

## „Leben in Fülle“

### Gartensymbolik im Johannesevangelium

*Markus Schiefer Ferrari*

In der Gartenkunst werden Gärten bis heute gerne als „ein Echo auf das Paradies, also letztlich die Kompensation eines Verlustes“<sup>1</sup> oder „die Inszenierung der Erfüllung einer großen Sehnsucht“<sup>2</sup> verstanden. Theologisch gewendet wird dieser Vergleich oft noch durch das – fälschlicherweise Blaise Pascal zugeschriebene – Diktum „In einem Garten ging die Welt verloren, in einem Garten wurde sie erlöst“<sup>3</sup> überboten. Gemeint ist mit diesem Sinnspruch aber nicht etwa

[e]in Glaube, der seit dem Sündenfall, als Adam und Eva gemäß der biblischen Überlieferung aus dem Paradies vertrieben wurden, das Be-

- 
- 1 Hans von Trotha: *Garten-Kunst. Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies*. Berlin 2012, S. 8f.
  - 2 Ebd., S. 8; vgl. auch Jürgen Landwehr: *Von verlorenen und nachgeschaffenen Paradiesen. Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zu Gartenbildern und Gartensymbolik*. In: Hans-Peter Ecker (Hrsg.): *Gärten als Spiegel der Seele*. Würzburg 2007, S. 13–38; zur Transformation der Paradiessymbolik auch im Bereich der Kleingärten vgl. Jan Peter Grevel: *Mit Gott im Grünen. Eine praktische Theologie der Naturerfahrung. (Research in contemporary religion 17)* Göttingen 2015, bes. S. 147–202, hier S. 199: „Die [...] näher analysierten Gartenzeitschriften belegen eindrucksvoll, wie vital die zumindest metaphorische Rede vom Garten als Paradies bis heute ist. Massenmedial verbreitet und hunderttausendfach gelesen transportieren sie Gartensehnsüchte nach Privatheit, heiler Natur und individueller Gestaltung und spielen mit den Elementen der Gartenromantik. Heutige Gartenparadiese verweisen noch immer auf die Urgärten unserer Kultur.“
  - 3 Vgl. z.B. Walter Jens: „In einem Garten ging die Welt verloren, in einem Garten wurde sie erlöst.“ *Das Motiv des Gartens in der Literatur*. In: *Das Plateau* o.Jg. (2001), Nr. 66, S. 40–47, bes. S. 43.

dürfnis entstehen läßt und den Antrieb begründet, mit der Schöpfung eines irdischen Elysiums Gottes Garten zu imaginieren [...].<sup>4</sup>

Vielmehr geht es bei der „Erlösung in einem Garten“ um Tod und Auferstehung Jesu Christi. Stehen im Buch Genesis Adam und Eva für den Verlust des paradiesischen Urzustandes von Welt und Mensch, weil sie im Garten Eden – Quellgrund für die vier weltumspannenden Flüsse Pischon, Gihon, Tigris und Euftrat (Gen 2, 10–14) – Früchte vom verbotenen Baum des (ewigen) Lebens essen, um wie Gott zu werden und Gut und Böse erkennen zu können (Gen 3),<sup>5</sup> wird Jesus nach dem Johannes-evangelium ebenfalls in einem Garten – jenseits des Baches Kidron – verhaftet (Joh 18,1.26) und nach der Kreuzigung in einem Garten in der Nähe der Hinrichtungsstätte begraben (Joh 19,41). Vor allem aber findet dort die erste Begegnung mit dem Auferstandenen statt (Joh 20,11–17). Maria von Magdala wird zur ersten Zeugin der Auferstehung und damit zur Hoffnungsträgerin für ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), das jedem zugesagt wird, der glaubt, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist (Joh 20,31).

Im Folgenden soll einleitend an einem Beispiel aus der Gartenkunst des 17. Jahrhunderts, dem „Schul-Paradeiß-Gärtlin“ Josef Furttensachs, zunächst (1) die dort inszenierte Gegenüberstellung von Sündenfall und Erlösung, von Altem und Neuem Bund nochmals näher betrachtet und (2) die grundsätzliche Problematik einer solchen typologischen Darstellungsweise aufgezeigt werden. Umgekehrt bedeutet dies aber nicht, wie im Weiteren zu sehen sein wird, dass sich die Gartenmotivik im Johannesevangelium nicht aus alttestamentlichen Paradiesbildern speisen würde. Ganz im Gegenteil erweist gerade ein intertextueller Lektürezugang die johanneische Gartenmetaphorik als Verweis auf ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) und den Garten als Ort der besonderen Zuwendung Gottes zum Menschen. Daher soll nach einer Erörterung (3) möglicher topographischer Bezüge der johanneischen Gartenangaben in Jerusalem und (4) eventueller phänomenologischer Parallelen zum Garten des Epikur in

---

4 Andrea Klein: „Jede Kommunikation ist wie Kunst“. Die Sprache des Gartens. (Epistemata/Reihe Literaturwissenschaft 451) Würzburg 2003, S. 11.

5 Vgl. Hermann Spiekermann: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f. In: Axel Graupner/Lutz Aupperle (Hrsg.): Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 366 (= In: Ders.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments. (FAT 33) Tübingen 2011, S. 51).

Athen (5) die Symbolik der Gartenbilder im Johannesevangelium insbesondere auf dem Hintergrund des Ersten Testaments betrachtet werden. Die in Joh 20,11–17 anrührend erzählte Begegnung zwischen Maria von Magdala und dem auferstandenen Jesus, den sie zunächst für den Gärtner der Grabanlage hält, führt abschließend zu der aus exegetisch-theologischer Sicht entscheidenden Frage nach der (6) christologischen und (7) theologisch-anthropologischen Bedeutung dieser Gartenszene.

### 1. „Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies“ – Josef Furttensbachs „Schul-Paradies-Gärtlin“ (1663)

Mit seiner Konzeption eines Schul-Paradiesgärtleins aus dem Jahr 1663, also kurz nachdem die ersten Entwürfe für die Gartenanlagen in Versailles entstanden sind, führt uns der Ulmer Architekt Josef Furttensbach der Ältere (1591–1667) in seinem Buch *Mannhaffter Kunst-Spiegel* vor die Tore der Stadt, hinein in eine für die damalige Zeit sehr originelle Gartenidee:

Zum Beschluß / So ist bey der Schul-Jugendt auff Mittel zgedencken / denselbigen auch bißweilen Ergötzlichkeit zugeben.

Wann nun die Jugendt wie leichtlich zuerachten / in der Schulstuben soviel saure Stunden außgestanden / daß es manchen harten Köpffen den Schwitz und Schweiß außtreibet / und sie also vilfaltig Laborirt haben / so will es gleichwol auch die Nothdurfft erfordern/ denselben zu gewissen und bequemen Sommersfristen / in etwas Erfreulichkeit durch spatzieren Gäng / sie zuerquicken anzustellen / zu welchem Ende / so ist an manchen Orthen der Gebrauch / daß die Schulmeister ihre ihnen undergebene Kinder / etwann bey schönen Sommertagen in das freye Feld hinauß / oder wie mans bey uns nennen möchte auff den Berg zuführen / damit aber dergleichen Ding gleichwol mit guter Manier geschehen / beneben das bey solcher Recreation, dannoch etwas fruchtbarliches erfolgen möge / So habe ich einiges bedencken nit getragen / [...].<sup>6</sup>

---

6 Josef Furttensbach: *Mannhaffter Kunst-Spiegel* / Oder Continuatio, vnd fortsetzung allerhand Mathematisch- vnd Mechanisch-hochnutzlich-Sowol auch sehr erfreülichen delectationen, vnd respectivè im Werck selbst experimentirtten freyen Künsten. Augsburg 1663, S. 44; vgl. [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/furttensbach\\_kunstspiegel\\_1663](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/furttensbach_kunstspiegel_1663) (25.05.2016).

