

使徒行传与大公书信导论
笔记与习题

**An Introduction to Acts and the
General Epistles**

Notes and Exercises

Cedric E. W. Vine

韦思德博士

《使徒行传与教会通函导论》

作者：韦思德

韦思德博士是密歇根州安德烈大学基督复临安息日会神学院的新约副教授。他在英国谢菲尔大学完成了博士学位，除了在安德烈大学任教外，还曾在纽博高等学院任教。

翻译：梁辉

梁辉牧师是香港华人三育神学院的院务执行主任。之前，他曾在马来西亚半岛区会担任传道和行政事工共38年。

This is a workbook for the graduate course Acts and General Epistles

Copyright © 2016 Cedric E. W. Vine
Berrien Springs, Michigan
All rights reserved

Biblical references are taken from the NRSV unless stated otherwise.

目录

批评方法	4
使徒行传为一本故事书	14
路加为作者	29
使徒行传为历史记载	39
限制与压力	44
修辞学	53
使徒行传里的福音	64
早期基督教里的合一与多元化	92
古代的信件书写	98
书信如对话	112
雅各书	119
彼得前书	132
彼得后书	148
约翰一书	159
练习题	179
书目	190

批判方法

分析的标准¹

我们将使用三种分析模式对各种批评方法进行分类。使用三种模式的原因是每个模式都有他们的学术拥护者。本质上，各种模式都是在说同样的事情，虽然是用不同的术语。你会看到术语和概念的重叠。

1. 历时性/同步性分析

批评方法可以区分那些具有历时或同步强调的：²

历时性：这种方法采用一段或一本书，并追溯了段落的"穿越时间"的历史，因此具有历时性。问题包括：这段话是如何达到目前的形式？它的起源是什么？怎样会在文中这样使用的？作者是谁？编辑者？传递者？

同步性：这种方法不看段落的历史。相反，批评家在"文本"中工作，并追踪故事情节、企图、主题发展等。文本来源问题被搁置一旁，分析集中在文本的"最终形式"上。

2. 沟通处理

批评方法可以根据沟通处理进行分类。罗曼·雅各森开发了一个语音行为模型，其理念是，每一则信息都涉及发送者、信息和接收者。在文献中，发送者为作者、信息为文本和接收者为读者。³

通讯模式

发送者

信息

接收者

阅读版本

作者

文本

读者

¹ Steven L. McKenzie and Stephen R. Haynes, eds., *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications* (Louisville: WJKP, 1999), 7.

² Ibid.

³ Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1991), 9.

一些批评方法强调作者的角色或文本的历史记录。这种方法往往以历史性批评为标题，在第二次世界大战前主导了学术界。在70年代，文学性批评的出现，主要是在英语世界，因为圣经学者从文学研究中采纳了思想和技巧。这导致对文本的重点转移了。过去二十年来，一些学者进一步转向"右派"，重点放在读者上。"读者"对不同的学者来说意味着不同的东西：

第一个读者	历史批评家将寻求确定文本涉及谁。
隐含读者	那些强调文本的人认为，文本假设某种类型的读者，例如知道耶路撒冷在哪里的人。
当代读者	那些分析读者经验的人强调当代读者，因为这些往往是最大的供应！

人们越来越认识到，新约主要是听觉上的经验。文本原是读给那些基本上不识字的听众。这种认识需要改变对文本如何运作和经历的理解。听觉体验比阅读过程分析性小，但情感更直接。

听的版本

读经者	讲说的字句	听众
-----	-------	----

3. 文本的"后面"、"里面"和"前面"

保罗立戈（Paul Ricoeur）建议将交流过程（作者-文本-读者/听众）被视为通讯发生在三个不同的"世界"。德尔伯特·伯克特这样地描述它们：

- 文本后面的世界：作者和预期听众的文化和历史背景；
- 文本里面的世界：文本本身、其修辞或故事世界被独立视为文本之外的真实世界；
- 文本前面的世界：文本对当代读者的意义。⁴

此描述不言自明，无需进一步评论。

⁴ Cf. Ibid., 16.

4. 合成模式 **Synthesis of Models**

在下表中，我将设法将三个模式相互关联。这涉及到忽略许多因素。例如，当我们认为历史批评是对作者的强调时，这并不意味着采用这种方法的学者对听众/读者无话可说。这些批评者将强调作者与第一听众之间的沟通过程。

历时性 Diachronic	同步性 Synchronic	
作者 Author	文本 Text	读者 Reader
文本后面	文本里面	文本前面

5. 批评方法 **Critical Methods**⁵

我现在将非常简要地概述一些批评方法。时间不允许考虑所有方法。麦肯齐和海恩斯对批评方法的概述，对每一个都有着自己的意义。在理查德·戴维森的《基督复临安息日会解释学》中，有一个非常好的概述，‘圣经解释’ *SDA 神学手册*, 91-97.

5a. 文本背后的世界

历史性批评

这种批评形式产生于十八世纪和十九世纪，是将启蒙原则引入解释性过程的结果。戴维森概述了历史批评的基本原则如下：⁶

1. 批评原则：批评者对文本采取怀疑的立场。读者判断文本的真实性。
2. 类比原则：读者目前的经验被用作评估过去的标准。如果今天发生这种事，它们很可能过去也发生过，反之亦然。
3. 相关性原则：历史是一个封闭的因效系统，不包括超自然干预。⁷

历史性批评		
历时性 Diachronic / 作者 Author	同步性 / 文本 Text	读者 Reader

⁵ There has been a mixed reaction to the various critical methods within Adventism. The official reaction (cf. BRI statements; Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation," in *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology* (Hagerstown: Review & Herald, 2000); George W. Reid, ed. *Understanding Scripture: An Adventist Approach* (Silver Springs: BRI, 2005). is hostile to historical criticism.

⁶ Davidson, "Biblical Interpretation," in *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, 90.

⁷ Cf. Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: HarperCollins, 1997).

在文本的后面 Behind the text	在文本里 In the Text	在文本前面
<ol style="list-style-type: none"> 1. 强调文本的非神圣来源 2. 文本被视为进入历史记录的窗口。 		

好处 Advantages <ol style="list-style-type: none"> 1. 防止不加批判的阅读。 2. 文本的"过去性"得到认可。 	坏处 Disadvantages <ol style="list-style-type: none"> 1. 学者自己的判断是真理的仲裁者。 2. 历史重建代表了现在学术价值观对过去的倒退。 3. 文本对当代读者来说毫无意义。
--	---

社会科学批评 *Social-Scientific Criticism*

这一批评方法侧重于早期基督教的社会和文化背景（第 2 阶段、第 3 阶段和 4 阶段）。这可以集中在希腊罗马世界的社会和文化环境或早期的教会。社会批评家试图利用社会科学模式来追踪不同社区的历史。布鲁斯·马利纳，《新约世界：文化人类学的见解》⁸，是一个很好的介绍。社会科学理论的一个例子是，耶稣是一个千禧年传教士，他从加利利的城市化进程造成的社会动荡中涌现出来，这反映在塞普波里斯和提比利亚的建造中。⁹显然，这种减少主义的做法并不是我们作为基督复临安息日会信徒所采用的方法。

社会科学批评 Social-Scientific Criticism		
历时性 Diachronic / 作者 Author , 文本的背后 Behind the text	同步性 Synchronic / 文 本 Text , 在文本里面 In the Text	读者 Reader 在文本的前面 In front of the Text
<ol style="list-style-type: none"> 1. 利用类比论（如群理论、冲突理论）。 2. 社会结构和动态被识别和（经常）用来解释基督教信仰的起源（与灵感背道而驰）。 		
好处 Advantage 承认早期基督教中的社会动态。	坏处 Disadvantage 信仰和行动沦为社会现象。	

⁸ Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3rd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

⁹ James G. Crossley and Michael F. Bird, *How Did Christianity Begin? A Believer and Non-Believer Examine the Evidence* (London: SPCK, 2008), 3.

5b. 在文本里面的世界 The World within the text

文学批评是一种多头的动物。我将专注于叙述和修辞批评。时间不允许我们考虑结构性批评，这种方法与叙述性批评有很多重叠。它还受到解构主义者的持续批评。

叙述性批评 Narrative Criticism

在70年代和80年代，文学方法被采用是从圣经研究以外，而应用于圣经文本。其中一种做法是叙述性批评。这个术语是圣经研究所独有的，会从文学批评家那里得出一个空白。叙述性批评无视历史问题，只顾在文本世界中的运作。这种方法非常适用于使徒行传。

叙述性批评 Narrative Criticism		
历时性 /作者 Author, 文本的背后 Behind the text	同步性 Synchronic / 文本 Text, 在文本里面 In the Text	读者 Reader 在文本的前面 In front of the text
	<ol style="list-style-type: none"> 1. 批评家试图了解文本世界 中的特征、设置和情节。 2. 在其激进的形式解释从文 本外部被忽略。 3. 叙述批评家经常重建一个 文本衍生的读者，即隐含 的读者。这反映了文本假 定的读者（例如，懂希腊 语的读者）。 	
好处 Advantages <ol style="list-style-type: none"> 1. 将文本视为统一实体。 2. 结果详细而仔细的阅读。 3. 假设书里有一个"信息", 而不仅仅是文章的片段。 4. 不需要回答历史问题。 	坏处 Disadvantages <ol style="list-style-type: none"> 1. 假定意义在文本中是潜伏的。读者或听者的角 色是什么？ 2. 叙述性批评往往是不考虑历史的，它忽略了一个 事实，即新约作者们是根据历史事实的事 件。可以把文本当作是好小说。 	

在使徒行传上，使用这种方法的主要工作包括：

Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Volume two: The Acts of the Apostles* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

F. Scott Spencer, *Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

修辞学批评法 *Rhetorical Criticism*

这种方法特别用新约的书信和使徒行传中的演讲。它试图将此类著作和记载放在古希腊修辞的语境中，并假定作者使用，并且第一批听众熟悉这种做法。

修辞学批评 <i>Rhetorical Criticism</i>		
历时性 <i>Diachronic</i> /作者 <i>Author</i> 文本的背后 <i>Behind the text</i>	同步性 <i>Synchronic</i> /文 本 <i>Text</i> 在文本里面 <i>In the</i> <i>Text</i>	读者 <i>Reader</i> 在文本前面 <i>In front of</i> <i>the Text</i>
	<ol style="list-style-type: none"> 1. 分辨书信和演讲的不同修辞部分。 2. 分辨修辞对听众的影响。 	
好处 <i>Advantages</i> <ol style="list-style-type: none"> 1. 将文本视为统一实体。 2. 将文本处于其古代的语境中。 3. 承认作者的角色。 	坏处 <i>Disadvantages</i> <ol style="list-style-type: none"> 1. 很难评估第一世纪的听众能力。 2. 使用了很多术语。 	

5c. 在文本前面的世界 *The world in front of the text*

没有读者就没有文字被读！纵观历史，读者和阅读界在各种经历背景下阅读了新约圣经。这包括当代世俗批评家和信徒。他们的经验对解释过程的影响程度因读者而异。有些阅读内容深受读者语境的影响，其他阅读内容则寻求文本在塑造阅读体验方面发挥更大的作用。

有多种批评学派曾经出现。女性主义批评家试图强调圣经文本中被认为以反为中心的特征。后殖民时期的批评力求在社会经济背景下促进变革。我们现在将研究读者的反应批评。

读者反应批评 *Reader-Response Criticism*

读者反应的批评是西方哲学从"对方"或目标转向自我或主体的结果。这种方法在很大程度上借鉴了后现代主义的前提，认为文本需要读者实现，读者在阅读过程中创造了意义。批

评者可能把那些认为文本在塑造读者体验方面起主导作用的人和那些认为读者建构意义的人（即它本身是社会构造的）放在一个光谱上。

读者反应批评 Reader-Response Criticism		
历时性 Diachronic /读者 Author 在文本的背后 Behind the text	同步性 Synchronic / 文本 Text 在文本中 In the Text	读者 Reader 在文本的前面 In front of the Text
		1. 评论家分析了实读者在文本中建构意义中的作用。 2. 寻求为文本扮演角色的批评家会分辨它对读者的影响。 3. 强调读者的批评家强调阅读的过程和意义的建立。
好处 Advantages 1. 读者的角色得到认可。 2. 强调文本对读者的影响。	坏处 Disadvantages 1. 读者反应批评在本质上是反历史的。 2. 激进的读者反应批评受到批评，因为这种批评被认为读者决定文本在说什么。	

这些方法已用于分析新约书信。我现在简要概述这三种方法的长处和弱点：

1. 作者
 - a. 强调读者以外的人，从而有助于挑战读者的主体性。
 - b. "作者谈话"有助于读者考虑文本写作的历史背景。
 - c. 在描述"作者意图的谬论"之后，一些批评家现在认为，我们可以恢复作者在写作时的想法。
 - d. 我们是否应该将文本的灵感限制在作者的意图上，无论是否可恢复？一旦我们超越"作者的意图"，谁决定灵感的界限？

2. 文本
 - a. 对文本的分析可以证明是有用的，因为它允许批评家避免作者/听众的谈话，以及所有潜在的陷阱。
 - b. 基于文本的分析可能倾向于与历史无关的，叙述性批判来阅读福音书和使徒行传往往是这样。
3. 读者
 - a. 读者回应批评法提出了文本对读者影响的重要问题。但是哪个读者呢？第一个读者/听众还是当代读者？
 - b. 专注于当代读者会导致无历史性的阅读，将读者的关注强加于经文上。

6. 复临信徒的释经法 **Adventist Hermeneutics**

是否有复临信徒对经文的解释方法？简言之，复临信徒的解释侧重于文本，并承认文本反映了上帝通过人类代理人赐予的启示。本会的圣经研究所出版了一本《理解圣经：复临信徒的方法》（BRI研究，第1卷，2005年），其中他们试图制定复临信徒的方法。乔治·赖斯为教会书信提出了以下阅读策略：

1. 教会书信的内容

"教会书信不是神学的论述。它们旨在实践教育基督教生活，培养读者的灵性，如有需要而加以纠正，鼓励和告诫。(217) 它们不是神学教科书。因此，赖斯建议在阅读教会书信时采取的四个步骤：

- a. "由于教会书信内容有不同的性质，一口气地阅读教会书信的做法是一个合理的程序。
- b. 然后慢慢仔细地重读。[我们应该注意到，这是一种高度识字的方法，忽略了听觉问题。
- c. '在一张纸上，将教会书信的内容分成几个逻辑部分。一部分用于神学研究，另一部分用于确定作者当时正在处理的问题，另一部分用于辅导和劝勉实际基督徒生活等等。这样做后，每个部分都可以得到全神贯注的关注。[这些都是人为的区别，但它们有助于识别偏执材料]
- d. 在将教会书信分成多个部分供进一步研究的同时，注意可能从单词研究中产生见解的词语。(217)

我们应该注意到，这种程序从文本而不是从评注开始。这是一个优势，因为它允许每个读者看到文本的新鲜，而不会被解经和神学问题淹没。同样，复临信徒的读者不会从"复临信徒解经方法"开始，然后回到文本。每位复临信徒读者都从文本开始。概述章节和关键词的过程是修辞分析的一种基本形式。赖斯（Rice）建议在 TDNT 和 EDNT（219）等参考作品的文字研究中使用。这使得读者超越了十九世纪和二十世纪的规范性复临信徒作品。

2. 历史背景 *Historical Context*

与研究福音书一样，建立书信的历史语境也很重要。研究书信时，必须（1）尽可能多收集的有关作者的信息，和（2）收集所有可以得到的有关收信的教会或个人的信息'（219）。

- "除了犹大书，教会书信的作者的名字都出现于福音书和使徒行传中。正是从这两个来源，可以重建作者的历史背景。我们对保罗、彼得和约翰了解很多，对于雅各的了解很少，对犹大则一无所知，除了在第一节里他自称是雅各的兄弟。这使他和他的兄弟一起，成为约瑟的儿子（参看，马可6: 3）。(219)
- "从教会书信本身，我们可以收集一些关于作者在写作书信时的个人情况的信息。拿起这些花絮有助于解释作者在教会书信中所说的东西。(219)
- "通过查考圣经词典，了解所有你可以了解的关于教会书信所寄给的城市、地区或个人，进而建立读者的历史背景。阿宾登(Abingdon)出版的《解释圣经者的词典》是一个很有用的工具。此外，从教会书信本身和其它来源尝试建立组成的会众。如果教会书信是写给个人的，作者和读者之间有什么关系呢？如果会众中出现问题，它们是什么问题，作者如何处理这些问题？(220)

赖斯的方法可以描述为正面和不复杂。他假设了使徒行传中所描绘事件的历史可信度，并假设我们可以尝试根据文本对作者和听众进行有效的重建。作者、隐含作者、叙述者、听众、隐含听众、听叙述者之间的区别都被忽略。从批判性的观点来看，这种方法可以说是幼稚的。然而，它的优势在于，它使解释过程民主化，将其牢牢地掌握在非专业读者手中。

3. 内容的实践 *Application of Content*

也许与解释教会书信有关的最大挑战是决定与今天相关的内容。如果说这不符合我们的现代文化背景就排除那些令我们不舒服的辅导和教导是危险的。[...]解释教会书信的另一个问题，是试图让一封教会书信说出它最初没有说的话，并试图回答那些没有问到与教会书

信背景有关的问题。再次费(Fee)和斯图亚特(Stuart)给予解释教会书信的忠告；文本不能意味着它对于作者和读者所没有意味的东西。那么，我们今天如何能理解在第一世纪时教导的背景呢？以下是一些有用的建议：

- a. 确定教会书信中包含的信息的核心，然后处理依赖该核心的教导。
- b. 辨别教会书信中认为什么本质上是道德的，什么不是。
- c. 列出整篇书信中一致的项目。
- d. 区分原则与特定应用。(220-222)

我只是列出了他的步骤，而不包括他的例子。概述的方法假定能够重建作者和读者（听众？）的背景。这一假设反映了现代主义的实证主义，因为它排除了认识论的方法论的质疑。这种看法并不是对这种做法的拒绝。我只是寻求将赖斯的方法性与当代方法的范围内发展。赖斯的方法进一步假定文本的含义是稳定的，如果不同的读者遵循正确的方法，他们将得出相同的结论。再一次，我要指出，这种方法缺少任何提及怀爱伦的立场，是被描述为历史批评的保守版本。

使徒行传为故事

可以注意到有多种结构模式。这种做法侧重于文本，并留下了一个问题，即早期基督教听众是否会注意到这种模式。听众如何"听到"结构？相反，这种模式可能证明更重要，作为路加福音的组织来源（路加福音1：1-4）。然而，我们可能会质疑对观众所期望的影响。

地理 Geography

在使徒行传1：8中，我们得到一个程序性声明，许多学者认为该陈述是组织使徒行传的基础：

But you will receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you will be my witnesses in Jerusalem, in all Judea and Samaria, and to the ends of the earth. 使徒行传 1:8 (参看路加福音 24:46-52)

J. C. 奥尼尔提供以下大纲：¹⁰

1:9-8:3	耶路撒冷 Jerusalem
8:4-11:18	犹太和撒玛利亚 Judea and Samaria
11:19-15:35	其它世界 Rest of the World (最后三个部分)
15:36-19:20	耶路撒冷被基督徒离弃
19:21-28:31	罗马来到前线

有几项观察要提出的：（1）向埃塞俄比亚太监的见证（8：26-40）暗示在犹太和撒马利亚以外的早期运动；（2）保罗访问在叙利亚的大马士革（9：22）。这再次表明一种本质上是非机械性的运动；（3）在11：19-26中，神的话语以不受控制的方式传播到腓尼基、塞浦路斯和安提阿；（4）12：1-19的事件是发生在耶路撒冷，它继续在发挥着传扬基督教的关键角色；（5）该方案明显地无视保罗数次不同的旅程；（6）奥尼尔正确地注意到从耶路撒冷到罗马的转变。

霍华德·马歇尔提供了一个替代计划，是承认保罗不同的布道之旅：¹¹

¹⁰ J. C. O'Neil, *Theology of Acts*, 36.

¹¹ I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 29.

1:1-5:42 耶路撒冷的见证

1:1-2:47 教会的开始

3:1-5:42 教会和犹太当局

6:1-11:18 犹太和撒玛利亚的见证

6:1-9:31 教会开始扩张

9:32-11:18 外邦人使命的开始

11:19-28:31 到地极的见证

11:19-14:28 从安提阿到亚西亚的布道

15:1-15:35 关于在教会里的外邦人的讨论

15:36-18:17 保罗在马其顿和亚该亚的传教运动

18:18-20:38 保罗在亚西亚的传教运动

21:1-28:31 保罗的被捕和监禁

地理和数字扩展的叙述经历会如何因你居住的地方而有所不同（例如耶路撒冷、安提阿、亚西亚、罗马）？这两个方案都注意到了从耶路撒冷到罗马的一般运动（"地球之端"？

摘要陈述¹²

在这些方案中，路加强调简要陈述，这些陈述描绘了主的话语的传播。本·威瑟林顿三世（1998年）优化后的概述如下：¹³

1. 6:7 – 上帝的话语增长，耶路撒冷的门徒倍增；
2. 9:31 – 整个犹太、加利利和撒马利亚的教会建立起来并倍增；
3. 12:24 – 上帝的话语增长和倍增，涉及保罗和巴拿巴(参见 第25节)；
4. 16:5 – 教会的信心增强和人数增加——保罗和提摩太横过亚西亚；

¹² Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans), 74.

¹³ Ibid.

5. 19:20 – 保罗在亚西亚和特别是以弗所 - 所有西亚的居民都听到（第10节）；上帝的话大大增长，并且得胜。

然而，在使徒行传的前半部分，可以找到其它的摘要和信道的记录：

徒 2:41: 于是领受他话的人，就受了洗，那一天，门徒约添了三千人。

徒 2:47: 赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人，天天加给他们。

徒 4:4: 但听道之人，有许多信的，男丁数目，约到五千。

徒 9:42: 这事传遍了约帕，就有许多人信了主。

徒 11:21: 主与他们同在，信而归主的人就很多了。

徒 13:48: 外邦人听见这话，就欢喜了，赞美神的道，凡预定得永生的人都信了。

要确定的问题是，威瑟林顿引用的这些摘要是否与上述摘要有充分区别，以便将它们用作节标记。¹⁴ 威瑟林顿认为，6: 7;9:31;12:24;16: 5 和 19: 20 是将使徒行传划分为不同面板的摘要陈述，意在记录"通过地中海新月传播这个词，因此它们的作用与关于路加福音中这个词传播的类似陈述（参见路加福音 4: 37;7: 17;和 4: 14）¹⁵。上面列出的摘要段落被争论为"社区的内部生活"，而这些语句则描绘了"基督教社区存在和成长的原因"。¹⁶ 没有必要就这个问题作出明确的结论，以便对摘要具有意义。主要的主题是，主的话语不断传播，不管有什么障碍阻碍它。

详细的旅行说明见整本使徒行传（11: 19;13: 4, 13-14; 14: 21、24-25;16: 11-12;17: 1;18: 18;20: 1-6、13-16;21: 1-8;23: 31;27: 1-20;28: 11-16）。这种详细程度应与路加福音和其它福音书的简短旅行描述形成对比。有许多目的可以推测：（1）路加寻求提供准确的记录；（2）他正寻求证明主的话语向大城和小城市传播的程度。

远离耶路撒冷的运动与犹太人走向耶路撒冷的运动形成鲜明对比。在2: 5-11中，运动是向心的，散居国外的犹太人进入耶路撒冷。这一运动是反向的，是离开耶路撒冷如离心传教运动（1: 8）。¹⁷

1. 摘要性陈述和段落的效果？

2. 为什么要包括如此详尽的旅行记录？

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid, 158.

¹⁶ Ibid, 159-160

¹⁷ F. Scott Spenser, *Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 26.

3. 犹太人的期望 - 走向耶路撒冷，使徒行传 - 离开耶路撒冷

社会种族发展 Socio-Ethnic Developments

在本部分中，我旨在从社会种族的角度来追踪基督教的传播。这与使徒行传1: 8中的方案性声明相反，许多学者认为该声明是组织使徒行传的基础：

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，直到地极，作我的见证。”

真理先给犹太人，然后到外邦人。这种种族和社会运动与离开耶路撒冷的离心运动平行。请注意，在地理或社会种族上对行为进行分类将导致不同的轮廓。当我们集中讨论这些演讲时，我们将形成一种看法，即它们的重点因使徒行传的不同部分而异。我们可以概述此过程的以下发展：

(1) 1:2-2:4: 讲亚兰语的巴勒斯坦犹太人（1: 6-26）是大约一百二十人的核心群体（1: 15）。这个群体，连同散居国外的犹太人，通过使徒的传教进一步扩大(2:43-47)。

(2) 2:5-8:3: 在彼得的五旬节布道之后，大量增加（2: 41）了说希腊语而散居国外的犹太人（2: 5-11）。他们以6: 1-6表达了他们对自己领导结构的渴望，司提反是这个群体最突出的代表。这个群体受到散居国外的犹太人的迫害。这导致它们的分散（6: 9;8: 1;9: 19）。许多历时性研究侧重于确定对散居国外的犹太基督徒怀有敌意的原因。

(3) 8:4-12:24: 保罗开始向讲希腊语的撒玛利亚人传福音（8: 5-13），他们的洗礼是响应一个说希腊语的犹太人腓利（6: 5）。许多种族与这真理词接触。埃提阿伯人由腓利（8: 26-40）带领信主。在大马士革的散居犹太人由逃离迫害的说希腊语基督教犹太人带领信主（9: 19）。保罗，一个说希腊语散居国外的犹太人瞄准犹太教堂（9: 20）。请注意，他不是大马士革（安提阿，11: 19-26）教会的煽动者。1: 8中的编程语句涉及地理进展。随着保罗的到来，一个社会种族因素被明确添加：

主对亚拿尼亚说，你只管去。他是我所拣选的器皿，要在外邦人和君王并以色列人面前，宣扬我的名。我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难。” (9:15-16)

彼得使罗马百夫长悔改（10: 1）。这是一个冗长的记录（10: 1-11: 18），表明与埃提阿伯太监在8: 26-40中的较短的纪录相比，罗马人悔改记录的相对重要性。

- 7:58 扫罗见证司提反被石头砍死。他被形容为少年人，传统是指人生中第四个7年，如第21-28节。
- 8:3 扫罗残害说亚兰语的基督教会。
- 9:1-25 保罗在大马色的路途上悔改，他在大马色做见证而使到他被迫逃离。
- 9:26-30 保罗第一次在耶路撒冷去见彼得时，其他信徒都惧怕他。巴拿巴给了保罗一个口头推荐，使他能在耶路撒冷传福音。这是否表示超过15天，如加拉太书所说的私人拜访？当他知道杀害他的阴谋后，保罗就逃到该撒利亚，在那儿，信徒们就送他到大数。
- 11:19-26 信徒散居腓尼基、居比路和安提阿。以安提阿为中心的信徒开始向外邦人传福音并有好的反应。耶路撒冷教会差派巴拿巴去调查安提阿教会，巴拿巴去了大数，并带同保罗回安提阿，保罗就在那儿传福音一年。
- 11:27-30 耶路撒冷的先知们访问了安提阿，预言在革老丢统治期间会发生严重的饥荒。教会通过巴拿巴和扫罗（第二次访问耶路撒冷）向犹太的长老送去救济。

(4) 13:1-15:35: 保罗14年的传福音工作 小亚细亚布道（安提阿，13: 1到安提阿，15: 35, 经过耶路撒冷，15: 1-22）首先瞄准散居各地的犹太人，外邦人是第二。在整个保罗布道，出现了一种模式，他首先以犹太教堂为目标，接触散居国外的犹太人和敬畏上帝者，然后向外邦人传福音：

撒拉米，居比路 (会堂, 13:5, 方伯, 13:7-12)

彼西底的安提阿 (会堂 – 讲道, 13:14-43, 外邦人, 13:44-49)

以哥念 (会堂, 14:1, 犹太人和外邦人, 14:1-5)

路司得 (外邦人 – 讲道, 14:8-18)

- 13:1-14:28 保罗和巴拿巴一起被确定为安提阿的五位先知/教师之一（13: 1）。他们被委托做一项特殊工作，他们两个一队 - 巴拿巴和保罗（13: 2）。在这个两人组似乎是保罗支持巴拿巴。保罗乘船访问了居比路，在那里他面对以吕马和方伯司求保罗。然后，他们在安提阿的犹太教堂里传道，许多人相信，但他们仍然被赶出了教堂。13: 17-41中的布道为我们提供了这一阶段的讲道示范。这个讲道包括救恩历史的描述， 以及一个原始的 '基督' 神学(v38-39).

他们在以哥念的会堂讲道(14:1), 在这里，许多犹太人和外邦人相信，他们在那里逗留很长一段时间。犹太人再次强迫他们离开。他们搬到路司得，在那里他们被宣布为神，但随后被犹太煽动者强迫逃离。他们前往特庇，在那里他们带领了許多人悔改（14: 21）。他们以原路回去，坚固了在彼西底的

路司得，以哥念和安提阿的教会，以祈祷和禁食委任长老。他们回到安提阿，他们停留在那里一段时间，可能是十四年的大部分时间。

15:1-35, 保罗和巴拿巴访问了耶路撒冷，与教会领袖就割礼问题举行会议。他们回去用时间在安提阿讲道。

在整个布道期间，保罗是以安提阿为基地，是当地的一个领袖之一，在那里他与巴拿巴一起被赞助，将信息进一步传达到另一个领域。他们一起传福音，以及处理割礼的问题。不幸的是，他们为了马可约翰而分开了。

总结

- 当保罗在安提阿的十四年传道期间，他似乎在巴拿巴的领导下，在一个团队中担任实习生。
- 保罗很可能因为了解加拉太而被列入该地区之旅。毕竟，那是他长大的地方。
- 耶路撒冷会议决定，外邦人应保留适用于外邦人的利未记里的律法（Lev 17, 18 和 20）¹⁸部分。这些因素 - 不放血的肉、奸淫和拜偶像都不断地出现在保罗于会议后的书信里。

(5) 15:36-18:22: 保罗的第一次马其顿之旅 第一次亚该亚布道之旅（安提阿，15: 36，到安提阿，18: 22，经过耶路撒冷，18: 22）：（1）传递耶路撒冷会议的决定（16: 4），然后（2）首先向犹太人和敬畏上帝者，从为外邦人：

腓立比 (敬畏上帝者, 16:14, 外邦人, 16:33-34)

帖撒罗尼迦 (会堂, 17:1, 敬畏上帝者, 17:4)

庇哩亚 (会堂, 17:10, 敬畏上帝者, 17:12)

雅典 (会堂, 17:17, 外邦人- 传讲, 17:18)

哥林多 (会堂, 18:4, 外邦人, 18:7)

以弗所 (会堂, 18:19)

16:1-8 保罗决定去探望他所建立的教会（15: 36），于是与西拉一起出发，他是耶路撒冷的领导人之一，在耶路撒冷会议后与保罗一起回去（15: 22），经过基利家，到特庇、路司得和以哥念。西拉身为耶路撒冷圈中人，会增加保罗

¹⁸ Witherington, *Acts*, p. 460, notes that there are three forms of the decree in Acts 15:20, 29 and 21:25:

1. p74, a, B, and various Byzantine texts have εἰδῶλων, blood, things strangled, and porneia
2. p45 has only εἰδῶλων and things strangled
3. D and various Western texts have idolatry, blood pornea, and the negative Golden Rule “Do no unto others.....”

对犹太化者案件的分量。在路司得，保罗招募了提摩太（16：2-3），作为一个说希腊语的犹太人，比起西拉，保罗与他有更多的共同点。圣灵引导他们离开亚洲，他们向北走，圣灵引导他们离开庇推尼，他们向西前往特罗亚。

16:9-40 保罗接到一个呼召到马其顿，是与西拉，提摩太和路加前往腓立比。在那里，他们遇见了吕底亚，她正在河边做礼拜（16：13-15），在赶出污鬼后被扔进了监狱。出狱后，他们为狱卒的家人施洗了。

17:1-34 路加和提摩太留在腓立比，保罗和西拉继续到帖撒罗尼加，保罗在犹太教堂连续三个安息日宣讲，许多犹太人和外邦人响应。因犹太人的嫉妒被迫离开到底哩亚，在那里他们在犹太教堂传道，许多犹太人和外邦人相信。来自帖撒罗尼迦的犹太人制造成了问题，迫使保罗乘船前往雅典。西拉和提摩太留在帖撒罗尼迦。

18:1-23 保罗从雅典前往哥林多，在那里他与帐棚制造商亚居拉同住，建立了一个希腊化犹太-外邦教会。他在那里等了十八个月（18：11）和"相当长的时间"（18：18）。他通过以弗所要返回耶路撒冷，在那里他拒绝了他们留下来的邀请（18：20），在那里他短暂地向信徒们问安，从那里他回到了安提阿，并在那里他度过了"一段时间"（18：23）。这次访问耶路撒冷似乎是一次飞行访问，是他前往安提阿的布道基地时经过吧了。

和以前一样，保罗的布道基地仍留在安提阿，是他返回的地方。他对耶路撒冷的飞行访问似乎不同寻常，因为它涉及一个大的绕道而行，但似乎没有什么目的。这将表明耶路撒冷作为基督教中心的持续影响。

摘要

- 耶路撒冷会议后不久，保罗写信给加拉太的信徒。
- 在帖撒罗尼迦、底哩亚和雅典的失望之后，保罗带着"恐惧和颤抖"走近哥林多，好像质疑自己为外邦人使徒的呼召。
- 好消息通过提摩太带到在哥林多的保罗，使他知道在帖撒罗尼迦的信徒仍然忠于他们的呼召。保罗在一种愉快的心情中即刻写了帖撒罗尼迦前书。
- 帖撒罗尼迦信徒欣然地接受保罗的书信，但他们误解了某些段落。为了澄清他们的误解，保罗写了帖撒罗尼迦后书。

(6) 18:23-21:17: 保罗的第二次马其顿之旅 第二次亚该亚任务（安提阿，18：23，去耶路撒冷，21：17）反映了旅程的重点从向不信者作见证转为向支援已经存在的会众（参看他访问凯撒利亚，通过加拉太和弗吕家，18：22-23）。

以弗所 (门徒, 19:1, 会堂, 19:8, 外邦人, 19:9) 马其顿 (门徒, 20:2)
特罗亚 (门徒, 20:7-12)
米利都 (门徒- 讲论, 20:17)
推罗 (门徒, 21:4)
多利买 (弟兄, 21:7)
该撒利亚 (传福音的腓利, 21:8) 耶路撒冷 (弟兄, 21:17)

- 18:23 保罗出发到加拉太和弗吕家坚固那儿的教会。
- 18:24-28 保罗在哥林多的麻烦的背景是藉着正面形容有口才和学问的亚历山大人阿波罗，是被以弗所教会派到哥林多，宣讲类似保罗所传扬的信息，就是耶稣是弥赛亚。
- 19:1-41 在直接去以弗所的路途，保罗拜访了以前所建立的教会。在那里，他在犹太会堂和推喇奴的学房（19： 9）工作两年。他的传福音工作见证了大能力，使他与邪恶之灵发生冲突。许多人响应，甚至烧毁了他们所有关于魔法的书。保罗决定访问哥林多，耶路撒冷，然后到罗马（19： 21）。他打发提摩太和以拉都送到马其顿，而他却在那儿呆久一点（v22）。
- 20:1-6 在以弗所（19： 21-41）的一场骚乱迫使保罗前往特罗亚，从那里他穿过马其顿前往哥林多，他在那里停留了三个月。当他发现一项谋杀阴谋时，他乘船返回安提阿的计划就改变了。保罗在马其顿的步道中回头走。有趣的是，注意他的旅行同伴：

庇哩亚人所巴特
帖撒罗尼迦人亚里达古河西公都
特庇人该犹
路司得和以哥念人提摩太
亚西亚人推基古和特罗非摩 (20:4)

在这里，我们有一个小组，他们在整个保罗所传道和有影响的地区提供持续的见证。他确保他的布道工作持续。他向以弗所的长老们发表了告别讲道。

- 21:1-17 保罗从米利都回到凯撒利亚，和他的同伴乘船，然后从陆路到耶路撒冷。

摘要

- 保罗在以弗所3年的传道期间，他接到报告说哥林多教会已经分裂成多个派系。他寄出第一封信，接着是第二封信（哥林多前书），呼吁团结。
- 保罗经过马其顿前往哥林多。在马其顿，他向哥林多信徒寄了第二封信（哥林多后书）。

- 保罗从他所建立的教会中训练了一小群追随者，他希望这些信徒能够继续他的使命。
- 在保罗在哥林多逗留期间，他写信给罗马的教会，为他将要去那儿做准备。

(7) 21:17-28:31: 保罗的罗马之旅 保罗从耶路撒冷（21: 17）到罗马（28: 14）的旅程反映了人们的注意力从犹太人和外邦人转向国王和当权者（9: 15）：

圣殿 (被犹太日排除 -讲论, 21:27-22:22)

公会 (被犹太当局排除 -讲论, 23:1, 10)

巡抚 (腓力斯, 24:10, 腓力斯和土西拉, v. 24 - 讲论)

巡抚 (非斯都 -讲论, 25:6)

王 (亚基帕和百尼基, 25:23, 26:1, 30)

罗马 (信徒, 28:14, 犹太人, 28:17-28, 外邦人, 28:30-31)

21:18-23:35 在耶路撒冷，保罗向雅各和长老们报告时，引起欢欣鼓舞。不幸的是，许多讲亚兰语的犹太基督徒（特别是法利赛人教派的基督徒）确信保罗是反对律法的（21: 20-22）。上一届会议对外邦人的决定得到确认（第25节），保罗发誓要表明他对法律的遵守。讲亚兰语的犹太人在圣殿里被搅动，并策划了他的死亡。在22: 17-21中，我们对保罗对耶路撒冷的15天访问有了有趣的见解，主如何在异象中分派他去到外邦人中。保罗被带到凯撒利亚，在那里他受到腓力斯的盘问，并在那里被拘留了两年。

他被非斯都审问，非斯都想带他回耶路撒冷，以便讨好犹太人。保罗向皇帝上诉，确保他会去罗马。

27:1-28:1 保罗离开凯撒利亚，踏上了2000英里的罗马之旅。他在米利大沉船。

28:1-16 在米利大逗留3个月后，保罗乘船前往部丢利，然后经过亚比乌到罗马。

28:17-30 保罗向犹太人宣讲，用律法和先知来证明耶稣是弥赛亚。他在罗马工作两年，自由地接见人和教学（30节）。

就他的年表而言，路加对时间极其模糊，使用诸如"经过相当长的时间"和"多日"等术语（11: 26;14: 3;14: 28;18: 11;19: 8, 10, 22;20: 3;24: 27;28: 30）。这只是记录保罗30年布道中的11年，除非我们算他在安提阿工作更长的时间。

摘要

- 保罗根据具体情况，提供了他的使徒呼召的不同记载。在犹太人面前，他形容他的呼召发生在圣殿的魂犹象外时（徒22：17-18）。对亚基帕，他形容自己的呼召发生在通往大马色的路上（徒26：17-18）。
- 保罗在罗马被监禁期间写了一系列信。他写了一封给歌罗西教会的通告信，接着是给以弗所教会的通告信。他还写了一封鼓励信给腓立比的信徒。

一项‘未完成的结局’

使徒行传以一个开放或"未完成的结局"，保罗等待见皇帝（28：30-31）。让我们回顾一下这个结局的意义。保罗要把耶稣的名字带到国王面前（9：15）。在前三次传教之旅中，他把祂的名字带到外邦人和以色列人面前，他专注罗马城和觐见皇帝：

现在，在这些事情完成之后，保罗在精神上决心穿过马其顿和亚该亚，然后去耶路撒冷。他说，"我到了那里以后，也必须往罗马去看看。徒19：21（提醒我们耶稣将他的脸向耶路撒冷，路9：51）

保罗说，我站在该撒的堂前，这就是我应当受审的地方。我向犹太人并没有行过什么不义的事，这也是你明明知道的。我若行了不义的事，犯了什么该死的罪，就是死，我也不辞。他们所告我的事若都不实，就没有人可以把我交给他们。我要上告于该撒。非斯都和议会商量了，就说，你既上告于该撒，可以往该撒那里去。徒25：10-12

亚基帕又对非斯都说，这人若没有上告于该撒，就可以释放了。徒 26:32

他通过耶路撒冷前往罗马的旅程使新教堂充满预兆（21：4，10-12）。以类似的方式，耶稣死亡的预测使门徒感到困惑（路加福音9：22，44-45;18：31-34），因为神隐瞒了理解。然而，罗马之旅提供了见证各种统治者或"国王"的机会：腓力斯（24：10-23）；非斯都（25：6-12）；和亚基帕（26：1-32）。

地理和社会种族转变的神学意义是什么？在向不同种族群体之间传扬真理，地理运动是次要的。这代表对亚伯拉罕的承诺的实现：

[...]并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。Gen 22:18

神透过圣灵的存在，是各国所获的祝福（参看赛59：21；耶31：31；结36：25-27）。彼得的讲道中显然就是这种情况：

这个耶稣神长大，而我们所有人都是见证人。因此，在神的右手下高升，他从父那里收到圣灵的诺言，就倾注了你们既看见又听见的诺言。徒 2:32-33

彼得说，你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵。因为这应许是给你们，和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。徒 2:38-39

8: 4-12: 24将这个道传播到每个民族，表明这一承诺的实现。详细的旅行说明进一步强化了这一点。彼得的神学，正如路加在他的讲章里所描绘的，和路加的神学，如在使徒行传的结构所反映的，认同在行徒行传和加拉太3:14-16所说的保罗。

1. 耶稣和保罗向一个城市走去
2. 门徒和教会都感到困惑
3. 成全了创世记22: 18（参看使徒行传2: 32-33, 38-39）。"新约"的应许如何与向亚伯拉罕所应许的相联？（赛59: 21；耶31: 31；结36: 25-27）
4. 效果？

路加-使徒行传的对比

路加-使徒行传可视为两部互补作品（路加和使徒行传）或同一作品的两个部分（路加-使徒行传）。我们没有必要在两种选择之间作出决定。¹⁹ 在敷衍的层面上，两个开始部分之间的相似性向听众表明，两部作品之间可能进一步寻求平行：

提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人，从起初亲眼看见，又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。路 1:1-4

路加的明确目的是纠正提阿非罗对基督徒教导的理解。

提阿非罗阿，我已经作了前书，论到耶稣开头一切所行所教训的，直到他借着圣灵吩咐所拣选的使徒，以后被接上升的日子为止。使徒行传 1:1-2

使徒行传继续福音离开的地方。一些学者注意到了相似之处。利菲尔德将C. H. 塔尔伯特所建议的路加-使徒行传和使徒行传内部相似之处缩写和修改：²⁰

¹⁹ Joel B. Green, "Acts of the Epistles," in *Dictionary of the Later New Testament and Later Developments*, ed. R. P. Martin and P. H. Davids (Downers Grove: IVP, 1997), 12-13.

²⁰ C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula: Scholars Press, 1974), cited in Walter L. Liefeld, *Interpreting the Book of Acts* (Grand Rapids: Baker, 1995), 39-40.

路加		使徒行传
1:1-4	序言	1:1-5
3:21-23	圣灵降临	2:1-13
4:16-30	预言成就的讲道	2:14-40
5:17-26	瘸腿的得医治	3:1-10
5:29-6:11	与领袖们的冲突	4:1-8:3
7:1-10	百夫长	10:1-11:18
7:11-17	寡妇与复活	9:36-43
10:1-12	向外邦人传福音	13:1-20:38
9:51-19:28	去耶路撒冷的旅程	19:21-21:17

1. 上帝的工作继续。
2. 效果

耶稣，司提反，彼得和保罗

许多学者观察到耶稣在路加福音和使徒行传的关键人物之间的相似之处。²¹ 这些摘要如下

:

	耶稣（路）	司提反	彼得	保罗
接受圣灵	3:22		2:4	9:17
充满圣灵	4:1, 14	6:5; 7:55	4:8	13:9

²¹ A. J. Mattill, "The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H. H. Evans Reconsidered," *NovT* 17 (1975); Robert F. O'Toole, "Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study," *BZ* 27 (1983); S. M. Praeder, "Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallels in Luke-Acts: A History of Reader Response," in *Sb/Sp* 1984, ed. K. H. Richards (Atlanta: Scholars, 1984); D. P. Moessner, "'The Christ Must Suffer': New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts," *NovT* 28 (1986); Witherington, *Acts*, 72.

脸部样貌改变	9:29	6:15		
医治瘸腿的	13:11-13		3:1-10	14:8-11
赶出污鬼	4:31-37, 41; 8:26-39; 9:37-43		5:16, 含意	16:16-18
神迹医治	8:44, 衣裳襟子		5:15, 他的影子	19:11-12, 他摸衣裳
赐下圣灵	24:49		8:17	19:6
对抗邪术师	(11:14-23)		8:18-24	13:6-11

	耶稣（路）	司提反	彼得	保罗
使人复活	7:11-17; 8:40-42, 49-56		9:36-41	20:9-12
遇见相信的百夫长	7:1-10			
讲论	整本福音书	7:2-53	8个讲论 (1; 2; 3; 4; 5; 10; 11; 13)	9个讲论 (13; 14; 17; 20; 22; 23; 24; 26; 28)
从监狱释放出来			12:6-11	16:25-41
面对假控告	23:2	6:11		
被鞭打	22:63-64		5:40	16:23
在公会里被审问	22:66-71	6:12	4:3-8, 5:27-32	许多例子
判决	23:33; 向处决者要求赦免, v. 34	7:58-60, 向处决者要求赦免, 7:60		

耶稣和司提反之间的相似之处大多是围绕在导致他们被处决的事件上。他们面对同样的指控，由同一个公会负责，并以同样的方式作出回应。两者都在异象中"见"到人子（路22:69;徒7:56。）

耶稣、彼得和保罗之间也有着广泛的相似之处。使徒与耶稣的相似表明，圣灵在耶稣里的工作继续通过使徒和教会在进行。

使徒行传可以分为第1-12章，重点是彼得，第13-28章，聚焦保罗，虽然彼得在15:7-11重新出现。以耶路撒冷为基地的彼得和以安提阿为基地的保罗之间的比较的目的是什么？主张外邦基督教和巴勒斯坦基督教之间尖锐分歧的学者们认为路加试图维护团结。这种解读提升了社区内部的冲突，忽视了彼得和保罗之间的主导性冲突，同时也忽略了犹太-外邦人的对立。虽然彼得和保罗都显出是领导角色，但他们不是主角。本·威瑟林顿三世（1998年）正确地指出，圣灵才是使徒行传的主角，与路加福音里的耶稣相似。²²

1. 第 1-12章 = 彼得，地 13-28章 = 保罗

2. 效果？

圣灵

确定在2: 4-39、8: 5-18和10: 34-48中发生的传道、洗礼和接受圣灵的顺序。

2:4-39: 圣灵，传道，洗礼（圣灵）

8:5-18: 传道，洗礼，圣灵

10:34-48: 传道，圣灵，洗礼

对照

路加用对照来传达意义。有几个例子可以说明：

1. 西门·马格斯（Simon Magus）对神迹和大异能做出响应，并以受洗作为他寻求个人权力的一部分，他与埃提阿伯的太监形成鲜明对照，这位太监在因对圣经研究（8: 5-40）后的响应而悔改受洗。在这两种情况下，神的代理人是腓利。

²² Witherington, *Acts*, 72.

2. 希律被描绘成一个寻求犹太人欢心（12: 3）和迫害信徒（12: 3-19）的统治者。相比之下，居比路的方伯士求·保罗（Sergius Paulus），"一个通达的人"（13: 7），拒绝犹太人有法术和假充先知名叫巴耶稣，并接受保罗关于主的教导（13: 4-12）。

3. 在整部使徒行传中，对使徒的反应各不相同。保罗在彼西底的安提阿（13: 15, 50）被外邦人拒绝和攻击，然后在路司得，他和巴拿巴被人誉为神（14: 11-12）。人群然后向他们翻脸（14: 19）。在犹太会堂和市场的地方，保罗在同一时间里是受欢迎和被拒绝的（17: 12-13, 32-34）。在其它情况下，主要的反应是接受，另一边是拒绝。

西门·马格斯和埃提阿伯太监之间的对比效果是展示一个人信主的理想方式。列出的其它对比将有不同的影响，这取决于观众的情况。对于早期经历敌意的基督教信徒来说，路加正在使他们的经验正常化，同时保持使命的有效性和重要性。在每组中，都会有人回应。对于那些经历传教成功的人，对比引入了现实主义和同情其他遇到困难的人的元素。他们被告知，同一个传教士，向类似的听众传递同一个真理，但可能会产生非常不同的结果（对照17: 4-5, 11, 18: 4-6）。

1. 西门·马格斯和埃提阿伯太监 (将这两个在使徒行传第8章的人物作比较)
2. 希律和士求·保罗
3. 巴拿巴和亚拿尼亚/撒非喇
4. 效果?

	腓利/彼得和约翰	西门
介绍，人群的留意，讲道，反应	8:4-8	8:9-11
相信和洗礼	8:12	8:13
赐予/接受圣灵	8:14-17	8:18-19
咒诅/要求	8:20-23	8:24

路加作为作者

作者

使徒行传的性质不会导致它本身的历时性分析。路加试图将听众的注意力集中在所描绘的事件上，而不是他作品的环境上。然而，写作的过程并没有完全被忽略，就像马太福音和马可福音的情况一样。路加福音1: 1-4和使徒行传1: 1-6提供有限度的作者背景。

新约的见证

以下的经文告诉我们路加的什么？

腓利门 24

西 4:11, 14

提后 4:11

自传式的描述 **Autobiographical Descriptions**

路加福音-使徒行传的作者没有明确指明自己的身份。使徒行传是一份匿名文档。早期的教会传统将这两部作品归因于路加，保罗的同工（腓利门24）和偶尔的旅伴和医生（西4: 11, 14；提后4: 11）。²³在希腊罗马世界中，关于作者、哲学家和其他著名个人的传记是很常见的。其中包括"父母和原籍地、日期、教师、死亡年龄或死亡日期"等要素，以及著作清单。²⁴理查德·巴克汉姆列举了许多例子，包括路加的例子：

埃梅萨的弗伦多，修辞家，在罗马西弗勒斯皇帝统治时平步青云。他在雅典与加达拉的菲洛斯特拉图斯一世和阿普辛斯竞争。他死于雅典，当时他大约六十岁，留下他姐姐法迪纳的儿子，作为他的继承人。他写了许多演讲稿。

圣路加是安提阿人，出生时是叙利亚公民，职业是医生，他先是使徒的门徒，然后是保罗的追随者，直到他殉难；在毫无偏差地为主服务之后。他未婚无子女，在八十四岁时，在充满圣灵的博奥蒂亚大都市特贝斯（Thebes）安息。²⁵

路加是一位安提阿人，职业是医生，他长期是保罗的同伴，与其他使徒们进行了仔细交谈，在两本书中给我们留下了他从他们身上获得的灵魂药物的例子——福音，他证明了他根据他领受的传统而规划的，从一开始就见证和传道。使徒行传是他亲眼见到的证据，而不是听后而整理的。他们说，保罗实

²³ Green, "Acts of the Epistles," in *Dictionary of the Later New Testament and Later Developments*, 16.

²⁴ Richard Bauckham, "Is There Patristic Counter-Evidence? A Response to Margaret Mitchell," in *The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Early Christianity*, ed. Edward W. Klink (London: T&T Clark, 2010), 91.

²⁵ Quoted in *ibid.*, 91-92.

际上习惯于引用路加福音，因为当他写一些有关福音作品时，他常说，“根据我的福音。（尤塞比乌斯， Hist. Eccl. 3.4.6）²⁶

请注意，这种传统几乎从未用于解释路加福音-使徒行传。爱国式的解释侧重于文本的世界（如耶稣和人群）和当代听者的世界里，文本对在解释者时代意味着什么？²⁷

体裁和社会背景 Genre and Social Setting

路加福音-使徒行传的体裁是什么？它们告诉我们什么有关路加和他的听众的社会背景？勒戴·亚历山大认为，路加福音和使徒行传的体裁是科学论文，路加福音和使徒行传的体裁是基于路加福音和使徒行传的序言相似之处，其作品涵盖了从历史到医学到工程学的一系列主题。²⁸ 学者们质疑路加-使徒行传能否被视为一项“科学”的作品。然而，这些相似之处是惊人的，将表明一定程度的作者意图。亚历山大确定了序言中最常见的以下主题：

1. 作者决定写作
2. 本书的主题和内容，必要时对演示文稿的特定方面进行解释（例如插图）
3. 奉献：第二人称呼，以及与奉献者相关的主题
4. 主题的性质
5. 其他曾写过关于这个问题或对这个问题有意见的人，无论是前任还是竞争对手
6. 作者的资格
7. 关于方法的一般性意见²⁹

最后两个主题最不常见。主题1-5是科学序言的核心成分。³⁰ 现在，我们将充实这些不同的主题。

1. **作者的决定：**一份表明作者写作决定的声明几乎是普遍的。它通常会沿着“我决定”或“我认为有必要/更好”或“我已经写过”的格格。³¹
2. **主题与内容：**决策声明通常介绍主题：
 - a. ‘我决定写有关X...’
 - b. ‘既然X是值得注意，我已经决定...’
 - c. ‘既然你对X有兴趣，我已经决定...’
 - d. ‘既然别人写了有关X，我也已经决定...’³²

²⁶ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. 1, Lcl (London: Heinemann, 1926), 197.

²⁷ Bauckham, "Is There Patristic Counter-Evidence? A Response to Margaret Mitchell," in *The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Early Christianity*, 92-96.

²⁸ Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1, Sntsms 78* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²⁹ Ibid., 69.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., 70.

³² Ibid., 71.

3. **奉献:** "作者与奉献者的关系是通过在前几个字后加插的直接称呼或书信称呼来表达, 并尽可能在序言中、摘要和过渡段落中引入第二人称代词来继续。'³³因此, 我们可能会得到的可能, 如, '我已经决定写给你有关'。³⁴
4. **主题的性质:** 作者决定写要么 "奉献者的性格或主题的性质, 而不是两者兼而有之。'³⁵ 一个很好的例子是迪奥克勒斯:

既然你...

