的基础。看，这就是《列王纪上 2》14:25 发挥重要作用的地方。如果我们只有约拿书，我们可能会想这是否是一个寓言。我们知道约拿是一位先知，他在耶罗波安二世时期或之前发表过预言。

b. 耶稣将其理解为历史性的 - 马太福音 12:38-41 第二，耶稣在马太福音 12:38-41 中提到约拿书中的事件表明他将其理解为历史性的。让我们看马太福音12:38-41。 “然后，一些法利赛人和文士对耶稣说：‘老师，我们想看你显出神迹来。’他回答说：“邪恶淫乱的世代要求神迹！但除了先知约拿的神迹之外，没有人会得到它。正如约拿在大鱼腹中三天三夜一样，人子也将在地心里三天三夜。” 阅读《约拿书》并讨论这个历史问题，将其与第 40 节联系起来：“正如约拿在腹中三天，照样，我也要在地里头三天。” 在我看来，这并不是争论的焦点。在第 41 至 42 节中，请注意耶稣接着说的话：“当审判的时候，尼尼微人要站起来定这世代的罪。因为他们因约拿的讲道而悔改，现在有一位 这里比约拿还要伟大。南方女王将在对

这一代人的审判中站起来谴责它；“因为她从地极来听所罗门的智慧，现在有一位比所罗门更伟大的人在这里。”现在请注意耶稣在第 41 和 42 节中所做的事情。耶稣将约拿的历史性与约拿的历史性放在同一平面上。示巴女王。他将尼尼微人的反应与他那个时代的人们的反应放在同一平面上。换句话说，当约拿向尼尼微人传道时，尼尼微人就悔改了。你没有悔改，而我比约拿更伟大。这里有一个历史类比。如果尼尼微人没有在历史上因约拿的讲道而悔改，那么这个类比就站不住脚了。假设这些事情发生了。耶稣用它来谴责他那一代人。

现在看看艾伦对此的说法，艾伦说：“然而，耶稣在马太福音12:39-41中关于约拿的陈述，难道不构成我们这本书的历史真实性的见证吗？冯·奥雷利本人对这个故事的解释是这样的，他承认：“如果耶稣的复活是一个物理事实，那么约拿住在鱼腹中也一定是历史事实，这确实没有确凿的必要性得到证明。”’”但是请注意，这并不是争论的真正关键。在这方面，重要的是要注意稍后有关约拿神迹的部分将要展示的一个特征，即耶稣对约拿和鱼的叙述的使用所反映的并不是严格的解释，而是流行的解释。主将犹太人的理解力作为关于他自己的真理的载体。如果是这样，那么很有可能认为他的参考文献仅仅反映了当代的观点，而不必为旧约的学生认可它。”换句话说，人们相信约拿是历史性的，因此耶稣用这些术语说话，好像它是历史，但事实并非如此。此外，必须考虑到耶稣教导中的比喻元素，众所周

知，西方字面主义者发现这一元素难以理解。如果一位现代传教士向他的会众提出麦克白夫人或雾都孤儿的挑战不会有错，那么耶稣难道不能以同样的方式暗示一个众所周知的故事来强化他自己独特的信息吗？” 现在我认为艾伦确实没有抓住要点。耶稣说约拿在鱼腹中三天，然后被鱼吞了，并不是那么重要。历史上还提到了尼尼微人在传讲约拿时的悔改，这与当时的人们在听到他自己的讲道时缺乏悔改形成了鲜明对比。

看看 GC Aalder 的小书《*约拿书的问题*》。他说：“最后，更重要的是，我们的主耶稣基督本人毫无疑问地接受约拿书中所叙述的事件是真正的历史事件。这一点不仅从他提到约拿在鲸鱼肚子里逗留的事实中可见一斑，而且从他提到尼尼微人的悔改中可见一斑：“尼尼微人必起来审判这一代人，并定他们的罪”。它：因为他们因约拿的传道而悔改，并且看到比约拿更伟大的人在这里。我们的主不可能做出如此严肃的声明，除非他坚信尼尼微人确实因约拿的传道而悔改了。鉴于基督的这一强调警告，对这种悔改进行抛物线的解释是绝对不可能的。”

“这对许多评论家来说可能没有多大意义，但对我们这些相信他是我们宝贵的救主、天父的儿子、人性完美的人来说却意味着一切。也许这对那些拥有这种信仰，但不完全同意我们接受旧约作为上帝无误、权威话语不可分割的一部分的人来说可能意味着一些东西。” 我认为奥尔德的声明增加了对艾伦这样的立场的回应。

你在大纲中看到查尔斯·哈里斯说：“传教士确实可以引用虚构或寓言人物的插图，但他不能引用它们作为类比证据。让他在一群不信者面前尝试这个，他会发现他们嘀咕道：“这证明不了什么，这件事从未发生过。”” 在我看来，这就是问题的症结所在。耶稣以此作为类比，如果没有悔改的历史现实，那么这个类比就站不住脚了。迪拉德和朗曼在《旧约导论》第392-393页中评论道：“支持历史阅读的最令人信服的论据是，耶稣提到约拿和尼尼微表明他相信这本书是历史性的。然而，评论认为，虽然这是可能的，但还不确定。”毕竟，如果耶稣在讲道，即使是比喻，他也可以提及该事件。以类似的方式，今天的传道人劝告会众要像好撒玛利亚人一样，尽管很少有人相信好撒玛利亚人是一个历史人物。好心的撒玛利亚人没有被命名，只有约拿的名字。在《列王记》中，我们知道他是一位生活在耶罗波安二世时期或之前的历史人物。但我不认为这个类比是寓言。在我看来，这不符合耶稣在他的声明中所做的历史类比的要求。这是对非历史观点的第二个一般性评论。

C. 将约拿纳入圣经正典

第三，《圣经》正典中包含《约拿》，以及犹太文献中最古老的参考文献表明，它始终被理解为历史性的。请参阅第42页的引文——我引用了 HL Ellison 的一段较长的引文，他说：“真正重要的是这本书的历史性。非常

清楚的是，在犹太传统中，其字面意义从未受到质疑。事实上，亚历山大的斐洛这位伟大的寓言大师，如果他知道的话，无疑会急切地抓住象征性或寓言性的解释，“煞费苦心解释了鱼的奇迹”。

“同样，这本书的经典性似乎从未受到质疑。无论现代学者将这本书解释为预言传说、象征性叙事还是说教小说，他都面临着无法解释犹太人民，特别是我们的主，如何将其视为历史真实的情况。当我们意识到，如果我们把它视为虚构的话，我们对它作为历史真实记载的精神解释或多或少会与我们应该给出的解释有很大不同，那么困难就更大了。我们被要求相信犹太人不仅忘记了它是虚构的，甚至忘记了它的真正含义。现代人对其最初的目的和意义也存在着独特的冲突，这一点也不公平。

“那些否认这本书的事实真相的人必须承担起责任来解释一本与其他预言书如此不同的书如何被纳入预言正典，如何被忘记它是象征性或说教性的小说，以及以上我们的主无法认识到它的真实本质。

“让我们面对一个简单的事实。从艾希霍恩开始，对这本书历史性的否认首先是当时占主导地位的理性主义世界观的结果，在这种世界观中，奇迹或神对物质事物的干预没有空间。

“然而，保守派必须承担部分责任。对他来说，很多时候，书的前半部分才是最重要的。他往往忽视了上帝对约拿的神奇处理只是为启示他的神圣品格做准备。如果我们希望这本书的字面真理得到认真对待，我们就必须给

予它充分的精神解释，并证明其中特殊的奇迹元素是合理的。”换句话说，如果你只关注历史细节，你可能会错过这本书的真正意义。

4. 犹太人的观点—他们并不认为这 是一个寓言 在你的讲义的第 4 页之上，还有一个对你在第 39 页的引文的引用，来自 Aalders 对后一点的评论，Aalders 在他讲话时的第 2 段关于犹太人如何理解这本书。他说：

“犹太人也是这么认为的。他们并不认为约拿书是一个寓言，而是认为它是真实历史事件的记录。这从托比特的伪书中可以明显看出。托比特临终前，他呼唤他的儿子托拜厄斯，命令他前往米底亚，“因为（他说）我相信那厄姆所说的上帝在尼尼微所说的话，所有这些事情都将会降临到亚述身上”和尼尼微。这段文字可能是正确的，但《七十士译本》中记载的是约拿而不是那鸿。这可能是一个错误的修正，但它证明犹太人肯定不认为约拿书是一个比喻。在马卡比的第三本书中，祭司以利亚撒在祈祷时提到约拿的拯救，如下：“当约拿在海生怪物的腹中毫无怜悯地受苦时，天父啊，你使他恢复原状，他的全身都没有受伤。” 家庭。’在这个参考之前，有类似的回忆，包括法老和他骄傲的主人一起被淹死，西拿基立在圣城面前被击败，从火炉中救出三个朋友，以及但以理从狮子手中’书房。这同样有力地证明了犹太人认为《约拿书》是真实历史事件的记录。约瑟夫斯一再强调其作品的历史特征，并将该书的内容纳入其《古物》中。尽管我们可能有充分的理由质疑他

的历史准确性的实际价值，但毫无疑问，他表达了他的人民的观点，即约拿是一个历史叙述。这些是对非历史观点的一般性评论。我认为这是拒绝非历史观点的三个强有力的理由。

范诺伊对非历史方法的分析 现在我们得到更具体的评论。首先，在我看来，那些持有非历史观点的人通常这样做有两个原因。第一个，a.，是“所描述的事件被视为不可能或不可能的”。换句话说，这本书的历史真实性因其所包含的神奇元素而被否定。有些人认为奇迹不会发生，因此有关奇迹的报道不可能是历史。其他人愿意接受一般的神迹，但认为约拿书中神迹元素的倍增是如此之大，最好不要将其视为历史。这基本上就是 Allen 在他的 NICOT 评论中所说的。艾伦说：“这种令人惊讶的元素是整本书的一个关键因素。一位先知前往尼尼微传达他的信息是一个非凡的现象。针对列国的预言性神谕很常见，但这些神谕通常是在先知的祖国土地上为他的同胞的利益而说的。以利亚和以利沙前往大马士革的政治使命是最接近的相似之处，但约拿的旅程却具有不同的性质。” 因此，先知们要去另一个国家是令人惊讶的。另一个令人震惊的惊喜是约拿拒绝承担他的预言重担。摩西、以利亚和耶利米确实回避了他们的任务，但约拿的直率拒绝远远超出了他们的犹豫。事实上，这本小书充满了一系列的惊喜；它充满了一系列令人毛骨悚然和令人瞠目结舌的现象，一个接一个。猛烈的海风暴、约拿在创作歌曲时幸

存的潜艇般的鱼、尼尼微的大规模皈依、神奇植物—这些都不是旧约预言叙事中的常见特征。虽然一两件激动人心的事件不会引起任何疑问，但以挑衅的方式让读者惊讶不已，这表明作者的意图不仅仅是描述历史事实。所以这并不是奇迹本身，而是“令人瞠目结舌的现象的积累”让你开始怀疑这是否真的是为了历史性地阅读。“大胆地说这一系列事件是不可能发生的，因为谁能限制上帝的全能并断然地说任何事情都不会发生？普通读者对它们的印象并非不可能，而是不可能。如果作者想通过一系列不可能的事情来吸引我们的注意力并将其集中在他的信息上怎么办？”这就是艾伦解决这个问题的方式。

