

Matthias Henze

Das Opfer des geliebten Sohnes
Zu Jon D. Levensons Buch über
»Tod und Auferstehung des Geliebten Sohnes«*

Matthias Henze, geb. 1965, ist Doktorand im Department of Near Eastern Languages and Civilizations der Harvard University

I

Die alttestamentliche Wissenschaft, wie sie derzeit in den Vereinigten Staaten von Amerika betrieben wird, unterscheidet sich von der deutschen u.a. dadurch, daß in Amerika verschiedene exegetische Ansätze zusammengedacht werden, die in Deutschland entweder ganz fehlen oder durch Fachbereichsgrenzen voneinander getrennt sind. Einer dieser Ansätze, den es in Deutschland – aus verschiedenen Gründen – nicht gibt, ist die moderne jüdische Exegese, *Modern Jewish Biblical Scholarship*.¹ Jüdische Bibelwissenschaftler (wie etwa Michael Fishbane, Jacob Milgrom, Moshe Weinfeld u.a.) zeichnen sich durch solide Kenntnisse des Hebräischen in all seinen Epochen sowie den souveränen Umgang mit der lange ignorierten rabbinischen Tradition aus. Ein zweiter Fachbereich, der in Amerika in größerem Maße in die alttestamentliche Wissenschaft integriert ist als in Deutschland, ist die Altorientalistik. So gehören Kenntnisse in verschiedenen semitischen Sprachen sowie der Geschichte, Literatur und Archäologie des Alten Orients zum Standardrepertoire der meisten amerikanischen Alttestamentler.

Jon D. Levenson, Professor für Judaistik an der Harvard Universität, gehört seit vielen Jahren zu den führenden Bibelwissenschaftlern Nordamerikas. Es ist kaum möglich, in wenigen Worten zusammenzufassen, was Levenson als Exegeten auszeichnet und worin sich seine Arbeit von der anderer Bibelwissenschaftler unterscheidet. Eine Eigenart fällt jedoch schon beim ersten Lesen seiner exegetischen Arbeiten auf: die Weite in seinem Ansatz. Levenson versteht es mit großem Geschick, verschiedene Forschungsbereiche und exegetische Ansätze in seiner Bibelauslegung zusammenzudenken und so die altbekannten biblischen Texte in neues Licht zu stellen. Einer dieser Ansätze ist die rabbinische Exegese. Denn, wie Levenson schreibt: »Die *Aggadab* der Rabbinen macht explizit und prosaisch, was in der Hebräischen Bibel implizit und poetisch ausgedrückt ist.«² Ein anderer Bereich, den Levenson immer wieder für seine Exegese fruchtbar macht, ist die Altorientalistik. Der biblische Text wird somit gewissermaßen von zwei Seiten her beleuchtet, von seiner Vorgeschichte im Alten Orient einerseits und seiner Auslegungsgeschichte in der zwischentestamentlichen, der frühen jüdischen und schließlich der christlichen Literatur andererseits.

Mit seinem neuesten Buch, ›Tod und Auferstehung des geliebten Sohnes‹, setzt Levenson die Reihe der ›Klassiker‹ zu diesem zentralen und doch vernachlässigten Thema fort³ und bietet gleichzeitig viele neue Thesen, mit denen er bisherige Ergebnisse kritisch hinterfragt. Dies gibt Anlaß, sein Buch an dieser Stelle über den Rahmen einer Kurzrezension hinaus näher vorzustellen.

II

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil (*A Father's Gift*) führt Levenson anhand ausgewählter biblischer Texte sowie einiger Parallelen aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld in das Thema des Kinderopfers ein und entfaltet sogleich eine seiner Kernthesen: Die Vorstellung, JHWH selbst könne das Opfer des erstgeborenen Sohnes – oder, wie im Falle Jeftahs, der erstgeborenen Tochter (Ri 11,29–40) – gefordert haben, ist keineswegs so abwegig, wie die Propheten des späten siebten und frühen sechsten Jahrhunderts sowie die Mehrzahl der modernen Exegeten es gerne sähen. Der zweite Teil (*The Beloved Sons in Genesis*) stellt gewissermaßen die exegetische Durchführung des Buches dar. Hier bespricht Levenson eine Reihe von Erzählungen aus dem Buche Genesis, die von der Preisgabe des geliebten Sohnes handeln; Kernstück des zweiten Teils ist Levensons glänzende Auslegung der Aqedah oder Bindung Isaaks (Gen 22,1–19). Der dritte und letzte Teil des Buches (*The Beloved Son Between Zion and Golgotha*) ist schließlich der Wirkungsgeschichte der Aqedah in der jüdischen und christlichen, d.h. neutestamentlichen Tradition gewidmet.

