

Barbara Schmitz

Gotteshandeln

Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns
(Ex 13,17 – 14,31; Ex 15; Jes 43,14 – 21; Weish 10,15 – 21; Jdt)

Einleitung

Die Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten ist der Grundmythos Israels. Dieser erzählt von der Rettung Israels durch das Handeln Gottes. Damit ist das Buch Exodus eine der Gründungsurkunden Israels, die erzählt, wie sich das Gott-Israel-Verhältnis formiert und seine lebensgestaltende Form erhalten hat. Bis heute wird das Buch Exodus täglich ausgelegt und gelebt und in Festen wie Pessach aktualisiert, so dass es in der Gegenwart immer noch identitätsformend wirkt.¹

Als entscheidende Grundlage und Voraussetzung für das Gott-Israel/Mensch-Verhältnis stellt die Exodusüberlieferung, aber auch die biblische Überlieferung insgesamt immer wieder das Handeln Gottes in der Geschichte heraus. Die Geschichtsmächtigkeit Gottes ist die Deutekategorie, mit der biblische Geschichte(n) erinnert, reflektiert und immer wieder neu erzählt werden. Dabei fungiert der Vorstellungskomplex von der Rettung Israels am Schilfmeer – wie kaum eine andere biblische Tradition – als ein Stoff, in dem sich in besonderer Weise das sich Israel zuwendende und rettende Eingreifen Gottes verdichtet. Dies bezieht sich keineswegs nur auf die Erzählung in Ex 13,17–14,31 und die Lieder des Mose und der Mirjam (Ex 15), sondern die Rettung Israels am Schilfmeer ist in der biblischen Literatur vielfach und in ganz unterschiedlichen Kontexten rezipiert worden: in Gebeten (Ps 77,20; 78,13–14; 106,7–12; 136,13–14; Neh 9,11–12), in erzählender Literatur (z. B. im Buch Judit), in prophetischer Literatur (Jes 43,16–17; 51,9–10; 63,12–13; Hab 3,15 etc.), in der Weisheitsliteratur (Weish 10,15–21 u. ö.).²

Die Rettung Israels am Schilfmeer zieht sich somit durch sehr unterschiedliche Texte und Gattungen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass Gottes Geschichtsmächtigkeit selbstverständlich vorausgesetzt wird. Daher dient diese in den

¹ Die österliche Dreitagefeier der Christen ist ebenfalls von der Erinnerung an den Exodus geprägt.

² Gerade die in der biblischen Literatur breit rezipierte Rettung Israels am Schilfmeer zeigt, dass einzelne Signalwörter reichen, um das gesamte Geschehen zu aktualisieren.

gründenden Anfängen verortete Denkfigur dazu, am Beispiel der Schilfmeererzählung die Geschichtsmächtigkeit Gottes immer wieder neu zu erzählen, zu durchdenken und zu aktualisieren. Erinnernte und neu erzählte Geschichte macht so ihrerseits Geschichte.³

Für diesen Zugriff auf Geschichte ist eine Unterscheidung hilfreich, die Eric Voegelin bereits in den 1950er Jahren in die Diskussion eingeführt hat: Er unterscheidet zwischen pragmatischer und paradigmatischer Geschichte.⁴ Sein Anliegen hat er in seinem mehrbändigen Werk *Order and History* (dt. „Ordnung und Geschichte“) entfaltet, in dem er die Entwicklung des Geschichtsbewusstseins in der Darstellung der Geschichte gesellschaftlicher Ordnungen vom Alten Orient bis in die Neuzeit als entscheidenden Einschnitt herauszustellen sucht.⁵

Voegelin versteht unter pragmatischer Geschichte Geschichtsschreibung im Sinn eines historisch-wissenschaftlichen Zugangs,⁶ die er als *history* bezeichnet. Unter paradigmatischer Geschichte fasst er jenen Umgang mit Geschichte, der Geschichte im Sinn einer identitätsformierenden und identitätsvergewissernden Erinnerung erzählt und die er als *story* bezeichnet. Paradigmatische Geschichte deutet Geschichte als sinnstiftende Geschichte, in der historische Geschehnisse in einen transzendenten Bezugsrahmen gestellt werden.⁷ Damit zielt paradigmatische Geschichte darauf, Identität zu stiften, indem Geschichte unter der Perspektive eines deutenden Musters erzählt wird. Dieses deutende Muster sieht Geschichte gerade nicht als eine Folge zufälliger und kontingenter Ereignisse, sondern rechnet mit einer transzendenten Größe, die einen Sinnzusammenhang der Ereignisse für die, die sich an sie erinnern, erkennbar werden lässt. In dieser

3 Zwei jüngst erschienene Sammelbände nehmen die Rezeption des Exodusmotivs v. a. mit dem Schwerpunkt der innerbiblischen Rezeption in den Blick: Fox, *Reverberation of the Exodus*; Dozeman/Evans/Lohr (Hg.), *The Book of Exodus*.

4 Vgl. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*.

5 Statt der kosmologischen Ordnungsprinzipien in Ägypten und Mesopotamien, in denen Schöpfungsmythen integraler Bestandteil der Geschichte sind, beschreibt Voegelin, dass sich in Israel zum ersten Mal ein Geschichtsbewusstsein herauskristallisierte. Dieses habe sich gerade durch die Überlieferung des Exodusgeschehens entwickelt, dem ein Ordnungsdenken zugrunde liege, das Schöpfung und Geschichte voneinander trenne.

6 Die neuere kulturwissenschaftliche Debatte um Erinnerung und Gedächtnisforschung, die in den Geschichts-, Literatur- und Sozialwissenschaften ebenso diskutiert wird wie in der Psychologie, nimmt die Unterscheidung von Voegelin auf, ohne sich allerdings explizit auf ihn zu beziehen, siehe Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*; Erll, *Kollektives Gedächtnis*, 156–185; Erll, *Gedächtnis und Erinnerungskulturen*; Kansteiner, *Postmoderner Historismus*, 119–139; Lottes, *Erinnerungskulturen*, 163–184; Sandl, *Historizität der Erinnerung*, 89–119.

7 Die Darstellung folgt Gärtner, *Geschichtspsalmen*, 11–15.

Geschichte kann Gott handeln und sich für seine Menschen als geschichtsmächtig erweisen.

Einem solchen Zugriff auf Geschichte liegt ein anderes Wahrheitsverständnis zugrunde: Ereignisse werden dann als wahr erachtet, wenn sie in den identitätsstiftenden Rahmen und in die deutenden Muster eingeordnet werden können. Dabei sind die in der paradigmatischen Geschichte erzählten Geschehnisse keineswegs starr oder stehen fest, sondern werden dann überarbeitet, wenn sich ihre paradigmatische Bedeutung aus der Perspektive der Erinnerungsgemeinschaft verändert. Paradigmatische Geschichte verlangt danach, ständig auf ihre Lebensauglichkeit hin überprüft, modifiziert und neu interpretiert zu werden. Dadurch wird deutlich, dass sich paradigmatische Geschichte mehr ihrer Überlieferungsgemeinschaft als den (vermeintlichen) Fakten oder den Quellen verpflichtet weiß. Paradigmatische Geschichte entwickelt ihre identitätsstiftende oder identitätsvergewissernde Funktion für die Gemeinschaft und „darf“ daher aus den Ereignissen der Vergangenheit auswählen, das eine stark machen oder das andere ausblenden, um auf diese Weise einen eigenen narrativen Sinnzusammenhang zu erstellen.⁸ Dass dabei unterschiedliche „Bilder“ der Geschichte entstehen können, zeigt, dass in diesen Interpretationsvorgängen Geschichte *ihrer* jeweiligen (Re)Konstruktion folgt und nach der von ihr angenommen Hermeneutik skizziert wird. Dies bewirkt eine Verschränkung der Zeitebenen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft:

Diese Erzählungen über die Vergangenheit werden als solche wahrgenommen und zugleich in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Situation der erinnernden Subjekte erneut real erfahrbar. Dadurch entsteht eine Situation, in der die erinnernden Subjekte an den Ereignissen paradigmatischer Geschichte partizipieren und ihnen zugleich bewusst ist, dass es sich hierbei um Erfahrungen der Ursprungszeit und nicht um Erfahrungen der Gegenwart handelt. [...] Die Perspektive der Zukunft ist schließlich dadurch präsent, dass sich der Prozess der Rezeption und Interpretation auf die Kohärenz der Erinnerungsgemeinschaft richtet und auch im Hinblick auf die Zukunft des Kollektivs identitätsstiftend wirkt. Insofern entsteht in der Rezeption und Interpretation paradigmatischer Geschichte eine *Kopräsenz der drei Zeithorizonte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*.⁹

8 Auch die pragmatische Geschichte erstellt narrative Strukturen und Sinnzusammenhänge, nur resultiert die Legitimität der Konstruktion nicht aus der Situation derer, die sie vornehmen, und sie ist auch nicht für diese gedacht. Ziel pragmatischer Geschichte ist die (Re)Konstruktion der Quellen und diese in einen nach wissenschaftlichen Kriterien nachvollziehbaren Zusammenhang zu bringen.

Zur Narrativität pragmatischer Geschichte White, Klio; Müller/Rüsen (Hg.), Sinnbildung; Straub (Hg.), Erzählung; Rüsen, Historik.

9 Gärtner, Geschichtspsalmen, 22 – 23.

Aus dieser Sichtweise ist das Beispiel der Exoduserzählung deswegen aufschlussreich, weil man den Exodus aus beiden Verständnissen von Geschichte beleuchten kann: Aus der Perspektive der paradigmatischen Geschichte kann man bei den Denkfiguren „Exodus“ und „Rettung am Schilfmeer“ danach fragen, wo, wie und in welchen Kontexten, mit welchem Ziel und welchen Funktionen von der „Rettung am Schilfmeer“ erzählt wird. Deutlich wird dabei, dass sämtliche biblischen Erzählungen in *paradigmatischer* Erzähltradition stehen. Dies gilt bereits für den Erzählkomplex in Ex 13–15 und nicht erst für die Schilfmeerreflexionen in den Psalmen oder in der prophetischen Literatur. Die kanonisch gewordene Reihenfolge, die die Wahrnehmung der Lesenden lenkt und dazu verleiten kann, von ihr eine pragmatische, historisch-rekonstruktive Sicht abzuleiten, liefert aber keinen Hinweis darauf, wie es „eigentlich“ geschehen sei, sondern ist vielmehr selbst Teil der paradigmatischen Geschichtsschreibung. Mit anderen Worten: Der ganz offensichtlich in sich gewachsene und redaktionell bearbeitete Text Ex 13,17–14,31 und der sich aus Hymnen und Erzähltext zusammensetzende Teil von Ex 15 sind in sich komplexe Textüberlieferungen, die ihrerseits bereits von der Geschichtsmächtigkeit Gottes erzählen und vielfache Deutungsmuster für Gottes Rettung am Schilfmeer bieten. Im Zentrum steht dabei immer wieder die Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte, die sich als entscheidende Deutekategorie erweist. Diese steht aber nicht fest, sondern wird immer wieder neu und anders gedeutet, erzählt und damit verändert und modifiziert.

Aus dem Blickwinkel pragmatischer Geschichtsschreibung kann man danach fragen, ob es ein solches mit Israel verbundenes Auszugsgeschehen je gegeben hat. Bei dieser historischen Rückfrage teilt man aus heutiger Sicht den Optimismus früherer Generationen nicht mehr, die davon ausgegangen sind, dass den Exoduserzählungen tatsächlich ein Auszugsgeschehen Israels zugrunde liege; so muss man wohl mit *Christian Frevel* nüchtern resümieren:

Der Exodus – so wie die Bibel ihn schildert – ist *nicht* historisch. [...] Ägyptische Quellen schweigen sich über den Exodus vollständig aus. Da auch keiner der biblischen Belege zeitgenössisch ist und deren Quellenwert zudem begrenzt bleibt, ist der historische *Nachweis* eines Exodus aussichtslos.¹⁰

Aufgrund fehlender Quellen ist aus historischer Sicht kein Exodusgeschehen rekonstruierbar; die Überlieferungen, die uns zur Verfügung stehen, sind alle sehr viel jünger als das erzählte Geschehen; die ersten Hinweise auf die Denkfigur

¹⁰ Frevel, *Geschichte Israels*, 717–718.

Exodus in den biblischen Schriften stammen wohl aus assyrischer Zeit¹¹ und sind damit mindestens 500 Jahre später zu datieren als das in der Textwelt ca. im 13. Jh. v.Chr. verortete Geschehen.

Damit ist die Exodusüberlieferung Zeugnis des Spiels von pragmatischer und paradigmatischer Geschichte. *Benjamin Stein* formuliert es in seinem Roman „Die Leinwand“ so:

Erinnerung aber ist unbeständig, stets bereit, sich zu wandeln. Mit jedem Erinnern formen wir um, filtern, trennen und verbinden, fügen hinzu, sparen aus und ersetzen so im Laufe der Zeit das Ursprüngliche nach und nach durch die Erinnerung an die Erinnerung. Wer wollte da noch sagen, was einmal wirklich geschehen ist?¹²

Die Jahrhunderte später erst belegbare Erinnerung an einen Exodus aus Ägypten, der in „grauer Vorzeit“ spielt, kann damit keine Quelle für pragmatische Geschichtsschreibung sein, ist aber sehr wohl als paradigmatische Geschichte zu verstehen, die in sehr unterschiedlicher und oft auch widersprüchlicher Weise¹³ das Handeln Gottes als das zentrale Movens der Geschichte herausstellt. Die Denkfiguren „Exodus“ und „Schilfmeer“ erzählen von einem Auszugsgeschehen, vor allem aber erinnern sie an Gottes Geschichtsmächtigkeit.

Die Frage an die biblischen Texte nach dem Handeln Gottes in der Geschichte liegt auf der Ebene von paradigmatischer Geschichte: Die Erzählungen vom Handeln Gottes in biblischen Texten sind immer schon gedeutete Geschichten, die bereits mit dem transzendenten Bezugsrahmen als der entscheidenden Deutekategorie erzählen. Das als Rettungserfahrung in der Ursprungszeit erzählte Gotteshandeln hat seinen Deutungsfokus in der jeweiligen Gegenwart der Erinnerungsgemeinschaft, die die Rettung Israels am Schilfmeer neu rezipiert, modifiziert und für ihre Diskurse relevant macht.

11 Die vermutlich ältesten literarischen Belege stammen nicht aus dem Buch Exodus, sondern aus prophetischen Texten frühestens aus assyrischer Zeit (Hos 8,11–13; 9,3–4; 11,1–6; 12,8–14, vgl. Am 2,10; 3,1; 9,7). Aufschlussreich ist auch, dass ein *assyrisches* Tonprisma (Prisma Ninive A) aus dem Jahr 673 v.Chr. den Bau eines „Vorratshauses“ in Ninive erwähnt, das der assyrische König Asarhaddon erbauen lässt, für das Material und Arbeitskräfte von den Vasallensaatn geliefert werden müssen. Unter diesen Vasallen wird der jüdische König Manasse (698–642 v.Chr.) genannt (TGI Nr. 41; TUAT I 393–397). Zudem fällt auf, dass ein assyrisches Lehnwort (assyrl.: *maškanu*) als Bezeichnung der in Ex 1,11 von den Israeliten zu erbauenden „Vorratsstädte“ (hebr.: *‘arē misk‘nōt*) verwendet wird; vgl. hierzu auch Otto, Mose, 43–84, Text 60–61.