约翰·斯泰克的方法：历史类比 请参阅第 42 和 43 页，了解艾伦对此类方法的回应，该声明摘自约翰·斯泰克的一篇文章。他多年来一直担任《旧约》教授，现已退休，但写了一本名为《约拿书的信息》的书，我认为这本书对于解决该书的历史性问题以及约拿书的信息非常有帮助。但请注意斯特克所说的话，他说：“作者假设所叙述事件的历史真实性。这是大多数读者……强烈倾向于拒绝的假设。将这段叙述从其独特的经典和历史背景中提炼出来，并有意识或无意识地在通史的背景下阅读它，在通史的背景下，除了神话、传说和童话之外，这里所叙述的奇迹不会发生，现代读者和学者们觉得历史的类比迫使他们为叙述找到一些解释，而不是叙述的事件确实发生

了。”请注意，“历史类比”是经常用于历史目的的原则：如果你在自己的经验中找不到类似的现象，那么就有问题了。斯泰克所说的原则是，这样做的读者倾向于将其脱离其自身的背景，即上帝在其中工作的救赎历史的背景，并将其置于一般历史的另一个背景中，然后得出结论：它没有发生。不会发生。他说：“正如艾斯费尔特一样，运用历史类比的原则，人们通常会求助于“世界各地都存在的神话、童话主题，即一个人吞咽和呕吐的主题。一种大鱼，例如以珀尔修斯传奇的一种形式而闻名。

方法是阴险的。这意味着，如果一致性是一种美德，那么圣经中每一个奇妙事件的叙述都必须这样做。致命的结果是，所有圣经奇迹都被历史类比的原则所解释。

“作者承认历史类比原则的有效性，但坚持认为，对《约拿书》中记载的奇妙事件唯一合适的历史类比是属于圣经作者所见证的救赎历史的类似奇妙事件。，即上帝大能作为的历史。这是阅读约拿书的唯一合适的背景。在这种背景下，历史叙事严肃地对待历史性，即使在叙述最不寻常的事件时也是如此——正是因为有不寻常的事件需要叙述。在圣经文学中，《约拿书》找到了与预言历史叙事中的文学最接近的类比，正如大多数学者所承认的那样。换句话说，你可以在旧约历史文献中找到最接近的类比，即出埃及记的故事和列王记的故事。

尼尼微人的悔改受到质疑 接下来的一段是脚注，35，斯泰克说：“尼尼微人悔改的报告经常被用来证明这本预言书的传奇性。 罗利 (HH Rowley) 直言不讳地说：“尼尼微瞬间转变的论点无法让任何了解其历史的学生信服，除非这种转变既短暂又迅速—在这种情况下，它就毫无价值，而且不太可能欺骗人。” 天啊。’ 如果作者正确地解释了约拿书的目的，那么尼尼微人“短暂”的悔改就足以达到神的目的。因为即使是这样的悔改，在约拿向尼尼微传道刚开始时就已经开始显现了—“约拿进城走了一天的路程” (3:4) —与以色列长期冷酷无情的拒绝和奇迹形成了鲜明的对比。 —充满了以利亚和以利沙的事工。尼尼微人对预言性警告的回应，无论多么短暂，都让铁石心肠的以色列人蒙羞。” 我认为耶稣说的是同一件事。尼尼微人悔改了，但有一位比约拿更伟大的人在这里，而你却不悔改。

以色列人并没有因以利亚和以利沙的事工而悔改，尼尼微人也做出了以色列人应有的反应。 “此外，上帝宽恕了亚哈，证明他即使是短暂的悔改也会仁慈地回应，而亚哈同样也表现出了短暂的悔改，以回应以利亚即将到来的审判的威胁。” 你还记得亚哈悔改或推迟对他儿子的审判。

多重奇迹问题 如果你打算遵循艾伦和其他人的观点，他们说正是这个短篇小说中奇迹元素的倍增，才让你得出作者无意描述历史的结论，你必须意识到这些事情也往往在其他地方发生。那么列王纪下 2 章 4-7 章你要做什

么？在列王纪下 4-7 中，共有 4 章。约拿书有 4 章。在列王纪下 4-7 章 4:1-7 中，先知团成员的妻子们的罐子里的油倍增，以偿还债务。在 4:8-37 以利沙应许给舜南妇人一个儿子，后来又使他从死里复活。在 4:8-34，以利沙为先知的儿子们净化并增加食物。在第五章中，以利沙治愈了乃幔。在第六章中，斧头是浮动的。在六章八节，有些以色列人被蒙蔽了。在 6:24 至 7:20 中，他预言撒玛利亚在被围困期间将获得拯救。所以我认为你可以说的是，当你读《两位国王》的叙述时，你有 4 个章节，其中有同样“令人瞠目结舌”的奇迹事件，如果这会让你说，“约拿书不是历史。”在我看来，一致性应该会让你说 2 Kings 4-7 也是一个预言传奇。一旦你做到了，那么你从哪里开始呢？因为在我看来，你在《约拿书》中找到的文学类型与《列王纪下》第 4-7 章中找到的文学类型是一样的。我不明白你怎么能把 2 个国王 4-7 作为历史，但我不能接受乔纳，反之亦然。所以在我看来，问题不在于某人认为什么是可能的或可能的。相反，问题在于作者是否有意描述他所知道的现实。作者对于这件事是否发生的意图是什么？包含奇迹事件，即使这些事件是快速连续记录的，也不能成为反对其历史性的有效标准。

我们现在回到逃亡问题，正如 CS Lewis 所说：“现在我们当然必须同意休谟的观点，如果奇迹存在绝对“统一的经验”，换句话说，如果它们从未发生过，那么为什么它们从未发生过。不幸的是，只有当我们知道所有

关于他们的报告都是虚假的时，我们才知道针对他们的经历是一致的。只有当我们知道奇迹从未发生过时，我们才知道所有的报道都是假的。事实上，我们正在争论一个圈子。”我认为最终我们会回到世界观的问题以及你是否愿意承认神圣干预的可能性。所以这是更详细的看一下。

鱼的故事和古代海怪

我说过非历史观点一般有两个原因。首先是奇迹。第二个原因是，鱼的故事被认为源自其他民族的神话和传说。接下来，当你检查推导的证据时，我想你会发现约拿的故事和其他故事之间没有大量的对应关系。大多数相似之处都体现在某人从海怪的肚子里被救出来的想法中。希腊文学中，特洛伊国王的女儿赫西俄涅为了安抚众神而被送给海怪，却被赫拉克勒斯所救。但奖赏并没有给予赫拉克勒斯。同样在希腊文学中，珀尔修斯从海怪手中救出了一位少女并娶了她。希罗多德讲述了阿里昂被海怪推出并被海豚救起的故事。

请转到第 41 页，引用第 41 页上的奥尔德斯的评论。他说：“必须放弃的第三个论点是基于相似之处，尤其是鱼故事的相似之处。许多学者一直致力于从非圣经来源收集相似之处。人们一再断言作者利用了古代神话和民间故事来创作他的故事。然而，无法证明他熟悉这些故事。”没有任何理由认为作者借用了这些来源。”可以显示的符合点是如此之少且微不足道，以至于不可能从中证明约拿书的作者使用甚至知道异教传说。如果不能清楚

地证明对这些材料的熟悉，那么这些相似之处又如何有助于解决作者是想记录历史还是写说教小说的问题呢？”

请注意，在讲义第 5 页的底部，甚至亚伯拉罕·库南（Abraham Kuenn）也表示，鱼奇迹的故事完全符合作者的宗教立场，因此我们没有权利将某些外星起源归因于神话或神话。图例中只能显示一些一致点。

寓言方法的问题

现在一些更具体的评论。其中之一是对非历史观点的原因的讨论：奇迹。第二，对寓言方法的更具体的评论。我认为寓言方法的困难在于它在追究细节时会遇到困难。例如，约拿自己敦促船员把他扔进海里，这很难适用于以色列被囚禁的情况。在故事中，鱼是神命定的拯救约拿免遭淹死的手段，这也很难适用于被囚禁的情况。这并不是否认约拿在某些方面可以被视为以色列的典型或代表。我认为这是很有可能的。事实上，我认为这样理解可能是最好的。但这与坚持认为叙事是为了寓言以色列完全不同。约拿的代表性或典型意义将假设约拿与以色列之间存在某些类比。在寓言解释中，人们会期望有详细的对应。

当我们将约拿书与旧约寓言的其他例子进行比较时，这一点就变得更加清楚。旧约中有一些寓言。我给你两个。以西结书 17:2-10 以西结说：

“人子啊，你要设一个比喻，向以色列家讲一个比喻。你对他们说：‘主耶

和华如此说：有一只大鹰，翅膀有力，羽毛长长，羽毛颜色各异，飞到了黎巴嫩。他抓住一棵香柏树的树冠，折下它最上面的枝条，把它带到商人之地，然后把它种植在商人的城市里。他把你土地上的一些种子种在肥沃的土壤里。他把它栽在水充足的地方，就像柳树一样，它就发芽，成为一棵低矮的藤蔓。它的树枝转向了他，但它的根却留在了它的下面。于是它就变成了一棵藤蔓，长出了枝条，长出了枝繁叶茂的大树枝。但还有另一只巨鹰，翅膀有力，羽毛丰满。这棵葡萄树现在从它所栽种的土地上向他伸出根，并向他伸出枝条来取水。它被种植在肥沃的土壤和充足的水里，这样它就会生根发芽，结出果实，成为一棵灿烂的葡萄树。你对他们说：‘主耶和华如此说：它昌盛吗？难道它的果子不会被连根拔起，被夺去，以致枯萎吗？所有新的生长都会枯萎。不需要强有力的手臂或很多人就能把它连根拔起。即使移植了，它还能茁壮成长吗？东风吹来，它不就彻底枯萎了吗？在它生长的土地上枯萎了吗？’”

第 3 节中那只长着强大翅膀的鹰是尼布甲尼撒，他从黎巴嫩来到犹太这个小国。他抓住一棵雪松的顶部，折断了它最上面的枝条，把它带走了。”这就是约雅斤，他被带到“商人之地，在那里建立了一座商人之城”，那就是巴比伦。“他把你土地上的一些种子种在肥沃的土壤里”，这就是西底家。“他像柳树一样种植它……它变成了低矮的藤蔓。但还有另一只鹰，”那就是埃及法老合弗拉。继续说：“人子啊，不要害怕他们或

他们的话。不要害怕，尽管你周围布满荆棘和荆棘，而且你生活在蝎子中间。不要害怕他们所说的话，也不要被他们吓坏，尽管他们是一个叛逆的家族。你必须对他们说我的话，无论他们听或不听，因为他们是叛逆的。”

这与当时的历史非常吻合，当你读到第 12 节时，你会得到文本本身的解释。第15节：“王却背叛他，差遣使者往埃及去。”所以解释就在那里。它是通过声明它是一个寓言来引入的，它被讲述，然后有一个解释。

在以西结书 19 章中，还有另一个寓言。以西结书 19:1，“你为以色列的首领作哀歌，说：‘你们的母亲在群狮中是何等母狮！她躺在幼狮中间，抚养着她的幼狮。她抚养了一只幼崽，他变成了一头强壮的狮子。’”这头狮子似乎是以色列人。她的一只幼崽是约哈斯。“他变成了一头强壮的狮子。他学会了撕裂猎物并吞噬人类。列国听说了他，他也被困在他们的坑里。他们用钩子把他带到埃及地。他被一个祈祷所吸引。当她看到她的希望落空，她的期望落空时，她又带走了另一只幼崽，让他成为一头强壮的狮子。他在狮子群中徘徊。”那人好像是约雅斤。所以我们可以再次追溯到《列王纪下》，然后阅读对当时历史的寓言描述。

