

GIANFRANCO RAVASI · MAILAND

BIBLISCHE BILDER DER STADT

Der von den Heiligen Schriften betrachtete und durchschrittene Raum ist zwar weithin der des Nomadenlebens, der Wüsten und der Täler, der Berge und der Felder. In diesem Umkreis erstreckt sich jedoch auch ein Netz von Zentren, von Dörfern und Städten, die von Sesshaften bewohnt sind. Ja, anhand der Bibel lässt sich eine eigentliche Ortsnamenkunde von Städten zusammenstellen, die nicht nur den Archäologen und den Historiker interessiert, sondern auch den Theologen und den Symbolforscher angeht. Gewiss bewirkt die für den biblischen Menschen charakteristische nomadische Denkweise, dass der Begriff Stadt fast beständig das Stigma einer Doppeldeutigkeit an sich hat: Er bedeutet Geborgenheit und Schutz (nicht umsonst wird er, wie im bekannten Ausdruck «Tochter Zion» zur poetischen und prophetischen Bezeichnung Jerusalems, als weiblich aufgefasst), erhält aber auch den Beiklang von Monstruosität. Auf der Grundlage dieser Doppelbedeutung des Symbols Stadt in der Bibel wird unsere ideelle Topographie erarbeitet werden, die unter den tausend möglichen nur vier Städte auswählt, gleichsam als eine Art Angabe der Himmelsrichtungen der räumlichen und geistigen Geographie der Bibel.

Henoch, die erste Stadt

Nach dem Brudermord, mit dem die traurige Kette der Sünde in der Geschichte beginnt, wird gesagt: «Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoah» (Gen 4,17). Der englische Dichter und Essayist Abraham Cowley (1618-1664) schrieb: «Gott legte den ersten Garten an und Kain baute die erste Stadt.» Zunächst macht also das städtische Sesshaftwerden einen düsteren Eindruck. Dieser wird dann durch einen der bezeichnendsten Einwohner dieser Stadt bestätigt – durch Lamek, den be-

GIANFRANCO RAVASI, geb. 1942, seit 1966 Priester der Diözese Mailand, Präfekt der Bibliothek Ambrosiana in Mailand. Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Settentrionale. – Die Übersetzung besorgte August Berz, Ins (CH).

rüchtigten Verherrlicher der rücksichtslosen Gewalt, der Rache, der das Gesetz einer der Untat gemäßen Wiedervergeltung aus den Angeln hebt: «Einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach» (Gen 4, 23-24). So kommen in ihrer ganzen Finsternis und Qual die Untergründe der Stadt zum Vorschein, der dunkle Knäuel des Kampfs und des Lasters, des Elends und Blutes.

Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Stadt nach dem gerechten vorsintflutlichen «Patriarchen» benannt ist, der dermaßen gerecht war, dass er nach dem Tod in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wurde. Henoch heißt nämlich auch der Vater von Metuschelach, von dem die Genesis sagt: Er «war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen» (Gen 5,24), wie das beim Propheten Elija der Fall sein wird (2 Kön 2,1-12). Zudem ist es der Stadt Henoch positiv anzurechnen, dass sie Sitz von Künsten und Handwerken ist, denn zur Nachkommenschaft Henochs gehören Jubal, «der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler» (Gen 4,21), und Tubal-Kajin, «der die Geräte aller Erz- und Handwerker schmiedete» (4,22), und ihre Schwester trägt den Namen Naama (ebd.), was auf Hebräisch Liebreiz und Schönheit bedeutet.