因为我觉得卫生是一个皇家和适当的哲学, 既听到和思考,
我已经写给你...' (迪奥克勒斯, p. 75.1-5)³⁶

5. **其他的作者:** 写作的决定通常通过参考以前的作者来证明是合理的。这并不总是以争论的方式。一些例子可以说明:

既然这个课题一直觉得值得别人去处理, 我也

(*Spir. I.2.4ff., Aut. P.338.3ff/342.4ff*)

由于这个主题是有用的, 其他人已经写了它, 我认为有必要... ..

(*Dioptr. p.188-3dff.*)

许多人都尝试过...只有我一个人成功了... (*Thessalus I p.45.2-6*)

既然很多人讨论过...我也决定... (*Galen K VII 463.1ff*)

看到很多人认为...我已经决定... (*Serenus Sect.Cyl. p.2.2ff*)³⁷

6. **作者的资格:** 早期的作家们对展示他们的资历没有兴趣。后来的作家被吸引于三个权威来源: '(一) 注明的来源; (二) 个人经验; (三) 传统: 或这些组合。'³⁸

亚历山大认为, 从表面上看, 文本是个人与被点名的个人沟通。[...]这并不意味着它只对一个读者进行私人交流;奉献是一种广为人知的文学礼节, 通过这种礼遇, 文本是"个性化的, 作为一个人的礼物或交流, 而不会因此而否定其固有的文学品格....."。³⁹ 提阿非罗被认为是一个真正的个人 (与 "典型的基督徒" 一样), 有一个 "在散居国外的犹太人中流行" 的犹太名字。⁴⁰ 他可能是路加的赞助人, 这种可能性仍然很大。他对于基督教也并不

³³ Ibid., 73.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 75.

³⁶ Quoted in *ibid.*

³⁷ Quoted in *ibid.*, 76-77.

³⁸ Ibid., 79.

³⁹ Ibid., 187.

⁴⁰ Ibid., 188.

不新鲜。序言告诉我们路加的目标听众是谁？亚历山大认为，科学论文是使用希腊学派的，因此我们需要考虑这种环境与早期基督教本质之间的潜在相似之处。⁴¹

思考问题

1. 评估亚历山大的论文，即路加-使徒行传的体裁是科学或历史论文。
2. 本论文流露出什么教牧含义？

我们/他们部分 (Task)

我们现在要看看作者提供的"我们"部分和各种解释性说明。当叙述者作为事件的参与者明确进入叙述时，他不是作为个人，而是作为一个群体的成员。⁴² 此类实例称为"我们"部分。这样的部分有四个：

1. **16:10-17**: 路加与保罗、西拉和提摩太在特罗亚，一起离开，经过撒摩特喇和尼亚波利前往腓立比。保罗和西拉斯在赶鬼后被投入监狱。路加当时是在赶鬼的地方，但没有被关进监狱（第16-19节）。获释后，保罗和西拉前往帖撒罗尼迦，留下路加和提摩太在腓立比(16:40-17:1)。
2. **20:5-15**: 路加和同伴从腓立比前往特罗亚（20: 6），在那里他们会见了保罗、所巴特、亚里达古、西公都、该犹、提摩太、推基古和特罗非摩（20: 5）。保罗步行前往亚朔，在那里他会见了小组其他成员（20: 13-16）。然后，他们一起前往米利都（20: 17），保罗在那里会见了以弗所的长老。
3. **21:1-18**: 从米利都出发后，他们经过哥士、罗底岛（21: 1）、推罗（21: 3）、多利买（21: 7）和该撒利亚（21: 8）前往耶路撒冷（21: 17）。路加大概留在耶路撒冷，回到第三人称的叙述表明他是一个证人，而不是事件的直接参与者。他在耶路撒冷的存在会为他收集路加-使徒行传的来源材料提供一个理想的机会。
4. **27:1-28:16**: 路加在该撒利亚重新与保罗一起（27: 1，参看25: 13），从那里出发前往罗马。一到罗马，保罗独自生活（28: 16）。路加大概会找自己的住宿或寄宿于一个教友的家。如果提摩太后书是保罗在罗马软禁期间写的，那么4: 11证实路加的继续在那儿。

⁴¹ Ibid., 211.

⁴² Green, "Acts of the Epistles," in *Dictionary of the Later New Testament and Later Developments*, 16.

一些学者认为, "我们"部分是一个文学惯例, 以增加历史真实性的叙述。这借鉴了海上航行记录在第三人称的文学惯例。威瑟林顿反对这一立场, 因为这种惯例几乎没有证据。⁴³ 与此相反, 他争辩说, "我们"部分表明, 路加在第二次和第三次传教旅程中, 有一部分时间在场, 但他的参与可能是作为目击证人, 而不是作为传教士。他建议说, 根据位于特罗亚和腓立比之间的行程, 路加可能担任了布道团的医生。这一建议得到了保罗从事自己的帐棚制作职业 (18: 3) 和流动医生行程的支持。⁴⁴ "我们"部分的安静和微妙的介绍被认为是反映了路加作为观察者的地位。威瑟林顿提出了路加可能有写个人日记的可能性。他认为, 与使徒行传其它段落中的这些因素相比, 对"我们"段落中的语法、句法和词汇进行密切分析, 表明即使对于"我们"段落中的一些特殊构造, 它们也可以与"我们"段落中的其余部分平行。⁴⁵ 这不排除间接依赖路加自己的个人记录。由于他是同事, 他根本不想引起别人的注意。⁴⁶

路加使用自己的记录的证据可以在"我们"部分的详细信息级别中找到。时间设置的差异提供了一个这样的指示。我们将忽略对特定日期的引用, 例如五旬节 (2: 1):

‘他们’部分

‘他们聚集的时候’, 1:6 彼得
‘那时有许多人聚会’, 1:15
‘one day’, 3:1
亚拿尼亚的故事没有日期, 5:1
大祭司的举动没有日期, 5:17
‘那时’, 6:1 司提反
‘这日’, 8:1
腓利传道时没有日期, 8:4, 26
‘meanwhile’, 9:1 保罗
‘过了好些日子’, 9:23
彼得医治时是通用时间, 9:32, 36 彼得

‘他们’部分

no time context for Cornelius account, 10:1
no time context for Peter’s report, 11:2
‘at that time’, 11:27
‘about that time’, 12:1, ‘the very night’, 12:6
no time context for the Asia Minor mission, 13:4 保罗
‘the next sabbath’, 13:44
‘so they remained for a long time’, 14:3

⁴³ Witherington, Acts, 480-83

⁴⁴ Ibid., 485.

⁴⁵ Ibid., 483.

⁴⁶ Ibid., 484.

‘the next day’, 14:20	
‘after’, 14:21	
‘for some time’, 14:28	
<i>no time context for the Jerusalem council</i> , 15:1	彼得和保罗
‘after some days’, 15:36	
‘我们’ 部分	
‘the following day’, 16:11	保罗和路加
‘some days’, 16:12	
‘one day’, 16:16	
‘他们’ 部分	
‘about midnight’, 16:25	保罗 (和路加)
<i>no context for Thessalonica visit</i> , 17:1	保罗
‘that very night’, 17:10	
<i>no context for Athens visit</i> , 17:16	
‘after this’, 18:1	
‘a year and six months’, 18:11	
‘a considerable time’, 18:18	
‘some time’, 18:23	
<i>no time context for Corinth visit</i> , 19:1	
‘after these things’, 19:21	
‘about that time’, 19:23	
‘he stayed for three months’, 20:3	
‘我们’ 部分	
‘in five days’, 20:6	保罗和路加
‘for seven days’, 20:6	
‘on the first day of the week’, 20:7	
‘the next day’, 20:7	
‘until midnight’, 20:7	
‘until dawn’, 20:11	
‘the following day’, 20:15	
‘the next day’, 20:15	
‘the day after that’, 20:15	
‘他们’ 部分	
‘when they came’, 20:18	保罗 (和路加)
‘我们’ 部分	
‘the next day’, 21:1	保罗和路加
‘for seven days’, 21:4	

'for one day', 21:7
'the next day', 21:8
'for several days', 21:10
'after these days', 21:15
no specific arrival date in Jerusalem, 21:17
'the next day', 21:17

‘他们’ 部分

'the seven days', 21:27
'the next day', 22:30
'that night', 23:11
'in the morning', 23:11
'during the night', 23:31
'when they came', 23:33
'five days later', 24:1
'some days later', 24:24
'after two years had passed', 24:27
'three days after', 25:1
'after ... more than eight or ten days', 25:6
'the next day', 25:6
'after several days had passed', 25:13
'on the next day', 25:23

保罗 (和路加)

‘我们’ 部分

'when it was decided', 27:1
'the next day', 27:3
'a number of days', 27:7
'the next day', 27:18
'on the third day', 27:19
'for many days', 27:20
'the fourteenth night', 27:27
'about midnight', 27:27
'just before daybreak', 27:33
'in the morning', 27:39
'after we had reached safety', 28:1
'for three days', 28:7
'three months later', 28:11
'for three days', 28:12
'for seven days', 28:14
'when we came to Rome', 28:16

保罗和路加

‘他们’ 部分

'three days later', 28:17
'from morning until evening', 28:23
'two whole years', 28:30

保罗 (和路加)

可以提出一些意见：（1）涉及彼得、司提反和其他次要角色的事件的时间语境往往不确定或不存在；（2）当保罗独处时，时间语境同样倾向于模糊；（3）"我们"的时间语境是最具体的；（4）路加出现时，隐含的时间语境包含了很多细节。因此，我们可以得出结论，路加的出现是决定时间语境特异性程度的关键因素。这可能被视为他是目睹的这些事件的记录者。

在航程描述中也有类似的细节差异。在"我们"部分20： 5-6, 13-15;21： 1-7, 27： 1-38 卢克记录岛屿的目击，停靠港，风速和方向，不同腿的旅程持续时间。这种详细程度与13： 4-5、13中描述的航程稀疏的叙述形成鲜明对比;14:26;18： 22-23. 细节水平的差异导致"我们"部分事件按比例比"他们"部分的时间长，当卢克不在场时。

- 彼得、司提反和次要角色的时间语境没有决定
- 当保罗是独处语境是模糊的，
- 路加在场时就很详尽
- 海航的形容
- 将13： 4-5, 13;14:26;18： 22-23与 20： 5-6, 13-15;27:1-38对比

解释

传道者在整本使徒行传中提供了许多解释性说明。这些可用于判断作者或听众的性质。它们可能会告诉我们作者在他的研究中发现的东西，或者他认为听众不可能知道的事实。考虑各种实例可能有助于我们在这两个选项之间作出决定。以下六个例子都与巴勒斯坦事件有关，这些事件在时间和地理上与传道者有距离，根据"我们"部分，他们最初位于特罗亚和腓立比（16： 10-12;20： 6）。

然后，他们从附近的橄榄山返回耶路撒冷，这是一段安息日的旅程。徒 1： 12

一天，彼得和约翰在下午三点钟（申初）在祈祷时去圣殿。一个从出生起跛脚的男人被抬了去。人们每天都会把他放在被称为美门的圣殿门口，以便他向进入圣殿的人请求提供周济。徒 3： 1-2

...与大祭司亚那、该亚法、约翰、亚历山大和所有大祭司的亲族。徒 4： 6

当时由称利百地拿会堂的几个人，并有古利奈、亚力山大、基利家、亚西亚，各处会堂的几个人，都起来，和司提反辩论。徒 6： 9

现在在约帕有一个门徒，她的名字是大比大，在希腊语是多加。她致力于善行和慈善活动。徒 9： 36

在徒10： 1中，路加说，"在该撒利亚，有一个人名叫哥尼流，是意大利营的百夫长。与前面的例子一样，这些补充资料可能反映了路加在巴勒斯坦期间的研究（耶路撒冷， 21：

17;该撒利亚，27：1）。目前还不清楚巴勒斯坦人，更不用说外邦人，通常是否能知道这些细节。下一个示例反映了 9：36，其中路加从亚兰语翻译成希腊语：

在该撒利亚有一个人，名叫哥尼流，是义大利营的百夫长。徒10:1

经过全岛，直到帕弗，在那里遇见一个有法术假充先知的犹太人，名叫巴耶稣。这人常和方伯士求保罗同在，士求保罗是个通达人。他请了巴拿巴和扫罗来，要听神的道。只是那行法术的以吕马，（这名翻出来就是行法术的意思）敌挡使徒，要叫方伯不信真道。徒 13:6-8

这个例子同样可以很好地反映路加自己的发现过程，试图帮助外邦听众（提阿非罗）。下一个例子是16：12，打乱了向希腊听众解释巴勒斯坦事务的既定模式：

从那里来到腓立比，就是马其顿这一方的头一个城。也是罗马的驻防城。我们在这城里住了几天。徒16:12

本解释性说明可：（1）添加了解以下说明所需的详细信息；（2）反映路加作为腓立比居民的个人经历；或小的可能性。（3）反映为巴勒斯坦听众解释信息的愿望。他在航行描述中所包含的大量细节表明，他对世界的这一部分非常熟悉，因此，这一补充应被解释为路加主要展示他的知识，而不是为预定的听众提供解释。最后一个例子符合他在上面列出的那些例子中的做法，是路加解释巴勒斯坦的做法：

因为撒都该人说，没有复活，也没有天使，和鬼魂，法利赛人却说，两样都有。徒 23:8

解释性说明可分为那些仅仅展示详细知识（‘我们全有276人在船舶徒27：37中），以及那些提供作者在研究期间发现的信息，或有助于帮助听众理解的信息。在作者和听众之间进行选择是很困难的。这一趋势明显使解释性说明与巴勒斯坦事件挂钩。我们之前对“我们”部分的讨论观察到，路加通常没有解释，包括技术事项的深度，如27：2-44中的航程细节，其中城市外邦人不太可能熟悉这些细节。“我们”部分没有解释性说明。这将表明路加的情况，作为作者来出现，而不是对听众的关注。路加的开场白（1：1 - 4）告诉我们更多关于路加的写作过程，而不是关于提阿非罗的情况。将这种以作者为中心的理解应用到解释性说明中，将表明它们反映了路加自己的“发现之旅”，而不是针对非巴勒斯坦受众的具体愿望。

- 一些简单的添加细节
- 一些作者“发现”的真相的反思
- “我们”部分没有解释性说明

使徒行传的目的

路加-使徒行传提出了许多目的。我将简要概述这些，因为它们在大多数评论中受到非常深入的处理。⁴⁷

1. **历史记载:**路加的目的就是为教会提供其开始的记录。利费尔德认为，这不太可能是他的目的，因为“人们会期待关于早期教会领袖及其活动的更有趣的细节。”⁴⁸这是一个有点软弱的论点，因为它假定我们的历史关切将是他的。Loveday Alexander 在使徒行传的序言中绘制了合理的平行点。

2. **布道的目的:** 本理论认为路加在这篇文章采用的娱众风格对非基督徒和信徒都有吸引力。

3. **护到的价值:** 路加-使徒行传是基督教对当权者不能容忍的指控而辩护。在整部使徒行传和罗马人书都是用正面来描绘的。使徒行传是以保罗在罗马等待皇帝的决定为结束。皇帝会决定什么？这是向听众提出的最后一个问题。

4. **亲保罗辩护:** 本理论认为，路加的真正问题是处理早期基督教中的希伯来-希腊人/外邦人间的分歧。路加是保罗的同伴和知己，他写了维护保罗的布道事工和行动、他参与耶路撒冷议会（使徒行传15章）、他的福音和对外邦人的使命。

5. **布道手册:**实际上在许多基督教社区中，使用使徒行传为传福音的范例。逻辑是，如果我们照使徒的方法做，我们将有相同的收获。

目的	优点	弱点
历史记载		
布道事工使异教徒信主		
维护基督教的举动		
亲保罗的辩护		
布道手册		

我们如何确定作者的意图和圣灵在创作过程中的角色？

⁴⁷ Liefeld, Acts, 30-33; Green, "Acts of the Epistles," in *Dictionary of the Later New Testament and Later Developments*, 16-23; Witherington, Acts, 68-76.

⁴⁸ Liefeld, Acts, 30.

使徒行传为历史

引论

重建基督教起源的历史需要一个起点。有两种选择：（1）批评家可以提出自己的起源方案，然后将NT文献融入方案；（2）批评家可以利用基督教起源的最早记录，主要记录是使徒行传。耶稣研讨会是第一种方法的一个例子。例如，伯顿·麦克（Burton Mack）主张耶稣是一个愤世嫉俗的圣人，他向追随者传递了他的愤世嫉俗者信心价值观。新约文学不容易与这样的方案相容，所以它必须重新分类为后来的起源神话。第二种办法，即通过使徒行传作为起源框架，可以或多或少地采用。大卫·西姆（1998年）等学者认为，路加描绘了一个过于乐观的起源，其中个性和派系之间的竞争和分歧被缓和了。⁴⁹ 其它学者为路加辩护，认为路加是历史学家，因此更加强调使徒行传。我们现在要考虑一些学者的例子，他们主张和反对使徒行传作为基督教起源的叙述的历史价值。目前不可能对这个问题进行全面调查，因此评论在很大程度上是说明性的。

现在，我通过审议一些各种关键论点，概述正在进行的关于使徒行传的历史价值的讨论。我的笔记一定需要简短。在科林·Hemer（1990年）对使徒行传历史价值的辩护中，可以更全面地讨论所涉及的问题。⁵⁰

路加在事件中不是一名亲睹的目击证人

W.沃德·加斯克认为，对路加历史性的指控源于威廉·德·维特（1780-1849年）。加斯克将对使徒行传的批评概括为质疑路加是否真的是目击证人：

根据对所谓的“我们”部分（16.10-17、20.5-15、21.1-17、27.1-28.19）的传统和自然解释，作者是使徒保罗的同伴，也是部分历史的见证人。然而，针对这一观点，德韦特建议如下：（1）作者在前言（路 1.1-4）中区分自己和他正在撰写的事件的目击证人。（2）关于保罗的信息部分是奇迹，部分是虚假的[加斯柯说明在他的脚注中：他在这方面包括的唯一基准是一个注释，邀请将徒9.26和12.17（原文）与加1.17-18和徒11.30与加2.1.]进行，部分不完整。然而，怀疑的主要原因就在于观察，即（3）作者只知道某些事实的奇迹的一面，并包括不确定的说法。保罗的同伴可以写出对这些事情的更好记录。然而，作者仍然有可能依赖另一人的作品，在段落中，他说话时仿佛是叙述的参与者（203-04）。⁵¹

⁴⁹ Cf. James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press, 1991), 2; David C. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 63-107.

⁵⁰ Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990). Cf. Martin Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Eugene: Wipf & Stock, 2003), 97-128.

⁵¹ W. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (Peabody: Hendrickson, 1989), 25.

加斯克指出，德韦特的许多批评没有明确证明。此外，我们应该注意到，路加很乐意地承认他不是目击者，“我们”部分就证明了这一点。然而，他证明寻找目击者的报告，很可能是在他留在耶路撒冷和该撒利亚期间（徒21：17;27：1）。

使徒行传是亲保罗的辩护

继德韦特之后，费迪南德·克里斯蒂安·鲍尔（Ferdinand Christian Baur, 1792-1860年）于1826年到1860任教于突宾根的神学教授，他拒绝了路加对基督教起源的看法。相反地，他主张使徒行传作为一个亲保罗的工作，其中保罗是比彼得有利的。这是为了掩盖在林前1：11中明确标识的潜在冲突。⁵² 鲍尔将基督教的起源重建成双方之间的冲突：保罗和阿波罗所代表的外邦党和以彼得和雅各为代表的犹太基督徒，他们坚持遵守法律，信奉犹太教。鲍尔将新约作品分成两个不同的主流，反映各方。因此，使徒行传是属于保罗阵营的，因此当被视为一种辩护，而不是值得信赖的历史作品。

大多数学者都反对鲍尔在外邦和犹太基督教之间过于简单的二分法。⁵³ 然而，他关于内部斗争的基本论点，虽由路加平滑，但继续存在。大卫·西姆（1998年）说明了这一趋势：

有关安提阿基督教社区的开始和随后发展的信息，我们依赖于使徒行传和保罗给加拉太的书信。然而，这两个来源都存在问题，必须谨慎对待每个来源。关于使徒行传，路加对基督教运动历史的叙述在许多方面是理想主义的。众所周知，作者一方面对不同派别之间的争端进行灭火，一方面描绘了保罗（和希腊主义者）与彼得和雅各之间基本和谐的画面。在阅读使徒行传时，通常有必要在字里行间阅读，以便得出真实的历史画面。就加拉太而言，这封书信是保罗写作中最有辩护性的信。

54

路加依赖约瑟夫

有人提出，使徒行传和约瑟夫之间的密切相似之处提出了一个问题，即哪个最值得信任。平行包括：

亚基帕死于被高抬后；腓力斯和亚基帕二世的婚外情；撒都该人对基督教的严厉；奎里尼乌斯下的人口普查是巴勒斯坦的分水岭事件；在人口普查时，将犹太人加利利人作为最大的反叛者；犹太、特乌达斯和埃及人在耶路撒冷地区作为三个反叛分子，值得在其他众多人特别提及；同一条叙述中的特达斯和犹太；埃及人，沙漠，和西卡里在近距离内；犹太教作为一种哲学体系；法利赛人和撒都该人作为哲学派系；和法利赛人作为最精确的学校。⁵⁵

⁵² Ibid., 27.

⁵³ Dunn, *The Parting of the Ways*, 4.

⁵⁴ Sim, *The Gospel of Matthew*, 63.

⁵⁵ Witherington, *Acts*, 235-36.

威瑟林顿驳斥了约瑟夫比路加更可信任的论点，因为约瑟夫在复述相同事件时，会更改细节并添加演讲，以达到所需的修辞效果。⁵⁶ 约瑟夫对待消息来源时应该被视为“草率”。⁵⁷

路加创立的演讲

马丁·迪贝柳斯（1883-1947年）对路加的一个更实质性批评是，他为适应环境而创作了此演讲稿。迪贝柳斯在1923年和1947年的两篇有影响力的文章中认为，传道者在创作《使徒行传》时比路加福音享有更大的自由。他可能有笔记详细说明保罗在13.1-14.28和15.35-21.16的行程，他插入自己的作文，特别是在演讲的情况下。⁵⁸ 对使徒行传演讲词的传统批判性方法一直认为：（1）通过他的口舌的品格来反映路加的神学的；和（2）演讲词很吻合地融入了使徒行传的叙述语境。⁵⁹ 得出的结论是，这些演讲词不能是最早的基督教传教士的演稿。吉百利、迪贝柳斯和海肯曾提出过这一观点。根据吉百利“从图西底德向下，历史学家报告的演讲承认是纯粹的想象力。”⁶⁰ 这种方法的一个进一步例子是海肯对保罗在腓力斯面前的讲话的态度：

特图卢斯和保罗的演讲没有提供任何原始材料。详细论述表明，本节中对来源的引用要么完全值得怀疑，要么根本无法消除假定的真正困难。另一方面，如果我们与温特、鲍尔芬德和迪贝柳斯一起，我们坚决地将演讲解释为路加的作文，我们所有的麻烦都消除了。⁶¹

根据Gempf的说法，古代历史学家陷入了“历史作为特定和历史作为一般个性化的叙述”之间的紧张。⁶² 第一个紧张需要调查历史细节，第二个强调艺术卓越。虽然演讲可能强调历史或艺术，但也可能将两者结合在一起——以艺术形式记录的历史。因此，路加的角色是将历史细节整合到适合他作为艺术家的目的中。他强调演讲的历史内容或艺术目的的程度决定了他的忠实程度。受吉百利、迪贝柳斯和海肯影响的关键观点认为，路加作为重头肌的重压在于在撰写演讲稿时专注于他的艺术目的。这一假设是基于这样一种信念，即当代历史学技术对路加在演讲中很少强调历史准确性。在修西底德之后，人们假定希腊-罗马作家用演讲作为通过他们的角色口口表达自己观点的手段。Gempf认为，虽然这种观点可能已经存在，但关于路加时代历史学家的角色没有统一的一致。

⁵⁶ Ibid., 236-39.

⁵⁷ Ibid., 237.

⁵⁸ Gasque, *History*, 203.

⁵⁹ Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 177., utilizes the speeches as a source for reconstructing early Christianity while at the same time acknowledging that 'we should not take the speeches as records of what was said by the characters to whom they are attributed.' This is a somewhat inconsistent approach, but illustrates the dilemma facing the reader.

⁶⁰ H. Cadbury, "The Greek and Jewish Traditions of Writing History," in *Bc (Reference in Winter, the Book of Acts in Its Ancient Literary Setting)* (1922).

⁶¹ E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Oxford: Blackwell, 1971), 657.

⁶² Conrad Gempf, "Public Speaking and Published Accounts," in *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 265.

修西底德被普遍认为是发展我们期望历史学家的学科和 "科学" 方法， 他评论了他的演讲：

关于这段历史中的演讲，有些是在战争开始前发表的，有些是在战争进行期间发表的；一些我自己听到，其它我从四处得到；在所有情况下，很难把它们逐字逐句地放在一个记忆中，所以我的习惯是让演讲者说出我的看法，他们是由各种场合要求的，当然，尽可能密切地坚持他们真正说的话的一般意义。⁶³

虽然修西底德认识到，他试图匹配演讲的场合，他也在努力找出演讲本身的内容。对于波利比乌斯来说，历史学家的目的与诗人的目的大相径庭：

[历史学家应该]简单地记录到底发生了什么，以及真正说过什么，不管说什么多么司空见惯。[对于诗人来说，]这是可能优先的，即使它是不真实的，目的是在观众中制造错觉...[而对于历史学家来说，这是事实，目的是给学习者带来好处。⁶⁴

伊索克拉底和他的追随者与修西底德不同，因为他们认为演讲的作用是情感上移动读者的方式类似于诗歌。后来，迪奥尼修斯反映了这一方法，他的历史概念是一种艺术形式。对于迪奥尼修斯来说，根据修辞原则来设计演讲的能力代表了历史学家的技能。这非常接近合理化真理的风格，正如他的评论所示，图西底德犯了罪，在使自己的同胞对战争负责...。⁶⁵

显而易见的是，在路加时代，对于演讲的使用，没有一个共识。对于希腊罗马历史学家来说，一种起源于几个世纪前的历史学方法比一个当代历史学家的史学方法具有更大的地位。因此，路加在他的方法中反映了修西底德的技术，而不是比奥尼修斯的技术，他生活在大约公元前50年到大约公元10年。⁶⁶ 这与海肯的结论相相反，这些演讲反映了伊索格拉底之后普遍持有的历史学方法，在这种方法中，这些演讲几乎没有历史分量。虽然演讲的结构表明，这些演讲是由路加在结构上安排的，但并不是说他们对他们所代表的情况不忠。Longenecker 主张这种观点，他主张"演讲之间以及演讲与使徒行传叙述之间的结构相似性可以自由承认，而不必诋毁内容"。⁶⁷ 演讲在某种程度上是意译的，往往需要三十秒阅读，而实际上是一个长度，将导致可怜的尤提丘斯的注意力徘徊！

⁶³ Thucydides, 1.22.1, trans. R. Crawley in *ibid.*, 266.

⁶⁴ Polybius, 2.56.10-13, trans. Paton in *ibid.*, 271.

⁶⁵ Dionysius, *On Thucydides*, 41, in *ibid.*, 275.

⁶⁶ Witherington, *Acts*, 236., argues that Josephus modeled his twenty volume *Jewish Antiquities* on Dionysius's twenty volume *Roman Antiquities*.

⁶⁷ Richard N. Longenecker, "The Acts of the Apostles," in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 230.

路加的保罗与保罗书信中的保罗不相称

接下来的批评与使徒行传和保罗著作的关系有关。沃尔特·利费尔德这样概述问题：

最常被讨论的怀疑路加可靠性的原因可能是使徒行传与保罗的关系——也就是说，在使徒行传中保罗的肖像与保罗自己的信件中的有差异，在使徒行传中缺乏保罗书信中的引证，以及使徒行传中没有以书信中突出的保罗的主题为特征。⁶⁸

例如，在使徒行传中，保罗以大胆和信念宣讲。在林前2: 3，他以许多"恐惧和颤抖"来到哥林多。在《罗马书》和《加拉太书》中，保罗列出因信称义和圣灵的角色，在使徒行传中，保罗通常提供他自己的见证。这些差异可能只是反映了不同的语境。在保罗的书信中，有各种各样的论据，取决于情况。没有理由认为保罗仅限于他的学说和修辞。他在《使徒行传》中的讲论和他的众书信以同样的方式背景化。⁶⁹ 科林·海默（1990年）为路加作为历史学家辩护时认为：

简单地说：（1）一个朋友和崇拜者的保罗回忆录（如果那是我们读《使徒行传》），并不一定表现出对保罗思想的深刻理解。这本书的目的本来是被划定的，它仍然有可能，甚至一个同伴不明白保罗的深度。⁷⁰

此外，海默认为 "路加神学的概念不同于保罗的概念被夸大了。"⁷¹ 他认为，这些讲论反映了他们的背景，因此不能总是被视为；路加神学的例证。他们不只是彼得和保罗所宣扬的路加神学！讲论的目的不是提供神学注释，是与众书信形成对比的。

总结

许多对使徒行传的历史价值的批评不应被否定。它们提出了关于路加使用来源、目的和注重细节的重要问题。然而，批评家们常常以现代史学方法为基准批评路加。我们不应期望完美或中立，以便他的记录具有历史意义。他对细节的关注，正如他在"我们"部分中的详细时间背景所说明的，将表明他对使用不同来源的敏感性。

⁶⁸ Liefeld, *Acts*, 18.

⁶⁹ Hemer, *Acts*, 246.

⁷⁰ *Ibid.*, 245-46.

⁷¹ *Ibid.*, 246.

约束和压力 Constraints and Pressures

在将使徒行传的性质视为历史渊源之后，我现在将确定路加对早期基督教的描绘的各个方面，这些描写塑造了基督教信仰的发展，无论是与耶稣、救恩、未来还是教会有关。我的目的是找出早期基督教内部的限制因素，这些限制因素抑制了"非正统"基督教版本的"野生"发展，以及促使新教义发展的压力。

约束：目击证人

最近，一些学者在辩论有关在早期教会中，有耶稣活着的目击证人的理论。这个理论对于基督教起源的意义在于，这样的人物，如果确实存在的话，会作为对耶稣传统传承的抑制。我们将考虑两位学者的论点：

贝尔斯科格

贝尔斯科格（2000年）辩称有限度地接受目击证人记载有关某人的观察、参与和解读福音里的记载。⁷²

当地人、一些妇女、耶稣亲属的口述历史从未成为他们自己的故事。它们被整理出来，或"埋葬"，即它们完全融入了其它信息和其它形式的讨论。[...]将某些目击证人的证词纳入其它补充项目，表明福音传统从来不仅仅建立在对某些人碰巧对过去的记忆的主观记忆之上。谣言被认为是不可靠的，家庭传统，在古代人中如此重视写过去，被检查和补充。受过教育的人不是出来歪曲和扰乱，即使一些现代学者可能觉得这正是他们所做的，但果断地确保适当的扩大，以及选择波动的口述历史和谣言。⁷³

贝尔斯科格的立场反映了他与亨格尔的密切互动。⁷⁴ 亨格尔（2005年）用相同的争论，也引用了马可福音里的名字为参考，如亚历山大和鲁孚的父亲，古利奈人西门（可15: 21; 参看罗马书16: 13），作为传道者使用的目击证人的个人记忆的可能保证者。⁷⁵ 相反的，马太和路加却没有提到西门儿子的名字，大概因为他们认为那两者不再是重要的目击证人。⁷⁶

⁷² Samuel Byrskog, *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Leiden: Brill, 2002), 266.

⁷³ *Ibid.*, 268-69.

⁷⁴ *Ibid.*, x.

⁷⁵ Martin Hengel, "Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors," in *The Written Gospel*, ed. Markus N. A. Bockmuehl and Donald A. Hagner (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 86-88.. Cf. Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 141-45.; *contra* Byrskog, *Story as History*, 66., who adopts a more cautious approach to identifying specific eyewitnesses and criticises this conclusion as 'pure conjecture'.

⁷⁶ So too Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 52.

理查德·巴克汉姆 Richard Bauckham

巴克汉姆在《耶稣与目击证人》（2006年）中详细地发展出了目击证人理论。他认出了两组目击证人。第一组是那些小人物，他们要么是耶稣的疗愈和赶鬼故事的受益者，要么是与耶稣有关的事件的见证人或参与者，他们违背不点名的正常做法，被点名（例如利未、古利奈人西门、耶稣的亲戚，麻风者西门）。关于马太遗漏了马可列入的一些名字，巴克汉姆说：

马太和路加倾向于省略我们在马可中找到的一些名字，这可以被解释为，当这些人在马太和路加写到时已经变得太模糊而觉得没有需要写出来，当他们在缩写马可的叙述时，他们不希望保留这些名字。⁷⁷

如果这一观察观点成立，那么它表明，马太对提及那些名声可能超出任何一个当地社区的界限的特定个人的关注。此外，这些人的名声主要基于他们参与耶稣的故事，而不是因为他们可能在早期教会中作为杰出的领袖的地位。这将建立至少对耶稣在福音中的时间的最低限度的承认，导致我们质疑那些从根本上优先考虑教会时间，排除耶稣的时间的读物。

第二组巴克汉姆认定的证人是“从一开始”（参看徒10：36-42），像彼得这样目睹整个福音故事的个人。⁷⁸ 在马可1：16和16：7中对彼得的引用中发现的包括的文学装置表明了作为证人的价值，他的“证词包括了全部”。⁷⁹ 尽管在马太福音28：7（参看马可16：7）中，马太里的彼得是耶稣（4：18）所呼召的第一批两个门徒之一，他的存在在福音的闭幕场景（28：16）中隐含着。⁸⁰ 这些目击证人既充当传统的源泉，又成为对重述传统所允许的灵活性的控制机制。⁸¹ 目击证人在控制传统方面的持续作用与巴克汉姆将这一作用归于当地基督教社区形成鲜明对比。⁸² 他批评这一点，因为它忽略了证人的持续地位，正如他们列入每一个正典福音书就说明了这一点。⁸³

⁷⁷ Ibid., 46.

⁷⁸ Ibid., 39-66, 114-54, 262.

⁷⁹ Ibid., 125. Cf. Hengel, *The Four Gospels* 82. In addition, Hengel argues that the acceptance of the Gospel required its association with a known authority in the church. Mark's unusual work 'cannot have been circulated anonymously from the beginning, for that would have disqualified it from the start' (p. 80).

⁸⁰ Cf. Byrskog, *Story as History*, 71-73..

⁸¹ Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 257-63.; cf. Hengel, "Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors," in *The Written Gospel*, 88., for the absence in the Synoptic Gospels of the stereotypical appeal to a permanent eye-witness as the guarantor of tradition.

⁸² Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 252-63. For the community as the primary mechanism of control of traditions cf. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered: Christianity in the Making*, vol. 1, 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 248-49. and James D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 55.

⁸³ Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 262. Cf. Birger Gerhardsson, "The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition," *NTS* 51, no. 1 (2005): 10.

巴蒂马乌斯是一个被点名的人物，正如巴克汉姆所观察到的，在耶稣的医治和赶鬼的故事中，他打破了受益者的规则。⁸⁴ 巴克汉姆认为，在最早的基督教团体中，⁸⁵ 这样的人物很可能是由耶稣医治的特定个体。这并不排除他作为观众的典范。⁸⁶

本文需要与我之前关于视野的讨论有关。现在可以确定两种解释，说明为什么传道者在他们的福音书里提到特定的个体。

1. **文学性的解释：** 传道者故意讲述匿名个人的故事，以鼓励他们的观众认同这些人物。
2. **历史性的解释：** 当有关个人不再为社区所认识时，传道者没有记录姓名。不清楚我们为什么要假设传道者和早期基督徒都有如此程度的健忘。

约束：旅行

许多学者主张孤立的基督教社区彼此之间几乎没有互动。社区之间的这种分裂只是反映了新约文学不同作者之间的文学划分。因此，有一个"保罗社区"，"约翰社区"，"马太社区"等。强调不同孤立社区的方法将进一步推动希伯来人与希腊主义者、希腊派信徒和外邦人之间的楔子。我们也许不谈论"早期基督教"，而是谈论相互竞争的基督教。

与此相反，巴克汉姆等人主张早期基督教是一个运动，从社区到社区，无论谁首先建立个人教会，领导人物都会四处游历。有人认为，有一种"企业认同"，其中个人和教会认为自己是更大的东西，基督教运动的一部分。巴克汉姆批评了早期教会由孤立和独立的教会组成的看法，相反，他主张建立一个保持密切沟通的团体网络。⁸⁷ 这一立场的证据包括教会间的沟通和早期教会领袖的旅行行程：⁸⁸

⁸⁴ Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 39-40.

⁸⁵ *Ibid.*, 46.

⁸⁶ So too Joel F. Williams, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (Sheffield: JSOT Press, 1994), 151-71.

⁸⁷ Raymond E. Brown and John P. Meier, *Antioch & Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (1983), 8., argues for a variety of Jewish Christian/Gentile churches coexisting within the same cities with differing attitudes towards law observance. The example he cites is that of Ephesus.

⁸⁸ Cf. Richard Bauckham, ed. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 34., for New Testament travel patterns for Barnabas, Mark, Silas/Silvanus, Apollos, Philip the evangelist and his prophet daughters, Aquila and Priscilla, Andronicus and Junia, Agabus, and the brothers of the Lord; Cf. Raymond E. Brown and John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York: Paulist Press, 1983), 36.

1. **彼得**: 耶路撒冷 (徒 1-8, 11-12, 15; 加. 1:18; 2:9); 撒玛利亚 (徒 8:14-25); 吕大 (徒 9:38), 约帕 (徒 9:38-43), 该撒利亚 (徒 10:23-48); 安提阿 (加 2:11); 哥林前 (林前 1:12); 罗马 (彼前 5:13); and 参看林前 9:5.
2. **巴拿巴**: 耶路撒冷 (徒 4:36-37; 9:27; 11:22); 安提阿 (徒 11:22-26); 耶路撒冷 (加 2:1-10; 徒 11:30; 12:25); 安提阿 (徒 12:25-13:2); 与保罗在“第一个布道旅程”上 (徒 13-14; 参看林前9:6); 安提阿 (加 2:13; 徒 14:26-15:2); 耶路撒冷 (徒 15:4-22); 安提阿 (徒 15:22, 30-39); 居比路 (徒 15:39).
3. **马可**: 耶路撒冷 (徒 12:12); 安提阿 (徒 12:25); 居比路 (徒 13:5); 旁非利亚 (徒 13:13); 耶路撒冷 (徒 13:13); 安提阿 (徒 15:37-38); 居比路 (徒 15:39); 罗马 (彼前 5:13; 门 24; 西 4:10); 歌罗西 (西 4:10)。 约翰·马克是定居在耶路撒冷的居比路家庭的成员。后来, 他陪同他的表哥巴拿巴和保罗到旁非利亚。如果腓利门是在罗马写的, 终于在那里听到他 (参看彼前)。
4. **西拉**: 耶路撒冷 (徒 15:22, 33); 安提阿 (徒 15:30-32, 40); 与保罗一起从安提阿前往庇哩亚(徒 15:40-17:15; 帖前 2:2); 哥林多 (徒 18:5; 林后 1:19; 帖前 1:1; 帖后 1:1); 罗马 (彼前 5:12).
5. **阿波罗**: 亚历山大 (徒 18:24); 以弗所 (徒 18:24-26); 哥林多 (林前 1:12; 3:4-6, 22; 4:6; 徒 18:27-19:1); 以弗所 (林前 16:12).
6. **布道士腓利**: 耶路撒冷 (徒 6:5); 撒玛利亚 (徒 8:5-13); 巴勒斯坦海边的平原 (徒 8:26-40); 该撒利亚 (徒 8:40; 21:8); Hierapolis (Polycrates *ap. Eusebius Hist. eccl.* 5.24.2; Gaius *ap. Eusebius Hist. eccl.* 3.31.4). 腓利最初是耶路撒冷教会的成员, 他周游巴勒斯坦。然后, 他与女儿们在凯撒利亚·马里蒂玛定居。最后, 他带着两个女儿搬到了希罗波利斯, 而第三个女儿去了以弗所。
7. **女先知腓利的女儿**: 该撒利亚 (徒 21:9); Hierapolis (Papias *ap. Eusebius Hist. eccl.* 3.39.9; Polycrates *ap. Eusebius Hist. eccl.* 5.24.2; Gaius *ap. Eusebius Hist. eccl.* 3.31.4) and Ephesus (Pilycrates *ap. Eusebius Hist. eccl.* 5.24.2).
8. **亚居拉和百居拉**: 罗马 (徒 18 : 2); 哥林多 (徒 18 : 2-3); 以弗所 (林前 16 : 19; 徒 18 : 18-19, 26; 参看罗马书 16 : 4; 提后 4 : 19); 罗马 (罗马书 16 : 3-5)。他们是犹太人, 一直住在罗马, 直到被革老底驱逐犹太人离开罗马。当

他们在哥林多遇见保罗时，他们已经是基督徒了，从那里他们搬到了以弗所，那里的教会在他们家相聚，然后回到罗马。

9. **安多尼古和犹尼亚:** 罗马 (罗 16:7); 因为他们在保罗之前是"基督徒", 他们是巴勒斯坦犹太基督徒, 可能是耶路撒冷教会的成员;某处 (安提阿?) 他们与保罗一起在监牢, 然后在罗马。
10. **亚迦布Agabus:** 耶路撒冷 (徒 11 : 27;27 : 10) ;安提阿 (徒 11 : 27-28) ;该撒利亚 (徒 21 : 10-11)。
11. **主的兄弟:** 林前 9 : 5 显示主的兄弟是旅行传教士。⁸⁹
12. **希伯来书的作者:** 希伯来书的作者正在从一个地方写作到另一个地方。他预计很快就访问他的听众 (13 : 23)。
13. **启示者约翰:** 这是极有可能, 约翰熟悉所写的各个亚细亚教会。

巴克汉姆认为, 领导人的布道模式反映了巡回教师或旅行传教士的模式, 类似于格德·特森的流浪魅力概念, 这种模式从一世纪末起被当地主教所取代。⁹⁰ 如果这个评估成立, 那么传道者很可能认为自己是多样化但可定义运动的一部分, 并且会将这种看法纳入他们的福音陈述中。

这些观察对基督教起源的含意是, 它认为基督教是一个多样化的运动, 在不同的教会和个人之间不断的互动。另一个暗示是, 不同的教会接触到不同的传教士。他们听到彼得的福音、保罗的福音和阿波罗的福音。他们接触到各种各样的演讲者, 而不是仅仅对希伯来语或希腊语的讲者。这种现象也表现在争议问题在整个教会的传播。保罗写给加拉太人的信证明了跨越保罗/非保罗教会鸿沟的教会间运动。问题迅速蔓延。外邦人听希伯来语, 希伯来人听希腊语。

约束: 书信

教会的做法是互相写信。这一因素的影响与上述旅行模式的影响相似。巴克汉姆概述了以下信件, 说明这种做法:⁹¹

1. 彼得和罗马教会给亚细亚教会 (1彼得)。
2. 革利免一世和罗马教会寄给哥林多教会。

⁸⁹ Cf. Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 57-70.

⁹⁰ Bauckham, *The Gospels for All Christians*, 36; G. Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 8-16.

⁹¹ Bauckham, *The Gospels for All Christians*, 38-39.

3. 士每拿人坡旅甲寄信给腓立比教会（二世纪早期）。
4. 安提阿人伊格纳修斯写给六间不同教堂的信。
5. 哥林多主教迪翁修斯（二世纪中叶）给不同的教会写了七封信（优西比 教会历史4.23.1-13）。
6. 士每拿教会将殉道者坡旅甲送到菲里吉亚的皮里梅里利姆教堂。

信件意味着信使和人际交往。这就主张将基督教视为具有差异的"运动", 而不是不同、相互竞争的、区域隔离的基督教版本。信件还表明, 一个社区一直关注和监测姐妹社区的精神状态。声誉广为人知, 值得注意和赞扬 (帖前 1: 8)。

约束: 公共关系

使徒行传显然有兴趣将基督教描绘成一种非颠覆性宗教。福音将呈现在当局面前 (9: 15), 以显示基督教信仰的可尊重性。腓力斯 (24: 22-23、25-27)、非斯都 (25: 18-19) 和亚基帕 (26: 31) 的反应都证明了这一点。使徒行传结束时, 保罗在等待晋见皇帝的机会。因此, 听众面临着皇帝的两难境地——对保罗和基督教的使命该如何处理。

在新约的其它地方, 我们发现对局外人感兴趣的看法 (彼前2: 12; 3: 15-16)。那些被选为主教的人要"被局外人有好感, 这样他才不至于陷入耻辱和魔鬼的圈套" (提前 3: 7)。耶稣的外展方法表明对维持社区关系的关注。如果那些目击证人得到负面反应, 他们要迅速离开, "把脚下的灰尘擦掉" (太10: 14)。保罗清楚地说明了这一反应, 他多次溜出城市, 而不是冒着加剧冲突的风险 (徒9: 25; 17: 10)。

社区内部的问题将在社区内而不是法官面前处理。耶稣指示他的追随者在上法庭前解决问题 (马5: 25)。保罗对哥林多信徒的不满, 他们将教会的纷争带到 "不义的人" 之前, 而不是在内部处理 (林前 6: 1 - 8)。保罗和彼得都呼吁信徒尊重当权者的权威 (罗马书13: 1-7;彼前2: 13-17)。显然, 荣誉羞辱的动态排除了在公共场合挖鼻。

我概述了一些作为约束因素的课题。其它项目无疑可以列出。一个非常重要的课题, 我没有谈到是耶稣的教导, 巴勒斯坦社区和他们的特使都记得这一点。耶稣的话语和他传道时的记忆显然限制了早期信仰的多样化。我现在将简要概述那些迫使早期基督教内部信仰和方法发展的压力。

压力：使命与增长 **Pressures: Mission and Growth**

路加记录了许多例子，希腊犹太人和外邦人皈依时，耶路撒冷的教会领袖们陷入了两难境地。这些实例包括：

1. **徒 11:1-18**: 彼得奉命会见外邦人哥尼流，并回答他的问题。由此产生的洗礼，这个外邦人和他的家人造成了一个问题，在耶路撒冷的"割礼信徒"（11: 2-3）。彼得必须用"一步一步"（11: 4）来解释他的行为。他的解释的结果是，他们被沉默了。他们赞美神，说："这样看来，神也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命了"（11: 18）。
2. **徒 11:20-30**: 来自居比路和古利奈的希腊犹太人在安提阿向希腊教徒宣讲。因此，耶路撒冷教会被迫作出反应，派出巴拿巴（和亚迦布？）来核实事件的性质。
3. **徒 14:27; 15:3, 12**: 外邦人涌入教堂，迫使希伯来基督徒和那些参与传教的希腊教徒之间发生危机。
4. **徒 14:8-18; 17:22-34**: 当保罗在路司得和雅典遇到由外邦人组成的会众时，他被迫调整自己的方法。他不可能使用希腊犹太人和敬畏上帝者所采用的方法。

这种增长的结果是迫使教会领袖以被动的方式处理问题。耶路撒冷的教会领袖没有制定议程。相反，他们回应了事件。

压力：危机 **Pressure: Crises**

可以发现一些危机，这些危机鼓励了早期基督教中信仰的发展。

1. **上帝子民的身份**: 随着外邦人（徒14: 27）涌入教会，出现了一个问题，即它是上帝子民的一部分意味着什么。这是否等同于以色列成员资格？如果是，那么割礼将是一个必要的先决条件。这是许多来自巴勒斯坦的希伯来人的回应，他们争辩说，"摩西的习俗"，包括割礼，是救恩的必要条件（徒15: 1, 5）。

2. 死亡: 50年代信徒的死亡引发了一场关于他们在上帝面前的地位的争议（帖前4: 13）。他们会经历耶稣复临吗？这是促使主在帖撒罗尼迦前书给的话语（4: 15）的课题。许多学者认为，使徒即将死亡，促使福音书的写作，以维持他们的见证。这在福音书里是不明确的。然而，彼得明确指出，他写彼得后书的动机是在他死后，留下这为提醒他所看重的：

你们虽然晓得这些事，并且在你们已有的真道上坚固，我却要将这些事常常提醒你们。我以为应当趁我还在这帐棚的时候提醒你们，激发你们。因为知道我脱离这帐棚的时候快到了，正如我们主耶稣基督所指示我的。并且我要尽心竭力，使你们在我去世以后，时常记念这些事。（彼后 1: 12-15）

从一代人到下一代人的前进引起了"老卫兵"的担忧，即下一代会否忠于他们的信息。启示者约翰警告说，那些添加或拿走他书中的话的人将被上帝移除，并失去他们在生命树和圣城中的份额（启 22: ）。

3. 其它的危机: 更多的危机可以添加到这个清单上，如在歌罗西的基督论危机。经济危机，如帖撒罗尼迦前书的闲懒者，以及提摩太前书所提年轻寡妇的课题。人际冲突，如保罗和巴拿巴（徒15: 37-40）和在腓立比的友阿爹和循都基（腓4: 2），促使牧养的反应。另一个改变的压力，无论是社区或个人所经历过的，往往被学者忽视，但在使徒行传中明确指出，就是圣灵的敦促（例如，徒13: 2;15: 28）。

压力：社区的关心 **Pressure: Community Concerns**

我们已经确定了许多社区与早期的基督教运动（'希伯来人'，"希腊主义者"和外邦人）。根据使徒行传，每一项都有具体的关注或需要：

1. 希伯来人: 讲亚兰语的犹太基督教社区中的许多人对法律非常热心（21: 20）。参见 15: 1, 5）。⁹² 这种关切反映了犹太人的一般关切（罗马书10: 2）⁹³ 和强化法律的教派，如法利赛人（徒22: 3;加 1: 14）和爱色尼人。⁹⁴ 这种热心行为使人们担心，希腊教徒正在教导其他散居国外的犹太人和外邦人法律是累赘的（徒15: 1, 6;21: 21;24: 14）。

2. 希腊主义者: 希腊主义者对散居国外的犹太人（徒11: 19-20）和外邦人（徒13: 1-2;14: 27）表现出传道热情。法律问题是传福音努力的次要问题（徒15: 1）。如果希伯

⁹² Cf. Phineas in Num 25:13, Sir 45:23 and 1 Mac 2:54, Elijah in 1 Kings 19:10, 14, Mattathias in 1 Mac 2:27, Simon the Zealot in Matt 10:4 and Luke 6:15.

⁹³ E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 Bce - 66 Ce* (London: SCM, 1992), 238-39. Sanders argues that Jews were zealots for the law, willing to die for it, as attested by both Jewish (Josephus, *Antiq.* 15.248; *Apion* 2.227f) and Pagan sources (Dio Cassius, *History of Rome*, 37.16.2).

⁹⁴ *Ibid.*, 341-66, 413-51.

来语代表向希伯来听众提呈一份希腊主义文件，那么它将显明希伯来人与犹太邪教机构之间的密切关系的关注。⁹⁵

3. 外邦人: 使徒行传中没有外邦代表。路加经常是一个外邦人，虽然他同样可能是一个希腊化的犹太基督徒。外邦人的涌入给希伯来人和希腊主义者带来了两难的境地。外邦人如何被转化为伦理一神论（徒14: 15-17;17: 29-31），如何融入一个犹太弥赛亚的教派。在这方面，毫不奇怪，最早的两本福音书反映了希伯来人的担忧，即外邦人应该知道耶稣是拿撒勒的耶稣，犹太人的弥赛亚。

⁹⁵ Josephus, *Antiq.* 20.9.1, describes how, after the death of Festus, King Agrippa replaced Joseph the high priest with Ananus, son of the previous high priest Ananus. Ananus, a man 'bold in temper', a Sadducee, 'who are very rigid in judging offenders', arrested James, the brother of Jesus and some of his companions and, based on the accusation that they were breakers of the law, had them stoned. Some of the leading citizens protested at the inequity of this act and petitioned for the removal of Ananus, which occurred after he had been in office for only three months.

修辞

引论

对古罗马的修辞惯例的思考，能使我们更好地理解路加在使徒行传中对言语的使用。这些言语是对事件的记录，而不是对文字的记录。在分析这些言语时，我们应该用“如实的”或“不准确的”来区分有历史意义的事件，而不是用现代的分类方法——“精确的”和“虚构的”。⁹⁶在确定他们的历史真实性时，我们应进行以下的测试：

1. 这些言语是否反映了当时的历史情况。
2. 这些言语是否体现了说话人的个性。

如果一篇言谈表现出的情形与说话人的个性不符，那么这篇言谈的真实性将会受到质疑。

希腊-罗马史学传统

传统的研究使徒行传的方法之争论是：（1）这些言语通过路加人物特性的表达反映出了路加的神学观点；（2）这些言语非常符合使徒行传的叙事语境。因此，得出结论：这些言语不可能是最早期的基督教传教士的言谈。这一观点已被吉百利、迪贝留斯和亨兴所论证。根据吉百利的说法，“从修西德底斯（古希腊历史学家）时代开始，历史学家所报道的言论都是纯粹的印象”。⁹⁷关于这一方法的另一个例子是亨兴对保罗在腓力斯面前的言谈所采用的研究方法：

帖土罗和保罗的讲话没有提供任何原始材料……。详细的论述表明，在这一部分中提到的资料来源要么是完全有问题的，或是因为是假设的观点而不能消除真正的难点。另一方面，如果我们与温特、鲍恩芬德和迪贝留斯一样，坚决地要把这些文字解释为路加的作品，那么我们所有的难点就都解决了。⁹⁸

杰姆普夫认为，古代历史学家陷入了“历史是对特定事物的描述和历史是对一般事物的个性化描述”两种紧张局面中。”⁹⁹第一种紧张需要研究历史细节，而第二种紧张则强调艺术（文采）的卓越性。虽然语言可能会强调历史或艺术（文采），但也有可能是两者皆有

⁹⁶ Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1980); I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1989); F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3rd ed. (Leicester: Apollon, 1990), 27-34.

⁹⁷ Cadbury, "The Greek and Jewish Traditions of Writing History," in *Bc (Reference in Winter, the Book of Acts in Its Ancient Literary Setting)*.

⁹⁸ Haenchen, *Acts*, 657.