如果你将这样的例子与约拿书进行比较，你会发现其中的内容要短得多。它们明显地表明了它们的寓言特征。你不会读以西结书 17:19 并得出结论说，从有关鹰和香柏的措辞意义上来说，这是历史性的。因此，有寓言性质的迹象。在《约拿书》中找不到这样的迹象，看来我们有理由得出这样

的结论：它不应该从寓言的意义上理解。

比喻方法的问题

这就把我们带到了“比喻”，你可以将约拿与旧约中的比喻例子进行比较。我再次认为你会发现这些比喻与约拿书中的比喻完全不同。我列出了三个比喻。你可以看看《士师记》第 9 章、《撒母耳记下》12:1-4 中拿单的比喻，以及《撒母耳记下》14:6-7 中提哥亚智慧妇人的比喻。如果你看它们，我不会花时间，但当你看这些并阅读它们时，我认为有两件事很突出。

a. 它们非常短、简单且尖锐。意思很清楚。每一种情况都提出一个基本点。士师记第 9 章指出立亚比米勒为王是愚蠢的。撒母耳记下 12:1-4，大卫与拔示巴有罪。撒母耳记下 14:12-14，大卫应该允许押沙龙返回耶路撒冷。 b. ，上下文中有直接指示，非常清楚。有人告诉大卫这是一个故事。如果你把它与约拿书相比较，约拿书的特点既没有提出一个奇点，也没有任何应用的迹象。此外，也没有解释为什么故事的主要人物是真实的人物。在我看来，这些事情结合起来反对抛物线解释。

请查看您引文的第 43 页，其中 DJ Wiseman 在 *Tyndale Bulletin* 上的一篇文章中发表了声明。他说：“如果这是一个寓言，那么与旧约中的其他寓言相比，它的长度和缺乏解释以及包含‘奇迹元素’是独一无二的，这是所有其他古代近东相似之处所不存在的。如果“寓言的说服力取决于其对人类

处境的真实性描述”，这一点就尤其值得注意。” 换句话说，你不会指望在寓言中找到神奇的元素。这不是寓言类型的特征。

第43页第3段给出了艾伦的回应。他说：“当然，这个故事是以叙述的形式讲述的，但是“所有的寓言都类似于历史事件的记录……从约拿书的形式来看，不可能论证它一定是历史事件的记录。事件。” 换句话说，寓言形式与历史形式非常接近，你无法真正区分。

“另一个需要考虑的因素是，列王纪下 14:25 中的英雄或反英雄显然是有意与先知等同的，” 因此他确实在《列王纪下》中也提到了约拿书之外提到的这个问题。“这至少有一个历史依据，这表明我们书中所涉及的事件是历史性的。” 然后他说：“这个故事背后很可能有一个历史核心，但这与它目前形式的理解无关。在好撒玛利亚人的比喻（路加福音 10:25-37）的背后隐藏着《历代志下》28:15……在戴夫和拉撒路的比喻背后很可能隐藏着一个拉比的故事，讲述亚伯拉罕的管家以利以谢（拉撒路是希腊语的形式）是如何被拯救的。被派往所多玛测试其公民的热情好客。但没有人会无法将这些寓言与直接的事件叙述区分开来。在每种情况下，旧的主题都被用作创作新的和当代的东西的原材料。” 现在，他对一些比喻背后的许多联想。深入讨论这个问题，我想你可以质疑其中的一些联系，但除此之外，他给出的例子都没有在寓言中提到一个已知的历史人物的名字。约拿书确实如此，所以在我看来，那里的类比虽然很有趣，但实际上并没有他试图让它承

受的重量。

我发现我的时间到了，我们还没有“满足”。那么我们就到此为止吧。

下次我们将不得不讨论一下约拿书的内容，然后继续阿摩司书。

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由特德·希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 《圣经预言基础》, 讲座 21a

四. 约拿

C. 约拿书的内容

我们在约拿书里，罗马数字IV。第二部分，我们看这本书的人物表达。这是不是历史著作？所以我们来到 C. “本书的内容”，我有两个要点。我不会读完所有四章。但我想谈谈历史背景，因为我认为这与这本书的信息有关。其次我想看看这本书的目的。

一、历史背景亚述的外部崛起 首先是“历史背景”。首先，a. “外部”，约拿时代以色列以外的国际局势如何。我想推动这一点，所以我不会阅读全部内容，但会对其进行总结。你注意到暗利时期，亚述开始恢复实力。阿舒尔纳西尔帕尔（Ashur-nasir-pal，公元前 883-859 年）是重建亚述权力的亚述人物之一。亚述人在军事上是残酷的战士。我在你们的讲义中描述了亚述人所使用的残酷战略和战术。但我这么说是因为亚述开始影响以色列。你注意到以色列与亚述发生了一系列的遭遇。亚哈时代（公元前853年），亚哈联军与亚述人在奥龙特斯河的卡尔卡尔之战中作战。圣经中没有提到这一点。其次，841年，撒幔以色列三世在奥龙特斯河对峙之后，亚述卷土重来，北方诸王，尤其是耶胡，被迫向亚述国王纳贡。有一座著名的黑色方尖碑，其中描绘了耶胡在公元前 841 年跪着向亚述人致敬，因此亚述开始对北方

王国的持续独立构成真正的威胁。公元前833年，约哈斯向继任的亚述国王进贡。于是在800年代亚述开始向以色列施压。

约拿和乌拉尔图—亚述的衰弱

这对约拿有何影响？约拿书稍晚一些，大约在公元前 782-780 年，我提到亚述卷入了与北方乌拉尔图的斗争。他们是从美索不达米亚北部山区下来的人。他们逼近尼尼微一百英里以内。有些人认为亚述的存在受到了这些山地战士的威胁。这是亚述衰弱的时期，我们没有大量的信息，因此存在相当多的争议。但有些人认为这是约拿在尼尼微的时间，如果是这样的话，亚述本身就受到这些来自北方的人的威胁。这也许可以解释为什么亚述人愿意聆听约拿的信息，当时他说：“四十天之内，尼尼微将被毁灭。”也许这不仅仅是一个蹙脚的威胁；而是一个蹙脚的威胁。也许这对亚述来说是一个真正的威胁。

在 DJ Wiseman 的参考书目中的一篇文章中，他提出公元前 763 年发生了日食，公元前 765 年发生了饥荒，还发生了地震，这些都发生在那个大致时间范围内，因此这些迹象也可能促成了亚述愿意聆听约拿的信息。如果你回到以色列，没有什么比击败亚述更好的了。在约拿时代之前，他们不仅受到叙利亚的威胁，还受到亚述的威胁。叙利亚不再是一个威胁，而亚述的威胁变得更大。

在这种情况下，约拿被派往这个对以色列构成严重威胁的国家。我认为这有助于我们理解约拿不愿意去那个城市，以及亚述人愿意倾听约拿的信息。这是对外部历史背景脉络的简单概括。

b. 内部的：

耶罗波安二世统治下的繁荣

现在是“内部”。这里关于内部情况的许多想法都取自约翰·斯特克的文章“约拿书的信息”，他在文中指出以色列和亚述都处于经济复苏时期。耶罗波安二世的时代很像大卫和所罗门的时代。以色列的边界得到扩展，经济繁荣。你想知道出了什么问题，因为以色列对主不忠。先知们谈论的是由于以色列的通奸和不道德行为而即将到来的审判。所以你不能说繁荣是上帝对悔改且忠心的人们的奖赏。相反，这似乎是上帝仁慈地给予了一个最近因为他们的罪而受到严厉惩罚的国家的救济。

请看列王纪下 14:26。你在那里读到，“主看到以色列的每个人，无论是奴隶还是自由人，都在遭受多么痛苦；没有人帮助他们。耶和華既没有说要从天下涂抹以色列的名，所以就借约阿施的儿子耶罗波安的手拯救了他们。”这节经文所指的是耶罗波安通过扩展以色列的边界，成功地通过以色列获得了繁荣，这与之前压迫以色列的叙利亚人（不是亚述人，而是叙利亚人）的压迫形成鲜明对比。所以我在你的大纲中注意到的是，人们仍然记得在以利亚和以利沙的时代，在亚哈和约哈斯的时代，神是如何对待以

色列的，当时以色列不仅有外国政府，还有以色列人。先知们责备的话，但也表明神对邻近的外邦人的祝福。

以利亚和以利沙给叙利亚带来的好处

例如，在以利亚的时代，以色列有很多寡妇，但耶和华正是借着撒拉法的寡妇，在饥荒时差遣以利亚来养活她。现在耶稣提到了这一点。以利沙时代有很多麻风病人，但只有叙利亚军官乃幔得了医治。尽管当时统治以色列的是他的国家叙利亚，但他还是得到了怜悯。事实上，在这个时期，从亚哈到约哈斯，你会发现叙利亚通过繁荣而得到了上帝的特别恩惠。以利亚受命在叙利亚膏抹哈薛，以利沙预言他将为以色列带来邪恶。以利沙奇迹般地拯救了攻击以色列的叙利亚军队。所以你想知道这是怎么回事？

申命记。 32:21 上帝通过祝福外国来激起以色列人的嫉妒 斯特克指出的工作原理似乎是摩西在申命记 32:21 中在摩押平原上向以色列人解释的原则。上面写着：“他们让我嫉妒非神，并用他们毫无价值的偶像激怒了我。我要使非民族的人嫉妒他们；我会让他们对一个不理解的国家感到愤怒。”梅雷迪思·克莱恩（Meredith Kline）在他的《申命记》、《大五条约》一书中对此评论道：“圣约的咒语威胁以色列，如果她与迦南的非神灵行淫，就会面临灭绝。应用“以牙还牙”原则，即报复法，“上帝会通过非人民的方式在以色列煽动嫉妒。”他们让我被非神者嫉妒，我会让他们被非

人者嫉妒。“他会拒绝拒绝他的选民，取消他们的圣约保护，并让那些不知道他的圣约恩惠的人民战胜他的孩子。”因此，就在约拿时代之前，在上帝对待以色列和叙利亚的事情中，报复原则，或者你可以称之为替代原则，似乎正在以色列中发挥作用。他以某种方式祝福叙利亚并压迫以色列。那是在约拿时代之前。现在，叙利亚因被亚述击败而走向衰落。耶和華借约拿所说关于耶罗波安的话就要应验了。你记得有人预言耶罗波安的边界将一直延伸到幼发拉底河。这一切的实现将以牺牲叙利亚为代价。以色列向北延伸至哈马。

阿摩司和何西阿谴责以色列的罪恶

然而，尽管这种情况正在发生，但以色列的情况并不好。阿摩司正在谴责或即将谴责以色列的罪恶。当我们进入阿莫斯书时，我们会看到其中一些文本。他预言以色列将被囚禁到大马士革以外的地方，那就是亚述。以色列将被压低。这一判断的工具将是来自美索不达米亚地区的一个民族。何西阿在 4:1、10:6 和 11:5 中宣讲同样的信息。何西阿提到亚述。因此，以色列的特点是骄傲自满、顽固地叛教和道德败坏。她确实丧失了作为神选民的特殊地位，但事实上，以色列人认为她的当选是特权的选举，但这是一种误解，她对这一事实视而不见。是一次服务选举。

