

Ausprägungen der Exodustradition in der Prophetie und in den Psalmen

RAINER ALBERTZ

Die Exodustradition gehört zu den am weitest verbreiteten Überlieferungen der Hebräischen Bibel. Sie füllt nicht nur weite Teile der Erzählungen des Buches Exodus (Ex 1–15), sondern begegnet ebenso in den Gesetzessammlungen,¹ in den Prophetenbüchern und in den Psalmen. Nur in den Weisheitsschriften der Hebräischen Bibel kommt sie nicht vor. Bei den Propheten und in den Psalmen, die hier das Thema sein sollen, lassen sich gut 100 Verse der Exodustradition zuordnen, wobei die Abgrenzung zur Wüsten- und Sinaitradition nicht immer ganz eindeutig ist.² Dabei sticht sogleich ein erstaunlich großer Variantenreichtum der Exodustradition ins Auge. Im Folgenden werden als erstes einige Beobachtungen zum Traditionsverständnis vorgestellt, das sich aus den hier untersuchten Texten ablesen lässt. Als zweites wird aufgezeigt, in welchen Gattungen von Prophetie und Psalmen Bezüge auf den Exodus auftauchen und welche pragmatische Funktion sie hier übernehmen. Drittens wird ein Blick auf die Motivvielfalt geworfen; dabei werden einige auffällige Gestaltungen der Tradition betrachtet. Als viertes und letztes soll versucht werden, diachron zu beschreiben, wie sich die Exodustradition in den Psalmen und bei den Propheten gegenüber der erst spät normierend wirkenden Pentateucherzählung entwickelt hat.

¹ Vgl. Ex 20,2; 22,20; 23,9; Lev 11,45; 18,3; 19,34.36; 22,32–33; 23,43; 25,38.42.55; Dtn 5,6; 13,6.11; 15,15; 16,12; 17,16; 23,5; 24,9.18.22; 25,17; 26,5–8.

² Vgl. die Aufstellung im Anhang. Die hier aufgenommenen Belegstellen sind auf der einen Seite etwas umfangreicher als die in älteren einschlägigen Werken etwa bei GALLING, Erwählungstraditionen, 5–65; LAUHA, Geschichtsmotive, 45–72; KÜHLEWEIN, Geschichte, 134–138; PREUSS, Theologie I, 43–51, aufgeführten, andererseits wurden einige oft mitbehandelten Stellen nicht einbezogen, weil es sich hier meiner Meinung nach entweder um unspezifische Theophanienmotive (Ps 18,15–16; 76,7; Nah 1,4; Hab 3,8.11) oder um Anspielungen auf den urzeitlichen Chaoskampf handelt (Ps 74,13–17; 89,10–13), die zwar Verbindungen mit den Exodusschilderungen eingehen, aber doch daneben eigene Motivzusammenhänge darstellen. Das Moselied Ex 15,1–18 und das Mirjamlied Ex 15,21 werden in der Aufstellung bewusst nicht zu den Psalmen gerechnet, sondern als Teil des Pentateuch betrachtet.

1. Zum Traditionsverständnis

Am Anfang von Ps 78, der neben den Wüstenepisoden gleich mehrfach auf Exodusereignisse zu sprechen kommt (V. 12–13.42–51.52–53), findet sich eine Reflexion über den sich hier vollziehenden Vorgang des Tradierens:

- Ps 78,1 Höre, mein Volk, auf meine Weisung
neigt euer Ohr zu den Worten meines Mundes!
- 2 Ich will öffnen meinen Mund mit einem Spruch,
will Rätsel der Vorzeit verkünden,
- 3 was wir gehört und kennengelernt haben,
und uns unsere Väter erzählten.
- 4 Nicht wollen wir (das) vor ihren Kindern verhehlen,
die (wir) einer nachkommenden Generation weitererzählen
die Ruhmestaten JHWHs und seine Stärke
und seine Wundertaten, die er getan.

Der Vorsänger, der seinen Psalm hier wie ein Weisheitslehrer eröffnet, schließt sich einerseits mit der Gemeinde, zu der er redet, zusammen. Was er zur Sprache bringen will, ist eine ihnen allen gemeinsame Tradition, die sie von ihren Vätern empfangen haben und die sie kennen (Ps 78,3). Andererseits stellt er sich ihnen als einzelner gegenüber und fordert die Gemeinde auf, seinen Worten und seiner Weisung genau zuzuhören (V. 1). Denn die allseits bekannte Tradition aus alter Zeit weist seiner Meinung nach nichtsdestoweniger Rätsel auf, die er vor und mit der Gemeinde bedenken und klären will (V. 2), damit sie beide, der Vorsänger und die Gemeinde, als Kinder ihrer Väter dafür sorgen, dass auch diese neuen Einsichten in die empfangene Tradition in den zukünftigen Traditionsvorgang gegenüber der nachkommenden Generation einfließen, welche die Ruhmes- und Wundertaten JHWHs zum Gegenstand hat (V. 4).³ Konkret geht es im Psalm um das Rätsel, warum JHWH, obgleich ganz Israel seine rettenden Wundertaten in seiner Frühgeschichte immer wieder vergessen hat,⁴ was den göttlichen Zorn

³ Gegen SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 134 Anm. 2, und HOSSFELD/ZENGER, Psalmen II, 421–422, besteht kein Anlass, die Integrität von Ps 78,1–4 anzuzweifeln. Der Wechsel zwischen der ersten und dritten Person Plural hängt damit zusammen, dass sich der Vorsänger abwechselnd mit seinen Adressaten zusammenschließt und wieder distanziiert. Der pauschale Anschluss mit אֲשֶׁר „was“ in V. 3 ist nicht auffälliger als der in V. 5, vgl. die syntaktische Beschreibung von HIEKE, Weitergabe, 57–59, und die Auslegung von GÄRTNER, Geschichtspsalmen, 50–55. Zum theologischen Profil des Prologs Ps 78,1–8 vgl. auch WITTE, Exodus, 25–29.

⁴ Trotz des berechtigten Einspruchs von WEINGART, Juda, 447–449, halte ich weiterhin mit vielen Auslegern den Vers Ps 78,9 (so z. B. KRAUS, Psalmen II, 698–702) bzw. die Verse 9–11 (so z. B. WITTE, Exodus, 39) für einen Einschub, der den Rückblick auf die Geschichte des Unglaubens, nachträglich auf das Nordreich bzw. die Samarier verengen will. WEINGART, a. a. O., 455, konzidiert selber, dass im Rückblick auch die Judäer mitgemeint sind, weil die Jakob-Israel-Titulatur, die in V. 21 für die sündigen Väter gebraucht wird, in V. 5.71 ganz Israel umfasst. Eine theologische Differenzierung zwischen Ephraim und Juda tritt nach der Darstellung des

hervorrief und schließlich zur Zerstörung des Heiligtums von Silo führte, aus der Philisternot heraus Juda gegenüber den Nordstämmen bevorzugt hat, indem er dessen Heiligtum auf dem Zion und dessen König David erwählte (V. 56–72). Nach der langen Sündengeschichte Israels konnte sich nach Meinung des Vorgesängers niemand mehr so einfach auf das Erwählungspotential des Exodus berufen; auch die Brüder im Norden sollten vielmehr dankbar sein, dass JHWHs Erbarmen, das schon zuvor immer wieder seinen Zorn begrenzt hatte (V. 32–39), in der Erwählung Judas manifest geworden war.

Wir können also festhalten: Zur Zeit des Ps 78 – wegen seines kultpolitischen Appells an die Brüder im Norden kommt dafür am ehesten die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts in Frage –⁵ gehörte die Exodustradition in Jerusalem zu den allseits bekannten Geschichtsüberlieferungen, die man von seinen Vorfahren ererbt hatte. Sie war auf die gesamte Volksgruppe bezogen und galt als gesamtgesellschaftlich getragen. Einzelne Intellektuelle entwickelten aber von ihren Anliegen in der Gegenwart her immer wieder neue Ausprägungen und Verständnisse der Tradition, die – sofern breiter akzeptiert – als eine weitere Variante in den gesamtgesellschaftlichen Traditionsprozess einbezogen wurden.

Die belehrende Erinnerung an JHWHs Wundertaten in der Vergangenheit, wie sie in den sogenannten Geschichtspsalmen (Ps 78; 105; 106) zur Sprache kommt, ist nur eine Weise des Umgangs mit der Exodustradition in den Psalmen. In ihnen kommt es an einigen Stellen zu andersgearteten Vergegenwärtigungen, bei denen die Zeitdifferenz zu den Exodusereignissen regelrecht übersprungen wird. So heißt es etwa in Ps 66,5–6:

Ps 66,5 Geht und schaut die Taten Gottes,
ein furchterregendes Werk an den Menschenkindern!

6 Er verwandelte das Meer in trockenes Land,
durch den Strom gehen sie zu Fuß,
dort wollen wir uns über ihn freuen.

Der Ort, an dem JHWH das Meer trockenlegte und die Israeliten zu Fuß den Strom überquerten – womit wohl schon Schilfmeer- und Jordandurchzug in eins gesetzt werden sollen –⁶ wird durch die Deixis םש, die von einem eigenartigen

Psalms erst im Rahmen der Philisternot ein (V. 67.68). Die Schwierigkeiten, in die eine Auslegung des Psalms gerät, die V. 9–11 voll berücksichtigt, zeigt beispielhaft EMANUEL, *Psalmists*, 90. Er schreibt: „A difficult question arises: where was Judah during the rebellions enumerated throughout the psalm? Verse 69 suggests they had no role of any transgressions listed, and were consequently eligible for selection.“ Doch V. 69 sagt explizit weder das eine, noch das andere. Der nachträgliche Versuch, den Ephraimiten bzw. Samaritern die ganze Last der Schuldgeschichte aufzubürden, ist aus den später immer heftiger werdenden Auseinandersetzungen mit ihnen verständlich.

⁵ Siehe unten S. 127.

⁶ Mit Recht stellen HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen II*, 223, fest, dass der (schmale) Jordan sonst niemals נהר „Strom“ genannt wird, doch kann die Wahl dieses Begriffs einer Angleichung an

Kohortativ gefolgt wird, unmittelbar auf den Ort, an dem die gottesdienstliche Gemeinde ihr Loblied singt, bezogen. Mit der Selbstermunterung „dort wollen wir uns über ihn freuen“ denkt sich die versammelte Kultgemeinde direkt in das Exodusgeschehen hinein und reagiert so, als habe es gerade erst vor ihren Augen stattgefunden.

Neben dieser kultischen Vergegenwärtigung der Exodustradition, die in vielen Hymnen erfolgt, ohne dass wir dies sprachlich so klar wie in Ps 66 nachweisen können, scheint es mir noch eine mehr spielerische zu geben, die auch außerhalb des Gottesdienstes stattgefunden haben kann. In Ps 114, einem Psalm, der oft zwar unter die Hymnen gerechnet wird, aber aller typischen Merkmale eines Hymnus entbehrt,⁷ findet sich ein ganz eigenartiges Rollenspiel:

- Ps 114,3 Das Meer sah (es) und floh,
der Jordan wandte sich rückwärts.
- 4 Die Berge hüpfen wie Widder
und die Hügel wie junge Lämmer.
- 5 Was hast du, Meer, dass du fliehst
du, Jordan, dass du dich rückwärts wendest?
- 6 Ihr Berge, dass ihr hüpfet wie Widder
ihr Hügel, wie junge Lämmer?
- 7 Vor dem Angesicht des Herrn tanze, Erde,
vor dem Angesicht des Gottes Jakobs!
- 8 Der den Fels zum Wasserteich verwandelt,
den Kieselstein zur Wasserquelle.

das Schilfmeer oder dem gerne übertreibenden Charakter des Gotteslobes geschuldet sein. Auf den Jordan beziehen etwa GUNKEL, Psalmen, 277, und NORIN, Meer, 124–125, die zweite Aussage. Dass eine solche Parallelisierung der beiden Wasserwunder vorkam, belegt eindeutig Ps 114,3,5.

⁷ Es fehlen dem Psalm ein imperativischer Aufruf zum Lob, eine ׀-Einleitung oder die Kette von Partizipien. Nur in Ps 114,8 findet sich ein einzelner Partizipialsatz. Entsprechend unsicher sind die Gattungszuweisungen. GUNKEL, Ausgewählte Psalmen, 163, rechnete Ps 114 noch unter „die Erzählungen im Hymnenstil“, in DERS., Psalmen, 493, bestimmte er seine Grundstimmung als „die des Hymnus“, stellte ihn aber in die Nähe zu den Geschichtspsalmen (Ex 15; Ps 105). NORIN, Meer, 126, hielt es für zweifelhaft, dass wir „dieses Stück Poesie einen Psalm nennen können“, da Gott nicht angeredet werde. Und auch LEUENBERGER, Konzeptionen, 292, spricht immer noch von einem „gattungsmäßig wenig typische[n]“ Psalm. Meine Überlegungen sind von der Beobachtung angeregt, dass auch der gattungsmäßig wenig typische Wallfahrtspsalm Ps 126, der ebenfalls mit infinitivisch konstruiertem Temporalsatz beginnt, von BEN-CHORIN, Volkslied, 47, im Anschluss an Max Brod „das Volkslied der Juden“ genannt wurde. Gilt diese Einschätzung auch vornehmlich für den heutigen Gebrauch des Psalms in Israel, so hat SEYBOLD, Wallfahrtspsalmen, 52–60, literarhistorisch wahrscheinlich gemacht, dass diese Gruppe von Liedern auf Laiengedichte zurückgehen. Ähnliches halte ich auch im Fall von Ps 114 für möglich.

Schilfmeer und Jordan – übrigens wieder parallel zueinander – werden personalisiert, ebenso die Berge und Hügel; sie alle werden zu Akteuren auf einer imaginären Bühne. Es wird im Gesang geschildert, wie das Meer unter dem Eindruck eines nicht näher benannten Geschehens plötzlich die Flucht ergreift, der Jordan seine Fließrichtung umkehrt und die Berge und Hügel aufgeregt herumhüpfen (Ps 114,3–4). Nur ganz von Ferne klingen bei dieser Schilderung einer verrückten Welt einige Chaostkampf- und Theophanienmotive an (Ps 104,7; 29,6; Hab 3,6). Mit einer halb besorgten, halb übermütigen Frage katapultieren sich die Sängern und Sänger selber auf die Bühne (Ps 114,5–6). Indem sie Meer, Jordan, Berge und Hügel spielerisch fragen, warum sie sich denn so verrückt verhalten, werden sie selber zu Akteuren des Exodusgeschehens. Sie allein wissen, dass Gottes Erscheinen das Erschrecken und die Aufregung unter den Naturelementen ausgelöst hat, und so fordern sie fröhlich die Erde zum Tanz vor dem Herrn, dem Gott Jakobs auf,⁸ weil derjenige, der das bedrohliche Meer in die Flucht schlug, auch der ist, der die Erde auf wunderbare Weise bewässert (V.7–8). Wegen seiner spielerischen, ja, sogar ein wenig frechen Vergewärtigung der heilsgeschichtlichen Ereignisse klingt Ps 114 wie ein Volkslied. Wegen der Eingangsverse, die wieder auf den Vorrang Judas mit seinem Heiligtum abheben (V.1–2), könnte man an ein Lied denken, das von den Pilgern auf ihrem Weg zum Passa-Massot-Fest in Jerusalem seit frühnachexilischer Zeit gesungen wurde.⁹ Wenn diese Vermutung richtig ist, hätten wir hier einen Beleg dafür, dass die Exodustradition sehr wohl auch von nicht-professionellen Kreisen der Bevölkerung getragen wurde.