Wir befinden uns also vor der Gespaltenheit der städtischen Existenz in zwei Profile. Diese Gespaltenheit wird stets bezeugt werden. Beispielsweise lässt Italo Calvino in seinem Werk *Città invisibili* (Einaudi, Turin 1972) in der Stadt Marozia zwei Zonen nebeneinander bestehen: die der Ratten, das heißt der Letzten, der Versunkenen, der unterirdischen Menschen, die zum gesellschaftlichen Untergrund gehören, und die der Schwalben, das heißt derer, die frei in den Himmeln der Globalität und des Sozialnetzes, der Wirtschaftsblüte und der Kultur segeln. Ähnlich ist die Darstellung eines Soziologen, Michael Walzer, der in seiner Schrift *Sfere di giustizia* (Feltrinelli, Mailand 1987) als Sinnbild das antike Athen einführt, wo die wahren, eigentlichen Athener, die Vollbürger, die sich der Selbständigkeit und Freiheit erfreuen, sich mit den Metöken überschneiden, das heißt mit den Fremden oder «Mischlingen», die zwar tätig, aber bloß geduldet, nicht Vollbürger, sondern Söhne eines minderen Gottes sind. Die Stadt bildet also eine Ballung von Diskrepanzen und Divergenzen, Pracht und Elend, Duetten und Duellen.

Samaria, die Stadt der Ungerechtigkeit

In der Bibel findet sich eine Stadt, die stets argwöhnisch angesehen wurde, obwohl sie als Hauptstadt diente und nach archäologischen Forschungen in den beiden Hauptphasen ihrer Geschichte, in der des Reiches von Omri,

Ahab und Jerobeam II. (9.-10. Jahrh. v. Chr.) und der des Herodes (1. Jahrh. v. Chr.), eine überraschende Pracht aufwies. Das Misstrauen kam von daher, dass sie die Hauptstadt des Nordreiches Israel war, das sich vom Südreich Juda mit dem Zentrum Jerusalem abgespalten hatte. Wir möchten jedoch einen besonderen Aspekt herausgreifen: Samaria war die Stadt des prophetischen Wirkens von Amos, der gegenüber den Übergriffen einer korrupten politischen Klasse für die Gerechtigkeit eintritt. Seine Worte sind nicht bloß allgemeine Aufrufe, das Recht und die soziale Gerechtigkeit zu respektieren, sondern werden zu konkreten heftigen Anklagen, die mit dem Zeigefinger auf strukturelle Missstände hinweisen.

So sagt er ungescheut, dass man auf dem Markt von Samaria «den Unschuldigen für Geld verkauft und den Armen für ein Paar Sandalen», und dass man «den Kleinen in den Staub tritt» (2,6-7). Furchtlos zeigt er an, dass die gehobenen Klassen sich einen «Winterpalast und einen Sommerpalast sowie Elfenbeinhäuser» leisten (3,15) und gegenüber den Notleidenden eine skandalöse Pracht zur Schau stellen, begleitet von einer abstoßenden Lebenshaltung mit Orgien und Vergnügungen jeder Art (4,1) und einer unannehmbaren Scheinfrömmigkeit (5,21-25). Samaria ist also die Stadt der Ungerechtigkeit und sozialen Unausgeglichenheit.

In eben diesem Zusammenhang ertönt die Stimme von Amos und wird zu einem glühenden Ruf hin zu den großen Werten, welche die Religion fortwährend in das Gewebe einer Stadt hineinbringen soll: Gerechtigkeit, Solidarität, Wohl aller und brüderliche *koinonia*: «Sucht das Gute, nicht das Böse ... Hasst das Böse, liebt das Gute, und bringt bei Gericht das Recht zur Geltung ... Das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach» (5,14-15.24). Gottesdienst und Gesellschaft, Gebet und Leben sollen miteinander verknüpft sein, nicht in eine sakrale Autarkie und eine morallose Ökonomie getrennt. Wie die Apostelgeschichte berichtet, bildet dann die *koinonia* das Wahrzeichen, das die Christengemeinde von Jerusalem bestimmt, so dass sie zu einem Modell für alle anderen echt menschlichen und christlichen Städte wird.

Und in diesem Licht enthüllt auch noch das neutestamentliche Samaria, an das das Johannesevangelium mit der samaritanischen Frau indirekt anspielt (Joh 4), seinen Doppelcharakter. Auf der einen Seite gibt es dort Simon den Zauberer, der nicht den Wert der hohen Wirklichkeiten erkennt, sondern bloß ihren Preis und sich einbildet, er könne den Heiligen Geist «kaufen». Andererseits wird das Wort Gottes gern angenommen, und Petrus und Johannes begeben sich dorthin, um den Heiligen Geist in Fülle über die Gläubigen auszugießen (Apg 8,14-17). In der Stadt des Geldes und der Magie kann also auch der Geist wehen, der ihre schlechte Luft reinigt und auch über sie die Sonne Gottes erstrahlen lässt.

