

## DIE GESTALTUNG DES GILGAL (JOSUA 3–4)

### DAS BUCH JOSUA ALS HETEROTOPIE

#### I. DIE PROBLEMATIK DES TEXTES JOS 3–4

Die Erzählung von der wunderhaften Jordandurchquerung Israels und der anschließenden Ankunft in Gilgal ist aufgrund des nicht leicht zu verfolgenden Erzählfadens ein mühsam zu lesender Text. Beispielhaft sei des Urteil von Fritz zitiert: „In der vorliegenden Fassung ergibt der ‚Übergang durch den Jordan‘ keine sinnvolle Erzählung“<sup>1</sup>.

Vom Grundgerüst her ist der Erzählablauf in Jos 3–4 nicht kompliziert. Israel gelangt von Osten her an den Jordan, die Priester ziehen mit der Lade voraus. Sobald sie an das Wasser kommen, bleiben die Fluten stehen, das ganze Volk kann den Fluss durchqueren und gelangt so erstmalig in das Land der Verheißung. Als „Begleitumstand“ des Geschehens nimmt man aus dem Fluss zwölf Steine und errichtet sie am Ort des ersten Nachtlagers im neuen Land. Dieser wird in Jos 3,19 „Gilgal“ genannt. Parallel dazu werden aber auch zwölf Steine in das durch ein Wunder trockene Flussbett des Jordan gelegt.

Der Text entfaltet jedoch ein ganz eigenes Profil; er ist umfangreich, setzt immer wieder neu an und enthält eine große Zahl von Kohärenzstörungen, so dass eine „lineare Lektüre“ immer wieder an ihre Grenzen stößt. Einige Hauptbeobachtungen seien hier kurz genannt:

Das Hauptproblem sind die Unstimmigkeiten im Ablauf, dessen Chronologie unklar ist. Es gibt mehrere, zum Teil divergierende Anweisungen Gottes und Josuas sowie mehrere Durchführungen. Was ist Vorausblick, was Beschreibung, was Rückblick in Form eines umstandsschildernden Nebensatzes<sup>2</sup>? Es scheint, als käme es der Erzählung in ihrer Jetztgestalt auf diese Form der Logik nicht an.

1. V. FRITZ, *Das Buch Josua* (HAT I/7), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1994, S. 43. Vgl. auch L.D. HAWK, *Joshua* (Berit Olam), Collegeville, MN, Liturgical Press, 2000, S. 54: „The narration of the event, however, produces a profound sense of dislocation. We might expect a straightforward and decisive report of this crucial event, but instead the narrator weaves a complex narrative that jumbles chronology, geography, and point of view“.

2. Der jüdischen Exegese ist das auch aufgefallen; sie hat im Anschluss an Raschi zu der Lösung gegriffen, Jos 4,1-10 als eine Rückblende zu erklären, zumal der Einsatz von Jos 4,1a und v. 10a identisch ist. Vgl. R. DRUCKER, *The Book of Joshua: A New Translation With a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources* (ArtScroll Tanach Series), Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 1982, S.146, 152.

Dazu gibt es innere logische Unstimmigkeiten, was die Verortungen betrifft: Wie bleibt der Jordan stehen, wo plazieren sich die Priester, wie oft und wo werden Steine aufgerichtet? In einem gewissen Spannungsverhältnis stehen auch Gottes und Josuas Befehle zueinander. Was Josua dem Volk und den Ladeträgern befiehlt, deckt sich nicht immer Punkt für Punkt mit den Anordnungen Gottes an ihn.

Auf semantischer Ebene ist die Erzählung ebenfalls disparat. Vor allem die Bezeichnungen für die Bundeslade wechseln ständig, in geringerem Maße auch für die Ladeträger und für das Volk, für die Trockenheit des Flussbettes und für das Steinmal. Semantisch scheint die Erzählung auseinanderzufallen.

Auch kontextuell ist die Erzählung nur teilweise eingebunden. Zwei herausragende Erzählmotive, nämlich die Lade und die Priester, spielen im weiteren Verlauf des Buches mit Ausnahme der Jerichoperikope kaum eine Rolle.

Bisher hat sich die Exegese vornehmlich mit zwei Strategien um den Text bemüht: Zum einen sucht sie dessen Genese literarkritisch aufzuhellen<sup>3</sup>, zum anderen sucht sie nach Realien außerhalb des Textes. Bei den literarkritischen Analysen fällt auf, dass es aufgrund der Disparatheit des Textes nur schwer gelingt, die gefundenen Textbausteine vollständig bestimmten Redaktionen zuzuordnen. Immer bleibt ein recht hoher Rest einzelner Bearbeitungen, die keiner Schicht zuzuordnen sind<sup>4</sup>. Wenn nach außertextlichen Momenten gesucht wird, werden meist zwei Sachverhalte herangezogen. Das sind zum einen die errichteten Steinmale, die an vielen Stellen im Land zu findenden Steinansammlungen entsprechen<sup>5</sup>, und das

3. Vgl. den instruktiven Forschungsüberblick bei E. NOORT, *Das Buch Josua: Forschungsgeschichte und Problemfelder* (EdF, 292), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 147-164.

4. Vgl. K. BIEBERSTEIN, *Josua – Jordan – Jericho: Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6* (OBO, 143), Freiburg, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, der neben einer Grundschicht sechs Bearbeitungen und mehrere Zufügungen bestimmt. Vgl. auch E.A. KNAUF, *Josua* (ZBK.AT, 6), Zürich, Theologischer Verlag, 2008, S. 55, der acht verschiedene Terminologien für die Bundeslade auflistet. Hier wird es kaum möglich sein, jeden Sprachgebrauch einer eigenen Redaktion zuzuschreiben, aber im umgekehrten Falle erhebt sich die Frage, nach welchen Kriterien wenn nicht semantischen der Zusammenhang redaktioneller Schichten ermittelt werden soll.

