

中華福音神學院
神學碩士科

專文報告

HASEL 的
《舊約神學：當代爭論的基本議題》
之介紹與評析

中華福音神學院神學碩士科
指導老師：吳獻章博士
舊約組學生：陳明正

二〇〇五年四月二十一日

Hasel 的《舊約神學:當代爭論的基本議題》
之介紹與評析

大綱

一、前言.....	1
二、Hasel 舊約神學: 當代爭論的基本議題之介紹.....	2-20
I .舊約神學的起頭與發展.....	2-3
II .方法論的問題.....	3-11
1.描述型和/或規範性的工作.....	3
2.舊約神學中的方法論.....	4-11
A . <i>The Dogmatic –Didactic Method</i> . 教義教導法.....	4
B . <i>The Genetic –Progressive Method</i> . 起源進展法.....	4-5
C . <i>The Cross---Section Method</i> 橫斷法.....	5-6
D . <i>The Topical Method</i> 主題式方法.....	6-7.
E . <i>Diachronic Method</i> . 歷史縱斷面方法.....	7
F . <i>The “Formation-of-Tradition” Method</i> 傳統形成法.....	7-8
G . <i>The Thematic –Dialectic Method</i> 主題辯證法.....	8-9.
H . <i>The “New Biblical Theology ” Method</i> 新聖經神學法.....	9-10
3. 舊約神學中的方法論提議:複合正典式舊約神學.....	10-11
III . 歷史、傳統歷史與救恩歷史的問題.....	11-12.
IV . 舊約和舊約神學的中心.....	13-15..
V . 兩約之間的關係.....	15-20
1. 兩約之間無連續性的看法(表格).....	15-16
2. 兩約之間有連續性的看法(表格).....	16-17
3. 預表論與兩約之間的關係.....	17-18
4. 應許-應驗架構與兩約之間的關係.....	18
5. 兩約之間的已知文脈(context).....	18-19
6. 複合式進路.....	19-20

VI. 作舊約神學的基本提議.....	20
三、Hasel 舊約神學：當代爭論的基本議題之評析、回應與討論.....	20-28
1. 對描述型和/或規範性的工作問題的評析、回應與討論.....	20-22
2. 對 Eichrodt 舊約神學方法論的評析、回應與討論.....	22-23
3. 對 von Rad 舊約神學方法論的評析、回應與討論.....	23-26.
4. 對舊約神學的中心、兩約之間的關係及作舊約神學的提議的評析、回應與討論.....	26-28
四、結語.....	28
五、參考書目.....	29-30

Hasel 的《舊約神學:當代爭論的基本議題》 之介紹與評析

指導老師：吳獻章

學生：陳明正

學號：9941102

一、前言¹

自從Johann philipp Gabler(1753—1826)於 1787 作出了決定性的貢獻,促使聖經神學與教義學的完全分離以來,舊約神學不斷的發展。到了二十世紀則有Eichrodt和von Rad的舊約神學著作引領風騷。可是誠如Gerhard Hasel所言:「自 1972 以來,有五本新的舊約神學出版,三本歐洲學者,兩本美國學者出版,但在進路與方法論上無一相同。遑論還有數以打計的專文在處理舊約神學的重要層面。」又說:「舊約神學中基要的議題和關鍵的問題仍是懸而未決,且是高度爭論的事物,舊約神學雖有百年歷史,其真實身份迄今仍懸而不定。」而Gerhard Hasel於 1972 年所出版的*Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*,² (《舊約神學:當代爭論的基本議題》)「由於使用者眾,足證本書作為一本對現代爭議議題的介紹是有用的:舊約神學的本質、功用、方法和範疇。」³ 本書對於了解舊約批判學可以說是比較完整的入門書,我選擇本書,一方面將其內容作介紹,對於有關舊約神學的方法論和相關議題作一概略的說明;另一方面再對其內容---第二章至第六章,作出回應、評析或說明。

二、Hasel 舊約神學:當代爭論的基本議題之介紹

本書共分六章,本段將以分章的方式來作介紹。先作一個人名使用上的說明,因為介紹的學者大都為英文人名,故稍微作一區分。Gerhard Hasel 就用 Hasel 來稱呼,Eichrodt(艾克羅特)和 Von Rad(馮拉德)兩者都用,因為中英文名都可以懂。其他人名只出現一次者用英文,超過一次者,儘量用中文,但兩次出現相距太遠者,可能仍使用英文人名。

¹ 見Hasel, Gerhard *Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, (Grand Rapids, Mich. :W.B. Eerdmans, 1972, Revised edition, 1975, revised and updated 1982), pp.1-34.

² 本書英文版本書名為*Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 作者為Gerhard F. Hasel 而年代與版面不同者至少有下列幾種,一種是Wm. B. Eerdmans Publishing Company; Revised edition (May 1, 1991), 272 pages版, 版面大小(Product Dimensions): 8.5 x 5.4 x 0.8 inches, ISBN: 080280537X; 一種是Wm. B. Eerdmans Publishing Company (October 1, 1978), 254 pages版, 版面大小(Product Dimensions): 8.3 x 5.2 x 0.7 inches, ISBN:0802817335; 一種是 Eerdmans (1972, 1982 revised and updated), 103 pages, ISBN: 0802814786. 本篇報告所使用的是Wm. B. Eerdmans Publishing Company;(First Printing, October 1972, Revised edition, August 1975, revised and updated 1982), ISBN: 0802814786, 207 pages版

³ 前言部份所有括號引述之言,皆引述自Gerhard Hasel, *Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, 中之序言與導論部分, 參pp.1-14.

I. 舊約神學的起頭與發展⁴

由一戰以後舊約神學之復興來掃瞄，以探討舊約神學的範圍、目的、性質和功能。既然舊約神學是聖經神學的一部分，兩者就不當分開。而其發展又可分為下列幾個時期來探討。

A. 由宗教改革到啓蒙時期(enlightenment)

B. 啓蒙時期

全新的進路在幾種影響下產生了。

- (1) 首先且重要的是：理性主義對超自然主義形式的反抗。人的理性是最終的標準，是知識的主要來源，意味著聖經的權威被拒絕。
- (2) 新詮釋學的發展，即歷史批判法(the historical-critical method)，主導了自由主義直到今日。
- (3) 有由 J.B. Witter, J. Astruc 在聖經的文學批判主義的應用。
- (4) 理性主義在本質上必然引致放棄聖經靈感的正統觀點，以致於聖經只是眾多古代文件中的一種。

這個時期對聖經神學最具影響力的是，Johann philipp Gabler(1753—1826)是一位新教義信奉者(Neologist)、理性主義者(rationist)，他從未寫，或意圖寫聖經神學，卻於 1787.3.30 在 Altdorf 作出了決定性的貢獻。這一年標誌了聖經神學與教義學的完全分離。其著名的定義：「聖經神學擁有一歷史性格，傳達作者對神聖事物的思想；教義神學，恰好相反，擁有一教導性格，教導一個特別神學家根據其能力、時間、時代、地點，宗派或學派及其他相類的事情對神聖事物予以哲學化。」

Gabler 的歸納法、歷史的、描述性的路徑奠基於三個方法論上的考慮：

1. 默示不在考慮之列，因為「神的靈並不在聖潔的人身上瞭解的能力及天然洞見之能。」重要的不是「神子權威」，而是「他們【作者】想的是什麼。」(p21)
2. 聖經神學的工作是將個別的聖經作者之思想觀念彙整分類，適當予以排列，仔細比較，藉由文學批判、歷史批判及哲學批判之助來完成。
3. 聖經神學作為一歷史學科，在定義上必須區分不同時期的新舊信仰。也就是，什麼可適用於今日，什麼不可……。

另外值得一記的是，Georg Lorenz Bauer(1755~1806)，J.G. Eichhorn 的學生。歷史性的聖經神學之目標第一次被瞭解即是出於 Bauer，他第一個出版舊約神學 *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig, 1796)。在本書中他將聖經神學分成新約神學和舊約神學。而其舊約神學有三種結構：(1)神學 (2)人類學 (3)基督論。可見他的架構仍基於教義神學的系統。

⁴ Hasel, pp.15-28.

C.從啓蒙時代到辯證神學

II.方法論的問題⁵

這一章是相當重要的一章。舊約神學中有關方法論的議題包含甚廣。Hasel 首先談到的是：舊約神學是純描述性和歷史性的，或它是規範性及神學性的事業(enterprise)。然後，我們要試著就學者對舊約神學的理解來作區分，以便分析主要的當代方法論及它們所引起的問題。

1.描述型和/或規範性的工作

聖經神學是描述性或規範性的工作？

1.1 緣起與內容：這是 Stendahl 所用的區分法。

1.1.1 描述型---聖經神學家把注意力放在描述“what the text meant”，而非“what it means.” 它是歷史的、描述的、和客觀的。

1.1.2 規範性---系統神學家常以此法將聖經的意義應用於今日，即“what it means.” 是作為規範性的神學詮釋，是神學的、規範的。

1.2 支持描述性的學者： E. Jacob, G. E. Wright, P. Wernberg-Möller, P. S. Watson 及其他學者。

1.3 兩者之區別在特質(distinction)及工作(task)兩方面都成問題：H. Kelsey 簡潔指出有好幾個方式可以聯結“what it meant”和“what it means”

1.3.1 它可以決定使用“what it meant”的描述型，不管用何種方式審查，都被認為與“what it means”一樣。

1.3.2 “what it meant”包含命題，想法等等，是需要詳加解釋的，並且有系統地轉譯及解明，而這就是“what it means”。

1.3.3 “what it meant”是基於其文化、時代的古老說話方式，需以現代方式對同樣現象再述之。這樣的再述就是“what it means”

1.3.4 “what it meant”指早期基督徒使用聖經經文的方式，“what it means”指現代基督徒使用聖經經文的方式。在這情況中，有一個起源的關係。

1.4 支持規範性的學者：

1.4.1 Childs(蔡爾茲)說，經文是「超越自己指向神的目的的見證。」必然有一個「由見證的層次到事實(reality)的運動。」

1.4.2. A. Dulles 說「在聖經的 meant 和 means 之間.....不易(uneasiness)作出極端的分離。」；Dulles 主張規範性價值也必須賦予到聖經 meant 上。

1.4.3 其他學者：R.A.F. MacKenzie, C. Spicq,及 R.de Vaux..

⁵ 見Hasel, pp.35-96.

2. 舊約神學中的方法論

對過去 50 年舊約神學著作的廣泛回顧， E. Würthwein 總結其具洞見的分析，用了嚴肅的語句說道：「我們今天在舊約神學上對文脈和方法上的共識比 50 年前相離更遠。」

A. *The Dogmatic –Didactic Method.* 教義教導法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思：
R.C.Dentan	1.借自教義(或系統)神學及其分枝的進路，神-人-救恩或神學-人類學-救恩論。 2. Dentan 認為「舊約信仰中最基本的認信是：雅威是以色列的神，以色列是雅威的子民。」 3. Dentan 的專文受限於「神的教義」	1.教義教導法有某些好處。 2.古代以色列人或群體並未以一種教義法則來描述舊約教義的方式來思考神、人、救恩的課題。 3.教義法所呈現的是植根於舊約的神學，而不是舊約自己的神學。
M. Garcia Cordero	其舊約神學反映出了神學-人類學-救恩論架構的完整形式。	4.舊約的中心甚至不能成爲一個課題或在教義上承受太多的重量，因爲中心已被架構所預先決定了；這就是神學-人類學-救恩論。
D.F. Hinson	1. 其舊約神學反映出了神學-人類學-救恩論架構的完整形式。 2. Hinson 有一教導性的目標，他把舊約神學的性質理解爲神「關乎自己、人類、世界」的啓示 3. Hinson 的關懷是要顯示舊約是新約的預備，另一方面，Dentan 則是「有意的要保留這些章節中基督教的觀點」。	

B. *The Genetic –Progressive Method.* 起源進展法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思：
Chester K. Lehman (李曼)	1. Lehman 追隨希伯來文經典的分劃法，將他的工作分爲三部份。 2. Lehman 定義「聖經神學的方法」是一種「主要由歷史進程的原則所決定的」方法。且聚焦於幾個約，就是神與挪亞，亞伯拉罕，摩西，直到基督所立的約。 3.有「漸進式啓示」發展方法。	因爲希伯來文正典並未賦予統一的或歷史演進的證據。因此，不能說李曼提議的方法論成功的體現了他的舊約神學。不能不結論說：起源模式的進路不太成功。