12 Stein, Leinwand, Zeile 7–8.

13 Ein Beispiel: Zum einen drängt der Wind das Meer zurück (Ex 14,21*.27), zum anderen wird das Wasser gespalten und steht wie eine Mauer da (Ex 14,21*.28).

Im Folgenden werden fünf ausgewählte Texte (Ex 13,17–14,31; Ex 15; Jes 43,14–21; Weish 10,15–21 und das Buch Judit), die auf jeweils ihre Weise das Schilfmeerereignis wiedergeben, danach befragt, ob und wie sie das Handeln Gottes darstellen, welche Elemente ausgesucht und wie diese versprachlicht werden, welcher Sinnzusammenhang hergestellt und welche deutenden Muster zugrunde gelegt werden, welches Ziel diese sinnstiftende Konstruktion verfolgt, vielleicht sogar auf wen hin identitätsformierend und identitätsvergewissernd erinnert wird.

1 Die Deutung der Rettung des Volkes Israel am Schilfmeer (Ex 13,17–14,31)

Die Rettung Israels am Schilfmeer durch Gott (Ex 13,17–14,31) ist die fundamentale und fundierende Erinnerung Israels, in der sich die Geschichtsmächtigkeit Gottes in verdichteter Form erweist. Nach Kontexteinordnung und Gliederung von Ex 13,17–14,31 soll daher nach den Formen des Handeln Gottes in der Erzählung gefragt werden.

Kontext und Gliederung von Ex 13,17–14,31

Nach der Rede des Mose (Ex 13,3–10.11–16) beginnt die Erzählung von der Rettung am Schilfmeer (Ex 13,17–15,21) mit der Schilderung des Weges (Ex 13,17–22), erzählt dann von dem sog. Meerwunder (Ex 14,1–31) und endet mit zwei das Ereignis besingenden und deutenden Liedern: dem Lied des Mose (Ex 15,1–18) und dem Lied Mirjams (Ex 15,19–21).¹⁴ Im Anschluss daran setzt mit der weiteren Schilderung des Weges ein neuer Abschnitt ein (Ex 15,22ff.).¹⁵

<i>Ex 13,17–22</i>	<i>Ex 14,1–31</i>	<i>Ex 15,1–18.20–21</i>
Schilderung des Weges	Meerwunder	Lied des Mose und Lied Mirjams

¹⁴ Zur Auslegung von Ex 13–14 in seinem literarischen Kontext vgl. Steins, Wunder, 162–175 und Ballhorn, Mose, 130–151.

¹⁵ Die Beobachtungen erfolgen auf der Ebene der Buchkomposition und sind von dem Interesse geleitet, wie das Handeln Gottes auf der Ebene der „Endfassung“ des Textes geschildert wird. Die Übersetzungen der hebräischen Texte folgen, so nichts anderes vermerkt ist, der Zürcher Übersetzung.

Die Erzählung vom sog. „Meerwunder“ lässt sich auf der Ebene der heutigen Buchkomposition¹⁶ in sechs Teile gliedern (Ex 14,1–4.5–9.10–14.15–20.21–29.30–31).¹⁷

Ex 14,1–4: *Rede Gottes*; Anweisung an Mose, Umsetzung durch Israeliten

Ex 14,5–9: König von Ägypten; Perspektive: Ägypten

Ex 14,10–14: Israel und Mose; Perspektive: Israel

Ex 14,15–20: *Rede Gottes*; Bote Gottes, Wolkensäule; Situationsschilderung in der Nacht

Ex 14,21–29: *Rede Gottes*; Mose, JHWH, Ägypter; vor und am Morgen

Ex 14,30–31: Resultat und Resümee: Erzählstimmenkommentar

Zuerst erfolgt eine Rede JHWHs an Mose und die Umsetzung der Anweisung durch die Israeliten (Ex 14,1–4). Sodann schwenkt die (Erzähl)Kamera um. Die Leser erleben, was sich in Ägypten abspielt und können den Weg der Ägypter bis nach Baal-Zefon mitverfolgen (Ex 14,5–9). In Ex 14,10 wechselt erneut die Perspektive und die Leser erblicken (Ex 14,10: וַיֵּשְׂאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֵינֵיהֶם) nun mit Israel die heranrückenden Ägypter;¹⁸ die Bedrohlichkeit der Situation führt zu einem Schlagabtausch zwischen den Israeliten und Mose (Ex 14,10–14). In einer zweiten Rede erläutert JHWH Mose sein Vorhaben mit Hilfe eines „Boten Gottes“ (מַלְאָכִי הָאֵלֹהִים), der hier erstmals auftritt. Hinzu kommt die aus Ex 13,21.22 bereits bekannte Wolkensäule. Dieser Teil endet mit einer Zustandsbeschreibung der nächtlichen Situation (Ex 14,15–20). In derselben Nacht wird dann von zwei Handlungen des Mose erzählt, die zu der von Gott bewirkten Teilung des Meeres und zum Zurückfluten des Wassers und damit zur Rettung Israels und zum Untergang des ägyptischen Korps führen (Ex 14,21–29). Ex 14 endet mit einem Erzählstimmenkommentar, der das Geschehene resümierend beleuchtet (Ex 14,30–31).

¹⁶ Literarkritische Positionen siehe Krüger, Meerwundererzählung, 519–533; Blum, Feuersäule, 117–137; Blum, Studien, 256–262; Houtman, Exodus, 249–277; Jacob, Exodus, 373–426; Levin, Jahwist, 341–347; Scharbert, Exodus, 57–62; Schmid, Priesterschrift, 19–33.

¹⁷ Eine andere Gliederung bei synchroner Textbetrachtung schlägt beispielsweise Utzschneider vor, der Ex 14 in drei Teile gegliedert sieht (Ex 14,1–14: am Tag; 14,15–25: in der Nacht; 14,26–31: gegen Morgen), siehe Utzschneider/Oswald, Exodus, 291–292. Dozeman gliedert den ganzen Abschnitt folgendermaßen: Ex 13,17–14,4; 14,5–14; 14,15–31, Dozeman, Exodus, 300.

¹⁸ Dieser Perspektivwechsel wird auch von Utzschneider beobachtet, siehe Utzschneider/Oswald, Exodus, 292.

Gott als Handelnder in Ex 13,17–14,31

Ex 13,17–14,31 erzählt von dem Weg Israels zum Schilfmeer und durch das Schilfmeer. Hier tritt Gott als handelndes Subjekt immer wieder auf. Dabei können mindestens vier unterschiedliche Arten des göttlichen Auftretens und Wirkens in diesem Text unterschieden werden.

1. Gott als direktes Subjekt einer Handlung

In Ex 13,17–14,31 tritt Gott als direkt handelnde Figur auf; sprachlich drückt sich das darin aus, dass Gott Subjekt eines Prädikats bzw. eines flektierten Verbs ist:

- Gott führt sein Volk einen bestimmten Weg (Ex 13,17: Subjekt von „führen“ נחה qal)
- er veranlasst Israel, einen Umweg zu nehmen (Ex 13,18: Subjekt von סבב hif.)
- er geht vor dem Volk her (Ex 13,21: Subjekt von הלך qal und „führen“ נחה hif.)
- er verhärtet das Herz des ägyptischen Königs (Ex 14,8: Subjekt von חזק pi.)¹⁹
- er treibt das Meer zurück und legt es trocken (Ex 14,21: Subjekt von הלך hif. und שים qal)
- er blickt und bringt das Heer Ägyptens in Verwirrung (Ex 14,24: Subjekt von שקף hif. und המם qal)
- er lenkt die Räder und lässt sie nur mühsam vorankommen (Ex 14,25: Subjekt von סור hif. und נהג pi.)
- er wirft („schüttelt“) die Ägypter ins Meer (Ex 14,27: Subjekt von נער pi.)²⁰

Dieses aktive Handeln und direkte Eingreifen Gottes fasst die Erzählstimme mit den Verben „retten“ (ישע hif.) und „handeln, erweisen“ (עשה qal.) am Ende zusammen: „So rettete JHWH an jenem Tag Israel aus der Hand Ägyptens [...]. Und Israel sah, wie JHWH mit mächtiger Hand an Ägypten gehandelt hat“ (Ex 14,30.31).

2. Gott handelt in der Wolken- und Feuersäule

Neben den direkten Handlungen Gottes werden in der Erzählung mit der Wolken- und der Feuersäule zwei naturnahe Phänomene eingeführt. Diese werden von den Figuren der Textwelt wahrgenommen und als Ausdrucksform von Gottes Handeln gedeutet: In Ex 13,21.22 ist die Wolkensäule am Tag und die Feuersäule in der

¹⁹ Dass Gott das Herz des Pharao verhärtet, ist ein innerlicher, nicht äußerlich sichtbarer Vorgang, der daher nur der Erzählstimme und – durch sie privilegiert – den Lesern zugänglich ist.

²⁰ In Ex 15 tritt Gott zwischen dem Lied des Mose und dem der Mirjam noch einmal als direkt Handelnder auf: JHWH lässt die Wasser des Meeres über die Ägypter zurückkommen (Ex 15,19: Subjekt von שוב hif.).

Nacht erwähnt. In beiden Phänomenen scheint die Präsenz Gottes zu denken zu sein. In Ex 14,19 wird nur die Wolkensäule (ohne Tagesangabe) und in Ex 14,24 die Wolken- und Feuersäule zur Zeit der Morgenwache erwähnt.²¹ Diese unterschiedlichen Angaben zeigen, dass das Motiv der Wolken- und Feuersäule in sich plural ist und die Anwesenheit Gottes jeweils differenziert wird.

3. Indirektes Handeln Gottes durch den Boten Gottes

In Ex 14,19 tritt die Figur des „Boten Gottes“ (מַלְאֲכֵי הָאֱלֹהִים) das erste und einzige Mal auf (zuletzt Ex 3,2): Dabei ist der „Bote Gottes“ deutlich von der Wolkensäule unterschieden, dürfe aber auch als Manifestation Gottes gelten: Während der Bote durch die Konstruktusverbindung Gott zu- und untergeordnet wird, ist die Wolkensäule der Ort der Anwesenheit Gottes (vgl. Ex 13,21). In unterschiedlichen Denkfiguren wird in doppelter und zugleich unterschiedlicher Weise Gottes handelnde Präsenz erzählt.

4. Gott handelt durch Rede und Anweisungen

Eine weitere Form göttlichen Agierens ist, dass Gott spricht: Er redet drei Mal (Ex 14,1–4.15–19.26), und zwar jedes Mal mit Mose. In seinen Reden erteilt Gott jeweils konkrete Handlungsanweisungen, die umgesetzt werden (Ex 14,1–4a → 14,4b; 14,16 → 14,21; 14,26 → 14,27). Gott handelt, indem er spricht und Anweisungen erteilt. Besonders interessant sind dabei die Stellen, in denen die Rede mit den Anweisungen und die Umsetzung voneinander abweichen. Ein Beispiel: In Ex 14,16 weist Gott Mose an, den Stab zu heben, die Hand über das Meer auszustrecken und es zu spalten (Subjekt: Mose des Verbs בקע),²² in der Umsetzung in Ex 14,21 jedoch streckt Mose zwar seine Hand über das Meer aus, aber nun ist es ganz explizit JHWH, der das Meer zurückgehen lässt (Subjekt: JHWH mit Verb הלך hif.) mit dem Ergebnis, dass die Wasser sich spalten (Subjekt: Wasser des Verbs בקע).

²¹ Literarkritisch betrachtet gehöre die Wolkensäule zum vorpriesterschriftlichen Text, der dann die Feuersäule als nächtliche Lichtquelle an die Seite gestellt worden sei, so Berner, Exoduserzählung, 371–375.

Eine präzise literar- und redaktionskritische Analyse zu dem Phänomen der Wolken- und Feuersäule bietet Groß, Wolkensäule, 97–122; Knauf, Exodus, 73–84.

²² Das Verb בקע „spalten“ kommt nur in diesem Erzählsammenhang in Ex 14,16.21 vor.

Fazit

In Ex 13,17–14,31 lassen sich mindestens vier verschiedene Formen göttlichen Handelns erkennen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie selbstverständlich ein direktes Eingreifen Gottes in den Lauf der Handlung annehmen. Unterschieden wird dabei direktes Handeln Gottes von den Handlungen des Mose, die auf Gottes Anweisung hin erfolgen, sowie seine Präsenz im Modus von Naturphänomenen oder Botengestalten. Diese unterschiedlichen Handlungsformen stellen alle Gott als den geschichtsmächtig Handelnden heraus.

Die paradigmatische Deutung der Geschichte lässt sich auch mit Blick auf ihre (vermutete) Entstehungsgeschichte aufzeigen:

Konzeptionell entwickelt die Redaktion aus der ‚jahwistischen‘ Version des Meerwunders als Rettungswunder für Israel und seiner priesterschriftlichen (Neu-)Fassung als Erweiswunder für Ägypten ein neues Verständnis des Meerwunders als Erweiswunder für Israel.²³

Die Redaktion interpretiert und modifiziert die priesterschriftliche Konzeption des Meerwunders neu:

Es ist nicht ausschließlich durch das Interesse Jahwes motiviert, sich an Pharaon vor den Ägyptern zu verherrlichen, sondern auch und in erster Linie durch Jahwes Rücksichtnahme auf Israel. ... Vielmehr ‚inszeniert‘ er (ganz im Sinne von P) das Meerwunder, das nun aber nicht primär der Rettung Israels vor den Ägyptern dient (wie bei J¹) oder der Selbstverherrlichung Jahwes an Ägypten (wie bei P), sondern der Einübung Israels in das Durchstehen kriegerischer Auseinandersetzungen im Vertrauen auf Jahwe und Mose (Jdc 3,2f.).²⁴

Die Erzählung von Ex 13,17–14,31 ist gedeutete, paradigmatische Geschichte, die den transzendenten Bezugsrahmen als die zentrale Deutekategorie voraussetzt und sinnstiftend fruchtbar macht: Weil es Gott ist, der der eigentliche Handlungsträger in der Erzählung ist, kann das Meer gespalten werden und das Volk hindurchziehen. Dass Gott handelt, wird von den Figuren in der Erzählung nicht als erstaunlich oder verwunderlich eingestuft, vielmehr erweist sich JHWH als Gott. Erkennbar ist dies am Ausmaß der göttlichen Handlungsmacht: Diese ist so übergroß („mit mächtiger Hand“ Ex 14,31), dass das Volk aufgrund dieser Art des

²³ Krüger, Meerwundererzählung, 527. Krüger sieht die der Priesterschrift zugewiesenen Stellen: Ex 14,1.2a.3.4.8a* (ohne *mlk mšrym*).10abβ.15.16* (ohne *hrm 't mtk w-*).17.18.21aα¹.b.22.23.26.27aα¹.28a.29; stärker umstritten sind jene Stellen, die als nicht-priesterschriftlich gelten, meist als jahwistisch verstanden werden: Ex 13,20.21aα* (ohne *ywm* und *lnh'tm h'drk*); 14,5a.6.9aα².10bα.13–14.19b.20aαβ* (ohne *h'nn wh-*).b.21aα²β.24* (ohne *w'nn*).25b.27aα²β.28b.30 (Seite 520.522).