5. In seinem Kommentar stellt M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT, I/7), Tübingen, Mohr/Siebeck, <sup>3</sup>1971, S. 27 eine klare Reihenfolge auf: Den Ausgangspunkt bilden die im Flussbett vorgefundenen Steine, um deren Erklärung man dann in einem nächsten Schritt die Ätiologie entwickelt hat. In dieser Form der Betrachtung sind gewissermaßen die Steine im Flussbett die „Realien“ und der biblische Text das sekundär Abgeleitete. Nach wie vor bleibt der biblische Text eine ins Legendenhafte gezogene Information über eine Steinansammlung im Jordan. Hier zeichnet sich ein Muster von „Vorgabe und Deutung“ ab.

ist zum anderen die Unterbrechung des Jordanflusses durch eine abbrechende Mergelterrasse, die für eine mehrstündige Stauung der Wassermassen sorgte, wie dies an einem Beispielfall aus dem Mittelalter belegt ist<sup>6</sup>.

Man kann mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass den biblischen Autoren und Redaktoren die zunehmende Kompliziertheit des Textes und auch seine erzählerische Inkohärenz nicht verborgen geblieben sind. Dabei stellt sich die Frage, ob wirklich nur die Achtung vor heiligen Textfragmenten beim Zustandekommen des Ergebnisses gewirkt hat, ob die Disparatheit des Textes von den biblischen Schriftstellern nur billigend in Kauf genommen wurde, um ihm sukzessive immer neue Versatzstücke zuzufügen und die alten als durch Tradition und Offenbarung geheiligten Elemente in einem immer unübersichtlicher werdenden Konglomerat einfach notgedrungen mitzutransportieren. Oder sollte es nicht umgekehrt bei den Autoren eine andere Art der Ästhetik gegeben haben, die den gewachsenen Text in seiner Form wertschätzen und ihm nicht nur in seinen Einzelbestandteilen, sondern auch als ganzem so etwas wie „Sinnhaftigkeit“ zuschreiben konnte? Diese Frage ist vorsichtig zu bejahen. Und schließlich kann man sowohl die Kanonisierung des Textes bzw. des Gesamtbuches in seiner gewachsenen Gestalt als auch die sich daran anschließende Lese- und Rezeptionsgeschichte als Besiegelung seiner letztlich doch funktionierenden Textstruktur auffassen. Umgekehrt mag dies heißen, dem Text bereits in seiner vorliegenden Struktur Verstehbarkeit zuzusprechen und diese nicht erst durch verändernde Operationen am Text herstellen zu müssen. Der Text muss nicht erst bearbeitet werden, um sinnvoll lesbar zu sein. Das Unterfangen, dem Text in seiner Gesamtgestalt eine sinnvolle Auslegung abzurufen, impliziert jedoch keineswegs, die Tatsache zu ignorieren, dass Jos 3–4 eine lange und verschlungene Wachstumsgeschichte hat.

Im folgenden soll daher der schwierige Text Jos 3–4 in seiner vorliegenden Textgestalt ausgelegt werden. Wenn auch nicht alle Inkonsistenzen berücksichtigt werden können, soll aber wohl der Versuch unternommen werden, auch die disparaten Elemente in das Auslegungskonzept zu integrieren. Es sei ausdrücklich betont, dass hier kein „neuer“ Zugang an die Stelle der bisherigen Ansätze der Exegese treten soll. Wohl aber gilt, dass der biblische Text so reichhaltig ist, dass sehr unterschiedliche

6. Vgl. *ibid.*, S. 37. Noth bezieht sich unter Berufung auf Dalman auf ein 1267 von dem arabischen Historiker Nuwairi berichtetes Ereignis.

Fragestellungen an ihn angelegt werden können<sup>7</sup>. Im folgenden wird die leitende Fragestellung sein: Wie wird durch den Ablauf der Erzählung der Ort „Gilgal“ narrativ gestaltet? Dabei soll nicht nach dem Gilgal außerhalb des Textes gefragt werden, sondern nach jenem Ort „Gilgal“, wie er durch die Erzählstruktur des Textes konstituiert wird. In diesem Zusammenhang erweist sich das von Michel Foucault entwickelte Konzept der „Heterotopie“ als weiterführend<sup>8</sup>.

## II. MICHEL FOUCAULTS KONZEPT DER HETEROTOPIE

Der Philosoph Michel Foucault hielt 1967 vor einer Architektenvereinigung einen Vortrag „Von anderen Räumen“, den er erst in seinem Todesjahr 1984 zur Veröffentlichung freigab<sup>9</sup>. Mit seinem knapp skizzierten Gedankengang zu „Heterotopien“ hat Foucault ein hilfreiches Erkenntnismittel entwickelt, um Raumkonzepte in ihrer besonderen Funktion beschreiben und in ihrer soziologischen Bedeutung bewerten zu können. Die Kulturwissenschaften haben sich bereits dieses Konzeptes angenommen, in der praktischen Theologie wird es auch schon rezipiert, in der Bibelwissenschaft aber, soweit ich sehe, bisher nicht.

Foucault macht in seinem Essay die Dimension des Raumes zur zentralen Kategorie und nimmt im Grunde damit um einige Jahrzehnte eine Leitkategorie der Kulturwissenschaften vorweg<sup>10</sup>. Für Foucault ist Raum nicht einfach eine physikalische, vorgegebene Größe nach dem Gedankenmodell eines Behälters, in den beliebige Dinge eingefüllt werden können. Vielmehr ist der Begriff „Relation“ für ihn das zentrale Stichwort. Positionierungen im Raum sind nicht neutral, sondern Errichtung von Hierarchien. Positionierung im Raum bedeuten immer Zuordnungen; es werden Verbindungen und damit Beziehungen hergestellt. Dass Raum heterogen ist, ist also eine Grundbeobachtung.

7. Vgl. E. ZENGER, *Josua*, in ID. (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart, Katholische Bibelanstalt, 2004, 370-411, Sp. 377: „Man kann versuchen, die einzelnen ‚Schichten‘ zu trennen, man kann diese vielen Einzelzüge aber auch als das Bemühen deuten, die empirisch nicht ‚beobachtbare‘ Dimension von vielen Seiten her zu beschreiben...“.

8. Zur Einbettung der Gilgal-Perikope in den Gesamtkontext des Josuabuches s. E. BALLHORN, *Israel am Jordan: Narrative Topographie im Buch Josua* (BBB, 162), Bonn, University Press; Göttingen, V&R Unipress, 2010, S. 170-189.