<p>R.E. Clements. (克雷門)</p>	<p>1. 其大作《舊約神學：一個新路徑(A Fresh Approach)(1978)》，是一種舊約神學的序言，在方法論的問題上頗具重要性。</p> <p>2. 克雷門強烈主張希伯來聖經的正典，亦即舊約，在本身中，且藉由本身，就是舊約神學的權威準則(norm)。</p> <p>3. 克雷門的「新方法」也包含了一個對「舊約基督教研究」的新觀看，這也牽涉到「很完滿、仔細的注意到新約中的舊約詮釋的方式、方法、和前提」，在其他事上，這也牽涉到一項頗受歡迎的查驗---「藉由那些關鍵主題在聖經自身中所會展現的合一性。」</p>	<p>1. 克雷門正確的拒絕了用一個建構原則來跟隨以一個中心為導向的舊約神學方法。對他而言，舊約的合一性不是一個單一主題、中心，建構原則或公式，而是「神自己的本質和存在所建立的舊約的一種合一性。」</p> <p>2. 克雷門就這樣拒絕承認舊約神學是純然描述性的工作。拒絕這樣一個「嚴格的歷史論方法」的理由是，在於---「舊約提供給我們永恒上帝的一個啓示。」</p> <p>3. 克雷門如此完全忽略智慧書---他完全不理它。</p>
---------------------------------	---	---

C. The Cross---Section Method 橫斷法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思：
<p>W. Eichrodt (艾克羅特)</p>	<p>1. 方法論是 1930 年代他所發展的橫斷面法進路。</p> <p>2. 他把約當作舊約的中心，使用橫斷法來穿越舊約世界的思想。</p> <p>3. 艾克羅特正確的堅持說在每一個科學領域都有主觀的成分。歷史學家很嚴肅的認為在所有夠格的歷史的研究當中，不可避免一定會有主觀的成份。</p> <p>4. 他宣稱在舊約信仰說明中有主觀的元素，並不能據以指控舊約神學在本質上是不科學的。</p> <p>5. 除了這種由舊約到新約的歷史性運動，「現今也有一個相反的生命流，由新約流向舊約。」艾克羅特神學中選擇的原則轉化成約的觀念，其目標是提供在新約中發現的視野。</p> <p>6. 他將歷史性的原則和約的原則整合，得到了三個主要範疇，表現了他的 <i>magnum opus</i> 的基本架構，即：神和子民，神和世界，神和人。</p>	<p>1. 艾克羅特的神學仍駐留於歷史的和描述型的。</p> <p>2. 艾克羅特一次永遠的打破了傳統的神-人-救恩的配置系統。</p> <p>3. 艾克羅特以橫斷面法使用約的觀念當作達致合一性的媒介，其實是某種程度的造作，因為舊約並非像艾氏所認為的那麼柔順在系統化的一統性中。</p> <p>4. 在他的陳述中，有一種對「歷史的發展」的解說，在其中信仰-歷史的觀點雖貫穿其中，但卻鮮有來自新約的視野。</p> <p>5. 其系統的原則，即約的觀念，嘗試抓握各樣的舊約思想予以圈限。這就是橫斷面法的問題所在。</p>
<p>C.Vriezen(華)</p>	<p>嘗試建立『相交』.....作為中心課</p>	

理臣)	題。	
凱瑟 ⁶	「舊約神學唯一真實的中心【Mitte】就是「應許主題」。	<ol style="list-style-type: none"> 1. 舊約的創造神學在凱瑟的舊約神學中毫無地位。 2. 儀式當然也不是邊緣化的課題，但在凱瑟神學中連邊緣化的角色還談不上。 3. 艾克羅特以西乃之約為中心。而凱瑟以亞伯拉罕-大衛的「應許」上，他將之導向應許、救恩等。

D. *The Topical Method* 主題式方法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思：
麥根時	<ol style="list-style-type: none"> 1. 他的舊約神學是「總體的經驗」表現於舊約的神言。「不是耶和華的每一個經驗，也不是神言的每一個片段都有相同的深度。」 2. 所以禮儀放於首位。 3. 「寫舊約神學彷彿新約不存在似的。」 4. 「舊約不是基督教書籍」。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 團體經驗耶和華的量比個人經驗耶和華的質更具優先考量？ 2. 是否規律性的禮儀經驗與諸如摩西、以賽亞、耶利米、阿摩司、何西阿等人的個別經驗相比有「一樣的深度」。
Georg Fohrer ⁷ (霍華爾)	<ol style="list-style-type: none"> 1. 用「雙元觀念」，由「神的統治和神與人的交通」來呈現，但卻避免使用它作為統整的原則將舊約資料建構成舊約神學。 2. 霍華爾描寫了六種存在樣態，其中五種---魔術(magic)、禮儀、律法、國家的選召，和智慧---都只是短暫的，所以尋求存在的安全度都是負面的，然而有一個---預言的存在樣態---是超越時間的，因此是正面的。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 他是用描述型主題法的先驅，目的是要把意義帶入現今。換句話說，他嘗試在重組和詮釋“what it meant”和“what it means”之間的裂縫上鋪設一座橋。 2. 舊約神學的中心，在這時刻並不等於舊約整體的見證，霍華爾引發了「正典中的正典」的議題。
W. Zimmerli ⁸	<ol style="list-style-type: none"> 1. 舊約神學工作是描述型的，舊約神學必須呈現「整體舊約說到神是什 	

⁶ Hasel將凱瑟歸類為橫斷面法，是「因為透過舊約所寬廣定義的『祝福-應許』概念，凱瑟似乎達到了另一個橫斷面法。」參p.57.這是以他所使用方法的結果來作的分類。但以凱瑟的著作《舊約神學探討》(台北：華神，1998)來看，他以歷史時間順序為經線，每一歷史紀元作一章，共十一章，在「祝福/應許」主題下一些關鍵字如供應、子民、地點、君王、生命、日子、僕人、更新、國度、及應許的得勝。似乎可以把他分類在歷史縱斷面法的學者中。可參吳獻章，1996年春季「舊約神學方法」課程講義。

⁷ 參Hasel, 61. Fohrer的著作是*Theologische Grundstrukturen des AT* (Basic Theological Structures of the OT) 《舊約的基本神學結構》1972年出版。

⁸ 參Hasel, 66. Zimmerli在*OT Theology in Outline*(《舊約神學綱要》)中展現了他畢生研究的成熟果子。本書於1978年英語出版，大部份與六年前出版的德語版內容一樣。

(司馬理)	麼」。 2. 連續性是發現在「由耶和華名字所知的神的相似性中。」	
-------	-------------------------------------	--

小結: 簡而言之, 這十年間主題式方法的三個主要代表人物其方法有巨大差異, 差異在於: (1)起首點。(2)材料的架構。(3)題目的選取。(4)呈現的順序。(5)舊約神學的中心點(centers)。(6)舊約素材的重點與評析。(7)各自架構中的一致性。

E. *Diachronic Method.* 歷史縱斷面方法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思:
Von Rad ⁹ 馮拉德	1. 馮拉德尋求「重述」(retell)藉由歷史縱斷面傳統-歷史法研究解開之舊約信息(the kerygma or confession)。 2. 縱斷面方法穿透了所有舊約固定文本的連續層面, 目的在揭開「以色列人的神學活動, 這一個新的伸展及神的行動的聲明, 最後使舊的信條宣告漸成(grow)如此眾多的傳統。」 3. 舊約神學家必須確認「信息圖畫」既由以色列的信仰所彩繪, 也是「建立在真實的歷史上, 並非出於捏造(invented)」。事實上「以色列及其見證的述說, 是發自這樣深層的歷史經驗, 是歷史-批判法所不能到達的。」	1. 馮拉德「重述」的觀念(notion)是模糊不清的。馮拉德選取「重述」的概念, 因為他拒絕解析一個新系統。在此我們會很容易地同意他。他也不能在舊約中找到一個「中心」(center【Mitte】)。 2. 包姆加圖問: 一個人怎麼能, 例如以一個神學上合法的方式來述說(speak)何西阿書1-3章, 當一個人是僅僅重述所已述說的事? 這個重述如何發展? 這對舊約合法的神學講論它的方式為何? 它何時發生?

F. *The "Formation-of-Tradition" Method* 傳統形成法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思:
------	-----------------	-----------

⁹ 參Hasel, 69-71.馮拉德是第一個, 也是唯一的學者出版了完整縱斷面的以色列歷史傳統的舊約神學(1957及1961其舊約神學出版)。馮拉德的舊約神學需要以歷史和先知傳統的神學來瞭解, 他是充分的使用了縱斷面方法。他首先描繪了耶和華主義的歷史以及以色列聖禮組織, 即藉由歷史-批判法所重組的, 並稱之為「歷史檢視探索一個批判過可信的最低限(minimum)---這信息圖畫傾向一神學的最大限(maximum)」, 這對馮拉德來說, 無法藉由最低限度的陳述而正確對待(do justice to)舊約的內容。舊約神學家必須確認「信息圖畫」既由以色列的信仰所彩繪, 也是「建立在真實的歷史上, 並非出於捏造(invented)」。事實上「以色列及其見證的述說, 是發自這樣深層的歷史經驗, 是歷史-批判法所不能到達的。」如此舊約神學的主題是超過一切「這世界所組成的見證」, 並且不是「一個系統的、排列好的信仰世界」或思想。

<p>舊約學者 Hartmut Gese(革斯) 新約學者 Peter Stuhlmacher(司徒馬齊)</p>	<p>1. 革斯堅持舊約神學「必須明白歷史發展進程的本質。只有用這方法，這樣的神學才能達致合一性，也只有這樣才能把與新約關係的問題才能引發。」他把這要目(program)稱之為「神學傳統進程」，又說「沒有基督徒的，也沒有猶太人的舊約神學，只有按照舊約傳統的形成來理解的舊約神學。」</p> <p>2. 革斯說，兩約的合一性「已因著傳統歷史而存在」。很明顯的兩約之間的連續性與合一性既未在各約的中心，也未在兩約相同的中心找到，而是在兩約的傳統進程中找到。新約不過是舊約浮現出的傳統建造進程的延伸。</p> <p>3. 司徒馬齊認為新約神學的中心點是「在基督裡稱義的福音」。他主張舊約是新約傳統形成的框架。</p> <p>4. 兩人關於傳統建造進程及舊約正典的晚期集成看法一致，¹⁰而兩者對「傳統形成」神學都是根本的。</p>	<p>1. 兩者都受馮拉德的舊約神學及傳統-歷史法的影響。</p> <p>2. 革斯所主張(而非司徒馬齊所主張)「傳統形成」的舊約神學代模，藉由一個對兩約共通的傳統進程，尋求勝過兩約「中心」的議題。這個代模遭到所有用聖經神學的「中心」方法的人所反對。</p> <p>3. 他們也反對革斯將「神學轉化成傳統歷史的現象學」建立於一全新的本體論上。¹¹</p> <p>4. Freedman, Leiman, 蔡爾茲等學者都主張舊約正典之封閉係在基督，甚至更早之時。</p> <p>5. 建構神學可以宣稱在各樣重建組的層級中，有正典的或聖經的身份麼？</p>
---	--	---

G. *The Thematic –Dialectic Method* 主題辯證法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思：
------	-----------------	-----------

¹⁰ 參Hasel, p.77-79 革斯-司徒馬齊的提議是繫於舊約正典在雅尼亞(司徒馬齊則認為更後期，他甚至提出(suggest)馬索拉正典的發展正在主後 135 年巴克巴的叛變後總其成。)才封閉的理論，以及在正典化進程中資料廣泛縮減的設想。對這問題筆者的看法是，如果舊約正典太早定形，其傳統就無法延續到新約，而新約也就不能是舊約的目標了。此種方法論的預設，是一種事先預定的框架，已然僵化，無法根據歷史及考古的證據和經文的內證而作出回應。

¹¹ 參Hasel, p.79. S. Wagner 注意到傳統形成進程在兩約中並不同，所以認為兩約基於推想是傳統建構合一性進程而彼此相屬是不恰當的。Douglas A. Knight明確地陳述：「傳統歷史法不能用來解釋舊約和新約之間真正的關係」，理由是在舊約內「這逐漸成長的進程在各樣傳統固定觀念(complex)、書卷和較大的作為中，達至一個終點；到最後這形式逐漸的正典化。」另參p.70. 對所謂的傳統形成神學一個更合適的稱謂是「傳統建構的歷史及其神學」。說聖經神學或舊約神學成了傳統建構進程的現象學，是指連續性和合一性不再是在同一位神裡，而是在某種本體論的連續生命進程中。

