

EGBERT BALLHORN

Zorn, Gewalt, Klage

Theologische Anmerkungen zur Achan-Perikope (Jos 7)¹

Die sog. Achan-Perikope (Jos 7), die in der Steinigung Achans gipfelt, kann in den Augen heutiger Bibellesender wie ein unnötiger Gewaltexzess wirken. Egbert Ballhorn stellt sich dieser Erzählung und sucht in ihrem Text einzelne Aussagen, die dem Gewaltmotiv entgegengestellt sind und so die Gesamtaussage verändern. Sein Blick fällt dabei besonders auf die vielen Positions- und Rollenvertauschungen, die in Jos 7 auszumachen sind. – Der Alttestamentler Dr. Egbert Ballhorn (geb. 1967) ist Privatdozent an der Universität Bonn und seit 2002 Dozent für biblische Theologie im Bistum Hildesheim. Veröffentlichungen u. a.: *Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua* (Göttingen 2011); *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Berlin/Wien 2004).

Mitten im Buch Josua wird ein für heutige Ohren erstaunliches Ereignis beschrieben: Der Israelit Achan wird von seinen Landsleuten gesteinigt: „Und es sprach Josua: Weil du uns ins Unglück gebracht hast, bringt dich der HERR an diesem Tag ins Unglück. Und sie steinigten ihn, ganz Israel, mit Steinen. Und sie verbrannten sie [seine Besitztümer] im Feuer. Und sie warfen sie mit Steinen. Und sie errichteten über ihm einen großen Haufen von Steinen – bis zum heutigen Tag. Und es kehrte um der HERR von seinem glühenden Zorn. Deshalb ruft man den Namen dieses Ortes ‚Ebene Achor‘ bis zum heutigen Tag.“ (Jos 7,25f).

Damit endet die Handlung. Keine weitere Reaktion des Volkes auf das Geschehen wird berichtet. Beim Lesen kann einem der Atem stocken. Was geschieht hier? Hier wird innerisraelitisch Gewalt angewandt und alle scheinen damit einverstanden zu sein, sogar Gott selbst. Welch ein unrühmlicher Tod. Und welch ein Kontrast zum Tod des Mose, der nur wenige Kapitel zuvor am Ende des Buches Deuteronomium berichtet worden war. Dort wird Mose betrauert und beweint, wie es israelitischem Brauch entspricht.² Achan dagegen wird keine Träne nachgeweint, das Volk beteiligt sich gar an seinem Tod.

Zur vermeintlichen Kühle des Erzählablaufs steht ein ungewöhnliches Element in Kontrast: Die Emotion befindet sich gewissermaßen an entgegengesetzter Stelle, denn in Jos 7,1 ist vom glühenden Zorn Gottes die Rede. Israel bleibt ruhig, aber Gott erregt sich. Achans Verfehlung, die noch näher zu thematisieren sein wird, hatte den Zorn Gottes hervorgerufen, sein Tod hat diesen Zorn besänftigt (Jos 7,26). Schon aus dieser Verschiebung der emotionalen Verhaltensweisen wird deutlich, dass dieser Text nicht den

¹ Überarbeitete Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn vom 01. Juni 2010.

² Vgl. Dtn 34,8.

Verhaltensmaßstäben und Erwartungen heutiger Leserinnen und Leser entspricht und daher nicht ihnen entsprechend ausgelegt werden kann. In dieser Perikope scheinen, was die Verhaltensweisen angeht, die Rollen vertauscht zu sein.

Irritation und Provokation durch die Perikope

Die Erzählung ist in einen größeren Kontext eingebettet, das Buch Josua, worin geschildert wird, wie das Volk Israel das Land der Verheißung in Besitz nimmt.³ Dabei geht es jedoch nicht um eine militärische Einnahme, sondern vielmehr darum, dass Gott auf wundersame Weise das Land zur Verfügung stellt. Dass die Stadt Jericho beispielsweise nicht mit militärischen Mitteln eingenommen wird, sondern ihre Mauern wundersam in sich zusammenfallen, während der Schall der Widderhörner ertönt (Jos 6,20), ist kein ausschmückendes Beiwerk, sondern gehört zur Basisaussage.⁴ Es geht nicht um Krieg, sondern um ein kultisches Geschehen. Israel bewirkt nichts durch eigene Macht, sondern Gott allein ist tätig. Dementsprechend gibt es auch die göttliche Anweisung, nichts vom Kriegsgut zu behalten, sondern alles Gott selbst zu weihen und dem menschlichen Gebrauch zu entziehen (Jos 6,19). Gegen dieses Gebot verstößt Achan, wie im Anschluss an die Eroberung Jerichos von Jos 7,1 berichtet wird. Er bringt etwas von der Kriegsbeute in den eigenen Besitz. Dadurch werden die Leserinnen und Leser vom Erzähler mit einer Information versorgt, die den Aktanten auf der Ebene der Erzählung noch verborgen ist. Zusätzlich zum Verhalten des Achan gibt der Erzähler einen Kommentar: „Da entbrannte der Zorn des Herrn gegen die Söhne Israel“ (Jos 7,1b).

Josua und Israel wissen nichts von alledem. Sie nehmen die Einnahme der Stadt Ai in Angriff und zwar nach dem aus Jericho bewährten Muster der Kundschafter. Diese schlagen ein strategisches Vorgehen vor: Weil die Stadt anscheinend schwach verteidigt ist, soll nur ein Teil des Volkes zu ihr hinaufziehen und sie einnehmen. Das Vorhaben misslingt und sechshunddreißig Israeliten lassen ihr Leben, als sie von den Bewohnern von Ai aus der Stadt gejagt und verfolgt werden. Diese unerwartete Niederlage nach der vorherigen triumphalen Einnahme Jerichos hat ihre Auswirkung auf das Volk: „Sein Herz zerschmilzt wie Wasser“ (Jos 7,5).

Darauf zerreißt Josua seine Kleider – der im Alten Orient klassische Ritus der Trauer und Erschütterung. Schließlich spricht er vor der Bundeslade ein Klagegebet vor Gott (Jos 7,7–9).

Es sind Worte der Verzagtheit. Josua trauert, aber er sieht keine Zusammenhänge. Auf diese Klage antwortet Gott mit einer direkten Rede, die länger ist als die Klage des Josua (Jos 7,10b–15). Darin wird aufgedeckt, dass die Nie-

³ Zu Jos 7 im Kontext des Erzählablaufs des Buches Josua vgl. *Ballhorn, E.*, Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua, (BBB 162), Göttingen 2011.

⁴ Vgl. *Knauf, E. A.*, Josua (ZBK AT 6), Zürich 2008, 70: „Wichtiger als die kriegerischen oder auch unkriegerischen Mittel [...] ist die Absicht, aus der erzählt wird: dass Israel bei der Eroberung des eigenen Landes so gut wie nichts, Gott aber alles getan hat [...]. Die altorientalische Vorstellung vom ‚Heiligen Krieg‘ [...] ist bereits hier ansatzweise entmilitarisiert“.

derlage nicht aus dem Nichts kommt, sondern auf das Verschulden Israels zurückzuführen ist: Von dem Kriegsgut, dem Banngut Jerichos, befindet sich noch etwas innerhalb von Israel. Um den Täter zu ermitteln, schreibt Gott ein Auslosungsverfahren vor, das schrittweise den Kreis einengt. Israel tritt nach Stämmen, Verwandtschaften/Clans und Häusern an. So geschieht es, und auf diese Weise wird Achan vom Stamm Juda als Schuldiger ausfindig gemacht. Er wird überführt, gesteht seine Tat, anschließend wird er vom Volk gesteinigt und seine Habe verbrannt.