9. M. FOUCAULT, *Des espaces autres*, in ID., *Dits et Écrits 1954-1988*, IV 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, 752-762. Im folgenden wird die deutsche Übersetzung zitiert: M. FOUCAULT, *Von anderen Räumen*, in M. FOUCAULT, *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, IV (1980-1988), Frankfurt, Suhrkamp, 2005, 931-942.

10. FOUCAULT, *Von anderen Räumen* (Anm. 9), S. 933: „Jedenfalls glaube ich, dass die Beunruhigung heute ganz fundamental den Raum betrifft und weit weniger die Zeit“.

Dabei ist nicht die klassische Differenz von „sakral“ und „profan“ die Leitunterscheidung, obwohl sie in seinem Ansatz auch untergebracht werden kann. Vielmehr geht Foucault von dem Gegensatzpaar „Utopie“ und „reale Orte“ aus. Utopien sind ideale Orte, die jedoch definitionsgemäß keine Realisierung erfahren können und dürfen. Irrealität ist Bestandteil des utopischen Konzeptes. Foucault arbeitet sich jedoch nicht an diesem klassischen Gegensatzpaar von Utopie und Realität ab, wie es in den Jahrhunderten zuvor ungezählte Bemühungen dieser Art gab, sondern er ersinnt eine dritte Kategorie, nämlich die verwirklichte Utopie, die er mit dem Neologismus „Heterotopie“ bezeichnet.

Heterotopien sind konkret realisierte Räume, die nicht einfach nur einen begrenzten Ausschnitt aus dem übrigen Raumgebilde darstellen, sondern sich auch auf den übrigen Raum beziehen, „aber so, dass sie alle Beziehungen, die durch sie bezeichnet ... werden, suspendieren, neutralisieren oder in ihr Gegenteil verkehren“<sup>11</sup>. Die Heterotopie ist so etwas wie ein Gegenraum. Das klingt etwas abstrakt, füllt sich aber anhand von Beispielen schnell mit Leben. So kann der Garten als eine Heterotopie angesehen werden, als in seinem umgrenzten Raum bewusst gestaltetes, kosmologisches Bild. „Der Garten ist die kleinste Parzelle der Welt und zugleich ist er die ganze Welt. Der Garten ist seit der frühesten Antike eine geglückte universalisierende Heterotopie“<sup>12</sup>.

Aber auch der Friedhof kann als Heterotopie betrachtet werden, weil er ein Raum ist, der auf begrenztem Areal eine gesamte Gesellschaft abbildet<sup>13</sup>. Jeder, der außerhalb dieses Raumes lebt, hat dennoch eine Beziehung zu ihm. Ein weiteres Beispiel, das Foucault bringt, ist das Kino: Es ist ein Ort, der Gesellschaft versammelt und das auf der Leinwand „Welt“ abbildet. Aber auch auf Museen und Bibliotheken kann das Gedankenmodell der Heterotopie angewandt werden.

An diesen Beispielen wird erkennbar, dass Heterotopien nicht einfach ein abgegrenzter Teil von Welt sind, sondern in verschiedener Hinsicht Modellcharakter tragen. Heterotopien sind reale Orte, die jedoch mit der Welt um sie herum in einer definierten Beziehung stehen, diese im Kleinen abbilden, sie aber auch verändern, eine Gegenwelt dazu errichten. Das bedeutet auch, dass sie sich gewissermaßen subsidiär zum übrigen Raum verhalten. Heterotopien können Orte des Übergangs (z.B. Kasernen für Wehrpflichtige) sein, ebenso der Abweichung (Krankenhäuser oder Gefängnisse), der Illusion (hier ist wieder das Kino zu nennen) oder

11. *Ibid.*, S. 934f.

12. *Ibid.*, S. 939.

13. *Ibid.*, S. 937.

auch der Kompensation, wofür das „Kloster“ herangezogen werden kann: Ein Ort, der den Anspruch erhebt, dass an ihm beispielhaft das Christentum gelebt wird.

Auch wenn der räumliche Aspekt den Schwerpunkt des Modells bildet, so kann der zeitliche dazu in Beziehung gesetzt werden. Das kann anhand des Beispiels von Museum und Bibliothek verdeutlicht werden. Es sind Orte, an denen bestimmte Ausschnitte von „Welt“ gesammelt und systematisch angeordnet werden. Zugleich soll durch sie aber auch die Zeit überwunden werden, denn es ist ihr Ziel, „einen Ort für alle Zeiten zu schaffen, der selbst außerhalb der Zeit steht und dem Zahn der Zeit nicht ausgesetzt ist, und auf diese Weise unablässig die Zeit an einem Ort zu akkumulieren, der sich selbst nicht bewegt“<sup>14</sup>. Wie Heterotopien nicht einfach einen Ausschnitt aus dem Raum darstellen, so sind sie auch nicht notwendigerweise dem Ablauf der normalen Zeit unterworfen. „Eine Heterotopie beginnt erst dann voll zu funktionieren, wenn die Menschen einen absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit vollzogen haben“<sup>15</sup>. Hier trifft sich die Heterotopie mit der Kategorie des Festes, das ein Moment der qualifizierten Zeit, herausgenommen aus dem Ablauf des Alltags, darstellt<sup>16</sup>. Als Beispiel für die Vermittlung zwischen beiden mag der Jahrmarkt gelten, oder, noch aktueller, das Feriendorf. Beides sind besondere Räume, an denen die übliche Zeit außer Kraft gesetzt ist und die Gesetze des Alltags aufgehoben sind.

Dass Heterotopien von ihrer übrigen Umgebung ausgegrenzt sind, hat auch zur Folge, dass den Grenzen besondere Aufmerksamkeit zukommt, dass der Übergang in sie besonders gestaltet ist. Die Überschreitung der Schwelle in die Heterotopie hinein spielt eine besondere Rolle. „Heterotopien setzten stets ein System der Öffnung und Abschließung voraus, das sie isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht. Einen heterotopen Ort betritt man nicht wie eine Mühle. Entweder wird man dazu gezwungen wie im Fall der Kaserne oder des Gefängnisses, oder man muss Eingangs- und Reinigungsrituale absolvieren“<sup>17</sup>. Der gestaltete Übergang signalisiert, dass der nun zu betretende Raum in seiner Gestalt

14. *Ibid.*, S. 939.