Babel, die Stadt der Hybris

Babel/Babylon verkörpert in der Bibel fast den Inbegriff des Negativen, denn eine geschichtliche Erfahrung sieht diese wunderbare Großstadt Mesopotamiens als Unterwerferin an und folglich als Wahrzeichen der Unterdrückung. In dieser Hinsicht ist der Gebrauch charakteristisch, den die Offenbarung des Johannes von ihr macht. Für sie vereint Babylon sämtliche Perversitäten und das Diabolische der Geschichte in sich, so dass es – wenigstens nach Ansicht des Großteils der Interpreten – das kaiserliche Rom repräsentiert, das unter Nero und Domitian die Christen verfolgt. Wir jedoch werden uns an den «radikaleren» Text über diese Stadt halten, an den, der «in capite» der Bibel steht, die Erzählung von Genesis 11.

Der Text folgt in seiner Struktur einer doppelten Hybris. Vor allem der «vertikalen» Herausforderung Gottes, worin sich der Wille zur Selbstherrlichkeit des Menschen äußert, der durch den griechischen Mythos von Prometheus und durch Capaneus treffend veranschaulicht wird: «Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze, die in den Himmel reicht, und machen wir uns damit einen Namen» (11,4). Der Autor bezieht sich auf den Tempelkomplex von Babylon mit seiner «Zikkurrat» und macht ihn zu einem sinnbildlichen Inbegriff der blasphemischen Selbstanbetung des Menschen. Der gleiche Gedanke dominiert in der bekannten satirischen Elegie über den König von Babel in Kapitel 14 des Buches Jesaja, worin der Herrscher seine Herausforderung Gottes so formuliert: «Ich ersteige den Himmel; dort oben stelle ich meinen Thron auf, über den Sternen Gottes; auf den Berg der (Götter)versammlung setze ich mich, im äußersten Norden. Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen» (4,13-14). Dieses Sich-Erheben zum Himmel, «um dem Höchsten zu gleichen», steckt im Keim schon im Plan der Bürger Babels.

Eine zweite Hybris ist hingegen «horizontal». Sie liegt im imperialistischen Verlangen, sämtliche Völker unter einem hegemonischen Regime und unter dem Schirm einer einzigen Kultur und einer aufgezwungenen Religiosität gleichzuschalten. Babel plant ja, «ein Volk» zu sein, «eine Sprache» zu sprechen, so dass «ihnen nichts mehr unerreichbar sein wird, was sie sich auch vornehmen» (Gen 11,6). In mancher Hinsicht können wir in diesen Worten die Züge einer gewissen erträumten Globalisierung gewahren, die sämtlichen Kulturen und allen unterschiedlichen Nationalitäten und Identitäten ein einziges Modell aufzwingen will: das des dominierenden Reiches. Es ist ja bezeichnend, dass die Erzählung von Babel auf das Kapitel 10 der Genesis folgt, worin die vielfarbige «Völkertafel» zusammengestellt wird, die alle Nationen der Erde, ungeachtet ihrer ethnischen Besonderheit, als in harmonischem Miteinander darstellt.

Dem Schöpfer, der diese Freiheitspluralität gewollt hat, kann die doppelte Herausforderung durch Babel nicht gleichgültig sein. Er interveniert mit seinem Urteil, das der inspirierte Autor zusammenfasst und besiegelt, indem er mit der volkstümlichen Herleitung des Wortes Babel von *balal*, verwirren, spielt (in Wirklichkeit kommt der Name von *bab-ilu*, das heißt «Tor Gottes» oder, in Metonymie, «Stadt Gottes», «höchste, vollkommene Stadt»). Und das Endergebnis wird dramatisch verdeutlicht in drei Sätzen, die das Scheitern der von Babel gewagten Herausforderung effektiv bestimmen: «Der Herr zerstreute sie von dort aus über die ganze Erde. Sie hörten auf, an der Stadt zu bauen ... Dort hat der Herr die Sprache aller Welt verwirrt» (11,8-9). Das Urteil Gottes «demütigt» den Stolz des Menschen und zerstört ein oppressives Herrschaftssystem, das die Vielheit zu einer künstlichen monolithischen Einheit gemacht hatte, die zur Aufsplitterung durch Gott bestimmt war.

