

## Robert Vannoy 博士，国王学院，第 4 讲

© 2012, Robert Vannoy 博士、Perry Phillips 博士、Ted Hildebrandt

### 国王文本、申命记历史、主要重点

马所拉文本 (MT) 和七十士译本 (LXX) 中的国王文本

好吧，让我们看一下正文部分，然后我们将从第 15 节开始继续阅读我刚才分发的内容。现在，就我将其放在讲义上而言，所有这些材料都只是介绍性的内容。记得上周我们讨论了名称、一般内容、书籍结构、作者身份、来源、写作年代，然后第 13 页我们讨论了“文本”。我们先看正文部分，然后再看新讲义。RK Harrison 的《旧约导论》指出，希伯来国王的文本包含许多讹误，为了重建的目的，七十士译本版本是非常宝贵的帮助。它比马所拉文本更短，并且被认为保留了更可靠的差异。一般来说，七十士译本是基于比现在现存的更纯粹的希伯来语形式。从库姆兰洞穴中发现的《列王记》的残片似乎支持这样一种观点，即曾经存在过一种希伯来文本，它在很大程度上更接近《七十士译本》的基础，而不是马所拉文本的基础。在某些情况下，优于两者。

例如，在《七十士译本》版本的《列王纪上》12:24 之后，添加了似乎是对王国分裂的第二个描述。它叙述了与所罗门之死和罗波安统治有关的事件，并通过重复《列王纪上》第 11 章和第 12 章的一些材料来叙述耶罗波安的叛乱。斯威特说，这种插入构成了对破坏的第二次明显的修订。故事与第一个故事一样，都是希伯来语原创的。无论这个特殊记述的价值如何，毫无疑问，七十士译本以及偶尔的

卢西亚修订本对于《列王记》的文本研究是不可或缺的。

现在这是相当技术性的材料。我不想讨论列王记的文本。列王记的文本在某些方面与撒母耳记的文本相似。它非常复杂，因为在传输过程中，显然文本中出现了一些错误。似乎很明显，《七十士译本》就背景而言是基于不同的希伯来传统，而目前的希伯来文本是基于马所拉文本，因此就文本问题而言，比较差异点成为一个高度技术性的问题。这是一个复杂的问题，我认为在大多数情况下，在特定情况下，您是否更喜欢七十士译本而不是马所拉阅读，存在很多不确定性。我们不要错误地认为《列王纪》的文本是完全不可靠的。我想说，这些差异通常都是小问题，不会影响对文本的实质性理解。例如，在某些情况下，您将有一个带有冠词的名词和一些希伯来语文本，但在《七十士译本》中没有冠词。因此，很多差异都是此类非常小的事情，但确实存在差异，而且在某些情况下，《七十士译本》确实可能保留更好的读法。

继续这里，虽然哈里森认为《七十士译本》在《国王》文本研究中的重要作用无疑是正确的，但在一个领域，即年表领域，这一点似乎并不成立。长期以来，人们一直认为国王的年表完全不可靠。显然，《七十士译本》的译者也认同这一观点，并经常更改文本中的数字，试图消除其中一些问题。埃德温·蒂勒 (Edwin Thiele) 在《希伯来国王的神秘数字》中证明，正确理解的马所拉文本准确地保存了按时间顺序排列的数据，即使不被理解，这些数据也可以在几个世纪的时间里正确传播。

南北诸王年表的同步 我刚才提到了，我想上一堂课我们有南北诸王在位时间的同步。当你试图通过简单地将数字相加来解决这个问题时，它们会在很长一段时期内（数百年）不同步。在埃德温·R·蒂勒（Edwin R. Thiele）写了《希伯来国王的神秘数字》一书并找到解决这些分歧的方法之前，这个问题一直没有解决方案。但你看到了所提出的观点：尽管统治显然不同步，但它们保留在文本中，这实际上证明了至少文本的那部分传输的准确性。你会期望发生一些事情，就像七十士译本那样，如果是明显的同步问题，则需要进行一些修改。因此，至少在该领域，马所拉文本似乎保留了更可取的文本。正如格雷1和2 Kings，第45页所说，“《七十士译本》的数字代表了在协调极其复杂的年代学方面所做的努力。通常它们只是使问题复杂化，并揭示了以色列和犹大国对约会系统的无知。一旦你了解了随着约会系统的出现，许多同步困难都消失了。”但在蒂勒讨论之前，人们对这个问题知之甚少。