15. *Ibid.*

16. Foucault führt diesen Gedanken nicht explizit aus, aber im Grunde stellt der Begriff des Festes in Bezug auf die Kategorie der Zeit das genaue Gegenstück zur Heterotopie in der Kategorie des Raumes dar. Beides sind qualifizierte Unterbrechungen der außerhalb ihrer geltenden Normalkategorien, und beide stellen jeweils den Anspruch, auf ihre Umgebung einzuwirken und sie neu zu definieren.

17. *Ibid.*, S. 940.

als Heterotopie eine besondere Bedeutung, auch für den übrigen Raum der Welt, hat<sup>18</sup>.

### III. DIE NARRATIVE GESTALTUNG GILGALS IN JOS 3–4

Dieser hier skizzierte Begriff der Heterotopie kann auf Raumkonzepte im Buch Josua und insbesondere auf die Gilgal-Perikope angewandt werden. Es lohnt, diese Perikope unter den Kategorien von Raum und Zeit zu untersuchen. Die Gestaltung des Gilgal beginnt nicht erst am Ort selbst, sondern bereits im Ostjordanland, mit der Vorbereitung auf den Einzug in das Land. Schon die Einleitung zum Jordanübergang macht die Besonderheit des nun folgenden deutlich. Die Handlung beginnt damit, dass das Volk von Schittim aufbricht (Jos 3,1) und an den Jordan kommt. Entgegen dem genau genannten Aufbruchsort ist der Zielort recht unbestimmt. Das kann bereits als Strategie des Textes betrachtet werden, denn es kommt nicht auf die geographische Koordinate an, sondern dass Israel sich am Ufer des Jordan befindet: das Ende des bisherigen Gebietes, das gleichzeitig Anfang eines neuen Gebietes bedeutet. Der „Rand“ ist jedoch nicht allein räumlich, sondern ebenso auch zeitlich dargestellt, denn das Lexem קצה steht für beide Bedeutungen, und in beiden wird es in Jos 3 eingesetzt: Es steht für den „Rand“ der Zeit (Jos 3,2), aber auch des Wassers (Jos 3,8.15). Und nach vollendeter Überquerung wird das Volk an den östlichen Rand Jerichos herankommen (Jos 4,19). Schon diesen Befund kann man daraufhin auswerten, dass Israel sich hier an eine Grenze, an einen Rand heranbewegt. An manchen Stellen überschreitet es den Rand selbst, an anderen berührt es ihn, ohne ihn zu überschreiten, und schließlich gibt es beim Schilfmeer- und beim Jordanwunder auch das erstaunliche Phänomen, dass der Rand von sich aus zurückweicht.

Semantisch fällt auf, dass das Lexem עמר mit seinem zweiundzwanzigfachen Vorkommen ein Leitmotiv der Perikope darstellt<sup>19</sup>. Den Kontrast hierzu stellt das Lexem עבר dar. Hierin kann man eine Grundopposition der Erzählung erkennen. Stillstand und Hinüberzug sind die beiden grundsätzlichen Bewegungsformen. Der Jordan wird in seinem Fluss wird angehalten, um in einer ausgezeichneten Sondersituation dem Volk,

18. Eine Vernetzung mit dem Ansatz des *rite de passage* von Victor Turner kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Dennoch ließen sich fruchtbare Verbindungen zwischen beiden Theorien aufzeigen.

19. W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD, 9), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, S. 24, bemerkt hierzu: „Man hat den Eindruck, als werde der Anlaß, es immer wieder anzuwenden, geradezu gesucht“.

das ansonsten an seine Grenze stoßen würde, den Hinübergang zu ermöglichen.

Josua fordert sodann in v. 5 das ganze Volk auf, sich zu heiligen. Auch hier wird eine Grenze überschritten und eine Kategorienunterscheidung von Heilig und Profan vorgenommen. Das ganze Volk tritt symbolisch in einen besonderen Zustand ein<sup>20</sup>. Beim Blick auf das Volk fällt auf, dass dieses nicht einfach eine geschlossene Einheit bildet, sondern dessen Vielfalt auf mehreren Ebenen in Erscheinung tritt. Das gilt zum einen für die Aktanten: Josua tritt nicht einfach das „Volk“ gegenüber, sondern eine differenzierte Gruppe. Da sind zum einen die Listenführer, die als organisatorische Befehlsmittler zwischen Josua und Volk fungieren<sup>21</sup>. Außerdem spielen die Priester eine bedeutende Rolle, denn bei der Durchquerung des Jordan haben sie eine Mittlerfunktion. Der Abstand, den das Volk zur Lade halten soll, gilt auch ihnen. Sie stehen damit gewissermaßen auf der Seite Gottes, nicht so sehr des Volkes<sup>22</sup>. Und schließlich gibt es auch noch die zwölf Vertreter der Stämme (Jos 3,12; 4,2.4). Hieran sieht man, dass das Volk hierarchisch und funktional vielfältig gegliedert ist. Es ist in zwölf Stämme gegliedert. Aber selbst dies ist keine homogene Einteilung, denn als besondere Untergruppe werden die zweieinhalb Ostjordanstämme herausgehoben, die sich verpflichtet hatten, den Zug über den Jordan mitzumachen (s. Jos 1,12-16), obwohl sie im Ostjordangebiet bereits ihr Land erhalten hatten, sind sie in Jos 4,12 eigens erwähnt. Die im folgenden Vers genannten Viertausend zum Heer Gerüsteten können dabei aus der Gruppe der zweieinhalb Stämme oder auch aus Gesamtisrael stammen. Diese Frage ist für den Erzählablauf von Jos 4 ohne Bedeutung, sie verdeutlicht nur, dass es in Israel auch ausdrücklich diese Rolle der Soldaten gibt, bezeichnenderweise ohne dass sie in Funktion treten<sup>23</sup>. Diese narrativ erfolgende

20. Eine Parallele ist in Num 11,18 zu finden. Dort soll sich das Volk heiligen, bevor es in der Wüste das Mannawunder erlebt. Im Buch Josua ist nur ein weiterer Beleg zu verzeichnen, nämlich in Jos 7,13, als Josua das Orakelverfahren zur Bestimmung des Achan durchführt.

