



Malte Cramer (Hg.)

Alena Höfer (Hg.)

Schriftauslegung im Plural

Interkulturelle und kontextuelle Bibelhermeneutiken

Stuttgart: Kohlhammer 2023

252 S., 49,00 €

ISBN 978-3-17-042100-4

Frank Ueberschaer (2023)

Der hier zu besprechende Sammelband enthält Beiträge, die auf eine von den beiden Herausgebenden – Malte Cramer und Alena Höfer, beide Ruhr-Universität Bochum – veranstaltete Tagung unter gleichlautendem Titel im Jahr 2022 sowie auf ein Seminar im WS 2021/22 zurückgehen.

In ihrem Vorwort umreißen Cramer und Höfer zunächst ihre Perspektive auf die Ausgangslage. Sie zeichnen nach, dass in den deutschsprachigen Methodenlehrbüchern wissenschaftlicher Exegese in beiden Fächern Altes und Neues Testament zunehmend literaturwissenschaftliche und linguistische Aspekte aufgenommen werden, was sich in einer größeren Bedeutung der synchronen Textbearbeitung niederschlägt. Auch bibelhermeneutische Zugänge, die nicht dem „historisch-kritischen Paradigma“ (13) unterlägen, hätten flächendeckende Anerkennung erlangt. Dabei bliebe die (deutsche) Exegese jedoch vornehmlich auf diese Aspekte beschränkt, wobei vor allem in der Lehre eine Aufnahme und Reflexion „der weltweiten interkulturellen Vielfalt biblischer Auslegungen und ihrer Methoden“ (14) unterblieben. Daher plädieren beide für „eine Erweiterung des eigenen theologischen und damit auch bibelhermeneutischen Horizonts“, insbesondere für eine „Wahrnehmung und Inklusion interkultureller Bibelhermeneutiken und kontextueller exegetischer Ansätze“ (17). Dazu gehöre auch eine „selbstkritische Anerkennung der eigenen Kontextualität“ (17) sowie ein Bewusstsein für „dominierende Zugänge“ – und im Idealfall auch die „Auflösung bestehender Dominanzen und vermeintlicher Zentren zugunsten eines sich verändernden Diskurses hin zu einer egalitären Pluralität“ (17). Aus Sicht der interkulturellen Theologie

fordern sie nun drei Punkte, „damit ein fruchtbarer Dialog zwischen ihr und den Bibelwissenschaften gelingen kann“ (17): 1. Unter dem Stichwort „Transkulturelle Realitäten“ die Anerkennung der kulturellen Bedingtheit exegetischer Auslegungsmethoden; 2. Machtkritik; 3. „Dialogischer Fortschritt“ statt der statischen Aussage, dass die jeweils unterschiedlichen Ansätze so unterschiedlich seien, dass sie nicht mit einander kompatibel wären (18).

Der positive Wille der beiden Herausgebenden ist hervorzuheben. Insbesondere ist dem Hinweis auf die Kontextualität deutscher Wissenschaftstradition Recht zu geben. Paradoxiertweise zeigt sich jedoch ausgerechnet in diesem Sammelband, dass sich gerade die historisch-kritische exegetische Methodik als weltweit anschlussfähig erwiesen hat, während andere Teilfächer der wissenschaftlichen Theologie gerade in Deutschland kaum noch eine solche Wirksamkeit entfalten oder jemals entfaltet haben. So fehlt gerade in ihrer Forderung nach „transkulturellen Realitäten“ die Reflexion daraufhin, ob es wirklich um die Anerkennung der kulturellen Bedingtheit von Methoden geht oder nicht eher um Fragestellungen sowie um die Kontexte der jeweiligen Beschäftigungen mit biblischen Texten. Grundsätzlich offen bleibt bei dem Plädoyer für die Rezeption interkultureller Perspektiven, ob es nicht nötig wäre, in der Theologie in Deutschland eigene Ansätze zu entwickeln, statt nur für weitere Perspektiven offen zu sein, und wie diese über eine solche Offenheit hinaus aussehen könnten. Die Herausforderungen für die Exegese biblischer Texte sind ja sowohl in der Landschaft der theologischen Wissenschaft als auch innerhalb der Kirchen und Gemeinden offenkundig. Wünschenswert wären Perspektiven gewesen, wie sich die Exegese als Wissenschaft und die Bibelauslegung in der Kirche angesichts der interkulturellen Ansätze weiterentwickeln könnten.