替代：回到上帝身边，否则他会在别处工作

情况就是这样。神吩咐约拿去亚述。他要向异教徒国家展示以色列所拒绝的圣约的义务和特权。耶稣在路加福音 4 章 25-26 节中似乎提到了撒拉法和乃缦的寡妇；这一原则此时已经在叙利亚问题上得到了体现。如果神的子民拒绝这个信息，异教徒就会被要求承担圣约的义务和特权。这就是斯特克对内部发生的事情以及约拿前往尼尼微的使命的神学意义的建议。是替换；如果你不转向主，主就会在别处做工。上帝的子民必须时刻意识到这个真理。“自以为站着的人要小心，免得跌倒。”我们不拥有神的话语。如果我们不忠心、不顺服，神可能会将他的工作转移到别处，并将我们置于咒诅和审判之下。

看看未来 25 到 50 年西方基督教会发生什么，应该会很有趣。基督教发生了什么，比如说在中国，它一直是一个封闭的国家，但从我读到的情况来看，基督教在那里非常蓬勃发展。这是替代原则的另一个例子吗？神是否正在离开那些拥有所有特权的人，转而在别处工作并继续前进？

回到约拿，他到尼尼微传教的意义不仅限于尼尼微人，还涉及以色列以及他们自己与上帝的关系。难道上帝不是效仿以利亚和以利沙的类似模式，通过向亚述人发出这一预言性信息，向自己任性的子民强加他的要求吗？这就是我对历史背景的评论。

2. 本书的主要目的约拿对罪拉登以色列的斥责

接下来是“这本书的主要目的”。在“目的”下，我列出了四点。首先，我认为约拿的事工通过对比凸显了以色列人的叛逆性格。曾经有很多先知，但他们都没有悔改。但尼尼微一听这话，就悔改了！

看看你引文中的第 44 页，斯泰克对此评论道：“约拿前往尼尼微的预言性使命的事件也是对罪孽深重和顽固的以色列的谴责。就连异教水手也对事奉“创造海洋和陆地的天上的上帝”的约拿感到惊讶，竟然试图逃离这样一位上帝，他们惊讶的话语同时也是一种责备（《圣经》）问题*你做了什么？* [1:10]）似乎总是意味着惊讶和指责。此外，海员们对约拿福祉的关心与约拿对尼尼微人的冷酷态度形成了鲜明的对比。同样明显的是，尼尼微人在约拿的单一神迹事工中的悔改是对以色列罪的长期谴责，以色列顽固地拒绝听从先知的警告，即使这些警告伴随着强大的神迹。就像以利亚和以利沙的事工一样。耶和华再一次试图‘让他们嫉妒非民族的人。’”因此，相比之下，约拿的信息也对以色列的叛逆提出了警告。

b. 以色列对主的拯救没有专属权利 其次，我认为约拿的使命是为了让以色列人记住，她对主的拯救没有专属权利。由于尼尼微人的悔改，你在书的最后得到了这一点。任何基于民族自豪感和错误选举观念的宗教排他主义思想都在这里被拒绝。以色列的拣选是出于神的恩典和怜悯，只要神愿意，它可以延伸到任何地方；这并不是他们的专属。当上帝将其延伸到以色列范围之

外时，约拿甚至感到被冒犯了。

C. 约拿有意扮演代表角色 第三，约拿很可能有意扮演某种代表角色，而读者也会以这种方式看待这本书。我想如果你看看评论和解释，很多人都会对此发表评论，但没有很好的证据表明代表的作用到底是什么。为此，我们提出了三点建议。第一，代表全人类。这个叙述讲述了上帝对待人和人类的方式以及他们与上帝的关系。其次，代表那些被神托付先知事工的人。约拿书对于那些背弃自己使命的人来说是一个具体的教训。那里的焦点特别集中在约拿和他的电话上。第三，也许是最有效的假设，就是约拿代表以色列，即上帝的子民。斯泰克评论说：“没有理由怀疑约拿对亚述人的态度，所有以色列人都会认同他，并且知道自己会因他而受到责备。同样没有理由怀疑这正是作者的意图。”除此之外，约拿也可能代表以色列未来的历史。以色列人约拿被扔进海里，然后被救出来，以便他完成他的使命。因此，以色列民族将因她的悖逆而经历流亡的苦难，直到余民返回以完成她在世界上的使命。从这个意义上说，象征学派也许是对的。约拿很可能代表以色列。但同时约拿也是一个真实的历史人物。

d. 以色列的不忠不会阻碍上帝的旨意 给以色列的信息是，无论以色列如何反叛和失败，上帝都会在以色列中并通过以色列实现他的旨意。正如斯特克所说：“……以色列目前的不忠不会阻碍耶和华的这些历史目的。尽管这一

点在以色列历史上的各个关键时期都已经表现得很明显，但在这里却以一种高度戏剧性的方式得到了证明。约拿在一个人身上体现了先知的职分——上帝赐予以色列的主要魅力礼物之一——以及“选民”精神的扭曲狭隘，他被上帝强迫去完成一项使命，这与他的意愿相反。怜悯尼尼微。以色列先知的罪不能阻止神对亚述城的仁慈旨意。神甚至能够利用罪来推进他的旨意。当约拿最终前往尼尼微时，他不仅以以色列先知的身份前往，而且根据我们的主的说法（路加福音 11:30），他也作为神向尼尼微人发出的一个引人注目的兆头而去，这将对尼尼微人产生深远的影响。他们的子民对他的反应的不完美、软弱和破碎，并不妨碍这位至高无上的历史之主实现他的拯救目的。

“救恩出于耶和华。”尽管有她，但耶和华仍会在以色列施行他的拯救工作，而不是因为她。”

e. 主导主题：尽管人类叛逆，上帝仍实现其目的的主权

我认为这个观点体现了本书中最主要的主题：上帝的主权，尽管人类的反抗，仍能实现他的目的。

神是最先说话、也是最后说话的。他写了这本书。请注意，它从 1:1 开始，结束于“我难道不应当关心那座伟大的城吗？”见约拿书 4 章 10 和 11 节，“耶和华说：‘你一直关心这棵葡萄树，虽然你没有照管它，也没有使它生长……但尼尼微有十二万多人……我岂不应该关心那座伟大的城市

吗？’ ” 所以，是上帝说了算。在叙述的主体中，他总是强行提出这个问题。因此斯特克说：“他的审判威胁着尼尼微；他委托先知；他在海上掀起了风暴；他“指定”了这条鱼；他饶恕了悔改的城市；他提供了葫芦；他“指定”了破坏性的蠕虫；他“指定”了压迫性的东风；他斥责先知。”甚至约拿的祷告也见证了约拿书 2:9 中的“救恩出于耶和华”。所以这个叙述实际上是对耶和华行为的叙述。斯特克说：“因此，任何通过明确的肯定或隐含的暗示将约拿置于中心的解释都只能被判定为对这段预言的误读。”约拿是神手中的器皿。神的主权是本书的核心。

d. 约拿作为弥赛亚死亡和复活 点的例证 d. 人们常常说，这本书的目的是指出一位比约拿更伟大的人，因为引用了马太福音。事实上，EJ Young 说：“约拿书的根本目的并不在于它的传教性或普世主义教导。相反，它是为了表明约拿被扔进阴间的深处却又被活活带上来，这是弥赛亚因非他自己的罪而死以及弥赛亚复活的例证。”在我看来，当杨说这是这本书的基本目的时，他夸大了他的观点。

将杨的评论与 J. 巴顿·佩恩 (J. Barton Payne) 的评论进行比较，后者说：“主耶稣后来用约拿在鱼里寄居的时期来说明他自己在坟墓里的三天；”但他既没有将先知视为他自己的预表，也没有暗示这是上帝颁布约拿奇迹经历的初衷。”

斯泰克评论道：“有些人对待整本约拿书的态度就好像它的主要目的只是为了提供基督的预言预表。但如果这就是全部内容，那么必须承认，在反预表出现之前，预表一直是一个完整的谜，而这本书最初针对的以色列人也不能不误解它。对于他们来说，它的真正含义必然仍然是一个未解之谜。”我认为斯特克在这一点上是正确的。我认为这是一个错误的强调；我更愿意说一些他说耶稣用这个故事来说明他在坟墓里的三天的事情，而不是让这本书的整个目的停留在耶稣和约拿在鱼里的比喻上。

V. 阿莫斯 A. 作者和背景

让我们继续讲阿莫斯。我想对笔记中突出显示的内容进行选择。我想为阿莫斯第九章省一些时间。A 下，“作者和背景”。一是“他的名字”。他是阿摩司，来自 1:1 的提哥亚牧人。他是旧约中唯一的阿摩司。他来自犹大，是一名牧民。

2. “他预言活动的地方。”与何西阿不同，他来自南方王国，但他的预言活动主要针对以色列，即北方王国。这不仅出现在 1:1 的引言中，也出现在第 7 章中，阿摩司在伯特利出现。这并不意味着他对犹大没有什么可说的，并且有一节专门讨论这一点。他让人想起列王记上第 13 章中提到的犹大神人，当时耶罗波安一世在伯特利设立金牛犊。

3. “他预言活动的时间。”阿摩司书 1:1 说他在乌西雅在犹大的时候预言，你读到，“提哥亚牧羊人之一阿摩司的话——他在地震前两年所看到的

关于以色列的事，当时乌西雅是犹大王，耶罗波安约阿施的儿子作了以色列王。”因此，他在犹大乌西雅和以色列约阿施的儿子耶罗波安的时代，即地震前两年，发表了预言。他是何西阿的同时代人，尽管何西阿通过后来的国王发出预言。如果你看何西阿书 1:1，何西阿给乌西雅加上了约坦、亚哈斯和希西家。因此，人们普遍认为何西阿是一位年轻的同时代人，也是阿摩司的继承者，有一些重叠。

阿摩司书1:1也提到了这次地震，他预言“那次地震前二年”。撒迦利亚书 14 章 5 节提到了那场地震，其中说：“你们必逃跑，正如犹大王乌西雅在位的时候躲避地震一样。”请记住，撒迦利亚是在被掳之后，所以那是相当晚了，从乌西雅时代到被掳之后，仍然有关于这次地震的记忆。问题是我们不知道那次地震的确切日期。所以对于确定地震发生的日期来说并没有太大的帮助。弗里曼建议阿摩司事奉的时间大约是公元前 760 年到 753 年，这是基于耶罗波安在公元前 753 年去世的沉默。换句话说，假设如果耶罗波安死了，那将会是一件非常重要的事件。期望提及它。所以这是在他去世之前，大约公元前 760 年到 753 年 所以有终点。

转录：Linnet Walker、Ashley Pengelly、Mallory Moench、Brady
查普林、妮可·鲁克、特德·希尔德布兰特、斯蒂芬妮·菲茨杰拉德（编辑）
粗略编辑：Ted Hildebrandt
凯蒂·埃尔斯最终编辑
由特德·希尔德布兰特重新叙述

Robert Vannoy, 圣经预言的基础, 讲座 21b

阿莫斯

阿莫斯

5. 当时的政治和社会状况

让我们回到关于阿莫斯的讨论。第五是“当时的政治和社会状况”。以色列和犹大国都繁荣昌盛。以色列摆脱了叙利亚和亚述的压力。阿莫斯没有在任何地方明确谈到叙利亚，也没有迹象表明他因此而陷入麻烦。请看 5 章 27 节：“耶和华说，‘我必将你们掳到大马士革以外。’他的名字是全能的神。”在 6:7 中，“因此，你们在我们中间将是最先被掳去的，你们的筵席和休闲也将结束。”在 6 章 14 节，这里有一段有趣的措辞：