Brueggemann (布魯克曼)	1. 舊約神學使用主題及辯證的關係。他特別引用三位著名學者的作品：S. Terrien. C. Westermann. Paul Hanson. Terrien: 道德性/美學性；Westermann: 拯救/祝福；Hanson: 目的論/宇宙論。這種聚合性明顯在於各學者用了辯證法；分歧性也同樣明顯在每一位所使用的不同的辯證法。	分歧性明顯在幾位學者所使用的不同的辯證法。
S. Terrien (特理恩) ¹²	1. 他主張同在的母題是主要的，「神同在的實質立於聖經信仰的中心」。 2. 神的同在當然不是靜態的和固定的。因為神同在聯合性及動力性的原則「聯結希伯來主義和猶太主義連同初期基督教的大塊層面。」	1. 同在主題是一個主要的聖經母題。 2. 不可捉摸的同在辯證式主題過於狹窄。 3. 沒有任何單一的辯證法能涵括所有聖經著作的內容。
C. Westermann (魏斯特曼)	1. 他把舊約神學的工作看作是整個舊約說到關於神的觀點總集成。 2. 魏斯特曼擬思如此的聖經神學是沿著相關於神人關係的歷史架構路線而呈現出來的。 3. 拯救/祝福的主題。	1. 舊約智慧文學在舊約神學基本架構中沒有地位。 2. 魏斯特曼的方法是徹底的形式批判，而且是跟隨馮拉德傳統歷史法的一個基本方向 (aspect)。

H. *The “New Biblical Theology” Method* 新聖經神學法

代表學者	使用架構/內容/中心主題/特徵	優點/缺點/反思：
Childs (蔡爾茲)	1. 他提議以「新聖經神學」來跨越被當代批判主義所嚴格應用的“what it meant”和“what it means”兩系的難處。……「新聖經神學」宣稱很嚴肅的把聖經正典當作背景 (context)。簡潔的說明，蔡爾茲的「論題是基督教會的正典對作聖經神學來說是最合適的背景」。 2. 蔡爾茲堅持只有聖經的正典形式才是聖經神學的規範。他反對那些以	1. 它「拒絕【歷史批判】法禁錮聖經於過去歷史的背景的作法。」 ¹⁴ 2. 拒絕「正典中的正典 (canon within the canon)」 3. 新聖經神學方法要求信仰意義是正典式的，新的正典背景要求一個新的方法，是勝過歷史批判主義的限制、狹隘，以及不適當。

¹²特理恩提供了後馮拉德時代第一本單冊聖經神學，由舊約直接到新約。他僅用了 60 頁的篇幅就把整本新約用辯證的橫斷面法完成了，然而舊約神學部份則使用了六倍的篇幅。族長亞伯拉罕和雅各的族長傳統的神學之後是西乃山神的顯現，和聖殿中的同在。接下去的各章是先知的異象，同在的讚美詩以及智慧神學。最後神的顯現涵蓋了安息日，贖罪日，以及耶和華的日子。兩章是給新約，處理「道的同在」，強調主的降生，變形，復活，以及「這名和榮耀」。

	<p>正典的認可不過是傳統建造進程的一個階梯。¹³</p> <p>3. 正典方法和其所提議的「新聖經神學」採取並建立在「文本最終形式的規範性角色」上。意即，對解釋經文的正典形式的歷史背景，已由正典背景所取代了。這是最具決定性的移轉。既然蔡爾茲持守聖經神學是與兩約相關的，它就跟隨兩約的整個聖經正典是聖經神學的背景之說。</p>	<p>4. 對解釋經文的正典形式的歷史背景，已由正典背景所取代了。</p> <p>5. 舊約神學不該成為以色列的宗教歷史。</p>
--	--	---

3. 舊約神學中的方法論提議: *Multiplex Canonical OT Theology* 複合正典式舊約神學

我們在結論中列出根據複合式方法來達至舊約正典神學的一些重要提議，本提議只列出大綱，較細節的部分列在註腳：

3.1 舊約神學應該是舊約正典的神學，舊約神學是有異於以色列歷史的。¹⁵

3.2 舊約神學的工作由提供個別舊約著作的最後形式總結解釋和詮釋所組成，而這些舊約書卷中各式的主題、母題、和觀念可以浮現並顯示它們彼此之間的關係。

¹⁶

3.3 舊約神學的架構跟隨著複合式方法的程序，它拒絕傳統的「教義觀念 (concepts-of-doctrine) 【*Lehrberiffe*】」法，以及神學-人類學-救恩學架構所用的教義教導法。這些方法僅是一種精心造作才能成功的作品，因為舊約並未以如此系統化的形式呈現它。複合式方法也避免了橫斷面法、起源進展法、和主題法的陷阱，但接受其方法中的一部份。它不使用一個中心，主題，關鍵觀念，或焦點。來組構舊約神學，但卻允許各樣的母題，主題及觀念浮現出它們的多樣性與豐富性，而非將這些縱線的視野編織入一單一組構性觀念，不管它是相交、約、應許、神的國或其他事物。¹⁷

¹³ 參Hasel, p.89.蔡爾茲「在聖經『文學』的pre--history和post--history之間」作了尖銳的區別，主張聖經的最後形式是聖經神學的規範基準。他反對下列立場：認為傳統建造進程的每一個階段有同樣的權利如同正典形式一樣，因為舊約啓示的途徑是「透過傳統和傳統進程」。

¹⁴ 參Childs, *Biblical Theology in Crisis*, pp.141ff.對蔡爾茲來說，問題是現代批判主義「在過去與現在之間設立一道鐵幕，對於把聖經當作教會經典來研讀，這是不恰當的方法。」在正典脈絡中作聖經神學牽涉到對建立聖經傳統的「規範」品質的認知。如此，蔡爾茲提供了對「新聖經神學」觀念的一個廣泛大綱，指向了後批判主義的方法。

¹⁵參Hasel, p.92-93.艾克羅特、華理臣、霍華爾所寫有關以色列的信仰的事實已表明歧異之處。以色列的宗教被視作對抗古代近東宗教的一部份，但舊約神學卻有不同的意涵，舊約神學也與信仰歷史法不同，後者強調以色列的信仰與週遭信仰世界的關係。更且，舊約神學不是一個傳統過渡的歷史。我們不希望去比較各方法的優（劣）點，除非它們無關於或是不能表達出舊約文本最後形式的神學。

¹⁶ 參Hasel, p.93.任何基於一個中心、關鍵觀念或焦點觀點的舊約神學，都不可避免的陷入無法呈現出整個舊約全貌的神學，因為尚未有這樣的可以記錄整本聖經素材合一性原則浮現出來。對最後或固定形式的強調，與對文學與架構主義者在舊約的方法上是相合的。

¹⁷複合式方法暫且不管這點，而在第一個例子中，舊約各卷的神學可以帶著其豐富性排比呈現。這一個

- 3.4 舊約神學的順序反映出在逐卷神學，或區塊套書以及它們所浮現出來的主題，母題及觀念中兩個分枝的神學重點。舊約書卷或區塊套書的個別神學，並不喜歡以希伯來正典或七十士譯本的次序為藍本。文件的次序明顯有不同的神學原因。以舊約書卷著作的原初時間歷史次序為本似乎是較好的忠告，雖然這是一個很難的工作。
- 3.5 舊約書卷的個別神學所導出呈現的縱線主題是基於多軌處理(a multitrack treatment)。這個過程使神學家由直線型方法，單一結構概念的舊約神學刻意製作【*tour de force*】的觀念中解放出來。這裡提議的程序，尋求避免外在觀點或前提的添加重疊，卻力主舊約主題、母題和觀念應由聖經題材本身所形塑。
- 3.7 舊約神學正典方法的最後目標是穿透各書卷不同的神學和各樣縱線主題達至動態的合一性，可將所有的神學和主題繫結在一起。一個看起來成功的方式來了解合一性的問題是將各樣縱線的大主題找出，並且解釋各式神學在那裡及如何在本質上相關。
- 3.8 基督教神學家了解舊約為一更大整體的一部份。舊約神學之名與「古以色列神學」有別，並且意指全本聖經的更大整體是兩約所組成的。整全的舊約神學是與新約有基本關係的。這關係是多色彩的(polychromatic)，是不能盼望以單一模式、直線型觀點甚至有限性質的複合式方法可以毫無遺漏的。

III. 歷史、傳統歷史與救恩歷史的問題¹⁸

馮拉德採取最尖銳的形式透過最鮮明對照的兩個以色列歷史版本的對照，把問題托顯出來；兩個版本即「現代批判性研究以及以色列信仰所建立的」我們已經看過以歷史批判法來重建的以色列歷史的圖畫，用馮拉德的話說，就是「尋找一批判性的確實的最低限度---信息圖畫【以信仰所建造的以色列歷史】走向一個神學性的最大限度」。他認為以色列歷史的歷史批判性圖畫裡把沒有信仰或啓示的前提放入考慮中，因為歷史批判法是在沒有神的假設(without a God-hypothesis)下運作的。他辯稱，「信息圖畫也在真實(actual)歷史中找到，並非捏造。」

對馮拉德來說，重要的不是「歷史的核心與小說相覆蓋」，而是後期敘事者把自己信仰的經驗視界讀入傳說的「歷史性」中，因而產生的極豐富的傳說【Saga】的神學內容。對他而言，傳統歷史法再度具有優勢。¹⁹

Franz Hesse攻擊他，說神學上惟一的適切必須給予一個以歷史批判法則重建的以色列歷史。只有這個在神學上是恰當的。我們的信仰必須建立在「那已經發生的事實上，而不是宣稱有發生，但我們又必須承認不是那麼回事的事。」²⁰

過程給予太常被忽略的某些舊約著作的神學龐大的機會，可以浮現出它們的神學，且與其他書卷的神學並排站立。它們可以對舊約神學作出貢獻，與其他更被認定的書卷在同樣的基礎上作出貢獻來。

¹⁸ 見Hasel, p.97-116.

¹⁹ 參Hasel, p.96-98.

²⁰ Hesse試圖藉由使以色列歷史的歷史批判法圖畫與救恩歷史緊密的認同，勝過以色列歷史兩個版本的分

另外有很重要的兩點是，

1. 以色列歷史的歷史批判圖畫決非劃一的圖畫。歷史批判法已產生了原型歷史(proto-history)的兩個版本，亦即，一方面是 Alt-Noth 學派的版本，另一方面是 Albright-Wright-Bright 學派的版本。更別說 Mendenhall 的觀點了。所以此種方法有決定性的、且不可跨越的缺點。

2. 艾克羅特也反對馮拉德在這兩個圖畫之間建立的二元論。他感覺，在這兩個圖畫之間的裂隙「被如此強力撕扯.....似乎不可能恢復其以色列歷史的諸向度之間的內在合一(coherence)」。²¹

Rolf Rendtorff(任特夫),提議將救恩歷史關聯於以色列歷史的歷史批判圖畫。

Kraus 已正確的指出「把握並呈現聖經神學最困難的問題之一，是(在於)歷史批判研究的出發點，意義和功能。」馮拉德的神學方法(approach)包含了許多問題。一個關鍵的問題範圍是傳統歷史和救恩歷史的關係。...問題是：聖經的事件是否就是傳統歷史事件。或用不同的表達，傳統的架構性工作是舊約神學必須選取和解釋的決定性「過程」麼？傳統歷史的神學是合宜的舊約神學麼？這些批判性問題的目標不是要減低傳統歷史研究的權利和意義。然而人不能逃避責任，要抓住問題：舊約神學是否有其在傳統歷史法上方法論的一個起點？

當我們說到神在以色列歷史的行動時，沒有理由把這行動框限在少數明白的事件上(bare events), *bruta facta*，以致於歷史批判主義的架構能藉著與其他歷史證據相互查對而能證實。使用馮拉德的釋經架構也不適當，因為不管用那一種架構(schema)在學術上都不能達到在歷史實在性(reality)上完全可接受的理解，因為有嚴重的方法論的、歷史的、和神學的限度、限制和不當。神的作為是在歷史中以色列經歷的整體，包含了高度複雜和不同的方式，在其中她發展和過渡到她的認信(confessions)。這樣，我們必須以一個方法來作，就是考慮在事實和其意義原初合一性的認定的歷史整體(totality)和一對全體實在性(total reality)的適當觀念。

枝。參Hasel, p.98-102. 筆者將Hesse方法論的問題歸納於下：1.他顯然的不認同以色列歷史的歷史批判版本也是詮釋過的歷史，亦即，基於歷史哲學前提而詮釋過的。馮拉德與F. Mildenberger都強調這一點。所以他實際上是受了歷史實證主義影響而有此種不符實際的看法。2. 他賦予以色列歷史的歷史批判圖畫一個在新約時代歷史性的角色。「神與以色列人引致目標耶穌基督的歷史是被追尋何處為真實發生的歷史。」但舊約歷史，就我們今日以歷史批判法所了解的，在新約時代並無人知。在這一點上，James M. Robinson加上說明「僅陳述這個帶有在耶穌基督內的目標的歷史批判法歷史是以一種非歷史的方式來理解那歷史。」3. Hasel認為，在方法論上是不可能由以歷史批判法而有信仰宣認-信息的以色列傳統中摘取實際事件或事實，並從而指出這「發生的事實」是神的行動，而說它在神學上是適切的。