评估列王记的文本仍有大量工作要做。请参阅布鲁斯·沃尔特克（Bruce Waltke）在《圣经批评：历史、文学和文本》中的文章“旧约的文本批评”，Zondervan, 1978。所以我刚刚提到了关于文本的内容，以便您至少有一些了解这个问题。

让我们继续看新的讲义。蒂勒现在正在印刷新版，这是比早期版本更新的版本。他还为自己的大型作品写了一份简短、通俗的总结。它出版了，我认为它被称为《希伯来国王年表》，这是一本小平装本，实际上是对更大作品的一个很好的总

结；但不幸的是，那本小平装本已经不再印刷，但更大的作品仍在印刷。

申命记历史 在过去的 35 或 40 年里，申命记历史神学经历了一场完整的、复杂的、持续不断的争论，争论的焦点是所谓的“申命记历史”的性质和目的。这场辩论的大部分内容涉及撰写这段历史的历史学家或历史学家的神学目的或目的。记得我上周提到过“申命记历史”这个词。你可以以我认为合理的方式使用这个术语，也可以以我认为违反圣经崇高观点的方式使用它。这个词本身是由马丁·诺斯（Martin Noth）流行起来的，他认为有一位生活在流亡时期的作家受到了《申命记》的影响。当然，诺斯认为《申命记》不是马赛克书，而是公元前 621 年的书，即约西亚时代，即被放逐前不久。但这位生活在流亡中的作家受到《申命记》神学的影响，然后创作了从《申命记》一直到《列王纪下》结尾的整个材料集。但你可能会说，《申命记》是他著作的序言。它包含了他希望在其余作品中反映出来的神学，因此约书亚记、士师记、撒母耳记和列王记都据说受到了申命记历史的影响。

它代表了以色列在迦南的整个历史时期的历史，是从农学家神学家的角度写的，这就是申命记历史。

现在，考虑一下后果。它迫使你明白，历史中所写的很多内容并不是可靠的历史写作，因为他用符合这种神学模式的记录观点歪曲了历史。他写得很晚，把他的神学投射到更早的时代，在这样做的过程中，他强迫事情符合现实中从未发生过的模式。在我看来，这种观点与圣经作为圣经是不相容的。

然而，你可以用这个词来反映一些我认为正确的事情，那就是约书亚记、士师记、撒母耳记和列王记确实反映了申命记的神学思想。我认为对此没有任何疑问。要点是，《申命记》应该放在《圣经》在摩西时代的位置，解释西奈之约中主与他子民的关系。这种关系主导了几个世纪以来事件的进程。因此，我不认为这些作家是生活在流亡中的作家，而是《约书亚记》的作者、《士师记》的作者、《撒母耳记》的作者、《列王记》的作者，都是移居到这里的人。那股思绪。

因此，当他们构建这些不同时期的历史时，他们讲述了这个故事，随着事情的发生，事情的发生就像它们被编程一样，你可能会说，来自申命记。主说，你若顺服，就有福；如果你转身走开，就会有人咒骂。以色列几个世纪以来的历史反映了这一点。因此，从这个意义上说，你可以说有一种合法的方式可以谈论历史的申命记神学，但让我们更进一步。

列王的性格、目的和重点 A. 作者从圣约的角度 给出了以色列和犹大诸王的历史

第一个和第二个列王的性格和目的，从其重点和结构来看。总的来说，我认为以下观察可以通过对 1 和 2 Kings 的反思来证实：

答：作者从圣约的角度讲述了以色列和犹大诸王的历史。其指导思想是，国家的福祉取决于国王和人民对《摩西之约》中规定的盟约义务的服从。我认为这是列王记的基本原则，我认为这同样适用于约书亚记、士师记和撒母耳记的材料。当

你读到《列王记》时，你谈论的是王国时期，并且你从圣约的角度了解了那个时期的历史。其指导思想是国家的福祉取决于国王和人民对其盟约义务的遵守。

## B. 基于圣约原则对以色列历史的预言性评估

B. 从约书亚记到列王纪下，我们可以找到从这个圣约角度对以色列历史的分析。这些书在犹太传统中统称为“前先知”。从某种非常真实的意义上来说，这些书可以说包含了基于圣约原则的对以色列历史的预言性评估。我认为“前先知”这个词对于我们通常所说的历史书籍来说是一个很好的名称。

