

《亚当与夏娃的失落世界》：一个回应

抽象的

《*亚当与夏娃的失落世界*》是“失落世界”三部曲的最新一部，它从作者对古代以色列真实背景的理解出发，探讨了圣经人类学的本质。约翰·沃尔顿试图通过他对古代近东（ANE）的理解来构建这一背景，他认为以色列正是在古代近东接受了圣经。在此过程中，他探讨了《创世记》前三章的性质，并提出这段经文并非在描述物质起源，而是在描述上帝作为宇宙圣殿的创造的开端，而人类正是在这圣殿中扮演着重要的角色。在此框架下，沃尔顿阐述了他关于揭示人类起源历史的论证。

本文认为，沃尔顿赋予古代近东神话文本以权威性，以此来解读《创世记》。如此一来，他将《创世记》贬低为又一部古代近东神话文本，并不可避免地重新定义了圣经中关于物质起源的关键教义，其程度之深已触及正统教义的本质。此外，他试图迎合现代进化论的做法既不合理，也缺乏依据。

关键词：失落的世界、约翰·沃尔顿、旧约背景、古代近东、埃努玛·埃利什、阿特拉哈西斯、功能性创造、物质创造、宇宙神殿

介绍

旧约背景的重要性

对旧约背景的研究在圣经学术界日益受到重视。对古代近东图书馆的发掘以及对古代语言的破译，揭示了许多与圣经记载（例如创世、堕落、洪水、先祖和巴别塔）高度相似的文献。此外，考古发掘还发现了建筑、社群、水利系统和城市布局。考古发掘出土的文物包括珠宝、陶器、武器以及其他许多有助于我们了解古代文化生活的线索。古代近东社会研究专家维克多·马修斯(Victor Matthews) 对这一观点进行了总结：

我们与他们之间相隔数千年的鸿沟，至少可以通过了解他们的日常生活来部分弥合。而这种了解，可以通过仔细研究圣经资料以及其他古代文明的文字和实物遗存来获得。（Matthews 2006, 11）

虽然这一说法在圣经学术界普遍得到认同，但考古数据在圣经诠释学中的应用却十分广泛。尼尼微、尼普尔以及其他古代近东遗址出土的证据是所有学者所共有的。即便如此，圣经学术界仍存在着重大分歧，这主要源于学者们对这些共同证据的解读以及对圣经本身的重视程度。

考古学以及古代近东语言和文化研究领域，有望通过加深对圣经背景的理解并将其应用于圣经护教学，从而增强教会的力量。然而，一些学者一方面高声宣称坚持圣经的权威和无误论，另一方面却赋予古代近东文献权

威，这反而要求信徒们提高辨别力。这种矛盾导致了教义立场偏离传统正统。

约翰·沃尔顿为普通读者创作了三部曲。这三本书旨在让更广泛的教会群体都能理解，其标题均以“失落的世界”为共同要素，第一部名为《圣经的失落世界》（沃尔顿和桑迪，2013）。在第一部中，沃尔顿探讨了古代近东文化和圣经权威。“失落的世界”这一要素表明，学者们只有在近期对古代近东文献的发现和研究之后，才能真正理解旧约圣经的语境。他提出，这一语境极大地改变了教会传统上对《创世记》的理解，即它讲述的是物质起源（其物理起源）（沃尔顿，2009，21-35）。这也意味着，使徒们对起源的论述是在缺乏对古代近东语境正确理解的情况下作出的。基于对古代近东文献的研究，沃尔顿现在提出，“《创世记》的作者”从未暗示创造周是对物质起源的描述。他的理论是，由于古代以色列的邻邦以神庙来描述宇宙，并以维持神庙的功能来描述创造，因此以色列人也把《创世记》的记载理解为描述上帝宇宙神庙的功能，而非物质起源的记录。正如本文接下来将要阐述的，这对于基督教的一些关键教义，例如罪与赎罪，具有重大意义，因为这些教义的基础历史对于《创世记》前几章的连贯性至关重要。

章节概要

在《*亚当与夏娃的失落世界*》一书中，沃尔顿通过 21 个命题来阐述他的观点。每个命题都是一个章节标题。以下是对各章节的简要概述。

论点一：创世记是一份古代文献

第一章通过对语境的探讨，为本书奠定了基调。书中仔细区分了高语境和低语境。在高语境的交流中，术语和描述词无需详细定义，因为所有交流者都了解其含义（Walton and Wright 2015, 16 - 17）。本书认为，现代《创世记》的读者处于低语境的交流环境中，因为我们之间存在着巨大的时间差异，以及文化、语言和（通常情况下）地理上的差异。

论点二：在古代世界和旧约中，创造的重点在于通过分配角色和职能来建立秩序。

在第二章中，沃尔顿将创世记第一章的创造叙述解读为对无序世界秩序的构建，而非对物质起源的描述。创世记 1:1 被视为总结性陈述，而 1:2 则描述了预先存在的有序创造。换言之，创世记 1:2 标志着创造周的开始，即为物质预先存在的无序世界赋予秩序的过程。这意味着，希伯来语中“创造”（**בָּרָא**）、“无形”（**תְּהוֹ**）、“空虚”（**בְּהוֹ**）和“制造”（**עָשָׂה**）等词语的传统理解必须从物质语境重新定义到功能语境（Walton and Wright 2015, 28 - 31）。沃尔顿试图通过研究其他圣

经及圣经外文本中的语义范围来实现这一点。根据古代近东文本，创造即是赋予秩序。无形的描述意味着缺乏目的或价值，与“空虚”结合，则表明地球缺乏秩序和功能。他指出：

现在我们清楚地看到，《创世记》1:2 中描述的初始状态，即创造之前的虚无状态，并非缺乏物质，而是缺乏秩序和目的。“无形”一词并不恰当，因为它仍然暗示物质形态才是重点，而事实并非如此。由此我们可以得出结论：对以色列人而言，创造解决的是秩序的缺失，而非物质的缺失。（Walton and Wright 2015, 28）

前创造状态被表述为“否定宇宙论”或“否定存在”。《埃努玛·埃利什》（*Enuma Elish*）——^{巴比伦}创世故事——提供了前创造语境下这种无序状态的证据。沃尔顿也指出，《创世记》第一章其余部分并非对物质起源的描述，这与该观点相符。他认为，人类身上所体现的上帝形象并非是对人类独特创造的描述，而是上帝代表全人类履行其职能的体现。