Im ersten Beitrag stellt Werner Kahl (Frankfurt) „Impulse subsaharischer Bibelhermeneutik“ vor. Dabei beginnt auch er mit grundsätzlichen Überlegungen und stellt die Kontextualität „westlicher“ Exegese heraus. Wenn er dabei die Frage stellt, ob „wir als Exegeten/Exegetinnen und Theologen/Theologinnen im Westen“ bereit seien, „Entwürfe asiatischer, lateinamerikanischer, ozeanischer und afrikanischer Kollegen/Kolleginnen wahr- und ernstzunehmen und sie kritisch – d. h. immer auch selbstkritisch – nach ihrer möglichen produktiven Bedeutung für die Entwicklung bzw. Justierung hiesiger hermeneutischer Modelle und exegetischer Verfahrensweisen zu befragen“ (26), ist er um ein Vielfaches differenzierter als die Einleitung. Denn er erhebt darin den Anspruch, dass alle Ansätze unabhängig von ihrer Herkunft gleichermaßen kritisch zu reflektieren sind. Zudem unterscheidet er deutlich zwischen hermeneutischen Modellen und exegetischen Verfahren und damit auch zwischen Fragestellungen / Perspektiven und Methoden. Sein Ziel ist, die „Sichteinschränkungen“ (27), die jede Perspektive mit sich bringt, durch andere zu erweitern. Dabei spricht er (bewusst?) von Deutungen, d.h. von der Gegenwartsbedeutung der Texte und nicht von ihrer historisch ausgerichteten wissenschaftlichen Erforschung.

Exemplarisch stellt Kahl den Ansatz von Elizabeth Mburu aus ihrem Buch „African Hermeneutics“ von 2019 vor. Zur Veranschaulichung verwendet sie das Bild eines vierbeinigen Hockers (four legged stool). Jedes Stuhlbein repräsentiert einen Methodenschritt und die Sitzfläche schließlich die „Anwendung“ („application“). Im ersten Schritt geht es um die Identifizierung von kulturellen Parallelen zwischen dem afrikanischen und dem biblischen Kontext („Parallels to the African Context“). Mburu geht dabei von dem Postulat aus, dass sich beide Kontexte besonders nahe stünden. Dies ist in methodologischer Hinsicht sicherlich angesichts der zeitlichen und örtlichen Differenz in Frage zu stellen, doch ist auch zu sehen, dass Mburu selbst hier differenziert arbeitet: Nähe ist keine Identität, und die identifizierten Parallelen fungieren als „Brücken“ zwischen beiden Kontexten, sodass es letztlich eben zwei je eigene Kontexte bleiben. Das Ziel dieses Schrittes ist dann auch eine „Lektürehaltung“, die „kritisch auf Differenzen achtet und sich durch den Text herausfordern lässt“ (29). Im zweiten Schritt geht es um die Wahrnehmung des theologischen Kontextes („Theological Context“). Mburu tritt hier gegen die – Kahl sagt: in Afrika weit verbreitete, der Rezensent ergänzt: in Europa nicht minder vorhandene – vorschnelle religiöse Vereinnahmung der Texte an, in der unreflektiert die eigenen Frage- und Vorstellungen in die Texte hineinprojiziert werden. Im dritten Schritt geht es um den literarischen Kontext („Literary Context“) der Passage. Darunter fasst Mburu die Gattungsbestimmung ebenso wie literarische Techniken, Struktur und Sprache.; es geht also um Methoden wie „sprachliche Beschreibung“ und Formkritik/Formgeschichte. Im vierten Schritt wird nun auf den historischen Kontext des biblischen Textes inklusive seiner Einordnung in die Geschichte und Theologiegeschichte des Alten Israel bzw. des Judentums und/oder auch des Alten Orients bzw. der Antike eingegangen („Historical and Cultural Context“). Es geht also um Überlieferungskritik/-geschichte und Traditionskritik/-geschichte sowie um die theologiegeschichtliche Kontextualisierung. Ein „historisch-kontextualisiertes Verstehen eines Bibeltextes“ (30) spielt für Mburu nicht nur eine zentrale Rolle, sondern ermöglicht es, „die mögliche Bedeutung des Textes im Lebens- und Kommunikationskontext des antiken Autors angemessen zu erfassen“ sowie „mögliche anachronistische Eintragungen gegenwärtiger Leserinnen und Leser zu vermeiden“ (30). Die Relevanz dieser so erarbeiteten Bedeutung („meaning“) des Textes kann nun in die gegenwärtige Lebenswelt übertragen werden; dafür steht die Sitzfläche des Hockers.