我们常常认为历史是一种独立、客观的事件记录。但我认为真正的历史写作总是涉及观点。历史学家正在根据一定的标准评估所发生的事情，判断事物，并记录任何起点。约书亚记至列王记上第一章和列王二下这两卷书的作者正在将这种圣约的观点带入他们对以色列所发生事情的评估中。我认为这反映了你可能会说，这是一种预言性的解释。它讲述了正在发生的事情的重要性。这是一种预言性的解释，我想说，这是一种受启发的解释。从这个意义上说，神对我们面前这些事件的意义有自己的看法。

历史是一个非常神秘的东西。如果你试图评估事件的重要性或意义，以及神如何工作以及神在历史中所做的事情，你会有很多不同的观点。你问一个人，那是一回事，而问其他人，那又是另一回事。这可能是一件非常难以捉摸的事情。除非你有神圣的话语来解释，否则我认为很难准确地理解如何评估正在发生的事情。这

就是约书亚记、士师记、撒母耳记和列王记里的内容；这是对历史的富有启发性的解释。

### C. 列王记作者/编者的圣约立场

C. 列王记 1 和 2 章中所包含的材料的选择和特征必须结合其作者/编者的圣约立场来理解和评估。现在，我说作者/编译器只是因为我认为 1 和 2 Kings 的作者是使用源代码的人。我们上周讨论过这个。他有多种资源可供使用；他利用它们，将它们组合在一起，创作了这本书，但他是以统一的方式做到这一点的；所以你可以称他为作者/编译器。作者的目的是不是按照现代世俗史学的原则来呈现以色列王国时期的政治、经济历史。这不是他的目的。作者对各个国王及其行为的重要性做出了圣约而非政治经济的判断。

例如，从世俗历史学家的角度来看，暗利是北方王国最重要的国王之一。但他的统治在列王记上 16:23-28 的六节经文中被驳回。暗利在叙利亚记录中被提及，是在他成为北方王国重要国王一百年后。你可能会认为以色列人会对暗利施加很大的压力。他建立了撒玛利亚作为北国的首都，并建立了一个持续相当长的王朝。他是一位重要的国王。《列王纪》的作者并没有对它给予太多的兴趣：六节。

同样，列王记下 14:23-29 也简要论述了北方耶罗波安二世的重要作用。耶罗波安二世将北方王国带到了政治、经济意义上的顶峰，甚至将其边界延伸至北方。但对于《列王纪》的作者来说，耶罗波安的意义并不大。

约西亚为例 再举一个 例子，作者没有告诉我们约西亚统治的前 18 年，而是从他在位第 18 年开始的宗教改革开始描述他的统治。列王纪下 22:3 如下。其中有几章是关于约西亚的改革，当时他呼召以色列人归向主并遵守逾越节。古代近东涉及埃及、巴比伦、亚述的重要政治事件以及叙利亚地缘政治权力向巴比伦的重大转移都被忽略了，除非它与约西亚的死有关。在约西亚时代，古代世界正在发生重大的权力转移。这种权力的转变就是从亚述统治转向巴比伦统治。埃及参与了权力的转移。但你看，就政治史而言，这是最重要的转折点之一。国王甚至没有提到这一点。国王对此有任何说法。你得到任何类似的暗示的唯一原因是因为埃及法老尼科上去援助亚述人。

约西亚，无论出于什么原因，国王也没有告诉我们，但他出去试图阻止尼科，结果他被杀了，我们被告知他是如何在与法老尼科的战斗中被杀的，但这是唯一的它被提出的原因。没有尝试评估国际政治舞台上正在发生的事情。没有提及约西亚反对法老尼哥的动机。相反，人们关心的是国王们是否明显偏离了圣约，或者是否显着地更新了圣约。这些最受关注。像约西亚、希西家这样的人，他们进行了改革，更新了圣约，他们受到了极大的关注。然后你会发现像玛拿西或亚哈这样的人背离了圣约并带领人们崇拜偶像。他们也可以获得大量关注。但你看，最受关注的国王是那些对圣约责任表现出明显有利或不利态度的国王；他们是最受关注的人。



玛拿西作为例子 玛拿西（列王记下 21 : 1-19）是偏离圣约的一个例子。这里再次强调的是他对圣约的不服从，而不是他统治时期的政治特征，例如他对埃及亚述政治的参与，而这一点在《列王纪下》中都被忽略了。我们仅从亚述记录中得知，以撒哈顿和亚述巴尼拔的文本中提到了玛拿西。你看，当金斯对待玛拿西的统治时，并没有考虑到他在国际和政治舞台上的参与。他参与其中是因为这些亚述记录引用了它。国王没有告诉我们任何有关此事的信息。列王记告诉我们他如何背离上帝，以及玛拿西被流放到巴比伦。他被亚述人流放到巴比伦。当时巴比伦人和亚述人为争夺巴比伦的控制权而发生斗争，这是巴比伦崛起的开始。但玛拿西被放逐到巴比伦以及他后来的悔改只在历代志下 33:10 -13 中提到。我们甚至在《国王》中都没有被告知这一点。