²¹ 參Hasel, p.103-104.馮拉德將「真實的以色列歷史」分解成「宗教詩」；甚至更糟的，它是用以色列「諸多事實(互相)的矛盾」所製作成的。另參Eichrodt, Walter. *Theology of The Old Testament 2 vols.* Trans. by Baker J. A. (London:SCM Press, 1961&1967) I, 15f. 艾克羅特負面的反應似乎集中在舊約中救恩歷史的「外在事實」和「決定性的內在事件」的區別，也就是說，「神個人性的侵入在人心靈內的掌權」。此處，在創造和神子民的發展中，在對約的關係的了解中，這「決定性」事件發生，「並無須外在事實都必須變成虛構(myth)」；然後，就是「在歷史中更進一步關係的原初觀點，這裡是關於神的言行所有狀態的可能性和規範。」實際上，不論如何，以色列人的信仰是「建立在歷史的事實上」，並且也只有這個方法，信仰才有「約束的權柄」。這樣，它顯示了在艾克羅特的想法中，以色列歷史的兩個版本的調和不僅可能，並且著眼於聖經見證的可信度上更是絕對必須的。

IV. 舊約和舊約神學的中心²²

舊約是否有什麼東西可稱之為中心（德文 *Mitte*）的問題，對於瞭解舊約和作舊約神學具有可觀的重要性。中心之事在舊約神學的陳述上扮演了重要，有時甚至是決定性的角色。

因著艾克羅特神學的出版，此問題進入了一個新的焦點。對他來說，要堅固聖經信仰的合一性之「中心的觀念」和「方便的標記」是「約」。「約的觀念」，艾克羅特解釋道，「是被賦予在舊約信仰思考中的中心地位，以致於，藉之向外發展，舊約信息的結構性合一可以更多地被看見。」他沒有認為它是一個「教義的觀念，藉由一個完整教義的幫助可以作出來，卻認為它是典型的活生生過程的描述，這是由一特別的時間和特別的地點開始，以在信仰的全部歷史²³中揭示一獨特的神聖實體（*reality*）。」這樣他的神學表達出令人印象最深刻的嘗試，要把舊約當作一個整體來了解，不只是從一個中心，而是從這個統合的觀念「約」而來。

下面以一表格來陳列各家學者對中心的主張，如下：

學者	舊約的中心與選取緣由	神學內容與說明
E. Sellin	The holiness of God	「它標記了舊約神的最深邃、最內蘊的特質。」在國家中受歡迎的信仰禮儀祭典，看起來主要是回顧過去和現在，先知書的倫理和宇宙性信仰則瞻望未來，那聖者在審判和救恩中來臨，而兩者都由 the holiness of God 而出
Ludwig Köhler(柯勒)	神是主 (God as the Lord)	舊約神學基要的、決定性的宣稱乃是神是主(God is the Lord)「這個陳述是舊約神學的脊骨。」
Hans Wildberger	以色列蒙選作神的子民	
Horst Seebass	神的治權(rulership)	
Günther Klein	舊約和 NT 中「以神的國度作一中心觀念」	
霍華爾	「神的統治與神人間的交通」二元觀念(dual concept)	「從其中，它能前進並圍繞所聚攏的每一件事物」，「亦即，這正如一個橢圓的兩個重心點，它們「組成了在舊約中神學的表述與運動多樣化的統合性元素」。舊約和新約就不再是應許和應驗或失敗和成就之辭句的堆積，而是「在初始性與連續性（beginning and continuation【 <i>Beginn und Fortsetzung</i> 】）的關係中」。藉著這二元中心的幫助，並且基於此雙重關係，舊約不需虛無化

²² 見Hasel, p.117-143.

²³ 參Hasel, p.117-118.n4. 舊約信仰以約作為中心的觀念遠在艾克羅特之前，就有支持者：August Kayser: 「先知書廢棄的思想，舊約信仰一般性的錨與支持，是神權政體的概念，或是在舊約本身中所用來表達的，約的概念。」 Oheler: 「舊約信仰的根基是約，透過它神能夠進入蒙揀選的族類，其目的是實現他拯救的目的。」

		(devaluated) 或再詮釋，但它卻能在其獨特性上被認真對待。
華理臣	「相交」。同時堅決主張「舊約神學必須將中心定在以色列的神是舊約與祂子民、人、世界的關係中的神，……」	為何他喜歡「交通」的觀念超過艾克羅特所用的「約」的觀念呢？ ²⁴ 他相信約並未將約的兩個夥伴帶來「進入契約關係，而是進入與神的交通...」 「我們不能確定神和子民間的交通從起頭就被當作一個約的交通。」
Rudolf Smend (司面得)	「耶和華是以色列的神，以色列是耶和華的百姓」	這也是威爾浩生的公式。如果這個特殊神寵論 (particularistic formula) 的公式被接受，他認為在神和以色列間的張力可以在舊約神學中表現出來。 ²⁵
馮拉德	他含糊的宣稱「那約的合一性的問題，從舊約本身來回答真的困難，因為它沒有焦點「Mitte」。新約有耶穌作其中心，舊約則缺欠這樣的一個中心。 馮氏最初對舊約中心問題的不「No」似乎沒有那麼直接的敵對一個中心，而是敵對製作這樣一個中心成為「一個思辯哲學的原則，而這變成了在作舊約神學時一個意識上的前提。」	在這裡的對舊約中心問題的「絕對的不」(absolute No) 對其作神學有獨特的重要性。耶和華作舊約的中心「並不會是足夠的」。為什麼？「不像在基督裡的啓示，耶和華在舊約中的啓示是分隔作一長系列分開的作為的啓示，而(各串)內容之間則非常不同。似乎沒有一個中心來決定一切事，也未賦予各樣分隔的作為詮釋和其彼此間適當的神學關聯性。」稍晚馮拉德在否認舊約有一個中心的事上比較不那麼嚴峻，他實際上承認「一個人可以說，耶和華是舊約的中心」「神站在古以色列史作者的歷史觀念(神學上較有彈性的)，中心點。」，儘管如此，對馮拉德而言，這正是問題的起點：「畢竟那一種的耶和華指的才是這個？」 ²⁶
W. H. Schmidt	第一條誠命所表達的神的獨一性	他贊成所提議的中心係基於缺乏在近東信仰與思想中的類比。 ²⁷

²⁴ 參Hasel, p.121-122. 華理臣基要的理念「神人之間的交通是舊約的聖經神學最好的出發點。」結果是華氏最新的嚐試是橫斷面 (cross-section) 和他的信仰告白法 (confessional method) 的組合。在艾克羅特的舊約神學與華氏的之間的相似性是兩者都以善於辭令的 (complimentary) 方法論從事神學工作。差異則是艾氏以橫斷面 (cross-section) 方法用於約的觀念上，這但仍將其兩足栽植於歷史 (的土壤) 中。所以艾氏是比較描述型的，華氏是比較信仰告白型的。後者用單一交通觀念的幫助達成結構的合一。

²⁵ 參Hasel, p.122. 在此點上，司面得如同在他之前的霍華爾，認定單一觀念不可能對多層次、多形式的舊約見證作出公平的裁量。他因此選擇這個公式，而不是單一觀念，因為以此公式，可以抓得住舊約中很重要的張力。但司面得自己承認此公式並不能表述整個舊約的中心，因此在關於舊約和新約的基督徒經典之事上必定是價值有限。撇開後者的觀點，此公式似乎是太排他性(特殊神寵論 particularistic)，因為在這個耶和華和他的百姓之張力內，此公式並不能解釋舊約的普世性看法，也就是耶和華對這世界的作為，與這世界對耶和華的。耶和華不只是以色列的神。也是世界的主。

²⁶ 參, Gerhard von Rad, *Old Testament theology*. Translated by D. M. G. Stalker. (New York:Harper,1965), II, 362f., I, 115. 這問題在他自己方法論的過程中能回答得最好。參Hasel, p.124.

²⁷ 參Hasel, p.132-133. 就事論事，欠缺類比不足作為理由。它若可以，安息日誠命也可以。因為它也認知耶和華獨特的一面...。這條誠命在近東中也沒有相似的類比。重點是，以這種辯稱來支持舊約一個中心的說法，顯然有相當難以跨越的缺陷。另外一點要考慮的是，舊約作者寫作的目的是否就是為了要證明耶和華的獨一性?當然不能說是。這不是要否定第一條誠命或以色列的回應有重要的功能及歷史性。但將之作成舊約的一個中心，卻是一個不適當的評定。

	(exclusiveness)的中心	
Walther Zimmerli	「我是耶和華，你們的神」(出 20:2)	
S. Herrmann (赫曼)	申命記書卷提供了其本身「作為聖經神學的中心」。這似乎是被馮拉德的觀點所鼓舞，馮氏認為申命記「在每一方面（都）作為舊約的中心」。	赫曼說一個舊約神學必須有其在申命記中的中心，因為「舊約神學的基本論題集中於 <i>in nuce</i> 。」在申命記中此種單一「中心思想」和作為「禮儀合一性」和「禮儀純淨」的「結構性元素」，獨尊耶和華，以色列的合一，揀選和立約，土地的擁有等等，已組成一個「統合性、完整性的對子民和生活的次序」，並且「是了解以色列歷史傳統和在歷史和律法組合中的五經架構的鑰匙。並且這只是後約西亞時代以色列發展和猶太教發展的開端。」申命記中此種舊約思想的集成（concentration）對任何的舊約神學，不論它們演變的結果多麼不同，是「最終的定位點」。這樣，赫曼浮現出一個最寬廣的舊約中心的觀念。這是向正確方向的移動，但它走得夠遠麼？並不是所有的舊約神學和觀念都在申命記中表達出來了，並且在舊約早期的研究中，那時導向的中心是環繞在四經時，申命記的角色就成了問題。

V. 兩約之間的關係²⁸

對基督教神學家而言，舊約神學是，並且必須是聖經神學的一部分。分開處理舊約神學和新約神學，是自 1797 年當第一本舊約神學 (*Theologie des alten Testaments*) 由 Georg Lorenz Bauer 出版以來所產生的。G. Ebeling 說，聖經神學必須要研究兩約的互相關聯，並且「必須要將聖經當作一個整體來了解的理由說出來，亦即，在一切神學問題之上，是探索聖經多樣性見證的內在合一性。」這話帶出一些省思：連續性與非連續性---人是否可獨特地由舊約到新約的來閱讀，或是由新約回溯到舊約，或是可以互相的從舊約到新約，從新約到舊約。對整個問題，基本的是不只是存在兩約之間互聯的神學問題，更是探尋合一性與不合一性，它是否是語言，思想形式或內容的一種。在此點上，不需要表現一種學者常在這些問題上採取的立場的理解性概略。將近期主要的立場列表如下。

1. 兩約之間無連續性的看法---表列如下：

學者	兩約間無連續性	其他學者評論
布特曼 ²⁹	1.舊約是一「歷史的 miscarriage	1.司馬利:一個全然破滅的以色列歷史

²⁸ 見Hasel, p.145-167.

²⁹ 參Hasel, p.146.有些學者認為舊約是非基督教信仰的書籍，這是拜布特曼之賜。他是在以色列歷史的實際的過程中(factual course)，尋求兩約之間的關聯。布特曼以這樣的一個方式決定這關聯，就是舊約歷史是一個失敗的歷史。他對路德律法/福音的區分及基督一元論(Christomonism)的現代型式的應用，引導

	<p>【<i>Scheitern</i>】」，2.「對基督教信仰而言，舊約不再是啓示」對基督教而言，「以色列的歷史不是啓示的歷史。」「這樣，舊約只是新約的預設。」 3. 舊約和新約之間在神學上是完全不連續的。兩約之間的關係「在神學上一點都不適切。」</p>	<p>的觀念必定引向一個對基督事件非歷史性的觀念，亦即一個「新的基督神話」（布特曼）。 2.潘能白:他並未以應許和它們(指應許)的架構開始，而這對以色列來說正是歷史的根基...，應許就這樣有了簡易的轉換。。」.</p>
Baumgärtel (包姆加圖)	<p>1.長存的「基本應許」的看法。所有的舊約應許「對我們都不適當」，除非是無時間性)(timeless)的基本應許 (<i>promissum</i>)「我是耶和華你的神」。 2.舊約的意義僅在於其受挫的「救恩受難歷史」。 3.耶穌基督的歷史性並非基於舊約，而單單是在道成肉身中。</p>	<p>1.魏斯特曼指出包氏至終承認「教會可以沒有舊約也存活」。 2.潘能白:我們可以認出在這樣一個路徑中「當以色列的歷史失落時，耶穌基督的歷史性是如何失落的。」 3.馮拉德將單一應許之作爲一「僭越的侵犯 <i>presumptuous encroachment</i>」，他以此攻擊此種「基本應許」的非歷史性觀念。</p>
Franz Hesse	<p>1.只存單一基本應許。 2.以色列中，神的作爲成了一個警告和辯證式見證，而在基督十架裡達到高峰。 3.某些歷史資料多半不符事實，因此舊約能有對基督教的意義，僅在指向新約中發現的救恩。</p>	<p>1.潘能白:把新約預言應驗的要旨當作反猶太的護教學，並僅僅與新約時期相合的。 2.布特曼:若越過對這受限的立場的反對，就會認爲新約的引用是預設了傳統的合一性及表述了關鍵字，及主要母題和觀念，以便在舊約中喚出更大的文脈。</p>