Ausgangspunkt von Levensons Untersuchung ist das Gebot im Bundesbuch: »Den Ertrag deines Feldes und den Überfluß deines Weinberges sollst du nicht zurückhalten. Deinen ersten Sohn sollst du mir geben. So sollst du auch tun mit deinem Stier und deinem Kleinvieh. Sieben Tage laß es bei seiner Mutter sein, am achten Tage sollst du es mir geben« (Ex 22,28–29). Ist es denkbar, daß JHWH wirklich das Opfer des erstgeborenen Sohnes fordert? Im Vergleich mit den Parallelstellen in Ex 13,13 und 34,19–20, in denen ausdrücklich von der Auslösung des erstgeborenen Sohnes durch ein Lamm die Rede ist, fällt in Ex 22,28 um so mehr auf, daß ein derartiger Verweis hier fehlt.

Von hier geht Levenson zu den prophetischen Texten über. In Jer 19,5 heißt es: »Sie haben Baal Höhen gebaut, um ihre Kinder dem Baal als Brandopfer zu verbrennen, was ich weder geboten noch geredet habe und was mir nie in den Sinn gekommen ist.« Die Vehemenz, mit der Jeremia bestreitet, JHWH sei der Urheber des Kinderopfergebotes (vgl. das dreifache ›weder geboten‹, ›noch geredet‹, ›nie in den Sinn gekommen‹), stimmt nachdenklich. Sollten die Israeliten, zu denen Jeremia hier redet, etwa doch geglaubt haben, daß es JHWH war, der das Brandopfer ihrer erstgeborenen Söhne von ihnen gefordert hat? Wenn ja, so wäre das Prophetenwort zumindest ein indirekter Beleg dafür, daß eine wörtliche Auslegung von Ex 22,28b (»Deinen ersten Sohn sollst du mir geben«) alles andere als absurd ist und daß die Anhänger dieses Kultes keineswegs nur Baalverehrer waren, wie es uns Jeremia glauben machen möchte. »Jeremia wollte erreichen«,

schreibt Levenson, »daß Kinderopfer in jedem Fall mit Götzendienst gleichgesetzt würden, und wie die Mehrheitsmeinung der Exegeten zeigt, hat die Geschichte ihm diesen Wunsch reichlich erfüllt« (S. 5).

Levenson schließt somit keineswegs aus, daß es im Alten Israel bis ins späte siebte Jahrhundert eine »normative Tradition« (S. 8) des Kinderopfers gegeben habe, gegen die die Propheten Jeremia und Ezechiel (Ez 20,25–26) später mit aller Kraft gekämpft und die sie schließlich erfolgreich aufgelöst haben. Der archäologische Befund wie auch die alttestamentlichen Texte machen jedoch deutlich, daß das Kinderopfer nie »im großen Stil« in Israel praktiziert wurde. Ex 22,28b – so Levensons Erklärung – formuliert also nicht eine allgemein verbindliche Norm, sondern ein »theologisches Ideal von der besonderen Stellung des erstgeborenen Sohnes, ein Ideal, dessen Verwirklichung wörtlich oder nicht wörtlich vollzogen werden konnte, d.h. durch Opfer oder durch Auslösung oder durch rein intellektuelle Zustimmung ohne jegliche kultische Handlung« (S. 9). Ein solches Gesetzesverständnis mag für moderne Ohren nach reiner Willkür klingen; im Alten Orient hingegen findet Levenson eine Entsprechung in dem berühmten Kodex Hammurabi (18. Jh. v.Chr.). Dessen 282 Gebote, wie Levenson seinen assyriologischen Kollegen beipflichtet, waren nicht rechtsverbindlich, sondern formulierten lediglich das Rechtsempfinden sowie die moralischen Werte der Zeit Hammurabis.