21. Vgl. Jos 1,10; 8,33; 23,2; 24,1.

22. Auch semantisch werden die Priester mit dem Jordanwunder in Verbindung gebracht, denn genauso und zeitgleich wie die Wasser „stehen“ (עמד) (Jos 3,13.16), so bleiben auch die Priester „stehen“ (Jos 3,8.17; 4,10). So sind beide Geschehnisse aneinander geknüpft; jedoch bildet nicht das eine die Ursache für das andere, sondern der geäußerte Gotteswille begründet beide.

23. Es fällt auf, dass die „Gerüsteten“ (חלצים) im Josuabuch nur im Rahmen ritueller Prozessionen und nicht im Kontext kriegerischer Handlungen erwähnt werden (neben Jos 4,13 auch Jos 6,9.13). Gleiches gilt für das Heer (צבא). Außer von den „Gerüsteten des Heeres“ in Jos 4,13 begegnet das Heer als „Heer des Herrn“ in Jos 5,14f. sowie in Jos 22,12.33. Bezeichnenderweise wird in jener Perikope der Krieg abgewehrt.

Ausdifferenzierung des Volkes Israel macht deutlich, dass das Volk keine einheitliche Masse ist, sondern eine Vielzahl von Diensten und Binnendifferenzierungen aufweist.

Aber auch auf der semantischen Aussageebene ist das Volk keine einheitliche Größe. Dass zeigt sich an den wechselnden Bezeichnungen für die Gesamtheit „Israel“. Am häufigsten begegnen die „Söhne Israel“, daneben auch schlicht „Israel“, sodann einmal die „Stämme Israels“ (Jos 3,12) und auch die „Stämme der Söhne Israels“ (Jos 4,5.8). Neben die häufig vorkommende schlichte Bezeichnung „Volk“ (עם) tritt zweimal das Lexem גו „Nation“. Bezeichnenderweise wird das Volk gerade im Augenblick der Jordandurchquerung zur „Nation“ (Jos 3,17; 4,1)<sup>24</sup>. Hier deutet sich nicht nur eine semantische Transformation an: Das Volk wird zur territorienbesitzenden, politisch geordneten Nation, zugleich beginnt damit die Gefahr, wie die anderen Nationen zu werden.

Die semantische Vielheit der Bezeichnungen für „Israel“ kann durchaus als Widerspiegelung einer textlichen Hauptaussage gelesen werden: Dass die Einheit des Volkes eine brüchige, eine vielgestaltige ist und dass sie keineswegs als selbstverständlich zu gelten hat. Das erzählerische Gegengewicht hierzu ist der Quantor כל „alle“, der neben anderen Verwendungen siebenmal auf die verschiedenen Israelausdrücke angewandt wird und so die Vielgestaltigkeit des Volkes immer wieder zur Einheit zusammenfasst.

Die Spannung zwischen Vielheit und Einheit wird erzählerisch auch aufgenommen, als Josua befiehlt, dass zwölf Männer aus den Stämmen auszuwählen seien. Im ersten Durchgang werden die Repräsentanten noch ausgewählt, ohne dass ihnen eine Aufgabe gegeben wird (Jos 3,12 – hier von Josua ausgewählt). Das geschieht erst beim zweiten Mal, als Gott es befiehlt (Jos 4,3; von Josua wiederholt und ausgelegt in 4,5f.). Die heilige Zwölfzahl dient der Verdeutlichung, dass die Einheit des Volkes eine grundsätzlich Vielgestaltige ist<sup>25</sup>.

Den Steinen wird narrativ eine eigentümliche Symbolsprache zugeordnet. Durch die Zwölfzahl sind die Steine mit den Stämmevertretern und

24. Auch die anderen Befunde im Buch Josua lassen sich hier einordnen. In Jos 5,6.8 ist davon die Rede, dass die treulose Wüstengeneration erst gestorben sein musste, ehe der Einzug in das Land vollzogen werden konnte. Beim Stillstand der Sonne bei der Schlacht zu Gibeon heißt es „bis eine Nation (גו) ihren Feinden vergolten hatte“ (Jos 10,13). Man kann dies als Kommentar auch zum prekären Status des Volkes lesen, das sein Land erobert hat und sich nun mit militärischen Mitteln wie andere Nationen behaupten muss.

25. Übrigens wird an keiner Stelle ausdrücklich gesagt, dass die Steine die Stämme repräsentieren, dies ist allein implizit durch die Zahl und den Erzählablauf mitgegeben. Die ausdrückliche Deutung der Steine bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Symbolisierung der Jordandurchquerung.

damit auch mit den Stämmen selbst verbunden: Eine Repräsentationsverkettung. Die Steine stehen für die Stämme. Zugleich aber werden sie durch die sprachlichen Deutungshandlungen mit einem ganz anderen Symbolfeld in Verbindung gebracht, nämlich dem Wunder des Jordandurchgangs (Jos 4,7.22f.) Dieser narrative Befund lässt sich auch semantisch belegen, denn Lexeme, die sich auf Israel beziehen werden ebenso auch auf die Gedenksteine angewandt: So wie von Josua zwölf Männer „genommen“ (לקח) werden (Jos 3,12; 4,2), so werden ebenso auch die Steine „genommen“ (Jos 4,20). Und das immer wieder begegnende Hauptlexem des Jordanübergangs (עבר) wird auch auf die Steine angewandt (Jos 4,3.8 hif.). Schließlich lässt man die Steine im Nachtlager „ruhen“, wie Israel selbst dort auch „ruht“ (נוח). Hier geht es also um eine eigentümliche doppelte Repräsentanz. Die Steine stehen symbolisch für Israel, aber im Metatext der göttlichen und josuanischen Rede werden sie zu Hinweiszeichen auf das Wunder. Die Hauptsinnebene befindet sich nicht auf der materiellen, sondern auf der kommunikativen Ebene.