Wie aus den weiteren „Bedenken“ und Erklärungen zum Grundrissplan und zur Ansicht aus der Vogelperspektive hervorgeht (vgl. Abb. 1), sollte der Gartensaal in der Mitte der Anlage mit vier Kanzeln versehen sein, „auf denen immer je ein Kind, Buben und Mädchen gegeneinander, ihre Disputationen halten und an den Wänden ringsum ihre Arbeiten ausstellen sollten“.<sup>7</sup>

Abb. 1: Josef Furttentbach, Mannhaffter Kunst-Spiegel, Bild 79.

---

<sup>7</sup> Marie Luise Gothein: *Geschichte der Gartenkunst*. 2 Bände in 1 Band. Nachdruck der Ausgabe Jena 1926. Hildesheim 1977, S. 103.

Ob man deshalb das „Schul-Paradeiß-Gärtlin“ Furttensbachs im pädagogischen Sinne als frühe Form einer „Schule im Freien“ oder als „grünes Klassenzimmer“ würdigen kann, darf allerdings bezweifelt werden,<sup>8</sup> nimmt man Furttensbachs Intention wahr, mittels dieser Gartenanlage „einen Beitrag zur Katechese der Bibel“<sup>9</sup> leisten zu wollen. So wird der Gartenraum zum Darstellungsraum bestimmter biblischer, aber auch konfessioneller Vorstellungen dieser Zeit. Das „Schul-Paradeiß-Gärtlin“ soll, wie sein Name bereits andeutet, nämlich dazu dienen, „den Kindern gute Gedancken zuerwecken in das Paradeiß zu spatzieren / daselbsten ihr Christenthumb / und andere gute nutzliche und rühmliche Künsten zu exercieren“.<sup>10</sup> Aus dem Prüfungssaal können die Kinder in vier kleine Blumengärtlein gelangen, in deren Mitte jeweils ein großer Springbrunnen mit biblischen Figuren steht (Abb. 2). Links oben und rechts unten sind jeweils Adam und Eva dargestellt, wie sie sich gerade am Baum der Erkenntnis von Gut und Böse bedienen, während – chiastisch vertauscht – rechts oben und links unten jeweils der auferstandene Christus mit der Siegesfahne zu sehen ist.

Unter den Brunnenfiguren sind in Felsen sinnfällige Sprüche eingehauen, die die Botschaft der Szenen knapp erläutern und damit offenbar dem Auswendiglernen dienen sollen: „Im Garten und durch Adams Fall / Der Mensch verderbt wurd überall“ bzw. „Im Garten vnd durch Christi Todt / Der Mensch erlöst wurd auß der Noth“.<sup>11</sup>

Zudem sind an den Seiten der einzelnen Blumengärtchen noch als Nebenfiguren Moses bzw. Paulus zu finden (Abb. 3), mit den Erläuterungen: „Moses das scharpff Gesetz beschreibt / Den Menschen hart darzu antreibt“ bzw. „Paulus bezeugt durch Gottes Gnad / Sey abgewendt der Seelen Schad“.<sup>12</sup>

---

8 Vgl. Katrin Stückrath: *Bibelgärten. Entstehung, Gestalt, Bedeutung, Funktion und interdisziplinäre Perspektiven*. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 72) Göttingen 2012, S. 302.305; vgl. dagegen Karl Roller: *Die schulgesehichtliche Bedeutung Joseph Furttensbachs des Älteren (1591–1667) in Ulm*. Darmstadt 1913; Ursula Quecke: *Die Gartenentwürfe von Joseph Furttensbach*. In: Max Stemshorn (Hrsg.): *Der Kunst-Garten. Gartenentwürfe von Joseph Furttensbach (1591–1667)*. Ulm 1999, S. 50f.

9 Stückrath, *Bibelgärten*, S. 315.

10 Furttensbach, *Mannhaffter Kunst-Spiegel*, S. 47.

11 Ebd., S. 47f.

12 Ebd.

*Markus Schiefer Ferrari*

Abb. 2: Collage aus: Furtttenbach, Mannhaffter Kunst-Spiegel, Bild 79 und Bild 81.

Abb. 3: Collage aus: Furtttenbach, Mannhaffter Kunst-Spiegel, Bild 79 und Bild 82.

Sehr vereinfacht stellt Furttentbach mit diesen Gartenräumen und ihrem Figurenprogramm Alten und Neuen Bund einander gegenüber. Biblische Kernfiguren dienen dazu, die Oppositionen zwischen „Sünde und Erfüllung des göttlichen Willens, Gesetz und Gnade, Unheil und Heil“<sup>13</sup> zu verkörpern.

## 2. „In einem Garten ging die Welt verloren, in einem Garten wurde sie erlöst“ – typologische Auslegungen

Wie bereits erwähnt, werden der Garten des Sündenfalls und der Garten der Erlösung bis heute in der häufig zitierten Wendung miteinander konfrontiert: „In einem Garten ging die Welt verloren, in einem Garten wurde sie erlöst.“ Dieses Diktum wird meist Blaise Pascal (1623–1662) zugeschrieben und findet sich auch in einer säkularisierten Variante als Sprichwort bzw. Werbespruch für Gartengestaltungen: „In einem Garten ging das Paradies verloren, in einem Garten wird es wieder gefunden.“

Tatsächlich lautet der Gedanke bei Blaise Pascal aber: „Jesus ist in einem Garten, nicht einem der Lüste, wie der erste Adam, wo er sich und das ganze Menschengeschlecht verlor, sondern in einem des Gebets, wo er sich und das ganze Menschengeschlecht errettete“ (Fragment 553 der *Pensées* mit dem Titel *Le mystère de Jésus*, 1655).<sup>14</sup> Ob sich Furttentbach wenige Jahre später mit seinem Entwurf eines Schul-Paradies-Gärtleins (1663) unmittelbar an diesem Sinnspruch Blaise Pascals orientiert, ist wohl kaum zu klären. Beide greifen – wahrscheinlich eher unabhängig voneinander – die Deutung einer wesentlich älteren Tradition auf, in der die beiden Gärten einander typologisch gegenübergestellt werden.

Bereits im 8. Jahrhundert findet sich nämlich der Gedanke in etwas anderer Form bei Alkuin (ca. 735–804), dem Gelehrten am Hof Karls des Großen in Aachen, in seinem Johanneskommentar, und zwar zu Joh 18,1:

---

13 Stückrath, *Bibelgärten*, S. 308.

14 Zitiert nach der Übersetzung von Stückrath, *Bibelgärten*, S. 171; Blaise Pascal: *Oeuvres complètes*. Band 2. Hrsg. v. Michel Le Guern. (Bibliothèque de la Pleiade 462), Paris 2000, S. 855–859, *Pensée* Nr. 717 („Die Zählung der *Pensées* differiert ja nach Ausgabe.“ [Stückrath, *Bibelgärten*, S. 171 Anm. 274]): „Jésus est dans un jardin, non de délices comme le premier Adam où il se perdit et tout le genre humain, mais dans un de supplices où il s’est sauvé et tout le genre humain.“

*Dort war ein Garten, in den gingen er und seine Jünger hinein.* Im Garten unseres Elends ist er gut gefangen genommen worden, damit er uns in den Garten seiner Seligkeit hineinführt. Also hat im Garten der Genüsse, das heißt, im Paradies, als erster [der Vater] des Menschengeschlechts gesündigt, und er wurde von dort in dieses Tränental geworfen. Daher wollte Christus als zweiter Adam im Garten gefangen genommen werden, damit die Sünde, die der erste Mensch im Garten des Paradieses begangen hat (es wird nämlich das Paradies als Garten der Genüsse interpretiert), vernichtet würde.<sup>15</sup>