论点 3：创世记 1 章记载的是功能性起源，而非物质性起源

第三章解释了如何根据创世的每一天来阐述这一功能。文中提出了圣经与古代近东文献之间的诸多相似之处。

亚述王在征服的领土上竖立自己的雕像，以彰显其存在。这与人类承载着上帝的形象有关。其他古代近东文献描述了动物从地里出来，这与创世记 1:24 中上帝说的“地要生出活物来”相呼应 (Walton and Wright 2015, 41 - 42)。沃尔顿运用古代近东文献论证，创世记从功能的角度描述了从无序中创造秩序的过程。

论点 4：在《创世记》第一章中，上帝将宇宙秩序化为神圣空间

在第四章中，功能性概念通过上帝将自己置于一个“居所”的角度得以体现。正如古代近东的创世记文本常常与神圣空间（如圣殿）的创造联系在一起一样，创世记第一章中宇宙的秩序也建立在上帝的圣空间之上。这就需要对“安息”的概念进行一些思考。虽然传统上对创世记第二章中“安息”的理解是上帝完成了前六天的创造工作，但沃尔顿认为“安息”与物质创造的完成无关，而是上帝在一个有序的神圣空间中进入神圣的居所。

命题五：上帝建立的功能秩序是“好的”。

第五章描述了创造的功能秩序是如何“美好的”。似乎创造的每个阶段完成后，其功能就被认为是美好的。这被比作把房子变成家的过程。只有当所有东西都搬进去并且运转良好时，房子才能真正成为一个家。但这并不

意味着当上帝说创造“甚好”时，创造就已经完美无缺了。这里举了约书亚和以色列人进入应许之地的例子。

例如，应许之地也用了同样的描述（民数记 14:7），尽管那里充满了敌人和邪恶的居民，更不用说还有捕食者的野兽了。（Walton and Wright 2015, 57）

沃尔顿乐于接受无序成为上帝称之为“甚好”的神圣空间的一部分。这种无序包括死亡（人类和动物的死亡）、疾病、苦难、流血和自然灾害。此外，无序与混乱（由罪导致）之间的区别似乎并非在于死亡、苦难和自然灾害。这些事物早已存在于神圣空间“甚好”却又并非完全“甚好”的秩序之中。这种令人困惑的对话使人思考：对上帝而言，即使仅从秩序的角度来看，“甚好”也意味着“足够好”，而“足够好”则包含了死亡和苦难。

论点六：创世记 1-5 章中以多种方式使用亚当这个概念

在奠定了基础背景之后，本书的其余部分将重点放在人类学上。沃尔顿并没有将亚当视为“代表首领（即代表其他众人行使权力的受选代表）”，而是将亚当描述为“原型（即所有众人都体现于亚当一人之中，并被视为参与了亚当一人的行为）”（Walton and Wright 2015, 61）。代表首领决定着众人的行为准则，而原型则是一个原始的、具有普遍意义的典型存在。正是基于这种区

别，沃尔顿和他的合著者 N. T. Wright 花费了大量篇幅来探讨亚当的原型观如何影响《罗马书》第 5 章和《哥林多前书》第 15 章。

命题 7：第二个创造故事（创世记 2:4-24）可以被视为第一个创造故事（创世记 1:1-23）中第六天的续篇，而不是对第六天的重述。

将亚当描绘成原型而非代表人物的深刻意义，在沃尔顿的论述中得以体现：“第二篇创世记（创世记 2:4-24）可以被视为第一篇创世记（创世记 1:1-2:3）第六天的续篇，而非重述。” 沃尔顿认为，这使得我们不必将亚当和夏娃视为人类的始祖。虽然他承认第二章讨论的是历史上的亚当和夏娃，但他同时也指出，创世记 1: 26-28 中提到的人类是一个整体，其中可能包含也可能不包含亚当和夏娃 (Walton and Wright 2015, 64)。他将创世记第一章描述为宇宙的混沌状态，将创世记第二章描述为地球的混沌状态。“混沌空虚”是对宇宙萌芽状态的描述，沃尔顿认为《创世记》2:5 中“尚未栽培”的植物是对地球环境萌芽状态的描述。沃尔顿提出，这与古代近东宇宙论描述宇宙功能被赋予的方式类似 (Walton and Wright 2015, 76)。

命题 8：“由尘土形成”和“由肋骨建造”是原型论断，而非物质起源论断。

在第八章中，亚当由尘土所造，夏娃由亚当肋骨所造，这一过程也被赋予了原型意义。沃尔顿始终坚持不接受物质起源的解释，他再次试图表明，通常被理解为“形成”（יצר）的希伯来语词汇并不一定需要与物质对象对应，尽管他也承认在许多情况下确实如此。创世记 2:7 中亚当由尘土所造的描述被解释为人类终有一死的原型象征。对于古代以色列人来说，他们亲眼目睹祖先的骸骨化为尘土，从而看到了死亡的迹象。同样，亚当的睡眠也被认为是描绘了他对夏娃的异象体验，夏娃是他身体的一部分，因此象征着他生命中一次重要的“一体”结合（Walton and Wright 2015, 80）。这并非是对夏娃实际创造的描述。沃尔顿将教会通常理解为创造事件的事物解释为生命、死亡以及男女之间关系的原型。

论点 9：古代近东文献中关于人类形成的描述是原型式的，因此以色列人以类似的方式思考并不奇怪。

为了巩固他关于《创世记》第二章描述的是人类原型功能的观点，沃尔顿探讨了古代近东文献中的原型功能。他列举了古代近东文献描述人类功能的三个主要例子。这也影响了他对“按着神的形象而生”这一概念的解读。

代替神灵发挥作用（从事卑微的劳动，仅限美索不达米亚地区）。

为神灵服务的功能（执行仪式、供应神庙；美索不达米亚、埃及和创世记 2:15）。

代表神灵行使职能（统治非人类造物或其他人；图像在美索不达米亚、埃及和《创世记》第一章中的作用）。（Walton 和 Wright 2015, 90）

命题 10：新约圣经更关注亚当和夏娃作为原型而非生物学上的始祖

第十章阐述了创造/圣殿功能观和原型人性如何影响对新约关键经文的解读。沃尔顿特别关注《罗马书》第 5 章和《哥林多前书》第 15 章。最重要的是，保罗在《罗马书》第 5 章和《哥林多前书》第 15 章中，都以原型的方式使用了亚当（第一个亚当）和耶稣（第二个/末后的亚当）。所有人类都会犯罪，因为亚当作为原型展现了人类的本性。

我们可以看到，保罗在罗马书 5 章中从多个层面使用了亚当这个人物，其中之一是作为原型。然而，这里的原型用法与堕落相关，而非与亚当的形成相关。哥林多前书 15 章是保罗对亚当的另一处详尽论述。在哥林多前书 15:21 中，保罗指出死亡是通过一个人而来的，他在这里将亚当视为一个有行动的个体。但在哥林多前书 15:22 中，他将视野扩展到原型层面：正如在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。