Was hier geschildert wird, erscheint nicht als ungefährlich; es ist eine Geschichte voller Grausamkeit und Härte. Die Ebene der Gewalt äußert sich auf zwei Weisen. Israel erleidet Gewalt in Gestalt der Niederlage vor den Bewohnern von Ai mit dem Tod von 36 Männern; und Israel übt Gewalt aus durch die rechtskonform durchgeführte Tötung Achans samt seiner Familie. Eine dritte Form der Gewalt wird sich im anschließenden Kapitel zeigen, in der siegreichen Einnahme der Stadt samt der vollständigen Vernichtung ihrer Bewohner. Viel Gewalt also, viel Tod. Dass beides mit der Gottesdimension verknüpft ist, verschärft die Fragestellung noch. Keiner der Todesfälle scheint gegen den Willen Gottes zu geschehen; jeder hat seine eigene Begründung. Der Tod der Israeliten bei der ersten versuchten Einnahme ist Indikator für eine Toraübertretung im Volk, der Tod Achans entspricht der Tora, ebenso die Vernichtung der Einwohner. Die Anwendung des sog. *cherem*⁵, der Vernichtungsweihe, bei der Einnahme der kanaanäischen Städte wird von der Tora gefordert.

Beim Stichwort der Steinigung mag man als Leser/ Leserin an die Erzählung von der Ehebrecherin im Johannesevangelium und an das Wort Jesu „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr“ (Joh 8,11) erinnert werden. Stehen Strafe und Liebe sich in beiden Testamenten unversöhnlich gegenüber? Gibt es auf der einen Seite nur Gewalt und auf der anderen Seite nur Vergebung? Aber auch die Achan-Erzählung ist Bestandteil der einen Bibel. Sie darf nicht vorschnell gegen andere Perikopen aufgewogen oder gar durch sie ersetzt werden. Bei dieser Irritation findet sich ein Ansatzpunkt für die Exegese, genauer hinzuschauen.

Fragestellungen für eine Auslegung von Jos 7

Damit steht die Frage im Raum: Wie kann man mit einem solch problematischen Text umgehen? Diesen Bibeltext zu verharmlosen wäre genauso unredlich, wie ihn zu ignorieren oder als irrelevant abzutun.

Ein möglicher Weg zum Verständnis des Textes, der hier besprochen werden soll, besteht darin, das Gefüge des Textes selbst auf Sinn-Momente und Zusammenhänge hin sorgsam abzusuchen.

⁵ „Abtrennen vom üblichen Gebrauch“: Dietrich, W., Achans Diebstahl (Jos 7). Eine Kriminalgeschichte aus frühpersischer Zeit, in: Hartenstein, F. (Hg.), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). FS I. Willi-Plein, Neukirchen-Vluyn 2007, 57–67, 58.

Gibt es Elemente innerhalb des Textes, die die massive Gewaltsymbolik noch einmal in einem anderen Licht erscheinen lassen? Jeder Text verfügt aufgrund seiner erzählerischen Disposition über eine Vielzahl von Einzelaussagen, die zueinander in Beziehung treten, sich ergänzen, sich widersprechen, sich ausbalancieren und so zu einer Gesamtaussage beitragen.

In Bezug auf Jos 7 heißt die Frage auch: Wenn man hauptsächlich auf die Gewaltdimension blickt, hat man dann schon alles gelesen, was in dieser Perikope zu finden ist? Dies kann als *eine* Aufgabe wissenschaftlicher Exegese definiert werden: Einen sorgsamem, reflektierten Lektüreprozess durchzuführen und dabei die eigene Fragestellung sowohl immer im Blick zu haben als sie auch zu überprüfen.

Die Vernichtungsweihe

Die Perikope beginnt mit dem Vergehen eines einzelnen Israeliten gegen das Gebot der „Vernichtungsweihe“ (*cherem*)⁶. Entsprechend deuteronomischem Kriegsgesetz ist nach Eroberung der Städte Kanaans an ihnen die Vernichtungsweihe zu vollziehen: Jedes menschliche Lebewesen darin ist zu töten.⁷ Die in Dtn 20,18 gegebene Begründung besteht darin, dass die Einwohner, die ja in der ständigen Nähe der Israeliten leben würden, diese zum Glaubensabfall bewegen könnten. Dabei wird deutlich gemacht, dass kein grundsätzliches Kriegsgesetz gegeben wird, sondern diese Regelung nur für exakt jene sieben Völker gilt, die bei der damaligen, einmaligen Einnahme des Verheißungslandes dort lebten. Es geht also um eine Anweisung für eine einmalige Situation in der Geschichte Israels, die sich nie wiederholen wird und zum Zeitpunkt der Abfassung der Erzählung schon lange in der Vergangenheit lag. Es geht um eine literarische Fiktion, nicht eine reale Schilderung; das ist Konsens der Forschung.⁸

Das nimmt der Erzählung in Jos 7 wenigstens zum Teil ihren Stachel. Dennoch bleibt der Text mit seiner Problematik bestehen, denn auch erzählte Gewalt ist Gewalt. Gerade im Kontext der Bibel verschärft sich das Problem. Es geht nicht um Literatur im allgemeinen Sinne, sondern um den Anspruch des Gesamttextes, als verbindliches Gotteswort wahrgenommen zu werden.

⁶ Ich benutze für das hebräische *cherem* den Begriff „Vernichtungsweihe“. Weil es im textlichen Gebrauch zum einen die Idee, die Institution meint, zum anderen die davon betroffene Materie, verwende ich in den Übersetzungen die Begriffe „Vernichtungsbann“ und „Banngut“.

⁷ Die dtn Gesetzgebung ist hier mehrstufig. Laut Dtn 20,13 sollen nur die männlichen Einwohner mit dem Schwert vernichtet werden, den Rest kann Israel an sich nehmen. Dtn 20,16–18 präzisiert die Vorschrift: Für alle Städte des Verheißungslandes gilt die noch härtere Regelung, jedes menschliche Lebewesen zu töten.

⁸ Vgl. Braulik, G., Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: *Verveine, M. / Lust, J.* (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*. FS C. H. W. Brekelmans (BETHL 133), Leuven 1997, 3–38, = Braulik, G., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33), Stuttgart 2001, 113–150. Braulik spricht davon, dass die *cherem*-Aussage „[...] theologisch metaphorisiert und pragmatisch umfunktionalisiert“ wird (Ebd., 149).

Aber gerade auf dieser Ebene, auf der ein Teil der Problematik ruht, ist auch ein Ansatz für eine mögliche Lösung zu finden, denn die Gottesdimension ist in die Auslegung einzubeziehen.