⁸ Oft wird der Imperativ חוּל in Ps 114,7 mit der Wurzel חיל „kreißen“ zusammengebracht (so schon die Septuaginta und erneut SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 150–151); doch liegt es von der Form und vom beschwingten, leicht übermütigen Ton des Liedes her näher, ihn von der Wurzel חול „tanzen“ abzuleiten, so etwa auch SEYBOLD, Psalmen, 449; HOSSFELD/ZENGER, Psalmen III, 262; KLEIN, Geschichte, 50–51. Zum übermütigen Ton des Liedes gehört auch, die große Kulturnation Ägypten in V.1 despektierlich „ein stammelndes Volk“ zu nennen.

⁹ Ps 114 kann schon deswegen kaum vorexilisch sein, weil V.8 wahrscheinlich auf einen Satz der Prophetie Deuterocesajas (Jes 41,18) anspielt. Die eigenartige, die ganze Geschichte Israels in einem Satz zusammendrängende Aussage von Ps 114,1–2, dass nach dem Auszug aus Ägypten Juda zu JHWHs Heiligtum und Israel zu seinem Herrschaftsgebiet wurde, lässt sich dann so ausdeuten, dass Juda nach Wiederaufbau des Tempels beansprucht, das religiöse Zentrum für alle JHWH-Anhänger zu sein, während die Provinz Samaria für sich in Anspruch nimmt, schon von ihrer Größe und Wirtschaftskraft her das wichtigere politische Zentrum zu bilden. Das würde durchaus zur geschichtlichen Lage der frühnachexilischen Zeit passen, vgl. die Erwägungen von LEUENBERGER, Konzeptionen, 293 Anm. 80. Dass man das kleine Liedchen in das fünfte Psalmenbuch aufgenommen hat, setzt meiner Meinung voraus, dass es zu dieser Zeit schon zum unverzichtbaren Kulturgut gehörte und darum bereits eine ganze Anzahl von Jahrzehnten im Gebrauch gewesen sein muss. Es wird daher kaum erst im 4. Jh. v. Chr. geschaffen worden sein, so HOSSFELD/ZENGER, Psalmen III, 264, schon gar nicht erst für seinen jetzigen Kontext.

2. Gattungen und pragmatische Funktion

An den Psalmen und den Propheten lässt sich studieren, wie stark die Konstruktion und Transformation der Exodustradition von der jeweiligen Kommunikationssituation abhängt, in der sie zur Sprache gebracht wird. Abgesehen von dem vermuteten Pilgerlied (Ps 114) begegnet diese in den folgenden Psalmen-gattungen: im Hymnus (Ps 66,6; 77,17–21; 135,8–9; 136,10–15), in der Klage des Volkes (Ps 80,9; Jes 51,9–10; 63,10–14),¹⁰ in den Geschichtspsalmen (Ps 78,12–16.43–53; 105,23–38; 106,7–12.21–22) und in einer liturgischen Mahnrede (Ps 81,6–11). In den Hymnen wird die Exodustradition überall dazu genutzt, die Macht JHWHs als Herrn der Geschichte zu preisen. Entsprechend wird überall die in den Exodusereignissen erkennbare weltüberlegene Wundermacht hervorgekehrt. JHWH ist es, der das Meer trockenlegt (Ps 66,6), er ist es, der die Urfluten erzittern lässt und sich einen Weg durch das Meer bahnt (Ps 77,17.20); er erschlägt die ägyptische Erstgeburt, wie er mächtige Könige bei der Einwanderung erschlagen hat (Ps 135,8–9), er zerschneidet das Schilfmeer in zwei Teile, um sein Volk hindurchzuführen (Ps 136,13–14). Diese machtbetonte Ausrichtung der Exodustradition gilt auch für den hymnischen Geschichtspsaln 105, der am Ende einer ausführlichen Schilderung der göttlichen Zeichen und Wunder in den ägyptischen Plagen (V. 29–36) einen triumphalen Auszug Israels schildert, der an einen Heereszug der assyrischen Truppen erinnert (V. 37)¹¹ und bei dem sich nicht etwa die Israeliten über ihre Befreiung, sondern die Ägypter über ihre Erlösung von den Schrecken göttlicher Machterweise freuen (V. 38).

In den Klagen des Volkes dagegen, in denen – im Kontrast zur Anklage – Rückblicke auf sein früheres Heilshandeln JHWH dazu bewegen wollen, die aktuelle Not Israels zu wenden, zielen die Erinnerungen an die Exodusereignisse immer auf die in allen Machterweisen erkennbare Güte Gottes. JHWH hatte den Weinstock, den er aus Ägypten ausgehoben hatte, mit so viel Sorgfalt in Palästina eingepflanzt, ihm Raum geschaffen, ihn gepflegt und umhegt (Ps 80,9–12); wie konnte er ihn jetzt den wilden Tieren preisgeben (V. 13–14)? Er hatte mit seinem starken Arm die Chaosungeheuer niedergekämpft, um seinen Erlösten einen Weg in die Freiheit zu bahnen (Jes 51,9–10); wie konnte er jetzt im Exil untätig bleiben? Auch in der exilischen oder frühnachexilischen Volksklage Jes 63,7–64,11, nach der JHWH – angesichts der ihm zugefügten Kränkungen (V. 10) – das Schilfmeerwunder letztlich vollführt, um sich einen ewigen und herrlichen Namen zu schaffen (V. 12.14), bleibt die gesamte Szenerie dennoch von seiner tiefen Zuwendung zu Israel bestimmt. Auch die Geschichtspsalmen, welche die

¹⁰ Vgl. zu diesem Vorkommen schon grundlegend WESTERMANN, *Vergegenwärtigung*, 306–311.

¹¹ Eigenartigerweise nimmt Ps 105,37 nicht nur auf das Motiv von der Beschenkung der Abschied nehmenden Israeliten mit Preziosen (Ex 11,2; 12,35) Bezug, sondern auch auf die Schilderung der in Reih und Glied marschierenden Assyrer in Jes 5,27.

Erinnerung an die Heilstaten JHWHs in der Vergangenheit mit dem dauernden Ungehorsam Israels konfrontieren (Ps 78; 106), weisen in der Darstellung der Exodusereignisse vornehmlich die darin zutage tretende göttliche Gnade auf. Nach Ps 106,7–12 hat JHWH die Israeliten sogar am Schilfmeer gerettet, obgleich sie seine Wundertaten, die er zuvor für sie in den Plagen veranstaltet hatte, nicht begriffen hatten und in der Not zu trotzen angingen (vgl. Ex 14,11–12). Er tat es um seines Namens willen (Ps 106,7–8). Hier wird schon deutlich prophetischer Einfluss sichtbar (vgl. Ez 20,9.14.22.44).

Noch weiter in Richtung gnädiger Zuwendung verschoben, finden sich eine Reihe von Exodusmotiven in der liturgischen Mahnrede Ps 81,6–17. Hier ist es Gott selber, der gegenüber dem ihm untreu gewordenen Volk daran erinnert, dass er es von den Lasten der Fronarbeit befreit (V. 7) und auf dessen Klage hin aus der Not gerettet habe (V. 8).¹² Umso unverständlicher muss Israels Übertretung des ersten Gebots des Dekalogs erscheinen (V. 9.12). So übernimmt hier die Exodustradition schon eine ganz ähnliche rhetorische Funktion wie in den Anklagen der Propheten.

Innerhalb der Prophetenbücher begegnet die Exodustradition in folgenden Gattungen: als Kontrast zur Anklage im prophetischen Gerichtswort (Hos 11,1; 13,4; Am 2,10; 5,25; Jer 2,6),¹³ als kontrastiver Rückblick in prophetischen Gerichtsreden (Jer 7,22; 11,3–4.7; 34,13), als Gegenstand von oder Argument in Bestreitungen (Am 3,1; 9,7; Mi 6,4; Jes 50,2), als kritisches Element in prophetischen Geschichtsdeutungen (Hos 12,14; Ez 20,6–10.13.15), als Deutungskategorie in prophetischen Gerichtsankündigungen (Hos 8,13b; 9,3; 11,5a; 12,10; Ez 20,36–37), selten auch im Völkerwort (Jes 10,26) und häufig – als Zukunftsprojektion – in prophetischen Heilsankündigungen (Hos 2,16–17; 11,11; Mi 7,15; Jes 43,16–20; 48,20–21; 52,11–12; Jer 16,14–15 par. 23,7–8; Ez 20,38).

Im Hoseabuch (s. Anhang 1.1–2) ist es die enge personale Liebesbeziehung zwischen JHWH und Israel, die durch den Exodus begründet wird (Hos 11,1; 13,4). Vor diesem Hintergrund erscheinen Israels gegenwärtige Gottvergessenheit und Untreue noch unverständlicher als sie es so schon sind. Ganz ähnlich steht bei Jeremia die liebende Fürsorge im Vordergrund, die Israel durch den Gott des Exodus auf dem Weg durch die Wüste und bei der Landnahme erfuhr (Jer 2,6–7); doch die gegenwärtige Führungselite verhält sich so, als habe es diese nie gegeben. Solche kontrastive Rückbezüge auf den Exodus im Prophetenwort setzen, wie schon Kurt Galling feststellte, voraus, dass „die Auszugstradition

¹² Ps 81,7 ist die einzige Stelle, in der innerhalb der Psalmen einmal das soziale Befreiungspotential der Exodustradition stark gemacht wird! Die Gebetserhörung in V. 8a kann sich auf mehrere Gelegenheiten (Ex 2,24–25; 3,7–10; 14,10–11; 15,24–25) beziehen. Die eigenartige Aussage, „dass Gott Israel im Versteck des Donners geantwortet (ענה) habe“ bezieht sich wohl auf die Sinaitheophanie (Ex 19,19), fasst aber die dortige majestätische Reaktion als ein Zeichen der besonderen Zuwendung. Ps 81 gehört wohl wie die verwandte göttliche Mahnrede von Jes 48,17–19 in die Mitte des 5. Jhs. v. Chr., vgl. ALBERTZ, *Structure*, 31–34.

¹³ Vgl. dazu grundlegend WESTERMANN, *Grundformen*, 131–132.

[...] dem Volk selbst lebendig gewesen sein“ muss.¹⁴ Auch wenn wir inzwischen gelernt haben, dass die Prophetenbücher nicht direkt die originale mündliche Verkündigung der Propheten widerspiegeln, sondern nachträglich reflektierende Kompositionen aus der Hand der Propheten oder ihrer Schüler darstellen, bleibt doch der Öffentlichkeitsbezug der meisten prophetischen Schriften gewahrt.¹⁵ Spätestens seit der zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts war somit im Nordreich die Exodustradition allgemein geläufig, und spätestens ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts konnte jedermann im Südreich auf sie angesprochen werden, auch wenn die überlieferten Hymnen- und Volksklagen, die maßgeblich für ihre Verbreitung sorgten, meist späteren Datums sind.

Da sich die Propheten kritisch mit ihren Adressaten auseinandersetzten, gehen sie noch freier mit der Exodustradition um als die Psalmen. Hatte der Exodus in den Hymnen und Klagen fraglos immer als ein grundlegendes Heilsdatum in Israels gegolten, so ist dies in den Prophetenbüchern keineswegs immer der Fall. So bestreiten etwa die dtr. Bearbeiter des Amosbuches grundsätzlich (s. Anhang 1.2),¹⁶ dass die Herausführung aus Ägypten durch JHWH ein Ereignis sei, auf das sich Israel etwas einbilden könne (Am 9,7). Im Gegenteil, die sich darin ausdrückende Erwählung unterwerfe Israel einer besonders strengen göttlichen Kontrolle (3,1–2). Für die dtr. Bearbeiter des Jeremiabuches (s. Anhang 1.3) blieb zwar der Auszug aus Ägypten das grundlegende Datum, an dem JHWH seine Geschichte mit Israel begann, doch dieses war nach ihrer Sicht sogleich mit einer Verpflichtung auf das göttliche Wort verbunden (Jer 7,22; 11,3–4.7; 34,13). So entzogen sie ihren Adressaten jede Möglichkeit, die Exodus-Erwählung gegen den Sinaibund auszuspielen.¹⁷ Noch einen Schritt weiter gingen die Schüler des Propheten Ezechiel (s. Anhang 1.4) mit ihrer großen Geschichtsdeutung in Ez 20: Sie verorteten Israels Erwählung und Verpflichtung, keinerlei Götzen zu verehren, sogar noch vor den Auszug aus Ägypten (V. 5–7). Und indem sie darstellten, dass Israel schon in Ägypten nicht bereit gewesen war, dieser

¹⁴ S. GALLING, Erwählungstradition, 14.

¹⁵ Ein Beleg dafür ist die Erzählung von der Verlesung einer frühen Form des Jeremiabuches durch Baruch (Jer 36) in einer Seitenhalle des Tempels. Ich selber habe aus der Rhetorik und der literarischen Gestalt der ersten Ausgabe des Deuterocesajabuches (Jes 40,1–52,12*) nachzuweisen versucht, dass diese für eine öffentliche Rezitation bestimmt war, s. ALBERTZ, Public Recitation.

¹⁶ Die Exodusbezüge im Amosbuch (Am 2,10; 3,1b; 5,25; 9,7) gehören allesamt nicht zu dessen frühesten Schicht. Vielmehr hat WÖHRLE, Sammlungen, 135–137, gute Gründe geltend gemacht, dass sie allesamt einer dtr. Bearbeitungsschicht zugewiesen werden können, die erstmals aus Hos, Am, Mi und Zeph ein Vierprophetenbuch komponierte (vgl. a. a. O., 229–284).