2. 兩約之間有連續性的看法---表列如下：

學者	兩約間有連續性/舊約很重要	其他學者評論
布特曼	<p>1.「嚴格說來，只有舊約是『經卷 <i>Scripture</i>』，然而新約帶來好消息，現在這個經卷的內容---所有她話語的意義，她的主及她的成全者已具體顯明。」</p>	
A. A. van Ruler	<p>1.「舊約是並且一直是真正的聖經。」新約不過是「它的解釋性語彙」。 2.在嚴格的辯證中，「新約解釋舊約，正如舊約解釋新約。」 3.在整本聖經中核心的關懷不是復和與救贖，而是神的國。爲此，舊約是有特別的重要性。</p>	<p>華理臣: <i>Ruler</i> 因此把兩約之間的關係衰減至神的國度的單一的屬靈源起，同時以非常偏頗的方式閱讀新約，並不辨認在神權統治與末世論中間的分野。</p>

他看舊約是一「歷史的失敗 (miscarriage) 【*Scheitern*】」，就是僅由此失敗才轉成爲一種應許。

評析：基督論---神權統治的路徑對兩約的合一性塞進了特別的困難，因為它們嵌進 (telescope) 並且至終減少聖經見證的多樣性。它們受制於一種使舊約思想豐富性減少的衰減主義，使之僅僅變成想望彌賽亞臨到的蒼白思想。這裡有一些「基督單一論 Christomonism」的一個觀點。³⁰

3. 預表論與兩約之間的關係---表列如下：

學者	對預表的看法
Eichrodt, (支持)	1. 用預表論「當作特殊觀看歷史方式的指示。」 2. 這預表型式「是舊約的人物，組織及事件，那是視為在新約救恩歷史中特點相符的神聖代模或表述。」 3. 同樣真實的是新約 antitype 是超越舊約 type 的。
von Rad (支持)	1. 基本前題是「舊約是一本歷史書。」 2. 它是神子民、組織和其中的預言的歷史，在整個歷史和末世論領域中，提供了新約中的 antitype 的原型。
包姆加圖 (徹底拒絕)	「預表法缺乏一套標準來建立規限和有效性.....。它是聖經文本的神學，它將舊約置諸後面，在最終的分析中，發現其重要性是在歷史見證之外，且逾越之。」
R. E. Murphy (拒絕)	相信預表法對神學可能性及與早期教會相比不夠有創意，「對現代口味 (temper) 來說，它就是不太夠味 (less appealing to the modern temper.)」
J. Barr (拒絕)	他不願意將預表法和寓意法劃分開來
<p>小結：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 近來描述兩約之間的關係的一個主要的方式，是回到預表論 (typology) 2. 預表法的配稱方式必須嚴格地控制在各式舊約元素和它們新約的對偶直接關係的根基上，以便那些任意或偶然的個人式觀點不能潛入釋經中。³¹ 3. 預表上的相似起於一種在歷史上發生的關聯。³² 4. 新約 antitype 是超越舊約 type 的。(艾克羅特)。 5. 預表性相符的觀念工具有其在基督事件表述品質上的差異性，但就其本身言，根據舊約歷史是不能完全表述基督事件。因此，就需要外加方式補足預表方法。 6. 然而舊約文脈必須在其原型標本 (prefiguration) 中保存，以致於新約的意義不會被讀入舊約文本中，似乎一個清晰的新約指述是需要的，以致能避免掉那主觀的、幻想的想像及任意的預表類比。也就是說預表進路的 a 	

³⁰ 參Hasel, 151. 引述Wright, *The OT and Theology*, pp.13-38. Wright反對使用「奠基於基督的單一神論」解決舊約和新約間的張力。Hasel認為，對Wright, Barr, Murphy來說，三一神入手方法的線路更能滿足去描述兩約之間的關係。這方法保存了舊約見證的 *sensus literalis*，並避免了一種釋經法則的發展，就是基於新約使用舊約經文的法則。一旦基督的真正意義在三一神的文脈中能被理解，那就可以說基督是目的 (destination)，同時可以引向對舊約真正的瞭解。

³¹ 參Hasel, 153. 也參看有關預表法的適當用法，Wolff, *The Hermeneutics of the OT, EOTH*, pp.181—186. 必須足夠小心不要在應用預表法時陷入一種狀況，把它當作單一確定的神學基本計劃 (ground---plan)，並藉此建造兩約的合一性。兩約之間預表法上的合一主要不是關乎去尋找在舊約的預表人物 (prefiguration, 預表, 原型) 和其新約對偶人物歷史事實上的合一，雖然這點並不需全盤否認；而是更關乎去確認type和antitype之間結構上的相似性之關聯。

³² 參Hasel, 153-154. 舉例來說，林後 3：7ff對摩西和基督間作了預表性分析，是起於一種在歷史上發生的關係；但其關切卻非在摩西生命和事奉的所有細節，而主要是在他前段篇章中的「職事ministry」和「榮光」，以及第二段篇章中他作為領袖和中介者 (mediator) 的「忠心」。

4. 應許-應驗架構與兩約之間的關係

4.1 學者：魏斯特曼、司馬利、馮拉德等人。

4.2 內容：

4.2.1 舊約包含了一個「應許的歷史，在新約有其結果」。意思並非是說，舊約描述所應許的是什麼，而新約則應驗了什麼。

4.2.2 「應許和應驗組成一完整事件，在聖經舊約和新約中報導出來。」(魏斯特曼) 因著兩約間關係的多面特質，魏氏承認在應許-應驗單一概念下「不可能綜整所有事物於舊約到基督的關係中」。

4.2.3 馮拉德從起頭就將舊約的焦點放在到新約的過渡上。這樣的觀點只有在根據一種直線式關聯時才是對的，就是由神起初行動的見證移向審判以及對神更新行動的盼望。

4.2.4 當應許藉由耶和華的引導和話語接受了在歷史上應驗的特質，就再次接受一個應許的新特質。在這樣的方式中，應驗有一開放式結局(open end)，望向未來。(司馬利)

5. 兩約之間的已知文脈(context)

5.1 兩約之間只有全然的不合與徹底的不連續性：

5.1.1 哈拿克稱舊約為被解僱的(dismissal)。Friedrich Delitzsch 認為舊約不是基督教書卷。而色彩淡化的馬其安主義者是 E. Hirsch，對他而言，兩約彼此立於一「對照的張力」中，布特曼，包姆加圖和里斯則較不激烈。

5.1.2 麥根時：「我寫『舊約神學』彷彿新約不存在。」³³

5.1.3 霍華爾：「認識舊約並不需要信仰。」³⁴

5.2 兩約之間只有全然的相合與徹底的連續性：van Ruler, Miskotte, and Vischer。

5.3 兩約之間多元中的合一(unity in diversity)---有其連續性，也有其不連續性；有合一性，也有相異性：

5.3.1 蔡爾茲主張"canonical context"是舊約神學的決定性因素，並主張「神學論點(issue)在於它是否有這樣一個 canonical context，這已經成了教會的宣稱了。」

³³ 參Hasel, 162.他以此過程為正當的理由是一個事實：舊約書卷寫成時，新約尚未存在。在這標準的基礎上，令人期待的是，為著一致性的緣故，舊約各別的书卷會有問題：各卷書的神學是獨立於稍後寫成的書卷。這當然不是麥根時所選取的過程。在此似乎有一個方法論上的不一致，特別是當從基督教信仰來對舊約作者審斷時！

³⁴ 參Hasel, 163. 霍華爾闡釋兩約間的關係，是用「初始性【舊約】和連續性【新約】」的原則。與艾克羅特的立場相反的是，魏斯特曼，蔡爾茲，克勞斯及其他人，霍華爾並未認可(allow)任何由新約流向舊約的生命流。在兩約之間沒有彼此的關係；所有的僅是根據「初始性和連續性」而由舊約到新約的單向路(a one-way road)。這一個立場所具有的決定性的正面貢獻是它否認使用兩相對立的辭彙如影兒和實體，律法和福音，字句和精意，黑暗和光明來思考關係的問題。無論如何，「初始性和連續性」的原則僅僅的能運作在「存在的預言樣度」的基礎上，而這樣度「持續滲入新約中。」在這裡運作的是舊約的衰減主義，而因此「存在的預言樣度」就提昇為舊約信仰的最高原則。魏斯特曼正確的指出這樣的一個衰減主義不公正的對待舊約信仰的多面性，並因此導向偏於一邊的原則，使兩約互聯。

5.3.2 馮拉德自己說到「特定舊約現象所屬的較大文脈...」。

5.3.3 Wolff 主張「在新約中發現了舊約的文脈，而作為一個歷史目標，它揭示了舊約整個的意義.....。」

5.3.4 Kurt Frör 主張「對所有兩約的單一經文和書卷，經典形成了已知的、強制性的文脈。」

5.3.5 Diem: 「在文本自我詮釋的連續性路徑上的第一步是傾聽其餘經文的見證。」"context"的概念不應受限於範圍中最近的關係，甚至也不在一歷史工作或課本中的關聯。

5.3.6 Kraus: 「文脈的問題對文本和主題是決定性的。意思是，對聖經神學註釋的舊約事業 (undertaking): 舊約和新約如何在一段經文 (text) 中查看某種明顯的信息意圖？」³⁵

5.3.7 Alfred Jepsen 寫道: 「舊約的解釋，既是教會經典的解釋，就定奪於它與新約的關聯，以及隨之而來的問題。」³⁶

6. 複合式進路---如果正確的理解，這些兩約之間多種的互聯關係可以被思考為闡釋兩約間的合一性，而不用將劃一性強加於多樣化的聖經見證之上。在多元化中有合一性。

6.1 兩約間一個通常的符號是，神子民的連續性歷史以及神對待人的圖畫。

6.2 根據經文引用，新的主張放在兩約關係上。

6.3 在兩約的互聯關係中，顯示神學關鍵辭彙的共通用法。³⁷

6.4 兩約間的互聯關係也是藉著主要主題的真正合一性來表述。³⁸

6.5 對一個適當的方法論來說，慎重使用預表法是不可或缺的。³⁹

6.6 應許/預言(prediction)和應驗的類目闡釋兩約之關係的另一面。⁴⁰

6.7 最後但不是最小的一點是將兩約聯結在一起的救恩歷史觀念。⁴¹

³⁵ 參Hasel, 158. Kraus的說法顯示他了解阿克羅特所說的意思:「只有在舊約和新約之間雙軌式(two-way)的關係是可以被瞭解之處，我們才可找到舊約神學及可能解決問題之方法的正確定義。」(阿克羅特)

³⁶ 參Hasel, 159-160. 如果正確的理解這觀點，就沒有對舊約信息的強力侵犯，因為解釋者從新約這邊接受的，才是主要的問題的所在。有一個正確的問題意味著能找到正確的答案。這進路並非返回一個聖經主義的新型態(type)。我們寧可大大強調聖經事件和意義必須不是在文本之後、之下或之上，而是在文本(in the texts)中尋找，因為神的言行已取得一種形式，且在其中來發表。聖經神學的解釋試著要在其原初的歷史場景(context)中，即處境的Sitz im Leben，來研讀一段經文(passage)。在這背景中，話語說出，行動發生，而生命佈景(life-settings)和文脈關係及在稍後的傳統及Sitz im Leben 在書卷已知的文脈中的關聯【出現】，以及所保存在這些書卷中更大的信息意圖。

³⁷ 參Hasel, 166. 「幾乎每一個新約的神學關鍵字都來自某些有長久歷史使用並在舊約中發展的希伯來字。」(麥根時, Aspects of OT thought)如同在其他的聯結中，合一性並不意味著劃一性，甚至當人說到「希臘文和其希伯來文意義」時亦然。

³⁸ 參Hasel, 166. 「舊約中每一個重要主題在新約中都有其伴偶，且在某種方式上摘敘與解答之。」這樣的主題，諸如神的治權，神的子民，出埃及經歷，揀選及約，審判和救恩，捆綁和救贖，生命和死亡，創造和新創造等等，在即時的思考中呈現出它們自己。

³⁹ 參Hasel, 166-167. 因為唯有如此，才能抓得住舊約的歷史背景及對NT的關係。預表比須從寓意徹底分開，因為它主要是在舊約和新約事件中歷史和神學的範疇。寓意和舊約的歷史性格幾乎沒有關係。