“主、万能的神宣告：‘以色列家啊，我要煽动列国来攻击你们，他们必从哈马口一直欺压你们，直到亚拉巴谷。’”这是否敲响了警钟？特别是“从哈马勒波到阿拉巴谷”。请看列王纪下 14:25 中有关约拿的参考文献。那里说，耶罗波安是“恢复以色列边界从哈马口到亚拉巴海的人，正如以色列的上帝耶和华借他仆人亚米太的儿子先知约拿所说的话”。形成迦特·希弗。”所以你看约拿预言以色列将从哈马勒波延伸到阿拉巴海。阿摩司前来说道：“我要压迫你们，从哈马口直到阿拉巴谷。”因此，阿莫斯几乎将压迫者国家认定为叙利亚，尽管他没有明确使用这个词。

内部一繁荣 内部繁荣。你在 3 章 15 节中提到了富人的奢华房屋：“我要拆毁冬宫和夏宫；用象牙装饰的房屋将被摧毁，大厦将被拆除。”现在撒玛利亚的发掘工作中发现了数百件镶嵌象牙。6:4-6 中描述了奢华的筵席：“你们躺在镶嵌象牙的床上，躺在沙发上。您可以享用精选的羔羊肉和肥牛犊。你像大卫一样弹奏竖琴，并即兴演奏乐器。你一碗一碗地喝酒，用最好的乳液，但你并不为约瑟的毁灭而悲伤。因此，你将成为第一批被流放的人，你的宴席和闲逛也将结束。”所以，有很多奢侈和财富。但正如埃里森指出的那样，这只是事情的一方面。我们看富人，但我们必须转向穷人的房子，看看他们的生活如何。如果你看一下你所读到的2:6，就会看到图片的另一面。“以色列犯了三罪，即使是四罪，我也不会收回我的愤怒。他们为了银子出卖义人，为了一双凉鞋出卖穷人。他们践踏穷人的头，就像践踏地上的尘土一样，拒绝为受压迫者伸张正义。”于是就有了很多不公平的事情。阿摩司书 8 章 4-6 节继续这个主题：“你们这些践踏穷乏人、残害地上穷人的人，当听这话：‘月朔几时才过去，我们才能卖粮，安息日才结束，我们可以推销小麦吗？偷税漏税，抬高物价，用不诚实的秤来作弊，用银子买穷人，用凉鞋买穷人，甚至用小麦卖扫地。’”因此，正如埃里森指出的那样，作家们喜欢描述繁荣，但在大多数情况下，他们似乎没有关注正义。这些是对作者和本书背景的评价。

B. 阿摩司书及其内容 1. 概要B. 是“阿摩司书及其内容”。一是《总体纲要》。我认为这本书分为四个部分。首先，“对周边国家的审判”，我们将简要地讨论一下。阿莫斯警告周边国家，最终是犹大国，并重点关注以色列。这是前两章。那么第二节他所做的就是对以色列做出更具体的判断以及其原因。这是第 3 章到第 6 章。第三章是第 7、8 和 9 章中的五个异象。最后一部分是未来祝福的应许，阿摩司书 9:11-15。这就是内容掉落的方式。主题是“对以色列社会不公正的审判”。强调社会正义，但也强调宗教形式主义。因此，阿摩司在书的结尾处以上帝的公义结束了这一部分，并承诺未来在律法下的复兴。

2. 阿摩司书 1-2 章第一章和第二章是第一部分，“对四围列国的审判”。你对周围的六个国家进行审判，然后是一个高潮审判。阿莫斯遵循常规模式，用短语“犯了三罪”来介绍每个部分，然后他指出了某个城市或国家的名字，“犯了四罪，我不会收回我的愤怒。”所以你在第3节中注意到，“大马色三罪四罪，我也必不免怒。”然后第6节，“迦萨三罪四，我必不免去我的怒。”第9节，“推罗三罪四，我也不免我的怒。”这贯穿这一章，一直到第二章，“因三罪”，然后是某个城市或国家，“因四罪，我不会收回我的愤怒。”这个表达最好被理解为表明他们的罪孽—三罪和四罪。

阿莫斯还遵循他所说的国家顺序的模式。他谈到外国人民时都直呼其首

都的名称。他谈到叙利亚并提到首都大马士革。在阿摩司书 1 章 6 节中，他使用首都加沙来谈论非利士。他在第 9 节中提到腓尼基时使用了首都提尔。

因此，他首先向外国讲话，然后在第 11 节中转向表兄弟国家以东。以东来自以扫。第 13 节中的阿蒙；亚扪人与以色列有关，亚扪人来自罗得的大女儿。摩押在第 2 章第 1 节；摩押是罗得小女儿的后裔。因此，他首先考察了三个外国，然后转向三个表亲国家。

然后他离家更近了。他在 2:4 中谈到了兄弟国家，你可能会说是犹大，然后在 2:6 中集中讨论以色列本身，即北方王国。所以我认为进展是一种有效的聆听方式，尤其是那些能够看到以色列邪恶的人。它支持了阿莫斯的信息，并聚焦于这个问题，甚至是关于犹大——这就是他发表评论的地方。他们所犯的罪并不仅限于以色列境内存在的虐待行为。一般来说，他承认所有国家本身都是邪恶的，这些国家将面临赔偿，但并非没有道义责任。审判是针对已被承认的罪而宣布的。审判的手段没有具体说明，但如果你看看这些民族和国家的历史，似乎审判已经被执行了。

阿莫斯对犹大的关注 阿莫斯开始将他的注意力集中在犹大身上。你注意到他在第 2 章 4 节和第 5 节中说：“犹大人三罪四罪，我必不免怒。因为他们弃绝了耶和华的律法，不遵守他的律例，被他们祖先所信奉的假神所

引导，我必降火临到犹大，烧毁耶路撒冷的堡垒。”他到达犹大，发生了重大的转变。请记住，尽管他本人来自南方，但他正在对北方王国说话。如果他直接转向以色列，他可能会被指责有偏见。北方在经济和政治上更强大，但南方有寺庙的存在。阿摩司描述了耶和华的律法，而不是遵守他的律例和追随别神。这在列王纪下 24-25 中在公元前 586 年耶路撒冷被毁时应验了，所以审判即将临到犹大。

阿摩司论以色列 在阿摩司书 2:6-16 中，“以色列三罪四罪，我必不免怒。他们为了银子出卖义人，为了一双凉鞋出卖穷人。”我不会读全部内容。但跳到“我也从你的子孙中兴起先知，从你的少年人中兴起拿细耳人”。第 13 节接着说：“现在我要把你们压碎，如同满载谷物的车压碎一样。快者不逃，强者不奋发，勇者不保命。弓箭手不会坚守阵地……”第 16 节，“到那日，即使是最勇敢的战士也会赤身裸体逃跑。”这是前两章的高潮。他已经对以色列的敌人发出了一个又一个的审判，现在它临到了以色列。现在他向以色列发出信息，他们将接受主要的审判。他们之前曾通过周边国家警告过人们。这是黑暗而不是光明的一天，是审判的一天。

契约诉讼指控和起诉书 为了传达这一信息，阿莫斯使用了一些人所说的

“盟约诉讼”。从这里可以看出这种法律形式的特点。请注意这是如何实现的。首先，你有一个指控或起诉，即第 6-8 节。我读到了其中的一部分，

“他们为了银子而出卖义人……他们践踏穷人的头。”第7节：“父子利用同一个女儿，亵渎了我的圣名。他们穿着当做的衣服躺在每个祭坛旁边。在他们神的殿里，他们喝被当作罚款的酒。”该控诉涉及社会、道德和宗教侵犯—第6节和第7节中对穷人的压迫，以及第8节中的道德和宗教背道。这些涉及神圣的卖淫，他们认为这神奇地产生了土地的肥沃。以色列被警告不要参与其中。在这里，主像普通的巴力一样受到崇拜。这种做法严重违反了《公约》。更糟糕的是，这是通过压迫穷人获得的东西来完成的。

“他们穿着当做的衣服躺在每座祭坛旁边。”他们以牺牲穷人为代价来从事宗教活动。这就是盟约诉讼的起诉书。

b. Vss 中君主的仁慈行为。 9-11

其次是第9-11节中对主权者仁慈行为的叙述。九至十一节说，‘耶和华说：‘我在他们面前消灭了亚摩利人，他虽然高大如香柏树，坚固如橡树。我在上面毁了他的果实，在下面毁了他的根。我把你们从埃及领出来，在旷野里引导你们四十年，为要将亚摩利人之地赐给你们。我也从你们的子孙中兴起了先知。’”这不是真的吗？我已经做了所有这些事情。我一直很忠诚。我已经很仁慈了。因此，要背诵主的仁慈作为。神一直遵守圣约。

C. 拒绝先知性之约警告 圣约诉讼的第三个要素是拒绝先知性之约警告。这见于第12节。“你们却叫拿细耳人喝酒，又吩咐先知不要说预言。”先知呼

吁人们回归圣约的忠诚和悔改，但两者都被拒绝了。

这就引出了第四点，即第 13-16 节中的句子。我已经读过了。它是笼统地给出的。没有具体的预测，但列出了判断。这就是本书第一部分的高潮，阿莫斯从外国转向表兄弟国家，转向兄弟国家犹大，最后转向以色列。

3. 阿摩司书 3-6 审判的宣告 让我们进入第二节第 3-6 章，那里有更具体的审判宣告。本节由三个话语组成，每个话语都以“听主所说的这句话”开头。你注意到在第 3 章第 1 节中，“以色列人哪，当听耶和华攻击你们的话。”在四章一节，“撒玛利亚山巴珊的母牛哪，欺压穷人、压榨穷乏人的妇女们，当听这话。”5:1，“以色列家啊，请听我为你们所作的这首哀歌。”这是这些部分的三个公式化介绍。

A. 阿摩司书 3 我想特别看一下第 3 章。第 3 章 1-2 节说：“以色列人哪，你们要听耶和华攻击你们的话，就是攻击我从埃及领上来的全家：

‘你们只我从世上所有的家庭中选出；因此我会惩罚你所有的罪孽。’我认为这节经文总结了信息的本质。尽管没有找到“*berit*”（契约）这个术语，但契约的思想是这里的核心。在第六章中，“因此我要惩罚你”，这是取自圣约思想的长期传统方法，其中你找到了所有使用 *berit* [圣约] 这个词的先知，并在此基础上评估结果。因为“*berit*”（圣约）这个词并没有被先知们广泛使用，D. Hillers 得出了不恰当的结论：“圣约”在先知的

概念世界中并没有占据非常重要的地位。但希勒斯所建议的，以及他提请注意的事实是，近来，在与圣约和先知相关的三个工作领域中有很多尝试。

一、契约术语。换句话说，是的，先知可能并不总是使用“圣约”这个词，但他们确实使用圣约语言。因此，通过使用圣约术语，你可以更间接地了解圣约的运作。其次，我们刚刚在第三章末尾的《盟约诉讼》中看到了盟约的文学模式。第三，是圣约诅咒的使用。

圣约术语第一个关于圣约术语的分析，我在你的笔记中引用了第 3 章第 2 章中使用 *yada'* [知道] 的内容。NIV 说：“我只选择了你。”看看希伯来语文本。它没有这么说。它说：“只有我知道你。”这是雅达 (*yada*) [知道]。“世上万族中我只认识你；所以我要惩罚你。”这意味着什么？这可能意味着什么？“你只有我知道。”难道主不知道地上除了以色列以外还有其他民族吗？为什么会得出“你只有我知道，所以我要惩罚你”的结论？知道与惩罚有什么关系？所以对 *yada'* 有一些评论。该术语具有广泛的含义，从“理解”到“性交”。就神的要求而言，或者当耶和华说“他认识以色列”时，这意味着什么？知道可以双向发展。但这就是《阿摩司书》3:2 中所说的：“只有我知道……所以我要惩罚你。”在什么意义上，耶和华只认识以色列？为什么它出现在阿摩司书 3:2 中？因此，上帝对以色列的认识和他们的灭亡之间存在着逻辑上的联系。很明显，我们在这里借用了国际