Schon Paulus stellt Adam und Christus typologisch einander gegenüber (Röm 5,14: „Adam aber ist die Gestalt (griechisch: *typos* [ὁ τύπος]), die auf den Kommenden hinweist.“). Alkuin entfaltet seine Typologie aber nicht wie Paulus nur personell, sondern auch topologisch: auf der einen Seite das Paradies als Ort der Sünde und des daraus für die Menschheit erwachsenen Elends, auf der anderen Seite der Garten der Gefangennahme Jesu als Ort der Tilgung der Sünde. Zugleich wird das Paradies als Garten der Lüste und Genüsse identifiziert, hingegen der neutestamentliche Garten als Garten der Leiden Jesu zur Errettung der Menschheit bzw. bei Pascal als Garten des Gebets Jesu.<sup>16</sup>

Aus heutiger exegetisch-theologischer Sicht erscheinen solche typologischen Deutungen und die damit zusammenhängende Suche nach Entsprechungen zwischen bestimmten Ereignissen oder Gestalten der biblischen Heilsgeschichte als höchst fragwürdig, vor allem dann, wenn sie offenbar mit einer Minderbewertung des Ersten Bundes und damit des Judentums verbunden sind.<sup>17</sup> In der Regel wird dabei das Alte Testament, der Typos, dem Neuen Testament, dem Antitypos, gegenübergestellt, das

---

15 Zitiert nach der Übersetzung von Stückrath, *Bibelgärten*, S. 170f.; Flaccus Alcuinus: *Opera Omnia*. Hrsg. v. Jacques P. Migne. (PL 100), Paris 1851 (= Turnhout 1979), Sp. 968 D: „*Ubi erat hortus, in quem introivit ipse et discipuli ejus. Bene in horto miseriae nostrae comprehensus est, ut nos in hortum beatitudinis suae induceret. Igitur in horto deliciarum, id est, in paradiso, primus [Pater] humani generis peccavit, et inde ejectus est in hanc vallem lacrymarum. Ideo Christus, secundus Adam se in horto comprehendi voluit, ut peccatum, quod in horto paradisi (nam paradisos hortus deliciarum interpretatur) primus homo commisit, deleteretur.*“

16 Vgl. Stückrath, *Bibelgärten*, S. 171.

17 Vgl. Christoph Dohmen/Erwin Dirscherl: Art. Typologie. I. Begriff und II. Biblisch-theologisch. In: *LThK*<sup>3</sup> 10 (2006), Sp. 322.



Alte Testament gleichsam als „Vorausbild“ der vollkommenen Wirklichkeit des Neuen Testaments betrachtet.<sup>18</sup> Den christlichen Gemeinden im 1. Jahrhundert geht es mit der typologischen Auslegung alttestamentlicher Texte um Erhellung der eigenen Gegenwart und Zukunft, insbesondere aber um die Vorabdarstellung der erwarteten, nicht zu übertreffenden Endzeit.<sup>19</sup> Die typologische Methode findet sich jedoch bereits innerhalb des Alten Testaments, beispielsweise mit dem auf die Befreiung aus dem Exil bezogenen Gedanken des neuen bzw. zweiten Exodus, oder im hellenistischen Judentum. Sie ist hermeneutisch gesehen nicht prinzipiell abzulehnen, solange der Antitypos nicht den Typos aufhebt, sondern von seiner Rückbindung an den Typos lebt.<sup>20</sup> Wenn hingegen der alttestamentlich-jüdische Typos abgewertet wird, wie hier beispielsweise durch die Gegenüberstellung des Gartens der Lüste einerseits und des Gartens des Gebets und der Leiden andererseits, beginnt eine solche typologische Deutung aus heutiger Perspektive äußerst problematisch zu werden. „[W]o die Profilierung des Christlichen auf Kosten des Judentums in seiner heilsgesch. Entwertung gesucht wird“,<sup>21</sup> führt dies letztlich zu antijüdischen Konsequenzen. „[D]as Schema v. Verheißung u. Erfüllung bzw. Überbietung als eine Grundmaxime typolog. Schriftauslegung“<sup>22</sup> ist aus heutiger Sicht daher nicht mehr akzeptabel. Dies wird, wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird, besonders an einem Beispiel Ende des 19. Jahrhunderts deutlich, das das Gartengrab Jesu mittels einer zu tiefst diffamierenden typologischen Deutung des Jerusalemer Tempels zu lokalisieren sucht. Entscheidend in dem hier behandelten Kontext ist gleichwohl die Frage, ob auch der Verfasser des Johannes-evangeliums eine typologische Auslegung intendiert hat, wenn er von der Gefangennahme Jesu in einem Garten erzählt. Zur Beantwortung dieser Frage sind freilich zunächst die Texte selbst und ihre kontextuellen bzw. intertextuellen Bezüge genauer anzuschauen.

---

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ebd.; Udo Schnelle: Einführung in die neutestamentliche Exegese. Göttingen 2005, S. 174.

20 Vgl. Erich Zenger u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel. (Kohlhammer Studienbücher 1/1) Stuttgart 2012, S. 18.

21 Dohmen/Dirscherl, Typologie, Sp. 323.

22 Ebd.

### 3. Getsemani, Golgota, Gartengrab – topographische Reminiszenzen

Abgesehen von Lk 13,19, wo die Rede davon ist, dass ein Mensch ein Senfkorn nimmt und es in seinen Garten wirft und daraus ein Baum wird, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten, begegnet uns der griechische Begriff für Garten, *kēpos* (ὁ κήπος), im Neuen Testament nur an drei bzw., wenn man auch den griechischen Begriff für Gärtner, *kēpouros* (ὁ κηπουρός), mitberücksichtigt, an vier weiteren Stellen, und zwar alle im Johannesevangelium.<sup>23</sup>

1. Wie bereits erwähnt, begibt sich Jesus nach den Abschiedsreden in Joh 18,1 in einen Garten im Kidrontal, in dem er schließlich verhaftet wird:

Joh 18<sup>1</sup> Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus, auf die andere Seite des Baches Kidron. Dort war ein Garten; in den ging er mit seinen Jüngern hinein.<sup>2</sup> Auch Judas, der Verräter, der ihn auslieferte, kannte den Ort, weil Jesus dort oft mit seinen Jüngern zusammengekommen war.

2. In Joh 18,26 wird im Kontext der Verleugnung des Petrus nochmals auf die Verhaftung Jesu in einem Garten Bezug genommen:

Joh 18<sup>26</sup> Einer von den Dienern des Hohepriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte, sagte: Habe ich dich nicht im Garten bei ihm gesehen?

3. Nach der Kreuzigung Jesu wird das Gartenmotiv erneut aufgegriffen, wenn „das Grab Jesu [...] in einem Garten nahe der Hinrichtungsstätte lokalisiert“<sup>24</sup> wird:

Joh 19<sup>41</sup> An dem Ort, wo man ihn gekreuzigt hatte, war ein Garten, und in dem Garten war ein neues Grab, in dem noch niemand bestat-

---

23 Vgl. EWNT<sup>3</sup>II (2011), Sp. 710, s. v. κήπος.

24 Ruben Zimmermann: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10. (WUNT 171) Tübingen 2004, S. 154.

tet worden war.<sup>42</sup> Wegen des Rüsttages der Juden und weil das Grab in der Nähe lag, setzten sie Jesus dort bei.

4. Schließlich findet sich noch in Joh 20,15 ein Verweis auf diesen Garten: Auf der Suche nach Jesu Leichnam begegnet Maria von Magdala Jesus, hält ihn aber zunächst für den Gärtner:

Joh 20<sup>15</sup> Jesus sagte zu ihr: Frau, warum weinst du? Wen suchst du? Sie meinte, es sei der Gärtner.