亚哈是另一位受到广泛对待的统治者，这并不是因为非凡的政治重要性，而是因为在他统治期间以色列出现了对圣约忠诚的严重威胁。

从积极的一面来看，希西家和约西亚因为参与圣约更新而得到广泛的治疗。正是从这个角度来看，据说所有北方王都行了耶和华眼中看为恶的事，走上了尼八儿子耶罗波安的路，使以色列陷入罪中。尼八的儿子耶罗波安是北方分裂王国时期的第一位国王，他在但和伯特利设立了金牛犊。在他之后的北方诸王都效仿了这一做法，所以据说他们都行了耶和华眼中看为恶的事。

好吧，这就是“C”，它的基本思想是《列王记》中材料的选择和特征必须从这个圣约的角度来理解。这不是对以色列王国时期的政治经济评估—而是圣约评估。

#### D. 作者强调预言与应验之间的相互关系

D. 作者强调预言与以色列民族经历的历史发展中的应验之间的相互关系。有很多强调预言和应验。换句话说，以色列的历史经历中已经发生过一些事情。我们被提前告知，然后它们就实现了。正如格哈德·冯·拉德 (Gerhard von Rad) 在《历史的申命记神学》以及《列王纪》第一章和第二章《六章及其他论文的问题》中所指出的那样，预言和应验贯穿于整本列王记。他列出了十一个例子，其中通常用一些表达来引入应验，例如“根据主借[一位特定先知]的口所说的话”，或一些类似的应验引用。你会遇到十一次这样的情况。列王记如此强调的结果是，这一时期的历史并不是由某些事件偶然汇合而产生的偶然事件的混乱组合，而是以色列历史的进程是由一位统治的至高无上的上帝所决定的。整个历史，并正在按照他的目的指导以色列自己的历史命运。

这是对历史的一种看法，有一位上帝控制着历史，他可以提前说这件事或那件事将会发生，而且它确实发生了。你可以在《列王记》中找到这样的顺序：当你穿越这段历史时，预言和应验。

#### E. 先知本身作为圣约的使者具有显著的地位

E. 预言和应验不仅在列王记的结构中发挥着重要作用，先知本身作为圣约使者的角色也被赋予了突出地位。以利亚和以利沙试图使人们远离偶像崇拜并恢复对

圣约的服从，得到了广泛的报道。以利亚和以利沙在列王记中可能比其他任何两个人都受到更多的关注。他们非常突出；有很多材料专门介绍以利亚和他的继任者以利沙的事工。提及其事工的其他先知包括：亚希雅，列王纪上 11：29；示米雅，列王纪上 12:22；耶户，列王纪上 16:1；米该雅，列王纪上 1 章 22；户勒大，列王记下 22:14；约拿，列王记上 14：23-27；列王纪下 19 章和以赛亚书。你注意到，只有最后两位，约拿和以赛亚，才是所谓的正典先知，或书面先知，他们给了我们一本以他们名字命名的圣经书。其他先知，他们可能写过，也可能没有写过，但即使他们写了，也没有被保存下来并包含在圣经正典中。但它非常强调先知以及先知在呼吁君王遵守圣约之道方面的作用。

#### F. 主对大卫的应许与对圣约的服从/不服从混合在一起

F. 虽然作者强调以色列遵守或不遵守其圣约义务对于历史命运具有决定性意义，但同时他也认识到主对大卫的应许的深远意义——他的王朝将永远存续。这种对大卫家和耶路撒冷城（大卫的名字居住在其中）的神圣承诺也是决定以色列历史经验的一个因素。在提到主应许给大卫的“灯”时，这一点是显而易见的。

让我们看一下他的一些参考文献，这样你就能明白我在说什么。（1 Kings 1 1:36）“现在是分国的时候，耶和华说：“我必将一个支派赐给他的儿子（所罗门的儿子），使我仆人大卫的面前常有一盏灯。我在耶路撒冷，我选择留下自己名字的城市。”当所罗门背离耶和华，耶罗波安在罗波安继承犹大王位时反叛时，耶和