(Walton and Wright 2015, 93)

本章及后续章节均未解答的一个问题是：我们如何将耶稣（完美的神人）视为原型？沃尔顿确实提到并非所有人类都“在基督里”，但他并未说明“在基督里”与基督作为原型而非我们新的代表领袖之间有何关联。

论点 11：虽然圣经中对亚当和夏娃的某些描述带有原型意义，但他们是真实存在过的真实人物。

在第十一章中，亚当和夏娃被描绘成具有历史意义的人物，罪也被认定为一个历史事件。为了理解这一点，必须参考麦基洗德和亚伯兰的例子。论证如下：亚伯兰向一位真实的人物献上了真实的什一奉献，为以色列全体信徒树立了奉献的榜样；因此，亚当和夏娃也必定是真实存在的人物，他们在特定的时空中犯下了罪，并以类似的原型方式扮演着重要的角色。然而，

与此同时，必须指出的是，他们扮演这些历史角色并不一定意味着他们是第一批人类、唯一的人类，或是所有人类（生物学/遗传学意义上的）的共同祖先。换言之，历史上的亚当的问题更多地与罪的起源有关，而非与人类的物质起源有关。（Walton and Wright 2015, 103）

命题 12：亚当被指派为圣地中的祭司，夏娃协助他。

第十二章描述了亚当和夏娃在圣地担任祭司的职责。文中主要有两个证据。其一是“工作”和“守卫”（希伯

来语分别为עבד和נשׂוּ)这两个词之间的关联。在《创世记》中，这两个希伯来词与祭司在会幕和圣殿周围的职责（译为“服侍”和“守护”）相关，在后来的经文中也有提及（民数记 3:7-8, 8:25-26; 以西结书 44:14）。其二是这两个词与古代近东文献中，特别是巴比伦史诗《吉尔伽美什史诗》中关于管理圣地的祭司职责的关联。亚当的祭司职责再次被用作人类运作方式的原型。

论点 13: 花园是古代近东神圣空间的象征，树木与上帝相关，是生命和智慧的源泉。

沃尔顿引用了古代近东的各种神话，这些神话与围绕神圣空间的伊甸园意象相关。他还引用了圣经中关于圣殿的各种段落，以表明伊甸园与圣经中的圣殿之间存在联系。

命题 14: 蛇会被视为来自无序领域的混乱生物，助长混乱。

伊甸园中的蛇并非以蛇的实体形态出现，而是象征着古代近东所理解的混乱之物。蛇的某些外在特征（例如在尘土中爬行）被解释为宇宙混乱之物将被驯服。以色列人显然会根据自身在这场宇宙之战中的经验来理解这一点。

命题 15: 亚当和夏娃选择将自己作为秩序的中心和智慧源泉，从而将混乱引入宇宙。

在论点 15 中，沃尔顿认为，与其说罪是什么，不如说罪的本质在于它做了什么。这是因为沃尔顿认为，“罪”（**אָוֶן** **חַטָּאת**）的语义范围难以用一个主要定义来概括。然而，他似乎倾向于将罪解释为“偏离目标”，并引用圣经神学家马克·E·比德尔的观点来进一步阐释。

圣经模式将罪视为混乱系统中普遍存在的失衡……真正的人类存在……渴望充分发挥其神性潜能，同时始终承认自身的受造性和局限性。罪正是这种渴望的失衡：人类未能体现其神圣的使命，人类忘记了自身的局限性。（Walton and Wright 2015, 142）

在沃尔顿的“失落的世界”理论框架下，《创世记》第三章中的罪被视为亚当和夏娃未能按照上帝的方式解决混乱局面，反而凭借自身的智慧带来了无序。沃尔顿并未将罪定义为违背任意的诫命，但他却对《创世记》第二章中上帝对亚当所颁布的诫命的性质和严重性只字未提。结果，罪使人无法接触生命树，亚当和夏娃的必死性也因此成为无法回避的现实。此外，并非亚当和夏娃被逐出伊甸园，而是他们被禁止进入伊甸园，也禁止他们接触那棵赐予生命的树。

命题 16： 我们目前生活在一个既有无序、又有秩序、又有混乱的世界里。

归根结底，混乱既与秩序相对立，也与无序相对立。人类之所以会带来混乱，是因为他们自身就是智慧的源泉和中心（Walton and Wright 2015, 150 - 51）。这为探讨生活在一个无序的世界中对早期人类的影响奠定了基础。

命题 17：所有人因世间的混乱而受罪恶和死亡的威胁，而非因基因所致。

在继续讨论人类的罪时，沃尔顿解释了邪恶的类别，并指出并非所有的邪恶都与罪有关。他将罪描述为损害与神的关系的礼仪/道德上的不当行为（Walton and Wright 2015, 154）。

如果“在没有律法的地方，罪就不算数”（罗马书 5:13），沃尔顿认为，在伊甸园律法颁布之前，即使人类是按着神的形象被造的，他们也不被认为要为自己的行为负责。他指出：

……这群人处于一种无罪（并非无罪）的状态，因为他们尚未被追究责任，即便他们是按着神的形象所造。在这种情况下，我们预期会发现掠食、动物死亡、人类死亡和暴力行为。赋予神形象和建立神圣空间将为通过法律和启示进行问责奠定基础。（Walton and Wright 2015, 159）

进一步的讨论还涉及罪向全人类的传递。如果亚当是原型，那么人类犯罪通常是因为我们生活在混乱的状态中。罪并非由一个代表性的首领归于全人类。这种对原型犯罪的界定也引发了关于童贞女诞生必要性的讨论。沃尔顿认为，耶稣的神性使他免受混乱和堕落的影响。虽然讨论了耶稣的神性，但并未进一步探讨耶稣为何需要以人类血统出生，以及如果耶稣能够免受混乱的影响，为何还需要童贞女诞生。将耶稣视为原型而非代表性的首领，其后果似乎十分深远。

命题 18：耶稣是上帝解决混乱、建立完美秩序计划的基石。

第 18 条论述了新创造中混乱的“解决”。虽然人类曾试图凭借自身功绩重新夺回神圣空间（创世记 11 章和巴别塔），但在即将到来的时代，基督将带来完全的“解决”。巴别塔的故事并非是对人类骄傲的审判，因为古代近东文献表明，扬名立万仅仅是将记忆传承给后代的一种方式。巴别塔的人类试图为改善自身处境而创造神圣空间，而非侍奉和敬拜上帝。上帝赐予希望，使祂的子民以色列得以分别为圣，并将律法刻在他们心上。沃尔顿认为，这对古代世界意义重大，因为他们已经懂得通过解读动物内脏进行占卜（沃尔顿和赖特，2015，166）。