Auf einer ersten Ebene kann gefragt werden, ob in diesen Ortsangaben möglicherweise Reminiszenzen an historische Informationen zu erkennen sind.<sup>25</sup>

Nach der johanneischen Darstellung zieht sich Jesus mit seinen Jüngern in einem Garten außerhalb der östlichen Stadtmauern, jenseits des Winterbaches Kidron, zurück. Bei Markus und Matthäus ist hingegen vom „Berg der Ölbäume“ (Mk 14,26; Mt 26,30) und einem „Grundstück, das Getsemani heißt“ (Mk 14,32; Mt 26,36) die Rede. Getsemani bedeutet den natürlichen Gegebenheiten des Ortes entsprechend wohl so viel wie „Ölpresse“.<sup>26</sup> In der Tradition verschmelzen die johanneischen und marthinisch-matthäischen Ortsangaben dann zu der Rede vom „Garten Getsemani“.

Blumenbeete und Ölbäume verweisen heute außerhalb der Ostmauer am Ölberg auf die mögliche Lage des Platzes Getsemani. Erinnern die Blumenbeete an einen mehrfach literarisch bezeugten Blumengarten aus der Zeit der Kreuzfahrer,<sup>27</sup> sind „Ölbäume hingegen [...] von den Pilgern erst seit dem 15. Jh. als Merkmal des Ortes festgehalten“.<sup>28</sup> Gegen Spekulationen, die Ölbäume könnten bis in die Zeit Jesu zurückgehen, sprechen nicht nur botanische Gründe, etwa die fehlende Möglichkeit der Altersbestimmung oder das maximale Alter von Ölbäumen von 1000 Jahren, sondern allein die Tatsache, dass mindestens zwei Ölbäume über einem Mosaik aus der Kreuzfahrerzeit stehen. Zudem wurde der ehemals

---

25 Vgl. ebd., S. 155.158.

26 Vgl. Max Küchler: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Mit einem Beitrag von Klaus Bieberstein. (Orte und Landschaften der Bibel 4,2) 2., völlig neu überarb. Aufl., Göttingen 2014, S. 548.

27 Vgl. Küchler, Jerusalem, S. 556f.

28 Ebd., S. 556.

ansehnliche Ölbaumbestand bei der Belagerung und anschließenden Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 von den Römern restlos abgeholzt.<sup>29</sup>

Nach Joh 18,2 haben sich Jesus und die Jünger offenbar oft (*pollakis* [πολλάκις]) in den Garten außerhalb der Stadt zurückgezogen, sonst hätte Judas diesen Platz nicht kennen können. Lukas (Lk 22,39) bezeichnet den Ort zwar nicht genauer, spricht aber ebenfalls davon, dass Jesus „nach seiner Gewohnheit“ (*kata to ethos* [κατὰ τὸ ἔθος]) zum Ölberg kam.<sup>30</sup>

Als Ort der Kreuzigung Jesu geben die Evangelien „Golgota“ an (vgl. Mk 15,22; Mt 27,33; Joh 19,17; Lk 23,33 verwendet dagegen die griechische Übersetzung *Kranion* [Κρανίον]). Die Hinrichtungsstätte lag außerhalb der Stadtmauer (Mk 15,20 par Mt 27,32), aber „in der Nähe der Stadt“ (Joh 19,17.20), offenbar an einer für viele gut sichtbaren Stelle, worauf auch der Name Golgota, Fels-„Kopf“, hinweisen dürfte.<sup>31</sup>

Dies alles war nur im Bereich nördlich der Zitadelle möglich, wo die große Zugangsstraße vom Meer her kam und nahebei [sic!] aber außerhalb der Zweiten Stadtmauer [...] ein Steinbruchgebiet mit entsprechend bizarren Steininformationen lag.<sup>32</sup>

Nach Joh 19,41 befand sich dort ein Garten mit einem privaten Felsengrab. Tatsächlich lagen rund um das antike Jerusalem, wie sich auch heute noch sehen lässt, Gräber innerhalb von Gartenanlagen. Zudem erwähnt Josephus Flavius (vgl. Bell. 5,57.107.146) Gärten, zu denen das „Gartentor“ im Nordabschnitt der ersten Mauer führt.<sup>33</sup>

Insgesamt spiegeln

[d]ie *Ortsangaben des Neuen Testaments* im Zusammenhang mit der Kreuzigung und Grablegung Jesu topographische Gegebenheiten wider, die [1] kohärent sind, [2] durchaus historische Plausibilität beanspruchen können und [3] auf die Gegend der heutigen Grabeskirche hinweisen [...].<sup>34</sup>

---

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. Hartwig Thyen: Das Johannesevangelium. (HNT 6) Tübingen 2005, S. 705.

31 Vgl. Küchler, Jerusalem, S. 288.

32 Ebd.

33 Vgl. ebd.

34 Ebd.

Die heutige Grabeskirche liegt außerdem „am gleichen Ort, an dem Kaiser Konstantin der Große um 330 die gewaltige Gedächtnisstätte der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu Christi errichten ließ“.<sup>35</sup>

JerusalemfahrerInnen wissen allerdings auch, dass deutlich nördlicher der Zweiten Stadtmauer noch ein weiterer Ort als „Gartengrab“ „angeboten“ wird. Im Jahr 1885 veröffentlichte der britische Generalmajor Charles George Gordon (1883–1885) seine neue Golgota- und Grab Jesu-Theorie, nach der nicht nur eine bestimmte Höhenlinie die Seitenansicht eines Schädels und damit die Lage des Gartengrabes wiedergeben sollte, sondern das gesamte Gelände von Jerusalem der Gestalt eines menschlichen Skeletts entsprechen sollte, „wobei der Felsendom der Muslime und damit der einstige Tempel der Juden mit einer unübersehbar antisemitischen Tendenz zum Steißbein Jerusalems degradiert wurde“.<sup>36</sup> Wie sehr typologische Deutungen gerade in der Kombination mit topographischen Spekulationen in die Irre führen können, zeigen die skurrilen Begründungen Gordons:

Ich [...] fühlte mich überzeugt, dass Golgota nördlich des Altars sein musste. Leviticus 1,11 sagt, dass die Opfertiere an der Seite des Altars [sc. des Tempels] nordwärts (wörtlich: schräg oder quer im Norden des Altars) zu schlachten seien. Wenn von Gott zum Ort, wo der Typos [= das alttestamentliche Brandopfer] zu schlachten ist, eine spezielle Richtung angegeben wurde, so kann man mit Sicherheit folgern, dass der Prototypos [= Jesus] auch an einer solchen Stelle in Bezug zum Altar geschlachtet wurde: Dies erfüllt der Schädelhügel [...] Das lateinische Heiliggrab (hingegen) ist westlich des Altars und deshalb, außer wenn die Typoi falsch sind, hätte es nie als der Ort [Golgota] angenommen werden dürfen [...].<sup>37</sup>

Im Übrigen wurde aus dem Namen „Gordon“ schnell die Bezeichnung „Garden“ und damit „The Garden Tomb“.<sup>38</sup>

---

35 Ebd.

36 Ebd., S. 645.

37 Zitiert nach Kückler, ebd., S. 646f.

38 Vgl. ebd., S. 647.

#### 4. „Die aus dem Garten“ – phänomenologische Parallelen

Möglicherweise ging es den ersten LeserInnen des Johannesevangeliums gegen Ende des ersten Jahrhunderts indes gar nicht um die Identifizierung dieser topographischen Angaben, zumal sie vermutlich nicht vor Ort gelebt haben. Eventuell hatten sie ganz andere Assoziationen, wenn sie von einer Gruppe lasen, die sich zusammen mit ihrem Meister immer wieder in einen Garten außerhalb der Stadt zurückzog. Gemeint ist der Garten (*kepos*) des Epikur in Athen.