Zumindest in einem Text der Hebräischen Bibel, der Aqedah (wörtlich »Bindung«, Gen 22), gibt JHWH ausdrücklich den Befehl, den geliebten Sohn als Brandopfer darzubringen. Auch wenn der Text viele Lücken läßt, die zur Interpretation einladen, so ist er doch erschreckend klar in der Deutlichkeit des gegebenen Auftrags: »Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde« (Gen 22,2). Wenn nun dem Gott Israels jegliche Vorstellung des Kindbrandopfers fremd gewesen wäre, fragt Levenson, warum ist es dann genau dieses Gebot, mit dem JHWH Abraham auf die Probe stellt? Mit anderen Worten: Wäre das Brandopfer des geliebten Sohnes etwas, was JHWH »weder geboten noch geredet« hätte und was ihm »nie in den Sinn gekommen« wäre – wie Jeremia es formuliert –, wie ist dann die Erzählung von der Bindung Isaaks zu verstehen? Dieselbe Frage ergibt sich im Hinblick auf die tragische Erzählung von Jeftahs Opfer in Ri 11,29–40. Nirgendwo in der Geschichte ist angedeutet, daß die Tatsache, daß Jeftah seine eigene Tochter als Brandopfer dargebracht hat, JHWH zuwider gewesen wäre. Im Gegenteil, die ganze Erzählung beruht auf der Annahme, daß Jeftah seine Tochter opfern *mußte*, um sein Gelübde zu erfüllen.

Zum Ende des ersten Teils seines Buches gibt Levenson einen Überblick über die Verbreitung und Bedeutung des Kinderopfers in verschiedenen anderen Kulturen des Alten Orients.⁴

Im zweiten Teil des Buches folgt eine Reihe von Auslegungen zu Genesiserzählungen, die – in narrativer Form – von der Auslösung des erstgeborenen Sohnes handeln. »Es ist eine zentrale These dieser Studie,« erklärt Levenson, »daß ein Grundelement des Selbstverständnisses von Judentum und Kirche in

solchen Erzählungen Ausdruck findet, die das narrative Äquivalent zu den rituellen Auslösungen darstellen – in solchen Erzählungen also, in denen der erstgeborene oder geliebte Sohn einen symbolischen Tod stirbt. Der symbolische Tod entspricht dem Gebot, den erstgeborenen Sohn Gott zu opfern. Daß der Tod nur symbolisch ist, daß der Sohn, *mirabile dictu*, unversehrt wiederkehrt, ist das narrative Äquivalent zu der rituellen Auslösung, welches davor bewahrt, das blutige Opfer zu vollbringen« (S. 59). Zu den Erzählungen, die Levenson auslegt, gehören die Geschichte von Hagar und Ismael in der Wüste, der Konflikt zwischen Jakob und Esau, die Josephsgeschichte – und an zentraler Stelle die Erzählung von dem Fast-Opfer Isaaks in Gen 22. Die Brillanz dieses zweiten Teiles von Levensons Buch basiert nicht zuletzt auf dem reflektierten und überaus gekonnten Gebrauch von midraschischen Raffinessen, die Levenson immer wieder in seine Auslegung einbringt. »Klassischer Midrasch wäre nicht klassisch, wenn er nie das moderne Empfinden verletzte, noch wäre er Midrasch, wenn er immer konform mit dem biblischen Text ginge, den er interpretiert« (S. 193).⁵