#### IV. DER ORT GILGAL ALS HETEROTOPIE

Mit dieser denkmalhaften Setzung lässt Josua eine Heterotopie errichten. Die Steinsetzung am Gilgal ist die Errichtung eines „realen“, betretbaren Ortes, der dauerhaft sowohl Israel als auch das geschehene Wunder repräsentiert. Auch wenn Israel weiterziehen wird, so bleibt, repräsentiert durch die zwölf Steine, ein symbolisches Israel (vgl. „bis zum heutigen Tag“ Jos 5,9) auf immer an jenem Ort stehen und verweist bleibend auf das Wunder des Einzugs.

Von besonderer Bedeutung ist die doppelte Steinsetzung: Jene im Bett des Jordans selbst (Jos 4,9), die nach dem Weiterfließen des Wassers unsichtbar bleiben wird, und die sichtbare am Ort des soeben betretenen Verheißungslandes (Jos 4,3 u.ö.). Unabhängig von der Frage, auf welche Weise der Text Jos 3–4 gewachsen ist, ergibt er in der vorliegenden Gestalt, gerade mit seiner doppelten Denkmalsetzung, einen Sinn. Der Ort des Wunders selbst ist nicht mehr betretbar, dies war er nur ein für allemal. Er wird durch Josua als herausragender Ort markiert. Zugleich aber wird von diesem Ort etwas an den neuen Ort mitgenommen. Der einmalige Ort wird gewissermaßen symbolisch transloziert und betretbar gemacht. Der Nichtort wird durch seine denkmalhafte Repräsentanz zum heterotopen Ort, er wird sichtbar und betretbar.

Dabei ist es gewiss nicht ohne Interesse, dass die Gedächtnissteine aus der Mitte des Jordan geholt werden, sie jedenfalls nicht, was denkbar

wäre, von der Westseite des Jordans mitgebracht werden. Der eigentliche Ort, von dem her Israel als Zwölfstämmevolk und als Gottesvolk definiert ist, ist das Wunder selbst. Erst durch göttliche Intervention und durch Durchbrechung der Alltagsgesetze wird die Größe „Israel“ konstituiert. Dies gilt es im Gedächtnis zu behalten.

Der erste Akt, den Israel vollzieht, nachdem es in das Verheißungsland eingezogen ist, ist die toragemäße Gestaltung der Topographie, die Errichtung Gilgals. Dies ist durchaus als programmatische Aussage zu verstehen: Das erste, was Israel im geschenkten Land tut, ist keine militärische Tat, sondern die Errichtung eines Gedächtnisortes. Die Topographie des verheißenen Landes wird nicht einfach eingenommen, sondern aktiv gestaltet.

Das Gedankenmodell der Heterotopie ist hilfreich, um den hier errichteten Gedächtnisort Gilgal in seiner Funktion bestimmen zu können.

„Gilgal“ ist ein symbolisch aufgeladener Ort, der entsprechend der Klassifizierung Foucaults zwei Untergattungen der Heterotopie zuzuordnen ist. In seinem Gründungsakt stellt „Gilgal“ eine Krisen- bzw. Übergangsheterotopie dar. Sie markiert die einmalige Überschreitung der Grenze<sup>26</sup>. Der Jordan als symbolische Grenzlinie wird mit der Errichtung Gilgals durch den einen Punkt an seinem westlichen Ufer noch einmal neu gekennzeichnet. Für diese Funktion spielt die genaue Lokalisierung von „Gilgal“ eine untergeordnete Rolle<sup>27</sup>. Durch die räumliche Differenz, in der das Nachtlager mit seinen Steinen zum Ort des eigentlichen Übergangs steht, wird vielmehr eine eigene Aussage kreiert: Israel nimmt das Gedächtnis des Jordanübergangs aus der Mitte des Flusses mit und setzt es an einem Ort in Beziehung zum Jordan, aber doch selbstgewählt im Land, nieder. Irgendwo im Land, am Ort Gilgal, ist jener Ort, der das Gedächtnis der Geschichte enthält und der Israel als Zwölfstämmevolk und zugleich das an ihm geschehene Wunder repräsentiert.

Darin zeigt sich bereits die zweite Gattung einer Heterotopie. Es geht nicht nur um die rituelle Gestaltung des einmaligen Übergangs, sondern ebenso um die Stiftung eines Gedächtnisortes für spätere Zeiten. Daher

26. Vgl. KNAUF, *Josua* (Anm. 4), S. 58: „Für die Hauptschicht (H) in Jos 3 ist der Jordan ein theologischer Ort, er bezeichnet die Grenze zwischen Israels realer Existenz in Raum und Zeit und seiner Vor- und Gründungszeit in der ‚Wüste‘“.

27. Bisher gibt es keine klare topographische Lokalisierung. „Das Fehlen eindeutiger Kriterien für eine feste Ansiedlung erlaubt keine sichere Identifikation“ (M. GÖRG, *Gilgal*, in *Neues Bibel-Lexikon* 1, Zürich, Benziger, 1991, Sp. 845). P.J. VAN MIDDEN, *Gilgal, Een locatie met een verhaal*, in P.J. VAN MIDDEN (Hg.), *Jozua* (Amsterdamsche Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities, 24), Amsterdam, Uitgeverij Skandalon, 2009, 127-137) differenziert zwischen fünf biblischen Orten, die „Gilgal“ genannt werden und lässt die außerbiblische Lokalisierung des josuanischen Gilgal offen.

kann Gilgal auch als Kompensationsheterotopie angesehen werden. Das ideale Israel des Jordanübergangs bildet das beständige Vorbild, an dem sich jedes spätere Israel auszurichten hat<sup>28</sup>. Dass es um einen dauerhaften Gedächtnisort geht, machen auch die Kinderfragen deutlich. In den Anweisungen, die Josua zur Aufrichtung des Steinmals gibt, gibt er zweimal die Zielsetzung der Aktion an: Die Steine sollen nämlich den Frageanlass für spätere Generationen bilden<sup>29</sup>. Wenn diese nach Gilgal kommen, werden sie nach der Bedeutung der Steine fragen (Jos 4,6.21). Die Steine tragen von sich aus keine Botschaft, diese muss erst im mündlichen Tradierungsprozess hinzugefügt werden<sup>30</sup>. Hierin zeigt sich der