关系术语中的“知道”一词。赫夫蒙有一篇关于 *yada* 的文章。他说，近东国王在赫梯语和阿卡德语文本中都使用 “*yada*” （“知道”）来承认合法的封臣。查看 Herbert Huffmon 下您的引文第 49 页。他说，“‘知道’最明显的技术用法是指宗主国和附庸国之间的相互法律承认。”在小亚细亚，诸侯们承诺只认识伟大的国王。此外，“还有一位你可能不认识的主”。在条约中，赫梯宗主向诸侯保证，如果诸侯叛乱，“太阳只会认识你们。”因此，“知道”承认一个人是合法的宗主国或附庸国。上下文是条约或盟约。

但赫夫蒙接着说，“‘知道’也被用作承认条约规定具有约束力的技术术语。”他们会列出规定并说：“你知道这些。”现在有了这样的背景，阿莫斯的话就不再神秘了。这些词汇是国际关系中所熟悉的。耶和华只承认以色列是他的合法仆人、他的附庸。由于这种盟约涉及义务，而诸侯没有履行这些义务，“所以我将惩罚你的一切罪孽。”你们中的一些人在论文中注意到，主和以色列之间的“认识”这个词在很多地方都有出现。请看何西阿书 13:4-6。你可以从另一个方向得到它。“但我是耶和华你的神，曾将你从埃及领出来。你应该，”新国际版说，“承认”，但这就是 *yada*’，“除了我，没有上帝，除了我，没有救世主。我关心，”这也是 *yada*’，“在沙漠中，在炎热的土地上的你。当我喂它们时，它们很满意；当他们满足时，他们就变得骄傲；当他们满足时，他们就变得骄傲；当他们满足时，他们就

变得骄傲。然后他们就忘记了我。所以我会像狮子一样攻击他们。”

耶利米在耶利米书 24:7 中也有类似的说法：“我要赐给他们一颗认识我的心，认识我是耶和华。他们将成为我的子民，我将成为他们的上帝，因为他们将全心全意地归向我。”这种知识与人民的行为密切相关，这在耶利米书 22:15 的另一段经文中显而易见，你在其中读到，这是约西亚儿子沙龙的，“他说：‘我要为自己建造一座宏伟的宫殿楼上有宽敞的房
间。……拥有越来越多的雪松会让你成为国王吗？你父亲没有吃喝吗？他做了正确、公正的事，所以一切都很顺利。他捍卫穷人和有需要的人的事业，所以一切都很顺利。这不正是认识我的意义吗？这是耶和华说的。’”我们还看到与条约关系相关的预言术语之间的联系。尽管 *berit* 不经常使用，但与圣约相关的复杂思想却是存在的。从 JA Thompson 的长篇摘录中，契约的词汇提取出了一些你可能无法通过查看单词来意识到的契约语言。他说：“一般来说，在旧约和近东条约中，双方一方面被描述为‘国王’或‘主’，另一方面被描述为‘仆人’。圣约的规定被称为“言语”或“诫命”。所有条约和盟约都有所作出的“誓言”的“见证人”。动词“统治”、“爱”、“服务”、“祝福”、“诅咒”、“服从”、“发誓”、“起誓”、“传唤作证”以及其他动词，都属于同样广义的“Sitz im Leben”，即宗主附庸社会，它产生了近东条约，并为盟约的表达提供了一个寓意深刻的隐喻”，“yada”也包含在那里。

文学模式：圣约诅咒 第二个是我们已经看过的圣约的文学模式。第三类是圣约诅咒的使用。希勒斯指出，“我们一次又一次地发现，先知们用与条约相关的咒语相呼应的方式来表达他们的灾难神谕”，类似于《利未记》第 26 章和《申命记》第 28 章，“因为它是一长串与条约相关的咒骂”而闻名。与耶和华所立的约——它告诉我们将会发生什么，‘如果你们拒绝我的律例，厌恶我的律法，以致你们不遵守我所有的诫命，从而破坏我的约。’”这是条约的咒诅。这在《阿摩司书》3:10 中变得很重要，因为这对于评估先知来说很重要。许多关于先知的现代学术研究都致力于预言心理学，试图捕捉他们的心理状态。他们关心一神教和正义的生活。但我们一直在考虑的观点是，先知是使用以色列历史和圣约而不是他们自己意识中的关键短语的人物。他们的神谕只是圣约的诅咒。他们只是回到了申命记 28 章和利未记 26 章的基础。

b. 阿摩司书 4

现在让我们进入第四章。这就是一个例子。阿摩司书 4 章 6 至 12 节说：“我使你们各城都空腹，各城也缺粮，然而你们仍不归向我。”“你还没有回到我身边”这句话重复了五次。6b、8b，“人们摇摇晃晃地从一城镇到另一个城镇去取水，但没有喝够，而你却没有回到我身边。”9 下和 10 下：“我使瘟疫降在你们中间，如同降埃及一样；我用刀杀了你们

的少年人……然而你们却没有归向我。” 11b, “但你还没有回到我身边。” 然后在第 12 章, “所以我要这样对你。” 上帝以圣约诅咒的形式发出了许多警告, 但这些警告都被置若罔闻。

翻到《申命记》第 28 章和《利未记》第 26 章, 并记下大纲上的经文列表。你会发现阿摩司书第 4 章第 6 节说的是饥荒。回到申命记 28 章 17 和 18 节, 我们读到: “你的篮子和你的抔面盆都必受咒诅。你所生的孩子、你土地上的庄稼、你牛犊、羊羔都将受到咒诅。” 回到阿摩司书 4:7, 8—你遇到了干旱。 “我给一个城镇带来了降雨, 却阻止了另一个城镇的降雨。一片田野下着雨; 另一个则没有, 并且已经干涸了。” 申命记 28:23, “你头顶的天是铜的, 你脚下的地是铁的。主将使你国家的雨水化为尘土。” 阿摩司书 4:9a, 霉病, “我用枯萎和霉病袭击了你们的花园和葡萄园。” 申命记 28:22, “耶和华必用瘟疫、热病、炎症、酷暑、干旱、枯萎、霉病击打你。” 阿摩司书 4:9b, 蝗虫, “蝗虫吃了你们的无花果树和橄榄树。” 申命记 28:38 和 42: “你撒在田里的种子虽多, 收成却很少, 因为被蝗虫吃了。” 我已经把这些寄了, 但并没有让你悔改。第 11 节最后说: “你们还没有回到我这里来。”

第 12 节说: “以色列啊, 我必向你这样行。” 他要做什么? 它没有说。 “以色列啊, 因为我要对你这样做, 所以准备好迎接你的上帝吧。” 这是一个不完整的表达。有些人认为动词已丢失, 可在 3:14b 中找到:

“我要拆毁伯特利的祭坛，祭坛的角必被砍断。”所以你会说，“因此，这就是我要对你做的事，以色列，”然后插入，“我要摧毁祭坛.....”但这完全是任意的—它可以从任何地方引入。据了解。你经历了所有这些罪孽，“但你还没有回到我身边”。这意味着事情将会比已经发生的事情更糟糕。在我看来，以色列在这个高潮中可以期待的是圣约的咒诅。我认为这就是这里所隐含的意思，也是无需说出来就能理解的。回到《利未记》26:27，“如果尽管如此，”也就是说，这些圣约的咒诅因为你的悖逆而临到你身上，“你不听我的话，我就要为你的罪刑罚你七倍”。第31节：“我必使你们的城邑变为废墟。”第32节：“我要使这地成为荒场。”第33节：“我必使你们分散在列国中，又要拔出刀来追赶你们。你们的土地将被荒废，你们的城市将成为废墟。”所以，如果你仍然不回归上帝，这就是预言信息最后会发生的事情。所以在我看来，这是可以理解的。这就是我要做的事，对那些拒绝悔改和不“回到我身边”的人执行圣约的咒诅。

下次我们将详细探讨阿摩司书 9:11-15 的结论及其在使徒行传 15 章中的引用。

特德·希尔德布兰特转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由特德·希尔德布兰特重新叙述

罗伯特·范诺伊，《圣经预言的基础》，第 22 讲

阿摩司书 9:11-15

阿摩司书 9:11-15 未来祝福的应许

我们来看看《阿摩司书》9:11-15，这是关于本书的第四部分：“未来祝福的应许”。在此，阿莫斯在前面许多判决的背景下提出了希望。关于本书最后部分的两个问题进行了很多讨论。

一、真实性 一是真实性问题，即这一段内容是阿莫斯本人所写还是后来附在书中的？那些质疑真实性的人所使用的论点是，所暗示的历史背景不是阿莫斯时代的历史背景。最后几节经文表明的情況是犹大现在已被巴比伦人俘虏。

此外，很难相信，在大卫王朝屹立不倒的时候，人们被命令去寻找修复他“倒塌的小屋”、封闭“其破口”、重建“他的废墟”的机会。”及其重建“如古时一样”（11节）。换句话说，在尾声中，观点发生了转变；这个问题与《以赛亚书》的作者身份问题类似。

还记得我们在以赛亚谈到以色列的回归时讨论过这个问题吗？因此，这里使用了同样的论点。作为回应，我只想非常简短地说，我认为当然可以问为什么先知不能预先假设他所预言的事情的发生？阿莫斯说你将被囚禁到大马士革以外的地方。他说你们的建筑物将被摧毁。你的战士不会逃脱。在

2:4-5 中预言耶路撒冷陷落的阿摩司为什么不能预先假设这件事已经发生，然后再超越它呢？换句话说，在我看来，这并不是一个令人信服的论证思路，因此对于本书最后一部分的真实性不应该有任何疑问。

2. 关于解释阿摩司书 9:11-15 的问题 但是，我认为这个问题不如第二个问题那么重要。第二个问题是你如何理解阿摩司书 9:11-15 的解释问题。我们如何解释第 9 章中的第 11 至 15 节，包括使徒行传第 15 章中雅各在耶路撒冷会议上使用的第 11 节和第 12 节？对我来说，这里有一个双管齐下的问题。我们如何理解他在这里所说的话以及雅各在耶路撒冷会议上的使用？但更内在的是阿摩司书 9:11-15：这段经文第 11 节和第 12 节的解释与第 13 节和第 15 节的解释有什么关系？换句话说，这段话基本上是在讲同一件事，还是 11 和 12 以及 13 和 15 之间存在某种脱节？您如何将 11 和 12 与 13-15 联系起来？

《阿摩司书》9:11-15 和《使徒行传》15:12-19 JA Motyer 谈到《阿摩司书》9:11-15 时说：“大卫式的弥赛亚在全世界的统治是一个常见的预言特征，在皇家诗篇中占有重要地位。许多这些段落中的好战隐喻当然可以从“主耶稣基督的王权和教会的传教扩张”的角度来理解，“注意他在这里的措辞。”这是新约在使徒行传 15:12-19 中授权的解释。”换句话说，当雅各在耶路撒冷会议的讨论中引用阿摩司书第九章时，他将阿摩司书第九章

解释为主耶稣基督的王权，重建大卫倒塌的小屋和教会的传教扩张。这是一种相当常见的解释，出现在您自己的许多论文中。

OT Allis 在《预言与教会》中谈到《阿摩司书》第 9 章时说：“这也许是新约圣经中检验时代解释圣经方法正确性的最佳段落。”所以艾利斯是一位无千禧年论者，强烈反对时代论的解释方法。