⁹⁹ Gempf, "Public Speaking and Published Accounts," in *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, 265

一以艺术形式记录的历史。因此，路加的角色是将历史细节整合成符合他作为艺术家的目的的形式。他在这些言语中所强调的历史内容或艺术目的的程度，决定了这些言语的真实度。

受吉百利、迪贝留斯和亨兴的影响，有批评的声音认为，路加作为一名编辑者，在他写作的过程中，他将写作的重点放在了言语的艺术（文采）目的上。这种假设是基于一种信念：路加当时代的历史撰写技术很少强调文字的历史准确性。在修西德底斯（古希腊历史学家）之后，人们认为古罗马作家使用演讲作为通过人物的口来表达个人观点的一种手段。杰姆普夫认为，尽管可能存在这种观点，但在路加时代对历史学家的作用并没有统一的共识。

修西德底斯和波力比阿斯

修西德底斯普遍被视为是在发展我们所期待的历史学家的学课和“科学的”方法，在评论他的演讲时他写道：

关于这段历史的演讲，有些是在战争开始之前发表的，有些是在战争进行期间发表的；有些是我自己听到的，有些是我从各方面得到的；在任何情况下都很难把它们逐字逐句地记住，所以我的习惯是在各种场合让演讲者讲说按照我的观点要求他们所讲的内容，当然是尽可能接近他们所说的话的普遍意义。¹⁰⁰

修西德底斯认识到，他试图使演讲与讲话场合相匹配，他也很努力地去找出演讲本身的内容。对于波力比阿斯而言，历史学家的目的与诗人的目的截然不同。

不管这些事情多么平常，[历史学家应该]简单记录下真实发生的事情和所说的话。[对于诗人来说]即使是不正确的描述也有可能是被优先考虑的，因为其目的是在观众中制造错误的观念…[而对于历史学家来说]，这就是事实，目的是使学习者受益。¹⁰¹

伊苏克拉底（雅典爱国演说家）和哈利卡尔那索斯的狄俄尼索斯（叙拉古的暴君）

伊苏克拉底及其追随者与修西德底斯的不同之处在于，他们认为演讲的作用是以一种类似于诗歌的方式，在情感上感动读者。狄俄尼索斯后来经这种方法表现了出来，他的历史观念是一种艺术形式。对于狄俄尼索斯来说，根据修辞原则撰写演讲的能力代表了历史学家的技能。这一点非常接近他将真理合理化的风格，正

¹⁰⁰ Thucydides, 1.22.1, trans. R. Crawley in *ibid.*, 266.

¹⁰¹ Polybius, 2.56.10-13, trans. Paton in *ibid.*, 271.

如他的评论所显示的那样，“修西德底斯在让自己的同胞为战争负责方面有伤大雅……”¹⁰²

显而易见的是，在路加时代，人们对言语的使用尚无共识。对于古罗马历史学家来说，一种起源于几个世纪以前的史学方法比起同时代历史学家的方法具有更大的地位。因此，路加有可能在他的方法中表达修西德底斯的技巧，而不是表达从公元前50年到公元10年狄俄尼索斯时期的技巧。¹⁰³这与亨兴的结论是相矛盾的，因为亨兴的方法反映了伊索克拉底之后普遍持有的史学方法，在这种方法中，演讲的内容几乎没有任何历史意义。尽管演讲的结构表明它们在结构上是由路加安排的，但这并不是说他们所代表的情况是不准确的。朗格内克主张这样一种观点，他认为，“我们可以自由地承认言语之间，以及使徒行传的演讲和叙述之间的相似性，而不必诋毁其中的内容”。¹⁰⁴这些演讲在某种程度上是被译成容易明白的内容，通常需要30秒钟来阅读，而事实上这段演讲的时间很长，例如：导致犹推古走神！

1. 修西得底斯（大约公元前 460-395 年）-寻求第一手经验，或“在各种场合让演讲者讲说按照我的观点要求他们所讲的内容，当然是尽可能接近他们所说的话的普遍意义。”
2. 波力比阿斯（大约公元前 200-120 年）-简单记录所发生的事情。
3. 伊苏克拉底（公元前 436-338 年）-演讲的作用是“感动”读者。
4. 哈利卡尔那索斯的狄俄尼索斯（公元前 60-7 年）-根据修辞原则进行演讲。
5. 在路加时期没有共识。
6. 哪个更受敬重？旧的还是新的？

昆体良（公元35-100年，古罗马修辞学家和教师）：演讲学会

¹⁰² Dionysis, *On Thucydides*, 41, in *ibid.*

¹⁰³ Witherington, *Acts*, 117-18.

¹⁰⁴ Longenecker, "The Acts of the Apostles," in *The Expositor's Bible Commentary*, 230.

1. 引论（绪论）

- 宣告演讲的主题和目的
- 藉吸引人的气质—你的品格，来建立与观众的公信力
- 短讲要短（四句话），长讲要长(*Inst. Or. 4.pr 62*)

资料来源：亚里士多德3.14；*Ad Herennium* 1.4.6-1.7.11；*Cic. De Inv.* 1.15-18；*Cic. Top.* 25.97；*Cic. De Or.* 2.78-80；昆体良 4.1

希腊人用拉丁语称“开场白或绪论”为序文。在我看来，这似乎是一个更恰当的名字，因为虽然我们只是表明我们要开始我们的任务了，但序文清楚地表明这一部分是一个演说家为介绍主题必须要说的内容。（*Inst. Or. 4 pr 7*）。¹⁰⁵

绪论的唯一目的是让我们的听众作好准备，并愿意随时倾听我们接下来的发言。大多数的作者都认为，使观众有好感、留心专注和准备好聆听引言是三个最有效的方法。

2. 事实陈述（叙述）

- 叙述所发生的事情，并在法律背景下对案件性质作出一般性解释。
- 如果你想要改变行为，必须要让你的听众相信确实有问题存在。
- 虽然其目的是通过强调或淡化某些事实来传达信息，但叙述可以用来劝说。
- 有时可有可无。
- 通常紧跟着议题、问题的总结或指控的陈述。

资料来源：*Ad Herennium* 1.8.11-1.9.16；*Cic. De Inv.* 1.19-21；*Cic. Top.* 25.97；*Cic. De or.* 2.80.326-2.81.330；昆体良 4.2

这是一个最自然和时常有必要的程序，在法官按照上述描述的方式做好心理准备之后，我们应该指出他将要作出判断的主题的性质：事实陈述。（*Inst. Or. 4. 2. 1*）。

还有一个更常被提出的问题：事实陈述是否应始终紧跟在绪论之后？我们必须承认那些持肯定观点的人是有一定的理由的。因为，绪论的目的是使法官对我们的案件有更有利的态度，更加注意我们的案件，更易于接受引言，而且由于在案件事实查明之前无法提出证据，因此法官应该毫不拖延地接受事实方面的指引，这

¹⁰⁵ Quintilian, *With An English Translation* (ed. Harold Edgeworth Butler; Medford, MA: Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd., 1921), 7.

看起来是正确的方法。[25] 但应用可能会因情况而改变… (Inst. Or. 4. 2. 24-25)

3. 分配（划分）

- 接下来的内容概要
- 它为你的听众提供了路标（我的三个观点是…）

资料来源：Ad. Herennium 1.10.17； Cic. De Inv. 22-23； 昆体良 4.5

划分可以被定义为按照我们自己的主张，对手的主张或两者皆有这样的顺序来列举。有些人认为，这是必不可少的，因为如果法官知道我们在谈论什么，以及我么随后要谈论的内容，这将使案件更加清楚，法官更加专心、愿意接受指引。

[2] 另一些人则相反。他们认为这种做法对发言者是危险的，理由有二，即有时我们可能忘记履行我们的承诺，另一方面，我们可能会遇到我们在划分中遗漏的事情。但这种事决不会发生在任何人身上，除非他要么是个傻瓜，要么是在法庭上没有事先详细考虑他要说的话。[3] 此外，还有什么比直接的划分更简单、更清晰呢？它顺着本性为指引，坚持一定的方法，实际上对说话人的记忆是最大的帮助。因此，即使是那些提出划分的人，我也不能同意这种观点，即不应超过三个主张。毫无疑问，如果我们的划分过于复杂，可能会使法官的记忆溜号，分散他的注意力。但这并不是为什么它应该被限制在一定数量的主张上，因为可以想象，这个案例可能需要更多的主张。（Inst. Or. 4. 5. 1）

这个主张，无论是单一的还是多重的，在任何可以获利的场合，都必须是清楚明了的。因为一部分他讲话的位于目的是不让别人听不清楚，而它本身却晦涩难懂，还有什么比这更丢脸的吗？第二，它必须简短，不能有任何多余词的累赘；因为我们不是在解释我们在说什么，而是我们将要说的。（Inst. Or. 4. 5. 26）

4. 证明（证实）

- 在演讲的主题中，有一个人提供有利于你的案件的逻辑论点。
- 回顾你的叙述，找出支持你论点的事实。
- 如果试图改变行为，建议你的行动方案最好地解决叙述中发生的问题。
- 可以诉诸理由（理性）。

资料来源：Cic. De Inv. 1.24-41； Cic. De Or. 3.52-201； 昆体良 5.1-12

首先，我们可以注意到，亚里士多德提出的分配几乎得到了普遍的认可。¹⁰⁶其大意是，演说者所采用的一些证据是不属于演讲艺术范畴的，而其他证据则是他自

¹⁰⁶ *Rhet.* i. ii. 2.

已推演出来的，或者如果我要用这些术语的话，可以从他的案例里得到。因此，前者被命名为 $\alpha\tau\varepsilon x v o i$ 或自然证据，后者为 $\xi v \tau \varepsilon x v i$ 或认为证明。第一类是先前法院的判决、谣言、刑讯逼供的证据、文件，誓言和证人，因为大多数法医论点都与这些有关。但是，尽管它们本身并不涉及艺术，但所有的口才能力通常是用来诋毁或驳斥它们的。(Inst. Or. 5.1.1-2).

关于谣言和常见的报告，一方将其称为舆论的裁决和全世界的证词；另一方则将其描述为非权威性的模糊言论… (Inst. Or. 5.3.1)

类似的情况也出现在刑讯逼供的情况下：一方将把刑讯作为发现真相的可靠方法，而另一方则声称酷刑也常常导致虚假供述… (Inst. Or. 5.4.1)

5. 反驳（辩驳）

- 本节重点介绍您自己的论点中的弱点。
- 这样你能够抢占任何反对意见，并解决一些人可能存在的疑问。
- 这也意味着你不会以“自以为无所不知”的身份出现，从而获得观众的同情和信任。

资料来源：Cic. De Inv. 1.42-51；昆体良 5.13

反驳可以从两个方面来理解。因为辩方的责任完全在于反驳，无论我们是为辩方说话，还是为控方说话，我们的对手所说的话，都必须加以驳斥。从这个意义上说，反驳在诉状中被列为第四位，但两种情况下所需的方法是相同的。(Inst. Or. 5.13.1)

一般来说，反驳时不会强烈地诉诸情感。(Inst. Or. 5.13.2)

6. 结论（结束语）

- 以令人难忘的方式总结您演讲的其余部分。不可以重申事实。
- 唤起听众的情绪（伤感），以便使人难忘。
- 充满情感地述说。

资料来源：Cic. De Inv. 1.52-56；Cic. De Top. 25.98-99；

需要弹性

制定这些规则的人没有在实际法庭上发言的经验，其结果是，在书房的平静闲暇中撰写的教科书因法庭纠纷的必要性而悲伤地心烦意乱。因为几乎所有那些把说话的法则当作一个深奥的奥秘来阐述的人，不仅把我们束缚在固定的争论话题上，而且把我们束缚在如何得出结论的明确规则上。(Inst. Or. 5. 13. 59-60)

演讲

路加用演讲来讨论整个事件中发生的重要问题。根据马多克斯和约翰逊的说法，使徒行传的目的是表明耶稣的生平和教会的发展都是上帝对以色列应许的实现。¹⁰⁷这有助于向犹太人保证上帝的信实，并消除了外邦人对宗教新颖性的不信任。在这些演讲中，我们发现了许多重要的神学主题：（1）耶稣作为应许的基督，现在被尊崇，坐在上帝的右边（2:22-36； 3:12-26； 13:23-37）；（2）基督是一个“像摩西一样的先知”（3:22； 7:22-43）；（3）不仅向犹太人，而且向外邦人提供拯救（10:34-43； 11: 5-17； 17:22-31）；以及（4）异教徒皈依者是否应该遵守犹太律法的问题（15:7-20）。¹⁰⁸

这些演讲通常是作为对叙事中发生的事件的反应而引入的：彼得在2:14-21中的演讲是对语言天赋的事件的解释，这是约珥的预言的实现；对彼得与未受割礼的人一起吃饭的指控在15:5-17中得到了回答。同样，这些演讲被用来解释正在发生的事件：斯蒂芬在第七章的演讲反映了犹太人拒绝基督教教义和积极反对上帝意志的叙述中所描绘的更广泛的趋势。

这些演讲在结构上与经典论著相似，通常分为三种类型：涉及过去事件中的真理与正义的法庭演说，关于未来私利的审议性演讲，以及涉及赞扬或指责的流行性演讲。路加的演讲并没有盲从于这些风格中的任何一种，而是反映了古典文学中使用的灵活性。Wills认为演讲代表了一种原始的基督教布道形式，其结构由范例、结论和劝诫组成，与任何古典修辞结构都不符。¹⁰⁹布莱克反对这种说法，认为路加演讲中结构的多样性反映了古典修辞学

¹⁰⁷ Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, p.p.31-56, quoted by Philip E. Satherthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric," in *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 347.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 356.

¹⁰⁹ L. Wills, "The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity," *HTR* (1984).

的多样性，主题是根据情况而调整的。¹¹⁰在演讲结构看似非正统的地方，很可能是路加福音反映了演讲的即兴性质。

徒 3:11-26

彼得在所罗门的柱廊里的布道反映了从宣讲到要求悔改的运动，正如他在五旬节的布道（2:14-41）中所发现的那样。虽然五旬节的布道是经过润色和精炼的，但保罗在使徒行传3中的布道结构却完全不那么完美。布莱克解释说，在这篇演讲中，缺乏开场白，因为听众的接受力已经达到了，所以开场白就变得多余了。¹¹¹ 在这种情况下，一个积极的融洽关系已经通过治愈残疾的乞丐而实现。Satherthwaite根据以下经典修辞范畴对演讲进行分类：

- 开场白/序文 (v. 12)
- A - 主题 (上帝荣耀了他的儿子, v. 13a)
 - 显示 (vv. 13b-16)
 - 下结论 (vv. 17-21, 结论词包括进一步主题)
- B - 主题 (耶稣成全预言, vv. 20b-21)
 - 显示 (vv. 22-24)
 - 下结论 (vv. 25-26)¹¹²

从古典修辞学的角度来看，演讲的结构有点非正统，传达了一个精力充沛的演讲者即兴布道的印象。这种印象既适合福音书中描述的彼得冲动的个性，也适合演讲的非正式场合。彼得解释自己的激情和力量需要松散的结构。

朗格内克尔认为，这篇布道代表了耶路撒冷早期基督教会的宣讲福音(kerygma)。基督是用“原始”的基督教术语来指代的；（1）在第13节中，他与亚伯拉罕、以撒、雅各和我们祖先的上帝联系在一起，根据以赛亚书42章和53章，他被称为“上帝的仆人”；（2）在14-16节他被称为“圣者”、“义者”和“生命的创造者”；（3）第16节强调“耶稣的名字”是创造奇迹的媒介，“名字”是犹太人对上帝的替代物。路加把彼得描绘成在22-25节中使用了中古语言类比的训诂方法。他把耶稣作为弥赛亚的承诺与对亚伯拉罕的盟约承诺联系在一起，围绕着“后代”一词展开争论。¹¹³第五节悔改的呼唤。19-21节以独特

¹¹⁰ C. Clifton Black, "The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills," *HTR* (1988).

¹¹¹ *Ibid.*, 7.

¹¹² Satherthwaite, "'The Background of Classical Rhetoric,'" in *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, 359.

¹¹³ Longenecker, "The Acts of the Apostles," in *The Expositor's Bible Commentary*, 298., "In v. 25 Peter goes on to identify commitment to Jesus as Messiah with the promise God made to Abraham, quoting Genesis 22:18 and 26:4;

的犹太术语表达，反映了犹太残余神学。“因此，要悔改归向上帝，这样你的罪就可以被消灭”——这将允许通过弥赛亚的第二次降临来表达承诺的“更新的时间”和“一切的恢复”。这篇演讲的开头和结尾都提到了族长的上帝，但在第五节。它有一个明显的基督教焦点。彼得的基督论被描绘成，基督的行为代表上帝通过他工作，就像治愈跛子是上帝通过彼得工作一样。同样，杀害耶稣和他的复活被描绘成上帝的力量和他的意志的实现。犹太人的适当反应是悔改，他们以前的行为是出于无知。朗格内克指出，彼得的基督论不如保罗的演说中所描绘的那么完善，这是里德博斯的观点。这将有利于路加保留演讲的本质，因为他没有在演讲中描绘出统一的基督论。

徒 17:19-33

海恩岑认为使徒行传的保罗不同于书信中的保罗，因此保罗在阿瑞斯会议上的讲话是路加福音的组成部分。¹¹⁴ 然而，鉴于保罗在《凡事归众人所有》（哥林多前书9:20-22）中的主张，他的演讲代表了一种古典的修辞手法，在修辞的核心雅典，伽利略福音。兹韦克将演讲概括为以下经典修辞结构：

- 开场白（演讲者通过赞美听众“非常虔诚”，并介绍“未知神”的主题，建立了融洽的关系。他的主题（第23b节）宣布他打算宣布真正的上帝，他已被崇拜为未知的神，第22-23节）
- 主题（未知的神被确定为宇宙的创造者，遵循斯托伊克的惯例，讨论了神的本质和存在，最后讨论了人类与他的关系问题，第24-29节）
- 下结论¹¹⁵（最后说，上帝需要全人类悔改，如在开场白和主题，30 - 31节中显示的）¹¹⁶

在雅典有两个著名的学派，斯多亚学派和以彼古罗学派。保罗与斯多亚学派的对话是由他引用了斯多亚派诗人索利的阿拉图（斐诺门前书7章，17:28）和清洁（赞美宙斯）来体现的。上帝的本质是用斯多亚学派的术语和他们对一个客观的上帝的信仰来解释的。因此，保罗强调上帝是创造者和法官，他的个性与斯多亚学派的泛神论形成鲜明对比。海默将保罗描述为温和地揭露了“他们的思想家所向往的超然现实与人造的雅典形象之间的不一致性”。¹¹⁷在第25节中，保罗同样用他们自己的术语来指代以彼古罗人，他们认为上帝不需

“Through your offspring [lit., ‘seed’] all nations on earth will be blessed.” What exegetically ties this portion together with what has preceded it is, evidently, the word “offspring” which appears in 2 Samuel 7:12 in reference to David’s proposition (God has glorified his Son, v. 13a) descendants and in genesis 2:18 and 26: 4 in reference to the descendants of Abraham.” The use of verbal analogy is where the same word applied in two different passages is used to suggest that the same considerations should apply to both passages.

¹¹⁴ Haenchen, *Acts*, 112-16., argues that the Paul of the epistles differs significantly from the Paul of Acts. He cites the following difference: Luke fails to portray Paul’s argument against the law, notably that it leads to sin; Luke portrays Paul as the great miracle worker whereas Paul in the epistles claim to perform miracles was denied by his opponents; the Lucan Paul is portrayed as a great orator whereas as the Paul of the epistles freely admits (II Cor 10:10) to be a poor orator.

¹¹⁵ The last section of a judicial speech where the speaker is the strongest.

¹¹⁶ D. Zweck, "The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22, 23," *NTS* 35 (1989).

¹¹⁷ Colin J. Hemer, "The Speeches of Acts: Pt 2: The Areopagus Address," *Tyndale Bulletin* 40, no. 2 (1989): 244.

要人的任何东西，他不能被人服务。他也反对他们的观点，即上帝不关心人类的事务，他在第27节中指出了上帝的近在咫尺。海默尔为演讲的独创性辩护说：

考虑到保罗的回答是有针对性的，而且语境非常恰当，很难假设与雅典经典宗教思想并列的做法不是经过深思熟虑和深思熟虑的。然而，没有迹象表明路加甚至意识到这种并置的力量。这属于保罗的情况，在路加福音的修订本中根本看不出来。¹¹⁸

对海默来说，保罗的论战结构被缩写所模糊。对他来说，这表明这段话来自保罗而不是路加。如果这是一个路加建立的，我们会期待一个更明确的论战。保罗的亚略巴古演讲是一个例子，说明演讲者将信息改编为听众，并在陈述信息时开放地使用听众的术语。

徒 20:17-38

保罗在米利都对以弗所的长老所作的演说是独一无二的，因为这是唯一一篇对基督徒听众的大型演说。这篇演讲被认为包含了许多保罗主义，尽管对于它们是路加模仿保罗形式的结果，还是代表保罗演讲的一个意译版本，存在分歧。奥图尔同意迪贝柳斯和海恩岑的观点，认为这是一种模仿言语，尽管保罗前后连贯。¹¹⁹海默则认为，对保罗风格的认可支持了它作为一种叙述的历史忠实性。¹²⁰按照奥图尔的说法，演讲的结构可以分成三个部分：

- A1部分（关于保罗传福音的维护， 18b - 27节）
- B 部分（对以弗长者的劝告， 28-32节）
- A2部分（进一步维护保罗的事工， 33-35节）

演讲的结构包含了许多与路加福音22:14-38所记载的基督临别演说相同的主题：（1）耶稣和保罗都在反思他们与听众共度的时光；以及（2）都对他们离开后将要发生的问题提出警告。这就提出了路加在编辑演讲稿中的角色的问题。他创作这篇演讲是为了提供一个类似于路加福音中关于基督告别的演讲，还是保罗的书信反映了与路加福音22章中记录的相似的情感？为了支持后来的论断，朗格内克尔认为在米利都的演讲在很多方面反映了帖撒罗尼迦前书2:1-12。在这两种情况下，保罗都面临着反对他的事奉，因此觉得有必要为自己的行为辩护。¹²¹朗格内克进一步将保罗在现阶段的演讲与神学相比较，正如他在演讲

¹¹⁸ *Ibid.*, 247

¹¹⁹ Robert F. O'Toole, "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders," *Biblica* 75, no. 3 (1994 1994).

¹²⁰ Colin J. Hemer, "The Speeches of Acts: Pt 1: The Ephesian Elders at Miletus," *Tyndale Bulletin* 40, no. 1 (1989).

¹²¹ Longenecker, "The Acts of the Apostles," in *The Expositor's Bible Commentary*, 512

之前在以弗所（哥林多前书）、马其顿（哥林多）和哥林多（罗马人）所写的信中所发现的那样。平行的主题包括在普遍主义意义上使用“教会”一词和“他自己的血”作为救赎的工具。对朗格内克尔和海默来说，使徒行传的其余部分都缺乏这种保罗主义，这表明路加有权获得有关演讲的具体报告。

结论

继吉百利、迪贝柳斯和海恩岑的作品之后，人们一直认为使徒行传的演讲是路加想象力的结果。路加的史学方法被认为是更接近于异克拉底斯，然后修昔底德或波利比乌斯。最近，有人认为，虽然演讲没有逐字记录，但它们代表了演讲要点的忠实表达，这一观点对这一假设提出了挑战。路加很可能接触到了许多演讲的笔记和目击证人的叙述。温特辩称，法医的证词是基于官方法庭记录的“N”文件，路加有权查阅23:26-30记录的革老丢·利西斯给腓力斯的信的原件。¹²²演讲被认为是想象的结果的假设越来越受到批评意见的挑战。根据摘要中所述的标准，已经表明，虽然批评意见并不统一，但越来越多的研究支持这样一种观点，即路加的演讲以艺术形式记录了历史。未来的研究需要集中在研究一个受过古典修辞学训练的人在阅读《使徒行传》时的反应。然后，正如Satterthwaite所言，我们将能够摆脱过去学者的“超临界”方法。

1. 摘要而不是文稿。
2. 忠实/不忠而不是准确/发明
3. 决定忠诚？演讲是否反映了历史背景？演讲是否反映了我们在其它来源对演讲者了解的信息？
4. 演讲样本？

牧养课题：摘要

- (1) 我们应该将信息/事工本色化多少？
- (2) 我们能谈谈原始和发展的福音吗？福音的核心信息是什么？哪些方面可以改编呢？
- (3) 我如何牧养一间信徒们对福音本色化有不同反应的教会？
- (4) 谁是我的榜样？
- (5) 合一？

¹²² B. W. Winter, "Official Proceedings and Forensic Speeches," in *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

使徒行传中的福音

本部分的目的是考虑使徒行传中的布道内容。我们暂时假定，路加并没有把自己的神学强加于不同演讲者的嘴边，而他所包含的演讲让我们深入了解了各个个体和群体的讲道（kerygma）。在《使徒行传》中的各种言论之间存在着显著的差异，这一事实证明了这一方法的正确性。为什么这样的练习值得一试？首先，它为我们提供了一个解释网格，用来读取NT的其余部分。当我们读这封给希伯来人的书信时，我们可以参照讲希伯来语的犹太基督徒在使徒行传中的描绘和他们的布道内容来阅读。第二，如果我们能在使徒行传中的各种布道和他们在《新台语》作者的著作中各自的对等物之间找到显著的相似之处，这无疑是一个重要的证据，说明《使徒行传》作为一种元叙事的真实性和有用性。在我们开始讲道之前，让我们提醒自己他们的叙述背景。J. C. 奥尼尔提供了以下提纲：¹²³

1:9-8:3	耶路撒冷
8:4-11:18	犹太全地和撒玛利亚
11:19-15:35	直到地极（最后的三部分）
15:36-19:20	耶路撒冷被基督教遗忘
19:21-28:31	罗马站到的前列

这个计划突出了从耶路撒冷到罗马的总体运动（不是“天涯海角”！）。离开耶路撒冷的运动与犹太人走向耶路撒冷的运动形成鲜明对比。在2:5-11，这个运动是向心的，散居在外的犹太人迁入耶路撒冷。这一运动被逆转为远离耶路撒冷的离心传教士运动（1:8）。¹²⁴

¹²³ J. C. O'Neil, *The Theology of Acts in Its Historical Setting*, 2nd ed. (London: SPCK, 1970), quoted in Hemer, *Acts*, 36.

¹²⁴ Spenser, *Acts*, 26

道先传给犹太人，然后传给外邦人。这种种族和社会运动与离开耶路撒冷的离心运动平行。请注意，从地理或社会民族角度对行为进行分类将导致不同的轮廓。当我们专注于演讲时，我们会发现，演讲的焦点在行为的不同部分有所不同。我们现在可以概述这一进程中的以下事态发展：

耶路撒冷的希伯来人(1:2-2:4)

讲亚兰语的巴勒斯坦犹太人(1:6-26)形成了最初的核心信徒群体，大约有120人(1:15)。这群人，连同散居海外的犹太人，通过使徒的传道而得到进一步的扩展(2:14-47)。彼得对后五旬节的人群说：“犹太人和所有住在耶路撒冷的人”(2:14)。因此，一个混合的人群被认为是由散居在外的犹太人(2:5-13)和巴勒斯坦犹太人组成的。应注意到一些后来的社区发展和特点：

语言不同

这群人被称为“希伯来人”，与“希腊主义者”(6:1)不同。因此，希腊语和亚兰语使用者之间出现了两种不同的语言类型。亨格尔认为这两个群体是由双语信徒聚集在一起的。

¹²⁵

使徒与耶稣家庭

十二使徒和耶稣的家庭(1:13-14)在希伯来社区中占据着重要的领导地位。不仅如此，他们还被认为是更广泛的“门徒团体”的领袖，包括希腊教徒和希伯来人(6:2)。十二门徒组织挑选七个希腊信徒(6:5)，在整个使徒行传中继续保持着突出的地位，耶路撒冷的各个议会和从耶路撒冷派遣的各种使节(11:22, 27)就是明证。另一个例子，他们的权力超越了“希伯来”社区的边界，是在4:36-37接受了一份礼物上，一个居比路利未人，约瑟，使徒给他起名巴拿巴(意思是“劝慰子”)。

圣殿与律法

使徒们天天在殿里和他们的家里聚会：

他们天天同心合意，恒切地在殿里且在家中掰饼，存着欢喜诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人，天天加给他们。(徒2:46-47)

¹²⁵ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 11.

彼得和约翰在祷告的时候到圣殿去（3:1）。把使徒描述成庙宇崇拜者，使他们仍然处于犹太教的范围之内。¹²⁶ 撒都该人在耶稣里宣扬死人复活（4:2）。委员会承认，治愈残废是一个“显著的迹象”（4:17），除了要求弟子安静之外，没有任何回应。再者，在5:12我们得知使徒聚集在所罗门的廊子里，在5:16' 也有许多人从耶路撒冷周围的城邑聚集，带着病人和被污灵折磨的人，他们都痊愈了。

在5:34-39，伽玛列，一个法利赛人，受人尊敬的法律老师，代表使徒出面，留下了他们是否来自上帝的问题。他的论点说服了大祭司和议会（5:39）。使徒们的被捕和监禁并没有阻止他们继续每天在圣殿里和家里聚会，教导和宣扬耶稣是弥赛亚（5:42）。使徒的特征是耶稣复活的亲圣殿传道者。因此，他们的信息和实践坚定地将他们置于第二圣殿犹太教的范围内。这一群体的进一步信徒包括“许多祭司”，他们变得“顺从信仰”（6:7）。这就提出了一个问题：是什么吸引了牧师参加这场运动。

当耶路撒冷的信徒得知彼得与哥尼流一同吃饭的消息时，在“受割礼的信徒”中引起了骚动，因为彼得和一个未受割礼的外邦人一起吃饭（11:2-3）。后来，一个未经授权的任务从耶路撒冷被派往安提阿，以说服信徒“除非你按照摩西的习俗受割礼，否则你是不能得救的”（15:1）。于是保罗和巴拿巴就往耶路撒冷去，在使徒和长老面前陈词。在会议期间，路加指出，“一些属于法利赛教派的信徒站起来说，”他们必须接受割礼，并被命令遵守摩西的律法”（15:5）。这表明一些法利赛人被使徒的教导所吸引，并且在被接纳为社会成员后，他们仍然保持着教派成员的身份。这也可能表明更广泛的法利赛主义对使徒的矛盾态度。当然，这并不意味着敌对和敌对的关系。该小组可以发起一个特派团，并在安理会上听取他们的意见，这表明他们的地位和影响力相当大。议会达成的协议并没有推翻这项法律，而是将非犹太人信徒与“以色列境内的外侨”的地位结合起来（15:20；比照利未记17:10；18:26；20:2）。

在保罗最后一次访问耶路撒冷时，他讲述了上帝在外邦人中的行为。雅各和长老们肯定了他的事奉，但随后又提出了他与法律的关系问题：

他们听见了，就赞美神。他们对他说：“弟兄，你看，犹太人中有多少信徒，都热心遵行律法。有人告诉他们你，你教导所有住在外邦人中的犹太人离弃摩西，并且告诉他们不要给自己的孩子行割礼，也不要遵守习俗。那该怎么办？他们一定会听说你来了。照我们说的做。我们有四个人在宣誓。加入这些人，和他们一起经历净化仪式，并支付他们剃头的费用。这样，众人就知道，他们所告诉你们的，并没有

¹²⁶ So too Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 195., who suggests that ‘the author of Acts clearly had no problem with Jewish Christians (including Paul!) treating the temple as a sacred site and an appropriate venue for expressing piety. He suggests that the Galilean believers deliberately targeted Jerusalem and the temple as the centre of Judaism.’

什么，乃是你们自己守守律法。至于已经信了的外邦人，我们已经写信告诉他们，要他们禁戒祭偶像的物，和血，并勒死的，并淫乱的事。”保罗就领他们去，第二天洁净了自己，同他们进了殿，宣布洁净日的结束，为他们每人献祭（21:20-26）。

雅各和长老的地位，是保罗和希伯来信徒之间的调解人，热心律法。希伯来人（21:21）被不信的犹太人，可能是亚细亚人（21:27）告诉希伯来人，保罗教导犹太人离弃摩西，不让他们的孩子受割礼，也不遵守习俗（21:21）。可以提出两种意见。首先，这个问题涉及到第二代希腊主义者。这个问题是保罗面临的直接问题还是随着时间的推移而发展起来的？第二，希伯来人认真对待流亡犹太人关于保罗的报道，这一事实表明，他们在法律问题上仍然有着牢固的联系，足以使他们站在散居犹太人一边反对保罗。雅各和长老们急于确认保罗是希腊主义的观察者和律法的守护者（21:24），同时肯定耶路撒冷议会的协议对外邦人具有约束力（21:25）。雅各和长老们当然没有鼓动希伯来信徒改变对律法的态度。正如J. B. Lightfoot所说，他们担心的是保罗和其他希腊主义者继续作为法律观察员。¹²⁷

逼迫

希伯来人后来在12:1-3经历了迫害。约翰的兄弟雅各奉希律王的命，被刀杀了。希律见自己的行为使犹太人欢喜，就拘捕彼得。这表明他的行为带有政治因素。对迫害没有明确的宗教原因。¹²⁸

讲道 (Kerygma)

我们是否能每次认得希伯来人的讲道？我们在使徒行传中很难回答这个问题的原因在于彼得是唯一的希伯来人在讲道。然而，它们为我们提供了一个起点。我把他的讲道总结如下：

	1:16-17, 20-22	2:14-40	3:12-26, ¹²⁹ 4:8-12, 19-20	5:29-32
--	----------------	---------	---------------------------------------	---------

¹²⁷ Quoted in Dunn, *The Parting of the Ways*, 3.

¹²⁸ N. T. Wright, *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God* (London: SPCK, 1992), 450-51., argues that Jewish persecution arose due to sibling rivalry over the inheritance of Israel. The Pharisees programme of Torah-intensification was questioned by the Christian movement when they opened their doors to Gentiles. Instead of arguing for a purified or restored temple, such as the Essenes, early Christianity rejected allegiance to any land or city. Racial identity was irrelevant. These changes hit at the core elements of the Jewish worldview, and thus, in Wright's opinion, resulted in persecution.

¹²⁹ Satherthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric," in *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, 359., classifies the speech according to the following classical rhetorical categories: proem (v.12)

- A
 - proposition (God has glorified his Son, v. 13a)
 - demonstration (vv. 13b-16)
 - peroration (vv. 17-21, the concluding words include a further proposition)
- B
 - proposition (Jesus as the fulfillment of prophecy, vv. 20b-21)
 - demonstration (vv. 22-24)
 - peroration (vv. 25-26)

In terms of classical rhetoric the structure of the speech is somewhat unorthodox, conveying the impression of an energetic speaker preaching in an impromptu fashion.

讲者	彼得	彼得	彼得	彼得和使徒们
地点和听众	<ul style="list-style-type: none"> - 耶路撒冷的一间楼房楼上 (1:13) - 信徒, 约120人 (比徒1:13-14列出的人数已经增长) 	<ul style="list-style-type: none"> - 地点没有特别列明 - 虔诚的散居犹太人 (2:5, 14), 态度参杂 (2:12-13)。听众还包括“犹太男人” - 犹太人也是这败坏的世代一部分 (2: 40) 	<ul style="list-style-type: none"> - 所罗门的廊下 (3:11) - 在圣殿里的以色列人 (徒 3:9, 12) 	<ul style="list-style-type: none"> - 公会前 (5:27) - 大祭司, 撒都该人 (徒5:17) 和法利赛人 (徒 5:33)。
场合	取代犹大	用各种语言对散居海外的人说的话 (2:5-12)	在美门治愈瘸子 (3:1-10)	大祭司等嫉妒使徒的反应 (5:17)。他们禁止使用耶稣的名字 (5:28)
大纲	<ul style="list-style-type: none"> - 犹大代表圣经的应验 (诗41:9; 徒 1:20; 诗69:25)。这也解释了耶稣的死 (1: 16) - 复活的见证人必须被选出来代替犹大, 那人在耶稣的事工中与耶稣同在 (1:21-22) 	<ul style="list-style-type: none"> - 彼得解释说方言, 是在主的日子之前, 圣灵的沛降 (2:15-21; 珥 2:28-32a) - 拿撒勒人耶稣, 是照神的旨意被交出来的 (2:22-23)。你把他钉在十字架上, 但上帝让他复活了。大卫预言弥赛亚会复活 (2:25-28, 31; Ps 16:9-11, 10) - 我们是复活的耶稣的见证人, 接受了所应许的圣灵 (2: 32-34) 	<ul style="list-style-type: none"> - 以色列的神使犹太人弃绝杀害的耶稣复活 (3:12-15) - 对耶稣之名的信心治愈了瘸子 (3:16) - 耶稣被钉死在十字架上是在无知中按照神的计划 (3:17-18)。他们要为此悔改, 好叫他们从主那里得安舒, 使他差派他的弥赛亚来 (3:19-20) - 弥赛亚在世界复兴之前不会回来 (3:21). - 耶稣是摩西预言的先知 (3:22; 申 18:15-19)。听他的人会站起来。不听的人 would 倒下。这是对亚伯拉罕所应许的应许 	<ul style="list-style-type: none"> - 以色列的神使被权势杀害的耶稣复活 (5:30)。他现在被尊崇为领袖和救世主, 带领以色列人悔改和宽恕 (5:31) - 使徒是复活和圣灵赐给的见证人 (5:32)

			(3:25-26; 创12:3), 叫他们转离恶行, 赐福与众人。	
主要冲击	- 复活需要一个完整的官方证人队伍	- 犹太人钉在十字架上的耶稣, 成了主和弥赛亚。	- 悔改把弥赛亚钉在十字架上。你要听从他, 转离你的恶行, 这样你就可以从他那里得“安舒”(圣灵? 3: 20)。悔改的职事是祝福(3:26)	- 为杀死耶稣而悔改, 耶稣是现在被尊崇的王子和救世主(5:30-31)。
基督论	- 主耶稣(1:21)	- 拿撒勒人耶稣是一个有能力、奇事和神迹的人(2:22) - 他的复活表明了上帝对他的态度, 以及他崇高的地位(2:36) - 他用了许多其他论点(2:40)	- 耶稣是神的仆人 ¹³⁰ (3:13, 26; 比照4:27), 义者 ¹³¹ (3:14; 赛53:11), 生命的创造者(3:15), 弥赛亚(3:20), 也是一位摩西的先知(3:22-23) - 他的作用是使人远离罪恶(3:26)	- 耶稣现在被尊为 Órchgo (领袖, 王子) ¹³² 和 swthvra (3:31)。
救赎论	- 没有提到	- 悔改(为钉十字架?) (2:38) - 奉耶稣的名受洗(2:38), 好叫你的罪得赦免。 - 接受圣灵的恩赐(2:38)	- 为祂的死没有明确的救赎价值(3:17) - 因信他的名得救(3:6, 16; 4:10, 12, 17-18, 30) - 悔改导致接受应许(隐含的圣灵), 并	- 耶稣给予悔改和宽恕(5:31)。这与他被钉十字架(5:30)没有直接联系。 - 耶稣被挂死在木头上而被诅咒(5:30, 比照10:39; 申21:22-

¹³⁰ Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 190-91., *pais* reflects Isaiah 42:1-4 (cf. Acts 3:13, 26; 4:24-30; Matt 12:18; 1 Clem 59:2, 3, 4; *Mart. Polycarp* 14:1, 3; 20:2; *Did.* 9:2, 3; 10:2-3) and the concept of the servant of God. For Hurtado this has an Israel-oriented and royal-messianic connotation which originated in Jewish Christian circles (as against Gentile) (p. 193).

¹³¹ *Ibid.*, 189-90., argues that the Holy and Righteous One (cf. 3:14; 7:52; 22:14; 1 Peter 3:18; 1 John 2:1, 29; 3:7; 1 En 38:2; 53:6; *Wis. Sol.* 2:12-18) was a 'honorific epithet in Jewish religious usage of the time; and 1 *Enoch* shows that the term could be used as a title for a messianic figure' (p. 190).

¹³² *Ibid.*, 189., suggests that this connotes the eschatological leader of the new people of God who, like Moses, leads his people out of 'Egypt'.

		- 圣灵的应许是给犹太人的，那些远方的，任何被呼召的 (2:39)	导致从邪恶的方式转向 (3:19-20, 26)	23)。这反映了赎罪理论吗？ ¹³³
回应	- 他们以抽签的方式选择了马提亚，这符合圣殿的正常做法 (1:26).	- 3000人回应 (2:41)	- 撒都该人对彼得讲论死人复活感到恼火 (4:2) - 5000人相信 (4:4)	- 公会的最初反应是愤怒 (5:33)。法利赛人伽玛列说服公会暂缓判决 (5:34-39)。使徒们被禁止以耶稣的名义讲论 (5:40)

彼得和使徒们的讲道是针对耶稣被钉死和复活后以色列的特殊情况而写的。以色列被呼召为耶稣被钉十字架而悔改，这并没有被认为是具有救赎价值的，但仍然是上帝神圣计划的一部分 (3:17-18)。神的旨意在彼得在公会面前的辩护中并没有明确说明。这就意味着，当情况决定时，它被用作辩护。使徒们对耶稣的死而没有得到解释而无所谓。(4:8-12; 5:28-32)

救赎的强调是在于耶稣的名字，意味着救恩的途径，导致我们接受圣灵。

大体上，在路加-使徒行传里（不仅在犹太基督教的代表），作者强调的主题是神圣的必要性和成全圣经。他不喜欢保罗书信中典型的关于耶稣死亡的陈述：例如，基督是“为我们/我们的过犯/我们的罪”而死的，或者提到耶稣的死是一种牺牲或赎罪(参见 20:28)¹³⁴

詹姆斯·邓恩也提出了类似的观点：

使徒行传讲道集中在复活上的一个重要推论是没有任何关于耶稣死亡的神学。他的死被提到，但只是一个赤裸裸的事实（通常强调犹太人的责任）。历史性事实没有解释 (2.23, 36; 3.13-15; 4.10; 5.30; 7.52; 10.39; 13.27f)。从来没有人说过，例如，“耶稣为我们而死”或“为我们的罪而死”；没有人认为耶稣的死是一种牺牲。¹³⁵

强调耶稣的名字，而不是十字架，作为拯救的手段，这就意味着对与主之名相关的现成的救赎意象的挪用：“那么，凡呼求主名的人都将得救”（珥2:32；徒2:21）。在使徒行传中，尤其是在早期章节中，耶稣的名字是拯救的手段（2:38；3:6, 16；4:7, 10, 12, 17-18, 30；5:28, 40, 41；8:12, 16；9:15-16, 21, 27-28；10:43, 48；15:14；16:18；19:5, 13, 17；21:13；22:16；26:9）。在路加福音中也发现了对这种意象的挪用，避免了详细解释受难的必要性：

¹³³ Ibid., 187.

¹³⁴ Ibid., 186. Hurtado argues that this emphasis was characteristic of Jerusalem Christians.

¹³⁵ James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press, 1977), 17.

耶稣打开他们的思想，要明白圣经，对他们说：“经上如此记着，弥赛亚第三日要受苦，从死里复活，并且要奉他的名，从耶路撒冷向万国宣告悔改和赦免罪。（路加福音24:45-47）

讲道对于耶路撒冷的居民来说是特别的，他们要么直接，要么间接地，通过他们与当局的关系，声称对耶稣的死负有责任。

基督论认定“拿撒勒人耶稣”（2:22；4:10）是一个人（2:22），他从上帝那里获得他的力量、荣耀和权威（2:22；3:13；5:31）。是上帝使他复活的人（2:32；3:15；4:10；5:30）。他获得了弥赛亚（2:31，36；3:18，20），主（2:36），王子和救主（5:31）的身份。他自己的身份包括圣义者（3:14）和生命的创造者（3:15）。接受耶稣与接受圣灵有关（2:33，38）。

讲道的教会论是从一个彻底的犹太视角。圣灵降在使徒身上（2:17-21），是以色列的一部分。他们的任务是召他们的同胞以色列人（2:22，32，36）悔改，好将圣灵赐给众人（2:33）。这是为了实现神对亚伯拉罕的应许（3:25-26）。这应许的应许，是为他们的儿女，和一切远方的人，就是耶和華我们神所呼召的人，（2:39）。这是对“普遍恢复时间”（3:21）的预期。

在10:34-43，彼得向一个外邦人宣讲“神差给以色列人的信息”（10:36）。他的讲道与他先前在耶路撒冷对犹太人讲道时所说的相似：

	10:34-43
讲者	彼得
地点和听众	- 该撒利亚(10:1). - 哥尼流，是“意大利营”的百夫长，他的亲朋好友（徒1:1，24）
场合	彼得得到一个关于不洁净食物的异像(10:9-16)
大纲	- 彼得在介绍他的信息时解释了他自己的理解，即上帝不偏袒任何一个民族，只要他敬畏他，做正确的事，他都会接受（10:35；参比诗128:1）。 - 彼得现在记述“神差给以色列人的信息”（10:36）： 神怎样用圣灵和能力膏拿撒勒人耶稣，他是怎样去周游四方行善和医治一切被魔鬼欺压的人，因为神与他同在。 他在犹太和耶路撒冷所行的一切事，我们都作见证。他们杀了他把他挂在木头上，第三天上帝把他复活，让他出现，不是向所有的人，而是显给我们这些被神拣选作见证的人，他复活后与他们一起吃一起喝。他命令我们向人民传道 证明他是神所命定的审判活人和死人的人。所有的先知为他作见证说，凡信他的，都藉着他的名字而罪得蒙赦免。”（徒10:38） -彼得是他所宣扬的一切的见证人。这是为了实现路加福音24:48
主要冲击	- 耶稣的王位是有能力的。

基督论	- 拿撒勒人耶稣从神那里领受圣灵（10:23）。他释放了那些被魔鬼压迫的人。
救赎论	- 耶稣被以色列人谋杀（10:36, 39），但却被上帝复活了（10:40）。他被挂在木头上（10:39；比照5:30；13:29）。此事件没有设置任何救赎的价值。上帝使耶稣从死里复活（10:40）。 - 耶稣是神所命定要审判活人和死人的人（10:42） - 耶稣命令使徒传讲“借着他的名赦免罪”，为“凡信他的人”（10:43）。在路加福音24:47中，耶稣指示门徒从耶路撒冷开始，将这信息传给万国。哥尼流和他的家人奉耶稣基督的名受洗（10:48）。
回应	- 受割礼的信徒惊讶于圣灵倒在外邦人身上。外邦人说方言，赞美神，奉耶稣的名受洗（10:44-48）

彼得为一个外邦人总结，上帝向以色列讲道。他的信息与他以前所讲的一致。耶稣被杀害，复活，现在是法官。救恩是通过对他的名字的相信。这条信息在它的引论和结论中被改编成适合非犹太人的听众。在10:34-35中，彼得对各国适用耶和華审判以色列的同样标准（诗128:1）。那些“敬畏他”和“做正确的事”的人是耶和華所能接受的，不分种族。耶稣将审判所有人（10:42），包括钉死耶稣的以色列人和外邦人，虽然没有提到明显的罪。好消息是所有相信耶稣之名的人都能得到宽恕（10:43）。彼得的信息很简单：耶稣是一个活的法官，他借着他的名，给予宽恕。彼得没有给罪下定义，也没有提出律法的问题。他的听众大概是知道这是敬畏上帝的人（10:2）。

现在，我将根据N. T. Wright提出的六个问题来综合这篇文章，这是建立基督教起源模型的必要条件：

摘要

耶路撒冷希伯来人的团体是一个由耶稣家族（长老？）组成的混合团体，使徒，祭司（6:7），在8:1的迫害之后，希腊主义者，如巴拿巴（4:36-37；11:22），法利赛人（15:1, 5:比照5:34-39）和“成千上万的信徒”，他们“都热心于律法”（21:20）。

耶路撒冷和撒玛利亚的“希腊主义”（2:5-8:25）

路加福音记录了大量皈依者（2:41），跟随彼得的五旬节讲道，对巴勒斯坦人和散居在外的犹太人（2:5-11, 14, 36）。亨格尔认为，大量涌入是因为耶稣的布道很吸引人，而耶稣的布道本身就具有特别吸引流亡犹太人的特点。¹³⁶ 他认为“耶稣的信息与普遍主义者的希腊语世界有着密切的联系，甚至可能与希腊思想中的某些主题有着密切的联系。”¹³⁷ 这忽略了路加的建议，即精神的流露，如语言的天赋所示，在希腊主义者为彼得的演讲做准备方面发挥了关键作用（2:5-36）。一些与希腊主义有关的问题值得强调：

¹³⁶ Martin Hengel, *Earliest Christianity* (London: SCM Press, 1997), 72.

¹³⁷ *Ibid.*

时机

亨格尔（1983）正确地强调了耶稣升天和流亡犹太人皈依之间的短暂时期。他认为，最多的时候，我们看到的是从受难到五旬节以及他们皈依的一到两个月。¹³⁸这一事实的含义常常被忽视。首先，它意味着希腊化的犹太人从一开始就是早期基督教的核心。这应该导致在构建早期耶稣信徒和后来希腊化的基督崇拜之间冲突的简单化理论时的谨慎。第二，它应该挑战早期基督教同质化的观点。最早的基督教是按语言划分的不同群体的集合。

第二个时期是从他们的皈依到斯蒂芬死后的迫害（8:1）。如果司提反是在基督被钉死一两年后被谋杀的，那么希腊教徒在耶路撒冷呆了一年半到两年的时间里，就会接触到使徒们关于耶稣的教导。¹³⁹如果我们比较一下这个时期，使徒们与已经接受的听众一起工作，例如，保罗在哥林多（相当长的时间，18:18）和以弗所（三年，20:31；两年，19:10），以及被迫留在该撒利亚（超过两年，24:27）和罗马（两年，28:30），那么我们可以得出结论，希腊教徒在耶路撒冷度过的两年时间足以让他们学习使徒们的核心教义。

分开

希腊主义者从最早的时期就通过语言与希伯来人区分开来。¹⁴⁰最有可能的是，他们与希伯来人分开敬拜（参见《彼得和约翰去“他们自己的地方”的观察》，4:23），可能经常光顾耶路撒冷的散居犹太教堂。来自古利奈、亚力山大、基利家和亚细亚的自由民会堂的成员反对司提反（6:9）就暗示了这一点。司提反显然与这群人有过密切的接触。

在一个数字增长时期（6:1，7），希腊主义者提出了一个问题，反对希伯来人在日常分配食物时忽视他们的寡妇（6:1；相反2:44-45；4:32）。这表明，在性别（寡妇、提出这一问题的男子）和年龄（寡妇可能年龄较大，可能反映了许多移民到耶路撒冷退休、死亡和埋葬的犹太人的做法）方面的混合社区。希腊主义者有足够的结构，可以表达不满并任命发言人。希腊主义者接近希伯来人来解决这个问题，使徒们称之为“整个门徒团体”（6:2），这说明希腊主义者比希伯来人小，依赖他们。亨格尔认为，任命七位执事，其中一位是安提阿的信徒，这表明他们的社区比希伯来人小（6:5-6）。¹⁴¹

¹³⁸ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 33.

¹³⁹ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), 479., dates the crucifixion of Jesus as 30 A.D. and the calling of Paul at 31 A.D.

¹⁴⁰ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 37. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 206-07 By limiting the difference to language these scholars are rejecting the thesis that the Hellenists were Gentiles who Hellenized early Christianity. The position that *Hellenistai* refers to Greek-speaking Jews is also maintained as the most likely explanation in the SDABC, 6:188.

¹⁴¹ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 15. In Hengel, *Earliest Christianity*, 71., he suggests that 'with exception to Philip and Nicanor, the list of the 'seven' in Acts 6:5 does not contain any of the typical Jewish names which are attested for, say, Egypt or Palestine. Simply from the exclusively Greek names, one might suppose that the 'seven' came from abroad; the last of them, the proselyte Nicolaus, is said to have come from Antioch.'

尽管希腊主义者是分离的，但希伯来人认为自己与他们是一个共同体。这与路加经常提到的“整个教会”（4:32；5:11）是一致的。这就引出了一个问题，为什么希腊的寡妇被忽视了。十二个人给出的答案是，他们已经力不从心了：

十二门徒叫了门徒的全会众来，说：“我们坐席不听神的话，这是不对的。所以，朋友们，你们要从你们中间挑选七个人，他们是有尊荣的，满有灵和智慧的，我们可以派他们来作这件事，同时我们要专心祷告，事奉道。”（徒6:2-4）

使徒们是分配财产的人（4:34-35）。这包括两个希腊主义者的财产，如约瑟的情况，改名为巴拿巴（4:36-37）和希伯来人（5:1-11）。路加在希腊寡妇的故事中反复观察到，门徒的人数正在大幅增加（6:1，7）。此外，他还讲述了使徒们在庙里忙碌，对抗权威（3:1-4:22）以及处理出于错误动机而赠送礼物的故事（5:1-11）。这些叙述使听众为使徒的解释做好准备。作为叙述者，他同意他们的解释。

邓恩根据亨格爾的作品认为，希腊化的影响在耶稣之前的几个世纪已经渗透到巴勒斯坦，从亚历山大大帝开始。因此，希腊语将在整个巴勒斯坦广为人知。耶路撒冷的希腊铭文表明，居民应该阅读并欣赏公共公告。来自耶路撒冷周围的三分之一的骨棺铭文是希腊语。在巴尔·科赫巴（Kosiba）起义期间，两个希腊文字母表明bar Kochba（Kosiba）自己在希腊语中比在希伯来语中更舒服。严格地说，在耶稣时代，没有非希腊化的犹太教。¹⁴²这意味着耶稣的教义从早期基督教开始就被翻译成希腊语，而不是后来基督教传播到巴勒斯坦以外的发展。甚至有可能在耶稣生前他的教导被翻译成希腊语。他被钉十字架时，头上的铭文是用希伯来语、拉丁语和希腊语写的（约翰福音19:20）。因此，希伯来人和希腊主义者之间的区别不必过分夸大。希腊化不需要等同于去犹太化的过程。¹⁴³

逼迫

希腊主义者受到犹太人的迫害。这导致了他们的分散（6:9；8:1；9:19）。¹⁴⁴ 迫害并没有延伸到使徒身上，可能是暗示，希伯来人（8:1）。¹⁴⁵ 为什么希腊主义者受到迫害而不是

¹⁴² Dunn, *The Parting of the Ways*, 10

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Wright, *People*, 447-48., suggests that persecution resulted from the perception that Christian rejected normal family structures: ‘The problems which arose in relation to the care of the need, particularly widows, are most readily comprehensible if we envisage the church, not as a part-time voluntary organization of the link-minded which left normal social and familial attachments unaffected, but as a group with definite boundaries. If one belonged to it, one did not belong any more, certainly not in the same way, to one’s previous unit’ (p. 448).