Levensons Besprechung der Aqedah ist zweigeteilt. Im ersten Teil (*The Aqedah as Etiology*) argumentiert Levenson mit Entschiedenheit, daß die Aqedah – entgegen der weitverbreiteten Meinung moderner Bibelexegeten⁶ – keine Ätiologie für den Ersatz des Menschenopfers durch das Tieropfer ist. Eine Reihe von Textbeobachtungen bringen Levenson dazu, mit dieser geradezu klassischen Interpretation der Aqedah zu brechen. Zwar opfert Abraham einen Widder »an seines Sohnes Statt« (Gen 22,13); doch tut er dies, ohne von JHWH je dazu aufgefordert gewesen zu sein. Außerdem fehlt in der Erzählung jegliche ätiologische Formel, wie man das in einer ätiologischen Erzählung erwarten würde (vgl. etwa Gen 32,33). Und schließlich wird in der jüdischen Tradition die Auslösung des erstgeborenen Sohnes niemals mit Verweis auf die Aqedah erklärt – der Verweis zielt vielmehr stets auf die zehnte Plage in Ägypten und das Exoduslamm (Ex 12–13). Dieses Lamm zu opfern befiehlt JHWH wiederholt; und hier findet sich auch die ätiologische Formel, die in Gen 22 fehlt (vgl. Ex 13,15b). Es wäre ohnehin wenig sinnvoll, so Levensons Argument, das Kinderopfer anhand einer Erzählung als obsolet zu erklären, die darauf zielt, den Vater für seine uneingeschränkte Bereitschaft zu belohnen, seinen Sohn zu opfern. Mit anderen Worten: Läge die tiefere Bedeutung der Aqedah darin, die Ablösung des Menschenopfers durch das Tieropfer zu begründen, so hätte Abraham seinen Test (Gen 22,1) wohl kaum bestanden. Daß das Ziel der Erzählung aber genau darin liegt, Abraham für seinen Gehorsam auszuzeichnen, wird gleich zweimal von dem Engel am Ende der Episode betont (Gen 22,12.16). Gen 22, so Levensons Schlußfolgerung, ist eine Erzählung mit ätiologischem Charakter; die Erzählung jedoch auf ihre ätiologische Funktion reduzieren zu wollen, wäre eine Fehlinterpretation.

Es folgt eine Vers-für-Vers-Auslegung von Gen 22 (*Isaac Unbound*), gespickt mit raffinierten Textbeobachtungen aus dem Midrasch und reich an Einsichten und neuen Lesarten. Der zweite Teil des Buches endet schließlich mit einer Auslegung der Josephsgeschichte, dem exegetisch wohl brilliantesten Teil des Buches. Jakob verliert seinen geliebten Sohn Joseph, der, obschon totgeglaubt, am Ende

doch zu seinem Vater zurückkehrt. Levenson sieht hier eine narrative Analogie zu der rituellen Auslösung des geliebten Sohnes, dem sein Leben – in der Erzählung wie auch in der rituellen Auslösung – neu geschenkt wird.⁷ Die Analogie mit der Aqedah ist augenfällig, und beide Erzählungen beschreiben das gleiche Paradox: Der Fortbestand der Familie hängt an dem geliebten Sohn, der erst dem Tod übergeben werden muß, damit sich durch ihn die Segensverheißung erfüllen kann.⁸

Der dritte und letzte Teil des Buches bespricht die Wirkungsgeschichte der Aqedah in Judentum und Christentum. In dessen erstem Kapitel (*The Rewritten Aqedah of Jewish Tradition*), einer wahren Fundgrube für Kenner der biblischen Auslegungsgeschichte, arbeitet Levenson wie ein Detektiv und spürt verschiedenen Interpretationssträngen nach, angefangen mit der ersten Aqedahinterpretation, dem sekundären Zusatz in Gen 22,15–18, und weiter durch die zwischen-testamentlichen Schriften, bis hinein in die rabbinische Literatur. Im letzten Teil seines Buches (*The Displacement of Isaac and the Birth of the Church* und *The Revisioning of God in the Image of Abraham*) wendet sich Levenson dem Neuen Testament zu und beschreibt die »Isaak-Jesus-Typologie«, wie er sie in den synoptischen Evangelien und bei Paulus findet: Jesus, der geliebte Sohn par excellence des Neuen Testaments, tritt an die Stelle Isaaks, des geliebten Sohnes der Aqedah (vgl. griech. *agapētós*, »geliebt«, in Mk 1,11 par. mit LXX Gen 22,2.12.16). Jesu Tod ist nicht Ausdruck der Gottverlassenheit, sondern im Gegenteil Zeugnis davon, daß Jesus der geliebte Sohn des Vaters ist, präfiguriert in Isaak. Paulus kennt dieselbe Isaak-Jesus-Typologie (vgl. Gal 3,13–16), doch führt er den Gedanken weiter ins Extreme. Jesus ist nicht mehr bloße Erfüllung des Isaakgeschehens; Isaak verschwindet vielmehr vollends aus Paulus' Genesisauslegung in Gal 3, und Jesus tritt an Isaaks Stelle.⁹