论点 19: 保罗对亚当的使用更多地关注罪对宇宙的影响，而不是罪对人类的影响，并且与人类起源无关（NT Wright）。

在第 19 章中，NT Wright 提出，保罗的救赎论（尤其是在罗马书 5 章中）并非传统的观点，即通过基督的赎罪牺牲，从上帝的审判下，从罪恶和死亡的状态中得救，而是救赎论认为，救赎是使上帝对创造秩序的计划重回正轨。

罗马书所解答的问题就在于此：不仅仅是我们有罪需要救赎，而是我们的罪性导致上帝对整个受造界的计划（即由顺服的人类来管理）被搁置，无法实现。正如保罗所阐述的，当我们得救时，整个受造界的计划才能最终重回正轨。当人类得到救赎时，受造界如释重负地叹息，说道：“谢天谢地！你们人类终于被管教好了！现在我们终于可以恢复正常了。”（Walton and Wright 2015, 173 - 74）

赖特认为，保罗在《创世记》中谈到亚当时，关注的是亚当的使命，而非他的地位。基督使亚当的使命得以纠正，使万物秩序重回正轨。赖特并未讨论罪或义的归算问题。

命题 20: 并非所有人都是亚当和夏娃的后裔

在最后两章中，沃尔顿探讨了这一立场对“科学”的影响。现代科学观念被视为进化论的信条。如果《创世记》并不要求亚当和夏娃是按照上帝的形象创造的人类的始祖，那么现代生物进化论就很容易与创造的功能论观点相契合。如果《创世记》并非在谈论物质起源，那么整个起源科学领域都将面临重新审视的可能。

命题 21：即使物质世界存在连续性，人类也可以被视为独特的生物，是上帝的特殊创造。

最后，人类被宣称为与众不同。这并非基于他们是按照上帝的形象被创造的，而是因为他们在物质存在的延续过程中，他们曾通过某种功能被赋予了上帝的形象。这种功能就是在地球上为无序的创造带来秩序。即便如此，拥有上帝的形象并非意味着与其他生物有所区别，而仅仅是一种功能（Walton and Wright 2015, 194 - 95）。

批判性评价

权威与灵感

一位负责任的神学家应该在多大程度上研究古代近东文献？或许更恰当的问题是：古代近东文献何时才能达到凌驾于圣经文本之上的权威地位？神学家对古代近东文献的使用程度往往取决于他们对圣经权威、无误性、绝对正确性、完备性和清晰性的信条的坚持程度。

沃尔顿在其著作《圣经的失落世界》中阐述了自己的观点。

圣经权威的源头要么是受圣灵赋予权柄而产生信息的权威人物（例如摩西、耶利米），要么是更抽象的传统本身（由不同的传承者传下来），其起源无法追溯（例如创世记或士师记中的叙述）。（Walton and Sandy 2013, 63）

这里要表达的观点是，圣经的权威性来源于作者和文本的编纂传统（无论是口头、书面还是抄写员的汇编）。毫无疑问，上帝在传达祂所默示的话语时使用了不同的方法。路加显然为了撰写《路加福音》和《使徒行传》而进行了资料搜集（路加福音 1:1）。问题在于，我们如何看待权威的分量，以及我们认为什么才是默示和权威的体现。保罗明确指出，圣经都是上帝所默示的（提摩太后书 3:16）。圣经将权威和默示的分量归于经文本身，而不是归于经文的写作过程或写作过程发生的文化。不可否认，某些人参与了圣经的写作过程，并且他们使用了不同的方法，但圣经也清楚地表明，这些人知道他们所写所讲的正是上帝所默示的话语。每当先知说“耶和华如此说”时，我们就能看到这一点。这一点在彼得将保罗的书信归于圣灵的方式中可见一斑（彼得后书 3:14-16）。这也意味着，对古代近东文献及其文化传承传统的理解，在我们理解圣经的过程中，只能起到

辅助作用（丰富而非决定意义）。沃尔顿似乎更重视传统和背景，而这种重视更多地体现在权威性层面（支配圣经文本）。

Peter Enns 更明确地阐述了与 Walton 上述描述类似的概念。

首先，当代福音派圣经教义必须将旧约解释为古代近东现象，而不能仅仅停留在观察到这一事实的层面，而应该让这一事实影响我们对圣经的理解。（Enns 2005, 67）

尽管沃尔顿和恩斯对《创世记》及其相关教义得出了不同的结论，但他们在古代近东文献的灵感和权威性方面却赋予了它们相似的权重。相比之下，尤金·梅里尔则坚持认为只有圣经才拥有至高无上的权威，他指出：

以色列历史的文献资料几乎完全依赖于《旧约》，这是一部被犹太教和基督教共同承认为圣经、上帝圣言的著作集。历史学家对这一主张的接受程度，必然会影响他们思考自身研究的方式。（Merrill 2008, 20）

明晰

在第一个论点中，沃尔顿就提出了维护圣经清晰性的理由。

这种研究并不违背宗教改革家们所宣扬的圣经的清晰性（“明晰性”）。他们并非认为圣经的每一部分对任何普通读者来说都是显而易见的。
(Walton and Wright 2015, 22)

必须结合他后来的免责声明来理解这句话，该免责声明写道：

然而，自十九世纪中叶伊拉克大规模考古发掘开始以来，已出土超过一百万份楔形文字文献，这些文献揭示了古代文献，使我们能够对古代世界获得重要的全新认识。这为我们解读《创世记》前几章作为古代文献奠定了基础。(Walton and Wright 2015, 23)

从公元一世纪到十九世纪中叶，教会一致认为《创世记》是对创造的物质描述。尽管在细节上可能存在分歧，但主流观点是上帝在六天（普遍认为是第一周的连续六天）内创造了万物，并在第七天歇息（停止了祂的工作）。沃尔顿大大低估了他关于非物质功能性创造的观点对清晰性的影响。仔细阅读他的著作，就会发现其中存在翻译上的改动、词语的重新定义以及对主要教义的重塑，这些都表明他的立场与教会一千八百年来圣经的连贯性完全背道而驰。宣称致力于清晰性是一回事，而真正实践则是另一回事。

此外，沃尔顿引用了马丁·路德的评论，即教会中没有人具备足够的技能来解释《创世记》中的一切记载

（Walton and Wright 2015, 23）。关于人类无法解释上帝的每一个行为的说法，并不意味着历史的真相不明朗。毫无疑问，路德明白上帝的创造行为是一个物质性的行为，发生在六天之内。路德本人也说过：