Wichtig ist die doppelte Wahrnehmung im konkreten Kontext: Den ersten Punkt bildet die gewaltlose Eroberung Jerichos allein im Kontext der kultischen Ladeprozession, dann erfolgt der vorgeschriebene Vollzug der Vernichtungsweihe. Beide Geschehnisse erfolgen auf göttliche Vorschrift hin und entsprechen einander. Beide tragen eine symbolische Botschaft. Die Eroberung ist nicht auf menschliche Kräfte und Mächte zurückzuführen, dies ist die Botschaft der Einnahme Jerichos. Bei der Vollstreckung der Vernichtungsweihe geht es nicht um eine Vorschrift der Auslöschung menschlichen Lebens, es ist ja von Anfang an eine literarische Fiktion gewesen, sondern um einen anderen Grundgedanken: Israel wandert in das Land Kanaan ein. Um aber darin bleibend leben zu können, muss es sich existenziell allem entgegenstellen, was „Kanaan“ ist, was also Israel zum Vergessen des eigenen Glaubens bewegen könnte.⁹ Es geht in beiden Anweisungen um Symbolkommunikation, gewissermaßen um durch und durch nichtrealistische Eroberungen. Diese verdeutlichen, dass hier keine irdischen Kriegszüge geschildert werden, sondern im historischen Gewand eine Beispiel-erzählung von der Art und Weise gegeben wird, wie Glaubensgehorsam und Landgabe Gottes an Israel einander bedingen, wie diese Bindung aber grundsätzlich ausschließt, dass Israel sich andern Völkern und Göttern zuwendet.

Im Buch Josua wird diese Anweisung dann um ein weiteres Moment ergänzt: Josua verbietet den Israeliten bei der Einnahme Jerichos Sachbeute zu machen und verschärft damit das vorgegebene Gesetz erheblich. Alle geraubten Wertgegenstände aus Metall und Edelmetall gehören in das Schatzhaus des Herrn (Jos 6,19). Bei der Eroberung der ersten Stadt des Verheißungslandes gibt es keine Beute, keine Bereicherung. Israel kann die Stadt selbst einnehmen, aber Gold und Silber gehören dem Geber des Landes selbst.¹⁰

Dieser Grundsatz wird dem Volk von Josua nachdrücklich eingeschärft: „Bloß: achtet auf den Vernichtungsbann, damit ihr nicht den Bann vollstreckt und (selbst) vom Banngut nehmt, und (so) das Lager Israels selbst zum Bann macht und es in Unglück bringt“ (Jos 6,18). Dieser Vers ist der notwendige Kontext für die folgende Achan-Erzählung, denn in ihm ist schon alles enthalten, nicht nur das Unglück des Achan, sondern die gesamte Logik

⁹ Die bleibende hermeneutische Problematik dieser Aussage für heutige LeserInnen besteht darin, dass die „Vernichtung“ der Idee „Kanaan“ als Symbol für Unglaube literarisch in die Gestalt der Vernichtung von Menschen gekleidet ist. Dies kann aus dem Text nicht eliminiert werden und stellt ein bleibendes Ärgernis dar. Die Exegese kann nur versuchen, die verschiedenen Aspekte dieser Aussage und ihre Funktion zu beleuchten.

¹⁰ In dieser Radikalisierung der Gesetzesvorschrift liegt ein Moment der Kriegseindämmung begründet, wie Dietrich dazu schreibt: Ihre „konsequente Anwendung würde wohl fast alle Kriege verhindern!“ (Dietrich, W., Diebstahl, 59). Wenn Eroberungen ganz als Gottesangelegenheit begriffen werden und den Menschen jeder Profit genommen wird, gibt es kaum eine menschliche Motivation zum Krieg-führen.

der Erzählung, die Störung der Ebenen von Individuum und Gemeinschaft durch die Tat, mittelbar auch die Gottesdimension. Josua hat vor der Eroberung Jerichos klare Normen gesetzt. Achan weiß, was er tut, und dass er die von Josua erlassene Tora übertritt, als er vom Banngut etwas für sich selbst nimmt. Die Heimlichkeit der Tat, die allein von Gott aufgedeckt werden kann, ist ein Indiz für das Wissen des Täters um seine Gesetzesübertretung.

Symbolische Topographie

Aber nicht allein über die Bestimmungen zur Vernichtungsweihe steht die Eroberung der Stadt Ai in einem größeren Sinnzusammenhang. Die Erzählung selbst gibt wiederholt Signale, die einer strikt historistischen Leseweise von Anfang an widerstehen, und zwar bereits auf der Ebene der Orts- und Personennamen. Alle Namen haben Bedeutungen, die mit Elementen des Geschehensablaufs zusammen hängen. „Ai“ ist nicht einfach ein Name, sondern hat die lexikalische Bedeutung „Trümmerstätte“. Die spätere Zerstörung der Stadt ist also textlich längst angezeigt. Ebenso hatte Josua vor Unglück bei Übertreten (hebr.: *achar*¹¹) der Vernichtungsweihe gewarnt (Jos 6,18), und mit ebendiesem Wort „Achor“ wird dann am Ende der Talgrund benannt werden (Jos 7,26). Spätestens am Ende der Erzählung wird also den Leserinnen und Lesern klar sein, dass der Namen des Handlungsträgers „Achan“ bereits von Anfang an als Anspielung auf diesen Sachverhalt der Übertretung gedacht war.¹²

Noch sprechender ist, dass von Jos 7,2 die Lage von Ai zwischen Bet-El und Bet-Awen angegeben wird. Bet-El heißt „Haus Gottes“ und Bet-Awen „Haus der Sünde“. Der zweite Name ist eine bewusste Verballhornung von Bet-El, um auf die Gebotsübertretung an diesem Ort aufmerksam zu machen (vgl. Hos 4,15; 5,8; 10,5). Es ist also topographisch unsinnig, wie Jos 7 es tut, die beiden Namen desselben Ortes, den echten und den Schmähnamen, in zwei einander benachbarte Orte aufzuteilen. Das hat Unverständnis bei den Kommentatoren hervorgerufen.¹³ Gerade hierin liegt aber die besondere Aussage. Ai liegt nicht allein irgendwo in der Landschaft, sondern präzise zwischen zwei Orten: zwischen „Gottesort“ und „Sündenort“. Es geht nicht

¹¹ Neben der Bedeutung „ins Unglück bringen“ sind auch „zum Tabu machen“ und „in Unordnung bringen“ denkbar. Es geht nicht um Unglück an sich, sondern um das Zerstören einer Ordnung. Wenn Dinge aus dem einen Bereich in den unerlaubten anderen Bereich gebracht werden, bedeutet diese Überschreitung einer Norm die Zerstörung von Ordnung. Damit wird etwas außerhalb der Gemeinschaft gestellt. Dies bedeutet Unglück. Der Gebrauch des Lexems in Jos 6,18 und 7,12 ist nicht nur Volksetymologie, die erzählerisch eingesetzt wird, sondern auch eine genaue Bezeichnung des erzählerisch ausgebreiteten Vorgehens.

¹² Die Septuaginta unterscheidet gar nicht erst zwischen Personen- und Ortsname und nennt den Protagonisten von Anfang an „Achar“ statt „Achan“.