⁴⁰ 參Hasel, 167. 近年支持者：羅利，馮拉德，Dodd, Wolff. 這種互聯關係之為基要及決定性的，不只是對內在舊約的合一性及舊約對耶穌基督的關係了解，更是對兩約之間的關係。

VI. 作舊約神學的基本提議⁴²

一些作舊約神學的基本提議：

1. 聖經神學必須被了解為一歷史--神學的學科。這是說聖經神學家必須聲明他的工作既是發現並描述文本的意思(meant)，也是闡釋它對今天的意義。
2. 如果聖經神學能被了解為歷史--神學的學科，它所跟從的適當方法從起點開始就必然既是歷史，又是神學的。
3. 聖經神學家從事舊約神學有其主題的，因此他所從事的是舊約的一個神學。
4. 舊約書卷或區塊套書的神學表述，會比較喜歡不跟隨正典順序中書卷的次序，因為這個次序，不論是希伯來正典或七十士譯本等，都明顯的有不同的神學原因(causes)。雖然公認(admittedly)很困難確定書卷或區塊著作的原初日期，在這些書中的資料可以提供一個指引建立各式神學呈現的次序。
5. 舊約神學不僅尋求認識各卷書或區塊著作的神學；它也嘗試將舊約的主要題目匯集呈現。舊約神學必須容許其題目、母題和觀念得以藉由舊約自身而形成。⁴³
6. 舊約神學回答質問的方式是，首先呈現各別書卷和區塊套書的神學來回答質問；然後藉由各種縱線主題的神學回答之。
7. 聖經神學家認識舊約神學不只是「希伯來聖經的神學」。「舊約神學」的名字表示了聖經的更大的文脈，而新約是聖經的另一部份。一個整全的舊約神學必須顯示其與 NT 或新約神學的基本關係。對基督教神學家而言，舊約在與另一個約關係的基礎上擁有聖經的性質。

三、Hasel 舊約神學:當代爭論的基本議題之評析、回應與討論

由於本書所討論的範圍甚廣，不可能詳細回應，有些回應已在前文或前文的註腳中稍加評析與討論過，在此不再贅述。所以採取重點評析與討論的方式，對 Eichrodt 與 von Rad 的舊約神學回應，因為他們的方法論和影響有其關鍵地位。另外是針對主題的，例如兩約之間的關係。下面仍是以逐項的方式呈現之。

1. 對描述型和/或規範性的工作問題的評析、回應與討論

- 1.1 Hasel 陳述的特點：what a text meant 和 what a text means 之間的區別，是舊約神學最基本問題的核心，因為“what it meant”不只是發現聖經經文在其經典文脈中的意

⁴¹ 參Hasel,167.世俗歷史和救恩歷史不應該被理解作兩個分開的實體。特別歷史的事件有更深的重要性，可藉由神的啓示來理解；這樣的事件是神在人類歷史中的行動。救恩歷史為人而展開的進程於人的墮落之後開始，由亞當和全人類經過亞伯拉罕到基督，並由他到歷史的目標，即未來榮耀中最終的高峰。

⁴²

⁴³ 參Hasel,180.一旦舊約的神學視野被真正的領悟時，舊約題目、母題和觀念的範圍總是將自身強加在神學家沉默的範圍上。在原則上，舊約神學必須走向題目、母題和觀念，並且必須藉著舊約本身用所有加於其上的相異與限制而呈現出來。

義；它乃是歷史性的重建(historical reconstruction)。藉著歷史性的重建，現代學者有意將舊約(或新約)的思想世界在社會-文化的環境基礎上的重建來呈現。歷史性的重建，或“what the text meant”，是以其時其境來瞭解聖經。聖經的時與地，聖經的社會文化環境，社會佈景(setting)，在列國中及不同信仰中的文化環境，逐漸成爲了解意義的獨一鑰匙。在這個意義上，聖經和其他古代典籍是以同樣的方式來詮釋。正如“what it meant”是以歷史批判的原則來處理歷史重建，“what it means”則是作神學詮釋。神學詮釋是把歷史重建的經文轉譯在現代世界的處境中。

1.2 評析、回應與討論

1.2.1 Hasel講“what it meant”不只是發現聖經經文在其經典文脈中的意義；它乃是歷史性的重建(historical reconstruction)。這一整段實在精彩，讓人想到von Rad所認爲的以色列歷史的歷史批判性圖畫裡把沒有信仰或啓示的前提放入考慮中，因爲歷史批判法是在沒有神的假設(without a God-hypothesis)下運作的。⁴⁴

1.2.2 在這個部份，Martens所寫的專文*So Wide A Sea*。(中文部份由趙大衛譯成「聖經神學和準則」)⁴⁵相當完整，特別是他的方法論中針對「歷史批判法」的部份，值得參照。他的方法是從三方面的理由來確認聖經神學更加具有規範性功能：

1.2.2.1 經文過去意義與現在意義的區別的消失。在這個段落中，他直指「作爲描述性工作重要主角的歷史批判法自己本身受到了攻擊，因爲它不是一個完全避免主觀的方法」。⁴⁶

1.2.2.2 描述性與規範性區分的修正。除了其他的說明之外，又再度直指歷史批判法的限制。⁴⁷

1.2.2.3 對聖經神學和系統神學工作期望的改變。在討論中有兩位學者的話值得記述。Childs說：「在正典範圍裡，作聖經神學的工作包含了對聖經傳統規範性質的認知。」Finger：「經文中所表達的信息，是神學敘述中真理的唯準則。」

1.2.3 支持一個「現在式」的舊約神學。因爲它不只是一個過去的啓示的記錄，它

⁴⁴ 參Hasel, 98. 及von Rad, *Old Testament theology*. II, 417.

⁴⁵ 原著的出版如下：Martens, E. A. “So wide a sea”, *Biblical and Systematic Theology*, ed. Ollenburger, Ben. C. Elkhart, Ind. :Institute of Mennonite Studies, 1991. 中華福音神學院吳獻章老師於 1995 和 1996 年春開設「舊約神學」課程時，將本篇專文列爲必讀。趙大衛同學遂繙譯出來，供大家參考。

⁴⁶ 參趙大衛譯。《聖經神學準則》。Stendahl曾解釋歷史批判能夠使人發掘出經文現在意義的工具，要詳細解釋經文過去的意義那種描述性的功能，與宣告他在我們現在狀況下，經文對我們的意義是截然不同的工作。而如今Martens指出在描述經文過去意義與現今意義之間，很多都是由讀者相信聖經包含什麼來決定，也就是有主觀。而且聖經主要事件常以宗教歷史的形式呈現。

⁴⁷ 參趙大衛譯。《聖經神學準則》。像R. Clements所注意到的，他使用賽 7:14 有關彌賽亞的經文，他說歷史批判法對找到一段經文中，主要所說的正確意義可能有所幫助，但對這段經文使用的範圍無任何幫助，這事實告訴我們，這段彌賽亞的經文正確的意義必須要看整個正典文獻中，如何賦予這段經文它該有的意義才算數，也就是說馬太 1:23 如何使用這段經文是以賽亞經文的一部分，在各個正典書籍中，找出一個應許的重新解釋，就避開依靠歷史批判所需要的所謂的正確的意義的界線，J. J. Collins說的，所謂歷史批判法是聖經神學最令人滿意的研究方法，這樣的說法，在這樣的例子面前還能站的住腳嗎？

本身就是神在今天的啓示。⁴⁸

2. 對 Eichrodt 舊約神學方法論的評析、回應與討論

2.1 Eichrodt 的貢獻：其中包含 Hasel 陳述的特點及補充之處

2.1.1 舊結構的結束者及新時代的帶動者：「Eichrodt對於他那個時代所流行的歷史主義，提出了恰當的一擊，而展開了『黃金時代』的序幕。Eichrodt斷言：『新舊約間主要的內在凝聚力遭到減弱，也就是說，減弱到兩者只有歷史關連與因果關係等微薄的聯繫。結果表面上的因果關係...取代了真的同質關係。』⁴⁹他也一次永遠的打破了傳統的神-人-救恩的教義架構系統。⁵⁰ J. Høgenhaven認為「約這個觀念取自舊約本身，而非取自外來的架構這件事，對Eichrodt來說很重要。」

⁵¹

2.1.2 提出以「約」這概念來建立其橫斷面法的舊約神學，⁵²其優點是：有代表性的主題，有明確的觀念。而且約是一重要的議題，自他提出以後，人們體認到舊約中「約」的重要性已近七十年，這要歸功於他。這個部分Hasel說得不夠。

2.1.3 具有跟隨舊約本身的優點：他堅持舊約神學家必須由選擇和同質性的原則所引導。他的目標是「瞭解舊約信仰在其架構合一性上的實質領域……，以及闡釋其深意」。⁵³ Goldingay表示：「因為他，舊約神學家已嚐試各樣方法排列資料以容讓其內在的動力浮現，而不是消失在異質的結構中。」⁵⁴---Hasel對他所產生的影響，著墨不多。故予以補充。

2.2 評析、回應與討論---與 Hasel 的討論略有不同，但也有補充之處。

2.2.1 對「約」的定義與觀念不夠清楚： J. Goldingay說：「希伯來文的b'rit，是一個具各種意義的名詞，是否是「約」的意思曾被人質疑。」「約的觀念並未貫穿在舊約中(它主要是申命記學派的興趣)。…Eichrodt自己的作品中它真正的架構也只在第一冊中，且在新約也不夠明顯。」⁵⁵---Hasel在本書中未曾注意及此，故在此列出。

2.2.2 太過主觀：Eichrodt對約偏於一邊的用法，基本上指西乃之約和所有他關於西乃之約所演繹推論出的一切。就事論事，他至少忽略了其他的約。或者說，

⁴⁸ 參黃儀章，52。

⁴⁹ 參華德·凱瑟，《舊約神學探討》。廖元威等譯。(台北：中華福音神學院出版社，1987)，頁10。

⁵⁰ 參Hasel, 53 及Eichrodt, Walter. *Theology of The Old Testament 2 vols.* Trans. by Baker J. A.

(London:SCM Press, 1961&1967), I, p.32. 另參Hasel, 51. 早在1929 艾克羅特就想要激烈整合出一種方法論，以便移除由神-人-救恩原則所引領的舊約神學發展所呈現的僵局。神-人-救恩的舊約神學由Georg L. Bauer(1755-1806)到Emil Kautzsch(1911)，都在歷史主義(historicism)的影響下。而黃儀章對此表示：「對於系統性的表達方法，很多舊約神學家都指出『神-人-救恩』的系統不是舊約聖經內在的東西(它們是非聖經的條目)。他並引述Scobie, “The Structure of Biblical Theology,” p.7 的話說：「在施加聖經以外的教義性分類及排斥了主要聖經主題這些事上，它備受嚴厲的批評。」見黃儀章，《舊約神學：從導論到方法論》。(香港：天道書樓，2001年)，89。

⁵¹ 參J. Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology.*(Sheffield:JSOT Press,1988), 39.

⁵² 參黃儀章，3。引用Eichrodt的話，舊約神學所關心的是如何「建構一個關於舊約領域信仰的完整圖像」。參Eichrodt, I, p.25.

⁵³ 參Eichrodt, I, p.31.

⁵⁴ 參Goldingay, 25.

⁵⁵ 參Goldingay, John. *Approaches to Old Testament Interpretation.* (England :Apollos, 1990), 24. Eichrodt也預見這樣的批評，他解釋說，他並不總是把約的意義用在以色列自己的關係上。約是一個普通名詞用在耶和華和祂獨一百姓間的關係。見Eichrodt, I, p.18.