Siehe auch die Analysen von Gertz, *Miracle*, 91–120.

²⁴ Krüger, Meerwundererzählung, 527.

Handelns Gottes mit Gottesfurcht (יִרָא) und Vertrauen/Glauben (אָמֵן) antwortet (Ex 14,31).

2 Deutung(en) des Gotteshandelns in den Liedern des Mose und der Mirjam (Ex 15)

Die Erzählung von der grundlegenden und fundierenden Rettung Israels durch Gott am Schilfmeer wird nicht nur erzählt, sondern auf der Ebene der Buchkomposition unmittelbar im Anschluss an die Erzählung zweifach, im Lied des Mose und der Mirjam, gedeutet (Ex 15,1–18.21).²⁵ Damit werden die narrativen Deutungen der Geschichtsmächtigkeit Gottes in der Erzählung von Ex 13,17–14,31 um neue Deutungen in dem poetischen Text ergänzt.

Die Lieder des Mose und der Mirjam sind Hymnen, die im Vergangenheits-tempus auf die Taten Gottes zurückblicken und das Handeln Gottes dankend preisen.²⁶ Das Lied des Mose gliedert sich in drei Teile (Ex 15,1–5.6–17.18),²⁷ die sich vor allem durch den Wechsel von der Rede über Gott in der dritten Person (Ex 15,1–5.18) sowie der Anrede Gottes in der zweiten Person (Ex 15,6–17) abgrenzen. Die hymnischen Partien des Liedes, die eher allgemeine Aussagen über Gott enthalten (Ex 15,6–7 im PK; Ex 15,3.11 nominal formuliert), lassen sich von den erzählenden Partien unterscheiden (Ex 15,4–5.8–10.12.13 ff. im AK). Der Schluss des Liedes preist JHWH in seiner dauerhaften Rolle als König: „JHWH wird König bleiben auf immer und ewig“ (Ex 15,18).²⁸

25 Dass auf die Narration die deutenden Lieder folgen, darf als bewusste Setzung der Buchkomposition gelten, auch wenn sich die Reihenfolge entstehungsgeschichtlich umgekehrt verhalten dürfte, so Jeremias, *Königtum Gottes*, 93–106.

Siehe auch zum Vergleich von Ex 14 und Ex 15 Patterson, *Victory*, 42–54, ohne allerdings seine „historische“ Auswertung zu teilen.

26 Weil das Lied Mirjams (Ex 15,21) in seinem für unsere Fragestellung entscheidenden zweiten Teil identisch mit der entsprechenden Partie des Moseliedes (Ex 15,1b=15,21b) ist, steht im Folgenden das Moselied im Mittelpunkt der Untersuchung.

27 Die Gliederung folgt Jeremias, *Königtum Gottes*, 93–106; vgl. zu Ex 15 auch Zenger, *Tradition und Interpretation*, 452–483; Fischer, *Das Schilfmeerlied*, 32–47; Hamilton, *Exodus*, 221–233; Albertz, *Exodus*, 248–253; Utzschneider/Oswald, *Exodus*, 327–341; siehe auch den Gliederungsvorschlag und die Literarkritik von Anja Klein: Klein, *Hymn and History*, 516–527; Klein, *Geschichte und Gebet*, 16–49.

28 Zu JHWH als König: Flynn, *YHWH*, 47–58.

Weil sich die Geschichtsmächtigkeit Gottes in der Erzählung soeben souverän erwiesen hat (Ex 13,17–14,31), stellt sich nun die Frage, wie diese im Lied von Mose besungen und gedeutet wird.

1. Die Deutung des Handelns Gottes in Ex 15,1–5

Die Kombination aus Hymnus und rückblickend-deutendem Danklied zeigt sich bereits im ersten Teil (Ex 15,1–5): Nach der Aufforderung „ich will JHWH singen“ (Ex 15,1) fasst das betende Ich das Geschehen aus seiner Perspektive zusammen und wiederholt dabei den Gedanken, dass Gott die Ägypter ins Meer geworfen habe (Ex 15,1b – 15,4–5). Diese Kurzzusammenfassung des Geschehens, die unterschiedliche Formulierungen benutzt, rahmt die Gott preisenden Verse Ex 15,2–3²⁹ in der Mitte.

Ex 15,1b

סוס ורכבו

רמה בים

Ex 15,4–5

מרכבת פרעה וחיילו⁴

ירה בים ומבחר

שלשיו טבעו בים-סוף

תהמות יכסומו⁵

ירדו במצולת כמו-אבן

Roß und seinen Streitwagenkämpfer warf er ins Meer.³⁰

⁴Die Wagen Pharaos und seine Streitmacht schleuderte er ins Meer; seine erlesensten Wagenkämpfer versanken im Schilfmeer.

⁵Fluten bedeckten sie, sie sanken in die Tiefen wie Steine.

Das Handeln Gottes ist in beiden Zusammenfassungen auf eine Aktion Gottes verdichtet, die mit zwei semantisch ähnlichen,³¹ aber unterschiedlichen Verben geschildert wird: „werfen“ (רמה) und „schleudern“ (ירה). Beide Verben finden sich in der ganzen vorangehenden Erzählung nicht: Gott hat an keiner Stelle Pferde

²⁹ Ex 15,2–3: „²Meine Stärke und mein Loblied ist Jah: Er ist mir zur Hilfe geworden; ja, er ist mein Gott, ich will ihn preisen, ist der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben. ³JHWH ist ein Krieger, JHWH sein Name!“.

³⁰ Die deutsche Übersetzung nach Jeremias, Königtum Gottes, 94–96.

³¹ Dozeman übersetzt רמה mit „shot into“ und ירה ebenfalls mit „shot“. Er leitet beide von der Tätigkeit des Bogenschießens ab und nennt als Vergleichsstellen Ex 19,31 und 1 Sam 20,36–37; 2 Sam 11,20; 2 Kön 13,17; 19,32 (= Jes 37,33), Spr 26,18; Dozeman, Exodus, 222–223.

und Streitwagenkämpfer ins Meer *geworfen* oder *geschleudert*, vielmehr wird erzählt, dass das zurückkehrende Wasser das Heer des Pharao bedeckt hat (Ex 14,28), zuvor hatte Gott das ägyptische Heer in Verwirrung gebracht, die Räder der ägyptischen Wagen vom Weg abgebracht und sie nur mühsam vorankommen lassen (Ex 14,24.25).

Mit der Interpretation des Geschehenen als Ins-Meer-Werfen (Ex 15,1.4.21) werden die Deutungen aus der Erzählung von Ex 13,17–14,31, die in vielfacher Weise von Gottes direktem Eingreifen und seiner Geschichtsmächtigkeit erzählt hatten, aufgenommen, nun aber wieder neu gedeutet. Diese Neudeutung erfolgt unter der zu Beginn genannten Perspektive: JHWH ist ein Kriegermann (Ex 15,3),³² deswegen kann er Pferde und Streitwagenkämpfer ins Meer werfen. Auffallend ist zudem, dass genau die Stelle, an der in der Erzählung (Ex 14,28) zuvor gerade *nicht* von Gottes aktivem Handeln gesprochen wurde, nun durch direktes Handeln Gottes „gefüllt“ wird.

Dass Gott die Ägypter ins Meer geworfen habe, ist somit eine deutende Kurzfassung, die auf der Ebene der Buchkomposition neu hinzukommt und die über die selbst bereits deutende Erzählung hinausgeht.

2. Die Deutung des Handeln Gottes in Ex 15,6–17

Der Hauptteil des Liedes ist zweigeteilt (Ex 15,6–12.13–17).³³ Der erste Teil (Ex 15,6–12) ist als eine Ringkomposition gestaltet, deren Zentrum das Feindzitat in Ex 15,9 bildet.³⁴ Um dieses legen sich zwei Rahmen, die beide vom Handeln Gottes erzählen. Der innere Rahmen (Ex 15,8.10) wiederholt die Worte „Sturm“ (רֶיַח), „Wasser“ (מַיִם) und „Meer“ (יָם), der äußere Rahmen (Ex 15,6–7.11–12) die Worte „deine Rechte“ (יְמִינְךָ Ex 15,6.12) und „gewaltig“ (אָדָר Ex 15,6.11).

יְמִינְךָ יְהוָה⁶ ‐Deine Rechte, JHWH,
נֶאֱדָרִי בְכֹחַ ‐gewaltig an Kraft,
יְמִינְךָ יְהוָה ‐deine Rechte, JHWH,
תִּרְעַץ אוֹיֵב ‐zerschmettert den Feind.
יִרְבֵּב גְּאוּנָךְ⁷ ‐In der Fülle deiner Hoheit
תִּהְרַס קִמְיָךְ ‐wirfst du deine Gegner nieder;
תִּשְׁלַח חֲרֹנְךָ ‐sendest du deine Zornesglut aus,
יֵאָכְלוּ בָקָשׁ ‐verzehrt sie sie wie Stoppeln.

³² Zur Deutung und Umdeutung von Ex 15,3^{MT} in der Septuaginta siehe: Schmitz, κύριος, 5–16.

³³ Die Gliederung folgt Jeremias, Königtum Gottes, 97.

³⁴ Ex 15,9: „Es dachte der Feind: ‚Ich jage nach, hole ein, verteile die Beute, daß meine Gier sich an ihnen stillt, zücke mein Schwert, daß meine Hand sie austilgt!‘“.

וּבְרוּחַ אַפִּיךָ נָעֲרַמוּ ⁸	⁸ Ja, durch den Sturm deines Schnaubens
מִים נִצְבּוּ	staute sich das Wasser;
כְּמוֹ-גֵד נִזְלִים	Wogen standen da wie ein Wall,
קָפְאוּ תְהוֹמַת בְּלָבַיִם	Fluten gerannen mitten im Meer.
...	...
וְנִשְׁפָּתָה בְרוּחְךָ ¹⁰	¹⁰ Du bliesest mit deinem Sturm,
בְּסָמוֹיִם	da bedeckte sie das Meer;
צָלְלוּ כַּעֲזוֹפֶרֶת	sie versanken wie Blei
בְּמֵי־אֲדִירִים	in gewaltigen Wassern.
מִי־כַמְכָה ¹¹	¹¹ Wer ist wie du
בְּאֱלֹהִים יְהוָה	unter den Göttern, JHWH?
מִי כַמְכָה	Wer ist wie du
נֶאֱדָר בְּקֹדֶשׁ	gewaltig im Heiligtum,
נוֹרָא תְהִלָּה	furchtbar an Ruhmestaten,
עֹשֶׂה פֶלֶא	Wunder wirkend?
נִטִּיתָ יְמִינְךָ ¹²	¹² Du strecktest deine Rechte aus,
תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ	da verschlang sie die Erde.

Der äußere Ring des ersten Teils (Ex 15,6–7.11–12) schildert mit verschiedenen Verben das machtvolle Handeln Gottes: den Feind zerschmettern (רָעַץ Ex 15,6), den Gegner niederwerfen (הִרַס Ex 15,7), Gottes Zornesglut aussenden (שָׁלַח + חֲרוֹן), die die Gegner wie Stoppeln verzehrt (Ex 15,7), und das Ausstrecken der Rechten (נִטָּה + יָמִין), die das Verschlungenwerden der Feinde in der Erde bewirkt (Ex 15,12). Diese Verben und die mit ihnen beschriebenen Handlungen Gottes werden in Ex 13,17–14,31 nicht erwähnt.³⁵ Sie stellen vielmehr neue Deutungen des Handelns Gottes dar. Dabei gerät Israel ganz aus dem Blick, das sprechende Ich fokussiert den Blick auf Gott und die Feinde (vgl. unten Jes 43,14–21).

Der innere Ring (Ex 15,8.10) beschreibt das Auseinanderfluten der Wasser und nimmt dabei Bezug auf Ex 14,22.29, wo geschildert wird, dass das Wasser wie eine

³⁵ Das Verb שלח steht in Ex 14,5 in einem anderen Zusammenhang.

Das Verb „ausstrecken“ (נִטָּה) ist in Ex 14 aber gerade nicht mit Gott, sondern mit Mose verbunden, den Gott anweist, seine Hand auszustrecken (יָד + נִטָּה Ex 14,16.26) und der das auch jeweils umsetzt (Ex 14,21.27). Hier wird also eine Aktion auf Gott übertragen, die in der Erzählung Mose ausgeführt hat; von der Redesituation her betrachtet, ist es sogar noch komplexer: Der Sprecher Mose überträgt Aktionen auf Gott, die er – auf Gottes Anweisungen hin – zwei Mal selbst ausgeführt hat. Die Auswirkung des Ausstreckens der Rechten ist, dass die Feinde von der Erde verschlungen werden. Das Verb „verschlingen“ (בָּלַע) findet sich interessanterweise in Ex 14 nicht. Der beschriebene Vorgang (die Erde verschlingt) ist in der beschriebenen Wasser-Szenerie nicht einmal vorstellbar.

Mauer (חֹמָה) steht; Ex 15,8 benennt die Mauer mit dem seltenen Wort „Wall, Damm“ (גֵּד). Während Ex 14,21 den Grund für die Wassermauer in der Spaltung (בִּקְעָה) des Wassers sieht, beschreibt Ex 15,8 dies mit dem seltenen Verb „stauen“ (עָרַם). Das in Ex 14,22 spezifisch als „starker Ostwind, Oststurm“ (בְּרוּחַ קָדִים עָזָה) beschriebene Wetterphänomen wird in Ex 15,8.10 allgemeiner als „Wind, Sturm“ (רוּחַ) bezeichnet. In der Leserichtung kann man mithin einen klaren Bezug von Ex 15,8 auf die vorangehende Erzählung herstellen, aber Ex 15,8 verändert das Geschilderte insofern, als andere Wörter verwendet werden und das Geschehen gegenüber Ex 14 gesteigert wird: So wird der Sturm als „Sturm deines Schnaubens“ qualifiziert (וּבְרוּחַ אֶפְיֶיךָ; אף „Zorn, Schnauben“: nicht in Ex 13,17–14,31). Während in Ex 14,22.29 das Dasein der Mauer (חֹמָה) ohne Verb im Nominalsatz beschrieben wird, „standen die Wogen da wie ein Wall“ (נָצְבוּ כְּמוֹ-גֵּד נְזִילִים in Ex 15,8). Auch wenn das Wort „Wasser“ (מַיִם) durchgehend verwendet wird (Ex 14,21.22.26.28.29; 15,8.10 [„gewaltige Wasser“ אֲדִירִים.19]), wird dieses Wasser in Ex 15,5.8 als „Flut, Urflut“ (תְּהוֹם) bezeichnet, ein Wort, das auf die Chaosgottheit Tiamat verweist und mit Vorstellungen von Chaotkampf und mit Todessymbolik verbunden ist.³⁶

Ein ähnlicher Befund ergibt Ex 15,10: Gott wird als Handelnder dargestellt, der den Sturm durch Schnauben verursacht hat („blasen, schnauben“ נוֹשֵׁף), während in Ex 14,21 Gott das Meer durch einen starken Ostwind hat auseinander gehen lassen (הִלֵּךְ hif. Ex 14,21). Das Zudecken der Feinde mit Wasser wird in Ex 15,5.10 wie in 14,28 mit dem Verb „bedecken“ (כָּסָה) formuliert, das allerdings in Ex 14,28 lediglich als „Wasser“ (מַיִם) bezeichnet war, während dieses in Ex 15,10 mit dem mythisch aufladbaren Begriffen „Meer“ (יָם)³⁷ und in Ex 15,5 mit „Flut, Urflut“ (תְּהוֹם) verbunden ist. Dass die Feinde „wie Blei versanken“ (צָלְלוּ כְּעוֹפְרֵת) beides sind selten verwendete Wörter), steigert das in Ex 14 Beschriebene poetisch.