¹⁴⁵ The SDABC, 6:212-213 outlines three options: ‘The Twelve had learned from their Master that “the hireling fleeth, because he is an hireling” (John 10:13), and refused to desert their responsibilities. (2) The Twelve wished to remain

使徒？路加对这个问题的回答是，这个问题对于司提反与自由民会堂的成员的接触是特别的（6:9）。迫害的原因是什么？路加对司提反的刻画是将他牢牢地置于先前人物的背景中，尤其是彼得和约翰：

司提反充满恩典和能力，在民间行了大奇事和神迹。[……]但是他们无法抵挡他所说的智慧和精神（徒 6:8, 10）

司提反的描述让观众想起了其他人物，特别是耶稣和使徒，他们接受了恩典（4:33），力量（1:8；2:22；3:7, 9；4:33），创造了奇迹（2:22；3:1-10；4:30），他们充满了智慧和灵（2:4）。在这方面，对司提反的反对是在更广泛的反对社会的背景下设定的。然而，这个答案并不能解释反对希腊主义者的原因。对Freedmen的指控引发了两个问题

他们暗中挑唆人说：“我们听见他说亵渎摩西和神的话。”[……]他们设假见证人说：“这人不停地说亵渎圣所和律法的话；因为我们听见他说，这拿撒勒人耶稣要毁灭这地方，改变摩西交给我们的风俗。”（徒 6:11, 13）

在解释这些指控时，我们面临两种选择。首先，这些指控与斯蒂芬的说教毫无关系；其次，这些指控反映了斯蒂芬的教诲，即使是以歪曲和争论的方式。在这两种选择中，我们还需要认识到路加福音更广泛的目的。路加把耶稣的审判和司提反的审判作了比较。请注意，在路加福音中没有虚假的见证人反对耶稣（22:66-71），而在可14:58和太26:61中，他被指控企图破坏圣殿（参约2:19）。路加保留对司提反的反圣殿指控。

Freedmen 煽动长老和文士（6:12），然后设立假证人来陈述他们的案件。证人可能只是长老和文士中有影响力的成员。如果我们区分假证人和他们的证词，那么我们可能会提出这样一种可能性：虽然证人可能是假的，但他们的证词可能是准确的。有四项指控：（1）亵渎摩西（6:11）；（2）亵渎上帝（6:11）；（3）亵渎圣殿（6:13）；和（4）违反法律

in Jerusalem in spite of all persecution, because the city was looked upon as the head-quarters of the Christians, and fugitives would look therefore guidance and help. (3) This persecution was apparently directed, in particular, against those who, like Stephen, taught the transitory nature of the customs (see on Acts 6:14) which the Pharisees stressed. The apostles apparently continued as worshipers in the Temple, keeping themselves in ritual cleanness (ch. 10:14), and held aloof from fellowship with Gentiles (v. 28). The large body of the common people probably looked upon them with considerable favor and respect. Therefore the persecution may have been directed more at the Hellenistic disciples. It was certainly this class who were most active in taking the next great step in the expansion of the church. No dogmatic decision can be made in favor of any one of these three reasons offered by commentators and church historians.' Hengel, *Earliest Christianity*, 74., argues for the persecution as being exclusive to the Hellenists as nowhere in Acts does Luke mention a return of the Hebrews, a necessary condition to explain their continued presence in Jerusalem if they had been dispersed.

(6:13)。我们是否要把第13节看作是对第11节的重述？在我们现在转向司提反的讲道来确认或驳斥这个指控之前，让我们先来看看犹太教的核心教义。¹⁴⁶

第二圣殿犹太教各种形式的核心因素是什么？这些因素影响了“以色列的故事”？邓恩指出了四个共同的元素。¹⁴⁷ 首先是一神论。每一个犹太人都被教导说示玛（申6:4），至少一天一次，甚至两次。一神论体现在十诫中的第一条（出20:3）。在流放后时期，一神论上升到突出地位，主导了先前的融合，被认为是流放的主要原因（参见摩5:25-7；耶19:13；比照徒7:42-43）。这与希腊化的宗教精神形成了鲜明的对比。¹⁴⁸ 第二，以色列被选为神的立约民，并得应许之地的产业（创12:1-3；15:1-6；17:1-8）。这种信念在流放之后重新确立（参见赛41:8-9；44:1），并在马卡比抵抗运动中得到了体现。在这期间，我们第一次遇到犹太教（2 Macc. 2: 21；8:1；14:38）。第三，圣约集中在律法。申命记是圣约神学的经典陈述，其中以色列的服从是对选举的回应（盟约唯名论）。“唯名论”是维持盟约和与耶和华的地位的方法（申4:1，10，40；5:29-33；6:1-2，18，24；7:12-13等等）。¹⁴⁹ 法律对以色列人起到了“身份标记”的作用（参见丹尼尔、朱迪思、托比特），并产生了一种特权感（菲罗、莫斯2：17-25；约瑟夫，Ap. 2：277-286；Bar 3:36-4:4；Sir 24:23）。因此，独特的做法，如割礼（马卡比前书1:14-15），指出了以色列的身份，并代表了他们在上主面前地位的实际体现。安息日是另一个界碑（犹布书2:17-33；50:6-13；CD 10:14-11:18；可2:23-3:5）。食物法的作用与此相似（但1:3-16；多必书1:10-12；犹大书12:2，19）。第四，这座圣殿标志着犹太作为一个圣殿国家或圣殿土地的存在。因此，通过犹太化加利利的居民，马卡比人扩大了犹太的领土。对圣殿的强调解释了大祭司和大祭司家庭的政治权力。耶路撒冷靠着这座圣殿幸存下来，这是迄今为止的主要收入来源（例如第二十分之一）。圣殿是犹太的财政、宗教和政治中心。对司提反的指控显然触及了犹太教的核心。他们一定要分道扬镳吗？我们稍后再讨论这个问题。

讲道

司提反如何回应他是反律法和圣殿的指控？¹⁵⁰ 他的讲话提纲如下：

¹⁴⁶ SDABC 6:194, affirms that the accusation that 'this Jesus of Nazareth will destroy this place and will change the customs that Moses handed on to us' may well have resulted from Stephen repeating the words of Jesus (Cf. Matt 24:2; 26:61; 27:40). Thus the link between the Hellenists and Jesus is maintained.

¹⁴⁷ Dunn, *The Parting of the Ways*, 18-36.

¹⁴⁸ Ibid., 20., gives various examples: 'the Greek Zeus and the Roman Jupiter were clearly one and the same; at Bath in England there is a statue to Minerva-Sulis – Minerva the Roman goddess, regularly identified with the Greek Athena, Sulis the local equivalent; in the great hymns to (the originally Egyptian goddess) Isis, she is addressed as 'Thou of countless names', because she was identified with so many other deities.' Unifying local religions into a larger syncretistic whole neutralized religion as a source of nationalist sentiment.

¹⁴⁹ For intertestamental examples, cf. Ibid., 24-31.

¹⁵⁰ For Hengel, *Between Jesus and Paul*, 25-29., the Hellenists serve as the bridge between Jesus and Paul in their attitudes to the temple and Torah. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 208., critiques Hengel for treating the accusations against Stephen (6:13-14) as a reliable reflection of his kerygma. Hurtado does not deem it necessary to provide a link between Paul and Jesus (p. 209). He sees Paul's relativizing of the Torah as a response to those who would make Torah observance a 'condition for the full acceptance of Gentile Christians as fellow believers by "Judaizing"

	7:1-53
讲者	司提反
地点和听众	- 公会(6:15) - 大祭司和公会里的人(6:15, 7:1)
场合	与那些属于“利百地拿会堂”的人争论(6:9)。
大纲	<ul style="list-style-type: none"> - 亚伯拉罕(7:2-80): 司提反记述了犹太教的主要元素, 如对亚伯拉罕的呼召和应许所表达的。他的后裔将要领受土地(7:3), 成为一个国家(7:5), 经历一段奴役期(7:6-7), 接受敬拜的地方(7:7), 以及割礼之约(7:8)。因此, 他涵盖了犹太教的基本租户。 - 约瑟(7:9-16): 约瑟被他的弟兄们弃绝, 并且降到埃及, 这说明他拒绝以色列, 后来神也在埃及。 - 摩西(7:17-50): 摩西被遗弃, 后来被法老的女儿救了。摩西就被教导了埃及人的智慧(7:22)。他是埃及援助的受益者。四十岁的时候, 他以为他的亲属会明白神藉著他拯救他们, 他们却不明白(7:25)。他本族的人厌弃他, 使他在米甸像寄居的人逃跑(7:29)。四十年后, 神在荆棘的火焰中向他显现(7:30)。 - 在讲述了他的委托(7:30-34)后, 斯蒂芬提醒他的听众希伯来人拒绝摩西(7:35), 并提到申命记预言, 上帝将提出一个先知(7:37)。司提反接着强调他的祖先不愿意服从摩西(7:39)和他们崇拜牛犊(7:40-43)。他引用了阿摩司书5:24-25(7:42-43)的话, 这段话颠覆了以色列从旷野到巴比伦的历史(在大马色的阿摩司)。 - 司提反接着谈到圣殿的问题。他概述了从帐幕到圣殿的过程和所罗门的作用(7:47)。接着, 他引用了伊萨66:1-2, 认为至高无上的人不住在人手造的房子里(7:44-50; Isa 66:1-2)。 - 呼吁书(7:51-53): 司提反已经涵盖了犹太教的所有基础, 他认为他的听众是犹太人的机构, 他们在历史上迫害先知, 现在他们已经杀害了正义的先知。他的结论是, 他们没有遵守法律: <p style="margin-left: 40px;">你们这硬着颈项, 心耳未受割礼的民哪, 你们永远反对圣灵, 就像你的祖先过去一样。你的祖先中哪位先知没有迫害? 他们杀了那些预言义人来的, 现在杀了你变成了他的背叛者和凶手。你们是那些接受法律的人天使所命定的, 你们却没有遵守。”(使徒行传7:51-53, 请注意第二个人复数代词)</p>

Christians' (p. 209). The Judaizing mission was, however, in response to Paul's law-free gospel to the Gentiles. Hurtado also criticises Hengel for arguing that the Hellenists understood Jesus' critique of the temple better than the disciples (p. 210).

主要冲击	- 以色列有拒绝上帝、他的律法和先知的历史。神不住在「手造的房屋」(7:48)。当局(和自由民)反对圣灵(7:51)
基督论	- 耶稣是“义者”(7:52; Isa 53:11) - 耶稣是人子, 站(与坐的相反, 路22:69; 徒2:34), 在神的右边(7:56; 比照太19:28; 26:64; 可14:62; 路22:69)。
救赎论	- 没有提到。耶稣的死又是一个与圣灵对立的例子(7:51-52)
回应	- 司提反的听众被激怒了(7:54)

司提反指出, 根据以赛亚66:1-2, 主的荣耀并不局限于圣殿。这并不是对寺庙的颠覆, 而是一种强调的转变, 在这种转变中, 寺庙的重要性被削弱了。此外, 管理这座寺庙的当局也有着悠久的反对上帝的历史。这并不意味着亨格尔所建议的激进的反法立场。¹⁵¹ 亨格尔的立场很可能反映出路德教的法律对福音的争论, 正如Hurtado所建议的那样。¹⁵² 他同样可以主张回到对律法核心的强调, 就像耶稣所说的, 他渴望怜悯而不是牺牲(马太福音12:7)。耶稣呼吁回到律法的「更重的事」, 例如公义、怜悯和信心(太23:23)。斯蒂芬很可能也采取了类似的立场。他最后的呼吁, 就是与他一同进入他的异象, 看见人子站在神的右边, 导致他的死(7:56-57)。这个基里格玛表明了一种对法律的理解, 认为它被当局错误地遵守, 并超越了圣殿作为主的主要居所。这与假证人的指控一致(6:11, 13)。对希腊主义者的迫害, 以及他们逃离耶路撒冷, 只会加剧他们对圣殿当局的批评。¹⁵³

我现在转到关于另外七位希腊化执事之首, 腓利的讲道(6:5):

	8:5, 12
讲者	腓利
地点和听众	- 撒玛利亚(8:5) - 撒玛利亚人(8:6)
场合	逼迫使腓利离开耶路撒冷
大纲	- 腓利“宣告弥赛亚”(8:5)。这个主张是由神迹, 赶鬼和医治(8:6-8)证明的。 - 腓利传福音说神的国和耶稣基督的名(8:12)
主要冲击	- 耶稣的王身份是有能力的。
基督论	- 耶稣是弥赛亚, 在他的名能医治和释放(8:5-8)
救赎论	- 救恩是借着耶稣的名(8:12, 16)

¹⁵¹ Hengel, *Earliest Christianity*, 71

¹⁵² Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 209., suggests that Hengel's characterization 'shows the telltale signs of the influence of traditional Lutheran theological categories of law versus gospel.'

¹⁵³ Hengel, *Earliest Christianity*, 75.

讲希腊语的撒玛利亚人(8:5-13)受洗是为了回应腓利的事奉,一个希腊化的犹太人(6:5)。关于腓利的讲道,我们所知甚少。他只是简单地宣扬耶稣是弥赛亚,并且通过他的名字,上帝的王权已经显现。这是由神迹和奇事证明的。没有提到耶稣的死,正如在彼得的讲道中发现的那样。撒玛利亚人面临的问题不是他们把弥赛亚钉在十字架上,而是他们被精神和各种疾病所束缚。腓利似乎知道耶稣事奉的另一种解释,正如他解释以赛亚书53:7-8(徒8:32-35)所证明的那样。是什么把埃提阿伯人吸引到以赛亚书53章,使腓利能够用基督论的术语来解释它?可能是以赛亚书53章代表了路加福音24:44原本解释耶稣和使徒们在耶路撒冷的教导(徒2:40)的一部分。现在,我将针对我们的六个问题总结这些发现:

1. *耶稣如何融入犹太教?* 耶稣是个彻头彻尾的犹太人物。
2. *耶稣的目的是什么?* 他的事奉对司提反来说是微不足道的。腓利把耶稣当作弥赛亚的示范,很可能是从他生命中的一些事件中汲取的。但这并没有明确地道出。
3. *耶稣为什么死了?* 在司提反的演讲中,耶稣的死进一步证明了犹太人的排斥。采纳了执行人的观点。没有将救赎的价值归属于十字架。腓利的话没有提到耶稣的死。
4. *早期教会是如何和为什么开始的?* 没有提到复活。在腓利的例子中,教会的增长是对见证者所表现的神迹和奇事的回应。
5. *为什么福音书是这样的?* 路加福音特别强调耶稣的名字。
6. *我们通过“历史”发现的耶稣与当代教会和世界有何关系?* 耶稣的名字今天仍然有效。

希腊主义的扩张与拓展(9:1-20:38)

散居在大马色的犹太人逃离耶路撒冷迫害的希腊主义者皈依(9:19)。¹⁵⁴ 尽管受到迫害,他们仍然留在会堂里,并可能认为自己是犹太人。保罗到大马色的各会堂去寻找信徒,就是明证(9:1-2)。希腊主义者在许多地方建立了教会(腓尼基,居比路和安提阿,11:19),清楚地表明了使命的观点。在安提阿,他们向希腊人和说希腊语的犹太人“宣告主”(11:20)。¹⁵⁵ 这个简单的信息反映了腓利早期在撒玛利亚的活动(8:5,12)。

¹⁵⁴ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 33-34., argues that the time difference between the origin of Christianity and the establishment of communities in Damascus and Samaria was too short to allow for Hellenistic syncretism. Thus, 'Christ-worship' may be pushed back to a origin in Jerusalem.

¹⁵⁵ Sim, *The Gospel of Matthew*, 63-107., offers a reconstruction of the Antiochene church prior to the composition of Matthew based on a critical comparison of Acts and Galatians. His objective is to establish an emphasis on law in the local church that matches the same emphasis in the Gospel. The Antioch church was begun by 'Hellenist' Jewish Christians who fled Jerusalem following the persecution of Stephen (Acts 8:1; 11:19). The Jerusalem mother church sent Barnabas to Antioch where he sided with Paul and accompanied him on his law-free mission through Asia Minor. The contentious Jerusalem council resulted which could not have been as amicable as portrayed by Luke in Acts 15.

耶路撒冷的影响力在希腊派巴拿巴（11:12；比照4:36-37）到安提阿的整个过程中都保持着。后来，他被列为安提阿五人中的第一位，扫罗是第五位（13:1）。耶路撒冷的影响是通过耶路撒冷议会的决定（15:1-35）感受到的，这是保罗向他在小亚细亚建立的教会所作的决定（16:4-5）。¹⁵⁶ 显然，希腊使团是在耶路撒冷的希伯来人的监督下进行的。亨格尔还提出了希腊主义对耶路撒冷产生反向影响的可能性。¹⁵⁷

早期基督教的一种相对一致的形式传播非常迅速。在两三年之内，它到达了撒马利亚和大马色，¹⁵⁸ 在二十五年之内到达了雅典和罗马。¹⁵⁹ 这一运动的迅速提出了一个问题，即希腊主义的融合可能会影响一个据说是犹太人的耶稣追随者团体，使他们成为基督崇拜者。

保罗

现在我们来谈谈保罗的事工，最著名的希腊传教士。保罗最初跟随其他希腊主义者的脚步，后来，在安提阿呆了14年之后，被委任到小亚细亚（13:1-3）。1:8中的纲领性陈述涉及地理进程。随着保罗的到来，一个社会种族因素被明确地添加：

主对亚拿尼亚说，你只管去。他是我所拣选的器皿，要在外邦人和君王并以色列人面前，宣扬我的名。我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难。（9:15-16）

关于保罗可以说很多。我将把重点缩小到比较他的各种演讲。

希腊化布道团到小亚细亚 (13:1-15:35)

James, who had taken over the leadership of the Jerusalem church, then sent a subservient Peter to Antioch. Paul was defeated (contra Gal. 2:11-21) and Barnabas reined in, allowing the church to become a thoroughly law-observant Christian Jewish congregation during the time of the Roman-Jewish war and the emergence of formative Judaism. Sim's thesis represents an intensified version of J. P. Meier's theory (*Antioch & Rome*) in which, following the confrontation between Paul and Peter in Antioch (Galatians 2:11-21), Paul departed leaving a situation in which Peter presided over separate Jewish Christian and Gentile Christian groups. For Meier, Peter or the James party imposed a number of *kosher* laws on the Gentiles in order to resolve the issue of table fellowship. The Christian community would have consisted of a number of factions, varying in the degree of law observance. In contrast Sim adopts a sceptical stance towards the issue of table fellowship in Gal. 2:11-14 and instead posits that the real dispute was that of circumcision as the means of entering the covenant people of God.

¹⁵⁶ Ibid., 257-87.; contra George D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 130-31. Sim argues for two dramatic changes in Antioch, the first a break from Pauline Christianity to that of Peter and James, and the second, the re-emergence of a Pauline mission in Antioch parallel to the anti-Pauline Matthean community. Kilpatrick observes that the absence of Pauline influence is not a conclusive argument in that the example the Fourth Gospel, most probably written in Asia, shows little sign of being influenced by Pauline epistles to the area. Nevertheless, Kilpatrick notes that the absence of Pauline influence in Matthew and Matthean influence in the Pauline writings of Ignatius would argue against Antioch as the location of the Matthean community.

¹⁵⁷ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 37.

¹⁵⁸ Ibid., 34.

¹⁵⁹ Wright, *People*, 444.

小亚细亚使团（安提阿，13:1，返回安提阿，15:35，经耶路撒冷，15:1-22）首先针对散居海外的犹太人，然后是外邦人。保罗参观了各会堂，与散居在外的犹太人和敬畏神的人接触，然后向外邦人作见证：

- 撒拉米，居比路（犹太会堂，13:5，方伯，13:7-12）
- 彼西底的安提阿（犹太会堂，13:14-43；外邦人，13:44-49）
- 以哥念（犹太会堂，14:1，犹太人和外邦人，14:1-5）
- 路司得（外邦人，14:8-18）

路加采用两篇保罗的讲论，一篇是对犹太人的，一篇是对外邦人的：

	13:16b-41	14:15-17
讲者	保罗	保罗
地点和听众	<ul style="list-style-type: none"> - 彼西底的安提阿的会堂（13:14-15） - 会堂里的官员、会众和敬畏神的人（13:15, 16b, 26） 	<ul style="list-style-type: none"> - 路司得（14:8）. - 一群当地人，还有丢斯的祭司（14:11, 13）
场合	保罗参观了会堂，并受邀发言（13:14）	瘸子对保罗的话有信心回应，后来就痊愈了（14:8-10）
大纲	<ul style="list-style-type: none"> - 保罗讲述了以色列的历史。这包括他们的检选（13:17），他们在埃及的逗留，在旷野四十年，攻占迦南四百五十年，士师的时候，他们要求立王，扫罗统治四十年，大卫的王朝（13:17-22）。 - 大卫是一个合上帝心意的人。上帝应许藉着他的子孙得救主（13:23）。 - 然后保罗跳过了众国王和流放的历史，集中在施洗约翰和他的悔改洗礼（13:24-25）。 - “拯救的信息已经发出。耶路撒冷的人不认识他，也不认识先知。他们杀了他，以此来实现圣经所说的。神叫他复活，他向许多见证人显现（13:26-31）。 - 保罗引用诗篇作为复活的预言（13:32-37）。“凡藉着这律法所宣告的，凡蒙耶稣赦免的人，都要从这律法中释放出来。”（19:18）。保罗最后警告上帝做了一件不可思议的事（13:40-41）。 	<ul style="list-style-type: none"> - 保罗拒绝他们崇拜他为希耳米（14:15）。他呼吁他们从“这些无价值的东西”转向活生生的造物主上帝（14:15）。 - “在过去的几代人中，上帝允许每个民族走自己的路。无论是下雨、收成、食物、喜乐，他都能见证他的恩惠”（14:16-17）。

主要冲击	- 救世主是要通过大卫的路线，他是以色列历史上最接近耶和華心脏的人物。犹太人把救主钉在十字架上，神却叫他复活。藉着他，罪得赦免。	- 你要转离你的神，转向那在许多方面赐福给你的永生创世神
基督论	- 耶稣是应许给大卫的救主 (13:23) - 这个人 (13:38)	- 没有提到耶稣。
救赎论	- 通过耶稣宣告了罪的赦免 (13:38) - 耶稣以摩西律法所不能达到的方式得自由 (13:39)。	- 救恩是朝向永生神的一种举动，是对当地宗教习俗的拒绝 (14:13, 15)。
回应	- 他们邀请保罗在下一个安息日演讲 (13:42)。很多人跟着。出于嫉妒，“犹太人”反驳了保罗，他带着一个非常基本的救赎信息转向了外邦人 (13:47-48)。	- 群众无法抑制他们的喜悦，确信保罗和巴拿巴是希耳米和丢斯 (14:12, 18)。

在彼西底的安提阿对犹太人的讲道，与彼得 (10:36) 所宣扬的“给以色列人民的信息”非常相似。耶稣受难是从执行者的角度来解释的。这是一个没有任何逻辑价值的错误。他的复活表明他是救世主 (13:26-37)。保罗将他的信息改编成他的非耶路撒冷听众，并没有呼吁对耶稣被钉死在十字架上的悔改，而是争辩说，耶稣以摩西律法无法达到的方式，扩展了宽恕和摆脱罪恶的自由 (13:38-39)。比摩西律法更好的东西来了。

保罗对吕斯特拉居民的演说，是第一次对与会堂无关的外邦人听众所说的话。保罗在瘸子身上建立信心的话没有说出来 (14:9)。对他的疗愈的回应显示了他的权威，允许他宣称自己是活造物主上帝的代表。他号召听众转向「天地海和其中所有的」(14:15)。耶稣在他的《圣经》中没有被赋予任何角色。这两篇演说是保罗分别对犹太人和非犹太人听众所作的说明性演说。

第一次希腊派布道团到爱琴海 (15:36-18:22)¹⁶⁰

第一次爱琴海布道团：(1) 传达耶路撒冷议会的裁决 (16:4) 和；(2) 首先针对犹太人和敬畏神的人，然后是外邦人。各自的听众如下：

- 腓立比 (敬畏神者，16:14，外邦人，16:33-34)：使女用占卜的灵，将保罗和他的同伴认作宣告“救恩之道” (16:18)。奉耶稣的名，圣灵被命令离开。后来狱卒被教导“信主耶稣，你就必得救” (16:31)。救恩来自对耶稣的信仰。
- 帖撒罗尼迦 (犹太会堂，17:1，敬畏上帝者，17:4)。

¹⁶⁰ Departed from Antioch, 15:36, returned to Antioch via Jerusalem, 18:22.

- 庇哩亚（犹太会堂，17:10，敬畏上帝者，17:12）。
- 雅典（犹太会堂，17:17，外邦人，17:18）。
- 哥林多（犹太教，18:4，外邦人，18:7）：保罗试图说服犹太人，耶稣是弥赛亚（18:5；比照18:28）。犹太人指责保罗教导人们以违背律法的方式敬拜神（18:13）。当局认为这场争论是关于“语言、名字和你自己的法律”（18:15）。
- 以弗所（会堂，18:19）。

路加再一次呈现了保罗的两个演讲样本，一个是给犹太人的听众，另一个是给雅典的哲学家。他对犹太人的信息很简单，弥赛亚必须受苦，这就是耶稣。他的听众被召唤去相信。他对外邦人的演讲强调耶稣是复活的法官。他的听众被呼吁悔改。

	17:2-4	17:22-31 ¹⁶¹
讲者	保罗	保罗
地点和听众	- 帖撒罗尼迦犹太人的会堂 (17:1-2) - 犹太人，虔诚的希腊人，和一些主要的妇女 (17:4)	- 雅典的亚略巴古 (17:16, 19) - 以彼古罗和斯多亚哲学家 (17:18) ¹⁶²

¹⁶¹ Zweck, "The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22, 23.", outlines the speech as following a classically rhetorical structure:

Exordium: (The speaker establishes rapport through his *captatio benevolentiae* by praising the listeners for being 'very religious' and by introducing the theme of the 'unknown god'. His *propositio* (v. 23b) announces his intention to proclaim the real God who has been worshiped as the unknown god, vv. 22-23).

Probation: (The unknown god is identified as the creator of the cosmos and following Stoic convention, the nature and existence of God is discussed, and finally the question of humanity's relationship to him is addressed, vv. 24-29).

Peroratio: (This concludes by stating that God requires repentance of all human beings, as demonstrated in the *exordium* and *probatio*, vv. 30-31).

¹⁶² In Athens there were two prominent schools of thought, the Stoics and the Epicureans. Paul's dialogue with the Stoics is signalled by his citation of the Stoic poet Aratus of Soli (*Phaenomena* 7, in 17:28) and Cleanthes (*Hymn to Zeus*). The nature of God is explained using the terminology of the Stoics and their belief in an impersonal god. Thus, Paul emphasizes God as Creator and Judge, and his personality in contrast to the pantheism of the Stoics. Hemer describes Paul as gently exposing 'the inconsistency between the transcendent reality to which their thinkers aspired and the man-made images of Athens' (Hemer, "The Speeches of Acts: Pt 2: The Areopagus Address," 244.). In v. 25 Paul likewise refers to the Epicureans using their own terminology by referring to their idea that God needs nothing from man and that he cannot be served by man. He also argues against their idea that God is unconcerned by human affairs by stating the nearness of God in v. 27. Hemer argues for the originality of the speech: 'In view of the pointedness of Paul's response and the precise appropriateness of the context it is difficult to suppose that the juxtaposition with classic Athenian religious thought was not deliberate and calculated. Yet there is no hint that Luke was even conscious of the force of this juxtaposition. It belongs to Paul's situation and is not apparent at all in Luke's redaction' (p. 247). For Hemer the structure of Paul's polemic is obscured by abbreviation. For him this indicates that the speech originates from Paul rather than Luke. If it were a Lucan construction we would expect a more clearly stated polemic. Paul's Areopagus address is an example of the speaker adapting the message to the audience and an openness to use the listeners' terminology in stating the message.

场合	保罗在连续三个安息日期间拜访了会堂 (17:2)。	保罗受邀介绍他的「新教导」(17:19)
大纲	<ul style="list-style-type: none"> - 保罗从经文中辩论, 解释并证明弥赛亚受苦和从死里复活是必要的, 他说: “这就是弥赛亚, 我所传给你们的耶稣。”(17:2-3)。 	<ul style="list-style-type: none"> - 保罗称赞雅典人的虔诚 (17:22)。然后他提出了他的目的, 以确定他们不认识的上帝 (17:23)。 - “未知之神”被认为是创世神, 天地之主, 他不能被限制在神龛里。他是万国的生命给予者和创造者。上帝为列国的存在定下了时间, 好让他们寻找他, 找到他 (17:24-29) - 上帝已经定了审判的日子, 是由一个人定的, 他要从死里复活来保证 (17:30-31)。
主要冲击	<ul style="list-style-type: none"> - 这是根据圣经的弥赛亚, 耶稣正符合的该描述。 	<ul style="list-style-type: none"> - 普世的神, 已经定了审判的日子, 藉由耶稣, 祂的复活证明这一点。¹⁶³
基督论	<ul style="list-style-type: none"> - 耶稣就是弥赛亚(17:3) 	<ul style="list-style-type: none"> - 耶稣是被选作普世审判的人(17:31) - 耶稣复活是为了证明他作为审判者的身份(17:31)
救赎论	<ul style="list-style-type: none"> - 没有提到。保罗试图为弥赛亚之死建立一个圣经解释。他的死没有救赎属性的价值。 	<ul style="list-style-type: none"> - 面对审判日, 所有的人, 无论在何处, 都被呼吁要悔改 (17:30)。
回应	<ul style="list-style-type: none"> - 一些犹太人和许多虔诚的希腊人和妇女一起被说服(17:4) 	<ul style="list-style-type: none"> - 他们嘲笑复活, 但也有人信了(17:32-34)

这两个演讲与13:16b-41和14:15-17中的内容相似。保罗对待犹太人和外邦人的态度有着一贯的不同。亨格尔认为, 这种差异是由于首先需要将异教徒转变为伦理上的一神论, 然后将他们转变为耶稣的信徒。¹⁶⁴ 这种差异是非常明显的, 并提出了一些需要进一步解决的重要问题: (1) 外邦人福音的基督论内容是什么? 除了耶稣作为上帝的代理人, 被赋予审判的任务之外, 似乎没有什么内容; (2) 那些对背景化的非犹太人福音作出反应的人在多大程度上重新融入犹太福音? (3) 异教徒福音对进一步语境化的开放程度如何, 与犹太福音不同? (4) 耶稣不是肉身而来的异端(约翰一书4:2-3)起源于某个地方! 它是否更有可能是是在犹太人或非犹太人福音占主导地位的情况下?

第二次希腊派爱琴海使团 (18:23-21:17) ¹⁶⁵

¹⁶³ Hengel, *Earliest Christianity*, 89., argues that God fearers already accepted ethical monotheism, thus allowing for their quick takeup of Christianity. Christianity would have been nonsense for pagans, who first needed converting to ethical monotheism, and then to Christianity (cf. 1 Thess 1:9). This seems to be the approach of Paul in Athens.

¹⁶⁴ Ibid., 87-88.. Cf. 1 Thess 1:9; Acts 14:15; 17:22.

¹⁶⁵ Departed from Antioch, 18:23, arrived in Jerusalem, 21:17.

第二次爱琴海的使命反映了重点的转变，从见证转向非信徒，转向支持现有的会众（参见他访问凯撒利亚和加拉太和弗吕吉亚之旅，18:22-23）。他的听众包括：

- 以弗所（门徒，19:1，会堂，19:8，外邦人，19:9）：保罗在会堂里为神的国争论了三个月（19:8）。
- 马其顿（门徒，20:2）。
- 特罗亚（门徒，20:7-12）。
- 米利都（门徒，20:17）。
- 推罗（门徒，21:4）。
- 多利买（信徒，21:7）。
- 该撒利亚（与布道士腓利同住，21:8）
- 耶路撒冷（弟兄们，21:17）：耶路撒冷的信徒收到一份报告，说保罗教导所有住在外邦人中的犹太人要离弃摩西，他们不应给自己的孩子行割礼，也不应遵守习俗（21:21）。

保罗对以弗所的长老所说的话，是他事奉这一阶段的典范。

	20:18-35 ¹⁶⁶
讲者	保罗
地点和听众	– 米利都(20:17) – 以弗所教会的长老们(20:17-18)
场合	保罗在去罗马的路上告别，途经耶路撒冷。
大纲	– 保罗回忆他在以弗所的事奉，以及他对犹太人和希利尼人所说的“悔改归神，信靠我们的主耶稣”（20:21）。 – 他概述了他访问耶路撒冷的目的是“见证上帝恩典的好消息”（20:22-24）。他们在他们中间宣告「王国」（20:25）。 – 他为他们的血而宣布他清白，并警告他们有关凶暴的豺狼和背道者。他称赞他们“恩典的信息”，并嘱咐他们要效法他的榜样（20:32-36）。
主要冲击	– 保罗坚持说，他已经履行了自己的职责，并把他们的恩典传给了他们。
基督论	– “主耶稣”应该是信仰的对象（20:21）。他传达了上帝恩典的信息（20:24）。

¹⁶⁶ O'Toole, "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders.", argues for this speech as a Lucan creation. Hemer, "The Speeches of Acts: Pt 1: The Ephesian Elders at Miletus.", argues for its historical validity.

救赎论	- 恩典的信息建立起来，确保继承，并使之成圣（20:32）。
回应	- 他们哭泣，拥抱，亲吻保罗（20:36-38）。

保罗的重点是巩固。保罗将他早先对犹太人和希腊人的信息总结为“向神悔改，向我们的主耶稣有信心”（20:21）。保罗认为这是他的核心信息，一个信息可能是语境化的，但必须包括两个要素-悔改和信心。

他的信息的另一个方面被强调 - 上帝恩典的好消息（20:24, 32; 比照14:3）。恩典显然是路加的一个主导主题，¹⁶⁷ 因此我们必须质疑路加是否将此强加给保罗。保罗在13:16b-41的演讲中缺乏恩典，4:33, 14:3和18:27提到了恩典，斯蒂芬（6:8），信徒们（11:23），信徒们的嘴唇（14:26）和彼得（15:11）都没有提到恩典，这表明路加福音的态度很微妙，也不愿意把自己的神学强加给讲话者。保罗的信息是在一个教会的背景下，成员和杰出的个人都宣布了恩典的信息。从这个意义上讲，保罗的信息并不是独一无二的，而是更广泛运动的代表。他是教会的代言人，而不是一个松散的大炮。

保罗去见罗马皇帝之旅 (21:17-28:31)

保罗从耶路撒冷（21:17）到罗马（28:14）的旅程反映了焦点从犹太人和外邦人转向君王和掌权者。这是为了应验剩下的预言（9:15），保罗要将耶和華的名帶到外邦人、君王和以色列人面前。他的听众可以总结如下：

- 圣殿（被犹太人拒绝了，21: 27-22: 22）。¹⁶⁸
- 公会（犹太当局拒绝，23:1, 10）。
- 巡抚（腓力斯，24:10, 腓力斯和土西拉 24）。
- 巡抚（非斯都，25:6）。
- 国王（亚基帕和百尼基，25:23, 26:1, 30）。
- 罗马（信徒，28:14, 犹太人，28:17-28, 外邦人，28:30-31）。

包括四个演讲，第一个是对犹太人的听众，第二和第三个是当权者，第四个是对犹太人，后来是对外邦人。

	22:1-21	24:10-21, 24-25	26:2-29	28:17-20, 23, 31
讲者	彼得	保罗	保罗	保罗
地点和听众	- 耶路撒冷兵营的台阶(21:37, 40) - 耶路撒冷的犹太人(21:39-40)	- 该撒利亚(23:33) - 腓力斯(24:1)	- 该利亚的公厅(25:23) - 非斯都、亚基帕王、百尼基、军士	- 犹太人的地方领袖(28:17) - 所有来找他的人”(28:30)。

¹⁶⁷ Cf. Luke 1:28, 30, 48, 68; 2:14, 40, 52; 4:19; 7:19; 10:21

¹⁶⁸ Hengel, *Earliest Christianity*, 77.. The restrained reception of Paul in Jerusalem (21:15ff.) contrasts with the warm welcome extended by Tyre and Ptolemais-Acco (21:3-7) and Sidon (27:3). Philip, a former member of the seven, also extends a warm welcome (21:8ff.).

			和城里的显赫人物 (25:23)。	- 罗马 (28:16)
场合	犹太人在圣殿里认出保罗后，试图用私刑处死他 (21:27-36)	保罗在腓力斯面前为帖土罗的指控作出辩护 (24:1-9)	保罗在非斯都和亚基帕王面前为自己辩护。	保罗向本地的犹太人和一切来看他的人作见证。
大纲	<p>- 保罗说他是一个“热心于神”的人，他逼迫“这道” (22:1-5)</p> <p>- 然后他讲述了他到大马色的旅程，以及他与主的对抗 (22:6-11)。他描述了他的使命，以见证他所看见的，以及他奉耶稣的名受洗 (22:12-16)。</p> <p>- 然后他向他描述了耶稣在圣殿里的样子，在那里耶稣预言保罗会被犹太人拒绝。耶稣就差他到远方的外邦人那里去 (22:17-21)。</p>	<p>- 保罗为自己在殿里的行为辩护，并确认他对他祖先的上帝，律法和先知的信仰 (24:10-14)。</p> <p>- 保罗肯定了他对复活和审判的信念，以及他对美好生活的渴望。他反驳对他的指控 (24:15-21)。</p> <p>- 保罗后来讨论了「公义、自制和将来的审判」</p>	<p>- 保罗恳求亚基帕的好意，然后列出了他的犹太资格 (26:2-5)。他因为相信复活而受审 (26:6-8)。</p> <p>- 他描述了他与耶稣之名的抗争 (24:9)，以及耶稣在通往大马色的路上 (26:12-18)。耶稣应许要得救，并嘱咐他“睁开他们的眼睛，使他们从黑暗转向光明，从撒旦的能力转向神，好叫他们得着罪的赦免，在因信我而成圣的人中间有一席之地。 (26:18)。</p> <p>- 他概述了他在大马色、耶路撒冷、犹太和外邦人的使命，呼吁悔改和有道德的生活 (26:19-23)。</p>	<p>- 保罗驳斥了他反对以色列人民和犹太习俗的说法 (28:17)。</p> <p>- 他为“上帝的国”作证，并试图说服他们“从摩西的律法和先知那里，都是关于耶稣的” (28:23)。</p> <p>- 后来，他向众人宣告神的国，并教导有关主耶稣基督 (28:31)。</p>
主要冲击	- 保罗见证了耶稣的两次显现，第一次使他成为跟随者，第二次是把他送到外邦人那里。	- 复活预示着即将到来的审判。保罗被要求过有道德的生活。	- 保罗呼吁悔改和赦免罪 (26:18, 20)	- 保罗宣告了神和耶稣的国。
基督论	<p>- 耶稣是那个两次在异象中向保罗显现的人 (22:7-10, 18-21)。</p> <p>- 耶稣是义人</p>	- 无	<p>- 耶稣作为复活的主出现在大马色的路上 (26:15)。</p> <p>- 耶稣寻求打开个人的眼睛，使他们</p>	- 对犹太人来说，他是律法和先知所证明的 (28:23)。

			可以得到宽恕，并对他有信心 (26:18) - 律法和先知证明弥赛亚必须受苦，起来，向以色列和外邦人传扬光明 (26:24-25)。	
救赎论	- 保罗求告耶和華的名，受了洗，要洗去他的罪 (22:16)	- 审判要求保罗“尽他所能，对神和所有的人都有一个清楚的良心 (24:16)	- 救恩是一个启发人的过程 (26:18, 23)，这会导致悔改、宽恕和对耶稣的信心 (26:18)	- 没有特别提到。神的国可以包括审判和悔改的需要。
回应	- 犹太人一想到外邦人就是神的焦点 (22:22)。他们似乎能容忍早先把耶稣描述为复活的耶稣。	- 腓力斯以恐惧回应 (24:25)，并进一步讨论了问题 (24:26)。	- 非斯都指责保罗精神错乱 (26:24)。亚基帕王推迟了他的决定 (26:27)。	- 有些犹太人相信，有些人不信 (28:23)

现在的讲道已经转向保罗自己对耶稣的体验。保罗被召去为耶稣在大马士革路上的显现作见证 (26:16)，这就成了传给掌权者的信息。耶稣的复活，即将到来的审判，以及与悔改一致的行为的相应要求 (26:20) 之间的联系，将道路的追随者作为模范公民。

在许多例子中，我们可以深入了解保罗所传达信息的负面反应背后的动机。犹太人似乎乐于接受耶稣复活的信息 (22:8-9; 24:15; 26:6-8, 22-23)。他们的主要问题是认为保罗反对以色列人和他们的习俗 (28:17)。因此，他们对耶稣的话作出愤怒的反应，把保罗“远远地送到外邦人那里” (22:21)。现在，我将根据我们的六个问题总结这些发现。首先，保罗对犹太人的信息是：

1. *耶稣如何融入犹太教？* 耶稣是个彻头彻尾的犹太人物。他是以色列历史和希望的实现 (13:33)。
2. *耶稣的目的是什么？* 他的职事是微不足道的 (参17:3; 26:23)。他对保罗的关键事件是复活后在大马色的路上出现 (22:6-11)。
3. *耶稣为什么死了？* 耶稣的死是因为耶路撒冷的居民和他们的领袖不认识他，也不了解先知 (参13:27)。他的死是在成全圣经 (17:2-3; 28:23)。

4. 早期教会是如何和为什么开始的？复活是门徒（13:31）和保罗所见证的关键事件。
5. 为什么福音书是这样的？
6. 我们通过“历史”发现的耶稣与当代教会和世界有何关系？耶稣是弥赛亚（17:3）。他能够以摩西律法所不能的方式，将犹太人从“所有的罪”中解救出来（13:39）。

这个信息与彼得所宣扬的是一致的。应该有两个警告。首先，过分强调保罗各自的犹太福音和非犹太人福音之间的差异是有危险的。¹⁶⁹ 保罗愿意在犹太人（22:1-21）和外邦人（26:12-23）面前分享他的见证，这就说明了这一点。在向熟悉犹太教的非犹太人听众讲话时，他有时也愿意将自己的事奉放在犹太人的背景下（24:14-15，22）。

第二个危险是，我们低估了他将信息具体化的能力。当我们考虑保罗给那些不熟悉犹太教的外邦人的福音时，会出现一些明显的差异。

1. 耶稣如何融入犹太教？他与犹太教的关系被淡化了。耶稣只是个“人”，在17:31没有国籍。保罗在路司得的演说中甚至没有提到他（14:15-17）。
2. 耶稣的目的是什么？他的事奉是微不足道的。关键事件是他出现在通往大马士革的路上（26:15-18）。
3. 耶稣为什么死了？重点是复活（24:15）。没有他第一次的死，就没有复活（17:31）。
4. 早期教会是如何和为什么开始的？他的复活预示着即将来临的审判，并要求悔改和正确的生活（17:31；24:25）。
5. 为什么福音书是这样的？
6. 我们通过“历史”发现的耶稣与当代教会和世界有何关系？耶稣是弥赛亚（17:3）。所有人都将面临审判，因此需要悔改，并对耶稣有信心（20:21）。

加拉太书中的好消息是给犹太人和外邦人

在这一点上，我想考虑一下保罗提到的两个福音书，受割礼的人和加拉太书中受割礼的人（2:7）。我认为，在某些关键的段落中，保罗向我们揭示了他对这两部福音书本质的理解。应该指出的是，这是保罗对彼得福音的理解，因此应该与彼得自己的理解相区别。至于割礼人的假福音，也是如此。我以表格形式概述了这两本福音书：

保罗对犹太人的福音	保罗对外邦人的福音
2:15 我们这生来的犹太人，不是外邦的罪人，16 既知道人称义，不是因行律法，	

¹⁶⁹ Sim, *The Gospel of Matthew*, 19-27., somewhat simplistically divides early Christianity into pro-law and anti-law Christianities. Both groups comprised Jews and Gentiles. The relationship between the two groups was hostile and as such, Sim must reject the Luke-Acts portrayal.

<p>乃是因信耶稣基督，连我们也信了基督耶稣，使我们因信基督称义，不因行律法称义，因为凡有血气的，没有一人因行律法称义。17 我们若求在基督里称义，却仍旧是罪人，难道基督是叫人犯罪的吗？断乎不是。18 我素来所拆毁的，若重新建造，这就证明自己是犯罪的人。19 我因律法就向律法死了，叫我可以向神活着。20 我已经与基督同钉十字架。现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。21 我不废掉神的恩。义若是借着律法得的，基督就是徒然死了。</p>	
	<p><u>3:1</u> 无知的加拉太人哪，耶稣基督钉十字架，已经活画在你们眼前，谁又迷惑了你们呢？2 我只要问你们这一件，你们受了圣灵，是因行律法呢？是因听信福音呢？3 你们既靠圣灵入门，如今还靠肉身成全吗？你们是这样的无知吗？4 你们受苦如此之多，都是徒然的吗？难道果真是徒然的吗？5 那赐给你们圣灵，又在你们中间行异能的，是因你们行律法呢？是因你们听信福音呢？</p>
<p><u>3:13</u> 基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅。因为经上记着，凡挂在木头上都是被咒诅的。</p>	<p>14 这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。</p>
<p><u>4: 4</u> 及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，5 要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。</p>	<p><u>4:3</u> 我们为孩童的时候，受管于世俗小学之下，也是如此。</p> <p><u>6</u> 你们既为儿子，神就差他儿子的灵，进入你们的心，呼叫阿爸，父。</p>

	<p>4:8 但从前你们不认识神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆。9 现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要归回那懦弱无用的小学，情愿再给它作奴仆呢？10 你们谨守日子，月分，节期，年分。11 我为你们害怕。惟恐我在你们身上是枉费了工夫。</p>
	<p>5:24 凡属基督耶稣的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了。</p>

在这个计划中，犹太人的福音涉及到耶稣来承担法律的诅咒，救赎那些在律法下的人（3:13；4:5），即犹太人。与此相反，传给外邦人的福音涉及到实现对亚伯拉罕的应许，即通过亚伯拉罕的一个后裔（创22:18；加3:16），所有的民族都将得到祝福。这祝福是圣灵的恩赐，是藉著对耶稣钉十字架的传道的信心回应而领受的（3:1）。圣灵将接受者从元素灵中解放出来，引导他们生产圣灵的果实（5:22-23）。肉体的工作，缺乏圣灵指引的证据，不是通过法律来确定的，而是通过对“显而易见”的东西的上诉来确定的（3:19）。基督的死在外邦福音中有什么作用？耶稣的死是外邦信徒的一个模板，他们要处死他们以前的激情和欲望（5:24；西2:20-23）。请注意，法律的角色在罗马人书中得到了扩展，包括了犹太人和非犹太人的救赎过程中的角色。

总的来说，在加拉太书中，福音论述了两个不同的问题，这两个问题取决于一个是犹太人还是一个非犹太人。对犹太人来说，问题是违背了盟约。耶稣接受了圣约的诅咒。对外邦人来说，问题是偶像崇拜和对元素灵魂的束缚。耶稣赐给圣灵，使他能打破这些灵的能力，用自由的灵代替他们。

早期基督教的合一性与多样性

“处境化有利于宣教，但不利于教会的合一”。¹⁷⁰ 在处境化的过程中，其危险在于福音会被改变以致于其合一性遭到恶化。邓恩将早期基督教之观点的发展概述如下：¹⁷¹

1. A. 里彻尔 (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*)

早期基督教的范畴

非犹太基督教
外邦人的基督徒 保罗

原始基督教
彼得和十二人 犹太主义者

2. 各宗派的历史

早期基督教的范畴

非犹太基督教
外邦人的基督徒 保罗

希腊化基督教

原始基督教
彼得和十二人 犹太主义者

3. 二十世纪的学术

早期基督教的范畴

非犹太基督教
外邦人的基督徒 保罗

希腊化基督教
希腊化外邦人 希腊化犹太人

原始基督教
彼得和十二人 犹太主义者

对邓恩来说，其价值在于强调一世纪基督教的多样性（差异性）。我们没必要强调不同群体之间的敌对。多样性不必掩盖合一性。对邓恩来说，其缺点在于掩盖了‘基督教从第二

¹⁷⁰ Paraphrase of an observation made by Dr Steve Currow, Newbold College, 2nd February, 2009.

¹⁷¹ Dunn, *The Parting of the Ways*, 4-5

圣殿时期犹太教中出现的 key 问题，以及基督教中持续具有犹太特征的重要性’。¹⁷² 赖特警告说，不要将犹太教和希腊文化之间的斗争投射到基督教上：

因此，我们有一种普遍的观点：早期的教会划分了种族界限，这决定了神学上的分组；有犹太的基督徒，他们坚决拥护律法，而外邦的基督徒则拒绝律法；这种分歧可以追溯到使徒行传6：1中希伯来人和说希腊话之犹太人之间的分歧；它解释了保罗与彼得之间的对抗，并使我们能够将早期的基督教著作整齐地分类，这当然对教学有用。这个理论对它有利，除了一件事：它与历史没有真正的关系。¹⁷³

相反，他争辩说，早期的基督教是犹太教基督教，犹太教和希腊教都足够多，使标签无用的，当应用到早期的基督教。¹⁷⁴ 因此，他告诫不要假设差异可能比真实更明显，特别是考虑到加拉太书3：28。相反，他在一些关键问题上假定了一系列立场：对罗马的不同态度，特别是在革命活动方面；保持纯洁的法规；对耶路撒冷圣殿的态度；是否要割礼；不同的末世论；选择礼拜的语言（希伯来语、亚兰语或希腊语）；关于耶稣的神学立场。他警告说，没有理由认为这些不同的范畴会相互对应。¹⁷⁵ 对赖特来说，令人吃惊的不是基督教所采取的各种形式，而是“鉴于基督教在地理和跨文化的快速扩张，它是多么得非常好”。¹⁷⁶

赖特的警告是当之无愧的，并引发了一个问题，即我们是否可以谈论一个早期的基督教运动，而不是反对相互竞争的团体。巴克汉姆最近主张在教会间交流和当权者的旅行模式的基础上进行一场独特的运动。¹⁷⁷ 赖特的议程是摆脱两极分化的犹太人与外邦基督教的论战，即正统基督教是后来希腊化的产物。相反，在跨越种族界限的一系列问题上，可能会观察到各种各样的情况。赖特可能夸大了他的个案。在《使徒行传》中，像保罗这样的第一代信徒感到自在地宣扬一种本色化的讲道，无论是对犹太人来说，还是反映彼得的，或者对外邦人采取不那么犹太化的方法。第一代信徒知道以色列的故事，并为其他听众本色化他们的信息。第二代信徒，根据本色化的福音皈依，如亚略巴古的官丢尼修和大马哩（17：34）可能不知道以色列的故事，因此，为了维护统一，需要一个以色列故事的教育过程。强调早期基督教运动的现象不应掩盖这样一个事实，即差异的存在，甚至正如亨格尔指出的，仅仅是语言性质的。对《使徒行传》中各种演讲的调查清楚地表明了所宣称的不同讲道的某种程度的本色化。这给我们留下了一个问题，即基督教早期是什么将他们

¹⁷² Ibid., 5

¹⁷³ Wright, *People*, 453.. Wright accepts the presence of different groups within early Christianity (p. 346).

¹⁷⁴ So too, Dunn, *The Parting of the Ways*, 9.

¹⁷⁵ Wright, *People*, 454

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Bauckham, *The Gospels for All Christians*.