Neben dieser »Isaak-Christologie« beschreibt Levenson außerdem eine »Joseph-Christologie« (S. 226–231). In dieser neutestamentlichen Christologie ist der Blick weniger auf den Gehorsam des Vaters gerichtet, der seinen Sohn willig preisgibt, als vielmehr auf die Bösartigkeit der Mörder: Die Juden werden unter Androhung von Vergeltung des Todes Jesu beschuldigt. Als zentralen Beispieltext legt Levenson die »Parabel von den bösen Weingärtnern« (Mk 12,1–12) aus, nach Levenson Ausdruck jener »Joseph-Christologie«, die – unter Berufung auf die Hebräische Bibel (Ps 118,22–23) – propagiert, das Christentum hätte das Judentum ersetzt. Wieder ist Levensons Auslegung reich an überraschenden Textbeobachtungen und neuen Aspekten. Besonders interessant ist dabei der Vergleich von Mk 12,1–12 mit einer ähnlichen rabbinischen Parabel aus Sifre Deuteronomium 312, mit dem sein Buch ausklingt.¹⁰

III

Das Buch ist freilich nicht ohne Probleme. Stärken und Schwächen liegen dabei, wie so häufig, eng beieinander. Eine der großen Stärken ist – neben Levensons brilliantem literarischen Gespür für die biblischen Texte – die eingangs er-

wähnte Vielseitigkeit in seinem exegetischen Ansatz. Dies führt jedoch zu methodologischen Problemen. Da stehen etwa die Urnen von Karthago etwas unvermittelt neben dem Opfer des Moabiterkönigs Mescha in 2. Könige 3 (S. 27), ohne daß hinreichend geklärt ist, was es uns eigentlich ermöglicht, das eine mit dem anderen zu vergleichen. Ein ähnliches Problem ist Levensons Verhältnis zur klassischen Literarkritik. Meistens übernimmt er die Ergebnisse der Quellscheidung unhinterfragt als Baustein für seine Argumentation, um sie dann auf der nächsten Seite wieder zu verwerfen (vgl. z.B. S. 122, 158) – wiederum ohne daß deutlich wird, warum hier so und dort anders verfahren wird. Überhaupt ist die Polemik bisweilen ein Problem – leider, muß man sagen –, besonders in dem zentralen Kapitel zur Aqedah. Warum muß erst mit G. von Rad und S. Kierkegaard ein (lutherisches) Negativbild entworfen werden, gegen das die eigene Auslegung um so heller scheinen kann? Auch scheint ein exegetischer Vergleich von christlichen Auslegern unseres Jahrhunderts mit den jüdischen Exegeten des Midraschs wenig überzeugend – vergleichen wir hier nicht Äpfel mit Birnen? Eine bessere Wahl für einen direkten jüdisch-christlichen Vergleich zur Aqedah-Auslegung wäre z.B. der Genesiskommentar des Kirchenvaters Ephraëm des Syrers gewesen.¹¹ Ephraëm steht den Rabbinen nicht nur räumlich und zeitlich sehr viel näher (er lebte im Edessa des 4. Jahrhunderts); er denkt und schreibt auch – wie seine rabbinischen Kollegen – in einer semitischen Sprache, dem Syrischen, was wiederum einen unmittelbareren Vergleich mit den jüdischen Quellen erlaubt hätte.

Dies jedoch sind nur Randbemerkungen, die in keiner Weise die Überzeugungskraft und Brillanz des Buches schmälern sollen. Levenson hat mit der ihm eigenen Schärfe in Argumentation und Überzeugungskraft so manche These zum Kinderopfer korrigiert und viele neue und wichtige Beobachtungen ergänzt. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß zukünftige Studien zum Kinderopfer und zu Genesis 22 um dieses Buch kaum herumkommen werden. Der Autor des wichtigen Aufsatzes »Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren«¹² hat jedenfalls mit seinem neuesten Buch über den geliebten Sohn einen Entwurf vorgelegt, in dem er meisterhaft in eines der zentralen Themen biblischer Theologie einführt, den Tod und die Auferstehung des geliebten Sohnes.¹³