摩西写道，上帝在六日内创造了天地万物，那么就让这些六日继续保持原样，不要妄加揣测，认为六日只是一天。但是，如果你无法理解这一切如何在六日内完成，那么就承认圣灵比你更有学问吧。（路德 [1956] 1986, 1523）

路德认为，即使我们无法理解上帝如何行事，真理依然清晰明了。他愿意承认圣灵的权威高于他那个时代的学者。

诠释学权重

沃尔顿的既定立场是，古代近东文献为理解《创世记》提供了基础（Walton and Wright 2015, 23）。其他学者反对这种方法，并否认古代近东文献是解释圣经意义的框架。它们并非“基础”，而是增进了我们对适用于文本中已显明真理的历史背景的理解。此外，尽管沃尔顿承认圣经文本与古代近东文献之间存在相似之处和不同之处，但他对圣经文本的主要影响却来自于他对相

似之处的过度关注。这种过度关注应当被摒弃，因为我们需要认识到二者之间差异的深刻性。

约翰·D·柯里德（John D. Currid）对这些差异的意义进行了细致的探究。他总结道：“这些差异并非无关紧要，而是意义重大”（Currid 2013, 40）。柯里德指出，古代近东文献的体裁主要是“神话叙事”，这与圣经的“历史叙事”形成鲜明对比（Currid 2013, 60）。圣经始终旨在荣耀“唯一”的创造主上帝，而古代近东文献则是多神论的（Currid 2013, 46）。在古代近东文献中，魔法是宇宙中至高无上的力量，凌驾于众神之上。而在圣经的记载中，没有任何事物能够凌驾于全能至高无上的上帝之上（Currid 2013, 41）。这些差异非同小可，理应予以关注。因此，柯里德指出：

圣经记载的独特性有力地证明了它独立于异教神话文本，而非依赖于它们。它们或许是源于历史上的一场大洪水的两种不同的传统……如果圣经故事是真实的，那么在圣经以外的文献中找不到一些关于这些真理的记载也就不足为奇了。

(Currid 2013, 61)

这在很多层面上都说得通。首先，世界各地的文化中都有关于创世、洪水和巴别塔的传说。创世记 9-11 章所展现的共同历史表明，不同文化传说的相似之处源于共同的参照点。这也印证了圣经本身的真理，即唯有圣经

才是上帝的话语，是真实无误的历史。其次，我们必须考虑到创世记是摩西所著“律法书”的一部分（圣经多处都有记载：出埃及记 17:14；约书亚记 1:7-8；历代志上 22:13；但以理书 9:11；马太福音 8:4；路加福音 24:44；哥林多前书 9:9）。创世记写于以色列人在旷野漂流时期。在此之前，出埃及的以色列人被奴役于埃及，他们辛勤劳作，为法老制造泥砖。人们不禁要问，当以色列奴隶和游牧民族接受圣经时，他们与古代世界其他地区的交流是否真的达到了“高度语境”的程度。第三，当以色列人进入应许之地时，上帝警告他们不要落入陷阱，也不要与那些将被驱逐的民族同流合污。他们应当在敬拜耶和华时保持圣洁/分别（申命记 12:29-31）。

这些考虑至少会促使神学家格外谨慎，确保任何古代近东文献都能增强背景知识，而不是决定圣经的意义。

功能性与材料性

针对沃尔顿之前的“失落的世界”系列著作，人们提出了诸多回应，其中就包括沃尔顿关于《创世记》中的创世记载并非描述物质起源，而是描述与神圣空间的建立相关的功能性的观点。就此而言，沃尔顿的最新著作中，除了这一观点对人类的影响之外，其论述并无太大改变。目前已提出的主要反对意见是，沃尔顿夸大了古代近东文献根据功能性描述起源的观点，并且他过度依赖词语研究并不能充分证明功能性观点的正确性。沃尔顿

引用的古代近东主要文献之一是《埃努玛·埃利什》，但其他旧约学者并不认为该文献仅仅描述了一种功能性的宇宙起源论。斯科特·A·阿什蒙指出，

沃尔顿对《创世记》第一章和古代近东的观点过于极端。古代近东的宇宙起源论关注的是物质和功能（以及名义）的起源。《埃努玛·埃利什》并非仅仅描述“当命运尚未确定之时”；相反，它将分离的物质（没有神）、名称（没有名称）和功能（没有命运）结合在一起，构成了对创世前宇宙状态的本体论描述。《埃努玛·埃利什》中马尔杜克创造宇宙的故事反映了这种本体论上的融合。马尔杜克用提亚马特尸体的一半创造了苍穹，覆盖下方的深水，并阻挡上方的天水；他用另一半尸体创造了大地，支撑着苍穹。

(Ashmon 2013, 187)

创造功能论也依赖于大量的词语研究和语义范围内非常具体的选择。当把所有案例拼凑起来时，很明显，如果沃尔顿的选择哪怕有一个不正确，整个体系就会崩溃，因为这会给物质起源的考量打开一扇门。如果要为纯粹的功能论提供任何依据，那么在《创世记》（以及旧约）中所有提及创造的地方，都必须排除“创造”

（**בָּרָא**）、“制造”（**יָצַר**）和“形成”（**יָצַר**）^{这三个}词与物质的联系。还应该注意的，每个动词都取决于其直

接宾语的性质，而《创世记》中的直接宾语恰好是物质的（韦氏词典，2011，358）。沃尔顿的特定译法还要求人们理解，上帝在第七日的安息与最初物质创造的最终性无关。此外，上帝对“好”和“甚好”的描述不可能具有任何物质意义。每一个描述上帝在创造中的作为以及对创造本身的描述，都必须仅仅指向功能和秩序的建立——值得注意的是，这与使徒约翰对创世记的解读（约翰福音 1:1-2）相矛盾。沃尔顿的重新定义还包括按照上帝的形象创造人类（创世记 1:26-28）。虽然这些词语研究散见于本书各处，但要将它们联系起来并承认它们之间的相互关联，需要一种超越教会 1800 多年来认知的理解。

经文本身既描绘了物质起源，也描绘了其功能。举例来说（只需一个例子就能驳斥功能性观点），创世的第四日不仅描述了天上的光体掌管昼夜、照亮大地、作为节期、日子和年份的记号的功能，上帝还明确地说：“天上要有光体……”（创世记 1:14-19）。没有物质起源，这些功能就不可能存在。上帝用祂的话语阐明了天上光体的物质起源，并说明了它们的用途。除此之外，沃尔顿还需要解释为什么新约中那些明显引用创世记第一章的经文也从物质起源的角度来描述它（约翰福音 1:1-3；希伯来书 11:1-3）。耶稣在回答犹太人关于离婚的问题时，首先说道：“从起初创造的时候，神造男造女，所以人要……”（马可福音 10:6-7）。因为人