华说他要把犹大支派交给罗波安，以保存大卫的后裔。原因是“我仆人大卫在耶路撒冷，我面前常有灯”。原因是神应许大卫有一个永恒的王朝，而这个应许对历史的进程有影响。主因着他的应许而保全了大卫的王位。

请看十五章四节：“然而，耶和华他的神因大卫的缘故，使他在耶路撒冷有灯，为他立一个儿子接续他，使耶路撒冷坚固。因为除了赫人乌利亚的事以外，大卫一生都行耶和华眼中看为正的事，没有违背耶和华的一切诫命。”

你看，这节经文应该与前面的经文一起读。我们谈论的是亚比雅，你在第 3 节中读到：“他犯了他父亲在他以前所犯的一切罪。他的心不像他祖先大卫那样完全献身于耶和华他的神。然而，耶和华因大卫的缘故，使他在耶路撒冷有灯，兴起一个儿子接续他。”

你看，我想说的一点是，对大卫的应许也是以色列历史进程发展的一个因素。还有许多其他文献提到《列王记下》8:19 是另一处。它也出现在对大卫的应许的更一般的提及中（列王纪上 8:20, 25; 9:5），以及这对犹大后来历史的具体历史发展的影响。见列王记上 11、12 和 13:11-32。列王记的作者非常清楚，以色列历史进程中的另一件重要因素是耶和华给大卫的应许。

G. 大卫的生平和统治是衡量后来列王的生命理想标准

G. 列王记的作者不仅强调了对大卫和他家的神圣应许及其对以色列历史经验的影响，而且他还以大卫的一生和统治作为衡量后来君王一生的理想标准。这就是

我们经常遇到这个短语的地方,我们只读过其中一个,但让我在这里随意挑选一个。请看 15 章 11 节,因为在同一章中,我们可以看到 15 章 11 节:“亚撒行耶和華眼中看为正的事,效法他祖大卫所行的。”你看,这种表达是某人做了某事而受到赞扬,然后将其与大卫进行比较,作为评判君王的标准,大卫是理想的一这是经常做的。在这本书中,作者对王权制度,特别是大卫的王权制度表现出了积极的态度。我不认为你可以说《列王纪》的作者对王权持完全消极的态度。现在,确实,国王们始终未能达到理想状态,他们因此受到谴责,但这并不意味着作者对王权有完全负面的看法。我认为这反映在他谈论大卫的方式上。

H. 目的是向被掳的人们解释因违反

盟约 而遭受羞辱的原因 当所有这些因素,我不记得有多少,但将 A 到 G 放在一起时,似乎很清楚 1 和列王记下 2 章的目的是向流亡中的人民解释,他们之所以遭受屈辱,是因为他们是违背圣约的人民。请记住,它是在流放期间写成的。他们经历了审判,以下是他们回顾历史时的解释。我认为这已经向他们解释得非常清楚了。神将流放临到他们身上是圣洁且公义的。

我们在列王纪下 17:6-23 中看到有关北方王国的情况。我们来看看。我认为这是一个重要的章节,因为那是北国的衰落,当这一切发生时,就会解释北国为何流亡。你在前 5 或 6 节经文中读到亚述人如何到来,入侵撒玛利亚,占领它,然后将以色列人驱逐到亚述。

请看第七节：“这一切的事发生，都是因为以色列人得罪了耶和华他们的神，就是耶和华将他们从埃及王法老的权下领出来的。他们敬拜别神，追随耶和华在他们之前驱逐的列国的习俗，以及以色列诸王所推行的习俗。以色列人暗中行违背耶和华他们神的事。从瞭望塔到坚固城，他们在各城为自己建造丘坛。他们在每座高山上和每棵参天大树下竖立圣石和亚舍拉柱。他们在各邱坛烧香，正如耶和华在他们之前赶出的列国所行的那样。他们做了恶事，惹怒了主。他们崇拜偶像，尽管主说过“你们不可以这样做。”主通过他所有的先知和先见警告以色列和犹大：‘你们要转离你们的恶道。遵守我的命令和法令，按照我命令你们列祖遵守的全部律法，以及我通过我的仆人众先知传给你们的律法。’”

### 1 .先知呼召他们回到圣约

看，这就是先知的职责，把他们带回到圣约，带他们回到遵守律法。“但他们不听，像他们的祖先一样顽固不化，不依靠他们的上帝耶和华。”第 15 节说：“他们厌弃了他的律例，和他与他们列祖所立的约，并他对他们的警告。”这就是它的核心。“他们拒绝了他的法令和圣约。”他们追随偶像；他们效法列国。第 16 节：“他们离弃了耶和华的命令。”第 18 节：“耶和华向以色列人发怒，将他们从自己面前赶走。”这就是问题所在，《列王记》向流亡中的人们解释了为什么他们会陷入这样的境地。