Angesichts dieser von Mburu vertretenen Zielsetzung sowie ihres Reflexionsgrades hinsichtlich der Leistungsfähigkeit historisch-kritischer Methodik erstaunt Kahls Auswertung, ihr Ansatz stehe „im Widerspruch zu solchen exegetischen Vorgehensweisen, wie sie lange Zeit in westlichen Einführungen in die Exegese gewissermaßen kodifiziert, tradiert und weithin unkritisch rezipiert worden sind ... bei gleichzeitiger Nichtbeachtung bzw. Diskreditierung exegetischer Stimmen aus dem globalen Süden“ (30f). Hier scheint Kahl die zentrale Stellung der historisch-kritischen Methodik bei Mburu zu entgehen. Dasselbe gilt für weitere Aussagen. Wenn er behauptet, dass sich die „als

Ausdruck umfassender Gelehrsamkeit und universal gültiger theologischer Richtigkeit daherkommende Bibelexegese des Westens“ (32) in Afrika als nicht anschlussfähig erwiesen habe, stellt sich natürlich zunächst die grundlegende Frage, was er hier genau im Blick hat, zeigt aber auch, dass ihn Mburu hinsichtlich der Bedeutung historisch-kritischer Exegese als Methodik Lügen straft. Der Hauptunterschied zwischen einem universitären exegetischen Proseminar an einer deutschen Universität, das Kahl vor Augen zu haben scheint, und dem Ansatz Mburus besteht nämlich nicht in der Methodik, sondern in den über den Methodenkanon des exegetischen Proseminars hinausgehenden weiteren Arbeitsschritten. Kahl übersieht hier die Arbeitsteilung zwischen den theologischen Fächern an deutschen Universitäten: Die Exegese eines Textes ist ja nur ein Schritt; die Reflexion des Kontextes der Rezipientinnen und Rezipienten sowie Überlegungen zur Frage der Applikation erfolgen in ausdifferenzierter Weise im Fach Praktische Theologie. Ohne die exegetischen Fächer aus der hermeneutischen Verantwortung zu entlassen, ist der Reigen der theologischen Fächer gerade darin begründet, dass nicht jedes Fach alles in gleichem Maße leisten muss. Das gilt auch für die entsprechenden Lehrbücher, die Kahl als ungenügend tadelt (32).

Neben Mburu stellt Kahl noch einen weiteren Ansatz vor: das 2021 von Frederick Mawusi Amevenku und Isaak Boaheng vorgelegte Buch „Biblical Exegesis in African Context“ (32ff). Sie charakterisiert Kahl so: „Während sie den klassischen Methodenschritten der diachron ausgerichteten historisch-kritischen Exegese skeptisch gegenüberstehen, favorisieren sie im Westen entwickelte Verfahrensweisen, die dazu verhelfen, die vorliegenden Bibeltexte in ihren Strukturen auf ihre mögliche Bedeutung hin zu befragen und sie in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext zu verorten“ (33). Positiv hervorzuheben ist die hermeneutische Zurückhaltung, die von möglichen Bedeutungen sprechen lässt, doch stellt sich die Frage, wie man zu historischen Verortungen kommen möchte, wenn man die historisch-kritische Methodik ablehnt. Sollte dann das ganze Buch Amos aus dem 8. Jh. stammen, nur weil der Prophet in der Buchüberschrift in diese Zeit datiert wird? Fragwürdig ist ebenso, dass eine spezifische Fragestellung zum Kriterium für die Interpretation der Texte werden soll: „eine Interpretation sollte für afrikanische Lebensgemeinschaften lebensförderlich sein“ (34; Kahl bezieht sich auf Amevenku/Boaheng, 108). Das Bedürfnis ist nachvollziehbar, doch verlassen beide damit den Boden der Exegese als historischer und möglichst vorurteilsfreier Wissenschaft und gehen eher in den Bereich der Bibelarbeit. Beides sind unterschiedliche Herangehensweisen an die biblischen Texte, die je ihren eigenen Wert haben, aber nicht miteinander vermischt werden sollten.