Damit entsteht ein neues Deutungsmuster: Die berichteten Ereignisse werden als Krieg geschildert, in dem Gott als Krieger (vgl. Ex 15,3) seine Geschichtsmächtigkeit erweist. Diese wird in diesen Versen aber nicht mit Blick auf die Rettung Israels, sondern mit Blick auf die Vernichtung der Feinde geschildert; Israel kommt nicht vor. Gottes Handlungsmacht zeigt sich in seinem souveränen Umgang mit den Feinden.³⁸ Diese Feinde aber bleiben namenlos und sind daher

³⁶ Innerbiblisch als der Schöpfung vorgegebenes chaotisches Wasser in Gen 1,2, das in Gen 7,11; 8,2 als „Sintflut“ wieder über die Welt hereinbricht (vgl. Gen 49,25; Dtn 33,13; Ijob 38,16 u. ö.).

³⁷ Zu den Bezügen von Ex 15 zum ugaritischen Baal-Mythos, in dem Baal den das Chaos verkörpernden Gott Jamm besiegt, dem dann ein himmlischer Palast errichtet wird etc. vgl. Jeremias, Königtum Gottes, 99–101. Vgl. Dozeman, Song, 94–113.

³⁸ Diesen Gedanken unterstützen die Charakterisierungen Gottes: JHWH ist gewaltig an Kraft (Ex 15,6), seine Hoheit besteht in Fülle (Ex 15,7), JHWH ist gewaltig und furchtbar an Ruhmestaten

für unterschiedliche „Füllungen“ offen. Dabei ist der Fluchtpunkt des an den Feinden durchgeführten, paradigmatischen Erweises von Gottes Geschichtsmächtigkeit nicht der Triumph über die Feinde, sondern der Erweis von Gottes Einzig(artig)keit als Gott: „Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?“ (Ex 15,11). Dieses Ziel, Gottes Einzig(artig)keit aufzuzeigen, resultiert nicht aus dem Erzählten selbst, sondern ist der deutende Zugriff der Erinnerungsgemeinschaft, die ihre Theologie mit Blick auf das Heiligtum JHWHs zuspitzt (Ex 15,11: „gewaltig im Heiligtum“ vgl. Ex 15,17) und retrospektiv in die gründenden Anfänge zurückverlagert. Damit ist eine Perspektive angedeutet, die im zweiten Teil des Liedes (Ex 15,13–17) ausgebaut wird.

Der zweite Teil (Ex 15,13–17) ist dreigeteilt: Im Rahmen (Ex 15,13 und 15,17) steht das Handeln JHWHs im Mittelpunkt, das jeweils auf das Heiligtum ausgerichtet ist (שָׁמַיִם Ex 15,13; מִקְדָּשׁ Ex 15,17). In der Mitte stehen die Völker im Zentrum, deren Reaktion geschildert wird (Ex 15,14–16). In Ex 15,13 geht es um das Führen des Volkes durch Gott in Güte, das Gott erlöst habe (נָחִיתָ בְּחַסְדֶּךָ עַם-יִשְׂרָאֵל), und um das Geleiten des Volkes durch Gottes Macht bis zu seinem Heiligtum (נִהְלֵתָ בְּעֹזְךָ אֶל-יְהוָה קִדְשְׁךָ). Das in Ex 15,13,17 geschilderte Handeln Gottes zeigt wieder seine Geschichtsmächtigkeit auf und weitet den Blick über das Geschehen am Schilfmeer hinaus: Auch wenn die Zielperspektive in diesem Teil deutlich auf das Heiligtum und den Tempel ausgerichtet ist, ist das Führen Gottes in Güte und sein Geleiten in Macht in Ex 15,13 nicht nur auf das kommende, sondern auch auf das zurückliegende Rettungsgeschehen am Schilfmeer zu beziehen, ebenso kann die Reaktion der Völker (Ex 15,14–16) sowohl auf das Geschehen am Schilfmeer als auch auf die noch kommende Gottesgeschichte Israels gelesen werden. Das Motiv des Hindurchziehens (עָבַר) des Volkes, das in Ex 15,16 zunächst proleptisch auf den kommenden Weg bezogen ist, verweist zugleich zurück auf das Durchqueren des Meeres (vgl. Ex 14,22). Das Schilfmeergeschehen selbst ist in diesem Teil aber nicht mehr (allein) leitend, vielmehr verschränken sich die Zeithorizonte im Text und in der Interaktion von Text und Leser: Sowohl die besungene Vergangenheit als auch die noch ausstehende Zukunft werden in der Gegenwart als Hymnus besungen, den die Leser ihrerseits in Echtzeit mitverfolgen. Dabei stehen Schilfmeer und Heiligtum nicht unverbunden nebeneinander, vielmehr fügt der Ausblick auf das Kommende der besungenen Vergangenheit eine neue Deutung hinzu: Das Ziel des Schilfmeerereignisses ist nach Ex 15 nicht nur die Rettung Israels aus der Unterdrückung in Ägypten und der Lebensgefahr am Schilfmeer, sondern liegt darin, dass Gott dieses Volk zu seinem Volk macht (Israel ist jetzt

(Ex 15,11). Im Gegensatz zu Ex 13,17–14,31 findet sich in Ex 15 zudem der Gedanke, dass Gott Wunder wirken kann (עָשָׂה פִּלְאָי Ex 15,11).

„das Volk, das du erlöst hast“ [Ex 15,13], „dein Volk“ und „das Volk, das du erworben hast“ [Ex 15,16]) und dass er es dorthin bringt, wo er schon längst ist: an *sein* Heiligtum (Ex 15,13.17). Durch die Verschränkung der Zeithorizonte wird Gott nicht mehr primär als Krieger und Sieger wie im ersten Teil, sondern als Wegbereiter und im Heiligtum Thronender dargestellt, der als aktiv Handelnder sogar aus der Ferne die vergangene und noch kommende Geschichte lenkt. Die rhetorische Frage aus Ex 15,11 „Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?“ erhält damit schon eine Antwort.

Den Abschluss bildet der Hymnus in Ex 15,18, der Gottes ewiges Königtum preist.

Fazit

Auf der Ebene der Buchkomposition als deutender Rückblick auf das unmittelbar zuvor Geschehene konzipiert nimmt das Moselied Aspekte des zuvor erzählten Rettungsgeschehens auf und deutet diese neu. Diese Neudeutungen ergeben sich aus den unterschiedlichen Gott zugeschriebenen Handlungsfunktionen: JHWH agiert als Krieger im ersten Abschnitt und siegt über die Feinde, Israel ist nicht im Blick (Ex 15,1–5); im zweiten Abschnitt (Ex 15,6–17) ist der schon immer in seinem Heiligtum Thronende auch derjenige, der souverän den Weg Israels, das nun zu seinem Volk geworden ist, lenkt und leitet; der dritte, kurze Abschnitt preist JHWH als König (Ex 15,18). Mit diesen verschiedenen Rollen Gottes sind unterschiedliche Deutungsmuster verbunden, die jeweils eine bestimmte Auswahl an Worten und Motiven bedingen, mit denen das aktive Handeln Gottes beschrieben wird.

Durch den auf die Völker und das Heiligtum gerichteten Blick des zweiten Teils wird der narrative Horizont der Exoduserzählung verlassen und transparent auf die Situation der sich erinnernden Gemeinschaft, die im Land, umgeben von Völkern, mit einem Tempel lebt.³⁹ Das hat zur Folge, dass das Handeln Gottes noch machtvoller dem unmittelbaren Geschehen enthoben wird und allgemein gültig erscheint. Durch die Verschränkung der Zeithorizonte erhält das Rettungshandeln am Schilfmeer sein Ziel und ordnet sich damit in einen Geschichtsplan Gottes ein, der – so besingt ihn Mose noch am Schilfmeer – größer und weitsichtiger ist als das an sich schon „Wunder wirkende“ (Ex 15,11) Rettungshandeln Gottes am Schilfmeer.

³⁹ Dies spricht für eine Datierung in die späte Königszeit. Die Datierung von Ex 15 ist jedoch umstritten: Während die einen diesen Text aufgrund seiner archaischen Sprache für den ältesten poetischen Text halten, scheint es doch wahrscheinlicher zu sein, die Sprache als archaisierend zu interpretieren und das Lied in die späte Königszeit zu datieren; siehe hierzu Jeremias, *Königtum Gottes*, 93.106.

Nicht nur der Vorausgriff auf Zukünftiges, sondern bereits die Art der Schilderung des Vergangenen machen den Hymnus offen: Der namenlose Feind (Ex 15,9) steht nicht nur für die Ägypter, sondern ist transparent auf andere, neue Feinde hin. Auf diese Weise fügt Ex 15 den Deutungen von Ex 13,17–14,31 neue Deutungen hinzu und deutet es als Ursprungsereignis seinerseits paradigmatisch.

3 Die Rettung Israels am Schilfmeer – neu gedeutet (Jes 43,14 – 21)

Die Rettung Israels am Schilfmeer wird in der jesajanischen Tradition mehrfach und konstitutiv aufgenommen (vgl. Jes 43,16 – 17; 51,9 – 10; 63,12 – 13). Als ein Text, der in die erste Sammlung von „Deuterojesaja“ gehören dürfte, wird Jes 43,14 – 21 danach befragt, wie die Schilfmeergeschichte erinnert, wie Gottes Handeln beschrieben wird und welche Deutungsmuster damit jeweils verbunden sind.⁴⁰

14 כֹּה־אָמַר יְהוָה
 גְּאֻלְכֶם קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל
 לְמַעַנְכֶם שְׁלַחְתִּי בְבִלָּה
 וְהוֹרַדְתִּי בְרִיחִים כָּלָם
 וְכַשְׂדִּים בְּאֲנִיּוֹת רִנָּתָם
 15 אֲנִי יְהוָה קְדוֹשְׁכֶם
 בּוֹרֵא יִשְׂרָאֵל מִלְכְּכֶם ס
 16 כֹּה אָמַר יְהוָה
 הַנּוֹתֵן בַּיָּם דֶּרֶךְ
 וּבַמַּיִם עֲזִים נְתִיבָה
 17 הַמּוֹצִיא רֶכֶב־וָסוּסִים
 חֵיל וְעִזּוֹ יַחְדָּו
 יִשְׁכְּבוּ בַל־יָקוּמוּ
 דָּעְכוּ כַּפְשֵׁתָהּ כָּבוֹ
 18 אֶל־תִּזְכְּרוּ רֵאשִׁיטוֹת
 וְקִדְמֹנִיּוֹת אֶל־תִּתְּבֹנְנוּ
 19 הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה
 עַתָּה תִּצְמַח הַלְלוּ
 תִּדְעוּהָ
 אֲף אֲשִׁים בְּמִדְבָּר דֶּרֶךְ
 בִּישְׁמוֹן נְהָרוֹת

14 So spricht JHWH,
 euer Erlöser, der Heilige Israels,
 um eurerwillen habe ich nach Babel gesandt,
 und lasse versinken die Flüchtenden alle,
 die Chaldäer in den Booten ihres Jubels.
 15 Ich bin JHWH, euer Heiliger,
 der Schöpfer Israels, euer König.
 16 So spricht JHWH,
 der gibt durch das Meer einen Weg
 und durch die mächtigen Wasser einen Pfad.
 17 Der herausführt Wagen und Pferd,
 Streitmacht und Gewaltige zusammen,
 sie liegen da, nicht stehen sie auf,
 sind ausgelöscht, wie ein Docht verloschen.
 18 Nicht gedenkt der früheren Dinge,
 die vergangenen bedenkt sie nicht!
 19 Siehe, ich mache Neues,
 jetzt sprießt es,
 erkennt ihr es nicht?
 Ja, ich lege in der Wüste einen Weg,
 im Trockenland Flüsse.

⁴⁰ Die Übersetzung folgt Berges, Jesaja, 289.

תִּכְבְּדֵנִי חַיַּת הַשָּׂדֶה ²⁰	²⁰ Es ehren mich die Tiere des Feldes,
תַּנִּים וּבָנוֹת יַעֲנֶה	Schakale und Strauße,
כִּי־נָתַתִּי בַּמִּדְבָּר מַיִם	denn ich habe in der Wüste Wasser gegeben,
נְהָרוֹת בְּיַשִּׁימֹן	Flüsse im Trockenland,
לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְּחַיֵּי	um zu tränken mein Volk, meinen Erwählten.
עַם־זֶו יֵצְרָתִי לִי ²¹	²¹ Das Volk, das ich mir gebildet habe,
תִּהְלֵתִי יִסְפְּרוּ ס	erzählt mein Lob.

Nach *Ulrich Berges* bildet Jes 43,14 – 44,8 eine Einheit.⁴¹ Diese beginnt, indem sich JHWH als der Erlöser Israels, dessen Heiliger, Schöpfer und König⁴² (Jes 43,14 – 15) vorstellt.⁴³ Zugleich wird die Situation, in der sich der Text verortet, benannt: Die Israeliten befinden sich im Exil in Babylon („um euretwillen habe ich nach Babel gesandt“ Jes 43,14). In diese Situation des Exils hinein gesprochen ändert der Text insofern seine Blickrichtung, als dass der Kontext von Deuterojesaja den Standpunkt offen legt, von dem aus in Jes 43,16 – 17 der Blick in die Vergangenheit gerichtet wird.

Dann folgt eine eigenwillige Deutung des Schilfmeergeschehens, die im Folgenden vor dem Horizont von Ex 13 – 15 gelesen werden soll, um auf diese Weise die Spezifika von Jes 43,16 – 17 eigens profilieren zu können.