¹⁷ In ähnliche Richtung geht die Aussage der liturgischen Mahnrede in Ps 81,6, dass JHWH „ein Gesetz in Joseph niedergelegt hat bei seinem Auszug gegen Ägypten.“ Dass dabei singular von einem Auszug „gegen Ägypten“ (על־מצרים) und nicht wie gewöhnlich von einem solchen „aus Ägypten“ (ממצרים) gesprochen wird, ist, sofern es sich nicht um einen Textfehler handelt, vielleicht ein Ausdruck der Distanzierung, die durch die göttliche Gesetzgebung eintritt. Andere vermuten eine Anspielung auf die Plagen, etwa HOSSFELD/ZENGER, Psalmen II, 474; KLEIN, Geschichte, 162–163.

grundlegenden Verpflichtung nachzukommen, formten die Prophetenschüler die Herausführung aus Ägypten zu einem Reinigungsgericht um, das JHWH vollzog, um sein Volk auf radikale Weise von den Götzen Ägyptens zu trennen (V. 8–10). Ihrer Meinung hatte es überhaupt kein heilvolles Gründungsdatum in Israels Geschichte gegeben, auf das sich jedermann bedingungslos hätte berufen können.¹⁸

Als Kontrastmotiv zur kritisierten Gegenwart wanderte der Exodus auch in die prophetische Gerichtsankündigung und wurde damit zu einer Deutungskategorie für die Zukunftserwartung (s. Anhang 3.2). Schon der Prophet Hosea kündigte die zu erwartenden Deportationen der Bevölkerung nach Assyrien als eine Rückkehr nach Ägypten (Hos 8,13b; 9,3; 11,5a.11) und damit als eine Annullierung der dort begonnenen Heilsgeschichte an. Als Gott „von Ägypten her“ konnte JHWH die gewährte Kulturlandexistenz Israels auch wieder beenden und sein Volk in die nicht-sesshafte Anfangsphase zurückwerfen (Hos 12,10). Doch da sich JHWH gerade damals als treuer Retter Israels erwiesen hatte, deutete schon Hosea vorsichtig an, dass es aus dieser erzwungenen Fremdlandexistenz heraus einen neuen Exodus geben könnte (Hos 2,16–17; 11,11). Die Hoffnung auf einen neuen Exodus ist dann während des babylonischen Exils besonders von der Deuterocesaja-Gruppe (s. Anhang 3.3) in glühenden Farben ausgemalt worden. Anders als der alte Exodus sollte der neue nicht mehr von ängstlicher Eile oder Durst geprägt sein, weil JHWH die Rückwanderer selber begleiten und die Wüste in fruchtbares Land verwandeln würde (Jes 43,18–20; 48,20–21; 52,11–12). Nach Sicht der Ezechielschüler würden allerdings nur diejenigen die Heimat wirklich erreichen, die nach der Herausführung „aus dem Land ihrer Fremdlandexistenz“ ein erneutes Reinigungsgericht JHWHs erfolgreich durchlaufen hätten. Die notorischen Übeltäter würden ausgesondert werden; sie sollten den Neuanfang nicht gleich wieder gefährden (Ez 20,37–38).¹⁹

Auch wenn hier nicht alle Belegstellen, die im Anhang aufgelistet sind, ausdrücklich behandelt werden konnten, zeigt sich doch deutlich, dass das Anwendungsspektrum, das die Exodustradition in der Prophetie gewonnen hat, noch über das der Psalmen hinausgeht. Für den behandelten Traditionsausschnitt insgesamt kann man sagen, dass die Exodustradition sehr stark formbar war und je nach Anlass und Verwendungsabsicht in ganz verschiedene Richtungen akzentuiert und weiterentwickelt, das heißt transformiert werden konnte.

¹⁸ Vgl. zu Ez 20 grundlegend KRÜGER, *Geschichtskonzepte*, 206–214.

¹⁹ Zur kontroversen Diskussion der Deuterocesaja- und der Ezechielschule über die Bedingungen der Möglichkeit für einen Neuanfang vgl. ZIMMERLI, *Exodus*, 193–204; ALBERTZ, *Beginning*, 10–19. Jüngst hat HENDEL, *Remembering*, 332–338, die beiden exilischen Neuinterpretationen der Exodustradition in Ez 20 und Jes 43,16–21 einer eingehenden vergleichenden Untersuchung unterzogen. Er hält sie für eigentlich unvereinbare „counter-memories“, die erst später durch dialogischen Austausch der biblischen Bücher beide zu einem Teil des kulturellen Gedächtnisses des alten Israel werden konnten (a. a. O., 343).

3. Motivliche Ausgestaltungen der Exodustradition

Überblickt man die Belege für die Exodustradition bei den Propheten und in den Psalmen insgesamt,²⁰ so ist auch eine erstaunlich breite motivliche Ausgestaltung erkennbar. Die prophetischen und psalmistischen Träger der Tradition waren offenbar nur wenigen Festlegungen unterworfen und hatten eine große Gestaltungsmöglichkeit.

Inhaltlich lassen sich die Belege zwei großen Motivkreisen zuordnen, erstens der Herausführung bzw. Befreiung aus Ägypten, wozu auch die Plagen zu rechnen sind, und zweitens der Rettung am Schilfmeer. Da die beiden Motivkreise in einer ganzen Reihe von Texten je für sich gesondert vorkommen,²¹ hatte unter anderem Johannes Kühlewein die These aufgestellt, dass beide „von Hause aus Einzeltraditionen darstellen und als solche bis in die Spätzeit hinein belegt sind.“²² Doch sind Zweifel an dieser These angebracht.²³ So begegnen beide Motivkreise in einigen Psalmen sehr wohl nebeneinander (Ps 78; 114; 136). Dazu weist Ps 106, der selber um die Schilfmeerereignisse kreist (V. 7–12), nicht nur implizit auf die Plagewunder zurück (V. 7), sondern stellt in V. 22 die „Wunder im Lande Hams“ und die „Wunder am Schilfmeer“ sogar ausdrücklich nebeneinander. Außerdem scheint sich die Darstellung Deuterocesajas, wie Gott durch sein Schelten das Meer trockenlegte und Ströme zur Wüste machte (Jes 50,2b), in der Schilderung der Auswirkung dieses göttlichen Eingriffs an der ersten Plage zu orientieren (vgl. Ex 7,18.21). So haben wir wohl eher zwei thematische Schwerpunkte einer gemeinsamen Exodustradition vorliegen, die beide ihren Trägern bekannt war und derer sie sich gleichermaßen bedienen konnten, wie dies am deutlichsten bei Deuterocesaja belegt ist.²⁴

Besonders groß ist der Motivreichtum bei der Darstellung des Schilfmeerwunders (s. Anhang 2.1). In Jes 51,9–10 wird die Trockenlegung des Meeres,²⁵ um den erlösten Israeliten einen Weg durch dessen Tiefen zu bahnen, als ein göttlicher Kampf gegen die Chaosungeheuer Rahab und Tannin geschildert.²⁶ Dies

²⁰ S. unten die Tabelle im Anhang.

²¹ Die Herausführung aus Ägypten etwa in Ps 80,9; 81,6.11; 105; Ez 20; die Rettung am Schilfmeer etwa in Ps 66,6; 77; 106; Jes 51,9–10.

²² S. KÜHLEWEIN, *Geschichte*, 134–138, das Zitat befindet sich auf S. 138.

²³ So etwa auch PREUSS, *Theologie I*, 49.

²⁴ Vgl. die Bezugnahmen auf die Rettung am Schilfmeer in Jes 43,16–17; 50,2b; 51,9–10, wo es um Gottes machtvolles Eingreifen zugunsten seines Volkes geht, und die Anspielungen auf die Herausführung aus Ägypten in Jes 43,18–20; 48,20–21; 52,11–12, wo die Rückführung der Exilierten im Zentrum steht.

²⁵ Das artikellose ד kann hier vom vorausgehenden Zusammenhang her den Meergott Yam bezeichnen (vgl. Ps 74,13), der aus der ugaritischen Mythologie bekannt ist, doch wenn hier nicht mehr von seiner Besiegung, sondern von seiner Trockenlegung gesprochen wird, dann wird er schon ein gutes Stück weit entpersonalisiert und depotenziert.

²⁶ Vgl. die Kampfesverben ללל pol. „durchbohren“ und חצב hif. „niederhauen“ (?), wobei

ist aber der einzige Beleg dafür, dass das Schilfmeerwunder mit dem Chaoskampf gleichgesetzt wird; in den übrigen vergleichbaren Passagen (Ps 74,13–17; 89,10–13; Hiob 26,7–13) steht der Kampf in einem schöpfungstheologischen Kontext.²⁷ Auch das Moselied Ex 15,1–18, das gerne als Kern und Ausgangspunkt dieser mythologischen Überhöhung des Geschehens angesehen wird,²⁸ wandelt das Chaoskampfmotiv schon wieder derart ab, dass das Meer nicht als Gegner, sondern als eine Waffe Gottes gegen seine Feinde fungiert (V. 6–10).

Allerdings gibt es eine ganze Reihe von Stellen, an denen das Schilfmeerwunder mit Anspielungen an den Chaoskampf oder an eine Theophanie geschildert wird (s. Anhang 2.2). So bringt in Ps 77,17 der Anblick Gottes das Meer zum Erbeben (חיל) und die Urflut zum Erzittern (רגז), doch unterscheidet sich der hier zitierte Hymnus dadurch von der in Jes 51,9–10 imaginierten Szenerie, dass es Gott selber ist, der sich unter weiteren theophanen Machterweisen (Ps 77,18–19) seinen Weg durch die gewaltigen Wasser bahnt (V. 20).²⁹ Weiter vom Kampfgeschehen ist schon die Vorstellung entfernt, dass JHWH das Meer durch sein Schelten (גער) trocken legt (חרב, Jes 50,2b; Ps 106,7) oder das Meer vor dem bloßen Anblick Gottes die Flucht (גוס) ergreift (Ps 114,3.5).

Größer ist die Stellengruppe, in denen die Rettung am Schilfmeer ohne Anspielungen auf den Chaoskampf dargestellt wird (s. Anhang 2.3). Schon allein diese Tatsache macht die These von Stig Norin unwahrscheinlich, sie als entmythisierende Abwandlung der Chaoskampfdarstellungen zu erklären.³⁰ Nach Jes 63,12–13 spaltete (בקע) Gott das Meer, indem er seinen wunderbaren Arm zur Rechten Moses führte und die Israeliten in Fluten führte wie Pferde in der Wüste (vgl. Ps 78,13a). Von einem Zerschneiden (גור) des Meeres ist in Ps 136,13 die Rede. In Ps 78,13b wird das Wasser wie ein Wall aufgestellt (נצב כמו־נד). Nach Jes 43,16–17 legte JHWH völlig undramatisch (נתן) einen Weg in das Meer, während die schwer bewaffnete Streitmacht, die er in Fluten hinausführte (יצא hif.!), sich hinlegt und nicht mehr aufsteht.³¹ Vom Wasser bedeckt (כסה) werden die

für das zweite wahrscheinlich mit 1QS^a besser von dem Verb מחץ „zerschmettern“ abzuleiten ist, das auch Hiob 26,12 in einem ähnlichen Zusammenhang begegnet.

²⁷ ALBERTZ, *Weltschöpfung*, 110–116; dagegen ordnete NORIN, *Meer*, 110–117, die Chaoskampf motive in Ps 74 und 89 noch dem Schilfmeerwunder zu.

²⁸ So etwa NORIN, *Meer*, 77–107.

²⁹ Zum Ineinander von Chaoskampf- und Theophanienmotiven in Ps 77 vgl. JEREMIAS, *Theophanie*, 26–28.

³⁰ NORIN, *Meer*, 119–128, zieht viele dieser Stellen unter die Überschrift „Der entmythisierte Wassergott“.

³¹ ELLIGER, *Deuterocesaja*, 346, notiert zu diesen Versen: „Es ist nicht der geringste Zweifel, daß hinter dieser Darstellung die Tradition vom Auszug aus Ägypten steht. Aber die Sprache und die Art der Darstellung hat gerade mit den bekanntesten Ausprägungen dieser Tradition in Ex 14 und 15, von Grundgedanken und dem einen oder anderen Motivwort abgesehen, merkwürdig wenig gemein.“ Die Verwunderung, die Elliger hier ausdrückt, könnte auch für manch andere Ausprägung der Exodustradition bei den Propheten und in den Psalmen gelten.

Feinde in Ps 78,53b und 106,11. In Ps 66,6 ist schlicht von einer Umwandlung (הפך) des Meeres in Trockenes die Rede.³² Interessant ist eine parallelisierende Darstellung von Schilfmeer- und Wasserwunder in Ps 78,13–16: So wie Gott einerseits das Meer spaltete und die Israeliten hindurchführte, so spaltete er andererseits die Felsen in der Wüste und ließ Wasserströme hervorsprudeln (s. Anhang 2.4). Damit erhält das Schilfmeerereignis auf ganz unmythologische Weise eine schöpfungstheologische Dimension, die in Ps 114,5–8 mit Anspielungen an den Chaostkampfmythos realisiert wurde.

Die Motive, mit denen die Herausführung Israels aus Ägypten geschildert wird, sind nicht ganz so variantenreich. Dies gilt insbesondere für die Belege, welche die Herausführung nur kurz ohne weitere Details erwähnen, aber auch deren prophetischen Abwandlungen als Zeitpunkt der Verpflichtung Israels oder als Reinigungsgericht (s. Anhang 1.1–4).³³ Hier begegnet häufig ein eher formelhafter Sprachgebrauch,³⁴ dass JHWH Israel „aus (dem Lande) Ägypten heraufgeführt (הֵרָאֵף hif.)“³⁵ oder „herausgeführt (יָצָא hif.)“³⁶ habe, bzw. dass Israel „aus (dem Lande) Ägypten heraufgestiegen (הֵרָאֵף q.)“³⁷ oder „herausgezogen (יָצָא q.)“³⁸ sei. Dabei mag die Formulierung mit dem Verb הֵרָאֵף durch den Kultruf geprägt sein, der unter dtr. Übermalung noch in 1 Kön 12,28 für das Heiligtum von Bethel belegt ist (vgl. Ex 32,4.8). Die Formulierung mit dem Verb יָצָא könnte von der Dekalogenleitung her ihre Verbreitung erfahren haben (Ex 20,2). Doch kann der Vorgang der Herausführung auch mit verschiedenen Metaphern ausgedrückt werden, so wie das Verpflanzen eines Weinstocks (Ps 80,9), das Herausrufen eines Sohnes (Hos 11,1) oder das Aufbrechen-Lassen einer Herde (Ps 78,52). In Hos 12,14 wird betont, dass die Heraufführung Israels durch einen Propheten stattgefunden habe, in Ps 105,26 wird die Sendung Moses und Aarons, in Mi 6,4 die derselben und Mirjams erwähnt. Der Befreiungsvorgang, der damit verbunden war, wird nur relativ selten hervorgekehrt, so in Mi 6,4, wo JHWH betont, dass er Israel „aus dem Sklavenhaus befreit“ (פָּדָה) habe. Wenn Ps 81,11 sehr konkret formuliert, Gott habe Israels „Schulter von der Last befreit (סֹר מִסָּבֵל hi.), und seine Hände seien vom Lastkorb losgekommen“ (עָבַר מִדֹּד q.), dann fühlt man sich fast an die Schilderungen der Fronarbeit erinnert, die im

³² Der fehlende Artikel vor ים in Ps 66,6 und Ps 78,13 reicht meiner Meinung nach nicht aus, hierin noch eine Reminiszenz an das Chaosungeheuer Yam (so in Ps 74,13) zu sehen, so etwa NORIN, Meer, 124.128. Eine Umwandlung in etwas Trockenes spricht doch eher dafür, dass das bloße Element gemeint ist.