Kahl spricht von einer „Würdigung der Differenz“ (27) als hermeneutische Haltung. Daneben wäre zu ergänzen, dass sich gerade bei der von ihm vorgestellten Methodologie von Elizabeth Mburu zeigt, dass die Methodik der historisch-kritischen Forschung universale Bedeutung hat und sich damit in einem starken Maße als unabhängig von spezifischen Perspektiven und Hermeneutiken erweist – sofern man nicht theologische Vorüberlegungen schließlich doch zum Interpretationsmaßstab macht

(Amevenku/Boaheng). Bedauerlicherweise bleibt der Beitrag selbst hinter der Differenziertheit eines Ansatzes von Elizabeth Mburu zurück.

Claudia Janssen (Wuppertal) stellt postkoloniale Anfragen insbesondere an die nordamerikanische und europäische feministische Theologie dar und erweitert diese um queertheologische Perspektiven. Sie setzt sich damit mit kritischen Überlegungen zur hermeneutischen Perspektive auseinander, die selbst als kritische Fragestellung an den seinerzeit verbreiteten wissenschaftlichen Zeitgeist begonnen hat und in diesem Selbstbewusstsein weiterhin arbeitet. Janssen zeigt sehr präzise auf, welche Möglichkeiten der Bereicherung des Diskurses durch postkoloniale und queere Perspektiven bestehen.

Alena Höfer stellt in ihrem Beitrag Impulse der Asian American Bibelhermeneutik vor. Als Selbstbezeichnung lässt sie den Ausdruck Asian American unübersetzt.

Dabei beginnt sie mit der „Grundsatzfrage, was der westlichen Bibelhermeneutik die Legitimation gibt, sich selbst ins Zentrum zu setzen und alles andere als das Fremde und Kontextuelle an den Rand zu drängen“, und stellt fest: „Die Wirkmacht des produzierten Zentrums ist so groß, dass sich z. B. auch postkoloniale Schriftauslegungen an dem Zentrum und seinen [sic] Einfluss abarbeiten und sich selbst an den Rändern positionieren“ (63). Diese einleitenden Sätze sind genauso problematisch wie jene in der von ihr mitverfassten Bucheinleitung, geben ihr aber auch, ohne dass sie es erkennbar reflektiert, selbst die Antwort. Es geht um Selbstwahrnehmung und Selbstverortung, in methodologischer Hinsicht aber auch um die Unterscheidung von Methodik und Hermeneutik. Dass ihres Erachtens „prinzipiell alle (Re)Produzent:innen von Rassismus sind“ (64) unterstreicht dies nur.

Umso wichtiger ist dann auch, dass Höfer selbst festhält, dass Asian American Bibelhermeneutik „keine Hermeneutik im Kontrast zur historischen Kritik“ sei, sondern „die verschiedenen Erträge der Perspektiven ... benennen und transkulturell miteinander in Beziehung ... setzen“ wolle und auf diese Weise als „Impulsgeberin auch für den deutschsprachigen Kontext“ dienen könne (66). Letzteres ist insofern positiv hervorzuheben, als das Bewusstsein für Kontextualität – gerade auch der eigenen – immer beinhaltet, dass je eigene Frageperspektiven und Lösungsansätze zu suchen und zu finden sind. Höfer sieht dabei drei „bibelhermeneutische Herausforderungen“ (67): 1. der Anspruch „universale[r] Objektivität der historischen Kritik“, 2. die dadurch geschehende Exotisierung und Subjektivierung kontextueller und interkultureller Zugänge sowie 3. die dadurch gegebene Erschwerung akademischer Begegnungen. Sie selbst verortet dann die Asian American Hermeneutik als „eine produktive Stimme von den Rändern“ (68). Bedauerlicherweise reproduziert Höfer damit allerdings das von ihr selbst skizzierte Problem und wird Ansätzen wie dem von Elizabeth Mburu (siehe den Beitrag von Kahl oben) in methodologischer Hinsicht nicht gerecht.