28. Daher ist es nicht verwunderlich, dass der Ort Gilgal sogleich mit weiteren Akten des Toragehorsams regelrecht „imprägniert“ wird, nämlich mit der Beschneidung Israels und mit der Feier des Einzugspeessach (Jos 5,2-12). E. BLUM, *Beschneidung und Passa in Kanaan: Beobachtungen und Mutmaßungen in Jos 5*, in C. HARDMEIER – R. KESSLER – A. RUWE (Hgg.), *Freiheit und Recht*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 2004, 292-322, S. 302 weist auf die typologische Entsprechung von Exodus und Einzug in das Land hin: „Dieser göttlichen ‚Typologie‘ korrespondiert als Antwort der Israeliten die ‚Wiederholung‘ des ersten Passa“. V.C. HAMILTON, *Handbook on the Historical Books: Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008, S. 28, hält trocken anlässlich von Beschneidung und Pessach-Feier fest: „These are interesting preparations for battle and engaging the enemy!“ Und genau dies ist das Ziel der Aussage. Es geht nicht um eine militärische Großtat, sondern um den Toragehorsam Israels, und nur aus diesem wird es zur Landgabe an Israel kommen.

29. Die Semantik, in die die Steine eingebettet sind, spricht eine deutliche Sprache. So werden sie in Jos 4,6 „Zeichen“ (אוֹת) genannt. Im Buch Josua begegnet dieses Lexem in zwei weiteren Zusammenhängen. Zum einen fordert die Dirne Rahab ein zuverlässiges Zeichen der israelitischen Gesandten, dass sie nicht der Vernichtungsweihe unterworfen wird (Jos 2,12), zum anderen spricht Josua in seiner großen Rede von den Zeichen Gottes (Jos 24,17) und meint damit die ganze Breite der Wunder vom Exodus bis zur Gabe des Verheißungslandes. Das „Zeichen“ dient immer dem äußeren Offenbarwerden der durch Handeln bezeugten unbedingten Solidarität des Stärkeren mit dem Schwächeren. Das zweite Lexem, das im Zusammenhang der Steine begegnet, ist das „Erinnerungszeichen“ (זִכְרוֹן). Es kommt sonst im Buch Josua nicht mehr vor. Jedoch gibt es eine aussagekräftige weitere Koinzidenz des זִכְרוֹן zusammen mit „Steinen“, und zwar in Ex 28,12.29; 39,7. Dort geht es um den Priesterornat. Das Efod trägt nämlich zwei Steine mit je 6 Namen der Stämme Israels. Diese dienen dem Herrn zum Gedächtnis und sind „Ausdruck des anhaltenden Beziehungsbewusstseins“ (G. FISCHER – D. MARKL, *Das Buch Exodus* [Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 2], Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2009, S. 301).

30. Vgl. R.L. HUBBARD, „What Do These Stones Mean? “: *Biblical Theology and a Motif in Joshua*, in *Bulletin for Biblical Research* 11 (2001) 1-26, S. 12: „But, though tangibly attesting unusual past events, the silent stones bore merely mute testimony. They bore no inscription to report their history or to explain their meaning. Only the community, through an adult’s answer, removed their ambiguity. Only communal remembrance conveyed their meaning (probably the very wording that we read here) from one generation to the next“. In Ergänzung zu dieser Aussage sei darauf hingewiesen, dass es nicht allein auf die Kommunikation der Generationen ankommt, sondern der Bibeltext selbst bereits die Quelle dieser Kommunikation darstellt. Jos 3–4 stellt gewissermaßen selbst schon die Inschrift der Steine dar.

Charakter der Heterotopie. Mit den Steinen wird ein realer, betretbarer Ort geschaffen, der gleichwohl eine symbolische Repräsentation des gesamten Volkes Israel darstellt. Zugleich besteht dieser Ort nicht für sich allein, sondern dient der weiteren Konstituierung des Volkes. Jeder junge Israelit, der den Ort „Gilgal“ betritt, setzt mit seiner Hilfe ein Kommunikationsgeschehen in Gang, das ihn durch Frage und Belehrung selbst in die Tradition Israels einbindet. Der Ort „Gilgal“ bildet Israel ab, zugleich wirkt er über die memorative Verpflichtung auf das Einzugs-wunder an der fortdauernden Konstituierung Israels mit<sup>31</sup>. Damit verschiebt sich auch das „Land“ in seiner Bedeutung. Statt selbst Objekt der Verheißung zu sein und göttlich sanktionierter Wohnort Israels, erhält es nun eine zusätzliche Bedeutung, denn es wird zum Medium des kollektiven Gedächtnisses Israels, das sich den regeldurchbrechenden Machttaten seines Gottes verdankt. Das Land, so wie es in Gilgal durch Israel gestaltet wird, ist Denkmal des Gottesgedächtnisses<sup>32</sup>.

#### V. DIE ERZÄHLUNG VOM ORT GILGAL ALS HETEROTOPIE

Das Gedankenmodell der Heterotopie lässt sich nicht allein auf den Ort Gilgal, sondern, in einem zweiten Schritt, auch auf die Erzählung selbst anwenden. Das narrative Ziel der Perikope, die Weitergabe der verbindlichen Gotteserfahrungen, ist nicht allein an die materiellen Steine als Erzählanlass gebunden, sondern wird ebenso bereits durch die Erzählung selbst erreicht. Man muss die Steine in „Gilgal“ nicht mit eigenen Augen gesehen haben, denn bereits die Erzählung davon, ihre sprachliche Repräsentanz, reicht aus, um das katechetische Geschehen in Gang zu setzen. Der Text bewirkt selbst, wovon er spricht. Bereits bei der Lektüre findet jene Wissensweitergabe statt, um derentwillen „Gilgal“ eingerichtet wird. Insofern kann der Text selbst als Heterotopie angesehen werden. Nicht nur zum Ort „Gilgal“ pilgern zukünftige Generationen von Israeliten, sondern ebenso zum Text. Die Erzählung der Perikope als Bestandteil des kanonischen Bibeltextes dient der fortwährenden Belehrung aller Söhne Israels von Generation zu Generation.