Epikur (um 341–271/270) gründet seine Schule vermutlich kurz nach seiner Ankunft in Athen im Jahr 307/06. Dazu erwirbt er ein Gartenstück außerhalb der Stadt, zwischen Dipylon Tor und Platonischer Akademie gelegen. Die Epikureer werden daher auch als „die aus dem Garten“ bezeichnet. Erstaunlicherweise kann sich die von Epikur gegründete Schule im Gegensatz zu den beiden anderen Athener Philosophenschulen der Akademie (Platon) und des Peripatos (Aristoteles) bis ins zweite bzw. dritte Jahrhundert nach Christus halten. So erfahren wir beispielsweise in der Apostelgeschichte, also im 1. Jahrhundert, dass epikureische und stoische Philosophen mit Paulus diskutieren und einige ihn als Schwätzer beschimpfen, wiederum andere als „Verkünder fremder Gottheiten“, da er Jesus und die Auferstehung als Evangelium verkünde (Apg 17,18).<sup>39</sup>

Häufig wird die Lehre des Epikurs auf ein bloßes „Genussleben“ (Hedonismus) reduziert, wenn er angibt, die Lust (*hēdonē* [ἡδονή]) führe als Prinzip und Ziel (*telos* [τέλος]) allen Handelns zum wahren Glück.<sup>40</sup> Dabei geht es aber nicht um Orgien, lustvolles Leben meint vielmehr „das nüchterne Nachdenken (*λογισμός*), das die Gründe für alles Wählen und Meiden ermittelt und jene Meinungen vertreibt, die der Seele die größte Verwirrung verursachen“.<sup>41</sup> So stellt möglicherweise auch Raffael

---

39 Michael Erler: Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez. In: Hellmut Flashar (Hrsg.): Die hellenistische Philosophie. (Grundriss der Geschichte der Philosophie: Antike 4/2) Basel 1994, S. 29–490, bes. S. 64–74.205–215, hier S. 205.209f.; vgl. auch Thomas Schmeller: Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule. (Herders biblische Studien 30) Freiburg u.a. 2001, S. 55–58.

40 Vgl. Martin Ebner: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. (Grundrisse zum Neuen Testament: Ergänzungsreihe 1; Das Urchristentum in seiner Umwelt 1) Göttingen u.a. 2012, S. 281.

41 Ebd., S. 282.

(1483–1520) auf seinem berühmten Fresko *Schule von Athen* 1510/11 am linken Bildrand hinter einem Kubus Epikur bewusst mit einem Efeukranz, als Verweis auf die Verbundenheit mit der Natur bzw. dem Garten sowie auf die Teilnahme an einem Saufgelage, und gleichzeitig vertieft in einem Buch dar.<sup>42</sup> Zum alternativen Lebenskonzept Epikurs, das außerhalb der Stadt, eben im „Garten“, verwirklicht wird, gehört vor allem eine kommunale Lebensform in Freundschaft. Um der Freundschaft willen müsse man Risiken auf sich nehmen, die größten Schmerzen ertragen, ja sogar für einen Freund sterben.<sup>43</sup>

Ohne hier auf Details eingehen zu können, ergeben sich ohne Zweifel phänomenologische Parallelen<sup>44</sup> zu Aussagen des Johannesevangeliums. Der reale Autor (der redaktionellen Endfassung) des Johannesevangeliums ist vermutlich Teil einer Gemeindegruppe, „die zumindest zeitweise ein gewisses Sonderleben abseits des synoptischen Überlieferungsstroms geführt hat“<sup>45</sup> und die „die Funktion hatte, die joh[anneische] Eigentradition zu bewahren und weiterzuführen“.<sup>46</sup> Denkbar wäre daher, dass sich die johanneische Gruppe bewusst als „Philosophengemeinschaft à la Epikureer“ stilisiert, indem Jesus im Gegensatz zur Überlieferung bei Markus und Matthäus nicht nach Getsemani, „sondern in den Garten [geht], in dem er sich oft mit seinen Schülern getroffen hat“.<sup>47</sup> Mit Martin Ebner lassen sich die Linien noch „weiter ausziehen, sowohl soziologisch als auch inhaltlich; beides konvergiert [nämlich] im Ideal der Freundschaft: In der zentralen Abschiedsrede des Johannesevangeliums (Joh

---

42 Vgl. Ingrid D. Rowland: The Intellectual Background of the „School of Athens“: Tracking Divine Wisdom in the Rome of Julius II. In: Marcia B. Hall (Hrsg.): Raphael's „School of Athens“. (Masterpieces of Western Painting) Cambridge 1997, S. 158.

43 Vgl. Ebner, Stadt, S. 285.

44 Zum Begriff des phänomenologischen Vergleichs bzw. phänomenologischer Parallelen zwischen Epikur und einer neutestamentlichen Schrift vgl. Peter Eckstein: Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur. (Herders biblische Studien 42) Freiburg u.a. 2004, bes. S. 301–352.

45 Joachim Kügler: Das Johannesevangelium. In: Stefan Schreiber/Martin Ebner (Hrsg.): Einleitung in das Neue Testament. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6) Stuttgart 2008, S. 217.

46 Ebd.

47 Ebner, Stadt, S. 289.

15,11–17) interpretiert Jesus seine Lebenshingabe als Freundschaftserweis“.<sup>48</sup>

Joh 15<sup>11</sup> Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird.<sup>12</sup> Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe.<sup>13</sup> Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.<sup>14</sup> Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage.<sup>15</sup> Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.

Dabei wird der Terminus ‚Freund‘ ganz spezifisch definiert. Von Jesus aus gesehen gnoseologisch [sc., also die rechte Erkenntnis betreffend]: Freunde sind diejenigen, denen er das Wissen vermittelt hat, das ihm der Vater gegeben hat (V. 15). Im Blick auf die Schüler ethisch: Sie erweisen sich als Freunde, wenn sie tun, was Jesus ihnen aufgetragen hat (V. 14). Insofern fallen Christusglaube und derart verstandene Freundschaft in eins, wobei – sozusagen in Überbietung Epikurs – der Meister und Lehrer Jesus den höchstmöglichen Freundschaftseinsatz selbst tatsächlich vollbracht hat.<sup>49</sup>

## 5. „Dort war ein Garten“ – symbolische Lokalisierungen

Wie allgemein in Erzählungen dienen auch im Johannesevangelium Zeit- und Ortsangaben als narrative Gliederungsmerkmale. Die Nennung des Gartens auf der anderen Seite des Baches Kidron (Joh 18,1: „Dort war ein Garten“) eröffnet nach dem gemeinsamen Mahl und den Abschiedsreden Jesu in einem nicht näher bestimmten Haus in Jerusalem am Vorabend

---

48 Ebd.

49 Ebd.; vgl. auch Jens Schröter: Sterben für Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium. In: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hrsg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger. Tübingen, Basel 2000, S. 277; Christian Cebulj: Johannesevangelium und Johannesbriefe. In: Schmeller: Schulen im Neuen Testament, S. 278–287.



des Rüsttages zum Paschafest (13,1–17,26) ein neues „Bild“<sup>50</sup> im „fünfte[n] Akt (13,1–20,29)“<sup>51</sup> dieses „Lesedramas“,<sup>52</sup> nämlich die Passionsgeschichte (18,1–19,42). Die Erzählung von der Verhaftung, Verurteilung, Hinrichtung und Bestattung Jesu beginnt mitten in der Nacht, wie wir in Joh 18,3 erfahren, wenn die Soldaten mit Fackeln und Laternen kommen, um Jesus gefangen zu nehmen. Es ist die Nacht vor dem Rüsttag (19,14.31.42). Der Handlungsbogen endet wiederum mit der Nennung eines Gartens, und zwar in der Nähe von Golgota (19,41: „An dem Ort [...] war ein Garten“), kurz vor dem Beginn des Vorabends des Paschafestes (19,41f.; vgl. 18,28; 19,14), also noch bei Tageslicht. Mit 20,1 fängt die Ostergeschichte (20,1–29) an: Maria von Magdala geht am ersten Tag der Woche frühmorgens, folglich noch in der Nacht, zum Grab und sieht, dass der Stein vom Grab weggenommen wurde.