请注意第 18 节的继续方式；因为这一章是在北国衰落的背景下进行的。当

然，作者生活在流亡之中，他生活在南国也做过同样事情的时代。所以，看看他怎么说：“只剩下犹大支派了，连犹大人也不遵守耶和华他们神的命令。”你看，犹大也受到同样的审判。甚至犹大人也不遵守耶和华他们神的诫命，他们效仿以色列人所推行的做法。因此，主弃绝了所有的以色列人。第十七章的解释实际上是解释为什么它不仅适用于北方，而且同样适用于南方。这就是问题所在。他们拒绝了那个盟约。于是他使他们受苦，将他们交在掠夺者的手中，直到他将他们从自己面前赶走。这指的是南方王国犹大。好的，我们在列王纪下 17:6-23 中看到有关北方王国的内容。我们在列王纪下 17:18-20 的这两节经文中看到了关于南方王国的情况。

列王记下 21 章告诉我们有关玛拿西统治的事。当你读到南方诸王中最邪恶的玛拿西的统治时，主说，因为玛拿西，流亡犹大是不可避免的。它会来，它已决定，它已定。在玛拿西之后，你会发现约西亚进行了改革，但这还不够。那时已经太晚了，因为判决已经确定。在《列王纪下》第 22 章和第 23 章中，约西亚领导下的改革被视为太少且太晚（见《列王纪下》23:26 和 27）。二十六至二十七节说，‘然而，耶和华因玛拿西一切所行惹他发怒的事，仍没有转去向犹大所发的烈怒。因此主说：“我也必将犹大从我面前除掉，正如我除掉以色列一样；我也必弃绝我所选择的耶路撒冷和这座圣殿，我曾说过‘这里必有我的名。’”他让自己的名字住在耶路撒冷的圣殿里，这一事实并不能以某种自动的方式保证犹大的继续生存，因为他们一直背离他。所以这本书基本上是对以色列历史的回顾性分析，解释了耶路撒冷被毁的原因和流放的经历。

然而，这并不意味着一切都已失去，未来没有希望。作者在整个历史中始终牢记对大卫的应许。尽管以色列不服从并最终实现了西奈之约的咒诅，但他对大卫的应许对以色列未来的影响却没有得到解决或评论。但这个应许在《列王纪》中尤为突出，它是以色列人展望未来时充满希望而不是绝望的基础。正是在这一点上，冯·拉德 (von Rad) 在他的文章《六国的问题》(The Problem of the Hexateuch) 中谈到了《列王记下》25:27-30——这是该书的最后一部分，约雅斤被带到巴比伦并被关进监狱。从巴比伦监狱释放。冯·拉德说——“显然，这里没有用严格的神学术语来表述。但是，仔细衡量的迹象给出了所提到的一个事件，这对申命记作者来说具有巨大的意义，因为它提供了一个基础，如果耶和华愿意的话，他可以在此基础上进一步发展。”无论如何，读者必须理解这段话表明了这样一个事实：大卫的血统还没有走到不可挽回的终结。”在书的最后，大卫的后裔仍然完好无损。约雅斤还活着；他已经出狱了。你不知道除此之外会发生什么。笔者并没有猜测。好吧，这就是这个标题下的全部内容，“从这些重点和结构中可以看出第一和第二位国王的性格和目的。”

## 2. 马丁·诺斯和格哈德·冯·拉德的申命记历史

让我简单介绍一下您所看到的重点类型以及它们如何反映本书的目的。好吧，“2”“对马丁·诺斯和格哈德·冯·拉德所倡导的申命记历史方法的一些简短评论”。首先是马丁·诺斯，从技术意义上来说，他是整个“申命记历史”的创始人。马丁·诺



斯 (Martin Noth) 提出这样的观点：《申命记》至《二王》都是流放时代申命记历史学家的作品。然而，大多数人认为，申命记的历史完全缺乏对未来的愿景。唯一的兴趣在于过去。他在这部作品中看不到末世论的维度，并说《申命记》历史学家没有任何地方肯定或暗示以色列的历史可以在上帝因他们的罪而给他们带来的灾难之后继续下去。这是一部已经完成的历史。他指出，《列王记下》25:27-30 没有提及未来的复兴，从任何角度看也不适合这样的解释。诺斯认为这种消极的观点与《申命记》一致，申命记对不服从的人发出了诅咒。