31. Mit dieser Betrachtung verschiebt sich auch der Schwerpunkt des Textes. Während Noth noch die Steine als Ausgangspunkt ansah, um den herum eine Erzählung konstruiert wurde, muss in der hier durchgeführten Leseweise des Textes die Blickrichtung umgekehrt sein: Die Steine sind der äußerlich gesetzte Anlass, um das eigentlich Wichtige zu transportieren, nämlich das Credo Israels. Das primäre Anliegen des Textes ist nicht die Erklärung von Steinen im Jordantal, sondern die Weitergabe der Glaubensbasis.

32. BALLHORN, *Israel* (Anm. 8), S. 476-485.

Von diesem Gesichtspunkt her erscheinen auch einige Elemente der Erzählung noch einmal in einem neuen Licht, denn beide Arten von Heterotopie, wie sie auf „Gilgal“ anzuwenden sind, treffen auch auf die Erzählung von Gilgal zu.

Der Lehrcharakter der „Kompensationsheterotopie“ wurde ja bereits oben skizziert. Dass die „Lehre“ der Perikope das Hauptgewicht vor dem äußeren „Lehranlass“ hat, ist bereits der formalen Gestalt des Textes selbst zu entnehmen. Die entscheidenden Aussagen spielen sich alle auf der Ebene der Kommunikation zwischen den Aktanten des Textes, nicht auf der Ebene des Berichts durch den Erzähler, ab. Die Redeebene bringt die Motivation und die entscheidende Deutung der Handlungsebene. Der Skopus besteht vor allem darin, dass die Botschaft in einer Kette von Reden weitergegeben wird: Gott redet zu Josua, Josua zu den Funktionsträgern wie den Priestern, aber auch zum Volk. Und die letzte Ebene ist auf Dauer die entscheidende: In Zukunft werden die Väter zu ihren Kindern reden, nicht nur einmal, sondern von Generation zu Generation. Die Gilgalperikope referiert hauptsächlich Kommunikation, und sie setzt weitere Kommunikation in Gang.

Aber auch der Charakter der „Übergangsheterotopie“ ist nicht nur am Ort „Gilgal“, sondern auch im Text über Gilgal zu finden. Denn zwei Grundzüge, die in literarkritischer Hinsicht die Lesbarkeit des Textes erschweren, können positiv in die Gesamtaussage eingefügt werden. Das gilt zum einen für die irritierende Divergenz der Israel-Semantik. Wenn es aber in der Perikope auch darum geht, das Volk Israel in den neuen Lebensraum des Verheißungslandes einzuführen und ihm von daher eine neue Existenz als Volk der Tora und des Landes zu gewähren, dann spiegelt die Vielfalt der Ausdrücke nur das wieder, was der Text selbst beabsichtigt: in Anerkennung der internen Vielfalt die Einheit des Volkes herzustellen. Denn schließlich hat der häufig wiederholte Terminus „ganz Israel“ ebenso eine tragende Bedeutung. Die Semantik des Textes unterstützt seine Pragmatik.

Aber auch die erzählerische Nichtlinearität der Perikope kann unter der Überschrift der „Übergangsheterotopie“ sinnvoll eingeordnet werden. Ziel der Erzählaussage ist es, mit dem Jordanwunder eine fundamentale Unterbrechung aller Weltgesetze zu markieren: Nicht allein die Alltagsgesetze stehen zugleich mit dem Wasser still, sondern ebenso die Zeit. Und mitten im Jordan wird ein Sonderraum geschaffen, durch den das Volk gehen muss, und der danach nie wieder betretbar sein wird. Der Gott Israels unterbricht das Raum-Zeit-Kontinuum, um auf diese einzigartige und unwiederholbare Weise seinem Volk den Eintritt in die neue Existenzweise zu ermöglichen. Von diesem Standpunkt aus muss auch

die „unlogische“ Erzählweise des Jordandurchzugs nicht irritieren, denn der Scopos der Erzählung liegt darin, dass die Logik des linearen Zeitablaufs unterbrochen wird, um auf die Einzigartigkeit des Geschehens hinzuweisen<sup>33</sup>. Auch in dieser Hinsicht bildet der Text ab, wovon er spricht und weist damit eine mimetische Qualität auf.

Was hier anhand des Beispiels der Gilgal-Perikope ausgeführt wurde, lässt sich in mancherlei Hinsicht auch auf weitere Texte der Bibel übertragen und schließlich auch auf das Buch im Ganzen. Auch die Bibel selbst kann in ihrer literarischen Gestalt und ihrem Anspruch als Heterotopie begriffen werden, als Erinnerungsort und Repräsentationsort ganz Israels, als Buch, das Israel sowohl abbildet, als auch repräsentiert und formt.

Neue Str. 3  
D-31134 Hildesheim  
Deutschland  
Egbert.Ballhorn@Bistum-Hildesheim.de

Egbert BALLHORN

33. Dieses Phänomen ist auch an anderen Stelle in der Bibel zu beobachten. Das gilt beispielsweise für das Schilfmeerlied (vgl. E. BALLHORN, *Mose der Psalmist: Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch*, in E. BALLHORN – G. STEINS [Hgg.], *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Beispiele exegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart, Kohlhammer 2007, 130-151), aber auch bei der Pesachvorschrift. In der Gottesrede wird in Ex 12,1-20 die Anweisung erlassen, in v. 21-27a gibt Mose sie dem Volk weiter, worauf in v. 27b-36 die Ausführung geschildert wird. Damit aber nicht genug. In Ex 12,43 beginnt eine erneute Gottesrede an Mose und Aaron, wiederum die Pesachfeier betreffend. In der Erzähllogik folgt sie auf das bereits gefeierte Fest und den geschehenen Auszug (s. v. 37-39). Und trotzdem wird der Vollzug des Pesachfestes in v. 50f. ein weiteres Mal berichtet. Und schließlich wird in Ex 13,5-10 im Rahmen der Erstgeburtsgesetzgebung die Pesachvorschrift ein weiteres Mal eingeschärft. Eine weitere Spannung im Erzählablauf besteht darin, dass das einmalige Urpesach und das künftig Jahr um Jahr zu feiernde Pesach in der Erzählperspektive durcheinandergeraten. Man kann dies so lesen, dass einmaliges Gründungsgeschehen und regelmäßige liturgische Feier wechselseitig aufeinander verwiesen sind.