Die Aussagen in Jes 43,16 – 17 sind eine Erweiterung innerhalb der Botenspruchformel „so spricht JHWH“ und fungieren als eine Art Relativbestimmung des sprechenden Subjekts JHWH, dessen Rede erst in Jes 43,18ff. zitiert wird: „Nicht gedenkt der früheren Dinge, die vergangenen bedenkt sie nicht! Siehe, ich mache Neues, jetzt sprießt es, erkennt ihr es nicht?“ Damit ist das Schilfmeerereignis nicht der eigentliche Aussagefokus, sondern dient der Charakterisierung JHWHs und ist auf die in Jes 43,18ff. folgende Rede JHWHs ausgerichtet. Die Exoduserinnerung in Jes 43,16 – 17, die sprachlich als Näherbestimmung JHWHs formuliert ist, nennt drei Ereignisse: JHWH gibt den Weg im Meer („geben“ נתן Jes 43,16) und führt die Ägypter heraus („herausführen“ יצא Jes 43,17a–b), deren Vernichtung dann nur noch konstatiert wird (Jes 43,17c–d).

⁴¹ Vgl. Berges, Jesaja, 292.

⁴² Die Selbstbestimmung JHWHs als König scheint an das Resümee der Deutung von Ex 15,18: „JHWH ist König auf immer und ewig“ anzuknüpfen.

⁴³ Zu den Gottesprädikationen vgl. Jes 41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 54,5 etc., jedoch ist der Gedanke der Rettung und Erlösung nur in Jes 48,20 – 22 mit einem expliziten Exodusbezug verbunden, Blenkinsopp, Isaiah 40 – 55, 227.

Die erste Handlung JHWHs („der gibt durch das Meer einen Weg und durch die mächtigen Wasser einen Pfad“⁴⁴ Jes 43,16b–c) wird in Ex 14,21 beschrieben, wo erzählt wird, dass Mose auf Gottes Anweisung hin die Hand ausgestreckt und Gott durch einen starken⁴⁵ Ostwind das Meer zurückgetrieben habe, so dass sich das Meer gelegt und das Wasser gespalten habe. Jes 43,16b–c hingegen beschreibt, dass JHWH einen Weg bzw. einen Pfad durch die mächtigen Wasser gegeben habe (נתן Jes 43,16b–c). Damit erscheint Gott als allein Handelnder. Zudem reduziert die Darstellung das Handeln Gottes auf das Geben eines Weges und beschreibt damit nur *dass*, nicht aber *wie* Gott gehandelt habe.

Der mit dem zweiten Verb „herausführen“ (יצא) verbundene nächste Satz (Jes 43,17a–b) nimmt nicht, wie man das zunächst bei dem Verb „herausführen“ vermuten würde, Israel in den Blick, sondern die Ägypter, die nicht namentlich erwähnt werden, aber hier gemeint sein dürften, weil die Worte „(Streit)Wagen“ (רֶכֶב Ex 14,6.7.9.17.18.23.26.28; 15,1.19.21), „Pferd“ (סוס Ex 14,9.23; 15,1.19.21) und „Heer, Streitmacht“ (חיל Ex 14,4.9.17.28; 15,4) in Ex 13,17–14,31 immer auf die Ägypter bezogen sind.⁴⁶ Das eigentliche Interessante ist, dass in Jes 43,17 das Verb „herausführen“ (יצא), das in der Exoduserzählung eigentlich immer mit Israel verbunden ist,⁴⁷ sich hier auf die Ägypter bezieht. Dies setzt einen eigenen Akzent in der Rezeption des Exodusgeschehens: Die Betonung liegt in Jes 43,17 nicht darauf, dass Israel aus Ägypten zu seiner Rettung ins Land herausgeführt wird, sondern dass *die Ägypter* herausgeführt werden – und zwar aus ihrem Land in ihren Untergang. Die semantisch ungewöhnliche Verwendung von „herausführen“ (יצא) nimmt gerade nicht Israel, sondern die Wirkung des Handelns Gottes an den Ägyptern in ihrer vierfach beschriebenen militärischen (Über)Macht („Wagen, Pferde, Streitmacht, Gewaltige“) in den Blick. Damit wird in Jes 43,17 der Blick allein auf die Ägypter beschränkt, um das Machtvolle des Handelns Gottes zu beschreiben, Israel wird, ähnlich wie in Ex 15,6–12, ausgeblendet. Die Herausführung Israels aus Ägypten durch Gott erscheint in Jes 43,17 somit als ein Hineinführen der Ägypter, deren Vernichtung nicht beschrieben wird, sondern die

⁴⁴ Die Formulierung „einen Weg geben“ (נתן + דרך) findet sich im Jesajabuch nur hier und ist, wie das Wort „Pfad“ (נתיבה), in der Exoduserzählung nicht belegt. Dafür finden sich „Wasser“ (מים) und „Meer“ (ים) in Ex 14,21.22.26.29.

⁴⁵ Das Adjektiv „stark, mächtig“ findet sich in der Formulierung „starker Ostwind“ (עֶזְרָא בְרוּחַ קָדִים) in Ex 14,21 und in Jes 43,16 in der Formulierung „durch mächtige / starke Wasser“ (בְּמֵיִם עֲזִים). Letztere Formulierung findet sich für das Schilfmeergeschehen nur noch in Neh 9,11.

⁴⁶ Die Reihung רֶכֶב־סוּסִים חֵיל וְעֶזְרָא findet sich in den biblischen Texten nur in Jes 43,17. Das Wort „Gewaltige(r)“ (עֶזְרָא) für die Ägypter findet sich in Ex 13–15 nicht, könnte aber als Wortspiel zu „durch mächtige / starke Wasser“ (בְּמֵיִם עֲזִים) gedacht sein.

⁴⁷ Den Unterschied in der Verwendung macht Ex 14,21 besonders deutlich: Während Israel hinauszieht (יצא), jagen ihm die Ägypter nach.

dann bereits vernichtet daliegen. Dies wird in Jes 43,17c–d vierfach beschrieben: „Sie liegen da, stehen nicht auf, sind ausgelöscht, wie ein Docht verloschen“. Keines der vier Verben (שכב – קום – דעך – כבה) dient in Ex 13–15 dazu, das Ergebnis des göttlichen Handelns zu beschreiben, vielmehr stellt die Viererreihe eine poetische Steigerung („liegen da – stehen nicht auf“ → „sind ausgelöscht – wie ein Docht verloschen“) dar und verstärkt so das wuchtig-machtvolle Handeln Gottes.

Diese einen eigenen Akzent setzende Interpretation des Rettungsgeschehens am Schilfmeer, scheint durch die Situation, in die hinein gesprochen wird, bedingt zu sein: JHWH hat in seiner Rede zu Beginn betont, dass *er* (!) um Israel willen nach Babel *gesandt* (!) habe (Jes 43,14), ohne zu sagen, wen er gesandt habe. Diese Aussage ist auffallend, nicht nur, weil „Babel“ hier das erste Mal seit Jes 40 ff. genannt wird, sondern auch, weil durch die Nicht-Nennung dessen, der gesendet worden ist, JHWH als der alleinige Movers der Geschichte erscheint. Damit bringt Jes 43,14 nicht JHWHs Macht über Babel zum Ausdruck, sondern liefert mit der eigenen Interpretation des Exodusgeschehens in Jes 43,16–17 auch die geschichtlich-geschichtstheologische Begründung dafür, dass JHWH souverän in der Lage ist, mit (über)mächtig erscheinenden Feinden, die Israel festhalten, umzugehen, wie es ihm beliebt: damals am Schilfmeer, „heute“ in Babel. Dies zeigt sich auch daran, dass die beschriebenen Auswirkungen des vergangenen Handelns Gottes an den Ägyptern und die von ihm angekündigten Auswirkungen seines zukünftigen Handelns gegen Babel miteinander korrelieren („und lasse versinken die Flüchtenden alle, die Chaldäer in den Booten ihres Jubels“ Jes 43,14). Damit ergibt sich eine Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in der sich gleichermaßen die Geschichtsmacht und das machtvolle Handeln Gottes zeigen: So kann der Weg durch das Wasser (Jes 43,16–17) auf den kommenden Weg durch die Wüste (Jes 43,19) vorausweisen.

Vor diesem Hintergrund fällt der Inhalt der JHWH-Rede besonders auf: Während Jes 43,16–17 an das machtvolle Handeln JHWHs in der Geschichte erinnert und situativ ausdeutet, fordert die wiedergegebene Rede JHWHs ausgerechnet dazu auf, das Vergangene zu vergessen: „Nicht gedenkt der früheren Dinge, die vergangenen bedenkt sie nicht!“ (Jes 43,18), um dann positiv fortzufahren: „Siehe, ich mache Neues, jetzt sprießt es, erkennt ihr es nicht? Ja, ich lege in der Wüste einen Weg, im Trockenland Flüsse“ (Jes 43,19). Der Bezug der früheren Dinge (ראשונות) und der vergangenen Dinge (קדמוניות) ist offen⁴⁸ und

⁴⁸ Dies gilt ebenso für das kommende Neue (הגני עשה חדשה Jes 43,19), das sich auf Jes 43,14 beziehen könnte und seinerseits offen formuliert ist: „um euretwillen habe ich nach Babel gesandt“ könnte auf eine Veränderung der Lage der Deportierten hindeuten und sich, wie in Jes 45,1–7 etc. deutlich werden wird, auf Kyros beziehen.

„überrascht angesichts des sonst intensiven Rückbezugs auf vergangenes Handeln Jahwes und der betonten Kontinuität bei der Rede von seiner Geschichtsmächtigkeit“.⁴⁹ Das „Erinnerungsverbot“ von Jes 43,18 kann sich somit kaum auf das Vergessen des ersten Exodus beziehen, der ja gerade die geschichtstheologische Vorlage für den zweiten Exodus bieten soll; dagegen spricht auch der folgende positive Bezug auf das Schilfmeerwunder und den Exodus in Jes 43,19.20. Das Schilfmeerereignis bietet vielmehr das Modell für die Rettungsmacht JHWHs angesichts übermächtiger Feinde; damals wie heute kann Gott einen Weg bahnen (Jes 43,16 → 43,19), deswegen soll das Volk das Frühere vergessen, „weil es keine Bedrohung mehr bedeutet, weil es durch Gottes neues Handeln so endgültig angetan ist wie die Leichen der Verfolger im Schilfmeer. Das Frühere, das sind die Leiden des Volkes, konkret Jerusalems Untergang und die Deportation“⁵⁰. Die deutende Erinnerung an die sich in der Geschichte erwiesene Macht JHWHs wird damit zur Blaupause für das zukünftige Handeln Gottes.

Fazit

Die Erinnerung an das Schilfmeerereignis dient in Jes 43,16–17 der Charakterisierung JHWHs und leitet die folgende Rede JHWHs ein. Aus der Vielzahl der mit dem Schilfmeer verbundenen Motive und Deutungen werden nur drei Aspekte schlaglichtartig ausgewählt: Das Schilfmeerereignis wird interpretiert als Weg-Geben im Meer (Jes 43,16), die Übermacht der Feinde wird betont, um dann direkt das Tot-Sein der ungenannten Feinde zu konstatieren (Jes 43,17). Israel ist ausgeblendet. Das Schilfmeerereignis wird hier nicht als Rettung für Israel erinnert, vielmehr dient es dazu, JHWH als einzigen Protagonisten in den Mittelpunkt zu stellen. JHWHs Geschichtsmächtigkeit erweist sich an seiner Übermacht gegenüber den Feinden: Er beherrscht alles.

Jes 43,14–21 macht den Fluchtpunkt für die Erinnerung an das Schilfmeerereignis deutlich: Die neue Deutung der Ursprungszeit soll dazu anleiten, das unmittelbar Vergangene auszublenden, das sich wohl auf die Zerstörung Jerusalems und die Deportation beziehen dürfte und den Blick auf das kommende Neue und die unmittelbar bevorstehende Veränderung der jetzigen Situation zu richten. Damit verortet sich der Text im Rahmen der noch im Exil lebenden Erinnerungsgemeinschaft. Zugleich ist er aber so offen formuliert, dass er nicht nur in *diese* historische Situation hineingesprochen ist, sondern das Schilfmeerge-

⁴⁹ Oorschot van, Babel, 72.

⁵⁰ Kiesow, Exodustexte, 72–73; zustimmend: Oorschot van, Babel, 77. Berges deutet dies im Anschluss an Lund so: „Die vergangenen Dinge sollen nicht das letzte Wort haben“, Berges, Jesaja, 300.

schehen paradigmatisch auf neue Situationen hin deutet, aus denen nur Gott retten kann.

Aus den Deutungsmustern der mit dem Schilfmeer verbundenen Rettungserinnerung werden, ähnlich wie in Ex 15,6–12, nur die Aspekte paradigmatisch aufgegriffen, die dazu dienen, die veränderte Situation der Erinnerungsgemeinschaft neu zu deuten und auf eine konkrete Situation hin auf ihren lebenspraktischen Sinnzusammenhang hin auszuwerten. Dies bewirkt paradigmatisch eine Verschränkung der Zeitebenen von Vergangenheit (die Schilfmeererinnerung in Jes 43,16–17 und der Hinweis auf das Frühere in Jes 43,18) und Zukunft (der Hinweis auf das Neue in Jes 43,19–20) für die Gegenwart.

4 Der Durchzug durch das Meer nach Weish 10,15 – 11,1

Das Buch der Weisheit ist als die Rede eines Ich-Sprechers gestaltet.⁵¹ Dieser Ich-Sprecher stellt sich als ein namenloser König heraus, der im zweiten Teil des Buches einen ausführlichen Lobpreis (*enkómion*) auf die Weisheit anstimmt (Weish 6,22–11,1).⁵² Zu Beginn verkündet der Ich-Sprecher programmatisch: „Was aber Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden, und nicht verbergen will ich euch Geheimnisse, sondern vom Anfang ihrer Entstehung an will ich (sie) ergründen und offenbar machen die Kenntnis von ihr und keinesfalls vorübergehen an der Wahrheit“ (Weish 6,22).

Der letzte Abschnitt des zweiten Buchteils schildert einen Geschichtsrückblick, in dem als der eigentliche Movers der Geschichte nicht Gott, sondern die Weisheit (σοφία) auftritt (Weish 10,1–11,1). Dieser Geschichtsrückblick in Weish 10,1–11,1 ist als eine Beispielreihe gestaltet, die als Redeform bzw. Gattung aus der griechischen Literatur stammt.⁵³ Die Beispielreihen sind durch vier Elemente gekennzeichnet: 1. eine Überschrift, die den Schwerpunkt und das Ziel der Bei-

51 Siehe auch den Beitrag von Friedrich Reiterer in diesem Band.

52 Dieser Abschnitt (Weish 6,22–11,1) gliedert sich in drei Teile: Weish 6,22–8,21: Preislied auf die Weisheit; Weish 9,1–18: Gebet um Weisheit; Weish 10,1–11,1: Das rettende Wirken der Weisheit; Engel, Weisheit, 21. Eine etwas andere Abgrenzung nimmt Schmitt vor: Er lässt den Abschnitt in Weish 9,18 beginnen und in 10,21 enden, Schmitt, Struktur, 1–8. Glickman plädiert für die Abgrenzung Weish 10,1–11,1 und sieht folgende Gliederung: Weish 10,1–5.6–9.10–12.13–14.15–11,1; Glickman, Wisdom.