Jerusalem, die Stadt der Utopie

Gewissermaßen in einem antithetischen Diptychon lässt sich Babel leicht Jerusalem zur Seite stellen, die von der Bibel am meisten genannte, gepriesene und geliebte Stadt. Das tut spontan auch die Offenbarung des Johannes. Es gibt Tausende von Gesichtern, von sinnbildlichen Regenbogenfarben dieser irdischen und himmlischen, sündigen und heiligen, unbesiegbaren und unterjochten Stadt. Die Pfingstszene stellt sie uns geradezu als die Löschung des Dramas von Babel dar. Auf der einen Seite haben wir die Vielzahl der Sprachen und Kulturen: «Wir sind Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Lybiens nach Zyrene hin, auch Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber.» Und doch «hören wir sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden» (Apg 2,9-11).

In dieser Darstellung zeichnet sich uns die ideale Stadt ab, das Ziel, dem unsere Hoffnung entgegenstreben soll. Es ist das neue Jerusalem, wie die Apokalypse es schildert als Landeplatz der Geschichte und als der Traum und Plan Gottes und der erneuerten Menschheit, als die Immanuel-Stadt des «Gottes-mit-uns» (Offb 21,4), die Stadt der evangelischen Seligpreisungen, die wahre Stadt der Utopie, nicht im verschwommenen Sinn dieses Begriffs, sondern in seiner vollen Bedeutung als transzendenter Entwurf, hoher und lichter Horizont, Idealität und Moralität, als Suche und Wahrheit, Würde und Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe. Sie ist ein Banner der Hoffnung, das im irdischen Jerusalem aufgepflanzt wird, damit dessen Einwohner den Blick nach oben richten und den Entschluss fassen müssen, sich für den Aufbau des Gottesreiches einzusetzen.

Sie ist eine Mahnung für solche, die in der Polis der Gegenwart sich mit der Seefahrt auf Sicht begnügen, mit klein beigegebendem Realismus, kurzem Atem, bloßer Verwaltung oder bloß nebensächlichen Interessen. Es sind die, die schließlich die Gesinnung der «lauen» Stadt Laodizea der Apokalypse (Offb 3,15-16) annehmen. Der große französische Moralist François de la Rochefoucauld bemerkt: «Wer sich allzusehr mit Kleinem abgibt, wird zu Großem unfähig.» Wenn wir so Konkretheit und Utopie, Geschichte und Eschatologie miteinander verbinden, können wir den Plan dieser geschichtlichen und doch verklärten, alltäglichen und doch nach dem Ideal und dem Ewigen strebenden Stadt mit den Worten eines der eindrucklichsten Gesänge beim Aufstieg zum Tempel Zions, des Psalms 122, zeichnen.

In dem vom Psalmendichter entworfenen Bild lassen sich sieben konkrete und zugleich ideale Züge ermitteln, ein wahres Programm für eine Stadt Gottes und des Menschen.

Erster Zug: «Dorthin ziehen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn, wie es Israel geboten ist» (V. 4). Es handelt sich also um eine Vielfalt, denn die Stämme heben sich durch Bräuche und Sitten, durch Traditionen, ja der Herkunft und der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verfassung nach sehr voneinander ab. Und doch richten sich alle nach dem «Gesetz Israels», akzeptieren es und streben so auf der legislativen und praktischen Ebene eine gemeinsame Norm des Zusammenlebens an.