留在一起。赖特认为，“早期基督徒比所有多样性更深刻，是他们讲述和生活以色列故事的一种形式，在耶稣中达到高潮，然后以他们的精神赋予的新生命和任务发出。¹⁷⁸从“作者观点”来看，专注于彼得和保罗的神学，这是一个有效的观察。两人都把耶稣都设在以色列的故事里。然而，从听众的角度来看，保罗当然感到放心与外邦人讲道时，可以在以色列的故事之外运作。在路司得（14：15-17）和雅典（17：22-31），他走进了“希腊的故事”。

讲希腊话的犹太人和希伯来人这两个犹太群体之间的区别，不应该被推断为犹太人和外邦基督徒之间的分裂。亨格尔有力地指出了这一点，他认为希腊化的犹太基督教与希伯来基督徒是同时出现的。¹⁷⁹他甚至认为有相反的影响，就是说希腊话的犹太人影响了希伯来人。外邦基督教，通常被认为是后来基督论发展的源头，直到耶路撒冷被毁后才作为一个独立的实体而存在。他们被纳入到犹太运动中。因此，保罗的基督论应该放在这种背景下。亨格尔认为，保罗传承了其神学上的主要框架，然后进一步发展，以符合不断扩大的希腊化使命。保罗和希伯来人之间的分歧在于有关律法和救赎的问题上。

在使徒行传中，有许多影响因素是可以确定，这些因素适用于大多数听众（不包括路司得和雅典的例子）。我们没有必要把它们整合成一个系统的整体。我只是想找出正如路加所描绘的那些始终如一的因素：

上帝的恩典与忿怒

纵观路加福音-使徒行传，上帝的品格始终没有改变。在主愤怒之日之前，世界正享受着主的恩典之年（路4：18-19）。在此期间，上帝呼召犹太人和外邦人悔改，并在即将来临的审判前经历上帝的饶恕。在下面的例子中，提到了恩典及其对应的孪生兄弟饶恕：

- 恩典临到使徒（4:33）。
- 司提反满得恩惠（6:8）。
- 巴拿巴见证上帝赐恩给安提阿的信徒（11:23）。
- 在以哥念，主证明他的“恩道”（14:3）。
- 保罗和巴拿巴蒙上帝之恩（14:26）。
- 彼得宣讲上帝的恩（15:11）。
- 耶路撒冷的信徒把保罗和西拉交于主的恩中（15:40）。
- 那些在亚该亚蒙恩信主的人（18:27）。
- 保罗在以弗所证明上帝的恩惠（20:24, 32）。

¹⁷⁸ Wright, *People*, 456

¹⁷⁹ Hengel, *Between Jesus and Paul*, 39-47

彼得和保罗都宣讲上帝的恩典，并且来自各个地方的信徒将其理解为福音核心信息的一部分。从走出“以色列的故事”，到进入“希腊的故事”，保罗仍然强调上帝的恩典：“然而为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐”（徒14：17）。上帝的恩典也向雅典人显明，在“世人蒙昧无知的时候”，上帝并不监察（徒17：30）

恩典饶恕与耶稣的名联系起来，标志着始于犹太教的重大发展。而邓恩所观察到的，将犹太教描绘为缺乏饶恕的宗教是错误的。这是一个饶恕的宗教，在这宗教中，“整个团体都是为了恢复和维持上帝与他子民之间的积极关系”¹⁸⁰。马可福音2：1-12说明了邓恩的关键问题，在这经文里，耶稣宣告了那小子的罪得赦免了。是什么导致了犯罪？邓恩认为没有理由认为宽恕应该被剥夺，或者耶稣声称特殊地位，因为任何祭司可以宣布宽恕，而是宣布宽恕在圣殿邪教之外，没有任何提及。¹⁸¹这当然对耶稣的身份有影响——作为独立于圣殿的祭司。以类似的方式，他的名字继续作为宽恕的来源，独立于耶路撒冷圣殿。

耶稣的名

耶稣的名在所有的福音要旨里都是一致的。唯独信这名才能获得饶恕。然而，至于与这名有什么联系尚不清楚。对于那些不知道拿撒勒人耶稣生平和死亡细节的人来说，这仅仅是一个魔法词吗？（参看徒19：13）对于那些有犹太背景的人，耶稣的名在功能上取代了耶和華的名（珥2：32；徒2：21）。那些熟悉耶稣事工细节的人被呼召去相信那一位被钉在十字架上的耶稣（徒2：38）。在“希腊的故事”中，耶稣是那一位被上帝所设立要审判天下，并从死里复活，给万人作可信之凭据的那一位（徒17：31）。受洗与接受耶稣的名是有关系的（2：38；10：48）。¹⁸²耶稣的名向以下的听众传讲：

- 在五旬节中，向说希腊话的犹太人和希伯来人传讲（徒2：21，38）。
- 在美门口的那一位瘸腿的人（徒3：6）。
- 在圣殿里的听众（徒3：6）。
- 公会的人（徒4：7，10，12，17，18；5：28，40，41）。
- 耶路撒冷的信徒（徒4：30；9：21）。
- 在撒玛利亚的腓利（徒8：12，16）。
- 宣扬主名并为主受许多苦的保罗（徒9：16）。
- 保罗向大马色的居民传讲（徒9：27，28）。
- 彼得向哥尼流传讲（徒10：43）。
- 雅各证明上帝渴望选取百姓归于祂自己的名下（徒15：14，17）。
- 保罗在腓立比向那使女传讲（徒16：18）。

¹⁸⁰ Dunn, *The Parting of the Ways*, 45

¹⁸¹ *Ibid.*, 46

¹⁸² Cf. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 200-03., argues that the use of the name of Jesus in baptism has few historical parallels and represents 'something of an innovation' (p. 203).

- 保罗被哥林多当局认为是各名目争论的中心（徒18：15）。
- 保罗对那在以弗所的人（徒19：5）。
- 在以弗所游行各处、念咒赶鬼的犹太人（徒19：13，17）。
- 保罗对在该撒利亚的信徒（徒21：13）。
- 保罗对在耶路撒冷的犹太人（徒22：16）。
- 保罗对亚基帕王（徒26：9）。

早期基督教的所有主要代表都一贯传扬主的名。“主”一词的使用通常归因于希腊文化在安提阿的影响。赫尔塔多（Hurtado）否定了这一论点，因为“主”一词的使用一直被描绘成是起源于耶路撒冷的。他承认了一个可能的范围，¹⁸³ 但认为使徒行传2：17-21引用了约珥书（2：28-32；来3：1-5），并且使“主的大日”（徒2：20）与耶稣在末后荣耀的显现相联系，并提到求告“主名”的敬拜行为（徒2：21）来敬拜高举耶稣。¹⁸⁴ 因此，耶稣的身份就等同于耶和華的身份。

但使徒行传的材料表明，事件甚至发展得更快。正如我已经指出的那样，在使徒行传第二章中所引用的经文，受高举的耶稣被认为是“主”（或与“主”相联系），在圣经文本中，原为上帝（希伯来语为耶和華）的地方，都把耶稣尊崇为“主”（20-21，25节）。确定“主大而明显之日”就是耶稣的再临（2：20，引用珥2：31[3：4 Heb.]），这当然是非常值得注意的，因为在旧约中，“耶和華的日子”始终是指上帝自己采取拯救或审判的特殊行动的时期……然而，对于早期的基督徒来说，采用圣经中表示对上帝的崇拜的表达，把“求告主（耶和華）名”，作为对耶稣的崇拜或祈祷，绝对是一个更令人震惊的举动（使徒行传2：21，引用珥 2：32 [3：5 Heb.]）。¹⁸⁵

赫尔塔多总结说，这种做法很早就有了，而且在保罗旅行布道之时，这种用法已经很普遍了。

领受圣灵

所有的听众都被召接受圣灵的洗（徒1：5）。对犹太听众来说，这是应许的实现（1：4；2：33，39）和流亡的结束。耶和華再次地临格。对外邦人来说，这是上帝神圣的同在。接受圣灵的例子包括：

- 120位早期的信徒（徒1：8；2：4）。

¹⁸³ Ibid., 181-82., argues for a range of associations with the title 'Lord', from simply a 'polite expression of deference' to a divine title. Hurtado argues that after the crucifixion there was a rapid escalation in the 'connotation of the term as applied to Jesus' (p. 181). At the very least, it indicated his status as the one exalted to God's right hand.

¹⁸⁴ Ibid., 179.

¹⁸⁵ Ibid., 182.. Hurtado (p. 183) argues that among Greek speaking Jews *kyrios* was the spoken way of referring to Yahweh, whereas *Adonay* was the oral substitute for Hebrew-speaking readers of the Bible. These terms would have been substituted during the public reading of Scripture. Hurtado (p. 197-200) argues that the practice of calling upon the name of the Lord is attested as existing prior to the writing of Acts, as evidenced in Rom 10:13; 1 Cor 1:2; 12:3 and Phil 2:11. This does not mean it was a Pauline invention. Its origin goes back to the life of Jesus when individuals appealed to his name (Jesus, Son of David, have mercy upon me). The inclusion of Jesus in the cultic worship of God is most remarkable because 'we are dealing here with an innovation precisely in the area of religious behavior that was most sensitive in Roman-era Jewish tradition about protecting the uniqueness of the one God' (p. 199).

- 在耶路撒冷讲希腊话的犹太人和希伯来人（在徒2：38中有暗示）。
- 彼得在公会中（徒4:8）。
- 在耶路撒冷的信徒（徒4:31）。
- 那些“顺从耶稣之人”被赐予圣灵（徒5:32）。
- 司提反和其它六位执事（徒6:3, 5, 10; 7:55）。
- 在撒玛利亚的信徒（徒8:18）。
- 腓利（徒8:29, 39）。
- 保罗（徒9:17; 13:9; 16:6, 7; 19:21; 20:22）。
- 犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会（徒9:31）。
- 耶稣（徒10:38）。
- 哥尼流及其家人（徒10:44, 45, 47; 11:15）。
- 巴拿巴（徒11:24）。
- 先知亚迦布（徒11:28; 21:10）。
- 在安提阿的信徒（徒13:2, 4; 15:8）。
- 在彼西底的安提阿的信徒（徒13:52）。
- 那些在耶路撒冷公会的人（徒15:28）。
- 在以弗所的信徒（徒19:6）。
- 在以弗所的长老（徒20:38）。
- 在推罗的门徒（徒21:4）。

从奴役中得释放

所有听众都以某种形式获得自由。对于那些参与耶稣被钉十字架的人，他们悔改罪就得赦免。对于那些没有参与耶稣被钉十字架的犹太人，耶稣能够以一种通过摩西律法所无法实现的方式，将信徒从罪恶中释放出来（徒13:39）。无知的外邦人得蒙启迪，无论是在关于上帝的一般层面上（徒17:23），还是从耶稣自己那里，都能得到启示（徒26:18, 23）。而且，他们从撒旦权下得释放（徒26:18），蒙召根据即将来临的审判生活（徒24:16, 25）。

结论

围绕着上帝的恩典、耶稣的名和领受圣灵之核心信息可以在整个使徒行传中被识别出来。这是路加自己对基督教起源的神学解读，还是在反映历史事件？如果这核心信息是路加福音-使徒行传所特有的，那么我们可以得出结论，这是他独特的神学。然而，如果这些核心要素在希伯来和希腊犹太基督教文学中都以一致的方式出现，那么我们可以得出结论，他对事件的描述在历史上是可信的。

福音宣讲的非核心元素，如耶稣的生死和律法的作用，在呈现方式上因听众的不同而有很大的不同。在使徒行传中也缺乏关于伦理道德方面的教导。为什么将这些元素视为可变元素？从历史的角度来看，他们会根据听众的不同而有所不同。有些听众熟悉耶稣并他的生活，有些则不然。犹太人了解律法，而许多外邦人都不知道律法。我们可以提出一个简单的文学解释。路加觉得没必要在使徒行传中涵盖他在路加福音中已经讲过的内容。在使徒

行传的各种讲道中，没有强调耶稣的生平，也没有彼得的个人见证，这可能是因为福音传道者已经在他的福音书中详细地讲述了这些材料。

在使徒行传中，随着时间的推移，我们可以看到不同福音宣讲的发展吗？如上所述，核心要素仍然是一致的。当福音的焦点从钉死耶稣的人转移到散居在外的犹太人时，给犹太人的福音就得以发展了。最值得注意的是，无论听众是谁，都对耶稣之死缺乏神学上的强调。

古代世界的信件写作

隐含的作者/读者

阿道夫·戴斯曼 (Adolf Deissmann) 在新约书信分析中的研究中拉开了对保罗信件的书信体的分析。¹⁸⁶他的核心论点是，这些书信是处理具体情况的信件，因此不应以一种具有典型性的方式阅读。今天，这一点几乎不需要解决。因此，我们将交替使用“书信”和“信件”。在整个上个世纪，有源源不断的作品涉及保罗信件的书信性质。一个例子是威廉·多蒂 (William Doty) 的论文，其调查了希腊风格的信件和保罗的信件，并建议了以下结构：

- 引论：发件人、收件人、问候语、健康愿望。
- 本论：由构造型公式引入。
- 结论：问候、祝福和祈祷句子。¹⁸⁷

两部与保罗有关的好的介绍性作品是杰罗姆·墨菲-奥康纳 (Jerome Murphy-O'Connor) 的介绍性作品，《保罗，信件作家：他的世界，他的选择，他的技能》和卡尔文·罗策尔的《保罗的信：语境中的对话》，1998年。¹⁸⁸ 我会将这些作品作为保罗书信的优秀体裁著作介绍给学生们。虽然他们关注保罗，但他们的许多观察都适用于一般的书信。若干观点值得强调。

合著者

¹⁸⁶ Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, trans. L. R. M. Strachan (London: Hodder & Stoughton, 1909). Cf. Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter Writer: His World, His Options, His Skills* (Liturgical Press, 1995), 42-43.

¹⁸⁷ W. G. Doty, *The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences, and Literary Form* (Ph.D dissertation: Drew University, 1966); W. G. Doty, "The Classification of Epistolary Literature," *CBQ* 31 (1969).

¹⁸⁸ Murphy-O'Connor, *Paul*; Calvin Roetzel, *The Letters of Paul: Conversations in Context*, 4th ed. (1998).

保罗和彼得都提到了一些合著者：¹⁸⁹

帖撒罗尼迦前书	西拉和提摩太
帖撒罗尼迦后书	西拉和提摩太
哥林多前书	所提尼弟兄
哥林多后书	提摩太弟兄
腓立比书	提摩太
腓利门书	提摩太弟兄
加拉太书	与我同在的众弟兄
歌罗西书	提摩太弟兄
彼得前书	暗示有西拉？（5:12）

在他的其他信件中，保罗显得是独自完成写作。通常把这两种信件当作没有区别。“教父们从提到其他人时看到，只有保罗的礼貌和谦虚的证据”。¹⁹⁰ 现代学术已经分析了合著者与所处理社区的关系。所提尼（Sosthenes）曾是哥林多教会的成员，西拉和提摩太曾帮助建立帖撒罗尼迦的教会。

Murphy-O'Connor认为，共同作者本身应该认真对待，我们不应该简单地假设其他名字被标记在保罗写的信件上。¹⁹¹ 如果像提摩太这样的名字只是在信的开头被标记，那么人们需要解释为什么特别使用这些名字。例如，为什么百基拉和亚居拉在写《哥林多前书》（16：19）时与使徒在一起，没有作为合著者。当哥林多后书（8：6）被写成时，提多也是同样的情况。彼得在彼得前书5：13中提到他的儿子马可。他并不意味着马可参与了他的信的写作。如果这些同伴被传出来，就表明合著者自己也参与了书信的文学创作。此外，“在演说中点名另一个人绝不是一个毫无意义的惯例”（墨菲-奥康纳，18）。“我们”和“我”部分将描绘那些共同创作的部分，以及那些依赖于主要作者保罗的部分。示例包括：

“我”的部分	帖前 2：18；3:5；5:27；帖后2：18;3:17
“我们”的部分	其它的地方！

在以下情况下，“我”的部分具有高度的个人性。

“我”的部分	林前 1：4， 信件的多数
“我们”的部分	8：6;12: 13（洗礼）;5:7;15: 3（委身于基督） 8：1， 4（拒绝偶像）;5:8;10:6-11;11: 31-32（生活方式的选择）;10: 16-17（圣餐）;1: 18（救恩之路）;6:3, 14;9:25;15: 51， 52， 57（未来证明）

¹⁸⁹ Murphy-O'Connor, *Paul*, 16.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *ibid.*, 16-34.

决定所提尼的参与尤其困难。上面概述的“我们”部分肯定了保罗的共同点，不仅与哥林多前人，而且所有信徒。另一个“我们”部分提到与亚波罗的关系（16：12）。我们面临的困难是确定复数（我们）是修辞还是一个表示共同作者。对哥林多后书也可以进行同样的分析：¹⁹²

部分	我们	我
A	1: 3-14	
B		1: 15-17
C	1: 18-22	
D		1: 23-2: 13
E	2: 14: 7: 2	
F		7: 3-12
G	7: 13-8: 7	
H		8: 8-15
J	8: 16-24	
K		9: 1-15

在“我”的部分 B、D 和 F 中，是提摩太未参与的事件。这可以解释不包括他（假设是保罗写作！）“我们”的部分可以根据提摩太对哥林多的正式访问（1：24；林前4：17；16：10-11）和保罗在马其顿的陪同，当提多最终从哥林多返回时（徒19：22；林后7：5，7）来解释。H节和K节涉及集合。可以观察到共同作者的差异。在帖撒罗尼迦前后书保罗新参加使命的工作中，因此，一个由三个作者组成的委员会似乎是一个合理的结论。与所提尼完成哥林多前书的合作似乎并不有效，提摩太在哥林多后书作为替补就证明了这一点。¹⁹³

文士

保罗和彼得都用秘书来帮助他们的书信。这也是彼得前书及后书之间字符差异的可能解释。保罗的一位秘书写道，“我这代笔写信的德丢，在主里面问你们安。”（罗马书16：22）。这是秘书个人认同的唯一案例。他“在主”中向受信者致意，这一事实表明，他是一位信徒，很可能是保罗的朋友。在其他信件中，秘书由保罗自己的个人身份暗示：

帖后 3：17 我保罗亲笔问你们安。凡我的信都以此为记，我的笔迹就是这样。

加6：11 请看我亲手写给你们字是何等的大呢！

林前16：21 我保罗亲笔问安。

门19 我必偿还。这是我保罗亲笔写的。我并不用对你说，连你自己也是亏欠於我。

西4：18 我保罗亲笔问你们安。你们要记念我的捆锁。愿恩惠常与你们同在！

¹⁹² Ibid., 26-27.

¹⁹³ Ibid., 33.

彼得证明西拉，他忠心的弟兄，是他写彼得前书的方法。

彼前5: 12 我略略的写了这信，托我所看为忠心的兄弟西拉转交你们，劝勉你们，又证明这恩是神的真恩。你们务要在这恩上站立得住。

这意味着彼得选择西拉的部分原因是他作为一个忠实的信徒的地位。一个遗留问题就是，到底有多少的书信内容是西拉的想法？这些结论说明将表明保罗和彼得检查并批准了书信的最后版本。在哥林多后书、腓立比书、帖撒罗尼迦前书或彼得后书，都没有直接的秘书迹象。然而，并没有理由断定没有使用秘书。

秘书的使用取决于他们的技能水平。¹⁹⁴ 精通希腊速记的 *秘书* (*速记*) 能够以正常讲话的速度听写。对于某些作者来说，这可能令人生畏。对于一个意志坚强的作者来说，这不应该带来问题。直接听写可能是我们发现的一些错误。另一种生产方法可能涉及彼得或约翰口述笔记的秘书采取了蜡覆盖的木制写字板连接在一起，用尖笔写。这会比使用纸草纸、笔墨快。将笔浸入墨水中并甩掉多余的墨水会大大减慢这个过程。小普林尼 (Pliny the Younger) 描述了类似的过程：

如果我手头有什么事情，我会在脑海中想出答案，选择和纠正措辞，而我所取得的成就取决于我的思想在头脑中被整理和保留的容易程度或困难程度。然后我叫我的秘书，百叶窗打开了，我向他口授我的造型，他走了出去，又被召回，然后又让离开了。(普林尼的年轻，*信* 9: 36.2)。¹⁹⁵

一个擅长修辞的基督教秘书本可以大大地塑造材料。在这里，秘书不仅仅是一个抄袭者，而是一个编辑。合著者的投入将进一步促进书信的写成，让彼得或约翰在满意时签字。学者们认为，信件副本由寄信人保留是正常的做法。秘书会拿出副本的。保罗自己收集他的信件可能因此作为第一份保罗书信正典的基础。¹⁹⁶ 约翰一书与约翰福音部分的相似性表明，约翰使用一个材料或主题来构建另一个。

共同创作和使用抄写员/编辑的这些考虑的含义是挑战这样一种观点，即新约书信是作者在某个僻静的地方自己完成的结果。书信的写成应被视为使徒发挥主导作用共同努力结果。在一些人看来，这似乎损害了使徒的权威。然而，这不应该是问题，当一个人认为耶稣指示门徒两个两个出去（参看马太10章，保罗和巴拿巴），保罗自己认为合作

¹⁹⁴ Ibid., 8.

¹⁹⁵ Quoted in *ibid.*, 10.

¹⁹⁶ Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven: Yale University Press, 1995); Murphy-O'Connor, *Paul*, 12-13.

是教会的恩赐（林前12章）。此外，这种涉及各种合著者和不同秘书的过程挑战了许多学者天真的假设，即新约的书信只有在符合某些语言规范时才能算是被属于使徒的。根据不同的语言用法，许多学者得出结论，像歌罗西书、帖撒罗尼迦后书、以弗所书、提摩太前后书、提多书和彼得后书这样的书信都是匿名的，把它们归类为保罗书信的组合形式或彼得的书信。¹⁹⁷ 这种差异很容易通过使用不同的秘书来解释。因此，有争议的书信可以为彼得和保罗（以及他们各自的同伴！）收回。

结构

新约圣经二十七卷书中有二十一卷都是书信。这反映了希腊时期对信件作为主要传播方式的重视。收到信是一件大事。它代表某人缺席，弥合发送方和接收方之间的差距。关于写信的手册广为传播，因此涌现出一班专业写信人（抄写员），为政府官僚机构、富有的赞助人和文盲服务。所有的对话都有一个结构，信件作为一种纸上的谈话，没有什么不同。数千个希腊纸草信件的发现使我们能够更精确地定义保罗的信件结构。保罗既使用又颠覆了皮毛规范。典型的希腊纸草信件用作模型：¹⁹⁸

伊雷奈斯向阿波利纳里乌斯致以诸多问候。我不断为你的健康祈祷，我自己也很好。我想让你知道，我于本月6日到达埃佩夫，我们在同月18日卸货。同月25日我去了罗马，这个地方把欢迎了我们作为上帝的旨意，我们每天都期待我们被释放，直到今天没有人在玉米舰队被释放。多多问候你的妻子和塞雷努斯和所有谁爱你，每个人。再见，梅萨雷9号。

在这个书信中，我们发现以下内容：

称呼
 祈祷
 本论
 结论
 （问候，最后的愿望，日期）

保罗的信件中可以观察到平行结构：

信件结构大纲						
	帖前	林前	林后	加	腓	罗

¹⁹⁷ Roetzel, *Letters*, 133-60

¹⁹⁸ *Ibid.*, 53.

称呼						
A. 寄信人	1: 1a	1:1	1: 1a	1: 1-2a	1:1	1:1-6
B. 收件人	1: 1b	1:2	1: 1b	1: 2b	1:1	1: 7a
C. 问候	1: 1c	1:3	1:2	1:3-5	1:2	1: 7b
感谢	1:2-10 2:13 3:9-10	1:4-9	1:3-7	--	1:3-11	1:8-17
本论	2:1-3:8 (可能 3 : 11-13)	1:10-4:21	1:8-9:14 10:1- 13:10	1:6-4:31	1:12-2:11 3:1-4:1 4:10-20	1:18-11:36
告诫	4:1-5:22	5:1-16:12 16:13-18 (结束清 洁)	13: 11a (摘要)	5:1-6:10 6:11-15 (信件的 摘要)	2:12-29 4:2-6	12:1-15:13 15:14-32 (旅行计划 和结束的)
结论						
A. 和平愿望	5:23-24	--	13: 11b	6:16	4:7-9	15:33
B. 问候	--	16: 19-	13:13	--	4:21-22	16:1-15(?)
C. 亲嘴问安, 使徒的命令	5:26	20a 16: 20b	13:12	--	--	16:16(?)
D. 祝福	5:27 5:28	16:22 16:23-24	-- 13:14	6:17 6:18	-- 4:23	-- 16:20(?)

上述分析与Roetzel的分析稍稍修改，集中于那些他认为是真正的保罗书信的观点。尽管这种范围的限制，它是用来强调书信之间的相似之处，使我们能够自信地谈论一个可定义的体裁。从体裁的预期变化也可以观察到。例如，帖撒罗尼迦前书包括两个感谢。加拉太书信省略了感谢。我们可能期望原始收件人注意到这种变化。这些保罗书信的例子为我们提供了最接近的相当于我们的一般认识。它们是等同文件，使我们能够对早期基督教信件的体裁有一个明智的理解。¹⁹⁹

任务： 通读彼得前书，并识别其书信结构：

称呼_____

感谢_____

主体_____

劝告_____

结尾_____

信件本论

¹⁹⁹ Ibid., 66.

空间不允许我们比较在早期基督教中发现的每个不同书信的部分。因此，我将集中讨论这封信的主体，因为这就是最重要的意义所在。我将概述一种共同的修辞方法，分析早期基督教书信的主体部分，然后提出一种补充方法，我发现这种补充方法在属灵上更有成效。

第一种方法是应用源自格雷科-罗马修辞实践的修辞类别。这不是一个新现象。哈维说，“教父们认为，用古典修辞来分析保罗的信件是合适的。新教改革者用修辞类来评论他的作品（伊拉斯谟、布瑟、梅兰奇顿、布林格和加尔文）。²⁰⁰ 在二十世纪，人们对修辞的兴趣重新燃起，鲁道夫·博尔特曼在1910年对批评的研究就是一个例子。²⁰¹ 古代修辞被认为有五个目的：²⁰²

1. 发明（拉丁语，*invention*；希腊语，*heuresis*）：这涉及到讨论和要使用的论据的规划。
2. 安排（拉丁文、*dispositio*；希腊语，*taxis*）；这与变数部分组成成一个有效的整体有关。
3. 风格（拉丁文，*elocutio*；希腊语，*lexis*）：这涉及到单词的选择（词）和单词的组成到句子（合成）。
4. 记忆（拉丁文，*memoria*；希腊语，*mneme*）：这解决了在交付前在头脑中固定语音的技术。
5. 交付（拉丁语；*pronuntiatio*，希腊语，*hypocrisies*）：这涉及到为控制声音和使用手势制定规则。

只有前三个是立即感兴趣的考虑的书信的主体。亚里士多德为我们提供了以下三类修辞流派。这些描述性类别使用有限，因为它们是具有规范性的，而不是描述性的。Murphy-O'Connor说，“它们来自对可能性的考虑，而不是从对实际演讲的分析中推导出来的。现实从来没有像头脑那样整洁。²⁰³

- **审议**：其目的是说服或劝阻（或两者并加）。这种形式是指未来，标准主题是优势和荣誉的行动，被标为权宜之计，有益或有害于接受者。本质上，一个人试图说服接受者关于一个观点或行动方针。我们可以把这概括为说服。

目的：确保通过或拒绝一个行动方针²⁰⁴

方法：劝说或劝阻

听者：必须做出决定

时间：未来

²⁰⁰ John D. Harvey, *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters* (Grand Rapids: Baker 1998), 22-23.

²⁰¹ Rudolf Bultmann, *Der Stil Der Paulinischen Predigt Und Die Kynische-Stoische Diatribe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910).

²⁰² Harvey, *Listening*, 28-29.

²⁰³ Murphy-O'Connor, *Paul*, 68.

²⁰⁴ The three summaries are an anglicised version of those found in *ibid*.

- **法医/司法：**费（Fee）说，’这发生在争议的情况下，因此常常是道歉。这种形式是指过去，旨在驳斥在概率（证明）中被²⁰⁵采取和辩护的指控。我们可以把这种类型概括为防御之一。

目标： 确保伸张正义

方法： 攻击或防御

听者： 必须做出决定

时间： 过去

- **赞咏：**这是为了赞美或责备某人。此形式主要指现在，同时提及过去和未来。葬礼演讲（epitaphios）和安慰性演讲（paramytheticos）这两个重要类别很好地说明了这一流派。

目的： 通过证明一个值得尊敬或相反的人来庆祝共同的价值观

方法： 表扬或责备

听者： 演说者技能的简单观察者

时间： 现在

近二十年来，关于修辞学和新约书信的研究数量迅速增加，这或许反映了这样一个事实，即修辞分析对更保守的学者具有吸引力，他们有兴趣维护圣经文本的统一。然而，我们应该记住D. E. Aune对贝兹的加拉太书注释的评论，这本身就是一篇修辞分析作品：“也许企业的主要危险之一是默许这样一种假设，即所有名副其实的古代文学作品都是有意或无意识地以通用模型为模式的，这些模型一旦被认可，就可以为解开这些文本的一些神秘特征提供必要的钥匙。然而，文学变异是希腊罗马时期的标志之一。修辞分析可以以木本方式进行，减少对作者意图的承认。然而，它为我们提供了一个有用的起点。”²⁰⁶

对听觉修辞讲话不同部分的以下描述反映了我们先前对使徒行传中讲话修辞的考虑：“修辞讲话的“形式”至少有四个部分（尽管有时还有其他部分，包括“枝节话”、“劝告”或“收场白”）：

1. 夸张（在审议性修辞中没有必要），它既试图“赢得”听众，又使他们提前为即将到来的事做好准备。（不难看出，保罗的感谢经常以这些方式运作，但值得怀疑的是，他故意打算给他们套高帽。

²⁰⁵ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians, Nicnt* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 14.

²⁰⁶ David E. Aune, "Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia," *ReISRev* 7, no. 4 (1981): 323.

2. 叙述，实际上赋予事情的“历史”（过去、现在和未来），使观众“加入”关于后续的论点。
3. 争论是占主要目的，通过论证来说服的尝试，可以理解的，这部分具有最大的“形式”灵活性。
4. 结束语，它的目的既是为了总结，有时通过劝告，最后的论点来说服观众。²⁰⁷

曾多次试图根据修辞类别对新约的书信的学说内容进行分类。不应拒绝这项工作的用处。我们不能忽视新约圣经作者使用受过修辞训练的抄写员的可能性，他们根据修辞惯例塑造了材料。保罗、路加和希伯来书的作者很可能接受过修辞训练。保罗在使徒行传中的演讲表现出适合不同环境的修辞敏感性，尽管不清楚路加塑造了何种程度的材料。²⁰⁸

我们可以改变我们的观点，从作者的观点到听众的观点，并质疑混合修辞能力的听众是否能够像听觉经验那样关注书名的修辞发展。当然，在希腊国内，我们期望有很大一部分民众在言辞上了解情况。问题仍然是，这是否是同教会相同的社会阶层。一个暂定的结论将考虑到，例如，在哥林多教会，社会阶层主要是工匠，中下阶层。²⁰⁹他们将被期望在修辞上熟悉。²¹⁰

古代书信理论家

亚伯拉罕·马尔赫贝于1988年编写了一本关于希腊罗马的写信理论的绝佳资源书。²¹¹德米特里乌斯，写在公元前及公元后之间的一个世纪建议：

1. 信件应模仿对话，同时认识到言语和写作是有区别的（《德米特里乌斯，第223号》引用亚里士多德）。²¹²
2. “信，就像对话一样，应该比比皆是，瞥见人物”（德米特里乌斯，第227号）。

²¹³

²⁰⁷ Fee, *Philippians*, 15

²⁰⁸ Aune, "Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia," 77-79.

²⁰⁹ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), 51-73.

²¹⁰ Whitney Shiner, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark* (Harrisburg: Trinity Press, 2003), 37-52.

²¹¹ Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: Scholars Press, 1988)

²¹² *Ibid.*, 17.

²¹³ *Ibid.*, 19

3. “信件的结构应该有一定程度的自由”（德米特里乌斯， 第 229号）。²¹⁴

4. 在给具有社会重要性的人写信时，可以采用加强语气，同时保留信件的个人性质（第 234号）。²¹⁵

朱利叶斯·维克多在公元前四世纪写作时，就写信建议：

1. [...]. 因此，不要包括晦涩难懂的历史事实或未知的证明者，既不包括过时的表达，也不包括散文的花哨。当你努力寻求尖锐的表达时，不要如此删减的，以致于必须把精力花在缩短的论据上：也不要让清晰被口头的抨击或浮夸的风格所掩盖。（Julius Victor, *Ars Rhetorica* 27）²¹⁶

2. “信件的开场白和结论应符合友谊的程度（您与收件人分享）或他的军衔，并且应按照惯例书写”（*Ars Rhetorica* 27）。²¹⁷

一些现存的手册定义和各类信件的样本。这些手册至今很难追溯其时期。“德米特里乌斯”手册由马尔赫贝追溯到公元前200年至公元后300年之间。²¹⁸ Malherbe认为，该手册在假定其当前形式之前进行了一些修订。这些手册的要点是，他们给出的建议，适当的基调和风格，在不同的情况。另一本现存的手册是可追溯到第三或第四世纪的双语博洛尼亚帕皮鲁斯。这可不是一本手册，而更多的是“学生写不同类型的信件，可能遵循一本手册”的练习。²¹⁹ 马尔贝认为，这些手册既反映又影响了实际的写信实践。²²⁰ 试图确定新约的信件作者是否受到这些手册的影响，超出了我们的调查范围。然而，这是一种可能性，这是不能排除的。我们仍可能受益于考虑这些手册的内容，因为这些手册有助于培养我们对新约书信的语气和风格的敏感性。因此，我提供了手册中的样本，与新约书信进行比较。

伪德米特里厄斯：书信的类型²²¹

因此，我们发现了二十一种书信类型。也许随着时间可能会产生更多，因为它是一个高度有天赋的技能和理论的发明者。但就我们而言，没有其它类型与传述模式有关。他们每个人都以它所属的风格形式命名，如下：友好、赞扬、指责、责备、安慰、审查、告诫、威胁、恶毒、赞扬、咨询、恳求、询问、回应、寓言、会计、指责、道歉、祝贺、讽刺、感谢。

[1] 那么，友好类型，似乎是一个由朋友写给朋友的信。但写作（以这种方式）绝不是（只有）朋友。因为一些人经常期望那些担任要职的人友好地向他们的低人一等的人和一些平等的人写作，例如，对军事指挥官、总督和州长。事实上，有时候，他们给他们写信

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., 65.

²¹⁷ Ibid., 63.

²¹⁸ Ibid., 4.

²¹⁹ Ibid., 5

²²⁰ Ibid

²²¹ Ibid., 31-41.

时，却不认识他们（个人）。他们这样做，不是因为他们是亲密的朋友，有（只有）一个选择（如何写），而是因为他们认为没有人会拒绝他们，当他们以友好的方式写作，而是会提交和注意到他们写的东西。然而，这种类型的信被称为友好，仿佛它是写给一个朋友。如下所示：

尽管我已经和你们分开很久了，但我只在身体里忍受了这种痛苦。因为我永远不会忘记你，也忘不了我们从童年起一起成长无可挑剔的方式。知道我本人真的关心你的事务，而且我毫不动摇地为对你们最有利的事而工作，我假设你也有同样的看法，并且什么都不会拒绝我。因此，你会做得很好，密切注意我的家人，以免他们需要什么，帮助他们，无论他们可能需要什么，并写信给我们任何你应该选择。

[2] 我们代表一个人写到另一个人的赞扬类型，混合在赞扬中，同时也谈到那些以前不熟悉的人，好像他们（现在）已经熟悉了。以下列方式：

所以，谁把这封信传达给你，已经经我们验证，并因他的可信度而得到爱戴。如果你认为他值得我为他和他，甚至为了你自己，你会做得很好。因为，如果你委托给他，在任何你的愿望或行为保密的性质，你不会感到抱歉。事实上，当你看到他在每件事上是多么有用时，你也会赞美他。

[3] 指责类型是承诺不显得苛刻。例如：

既然你还没有时间表达对你们所得到的恩惠的感谢，因此我认为很好，更别提你收到了什么了。然而，你却对我们感到恼火，并指责（对我们）的话。因此，我们责怪你有这样的性格，我们责怪自己不知道你是这样一个人。

[4] 当我们再次指责、责备、我们之前曾因他的所作所为而受益时，这是责备的类型。

当你刚刚学会（格言）“了解自己”时，你被束缚着对别人表现的暴躁。但是（甚至）现在，尽管你（仍然）在生命的黄金时期得到我们的支持，并欠我们生命，你（对自己）比你应该的更高度地思考。我们应为此受到指责。因为你注定不能达到自由人的性格。即使现在你不是自由的，因为你已经获得了一个奴役的性格。

[5] 安慰类型是写给那些因为发生不愉快的事情而悲伤的人（他们）。如下所示：

当我听说你在命运的手中遇到可怕的事情时，我感到最深切的悲痛，因为所发生的事情没有发生在你身上，而不只是我。当我看到所有危及生活的东西时，我一整天都为它们哭泣。但是，当时我认为，这些事情是共同的，大自然既没有确定一个特定的时间或

年龄，一个人必须遭受任何东西，但经常面对我们秘密，尴尬和不值得。由于我碰巧没有在场安慰你，我决定写信来安慰你。那么，贝尔，尽可能轻的发生的事情，并告诫自己，就像你会告诫别人。因为你知道，原因会让你更容易随着时间的流逝而减轻悲伤。

[6] 审查类型是因已经犯的错误的指责来写的。以下列方式：

有些罪是自愿的，有些是非自愿的，有些是主要的，有些是次要的，有些只对犯罪的人有害，而另一些罪对其他人也是有害的。但是你的罪就像你的生活方式；事实上，你没有不情愿地犯下对许多人伟大和有害的罪。因此，你应当受到更严厉的谴责，如果确实是目前的情况下，其他人也遭到了委屈。尽管如此，已发生的侵入仍然可以设置正确。因为你的目标是纠正你的行为，你自己将负责它（再次）没有像以前那样发生。

[7] 告诫类型是一种用它的名字来指示其字符。因为告诫是向被告的人灌输理智，并教导他应该做什么，不应该做什么。以下列方式：

当你虐待一个表现良好、按理性生活、一般来说没有伤害你的人时，你的行为很糟糕。因此，认识到这一行动（当然）值得道歉。事实上，如果你受到别人如此对待，你不会因此而错，要求公正对待你的所作所为。那么，不要认为那些会谴责罪的人既没有父母，也没有（适当的）教养，也不要认为他没有亲戚或朋友。

[10] 当我们鼓励某人并以下列方式表示我们赞同他所做的或提议时，这是赞扬类型：

我之前通过你写的信分享了你的优秀品格；现在我赞成你所做的，并鼓励你，因为它对我们俩都是有利可图的。

[11] 这是咨询类型，通过提供我们自己的判断，我们劝告（某人）某件事或劝阻（他）做某事。例如，以下列方式：

我曾简要地向你们表明，我的臣民们非常尊敬我。因此，我知道你通过这个行动方针，可以获得他的好话，你听话的主题。然而，虽然你不能交很多朋友，但你可以对所有人都公平和人道。因为如果你是这样的人，你将有一个良好的声誉，你的位置将在群众中是安全的。

[19] 这是祝贺类型，当我们写和欢欣鼓舞的人的重要和美妙的事情发生在他身上。例如：

我没有意识到你已经成为一个如此有成就的人，你会很高兴我询问发生在你身上的好事。但我有信心，命运意愿，你会变得更伟大。因为你们的性格没有逃脱神的注意。你缺少在人中的接待和你对神的虔诚。

[21] 感恩类型呼唤人们（读者）的感激之情。例如。

我赶紧以自己的行动表明，我非常感激你的话，你向我表示的善良。因为我知道我为你做的比我应该做的要少，因为即使我为你献出了生命，我仍然不应该给予我足够的感谢，因为我已经得到的好处。如果你想要任何刻薄的东西，不要写和请求它，但要求返回。因为我欠了你的债

通读新约书信的以下段落。辨别每段的信件类型是什么？似乎一个信件有时可以包含多个“类型”。

1. 帖前 1: 2-10 _____
2. 帖前 2: 17-3: 5 _____
3. 帖前4: 1-8 _____
4. 彼前 1: 13-16 _____
5. 彼前: 17-3: 5 _____

重建一封书信的背景

我们通常的做法是向新约书信历史情况的性质发问。为什么是写的？给谁？收件人的情况如何？作者通过写信寻求实现什么？回答这些问题需要一定的调查工作。我们的第一证据一定是他们自己。关于收信者的情况，我们可以从一封书信中得到哪些线索？学者们练习了所谓的“镜像阅读”来确定接受者的情况。简言之，这涉及到阅读书信，仿佛它是接受者情况的镜子。如果作者恳求他的听者停止争吵，我们假设教会遭受着纷争和诽谤的文化。如果我们在书信中读到‘避免那些教过这样一个主题的人’，我们假设存在一个涉及虚假教师或教学的问题。

这种假定内容与其接受者情况之间的直接联系的方法并非没有问题。关于重建新约书信背景所涉及的困难的一篇关键文章是约翰·巴克莱的《镜像阅读一封善辩信：加拉太书一个判例案件》。²²² 在重建作者和受众的历史背景时，出现了两个主要困难。（1）我们如何区分由作者问题决定的文本价值与由受众情况决定的价值？在文学术语中，我们如何区分隐含作者和隐含读者？我自己的研究表明，在区分这两个实体方面缺乏明确性。（2）我们如何区分隐含受众和真实受众？没有规定作者必须公平描述对手或以透明的方式解决

²²² John M. G. Barclay, "Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case," *JSNT* 10 (1987).

与受众相关的每个问题。例如，在加拉太，这是个棘手的问题。保罗讽刺他的对手吗？在这项论战中，他寻求一定程度的学术客观性是不寻常的。

它并不需要很多想象力来确定作者可能以可能不完全反映实地现实的方式为修辞目的描绘情况的一系列可能方式。这样做的影响是挑战天真的镜像读数，其中文本等同于作者/受众的情况。以下是作者在向受众讲话时可能采用的一些可能的方法。让我伸展一下你的轻信，请你想象一下，一封新约书信的作者担心他早期的基督教观众已经采取了吃鱼的危险做法！他如何处理这种最棘手的情况。

1. 隐藏的问题

新约作者可能会告知听众他们不知道的问题。如果是这样的话，那么我们可以简单地反映他的论点，得出收件人面临的问题。在这种情况下，我们可能希望找到以下情况：

- a. 反对吃鱼的详细论点
- b. 强调作者与信徒之间的共同点

2. 敌对反对派

新约作者很可能因为某个问题而遭到了教会成员中的敌意反对，就我们而言，由于鱼具有明显基督教象征意义，因此强烈主张有必要将鱼纳入饮食中。如果是这样的话，那么我们可以再次简单地镜像作者的论点，以得出收件人面临的问题。在这种情况下，我们可能希望找到以下情况：

- a. 反对吃鱼的详细论点
- b. 捍卫作者的使徒权利决定与吃鱼有关的事项

3. 间接反对

一个新约作者很可能正在处理一种情况，即信徒正积极成为外部群体的目标，一个团体认为救赎取决于一个人对鱼的食用。我们可能希望找到以下内容：

- a. 有力地捍卫提交人的部和权力
- b. 反对钓鱼吃鱼的详细而有力的论据

在加拉太，这种性质的情况是被发现的，其中一个“不同的福音”正在积极传讲。雅各·邓恩指出，有一个危险，我们读到其他书则，在这种情况下，高洛西亚，一个类似的明确定义和敌对的反对。²²³

4. 潜在反对派

我们的新约作者可能不是解决当前的问题，而是将来可能出现的问题。这很可能由于教会内部生活或外部团体推动自己的议程的结果。我们的作者可能担心一个鲜为人知的犹太教派中吃鱼的兴起，以及这可能对一些新到基督教信仰的人的影响。在这种情况下，我们可能期望找到：

- a. 反对吃鱼的温和而有说服力的论点
- b. 间接暗指“吃鱼者”

5. 良好的关系

我们的新约作者很可能强调他与听众的共同点，以便在处理棘手问题之前确认他的地位。实际上，他会争辩说，‘我们都同意吃鱼是错误的，但你听说过吃鸡肉的危险吗？在这种情况下，我们希望找到以下内容：

- a. 有关吃鱼的暗示
- b. 很少或没有反对吃鱼的论点
- c. 在另一个问题上作者采取坚定立场。

这些建议方案需要大量使用一世纪的盐，优先从经批准的希腊罗马供应商处购买。原因是，虽然这些场景确实有效，但作者如何表达自己是由相互竞争的文化价值观所塑造的。不同作者会以同样的方式处理同样的情况并不总是很清楚。如果阅读任何关于修辞的作品，无论是亚里士多德还是昆蒂利亚语，很快就会变得明显，不是每个人都同意修辞的接战规则。做法各有不同。例如，我们发现，需要坦率和避免与受众对抗之间关系紧张。一些哲学家认为弗兰克内斯是友谊的象征。越坦率，越表现出对朋友的关心。或者，共生的物质经常被呈现的方式，以告知一个人的东西，他们已经知道：‘你知道，吃鱼的危险是显而易见的，你很清楚他们！我没有必要提醒你这些危险。这些社会习俗警告我们不要阅读我们自己的公约，以处理与古代世界的问题。²²⁴ 尽管如此，警告仍然有效。重建收件人情况时，注意镜像阅读新约书信。许多学者对镜子阅读书名过量，并建议我们的一些新约作者正在解决早期不可知论犹太天使学的紧迫问题，或一些这种晦涩的异源，对于这些证据，在规范或超规范的来源几乎没有佐证的证据。

²²³ James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (Carlisle: Paternoster, 1996), 29-35.

²²⁴ Cf. Abraham J. Malherbe, *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook* (Philadelphia: Westminster Press, 1986).

口头对话的信函

在我们许多关于写信的消息来源中，人们反复强调，信件就像对话的一方。他们模仿演讲。因此，古代信件有一种有意的口头品质。对于我们的新约书信来说，这同样如此。对口语的兴趣始于20世纪20年代和30年代，米尔曼·帕里在博士论文中得出结论，荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》是最初口头作品的书面陈述。各种学者提供了描述文化从口头到写作传播媒介发展的模型。一个说明性的分析是埃里克·维洛克：

日期	识字水平	描述
	识字前	
公元前 600 年	雕刻学者	阅读和书写字母表是受限制部分人口掌握的技能。
公元前 500 年	朗读学者	其特点是破译而不是流利的阅读。阅读是诗人记忆和背诵的次要信息。
公元前 400	书写学者	此时，一般雅典人能够拿起并阅读的稿。
公元后 1400	种类学者	这涉及发展允许广泛传播文本的类型。

这个计划经历了许多发展。关于巴勒斯坦文化，弗农·罗宾斯有说服力地主张一种修辞文化，其中文本与大部分不识字的受众互动（参见霍斯利、德雷珀和佛利（eds.）在《演出福音：马可福音的口述与文学》（明尼阿波利斯：堡垒，2006年），125-146）。马可引用旧约圣经段落在即时口头表达，而马太，一个更具有文化的福音，引用引文（例如以赛亚说...）沃尔特·翁的极有影响力的《语言与素养》（1982年，2002年）为口语文化研究设定了基准。口头文化的特点是以下几个方面（见第 3 章）：

口语和冗余

任务： 林前 12章

新约作者在西欧和美国的更口头导向的文化中运作。口头交流的一个关键特征是需要高度冗余（重复）。通读林前12章，并强调那些你视为重复的部分。将章节减为最少次数，同时保持一般意义。

林前12章：

¹弟兄们，论到属灵的恩赐，我不愿意你们不明白。²你们作外邦人的时候，随事被牵引、受迷惑，去服侍那哑巴偶像，这是你们知道的。³所以我告诉你们：被神的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的；若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。⁴恩赐原有分别，圣灵却是一位；⁵职事也有分别，主却是一位；⁶功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。⁷圣灵显在各人身上，是叫人得益处。⁸这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，⁹又有一人蒙这位圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，¹⁰又叫一人能行异能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。¹¹这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。¹²就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。¹³我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。¹⁴身子原不是一个肢体，乃是许多肢体。¹⁵设若脚说：“我不是手，所以不属乎身子；”它不能因此就不属乎身子；¹⁶设若耳说：“我不是眼，所以不属乎身子；”它也不能因此就不属乎身子。¹⁷若全身是眼，从哪里听声呢？若全身是耳，从哪里闻味呢？¹⁸但如今神随自己的意思把肢体俱各安排在身上了。¹⁹若都是一个肢体，身子在哪里呢？²⁰但如今肢体是多的，身子却是一个。²¹眼不能对手说：“我用不着你；”头也不能对脚说：“我用不着你。”²²不但如此，身上肢体，人以为软弱的，更是不可少的。²³身上肢体，我们看为不体面的，越发给它加上体面；不俊美的，越发得着俊美。²⁴我们俊美的肢体，自然用不着装饰；但神配搭这身子，把加倍的体面给那有缺欠的肢体，²⁵免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾。²⁶若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。

[原英文527字]

口头沟通需要高度冗余。我用斜体字代表随后重复的，并用粗体和下划线显出重复的部分：

林前12章：

¹弟兄们，论到属灵的恩赐，我不愿意你们不明白。²你们作外邦人的时候，随事被牵引、受迷惑，去服侍那哑巴偶像，这是你们知道的。³所以我告诉你们：被神的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的；若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。⁴恩赐原有分别，圣灵却是一位；⁵职事也有分别，主却是一位；⁶功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。⁷圣灵显在各人身上，是叫人得益处。⁸这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，⁹又有一人蒙这位

圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，¹⁰又叫一人能行异能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。¹¹这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。¹²就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。¹³我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。¹⁴身子原不是一个肢体，乃是许多肢体。¹⁵设若脚说：“我不是手，所以不属乎身子；”它不能因此就不属乎身子；¹⁶设若耳说：“我不是眼，所以不属乎身子；”它也不能因此就不属乎身子。¹⁷若全身是眼，从哪里听声呢？若全身是耳，从哪里闻味呢？¹⁸但如今 神随自己的意思把肢体俱各安排在身上了。¹⁹若都是一个肢体，身子在哪里呢？²⁰但如今肢体是多的，身子却是一个。²¹眼不能对手说：“我用不着你；”头也不能对脚说：“我用不着你。”²²不但如此，身上肢体，人以为软弱的，更是不可少的。²³身上肢体，我们看为不体面的，越发给它加上体面；不俊美的，越发得着俊美。²⁴我们俊美的肢体，自然用不着装饰；但 神配搭这身子，把加倍的体面给那有缺欠的肢体，²⁵免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾。²⁶若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。

[原英文527 字]

我还在第12-13节中强调了“一”关键词的重复。以上段落，明确表明口头影响，可以简化为自己文化的段落，如下所示：

林前12章：

¹弟兄们，论到属灵的恩赐，我不愿意你们不明白。²你们作外邦人的时候，随事被牵引、受迷惑，去服侍那哑巴偶像，³所以我告诉你们：被 神的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的；

⁴恩赐原有分别，圣灵却是一位；⁷圣灵显在各人身上，是叫人得益处。⁸这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，⁹又有一人蒙这位圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，¹⁰又叫一人能行异能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。¹¹这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。

¹²就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。¹³我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。¹⁵设若脚说：“我不是手，所以不属乎身子；”它不能因此就不属乎身子；¹⁷若全身是眼，从哪里听声呢？¹⁸但如今 神随自己的意思把肢体俱各安排在身上了。¹⁹若都是一个肢体，身子在哪里呢？²⁰但如今肢体是多的，身子却是一个。²¹眼不能对手说：“我用不着你；”²²不但如此，身上肢体，

人以为软弱的，更是不可少的。²³身上肢体，我们看为不体面的，越发给它加上体面；不俊美的，越发得着俊美。²⁴我们俊美的肢体，自然用不着装饰；但 神配搭这身子，把加倍的体面给那有缺欠的肢体，²⁵免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾。²⁶若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。

[原英文362 字]

从精通文化的角度来看，我对保罗的改写可能有些笨拙。尽管如此，它仍有望突显出我们自己的文化与保罗所处的文化之间的大差异。

口语特征

1. *口头文化面向现在*：凯尔伯（*口头和书面福音*）认为口头文化对过去没有意义。邓恩和比尔斯科格最近对此提出了质疑，他们争辩说，虽然过去根据现在的关切被重新选择，但是，在口头文化中，人们还是有一种“过去感”。口头的结果是知识局限于可记忆的东西。记忆法和公式占主导地位，重复对精通文化的读者来说是无聊的，但却加强了重要的东西。

2. *知识是用具体而不是抽象来组织的*：在口头文化中几乎没有抽象思想，因为在处理具体对象时，记忆效果更好。²²⁵

3. *口头文化往往是礼仪性的，其中仪文仪式、庆祝和演奏成为学习的工具*：社会科学家发展了这种观察，分析了保罗所引用的仪式。²²⁶ 口头文化也倾向于保守或传统主义。²²⁷ “口头文化必须投入巨大的精力，一遍又一遍地说过去所学到的东西。这种需要建立一种高度传统的或保守的心态，有充分的理由抑制智力实验。我们应该记住，写作本身也是保守的，因为它“冻结”了一种传统。

4. *口头文化促进记忆技能的发展*：文学文化的特点是信息过重。因此，我们往往会忘记我们遇到的很多事。相比之下，希腊-罗马教育系统提倡记忆技术。希腊-罗马记忆技术包括可视化建筑物或场景，然后将叙述中的不同事件与建筑/场景的不同部分关联。比尔格·格哈德松认为，犹太教教学涉及通过重复进行死记硬背的学习。²²⁸ 他的工作适用于

²²⁵Cf. Whitney Shiner, "Memory Technology and the Composition of Mark," in *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark*, ed. Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper, and John Miles Foley (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

²²⁶ Meeks, *The First Urban Christians*, 140-63.

²²⁷ Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 3rd ed. (New York: Routledge, 2002), 41.

²²⁸ Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity; with, Tradition and Transmission in Early Christianity* (Grand Rapids & Livonia: Eerdmans & Dove Booksellers, 1998).

福音书，旨在建立福音传统背后的类似过程。这一点并没有得到广泛接受，而是强调犹太教的教学实践。此分析提出了问题。

5. *文化水平*：保罗遇到的各个领域的文化水平如何？巴勒斯坦人的文化率比散居国外的文化率低得多吗？虽然5-10%的估计数似乎是合理的建议，但文化率仅限于政治/宗教权力中心。在希腊，文化率达到最高水平，约为50%。文化不应与社会地位有关。大多数统治者不会读，事实上认为没有理由学习读写。他们将有奴隶/抄写员，他们负责这类事情，阅读信件和听写。等同现代的计算机程序员。

6. *文学特征*

我们知道保罗的信会被大声朗读（徒8：30）。交叉、包含等的存在仅仅反映了口头模式还是反映了既定的文学传统？本尼森格雷认为口头诗歌和散文的特点是重复。²²⁹他认为口头作文和书面作文的主要区别在于重复和描写。一个口头作曲家会说“他尝试过”，而一个有文化的作者会写，“他很努力。”²³⁰约翰·哈维在他发表的论文中建议保罗的著作是反映口头模式的，这反映在重复的使用上。²³¹口头模式很可能存在，但书信特征和技术性论据的存在将意味着在口头和彻底文化之间有一个中间阶段。

7. *性能*

文本以连续不断的信件形式书写，要求读者事先做好阅读准备。读者会练习他们的阅读，如果信的持有人，会填写发送者情况的细节：“有我亲爱的兄弟推基古要将我一切的事都告诉你们。他是忠心的执事，和我一同作主的仆人。（西4：7）。”“今有所亲爱、忠心侍奉主的兄弟推基古，他要把我的事情并我的景况如何全告诉你们，叫你们知道。（弗6：21）。”正如惠特尼·希纳建议的那样，允许为观众量身定做材料的口头表演：

书面文本的口头表演允许表演者在相当程度上根据特定受众调整自己的表演，因为书面文字允许进行大量的特定表演。此外，还远不能确定该案文在其存在初期会被视为神圣不可侵犯。正如我们将看到的，发言者的内容往往相当自由。[...] 如果当地教会的成员进行阅读，他或她会熟悉当地教会的一般情况，并知道大多数听众的个性和情况。另一方面，如果一位来访的领袖（也许是作者本人）提出阅读，他对听众的了解就会减少，但有理由期望他了解教会的一般情况，并至少熟悉一些听众。因此，根

²²⁹ Harvey, *Listening*, 43

²³⁰ Bennison Gray, "Repetition in Oral Literature," *Journal of American Folklore* 84, no. 333 (1971): 300.