Siehe auch: Gilbert, L'adresse, 277–299; Schwenk-Bressler, Sapientia Salomonis; Neher, Wesen, 148–151; Genuyt, d'Egypte, 1–13.

53 Vgl. Schmitt, Struktur, 13–18.

spielreihe erkennen lässt, 2. diese wird durch eine Reihe von Gestalten der Geschichte erläutert, 3. die Darstellung ist komprimiert: es werden nur die relevanten Dinge genannt, die zum Beweis der Überschrift dienen und 4. zentrale Wörter aus der Überschrift werden wiederholt und gliedern die Reihe. In diesen Beispielreihen werden jeweils diejenigen, die aus Unheil, Not und Bedrängnis gerettet wurden, denjenigen gegenüber gestellt, die die Verursacher der Not sind (Antonomasien). Während die Hauptfiguren namentlich identifizierbar sind, erhalten die Kontrastfiguren keine Namen.

Dreh- und Angelpunkt des ganzen Geschichtsrückblicks ist die Weisheit, die für die Rettung in den exemplarisch gewählten sieben Beispielen die entscheidende Größe ist: Die Weisheit ist diejenige, die in jeder Generation wirkt und rettet. Die „Weisheit“ (σοφία) selbst wird zu Beginn der Beispielreihe nicht explizit genannt, sondern wird renominalisiert (Weish 10,1: αὕτη „sie, diese“; σοφία erst in Weish 10,4). Damit ist die Beispielreihe eng mit dem voranstehenden Gebet des Königs verbunden, wo diese im letzten Vers (Weish 9,18) genannt wird (insgesamt: Weish 9,2.4.6.9.17.18). Dieser Vers beendet zum einen das Gebet, fungiert aber zugleich als programmatische Eröffnung der folgenden Beispielreihe: „Und so wurden berichtet die Pfade derer auf der Erde, und über das dir Gefallende wurden die Menschen belehrt, und durch die Weisheit wurden sie gerettet“ (Weish 9,18). Dieses Ende des Gebets beantwortet zugleich die Fragen aus Weish 9,13: „Welcher Mensch nämlich wird Gottes Willen erkennen? Oder wer wird gedanklich durchdringen, was der Herr will?“, indem er seine Antwort auf die Weisheit allein zuspitzt: Nur durch die *sophia* werden Menschen gerettet. Schmitt wertet Weish 9,18 als Überschrift der folgenden Beispielreihe⁵⁴, in der Thema und Ziel der Beispielreihe benannt werden: durch Weisheit zu retten. Dies wird in der Beispielreihe von Weish 10 an Adam, Noah, Abraham, Lot, Jakob, Josef und als letztem Beispiel der Bedrückung des Volkes durch die Ägypter und der Rettung des Volkes Israel aus Ägypten (Weish 10,15–11,1) ausgeführt.

¹⁵ αὕτη λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον
ἐρρύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων

¹⁵ Diese hat ein heiliges Volk und eine untadelige Nachkommenschaft gerettet aus einem Volk von Bedrückern.

¹⁶ εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου
καὶ ἀντέστη βασιλεῦσιν φοβεροῖς ἐν τέ-
ρασι καὶ σημείοις

¹⁶ Sie ging in die Seele eines Dieners des Herrn ein und widerstand schrecklichen Königen durch Wunder und Zeichen.

⁵⁴ Vgl. Schmitt, Struktur, 2–4.

¹⁷ἀπέδωκεν ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν
ὠδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ
καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας
καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα

¹⁸διεβίβασεν αὐτοὺς θάλασσαν ἐρυθρὰν
καὶ διήγαγεν αὐτοὺς δι' ὕδατος πολλοῦ

¹⁹τοὺς δὲ ἐχθροὺς αὐτῶν κατέκλυσεν
καὶ ἐκ βάθους ἀβύσσου ἀνέβρασεν
αὐτοῦς

²⁰διὰ τοῦτο δίκαιοι ἐσκύλευσαν ἀσεβεῖς
καὶ ὕμνησαν κύριε τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου
τὴν τε ὑπέρμαχόν σου χεῖρα ᾗ νεναν
ὁμοθυμαδόν

²¹ὅτι ἡ σοφία ᾗ νοῖξεν στόμα κωφῶν
καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκεν τρανάς

^{11,1}εὐόδωσεν τὰ ἔργα αὐτῶν ἐν χειρὶ
προφήτου ἁγίου

¹⁷Sie erstattete den Heiligen Lohn für
ihre Mühen,
geleitete sie auf staunenswertem Weg
und wurde ihnen zum Schutz bei Tage
und zu Sternenlicht in der Nacht.

¹⁸Sie ließ sie durch das Rote Meer gehen
und führte sie hindurch durch viel
Wasser.

¹⁹Ihre Feinde aber überflutete sie
und aus der Tiefe des Abgrunds wir-
belte sie sie empor.

²⁰Deshalb plünderten die Gerechten die
Gottlosen aus
und besangen, Herr, deinen heiligen
Namen
und lobten gemeinsam deine für sie
kämpfende Hand.

²¹Denn die Weisheit hat den Mund der
Stummen geöffnet
und die Zungen kleiner Kinder deutlich
(verstehbar) gemacht.

^{11,1}Sie ließ, vermittelt durch einen hei-
ligen Propheten, ihre Werke gelingen

Das letzte Beispiel ist zugleich das längste der Beispielreihe und wählt punktuell Aspekte aus dem Exodusgeschehen aus. Während Weish 10,15 und 10,16 an Ex 1; 2,23–6,1 und Ex 7–12 anspielen und immerhin zwölf Kapitel des Buches Exodus in zwei Versen zusammenfassen, kommt in den folgenden drei Versen (Weish 10,17–21) das Geschehen am Schilfmeer in den Blick, das im Buch Exodus drei Kapitel umfasst (Ex 13,22–15,21). Nicht nur dieser Proporz, sondern auch der Umstand, dass das siebte und letzte Beispiel das längste der Beispiele ist, zeigt, dass die Geschichtserinnerung nach Weish 10,1–11,1 ihren Höhepunkt in der Rettung am Schilfmeer findet.

Weish 10,17a verbindet das Mitnehmen der Gefäße und Kleider aus Ex 12,36 nach der Deutung der LXX als vorenthaltener Lohn für die Arbeit („Lohn für ihre Mühen“ μισθὸν κόπων αὐτῶν; σκυλεύω in Ex 3,22; 12,36^{LXX} vgl. Weish 10,12) mit der Art und Weise, wie die Weisheit das Volk Israel in Ägypten bis zum Schilfmeer geführt hat. Weish 10,17b „(sie) geleitete sie auf staunenswertem Weg“ scheint auf die ungewöhnliche Wegführung aus Ex 13,17 (nicht den Weg ins Philisterland, also nicht die *via maris* am Meer entlang) zu rekurrieren, während der letzte Teil von

Weish 10,17c–d auf die Wolken- und Feuersäule in Ex 13,20–21; 14,20^{LXX} Bezug nimmt.⁵⁵

Die Schilfmeererinnerung selbst kommt in Weish 10,18–19 in den Blick: „¹⁸Sie ließ sie durch das Rote Meer gehen und führte sie hindurch durch viel Wasser. ¹⁹Ihre Feinde aber überflutete sie und aus der Tiefe des Abgrunds wirbelte sie sie empor.“⁵⁶ Diese Interpretation des Schilfmeergeschehens hat interessanterweise wenig Bezüge zu Ex 13,17–14,31 oder Ex 15, sondern nimmt die Terminologie, die schilfmeer-spezifisch imprägniert ist, anderer Texte auf, die das Schilfmeerereignis deuten: In Weish 10,18 findet sich, neben dem Stichwort „Rotes Meer“, die Formulierung „durch viel Wasser“ (δι’ ὕδατος πολλου) verschiedentlich in der LXX, mit Blick auf das Schilfmeergeschehen nur noch einmal in Ps 77,20^{LXX}.⁵⁷ In Weish 10,19 erinnert die „Tiefe“ (βάθος) an die „Tiefe“ (βυθός) von Ex 15,5^{LXX}, das Wort „Abgrund“ (ἄβυσσος) wird mit Blick auf das Schilfmeerereignis in Ps 105,6^{LXX}; Jes 51,10^{LXX}; 63,12–13^{LXX} verwendet.⁵⁸ Weish 10,20 spielt mit „(die Gerechten) besangen, Herr, deinen heiligen Namen“ (ὑμνησαν κύριε τὸ ὄνομα τὸ ἁγίόν σου) auf das Mose- und Mirjamlied in Ex 15 an; die „kämpfende Hand“ aus Weish 10,20 weist auf Ex 15,6.12^{LXX} zurück. Im Gegensatz zur späteren Rezeption⁵⁹

55 Siehe hierzu ausführlicher Engel, Weisheit, 177–180.

56 Weish 10,18a nimmt dabei auf das gesamte Schilfmeergeschehen eher allgemein und zusammenfassend Bezug; das in der LXX seltene Verb διαβιβάζω findet sich in der Exoduserzählung der LXX nicht und ist in der LXX auch nicht an anderer Stelle mit der Rettung am Schilfmeer verbunden.

Weish 10,18b scheint auf Ex 14,22.29 anzuspielen: „Die Israeliten aber zogen über trockenen Grund mitten im Meer, das Wasser aber war für sie eine Mauer zur Rechten und eine Mauer zur Linken“ (Ex 14,29^{LXX}).

Weish 10,19a („Ihre Feinde aber überflutete sie“) verwendet mit dem Verb „überfluten“ (κατακλύζω) ein in der LXX seltenes Verb, das sich in der Exoduserzählung der LXX nicht findet. Inhaltlich dürfte es auf Ex 14,28 rekurrieren, wo von dem Untergang des ägyptischen Heeres berichtet wird: „Und das zurückgekehrte Wasser bedeckte die Streitwagen und die Streitwagenlenker und die ganze Streitmacht Pharaos, die hinter ihnen in das Meer hineingezogen waren. Und kein Einziger von ihnen blieb übrig“ (Ex 14,28^{LXX}).

Weish 10,19b ergänzt dann eine sich zwischen Ex 14,28 und 14,30 ergebende Erzähllücke: Wie konnte Israel die Ägypter tot am Boden liegen sehen? (Ex 14,30): „und aus der Tiefe des Abgrunds wirbelte sie sie empor“. Das Verb „aufwirbeln“ ἀναβράσσω findet sich nur drei Mal in der LXX. Weish 10,20 nimmt auf das Moselied und Mirjamlied insofern Bezug, als das Besingen nicht auf die beiden Einzelfiguren bezogen wird, sondern auf „alle Gerechten“; zu Weish 10,20–21 vgl. Enns, Retelling, 1–14. = in: Evans/Sander (Hg.), The function, 142–165.

57 Das Verb διαβιβάζω „hindurchführen“ wird nicht spezifisch für die Schilfmeererinnerung verwendet (Gen 32,23; Num 23,5.20; Jos 7,7 etc.).

58 Zu dem semantisch schwierigen Verb ἀναβράσσω siehe Glickman, Wisdom, 142.

59 Siehe z. B. Ex Rab 23.8; Targ Ps.-J. Ex 15,2.

findet sich der Gedanke, kleine Kinder hätten am Schilfmeer ebenfalls gesungen, in der gesamten alttestamentlichen Literatur nicht.

In allen Aussagen ist die Weisheit Subjekt der Handlung: Sie ist es, die durch das Rote Meer⁶⁰ gehen lässt, die das Volk durch das Wasser hindurchführt, die die Feinde überflutet, und sie ist sogar diejenige, die die Feinde aus der Tiefe des Abgrunds hervorwirbelt; damit ist der Handlungsanteil der Weisheit sogar noch gesteigert worden gegenüber der Interpretation von Ex 15,5^{LXX}: „sie [= die Ägypter] sanken in die Tiefe wie Steine“ (κατέδυσαν εἰς βυθὸν ὥσεὶ λίθος).

Die größte Differenz des neu gedeuteten Schilfmeergeschehens fällt unmittelbar auf: Es ist nicht mehr Gott selbst, der in der Geschichte handelt, sondern es ist die Weisheit. Israel wird nicht, wie in Ex 15,6–12 und Jes 43,16–17, ausgeblendet, vielmehr wird die letzte Beispielreihe programmatisch dadurch eröffnet, dass Israel als „heiliges Volk und eine untadelige Nachkommenschaft“ interpretiert wird, die Feinde aber als „Volk von Bedrückern“ bezeichnet werden (Weish 10,15). Damit beweist die Erinnerung an das Schilfmeer/Rote Meer das, was die Überschrift in Weish 9,18 thesenhaft angekündigt hat: „durch die Weisheit wurden sie gerettet“ (τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν).

Die Weisheit wird als alleinige und entscheidende Handlungsträgerin und als neuer transzendenter Bezugsrahmen herausgestellt; in ihr zeigt sich Gott der Menschheit. Auf diese Weise wird ein Deutungsmuster verwendet, das neue Sinnzusammenhänge herstellt und so ein neues Paradigma schafft. Eine Überarbeitung alter Deutekategorien war für die Erinnerungsgemeinschaft offensichtlich notwendig geworden. Einher damit gehen Veränderungen des Gottes- und des Menschenbildes. Während Ex 13,17–14,31 von einer Mitarbeit der Menschen, v. a. des Mose, ausgegangen ist und eine Handlungsweise Gottes das Geben von Anweisungen in Reden war, wird zwar auch in Weish 10 von menschlichem Mitwirken gesprochen; dies ist aber nur deswegen möglich, weil die Weisheit es zuvor ermöglicht hat. Weil sie den Stummen den Mund geöffnet hat (Weish 1,21), können sie das Lob singen (Weish 10,19). Wie die Position des Menschen, so ist aber auch die Position Gottes verändert: Die Weisheit übernimmt die Handlungsmacht, die sonst bisher Gott deutend zugeschrieben wurde. Gott selbst scheint „transzendenter“ geworden zu sein.⁶¹ Die unbefangene Art und Weise, wie Gottes Handeln in der Geschichte beschrieben wurde, scheint als unangemessen empfunden worden zu sein. Von einem direkt handelnden Gott zu sprechen, wie dies in den bisherigen Deutungen selbstver-

⁶⁰ „Rotes Meer“ ist bereits in der Ex^{LXX} die Übersetzung des hebräischen יָם־סוּף „Schilfmeer“.