³³ Siehe oben S. 116–117.

³⁴ Vgl. dazu die umfassende Untersuchung von GROSS, Herausführungsformel, auch wenn sein Anliegen, den Sprachgebrauch syntaktisch sehr genau zu differenzieren, den Gesamteindruck etwas verwischt.

³⁵ Hos 12,14; Am 2,10; 3,1b; 9,7; Mi 6,4; Jer 2,6; 11,7; 16,14–15; 23,7–8; Ps 81,11.

³⁶ Jer 7,22; 11,4; 32,21; 34,13; Ez 20,6.9.10.

³⁷ Hos 2,17.

³⁸ Mi 7,15; Ps 114,1.

Atramḥasīs-Epos den Igiḡu-Göttern aufgeladen war.³⁹ Die Auskunft von Ps 105,43, dass die Herausführung unter dem Jubel der Beteiligten stattgefunden habe, ist offenbar schon von der Vorstellung vom neuen Exodus beeinflusst (Jes 51,11).

Größerer Detailreichtum findet sich allerdings in den Schilderungen der ägyptischen Plagen, die in Ps 78,44–51 und 105,28–36 mit zahlreichen Abweichungen untereinander und zur Plage-Auszugs-Erzählung von Ex 7,14–12,39* überliefert sind.⁴⁰ Sie sollen im nächsten Abschnitt behandelt werden. Beide Motivkomplexe, die Herausführung aus Ägypten und die Rettung am Schilfmeer, werden über das häufige Reden von den Zeichen und Wundern in Ägypten zusammengebunden (s. Anhang 1.5).⁴¹ Es handelt sich also insgesamt, auch von ihrer breiten motivlichen Ausprägung her, um eine ausgesprochene lebendige, vielstimmige Tradition.

4. Die Entwicklung der prophetischen und psalmistischen Exodustradition in Bezug auf deren erzählerische Ausformung im Pentateuch

Die Exodustradition bei den Propheten und in den Psalmen war bis hierher bewusst ohne jeden Vergleich zur ihrer Ausprägung in den Exoduserzählungen beschrieben worden. Dies scheint mir wichtig zu sein, um sie überhaupt erst einmal als eine eigene Größe wahrzunehmen, die ihr eigenes Gewicht hat. Wie das Verhältnis der beiden genannten Stränge der Exodustradition zutreffend beschrieben werden kann, ist eine schwierige Frage, die mit einigen methodischen Tücken belastet ist. Einerseits wissen wir nämlich nicht genau, wieweit uns der Bestand der Tradition, den sie einmal in der erzählerischen, prophetischen und psalmistischen Überlieferung gehabt hat, erhalten ist; es mag Bezüge gegeben haben, die wir in der Auswahl, die uns die Hebräische Bibel bewahrt hat, nicht mehr, oder nicht mehr zutreffend erkennen können. Es ist darum riskant, überall direkte literarische Abhängigkeiten zwischen den uns mehr oder minder zufällig erhaltenen Textbeständen finden zu wollen. Andererseits hängt die Festlegung der Richtung der Abhängigkeit erheblich von der Datierung der Texte ab, die häufig schwierig ist. Dies gilt insbesondere für die Psalmen; doch auch die Da-

³⁹ Vgl. das Nebeneinander von *abšānu* „Joch“ und *t/šupšikku* „Tragkorb“ auf Tafel I, Z. 196–197 u. ö. vgl. LAMBERT/MILLARD, *Atra-ḥasīs*, 56–57. Motivlich kommt dem Psalm aus der Hebräischen Bibel Lev 26,13 am nächsten.

⁴⁰ Hinzu kommt die kurze Erwähnung der zehnten Plage in Ps 135,8; 136,10–12.

⁴¹ So Mi 7,15; Jer 32,20–21; Ps 78,12.43; 105,27; 106,21.22; 135,9. Interessant ist dabei, dass Ps 105,27 Gott für „die Worte seiner Zeichen“ lobt und so auch die Wunderzeichen in Ägypten in die Kette der heilvollen Worte, die JHWH in der Heilsgeschichte spricht, einordnet (vgl. V. 8.19.42 und V. 31.34).

tierung der Pentateuchtexte ist heute, da die klassische Drei-Quellen-Theorie ihre beherrschende Überzeugungskraft verloren hat, erneut Gegenstand heftiger Kontroversen.⁴² Tendenziell schält sich heraus, dass Exoduserzählungen des Pentateuch teilweise deutlich später anzusetzen sind, als in der Quellentheorie veranschlagt. Eine gewisse zeitliche Orientierung können allerdings die Prophetentexte bieten.

Drei Positionen, die das Verhältnis der Exodusdarstellungen in den Psalmen zu denen der Erzählungen zu bestimmen, sollen hier kurz skizziert werden: Aare Lauha geht 1945 unter der damals üblichen Annahme eines frühen Jahwisten grundsätzlich davon aus, dass die Belegstellen in den Psalmen vom Pentateuch abhängig sind. Die Abweichungen erklärt er entweder aus „einer mündlich nebenher laufenden Überlieferung“ oder „mit dichterischer Freiheit“ der Psalmendichter.⁴³ Aufgrund der vielen Abweichungen, welche die Exoduserzählungen gegenüber den Exoduserzählungen aufweisen, kommt Johannes Kühlewein 1973 zu einer gegenteiligen Einschätzung: „Gewiß mag die Geschichtsdarstellung im Pentateuch da und dort auf die der beiden Psalmen (sc. Ps 78 und 105) eingewirkt haben, aber grundsätzlich stehen sie in einem eigenen und vom ausgestalteten Pentateuch unabhängigen Traditionszusammenhang.“⁴⁴ Demgegenüber ordnet Judith Gärtner 2012 die Geschichtstraditionen der Psalmen einem Konzept „paradigmatischer Geschichte“ zu, für das ein fortlaufender Rezeptions- und Interpretationsprozess typisch ist. „Somit beschreibt das Verständnis von ‚paradigmatischer Geschichte‘, weniger einen Zustand sondern vielmehr einen Prozess historischer Deutungen.“⁴⁵ In diesem Prozess übernehmen für Frau Gärtner die Geschichtspalmen eindeutig die Rolle „der Interpretation eines nahezu vollständigen Pentateuchs“, sie sind eine „relecture der Tora“.⁴⁶ Mag auch diese Einschätzung für die von Frau Gärtner untersuchten Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 zum großen Teil zutreffen, so wird von ihr doch der Interpretationsvorgang, bezieht man das gesamte Material mit ein, vielleicht zu einseitig auf eine Richtung festgelegt und zu stark auf das erhaltene Textmaterial eingengt. Hier war der Ansatz von Lauha mit der Annahme einer nebenher laufenden mündlichen Überlieferung weiter. Der Rekurs auf den Rezeptions- und Interpretationsbegriff durch Frau Gärtner ist sicher ein Fortschritt gegenüber der Rede von „dichterischer Freiheit“, auch für das Verständnis der Exodustradition. Allerdings sollte er nicht den Blick dafür verstellen, dass innerhalb des Traditionsprozesses auch kreativ Neues geschaffen werden konnte, das teilweise so eigenständig ist, dass es Kühlewein zur Annahme einer

⁴² Vgl. nur die neueste Übersicht über Forschung von RÖMER, Pentateuch, 53–166.

⁴³ Vgl. LAUHA, Geschichtsmotive, 60–61.

⁴⁴ So KÜHLEWEIN, Geschichte, 146.

⁴⁵ So GÄRTNER, Geschichtspalmen, 11–24, im Anschluss an Eric Voegelin und Aleida und Jan Assmann; das Zitat befindet sich auf S. 15.

⁴⁶ Die Zitate befinden sich bei GÄRTNER, Geschichtspalmen, 8 und 10.

gesonderten Exodustradition in den Psalmen veranlasste. Doch ging er mit dieser Einschätzung wahrscheinlich zu weit. Wahrscheinlicher ist nach meiner Sicht die Annahme einer einzigen, aber sehr vielstimmigen Exodustradition, in der sich die erzählerischen und die psalmistischen und prophetischen Ausgestaltungen gegenseitig beeinflussten.

Nach meiner Übersicht über die Exodusbelege in den Psalmen und bei den Propheten auf der einen Seite und den Erzählungen vom Exodus auf der anderen, deren literaturgeschichtliche Entwicklung ich in meinem Exoduskommentar zu beschreiben versucht habe,⁴⁷ ergibt sich für die Rekonstruktion der Exodustradition grob das folgende Bild. In der frühen Phase, die das 10.–7. Jahrhundert v. Chr. umfasst, aber teilweise auch noch bis in das 6. Jahrhundert hineinreicht, sind die Präsentationen des Exodusgeschehens, die sich in den Texten erhalten haben, in den drei Traditionsbereichen recht verschieden und haben nur wenig miteinander zu tun. Das hängt erstens damit zusammen, dass das Exodusgeschehen, soweit wir erkennen können, anfangs noch wenig detailliert ausformuliert war. Die Belege, die sich aus dem Ende des 10. Jahrhunderts erhalten haben, wie der Kultruf von Bethel (1 Kön 12,18) und das sogenannte Mirjamlied (Ex 15,21), treffen nur die recht pauschalen Aussagen, dass JHWH Israel aus Ägypten heraufgeführt und dass er seine göttliche Macht gegen eine menschliche Militärmacht eindrucksvoll erwiesen habe. Zweitens hängen die mangelnden Bezüge auch damit zusammen, dass die Exodustradition anfangs vor allem im Nordreich gepflegt wurde⁴⁸ und nach dessen staatlichem Untergang 722 v. Chr. im Südreich zwar aufgegriffen, aber stark selektiert und verändert wurde.

In einer mittleren Phase, die etwa von der Mitte des 6. bis zum Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. läuft, liegen zwar die meisten der nicht-priesterlichen und priesterlichen Exodus- und Wüstenerzählungen des Exodus- und Numeribuches in großen kompositionellen Zusammenhängen vor, aber sie bilden nur einen Strang der Exodustradition neben den anderen. Die Rückbezüge der Exodusdarstellungen in der Propheten- und in Psalmenüberlieferung auf diejenigen der Erzähltradition werden deutlich dichter. Doch kann noch immer sehr frei mit Letzterer umgegangen werden. Sie hat noch keine normierende Wirkung.

Es scheint mir, dass die Exodus- und Wüstenerzählungen des Pentateuch erst ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. eine erkennbare prägende und normierende Wirkung auf die Darstellung der Exodusthematik in den Psalmen erhalten haben. Dies hängt vermutlich mit der Kanonisierung des Pentateuch am Anfang dieses Jahrhunderts zusammen. Erst dadurch, dass der Pentateuch zur offiziellen

⁴⁷ S. die Übersichten ALBERTZ, Exodus 1–18, 19–26; DERS., Exodus 19–40, 9–18.

⁴⁸ Vgl. zu der weithin akzeptierten These z. B. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels I, 212–226, und BECKER, Exodus-Credo, 88–91. Die Tatsache, dass im Nordreich die Exodustradition sogar Teil der Staatstheologie wurde, wie Becker zurecht betont, schließt allerdings deren sozialrevolutionären Impuls keineswegs aus, wenn man berücksichtigt, dass sich der Nordstaat aus einer Aufstandsbewegung unter Jerobeam I. herleitete (1 Kön 11,26–28; 12,1–18).

Gründungsurkunde der Judäer und Samarier wurde, orientierten sich auch die Psalmdichter bei ihren Exodusdarstellungen bewusst an ihm, auch wenn sie es sich nicht nehmen ließen, dabei auch auf andere Ausprägungen der Exodustradition anzuspielden und ihre eigenen Akzente zu setzen. Erst jetzt kann man ihre Arbeit als eine „relecture der Tora“ bezeichnen.

4.1 Zur frühen Phase der Exodustradition

Es ist hier nicht möglich, die Entwicklung der Bezüge zwischen der prophetischen, psalmistischen und erzählerischen Exodustradition im Einzelnen zu verfolgen. Einige Beobachtungen zur Erläuterung meiner These müssen genügen.

Eigentlich sollte man erwarten, dass die ältesten Texte einer Tradition deren Kern bildeten. Doch eigenartigerweise werden gerade die ältesten in Ex 1–15 verarbeiteten Exoduserzählungen, die meiner Meinung nach noch aus dem Nordreich des 9. Jahrhunderts stammen,⁴⁹ in Prophetie und Psalmen gar nicht oder nur spärlich aufgenommen: die politische Mose-Erzählung (Ex 1,15–2,23aα; 4,19–20a.24–26) überhaupt nicht, die Erzählung von der Verschärfung der Fron (Ex 5,3.4*.6–19) höchstens einmal in Ps 81,7 und die Schilfmeererzählung (Ex 14,5a.6–30*) erst in ihrer priesterlichen Umgestaltung (Ps 78,13.53; 106,10–11). Der Höhepunkt der nicht-priesterlichen Version (Ex 14,27), dass JHWH die Ägypter mitten ins Meer schüttelt (נער pi.), wird nur einmal in dem späten Psalm 136,15 aufgegriffen. Umgekehrt steht die eindrucksvolle Exodus-Metaphorik von der Verpflanzung eines Weinstocks, welche die relativ frühe Volksklage in Ps 80,9–12, überliefert, völlig isoliert da;⁵⁰ ihr Grundbestand stammt wohl noch aus dem Nordreich des 8. Jahrhunderts.⁵¹ Auch die überaus positive Charakterisierung der Exodus- und Wüstenzeit durch den Propheten Hosea als Epoche einer ungetrübten Liebes- und Vertrauensbeziehung zwischen Israel und JHWH (Hos 2,17; 11,1; 13,4) hat keinerlei Berücksichtigung in den Pentateucherzählungen gefunden. Sie spiegelt sich hier höchstens noch indirekt im Konzept eines idealen engen Bundes am Sinai, der aber schon nach wenigen Tagen durch Israels Abfall zum Goldenen Kalb gebrochen wurde (Ex 24; 32). Hier drängen sich in die erzählerische Ausprägung der Tradition durch den Verfasser der Exoduskomposition (Ex 1,9–34,32) schon exilische Erfahrungen hinein, die

⁴⁹ Vgl. ALBERTZ, Exodus 1–18, 21.64–65.113.247–248.