现在，如果你了解申命记，你可能会说：“申命记 30 章怎么样？”这说主将带来悔改，当他们悔改时，散居海外的人就会回来。诺斯认为申命记 30:1-4 是后来添加的。这一切都来自批评系列。当这样的一段话与理论不符时，人们总是说它本来就不存在。显然，这种观点没有对大卫的应许及其在列王记述中的功能给予足够的重视。我认为这是被忽视的事情。它的评价是如此消极，但贯穿全书的大卫主题却是积极的。诚然，大卫后裔的那些国王并没有实现理想，但尽管如此，这一承诺仍然完好无损。“我会给你一个持久的王朝”，可以追溯到《撒母耳记下》14:7。

Von Rad & Heilsgeschichte [救赎历史]

让我们继续冯拉德。诺斯和冯·拉德都是现代理性主义批判学者，而不是福音派学者。冯·拉德虽然期待诺斯提出《申命记》历史学家的文学论文，但他不同意诺

斯对世界目的或目的的看法。冯·拉德对《申命记》历史的看法的核心是他在其中发现的“上帝之道”（他的术语）的神学。这个词首先在申命记中被宣告，然后在其余材料中重复。所发生的事情就是这个足够词的效果。正是这个词的功能，使历史成为*heilsgeschichte*，“救赎的历史”。*Heils geschichte*是德语术语，意思是“救赎的历史”。然而，这个词既是谴责的（如申命记 28:15 及其后的咒骂中所见），又是释放的（如撒母耳记下 2 章 7 章弥赛亚的应许所见）。两者在历史上都是同样有效的。以色列历史上已经发生的事情和将要发生的事情取决于这个双重词，他基本上将其视为法律和福音，而不是事件本身。因此，以色列的历史是面向未来的。《列王二书》的结束为弥赛亚应许的未来可能实现留下了空间。

因此，《申命记》的历史并不像诺斯那样具有消极的目的，而是对恢复大卫家族的可能性持开放态度。冯·拉德的观点似乎比诺斯的观点更公正地看待《列王记》中约书亚记的内容。然而，他的方法涉及到一些假设，这些假设剥夺了这些材料对我们的真实和持久的价值，而我们无法以此为基础和加强我们自己的信仰。我认为这很重要。对于 Von Rad *historie*和*heilsgeschichte*，这两个德语术语指的是两种不同类型的历史。*Heilsgeschichte*是“救赎历史”，是所发生事件意义上的“历史”。《*Heilsgeschichte*》并不是所发生事件意义上的历史：它是一段被相信的历史，一段被承认的历史。*历史*是指所发生事件的历史。对于冯·拉德来说，*历史*与*历史*是截然分离的。他的兴趣不在于*历史*，也不在于所发生的事情，而在于他在旧约历史叙述中发现的忏悔的*地狱历史*。这最终意味着约书亚记和列王二王的历史叙

述并没有告诉我们很多实际发生的事情。它们告诉我们，一位生活在流亡中的神学家对以色列过去的神学意义有何看法，以及这对未来可能产生的影响。

例如，在谈到所谓的宗教统一的强制性标准时，申命记历史学家将其应用于王国时期的所有国王，像冯·拉德这样的人的观点，实际上是一种普遍的观点，这位作者是申命记有一个理想，即要求崇拜的集中化。只有一个合法的礼拜场所，那就是耶路撒冷。整个时期的所有国王都会被评估是否符合集中崇拜的标准。

现在，他们的方法假设集中崇拜的想法直到约西亚时代和在那里的圣殿中发现的法律书才出现。据推测，它是在约西亚时代编写的，并被称为马赛克——但实际上不是一其具体目的是通过将所有合法的崇拜限制在耶路撒冷，将耶路撒冷的先知和祭司的权力集中到耶路撒冷。根据冯·拉德的计划，这可以追溯到韦尔豪森：以色列历史上从多个礼拜场所到单一礼拜场所的运动在约西亚时代达到顶峰。所以你知道这里发生了什么：冯·拉德在谈到“申命记历史学家对王国时期所有国王适用的所谓的强制崇拜标准时，”冯·拉德说，“无可否认，这在君主制时期是未知的。”这就是对崇拜集中化的要求，因为它直到公元前 621 年才出现。