¹³ Vgl. *Knauf, E. A.*, Josua, 77: „[...]so wie wenn heute eine Russland-Karte ‚St Petersburg‘ und ‚Leningrad‘ als Nachbarstädte aufwiese“. *Noth, M.*, Das Buch Josua (HAT 7), Tübingen, 1971, 38, eliminiert unter Hinweis auf die Septuaginta den Ortsnamen. *Koenen* hält den Ort für historisch, jedoch mit ursprünglich anderer Vokalisierung und Namensbedeutung („Haus der Kraft“), vgl. *Koenen, K.*, Bet-Awen, WiBiLex 2010, www.wibilex.de/stichwort/Bet-Awen/ 2.1. (Zugriff 01.06.2010). Im vorliegenden narrativen Kontext von Jos 7 spielt nicht die Herkunft des Ortsnamens die Hauptrolle, sondern seine Semantik, wie sie in der masoretischen Vokalisation zum Ausdruck kommt.

primär um die Abbildung lokaler Gegebenheiten, vielmehr wird Israel hier erzählerisch in eine Entscheidungslandschaft geführt. Israel steht am Scheideweg. An seinem Verhalten wird sich entscheiden, auf welche Seite und damit an welchen Ort es gehört. Daher müssen die Orte hier gewissermaßen voneinander getrennt werden. Es geht um eine binäre Grundopposition: Entweder Gott oder die Sünde. Eine Vermischung von beiden ist nach der Erzähllogik nicht vorstellbar.

Die Beobachtung zu den zwei Orten gilt aber paradigmatisch für die gesamte Erzählung: In der ganz klaren Gegenüberstellung von richtig und falsch, durch die beiden Ortsnamen symbolisiert, wird nicht allein den Aktanten auf der Erzählebene, sondern ebenso den Leserinnen und Lesern eine Grundoption abgenötigt. Ohne eine klare eigene Option ist ein Blick auf die Geschichte und ein eigenes Verhalten nicht vorstellbar. Die Beobachtung der sprechenden Ortsnamen gilt durchgängig für das Buch Josua.¹⁴ Es wäre daher eine Einengung des Blicks, die in der Erzählung benannten Orte allein als Abbildungen nahöstlicher Topographie zu bewerten. Vielmehr haben sie eine eigenständige Funktion im Erzählablauf. Auf diese Weise wird narrativ eine Erinnerungslandschaft gestaltet, werden Namenstraditionen an Ortstraditionen gebunden und Gedächtnis literarisch inszeniert. Mit ihrer Hilfe wird eine Sinnlandschaft gestaltet, deren Bedeutung nicht auf einer Landkarte, sondern über die Einbettung in den Erzählzusammenhang des Buches Josua erschlossen wird.

Niederlage des Volkes und seine Gottesvergessenheit

Wie zuvor bei der Eroberung Jerichos, so schickt Josua auch bei der Einnahme von Ai zwei Kundschafter voraus. Sie kehren zurück und raten ihm, nicht mit dem ganzen Volk, sondern mit einer kleineren Gruppe von zweibis dreitausend Mann die Stadt zu erobern (Jos 7,3). Dieser Rat klingt einleuchtend und Josua hält sich daran. Dennoch ist er nicht unproblematisch, denn die Einnahme des Verheißungslandes ist kein menschlicher Eroberungszug, der nach militärischer Klugheit erfolgt, sondern, bei allen geschilderten militärischen Mitteln, eher eine Prozession, ein feierliches kultisches Geschehen. Eine Grundbedingung für den Erfolg ist, dass ganz Israel geschlossen diese Prozedur durchläuft. Keiner der Stämme darf sich aus dieser geschuldeten Solidarität lösen.¹⁵ Hier wird bereits ein Motiv eingespielt, das im weiteren Verlauf von Bedeutung ist: Durch das Entsenden einer begrenzten Kriegstruppe wird der Schwerpunkt auf militärisch-taktisches Vorgehen gelegt und der Gedanke von Israel als eine geschlossene gemeindliche Größe, die nur gemeinsam (eben kultisch, in Gestalt einer Prozession) agieren kann, aufgegeben.

¹⁴ So z. B. Jos 7,5: Die Israeliten werden von Ai aus dem Tor bis nach „Schewarim“ verfolgt. Der Ortsname kann wörtlich übersetzt werden: Abbrüche, Untergänge/Vernichtungen. Dies ist ein Kommentar zum Erzählablauf. Das Volk bringt sich an den Abgrund.

¹⁵ Diese Frage wird in Jos 1,12–14 anhand der ostjordanischen Stämme durchgespielt.

Genau dies ist auch das Vergehen Achans. Die Einnahme des geschenkten Landes ist eine Sondersituation, bei der es nicht um menschliche Taten Einzelner geht, sondern um Gottes Handeln, dem sich Israel als gesamtes Volk zu stellen hat. Es kommt in dieser Situation auf die ekklesiologische Gesamtheit an; Einzelhandlungen widersprechen der Einzigartigkeit des Ereignisses. Diese Besonderheit scheinen aber weder das Volk Israel, noch Josua, noch Achan deutlich genug erkannt zu haben, wie man aus ihrem Handeln ersehen kann.

Die Eroberung Ais schlägt daher fehl, Israel ist jedoch noch nicht in der Lage, den Grund hierfür zu erkennen. So wird das Volk mutlos. Das vor Angst zerschmolzene Herz der Israeliten (Jos 7,5) ist jedoch nicht allein eine farbige Metapher, sondern erfüllt innerhalb des Buches eine Motivfunktion. Aus dem Mund der Dirne Rahab kam ein gleiches Bekenntnis, als sie den Kundschaftern in Jericho kundtat, dass den Einwohnern Jerichos das Herz zerschmolzen war angesichts der Kunde von den Großtaten Gottes an Israel (Jos 2,11); ebenso zerschmolz das Herz der Könige der Amoriter und Kanaaniter, als sie vom Schilfmeerwunder hörten (Jos 5,1). Das ist nicht ohne Bedeutung. Auf der Ebene des Buches wird ein kompositioneller Zusammenhang hergestellt. Dass den feindlichen Königen angesichts des machtvollen Handelns des Gottes Israels das Herz zerschmilzt, ist angemessen. Dass nun Israel aber selbst verzagt, kann nach dem gleichen Schema interpretiert werden: es scheint zu spüren, dass dieser Gott nicht mehr auf seiner Seite steht, damit befindet sich Israel selbst in der gleichen Partei wie die einheimischen kanaanäischen Könige. Die Verwendung des gleichen Motivs zeigt einen impliziten Seitenwechsel Israels an. Israel verhält sich so wie die heidnischen Völker angesichts der Gottestaten. Implizit wird damit auch verdeutlicht, dass die misslungene Einnahme von Ai ebenfalls eine Gottestat ist.

Im Grunde wird hier ein Konzept des Gotteskrieges karikiert, dessen Grundidee wäre, dass nicht Israel kämpft, sondern der Gott Israels, dass die anderen Völker dies zwar nicht direkt, jedoch anhand der Macht Israels und der wunderhaften Begleitumstände sehen können, und dass sie dadurch in Furcht und Schrecken geraten. Josua gibt aber in seiner Klage zu, dass hier soeben ein Rollentausch stattgefunden hat, dass Israel, indem es selbst mutlos wird, in die Rolle der Fremdvölker eingerückt ist, weil ihm das Herz in der Brust zerschmolzen ist.