⁵⁰ Als motivliche Parallele könnte man höchstens Jer 2,21 anführen, doch ist unsicher ob Jeremia hier auf den Exodus anspielen will. Beim jungen Jeremia sind auch sonst Nordreichtraditionen nachweisbar.

⁵¹ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen II, 456–458; ALBERTZ, Israel, 46–49. Von einem „erstaunlich langen ‚Exodusschweigen‘“ wie BECKER, Exodus-Credo, 83, kann man nur reden, wenn man wichtige Texte (Hosea u. a.) spät datiert. Doch scheint auch er zumindest die Belege Num 22,5; 24,8 für das 8.–7. Jh. v. Chr. gelten zu lassen.

Hosea so noch nicht kannte.⁵² Hoseas Präsentation JHWHs als Gott von Ägypten her (Hos 12,10; 13,4) stand aber wahrscheinlich bei der Formulierung der Dekalogpräambel Pate (Ex 20,2).

Nachdem die Exodustradition mit dem Untergang des Nordreiches in den Süden gewandert war, wurde sie hier teilweise im 7. Jahrhundert v. Chr. unter Aufnahme kanaanäischer und babylonischer Chaoskampfvorstellungen mythisch überhöht und schöpfungstheologisch fundiert, um sie damit besser in die Jerusalemer Gott-König-Theologie einbinden zu können.⁵³ Die Schilderungen der Schilfmeerereignisse als Chaoskampf (Jes 51,9–10) oder unter Verwendung von Chaoskampf- und Theophaniemotiven (Ex 15,6–18*; Ps 77,14–21) sind meiner Meinung in dieser Zeit entstanden. Alle drei genannten Texte sind uns nur als Fragmente überliefert, die in anderen Zusammenhängen zitiert werden.⁵⁴ Dies gilt meiner Meinung nach auch für das Moselied, das in Ex 15,1–5 eine neue Einleitung erhalten hat, um es glatter in den erzählerischen Kontext einfügen zu können.⁵⁵ Durch diese Beispiele wird erwiesen, dass keineswegs der gesamte Überlieferungsbestand auf uns gekommen ist. Wahrscheinlich war diese Jerusalemer Ausprägung der Schilfmeertradition einmal breiter, da sie in der Propheten- und Psalmenüberlieferung in abgemilderter Form noch länger nachwirkt (Jes 50,2b; Ps 114; 106,9). In die Erzählüberlieferung, zu der sie motivlich nicht so recht passt, ist sie mit dem Moselied (Ex 15,1–18) meiner Meinung nach erst relativ spät, nämlich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts durch den Hexateuchredaktor, integriert worden.⁵⁶

⁵² Hosea hat aber die Verunglimpfung des Stierkultes von Bethel (und Samaria?) entscheidend vorbereitet, vgl. Hos 8,5; 13,2.

⁵³ Vgl. Ex 15,6–9,18 und dazu SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 96–115; JEREMIAS, Königtum, 93–106; LEUENBERGER, Konzeptionen, 221–244. Ob allerdings überall, wo im Zusammenhang mit dem Exodusmotiv auf die Chaoskampftradition angespielt wird, auf eine JHWH-Königs-Theologie geschlossen werden kann (so etwa HOSSFELD/ZENGER, Psalmen III, 265–273, in Bezug auf Ps 114), ist die Frage.

⁵⁴ Jes 51,9–10 wird ein kurzer Abschnitt aus einer Volksklage innerhalb des größeren Imperativgedichts (Jes 51,9–52,2*) zitiert (vgl. WESTERMANN, Jesaja 40–66, 192–200); in Ps 77 dient einem Einzelnen das Zitat aus einem Hymnus (V. 14–20 vgl. die Trikola) als Trost in seiner Glaubensnot (vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen II, 404–405). V. 21 könnte auch eine Neubildung sein.

⁵⁵ Während der aufgenommene JHWH-Hymnus (Ex 15,6–18*) bis auf V. 18 in Du-Anrede formuliert ist und kaum Bezüge zur Ex 14 aufweist, stellt der in der dritten Person formulierte Eingangsteil Ex 15,1–5 vielerlei Verbindungen zur Schilfmeererzählung (vgl. 15,3 mit 14,14,25; 15,4–5 mit 14,4.7.25.28), zur weiteren Exoduserzählung (vgl. 15,2b mit 3,6; 18,4) und zur übrigen Psalmenüberlieferung her (vgl. 15,2b mit Ps 118,14). Dabei übernimmt Ex 15,5 die Funktion einer Überleitung zum zitierten Hymnus. Schon JEREMIAS, Königtum, 98–99, hatte den sekundären Charakter der Verse V. 2.4.5 erkannt.

⁵⁶ Zur Identifizierung und Datierung dieses Redaktors vgl. ALBERTZ, Exodus 1–18, 234–236.314; DERS., Formative Impact.

4.2 Zur mittleren Phase der Exodustradition

Nach meiner Sicht ist eine zusammenhängende erzählerische Darstellung der Exodusereignisse erstmals in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, etwa um 540 v. Chr., durch den Verfasser der nicht-priesterlichen Exoduskomposition (R^{EX}) geschaffen worden (Ex 1,9–34,32*), allerdings unter Verwendung älterer Teilkompositionen wie etwa der Plagen-Auszugs-Erzählung (Ex 5,3–21 + 7,14–12,39*), die wohl aus dem 7. Jahrhundert, und einer Schilfmeererzählung, die in ihrer Grundfassung (Ex 14,5a.6–30*) meiner Meinung nach noch aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. stammt.⁵⁷ Damit lag zum ersten Mal eine umfassende Gesamtdarstellung vor, an der sich alle Tradenten orientieren konnten. Doch wie wenig prägenden Einfluss sie lange Zeit hatte, wird schlaglichtartig daran deutlich, dass ihr dramatischer Höhepunkt, nämlich die Abkehr vom Gott des Exodus durch die Verehrung des goldenen Kalbes (Ex 32), nirgends bei den Propheten und nur ein einziges Mal in den Psalmen aufgegriffen wurde (Ps 106,19–23), einem Psalm, der erst in die Spätphase nach der Kanonisierung des Pentateuchs gehört.⁵⁸

Einige Zeit später ist dann diese Exoduskomposition in die erste priesterliche Fassung der Gründungsgeschichte Israels (PB¹) eingearbeitet worden, welche in Analogie zum babylonischen Schöpfungsmythos Enuma-Elisch von der Schöpfung bis zur Kultgründung reichte (Gen 1 – Lev 16*) und damit das Exodusgeschehen auf andere Weise schöpfungstheologisch fundierte.⁵⁹ In diesen Zusammenhang gehört auch die Umarbeitung der Schilfmeererzählung, mit welcher der geschichtliche Kampf gegen den Pharao an die Stelle des mythischen Chaoskampfes trat. Dabei ist es durchaus möglich, dass sich der priesterliche Verfasser bei seiner Darstellung, wie Mose auf Gottes Befehl hin das Meer durch seine erhobene Hand spaltet (עֲבֹר, Ex 14,16.21), von einer Ausprägung der Psalmentradition hat inspirieren lassen, die in Jes 63,10–14 bezeugt ist, wird hier doch erstaunlich detailliert geschildert, wie Gott „seinen herrlichen Arm zur Rechten des Mose führte“ und damit „das Wasser vor ihnen spaltete“ (עֲבֹר, V. 12). Der Priester hätte dann das dortige komplizierte Ineinander von göttlichen und mosaischem Wirken in seine typische Struktur von göttlichem Befehl und menschlicher Ausführung transponiert und so einfacher vorstellbar gemacht. In jedem Fall konnte der Priester durch die Aufnahme des Motivs von einem Durchzug Israels durch das gespaltene Meer die Wunderhaftigkeit des Rettungsvorgangs gewaltig steigern.

Typisch für den Umgang mit der Erzähltradition durch einen Psalmendichter in der mittleren Traditionsphase ist der Ps 78. Häufig wird der Psalm noch in die

⁵⁷ Zur Begründung vgl. ALBERTZ, Exodus 1–18, 21.215–216.247–248.

⁵⁸ Siehe unten S. 130–132.

⁵⁹ Vgl. zum Umfang und theologischen Konzept der ersten priesterlichen Bearbeitung ALBERTZ, Exodus 19–40, 379–380.

vorexilische Epoche angesetzt.⁶⁰ Doch da er die priesterliche Fassung der Schilfmeerereignisse voraussetzt, nämlich eine Spaltung (בקע) des Meeres und einen Durchzug (עבר) der Israeliten in V. 13a, gehört er eher in die nachexilische Zeit. Mehr noch, da der Psalm in V. 13b fast wörtlich eine Formulierung aus dem Moseslied aufnimmt, dass Gott „die Wasser wie ein Wall aufstellte“ (ויצב-מים כמו-נד), vgl. intransitiv Ex 15,8aß: (נצבו כמו-נד גולים),⁶¹ setzt er dessen Einfügung hinter Ex 14 schon voraus. Die Schilderungen der Ereignisse in der Erzählung und im Hymnus werden so einfach miteinander kombiniert. Damit gelangen wir aber nach meiner redaktionsgeschichtlichen Einschätzung des Exodusbuches in das letzte Drittel des 5. Jahrhunderts v. Chr., als die Samariter darangingen, in Konkurrenz zu Jerusalem ein neues Heiligtum auf dem Garizim zu bauen (um 425 v. Chr.).⁶² In diese Zeit passt auch das Anliegen des Psalmendichters, am Ende warnend auf die Zerstörung Silos (Ps 78,60) und werbend auf die Erwählung des Zion zu verweisen (V. 68), hervorragend hinein.

Nachdem der Dichter von Psalm 78 im ersten Durchgang durch die Heilsgeschichte (V. 12–31) die Schilfmeer-Ereignisse nur kurz abgehandelt hatte (V. 13), kommt er in seinem zweiten Durchgang (V. 40–55)⁶³ ausführlich auf die Plagen zu sprechen (V. 43–51). Wie die zahlreichen terminologischen und sachlichen Übereinstimmungen zeigen (s. Anhang 1.6), setzte er dabei die Plagen-Erzählungen von Ex 7–12 in ihrer heutigen kombiniert nicht-priesterlichen-priesterlichen Fassung voraus, geht aber relativ frei und eigenständig mit ihnen

⁶⁰ Zur älteren Forschung s. MATHIAS, *Geschichtstheologie*, 69 Anm. 138; vgl. dazu HIEBERT, Psalm 78, 202–211 (10. Jh. v. Chr.); WEBER, Psalm 78, 211–212 (um 700); WEINGART, *Juda*, 452–454 (kurz nach 701); EMANUEL, *Psalms*, 96–97 (unter Josia). Die jüngste Arbeit von Weingart zeigt, dass eine solche frühe Datierung u. a. nur um den Preis erreicht werden kann, dass solche Partien, die priesterliche oder noch spätere Passagen des Pentateuchs voraussetzen (Ps 78,13–14.40–55) ausgegliedert werden. Doch bleiben daneben auch noch dtr. und weisheitliche Sprachmerkmale, die eher für eine spätere Ansetzung sprechen. Deziert für eine nachexilische Datierung plädierten z. B. schon KRAUS, *Psalmen II*, 704, und erneut KLEIN, *Geschichte*, 104. WITTE, *Exodus*, 37–39, will sogar bis zum Ende des 3. Jhs. v. Chr. hinabgehen.

⁶¹ Das Nomen נד wird nur noch zweimal für das Aufstauen der Jordanwasser (Jos 3,13.16) und einmal der Himmelswasser (Ps 33,7) gebraucht, aber nie mehr zusammen mit dem Verb נצב.

⁶² Zur Datierung des perserzeitlichen Heiligtums auf dem Garizim vgl. MAGEN, *Dating*, 176; ALBERTZ, *Controversy*, 489–491.

⁶³ Während HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen II*, 425, die nach Ps 78,13 zweite Bezugnahme auf die Exodusereignisse in V. 40–51 einer späteren Redaktion zuweisen, hat GÄRTNER, *Geschichtspsalmen*, 46–49, eine Struktur des Psalms aufgewiesen, nach der sich zwei Rückblicke auf die Israels Geschichte, V. 12–31 und V. 40–64, um ein zentrales Mittelstück (V. 32–39), das grundsätzlich über Israels und Gottes Verhalten reflektiert, herumlegen. Die Wiederholung ist damit gewollt. Zu einer ähnlichen Strukturbeschreibung war kurz zuvor auch schon EMANUEL, *Psalms*, 21–25, gekommen. Eine solche synchrone Lösung ist auch deswegen zu bevorzugen, weil sich zwischen der Schilderung der Schilfmeer- und Wüstenereignisse (V. 13–31) und der Darstellung der Plagen (V. 42–51) keine diachrone Differenz in den Bezugstexten feststellen lässt; beide setzen beispielsweise die priesterliche Bearbeitung von Ex 7–15 voraus.