他进一步表示，“在每一个历史时期，过去总是在某种程度上因主观应用对后世具有约束力的标准而被误判。”这就是他所说的在整个历史中一直发生的事情。这一晚期标准适用于该标准存在之前的国王。他们的评判标准在他们生活的时代根本不存在。他说，“在每个时期，过去总是在某种程度上因主观应用对后世具有约束力的标准而被误判。”但他接着说，“这句话并不意味着可以对做出这样的判断

的客观正确性和必要性产生任何怀疑。”

请注意，客观性归因于神学家的判断，而不是所报道事件的真实性。我认为这是他的问题。如果你要以某种有意义的方式谈论客观性，那么在我看来你必须谈论事实的客观性。他并不是在谈论已发生的事情的事实。他说的是这个判决的客观性，也就是法律存在之前的主观适用。他试图在一些显然不是这样的事情中获得某种客观性，至少据我理解他在说什么。

他进一步谈到“申命记历史学家的历史写作的明显缺陷（《旧约神学》，第336页）”。他说：“《申命记》的作者不再对过去的许多事件有合理的标准，但他关心的只是降临在两个王国身上的灾难的神学意义。正是这种担忧引发了这种历史观。”

在其他地方，冯·拉德谈到申命记历史学家使用各种传统材料。他说：“这些材料常常不容易适应申命记作者的基本神学态度。例如，有关大卫之约的材料，”冯·拉德说，“完全是非申命记的。但《申命记》历史学家并没有因此而排除它。”

申命记历史与大卫之约 它是非申命记的原因是关于大卫的材料是积极的。这个想法是，受申命记影响的人们反对王权，因为王权本质上侵犯了主的王权。关于大卫的材料是积极的，所以它不符合申命记神学。

我认为这本身就是一种误解，但他就是这样解读的。他所说的是：“大卫之约的材料完全是非申命记的，但申命记历史学家并没有因此而排除它。这反映了摩

西圣约和大卫圣约之间存在基本冲突的观点，每个圣约都反映了不同的传统和不同的利益。”这是冯拉德的观点。这里有两种不同的传统，不能协调一致，所以你提出了西奈之约和大卫之约之间的冲突。

他在《六章问题》中说：“在采用这一牢固确立的传统时，申命记作者已经脱离了他的神学观点起源的申命记的本土氛围。申命记作者广泛运用他的传统表明申命记传统在这里站不住脚。显然非常强大的弥赛亚概念已经闯入其中并要求听取。”因此，这位作者在处理这些不同的传统时，都非常强大，以至于他无法排除大卫的事物，因此他试图将其纳入其中，但它与申命记神学处于紧张状态；至少冯·拉德是这么认为的。

当人们理解冯·拉德对《约书亚记》至《列王记》历史叙述的历史性的消极态度时，人们被迫得出这样的结论：他对上帝话语在以色列历史中的作用的强调（他经常谈论这一点）并不是什么。正如所报道的那样，这确实是事实，但它是申命记神学家的神学构造。在冯·拉德看来，神的话语的功能实际上只是申命记神学家的一个建构。

范诺伊对历史与Heilgeschichte的分析 我认为你可以从他关于神的话语及其功能的合理方式中学到很多东西，并真正从中学到一些东西——如果你能将它与他的结构分开，这给了它一个完全不同的结构意义。Heilsgeschichte（“忏悔历史”）与历史或实际发生的事情意义上的历史之间的这种划分，是冯·拉德研究旧约文学的

主要问题。尽管可以从冯·拉德对《旧约》的神学分析中学到很多东西，但我们必须从他那里收集这些分析，并将其转化为一种方法，以避免冯·拉德的体系在历史真理和宗教真理之间造成的内在冲突。对于冯拉德来说，历史真理和宗教真理在两个不同的层面上发挥作用。在我看来，圣经的模式是宗教真理建立在历史真理之上；两人一起工作。

但 von Rad 给出了一个神学结构。他只是将历史参考归因于生活在流亡中的作家，而该作家以这样一种方式代表以色列的历史，即在他撰写历史时，上帝的话语在决定以色列历史的进程方面发挥了突出的作用和功能。但这是一段公认的历史；它是一种神学建构。从这个意义上说，他并不是在谈论现实中实际发生的事情。

转录：Nathan Leivad、Peter Lee、Moriah O'Neil、Valerie Plichta、Erika Sanderson、

Charaliz Isaac、Peter Story 编辑

粗略编辑：Ted Hildebrandt

最终编辑：Perry Phillips 博士

佩里·菲利普斯博士重述