Wenn sich aber so die Gottestaten gegen das eigene Volk richten, dann bedeutet das: Die Verbindung Israels zu seinem Gott ist nicht ontologisch; Israel gehört nicht grundsätzlich auf die Gottes- und die Siegerseite. Der Gotteskrieg kann sich auch gegen Israel selbst richten. Alles hängt am rechten Gottes- und Torverständnis des Volkes.¹⁶ Hierin liegt ein starkes anti-ideologisches Moment begründet. Nicht allein in der Tatsache selbst, dass das Modell des Gotteskrieges im Alten Testament gebraucht wird, sondern viel mehr noch darin *wie* es gebraucht wird liegt die Besonderheit.

¹⁶ Vgl. Mitchell, G., *Together in the Land. A Reading of the Book of Joshua (JSOT.S 134)*, Sheffield 1993, 187.

Josuas Klage

Allerdings können Josua und das Volk den eigenen Zustand noch nicht angemessen deuten.

Josua beginnt daher ein Klagegebet (Jos 7,7-10). Zuvor vollzieht er eine Reihe von Selbstminderungsriten, die zum Klageritual dazugehören. Er zerreißt sein Obergewand, fällt auf sein Angesicht und bedeckt sein Haupt mit Staub und Asche. Das Zerreißen der Kleidung ist nicht allein ein Ritus der Trauer, sondern gilt, „[...] als Ausdruck des Schrecks, des Entsetzens, der Bestürzung und der Trauer. [Es ist ...] Reaktion auf ein Unheil bringendes oder drohendes Ereignis“¹⁷. So wird eine Antwort auf die geschehene oder drohende fundamentale Störung der eigenen Lebenswelt gegeben und zerstörte Umwelt und Selbstwelt in Korrespondenz zueinander gebracht. Die anderen Verhaltensweisen Josuas gehören auch in diesen Zusammenhang.¹⁸

Sie sind Zeichen einer fundamentalen Erschütterung Josuas. Vor dem Hintergrund der Gesamterzählung ist das nicht ohne Bedeutung. Nicht auf den Tod des Achan erfolgt der Trauerritus, sondern schon zuvor, nach der Niederlage gegen Ai; immerhin ein Ereignis, das mehrere Tote gefordert hatte. Sodann beginnt Josua, zusammen mit den Ältesten Israels, eine Klage (Jos 7,7), die durch die Interjektion „wehe!/ach!“ eine starke emotionale Einfärbung erhält. Klagen dieser Art begegnen im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in der Prophetenliteratur, sie können sich an Gott und an Menschen richten. In den Gottesklagen ist es durchaus üblich, Gott selbst mit direkten Vorwürfen zu begegnen. Durch die Klage soll Gott zum Ende seines Strafhandelns bewegt (vgl. Ez 11,13) oder mitunter auch angeklagt werden (Jer 4,10). Klage bedeutet die in Sprache und Anrede gefasste Erfahrung der fundamentalen Diskrepanz zwischen erwarteter Welt und erlebter Wirklichkeit. Der Klagende stellt Gott einen unglücklichen oder unhaltbaren Zustand vor Augen, immer in der Hoffnung, dass dieser eingreifen und die Spannung auflösen möge. Die Klage erinnert Gott an etwas, was ihm eigentlich klar sein müsste; dem Menschen verschafft sie dort eine Handlungsdimension, wo ihm nach Fragen der Gerechtigkeit oder der äußeren Realität keine Handlungsoption mehr zukommt.¹⁹ Daher ist die Klage ein Zeichen der Ohnmacht und des Vertrauens, der empfundenen Gottesferne und zugleich seiner Nähe und Ansprechbarkeit. Klage ist immer auch Bestätigung der Gottesbeziehung, über Abgründe hinweg.²⁰

¹⁷ Thiel, W., Art. qr', in: ThWAT 7, 189-195, 190.

¹⁸ Das Niederfallen zur Erde findet sich auch in Ijob 1,20; das Bestreuen des Hauptes mit Asche in 2 Sam 13,19; Ijob 2,12; Est 4,1. Eine Auflistung der Trauerriten findet sich bei Janowski, B., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen 2003, 227.

¹⁹ Vgl. Hieke T., Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete - Auswege aus dem verzweifelt Verstummen, in: Steins, G. (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 45-68, 56: „Die Betenden sprechen also nicht nur, sondern sie handeln durch ihr Sprechen. Sie nehmen mit Gott Kontakt auf (anreden), sie protestieren gegen die gegenwärtigen schlechten Verhältnisse (klagen), sie machen Gott verantwortlich (anklagen) und versuchen, auf ihn einzuwirken (bitten).“

²⁰ Die Beziehungsebene steht noch über der Sachebene; vgl. Fuchs, O., Art. Klage, in: NBL 2, Zürich 1995, 489-493, 490: „Das betende Ich oder Volk will nicht primär etwas haben, sondern möchte seine Beziehung zu Gott klären [...]“.

Hier ist allerdings erstaunlich, worüber Josua klagt. Das zu Anfang vom Erzähler eingebrachte und den Leserinnen und Lesern bekannte Motiv des Zornes Gottes kommt hier noch nicht zum Tragen. Josua klagt nicht über Gottes Zorn, sondern schlicht über den Imageverlust, den Israel durch die Niederlage erlitten hat und der weitere Eroberungen erschweren wird. Er hat Sorge, dass den Völkern das Vorgefallene zu Ohren kommen könnte. Diese Sorge hat fast etwas Parodistisches an sich, denn in erster Linie hatten die Völker von den machtvollen Gottestaten beim Exodus gehört (Jos 2,11; 5,1).²¹ Dass Josua also hier Angst hat, die menschlichen Kräfte würden zur Eroberung des Landes nicht ausreichen, zeigt wieder ein krasses Unverständnis davon an, durch wessen Macht das Land eigentlich eingenommen wird. Josua geht sogar so weit, das Unternehmen der Landnahme überhaupt in Frage zu stellen. Er wäre lieber „jenseits“ des Jordans geblieben. Damit verhält er sich nicht viel besser als das murrende Volk Israel in der Wüste (Ex 16; Num 14). In der Klage richtet sich Josua an Gott, ohne sich bewusst zu sein, dass nicht Gott sich vom Volk entfernt hat, sondern umgekehrt dieses die Anweisungen Gottes übertreten hat. Die verschobene Perspektive Josuas wird auch anhand des Namensmotivs deutlich, denn es geht Josua nicht zuerst um den Namen Gottes, sondern um den Namen Israels, der von den Nationen beeinträchtigt wird²². Erst im Folgesatz fällt ihm noch ein, dass das Geschehen auch mit dem Namen Gottes zu tun haben könnte: „Und was tust du für deinen großen Namen?“ (Jos 7,9b)

Es muss erst eine Gottesantwort ergehen, ehe Josua zu neuer Erkenntnis kommt. Auch hier wird ein Beitrag zur Theologie der Klage geleistet: Den Leserinnen und Lesern des Kapitels ist ganz klar, dass die Vorwürfe Josuas in dieser Form unberechtigt sind. Statt den Blick auf das eigene Volk zu richten, richtet Josua seinen Vorwurf an Gott, als ob dieser das Unglück verursacht hätte. Daraus macht Gott ihm keinen Vorwurf, sondern öffnet nur die Perspektive des Josua. Klage muss nicht „sachlich“ begründet sein, um vor Gottes Augen Berechtigung zu haben. Das Gefühl des Leidens und der Sorge reicht in diesem Falle aus, um Gottes Antwort zu erlangen. Man könnte es auch so ausdrücken: Josua bleibt in seiner Situation nicht bei sich selbst stehen, sondern wendet sich an Gott. Indem er die Kommunikation eröffnet, gibt er auch Gott die Möglichkeit, das Gespräch fortzusetzen und damit Josua einen größeren Erkenntnishorizont zu eröffnen.