um.⁶⁴ Wie der priesterliche Bearbeiter spricht er eingangs von JHWHs „Zeichen und Wundern“ in Ägypten (Ps 78,43; vgl. Ex 7,3), doch sind diese für ihn nicht wie für jenen Demonstrationswunder, sondern Machttaten Gottes zur Befreiung Israels aus der Not (Ps 78,42), wie dies ebenfalls die nicht-priesterlichen Plage-Erzählungen hervorkehren. Dies mag ein Grund gewesen sein, warum sich der Psalmendichter auf nicht-priesterliche Plage-Erzählungen beschränkt und damit ein älteres Traditionsstadium als das, was ihm vorliegt, restituiert. Allerdings weicht er in der Abfolge und Gewichtung der sieben Plagen stark von seiner Vorlage ab. Am Anfang seiner Darstellung steht hier wie dort die Blutplage, die der Psalmendichter schon in der Ausweitung, die sie durch die priesterliche Bearbeitung erfahren hat, schildert (V. 33; vgl. Ex 7,19.20). Stechfliegen und Froschplage werden gegeneinander vertauscht (Ps 78,45). Auffälliger ist jedoch das Vorziehen der Heuschreckenplage, die in den nicht-priesterlichen Plage-Erzählungen den Höhepunkt vor der abschließenden Tötung der Erstgeburt bildete (V. 46; vgl. Ex 10,1–19.23–29*), der starke Ausbau der Hagelplage (Ps 78,47–49) und die Nachordnung der Pest (V. 50). Diese Umstellungen und Neugewichtungen lassen erkennen, dass Psalmendichter mit der ihm vorgegebenen Erzähltradition unzufrieden war. Er wollte ihr gegenüber eine klarere Steigerung der göttlichen Sanktionen zugunsten Israels abbilden: Die ersten drei Plagen (Blut, Stechfliegen, Frösche) beeinträchtigen nur das menschliche Leben, die vierte, die Heuschreckenplage, vernichtete die mühsam erarbeitete Ernte und damit die Lebensgrundlage. Doch die stark betonte Hagelplage zerstörte erstmals nachhaltig das außermenschliche Leben, sie „tötete“ die Nutzpflanzen und das Vieh (V. 47–48).⁶⁵ Sie war nach Darstellung des Dichters mit einer besonderen Aufwallung göttlichen Zorns und dem Eingreifen überirdischer Unheilsboten verbunden (V. 49). Indem Gott seinem Zorn freien Lauf ließ, so schilderte es der Psalmendichter abschließend, ging er sogar gegen die Menschen selbst vor. Er lieferte alles menschliche Leben, wie der Dichter die Tradition von der Viehpest (Ex 9,1–7) ausweitete, der Pestseuche aus und erschlug darüber hinaus sogar noch alle Erstgeburt in Ägypten (Ps 78,50–51). So ist die Szene von der Tötung der Erstgeburt in Ps 78 sachlich und theologisch deutlich besser eingebunden als in den Plage-Erzählungen des Exodusbuches. Die Tötung des für die Angehörigen kostbarsten menschlichen Lebens erscheint als der logische Schluss- und Höhepunkt göttlicher Sanktionen und als Folge eines außergewöhnlichen Ausbruchs

⁶⁴ Für eine literarische Abhängigkeit spricht nicht nur die Übereinstimmung in der Bezeichnung der Plage-Instrumente, sondern auch die einiger übereinstimmender Einzelmotive, etwa dass man das Wasser des Nil nicht mehr trinken (שָׁתָה) konnte (Ps 78,44; vgl. Ex 7,18.21a), der Hagel das Vieh (מִקְנֵה) in Mitleidenschaft zog (Ps 78,48; vgl. Ex 9,19–26) oder alle Erstgeburt (כָּל־בְּכוֹר) bei der letzten Plage geschlagen wurde (Ps 78,51; vgl. Ex 12,12.29).

⁶⁵ Die Verwendung des Verbs הָרַג „töten, erschlagen“ für die Einwirkung des Hagels auf Weinstock und Sykomoren in Ps 78,47 ist ganz ungewöhnlich. Sie lässt erkennen, dass der Dichter des Psalms die Nutzpflanzen ganz bewusst als Lebewesen den Haustieren zur Seite stellen wollte.

des göttlichen Zorns. So bildet die Plagendarstellung von Ps 78 eine kreativ gestaltete Variante eines Stücks der Exodustradition, die zwar die Erzähltradition kennt, aber ihr keineswegs eine höhere Autorität einräumt, sondern sich selbstbewusst als eine verbesserte Fassung neben sie stellt. Etwa zur gleichen Zeit hat nach meiner Sicht der Hexateuchredaktor, dem es zum ersten Mal darum ging, eine offizielle Gründungsgeschichte Israels zu etablieren, die Exodustradition in den Psalmen für so wichtig erachtet, dass er einen eindrucksvollen Hymnus daraus (Ex 15,6–18*) in sein großes Erzählwerk integrierte, den er in V. 1–5 zur besseren Einbindung in den Erzählkontext neu einleitete und so zum Moselied ausbaute.⁶⁶

4.3 Zur späten Phase der Exodustradition

Deutlich gewandelt hat sich das Verhältnis zu den Exoduserzählungen des Pentateuch in den Geschichtspsalmen 105 und 106 sowie in den späten Hymnen Ps 135 und 136. Auch sie bedienen sich durchaus noch einzelner Motive aus der ihnen vorangehenden prophetischen oder psalmistischen Exodustradition, aber sie räumen doch der erzählerischen Darstellungen des Pentateuch eindeutig den Vorrang ein und folgen an vielen Stellen deren Abfolge. Das wird etwa in Ps 105 daran sichtbar, dass er in V. 23–38 die Abfolge der Ereignisse von Ex 1,1 bis 12,39 mit nur geringen Abweichungen einfach nacherzählt (s. Anhang 1.6). So ist von Israels Wanderung nach und Mehrung in Ägypten die Rede (Ps 105,23–24) wie in Ex 1,1,7, von Israels Unterdrückung und der Sendung von Mose und Aaron (Ps 105,25–26) wie in Ex 1,9–2,15 und Kapitel 3–4. Schließlich folgen die Plagen und die Herausführung aus Ägypten (Ps 105,27–38) wie in Ex 7–12. Allerdings werden alle diese Ereignisse – der Hymnentradition folgend – streng aus theologischer Perspektive, als Wundertaten Gottes berichtet (vgl. Ps 105,5). Selbst, dass die Ägypter die Israeliten zu hassen begannen und arglistige Anschläge auf sie machten, wird von Gott verursacht (V. 25).⁶⁷

Dem entspricht, dass die Plagenschilderung von Ps 105 in V. 27–36 der Darstellung im Exodusbuch deutlich nähersteht als die von Ps 78.⁶⁸ Es werden zwar auch nicht alle zehn Plagen erwähnt, sondern nur acht, aber immerhin darunter zwei spezifisch priesterliche, die Mückenplage in V. 31 und die Finsternisplage in V. 29. Mit einer Ausnahme folgt die Schilderung der Reihenfolge der Plage in

⁶⁶ Wie die zitierende Aufnahme in Ex 15,1b zeigt, lag dem Redaktor, der das sog. Moselied (V. 1–18) einfügte, das Mirjamlied (Ex 15,21) an dieser Stelle schon vor. Da die Einleitung dieses kleinen Liedes (V. 20–21a) syntaktisch eng (vgl. ליהם) auf die priesterliche Rückblende auf Ex 14 in Ex 15,19 zurückbezieht (vgl. בני ישראל), halte ich es für wahrscheinlich, dass dieses alte Kultlied aus Bethel wahrscheinlich erst vom ersten priesterlichen Bearbeiter in den Erzählkontext eingebunden worden ist, s. ALBERTZ, Exodus 1–18, 253–255.

⁶⁷ Vgl. ebenso die Hungersnot, die Jakob zur Abwanderung nach Ägypten zwang Ps 105,18.

⁶⁸ So wird etwa das Erzählmotiv aufgenommen, dass die Frösche in den königlichen Gemächern wimmelten (Ps 105,30; vgl. Ex 7,28).

der Exoduserzählung, die Heuschreckenplage steht wie dort nach der Hagelplage (V. 34–35), die auch weit weniger ausgestaltet ist als in Ps 78,47–49.⁶⁹ Die einzige originelle Abweichung besteht nur darin, dass der Dichter von Ps 105 die Finsternisplage von der neunten an die erste Stelle rückt, so wie eine Schilderung der düsteren chaotischen Verhältnisse den priesterlichen Schöpfungsbericht einleitet. Der Psalmendichter wollte mit dieser Anordnung vielleicht ausdrücken, dass seiner Meinung nach die Plagen eine partielle Zerstörung der von Gott geordneten Schöpfungswelt darstellen.⁷⁰ Dass er auch sonst an den priesterlichen Schöpfungsbericht anspielen will, zeigt die Rückführung der Stechfliegen/Mücken und Heuschrecken-Plage auf ein göttliches Sprechen (Ps 105,31.34); hatte doch Gott hier die ganze Welt durch sein Wort erschaffen (beide Male mit מִדְּבַר vgl. Gen 1,3.6.9 u. ö.). Wie sehr sich der Psalmendichter an dem theologischen Konzept orientierte, das der erste priesterliche Bearbeiter der Exoduserzählung aufgeprägt hatte (vgl. Ex 2,24; 6,3–5), sieht man daran, dass auch für ihn JHWHs Treue zum Bund, den er mit Abraham geschlossen hatte, den entscheidenden Beweggrund für Israels Herausführung aus Ägypten lieferte (Ps 105,42–43), nur lässt er darin – entsprechend der prophetischen Tradition – schon die Hoffnung auf einen neuen Exodus anklingen (vgl. Jes 51,11). So kann man in Ps 105 mit Fug und Recht von einer Auslegung der Exoduserzählung des Pentateuch sprechen. Zwar werden immer noch einige Elemente der prophetischen und psalmistischen Exodustradition aktualisierend aufgegriffen, aber doch dem Pentateuch und den in ihm enthaltenen theologischen Linien eindeutig die Priorität zuerkannt.

Ähnliches lässt sich auch für Ps 106 feststellen, der Ps 105 nahesteht,⁷¹ obwohl er die Heilsgeschichte nicht als eine Abfolge der Heilstaten Gottes, sondern des fortlaufenden Unglaubens Israels darstellt. Dieser äußert sich gerade darin, dass die göttlichen Gnadentaten schnell vergessen werden (106,7.13). In den Versen 7–12 findet sich eine recht ausführliche Schilderung der Schilfmeerereignisse (s. Anhang 2.3), die dem Ablauf der Ereignisse in der erzählerischen Darstellung von Ex 14 erkennbar folgt.⁷² Wohl schildert der Psalmendichter das eigentliche

⁶⁹ Ps 105,32–33 hat nicht mehr die Tötung der Tiere, sondern nur noch die Zerstörung der Pflanzen im Blick, wobei die spezielle Nennung von Weinstock und Feigenbaum wohl durch Ps 78,47 angeregt wurde. Über die Plage-Erzählung hinaus geht die Erwähnung von Feuerflammen, doch könnte diese Ausgestaltung schon durch die Glosse in Ex 9,24 angeregt sein, die von einem hin- und herzuckenden Feuer inmitten des Hagels spricht (vgl. Ez 1,4).

⁷⁰ So nach der anregenden und vielfach übernommenen These von LEE, Genesis, die allerdings nicht überstrapaziert werden sollte.

⁷¹ Vgl. dazu die eingehenden Untersuchungen von GÄRTNER, Geschichtspsalmen, 244–259, und KLEIN, Geschichte, 185–218. Erstere nennt die beiden Psalmen einen großen „Parallelismus membrorum der Heilsgeschichte“ (a. a. O., 135), letztere spricht im Gefolge von Zimmerli von „Zwillingspsalmen“ (a. a. O., 185).

⁷² Die eigentümliche Behauptung in Ps 106,7, dass die Israeliten am Schilfmeer getrotzt und der Gnadentaten JHWHs nicht mehr gedacht hätten, obgleich solche zuvor im Psalm noch gar nicht erwähnt worden waren, wird verständlich aus der Klage der Israeliten in Ex 14,11–12. Die

Schilfmeerwunder in Anlehnung an die Anspielungen auf den Chaoskampf in der prophetischen Tradition (vgl. zu Ps 106,9; Jes 50,2b; 51,10; 63,13), aber er fühlt sich doch an die Exoduserzählung so stark gebunden, dass er am Ende Israels Glaube und Gotteslob erwähnt (Ps 106,12 entsprechend Ex 14,31; 15,1–18), obgleich dies eigentlich zu seiner Konzeption, nach der Israel auf Gottes Heilstaten immer mit Unglauben reagiert, nicht passt. Er muss darum gleich die Aufstände Israels, von denen das Numeribuch berichtet, bemühen (Ps 106,13–33),⁷³ um seiner Sicht der Heilsgeschichte gegenüber dem positiven Schluss von Ex 14–15 das nötige Gewicht zu verleihen.

Sehr eng am Sprachgebrauch und der Vorstellungswelt des Pentateuch sind auch die beiden Hymnen Ps 135 und 136 in ihren Schilderungen der Exodusergebnisse orientiert (s. Anhang 1.6), etwa darin, dass Gottes Schlag gegen die Erstgeburt „vom Menschen bis zum Tier“ reichte (Ps 135,8; vgl. Ex 12,12) oder der Auszug mit Gottes „starker Hand und ausgerecktem Arm“ erfolgte (Ps 136,10; vgl. Ex 6,1,6; 13,6 u. ö.). Der historisierende Bezug ist bei beiden Hymnen so stark, dass sie und nur sie die Stilform der poetischen Verhüllung verlassen und den Pharao offen als Israels Feind benennen (Ps 135,9; 136,15); in Ps 106,10 war dieser noch unter dem psalmistischen Feindbegriff „Hasser“ versteckt worden. Der Autor von Ps 136 variiert die Vorstellungswelt von Ex 14 nur insofern ein wenig, als er von einem Zerschneiden des Meeres statt von seinem Spalten spricht (Ps 136,13; vgl. Ex 14,16.21), aber er fühlt sich doch so stark an den Pentateuchtext gebunden, dass er sogar die sonst nie beachtete alte Aussage vom Hineinschütteln der Ägypter ins Meer aufgreift (Ps 136,15; vgl. Ex 14,27). So scheinen auch hier die Pentateucherzählungen eine prägende Autorität für die Psalmdichter gewonnen zu haben.

Auf den Grund, warum es in der Spätphase der Exodustradition zu einer solchen Aufwertung der Erzählüberlieferung gekommen ist, gibt der Vers Ps 135,9 den entscheidenden Hinweis (s. Anhang 1.5). Hier wird von Gott gesagt:

Ps 135,9 Er schickte (שלח) Zeichen und Wunder in die Mitte Ägyptens
an Pharao und an allen seinen Knechten.

Die Aussage, dass Gott Zeichen und Wunder geschickt habe (שלח), ist ungewöhnlich. Sonst wird sie gerne mit dem Verb שים „setzen“ konstruiert (Ps 78,43; 105,27; Jer 32,20). Die erste priesterliche Bearbeitung benutzte das Verb רבה im hif. „viel machen“ (Ex 7,3). In vergleichbaren Wendungen steht das

vorausgreifende Aussage, dass JHWH Israel um seines Namens willen gerettet habe (Ps 106,8), erklärt sich aus dem tröstenden Heilsorakel des Mose in Ex 14,13–14. Der Vers Ps 106,9 fasst unter theologischer Perspektive den in Ex 14,15–29 kompliziert geschilderten Rettungsvorgang zusammen. Ps 106,10 konstatiert wie Ex 14,30 das erfolgte Rettungsgeschehen, wobei Ps 106,11 zur Illustration des Feindesschicksals noch einmal auf Ex 14,28 zurückgreift. Ps 106,12 schildert wie Ex 14,31 zusammen mit Kap. 15 die abschließende Reaktion der geretteten Israeliten.

⁷³ Verstärkt durch einen einzigartigen Rückgriff auf die Geschichte vom Goldenen Kalb (Ps 106,16–23; vgl. Ex 32).