²³¹ Harvey, *Listening*

据具体情况，表演者将能够或多或少地根据特定受众的特定兴趣、需求和关注情况来定制阅读。²³²

夏纳问马可福音是否会从卷轴或古抄本中阅读，还是需背诵？（第103页）回答这个问题将决定传递的性质：’从卷轴阅读将占据读者的双手，从而使表达手势不可能。另一方面，如果福音是从记忆中呈现的，那么表演者就能呈现更戏剧性的再现。（第103页）使用古抄本允许更大的灵活性/表达，因为使用滚动需要使用双手（导致教师坐着）。Harry Gamble 在《早期教会的书籍和读者》中的详细分析概述了早期基督徒如何采用古抄本，而不是高质量的卷轴：“比较证据很有启发性。在第三世纪之前可以注明的希腊书籍中，超过98%是卷轴，而在同一时期，幸存的基督教书籍几乎都是书本。²³³ 古抄本不被视为合适的书，而只是作为笔记本。为什么这些是首选？Gamble 考虑了成本（不降低成本）、便利性（没有理由将卷轴视为挫折的原因）和大小。他建议，在古抄本中来回跳跃的能力便于参考。

²³⁴ 虽然我们没有保罗的信件签名，但保罗的信件最早的收藏是在古抄本收藏中：

在二世纪初，任何已知的福音都不可能比口头传统或其他福音文献获得固定和一般的尊重。情况与保罗的信完全不同。从保罗自己的活动时期，根据他自己的目标，他的信是他自己的使徒教导和权威的纪录工具。据我们了解，保罗的信件不仅是最早的基督教著作，也是最早被重视、模仿、在原始收件人之外传播和收集的。罗马的克莱门特、安提奥克的伊格纳修斯和斯米尔纳的多面体都证明，在第二个世纪末和初末，保罗的信件在广阔的地理区域中是已知的和使用的。[...] 因此，毫不奇怪，发现他们是第一批收到“经文”绰号（2 宠物3. 15-16）的基督教著作。²³⁵

学者们认为，我们之所以有如此早期收集的保罗的书信，是因为该收藏源于保罗自己收集。

²³⁶ 如果是这样的话，那么这将是一个支持保罗书信的作者为所有“保罗书信”作者的论点。

²³² Shiner, *Proclaiming..*

²³³ Gamble, *Books and Readers*, 49..

²³⁴ *Ibid.*, 54-55

²³⁵ *ibid.*, 58

²³⁶ Murphy-O'Connor, *Paul*, 37.

雅各书

作者

作者自称是“雅各，神和主耶稣基督的仆人”（1：1）。在新约圣经内有很多雅各，事实上，每个必须认同与他自己的绰号。如下所示：

雅各，耶稣的兄弟（犹1：1）

小雅各（可 15：40）

犹太的父亲雅各（路6：16；徒 1：13）

使徒雅各，“亚勒腓的儿子”（太10：3；可 3：18；路6：15；徒1：13；

对比亚勒腓的儿子利未可2：4）

西庇太之子雅各（太4：2；10：2；20：26；37；27：56；可 1：19；3：17；10：35；
路5：10；徒1：13；徒12：2）

自约公元前300年至公元后200年，在巴勒斯坦的犹太人，雅各这个名字反映了这样一个事实，即它被列最受欢迎的人名第十一位。²³⁷

排名	男性姓名	总参考	福音书与使徒行传	女性姓名	总参考	福音书与使徒行传
1	西门	243	8	马利亚	70	6
2	约瑟	218	6	撒罗米	58	1

²³⁷ Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 85-91.

3	拉撒路	166	1	谢拉姆齐翁	24	
4	犹大	164	5	马大	20	1
5	约翰	122	5	撒非喇	12/12	1/1
6	耶稣	99	2			
7	亚拿尼亚	82	2			
8	约拿单	71	(1)			
9	马太	62	2			
10	马念	42	1			
11	雅各	40	5			

马丁·迪贝柳斯认为，只有耶稣的兄弟雅各在早期基督教中有足够的权威，能够适应雅各书1: 1对雅各的描述（尤塞比乌斯·希斯特·埃克勒也如此。 2. 23. 4）。其他候选人太晦涩了，需要用一些绰号来介绍自己，以确定他们是哪个雅各。

另一方面，耶路撒冷教会的领袖被简单的介绍为是雅各，在徒12: 17; 15: 13 和 21: 18，以及林前15: 7 和加 2: 12 - 根据加 1: 19，这是“主的兄弟”。和彼得和约翰一起，他是教会的“支柱”之一（加2: 9）。只有他才能成为雅各书1: 1中规定的权威人物。现在我们明白为什么他可以被提及没有进一步的头衔在犹大书 1。一切试图确定主的兄弟与同名的另外一个人一起来识别的，都可以被忽略。自从耶柔米之后，天主教传统就把主的兄弟等同于使徒雅各，亚勒腓的儿子。但是这个位置搁浅了，因为根据可3: 21, 31ff（约7: 5），耶稣的十二个门徒中没有兄弟。²³⁸

迪贝柳斯的结论似乎有道理。²³⁹这一立场的含意是，我们需要根据雅各在耶路撒冷早期教会中的角色和背景来阅读雅各书，如使徒行传中介绍的。雅各书在基督教社区中处于一个至上的地位（徒15: 13f.），它本身就是一个与耶路撒冷广大犹太人口之间界限模糊的社区。在徒21: 18中，保罗去耶路撒冷拜访雅各和长老。他们的反应是强调耶路撒冷成千上万的信徒对律法的热情。在雅各的服侍中，我们应该设法找到这封信。雅各在62年殉难，因此这为我们提供了写信的日期。²⁴⁰

一些现代学者以雅各的希腊语性质为依据，拒绝使徒雅各是其作者，而是认为该作品是匿名的。（或使用笔名）他们将书信的日期推到后使徒时期，尽管在《克莱门特和赫玛斯集》中已经有了对雅各的重要暗示。鉴于我们有证据表明巴勒斯坦和耶路撒冷本身的希腊化程度，这一立场已站不住脚。

²³⁸ Martin Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James*, trans. Michael A. Williams, *Hermeneia* 80 (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 12.

²³⁹ So too D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 622.

²⁴⁰ *Ibid.*, 627.

支持耶稣兄弟雅各作为作者的论点包括信内的主题与其他来源中对雅各的描绘方式之间有许多相似之处。雅各关心穷人（雅1：9~11；2：1~7；5：1~6）。这是外部在加2：10。雅1：22-27中担心；2：8~26，公开讲律法书。这符合我们在徒21章和加2章中发现的。雅各在徒15：31-21中的话以及他后来在15：23-29中的信并不反对我们在信中发现的话。有人建议雅各在徒15章中对律法采取自由立场，但情况并非如此。他所做的一切就是要求外邦基督徒遵守那些对参加犹太教堂的上帝敬畏者所期望的同样的律法。²⁴¹

听众

确定雅各书的目标受众是极其困难的。雅各书的受信人是“分散的十二个支派的”（1：1）。这指的是谁，这是很难确定的。在我概述学者们提出的各种选择之前，让我就信中介绍的受众的性质提出几点意见：

1. 普通听众（“谁”）：雅各可能公开向听众讲话，那些 面对试验（1：2）和试探的（1：12）。此外，他还向任何受苦或生病的人（5：13-14）讲话。
2. 特定听众（“穷人”，“富人”）：雅各认为他的听众包括“地位低的信徒”和“富人”（1：9）。他以5：1-6直接对富人进行严厉谴责。他还包括第三组人，他批评这些人给予富人比穷人更优惠的待遇（2：1-7）。目前还不清楚这最后一组人与穷人或富人的关系。
3. 间接的听众（“长者”）：雅各教导他一般的听众，当长者受苦或生病时，要接近他们（5：14）。他假设长者会对听众的要求作出回应。很可能他心目中的长老就是那些帮助他领导耶路撒冷教会的人（使徒行传21：18）。

这些初步的观察为我们设置了场景，让我们问我们是否能够更具体地确定雅各在写谁。我现在将找出学者们就雅各的预定受众提出的一些建议。安德鲁切斯特确定了以下四个选项：

²⁴²

1. 后保罗时期散居各地的犹太人论战保罗：有些人认为雅各书是一个匿名作品，写于公元后80年或更晚，受众是巴勒斯坦以外的群体，目的是直接攻击保罗或歪曲保罗的教义。

²⁴¹ Ibid., 625.

²⁴² Andrew Chester and Ralf P. Martins, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 12-15.

²⁴³例如，维尔德·波普克斯认为，保罗的社群有个人主义、精神化和二元主义的倾向。保罗的群体是向上行且雄心壮志。作为回应，雅各关注财富和贫困问题，以及证明对一个人生活的信心需要。这一立场的弱点是，很难维持保罗和他的听众是中产阶级的向上流动的成员。²⁴⁴此外，要保持雅各是一个反保罗书信的论战结果，需要淡化雅各彻底的犹太性质。过分强调2：14-26，而忽略了信的其余部分。

2. *基督教对犹太作品的修订*：有人建议，雅各书的犹太性质表明，它最初是一个犹太作品，后来给一个基督教的光泽。这似乎是对文本的强加，并忽略了一个事实，即在使徒行传中，希伯来人在思想和实践上都是彻底的犹太人。彼得·大卫斯认为，雅各书反映了两个阶段——早期由雅各出版，后来被编辑，以保留雅各讲给发展中的基督教社区的话语。

²⁴⁵

3. *在巴勒斯坦写给巴勒斯坦一个群体*：赞成这一立场的主要论点是社会经济。雅各批评富人和商人对穷人的压迫。这当然反映了巴勒斯坦一世纪的局势。然而，不幸的是，它也反映了罗马帝国其他地区的情况。本文认为，雅各正在采取穷人（基督徒）的立场，可能位于耶路撒冷，反对富人。富人可能不是社区的一部分，但肯定被描绘成与社区互动。他们来访（2：1-7），受到一种优惠待遇。赞成这一立场的进一步论点是提到5：7中早雨和晚雨。有人认为，这反映了巴勒斯坦和可能叙利亚气候。²⁴⁶切斯特批评这一立场，质疑“散居国外的十二个支派”的身份（1：1），如果书信是写给巴勒斯坦听众的。如果一个人采取这个立场，人们仍然需要在2：14-26解释信仰作品争论的目的。

4. *巴勒斯坦以外的犹太基督徒*：这是切斯特和卡森/穆的观点。²⁴⁷切斯特将这封信的日期日期定为公元后48年，并建议2：14-26的信仰工作段落对于安提阿来说是合适的，因为那里的社会经济状况在很大程度上反映了巴勒斯坦的社会经济状况。²⁴⁸我论文的主要问题是，它淡化了5：6中对富人的提法：“你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。”

我自己的偏好是第三种选择的变种，因为经济状况符合我们在犹太战争前对耶路撒冷的了解。（1）根据5：6，雅各的观众必须包括或接触参与耶稣死亡的富人，除非他谴责所有

²⁴³ Cf. Wiard Popkes, *Adressaten, Situation Und Forin Des Jakobusbriefes Sbs 125/126* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986); Wiard Popkes, *Der Brief Des Jakobus, Thknt 14* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001).

²⁴⁴ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 12..

²⁴⁵ Peter H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 3f.

²⁴⁶ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*. Cf. Davids, *James*, 183-84.

²⁴⁷ Carson and Moo, *Introduction*, 628-29

²⁴⁸ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 13.

富人参与耶稣的死亡。(2) 富人正经历着相对的经济困难。雅各形容他们的财富已经腐烂，他们的衣服被蛀虫吃掉，他们的金银生锈，奠定了最后几天的宝藏（5：2-3）。富人并不以自己的方式拥有这些收入，这或许可以解释为什么他们扣发在自己领域工作的劳动者的工资（5：4）。他们理顺的环境反映了在战争爆发前犹太精英之间日益动荡的纷争。(3) 雅各的目标受众可能包括基督教和非基督教犹太人。他的亲法立场和反对富人的论战符合我们了解的耶路撒冷长老的看法，即在耶路撒冷，犹太人中有成千上万的信徒，他们热心于律法（徒21：20），而且巴勒斯坦的教会很差，因此需要代表他们募捐（林前16：1-4；林后8：1-9；罗15：14-32；加2：10）。这个热心信徒社区与更广泛的犹太社区互动（徒21：17-26），在战争爆发之前，他们经历了内部和外部的紧张关系。在这方面，雅各呼吁这个基督教社区的方式，以确保他的呼吁与那些在基督教社区的边缘，那些不信奉基督的犹太人的货币。在这方面，对智慧的呼唤对信徒和非信徒都是合适的。

结构

任务：快速扫描雅各书并识别其结构。您可能需要查看我们之前预览的书信结构：

称呼 _____
感谢 _____
主体 _____
劝告 _____
结尾 _____

识别各个部分有多容易？与其他新约书信相比，雅各书信感觉像一封信吗？一些人认为，该书信不是要发给特定受众，而是要出版一个出版物。²⁴⁹一些从历史批判的角度来看，一些学者拒绝了雅各书是一封信的想法，而是主张把它作为一个副科的文献集。马丁·迪贝利厄斯在他的有影响力的评论中认为，雅各书是早期传统的集合，这些传统已经按照一个不太明显的计划合并。他提出了三种不同种类框架下的核心论述：

系列说话： 1：1-27
论述A： 2：1-13
论述 B： 2：14-26
论述 C： 3：1-12

²⁴⁹ Davids, *James*, 24

- 群组说话： 3： 13-17
- 独立说话： 3： 18
- 群组说话： 4： 1-6
- 群组说话： 4： 13-16
- 独立说话： 4： 17
- 系列说话： 5： 7-20

对于迪贝利厄斯的谚语组是集合，就像那些在福音书上发现的东西，如在山上的讲道。相比之下，“一系列谚语”通常“通常串在一起相当松散”。这种阅读的结果是一封信，对²⁵⁰迪贝柳斯来说，它没有明显的思想连续性。²⁵¹ 大卫斯在《NIGHT评论》系列的评论中，广泛接受迪贝柳斯的分析。大卫斯谈到了许多评论员的绝望，他们未能辨别任何组织。他拒绝那些把雅各书视为智慧作品的人。²⁵²

关键主题：智慧

任务：与这一立场相反，其他人认为雅各书是智慧书。通读雅各书，强调智慧书中任何直接或间接提到箴言中的智慧。分享您的发现。

现在，请找出整个书信中“快快地听”、“慢慢地说”和“慢慢地动怒”（1： 19）的主题。寻找任何与听力、口语和愤怒/争吵有关的东西。

一般来说，找出智慧和谚语的典故并不难。如果我们接受这些表示的有效性，那么文本被洒入不同传统和集合的形式批判方法就会分崩离析。主题的变异不是传统变体，而是智慧

²⁵⁰ Dibelius, *James*, 1.
²⁵¹ Ibid., 1-2.
²⁵² Davids, *James*, 23-24.

文学从一个主题跳到另一个主题的事实。阅读谚语给读者留下深刻的印象，即通常没有明显的材料排序。谚语是混合的，从一个主题到另一个诗句的诗句。我建议以下智慧的暗示：

1. 智慧的呼吁（1：5-8）。雅各邀请他的听众从上帝那里祈求智慧。通过旧约圣经和后来的犹太著作，有一个强大的传统智慧文学。²⁵³ 雅各不邀请他的听众转向耶稣，而是请求智慧。这是一种彻底的犹太方法，很可能反映了雅各实际上是在给非基督教犹太听众写信的可能性。

2. 呼吁正确讲话（1：19）：在这节经文中，雅各要求他的听众“快快地听，慢慢地说、慢慢地动怒”。这总结了谚语对言语和愤怒说了很多话：

听

箴言12：15 愚妄人所行的，在自己眼中看为正直，惟智慧人肯听人的劝教。

箴言12：23 通达人隐藏知识，愚昧人的心彰显愚昧。

箴言13：3 谨守口的，得保生命；大张嘴的，必致败亡。

说

箴言10：19 多言多语难免有过，禁止嘴唇是有智慧。

箴言11：12 藐视邻舍的，毫无智慧，明哲人却静默不言。

动怒

箴言12：16 愚妄人的恼怒立时显露，通达人能忍辱藏羞。

箴言15：18 暴怒的人挑启争端；忍怒的人止息纷争

箴言16：32 不轻易发怒的，胜过勇士；治服己心的，强如取城。

看来，雅各书的其余大部分都集中在这三个要素上，明智地聆听、说话和慢慢地动怒。

3. 听的不够（1：22-27;2：14-26）：雅各在这段话中警告说，说好话是不够的，而是一个人也必须对它们采取行动。言行之间的联系在犹太人、基督教和希腊文中始终有，并不特定于任何一个群体。他谈论的很好的作品是那些与2：1-13中穷人的待遇有关的作品。他们将被爱和怜悯对待。这个主题同样在箴言中被发现：

²⁵³ Cf. Ben Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

箴言13: 11 不劳而得之财必然消耗；勤劳积蓄的必见加增。

箴言14: 31 欺压贫寒的，是辱没造他的主，怜悯穷乏的，乃是尊敬主。

4. 慢慢地说（3：1-12）：雅各在一段让人联想到尖刻文学的扩展段落中警告舌头的危险。舌头虽然小，但会制造大问题。这是一个麻烦的来源，没有帮助，是无法解决的。这导致祈求真正的智慧，作为解决快速舌头问题。

5. 真假智慧（3：13-18）：雅各将源于嫉妒和自私的野心的“世俗、不属灵、魔鬼”的智慧与“来自上头的智慧”作对比，这种智慧“清洁、和平、温良柔顺、满有怜悯和多结善果，没有偏见，没有假冒”（3：17）。结果是，“并且使人和平的，是用和平所栽种的义果。”（3：18）。在公元66到70年间的犹太战争爆发，在耶路撒冷的动荡时期，很容易发出这种呼吁。

6. 慢慢地动怒（4：1-10）：雅各警告那些引起听众之间冲突和争端的人（4：1）。这些结果来自于在供应有限的情况下，他们贪恋（4：2）。雅各把他们的动机确定为宴乐的动力，并呼吁他们采取谦逊的态度（4：6，10）。

7. 论断和自夸（4：11-17）：雅各批评那些互相说坏话的人，并告诉他们，他们将在审判日被“就是那能救人也能灭人的”（4：12）追究责任。因此，他们应该停止评判他们的邻舍。此外，他批评那些自夸可能去其他城镇赚钱的人（4：13-17）。相反，他们应该认识到他们存在的短暂性，并寻求主的旨意。他们不是要从局势中逃出，而是寻求主的旨意。

书信最后以对富人（5：1-6）和训诫（5：7-20）的重新批判为结束。

神学

以下的神学主题存在于雅各书，其重要性程度不同：

1. 上帝：与新约圣经的很多其他书信一样，我们发现没有对上帝神学的神学讲述。²⁵⁴雅各的演讲与犹太教有共同之处。相信上帝是假设的。我们在2：19中找到了对示玛（Shema）的提说。上帝在1：17和3：9中作为造物主呈现，特别是作为光之父，一个控制宇宙的。祂被呈现为值得信任的（1：17）。祂也不忽视邪恶，而是扮演神学法官和律法家的角色（5：9）。上帝首先是对“卑微的穷人和被压迫者”仁慈的。²⁵⁵我们可能会质疑何时会发生雅各反复暗示的审判行为。如果我们把雅各书读给一个基督教的听众，主的最后的审判，

²⁵⁴ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 42

²⁵⁵ *Ibid.*, 43.

国家也将被审判（参看太24：14，30）。然而，如果我们认为雅各是写信给非基督教犹太听众，那么审判的主站在门前了（5：9）就是对福音书（参见福音书中预言的耶路撒冷的审判）的引用（参看太23章和24章）。

2. 基督：在雅各书里，提到关于基督的很少。基督在1：1和2：1被提及。他称耶稣为²⁵⁶*Kyrios*（1：1;2：1）。雅各提到“我们的主耶稣基督，荣耀的主”（2：1）暗示了基督论，而没有进一步发展它。对耶稣的一个特别的表示特别感兴趣。雅各用以下术语向听众讲话：

5：6 你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。

这一声明增加了雅各向以前参与耶稣死亡的犹太听众讲话的可能性，现在又卷入了种族间的纷争（4：1-10）。这种对耶稣死亡的描述把它描绘成谋杀行为。这一提法具有极大的启发性，因为它与使徒行传早期章节中希伯来人向耶路撒冷犹太人的信息平行。彼得在徒3：11-26总呼吁“以色列人”悔改，他们以类似的方式杀害了耶稣：

徒3：14 你们弃绝了那圣洁公义者，反求着释放一个凶手给你们。¹⁵你们杀了那生命的主，神却叫他死里复活了。我们都是为这事作见证。

在5：6中强调耶稣之死是一种谋杀行为的平行提法的意义，提出了一种耐人寻味的可能性，即我们应该把雅各对富人的提法理解为耶路撒冷当局和穷人，即巴勒斯坦广大人民，无论是基督徒还是非基督徒。这样读来，信中对耶稣的少数任何表示可以解释为反映了这样一个事实，即雅各对犹太听众很有吸引力，无论是直接领导还是熟悉领导层的人，居住在耶路撒冷的散居犹太人。

3. 罪。对雅各来说，主要问题在于人的条件和“未能实践所宣称的信仰，以及会众内部因言语与行文之间的鸿沟而产生的深度分歧。”²⁵⁷ 安德鲁·切斯特认为，雅各对罪的看法源于犹太人对两个*yesers*的概念，尤其是邪恶的*yesers*，或倾向。在4：1中，雅各指的是内在的欲望，即个人内部的战争。这些欲望或渴望导致会众内部的紧张。雅各没有问人性是如何来的，也没有问欲望从何而来。他暗示这种欲望是可以克服的。他的补救措施是向上帝求智慧（1：5;3：13）。这种智慧不是以抽象的方式表现，而是以实际行动表现。正如切斯特所暗示的那样，这就留下了一个问题，即个人能否帮助他或她的方式，从而使他们是否能够因他或她的行为而承担责任。良好行为的动机是末世论的，对审判有恐惧（3：

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 43-44.

²⁵⁷ *Ibid.*, 39

1)。除了智慧的思明之外，尚不清楚这种转变是如何发生的。这可能被视为一个遗漏，如切斯特，或更积极的个人转变的奥秘的一部分。²⁵⁸

4. 智慧：智慧直接在1：5-8和3：13-18中提及。它可能间接地被暗示在1：16-18和2：1-13。真正的智慧与3：13-18中的虚假智慧形成对比，让人联想到加5章中属肉体与属圣灵果实之间的对比。以下比较揭示了：

加5：22 圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、²³温柔、节制。这样的事，没有律法禁止。²⁴凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。

雅3，17 惟独从上头来的智慧，先是清洁，后是和平，温良柔顺，满有怜悯，多结善果，没有偏见，没有假冒。

学者们对于我们能否得出雅各书有“智慧圣灵论”（Wisdom pneumatology）的结论意见不一。有些人认为，雅各的智慧应该等同于保罗的圣灵。²⁵⁹另一些人则犹豫着要走这么远，而只是承认两者之间有相似之处，就像犹太智慧文学一样。²⁶⁰同样，更不能肯定的是，我们可以谈论一个“智慧的基督论”。我自己的印象是，智慧在功能上与圣灵平行，无论人们是否想使之与之等同。

5. 律法：在整个雅各书，律法受到积极评价。它被描述为“全备的，使人自由律法”（1：25；参看2：12）。遵守律法带来祝福（1：25）。在2：8-13中，雅各暗指利19：18，经常被一些人认为暗示，在爱你的邻舍和你自己一样，你一直遵守整个律法。切斯特认为是误读雅各。对雅各来说，整个律法仍然有效（2：10）。在律法的一个点的失败导致对整个律法的问责。这个看法和太 5：19 很相似。切斯特说，“这听起来可能苛刻和严格，但对雅各（和马太），一般犹太教，律法是喜悦的事，而不是一个负担。²⁶¹切斯特提出了为什么雅各提到利19：18的问题？谋杀和通奸行为最终破坏了利19：18（雅各2：8）中暗示的爱。从本质上讲，这些行为与律法的重则值不一样（太23：23）。上帝被描绘成律法的获得者，审判谁能够拯救和毁灭（雅各4：12），谁将根据律法来审判雅各的观众，正如可能暗示出20：16第九诫在雅4：11。

有趣的是，雅各书内对割礼、饮食及圣殿的律例没有提说。假设雅各在他的观点中完全是犹太人，那么我们会假设他在诸如此类问题上采取了传统立场，这反映在使徒行传中。他期望外邦人成为律法专家吗？这个问题没有得到解决，只是说，通过他运用智

²⁵⁸ Ibid., 40-41.

²⁵⁹ J. Andrew Kirk, "Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis," *NTS* 16, no. 1 (1969).

²⁶⁰ So Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 38-39.

²⁶¹ Ibid., 37.

慧，他期待通过智慧制定的律法价值在信徒的生活中运作。智慧可以被定性为“普通人的法”。智慧维护律法，表现在书信中，是律法的精神。从这个意义上说，信徒们通过他们的智慧经历来体验律法。

在整个书信中，我们遇到一些被作为效学的例子的人。其中包括亚伯拉罕（2：21-23）、喇合（2：25）、众先知（5：10）、约伯（5：11）和以利亚（5：17）。特别值得注意的是，耶稣不是作为雅各听众效学的榜样。这是进一步的证据，他正在写信给耶路撒冷的非基督教犹太听众吗？

雅各对律法的立场是否同意我们在使徒行传中出现的观点？似乎这两个文本都把雅各描绘成律法观察家，并担心律法继续得到遵守。雅各只是和犹太基督徒说话吗？

6. 富人和穷人：在整个信中，我们遇到一些对富人和强者谴责（1：9-11;2：1-7;5：1-6）。²⁶² 这些主题虽然出现在谚语中，但最明确的是先知和更广泛的犹太传统。富人是那些受到区别对待的人（2：4），尽管他们压迫你（穷人），把你拖进法庭（2：6-7）。相比之下，被上帝选为“信上富足，是王国的继承人”的穷人，他向爱他的人承诺了（2：5）。这种语言似乎把雅各的听众定位为贫富之间的一个介于一起的地方。他对比了他的读者群对待这两个群体，而不暗示他们属于其中任何一个群体。

雅各对穷人的关心等同于上帝对穷人的关心。主的观点挑战那些专注于财富积累的观点，在4：13-17。富人被叫去哭泣和哀号，因为他们“谴责和谋杀了不抵挡你们的义者”（5：1-6），因为为他们存留了审判。如上文所述，我们把书信读为针对耶路撒冷散居犹太人，而不是呼吁那些说“今天、明天我们要往某城里去，在那里住一年，作买卖得利。”（4：13），那么对以耶路撒冷为名的散居犹太人的呼吁就是，他们将在有限的时间内返回自己的家园赚钱。相反，他们最关心的是穷人。

7. 信心和行为：这封信中，我们多次提到信心。据观察，信心有多种含义。首先，它正用在1：3、6中引用“真实”信心；2：1，5；5：15。在1：3中，信心表示对上帝的完全信任。信徒被要求在信心中请求智慧（1：6）。穷人被上帝选为富有的信心（2：5）。第二种用途涉及虚假或声称的信心，这种信心可能沦为精神上的认可，但没行为。这就是2：14-26中提及的这种信心。

让我们更详细地考虑2：14-26，这是一段，当涉及到整个信件时，这一段一直是许多学术活动的中心焦点。在这篇文章中，雅各继续他先前在1：22强调，不仅需要倾听，在信心方面表达2：14-26，而是做“1：22”这话的行动者，在2：14-26中表达行为的需求。

²⁶² Cf. *Ibid.*, 32-34.

亚伯拉罕被作为一个例子，他被算为义是根据他的行为，并表达他的信心，导致他献上以撒作为牺牲（2：21-24）。需要提醒一下。我们不能忽视信心，正如一个人要先听道，然后才能行道一样，一个人要先有信心，然后才能通过行为作示范。信心是假定的，但它次于行为。所以信心是假定的。然而，“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”（2：24）。这种对行为的强调与罗马书第二章所发现并没有什么不同：

罗2：5你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致 神震怒，显他公义审判的日子来到。⁶他必照各人的行为报应各人。⁷凡恒心行善，寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的，就以永生报应他们；⁸惟有结党不顺从真理，反顺从不义的，就以忿怒、恼恨报应他们。⁹将患难、困苦加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希腊人；¹⁰却将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人，先是犹太人，后是希腊人。¹¹因为 神不偏待人。

N. T. Wright在关于保罗和新视角的播客中指出，罗马语的这一部分让许多伟大的学者迷惑不解，一个最重要的例子就是E. P. 桑德斯，他争辩说，赖特在他的伟大作品《保罗》和《巴勒斯坦犹太教》中不知道该怎么看待它。赖特认为，第2章是典型的犹太人判断谈话，强调判断是按照“整个生活”的性质。²⁶³这一点由一个人的作品所证明。这反映了我们在雅各的发现。雅各有什么想法？他在2：15描述了那些需要衣服和食物的人的情况。信心通过怜悯和爱的行为（参见5：11），通过衣服和喂养需要帮助的人来证明在这种情况下。没有行为的信心，对雅各来说，已经死了。因此，行为比信心更优先。²⁶⁴它们至关重要，因为审判一个人是根据他的行为。你还能如何证明你是一个信徒？

在整个雅各书，一个人的行为在审判日扮演一个重要的角色。雅各警告那些不像对待邻居那样对待穷人的人，“因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判，怜悯原是向审判夸胜。”（2：13）。在审判日，我们受到的待遇与对待穷人一样。雅各进一步警告不要对彼此论断，因为这相当于论断律法，使自己受审判律法（4：11）。雅各警告说，“设立律法和判断人的，只有一位，就是那能救人也能灭人的。你是谁，竟敢论断别人呢？（4：12）。最后，在5：7-9雅各鼓励他的读者要有耐心，直到主的到来，因为他的到来即将到来。在这种情况下，他警告他们不要抱怨对方，使他们可能不会被评判，因为“看哪，审判的主站在门前了。！（5：9）。

我们可能会问，如果一个人的作品粗略地说达不到标准，会发生什么。保罗在罗马书的后续章节中对此问题进行了讲述。在陈述了审判是基于我们的行为之后，他得出的结论是，每个人都有问题，因为犹太人和希腊人都受罪的权力（3：9-19）。律法带来了罪的了解（3：20），要求神的公义除了法则（3：21），通过“就是 神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。”（3：22）。对保罗来说，“对耶稣的信心”是“接受神通过耶稣的死亡和复活带来的救恩”的速记。²⁶⁵对雅各来说，信心的含义较窄，不包括对

²⁶³ N. T. Wright, host, "Justification & the New Perspective of Paul," Said at Southern Podcast, 2007.

²⁶⁴ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 23.

²⁶⁵ *Ibid.*, 27.

耶稣的信心元素。对保罗来说，对耶稣的信心是那些工作导致的不是辩护，而是导致判断的人的安全机制。雅各有这样的机制吗？很难确定这种机制。这就是他的共生的段落的全部力量的地方。有一天，你会像对待别人一样被对待。这在新约圣经的其他地方并不为人所知。这是马太的主要主题（参看6：12-15；25：31-46）。

雅各强调需要言行与上述论点相匹配，该论点认为雅各正在向耶路撒冷的犹太基督徒发表言论和行动，他们热心于律法？那些热心于律法的人需要这样的提醒吗？不，但我们不能假设他们的问题是使行为与信心保持一致。这是犹太教和希腊世界大多数哲学体系所为。相反，2：14-26提醒他们他们已经知道的，并重申雅各强调怜悯对待穷人的理由。

8. 教会论：雅各书的教会论很少发展。他交替使用“犹太会堂”（2：2）和“ekklesia”（5：14）。‘ekklesia’。²⁶⁶我们发现提到长老，虽然这是在治疗（5：14）和教师（3：1），虽然没有提及任何结构化的权威。我们发现与保罗属灵恩赐学说没有相似之处。这是耶稣的兄弟，权威位于耶路撒冷（徒12：17；15：13；21：18），在耶稣的门徒和家族中。根据使徒行传，他领导耶路撒冷的信徒，大概的方式与犹太教堂的组织方式类似。

雅各批评教师的不是像哥林多前书和约翰的书信那样，而是因为他们没有控制自己的舌头（3：1-12）。²⁶⁷他们太愿意发言，从而在会众内挑起纷争。

牧养应用

1. 你如何解释保罗和雅各在行为和信心上的区别？
2. 根据雅各书，你凭什么基础做判断？
3. 信心的祈祷以什么方式“拯救病人”（5：15）？

²⁶⁶ Ibid., 41.

²⁶⁷ Ibid., 29.

彼得前书

作者

作者自称“彼得，耶稣基督的使徒”（1:1）。当涉及到作者身份时，学术方面提供了许多选择。（1）有些人遵循最早的教会传统，认为这封书信是由福音书和使徒行传中的彼得写的，他是耶路撒冷教会的一位杰出领袖。（2）其他人则主张圣彼得是间接作者身份，并认为这是由彼得的一位密友撰写的。（3）另一些人则认为这是一部伪造的作品。图宾根学派认为，信中大量的使徒保罗元素表明，这是后来的“彼得团体”为了集合一起去与彼得和保罗的传统对抗。²⁶⁸

从彼得书信，我们可以从中学到什么有关所提的彼得？

- （1）彼得自称是耶稣受苦的见证人（彼前 5:1；对比 1:8）。他使用第一人称单数代词（5:12），并将自己显为书信背后的权威。
- （2）彼得是通过西拉写这封信的，他被描述为“忠心的兄弟”（5:12）。西拉与保罗和提摩太合著了《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》。因此，接受西拉对书信的形式和内容有一定程度的影响是不无道理的。如果我们从表面上接受这一说法，那么我们就需要定彼得前书是在公元 60 年代写成的，可能是在尼禄在位期间。反对圣彼得是作者身份的学者指出，希腊语的性质和这封书信精致的修辞形式证明，这封书信不可能是一个没有受过教育的渔夫的作品。其他人则回应说，这些品质反映了彼得使用了代笔。²⁶⁹

²⁶⁸ Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, ed. Eldon Jay Epp, *Hermeneia 81* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 2; Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 90-91.

²⁶⁹ Achtemeier, *1 Peter*, 2

- (3) 彼得在 5:13 提到他的“儿子马可”。看来彼得和西拉、马可是一个团队，并是其中的一员，他们两位都是双语的。
- (4) 彼得从“巴比伦”向特定的女人，可能是他的妻子或教会发出问候（5:13）。这节经文很含糊：ἀσπάζεταί ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι σὺν ἐκλεκτῇ καὶ Μᾶρκος ὁ υἱός μου. 作为句子主语的阴性实质性形容词 ἡ σὺν ἐκλεκτῇ，可以指教堂，也可以指女人。一些手稿 (κpc) 消除了含糊的地方，并插入了“教会”一词。²⁷⁰ 如果是女性，那么我们有进一步的证据证明有一个团队的人在协助彼得的工作。阅读这节经文的问题是，为什么只有她一个人被描述为在巴比伦。马可、彼得和西拉在哪里？“呼召在一起”指的是教会，这似乎更有道理。使用巴比伦作为隐喻性术语的使用旨在隐藏和揭示尽可能多的内容。拉尔夫·马丁观察到，在公元 70 年耶路撒冷被毁灭前，人们通常不会找到“巴比伦”这个暗号。²⁷¹ 它通常被解释为对罗马的暗指。这反映在一些手稿传统中。另一方面，马丁建议，它可以作为“彼得的”教导，教会作为天路客和寄居者散居在各地的一种对比。（如 1:1; 2:11）²⁷²
- (5) 在彼得前书中，我们遇到一位作家，他的思想已经渗透到旧约全书中。
1. 以赛亚书 53 章在彼得前书 2:21-25 能找到
 2. 诗篇 34 篇引述在彼前 3:10-12

有人认为，这封书信有近一半是旧约的材料，其中包括 46 个引文和旧约的额外的间接暗指。特别重要的是反复提到以西结书 8-11 章。²⁷³ 旧约中的先知们在基督教团体中被赋予了一个持续性的角色，因为他们几个世纪前所进行的探索和调查不仅与他们自己的时代有关，而且也与彼得所在的一世纪早期的基督教听众有关。

- (6) 还不清楚彼得是否亲自了解他的听众。在 1:10-12，似乎其他人已经向他们宣布了这个信息。

听众

与雅各的非常不明确的听众相比，在彼得前书中，我们遇到了定义明确的听众。考虑以下文本，他们如何告诉我们彼得的听众的本质？

彼得前书 1: 1 写信给那分散在本都、加拉太、加帕多家、亚细亚、庇推尼寄居的。

²⁷⁰ Cf. Mark Dubis, *1 Peter: A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2010), 176.

²⁷¹ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 93.

²⁷² *Ibid.*-94

²⁷³ *Ibid.*, 88.

彼得前书2: 11 亲爱的弟兄啊，你们是客旅，是寄居的。我劝你们要禁戒肉体的私欲，这私欲是与灵魂争战的。

彼得前书4: 12 【彼前4:12】亲爱的弟兄啊，有火炼的试验临到你们，不要以为奇怪（似乎是遭遇非常的事），

彼得前书5: 9 【彼前5:9】你们要用坚固的信心抵挡它，因为知道你们在世上的众弟兄也是经历这样的苦难。

彼得前书1: 1 所示的省份顺序反映了商贾使用的“信使系统”（*grammatophoroi*）中信使路线的顺序，从本都的亚米苏开始，到邻近的比提尼亚”。²⁷⁴ 马丁认为，彼得的听众们正在努力解决三个主要问题：²⁷⁵

1. 他们与社会格格不入，遭受迫害和痛苦（1:6；3:13-14；4:4，12-16；5:9-10）。彼得的建议是，信徒有令人愉快的行为是对敌对邻舍和当局的最好回应（2:12，16-17）。
2. 由于他们信奉基督教，他们的社会地位发生了变化（2:10；4:4）。他们的错位将被一种新的“上帝的子民”归属感所取代，他们的起源可以追溯到亚伯拉罕和撒拉（3:5，6），他们的未来是一个完整的“属灵家园”，居住着一个“神圣的祭司”，他提供“属灵上的牺牲”（2:5）。他们是一个“被拣选的族类，是有君尊祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民（2:9-10）。对彼得来说，就像保罗在以弗所书中所说的那样，基督的追随者已经构成了一个新的国家，或者用今天的术语来说，是一个新的社会宗教族群。
3. 在神学层面上，他们试图明白他们受苦的目的。在纷争的痛苦中，神在哪里？（1:6；2:19；4:12）。彼得前书提供了一个神权论，解释了上帝如何工作，甚至是通过人类的痛苦和患难。上帝的计划将在历史的尽头被完全知晓（1:5-9；4:7；5:10）。²⁷⁶

结构与内容²⁷⁷

²⁷⁴ *Ibid.*, 87.

²⁷⁵ *Ibid.*, 89-90.

²⁷⁶ So too Achtemeier, *1 Peter*, 64.

²⁷⁷ With Achtemeier, I will assume the literary unity of the letter. Cf. *Ibid.*, 61-62.

与其他新约书信一样，《彼得前书》是一篇结构严谨、意图明确的文本。他自己认为它是一封“短书信”（ $\Delta \iota \lambda \acute{\iota} \gamma \omega \nu \xi \gamma \rho \alpha \psi \alpha$, 5:12）。让我们通过确定关键主题和主旨来理解这个结构。一个主题的重要性是由它被重复的程度来表明出来的。

任务1：新约书信中感恩部分通常作为后续章节的详细议程。这很值得投入大量的时间和精力。通读1:3-12，找出救恩和受苦的主题是如何构成这个感恩部分的？想想时间的使用，描述上帝的方式，以及描述信徒经历的方式。

救恩

苦难

任务2： 1:13-25和2:1-10这两个劝诫部分有什么相似之处？寻找重复的主题和观念？你是否注意到材料呈现顺序上的相似性？

1: 13-25

2: 1-10

任务3： 在2:11-12，彼得鼓励他的读者在外邦人中正直地生活，免得被人毁谤。在2:13-3:22中确定了哪些关系？在这些关系中“正直地生活”意味着什么？

下面的大纲旨在提供书信结构的时间大纲。²⁷⁸ 这比彼得·阿希特迈尔和拉姆齐·迈克尔斯在他们的主要注释中所做的要清楚得多。²⁷⁹

A部分：（1:1-2:10）

称呼（1:1-2）

感恩（1:3-12）

劝诫 - “准备好行动”（1:13-25）

呼召行动（1:13）

“像孩子一样”（1:14）

圣父/基督的角色（1:15-21）

积极接受这个道（1:22-25）

劝诫——“你们既除去一切的恶毒……”（2:1-10）

呼召行动（2:1）

“像新生婴孩一样”（2:2-3）

基督的角色（2:4-6）

对这个道的肯定和否定（2:7-10）

B部分（2:11-4:11；2:11，亲爱的弟兄啊）

劝诫——“远离肉体的私欲”（2:11-4:11）

²⁷⁸ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 102-04

²⁷⁹ Cf. Achtemeier, *1 Peter*, 73; J. Ramsey Michael, *1 Peter*, *Word Biblical Commentary* 49 (Dallas: Word, 1988), xxxvii.

上诉 (2:11-12)
人类机构 (2:13-17)
你们作奴仆 (2:18-25)
作妻子的 (3:1-6)
作丈夫的 (3:7)
作信徒 (3:8-4:11)

C部分 (4:12-5:11; 4:12, 亲爱的弟兄啊)

劝诫 (4:12-5:11)
信徒的苦难 (4:12-19)
作长老地/年幼的 (5:1-11)

后记 (5:12-14)

洗礼信条

一些学者认为，彼得前书后面有一个洗礼演说，这是一个简短的说法。这个基于形式批评的建议是基于这样一个理论，即书信的前三分之二的段落被认为反映了洗礼信条。有人认为这封书信是由两封书信 (1:3-4:11; 4:12-5:11) 组成的合成作品。此类参考包括以下内容：

彼前1: 20 基督在创世以前是预先被 神知道的，却在这末世才为你们显现。

彼前2: 18 你们作仆人的，凡事要存敬畏的心顺服主人，不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服。19 倘若人为叫良心对得住 神，就忍受冤屈的苦楚，这是可喜爱的。20 你们若因犯罪受责打，能忍耐，有什么可夸的呢？但你们若因行善受苦，能忍耐，这在 神看是可喜爱的。21 你们蒙召原是为这，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。22 他并没有犯罪，口里也没有诡诈。23 他被骂不还口，受害不说威吓的话，只将自己交托那按公义审判人的主。24 他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受的鞭伤，你们便得了医治。25 你们从前好像迷路的羊，如今却归到你们灵魂的牧人监督了。

彼前3: 18 因基督也曾一次为罪受苦（“受苦”有古卷作“受死”），就是义的代替不义的，为要引我们到 神面前。按着肉体说，他被治死；按着灵性说，他复活了。19 他藉这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听，20 就是那从前在挪亚预备方舟、 神容忍等待的时候，不信从的人。当时进入方舟，藉着水得救的，只有八个人。21 这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督复活也拯救你们。这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在 神面前有无亏的良心。22 耶稣已经进入天堂，在 神的右边，众天使和有权柄的，并有能力的，都服从了他。

最近的学术界倾向于否定这一建议，认为它过于想象，忽视了洗礼只在3:21提到一次的事实。²⁸⁰ 虽然我们可能会拒绝这封书信是一份综合文件的说法，但观察到上面提到的段落具有某种信条性质，这突出了这些段落的神学性质。

任务：将以上经文与使徒行传中我们所确认的救赎论与基督论相比较：

希伯来人 - 义者耶稣，被杀但现在活着
说希腊语的犹太人 - 耶稣基督为我们的罪而死
希腊人 - 复活的耶稣将异教徒从假神的奴役中解救出来，并使他们融入创造者真神的家庭

在彼得前书中，我们明白了对耶稣的死亡和复活的理解，这反映了使徒行传中救赎论和基督论的发展，也包括在巴勒斯坦希伯来社区之外发展起来的。耶稣的死是一个受苦的例子，信徒应该仿效(2:21)。这与哥林多后书1:3-5中的苦难非常相似。彼得接着说：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受的鞭伤，你们便得了医治。”(2:24) 这是对以赛亚书53章的暗示，用替代的方式描绘了耶稣的死亡。它证明了早期基督徒之间，在保罗和彼得之间，高度的思想交流，以及他们所经历的统一程度，这种统一经常被现代学者所忽视。

神学

以下的神学主题在《雅各书》一章中很突出：

1. 上帝：彼得前书明确地以神为中心。²⁸¹ 上帝被描绘为耶稣的父(1:3)，是不偏待人审判一切人的父(1:17)。信的结尾提到了“上帝的真恩”(5:12)。马丁暗示彼得用以下方式将上帝描述为人类事务的主宰：

彼得所指出的基本事实是神的大能使基督从死里复活(1:3;3:21)并使他坐在他的右边(3:22)，带着荣耀为冠冕(1:21)，期待他最终的洗冤。(1:7,13;5:1) 在这个基础上，经文继续断言——或者，如果不是明确地暗示——信徒的试炼并不超出神的旨意(【彼前1:6】因此，你们是大有喜乐。但如今在百般的试炼中暂时忧愁，)。短语*ei deon*，字面上“如果它是必要的”，“必要的”是不呈现在RSV(修订标准版)或NRSV(新修订标准版)。相反，据说神的计划包括了这些苦难，以便信徒的信心可以得到精炼(1:7)，结果可以在末日得到保证(1:9)。神学上的许可——如果苦难来了，它不应该成为信心崩溃的时机，而应该被接纳为神眷顾的一部分——在3:17、4:16得到更新。²⁸²

²⁸⁰ Achtemeier, *1 Peter*, 59-62; Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 95-96.

²⁸¹ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 104f.

²⁸² *Ibid.*, 105.

在这种情况下，马丁认为耶稣是上帝的模范信徒。耶稣的痛苦通过以赛亚53章的镜头被解读为如何回应侮辱和迫害的例子（2：21-25）。耶稣的这些苦难是很久以前先知预言的（1：10-12）。将耶稣的榜样与信徒的经验联系起来的关键诗句是2：21：‘因为这个[受苦的职事]你是被[上帝]呼召的，因为基督也为你受苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。’耶稣愿意忍受虐待和痛苦，被骂不还口，受害不说威吓的话，只将自己交托那按公义审判人的主，（2：23）成为信徒对神信任的模范。

上帝是圣洁的。²⁸³信徒要“尊主基督为圣”（3:15）。他们要弃绝从前如外邦人的私欲，只说：“那召你们的既是圣洁，你们自己在一切所行的事上也要圣洁。因为经上記着说：‘你们要成为圣洁，因为我是圣洁的。利未记11:44；19：2；20:7，26）。信徒被期望通过避免不洁的行为来像上帝。在3:10-17中有明确的说明：当他们面对苦难的时候，不可惧怕，也不要惊慌，要温柔敬畏地为自己辩护，免得良心被毁谤。这句话的意思是，正如义人耶稣的苦难把不义的人带到神面前（3:18）一样，信徒的苦难将有助于把非信徒带入与耶稣的关系中。耶稣“在肉体上祂被治死，按灵性说，祂复活了”（3:18）。浸礼，象征着上帝将被洪水淹没的人救起来，现在蒙拯救了。这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心，藉着耶稣基督的复活，已经进入天上，在神的右边，众天使、权柄和能力都服从了祂”（3:21-22）。

上帝也是保护者的角色。²⁸⁴上帝是信徒的父母（1:17），他们像顺命的儿女（1:14）一样行事。通过耶稣的死，神把迷途的羊带回来归他自己，他们是他们灵魂的“守护者”（2:25）。通过神的话语，信徒重生成为神家庭的成员（1:23-25）。

2. 基督：耶稣在彼得前书中被称为基督二十二次（相比之下，在雅各书中只有两次）。彼得的焦点不是耶稣的事工或教导。很少提到王国。相反，他的注意力完全集中在耶稣的死亡和复活上。

我们遇到许多提到耶稣是复活的一位。神通过耶稣基督从死里复活，赋予信徒一个重生，是活生生的希望（1：3）。在开始的感恩部分是以复活为题（1：3），以基督的受苦为结束（1：10-11）。祂是神“从死里复活”的那一位，结果是信徒们现在可以把信心和盼望放在上帝里（1：21）。

耶稣的死有两个功能。（1）耶稣的死亡是罪的赎罪，允许误入歧途的绵羊回到“你灵魂的牧羊人和守护者”（2：24）。他的死允许一个“新生命”（2：24），使我们从罪中解脱出

²⁸³ Ibid., 106.