Zweite typische Linie: «Denn dort stehen Throne bereit für das Gericht, die Throne des Hauses David» (V. 5). Die Stadt muss von einer politischen Regierung (dem «Haus David») regiert werden, aber auch von einer Gerichtsordnung, welche Gerechtigkeit gewährleistet (die «Throne für das Gericht»). Hier werden zwei Bereiche unterschieden, auch wenn im Altertum – und nicht nur damals! – sich oft der eine in den anderen einmischte und auf ihn übergriff. Das Gleichgewicht und die Zweckmäßigkeit der Gewalten sind für das Leben der Polis entscheidend.

Dritte Eigenheit: Die Stämme ziehen hinauf nach Jerusalem, «um den Herrn zu preisen» (V. 4). Zu Beginn seines Hymnus sang der Psalmist: «Ich freute mich, als man mir sagte: ‹Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern›» (V. 1). Und am Schluss erwähnt er von neuem «das Haus des Herrn», den Tempel. Die alten Städte waren auch räumlich auf den Tempel ausgerichtet. Heute haben die modernen Metropolen wie New York in ihren Plänen keine heilige Achse mehr, und Blaise Cendrars hat in seinem bekanntesten Kurzepos *Ostern in New York* (1912) aufgezeigt, wie ganz anders und darum verwirrend es ist, daselbst Ostern zu feiern. Und doch verkommt ohne den Samen der Spiritualität, ohne den Schimmer der Transzendenz, ohne die Stimme der Religion die Stadt zu einer Wüste, zu einer lichtlosen, poesielosen und hoffnungslosen Gegend.

Vierter Zug: «Jerusalem, du starke Stadt, dicht gebaut und fest gefügt» (V. 3). Dank der brüderlichen Vielfalt, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Sicherheit, des Gutseins und des Glaubens ist die Stadt nicht mehr zusammenhanglos, sondern «dicht gebaut und fest gefügt». Und sie ist das nicht einfach im multikulturellen Zusammenleben, das durch oft prekäre und heikle oder unbeständige Gleichgewichte bestimmt wird, sondern in Assimilation, Gemeinschaft, Begegnung.

Fünfte Komponente: «Erbittet für Jerusalem Frieden! Wer dich liebt, sei in dir geborgen. Friede wohne in deinen Mauern ... Wegen meiner Brüder und Freunde will ich sagen: In dir sei Friede!» (V. 6-8). Viermal, den vier Kardinalpunkten der Stadt entsprechend, wird Friede erbeten. Natürlich liegt im Hebräischen ein Wortspiel zwischen *shalom* «Frieden» und *Jerushalajim* – «Jerusalem»; aber der Wunsch hat universellen Charakter; er ist das, was das friedliche und heitere Zusammenleben, das Einvernehmen und die fruchtbare Ruhe ermöglicht.

Sechstes Element: «In deinen Häusern sei Geborgenheit!» (V. 7). Im hebräischen Wort *shalwah* liegt noch ein Widerhall des Begriffs *shalom*, denn die Sicherheit ist ein weiteres Profil des Friedens; sie ist gleichsam dessen Kehrseite. An und für sich ist sie ein negativer Aspekt, denn sie schließt die Angst aus, und sie erfordert deshalb etwas Positives, das eben im Frieden liegt. Etwas von dem sollte in unsern Städten verwirklicht werden, die so ängstlich um Sicherheit besorgt, aber so wenig im Stande sind, stärkende Beziehungen der Freundschaft, der Brüderlichkeit und des Dialogs zu flechten.

Siebter Aspekt: «Wegen des Hauses des Herrn, unseres Gottes, will ich dir Gutes erleben» (V. 9). Das «Gute» ist das sittlich gute Leben oder das Wohlergehen im vollsten Sinn als Wohlstand und Glück. Der ganze Geruch des Leidens, der Not, des Unbehagens, der aus unsern Städten aufsteigt, ist Symptom, dass das «Gute» fehlt, das die Menschheit für den Leib und den Geist erstrebt. Die Stadt erreicht ihren vollen Sinn dann, wenn der franziskanische Gruß «*pax et bonum*», der eben Psalm 122 entnommen ist, den Frieden und das Gute miteinander verknüpft.