类从创世之初就被造为男性和女性，所以他们在婚姻中也应该如此行事。

原型头像与代表性头像

沃尔顿拒绝将亚当视为代表人类的元首，这对福音派基督教的普遍教义产生了极其深远的影响，并彻底否定了罪的直接归算。因此，毫不奇怪，他的著作中完全没有关于基督里归算义的讨论。同样不足为奇的是，他委托 N. T. Wright 撰写关于罗马书第五章和保罗对亚当的看法。

一位敏锐的读者在研读沃尔顿的著作时，应仔细留意“代表性首脑”和“原型”之间的区别及其含义。如上所述，沃尔顿已将原型定义为万物皆体现于“一”之中，并参与“一”的行动。这是一个类型学术语，其基本含义是亚当是人类原始“类型”的代表。这与亚当实际上是原始人类并代表全人类的说法截然不同。我们之所以能够获得（并且传统上也一直理解为）人类的集体团结，并非仅仅因为存在一个共享范式中的典型人类，而是因为存在代表性首脑。

沃尔顿在否定“代表元首”概念时，错误地认为持有这一概念的人也认为罪是通过基因遗传从亚当传给全人类的。这并非持有这种观点的必然结果，许多人甚至在未讨论基因遗传的情况下就教导了罪的直接归算。与此

同时，基督徒相信所有人都有灵魂/灵，但并不坚持认为灵魂是一种基因遗传的现象。无论是否存在基因因素，圣经中关于人类罪的问题从我们受孕之初就开始了，这是一个固有的问题（诗篇 51:5）。

原型论的最终结果是摒弃了罪的直接归责，转而支持更符合“间接归责”观点的观念。系统神学家罗伯特·雷蒙德对间接归责观点的描述如下：

换句话说，人并非生来败坏，因为上帝将亚当的罪归于他们；相反，上帝将亚当的罪归于他们，是因为他们本身败坏。总之，“他们的境况并非基于他们的法律地位，而是他们的法律地位基于他们的境况。”（雷蒙德，2010，438）

沃尔顿进一步认为，人类之所以陷入罪性，是因为他们生活在一个混乱的世界中。这是因为他对罪的定义本身就围绕着人类自诩拥有智慧，试图在混乱中建立秩序，结果却反而带来了混乱。人类生活在一个混乱的世界中，并助长了这种混乱。这种罪的观点在思考称义时会引发更多问题。如果人们因为像他们的原型一样，在混乱的世界中有所作为而被视为罪人，那么他们又因为像他们的第二个/最终原型（现在被认为是耶稣）一样，带来了秩序而被视为义人。正如沃尔顿（以及 N. T. 赖特）认为亚当是原型而非代表性的首领一样，他认为耶稣与那些“在他里面”的人也具有同样的原型关系。这就是

他们对《罗马书》5章和《哥林多前书》15章的解读基础。

沃尔顿和赖特都淡化了救恩仅仅是指通过耶稣基督的赎罪牺牲和复活，使我们与神和好，从而从罪、死亡和永恒的审判中得救这一概念。虽然他们没有完全否认这一点，但救恩这一传统核心方面似乎被完全搁置，取而代之的是将重心放在“使创造的计划重回正轨”上（沃尔顿和赖特，2015，177）。重点不在于地位上的恢复，而在于将创造的秩序带入天国的使命。大多数基督徒不会否认基督的工作远不止于个人的属灵重生，因为它也带来了创造的和好（歌罗西书 1:20；以弗所书 1:10；罗马书 8:21-25）。然而，圣经（特别是保罗）经常将我们的属灵地位描述为获得新的生命（重生）（腓立比书 3:9；加拉太书 1:3-5，2:20-21；约翰福音 15:6，15:18-19；以弗所书 1:3-6）。

原型论也符合沃尔顿的观点，即创世记 1:26 中描述的人类是一群（或许有数千人）带有上帝形象的人。这意味着用尘土造亚当并非历史事件，而仅仅是人类必死性的原型。夏娃只是人类生活的原型（原始类型）。最重要的是，沃尔顿认为创世记 1 章中的人类无需为罪负责，这意味着人有可能被创造出来反映君王的形象，却违背这一责任而不受惩罚。如果上帝既不决定罪，也不引发诱惑，那么这样的世界又怎能存在呢（雅各书

1:13-15)？这种无需承担责任的观点源于罗马书 5 章。沃尔顿认为，罗马书 5:12-14 的意思是，在创世记 2 章颁布律法之前，创世记 1 章中描述的人类无需承担责任，因为“没有律法，罪就不被定罪”。他还指出，保罗写道，死亡临到众人是因为众人都犯了罪，而“因为”这个词却至关重要。这段经文恰恰驳斥了沃尔顿的观点。如果一个词如此重要，那么为什么他在罗马书 4:14 中没有选择“从”（ἀπὸ）这个词呢？保罗在谈到律法（摩西律法）的缺失时，也明确指出了它所指的时间段。这段时期是从亚当到摩西，那时死亡仍然掌权，而不是在亚当之前，也不是在赐给亚当第一条诫命之前。在这段经文中，保罗认定亚当是第一个人类，死亡因他的罪而从他蔓延到全人类。

沃尔顿也十分强调人类拥有上帝形象的意义。与他的立场一致，他不允许对上帝的形象进行任何本体论的解释，而只接受功能性的解释。因此，上帝的形象与拥有统治权和建立秩序相关。大卫·卡萨斯和他的合著者罗素·富勒指出，《创世记》第一章中的介词和词语结构指向一种实质性的形象观（Casas and Fuller 2014, 80）。上帝按照祂的形象（בְּצַלְמֵי）创造了人类，之后说“让他们管理……”（וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם）。这里的功能指的是他们作为已经拥有上帝形象的人类应该做什么。

解决与和解

沃尔顿的观点对末世论中万物的最终实现也具有重大意义。他确实引用了罗马书 8:17-26 和歌罗西书 1:20, 认为它们指的是基督的工作以及祂对一个完全有序、毫无混乱的新天新地的盼望的影响。沃尔顿在对词语的过度解读中, 一个明显的疏漏是歌罗西书 1:20 中的“和好” (ἁποκαταλλάξω) 一词。在他的书中, 他对歌罗西书 1:15-23 进行了大量的讨论, 但他并没有使用“和好”这个词, 而是选择用“解决”来代替。有洞察力的读者会注意到, “和好”或“恢复”指的是采取行动来纠正某种先前的状态。而“解决”一词并没有这种含义。人们可以解决一个一直以来都需要解决的问题。例如, 我们不会去“解决”计算机软件中的一个漏洞。软件公司通常需要承认那些一直存在的漏洞, 并为用户提供解决方案。沃尔顿就是这样解读《歌罗西书》1 章的。虽然他承认经文中使用了“解决”一词, 但他在解释这段经文时却全部使用“解决”一词。以下就是一个例子。