²⁸⁴ Ibid

来，这样我们就可能为义而活。他被描述为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前”（3：18）。这是否等同于改变了，还是包括信徒的持续体验？（2）如上所述，耶稣的死是信徒模仿苦难模式。这是主要解释他的死亡，并侧重于耶稣的死亡在塑造流浪羊的转换后经验中的作用，这些流浪羊现在已经回到牧羊人身边。彼得没有关注耶稣苦难的残酷本质，而是关注这些苦难的承受方式：“他被骂不还口。受害不说威吓的话。只将自己交托那按公义审判人的主（2：23）。他们通过“尊主基督为圣”来应付他们的痛苦（3：15）。这种把耶稣的死作为苦难的例子而不是赎罪的例子，这与大多数西方基督徒的理解形成了鲜明的对比。为什么有这种差异？

正是通过活出耶稣死与复活的故事，神才得着荣耀（4:11）。这种对耶稣死亡和复活的强调反映了保罗在加拉太书、罗马书和哥林多后书中对“耶稣故事”不同阶段的强调：

1. 受苦 - 忍受敌意
2. 钉十字架 - 将旧我治死
3. 埋葬 - 将罪处死
4. 起来 - 宽恕
5. 高举 - 新状态

彼得在信的结尾加上平安的祝福：「愿你们在基督里的人平安」（5:14）。与保罗一样，“在基督里”就是在自己的经历中活出耶稣的故事（例如罗6:11；8:1；16:7；林书4:17；加2:16-17；3:14, 26, 28；5:6；弗2：13；腓2:1）。

3. 新子民：如上所述，彼得的神学与保罗的神学有相当大的相似之处。另一个相似之处是，他们把神的子民描绘成一个全新的人。

任务：比较下列段落。想象一下，一个犹太教徒和一个非犹太教徒会如何经历这些段落：

弗2：11—22；彼前2：4-10

弗4：17-24；彼前4：1-6

这些经文对（1）彼得和保罗如何看待早期基督徒有什么含意，以及（2）今天的教会应该如何？

4. 信、望和爱：在早期基督教中，似乎不仅仅是为了澄清教义问题，而且是为基督教的核心价值观下定义。在许多新约书信中，这些价值观通常用于构建他的论点：

哥林多前书：哥林多是一个需要爱的分裂教会。他们各自为政，互相争吵：在哥林多前书中，我们找到了解决方案。“如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱。”（13:13）

加拉太书：加拉太书着重于信仰，以及它如何与那些主张割礼是得救所必需的律法行为形成对比。信中处处提到信心。其中一个关键的声音是：“我们靠着圣灵，凭着信心，等候所盼望的义。原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效，惟独使人生发仁爱的信心才有功效。”（5: 5-6）

罗马书：罗马书同样强调了信心的作用，虽然语气没有加拉太书那么激烈：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与 神相和。我们又藉着他，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望 神的荣耀。不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。”（5:1-5）

以弗所书：以弗所有信心和爱心(1:15)。保罗祷告他们能加深认识他们被呼召的盼望，基督徒团体的本质。他们从前是“与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有 神。”(2:12)。他们应当更明白自己的指望：‘因此，我既听见你们信从主耶稣和对圣徒的爱心，就为你们不住地感谢 神，祷告的时候，常提到你们，求我们主耶稣基督的 神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵赏给你们，使你们真知道他。并且照明你们心中的眼睛，使你们知道他的恩召有何等指望，他在圣徒中得的基业有何等丰盛的荣耀；’（弗1:15-18）

帖撒罗尼迦前书：帖撒罗尼迦前书是围绕信、望和爱而写的。在1:3中有介绍。保罗担心帖撒罗尼迦的信徒因受逼迫而失去信心(3:2)。所以他打发提摩太到他们那里去，要知道他们的信心如何(3:5)。他回来报告说：“他们在信心和爱心上是刚强的。”这暗示着他们的盼望很消沉。保罗接着讲了他们的信心(3:7-10)和爱(3:11-4:12)。然后他分享了“主的话”，目的是针对那些没有指望的人(4:13)。结果是信徒现在已经恢复到完全的信心，爱和盼望(5:8)。

帖撒罗尼迦后书：帖撒罗尼迦前书没有解决所有信徒的问题。在这封信中，保罗肯定了他们的信心和爱的存在(1:3-4)。他祷告：但愿我们主耶稣基督和那爱我们、开恩将永远的安慰并美好的盼望赐给我们的父 神，安慰你们的心，并且在一切善行善言上坚固你们(2:16-17)。

马太福音和雅各书：在这两本书中的信、望和爱有一点不同。在马太福音23:23，耶稣指出律法中更重要的事情，就是审判/公正，怜悯和信心。这些价值观在福音中随处可见。在雅各书中也可以看到：“因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判，怜悯原是向审判夸胜”（雅2:13）。审判和怜悯贯穿了书信的其余部分(3:1, 17;4:11-12;5:9-11)。此外，有行为的信心与没有行为的信心对比(2:14-26)。这三种价值观补充了信、望和爱。

彼得前书：通读彼得前书，找出彼得对信、望和爱的使用。总结他们所扮演的角色。

引用信：	<u>意义</u>
引用望：	
引用爱：	

我们可能会问，这些价值观如何与希腊罗马世界的主流斯多亚派的价值观和当代世俗价值观形成对比？

教牧应用：

1. 对于那些视苦难为上帝已经离开他们的证据的人，你会作何反应？
2. 有人争辩说，所给的对掌权者(2:13-17)、奴隶-主人(2:18-25)和妻子-丈夫(3:1-7)的建议是使受压制的人继续接受压制的处方，你对此将如何回应？

任务：一个好妻子

比较彼得在彼得前书 3:1-6中对妻子的忠告与亚里士多德的忠告。注意相似点和不同点。

亚里士多德, 经济学3

[1] [1] 根据我们制定的规则，一个好妻子应该是家里的女主人，她照顾她家里的一切。她不应该允许任何人在丈夫不知情的情况下进入，最重要的是女人的流言往往会毒害灵魂。她本身应该知道里面发生了什么，而如果任何伤害是由外面来的，她的丈夫将承担责任。她必须控制丈夫批准用于庆祝活动的资金，而且，在法律规定的支出、着装和装饰品的限度内保留；[10]记住，美不取决于贵的葡萄，也取决于丰富的黄金，所以有助于赞美一个女人作为自我控制，在她做的所有，她倾向于一个光荣和有序的生活。对于灵魂的装饰，事实上，这是一件值得羡慕的事情，而且更肯定的报酬，给年老的女人本人，以及她之后的孩子，是值得称赞的。因此，在这方面，妇女应当注意遵守有秩序的规则；因为看样子一个人要知道家里所经过的一切，是不合宜的。但在所有其他的事情，她的目标是服从她的丈夫；不处理公共事务，也不希望参与安排她孩子的婚姻。[20] 即使儿女面临婚嫁时，让她也顺从她的丈夫，在各方面同意他，服从他的要求；考虑到他处理家庭内的事情

比她撬进墙外的事情更不体面。不，一个生活井井有条的女人应该考虑，她丈夫的用途是作为法律，她自己的生命的神圣意志，以及婚姻状态和她分享的财富。如果她以耐心和温柔忍受他们，她将轻松统治她的家;否则，不是那么容易。因此，所以不单是在丈夫富足的时候，[30] 有了好的名声，她就可以谦恭地赞同他的意见，并按照他的意愿为他效劳，而且在逆境中也要这样做。如果由于疾病或判断失误，他的好运失败了，那么她必须展示她的品质，用愉快的话语鼓励他，用一切适当的方式让他服从;只要让她不做任何卑贱或不值得自己做的事，也不要记起她的丈夫可能因痛苦而对她做过的任何错事。让她克制自己，不要埋怨他，也不要责备他，而要把这一切都归罪于疾病、无知或偶然的错误。因为她在这里服务得越勤恳，他的感激之情就会越充分。[40]，他得救脱离患难的时候。如果她在他指挥任何差错时没有服从他，那么当他恢复健康时，他就会更深地认可她的忠诚。因此，虽然她小心翼翼地避免这种错位的顺从，但在其他方面，她会比被买来带回家的使女更殷勤地侍奉他。因为他实在是用极大的价银买了她，就是在自己有生之年，和生养儿女的时候。没有什么东西比它更伟大更神圣。除此之外，一个只和一个幸运的丈夫生活在一起的妻子就没有这样的机会来展示她真正的品质。因为，虽然正确而高尚地利用繁荣并没有什么小的价值，但对逆境的正确忍耐却理所当然地获得了更大的荣誉。[50] 因为只有伟大的人才能生活在困境和错误之中而不做任何卑劣的事。所以，当她为丈夫祈求免遭患难的时候，当她祈求时，一个好女人赢得了她最高的赞美。让她想想，如果不是她们的丈夫身陷逆境，**Alcestis**就不会有这样的名气，**Penelope**也不应该受到如此高的赞誉。而**Admetus**和**Ulysses**的困境却为他们的妻子赢得了永生不灭的名声。因为在患难的时候，她们证明了自己对丈夫的忠诚和孝顺，所以神赐给他们应得的荣耀。在繁荣时期找到伴侣很容易;[60]，但只有最好的女性愿意分享逆境。由于所有这些原因，妇女应该<在逆境中>给丈夫更大的荣誉，即使像**Orpheus**那样，也不应该为此感到羞耻。说，"圣洁健康的灵魂，和财富，一个有勇敢精神的孩子，没有陪伴他更多。[2] 这就是一个好妻子应该遵守的生活规则和生活方式的模式。一个好丈夫对待妻子的规则也是一样的;看到她象一个恳求者似的从外面走进他的家里，发誓要做他的生命和父母的伴侣;她留下的后代将继承他们父母的姓名，她的姓名和他的姓名。还有什么比这更神圣的呢，还有什么比一个心智健全的人更渴望得到的呢，[70] 一个高贵尊贵的妻子所生的孩子，在年老时是父母最忠实

的支持者和谨慎的监护人，是整个家族的保护者?在父亲和母亲的正确养育下，孩子们将成长为贤良的人，这是那些虔诚公正地对待他们的人应该得到的;但是，不遵守这些戒律的父母将是失败者。因为除非父母给他们的孩子一个如何生活的榜样，否则孩子们就能为他们的不负责任提供一个公平而似是而非的借口。这样的父母将冒着被他们的后代遗弃的危险，因为他们的邪恶生活，从而给他们自己带来毁灭。因此，妻子的训练应该是一个男人毫不吝惜的目标;[80]，只要有可能，他们的孩子都可能出身于最高贵的家族。因为土地的耕耘者不厌其苦地把种子撒在最肥沃、最好的耕地上，以期得到最美丽的果实;如果他的命运是这样的话，他已经准备好要拯救这城免于毁灭，使它与敌人相争;人们用最高的赞美作为死亡的冠冕。既是如此拚命顾惜身体的食物，就当为自己孩子的母亲和乳母各样的顾惜。他已经把种子栽在他里头，从他里头就生出一个有生命的灵魂来。因为只有通过这种方式，每一个必死的人，连续地产生，才参与不朽;人们继续向祖先的神祈求和祈祷。[90]因此，轻视这一点的人，似乎也轻视了神。为了他们，他们在他们面前献上祭品，把他的妻子带回家，承诺对她的尊敬超过所有人，除了他的父母，一个男人必须照顾妻子和孩子。贤惠的妻子、因见丈夫忠心待自己、不喜爱别的妇人、就最受敬重。而是在众人面前爱她，信任她，把她当作自己的。女人就会越发追求成为他所说的那种女人。如果她觉得丈夫对她的爱是忠诚和正义的，她也会对丈夫忠诚和正义的。[100]因此，一个头脑健全的人不应忘记什么是应给他的父母的荣誉，什么是应给他的妻子儿女的荣誉;使他顺从人与神的律法，使各人归于自己。因为我们最感到的剥夺是我们应得的特殊荣誉;别人的恩赐多，那失去自己的，也不受欢迎。对妻子来说，没有什么比与丈夫的忠诚和尊重更有价值，更符合她自己的权利。因此，一个心智健全的人不宜随意施与他人，或随意与女性交往;不然，贫贱的人，可以在他合法生子上有分。[110]他妻子的尊荣就必被夺去，儿子们也必蒙羞。因此，对于这一切事情，一个人应该留心。他亲近妻子、应当存尊贵的智慧、凡事自守敬畏的心。在他和她的谈话中，他应该只使用一个正直的人的语言，只暗示那些本身合法和体面的行为;对她要多加克制和信任，不要计较她犯过的任何小错误或无意的错误。如果她由于无知而做了错事，他应该以礼貌、谦恭的态度，而不是威胁的方式，把这件事告诉她。对她的缺点漠不关心，对其严厉的责任，他必须同样避免。在一个妓女和她的情人之间，这样的脾气是允许的;[120]在自由的妇女和她的合法配偶之间，应

该虔诚而谦恭地混合着爱与恐惧。恐惧有两种。贤明可敬的儿子对父亲的敬畏，忠诚的公民对正直的统治者的敬畏，对同伴的敬畏和谦虚;但是另一种，奴隶对主人的感觉，臣民对对待他们不公和不公正的暴君的感觉，则与敌意和仇恨有关。通过选择所有这些替代品的好丈夫应该安全协议,忠诚,和奉献他的妻子,所以他是否自己存在,可能是没有区别的他对他的态度,因为她意识到,他们是一样的共同利益的守护者;因此，当他不在的时候，她可能会觉得，对她来说，没有人比他更好了[130]或者比她自己的丈夫更善良，更真诚。一个好妻子会从一开始就证明这一点，她对大家的福祉始终如一，尽管她在这方面还是个新手。如果丈夫首先学会控制自己，他将因此成为妻子生活中一切事务的最佳向导，并将教会她以他为榜样。Homer对感情和恐惧都不尊重，除了羞于作恶的谦虚。无论在哪里，他都要求爱情与自我克制和羞耻相结合;当Helen对Priam说:“亲爱的陛下，我敬畏你，畏惧你，敬畏你，这是恰当的。”意思是她对他的爱夹杂着恐惧和羞怯。Ulysses再次这样对Nausicaa说:[140]“女士，你让我充满了惊奇和恐惧。”因为Homer相信，这是一个<好>的丈夫和妻子对彼此的感觉，如果他们这样感觉，这将对他们都很好。因为没有人会以这种羞愧的方式爱、钦佩或害怕一个性格较坏的人;但这就是高尚的灵魂和本性善良的灵魂之间的相互感情;或者他们知道自己比别人优秀的人更低等的人。Ulysses对Penelope的感情是这样的，所以他在四处漂泊中对她保持着忠诚;而Agamemnon却为了Chryseis的缘故，对他的妻子做了坏事，在公开集会上宣称，一个卑贱的被掳的女人，而且是异族的女人，在女人的美德方面，丝毫不比Clytemnestra差。[150]这话是他孩子们的母亲说的;他和另一个人的关系也不公平。他刚刚强迫她做他的妾，而他还没有了解体验过她的习惯，怎么会这样呢?Ulysses另一方面,当Atlas42恳求他的女儿分享她的食宿,并承诺他不朽和永恒的幸福,无法使自己甚至为了不朽，背叛妻子的善良和爱 and 忠诚,认为永生不义购买的最严重的惩罚。因为他只是为了救他的同伴，才把自己交给了Circe;作为对她的回答，他甚至说，在他眼里，没有什么比他的家乡更可爱的了，尽管它崎岖不平;[160]祈求他早日死去，只要能看见他那必死的妻子和儿子。他对妻子是如此坚定地信守诺言;也从她那里得到了同样的忠诚。再一次，在Ulysses对Nausicaa的讲话中，诗人清楚地表达了他所拥有的伟大的荣誉，即男人和妻子在婚姻中的高尚的友谊。在那里，他向神祈祷给她一个丈夫和一个家;她和丈夫之间，思想上的一致是珍贵的;只要这种团结是为了正义的目的。因

为，他说，这世上没有比夫妻精神和意志和谐地管理家庭更大的幸福了。此外，从这一点可以看出，诗人所称赞的统一，并不是互相屈从对方的缺点，而是正确地与智慧和理解力结合在一起;因为这就是“在思想的和谐中治理家庭”这句话的意思。他接着说，无论在什么地方，男人和妻子之间发现了这样的爱，它是那些恨他们的人痛苦的原因，是那些爱他们的人快乐的原因;而这对幸福的情侣也大多承认他说的是实话。因为当妻子和丈夫在生活中最美好的事情上取得一致意见时，双方的朋友也必然会取得一致意见;这一对从他们的团结中获得的力量将使他们对他们的敌人强大而对他们自己有利。但当他们之间出现不和时，他们的朋友也会产生分歧，因此变得软弱无力，而这对夫妇自己将遭受最大的痛苦。[180]在所有这些戒律中，很明显，诗人是在教导丈夫和妻子劝阻彼此远离任何邪恶和不光彩的东西，同时无私地促进彼此最大限度地达到对方的光荣和正义的目标。首先，他们将努力履行对父母的所有义务，丈夫对妻子的义务不亚于对自己的父母的义务，而妻子也应尽力履行对父母的义务。其次是对孩子、朋友、财产和整个家庭的责任。他们互相竞争，为共同的福利作出最大的贡献，在美德和正义方面都很优秀;摒弃傲慢，以仁慈和谦逊的精神公正地统治。[190],所以,当他们到达年老,并释放从为他人提供的责任和对青春的快乐和欲望,他们能给他们的孩子也回答,如果问题出现的孩子或父母贡献了更多普通家庭存储好东西;并且确信他们所遭遇的任何不幸都是由于运气，任何好事都是由于他们自身的美德。藉着这样的问题得胜的人，就从天上得胜，正如品达所说:“他最大的赏赐;因为“希望和一个充满美好思想的灵魂，在人类丰富的头脑中是至高无上的” ;其次，他从他的子女那里得到了在他年老时由他们维持的好运。因此，我们应该在一生中对所有的神和必死的人，对每一个人，对所有的共同之物，保持一种公正的态度;[200]尤其是对我们自己的妻子、孩子和父母²⁸⁵

²⁸⁵Aristotle. (1935). *Aristotle in 23 Volumes, Vol. 18, translated by G.C. Armstrong*. Medford, MA: Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

彼得后书

作者

作者将自己定义为“西门彼得，耶稣基督的仆人和使徒的”(1:1;cf 3:1)。这是西门彼得名字的音译，只在使徒行传15章14节方找到。和彼得前书一样，学术派也提供了一系列选择。虽然有些人认为使徒保罗写了彼得后书，但绝大多数学者认为它是后来的伪典作品。比较保守的学者认为，彼得前书和后书的区别可以通过彼得使用不同的抄写符来解释(杰罗姆，第120.11页)。Bauckham认为，语言上的差异可以很好地说明使用了两个不同的秘书。然而，他进一步指出，在思想和主题方面的重大差异不仅指向不同的秘书，也指向不同的代理人。²⁸⁶

学者们对作者语言的使用进行了评论。他使用罕见的字眼，如“呕吐”(2:22)，“在泥中打滚”(2:22)，“近视”(1:9)，和“他的奴”(2:4)。他比其他任何新约书信都有更多的知识：²⁸⁷

有57个单词没有在新约中找到，其中32个单词没有在LXX中找到(ἀκατάστατος, 2:14; ἀμαθής, 3:16; ἀνώμητος, 3:14; ἀσθήρικτος, 2:14; 3:16; ἀύχηρός, 1:19; βλέμμα, 2:8; βραδύτης, 3:9; διαυγάζειν, 1:19; δυσνόητος, 3:16; ἐγκατοικεῖν, 2:8; ἐκάστοτε, 1:15; ἔκπαλαι, 2:3; 3:5; ἐμπαιγμονή, 3:3; ἐξέραμα, 2:22; ἐπάγγελμα, 1:4; 3:13; ἐπίλυσις, 1:20; ἰσότιμος, 1:1; καυσοῦσθαι, 3:10, 12; κυλισμός, 2:22; μυωπάζειν, 1:9; ὀλίγως, 2:18; παραθρονία, 2:16; παρεισάγειν, 2:1; παρεισφέρειν, 1:5; πλαστός, 2:3; ροιζηδόν, 3:10; στηριγμός, 3:17; ταρταροῦν, 2:4; τεφροῦν, 2:6; τολμητής, 2:10; φωσφόρος, 1:19; ψευδοδιδάσκαλος, 2:1; also σεῖρός if this reading is preferred in 2:4), while twenty-five occur in the LXX (where LXX references are given they are the only LXX occurrences: ἄθεσμος, 2:17; 3:17; 3 Macc 5:16; 6:26; ἄλωσις, 2:12; Jer 27:46; ἀποφεύγειν, 1:4; 2:18, 20; Sir 22:22; ἀργεῖν, 2:3; LXX 6 times; βόρορος, 2:22; Jer 45:6; ἔλεγξις, 2:16; Job 21:4; 23:2; ἐντροφᾶν, 2:13; ἐξακολουθεῖν, 1:16; 2:2, 15; LXX 6 times; ἐπόπτῆς, 1:16; κατακλύζειν, 3:6; λήθη, 1:9; μεγαλοπρεπής, 1:17; μέγιστος, 1:4; μίσημα, 2:20; μισμός, 2:10; Wis 14:26; 1 Macc 4:43; μνήμη, 1:15; μῶμος, 2:13; ὀμίχλη, 2:17; παρανομία, 2:16; σεῖρά, 2:4, unless the reading σεῖρός is preferred; στρεβλοῦν, 3:16; ταχινός, 1:14; 2:1; LXX 6 times; τήκεσθαι, 3:12; τοῖόςδε, 1:17; 2 Macc 11:27; 15:12; υς, 2:22).

²⁸⁶ Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter*, vol. WBC 50 (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 146.

²⁸⁷ *Ibid.*, 135.

对于32个圣经一次性罕用词中，有15个出现在其他的希腊化犹太著作中，彼得后书和雅各书、彼得前书、希伯来书和教牧书信放在一起。²⁸⁸ 根据Bauckham的说法，这些给人的印象是，作者博览群书，喜欢文学和诗意，甚至晦涩难懂的词。²⁸⁹ (2) 与其他作家一样，他也有自己最喜欢的词——“主”（15次）、“上帝”（9次）、“耶稣基督”（9次）、“知识”（14次）、“白天12次”和“正义”（11次）。在风格方面，拉尔夫·马丁评论道：

作者的风格是精心设计的，使用了一些修辞手法，如头韵（2:12；3:5）和元韵（2:15-16，其中偏执[越轨]与paraphronia[疯狂]押韵，以及交叉排列的单词形成交叉（1:12-21；3:2）给人的印象是，一个作家有机会使用从修辞学家或书籍中学习到的夸张词汇和方言，但在后来的生活中养成了一种风格和语言中带有一定的不安。对彼得后书的用词和措辞的其他描述谈到了它的小亚细亚风格（不同于其本土的阿提克希腊语的纯粹风格），以及它冗长而夸张的表达方式及以倾向于小说、怪诞和杜撰词汇的使用。²⁹⁰

彼得·大卫同样认为彼得后书的希腊文非常好，就像彼得前书一样，但他注意到一个不同之处，即它是“用更华丽的亚细亚风格”写成的。²⁹¹ 与彼得前书中大量引用旧约圣经相反，彼得后书很少引用旧约圣经。换句话说，作者提到的旧约圣经故事，是因为它们出现在第二圣殿犹太文学时期。²⁹²

有几项观察可以用来说明书信中隐含彼得在其中：

1. 彼得在书中陈述了他的目的，就是不断提醒他的听众“这些事”，指的是通过认识耶稣基督而起作用的神的能力（1:3），正如主耶稣基督已经向他表明他的死将很快来临（1:12-15）。他告诉信徒他的主要忧虑，因为他知道这可能是他最后的机会。
2. 他将自己作为“我们主耶稣基督的能力和降临”的见证人（1:16）。特别地，他指的是看见耶稣在登山变相的时候显现的能力，那时耶稣得了尊贵荣耀，威严的荣耀宣告说：“这是我的儿子，我所亲爱的，我所喜悦的”（1:17；这反映了马太福音的版本，而不是马可福音的版本）。
3. 彼得暗指“我们所亲爱的保罗”，“照着所赐给他的智慧，写信给你们，照他一切的信上所说的”（3:15-16）。彼得强调，他的读者已经收到了一封保罗的信（这能让我们确定他们的位置吗？），信中涵盖了与他所涵盖的几乎相同的内容。彼得在和保罗合唱。然而，有一点不足之处，因为“信中有些难明白的，那无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦。这是一个错误，一个很可能挑战他的读者的信仰的”

²⁸⁸ Ibid

²⁸⁹ Ibid., 136

²⁹⁰ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 135.

²⁹¹ Peter H. Davids, *II Peter and Jude: A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2011), xx.

²⁹² Ibid.

错误（3:17）。因此，我们有一群传扬自由的人，但被彼得认为是反律法主义的。

- 彼得认为这封信是他写给他们的第二封书信（3:1）。第一封书信是不是彼得前书，仍然是一个悬而未决的问题。他描述了第一封书信和第二封书信的重叠部分：

彼后3:1 亲爱的弟兄啊，我现在写给你们的是第二封信。这两封都是提醒你们，激发你们诚实的心，3：2叫你们记念圣先知预先所说的话和主救主的命令，就是使徒所传给你们的。

这听起来像彼得前书的描述吗？当然，我们在《彼得前书》中也看到了关于先知的提及（彼得前书1:10-12）。在我看来，耶稣并没有直接通过使徒传达他的命令。相反，基督受苦的榜样是信徒被命令去效仿的。

听众

彼得将他的听众定义为“写信给那因我们的神和救主耶稣基督之义，与我们同得一样宝贵信心的人。”（1:1）。

任务：浏览彼得后书，记下所有你能找到的关于(1)彼得的听众的身份和(2)他们所面对的状况。

听众

状况

你的发现与我们在使徒行传中所涵盖的有什么关系？

彼得写信是要警告那些假师傅的思想和行为，他们“【彼后2:1】，私自引进陷害人的异端”（2:1），树立“邪淫的行为”，并因此诋毁“真道”（2:2）。他们贪婪，利用信徒获取利益（2:3）。他指责他们是诽谤者，是

彼后2:13 行得不义，就得了不义的工价。这些人喜爱白昼宴乐，他们已被玷污，又有瑕疵，正与你们一同坐席，就以自己的诡诈为快乐。14 他们满眼是淫色（“淫色”原文作“淫妇”），止不住犯罪，引诱那心不坚固的人，心中习惯了贪婪，正是被咒诅的种类。15 他们离弃正路，就走差了，随从比珥之子巴兰的路。巴兰就是那贪爱不义之工价的先知，16 他却为自己的过犯受了责备。那不能说话的驴以人言拦阻先知的狂妄。

他列出了这些罪恶——贪婪、诽谤、奸淫，是犹太人描述外邦人的典型方式：

罗1:28 他们既然故意不认识 神，神就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事；29 装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒（或作“阴毒”），满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨，30 又是谗毁的、背后说人的、怨恨 神的（或作“被 神所憎恶的”）、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、31 无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的。32 他们虽知道 神判定行这样事的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。

弗4:17 所以我说，且在主里确实地说，你们行事，不要再像外邦人存虚妄的心行事。18 他们心地昏昧，与 神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬。19 良心既然丧尽，就放纵私欲，贪行种种的污秽。20 你们学了基督，却不是这样。

彼前4:3 因为往日随从外邦人的心意行邪淫、恶欲、醉酒、荒宴、群饮，并可恶拜偶像的事，时候已经够了。

这些假师傅 曾经是异教徒，他们通过因认识主救主耶稣基督，得以脱离世上的污秽，后来又在其中被缠住、制伏，他们末后的景况就比先前更不好了。（2：20）他们甚至否认“买他们的主”（2：1）。因此，他们引诱新皈依的外邦人跟随他们，用肉身的情欲和邪淫的事引诱那些刚才脱离妄行的人。（2：18）。他们对这些信徒的应许是自由，但事实上，他们使他们成为败坏的奴仆，因为人被谁制服就是谁的奴隶（2：19）。这一警告与保罗在加拉太书5：13中的警告没有太大的不同：“弟兄们，你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服侍。”保罗深知自由的危险。

彼得后书和犹大书

通读下面的章节，注意相似和不同之处。你的发现意味着什么？

犹4 因为有些人偷着进来，就是自古被定受刑罚的，是不虔诚的，将我们 神的恩变作放纵情欲的机会，并且不认独一的主宰、我们（“我们”或作“和我们”）主耶稣基督。

彼后2:1 从前在百姓中有假先知起来，将来在你们中间也必有假师傅，私自引进陷害人的异端，连买他们的主他们也不承认，自取速速的灭亡。2 将有许多人随从他们邪淫的行为，便叫真道因他们的缘故被毁谤。3 他们因有贪心，要用捏造的言语在你们身上取利。他们的刑罚，自古以来并不迟延；他们的灭亡，也必速速来到（原文作“也不打盹”）。

犹5 从前主救了他的百姓出埃及地，后来就把那些不信的灭绝了。这一切的事你们虽然都知道，我却仍要提醒你们。

彼后2:5 神也没有宽容上古的世代，曾叫洪水临到那不敬虔的世代，却保护了传义道的挪亚一家八口；

犹6 又有不守本位、离开自己住处的天使，主用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判。

彼后2:4 就是天使犯了罪，神也没有宽容，曾把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判。

彼后2:6 又判定所多玛、蛾摩拉，将二城倾覆，焚烧成灰，作为后世不敬虔人的鉴戒。

犹8 这些作梦的人也像他们污秽身体，轻慢主治的，毁谤在尊位的。

彼后2:10 那些随肉身纵污秽的情欲，轻慢主治之人的，更是如此。他们胆大任性，毁谤在尊位的也不知惧怕。11 就是天使，虽然力量权能更大，还不用毁谤的话在主面前告他们。

犹10 但这些人毁谤他们所不知道的。他们本性所知道的事与那没有灵性的畜类一样，在这事上竟败坏了自己。

彼后2:12 但这些人好像没有灵性，生来就是畜类，以备捉拿宰杀的。他们毁谤所不晓得的事，正在败坏人的时候，自己必遭遇败坏。

犹11 他们有祸了！因为走了该隐的道路，又为利往巴兰的错谬里直奔，并在可拉的背叛中灭亡了。

彼后2:15 他们离弃正路，就走差了，随从比珥之子巴兰的路。巴兰就是那贪爱不义之工价的先知，

彼后2:13 行得不义，就得了不义的工价。这些人喜爱白昼宴乐，他们已被玷污，又有瑕疵，正与你们一同坐席，就以自己的诡诈为快乐。

犹12 这样的人在你们的爱席上与你们同吃的时候，正是礁石（或作“玷污”）。他们作牧人，只知喂养自己，无所惧怕，是没有雨的云彩，被风飘荡；是秋天没有果子的树，死而又死，连根被拔出来；13 是海里的狂浪，涌出自己可耻的沫子来；是流荡的星，有墨黑的幽暗为他们永远存留。

彼后2:17 这些人是无水的井，是狂风催逼的雾气，有墨黑的幽暗为他们存留。

犹16 这些人是私下议论，常发怨言的，随从自己的情欲而行，口中说夸大的话，为得便宜谄媚人。

彼后2:18 他们说虚妄矜夸的大话，用肉身的情欲和邪淫的事引诱那些刚才脱离妄行的人。

犹17 亲爱的弟兄啊，你们要记念我们主耶稣基督之使徒从前所说的话。

彼后3:2 叫你们记念圣先知预先所说的话和主救主的命令，就是使徒所传给你们的。

犹18 他们曾对你们说过，末世必有好讥诮的人随从自己不敬虔的私欲而行。

彼后3:3 第一要紧的，该知道在末世必有好讥诮的人，随从自己的私欲出来讥诮说：

含意：

犹大书和彼得后书哪个先出现?马丁认为彼得欠了犹大的债,在犹大12b-13中提到“是流荡的星,衬托着“墨黑的幽暗”这是一个混合的比喻,彼得通过“把假师傅比作云彩,衬托“注定要消失在黑暗中”来澄清这一点。²⁹³彼得·大卫补充说,彼得后书“编辑了犹大书中对第二圣殿犹太文献的更明确的引用(例如,《以诺1书》和《摩西的遗嘱》),但也加入了一些对希腊哲学和神话的明确引用(例如,2:4中对塔耳塔罗斯的引用)。”²⁹⁴

结构

任务:快速浏览《彼得后书》并识别其结构。你可以回顾一下我们之前提到的书信结构:

称呼 _____

感谢 _____

主体 _____

劝告 _____

结尾 _____

理查德·贝克汉姆承认《彼得后书》是一封书信,在3:1得到证实。他观察到了信的起头(1:2-2),一个介绍性的陈述或感谢部分(1:3-11),对信的场合的解释(1:12-15),信的主体(1:16-3:10),一个劝告部分(3:11-18a),和一个结尾的讲道(3:18b)。²⁹⁵没有结尾称呼。除了是一封信,《彼得后书》也是“告别式演说”或“遗嘱”。彼得知道他要死了,所以他留给我们这封信,作为他对教会的最后遗嘱(3:12-15)。贝克汉姆的陈述:

在两约之间的时期,人们对旧约圣经中英雄的遗言进行了大量的描写,无论是作为独立作品(eg TMos, T12Patr, TJob, IEnoch 91-104)还是作为历史或伪历史作品的一部分(eg Tob 14:3-11; 4 Ezra 14:28-36; IIApocBar. 57-86; Jub 21-22; 35; 36:1-18; BibAnt 19:1-5; 24:1-5; 28:3-4, 5-10; 33; *Adam and Eve* 25-29; Josephus, Ant 4.309-19)。²⁹⁶

²⁹³ Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 138. So Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 142.

²⁹⁴ Davids, *li Peter and Jude*, xvii.

²⁹⁵ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 131.

²⁹⁶ *Ibid.*

典型地，这些“遗命”包含(1)在即将到来的末世审判的亮光下过好生活的伦理警告；(2)对未来的启示，相信伟人在死前就有预见未来的能力。²⁹⁷ 这使他们能够预言他们家族的后代将会发生什么。《彼得后书》显然符合这一模式：²⁹⁸

1:3-11 概述了彼得的权威教导

1:12-15 认为这封信是遗嘱

2:1-3a;3:1-4;对照3: 17a, 预言那不信的假师傅要来否认彼得的伦理学和末世论的希望

1:16-19;1:20-21;2:3b-10a;3: 5 - 10 回应有关反对耶稣复临的末世论

3:11-16 阐述了彼得的伦理

贝克汉姆，……等人的结论是正确的，这些元素的存在，特别是1:12-15，指向了一个遗嘱。然而，他承认许多关于假师傅的章节谈论的是现在而不是未来，从而对这些观察进行了限定。²⁹⁹根据贝克汉姆的说法，这传达出一种未来已经在当下被制定出来的感觉。贝克汉姆用以下术语概括了《彼得后书》的结构：³⁰⁰

- 1:1-2 称呼和尊敬
- 1:3-11 主题:彼得信息的摘要
- 1:12-15 场合:彼得的遗嘱
- 1:16-18 对异议的答覆1:(a)使徒见证人
- 1:19 对异议的答复1:(b)旧约圣经预言的价值
- 1:20-21 对异议的答复2:不是预言的启示
- 2:1-3a 彼得对假教师的预言
- 2:3b - 10a 对异议的答复3 :判断的确定性
- 2:10b - 22 揭发假师傅
- 3:1 - 4 彼得对嘲笑者的预言(含反对意见4:v 4)
- 3: 5-7 对异议的答覆4:(a)神话语的主权
- 3:8 - 10 对异议的答覆4:(b)主的宽容
- 3:11-16 劝勉
- 3:17-18 结论

神学

时间不允许我们对彼得后书进行广泛的调查。因此，我将着重讨论它的与众不同之处。

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid., 132; Chester and Martins, *James, Peter, and Jude*, 139.

²⁹⁹ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 134.

³⁰⁰ Ibid., 135.

1. “耽延”的上帝:伊壁鸠鲁派和撒都该人拒绝相信神的审判、来世和死后的报应。大卫认为,《彼得后书》中所提到的假师傅受到了伊壁鸠鲁主义的影响。³⁰¹实际上,他们可以争辩说在人类的事务中没有神的活动,导致了“神是耽延的”的嘲讽。作为回应,彼得争辩说“主的应许并不像有些人认为的那样耽延”(3:9)。他的论点可以从下面几节经文中追溯出来:

A. 恶人已经受了审判。彼后二:3 他们因有贪心,要用捏造的言语在你们身上取利。他们的刑罚,自古以来并不迟延;他们的灭亡,也必速速来到(原文作“也不打盹”)。

B. 上帝审判天使:彼后二:4“就是天使犯了罪,神也没有宽容,曾把他们丢在地狱,交在黑暗坑中,等候审判。”

C. 作恶的必被惩罚:彼后二:9“主知道搭救敬虔的人脱离试探,把不义的人留在刑罚之下,等候审判的日子。”

D. 上帝并不耽延:彼后三:9“主所应许的尚未成就,有人以为他是耽延,其实不是耽延,乃是宽容你们,不愿有一人沉沦,乃愿人人都悔改。”

这一论点与旧约圣经中反复听到的喊叫声非常相似,“为什么上帝不对恶人做点什么呢?他们似乎兴旺发达,逍遥自在。”彼得的回应是审判和惩罚已经开始了。然而,最后的审判之所以延迟,并不是因为信徒的失败,而是因为神希望没有一个人灭亡。

任务:我们从下面的经文中学到了什么有关审判、来世和死后报应?

彼后2:3 他们因有贪心,要用捏造的言语在你们身上取利。他们的刑罚,自古以来并不迟延;他们的灭亡,也必速速来到(原文作“也不打盹”)。

彼后2:4 就是天使犯了罪,神也没有宽容,曾把他们丢在地狱,交在黑暗坑中,等候审判。5 神也没有宽容上古的世代,曾叫洪水临到那不敬虔的世代,却保护了传义道的挪亚一家八口;6 又判定所多玛、蛾摩拉,将二城倾覆,焚烧成灰,作为后世不敬虔人的鉴戒。7 只搭救了那常为恶人淫行忧伤的义人罗得。8 因为那义人住在他们中间,看见听见他们不法的事,他的义心就天天伤痛。9 主知道搭救敬虔的人脱离试探,把不义的人留在刑罚之下,等候审判的日子。

彼后3:7 但现在的天地还是凭着那命存留,直留到不敬虔之人受审判遭沉沦的日子,用火焚烧。

彼后3:9 主所应许的尚未成就,有人以为他是耽延,其实不是耽延,乃是宽容你们,不愿有一人沉沦,乃愿人人都悔改。10 但主的日子要像贼来到一样,那日,天必大有响声废去,有形质的都要被烈火销化,地和其上的物都要烧尽了。

³⁰¹ Davids, *li Peter and Jude*, xvii.

彼后3:11 这一切既然都要如此销化，你们为人该当怎样圣洁、怎样敬虔，12 切切仰望神的日子来到。在那日，天被火烧就销化了，有形质的都要被烈火熔化。13 但我们照他的应许，盼望新天新地，有义居在其中。

2. 救恩是知识。许多学者认为，《彼得后书》中的救赎论是相当希腊化的，强调知识。

任务:通读彼得后书1:3-11。知识在这个感恩中扮演了什么角色？

3. 免于审判的自由:重建彼得反对意见的关键问题是，我们如何将那些虚假师傅的道德自由主义和他们对耶稣再来的怀疑主义结合在一起。让我们考虑一下将贝克汉姆重建彼得所面对的情况，而将这两条线联系在一起。³⁰²

1. 从2:1-3a, 14, 18我们可以推断，假师傅也有自己的门徒。

2. 复临还没发生前，使徒的那一代相续去世(1:12-15)。

3. 假师傅们得出结论，末世论的审判是不存在的(2:3b;3:4;9)。使徒们的去世支持了这一立场，据贝克汉姆推测，他们预期耶稣即将归来。

4. 假师傅声称，使徒们发明了基督再来的概念，这是一个神话(1:16a)，可能是为了控制信徒而发明的。先知们的信息被解释为支持基督再来仅仅是先知们自己随意解释他们自己的梦和异象，并不是被默示的(1:20-21a)。使徒的末世论是基于人类的发明。

³⁰² Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 154-55.

5. 学术上老实地说，假师傅们认为，一个人应该接受这个世界将继续下去，没有戏剧性的神的干预（3:4）。

6. 拒绝审判的原则也带来了更新了的道德自由。他们声称要把信徒从审判的恐惧中解放出来（2:19a）。他们拒绝那些提倡更严格道德立场的基督徒。在没有最终判决的情况下，假师傅们鼓吹自由。这是他们的口号。他们觉得可以自由地进行邪淫、酗酒和放纵污秽的情欲。（2:2, 10a, 13-14, 18）。他们采用了异教徒的道德标准，无疑提高了他们的教义的受欢迎程度（2:18）

7. 他们对神权的拒绝延伸到对魔鬼的拒绝。（2: 10b）他们正在把他们的信徒从一切迷信中解放出来。

评估这个重组：

教牧应用

1. 主还没有回来，是因为教会没有完成使命吗？照着彼得后书亮光回答。
2. 我们怎样才能确保我们的属灵真理认识不会证明是“无效的”和“不结果子的”（1:8）？

约翰一书

作者

约翰一书是谁写的?与其它新约书信(不包括希伯来书)相比,《约翰一书》既没有指明作者,也没有指明读者。相比之下,《约翰二书》和《约翰三书》有表明作者和读者的身份:

约贰 1 作长老的写信给蒙拣选的太太(“太太”或作“教会”。下同)和她的儿女,就是我诚心所爱的;不但我爱,也是一切知道真理之人所爱的。2 爱你们是为真理的缘故,这真理存在我们里面,也必永远与我们同在。

约叁 1 作长老的写信给亲爱的该犹,就是我诚心所爱的。

约翰二书和约翰三书都称它们的作者为“长老”。这个词在犹太社区中用于称呼领袖。³⁰³早期的基督教社区也采用了类似的用法。彼得在彼得前书5:1中称自己为“与你们同作长老的”。优西比乌(公元263-339年)引用了帕比亚斯的话,帕比亚斯提到了十二个门徒,并将他们描述为长老。他也提到了长老约翰,第二个约翰,他认为启示录的作者:

优西比乌(教会史)卷3: 39.4 如果,那么,任何人来了,一直是长老的追随者,我质疑他关于所提长老们的话,什么安德烈或彼得说什么,或腓立,或多马,或雅各,或约翰,或马太,或任何其他主的门徒说了什么,阿里斯蒂翁和长老约翰,主的门徒,说了什么事情。因为我不认为从书本上得到的东西会让我像从活生生的声音中得到的东西一样对我大有利。

³⁰³ I. Howard Marshall, *The Epistles of John, Nicot* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 42

优西比乌（教会史）卷3：39,5 在这里值得一提的是，约翰的名字被他列举了两次。他提到的第一个是关于彼得，雅各和马太以及其他使徒，显然是指宣教士；但他在一段时间后提到的另一个约翰，并将他和其他人放在使徒的范围之外，将阿里斯蒂翁放在他面前，并他明确地称他为长老。

根据霍华德·马歇尔（Howard Marshall）的说法，有些学者认为这两个约翰指的是同一个人，他第二次提到他是因为他是仍然活着的使徒之一。³⁰⁴ 早期的基督教作家，如爱任纽，似乎只认识一位约翰。例如，在《反对异端》26:3时，他提到“约翰”是启示录的作者。这将使我们得出结论：约翰一书的作者，假设它是约翰二书和约翰三书的同一作者撰写的，是西庇太的儿子约翰。当然，假定约翰福音一、二、三章的作者是同一人似乎是合理的，因为他们共有的词汇（爱、忠诚、忍耐）和他们被收录在正典中。³⁰⁵ 许多学者反对这种重构，并断言帕皮亚实际上指的是两个不同的约翰。第二个约翰可能是第一个约翰的门徒。这并不是致命的反对意见，因为帕皮亚把使徒称为长老，因此使徒约翰也可以被称为约翰长老。³⁰⁶ 其他学者，对帕皮亚的历史可靠性持怀疑态度，反而提出了一个约翰派，其中出现了约翰派文学的主体。³⁰⁷ 然而，几乎没有证据表明约翰派与早期基督教的其他部分是分开（见使徒行传）。马歇尔概述的以下立场似乎是合理的：

早期教会在认同写《启示录》的约翰，写《使徒书》的长老约翰，以及“耶稣所爱的门徒”使徒约翰方面仍然存在实质性的困难。到目前为止，还没有令人信服的替代方案。这里最多能暗示的是，《启示录》是由一位名叫约翰的先知所写，而福音和使徒书信要么是由被称为“长老”的使徒约翰所写，要么是由被称为“长老”的使徒的追随者所写。

尽管存在一些悬而未决的问题，我还是会和卡森和穆一起假设《约翰一书》的作者是西庇太的儿子约翰。³⁰⁸

听众

大多数学者认为这封书信是写给小亚细亚地区的。³⁰⁹ 然而，《约翰一书》的作者并没有直接指出他的读者。考虑这封信的性质，可以很好地揭示它的读者的性质。有人建议约翰在两种不同的风格之间交替。³¹⁰ 读者的本质是什么？在接下来的段落中是如何描述他们的？

风格 A: (2:1-2, 9-11; 3:18)	风格 B (1:5-10; 3:4, 6-10; 5:1)
听众特色	听众特色:

³⁰⁴ Ibid., 42.

³⁰⁵ Cf. Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, Ab 30 (Geoffrey Chapman: London, 1982), 14-19.

³⁰⁶ Marshall, *Epistles of John*, 45.

³⁰⁷ Ibid., 45-46

³⁰⁸ Carson and Moo, *Introduction*, 670-71. For further discussion, see Judith Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 12f.

³⁰⁹ Marshall, *Epistles of John*, 47; Carson and Moo, *Introduction*, 675.

³¹⁰ Lieu, *Johannine Epistles*, 5.

他们用什么样的语气和风格来解决？	他们用什么样的语气和风格来解决？
------------------	------------------

现在通读下面的段落。听众的本质是什么？他们怎样被称呼？

4:7-11

一些学者从资料来源理论的角度，对约翰一书中两种不同的资料来源进行了争论。这一假设的困难在于，它忽略了这两种风格是密切相关的，并相互促进的事实。没有理由排除作者故意采用这种风格来传达信息的可能性。

另一种观点是，雷蒙德·布朗(Raymond Brown)认为，所谓风格上的差异可以通过这样一个事实来解释：“作者是在报告当时对手的观点，然后反驳或挑战他们。”³¹¹ “这就把我们的注意力集中在我们是否可以明确约翰写信给谁以及为什么。”我们能否镜像阅读约翰一书吗？（注：镜像阅读是在阅读时，要思考有什么问题发生导致作者要写些东西。）布朗说，是的。当我们读保罗的信时，我们非常熟悉重建保罗的处境和他所写的教会的过程。这是解释新约圣经书信的必需。许多学者，如布朗，在《约翰一书》中也采用了同样的方法，通过阅读文本的多个方面来表明约翰所写的语境。在约翰的信中，我们发现许多提到那些已经离开社群的人：

约壹2:18 小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。19 他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的。

³¹¹ Brown, *Epistles*, 47.

约壹4:1 亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们不可都信，总要试验那些灵是出于神的不是，因为世上有许多假先知已经出来了。2 凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的，从此你们可以认出神的灵来；3 凡灵不认耶稣，就不是出于神，这是那敌基督者的灵。你们从前听见他要来，现在已经在世上了。4 小子们哪，你们是属神的，并且胜了他们，因为那在你们里面的，比那在世界上的更大。5 他们是属世界的，所以论世界的事，世人也听从他们。6 我们是属神的，认识神的就听从我们；不属神的，就不听从我们。从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来。

约贰 7 因为世上有许多迷惑人的出来，他们不认耶稣基督是成了肉身来的，这就是那迷惑人、敌基督的。8 你们要小心，不要失去你们（有古卷作“我们”）所作的工，乃要得着满足的赏赐。9 凡越过基督的教训不常守着的，就没有神；常守这教训的，就有父又有子。10 若有人到你们那里，不是传这教训，不要接他到家里，也不要问他的安；11 因为问他安的，就在他的恶行上有份。

约叁 9 我曾略略地写信给教会；但那在教会中好为首的丢特腓不接待我们。10 所以我若去，必要提说他所行的事，就是他用恶言妄论我们，还不以此为足，他自己不接待弟兄，有人愿意接待，他也禁止，并且将接待弟兄的人赶出教会。

这些经文表明约翰觉察到耶稣的追随者之间的分裂。许多学者，如布朗，将此解读为“约翰派”内部的分裂，而不是早期基督教更广泛的发展。他试图重建约翰派分裂的原因。³¹² 布朗指出了各种可能性：³¹³

1. 塞林提亚：根据传统，塞林提亚是约翰在以弗所的宿敌（反对异端 1. 26. 1）。塞林提亚的基督论区分了耶稣和基督。耶稣只是凡人。基督是存在于天上，在耶稣受洗时降临在耶稣身上，并在他被钉死前立即离去。因此，死在十字架上的的是人类的耶稣，而不是神圣的基督。有些人读过这样的话：“不是单用水，乃是用水和血”（约翰一书 5:6），以肯定耶稣和基督的联合，这根本的联合。这个建议的问题是塞林提亚并没有声称他自己或他的追随者是无罪的。他也认为耶稣在他的义上超越了所有的人，这一立场与约翰一书 2:6、3: 7 相似。
2. 多西特派（Docetists）。（dokein 的意思是“看起来”）主张基督只有神性，而无人性。早在公元二世纪，安提阿的伊格那太曾写信给几个教会，警告他们这些倾向。有些学者读了约翰一书第 4 章第 2 节（“你们由此知道神的灵：凡承认耶稣基督成了肉身来的灵，都是从神而来；凡不承认耶稣的灵，都不是从神而来”），以此来说明这一教训。包括布朗在内的许多学者认为，约翰福音强调了耶稣的神性，对它的某些解读可能导致了一种说教的立场。在这种解读中，约翰一书是对约翰福音误读的回应。³¹⁴ 这一立场的弱点在于，我们不清楚约翰所说的“肉体”是什么意思，也不清楚这是否真的解决了多西特论的倾向。肯定耶稣是以肉身来的是一回事，争论这

³¹² Ibid., 55-68. Cf. Lieu, *Johannine Epistles*, 14-15; Marianne Meye Thompson, *The IVP New Testament Commentary Series: 1-3 John*, Logos edn ed. (Downers Grove: IVP, 1992), Introduction.

³¹³ Cf. Carson and Moo, *Introduction*, 678-80, 81, for the secessionists as proto-Gnostics, embryonic Docetists or Cerinthianists.

³¹⁴ Cf. Marshall, *Epistles of John*, 52; Lieu, *Johannine Epistles*, 15.

是对特定教义回应则是另一回事。

3. 诺斯替派: 诺斯替派的教导很难系统化。塞林提亚的教导有诺斯替主义的倾向, 许多诺斯替主义者也有多西特派的倾向。关于约翰一书, 诺斯替主义者相信光明与黑暗、真理与谬误的二元论。马歇尔认为, 虽然诺斯替主义在第一世纪完全没有存在, 但思想可以追溯到他们, 如“膏油”, “种子”, 新出生或神的一代。³¹⁵ 他们相信, 一个人可以通过从神那里获得一颗特殊的种子而重生, 这种种子被植入个人体内(参看约翰一书 3:9)。有些人声称自己无罪(约翰一书 1:8, 10)。有些人认为耶稣有两种本性, 神性和人性, 这两种本性并没有真正结合在一起。对于一个非常模糊和异质的群体, 我们可以说得更多。我们的困难在于, 我们的诺斯替资料来源比我们的新约圣经文本要晚得多。

让我来总结一下我们所面临的困难。首先, 约翰一书和其他新约著作提到早期教会中的分裂和假师傅。这样的群体确实存在, 而且可能具有不同的性质。他们的存在不应该被掩盖, 试图描绘一个辉煌和成功的早期基督教起源。其次, 新约在描述这些团体时通常含糊其辞, 这使得重建他们的教义变得困难。鉴于这一困难, 许多学者依靠早期二世纪的资料, 如爱任纽的《反对异教》来描述分裂的群体。危险在于, 更成熟的二世纪观点会被重新解读为新约, 而不是那些原本不太成熟的教义。我们有必要考虑对约翰一书中情况的两次重建, 以说明我们在试图在一个特定的上下文中找到这封信当时所面临的困难。

布朗对约翰一书中所面对的情况进行了重建, 为许多学者设定了议程。³¹⁶ 他认为约翰福音写于约翰一书之前(约90年), 约翰派的某些“革新者”或“进步人士”以基督神学的方式阅读, 这种方式深深困扰着约翰福音的作者。分裂主义者似乎并没有受到外部的影响, 就像保罗写给加拉太的信一样。约翰派的两个团体, 无论是约翰一书作者的追随者还是分离主义者的追随者, 最终都被“大教会”或后来的诺斯替运动所吞噬。在写作约翰一书时, 作者提供了一个如何阅读约翰福音的模型。让我们转到他论点的核心。他认为约翰具有高度的基督论, 与犹太人和早期基督教的一些成员形成对比。³¹⁷ 这种高度的基督论, 以耶稣的前世和神性来表达, 导致犹太人指责约翰派的成员有二神论, 即信仰第二神(约翰福音5:18; 他们被赶出会堂(9:22), 迫害甚至被处决(16:2)。³¹⁸ 一些相信的犹太人拒绝约翰派的基督论(8:31, 37 - “可能代表约翰时代的犹太基督徒”)。³¹⁹ 基督论是约翰派的界标。这个界标成了派内争论的问题。在《约翰一书》4:2-3中, 布朗看到了分离主义者将耶稣、他在地上的事工和死亡的重要性降至最低的证据。我们可以将他们描述为原始的多西特派(docetists):

³¹⁵ Cf. Marshall, *Epistles of John*, 52; Lieu, *Johannine Epistles*, 15.

³¹⁶ Brown, *Epistles*, 69-115. Cf. Carson and Moo, *Introduction*, 681.

³¹⁷ Brown, *Epistles*, 74.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid.

我们可以通过认识到基于前世的道成肉身基督论本身就有可能相对化耶稣在世生活的重要性来开始回答这个问题。如果一个人将神圣的儿子与耶稣的洗礼(马可福音)或他的成孕³²⁰(马太福音, 路加福音)联系起来, 那么他的事奉或他的生活就成为了一个舞台, 在这个舞台上, 他的儿子表达了自己。但是, 如果上帝的儿子在创世之前就已经存在, 那么一个世俗的职业对于儿子来说意味着什么呢? 毕竟, 约翰福音坚持说, 耶稣在世时所做的和所说的, 都是与父同见同听的。(5:19; 8:26, 28, 38)。³²¹

约翰福音被认为是通过其主要强调耶稣作为父亲荣耀的启示(1:14; 7:18; 8:50; 11:40; 14:9; 17:5, 24), 暗示耶稣没有必要死于十字架上以完成拯救。³²² 卡兹曼用类似的方式解读了《约翰福音》, 这向布朗暗示了分离主义者也可以用同样的方式解读福音书的可能性。作为回应, 约翰强调耶稣先存在的本质(约翰一书1:2)和他在启示父的角色(3:8; 4:9, 14; 5:6, 20)。他还主张耶稣是以肉身来的(4:2)。约翰和他的对手之间的关键区别在于“耶稣的救恩价值, 以及这种拯救世界在多大程度上是他作为基督身份的一部分, [……]”。³²³ 关于布朗的重建还有很多可说的, 但从本质上讲, 这是他描绘的一幅大图景。

我们的第二次重建是玛丽安·梅耶·汤普森, 她拒绝了以上任何关于塞林提亚, 多西特派或诺斯替派在约翰一书背后的建议。然而, 她指出, 这些建议有助于强调这样一个事实, 即在早期的基督教中, 对耶稣有各种各样的看法, 有些是正统的, 有些则不是。她看到约翰的反对者们倾向于轻视或否认耶稣的人性。汤普森认为约翰面对着某种形式的“诺斯替主义-原型”。然而, 他的反对者似乎没有完全发展诺斯替的观点。然而, 正如我们所知, 她的观察在文本里暗示的教导于公元二世纪到三世纪发展成为诺斯替主义。

汤普森对当时的情况进行了自己的重构。通读并评论。这是对《约翰一书》的合理解读吗? 你认为她捕获了约翰所面对的状况吗?

但问题到底是什么呢? 广义地说, 我们可以把冲突集中在救赎的性质和含义上。那些离开教派的人——“分离主义者”——显然认为那些“神的儿女”(约壹3:1-2)通过“从神而生”(3:9-10)获得了属灵的地位, 这不仅将他们从罪中拯救出来, 而且实际上使他们无罪。他们声称自己没有罪, 达到了完全的义(约壹1:8, 10)。在这方面, 他们就像耶稣(2:1-2; 像神一样, 他们是神的儿女(3:1-3))。

³²⁰ Ibid., 76

³²¹ Ibid., 75

³²² Ibid. Cf. Carson and Moo, *Introduction*, 673.

³²³ Brown, *Epistles*, 77

分离主义者对他们现在的义深信不疑，这就等于否定了基督赎罪的意义。他们同意他们需要通过基督获得上帝的饶恕。但他们已经从罪中洁净了，并且是神所生的，他们已经获得了一个不再需要赎罪的地位，因为他们不再有罪，也不再受罪的辖制。没有罪的地方，就不需要忏悔或赎罪。因为公义已经达到了一种地位，所以不需要在公义、洁净和认识上增长。这些都是神的儿女现在所拥有的。长老同意神的儿女已经领受了神救恩的恩赐，但他不同意分离主义者的看法：他们在今生已经完全达到了这一点（3:1-3）；身为“神的儿女”对他们的生活方式没有要求（2:6）；他们不再需要宽恕。³²⁴

朱迪斯·刘对诸如布朗和汤普森的方法有效性提出了质疑，并质疑我们是否应该镜像阅读《约翰一书》如阅读保罗的书信一样，在“普通历史作者和接受的教会”中寻找其意义。³²⁵ 她认为，与《约翰二书》《约翰三书》相比，《约翰一书》里的书信没有任何与众不同的特点：“写信的人和收信的人都没有提及，没有提及时间和地点，也没有问候第三方。”³²⁶ 朱迪斯·刘的结论是，《约翰一书》是一封由个人（2:1, 7, 12-14）写给特定读者的书信，因为作者将其描述为书面文件而非口头陈述（2:1, 7-8, 12-14, 21, 26; 5: 13）。确定它的文体类型的问题在于，虽然《约翰一书》显示了一些与其它书信相同的特征，但它没有遵循我们在其他新约书信中看到的标准模式。上述两种风格表明在约翰的脑海里有一个更广泛的听众。朱迪斯·刘的方法比布朗等人对假设的“派别”情况进行的过于详细和推测性的重构要好得多。³²⁷ 很明显的，无论他是否同意布朗和相同立场的

内容

约翰一书的开头一章决定了书信其余部分的议程。分为两部分:1:1-4和1:5-10。我会大致介绍一下我相信约翰在这些部分中所做的，然后你们就可以把解释过程推前一两步。

不是我的信息

约翰开篇就肯定要分享的信息是从一开始就被听到、看到和触摸到的——暗指耶稣在地上的事工。就像在约翰福音1:1-18中，约翰使用一系列相关的词，在我们的例子中，“听见”、“看见”、“观看”、“触摸”、“生命之道”、“生命”、“永生”和“团契”来传达一种运动的感觉，把约翰一书中的信息与耶稣所给的信息放在一起。约翰一书中的

³²⁴ Thompson, *1-3 John*, Introduction.