Jos 7 kann als Ergänzung und Kontextualisierung der Gattung „Klage“ angesehen werden. Im Gegensatz zu den Klagepsalmen und dem Buch der Klagelieder ist im Fall von Jos 7 die Klage in einen narrativen Zusammenhang eingebettet. Dadurch ist ein konkreter erzählerischer Horizont gege-

²¹ Die Vollstreckung des vollständigen *cherem* wird in Jos 2,10 nur untergeordnet erwähnt. Josua scheint diesen Aspekt falsch auszulegen: Der Vollzug des *cherem* durch Israel ist nicht Zeichen militärischer Stärke, sondern des Glaubensgehorsams. Dass der vorliegende Fall von Ai auch mit einer Verletzung des *cherem* zu tun hat, ist Josua noch nicht bekannt.

²² Israel hat Angst, von den Völkern ausgerottet zu werden. So kommt auch hier das Motiv des Rollenwechsels zum Tragen. „Die neue Lage ist eine Verkehrung der göttlichen Zusage, die Feinde vor Israel auszurotten, vgl. Dt 12,29; 19,1“ (Fritz, V., Das Buch Josua [HAT 17], Tübingen 1994, 85).

ben, innerhalb dessen sich die Klage ereignet und der diese besondere Plastizität gewinnen lässt. Im konkreten Fall tritt die fehlende sachliche Berechtigung zur Klage besonders deutlich hervor.

Gottes Reaktion auf die Klage besteht darin, dass er sich auf die Frage Josuas einlässt und so indirekt bestätigt, dass es wirklich um die Frage von Diesseits und Jenseits und die „Überschreitung“ von Grenzen geht, aber auf andere Weise, als Josua es sich vorgestellt hätte. Denn es geht nicht um das „Überschreiten“ des Jordans zur Einnahme des Landes, sondern um das „Übertreten“ des Bundes.²³ So deckt Gott auf, was der eigentliche Grund des Misserfolgs ist: die eigene Schuld Israels, die in der Übertretung des Gebots von der Vernichtungsweihe begründet liegt.

Interessant ist die Antwortsprache Gottes. Während Josua die Klage mit „Ach, Herr“ beginnt, setzt die Gottesrede mit „Steh auf“ ein. Fast klingt die Rede ironisch: „Was liegst du auf deinem Angesicht?“ (Jos 7,10). Klage ist auch eine Form der Passivität, vielleicht ein Durchgangsstadium. Damit es weitergehen kann, richtet Gott Josua auf. Erst als Aufrechter hat er eine Handlungsoption.²⁴ Sogar zweimal wird Josua so angesprochen (V.10.13). Beim ersten Mal, um selbst zu erkennen, was das Volk falsch gemacht hat, beim zweiten Mal, um handeln zu können und das Ordal durchzuführen²⁵. Der Schuldige soll mit Hilfe eines mehrstufigen Losverfahrens ermittelt werden. Zweimal wird in Jos 7,13 das Lexem *qdš* verwendet (in den beiden hebräischen Stämmen *pi.* und *hitp.*; s.a. Jos 3,1): Josua soll das Volk heiligen und das Volk soll sich selbst heiligen. Dies ist die Dimension, die Josua und das Volk Israel aus dem Blick verloren hatten. Es geht nicht um militärische Eroberungen, sondern um die ständige Beachtung der Sphäre Gottes, die mit dem Motiv der Heiligung verbunden ist.

Jetzt endlich geht Josua entsprechend den göttlichen Anweisungen vor und lässt in einem feierlichen Ritual erst alle Stämme, dann alle Sippen und dann alle Familienhäuser herantreten. So wird Achan aus dem Stamm Juda ausgelost. Neben diese Auslosung, die man als Gottesurteil bezeichnen muss, treten jedoch zwei juristische Klärungsmomente: die gerichtliche Anfrage Josuas an Achan, seine Schuld zu benennen (Jos 7,19), die in ihrem konkreten Ausmaß den Israeliten noch nicht bekannt ist, und die Untersuchung des

²³ Dies ist ein Wortspiel im Hebräischen, das sich auf Deutsch nur ungenügend wiedergeben lässt. Als Adverb heißt *br* „jenseits“ und als Verb „überschreiten/übertreten“, eben auch im metaphorischen Sinne. Im Buch Josua wird das Lexem häufig als Fachausdruck für die Überquerung des Jordans gebraucht. Hier in der Gottesrede wird das Wort in seinem Sinn gewissermaßen umgedreht und gegen Israel gewendet. Das Volk hat nicht so sehr den Jordan, sondern vielmehr den Bund überschritten, hier sich also wirklich einer unerlaubten Grenzüberschreitung schuldig gemacht. - Ein weiteres Wortspiel besteht in der Verwendung von *krt*. Dieses ist terminus technicus zur Schließung des Bundes. Hier gebraucht Josua es im *hif.*, um seine Angst auszudrücken, dass das Volk ausgerottet werde (Jos 7,9). Damit macht er aber implizit deutlich, dass es um die Bundeskategorie geht.

²⁴ Eine weitere Bedeutung des Lexems *qum* wird in V.12 deutlich, wo Gott erklärt, dass Israel vor seinen Feinden nicht bestehen kann.

²⁵ Das Verfahren ist nach dem Modell der Königswahl (1 Sam 10,17–27) gebildet, vgl. Dietrich W., Diebstahl, 62, Anm. 33.

Zeltes nach dem Banngut (Jos 7,22). Hier ergänzt Josua aus eigener Kompetenz die göttliche Anordnung, sodass divinatorische und juristische Mittel einander ergänzen.²⁶

Das gestohlene Banngut wird „inmitten des Zeltes“ (Jos 7,21) gefunden, dort hat Achan es vergraben.²⁷ Im Sinne des Wortes wird hier eine Tiefendimension des militärischen Unvermögens Israels aufgedeckt. Paradigmatisch ist auch, dass Josua in seinem Klagegebet die Ursache außerhalb gesucht hatte, und sie nun innerhalb finden muss. Der Grund für die Niederlage ist inmitten Israels und zugleich gewissermaßen unterhalb seiner Oberfläche, im Verborgenen, zu suchen.