藉着他, 万物都与神和好。(基督既解决了罪的混乱以及罪所带来的混乱, 也为新造之物最终解决无序状态提供了途径。)(沃尔顿和赖特, 2015, 163; 重点为笔者所加)

著名希腊学者 A. T. Robertson 对译为“和解”的希腊语单词 *apokatalasso* (ἀποκαταλλάσσω) 进行了仔细分析。他指出：

这个双重复合词 (ἀπο, κατα [apo, kata] 与 ἀλλάσσω [allassō]) 仅出现于此处第 22 节和以弗所书 2:16, 据目前所知, 其他地方均未出现。保罗通常用 καταλλάσσω [katalassō] 来表示“和好” (哥林多后书 5:18-20; 罗马书 5:10), 尽管 διαλλάσσω [diassō] (马太福音 5:24) 在阿提卡方言中更为常见。此处添加 ἀπο [apo] 显然是为了表达完全和好的概念。 (Robertson [1933] 1960, 480 - 81)

我们只能推测沃尔顿为何似乎有意使用“解决” (*resolve*) 而非“和解” (*reconcile*), 却并未提供通常的词义考证。无论如何, 经文只允许使用一个其含义指向未来恢复过去状态的词语。如果沃尔顿接受“和解”或“恢复”这两个词, 并将其应用于他自己的观点, 那么他也必须接受新天新地将是无序的。在他看来, 无序也包括死亡、苦难、疾病、流血、罪 (无需承担后果) 以及自然灾害。沃尔顿似乎渴望一个物质上完美的永恒。即便如此, 圣经对这种永恒的描述也仅限于与上帝称之为“甚好”的最初创造的物质完美状态和解。

进化论观点

沃尔顿强烈认为《创世记》并非科学文本，暗示其他持有唯物主义创世观的人认为它是科学文本。这也是一种误解。许多人试图证明，《创世记》是一部与我们用科学方法研究的现实世界相关的历史叙事，但它本身并非科学文本。换句话说，这段历史具有科学意义。即便如此，沃尔顿也认为他的观点很容易与现代起源科学（与过去/起源相关的假设相关的科学）的共识相吻合。为此，他既提及了进化论和遗传学，也用了大量篇幅来讨论它们。他称人类为一个物种。这意味着人类是动物的一个亚群，而不是一个独特而特殊的造物（沃尔顿和赖特，2015，59）。他认为，对亚当的原型解释使人们相信人类并非从零开始创造的。这样一来，这一观点就可以在圣经中得到无可辩驳的论证（沃尔顿和赖特，2015，81）。他消除了与“现代科学”（在上下文中，该词暗示了进化论信仰）的冲突（Walton and Wright 2015, 103）。他对“人科动物”的讨论暗示了人类的进化发展（Walton and Wright 2015, 177）。他支持“共同祖先”的辩护（Walton and Wright 2015, 190），并认为进化论本质上并非无神论或自然神论（Walton and Wright 2015, 191）。沃尔顿似乎暗示并讨论了诸多关于人类进化的内容，而他本人却认为《创世记》的文本并非在讨论科学或物质起源。

在最后几章中，沃尔顿透露他接受亚当和夏娃可能最初只是大约 15 万年前一小群人类/原始人类中的一员这一观点。他的理论(表明他与 BioLogos 的观点相近, Venema 2014) 建立在追溯线粒体夏娃和 Y 染色体亚当的基因研究之上 (Walton and Wright 2015, 184 - 85)。沃尔顿指出，这些研究通过追溯 DNA 差异的共同序列，表明大约 15 万年前，人类的原始群体大约只有 5000 到 10000 人。

纳撒尼尔·T·詹森在评估这一主题时写道：

*显然，“Y 染色体亚当”和“线粒体夏娃”的十
万年年代经不起仔细推敲。所有分子钟计算都需要
观察者对过去做出假设，而《科学》杂志的这篇研究
作者选择的假设恰恰符合他们预先设定的关于“深时”
的观点。在这个过程中，他们依赖于其他学科中充斥着
有利于进化论的猜想，他们的论证也因此陷入了明显
的循环论证。*

(Jeanson 2013)

仔细审视沃尔顿引用的研究中蕴含的假设，就会发现，他对于《创世记》的解读完全没有必要，因为它无法迎合进化论的偏见。这是因为，我们可以直接理解《创世记》清晰的历史叙述，而无需引入易错的人类哲学理论。

圣幕与伊甸园

许多正统学者都看到了伊甸园、新天新地和圣殿之间的关联意象。这种关联仅从圣经文本中便可寻见。若要建立圣殿与伊甸园之间的联系，其基础应当是圣殿的用途。圣殿的用途在于献祭，指向那一次献上、永远有效的祭，祂将成就圣殿所指向的一切。基督作为“圣殿”，在三天内被摧毁又重建，祂的牺牲不仅使所有悔改信祂的人与神和好，也使整个物质世界与神和好，最终在末日审判中得到完全的复兴。

伊甸园无疑是造物中一个具有特殊意义的方面，然而，伊甸园所属的整个受造界都被描述为“甚好”。如果将伊甸园之外的受造物描述为任何不合格的事物，那就与《创世记》第一章相矛盾了。因此，伊甸园相对于其他受造物的意义必然在于其中心地位。地上的水都源于伊甸园，人类被安置于此，并被赋予征服、治理、繁衍的命令，以敬拜他们的创造主。对神的敬拜要从伊甸园遍满全地（Beale 2004, 83）。正如整个物质受造界都被描述为“甚好”一样，亚当的罪也给整个物质受造界带来了败坏。³ 保罗在《罗马书》8:18-23中也提到了这一点。

GK Beale、Walton 和其他学者指出，会幕（以及后来的圣殿）与伊甸园在措辞和功能上有许多相似之处（Beale 2004, 66 - 75; cf. Dempster 2003, 100 - 04; Hamilton 2010, 74）。他们认为，有强有力的文本证据表明，摩

西将伊甸园视为上帝与人类同在的独特模式，而上帝指示摩西建造的会幕似乎正是对这个伊甸园的象征。然而，这并不一定与 Walton 对创世记 2 章中“安息”一词的狭义定义相符，即仅指上帝居住在神圣的空间（参见以赛亚书 66:1）。