Um die Bedeutung dieser Angaben in Bezug auf das gesamte Johannesevangelium einschätzen zu können, muss man wissen, dass der Verfasser seinem Text insgesamt zwar ein gewisses Zeitgerüst gibt, zugleich aber durch nicht datierbare Zeitangaben (z.B. 5,1: Fest der Juden) „eine gewisse Aura der Zeitlosigkeit“<sup>53</sup> schafft. Bei den Zeitangaben geht es ebenso wie bei den Ortsangaben oftmals mehr um eine theologische Symbolik als um historisch oder topographisch verifizierbare Daten. Gerade die Ortsangaben sind „oft intertextuelle Links, die zusätzliche semantische Potentiale eröffnen“.<sup>54</sup>

Wenn die Synoptiker, also Mk, Mt und Lk, nicht von einem Garten berichten, könnte das bedeuten, dass der Verfasser des Johannesevangeliums bewusst den Garten bzw. die Gärtnerszene einführt, nicht nur um sein „Lesedrama“ besser gliedern zu können, sondern um die Gartensymbolik für seine Darstellung der Passions- und Auferstehungserzählung zu nutzen. Welchen symbolischen Tiefensinn er damit mög-

---

50 Ludger Schenke: Johannes. Kommentar. (Kommentar zu den Evangelien) Düsseldorf 1998, S. 15 (= elektronische Neuauflage Mainz 2014, 12; <http://ubm.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2014/3634/pdf/doc.pdf> [25.05.16]).

51 Ebd., S. 16f. (= elektr. Neuauflage, S. 13f.); selbstverständlich finden sich in der Exegese auch andere Gliederungsvorschläge.

52 Die Bezeichnung „Lesedrama“ (vgl. ebd., S. 399 [= elektr. Neuauflage, S. 339] oder auch „dramatische Erzählung“ für das Johannesevangelium (vgl. Michael Theobald: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12. [RNT 4/1] Regensburg 2009, S. 14–17) wird in der Literatur verwendet, um u.a. deutlich zu machen, dass das Johannesevangelium zu mehr als zwei Drittel aus Dialogszenen besteht.

53 Kügler, Johannesevangelium, S. 209.

54 Ebd.

licherweise bei seinen LeserInnen aufgerufen hat, zeigt ein Blick in die alttestamentliche Bildtradition des Gartens.<sup>55</sup> Offensichtlich geht es dabei nicht, wie in den oben aufgeführten Beispielen, um kontrastive, typologische Gegenüberstellungen alt- und neutestamentlicher Aussagen, sondern darum, die Gartenmetaphorik des Ersten Testaments als impliziten Verstehenshorizont für die Gartenmotivik im Johannesevangelium wahrzunehmen.<sup>56</sup>

Bereits mit den ersten Versen des Prologs holt der Verfasser seine LeserInnen in die „Genesisatmosphäre“ des priesterschriftlichen Schöpfungsliedes in Gen 1 und stellt damit „die Menschwerdung in den Kontext des Urbeginns und des schöpferischen Anfangs“:<sup>57</sup>

Joh 1 <sup>1</sup>Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. <sup>2</sup> Im Anfang war es bei Gott. <sup>3</sup> Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. <sup>4</sup> In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. <sup>5</sup> Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst.

Gen 1 <sup>1</sup>Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; <sup>2</sup> die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. <sup>3</sup> Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. <sup>4</sup> Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, [...].

Mit dem Garten- und Gärtnermotiv knüpft der Verfasser des Johannesevangeliums ohne Zweifel auch an den Garten Gottes in der zweiten Schöpfungserzählung in Gen 2–3 an. Gott selbst bepflanzt den Paradies-

---

55 Vgl. Zimmermann, *Christologie*, S. 155f.

56 Zur Gartensymbolik im Johannesevangelium und die Symboltradition zum Garten vgl. v.a. ebd., S. 154–163; vgl. auch Martina Kumlehn: *Geöffnete Augen – gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 1)* Berlin u.a. 2007, bes. S. 219f.

57 Christiane Koch: „Es war aber an dem Ort ein Garten“ (Joh 19,41). Der Garten als bedeutsames Erzählmotiv in den johanneischen Passions- und Auferstehungstexten. In: Konrad Huber/Boris Repschinski (Hrsg.): *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. FS Martin Hasitschka. (NTA.NF 52)* Münster 2008, S. 229.

„Leben in Fülle“

garten „Eden“ (Gen 2,8) und pflegt ihn wie ein Gärtner (Gen 2,9). Er setzt Tiere und Menschen in seinen Garten und geht dort spazieren (Gen 3,8).

Der Garten gilt sowohl im Alten Testament als auch in altorientalischen Texten als der Ort des Königs. Der königliche Garten symbolisiert „als Ort der Fülle gleichzeitig die Fruchtbarkeit des Landes“.<sup>58</sup> Zugleich ist der Garten Ort des königlichen Grabes (vgl. Neh 3,16 LXX; 2 Kön 21,18.26).<sup>59</sup>

Nicht nur der Garten Eden ist Ort der Liebenden, wenn Mann und Frau „ein Fleisch werden“ (Gen 2,22–25), sondern vor allem auch der Garten im Hohelied (6,1–3). Wie die Liebende in Hld 3 und Hld 6 ihren Geliebten sucht und im Garten findet, so ist auch Maria in Joh 20,1–2.11–18 auf der Suche nach Jesus, ihrem „Herrn“:<sup>60</sup>

Hld 3 <sup>1</sup> Des Nachts auf meinem Lager suchte ich ihn, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. <sup>2</sup> Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. <sup>3</sup> Mich fanden die Wächter bei ihrer Runde durch die Stadt. Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? <sup>4</sup> Kaum war ich an ihnen vorüber, fand ich ihn, den meine Seele liebt. Ich packte ihn, ließ ihn nicht mehr los, bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte.

Hld 6 <sup>1</sup> Wohin ist dein Geliebter gegangen, du schönste der Frauen? Wohin wandte sich dein Geliebter? Wir wollen ihn suchen mit dir. <sup>2</sup> In seinen Garten ging mein Geliebter zu den Balsambeeten, um in den Gartengründen zu weiden, um Lilien zu pflücken. <sup>3</sup> Meinem Geliebten gehöre ich, und mir gehört der Geliebte, der in den Lilien weidet.

Schließlich wird für die Endzeit die Wiederkunft eines Paradiesgartens erwartet, wie beispielsweise beim Propheten Ezechiel (Ez 36,35) zu lesen ist: „Dieses verödete Land ist wie der Garten Eden geworden; die zerstörten, verödeten, vernichteten Städte sind wieder befestigt und bewohnt.“<sup>61</sup>

---

58 Ebd., S. 231.

59 Vgl. ebd., S. 232.

60 Vgl. u.a. Martin Ebner, Wer liebt mehr? Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1–18. In: BZ NF 42 (1998), S. 39–55, bes. S. 42f.

61 Zimmermann, Christologie, S. 157.

Wenn von Beginn des Johannesevangeliums an bestimmte Motive, beispielsweise „das Leben“ und „das Licht, das in der Finsternis leuchtet“, eingespielt und immer wieder aufgerufen werden, wie etwa in Joh 10,10, wo Jesus als Garant für ein „Leben in Fülle“ vorgestellt wird, bedeutet dies, dass sich auch die Gartenmetaphorik der Passions- und Ostergeschichte – zumindest zum Teil – aus dem Zusammenspiel mit der alttestamentlichen Schöpfungs- und Gartensymbolik erschließen lässt:

„Im Auferstehungsgarten, der den Garten des Anfangs symbolisiert, sind wir [schließlich] am Höhepunkt der johanneischen Gartenmetaphorik angelangt. Denn hier vermittelt Christus als der messianische Gärtner die Botschaft, dass Gott Eden nicht preisgegeben hat, sondern festhält an diesem Ort des Lebens in Fülle, und dass er darauf wartet, dass der zur Bundespartnerschaft mit Gott erwählte und geschaffene Mensch (den der Auferstandene repräsentiert) in diesen Garten einzieht, ihn bebaut und bewahrt.“<sup>62</sup>

Auch wenn der Verfasser des Johannesevangeliums das Erste Testament als Deutungshorizont immer wieder aufgreift, ist dies also keineswegs typologisch zu verstehen. Vielmehr erweitern und vertiefen diese intertextuellen Bezüge das Verständnis der biblischen Heilsbotschaft, indem sie sowohl theologisch und christologisch als auch anthropologisch die Botschaft der Auferstehung Jesu und damit aller Menschen zu entfalten suchen.