使徒行传第 15 章《旧斯科菲尔德注释》中关于使徒行传第 15 章中阿摩司书第 9 章的使用的声明，“从时代的角度来看，这是新约中最重要的一段。”因此，对我来说，从这场辩论的时代论方面以及从辩论的非千禧年论方面来看，与这段经文有关的分歧非常重要。

JA Motyer 和 OT Allis 以及非千禧年派解释学派的许多人都以 JA Motyer 和 OT Allis 的方式使用了这段文字。从新约中使用的这段经文得出的结论随后被用来支持对其他旧约王国预言的类似解释，即对教会的提及。换句话说，如果正如他在《阿摩司书》第 9 章第 12 节所说的，“他们可以占有以东的余民”，而在《使徒行传》第 15 章中，“占有以东的余民”被修改为“使余民可以得着以东的余民”。第 17 节中的“寻求耶和華”。如果这是对阿摩司声明的解释，那么您可能会说，这是对耶路撒冷议会通过的有关以东的声明的象征性解释。

非千禧年观点 现在，持这种观点的人提出的论点如下。首先，在《阿

摩司书》9章11节中，倒塌的大卫帐幕的兴起被认为是指基督作为大卫的子孙在现今传福音的时候的大能。换句话说，十一节说，‘到那日，我必修复大卫倒塌的帐棚，修葺其毁坏之处，重建起来。这就是指着基督说的，并且在现今传福音的时候就应验了。西奥多·莱奇（Theodore Laetsch）评论道：“他将重建倒塌的小屋，并将其提升到远超其昔日最高辉煌的荣耀……这在弥赛亚时代已应验。耶稣和使徒们开始了他们的工作，呼吁以色列家迷失的羊悔改。在这些归信犹太人的人中，无疑有一些来自十个支派的成员。在新约教会中，以色列北方王国和南方王国之间的裂痕将会得到弥合。”所以它的应验是为了早期福音书中教会的第一次降临和建立。

OT Allis 在《预言与教会》中说：“‘我要建立已倒塌的大卫的帐幕’这句话并不是指未来的大卫王国，”也与大卫堕落家族的兴起没有任何关系。与基督第二次降临有关。这是第一次降临，并不是指未来的大卫王国。“大卫家，大卫和所罗门强大的王国，已经沦落到一个卑微的‘棚屋’的水平。当大卫的儿子以马内利耶稣在伯利恒出生时，他受到天使的宣告和欢呼；三位一体的第二位道成肉身，成为大卫的儿子，是大卫倒塌的亭子被兴起的开始。当大卫的儿子战胜死亡，并嘱咐他的门徒说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。”他声称自己拥有比大卫所知道或梦想拥有的更大的主权。

因此，当彼得和其他使徒宣称神已经使耶稣复活并“将他高举在自己

的右边，使他成为君王和救主”时，他们坚持认为，他们能够执行的大能行动是直接通过他们的主权。”因此，第 11 节被解释为谈论基督的第一次降临，耶稣兴起了堕落的大卫家。

第 12 节说：“使他们得以拥有以东的余民和所有归我名下的国家。这是耶和華说的。”拥有以东的余民就相当于“外邦人的皈依”。这是基于使徒行传 15 章 17 节中引用的阿摩司段落中的措辞变化，其中的措辞不再是“占领以东”，而是“使剩下的人寻求耶和華，地上的万国”。”这个措辞上的重大变化被解释为对阿莫斯段落的深思熟虑和受启发的解释，通过这种方式，旧约的陈述被提升到了更高的含义。你正在从拥有以东的残余中转移过来。然而，值得注意的是，雅各引用了《七十士译本》的措辞。

我们将继续看第 13 至 15 节。第 13 至 15 节写道：“主说，日子将到，收割的人要被耕地的人追上，种植的人要被踩葡萄的人追上。新酒要从山上滴下来，从诸山流淌。我必带回我被掳的民以色列；他们将重建被毁的城市并居住在其中。他们要栽种葡萄园，喝其中的酒；他们会建造花园并吃其中的果实。我要将以色列栽植在他们自己的土地上，不再被从我赐给他们的土地上拔除，这是耶和華说的。”从这个解释的角度来看，第一次降临和外邦人的皈依出现在第 12 节中。第 13 至 15 节通常被视为通过比喻语言描述基督教会。

让我在这里读一下 Laetsch 第 192 页，他在其中谈到第 13 节：

“收割者将被农夫追上，种植者将被踩着葡萄的人追上。”他说：“为新的播种准备土壤的农夫将超越收割者。播种者在耕耘者耕耘的土地上撒下种子，忙着收获收获。另一方面，踩葡萄的人将超越那些为未来的庄稼勤奋播种的人。换句话说，这是在说什么？在基督的教会里，会有不断的准备和寻找异端，在基督的教会里有收获有收获，差遣宣教士传道的工作已经准备好了，这将永远持续下去。同样持续的是，通过将归信者带入教会来快乐地收集禾捆。”这与阿摩司的经文一致，但第 15 节说：“我要把以色列栽植在他们自己的土地上，不再被连根拔起。”这是在说什么？也就是说，第 15 节是“旧约圣经中的语言，用于新约圣经中的预言，例如约翰福音 10:27，其中说：‘没有人能把它们从我手中夺走’，这是信徒的安全。”因此，以这种方式解释这段经文的第 13 至 15 节通常被视为对教会的比喻性描述。安东尼·霍克玛（Anthony Hoekema）将它们视为对永恒国家的描述，而不是对教会的描述，但人们可能会问为什么要强调以色列？“我要把以色列安置在他们自己的土地上，我要把我被流放的人民以色列带回来；他们将重建被毁坏的城市。”

我在讲义上以粗体显示，请参阅安东尼·霍克玛《圣经与未来》，了解如何准确使用也可以应用于其他段落的解释学的示例。这就是这段特定经文的重要性及其在《新约》中的使用的问题，因为这一思想流派的解释者从中得出了他们的解释原则。霍克玛是这样说的：“然而，这类预言也可能以

象征性的方式应验。” 圣经给出了这种应验的明确例子。我指的是使徒行传 15:14-18 中引用的阿摩司书 9:11-12。正如使徒行传第 15 章所报道的，在耶路撒冷会议上，首先是彼得，然后是保罗和巴拿巴，讲述了神如何通过他们的事工带领许多外邦人归信。显然主持会议的雅各现在继续说：

‘弟兄们，听我说。西门[彼得]讲述了神如何第一次访问外邦人，从他们中选出一群归于他名下的子民。先知们的话也与此相符，如经上所记：“此后我要回来，重建大卫已倒塌的宫殿；我要重建它的废墟，我要建立它，使其余的人，以及所有称为我名下的外邦人，都可以寻求耶和华，这是自古以来就使这些事为人所知的耶和华说的。”（使徒行传 15:14-18）。雅各在这里引用了阿摩司书9:11-12的话。他这样做表明，根据他的判断，阿摩司关于倒塌的大卫帐幕或大卫的帐幕将被立起的预言（“到那日，我将立起大卫倒塌的帐幕……”）现在正在应验，因为外邦人正在被聚集到上帝子民的团体中。因此，我们在圣经本身中有一个清楚的例子，对旧约圣经中有关以色列复兴的段落进行比喻性的、非字面的解释……那么，在这里，我们发现新约圣经本身在解释旧约圣经中关于以色列复兴的预言。以一种非字面意义的方式。然后注意他的下一条评论。“很可能其他类似的预言也应该被比喻性地解释。换句话说，这是这种解释的圣经例子，那么为什么他们不能将这种解释方法与其他涉及以色列未来的预言一起使用呢？至少我们不能坚持所有关于以色列复兴的预言都必须按字面解释。

解释阿摩司书 9:11-15

1. 阿摩司书 9:12

现在，让我们进一步看看这些解释性问题。我想做的是从《阿摩司书》9章第2点第12节开始。我已经在第1点第11节、第2点第12节和第3点第13-15节中提出了要点。您可以将阿摩司经文分为第11节、第12节和第13-15节，以及第一点、第二点和第三点。我想先看第二点，因为我认为第二点，即《阿摩司书》第9章第12节，是问题的核心。因此，首先看一下这一点，我认为第12节是特别重要的一点，因为首先，它引用了新约圣经；其次，我认为你就《阿摩司书》第12节中的解释问题得出的结论具有重要意义。关于你将如何解释第11节以及第13-15节。换句话说，我认为它的核心可以在第12节中找到，并将决定你在第11节和第13-15节中做什么。

Darash (寻求) LXX & DSS 或 Yarash (拥有) MT

所以首先看第12节，有一个文本问题。你们中的一些人发现了这一点。艾伦·麦克雷 (Allan MacRae) 于 1953 年发表在《旧约的科学方法》中的一篇文章提到了《阿摩司书》第9章中的这段经文。他指出的其他人也注意到的一点是，使徒行传中的措辞是对《七十士译本》的引用。换句话说，当雅各引用阿摩司的话时，他使用的语言与七十士译本一致。它与《阿

摩司书》第 9 章中的马所拉文本不一致。艾利斯也同意这一点。然而，麦克雷进一步指出，如果像非千禧年派解释者所暗示的那样，旧约预言有任何提升到更高层次的意义，那么最初这样做的是七十士译本，而不是雅各。当然，《七十士译本》的无名作者不应被视为受灵感启发。

那么我们如何解释七十士译本和马所拉文本之间的区别呢？麦克雷提出，最合乎逻辑的答案是，《七十士译本》和《希伯来语》文本在耶路撒冷会议期间是一致的，并且在两者中都发现了相同的措辞。如果詹姆斯使用的引文与理事会成员所知的希伯来原文不同，为什么有人不说“等一下，旧约的不准确引文不会成为决定问题的基础”这个委员会为我们服务！”使这一建议特别可行的原因是仅改变一个希伯来字母 *yodh* to *daleth* 无论如何都很容易混淆，它给出了与《七十士译本》一致的希伯来语原文，加上两个元音字母，这两个元音字母可能是在《七十士译本》翻译之后在希伯来语文本中引入的。换句话说，这里的关键词是 *yarash*（拥有）还是 *darash*（寻求），“他们可能‘寻找’我？如果 *yodh* 改为 *daleth*，那么“寻求”的前提是 *darash* 而不是 *yarash*（拥有）。你会看到所谓的“*vorlage*”，它是摆在《七十士译本》译者面前的希伯来语文本。这可能与新约圣经引用阿摩司的方式一致。

这一建议，麦克雷没有意识到，因为文章中没有提及，J. de Waard 的观察得到了加强，即死海古卷 4QFlor 1.12 之一，这不是圣经文本之一

死海古卷。这是一个文本选集，以《撒母耳记下》第 7 章大卫的应许为中心，并暗指阿摩司书 9:11-12。希伯来语的措辞与使徒行传引文中的措辞完全一致。换句话说，死海古卷中的 4QFlor 1.12 有一个希伯来语文本与该诗句的使徒行传翻译相匹配，而不是与阿莫斯·马所拉文本翻译相匹配。德瓦尔德评论道：“如果仔细检查 4QFlor I.12 中的 Am 9,11 和使徒行传 15,16 中的内容并没有迫使我们这样做，那么就没有必要提出这个问题。使徒行传中阿摩司语的文本形式与马所拉文本和七十士译本不同，但与 4QFlor 的文本形式完全相同。”《七十士译本》是在使徒行传第 16 节，而不是第 17 节。在《死海古卷》中，我们确实有 “*darash*”（寻求）而不是 “*yarash*”（拥有）。看来这个建议更有分量，因为我们现在在死海古卷中确实有证据证明这一点。