其他的約並未得到應有的重視。⁵⁶ 更遑論「約」的本身能否涵蓋所有的舊約內容。---其實Eichrodt在其著作中有討論到亞伯拉罕之約和大衛之約均是給個人的，但二者都牽涉到整個國家…，他對自己偏於一邊的用法有所自覺，並且加以處理，Hasel若能加以說明，就讓人更能理解Eichrodt的方法，因為這些約能使他的立場更加完整。

2.2.3 扭曲原意：Hasel說：「這樣Eichrodt的神學表達出令人印象最深刻的嘗試，要把舊約當作一個整體來了解，不只是從一個中心，而是從這個統合的觀念「約」而來。」⁵⁷「Eichrodt以橫斷面法使用約的觀念當作達致合一性的媒介，其實是某種程度的造作，因為舊約並非像艾氏所認為的那麼柔順在系統化的一統性中。」

2.2.4 不強調漸進啓示：「在他的陳述中，有一種對『歷史的發展』的解說，在其中信仰-歷史的觀點雖貫穿其中，但卻鮮有來自新約的視野。這特別令人驚訝，因為他宣稱『在舊約和新約間有一雙向道的關係。』並且又主張，沒有這關係『我們無法對舊約神學的問題找到一個正確的定義。』」--- Hasel 的說法，似乎很清楚，但又不夠明白，其實只用個一句子就可點出來，就是「不強調漸進啓示」。

2.2.5 不能涵蓋所有舊約經文：特別是他對智慧文學較不感興趣。他所注意的是與約相關的題目，這正好是智慧文學所缺乏的，例如箴言所關懷的不是西乃之約。

⁵⁸

2.2.6 需歷史斷代面讀法來補充：⁵⁹ Kaiser在其著作中討論舊約神學的本質時說：「von Rad批評Eichrodt的結構式神學，認為它無法表達『約』的觀念確為整個舊約正典的中心思想。就這方面而言，von Rad的年代式神學處理了正典中的每一個連貫的時期，作為聖經的組織架構，這確實比較接近這門學科原先所訂的目標。」---這個部分也是Hasel未及處理的，不過這很重要的。

3. 對 von Rad 舊約神學方法論的評析、回應與討論

首先要說的是，馮拉德是第一個，也是唯一的學者出版了完整縱斷面的以色列歷史傳統的舊約神學。讀過他的東西，只能說很特別，正如J. Goldingay所言：「在這點上，似乎在von Rad之後的舊約神學再也不會是一樣了。」⁶⁰所以Hasel用整個第三章：「歷史、傳統歷史與救恩歷史的問題」來討論。Hasel的討論相當有深度。事實上，von Rad 的理論中有很多是交織在一起，所以我不打算用分類的方式來處理。

救恩歷史是von Rad的神學的中心。他採用歷史縱斷面傳統-歷史法研究解開之舊約信息(the kerygma or confession)。所以他的神學是年代式神學。「縱斷面方法穿

⁵⁶ 參Hasel, 53-58. 凱瑟處理約的手法亦不尋常，艾克羅特以約為中心，被認為是偏於一邊地建立於西乃之約。而凱瑟似乎偏於另一邊地建立在亞伯拉罕-大衛的「應許」上，這是和西乃之約不同的，因為後者是責任多過應許。他詮釋先知神學又再度將之導向應許、救恩、盼望、災禍的代價、命運和審判。

⁵⁷ 參Hasel, 118.

⁵⁸ 另參黃儀章，93-100。這一段在討論所有使用中心進路的舊約神學的共同弱點，黃儀章在書中列出三點：1.未能夠將所有聖經材料都包含著。2.對智慧文學明顯的忽視。3.在選擇一個特別的中心時的主觀因素。

⁵⁹ 參吳獻章。《舊約神學：舊約神學方法》。授課講義。(台北：中華福音神學院，1996年春)，引述Goldingay對橫斷面法的批判。

⁶⁰ 參Goldingay, 28.這裡的前後文是說，他不接受中心的路徑而發展出闡釋信息的方式，在這點上他很獨特。

透了所有舊約固定文本的連續層面，目的在揭開「以色列人的神學活動，這可能是最重要，也是最令人感興趣的一個---這一個新的伸展及神的行動的聲明，最後使舊的信條宣告漸成(grow)如此眾多的傳統。」⁶¹這些特質使得他的神學的優點彰顯出來，至少有以下幾點。因著是年代式神學，按歷史分期，探討每一連貫時期的神學思想作為架構，所以可以顯出聖經的延續性。⁶²因著他的神學中心和關鍵點是救恩歷史進路，並以此證明其結構為正當，表現以色列信心的唯一特性，所以它可以顯出聖經的漸進性。⁶³因著它堅持舊約沒有中心，因著他重視神學的多樣性，而非一致性，所以他認為不同的作者有不同的神學，以致於他注重不同作者在其特別處境中對信息的闡釋；⁶⁴從申命記 26:5-9 的信條而漸次發展成如此眾多的傳統，就突顯了聖經的發展性。⁶⁵

但正如Goldingay正確說道「傳統、啓示與神學間的關係，是von Rad被批評之處。」⁶⁶因著它堅持舊約沒有中心，因著他重視神學的多樣性，而非一致性，所以他認為不同的作者有不同的神學，但也因此導致他的神學思想零散，無法整合出中心思想。他的年代式神學類型雖然處理了連續時期的神學，但因注重傳統，「不幸的是，其重點竟落在宗教團體之信仰與經驗的持續傳統上。」⁶⁷由於反對中心思想進路，導致von Rad提到舊約的神學，必須「重述」(re-tell)以色列民對舊約的信息(kerygma)和確認。正如Hasel所說：「舊約神學呈現的事是被von Rad以新的方式定義：「重述(Re-telling【*Nacherzahlen*】)保存了舊約中神學講論的最合法形式。」

對於「重述」這個觀念，我再一次將Hasel的分析作一點整理，據我的觀察，可以歸為下幾點：1. 它的內容是什麼?---「藉由『重述』，von Rad的了解是什麼？」2. 它的方向是什麼?---「神學家或傳道者當如何前進？」3. 它的清晰性在那裡?---「他只是要敘述，亦即再次述說，舊約所說的是什麼，卻並非要向現代人作出神學性的解釋？」4. 它的限制是什麼?---「von Rad選取『重述』的概念，因為他拒絕解析一個新系統。在他的觀點裡，任何系統對舊約的性質都是異質的。」5. 它不斷產生問題。---「他強調既然以色列是以歷史的聲明來講述其信息-信仰告白的見證，我們就不能以其他的方式講述它，除非以「重述」，或以故事彩排的方式。這個方法對實用神學所產生的問題是無限的。」⁶⁸結論是：von Rad「重述」的觀念(notion)是模糊不

⁶¹ 參Hasel, 70.

⁶² 參華德·凱瑟。頁 10。

⁶³ 參吳獻章。《舊約神學：舊約神學方法》。授課講義。(台北：中華福音神學院，1996 年春)。

⁶⁴ 參Goldingay, 28.「von Rad推進在舊約中神學的興趣，將之集中在另一個目標上，就是…對信息的闡釋。」所謂的目標，指的是其他的舊約神學家基本上都是以主題或架構的方式來處理舊約神學，而von Rad的方式則與眾不同。

⁶⁵ 參吳獻章。《舊約神學：舊約神學方法》。授課講義。(台北：中華福音神學院，1996 年春)。另參Goldingay, 28.

⁶⁶ 參Goldingay, 126.

⁶⁷ 參華德·凱瑟。頁 15-16。

⁶⁸ 參Hasel, 72-73 也正如他所舉的例子一樣，對von Rad的觀念有直接的質問。即包姆加圖問：一個人怎麼能，例如以一個神學上合法的方式來述說(speak)何西阿書 1-3 章，當一個人是僅僅重述所已述說的事？這個重述如何發展？這對舊約合法的神學講論它的方式為何？它何時發生？

清的。⁶⁹

另外一個也是相當重要的問題，在於---

「評估 von Rad 對救恩歷史採雙層式看法 (Faith vs. History)：由申命記歷史的作者們 (JEDP, actually history, 希伯來民族史 Geschichte) 來創造聖經上所敘述的救恩歷史 (salvation history; Heilsgeschichte; kerygmatic history, 以色列的信仰所編織起來的歷史。舊約上所記載的不過是猶太傳統的化裝、不可信, 認為歷史僅是猶太人信心的表徵 (confessional history), 此系統只建立在一循環論證上 (circulation argument)。此想法影響學生 Pannenberg、及新正統派 (Neoorthodox) 學者如 Childs, Collins。」⁷⁰

《慕迪神學手冊》用很簡短的方式來說明:

「以色列民出現在歷史的舞臺，但他所指的不是事實性 (factual) 的歷史，而是「解釋性」(interpretive) 的歷史。這種「重述」不是在信念的陳述，而是以「一種實際行動來表達他們對神關係的覺醒 (awareness)」。von Rad 沒有為舊約神學找出一個中心主題，他只是「陳述舊約的內容」。⁷¹

蘊含在這種歷史觀和傳統神學後面，真正的問題是他對啓示及神話語權威的態度與看法。一方面他說「以色列及其見證的述說，是發自這樣深層的歷史經驗，是歷史-批判法所不能到達的。」⁷²可是另一方面，「我們必須說，von Rad 達到了在基督事件裡救恩歷史的輝煌高峰，而這是三個觀念的組合：1. 申命記學派歷史的中心；2. 事件凌越話語的優勢；3. 歷史的詮釋由沿著應許間的張力線路移動。」⁷³我們仍要問的是 Goldingay 所問的問題，「在傳統的觀念和啓示的觀念之間的關係是什麼？」而經過綿密的分析探討後，他給了一保留的答案：「可以這樣說，從傳統的見解能夠浮現 (啓示)，或說啓示能夠從傳統中浮現，似乎並不恰當。」⁷⁴我認為這是正確而含蓄的說法，說得直接一點，von Rad 的背後其實只要傳統，卻不在乎舊約歷史的真實性，這樣的結果必然導致對神話由啓示權威的質疑。⁷⁵

⁶⁹ 參 Hasel, 73.

⁷⁰ 參吳獻章。《舊約神學：舊約神學方法》。授課講義。(台北：中華福音神學院，1996年春)。

⁷¹ 參殷保羅。《慕迪神學手冊》。姚錦燊譯。(香港：福音證主協會，1998)，頁 29。

⁷² 參 Hasel, 71. n152. 引述自 von Rad 舊約神學德文，第一冊 120 頁。但英文版繙自德文第二版，無此段文字。

⁷³ 參 Hasel, 128-129.

⁷⁴ 參 Goldingay, 126-129. 的討論。

⁷⁵ 參 Goldingay, 69-71. 他討論 von Rad 對救恩歷史真實性的質疑的原因。「作為一個批判歷史學家，von Rad 懷疑敘事能否被當作以色列歷史諸事件的可靠指引。他提出了幾點理由……。」大約是四點理由，無論怎樣評判，如果歷史事件不是真的，信仰與啓示的立足點何在？另參 Høgenhaven, 20. 對 von Rad 歷史觀的討論。另參 Hasel, 113-114. 「以這個情況的觀點，Kraus 已正確的指出『把握並呈現聖經神學最困難的問題之一，是(在於)歷史批判研究的出發點，意義和功能。』 von Rad 的神學是在其出發點內確定的一個歷史批判的工作，正如他的傳統神學中所顯明的。這方法 (approach) 包含了許多問題。一個關鍵的問題範圍是傳統歷史和救恩歷史的關係。……從『歷史的直線路徑』所產生的『過程』是怎麼樣轉換組構，產生新的歷史事件？興起的問題是：聖經的事件是否就是傳統歷史事件。或用不同的表達，傳統的架構性工作是舊約神學必須選取和解釋的決定性『過程』麼？傳統歷史的神學是合宜的舊約神學麼？這些批判性問題的目標不是要減低傳統歷史研究的權利和意義。然而人不能逃避責任，要抓住問題：舊約神學是否

雖然仍有很多點可以，也應當再作討論。但筆者認為以上的討論，會使Hasel書中的討論比較深奧，或不及注意的地方，更容易理解。如果能夠理解理性主義者的Eichrodt和浪漫主義者⁷⁶的von Rad的舊約神學方法論，並且了解Hasel的分析與批判，那麼就大致可掌握正確的舊約神學方法論的觀念。所以，下節將對兩約之間的關係、中心進路及作舊約神學的提議以綜合的方式回應。最後再作結語。

4. 對舊約神學的中心、兩約之間的關係及作舊約神學的提議的評析、回應與討論

4.1 對舊約神學的中心、兩約之間的關係及作舊約神學的提議的評析、回應與討論

如果可以先看一下堅持沒有中心的 von Rad 有怎樣的態度，或許可以幫助我們，也或者可以讓我們瞥見他的另一種「浪漫」。Hasel 這麼描述：

「…當我們已看見上述事情，馮拉德相信他已經找到中心，可以由此打開在申命記學派歷史神學中的舊約，事實上，這是他的釋經架構用以解釋整個舊約；他已經滿足於對他的中心現象學式的用法，當作他作舊約神學的方法。

馮拉德用一個雙重的方式，非故意地承認舊約中的一個中心。在一方面來說，他自己在一個中心的基礎上操作之，亦即申命記學派的歷史神學；另一方面，他最近承認（concedes）這麼說是對的：「神立於古以色列歷史著者的歷史觀（神學上較有彈性的）的中心。」這樣，馮氏最初對舊約中心問題的不“No”似乎沒有那麼直接的敵對一個中心，而是敵對製作這樣一個中心成為『一個思辯哲學的(speculative—philosophical)原則，而這變成了在作舊約神學時一個意識上的前提。』這裡馮拉德的謹慎是很認真的，縱然他自己在其最後的分析中並未忠於他自己警告的呼聲。我們仍然感謝馮氏邀請我們再次尋找一個中心，重新更嚴謹的定義其功能。我們既不應該返還至馮氏之前的討論階段，也不應該忽視他，反而我們應該超越他。」