⁶¹ Die fünfte Strophe der Beispielreihe ist die einzige Stelle im Alten Testament/der LXX, in der die Weisheit mit dem Exodusgeschehen verbunden ist.

ständig vorausgesetzt wurde, ist – zumindest im Buch der Weisheit – offenbar nicht mehr möglich. Das aktive Handeln wird nun von der Weisheit als einer Wirkweise (Gottes) übernommen. Dies bewirkt eine entscheidende Differenzierung in Gottes immanenter Präsenz und Geschichtsmächtigkeit: Gottes Handeln wird nicht mehr unmittelbar gedacht, sondern über „Mittlerfiguren“ bzw. „Mittlerwirkweisen“: die Weisheit. In Weish 6,12–21 hat „der Sprecher in der begehrenswerten, strahlend schönen Frauengestalt der Weisheit *Gott selbst* gepriesen. In ihr machte Salomo Gottes *Transzendenz* anschaulich, dass der Schöpfer der von ihm geschaffenen Weisheit gegenübersteht und nicht ein Teil von ihr ist, und zugleich seine *Immanenz*, dass Gott diese Welt beständig im Dasein hält.“⁶² Neben dem Weisheitsbuch findet sich der Gedanke von Mittlerinstanzen – mit je unterschiedlichen Akzenten – auch in Ijob 28; Spr 8; Sir 24 und bei Philo. Die Logos-Spekulation übernimmt strukturell eine ganz ähnliche Funktion.

Fazit

Gott selbst erscheint nicht mehr als Handelnder, diese Funktion wird vielmehr von der Weisheit übernommen. Sie ist diejenige, die das gesamte Geschehen am Schilfmeer bestimmt und sie ist die allein Handelnde. Mose kommt nicht vor, Menschen oder Naturphänomene tragen nur dann dazu bei, wenn die Weisheit es vorher ermöglicht hat. Gott ist nicht mehr unmittelbar und direkt, sondern vermittelt durch das Tun der Weisheit erfahrbar, umgekehrt umfasst das Handeln der Weisheit alles: Ohne ihr Tun wäre nichts geworden. Rücknahme Gottes und Verstärkung der Weisheit sind auf den ersten Blick gegenläufige, aber doch zusammengehörende Tendenzen, um Gottes Wirksamkeit in der Geschichte neu zu deuten. Damit ist ein neuer transzendenter Bezugsrahmen geschaffen. Dabei ist auch der Rekurs auf das Schilfmeer als Teil der Beispielreihe nicht auf Israel oder auf den Erweis von Gottes Geschichtsmächtigkeit gerichtet, sondern zielt auf den Erweis der Geschichtsmächtigkeit der Weisheit selbst: Rettung erfolgt durch die Weisheit (Weish 9,18).

5 Die Juditerzählung

In dem um ca. 100 v. Chr. entstandenen Buch Judit werden die Leser in eine Welt geführt, die sie unmittelbar als eine fiktionale Textwelt erkennen können: So wird

⁶² Engel, Weisheit, 181 (Hervorhebungen im Original).

der (eigentlich) babylonische König Nabuchodonosor (hebr.: Nebukadnezar) als assyrischer König vorgestellt, der in Ninive residiert, das zur Zeit des historischen Nebukadnezar schon zerstört war. Dies ist nicht das einzige, sondern eines von vielen Beispielen für die literarische Collage, die das Buch Judit entwirft. Damit wird von Anfang an deutlich gemacht, dass es hier um ein Geschehen geht, in dem eine Grundfrage in einer fiktionalen Erzählung „durchgespielt“ wird: Nabuchodonosor nämlich, so wird erzählt, will die ganze Welt unterwerfen und als einziger Gott verehrt werden (Jdt 3,8; 6,2). Seine überaus schlagkräftige Armee hat den gesamten Osten der Welt und schon fast gänzlich den Westen der Welt erobert. Die militärische Macht ist überwältigend und zugleich unberechenbar; Felder werden niedergebrannt, Herden vernichtet, Städte geplündert, ganze Landschaften verwüstet, junge Männer erschlagen (Jdt 2,27). Auch bei freiwilliger Unterwerfung werden die Kultanlagen der Völker zerstört (Jdt 3,8). Für Israel, für das das Bekenntnis zu dem einen als dem einzigen Gott grundlegend ist, ist nicht nur der alleinige Gottesanspruch Nabuchodonosors untragbar, sondern auch der Tempel von Jerusalem ist unmittelbar bedroht. Daher ist Israel das einzige Volk weltweit, das Widerstand gegen die Assyrer leistet: Bergpässe werden besetzt und Ortschaften verstärkt, in den Ebenen werden Fallen aufgestellt (Jdt 4,5–7; 5,1). Angesichts des in der Jesreelebene vor Israel lagernden assyrischen Heeres von 170.000 Fußsoldaten und 12.000 Reitern (Jdt 7,2) sind dies geradezu lächerlich-hilflose Maßnahmen. Die Erzählung macht klar: Militärisch ist Israel völlig chancenlos. Die einzige Hoffnung ist Gott; nur Gott kann Israel und mit Israel die ganze Welt aus dieser Bedrohungssituation noch retten. Daher betet und fastet das Volk und hofft auf Gottes rettendes Eingreifen (Jdt 4; 7,30). Gott ist in dieser Erzählung in zweifacher Hinsicht herausgefordert zu handeln: durch die fundamentale Bedrohung seines Volks und durch die Bestreitung seines Gottesanspruches durch den monotheistisch formulierten Anspruch des Königs Nabuchodonosor.⁶³

Damit wird in der Juditerzählung eine Szenerie wie im Exodusbuch aufgebaut:⁶⁴ Ein übermächtiger König bedroht die Existenz des Volkes Israel. Aber es ist nicht nur die gesamte Szene, sondern es gibt zahlreiche Bezüge zwischen dem Buch Judit und dem Buch Exodus, von der Gestaltung Judits nach dem Vorbild des Mose bis zu Leitwortbezügen (z. B. das Verb „schlagen“ *πατάσσω* etc.), die die Juditerzählung prägen. Über diese ins ganze Exodusbuch gehenden Bezüge hinaus wird das Schilfmeerereignis in der Juditerzählung aber noch in spezifischer Weise

⁶³ Zum Buch Judit siehe ausführlich den Kommentar von Schmitz/Engel, Judit.

⁶⁴ Vgl. Lange, Die Rezeption des Exodusbuchs in der LXX- und Vg-Fassung der Juditerzählung (in diesem Band).

aufgegriffen: In ihren beiden Gebeten ruft Judit den Gott Israels als den Gott, „der Kriege beendet“ (σὺ εἶ κύριος συντρίβων πολέμους κύριος ὄνομά σοι) an (Jdt 9,7–8; 16,2): Damit wird Ex 15,3 zitiert, aber nach der LXX-Fassung: κύριος συντρίβων πολέμους κύριος ὄνομα αὐτῷ „Der Herr (ist jemand), der die Kriege zerschlägt, Herr ist sein Name“. ⁶⁵ Diese Übersetzung deutet den hebräischen Text יהוה שםו יהוה מלחמה „JHWH ist ein Krieger, JHWH ist sein Name“: Wie die Rettung am Schilfmeer *kein* Krieg war, sondern eine wundersame Rettung für Israel und Erweiswunder an den Ägyptern, so wird auch in der Juditerzählung kein Krieg erzählt. Vielmehr ergibt sich aus der Art, wie Gott ist – er beendet Kriege –, dass der Konflikt möglichst gewaltarm einer Lösung zugeführt werden soll. ⁶⁶ Angesichts der Bedrohung, in der sich Israel in der Erzählung befindet, stellt sich die Frage, ob und wie Gott rettend für sein Volk eingreift. Und gerade vor dem Hintergrund der Exoduserzählung überrascht das Buch Judit: Gott greift nicht ein. An keiner Stelle der Erzählung greift Gott ein, obwohl in der Juditerzählung Gott als der Gott der Niedergedrückten, der Helfer der Unterlegenen, der Beistand der Schwachen, der Beschützer der Verachteten und der Retter der Hoffnungslosen (Jdt 9,11) angerufen wird. Judit bekennt in ihrem Gebet, dass der Gott Israels der Gott aller Macht und Kraft ist, dass es keinen anderen gibt und dass nur er das Schutzschild für das Volk Israel ist (Jdt 9,14). Umso mehr überrascht, dass dieser Gott, obwohl sich sein Volk in bitterster Not befindet, nicht rettend eingreift. Es gibt nur eine Stelle, an der Gott als aktiv handelnde Figur ⁶⁷ in der Erzählung auftritt: „Und der Herr hörte auf ihr Rufen und schaute ihre Not an“ (καὶ εἰσῆκουσεν κύριος τῆς φωνῆς αὐτῶν καὶ εἰσείδεν τὴν θλίψιν αὐτῶν Jdt 4,13). Das Einzige, was Gott in der Juditerzählung tut, ist: Er sieht und hört. Gott ist das Subjekt der Verben „sehen“ und „hören“, aber man wird Sehen und Hören kaum als eine aktive und entscheidend rettende Handlung Gottes einstufen können, jedenfalls nicht, wenn man eine Erzählung wie die Rettung am Schilfmeer im

⁶⁵ Zur Bedeutung von Ex 15,3^{LXX} in der Juditerzählung siehe Schmitz/Engel, Judit, 283–286. 397–398 sowie Schmitz, κύριος, 5–16; unplausibel ist der neue Übersetzungsvorschlag von Maier, Der Herr, 281–295: συντρίβ- heißt auch an keiner von ihm angeführten Stelle „(Kriege) anfachen“.

Das Zitat aus der LXX-Fassung des Exodusbuchs ist für die Frage der Originalsprache der Juditerzählung zentral, siehe Engel, Der HERR, 155–168.

⁶⁶ Vgl. hierzu Schmitz, War, 103–119.

⁶⁷ Eine literarische Figur wird definiert als eine „menschliche oder menschenähnliche Gestalt in fiktionalen Texten“, der „Personenwahrnehmungsmodelle“ zugrunde liegen (Jannidis, Figur, 199). Sprachlich lassen sich Figuren auch identifizieren, insofern als dass sie als Subjekt auftreten, d. h. Subjekt einer Handlung sind oder sprechen.

Hintergrund hat. Aber Jdt 4,13 spielt zugleich auf die Exoduserzählung an, als Gott den Hilfeschrei der unterdrückten Israeliten in Ägypten hört (Ex 2,23 – 25):

²³Lange Zeit danach starb aber der König von Ägypten. Und die Israeliten seufzten wegen der Arbeiten und schrien um Hilfe, und ihr Schreien wegen der Arbeiten stieg auf zu Gott (καὶ κατεστέναξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ ἀνεβόησαν καὶ ἀνέβη ἡ βοή αὐτῶν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν ἔργων). ²⁴Und Gott erhörte ihr Seufzen (καὶ εἰσήκουσεν ὁ θεὸς τὸν στεναγμὸν αὐτῶν), und Gott gedachte seiner Verfügung – die im Blick auf Abraham und Isaak und Jakob (verfügte). ²⁵Und Gott blickte auf die Israeliten (καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ) und er machte sich ihnen bekannt.⁶⁸

Die Verben „sehen“ und „hören“ werden ebenso im sog. „kleinen geschichtlichen Credo“ in Dtn 26,7 verwendet, das an die gleiche Situation erinnert:

Wir aber riefen zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr erhörte unsere Stimme und sah unsere Demütigung (καὶ εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς ἡμῶν καὶ εἶδεν τὴν ταπεινώσιν ἡμῶν), unsere Mühe und unsere Bedrängnis.

Im Juditbuch wird also vor dem Hintergrund der „alten“ Exodusüberlieferung eine Rettungsgeschichte neu erzählt, in der über die Position und Funktion Gottes und damit auch der Menschen nachgedacht wird: Während viele biblische Deutungen des Exodusgeschehens ganz unbefangen vom direkten Eingreifen und Handeln Gottes ausgehen, ist das aktive Handeln Gottes im Buch Judit lediglich auf ein Sehen und Hören reduziert worden, von dem aber nur die Leser erfahren. Die Figuren der Erzählung wissen nicht, dass Gott sie gesehen und gehört hat. Sie erleben keine Rettung, sondern vielmehr, dass sich die Not und die Gefahr für sie bis zur realen Bedrohung ihres Lebens durch die 34-tägige Belagerung der Stadt Betulia, in der die Wasservorräte ausgegangen sind, steigert (Jdt 7).

Die Differenz zum Buch Exodus ist aber noch schärfer: Anders als in der Exoduserzählung, wo Gott mit Mose kommuniziert und konkrete Anweisungen erteilt, erhalten die Israelitinnen und Israeliten von Gott keine Antwort und keine konkreten Handlungsanweisungen, denn: Gott spricht in der gesamten Juditerzählung nicht.

Das Buch Judit erzählt also eine grundlegend neue Situation: Gott greift nicht rettend zugunsten seines Volkes ein und Gott spricht nicht. Wie ist nun Rettung denkbar? Die Juditerzählung spielt hierzu zwei Modelle durch. Ein erstes, traditionelles Handlungsmodell wird von den Ältesten der Stadt Betulia vertreten: Als

⁶⁸ Vgl. Ex 6,5: „Und ich habe das Seufzen der Israeliten gehört, (das daher rührte,) dass die Ägypter sie knechten, und ich habe eurer Verfügung gedacht“ (καὶ ἐγὼ εἰσήκουσα τὸν στεναγμὸν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὃν οἱ Αἰγύπτιοι καταδουλοῦνται αὐτούς καὶ ἐμνήσθην τῆς διαθήκης ὑμῶν).

das Volk die Kapitulation der belagerten Stadt Betulia fordert, handeln die Ältesten der Stadt ein Fünf-Tage-Ultimatum aus, weil sie hoffen, dass Gott in dieser Zeit handeln wird (Jdt 7,30 – 31). Der Stadtälteste Ozias argumentiert: Rettung kann nur von Gott kommen, er wird Hilfe schicken, die Menschen müssen abwarten. Ein zweites Modell vertritt Judit: Sie wendet sich an Gott und ruft in ihren Reden und Gebeten die Geschichte ihres Volkes wach, um aus der erzählten Vergangenheit Handlungsmodelle abzuleiten, die in der aktuellen Situation der Not eine Orientierung bieten und ermöglichen, aktiv zu werden, so z. B. die Geschichte von Dina und Simeon (Gen 34; Jdt 9). Aber nicht ein *deus ex machina* handelt und rettet sein Volk, sondern Judit ist es, die selbst aktiv werden und handeln muss. Judit reflektiert ihr Handeln und bindet es im Gebet an die Geschichte ihres Volkes und an Gott zurück, aber sie ist es, die sich der Gefahr der Vergewaltigung im Lager der Assyrer aussetzt, sie ist es, die Holofernes' Schwert ergreifen und seinen Kopf abtrennen muss. Dass sie die volle und alleinige Verantwortung trägt, betont der Hohepriester Joakim im Nachhinein, als er sie mit den Worten preist: „Du hast dies alles mit *deiner* Hand getan“ (Jdt 15,10).