但其次，耶路撒冷会议讨论的问题是什么？阿摩司的预言如何解决这个问题？换句话说，雅各是如何提出他的论点并得出他们是根据阿摩司这段经文来参加耶路撒冷会议的结论的呢？需要清楚地理解耶路撒冷理事会正在讨论的问题。问题不在于外邦人能否成为基督徒。这个问题已经解决了，回到使徒行传 1:1-18，“圣灵降在他们身上，如同降在我们身上一样。”问题是那些已经皈依的外邦人是否也需要受割礼。也就是说，他们首先需要成为犹太皈依者才能被教会接受。打开使徒行传 15:5-6，“有几个法利赛派的信徒站起来说：‘外邦人必须受割礼，也必须遵守摩西的律法。’”使徒和

长老们聚集在一起来考虑这个问题。我们是否必须给这些外邦人行割礼才能使他们有资格成为教会的成员？詹姆斯引用阿莫斯的段落来解决这个问题。哪些人必须受割礼？他的论点如下。

首先，他总结了彼得在第 14 节中提到的哥尼流和他全家的归信。翻到使徒行传第 15 章 13 节，“他们讲完了，雅各就说：‘弟兄们，请听我。西门描述了神起初是如何通过从外邦人中为自己选了一群子民来表达他的关心。’”你看，彼得站起来，回到第 7 节。他站起来对他们说：“弟兄们，你们知道有些人很久以前，神在你们中间做出了选择，让外邦人从我口中听到福音的信息并相信。神知道人心，他将圣灵赐给他们，表明他接受了他们，就像他对我们所做的那样。他对我们和他们没有区别，因为他通过信仰净化了他们的心。那么，你们为什么要把我们和我们的祖宗所不能负的轭放在门徒的颈项上来试探神呢？不！我们相信我们得救是靠着主耶稣的恩典，就像他们一样。”这就是为什么雅各站起来说：“西门描述了上帝最初如何通过从外邦人中为自己选取一个子民来表达他的关心。”

阿摩司书 9:12 使徒行传 15 章中的引述—简单的引述不一定是应验的引述

回到你的讲义，b 点。然后他说阿莫斯的话同意这一点。事实上，他说先知的話与此相符，然后他引用了阿摩司的话。他并没有说阿摩司的经文预言了彼得所描述的具体事情，即外邦人的归信和教会的开始。我们必须记

住，耶路撒冷会议的争论点不是外邦人是否可以皈依；而是外邦人是否可以皈依基督教。相反，外邦人需要受割礼并遵守摩西律法。认为雅各引用旧约预言说外邦人会归向基督，然后由此得出结论，既然旧约说外邦人会认识基督，他们就不需要受割礼，这是不合逻辑的。这样的结论就会回避所提出的问题。认为雅各引用一节经文来证明外邦人会归信的解释并没有直接解决割礼问题。既然大公会议同意采纳雅各的建议，我们就必须假设他引用的这段话确实以某种方式解决了割礼的问题。通常，非千禧年派的解释并没有充分认识到这一点。确定性的问题不在于外邦人是否可以悔改—是的，他们可以悔改—而是当他们悔改时，我们是否需要给他们行割礼？如果人们认为阿摩司的这段话是在谈论末世国度，以及耶路撒冷会议之后的应验，那么雅各对这段话的使用就具有不同的含义。

使徒行传 15 章阿摩司书 9:11

请注意，雅各谈到彼得的外表时说：“西门宣告神**起初是如何**通过从外邦人中为自己选取一个子民来表达他的关心。”这是一个相当尴尬的说法。你注意到，正如我在这里用粗体字写的那样，“一开始”。为什么他把它放在“第一位”？然后他总结了彼得告诉他们的话。当雅各将阿摩司的引文与外邦人的归信联系起来时，他说（第 16 节上）“**此后**我会回来……”雅各的“此后”与第 14 节的“在第一个”连在一起，这是一个明显的修改

阿摩司书 9:11 的希伯来语措辞。换句话说，正如你在使徒行传中读到的那样，雅各说：“神起初这样做了……之后我会回来。”所以在使徒行传中有这样的顺序：“起初”，然后是“此后”。这是对阿摩司书 9:11 希伯来语措辞的明显修改。阿摩司书 9:11 的希伯来语措辞中并没有说“此后”。阿摩司书 9 章 11 节开头说：“到那日，我要兴起。”当雅各引用“到那日我要兴起”时，他将其替换为“此后我要回来，兴起大卫倒塌的帐幕”。

“此后我要回来”这句话既没有出现在希伯来语的《阿摩司书》中，也没有出现在《七十士译本》中。毫无疑问，雅各故意用“此后我要回来并建立大卫倒塌的帐幕”来代替阿摩司段落开始时的一般时间表达。詹姆斯通过将这句话放在更具体的时间范围内来介绍它。

所以，如果神首先兴起外邦人，然后再来，那不是上半场，而是下半场。此外，如前所述，雅各并没有说阿摩司曾预言神会眷顾外邦人，从他们中选出一个子民归入他的名下（使徒行传 15:14b）。因为他说：“先知的话也是如此。”雅各并不是说阿莫斯专门预言了彼得所描述的事件，而是暗示阿莫斯——这是其核心——预见到这样一个民族已经存在的时候。

因此，根据雅各的说法，阿摩司所说的与彼得和保罗所记载的事实是一致的，即上帝已经开始“眷顾外邦人，从他们中选取一个子民归于他的名下”。如果带着这些考虑来阅读整段经文，那么就不难看出这段经文与割礼问题的关系。对于安理会成员来说，这个论点似乎已经很清楚。请记住，

会议的问题不是外邦人是否可以成为基督徒，而是他们是否可以在成为基督徒的同时仍然是外邦人。因此，阿摩司的引文必须以某种方式给出一个清晰且合乎逻辑的理由，说明为什么议会应该决定新的外邦皈依者没有必要受割礼。只有当它被理解为对基督返回建立他的国度时将存在的情况的描述时，它才能做到这一点。如果阿摩司所说的不是未来的时代，即将来会有外邦人被称为基督的名，而只是预言外邦人会得救，那么这个预言就与割礼的问题没有明确的关系。

结论：

结论：那些将阿摩司的引文解释为对教会建立的描述的人是其中之一，他们将“阿摩司的比喻性解释”归因于詹姆斯，而事实上他只是引用了死海所证明的正确的旧约文本卷轴手稿，后来被损坏。第二，他们引用这句话的方式与核心问题无关，即外邦人皈依者是否需要受割礼。第三，他们忽略了雅各引入引文的语言，省略了阿摩司的短语“在那一天”，代之以“此后我会回来”，以表明阿摩司的预言将在一个特定的时间实现。换句话说，雅各说“神起初关心外邦人为自己的子民”，这似乎是有顺序的，总结了彼得对外邦人归信的讨论。然后他说神的话语与此相符。然后他不再说“在那一天”，而是说“此后”，“此后我会回来”。当外邦人归信之后，我就会回来。当我回来时，你在第 17 节中看到，将会有外邦人继承我的名。到那日，将会有称为主名的外邦人。如果在基督第二次降临时，有称为主名的外

邦人，那么显然外邦人不需要受割礼。在我看来，这就是争论的方向。

阿摩司书 9:11 和 9:13-15 的含义 现在让我们回顾一下。如果你对第 12 节采取这种观点，那可能会强烈改变第 11 节的解释，即第 11 节指的是基督第二次降临时的末世国度，而不是基督第一次降临时的教会。就第 13-15 节而言，似乎也表明我们应该将第 13-15 节理解为对当时将存在的条件的描述，而不是对教会的比喻性描述。请注意 J. Barton Payne 采取了调解立场。他将第 11 节视为大卫后裔在基督第一次降临时的复兴。然后他看到阿摩司书 9:12 的应验是外邦人进入以色列，即教会。他将使徒行传 15:16 中的“此后我要回来”这句话理解为被掳之后和阿摩司书 9:9-10 的保存。而且，它相当于阿摩司语中的“在那一天”，而不是使徒行传中的“在那一天”。现在对我来说这没有多大意义。在我看来，我们看到雅各修改了措辞，这是在使徒行传的背景下。“起初”和“我回来之后”是使徒行传的上下文，而不是阿摩司的上下文。但人们对此争论不休。但他用13-15做什么呢？他说 13-15 描述了千禧年的繁荣。因此，佩恩从基督的第一次降临到与此相关的外邦人的融合，再到末世的千禧年繁荣。有必要吗？这段经文是一个整体吗？

阿摩司书 9:13-15 阿尔德斯是无千禧年派，所以通常会期待外邦人的转变，作为使徒行传 15:13-15 中对教会的比喻描述，他说：“因此，我的结

论是，我们有两个不同的预言阿摩司书 9:11-15 涉及两个不同的主题，并在两个完全不同的时期得到应验。第一个（第 11-12 节）是宣告大卫王朝的弥赛亚统治。这随着我们主耶稣基督的到来而得以实现，并通过福音的传播使异教徒归信而继续实现。第二个（第 13-15 节）是从流亡中归来的应许，并在波斯王居鲁士颁布的回归法令中得以实现。换句话说，它在旧约时期应验了。按时间顺序，第 13-15 节会早于第 11 节和第 12 节。他说：

“通过这种方法，我一方面反对千禧年主义者，他们将第 13-15 节理解为犹太人在弥赛亚时代返回巴勒斯坦，”我反对这一点，“但另一方面，也有各种非千禧年的解释者将第 13 至 15 节精神化，完全违背了这些话的清晰含义，在这里看到了基督赋予他的教会的精神利益。换句话说，他很难接受第 13-15 节中能够找到教会的解释学。我们有一种字面上的语言：收割者，农夫，带回我流亡的人民以色列，将以色列种植在自己的土地上，永远不会再被连根拔起。他说：“无论是这一种想法还是另一种想法都不正确。”换句话说，千禧年或精神。如果我们将两个预言（与预言中常见的一致）分开，并将第一个预言理解为对弥赛亚的提及，而将第二个预言理解为以色列从巴比伦的囚禁中回归，我们就只能公正地对待现在的文字。你能看到他在和什么摔跤吗？他正在努力思考以比喻的方式引用第 13-15 节并将其应用于教会的合法性。这对 13-15 中的语言是否公平？他说不。”

那么他的选择是什么？看，从他的角度来看，不存在千禧年时期，因

此，如果您要以任何字面方式阅读它，那一定是从巴比伦流放中回归。但这产生的问题和它解决的问题一样多，因为，第一，通道的流动又回到了之前的情况。其次，“我要把他们种植在这片土地上，不再被连根拔起”，但他们在从流放归来后会再次被连根拔起。所以，你看到他在哪里挣扎，但他没有拿出一个好的回应。

范诺伊的建议 我认为我所建议的方法将我们带到第二次降临，而不是作为第 12 节中外邦人归信的某种参考，而只是作为当时的陈述，作为对基督第二次再来的参考。“必有称为我名的外邦人”意味着我们不必给外邦人行割礼，因为当基督再来时，我们都将成为称为基督名的外邦人。如果是这样的话，我们为什么现在要对这些人进行割礼呢？这是一段复杂的段落，存在许多解释问题。我认为接下来的内容并不重要，只是对一些不同观点的一些补充讨论。

转录：贾里德·库伊珀斯

粗略编辑：Ted Hildebrandt

凯蒂·埃尔斯最终编辑

由特德·希尔德布兰特重新叙述