³²⁵ Lieu, *Johannine Epistles*, 2, 5.

³²⁶ Ibid., 4. Carson and Moo, *Introduction*, 669., suggest that 1 John is an open letter to a congregation or a number of congregations.

³²⁷ For similar scepticism, see Carson and Moo, *Introduction*, 674.

信息是耶稣传达给他的。这是典型的约翰神学，耶稣说他听到天父所说的话，并重复他看到天父所做的事。这样的含意是，见了耶稣就见了父。

约3:34 神所差来的，就说 神的话；因为 神赐圣灵给他，是没有限量的。

约5:19 耶稣对他们说：“我实实在在地告诉你们：子凭着自己不能作什么，惟有看见父所作的，子才能作；父所作的事，子也照样作。

耶稣和天父之间的链接延伸到耶稣和他的跟随者之间。正如耶稣反映父，门徒也反映耶稣。

约15:9 我爱你们，正如父爱我一样，你们要常在我的爱里。10 你们若遵守我的命令，就常在我的爱里；正如我遵守了我父的命令，常在他的爱里。11 “这些事我已经对你们说了，是要叫我的喜乐存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足。

约15:12 你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这就是我的命令。13 人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。14 你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了。15 以后我不再称你们为仆人，因仆人不知道主人所作的事；我乃称你们为朋友，因我从我父所听见的，已经都告诉你们了。

门徒们重复耶稣最伟大的工作，为他人舍弃他的生命，当他们为自己的朋友舍弃自己的生命。他们被圣灵教导耶稣的话语，同样的也不是自己的话，乃是耶稣的话。

约16:13 只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白（原文作“进入”）一切的真理；因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。14 他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们。15 凡父所有的，都是我的，所以我说，他要将受于我的告诉你们。”

我们有一个链环，是从父那里来的，他向耶稣说话行事，又藉着圣灵传给门徒。主角是父亲。链环中的所有其他环节都把它们自己的同一性包含在链环的前一环中。耶稣是谁？他的言语和行为都像父。谁是门徒？他们是那些言语和行为都像耶稣的人。因此，我们不能独立地看到耶稣与父的关系。他的身份被归入父亲的身份。同样地，门徒的身份也包含在耶稣的身份中。有人可能会争辩说，在一定程度上失去了个性。尽管这可能不是一个好术语，用于一世纪的文本。同样的过程在约翰一书1:1-4中可见。整封书信几乎没有透露约翰的个人情况。在开篇，他把他的信息定位为他从耶稣那里得到的信息。我们遇到了一个沉默的叙述者。其效果是传达给读者，当你在听信的时候，你实际上是在听耶稣的话。

未来的一瞥

约翰试图向他的读者宣告“永恒的生命”，这是与父同在的，并向我们显现”（1:2）。有学者发现，在福音书中，“永恒”这个形容词翻译成“未来的时代”更好。犹太人相信两个时代，一个是以苦难、死亡和压迫为特征的当代，另一个是将来的时代，那时义人将被解放，恶人将被定罪，王国将恢复。（see Sirach 43:7; Ass. Mos. 12:4; Bar. 54:21; 69:4; 83:7; Tobit 14:5）³²⁸

（2 Esdr）天堂既然为你们开了门，生命树既然栽上了，将来的世代既然预备好了，充足的供给，城也建造好了，安息也定了，良善既然设立，智慧早就成全了。

我们在耶稣的教导和新约书信中发现这两个时代的概念。例如，在马太福音12:32，我们读到“凡说话干犯人子的，可得赦免；凡说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免”（对照太13:22，39，40，49；24:3；28：20；可4:19；10:30；路16：8；18:30；20:34，35）：

太12:32 凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，今世、**来世**总不得赦免。”

可10:30 没有不在此世得百倍的；就是房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地，并且要受逼迫，在**来世**必得永生。

路18:30 没有在此世不得百倍，在**来世**不得永生的。”

弗1:21 远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连**来世**的也都超过了。

来6:5 并尝过神善道的滋味，觉悟**来世**权能的人，

学者们认为，正是这一概念反映在约翰对永生的暗示中。而“人生没有结束”的概念存在，更好的翻译 τ ἡ ν ζ ω ἡ ν τ ἡ ν α ἰ ω ν ι ο ν ” 是来世的生命。因此，要把耶稣当作 τ ἡ ν ζ ω ἡ ν τ ἡ ν α ἰ ω ν ι ο ν 是呈现他作为未来将持有一瞥。在耶稣里，未来已经进入了现在。祂是未来的展望。³²⁹ 耶稣与天父和约翰有相交。约翰的愿望是，他的读者将加入这种相交（1:3），从而在现在经历未来的时代。

喜乐完全

³²⁸ See Sasse, "Αἰών," in *Tdnt*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 203.

³²⁹ For a popular level presentation, see Tom Wright, *Early Christian Letters for Everyone: James, Peter, John and Judah* (London: SPCK, 2011), 129-33. Cf. Kim Papaioannou, *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus: Gehenna, Hades, the Abyss, the Outer Darkness Where There Is Weeping and Gnashing of Teeth* (Eugene: Pickwick, 2013), 45.

约翰想要让他的读者融入这个“未来的时代”的相交，是为了“我们/你们的喜乐得以完全”（1:4）。再一次，这又是一个非常约翰派的主题：

约15:11 “这些事我已经对你们说了，是要叫我的喜乐存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足。

约16:20 我实实在在地告诉你们：你们将要痛哭、哀号，世人倒要喜乐；你们将要忧愁，然而你们的忧愁要变为喜乐。 21 妇人生产的时候就忧愁，因为她的时候到了；既生了孩子，就不再记念那苦楚，因为欢喜世上生了一个人。 22 你们现在也是忧愁，但我要再见你们，你们的心就喜乐了，这喜乐也没有人能夺去。 23 到那日，你们什么也就不问我了。我实实在在地告诉你们：你们若向父求什么，他必因我的名赐给你们。 24 向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求就必得着，叫你们的喜乐可以满足。”

约17:13 现在我往你那里去，我还在世上说这话，是叫他们心里充满我的喜乐。

约翰的目的是通过关系的和谐来实现情感的完整。与世俗或其他非基督教的观点相比，如何获得快乐或“幸福”的缩小版呢？

信息和它的巨大困境

约翰现在讲述他从耶稣那里所听见的信息：“神就是光，在他毫无黑暗，这是我们从他那里所听见，又传给你们的信息。”（约壹 1:5）这是耶稣的宣称，大概起源于天父，他是光，而且是唯一的光。这宣称是善而非恶，是绝对的善，而不是善占主导地位的各种特征的混合。与《伊利亚特》和《奥德赛》等作品中对异教神灵的描绘相比，这是一个惊人的断言。那些神是善与恶的混合体。耶稣与其他神有根本的不同。这是个好消息。然而，读者面临的问题是，当他或她无法为自己行出这样的宣称时，该如何与这样的神联系起来。不完美的读者如何与一个完全是光的神保持相交？这一困境在第6-10节中进一步加剧。我的论点是……6和7节给读者带来了一个困境。这两节经文构成了一个交错的单元：³³⁰

相交(6)

在黑暗里行(6节)

在光明中型(7节)

相交(7)

³³⁰ For 1:5-2:2 as three boasts and three opposite hypotheses, see Brown, *Epistles*, 230-41. Brown's structure is useful but it does not give sufficient consideration to the difference between v. 6 and 7.

结果就是在与神相交的问题上，两种截然不同的立场被并列在一起。

A者:6如果我们在黑暗中行走，却说我们与神相交，那我们就是说谎，不行真实的事；

B者:但如果我们在光中行走，就像他自己在光中一样，我们就彼此相交，他儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪。

约翰用两种修辞的声音陈述他的情况。第一种声称与父有真正的交通。这不是一个拒绝或公开诽谤上帝的人。他声称加入了团契。然而，尽管如此，A者实际上是在黑暗中行走，这是生活的隐喻，因此他是一个说谎者，没有行出真理。这个人说一套做一套。相反，B者在光中行走，就像神在光中一样，因此与神和他的追随者有相交。令人惊讶的是，这个人在光中行走，尽管B是有罪的。当B犯罪，耶稣的血能洗净他或她“所有的罪”(ἀπὸ πᾶσιν ἁμαρτιῶν, 第7节)。这使我们得出的结论是，A和B都不能宣称自己是无罪。然而，A的行为或态度表明他是在黑暗中行走，而B的行为或态度可以通过耶稣的血得到饶恕。这就提出了一个问题:什么样的罪是可以蒙饶恕的，什么样的罪决定了一个人走在黑暗中。

约翰向这困境逼进一步，声称每个人都需要有自己的立场。“啊”，有些人可能会说，“但这种困境与我无关，因为我脱离了罪。” LIEU指出，“从末世论的角度来看，在犹太教内部，从罪恶中获得自由属于末后的时代 (T, Levi 19:9; 1 QS 4:21f)。³³¹ 约翰立即指出了这一可能的论断，他说：“如果我们说自己没有罪，我们就自己断定，真理就不在我们心里了。”“如果我们说自己没有犯过罪，我们就是以神为说谎的，他的道也不在我们心里了。”(1:8, 10) 这一重复的断言使我们明白了这一点:所有的罪。问题是你的罪是那种可以被原谅的罪，还是那种决定你在黑暗中行走的罪。这些经文中所隐含的关于罪的区别在第5章中被明确说明：

约壹5:16 人若看见弟兄犯了不至于死的罪(ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον)，就当为他祈求，神必将生命赐给他；有至于死的罪(τοῖς ἁμαρτίαν οὐσιν ἢ μὴ πρὸς θάνατον)，我不说当为这罪(ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον)；祈求。17 凡不义的事都是罪，也有不至于死的罪(καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον)。

在这些经文中，约翰指出有两种类型的罪，一种是“至死”的罪，另一种是“不至死”的罪。在1:5-10的光明中读到，“至死”的罪是指A所犯的罪，他或她在黑暗中行走。“不

³³¹ Lieu, *Johannine Epistles*, 59. I should note that I have not been able to locate T. Levi 19:9. In Charlesworth the chapter ends at verse 5.

死”的罪可以被赦免，大概是B所犯的罪。使徒书信的中间部分，从2:1到5:15，通过四个方面的对话，保持了对这一困境的关注，包括：

1. 约翰是耶稣话语的作者和传播者。
2. 听众(“孩子们”，2:18;“小孩子们”，2:1, 12, 14, 28;三、18;少年人，2:13, 14;“父亲”，13, 14;“亲爱的”，7;3:2, 21岁;4:1 7 11)。虽然在1:1-4中，“我们”与“你”对立，但在书信中，“我们”指的是包括作者在内的听众/群体。³³²
3. A者 -在黑暗中行走，犯“至死”的罪
4. B者 -在光中行走，因罪得赦免而“不至死”

任务:通读第二章到第五章，找出关于A或B者的参考资料。他们之间怎样区别？他们相信什么？怎样算为“至死”的罪，怎样算是“不至死”的罪？

章	提及有关A	提及有关B
2		
3		
4		
5		

³³² Ibid., 26.

约翰将A和B描述为无名个体，如“说话的人”、“相信的人”或“不相信的人”。修辞的效果是在A和B之间建立一个公正的，远距离的对话，其中约翰代表他的听众插话。³³³他把这种修辞的对话呈现给他的听众，希望以此说服他们。他不诉诸他的权威，或私人启示，精神力量或独立的传统。³³⁴相反，对话的修辞力量就足够了。他使用这种对话形式，要求他的听众参与意义的建构，而不是采纳一个位置从“幼弱教会”变成“灵性奠基人”，或把“误入歧途的会众”变成“训诫老师”。³³⁵

约翰代替他的观众，他的孩子们提供即场的注释。他假设，希望将自己的身份与小孩子和“被爱的人”的身份相一致的读者，有能力区分不同的立场(无论谁说这个无论谁说那个)。这个技能不仅是必需的，而且读者也被要求将不同的“无论谁”陈述对齐成两种相反的立场。从某种意义上说，读者参与了对A者和B者的构建。在这个过程中，读者成为了一个沉默的参与者，不仅参与了对对话的理解，还参与了将各种语句分配给各自的作者和读者构建的说话者。

作为叙述者，约翰最初将自己呈现为一个集体的“我们”(例如1:1-10;2:1)。他后来介绍自己为单数“我”(2:1, 12-14, 21, 26,)。请注意，Lieu对作者是否为目击证人存有争议。她声称1:1并不意味着作者听到或触摸了生命。³³⁶她进一步指出，从书信的其余部分也看不清楚作者是否是目击者。这种解读不必要地忽略了1:2-3，在这里，作者把自己归为一群为听见、看见、注视和触摸生命的道的人。虽然在约翰一书中，我们没有得到称呼，但我们可以假设他们是早期教会的长老，是由耶稣的门徒和家人组成，他们见证了耶稣的事工。这一组人，用第一人称复数来代表，对他们听到的信息做出回应(1:5)，但梳理出其中的含义：

“如果我们说…”(1:6)

“如果我们在光明中行走”(1:7)

“如果我们说…”(1:8)

“我们若承认……”(1:9)

“如果我们说…”(1:10)

第一人称复数从1:1-4到1:5-10的持续使用表明，A和B处于第一个证人之间的对话中。在信的其余部分，第一人称代词的持续使用将观众带入对话，并要求他们开始识别不同的演讲者。

³³³ See *ibid.*

³³⁴ So *ibid.*

³³⁵ *Ibid.*, 27.

³³⁶ *Ibid.*, 24-25.

信中的“我”部分通常是作者直接对他的读者讲话的部分，而不是在A者和B者之间的对话中(约翰一书2:1; 2: 7; 2:12-14; 2:26-27; 5: 13):

约壹2:1 我小子们哪，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪。若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。

约壹2:7 亲爱的弟兄啊，我写给你们，不是一条新命令，乃是你们从起初所受的旧命令，这旧命令就是你们所听见的道。

约壹2:12 小子们哪，我写信给你们，因为你们的罪藉着主名得了赦免。

13 父老啊，我写信给你们，

因为你们认识那从起初原有的。

少年人哪，我写信给你们，

因为你们胜了那恶者。

小子们哪，我曾写信给你们，

因为你们认识父。

14 父老啊，我曾写信给你们，

因为你们认识那从起初原有的。

少年人哪，我曾写信给你们，

因为你们刚强，神的道常存在你们心里，你们也胜了那恶者。

约壹2:26 我将这些话写给你们，是指着那引诱你们的人说的。27 你们从主所受的恩膏，常存在你们心里，并不用人教训你们。自有主的恩膏在凡事上教训你们。这恩膏是真的，不是假的。你们要按这恩膏的教训，住在主里面。

约壹5:13 我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。

如Lieu所指出的，这些第一人称引用只出现在动词“写”时——“我在写”/“我写了”。除此之外，作者“声称除了开篇句中肯定的复数形式之外，没有其他的个人和独立的活动。”³³⁷ 约翰的身份被包含在证人的团体身份中。然而，约翰并不是完全被动的。他通过一系列的旁白和感叹提供了对谈话的同步注释。他的注释也不公正。而是，他清楚地表达了他对B的偏好，从而警告他的听众远离A的位置。这与保罗的策略不同，他经常在信中把自己作为信徒的榜样：“你们要效法我，像我效法基督一样”（哥林多前书11:1）。这不是约翰的策略。他不把自己当作模仿的榜样。相反，他让B作为一个理想化的门徒去模仿，而让A作为门徒类型去避免。

这种对话与那些已经离开群体的人，那些已经“离开我们”的人有什么关系(2:19)? 雷蒙德·布朗(Raymond Brown)把与约翰对立的段落解读为口号或对手的行为。这些被认为是敌基督的人，说明了当你模仿B时所发生的事情。³³⁸ 就像约翰把自己和B站在一起，离开的人就和A站在一起。对话着重于区分耶稣的真信徒和假信徒，这是一种消极的说法，与

³³⁷ Ibid., 25.

³³⁸ Ibid., 13.

罪的分类有关。在提出这一立场时，约翰参与了早期基督教中有关基督教核心价值观和律法作用的广泛讨论。他设定了他的界标，关于什么构成了在这个群体内，什么构成了在这个群体外，那些与耶稣和天父相交的人。

约翰的关系

解读《约翰一书》的一个关键问题是确定它与约翰福音的关系。现在我们希望已经熟悉了约翰一书，我们可以转到约翰福音。浏览约翰福音14-17章，找出与约翰一书相似的主题：

约翰福音	平行于约翰一书
14章：	
15章：	
16章：	
17章：	

你的发现意味着什么？与约翰一书相比，《约翰福音》中有什么特别之处吗？约翰一书中有什么是约翰福音中没有的吗？

学者们认为,《约翰一书》要么是约翰福音的重述,³³⁹要么是福音书的初稿。³⁴⁰或者,人们可以把约翰一书看作是福音书的配搭,强调其中最重要的命题。³⁴¹相比之下,Lieu认为,“两篇文章在重点上的显著差异意味着,对其中一篇的了解不能被视为理所当然。”³⁴²“如果你认为这封信是为了回应那些误读了约翰一书的分裂主义者,那么确定约翰一书和约翰福音之间的关系就很重要。另一种观点是,Lieu认为,这封信对分离主义者的信仰含糊不清,因此,两种文本之间的这种关系不应该被坚持。”³⁴³如果是这样,约翰福音和约翰一书有什么关系?总结你的想法:

神学和主题

时间不允许我们对约翰一书的主题进行深入的分析。³⁴⁴然而,在约翰一书中选出一些最突出的主题,对我们还是有帮助的:

(1)“我们知道”:对群体生活的信心。³⁴⁵贯穿整封信的动词都是现在时态和完成时态,强调末世论的现实,如宽恕(2:12),从一开始就认识主(2:13),征服恶者(2:13)和世界(4:4);(5:4f)是读者当前经历的一部分。未来已经闯入了现在。

(2)“与神相交”:宗教经验的语言(“认识他”、“从神而生”、“神的儿女”、“神的”、“在里面和拥有”、“圣灵”)。³⁴⁶许多这样的图片都有一种不可逆转的感觉。人不可能在出生后还未出生。于上帝相交的重要性,我们还应该添加,最后审判时,信徒的信心是基于他或她已经“成为”像上帝的爱:“这样,爱在我们里面得以完全,我们就可以在审判的日子坦然无惧。因为他如何,我们在这世上也如何。”(约一4:17)。在审判日存活不仅取决于“因信称义”,就像在保罗身上一样,而是通过与神和他的儿女的爱的交通来表达对耶稣的信心。它是教会内部的关系,体现了一个人是否在光明中行走。这种爱在3:16-17中用实际的语言表达出来——愿意为基督徒同伴放弃最宝贵的东西,自己的生命和财产。Lieu在强调爱的外在表现的定义是“非常不具体的,行为似乎主要是针对教会的其他成员”这一点上是正确的,他几乎没有考虑到他们“在世界上”是如何表现的。³⁴⁷

³³⁹ Brown, *Epistles*, 90-92, 123-29.

³⁴⁰ K. Grayston, *The Johannine Epistles*, Ncb (Grand Rapids and Basingstoke: Zondervan, 1984), 12-14.

³⁴¹ J. B. Lightfoot, *Biblical Essays* (London: 1893), 194-98., referred to in Lieu, *Johannine Epistles*, 7.

³⁴² Lieu, *Johannine Epistles*, 7. Cf. Brown, *Epistles*, 20-30., who is open on the question as to whether the author of GJohn is the same as that of 1 John (p. 30)

³⁴³ Lieu, *Johannine Epistles*, 16.

³⁴⁴ For such a discussion, see *ibid.*, 22f.

³⁴⁵ *Ibid.*, 27-31. Cf. Carson and Moo, *Introduction*, 685.

³⁴⁶ Lieu, *Johannine Epistles*, 31-49.

³⁴⁷ *Ibid.*, 106

与其他新约圣经书信相比，除了提及信心和爱之外，几乎没有试图定义基督徒的实际或道德行为。

(3)生命的考验：在书信中，我们受到一些考验，以确定我们与神关系的性质。Lieu列出了下列可证实某人宗教经历真伪的测试：³⁴⁸

- 行在黑暗中 vs. 行在光中 (他是光) - (像他那样)	1:6 (2:6)
- (不) 遵守他的诫命或话	2:3-6; 3:24; 5:2
- 恨对比爱弟兄 (这里或是 - 行在光中或黑暗成为宗教的宣称或经历)	2:9-11; 3:14-15; 4:7-8, 20; 5:2 (cf. 4:16)
进行罪或犯罪对比不犯罪或行公义(如他是公义的)=爱弟兄	3:4, 7-10
是借着圣灵赐给我们的	3:24; 4:13)

我们可以在这些测试中加上与相信耶稣有关的测试。那行光中的信徒：³⁴⁹

- 相信耶稣是基督(2:22)
- 相信耶稣的名(3:23;5:13; 参看 约翰16:26)
- 相信耶稣是成肉身来的(4:2; 参看 约翰16: 30 ;17:8 - “赐给”主题)
- 相信耶稣是神的儿子(4:15)
- 相信上帝的见证，耶稣是他的儿子(5:9-12;cf. 约翰17: 2)

约翰也批评那些：

- 否认耶稣是基督(2:22)
- 不认子(2:23;参看 约翰十四10; 15:21, 23; 16:3)
- 不要相信耶稣是道成肉身来的(约翰二书7)

³⁴⁸ Ibid., 52.

³⁴⁹ Cf. Brown, *Epistles*, 51.

这些考验总结在最后的命令中:相信“他儿子耶稣基督的名并彼此相爱”(3:23;参考3:11;21)。它们都与信和爱有关。相比之下,约翰福音是为了让人们“可以相信耶稣是基督,是神的儿子”(约翰福音20:31)。我需要补充的是,我们也被召用两种方法来测试圣灵(2:22-23;4:2-3)和基于社群的测试(2:19-21;4:4-6;参看约翰福音17:21-22)。布朗概述了学者们对这些测试的反应。³⁵⁰有些人把它们看作是低基督论的信仰(过分强调耶稣的人性)。这将反映一个类似于伊便尼派的立场,并可能反对将耶稣作为预期的大卫王朝的国王(弥赛亚)和上帝之子的强调,但仅在适用于每一个大卫王朝的意义上(参见撒后7:14;诗2:7)。他们会拒绝道成肉身的想法。其他人则认为它们反映了一种高度的基督论(过分强调耶稣的神性)。这一立场将拒绝耶稣的人性。与此相反的是,约翰坚持耶稣是神的儿子,这是给予那些有高度基督论的人的。这两种立场都不能反映所有的测试结果,可能暗示了这种方法的局限性。更确切地说,约翰是在讲一系列可能出现的“偏离”耶稣的信仰,这并不应该局限于任何一个群体。

(4)无罪:在约翰福音里,主要的罪是不信。在约翰一书中这句话被扩展到包括爱。³⁵¹对于约翰来说,当谈到罪的时候,有一件事是绝对清楚的,那就是没有人可以声称自己是无罪。但同时,在3:6,8,9,我们也知道,从神生的就不犯罪,并且“也不能犯罪,但犯罪的是出于魔鬼”。³⁵²在犹太传统中,在“来世的生活”中,一个人被期望是无罪的。³⁵³Lieu并没有将这一观点发展到大的程度。我们可以得出这样的结论:“来世时代”的“罪至死”已经成为事实。³⁵⁴必死的罪和非必死的罪之间的区别可以提供一条前进的道路。说到罪至死,如果我们有爱和有信,我们就不犯罪。然而,从补充的意义上说,我们不能说我们是无罪的,因为我们仍然犯“不死”的罪(5:16-17)。然而,好消息是,对于“不至于死”,信徒现在可以经历罪的赦免。

“致死的罪”的定义是对耶稣缺乏信/信仰和缺乏爱,这在某种程度上与旧约圣经、犹太传统和新约圣经中对“致死的罪”的定义形成了对比。布朗强调了以下例子:³⁵⁵

民18:22 从今以后,以色列人不可挨近会幕,免得他们担罪而死。

申22:25 “若有男子在田野遇见已经许配人的女子,强与她行淫,只要将那男子治死, 26 但不办女子,她本没有该死的罪;这事就类乎人起来攻击邻舍,将他杀了一样。

³⁵⁰ Ibid., 52-53

³⁵¹ Lieu, *Johannine Epistles*, 53.

³⁵² Ibid., 59

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Ibid., 64

³⁵⁵ Brown, *Epistles*, 614-15. I have imposed Brown's interpretation on the NRSV text where pertinent.

禧年书21:22 你们要谨慎，不可行他们的道
和步上他们的路，
或在至高上帝面前犯了致死的罪
他必掩面不顾你
并把你交在罪的权势中，
并把你从地上拔出来，
和你的后裔来自天底下，
你的名和你的后裔必从地上除灭(参看33:10-18)

徒5:1 有一个人，名叫亚拿尼亚，同他的妻子撒非喇卖了田产，2 把价银私自留下几份，他的妻子也知道，其余的几份拿来放在使徒脚前。3 彼得说，亚拿尼亚为什么撒但充满了你的心，叫你欺哄圣灵，把田地的价银私自留下几分呢？4 田地还没有卖，不是你自己的吗？既卖了，价银不是你作主吗？你怎么心里起这意念呢？你不是欺哄人，是欺哄神了。”5 亚拿尼亚听见这话，就仆倒，断了气。听见的人都甚惧怕。6 有些少年人起来，把他包裹，抬出去埋葬了。7 约过了三小时，他的妻子进来，还不知道这事。8 彼得对她说：“你告诉我，你们卖田地的价银就是这些吗？”她说：“就是这些。”9 彼得说：“你们为什么同心试探主的灵呢？埋葬你丈夫之人的脚已到门口，他们也要把你抬出去。”10 妇人立刻仆倒在彼得脚前，断了气。那些少年人进来，见她已经死了，就抬出去，埋在她丈夫旁边。11 全教会和听见这事的人都甚惧怕。

在《约翰一书》和《旧约全书》和犹太文献之间的差别可能有更多有意的链接。³⁵⁶ 在《禧年书》26章34节，雅各警告以扫不要对他犯“该死的罪”，可能是暗指杀害。如果是这样的话，约翰一书3:15给出了一个类比：“凡恨自己弟兄的，都是杀人的。”因此，仇恨被视为谋杀，谋杀是一种“至死的罪”。在什么意义上，不信可算作“至死的罪”？至于不信，在撒母耳记上第2章，以利警告他的儿子们，要注意他们与在会幕门口侍奉的妇人同睡的行为。

这人若得罪那人，有人为他祈求耶和華。若有人得罪主，谁能替他祈求呢？他们却不肯听从父亲的话。因为杀他们是主的意思。

这里的罪是与性爱的本质。然而，它是发生在与圣殿有关，被认为这些行为是对上帝本身的侮辱，因此是一个该死的罪。在一个非常脆弱的层面上，人们可能会把不相信耶稣比作是对上帝犯了不可饶恕的罪。大罪和小罪的区别在约翰一书中并不是唯一的。在马太福音23:23可以找到很相似的(马可福音8:38;路加福音9:26;12:9;马太10:33):³⁵⁷

³⁵⁶ Ibid., 616.

³⁵⁷ See *ibid.*, 615.

太23:23 “你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们将薄荷、茴香、芹菜献上十分之一，那律法上更重的事，就是公义、怜悯、信实，反倒不行了。这更重的是你们当行的，那也是不可不行的。

耶稣强调了审判、怜悯和信心等更重要的事情。这些事情的反面是相应的沉重的罪，如缺乏审判、怜悯和信心。这个讨论强调了约翰在寻求定义基督教的核心价值上的一个中心目的。

(5) 顺服: 信徒应该顺从“他”的命令。关于这是指上帝还是指耶稣，这是不明确的。³⁵⁸ 这些诫命是旧的，因为它们源自于耶稣的事工；但它们又是新的，因为它们涉及到来世的时代。³⁵⁹

(6) 信、望、爱: 正如在保罗和彼得的信中，信、望、爱的角色是显著的。在约翰一书中，信心和爱占主导地位，并且几乎通过整个书信表现出来。这两个主题在整个书信中交替地讨论

爱(2:7-11, 15 - 17)

信(2:18-25)

爱(3: 1-4 10-22)

信(4:1-6)

爱(4:9-12)

信与爱(4:15-16): 这两节经文将这两个主题结合在一起。

爱(4:16b-5:3)

信(5:4-13)

希望的角色比较小，但在3:3被提到。我们对来世生活的体验充其量是部分的。我们将来要成为怎样，还没有显明出来，所以我们等候耶稣将来的显现。这个关于我们目前经历的部分性质的主题，具有重要的教牧意义，因为它有助于避免那些在基督徒经历中挣扎、质疑基督徒生活是否就只有这些人可能产生的失望感。“不，”约翰回答，“还有呢！”这些信心和爱的存在导致在上帝面前有“胆量”(parresia)。

约壹3:21 亲爱的弟兄啊，我们的心若不责备我们，就可以向神坦然无惧了。22 并且我们一切所求的，就从他得着，因为我们遵守他的命令，行他所喜悦的事。

约壹4:17 这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子坦然无惧。因为他如何，我们在这世上也如何。

约壹5:14 我们若照他的旨意求什么，他就听我们，这是我们向他所存坦然无惧的心。

³⁵⁸ Lieu, *Johannine Epistles*, 55.

³⁵⁹ Ibid

教牧应用：

1. “致死的罪”和“不致死的罪”之间的区别如何在牧区中使用？
2. 在客观教义信仰（相信耶稣为基督等）和伦理反应（对兄妹的爱）的两方面，你如何整合救赎论的需要？

路加的比较

路加福音		使徒行传
1:1-4		1:1-5
3:21-23		2:1-13
4:16-30		2:14-40
5:17-26		3:1-10
5:29-6:11		4:1-8:3

7:1-10		10:1-11:18
7:11-17		9:36-43
10:1-12		13:1-20:38
9:51-19:28		19:21-21:17

	耶稣 (路加)	司提反	彼得	保罗
	3:22		2:4	9:17
	4:1, 14	6:5; 7:55	4:8	13:9
	9:29	6:15		
	13:11-13		3:1-10	14:8-11
	4:31-37, 41; 8:26-39; 9:37-43		5:16, 隐含	16:16-18
	8:44, 衣裳縫子		5:15, 他的影子	19:11-12, 他触摸衣服
	24:49		8:17	19:6
	(11:14-23)		8:18-24	13:6-11

圣灵

确定讲道、受洗和接受圣灵的先后次序：

2:4-39

8:5-18

10:34-48.

任务：昆提良 (Quintilian)

比较路加福音1:1-4和昆提良演讲学院的开头部分。你观察到哪些相似之处？

- 1.
- 2.
- 3.

4.

昆提良 第一卷，第0章

[1]有一段时间，献身训练青年人二十年之后，终于有了闲暇去研究。我被一些朋友请我写一些关于说话的艺术。有一段很长的时间里，我拒绝了他们的恳求，因为我清楚地知道，一些最杰出的希腊和罗马作家给后代留下了一些关于这个主题的作品，他们对这些作品的创作倾注了最大的心血。[2] 对我来说，这似乎是我拒绝的一个极好的借口，但只起到了增加他们热情的作用。他们敦促说，以前关于这个问题的作家表达了不同的，有时甚至是相互矛盾的意见，很难在两者之间作出选择。因此，他们认为他们有理由把这项任务强加给我，如果不是发现原始的观点，至少对我的前人所表达的观点作出明确的判断。[3] 我之所以服从，并不是因为我有信心胜任这项工作，而是因为我对拒绝有某种负罪感。事实证明，这个问题比我最初想象的要广泛得多。但最终我自愿承担了一项比我最初被要求承担的任务规模大得多的任务。我一方面希望帮助我的好朋友们，超出他们的要求，另一方面希望避免走老路，不必走别人走过的路。[4] 几乎所有其他写过演讲艺术的人都是从这样一个假设开始的：他们的读者在其他教育领域都是完美的，而他们自己的任务仅仅是对他们的修辞训练进行最后的润色；这是由于这样的事实：他们要么鄙视的初步阶段教育或认为他们并不关心，因为教育的不同分支的职责有不同的特色，否则，这是接近真相，因为他们没有希望的合算的展示他们的天赋在处理主题，尽管是必要的，远非艳丽的：就像在建筑学中一样，吸引人眼球的是上层建筑而不是地基。[5] 另一方面，我认为演讲的艺术包括了训练一个演说家所必须的一切，除非我们首先通过了所有的初级阶段，否则不可能达到任何学科的顶峰。我不会因此拒绝堕落在这些小细节的考虑上，忽视其中可能导致没有机会更重要的事情，并提出从婴儿期模具研究我的演说家，假设他的整个教育已经委托我负责。[6] 我把这部作品献给你，马塞勒斯·维多利亚。你是我最真诚的朋友，你对文学表现出了极大的热情。但是，尽管这些理由很好，但它们并不是使我认为你特别值得我们以这种感情作保证的唯一理由。还有一个考虑是，这本书应该证明对你儿子格塔的教育有帮助，他虽然还年轻，但已经显示出了真正的潜力。我的计划是引导我的读者从语言的摇篮开始，经过对我们刚起步的演说家有任何帮助的所有教育阶段，直到我们达到艺术的顶峰。[7] 我非常希望这样做，因为目前有两本关于修辞艺术的书以我的名义流传，尽管它们从来没有由我出版过，也没有为这个目的而写过。一个是两天的讲座，被我的听众男孩们记下来了。另一个是我的好学生成功地从一门规模更大的讲座中抄下的笔记：我感谢他们的好意，但他们表现出过度的热情，在一定程度上缺乏谨慎，使我的言论获得发表的荣誉。[8] 因此，在目前的作品中，虽然有些段落保持不变，但你会发现有许多修改和更多的补充，而整个主题将在我的能力范围内，以更大的系统和更大的完善来处理。³⁶⁰

³⁶⁰ Quintilian, *With an English Translation* (ed. Harold Edgeworth Butler; Medford, MA: Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd., 1920), 5-9

任务:使徒行传中的时间设置

浏览使徒行传，比较下面“我们”部分和“他们”部分使用的时间设置。有区别吗？

他/我们部分	时间设置
<i>他</i> 1:1-16:9	

我们 16:10-17	
他 16:18-20:4	
我们 20:5-15	
他 20:16-38	
我们 21:1-18	
他 21:19-26:32	
我们 27:1-28:16	
他 28:17-31	

任务：解释

请通读使徒行传的下列注释。它们告诉我们什么关于作者或听众的信息？

1. 有一座山名叫橄榄山、离耶路撒冷不远、有安息日可走的路程。当下门徒从那里回耶路撒冷去。徒1:12

作者？

听众？

2. 申初祷告的时候，彼得、约翰上圣殿去。有一个人，生来是瘸腿的，天天被人抬来，放在殿的一个门口，那门名叫美门，要求进殿的人周济。徒3:1-2

作者？

听众？

3. 又有大祭司亚那和该亚法、约翰、亚历山大，并大祭司的亲族都在那里。徒 4: 6

作者？

听众？

4. 当时有称利百地拿会堂的几个人，并有古利奈、亚历山大、基利家、亚细亚各处会堂的几个人，都起来和司提反辩论。徒 6: 9

作者？

听众？

5. 在约帕有一个女徒，名叫大比大，翻希腊话就是多加（“多加”就是“羚羊”的意思）。她广行善事，多施周济。徒 9:36

作者？

听众？

6. 在凯撒利亚有一个人，名叫哥尼流，是意大利营的百夫长。徒 10:1

作者？

听众？

7. 经过全岛，直到帕弗，在那里遇见一个有法术、假充先知的犹太人，名叫巴耶稣。这人常和方伯士求保罗同在。士求保罗是个通达人，他请了巴拿巴和扫罗来，要听 神的道。只是那行法术的以吕马（这名翻出来就是“行法术”的意思）敌挡使徒，要叫方伯不信真道。 徒 13:6-8

作者？

听众？

8. 从那里来到腓立比，就是马其顿这一方的头一个城，也是罗马的驻防城。我们在这城里住了几天。 徒 16:12

作者？

听众？

9. 因为撒都该人说，没有复活，也没有天使和鬼魂；法利赛人却说，两样都有。 徒 23:8

作者？

听众？

现在您已经花了一些时间考虑这些解释，请寻找模式。解释是如何按主题、地理和“我们” / “他们” 部分分布的？

使徒行传和约瑟夫

加利利人和丢大

徒5:35 就对众人说：“以色列人哪，论到这些人，你们应当小心怎样办理。 36 从前丢大起来，自夸为大，附从他的人约有四百；他被杀后，附从他的全都散了，归于无有。 37 此后，报名上册的时候，又有加利利的犹大起来，引诱些百姓跟从他；他也灭亡，附从他的人也都四散了。

战争2 117 (2. 8. 1), 现在阿基洛斯在犹太的一部分被划为一个省, 而罗马骑士团中的一个骑士团, 被派去当检察官, 拥有凯撒交给他的[生死]权力。118 (2. 8. 1) 在他的管理下, 有一个名叫犹大的加利利人和他的同胞一起起义; 他说, 如果他们愿意向罗马人纳税, 并且在上帝面前顺从凡人作为他们的统治者, 他们就是懦夫。这个人是他自己一个特殊教派的老师, 一点也不像他们的其他领袖。

Antiq. 20, 97 (20. 5. 1) 法度斯Fadus作犹太总督的时候, 有一个行法术的, 名叫丢大, 劝了许多百姓, 带着他们的财物跟随他, 来到约但河。因为他对他们说, 他是先知, 他要按自己的吩咐, 把这条河分开, 使他们容易过河。98 (20. 5. 1) 许多人被他的话迷惑了。然而, 法度斯不允许实现他的疯狂企图, 于是派出一队骑兵向他们进攻; 忽然闯到他们那里, 杀了许多人, 活捉了许多人。活捉了丢大, 砍了他的头, 带到耶路撒冷去。99 (20.5.1) 古皮乌斯·法都在位的时候, 犹太人就是这样遭报的。

1. 一个来源依赖于另一个吗?
2. 如果是, 那一个是最早的源头?
3. 相似点和不同点?

埃及的假先知

徒21:37 将要带他进营楼, 保罗对千夫长说: “我对你说句话可以不可以?” 他说: “你懂得希腊话吗? 38 你莫非是从前作乱、带领四千凶徒往旷野去的那埃及人吗?”

战争 2, 261 (2. 13. 5) 但有一个埃及假先知, 比那先知更害犹太人, 因为他是个骗子, 又假扮先知, 聚集了被他迷惑的三万人; 262 (2. 13. 5) 他领这些人从旷野绕行到那座山, 名叫橄榄山, 他准备从那里用武力攻入耶路撒冷; 如果他只能够征服罗马的驻军和人民, 他就打算借助与他一起闯入这座城市的卫兵的帮助来控制他们。263 (2. 13. 5), 但费利克斯阻止了他的企图, 并与他的罗马士兵会合, 众民都帮助他攻击他们, 以致到了争战

的时候，埃及人和其他几个人逃跑了，与他在一起的人中，大部分人不是被杀就是被活捉，其余的人都分散到自己的家里，藏在那里。

Antiq. 20, 167 (20. 8. 6) 这些强盗所作的，使城里充满了不敬的事。现在这些骗子说服群众跟随他们到荒野，168 (20. 8. 6)，并假装他们会显奇迹和神迹，这应该由上帝的天意来实现。又有许多受了愚昧的刑罚，因为腓力斯领他们回来，又惩罚他们。那时，有一大群人从埃及山上出来攻击那城。170 (20. 8. 6) 他还说，从那时起，他将向他们展示耶路撒冷的城墙是如何在他的命令下倒塌的；他还承诺，当耶路撒冷的城墙倒塌时，他会让他们通过这些城墙进入城内。(20. 8. 6) 腓力斯得知这事，就吩咐他的兵拿兵器，从耶路撒冷带着许多马兵和步兵来攻击他们，攻击埃及人和跟随他的人。又杀了四百人，活捉二百人。但埃及人自己逃脱了战斗，但不再出现。强盗又挑唆百姓与罗马人争战，说他们不该听从他们；有人不听从他们，就放火焚烧自己的村庄，抢夺他们。

- 1、一个来源依赖于另一个吗？

- 2、如果是，哪一个是最早的来源？

- 3、相似与不同？

耶路撒冷议会

- 1、通读使徒行传15章和加拉太书2:1-10节中的记述。
- 2、注意它们的相同点和不同点。

相似	不同

3、评估这两份报告是指两个不同的委员会(N. T. Wright也是如此)，还是指同一个委员会。列出你做出这个决定的主要原因。

4、你的决定对你理解早期基督教有什么影响？

使徒行传中的福音

	10:34-43
说话的人	彼得
地点和听众	- 该撒利亚 (10:1). - 哥尼流，意大利营的百夫长，他的家属和朋友 (10:1, 24)

场合	
主要推动力量	
基督论	
救赎论	
反应	- 割礼的信徒们对圣灵被倾注在外邦人身上感到震惊。外邦人说方言，赞美神，以耶稣的名义受洗（10：44-48）。

	7:1-53
说话的人	司提反
地点和听众	- 公会（6:15）. - 大祭司和公会（6:15；7：1）
场合	
主要推动力量	
基督论	
救赎论	
反应	- 司提反的听众大怒（7:54）.

	8:5, 12
说话的人	腓利
地点和听众	- 撒玛利亚（8:5）. - 撒玛利亚人（8:6）
场合	

主要推动力量	
基督论	
救赎论	
反应	- 腓利的听众大有喜乐 (8:8).

希腊人的福音

1. 耶稣是如何融入犹太教的?
2. 耶稣的目的是什么?
4. 早期教会是如何以及为什么开始的?
5. 为什么福音书是它们那样的?福音书反映了对耶稣的死亡和复活的强调。
6. 通过做“历史”，我们发现耶稣与当代教会和世界有什么关系?

	13:16b-41	14:15-17
说话的人	保罗	保罗
地点和听众	- 彼西底的安提阿的会堂 (13:14-15). - 官长们, 会众和敬畏上帝的人 (13:15, 16b, 26).	- 路司得 (14:8). - 当地的人群, 和丢斯庙的祭司 (14:11, 13).
场合		

主要推动力量		
基督论		
救赎论		

反应	- 众人请他们到下安息日，再讲这话给他们听 (13:42)。很多人跟从。出于妒嫉“犹太人”反驳保罗，因他向外邦人传扬最基本得到得救信息(13:47-48)。	- 人群抑制不住他们的喜悦，相信保罗和巴拿巴是希耳米和丢斯(14:12, 18)，

	17:2-4	17:22-31
说话的人	保罗	保罗
地点和听众	- 帖撒罗尼迦的犹太会堂 (17:1-2)。 - 犹太人、虔诚的希腊人和不少的尊贵妇人 (17:4)。	- 雅典的亚略巴古 (17:16, 19). - 以彼古罗和斯多亚两门的学士(17:18)。
场合		
主要推动力量		
基督论		
救赎论		
反应	- 一些犹太人、虔诚的希腊人和不少的尊贵妇人被劝服 (17:4)。	- 他们嘲笑复活，但是有些就成了信徒 (17:32-34)。

	20:18-35	
说话的人	保罗	
地点听众	- 米利都 (20:17). - 以弗所教会的长老们 (20:17-18).	
场合		

主要推力	
基督论	
救世神学	
回应	- 他们痛哭，难过，和吻别保罗（20:36-38）.

保罗对犹太人的信息

1. 耶稣是如何融入犹太教的？
2. 耶稣的目的是什么？
4. 早期教会是如何以及为什么开始的？
5. 为什么福音书是那样？福音书反映了对耶稣的死亡和复活的强调。
6. 通过做“历史”，我们发现耶稣与当代教会和世界有什么关系？

保罗对外邦人的信息

1. 耶稣是如何融入犹太教的？
2. 耶稣的目的是什么？
3. 早期教会是如何以及为什么开始的？
4. 为什么福音书是那样？福音书反映了对耶稣的死亡和复活的强调。

Bibliography

Achtemeier, Paul J., 1996. *1 Peter*. Edited by Eldon Jay Epp. Hermeneia 81. Minneapolis: Fortress Press.

Alexander, Loveday, 2005. *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1*. SNTSMS 78. Cambridge: Cambridge University Press.

- Aune, David E., 1981. "Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia." *ReISRev* 7, no. 4: 323-28.
- Barclay, John M. G., 1987. "Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case." *JSNT* 10: 73-93.
- Bauckham, Richard, 1983. *Jude, 2 Peter*. Vol. WBC 50. Grand Rapids: Zondervan.
- Bauckham, Richard, 1990. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh: T&T Clark.
- Bauckham, Richard, ed. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Bauckham, Richard, 2006. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauckham, Richard, 2010. "Is There Patristic Counter-Evidence? A Response to Margaret Mitchell." In *The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Early Christianity*, edited by Edward W. Klink, 68-110. London: T&T Clark.
- Black, C. Clifton, 1988. "The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills." *HTR*: 1-18.
- Brown, Raymond E., 1982. *The Epistles of John*. AB 30. Geoffrey Chapman: London.
- Brown, Raymond E. and John P. Meier, 1983. *Antioch & Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*.
- Brown, Raymond E. and John P. Meier, 1983. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press.
- Bruce, F. F., 1990. *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. 3rd ed. Leceister: Apollos.
- Bultmann, Rudolf, 1910. *Der Stil Der Paulinischen Predigt Und Die Kynische-Stoische Diatribe*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Byrskog, Samuel, 2002. *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Leiden: Brill.
- Cadbury, H., 1922. "The Greek and Jewish Traditions of Writing History." In *Bc (Reference in Winter, the Book of Acts in Its Ancient Literary Setting)*, vol 2.
- Carson, D. A. and Douglas J. Moo, 2005. *An Introduction to the New Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan.
- Chester, Andrew and Ralf P. Martins, 1994. *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Crossley, James G. and Michael F. Bird, 2008. *How Did Christianity Begin? A Believer and Non-Believer Examine the Evidence*. London: SPCK.
- Dauids, Peter H., 1982. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dauids, Peter H., 2011. *li Peter and Jude: A Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press.
- Davidson, Richard M., 2000. "Biblical Interpretation." In *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, vol 12, 58-104. Hagerstown: Review & Herald.
- Deissmann, Adolf, 1909. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Translated by L. R. M. Strachan. London: Hodder & Stoughton.
- Dibelius, Martin, 1975. *James: A Commentary on the Epistle of James*. Translated by Michael A. Williams. Hermeneia 80. Philadelphia: Fortress Press. Originally published as *Der Brief des Jakobus*, 11th edn, 1964.
- Doty, W. G., 1966. *The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences, and Literary Form*. Ph.D dissertation: Drew University.
- Doty, W. G., 1969. "The Classification of Epistolary Literature." *CBQ* 31: 183-99.
- Dubis, Mark, 2010. *1 Peter: A Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press.
- Dunn, James D. G., 1977. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM Press.
- Dunn, James D. G., 1991. *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* London: SCM Press.
- Dunn, James D. G., 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. Carlisle: Paternoster.
- Dunn, James D. G., 2003. *Jesus Remembered: Christianity in the Making*. Vol. 1, 4 vols. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, James D. G., 2005. *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Eusebius, 1926. *The Ecclesiastical History*. Vol. 1. LCL. London: Heinemann.
- Fee, Gordon D., 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. Nicnt. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gamble, Harry Y., 1995. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press.
- Gasque, W. W. , 1989. *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*. Peabody: Hendrickson.

- Gempf, Conrad, 1993. "Public Speaking and Published Accounts." In *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, edited by B. W. Winter and A. D. Clarke, vol 1, 259-304. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gerhardsson, Birger, 1998. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity; with, Tradition and Transmission in Early Christianity*. Grand Rapids & Livonia: Eerdmans & Dove Booksellers.
- Gerhardsson, Birger, 2005. "The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition." *NTS* 51, no. 1: 1-18.
- Gray, Bennison, 1971. "Repetition in Oral Literature." *Journal of American Folklore* 84, no. 333: 289-303.
- Grayston, K., 1984. *The Johannine Epistles*. NCB. Grand Rapids and Basingstoke: Zondervan.
- Green, Joel B., 1997. "Acts of the Epistles." In *Dictionary of the Later New Testament and Later Developments*, edited by R. P. Martins and P. H. Davids. Downers Grove: IVP.
- Haenchen, E., 1971. *The Acts of the Apostles*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, John D., 1998. *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters*. Grand Rapids: Baker
- Hemer, Colin J., 1989. "The Speeches of Acts: Pt 1: The Ephesian Elders at Miletus." *Tyndale Bulletin* 40, no. 1: 76-85.
- Hemer, Colin J., 1989. "The Speeches of Acts: Pt 2: The Areopagus Address." *Tyndale Bulletin* 40, no. 2: 239-59.
- Hemer, Colin J., 1990. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Hengel, Martin, 1980. *Acts and the History of Earliest Christianity* Philadelphia: Fortress.
- Hengel, Martin, 1997. *Earliest Christianity*. London: SCM Press.
- Hengel, Martin, 2000. *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Hengel, Martin, 2003. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* Eugene: Wipf & Stock.
- Hengel, Martin, 2005. "Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors." In *The Written Gospel*, edited by Markus N. A. Bockmuehl and Donald A. Hagner, 70-98. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado, Larry W., 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* Grand Rapids: Eerdmans.

- Johnson, Luke Timothy, 1997. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. San Francisco: HarperCollins.
- Kilpatrick, George D., 1946. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*. Oxford: Clarendon Press.
- Kirk, J. Andrew, 1969. "Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis." *NTS* 16, no. 1: 24-38.
- Liefeld, Walter L., 1995. *Interpreting the Book of Acts*. Grand Rapids: Baker.
- Lieu, Judith, 1991. *The Theology of the Johannine Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lightfoot, J. B., 1893. *Biblical Essays*. London.
- Longenecker, Richard N., 1981. "The Acts of the Apostles." In *The Expositor's Bible Commentary*, edited by Frank E. Gaebelin, vol 9. Grand Rapids: Zondervan.
- Malherbe, Abraham J., 1986. *Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster Press.
- Malherbe, Abraham J., 1988. *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: Scholars Press.
- Malina, Bruce J., 2001. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Marshall, I. Howard, 1978. *The Epistles of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Marshall, I. Howard, 1989. *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan.
- Marshall, I. Howard, 1992. *The Acts of the Apostles*. Sheffield: JSOT Press.
- Mattill, A. J., 1975. "The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H. H. Evans Reconsidered." *NovT* 17: 15-26.
- McKenzie, Steven L. and Stephen R. Haynes, eds. *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications*. Louisville: WJPK, 1999.
- Meeks, Wayne A., 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* New Haven: Yale University Press.
- Michael, J. Ramsey, 1988. *1 Peter*. WBC 49. Dallas: Word.
- Moessner, D. P., 1986. "'The Christ Must Suffer': New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts." *NovT* 28: 220-56.

- Murphy-O'Connor, Jerome, 1995. *Paul the Letter Writer: His World, His Options, His Skills*. Liturgical Press.
- O'Neil, J. C., 1970. *The Theology of Acts in Its Historical Setting*. 2nd ed. London: SPCK.
- O'Toole, Robert F., 1983. "Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study." *BZ* 27: 195-212.
- O'Toole, Robert F., 1994 1994. "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders." *Biblica* 75, no. 3: 329-49.
- O'Neil, J. C. *Theology of Acts*.
- Ong, Walter J., 2002. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. 3rd ed. New York: Routledge.
- Papaioannou, Kim, 2013. *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus: Gehenna, Hades, the Abyss, the Outer Darkness Where There Is Weeping and Gnashing of Teeth*. Eugene: Pickwick.
- Popkes, Wiard, 1986. *Adressaten, Situation Und Forin Des Jakobusbriefes Sbs 125/126*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Popkes, Wiard, 2001. *Der Brief Des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Powell, Mark Allan, 1991. *What Is Narrative Criticism?* Philadelphia: Fortress Press.
- Praeder, S. M., 1984. "Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallelisms in Luke-Acts: A History of Reader Response." In *Sblsp 1984*, edited by K. H. Richards, 23-39. Atlanta: Scholars.
- Reid, George W., ed. *Understanding Scripture: An Adventist Approach*. Silver Springs: BRI, 2005.
- Roetzel, Calvin, 1998. *The Letters of Paul: Conversations in Context*. 4th ed.
- Sanders, E. P., 1992. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE*. London: SCM.
- Sasse, 1964. "Αἰών." In *TDNT*, edited by Gerhard Kittel, vol 1, 197-209. Grand Rapids: Eerdmans.
- Satherthwaite, Philip E., 1993. "Acts against the Background of Classical Rhetoric." In *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, edited by B. W. Winter and A. D. Clarke, vol 1, 337-80. Grand Rapids: Eerdmans.
- Satherthwaite, Philip E., 1993. "'The Background of Classical Rhetoric'." In *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, edited by B. W. Winter and A. D. Clarke, vol 1, 359? Grand Rapids: Eerdmans.
- Shiner, Whitney, 2003. *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*. Harrisburg: Trinity Press.

- Shiner, Whitney, 2006. "Memory Technology and the Composition of Mark." In *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark*, edited by Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper, and John Miles Foley, 147-65. Minneapolis: Fortress Press.
- Sim, David C., 1998. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*. Edinburgh: T&T Clark.
- Spenser, F. Scott, 1997. *Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Talbert, C. H., 1974. *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. Missoula: Scholars Press.
- Theissen, G., 1978. *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Thompson, Marianne Meye, 1992. *The Ivp New Testament Commentary Series: 1-3 John*. Logos edn ed. Downers Grove: IVP.
- Williams, Joel F., 1994. *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Sheffield: JSOT Press.
- Wills, L., 1984. "'The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity'." *HTR*: 277-99.
- Winter, B. W., 1993. "'Official Proceedings and Forensic Speeches'." In *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, edited by B. W. Winter and A. D. Clarke, vol 1, 305-36. Grand Rapids: Eerdmans.
- Witherington, Ben, 1994. *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress Press.
- Witherington, Ben, 1998. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wright, N. T., 1992. *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God*. London: SPCK.
- Wright, N. T., 1996. *Jesus and the Victory of God*. London: SPCK.
- Wright, N. T. "Justification & the New Perspective of Paul." *Said at Southern Podcast*, 2007.
- Wright, Tom, 2011. *Early Christian Letters for Everyone: James, Peter, John and Judah*. London: SPCK.
- Zweck, D., 1989. "The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22, 23." *NTS* 35: 94-103.