Verb עשה „tun“ (Ps 78,12; 106,21).⁷⁴ Es gibt in der Hebräischen Bibel nur eine einzige Stelle, in der eine ähnliche Konstruktion vorkommt. Sie steht ganz am Ende des Pentateuch:

Dtn 34,11 in Bezug auf die Zeichen und Wunder, die JHWH ihm (Mose) geschickt hat (שלח), um sie im Lande Ägypten zu tun an Pharao und an allen seinen Knechten und an seinem Land.

Da auch noch der Bezug auf „den Pharao und alle seine Knechte“ bis auf die verwendete Präposition wörtlich übereinstimmt, ist es wahrscheinlich, dass der Dichter von Psalm 135 bei der Formulierung von V. 9 den Vers Dtn 34,11 vor Augen hatte. Das im Zusammenhang seltsame Verb שלח erklärt sich daraus, dass auch er, wie es Dtn 34,11 ausdrücklich formuliert, an eine Vermittlung der „Zeichen und Wunder“ durch Mose dachte.⁷⁵ Da nun aber die Verse Dtn 34,11–12 die kompositorische Funktion haben, durch Rückblick auf die Ereignisse des Exodus, das Deuteronomium vom Josuabuch ein Stück weit zu trennen, und den Pentateuch als eigenständige Größe abzurunden, gehören sie zu einer seiner letzten Redaktionen, die der Kanonisierung des Pentateuch am Anfang des 4. Jahrhunderts unmittelbar vorangingen. Damit ist es aber sehr wahrscheinlich, dass dem Dichter von Ps 135 schon der abgeschlossene Pentateuch vorlag, dem als der von Esra offiziell promulgierten Gründungsgeschichte eine erhöhte Autorität zukam. Gleiches gilt wahrscheinlich auch für den verwandten Psalm 136. Die Geschichtspsalmen 105 und 106 sind wohl etwas älter. Da sie aber Ps 78 schon voraussetzen und in 1 Chr 16 ausschnittsweise zitiert werden,⁷⁶ gehören sie ebenfalls bereits in das 4. Jahrhundert. Dadurch erklärt sich ihr Charakter als „relecture der Tora“.

In der sich seit dem 10. Jahrhundert v. Chr langsam ausbildenden, viestimmigen Exodustradition galten über die längste Zeit deren prophetischen und psalmistischen Ausprägungen gegenüber den erzählerischen Ausgestaltungen als mehr oder minder gleichwertig. Nachdem sich die drei Stränge der Tradition anfangs weitgehend unabhängig voneinander entwickelt hatten, konnten sie sich allesamt gegenseitig beeinflussen; Anleihen konnten in die eine oder die andere Richtung gemacht werden. Als die Exodus-Erzähltradition in der späten

⁷⁴ Daneben wird auch das Verb נתן „geben“ verwandt, vgl. Neh 9,10; ebenso in Dtn 6,22; Jes 8,18.

⁷⁵ Auch GÄRTNER, *Geschichtspsalmen*, 331 Anm. 114, hat schon gesehen, dass sich Ps 135,9 „besonders eng“ an Dtn 34,11 anlehnt, aber daraus noch keine redaktionsgeschichtlichen Konsequenzen gezogen. Sie hat recht, dass sich die Personen, an welche die göttlichen Wunder geschickt werden, in den beiden Versen unterscheiden. Doch lässt man Mose auch in Ps 135,9 als implizit gemeinten Vermittler zu, fällt dieser Unterschied dahin.

⁷⁶ Dass Ps 105 den Ps 78 schon kennt, lässt sich z. B. in V. 33 (vgl. 78,47), V. 36b (vgl. 78,51b) und V. 41 (vgl. 78,20) erkennen. Ähnliches zeigt sich für Ps 106 z. B. in V. 14 (vgl. 78,40), V. 15 (vgl. 78,18) und V. 22 (78,51). Ps 105,1–15 wird in 1 Chr 16,8–22 und Ps 106,1.47–48 in 1 Chr 16,34–36 zitiert. Letzterer sogar zusammen mit der Schlussdoxologie des vierten Psalmbuches.

Exils- und frühen nachexilischen Zeit ihre volle Ausgestaltung erfahren hatte, gewann sie auch für die Psalmentradition während des 5. Jahrhunderts v. Chr. eine größere Bedeutung. Doch wurde in dieser Zeit auch der Psalmentradition noch eine derartige Wichtigkeit beigemessen, dass man einen ganzen Psalm in die Exoduserzählung integrierte (Ex 15). Dass schließlich der erzählerischen Ausprägung der Exodusüberlieferung im Pentateuch eine so klare Vorrangstellung eingeräumt wurde, dass sich die Psalmendichter und Redaktoren von Prophetenbüchern zuvörderst an ihr orientierten, hängt mit der Kanonisierung der Tora am Anfang des 4. Jahrhunderts zusammen.

Anhang

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
1.1 Herausführung aus Ägypten ohne weitere Spezifikationen			
Hos 12,10	מארץ מצרים	ואנכי יהוה אלהיך מארץ מצרים עד אושיבך באהלים כימי מועד	vgl. Ex 20,2
Hos 13,4	מארץ מצרים	ואנכי יהוה אלהיך מארץ מצרים ואלהים זולתי לא תדע ומושיע אין בלתי	vgl. Ex 20,2
Am 2,10	עלה מארץ מצר״	ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה לרשת את־ארץ האמרי	vgl. Ex 32,4,8; (1 Kön 12,28!)
Am 3,1b	עלה מארץ מצר״	על כ־המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים	vgl. Ex 32,4,8
Am 9,7	עלה מארץ מצר״	הלוא כבני כשיים אתם לי בני ישראל נאם־יהוה הלוא את־ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתיים מכפתור וארם מקיר	vgl. Ex 32,4,8
Ps 78,52	נסע כצאן	ויסע כצאן עמו וינהגם כעדר במדבר	vgl. Ex 13,20 (Ps 77,21)
Ps 80,9	נסע ממצרים	גפן ממצרים תסיע תגרש גוים ותטעה	
Ps 81,11	עלה מארץ מצר״	ואנכי יהוה אלהיך המעלך מארץ מצרים	vgl. Ex 20,2; 32,4,8
Ps 114,1	יצא ממצרים	בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לעז	
1.2 Herausführung/Befreiung aus Ägypten mit weiteren Spezifikationen			
Hos 2,17b	עלה מארץ מצר״	וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלתה מארץ־מצרים	(vgl. Jer 11,7)
Hos 11,1	קרא ממצרים	כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני	

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
Hos 12,14	עלה ממצר, נביא	ובנביא העלה יהוה את־ישראל ממצרים ובנביא נשמר	vgl. Ex 3,10; Dtn 18,15
Mi 6,4	עלה מארץ מצר״ מבית עבדים שלח משה, אהרן מרים	כי העלתיך מארץ מצרים ומבית עבדים פדיתך ואשלח לפניך את־משה אהרן ומרים	vgl. Ex 32,4.8 Dtn 7,8; 13,6 Ex 3–4; 15,20
Jer 2,6	עלה מארץ מצר״	ולא אמרו איה יהוה המעלה אתנו מארץ מצרים המוליך אתנו במדבר בארץ ערבה ושוחה בארץ ציה וצלמות בארץ לא־עבר בה איש ולא־ישב אדם שם	vgl. Ex 32,4.8 (Ps 81,11) vgl. Dtn 8,15 (Am 2,10)
(Jes 52,4)	ירד, מצרים, גור	כי כה אמר אדני יהוה מצרים ירד־עמי בראשנה לגור שם ואשור באפס עשקו	vgl. Dtn 26,5
Ps 81,7	סור, סבל, דוד	הסירותי מסבל שכמו כפיו מדוד תעברנה	vgl. Ex 1,11 u. ö. סבלה
Ps 81,8	קרא, חלץ, ענה	בצרה קראת ואחלצך אענך בסתר רעם אבחנך על־מי מריבה	vgl. Ex 19,19 ענה?
Ps 105,23	בוא, מצרים, גר	ויבא ישראל מצרים ויעקב גר בארץ־חם	vgl. Ex 1,1; Dtn 26,5
Ps 105,24	פרה, עצם, מאד	ויפר את־עמו מאד ויעצמהו מצריו	Ex 1,7
Ps 105,25	הפך לב	הפך לבם לשנא עמו להתנכל בעבדיו	vgl. Ex 1,8–10
Ps 105,26	שלח משה, אהרן	שלח משה עבדו אהרן אשר בחר־בו	vgl. Ex 3–4; 3,12: שלח
Ps 105,42	זכר, אברהם	כי זכר את־דבר קדשו את־אברהם עבדו	Ex 2,24b
Ps 105,43	יצא בששון, רנה	ויוצא עמו בששון ברנה את־בחיריו	(Jes 51,11)

1.3 Exodus als Zeitpunkt der Verpflichtung Israels

Jer 7,22	יצא מארץ מצר״	כי לא־דברתי את־אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אתם מארץ מצרים על־דברי עולה וזבח	vgl. Ex 20,2
(Am 5,25)		הזבחים ומנחה הגשתם־לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל	
Jer 11,3–4	יצא מארץ מצר״ כור הברזל	...את־דברי הברית הזאת אשר צויתי את־אבותיכם ביום הוציא־אותם מארץ מצרים מכור הברזל לאמר שמעו בקולי ועשיתם אותם...	vgl. Ex 20,2; Dtn 4,20; (1 Kön 8,51)
Jer 11,7	עלה מארץ מצר״	כי העד העדתי באבותיכם ביום העלותי אותם מארץ מצרים ועד־היום הזה השכם והעד לאמר שמעו בקולי	

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
Jer 34,13	”יצא מארץ מצר”	כה־אמר יהוה אלהי ישראל אנכי כרתי ברית את־אבותיכם ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מביית עבדים...	vgl. Dtn 20,2
Ps 81,6	”יצא על ארץ מצ”	עדות ביהוסף שמו בצאתו על־ארץ מצרים	

1.4 Exodus als Reinigungsgericht

Ez 20,6–7	נשא יד ”יצא מארץ מצר”	ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל־ארץ אשר־תרתי להם... ואמר אלהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל־תטמאו אני יהוה אלהיכם	vgl. Ex 6,8 vgl. Ex 6,6
Ez 20,9	”יצא מארץ מצר”	ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר־המה בתוכם אשר נודעתי אליהם לעניניהם להוציאם מארץ מצרים	(Ez 20,14.22) vgl. Ex 7,5
Ez 20,10	”יצא מארץ מצר”	ואוציאם מארץ מצרים ואבאם אל־ המדבר	
Ez 20,36– 37	”מדבר ארץ מצר”	כאשר נשפטתי את־אבותיכם במדבר ארץ מצרים כן אשפט אתכם נאם אדני יהוה והעברתי אתכם תחת השבט והבאתי אתכם במסרת הברית	(vgl. Ez 20,8.13.15)

1.5 Wunder in Ägypten

Mi 7,15	”יצא מארץ מצר” נפלאות	כימי צאתך מארץ מצרים אראנו (הראנו) נפלאות	vgl. Dtn 16,3 vgl. Ex 34,10
Jer 32,20	אות ומופת במצ”	אשר־שמת אתות ומפתים בארץ־מצרים עדהיום הזה ובישראל ובאדם ותעשה־לך שם כיום הזה	Ex 7,3 (vgl. Dtn 6,22 u. ö.)
Jer 32,21	”יצא מארץ מצר” אות, מופת, מורא	ותצא את־עמך את־ישראל מארץ מצרים באתות ובמופתים וביד חזקה ובאזרוע נטויה ובמורא גדול	vgl. Dtn 26,8
Ps 78,12	”פלא בארץ מצר”	נגד אבותם עשה פלא בארץ מצרים שדה־צען	vgl. Ex 15,11 פלא
Ps 78,43	אות ומופת במצ”	אשר־שם במצרים אתותיו ומופתיו בשדה־צען	Ex 7,3
Ps 105,27	אות ומופת ב”	שמויבם דברי אתותיו ומפתים בארץ חם	Ex 7,3
Ps 106,7a	נפלאות	אבותינו במצרים לא־השכילו נפלאותיך	

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
Ps 106,21	גדולה במצרים	שכחו אל מושיעם עשה גדלות במצרים	(vgl. Hiob 5,9)
Ps 106,22	נפלאה, נוראה	נפלאות בארץ חם נוראות על-יס־סוף	(vgl. Mi 7,15)
Ps 135,9	אות ומופת ב"	שלח אותות ומפתים בתוככי מצרים בפרעה ובכל-עבדיו	Ex 7,3; Dtn 34,11 (Neh 9,10)

1.6 Plagen an Ägyptern

Ps 78,44	הפך לדם, שתה	ויהפך לדם יאריהם ונזליהם בלי־שתיון	I, Ex 7,17.20.18.21
Ps 78,45	ערב, צפרדע	ישלח בהם ערב ויאכלם וצפרדע ותשחיתם	IV+II, Ex 8,20 שחת (vertauscht)
Ps 78,46	הסיל, ארבה	ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה	VIII
Ps 78,47	ברד	יהרג בברד גפנם ושקמותם בחנמל	VII
Ps 78,48	מקנה, רשף	ויסגר לברד בעירים ומקניהם לרשפים	Ex 9,19–21; V.23: אש
Ps 78,49	שלח חרון	ישלח־בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים	vgl. Ex 15,7 vgl. משחית in Ex 12,23?
Ps 78,50	מות (Nomen) דבר	יפלס נתיב לאפו לא־חשך ממות נפשמ וחיתם לדבר הסגיר	VI vgl. Ex 9,6 מות Verb; Menschenpest wie 9,15
Ps 78,51	נכה כל־בכור	ויך כל־בכור במצרים ראשית אונים באהלי־חם	X, Ex 12,12.29 (Ps 105,36)
Ps 105,28	חשך	שלח חשך ויחשך ולא־מרו את־דברו	IX vgl. Ex 10,22
Ps 105,29	הפך לדם, דגה	הפך את־מימיהם לדם וימת את־דגתם	I, Ex 7,17.20.18.21
Ps 105,30	שרץ צפרדע חדר	שרץ ארצם צפרדעים בחדרי מלכיהם	II, Ex 7,28
Ps 105,31	בוא ערב, כנים	אמר ויבא ערב כנים בכל־גבולם	IV, III, Ex 8,20
Ps 105,32	ברד, אש	נתן גשמיהם ברד אש להבות בארצם	VII, Ex 9,23
Ps 105,33	נכה, עץ, גפן	ויך גפנם ותאנתם וישבר עץ גבולם	Ex 9,25; (Ps 78,47)
Ps 105,34	בוא, ארבה	אמר ויבא ארבה וילק ואין מספר	VIII, Ex 10,4
Ps 105,35	אכל כל־עשב פרי	ויאכל כל־עשב בארצם ויאכל פרי אדמתם	Ex 10,15
Ps 105,36	נכה כל־בכור	ויך כל־בכור בארצם ראשית לכל־אונם	X, Ex 12,12.29; (Ps 78,51)
Ps 105,37	יצא, כסף, זהב	ויוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל	Ex 12,35.36; (vgl. Jes 5,27)
Ps 105,38	נפל פחד	שמח מצרים בצאתם כי־נפל פחדם עליהם	vgl. Ex 12,33; 15,16
Ps 135,8	נכה בכור מאדם עד־בהמה	שהכה בכורי מצרים מאדם עד־בהמה	X, Ex 12,12