## **6. „Sie meinte, es sei der Gärtner“ – christologische Reflexionen**

Mit dem Blick in die Wirkungsgeschichte von Joh 20 drängt sich aber nicht nur die Frage auf, ob die Annahme typologischer Analogien zwischen dem Garten der Schöpfung und dem der Auferstehung ein Konstrukt späterer Interpretationen ist oder schon der Intention des Autors entspricht. Wie bereits am Ende des letzten Kapitels angeklungen, ergeben sich zum Beispiel auch Fragen nach der christologischen Bedeutung des Gärtnermotivs, insbesondere dann, wenn man sogenannte Noli-metangere-Darstellungen in der Malerei betrachtet, deren Bezeichnung sich zwar auf den Hinweis Jesu in V. 17 beziehen, Maria solle ihn nicht be-

---

62 Koch, Garten, S. 236f.

„Leben in Fülle“

rühren bzw. festhalten, die aber durchaus die gesamte Begegnungsszene zwischen Maria von Magdala und dem Auferstandenen ins Bild zu setzen suchen: Maria hält Jesus zunächst für den Gärtner (V. 15) und erkennt ihn erst, nachdem dieser sie mit ihrem Namen angesprochen hat (V. 16a); nun spricht auch sie ihn direkt an, und zwar auf Hebräisch mit Rabbuni, was, wie in V. 16b erklärt wird, übersetzt Lehrer heißt, und versucht ihn offenbar zu berühren, während dieser entweicht (V. 17). Wird Christus auf den Noli-me-tangere-Bildern in der Regel mit der Kreuzesfahne, „dem Symbol seiner siegreichen Auferstehung“<sup>63</sup>, dargestellt, finden sich auch Darstellungen, die Christus mit einer Hacke zeigen, also als Gärtner, so etwa ein berühmtes Fresko von Fra Angelico (zwischen 1386 und 1400 bis 1455) aus dem Jahre 1453 im Convento di San Marco in Florenz (Abb. 4).<sup>64</sup>

Abb. 4: Fra Angelico, Noli me tangere, 1440-42, Fresko, 166 x 125 cm, Convento di San Marco, Firenze.

---

63 LCI III (1994), Sp. 333, s. v. Noli Me Tangere.

64 Vgl. ebd., Sp. 335.

Unklar ist, ob dieses Gärtnerattribut nur der Veranschaulichung der Erzählung dient oder ob damit außerdem eine christologische Bedeutung des Gärtnermotives verbunden ist, die über die bloße Verwechslung hinausreicht und eine Identität zwischen dem auferstandenen Christus und dem Gärtner herstellen will. Weiterhin ist zu fragen, ob eine solche Interpretation erst von den BetrachterInnen eingetragen wird oder bereits vom Künstler intendiert bzw. schon vom Verfasser des Johannesevangeliums angelegt war.

Da die Auferstehungsszene in einem Garten verortet ist, scheint es in Joh 20 auf den ersten Blick plausibel zu sein, dass Maria von Magdala den Unbekannten für den zum Garten gehörenden Gärtner hält.<sup>65</sup> Zugleich stellt sich aber eben die Frage, ob dies wirklich nur ein Irrtum ist, oder damit vielleicht eine tiefere, christologische Wahrheit zum Ausdruck gebracht wird.<sup>66</sup> Der Text im Johannesevangelium gibt darauf keine Antwort, sperrt sich in seiner offenen Metaphorik aber auch nicht gegen die Deutung, gerade im Auferstandenen einen Gärtner zu sehen, der für das blühende Leben des Gartens sorgt.<sup>67</sup> So spekuliert beispielsweise bereits Gregor der Große (549–604) in seinen Homilien: „Vielleicht ohne sich zu irren irrte diese Frau, die glaubte, Jesus sei der Gärtner. War er ihr, der durch seine Liebe blühende Samen der Tugend in ihr Herz pflanzte, nicht etwa geistlich ein Gärtner?“<sup>68</sup>

---

65 Vgl. Zimmermann, *Christologie*, S. 154.

66 Vgl. Tobias Nicklas: „Sie meinte es sei der Gärtner ...“. In: *Bibel heute* o.Jg. (2008), Nr. 174, S. 16: „Ist es nun reine Willkür, wenn Joh davon erzählt, Maria habe Jesus für den Gärtner gehalten? Würde ein solch knapp erzählter Text, in dem jedes Wort gewichtig ist, solch ein Detail erwähnen, wenn es überflüssig wäre? Wie so oft im Johannesevangelium erzwingt der Text keine Antwort, lässt aber gerade so seinen Lesern die Freiheit des eigenen Weiterdenkens.“

67 Vgl. ebd.

68 Zitiert nach der Übersetzung von Nicklas, *Gärtner*, S. 16; vgl. auch Magdalene L. Frettlöh: *Christus als Gärtner. Biblisch- und systematisch-theologische, ikonographische und literarische Notizen zu einer messianischen Aufgabe*. In: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Dies./Michael Weinrich (Hrsg.): „Schau an der schönen Gärten Zier ...“ Über irdische und himmlische Paradiese. *Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens. (Jabboq 7) Gütersloh 2007*, S. 169; Gregor der Große: *Homiliae in Evangelia/Evangelienhomilien. Zweiter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Michael Fiedrowicz. (FC 28/2) Freiburg u.a. 1998*, S. 454, 11–14 (Homilie 25 zu Joh 20,11–18): „Forsitan nec errando haec mulier erravit, quae Iesum hortulanum credit. An non ei spiritaliter hortulanus erat, qui in eius pectore per amoris sui semina virtutum virentia plantabat?“

Häufig wird im Johannesevangelium „mit dem Motiv des Nicht-Erkennens [...] ein stufenweiser Erkenntnisprozess eingeleitet (vgl. Joh 4; 6), bei dem Bilder und Symbole zum entscheidenden Schlüssel werden können“.<sup>69</sup> Auch Maria erkennt zunächst den Auferstandenen nicht und hält ihn für den Gärtner. Erst als er sie mit ihrem Namen anspricht, wendet sie sich ihm zu und sagt zu ihm „Rabbuni“, das heißt Lehrer. Diese neue Erkenntnis muss aber die erste nicht aufheben, sondern kann sie vertiefen: „Der Gärtner *ist* ihr Lehrer – [sc. und umgekehrt –] ihr Lehrer *ist* der Gärtner“.<sup>70</sup> Halten manche Exegeten einen solchen Ansatz einer „Gärtner-Christologie“ für etwas exaltiert, da im johanneischen Text durch nichts angedeutet sei, dass Christus der Gärtner bleibe,<sup>71</sup> greifen andere diese Perspektive positiv auf und verknüpfen sie mit der Gartenmotivik der Schöpfungserzählung: „[S]o wie JHWH Gott im Garten Eden“<sup>72</sup> sei, sei „der auferstandene Christus nicht nur vermeintlich, sondern tatsächlich [...] der königliche Gärtner“.<sup>73</sup> Darüber hinaus ließe sich von diesem Gärtner-Lehrer-Motiv aus wiederum ein Bogen zu den oben aufgezeigten phänomenologischen Parallelen zwischen Jesus und seinen SchülerInnen einerseits und den Epikureern „aus dem Garten“ und ihrem Meister andererseits schlagen.