显然，摩西知道会幕是上帝与他们同在的独特之处，他要按照上帝的指示建造会幕及其器具（出埃及记 25:8-9, 40）。上帝会在会幕的至圣所与摩西相会，向以色列人颁布祂的指示（出埃及记 25:22）。创世记 3 章似乎通过描述上帝在伊甸园中“行走”来暗示上帝在伊甸园的特殊临在。会幕位于以色列营地的中心，上帝也行走在他们中间，并认他们为祂的子民（利未记 26:12；申命记 22:14；注意洁净的必要性）。

人类被赋予耕耘和守护伊甸园的使命。比尔引用其他学者的观点，进一步佐证了沃尔顿的研究，即希伯来语中“耕耘”和“守护”这两个词在其他类似语境中出现时（尤其是在连用时），分别被译为“服侍”和“守护”，这与会幕和圣殿祭司的服侍相符（民数记 3:7-8, 8:25-26, 18:5-6；历代志上 23:32；以西结书 44:14）（比尔，2004，67）。如果真是如此，那么亚当的职责不仅是作为君王在伊甸园中掌权，也是作为祭司守护神圣园的职责，因为神在那里与人类同在（创世记 3:8）。亚当的职责是像以色列的祭司一样守护圣殿，但当亚当

失职后，上帝便派基路伯守护通往伊甸园的道路（创世记 3:24）。在会幕中，至圣所的幔子上缝有守护的基路伯，施恩座上方也有基路伯的雕像（出埃及记 25:18-22, 36:35-38）。

伊甸园里有一棵生命树，会幕里也有一个灯台，上面有七盏灯，灯台的形状像一棵树，灯盏的形状像杏花（出埃及记 25:31-36）。会幕中“灯”的希伯来语词与第四天所造的日月星辰（太阳、月亮和星星）的希伯来语词相同（创世记 1:14-20；利未记 24:2；出埃及记 25:6）。会幕的入口在东边，有守卫，不配的人不得进入，正如基路伯守护着位于东方的伊甸园，防止如今已不洁净的人类进入一样（创世记 2:8；出埃及记 38:13；民数记 3:38）。上帝赐给亚当一条唯一的诫命，若违背这条诫命，必遭死亡，这凸显了上帝与园中生命树相关的智慧。会幕中存放着通往智慧的律法，触摸存放律法的约柜也会导致死亡。

虽然比尔并未在会幕中指出伊甸园的象征意义仅限于此，但在思考摩西当时可能如何看待会幕时，至少应该注意到这些相似之处。这些文本上的相似之处并不否定物质层面的美好创造。这种否定仅仅源于沃尔顿对创世记中非物质功能性的执着，而这种执着又依赖于他对古代近东文献的解读以及进化论的预设。

如果这种文本内部的相似性允许将伊甸园描述为圣殿乐园，那么笔者认为，将其视为一个美好的全球物质创造并不矛盾。会幕（以及后来的圣殿）是伊甸园的预表，这一事实强化了这样一种观念：无论会幕（以及后来的圣殿）位于何处，以色列人都将生活在上帝丰盛的祝福之中。应许之地的祝福与一群顺服上帝、住在他们中间的子民息息相关。甚至异教先知巴兰也认识到上帝住在祂子民中间的美好，并用伊甸园般的词汇来描述它

（Dempster 2003, 115）。上帝住在祂的子民中间，似乎确实具有伊甸园般的特质。

埃德蒙·P·克劳尼指出：“旧约中的事件或制度可能仅仅象征着它所代表的真理。唯一的区别在于，预表指向的是新约中该真理的实现”（克劳尼，1961，111）。如果会幕和圣殿带来对新伊甸园的未来盼望，那么它们就象征着具有未来物质意义的事物。通过献祭，圣殿象征着整个受造界的复兴，作为那将要来者的影子。这一意义在耶稣基督身上得以实现，祂就是新圣殿本身；在基督里，我们如今在基督里拥有一个新伊甸园，将来在新天新地里，也就是最终的结局中，我们也拥有一个新伊甸园。在启示录 21 章中，我们读到这座伊甸之城，在那里，人类罪的一切咒诅（包括死亡）都将被永远战胜和逆转（启示录 21:2-21）。这座城不需要圣殿，因为全能的上帝和羔羊就是它的圣殿（启示录 21:22-27）。这盼望的可靠性建立在应许者的信实之上。每一位基督

徒都可以完全信靠基督，祂最初创造了这个世界，作为物质创造的完美历史参照点，其中伊甸园圣殿的预表预示着新天新地的完美（歌罗西书 1:20；以弗所书 1:7-10）。唯有如此，圣殿的预表才能带来对未来物质现实的盼望——前提是最初的参照点描绘的是同样的原始纯净的物质状态。

类型学联系的强度体现在原始参照点的历史可靠性上。一个优秀的圣经神学或许会发现，圣经中存在一条贯穿始终的主线：从创造，到会幕和圣殿，再到基督和十字架，最终在新天新地中得以圆满实现。如果创造与圣殿之间的关联具有可信度，那么就应该看到，创造的目的和意义在圣殿中得以预示，并在基督和祂的新妇——新圣殿中得以完全实现。如果以色列与其他古代近东国家在历史背景上存在联系，那么我们就应该惊讶地看到，这些国家在描述其创世神话时，会用敬拜神明的方式，并以圣殿意象来阐释其神祇。

尽管沃尔顿关于古代近东文献主要以纯粹功能性视角描述创造的观点存在争议，但他对功能性观点的坚持恰恰体现了他对古代近东文献的权威解读。文本中圣殿与创造的关联非但没有否定，反而增强了《创世记》作为对美好物质创造的描述的力量。强行否定物质性而接受《创世记》第一章和第二章的功能性秩序解释，是对圣经的强加，教会应当予以摒弃。这种做法最终是基于对

一个与神话叙事截然不同的外部来源的特定解读来决定文本的意义。

结论

沃尔顿的例子表明，当人们赋予圣经以外的文本凌驾于圣经文本之上的权威时，会发生什么。他解读《创世记》的依据来自古代多神教徒，他们相信魔法是力量的终极来源，并且以神话叙事的形式记录了他们的大部分历史。尽管这些差异与圣经相比显而易见，但相似之处确实指向人类共同的历史，以及以色列人所处的古代世界的图景。沃尔顿对古代近东文本的运用导致了对常用词义的大量重新翻译，否定了《创世记》前几章在历史中任何实质性的意义，并重新定义了基督教的关键教义。接受沃尔顿的观点，实际上就等于承认教会在过去 1800 多年里一直无法获得圣经的真正含义。

《创世记》中的历史对于圣经的连贯性至关重要。圣经中的每一项主要教义都以本书的历史为依据，从而保证其连贯性。沃尔顿对这一基本理解的篡改，导致了对罪、救赎和最终救赎的严重扭曲。如果教会想要保持正统信仰，就必须摒弃本书中的观点。