Nach ihrer Einleitung stellt Höfer profund den Kontext Asian American hermeneutischer Ansätze dar, indem sie insbesondere auf die Bedeutung der Fremdzuschreibungen in Form der model minority und des perpetual foreigners hinweist. Anschließend zeigt sie Impulse auf, die die Asian American Bibelhermeneutik geben kann (insb. von Tat-siong Benny Liew, Sze-Kar Wan, Kwok Pui-Lan, Mary F. Foskett). Deutlich wird, dass diese die historisch-kritische Forschung keinesfalls ablehnen, sondern einige von ihnen sie geradezu zugrundelegen. Das gilt beispielsweise für den Neutestamentler Tat-siong Benny Liew, dessen Interpretation des 1 Kor Höfer selbst kritisiert und dabei fraglos die historisch-kritische Rückfrage als kritisches Korrektiv für die Textinterpretation verwendet, aber auch für die Alttestamentlerin Gale A. Yee, die mit einer literarkritischen Arbeit einen bedeutenden Beitrag zur Hosea-Forschung geleistet hat. Von Mary F. Foskett übernimmt Höfer den Hinweis darauf, dass es sich bei der historisch-kritischen Exegese um eine Methodik für eine Hermeneutik handelt; bedauerlicherweise fällt sie mit ihrer Forderung nach einer „Dehierarchisierung der Methoden“ dahinter zurück, wenn sie nicht mehr zwischen Methode und Hermeneutik unterscheidet. Ihr Beitrag ist aber vor allem hinsichtlich ihrer Darstellung und Reflexion der Verwendung von „Asian American“ und ähnlicher Bezeichnungen wichtig. Methodologisch ist hervorzuheben, dass sie alle exegetischen Ansätze als kontextuell versteht und daher auch nach Impulsen sucht, die zur Weiterentwicklung beitragen können.

Einen Beitrag eigener Art bietet Peter-Ben Smit, der nicht spezifischen interkulturellen oder kontextuellen Bibelhermeneutiken folgt bzw. diese darstellt und reflektiert, sondern das Markusevangelium als einen Ausdruck präfigurativer Politik analysiert. Smit greift damit auf Bewegungen und soziale Experimente zurück, die versuchen, „eine ersehnte, zukünftige Gesellschaft schon jetzt widerzuspiegeln“ (86). Für Beispiele verweist er auf die Protestbewegungen von 2011, wie den arabischen Frühling, Indignados und Occupy.

Smit sieht fünf Dichotomien, die aus den Erfahrungen dieser Bewegungen und Gruppen heraus neu gedacht werden müssten: 1. die Dichotomie zwischen Zukunft und Gegenwart, weil die Zukunft in der Gegenwart bereits abgebildet werde; 2. die Dichotomie zwischen Mittel und Zweck, weil auch der Zweck bereits in den Mitteln realisiert sei; 3. die Dichotomie zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, weil das (erhoffte) Abwesende bereits da sei; 4. die Dichotomie zwischen Ideal und Realität, weil das Ideal bereits in einer Realität präsent sei, mit der es nicht übereinstimme; 5. die Dichotomie zwischen Zentrum und Rand, weil sich nur am Rand und vom Zentrum entfernt präfigurative Praktiken etablieren könnten.

Nun wirkt die Aufhebung vieler der Dichotomien, die Smit nennt, wie eine Ausbuchstabilisierung des bereits älteren Schlagworts „Schon jetzt und noch nicht“ – und so lesen sich auch seine Ausführungen zum Markusevangelium, wenn er die einzelnen Punkte

durchgeht. Erwähnt werden soll aber das Verhältnis von Zentrum und Rand. Smits historische Kontextualisierung der römischen Provinz Palästina als „am Rand“ kann man sicher in Frage stellen, und auch seine Überlegung, dass sich Alternativen nur an Rändern und nicht im Zentrum realisieren ließen, hat ihre historischen Gegenbelege. Aber erwähnenswert ist sein Hinweis darauf, dass sein Ansatz die Möglichkeit bietet, Randständigkeit neu zu fassen und Resilienz für die entsprechende Gruppe zu erzeugen, indem sie sich als präfigurative Avantgarde statt als klein und schwach verstehen kann. So versteht Smit seinen Beitrag in diesem Sammelband als einen Hinweis darauf, dass die Gegenwart für manche Fragen eine Funktion als „Katalysator“ (96) für die historisch-kritische Exegese hat.

Claudia Jahnelt beschäftigt sich mit Phänomenen der Materialität von Schrift. Dabei weist sie in kritischer Auseinandersetzung mit Aristoteles und Hegel und in Aufnahme zahlreicher moderner, insbesondere europäischer und afrikanischer Theoretikerinnen und Theoretiker die Enge des Fokus' auf, die Ansätze in sich tragen, die von abstrakten Texten ausgehen.

Auch wenn es nicht in Jahnelt's unmittelbarer Absicht liegt, zeigt sie damit indirekt die Bedeutung der Textgeschichte in der Exegese auf. Tatsächlich erschließen sich textliche Varianten deutlich einfacher, wenn sie in ihren jeweiligen Manuskripten wahrgenommen werden und nicht nur als lateinische Buchstaben in einem hebräischen oder als Häkchen in einem griechischen Text auf knappe Notizen in einem Apparat einer wissenschaftlichen Ausgabe verweisen.