分析 Hasel 的幾點討論及回應整理如下：

4.1.1 一個中心不具整合力：思辯哲學預設舊約有一個單一經文觀念、主題…能鑄成一個中心，而它能整合舊約神學的系統架構。⁷⁷

4.1.2 一個公式不具整合力：⁷⁸

有其在傳統歷史法上方法論的一個起點？」筆者認為Hasel的問題直指核心。

⁷⁶ 參Goldingay, 27. n48. Barr的評論。意指von Rad不相信有中心觀念或架構，而Eichrodt則否。

⁷⁷ 參Hasel, 133-134. 「一個基本而且在我眼中最具關鍵性與決定性的釋經問題在此點上出現，即一個單一中心觀念，雖然是從聖經素材而來，是否足夠與適切的將舊約素材以系統化的「結構的中心」帶入整合？令人驚訝地，給予此釋經問題的否定答案，實際上甚至是由某些主張選取一個中心作組構原則的學者。」

⁷⁸ 參Hasel, 122. 「R. Smend認定一個單一觀念是不可能對多層次、多形式的舊約見證作出公平的裁量。他因此選擇這個公式「耶和華是以色列的神，以色列是耶和華的百姓」。但Smend自己承認此公式並不能表述整個舊約的中心。」另參Hasel, 134. 「很明白的，即使是最仔細的作成的單一中心或公式仍將證明它本身最後仍是偏於一邊的、不適當的及不足夠的，如果它不是完全錯誤的，並因此引致謬誤的觀念。對諸如組成中心的是什麼的新看法不斷增加的現象以及它們如何在此事上有貢獻，本身就是一個顯著的（telling）的見證：單一觀念、主題…對其所作的(整合觀念)明顯是無效力的。」

4.1.3 一卷書不具整合力：⁷⁹

4.1.4 Hasel的提議：「一個舊約神學認定了神是動力性統合的中心，是不會被迫將此中心變成一靜態性的建構原則。」⁸⁰這個部分需再加以說明。von Rad後來在否認舊約有一個中心的事上比較不那麼嚴峻，他實際上承認「一個人可以說，耶和華是舊約的中心」「神站在古以色列史作者的歷史觀念(神學上較有彈性)的中心點。」⁸¹他們兩人的看法當然有相當差異，但是基本上，都指向「耶和華」是中心。至少有幾點是要注意或澄清的，如以下諸小節所討論的。

4.1.5 耶和華是一個中心?看看幾位學者的意見。Wright對此表達:「因此對於處理聖經神學，首要的關懷不要放在關於神的性質這一類的抽象觀念，而是放在歷史上。」⁸²再者，我也同意McKeown所說，一個無所不包的中心如果不是不存在，也是如同捕風捉影一樣。⁸³會有這樣一個提議，常是因為新約以耶穌基督和祂的救贖為中心，所以舊約也應該提出耶和華為中心。根據Anderson的說法，但這也不能成立。⁸⁴但Hasel的提議是可以接受，只是不能誤解。

4.1.6 任何一個基於一個中心或焦點的計劃，都不免成爲一個『正典中之正典』⁸⁵

4.2 對兩約之間的關係及作舊約神學的提議的評析、回應與討論

Hasel 已作對兩約之間的關係及作舊約神學的提議了相當深入的討論，下面僅就數點稍作討論即可。

4.2.1 新舊兩約有其合一性，⁸⁶也有其相異性。⁸⁷有其連續性，⁸⁸也有其不連續性。

⁷⁹ 參Hasel, 135-136. 詳盡的討論，摘譯如後：「S. Herrmann 似乎選取了一較廣的基礎，他主張申命記書卷提供了其本身『作爲聖經神學的中心』。這似乎是被von Rad的觀點所鼓舞，von Rad認爲申命記「在每一方面(都)作爲舊約的中心」。Herrmann說一個舊約神學必須有其在申命記中的中心，因爲『舊約神學的基本論題集中於*in nuce*。』在申命記中此種單一「中心思想」和作爲「禮儀合一性」和「禮儀純淨」的「結構性元素」，獨尊耶和華，以色列的合一，揀選和立約，土地的擁有等等，已組成一個『統合性、完整性的對子民和生活的次序』，並且『是了解以色列歷史傳統和在歷史和律法組合中的五經架構的鑰匙。並且這只是後約西亞時代以色列發展和猶太教發展的開端。』申命記中此種舊約思想的集成

(concentration)對任何的舊約神學，不論它們演變的結果多麼不同，是『最終的定位點』。這樣，Herrmann浮現出一個最寬廣的舊約中心的觀念。這是向正確方向的移動，但它走得夠遠麼？並不是所有的舊約神學和觀念都在申命記中表達出來了，並且，我們必須謹慎對抗藉由Herrmann、von Rad、Zimmerli和Smend在申命記上的特殊導向。它可能在時間的過程中，申命記可能將現在的優勢屈從於另一個重點，就是在舊約早期的研究中所發生的，那時導向的中心是環繞在四經時，(它)就少須被放棄。」

⁸⁰ 參Hasel, 142.

⁸¹ 參Hasel, 124.

⁸² 參Wright, George Ernest. *God who acts: Biblical Theology as Recital*. (London: SCM Press, 1969), 84. 當然Wright的立場是神在歷史中的作爲，但他提出的這點意見仍是頗有見地，值得深思。

⁸³ 參黃儀章, 105-106. McKeown問道：「如果真有一個中心主題，那麼爲什麼它是那麼難以捕捉呢？如果有一個無所不包的主題並不直接地顯然易見，我們是否可以因爲找不到它而合理地宣稱它並不存在呢？」

⁸⁴ 參Anderson, Bernhard W. *Contours of Old Testament Theology*, (Minneapolis, MN :Fortress Press, 1999), 39 Anderson說：「這個追尋已經無用；舊約聖經不存在有一個好像耶穌基督作爲新約中心的那一種中心。」當然，他指的是任何一個中心，不過肯定也包含「耶和華」。

⁸⁵ 參黃儀章, 100-102 的討論。他引述的是Charles H H. Scobie, "The Place of Wisdom in Biblical Theology." *BTB* 14/2 (April 1984):47.中所說的話。Scobie在另一本他的著作中又說：「一個正典的性的聖經研究進路會嘗試處理在正典中的所有資料。特別地，它會抗拒『正典中之正典』的誘惑，即是對某些主題、段落，或書卷賦予優先性，使其他的被排斥於外。」("New Dictions in Biblical Theology," 7).

⁸⁶ 參Goldingay, 30-31. 對兩約信仰相同之處所作的討論。他認爲兩約都有「信仰」、「共同的神的本性」、新約的普世主義根源在創世記 1-11 章。」

⁸⁷ 參Goldingay, 29-30. 對兩約信仰的不同所作的討論。他認爲舊約重群體，新約重個人。舊約重儀式---在其中人常有掙扎、疑問、憤怒、抗議，新約重關係。...筆者認爲他的觀點值得參照。另參Longman III,

⁸⁹如果能了解此點，就不會「受制於一種使舊約思想豐富性減少的衰減主義」⁹⁰「也不會把它當作反猶太的護教學，並僅僅與新約時期相合的。(潘能白)」⁹¹

4.2.2 舊約神學是，並且必須是聖經神學的一部分。⁹²

4.2.3 筆者對作舊約神學方法的立場，是「如果我們要從中心進路與非中心進路之間作出選擇，我的立場會是在兩者之間的某處。」⁹³筆者會由主題式進路開始，且追求與聖經自身所提出的最貼近的大綱。既然一個中心的原則目前都不成功，多重主題之進路似乎較有前景。⁹⁴筆者會以釋經的架構，讓每一書卷都有空間發展出自己獨特的神學。但不以逐節解經來處理架構，以免流於瑣碎。筆者贊成Hasel所提的作舊約神學的基本提議。

四、結語

Gerhard Hasel, *Old Testament Theology :Basic Issues in the Current Debate* 係 1972 年初版，1982 推出最新改版，本報告即根據此新版而有所討論。在 1972 年以前，各門各派舊約神學方法論均有相當深度的論及。的確不負作者自述：「由於使用者眾，足證本書作為一本對現代爭議議題的介紹是有用的：舊約神學的性質、功用、方法和範疇。」⁹⁵所以，很自然的，對於 1972 年以後學術界所發展新的方法論，如後現代的諸如讀者回應批判、解構批判等等，及現今受矚目的修辭批判、文學進路等，就不曾涉及，雖然不無遺憾，但無損於本書的份量，它仍是最能幫助我們認識舊約神學方法論的一本書。

《參考書目》

Tremper. *Making sense of the Old Testament :3 crucial questions* (Grand Rapids, Mich. :Baker Books, 1998), 55-102, 第二章「舊約的神是否也是新約的神」來討論舊約的神與新約的神之間的關係。他的結論是「舊約的神就是新約的神。」(58 頁)。

⁸⁸ 參Feinberg, John S. ed. *Continuity and Discontinuity : Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testament.*(Westchester:Crossway,1988), 17.的討論。Feinberg說：「解釋聖經的第一個問題，就是舊與新約之間關係的問題。」他認為在漸進式救贖歷史中兩約有其連續性(58 頁)，在三神中有兩約有其連續性與合一性(61 頁)。

⁸⁹ 參Feinberg, 63f. Feinberg 《在不連續的系統》專文中表示：「只談連續性，而不談不連續性，是極大的忽視。…幾個問題要考慮，舊約與基督教的關係為何?基督教與猶太教的關係為何?…特別以歷史性來看，它有不連續性。」

⁹⁰ 參Hasel, 151.

⁹¹ 參Hasel, 149.

⁹² 參Hasel, 145. 另參黃儀章, 12, 註 2。「近來德國學者喜歡稱聖經神學為『全聖經神學』。這個說法顯示所著眼的並非舊約神學再加上新學神學，而是一個包容著兩約的神學。」另參蔡爾茲。《舊約神學：從基督教正典說起》。梁望惠譯。(台北市：永望文化，1999)，頁 20-32 對此精湛的討論。「舊約神學的任務不是要藉著將舊約與新約的見證合一而把舊約聖經基督教化，而是要傾聽它對以色列的上帝，亦即教會所相信，所敬拜的那一位，所作的神學性證言。」

⁹³ 參黃儀章, 107。

⁹⁴ 參黃儀章, 106. 另參狄拉德。朗文合著。《21 世紀舊約導論》。劉良淑譯。(台北：校園書房出版社，1999)，頁 37。「波特勒斯稱這種角度為『多重觀點說』。以多重觀點病看聖經神學，比較合乎聖經啓示豐富、微妙的性質。」

⁹⁵ 同註 2。

A. 中文書目

1. 狄拉德。朗文合著。《21世紀舊約導論》。劉良淑譯。台北：校園書房出版社，1999。
2. 殷保羅。《慕迪神學手冊》。姚錦燊譯。香港：福音證主協會，1998。
3. 華德•凱瑟。《舊約神學探討》。廖元威等譯。台北：中華福音神學院出版社，1987。
4. 黃儀章。《舊約神學:從導論到方法論》。香港：天道書樓，2001年。
5. 蔡爾茲。《舊約神學:從基督教正典說起》。梁望惠譯。台北市：永望文化，1999。
6. 吳獻章。《舊約神學：*Martens—So Wide A Sea.* (聖經神學準則)》。趙大衛譯。授課講義。台北：中華福音神學院，1996年春。

B. 英文書目：

1. Anderson, Bernhard W. *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis, MN :Fortress Press, 1999.
2. Barr, James. *Old and New in Interpretation:A Study of the Two Testaments.* London:S.C.M. Press, 1966.
3. Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia:Westminster Press, 1970.
4. Eichrodt, Walter. *Theology of The Old Testament 2 vols.* Trans. by Baker J. A. London:SCM Press, 1961&1967.
5. Feinberg, John S. ed. *Continuity and Discontinuity : Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testament.* Westchester:Crossway,1988.
6. Goldingay, John. *Approaches to Old Testament Interpretation.* England :Apollos, 1990.
7. Hasel, Gerhard *Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Mich. :W.B. Eerdmans, 1972, Revised edition, 1975, revised and updated 1982.
8. Høgenhaven, Jesper. *Problems and Prospects of Old Testament Theology.* Sheffield:JSOT Press,1988.
9. Longman III, Tremper. *Making sense of the Old Testament :3 crucial questions* Grand Rapids, Mich. :Baker Books, 1998.
10. Martens, E. A. *God's design : A Focus on Old Testament Theology.* Grand Rapids :Baker Book House,c1981.
11. *The Flowering of Old Testament Theology :a reader in twentieth-century Old Testament theology,* ed. Martens, E. A. et al. Winona Lake, Ind. :Eisenbrauns,1992.
12. von Rad, Gerhard, *Old Testament theology.*Translated by D. M. G. Stalker. New

York:Harper,1965.

13. Wright, George Ernest. *God who acts: Biblical Theology as Recital*. London:SCM Press,1969.