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
Ps 136,10	נכה בכור	למכה מצרים בבכוריהם	Ex 12,12.29
Ps 136,11	יצא מן	ויוצא ישראל מתוכם	Ex 12,31
Ps 136,12	יד, זרוע	ביד חזקה ובזרוע נטויה	Ex 6,1.6; 13,9

2.1 Rettung am Schilfmeer als Chaoskampf

Jes 51,9	מחץ, חלל	עורי עורי לבשיעזו זרוע יהוה עורי כימי קדם דרות עולמים הלוא את-היא המחצ(ב)ת רהב מחוללת תנין	(vgl. Hiob 26,12–13)
Jes 51,10a	ים חרב	הלוא את-היא המחרבת ים מי תהום רבה	vgl. Ex 14,21; 15,5.8
Jes 51,10b	דרך עבר	השמה מעמקיים דרך לעבר גאולים	

2.2 Rettung am Schilfmeer mit Anspielungen an Chaoskampf oder Zügen einer Theophanie

Jes 50,2b	גערה, חרב ים דגה, באש, מות	הן בגערתי אחריב ים אשים נהרות מדבר תבאש דגתם מאין מים ותמת בצמא	(Ps 106,9); vgl. Ex 14,21 Ex 7,18.21 (Plage I)?
Ps 77,17	ראה, חיל רגו	ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו אף ירגו תהמות	(vgl. Hab 3,10 Berge) vgl. Ex 15,14 (Völker)
Ps 77,20	דרך, שביל	בים דרכך ושביליך במים רבים ועקבותיך לא נדעו	
Ps 77,21	נחה כצאן	נחית כצאן עמך ביד-משה ואהרן	vgl. Ex 15,13; (Ps 78,52–53)
Ps 106,9	גער, חרב, הלך	ויגער ביס-סוף ויחרב ויוליכם בתהמות כמדבר	(Nah 1,4; Ps 104,7; Jes 50,2; 63,13); vgl. Ex 14,21 חרבה
Ps 114,3	נוס	הים ראה וינס הירדן יסב לאחור	(vgl. Ps 104,7)
Ps 114,5	נוס	מה-לך הים כי תנוס הירדן תסב לאחור	

2.3 Rettung Schilfmeer ohne Anspielungen an Chaoskampf

Jes 43,16	נתן דרך בים	כה אמר יהוה הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה	
Jes 43,17	יצא רכב, סוס חיל	המוציא רכב-זסוס חיל ועוזו יחדו ישכבו בלי-יקומו דעכו כפשתה כבו	vgl. Ex 14,9.23 vgl. Ex 14,30
Jes 63,12	בקע עשה ל" שם	מוליד לימין משה זרוע תפארתו בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם	Ex 14,16.21 בקע (vgl. Jer 32,20)

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
Jes 63,13	הלך	מוליכם בתהמות כסוס במדבר לא יכשלו	
Ps 78,13a	בקע, עבר	בקע ים ויעבירם	Ex 14,16.21
Ps 78,13b	נצב, גד	ויצב־מים כמו־נד	Ex 15,8aβ
Ps 78,53b	כסה אויב	ואת־אויביהם כסה הם	Ex 14,28
Ps 106,7b	מרה, יס־סוף	לא זכרו את־רב חסדיך וימרו על־ים ביס־סוף	vgl. Ex 14,11–12
Ps 106,8	ישע, למען שמ״	ויושיעם למען שמו להודיע את־גבורתו	vgl. Ex 14,13.30 (Ez 20,9–44)
Ps 106,10	ישע, גאל	ויושיעם מיד שונא ויגאלם מיד אויב	Ex 14,30
Ps 106,11	כסה, מים, אחד	ויכסו־מים צריהם אחד מהם לא נותר	Ex 14,28; 15,10
Ps 106,12	אמן, תהלה	ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו	Ex 14,31; 15,1–18
Ps 136,13	גזר יס־סוף	לגזר יס־סוף לגזרים	vgl. Ex 14,22
Ps 136,14	עבר בתוך	והעביר ישראל בתוכו	(vgl. Ps 66,6; 78,13)
Ps 136,15	נער ביס־סוף	ונער פרעה וחילו ביס־סוף	Ex 14,27; 15,4

2.4 Rettung am Schilfmeer und Wasserwunder als umwandelndes Handeln in Natur

Ps 66,6	הפך, יבשה, עבר	הפך ים ליבשה בנהר יעברו ברגל שם נשמחה־בו	vgl. Ex 14,16.22 יבשה
Ps 78,13	בקע ים	בקע ים ויעבירם...	Ex 14,16.21
Ps 78,15	בקע צור	יבקע צרים במדבר וישק כתהמות רבה	vgl. Ex 17,6
Ps 78,16	יצא מים	ויוצא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים	vgl. Ex 17,6
Ps 114,5	נוס	מה־לך הם כי תנוס הירדן תסב לאחור	(Ps 104,7)
Ps 114,7	מלפני אדון	מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב	(vgl. Ps 97,5)
Ps 114,8	הפך צור	ההפכי הצור אגס־מים חלמיש למעינו־ מים	vgl. Ex 17,6; (Jes 41,18)

3.1 Schilfmeer als Beispiel für zukünftiges Eingreifen Gottes gegen Feinde

Jes 10,26	מטה על־הים	ועורר עליו יהוה צבאות שוט כמכת מדין בצור עורב ומטהו על־הים ונשאו בדרך מצרים	(vgl. Ri 7,25) Ex 14,16
-----------	------------	---	----------------------------

3.2 Rückkehr nach Ägypten / Assur und neuer Exodus

Hos 8,13b	שוב מצרים	עתה יזכר עונם ויפקד חטאותם המה מצרים ישובו	vgl. Dtn 28,68
Hos 9,3	שוב מצרים	לא ישבו בארץ יהוה ושב אפרים מצרים ובאשור טמא יאכלו	dto.

Stelle	Begriffe	Text	Vergl. m. Pentateuch
Hos 11,5a	שוב אל ארץ מצרים	(לא) ישוב אל-ארץ מצרים ואשור הוא מלכו	dto.
Hos 11,11	חרד ממצרים	יחרדו כצפור ממצרים וכיונה מארץ אשור והושבתים על-בתיהם נאס-יהוה	

3.3 Neuer Exodus als Überbietung bzw. restriktive Wiederholung des alten

Jer 16,14–15 vgl. 23,7–8	עלה מארץ מצר"	לכן הנהימים באים נאס-יהוה ולא-יאמר עוד חיי-יהוה אשר העלה את-בני ישראל מארץ מצרים כי אס-חיי-יהוה אשר העלה את-בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם שמה והשבתים על-אדמתם אשר נתתי לאבותם	vgl. Ex 32,4,8; vgl. Gen 15,7
Jes 43,18–19.20b	במדבר דרך, גהר	אל-תזכרו ראשנות וקדמניות אל-תתבננו הנני עשה חדשה עתה תצמח הלוא תדעוה אף אשים במדבר דרך בישמון נהרות כ-ינתתי במדבר מים נהרות בישמון להשקות עמי בחירי	(vgl. Jes 41,18)
Jes 48,20–21	יצא מן בקע צור, גזל	צאו מבבל ברחו מכשדים בקול רנה... ולא צמאו בחרבות הולכים מים מצור הזיל למו ויבקע-צור ויזבו מים	vgl. Ex 23,15 vgl. Ex 17,6 (Ps 78,15–16)
Jes 52,11–12	יצא מן בחפיון יצא	סורו סורו צאו משם... כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון כ-יהלך לפניכם יהוה ומאספכם אלהי ישראל	vgl. Ex 23,15 Dtn 16,3; vgl. Ex 12,11
Ez 20,38	יצא מארץ מגור	וברותי מכס המרדים והפושעים בי מארץ מגוריהם אוציא אותם ואל-אדמת ישראל לא יבוא וידעתם כי-אני יהוה	vgl. Ex 6,4 (vgl. Ez 20,6.15)

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen*, CTM A3, Stuttgart 1974.
- , Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, GAT 8/1, Göttingen ²1996.
- , Israel in der offiziellen Religion der Königszeit. In: IRSIGLER, H. (Hg.), *Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit*, HBS 56, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 39–57.
- , Public Recitation of Prophetic Books? The Case of the First Edition of Deutero-Isaiah (Isa. 40:1–52:12). In: EDELMANN, D. V./BEN ZVI, E. (Hg.), *The Production of Prophecy*, Sheffield 2009, 96–110.
- , How Radical Must the New Beginning Be? The Discussion between the Deutero-Isaiah and the Ezekiel School. In: MIDDELMAS, J. u. a. (Hg.), *The Centre and the Periphery. A European Tribute to Walter Brueggemann*, Sheffield 2010, 7–21.
- , The Controversy about Judean versus Israelite Identity and the Persian Government. A New Interpretation of the Bagoses Story (Jewish Antiquities XI.297–301). In: LIPSCHITS, O. u. a. (Hg.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, IN 2011, 483–504.
- , Exodus 1–18, ZBK.AT 2/1, Zürich 2012.
- , On the Structure and Formation of the Book of Deutero-Isaiah. In: BAUTCH, R. J./HIBBARD, J. T. (Hg.), *The Book of Isaiah. Enduring Questions Answered Anew*, FS Joseph Blenkinsopp, Grand Rapids, MI/Cambridge, U. K. 2014, 21–40.
- , Exodus 19–40, ZBK.AT 2/2, Zürich 2015.
- , The Formative Impact of the Hexateuch Redaction. An Interim Result. In: GIUNTOLI, F./SCHMID, K. (Hg.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, FAT 101, Tübingen 2015, 53–74.
- BECKER, U., Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel. In: DERS./VAN OORSCHOT, J. (Hg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im Antiken Israel*, ABG 17, Leipzig 2005, 81–100.
- BEN-CHORIN, S., Das Volkslied der Juden. In: BECKER, H./KACZYNSKI, R. (Hg.), *Liturgie und Dichtung. Ein internationales Kompendium I: Historische Präsentation*, St. Ottilien 1983, 47–54.
- ELLIGER, K., *Deuterocesaja, Band I: Jesaja 40,1–45,7*, BKAT 11/1, Neukirchen-Vluyn 1978.
- EMANUEL, D., *The Psalmists' Use of the Exodus Motif. A Close Reading and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms*, Diss. (Masch.) Hebrew University, Jerusalem 2007.
- GÄRTNER, J., Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter, FAT 84, Tübingen 2012.
- GALLING, K., *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, Gießen 1928.
- GUNKEL, H., *Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen ⁴1917.
- , *Die Psalmen*, HKAT II/2, Göttingen ⁵1968.
- HENDEL, R., Remembering the Exodus in the Wake of Catastrophe. In: DUBOVSKÝ, P. u. a. (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of Torah*, FAT 107, Tübingen 2016, 329–345.
- HIEBERT, P. S., *Psalm 78. Its Place in Israelite Literature and History*, Diss. Theol. Harvard 1992, Ann Arbor, MI 1994.

- HIEKE, T., „Weitergabe des Glaubens“ (Ps 78,1–8). Versuch zu Syntax und Struktur von Ps 78. In: BN 78 (1995), 49–62.
- HOSSELD, F.-L./ZENGER, E., Psalmen 51–100, HThKAT, Freiburg i. Br. u. a. 2000.
- , Psalmen 101–150, HThKAT, Freiburg i. Br. u. a. 2008.
- JEREMIAS, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1965.
- , Das Königtum Gottes. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987.
- KLEIN, A., Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments, FAT 94, Tübingen 2014.
- KRAUS, H.-J., Psalmen, BKAT 15/1–2, Neukirchen-Vluyn ⁵1978.
- KRÜGER, T., Geschichtskonzepte im Ezechielbuch, BZAW 180, Berlin/New York 1989.
- KÜHLEWEIN, J., Geschichte in den Psalmen, CThM 2, Stuttgart 1973.
- LAUHA, A., Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen, AASF B 56, Helsinki 1945.
- LAMBERT, W. G./MILLARD, A. R., *Atra-ḥašis*. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969.
- LEE, A. C. C., Genesis I and the Plagues Tradition in Psalm CV. In: VT 40 (1990), 257–263.
- LEUENBERGER, M., Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV und V im Psalter, AThANT 83, Zürich 2004.
- MAGEN, Y., The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on the Mount Gerizim in the Light of Archaeological Evidence. In: LIPSCHITS, O. u. a. (Hg.), Judah and the Judeans in the Fourth Century B. C. E., Winona Lake, IN 2007, 157–211.
- MATHIAS, D., Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen, BEAT 35, Frankfurt a. Main 1993.
- NORIN, S. I. L., Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des alten Israel, CB.OT 9, Lund 1977.
- PREUSS, H. D., Theologie des Alten Testaments, Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991.
- RÖMER, T., Der Pentateuch. In: DIETRICH, W. u. a. (Hg.), Die Entstehung des Alten Testaments, TW 1, Stuttgart 2014, 53–166.
- SEYBOLD, K., Die Psalmen, HAT 1/15, Tübingen 1996.
- , Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120–134, BSt 3, Neukirchen-Vluyn 1978.
- SPIECKERMANN, H., Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- WEBER, B., Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten. In: ThZ 56 (2000), 193–214.
- WEINGART, K., Juda als Sachwalter Israels. Geschichtstheologie nach dem Ende des Nordreiches in Hos 13 und Ps 78. In: ZAW 127 (2015), 440–458.
- WESTERMANN, C., Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, ATD 19, Göttingen ⁵1986.
- , Grundformen prophetischer Rede, München ²1964.
- , Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen. In: DERS., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien. TB 24, München 1964, 306–335.
- WITTE, M., From Exodus to David – History and Historiography in Psalm 78. In: CALDUCH-BENAGES, N./LIESEN, J. (Hg.), History and Identity. How Israel’s Late Authors Viewed its Earlier History, Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2006, Berlin/New York 2006, 21–42.

ZIMMERLI, W., Der „neue Exodus“ in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten. In: DERS., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, TB 19, München 1969, 192–204.