Anmerkungen

* Jon D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

1 Eine kurze Selbstdarstellung dieses Fachbereiches findet man in dem Vorwort zu der Aufsatzsammlung *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, hg. von J. Neusner, B.A. Levine und E.S. Frerichs, Philadelphia 1987. Dort heißt es auf Seite x: »Daß Deutsch nicht mehr als Sprache der jüdischen Bibelwissenschaft dienen kann, bedarf der Erwähnung, nicht jedoch der Erklärung.«

2 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*, San Francisco 1987, 134.

3 Shalom Spiegel, *The Last Trial*, New York 1979; G. von Rad, *Das Opfer des Abraham*, München 1971.

4 Levenson erläutert: »the distance between ancient Israel and its Canaanite cousins on this point was not so great as the heated prophetic critique suggests. In both cultures after a certain point, one could immolate his child to the god but was not obliged to. Instead, one could contribute an animal, usually a sheep. In both cultures, too, animal sacrifice did not, in this situation, *replace* child sacrifice. Rather, the animal *substituted* for the child: the god's claim upon the youngster was realized through the death of the nonhuman stand-in« (36).

5 »Ancient midrash would not be ancient if it never offended modern sensibilities, nor would it be midrash if it always conformed to the plain sense of the biblical passage it interprets.«

6 Shalom Spiegel, zum Beispiel, schreibt in seinem *The Last Trial* (vgl. Anm. 3) auf Seite 64: »Quite possibly the primary purpose of the Aqedah story may have been only this: to attach to a real pillar of the folk and a revered reputation the new norm – abolish human sacrifice, substitute animals instead.«

7 Wie Levenson im Vorwort schreibt, waren es seine Gedanken zur Josephsgeschichte, die ihn zum Schreiben des Buches inspiriert haben. »It occurred to me that the loss and restoration of Joseph to his father constitutes an analogy in narrative to the several Israelite rituals that substitute for the literal sacrifice of the first-born son. In the Joseph novella, as in those rituals, the father's choicest son receives his life anew, and the man who, one way or another, gave him up or should have done so, gets back the offspring who had been marked for death« (ix).

8 »One paradox of the aqedah is that it is Abraham's willingness to give up Isaac that insures the fulfillment of the promise that depends on Isaac. The other paradox is this: though Abraham does not give up his son through sacrifice, he gives him up nonetheless – to the God who gave Isaac life, ordered him slaughtered, and finally grants him his exalted role in the divine plan. The aqedah is not only about the aversion of a child sacrifice. It is also about the profound and sublime meaning in the cultic norm that the beloved son belongs to God: ›You shall give Me the first-born among your sons« (Exod 22:28b)« (142); zur Josephsgeschichte siehe 161.

9 »If Gal 3:13–16 is still to be seen as a typology, it is a typology of such intensity that the anti-type has dislodged the archetype: in Paul's theology Jesus has so thoroughly displaced Isaac that even Genesis testifies not to the second of the Jewish patriarchs, but to the messiah of Christian belief. Paul's Jesus does not *manifest* Isaac. He *supersedes* him« (213; Hervorhebungen im Original).

10 Levenson endet mit einer programmatischen Stellungnahme zu Judentum und Christentum. »Judaism and Christianity are both, in substantial measure, midrashic systems whose scriptural base is the Hebrew Bible and whose origins lie in the interpretive procedures internal to their common Scripture and in the rich legacy of the Judaism of the late Second Temple period. The competition of these two rival midrashic systems for their common biblical legacy reenacts the sibling rivalry at the core of ancient Israel's account of its own tortured origins« (232).

11 St. Ephraëms Genesiskommentar ist erschienen in St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works*, K. McVey (Hg.), Washington D.C. 1994. Seine Auslegung zu Genesis 22 findet man auf 167–169.

12 Jon D. Levenson, Warum Juden sich nicht für Biblische Theologie interessieren, *Evangelische Theologie* 51 (1991) 402–430.

13 Weitere Rezensionen in *JTS* 45 (1994) 643ff; *The Christian Century* (August 1994).