Die Person des Achan

Hier hat die Person des Achan ihre besondere Bedeutung. Er war gleich zu Anfang feierlich und damit auch ehrenhaft mit großer Genealogie vorgestellt worden (Jos 7,1)²⁸. Achan ist ein Judäer, der Verrat an der Tora kommt also nicht von außerhalb, sondern von innerhalb, nicht von einer unbekannt Person, sondern von jemandem, der ehrenvoll in das Volk der Israeliten eingebunden ist. Und dass es gerade ein Judäer ist, macht noch deutlicher: Nicht irgendeiner der später untergegangenen „Randstämme“, sondern der Hauptstamm Israels ist mit dem Treuebruch verbunden.²⁹

Die ausführliche Genealogie, mit der Achan eingangs vorgestellt wurde, erweist ihre Bedeutung auch noch einmal bei der Durchführung des Ordals, denn die Ebenen Stamm/Verwandschaft/Haus werden Stufe für Stufe abgearbeitet. Das steigert nicht allein die erzählerische Spannung, sondern macht auch deutlich, dass der Einzelne mit der Gesamtheit des Volkes in zwar mittelbarem, aber doch unauflöslichen Zusammenhang steht. Auch dies war bereits im ersten Vers der Erzählung angeklungen, nämlich in Gestalt eines *parallelismus membrorum*: „Die Israeliten verübten Treuebruch – (denn) es nahm Achan [...] vom Banngut“. Was der Einzelne tut, fällt auf das

²⁶ Knauf weist zu Recht auf den zweiten Aspekt als Moment der Wahrheitsfindung hin. Hier wird im Josuabuch narrativ eine Ausführungsanweisung für die Tora gegeben, die deutlich macht, dass ein Gottesurteil allein nicht ausreicht, vgl. Knauf, E. A., Josua, 80.

²⁷ Das hierfür gebrauchte Verb „vergraben, verbergen“ begegnet auch an anderer Stelle in der Bibel. Jakob vergräbt beispielsweise die fremden Götterbilder, die ihm die Israeliten geben, bei der Eiche von Sichem (Jos 35,4); und in Jos 2,6 hatte Rahab die beiden israelitischen Kundschafter unter Flachsstengeln von ihren Verfolgern verbergen. In Jos 7,21 kommt ein besonderer Aspekt zum Tragen: Auch was verborgen ist, übt weiter seine Wirksamkeit aus. Die Parallele zu Gen 35,4 mag anzeigen, dass Achan durchaus bewusst war, dass er nicht allein einen materiellen Schatz, sondern auch kultisch wirksame Materie in seinem Besitz hielt. Seine Sicherungsmaßnahme reichte allerdings nicht aus.

²⁸ Die feierliche Genealogie (Jos 7,1) und das dramatische Losorakel (Jos 7,17f) stehen in innerem Zusammenhang. Was anfangs noch wie eine ehrenhafte Abstammungsreihe aussieht, wird später zum Mittel der Aufspürung des Täters. Hier kommt die doppelte Bedeutung der Genealogie zum Tragen: Sie bedeutet ehrenvolle Einbindung in den Gesamtzusammenhang des Volkes, Verortung in der Gemeinschaft und Rückführung auf den Ursprung. Aber sie besagt auch, dass kein Glied des Volkes für sich allein handelt, sondern immer in Verantwortung für die Gemeinschaft steht.

²⁹ Wenn man eine späte Datierung der Perikope zugrunde legt, dann wird klar, dass auf diese Weise eine historisierende Distanzierung vom Geschehen durch die (jüdischen) Leser verhindert werden sollte. Dietrich spricht hier von einer „negativen Identifikationsfigur“ (Dietrich, W., Diebstahl, 61).

ganze Volk zurück. Das ganze Volk hat ja die Folgen von Achans Schuld zu tragen – aber nicht auf Dauer. Denn schließlich wird mit göttlicher Hilfe der einzelne Schuldige ermittelt. Kollektivstrafe ist also nicht das letzte Wort. Auch dies ist für die juristische Seite der vorliegenden Erzählung von Bedeutung: Es gibt eine kollektive Solidarität, auch in der Schuld, und was der Einzelne tut, bleibt nicht ohne Folgen für die Gemeinschaft, doch werden hier individuelle Schuld und kollektive Schuldfolge säuberlich voneinander geschieden³⁰.

Die Schuld des Achan setzt sich übrigens über mehrere Erzählstufen fort, denn er hat nicht nur wider besseres Wissen Banngut an sich genommen (und es versteckt, weil er um das Unrecht wusste), er zeigt auch eine gewisse Verstockung, weil er, während die drei Stufen des Ordals ablaufen, fortwährend schweigt. Erst als es keinen anderen mehr treffen kann, gibt er seine Schuld zu, dann jedoch ohne Umschweife und sehr präzise.

Im Schweigen Achans zu einem Zeitpunkt, als er besser hätte reden sollen, ist vielleicht auch ein Vorläufer des Schweigens Israels nach seinem Tod zu erkennen. Es gibt keine Trauer um Achan, man schweigt über ihn, weil auch er geschwiegen hat, als er hätte reden sollen.

Der Zorn Gottes

Zum Abschluss des Geschehens heißt es „Und es kehrte um der Herr von seinem glühenden Zorn“ (Jos 7,26). Mit dieser Bemerkung wird die Perikope gerahmt, denn der „Zorn des Herrn“ bildete auch das Eingangsmotiv in Jos 7,1. Am Ende ist der Zorn besänftigt. In den Ohren des heutigen Hörers sind diese Aussagen verstörend, sie müssen jedoch in den biblischen Zusammenhang eingefügt werden. Aufmerksam machen kann bereits die Formulierung, dass Gott von seinem Zorn *umkehrt*. Es geht nicht allein um eine Bekehrung Israels, im Sinne des Wortes einen Richtungswandel, sondern auch um den Richtungswandel Gottes. Wenn sich Israel bekehrt, dann vollzieht auch Gott die Umkehr und wendet seinen Zorn ab. Jos 7 ist daher auch ein Text von der Umkehr Gottes.

Und schließlich ist die besondere Funktion des Zornes Gottes vor dem biblischen und altorientalischen Hintergrund zu beachten. Es geht nicht um eine unkontrollierbare Gefühlsaufwallung, sondern um die dadurch geschehende Ausübung seiner Wirksamkeit in der Welt. „Dieser Zorn ist ein spezifisch politischer Affekt. Er wächst Jahwe zu mit der Königsrolle, die er in Bezug auf Israel einnimmt. [...] Es ist der Zorn des Richters, der rettend eingreift, und der Zorn des Herrschers, der den abtrünnigen Vasallen trifft. [...] Zorn, Liebe und Erbarmen sind Attribute des göttlichen Richteramts und für die Inanghaltung der Welt unabdingbar.“³¹ Auch in Jos 7 verhält es sich so.

³⁰ Übrigens macht Josua deutlich, dass er das genealogische System weiterhin achtet. Indem er den schuldigen Achan mit „mein Sohn“ anredet, erkennt er die bleibende israelitische Verwandtschaft mit dem Übeltäter an. Genealogisch wird er nicht aus Israel ausgeschlossen.

³¹ Assmann, J., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000, 54f. Vgl. ähnlich Jeremias, J., Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 2009, 57.