Fazit

Das Buch Judit erzählt gerade vor dem Hintergrund der Exoduserzählung, dass nicht Gott und auch nicht eine Figur wie die Weisheit aktiv rettend eingreift, sondern dass es die Menschen sind, die in Rückbindung an Gott, aber auch mit eigenem Risiko handeln müssen und können. Damit wird gegenüber den älteren Erzählungen ein neues Deutungsmodell entwickelt: Gott selbst greift nicht in die Geschichte ein. Rettung erfolgt durch Menschen, die ihr Handeln theologisch reflektieren und an Gott rückbinden.⁶⁹

⁶⁹ Das Juditbuch steht mit dieser Konzeption in der zeitgenössischen Literatur nicht allein da, vielmehr findet sich der Gedanke, dass Gott nicht mehr spricht, der aktive Handlungsanteil Gottes stark oder ganz reduziert ist und andere Wege des Handelns erzählt werden, breiter belegt: In der hebräischen Estererzählung findet sich Gott an keiner Stelle, in der griechischen Fassung der LXX wird Gott zahlreich genannt, als handelnde Figur tritt Gott aber nur an zwei Stellen auf (Est-D 8; Est 6,1^{LXX}), an denen das Handeln Gottes für die Figuren nicht wahrnehmbar, sondern nur für die Leserinnen und Leser erkennbar ist. Im Ersten Makkabäerbuch kommt die Figur Gott nicht vor, alleinige Handlungsträger sind menschliche Figuren. Im Zweiten Makkabäerbuch spricht Gott nicht und greift auch nicht selbst aktiv ein, vielmehr sind es Epiphanien (2 Makk 2,19 – 32; 3,24 – 26.31 – 34; 5,1 – 4; 10,29 – 30; 11,8; 12,22; 15,11 – 16.25 – 36), die das Geschehen entscheidend beeinflussen. Auch in der Tobiterzählung spricht Gott nicht und greift auch nicht aktiv in das Geschehen ein. Sein Handeln wird in Form einer passivischen Formulierung geschildert; zudem tritt der Engel Raphael als menschlicher Reisebegleiter auf (vgl. Tob 8,3; 12,19), vgl. Schmitz, Gott als Figur, 217 – 237.

Diese offenkundigen Verschiebungen in der Frage nach dem Handeln Gottes finden interessanterweise in einer Zeit statt, in der sich zeitgleich die Rede von Gott als dem *Pantokrator* einbürgert: Erst mit der Wiedergabe der Septuaginta des hebräischen יהוה צבאות „JHWH der Heerscharen“ durch κύριος παντοκράτωρ⁷⁰ wird Gott zum Allherrscher und Allmächtigen (κύριος παντοκράτωρ z. B. in Jdt 4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17).⁷¹

Schlussüberlegungen

Dass Gott Israel am Schilfmeer gerettet hat, ist eine Denkfigur, die sich in den unterschiedlichsten biblischen Texten, Gattungen und Kontexten in vielfacher Weise findet. Als Gründungsnarrativ Israels prägt die Rettung am Schilfmeer die Vorstellung vom Handeln Gottes in der Geschichte. Diese Vorstellung wird in den biblischen Texten immer neuen Deutungen unterzogen, die nicht im Sinne einer historisch-rekonstruktiven (pragmatischen) Geschichtsschreibung erzählen wollen, wie es war, sondern die eine eigene Darstellung durch passgenaue Auswahl einzelner Aspekte, Worte und Motive für ihren Kontext und ihr Aussageziel erstellen. Durch diese neuen Sinnzusammenhänge werden paradigmatische Deutungsmuster erstellt, die die Vergangenheit mit Blick auf die Gegenwart und Zukunft hin auslegen.

Ex 13,17–14,31 bietet verschiedene Möglichkeiten, das Handeln Gottes zu denken: Gott als direkt Handelnder, Gott in der Wolken- und Feuersäule, Gotteshandeln durch Anweisungen in Reden an Menschen wie Mose oder durch den Boten Gottes. Die Geschichtsmächtigkeit Gottes zeigt sich in seinem souveränen Handeln in der Geschichte.

Der Hymnus Ex 15 konzipiert JHWH als zentralen Protagonisten in unterschiedlichen Rollen: als Krieger, Wegbereiter und König. Auf diese sind die Erinnerungen an Exodus und Schilfmeerereignis hin gestaltet. Der Blick auf das Heiligtum und die Völker macht den Ort der erinnernden Gemeinschaft transparent und sorgt so für eine komplexe Verschränkung der Zeithorizonte. Gottes Geschichtsmächtigkeit ist nicht auf die Rettung Israels hin fokussiert, sondern erweist sich in seinem souveränen Umgang mit den Feinden.

In Jes 43,14–21 dient die Schilfmeererinnerung der Charakterisierung JHWHs in der Redeeinleitung, die schlaglichtartig und eigenwillig die Rettung als Weggeben im Meer beleuchtet. Israel wird ausgeblendet, dafür erweist sich Gottes

⁷⁰ Nur Ijob^{LXX} verwendet übersetzt יְהוָה mit κύριος παντοκράτωρ.

⁷¹ Vgl. Schmitz, Tradition (im Druck).

Handlungsmacht gegenüber den mächtigen Feinden darin, dass ihre Vernichtung nicht erzählt, sondern ihr Tot-Sein konstatiert wird. Diese aus der Ursprungszeit eingespielte Erinnerung dient der Neuausrichtung der erinnernden Gemeinschaft, die im Exil ihre Identität neu bestimmen muss und der sich in diesem Kontext auch die Frage nach dem Handeln Gottes und seiner Geschichtsmächtigkeit neu stellt.

Während in diesen drei Beispielen von Gottes direktem Handeln und seinem aktiven Eingreifen in die Geschichte ausgegangen wird, ersetzt Weish 10 diese Funktion durch die Weisheit als neue Mittlerfigur, die als diejenige gedeutet wird, die handelt und sich als geschichtsmächtig erweist. Die Weisheit ist als wesenhafte Struktur der geschaffenen Welt Gott untergeordnet und verkörpert doch Gott selbst und macht seine Präsenz in der Welt personifiziert erfahrbar.

Das Juditbuch erzählt von Gottes aktivem Eingreifen nur sehr sparsam und reduziert es auf ein Minimum. Dies findet sich in ähnlicher Form auch in der biblisch-deuterokanonischen und frühjüdischen Literatur (Est^{MT} und LXX; 1 und 2 Makk; Tob). Das Deutemuster des Juditbuchs betont dagegen die Handlungs- und Reflexionskompetenz von Menschen und erzählt paradigmatisch von einem glückten Beispiel von aktivem und theologisch reflektiertem menschlichen Handeln.

Der Durchgang durch fünf ausgewählte Beispiele der Deutung des Schilfmeerereignisses in der biblischen und frühjüdischen Literatur zeigt, dass es in allen Deutungen bereits als Ursprungsereignis verstanden wurde, das paradigmatisch Geschichte erzählt. Es dient dazu, die eigenen (Gegenwarts)Erfahrungen zu strukturieren, durch paradigmatische Deutemuster gerade in Krisensituationen Handlungsoptionen auszuloten und in immer neuen Erinnerungen Identität zu stiften.

Die Unterscheidung von pragmatischer und paradigmatischer Geschichte erweist sich für die Auslegung biblischer Texte als eine wichtige Kategorie, weil mit ihr deutlich wird, dass die erzählte, nicht die geschehene Geschichte das Rohmaterial für die biblische Überlieferung und auch die Theologie⁷² darstellt, wie es *Dietrich Ritschl* formuliert hat.

Literatur

Albertz, Rainer, Exodus, Band I: Ex 1–18, Züricher Bibelkommentare AT 2.1, Zürich, 2012.

Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck, 1992.

72 Vgl. Ritschl/Jones, „Story“.

- Ballhorn, Egbert, Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch, in: Egbert Ballhorn / Georg Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 130–151.
- Berges, Ulrich, *Jesaja 40–48*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2008.
- Berner, Christoph, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 40–55, Ansb 19 A*, New Haven / London: Doubleday, 2000.
- Blum, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin / New York: de Gruyter, 1990.
- Blum, Erhard, *Die Feuersäule in Ex 13–14 – eine Spur der „Endredaktion“?*, in: Roukema Riemer (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Leuven: Peeters, 2006, 117–137.
- Dozeman, Thomas B., *The song of the sea and salvation history*, in: S.L. Cook / S.C. Winter (Hg.), *On the way to Nineveh. Studies in honor of George M. Landes*, Atlanta: Scholars Press, 1999, 94–113.
- Dozeman, Thomas B., *Exodus, ECC*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Dozeman, Thomas B. / Evans, Craig A. / Lohr, Joel N. (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden / Boston: Brill, 2014.
- Engel, Helmut, „Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt“. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith, in: K.-D. Schunck / M. Augustin (Hg.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen*, BEATAJ 20, Frankfurt: Lang, 1992, 155–168.
- Engel, Helmut, *Das Buch der Weisheit*, NSK.AT 16, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1998.
- Enns, Peter, *A Retelling of the Song of the Sea* in Wis 10,20–21, Bib 76 (1995) 1–14.
- Erl, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, in: Ansgar Nünning / Vera Nünning (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart / Weimar: Metzler, 2003, 156–185.
- Erl, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart: Metzler, 2005.
- Evans, Craig A. / Sander, James A. (Hg.), *The function of scripture in early jewish and christian tradition*, Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1998.
- Fischer, Georg, *Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext*, Bib 77 (1996) 32–47.
- Flynn, Shawn W., *YHWH is king. The development of divine kingship in ancient Israel*, VT.S 159, Boston: Brill, 2014.
- Fox, Michael, *Reverberation of the Exodus in Scripture*, Eugene: Pickwick, 2014.
- Frevel, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels*, in: Erich Zenger u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 2012, 717–718.
- Gärtner, Judith, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter*, FAT 84, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Genuyt, François, *La sortie d'Égypte. Lecture de Sagesse 10–11*, SémBib 57 (1990) 1–13.
- Gertz, Jan Christian, *The Miracle at the Sea. Remarks on the Recent Discussion about Origin and Composition of the Exodus Narrative*, in: Thomas B. Dozeman / Craig A. Evans / Joel N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden / Boston: Brill, 2014, 91–120.

- Gilbert, Maurice, L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10–19), in: Maurice Gilbert (Hg.), *La sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueil d'études. Collected essays*, Analecta Biblica 189, Rome: Gregorian & Bibl. Press, 2011.
- Glickman, Andrew T., *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses*, DCLS 9, Berlin / Boston: De Gruyter, 2011.
- Groß, Walter, Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13 + 14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen, in: Walter Groß (Hg.), *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbilder*, SBAB 30, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1999, 97–122.
- Hamilton, Victor P., *Exodus*, ICC, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Houtman, Cornelis, *Exodus. 2. Teilband: Ex 7,14–19,25*, HCOT, Kampen: Kok, 1996.
- Jacob, Benno, *Das Buch Exodus*, hg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts von S. Mayer, Stuttgart: Calwer, 1997.
- Jannidis, Fotis, *Figur*, literarische, in: A. Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart / Weimar: Metzler, 2008.
- Jeremias, Jörg, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnungen mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Kansteiner, Wulf, *Postmoderner Historismus. Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, in: Friedrich Jaeger / Jürgen Straub (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Paradigmen und Disziplinen*, Bd. 2, Stuttgart: Metzler, 2004, 119–139.
- Kiesow, Klaus, *Exodustexte im Jesajabuch. Literaturkritische und motivgeschichtliche Analysen*, OBO 24, Fribourg / Suisse / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Klein, Anja, *Hymn and History. Observations on the Relationship between Temple Theology and Exodus Narrative in the Song of the Sea*, ZAW 124 (2012) 516–527.
- Klein, Anja, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments*, FAT 94, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Knauf, Ernst Axel, *Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14*, in: Reinhard Gregor Kratz (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, Berlin: de Gruyter, 2000, 73–84.
- Krüger, Thomas, *Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31)*, ZAW 108 (1996) 519–533.
- Levin, Christoph, *Der Jahwist*, FRLANT 154, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Lottes, Günther, *Erinnerungskulturen zwischen Psychologie und Kulturwissenschaft*, in: Günter Oesterle (Hg.), *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen, Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Formen der Erinnerung Band 26*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 163–184.
- Maier, Johann, „Der Herr ist Kriegermann“, in: Ulrich Dahmen / Heinz-Josef Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. FS Heinz-Josef Fabry*, BBB 159, Göttingen: V&R unipress, 2010, 281–295.
- Müller, Klaus / Rüsen, Jörn (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellung, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Hamburg: Rowohlt, 1997.
- Neher, Martin, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, BZAW 333, Berlin / New York: de Gruyter, 2004.

- Oorschot van, Jürgen, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 206, Berlin: de Gruyter, 1993.
- Otto, Eckart, Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.
- Patterson, Richard D., Victory at sea. Prose and poetry in Exodus 14–15, BS 161 (2004) 42–54.
- Ritschl, Dietrich / Jones, Hugh Oldbury, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, München: Kaiser, 1976.
- Rüsen, Jörn, Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft, Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2013.
- Sandl, Marcus, Historizität der Erinnerung / Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung, in: Günter Oesterle (Hg.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen, Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Formen der Erinnerung Band 26, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 89–119.
- Scharbert, Josef, Das Buch Exodus, NEB 24 Würzburg: Echter, 1989.
- Schmid, Ludwig, Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, Berlin / New York: de Gruyter, 1993.
- Schmitt, Armin, Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10, BZ 21 (1977) 1–22.
- Schmitz, Barbara, War, violence and Tyrannicide in the Book of Judith, in: Jan Liesen / Pancrätius Beentjes (Hg.), Visions of Peace and Tales of War (DCLY 2010), Berlin / New York: de Gruyter, 2010, 103–119.
- Schmitz, Barbara / Engel, Helmut, Das Buch Judit, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2014.
- Schmitz, Barbara, κύριος συντριβών πολέμους „The Lord who crushes wars“ (Exod 15:3^{LXX}). The formative importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18^{LXX}) for the Book of Judith, The Journal for Septuagint and Cognate Studies 47 (2014) 5–16.
- Schmitz, Barbara, Gott als Figur in der deuterokanonischen Literatur, in: Ute Eisen / Ilse Müllner (Hg.), Gott als Figur – Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption, HBS, Freiburg: Herder, 2016, 217–237.
- Schmitz, Barbara, Tradition und (Er)Neuerung. Die Rede von Gott in jüdisch-hellenistischer Literatur, ThLZ 2016 (im Druck).
- Schwenk-Bressler, Udo, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19, Frankfurt a.M.: Lang, 1993.
- Stein, Benjamin, Die Leinwand, München: Beck, 2010.
- Steins, Georg, Das Wunder im Zusammenhang: Exodus 12–15, ThG 54 (2011) 162–175.
- Straub, Jürgen (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Geschichte. Erinnerung, Geschichte. Identität 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang, Exodus 1–15, IEKAT, Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Voegelin, Eric, Ordnung und Geschichte, hg. von P. Opitz / J. Herz; Bd. 2: Israel und die Offenbarung – die Geburt der Geschichte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Jörg Jeremias, München: Fink, 2005.
- White, Hayden, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Sprache und Geschichte 10, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Zenger, Erich, Tradition und Interpretation in Exodus XV 1–21, in: J.A. Emmerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980, VT.S XXXII, Leiden: Brill, 1981, 452–483.