Jahnelt selbst geht es – und hermeneutisch durchaus berechtigt – um eine „Anerkennung der Polyphonie von Epistemologien“, der „Polyphonie multimodaler Wissensformen und Wissenssysteme“ (119), sodass sie die hervorhebt: „Schrift ist multi-sensual“ (119).

Peter Wick plädiert vor dem Hintergrund koreanischen pentekostalen Christentums und dessen Verständnis der Wundererzählungen des Neuen Testaments für die Erkenntnis, „dass biblische Wundergeschichten verschiedene Perspektiven auf sich ziehen wollen und ihre gesellschaftsgestaltende Kraft aus dem Mut erwächst, solche Perspektiven neugierig auszuloten und deren ‚embodiment‘ zu wagen“ (132).

Sein kritischer Blick auf die angebliche Fixierung exegetischer Wissenschaft auf die historische Fragestellung und der Vorwurf, dass sie Dimensionen wie Handlung, Erfahrung, Körperlichkeit und Emotionen ausblende, greift dabei deutlich zu kurz, denn auch Wick übersieht hier, dass die Exegese zwar der grundlegende, aber eben doch nicht der einzige Aspekt der Theologie und damit auch der Interpretation biblischer Texte ist. Bedauerlicherweise fehlt in seinem Beitrag jede kritische Reflexion des von ihm skizzierten pentekostalen Ansatzes. Darüber hinaus bleibt unklar, warum er sich

nicht auf entsprechende Ansätze in Deutschland stützt und dortige pentekostale Strömungen rezipiert.

Die weiteren Beiträge des Sammelbandes widmen sich einzelnen biblischen Textpassagen und beziehen je auf ihre Weise interkulturelle Exegese ein: Daniel Jara J. zu Apg 15,1-21.36-41, Andreas Kunz-Lübcke zu Jona, Malte Cramer zu Apg 8,26-40, Carsten Jochum-Bortfeld zu Joh, Égide Muziazia zu Spr 31,10-31, Sarah A. Ntondele zu Lk 2,36-38, Fabienne Maria Gürtler, Leander Heinrich und Lisa Nergiz Uykan zu Gen 11,1-9 sowie schließlich Jil-Christin Einbrodt und Lena Setzer zu Lk 24,13-35. Diese Beiträge werden hier nicht besprochen; es kann aber versichert werden, dass sie zahlreiche wertvolle exegetische Perspektiven bieten.

In ihrem Schlusswort wagen Malte Cramer und Alena Höfer einen Ausblick, in dem sie neben der mehrfach in diesem Band erhobenen Forderung nach stärkerer Einbeziehung postkolonialer Exegese und Theologie in der deutschen universitären Theologie vor allem die Frage nach einer „Ethik der Schriftauslegung“ stellen. Denn beide betonen, dass nicht „uneingeschränkt alle Auslegungen möglich, angemessen und der Schrift entsprechend wären“ (246). In der Tat werden ja bereits in diesem Sammelband postkoloniale Exegesen problematisiert und kommen einander kritisch begegnende Positionen zu Wort. Hinweis darauf, wie eine solche „Ethik“ aussehen könnte, wären interessant gewesen; vielleicht könnte dies ein nächstes Projekt sein.

Die Beschäftigung mit dem Sammelband lohnt sich. Aus alttestamentlicher Sicht wäre eine stärkere Einbeziehung dieses Kanonteils auch und gerade in den eher theoretisch ausgerichteten Beiträgen wünschenswert gewesen, nicht nur, um stärker repräsentiert zu sein, sondern gerade auch, weil sich das Alte Testament selbst mit seiner Textgeschichte und mit seiner Rezeptionsgeschichte als heilige Schrift zweier Religionen (und seiner Aufnahme im Koran noch einer dritten) als interkulturell erweist. Hier macht sich sicherlich der fachliche Hintergrund der beiden Herausgebenden bemerkbar, aber in den exegetischen Beiträgen ist es immerhin mit drei von acht Aufsätzen vertreten.

Zitierweise: Frank Ueberschaer. Rezension zu: *Malte Cramer. Schriftauslegung im Plural. Stuttgart 2023*
in: bbs 11.2023
https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2023/Cramer_Schriftauslegung.pdf