Gottes Zorn dient der Aufrechterhaltung der Grenzen zwischen göttlichem und menschlichem Recht. Der Zorn Gottes, hier konkret erfahren in der missglückten Eroberung von Ai, ist für Israel ein Medium der Erkenntnis des eigenen Unrechts. Er lässt Israel, wenn auch über Umwege, seinen Zorn erkennen, um ihm die Umkehr zu ermöglichen.³² Achan hatte gegen die göttliche Rechtssatzung verstoßen und die Einnahme Jerichos zu einem Unternehmen persönlicher Bereicherung gemacht. Gott greift ein, um die gestörte Ordnung wiederherzustellen, sein Zorn ist dabei Medium seiner Gerechtigkeit.

Rollenwechsel als Schlüssel zum Verständnis

Der Text von Jos 7 ist ein komplexes Gewebe, und wenn man den Motiven von Gewalt, Zorn, Trauer und Klage folgt, dann ist nicht nur ihr Vorkommen von Bedeutung, sondern auch die Art und Weise, wie sie in den Gesamtzusammenhang eingewoben sind und so zur Sinnbildung des Textes beitragen, aber auch wie sie selbst vom Text her determiniert werden.

Eine Möglichkeit, den vielfältigen Aspekten des Textes gerecht zu werden, besteht in dem auf unterschiedlichen Ebenen zu erkennenden Muster des Rollentauschs und des Seitenwechsels; u. a. darin liegt die Kreativität dieses besonderen Textes. Der Rollenwechsel, dass Gott statt der Menschen zornig wird, besteht freilich nur aus unserer heutigen Erwartungshaltung heraus. Andere Rollenwechsel sind dagegen semantisch im Text verzeichnet.

Das gilt in erster Linie für Israel selbst. Das Volk hätte sich an das Banngebot halten sollen. Weil Achan dieses übertritt, gefährdet er die gesamte Gemeinschaft. Auch hier, bei der Vorstellung der Sphäre Gottes, die durch den *cherem*-Begriff repräsentiert wird, greift wieder eine binäre Opposition. Es gibt nur *cherem* und Nicht-*cherem*. Das was außen sein sollte, das Gottesgut, befindet sich nun im Inneren Israels, wo es nicht hingehört, zwar verborgen, aber wirksam. Indem Israel das Gebot nicht eingehalten hat, hat es die fundamentale binäre Einteilung der Welt überschritten und ist damit nicht allein in den Bereich des Verbotenen eingedrungen, sondern selbst zu diesem Verbotenen geworden. Der Positionswechsel wird semantisch klar bezeichnet, wie Jos 7,11f ausdrückt: „Sie haben von dem Banngut genommen [...] und sind selbst zum Bannfluch geworden“.³³ Indem Israel den *cherem* übertritt, wird es selbst zum Gebannten. Hier hat also eine radikale „Umschaltung“ stattgefunden, die Israel aus freier Wahl vollzogen hat. Israel darf sich nicht des Gott allein zustehenden Gutes und damit symbolisch auch Gottes bemächtigen. Mit dem Banngut in der Mitte Israels ist die Grenze zwischen außen und innen, die für die Konstituierung Israels unerlässlich ist, überschritten. An die Einhaltung dieser Grenze ist alles gebunden, auch

³² Vgl. Berges, U., Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Bib 85 (2004), 305-330, 327: „Wie die Rede von der Liebe, so zeigt auch die vom Zorn Gottes eine Beziehung an und es kommt dem alttestamentlichen Zeugnis das Verdienst zu, die Erfahrungen der Gottesferne nicht verschwiegen, sondern offen zur Sprache gebracht zu haben.“

³³ Im Hebräischen wird zweimal dasselbe Wort *cherem* verwendet. EÜ: „Sie haben etwas weggenommen von dem, was dem Untergang geweiht war. [...] sie sind nun selbst dem Untergang geweiht“.

das Mitsein Gottes. Hier wird ein kultisches, nicht ethnisches Religionskonzept begründet. Israel kann zu Nicht-Israel werden, wenn es sich falsch verhält. Als Reaktion tritt Gottes Zorn auf den Plan und bewirkt die Niederlage bei der Einnahme von Ai. Dabei kommt es wieder zum Rollenwechsel. Denn indem Israel mutlos wird, verhält es sich, wie sich eigentlich nur die Heidenvölker verhalten, wenn sie Gottes Taten erleben. Israel bestimmt sich durch sein eigenes Verhalten als Nicht-Israel, als Heidenvolk. Die Mutlosigkeit Israels nach der Niederlage gegen Ai ist auf der Ebene der Erzählstrategie von Jos 7 daher nicht als psychologisch verständliche Reaktion einzuordnen, sondern als Indikator für ein grundsätzlich verkehrtes Rollenverhalten Israels anzusehen.

Aber auch in der durch Josua vollzogenen Klage erscheinen die Elemente vertauscht. Die klassischen Elemente der Klage, nämlich die Motive von Schuld, von Schweigen und der Klage, sind hier in der Achan-Erzählung kreativ neu angeordnet: Nicht über den Tod des Achan wird geklagt, dieser wird am Ende als gerechtfertigt hingenommen. Das Klagemotiv taucht dafür an ganz eigentümlicher Stelle auf: Nicht als Klage über das Fehlverhalten Achans oder Israels, noch über den Tod der im eigenen Krieg umgekommenen Israeliten, sondern über den Gesichtsverlust Israels unter den Völkern und seinen möglichen Misserfolg bei künftigen Eroberungsversuchen. Das Motiv des Schweigens, das den Opfern zukommt oder eben auch in manchen Klagen Gott zugeschrieben wird (vgl. Ps 28,1; 35,22; Ps 83,2), ist in der vorliegenden Perikope im Verhalten des Täters Achan zu finden und als implizites Zeichen seiner Verstockung zu werten. Auch hier sind also Positionvertauschungen zu finden.

In der Vielzahl der vertauschten Positionen und Rollen kommt die narrative Struktur von Jos 7 am deutlichsten zu tragen. Sie besteht nicht allein in der erzählerischen Strategie, an immer neuen Stellen vorgeprägte Leseerwartungen (seien sie durch biblische Gattungsstrukturen oder seien sie auch durch gewandelte Erwartungshaltungen begründet) zu unterlaufen und so die Individualität des Textes zu unterstreichen. Die Grundaussage besteht darin, deutlich zu machen, dass die Erwählung Israels keine Selbstverständlichkeit darstellt, die unumstößlich sicher ist. Israel kann sich nicht sicher immer auf der Seite Gottes wähnen. Durch eigene Handlungen des Volkes und sein Verhalten entscheidet sich von Fall zu Fall, ob es auf die Seite Gottes gehört oder nicht. Die Achan-Perikope steht also einer ontologischen Glorifizierung Israels entgegen. Es geht nicht primär darum, geschehene Geschichte abzubilden, sondern im Gewand der geschichtlichen Erzählung einen Nachdenk- und Lernprozess zu evozieren und so toragemäßes Verhalten für die Zukunft ethisch zu implementieren. Das Hauptziel der Erzählung ist ein ethisches. Durch das eigene Verhalten hat Israel in der Hand, wo es stehen will. „Seitenwechsel“ tragen ihre Konsequenzen in sich. Durch erzählerisch vielfach manifestierten Rollentausch wird eine alternative erzählerische Weltordnung begründet. Die erzählerischen Elemente von Zorn, Gewalt und Klage sind in dieses Aussagen- und Handlungsgerüst dienend eingebaut.