---

69 Zimmermann, Christologie, S. 158.

70 Frettlöh, Christus, S. 173.

71 Vgl. Klaus Wengst: Das Johannesevangelium. Kapitel 11–21. (ThKNT 4/2) Stuttgart, Berlin, Köln <sup>2</sup>2004, S. 214 Anm. 11.

72 Vgl. Koch, Garten, S. 236.

73 Ebd.; vgl. auch Frettlöh, Christus, S. 187–191; Thyen, Johannesevangelium, S. 762: „Daß Maria ihren Herrn für den Gärtner hält, darf man wohl als ein produktives Mißverständnis bezeichnen, denn als der Herr des κήπος (vgl. 18,14; 19,41f) – im Alten Testament traditionell der Ort der Königsgräber und zumal des Davidsgrabes – ist Jesus in der Tat nicht nur der κηπουρός, sondern zugleich auch der, der den Toten weggeschafft [sic!] hat. Sein Garten ist der Ort des Lebens, wie denn dieser ‚Gärtner‘ allein die Vollmacht hat, sein Leben hinzugeben, so hat er allein auch die Vollmacht es wieder an sich zu nehmen (10,18) und es, wie einst Gott dem ersten Menschenpaar, den Seinen einzuhauchen (20,22). So ruft dieser Garten wohl nicht zufällig den Garten Eden in Erinnerung.“

## 7. Der Garten als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch – theologisch-anthropologische Prämissen und Konsequenzen

Die Begegnung zwischen dem auferstandenen Jesus und Maria von Magdala in Joh 20,11–17 wird auf der Folie der Paradies-Erzählung in Gen 2,4b–3,24, in der Gott

plastisch und anthropomorph gezeichnet ist (man sieht ihn förmlich bei der Arbeit inmitten seiner Schöpfung, man merkt ihm geradezu die Spannung an, als er erst die Tiere und dann die Frau formt, um der Menschenfigur echte Lebensfähigkeit zu geben, er legt wie ein Gärtner den Park an, er geht wie ein König in der Kühle des Abends im Park umher und redet mit seinen Geschöpfen usw.),<sup>74</sup>

regelrecht zum Sinnbild für die wechselseitige Annäherung von Gott und Mensch. Unterstrichen wird dieser Eindruck zum einen durch den stufenweisen Erkenntnisprozess der Maria von Magdala: Zunächst hält sie den Auferstandenen, wie gezeigt, für den Gärtner (V. 15) und erkennt in ihm, erst nachdem dieser sie mit ihrem Namen anspricht, ihren Meister (V. 16). Zum anderen wendet sich Maria zweifach ihrem Gegenüber zu: Nach dem Gespräch mit den Engeln im Grab (VV. 12–14a) „wandte sie sich um (ἐστράφη) und sah Jesus dastehen, wusste aber nicht, dass es Jesus war“ (V. 14b). In V. 16 erfolgt dann überraschenderweise eine erneute Wendung Marias: „Jesus sagte zu ihr: Maria! Da wandte sie sich ihm zu (στραφεῖσα) und sagte auf Hebräisch zu ihm: Rabbuni!, das heißt: Meister.“ Nicht gesagt wird im Text allerdings, wie diese doppelte Wendung Marias vorstellbar ist. Wörtlich genommen würde durch die zweite Drehung eine Abwendung angezeigt werden. Die doppelte Wendung Marias wird in der Exegese sehr unterschiedlich interpretiert, letztlich bedingt durch die Leerstelle, die sich im Sinne der Rezeptionsästhetik zwischen den beiden Versen ergibt. Jede Deutungsvariante verweist aber zugleich auf unterschiedliche theologisch-anthropologische Prämissen und Konsequenzen.<sup>75</sup>

So gehen einige Erklärungsversuche zur doppelten Wendung Marias davon aus, dass mit dem zweiten Sichumwenden der Erkenntnisprozess

---

74 Zenger, Einleitung, S. 90.

75 Vgl. im Folgenden Markus Schiefer Ferrari: „Leerstellen-Lektüre“ am Beispiel von Joh 20. In: *KatBl* 133 (2008), S. 62–67.



betont und ein innerer Vorgang bei Maria zum Ausdruck gebracht werden soll.<sup>76</sup> Nachdem die erste Wendung Marias in V. 14 nur ein missverstehendes Aneinander-Vorbei erlaubt hat, Maria hält Jesus für den Gärtner, führt jetzt in V. 16 das Hören ihres Namens Maria zum eigentlichen Prozess des Erkennens, zu einem „Innewerden“, bei dem „der Erkennende durch das Erkannte in seiner ganzen Existenz bestimmt ist“.<sup>77</sup>

Erst dieses ‚Innewerden‘ bringt die Wende ihrer Wahrnehmung und ermöglicht eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Erst mit diesem zweiten Umwenden findet die Begegnung zwischen Maria und dem Auferstandenen wirklich statt.<sup>78</sup>

Theologisch-anthropologisch gewendet drückt sich in dieser Deutung einer inneren Wendung der Gedanke aus, dass der Glaube nicht nur das Gerufenwerden von Gott voraussetzt, sondern vor allem ein offenes Herz und die Bereitschaft zur Suche und dass auf dem Weg zum Glauben auch Irrwege und Missverständnisse zu überwinden sind.<sup>79</sup>

In anderen „Lösungsvarianten“ wird die zweite Wendung im Sinne einer weiteren Annäherung, einer noch stärkeren Hinwendung Marias zu

---

76 Vgl. z.B. Christian Dietzfelbinger: Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13–21. (ZBK.NT 4.2) Zürich 2001, S. 332: „Schwierigkeiten bereitet im jetzigen Zusammenhang das nicht motivierte erneute Sich-Umwenden Marias. Eine häufige Auskunft lautet: ‚Sich umwenden‘ in V.16 meint die *innere* Zuwendung Maria zu Jesus, die jetzt der äußeren Zuwendung (V.14) folgt.“ Vgl. auch Johannes Beutler: Das Johannesevangelium. Kommentar. Freiburg 2013, S. 521f.: „An der ersten Stelle, in V. 14, behält das Verb seinen wörtlichen Sinn, an der zweiten, in V. 16, kommt vielleicht auch ein übertragener und geistlicher ins Spiel.“

77 Rudolf Bultmann: Evangelium des Johannes. (KEK 2) Göttingen <sup>14</sup>1956, S. 290.

78 Susanne Ruschmann: Maria von Magdala. Jüngerin – Apostolin – Glaubensvorbild. Hrsg. v. Katholisches Bibelwerk e. V. Stuttgart 2003, S. 32; vgl. auch Maria Neubrand: Eine Geschichte von Bewegungen. Maria von Magdala und die Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20,1–18). In: Gunda Brüske und Anke Haendler-Kläsener (Hrsg.): *Oleum Laetitiae*. FS Benedikt Schwank. (Jerusalem Theologisches Forum 5) Münster 2003, S. 99–108, bes. S. 105f.

79 Vgl. z.B. Susanne Ruschmann: Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin. (NTA NF 40) Münster 2002, S. 151f., die davon ausgeht, dass „das zweimalige Umwenden Marias (20,14.16) zu Jesus mit der Zuwendung Jesu zu den ersten Jüngern (1,38) eine Inklusion [bildet]: Am Beginn steht die Zuwendung Jesu, und in ihm Gottes, zu den Menschen, am Ende die korrespondierende Bewegung des Menschen auf Jesus bzw. Gott hin.“

Jesus verstanden, gleichsam als Bindeglied zwischen der noch relativ großen Distanz bei der ersten Wendung Marias in V. 14 hin zur Berührungsnähe in V. 16.<sup>80</sup> Ähnlich wird argumentiert, wenn für V. 14 zunächst eine Vierteldrehung oder nur die Wendung des Kopfes angenommen wird,<sup>81</sup> die dann in V. 16 zur vollständigen Zuwendung Marias zu Jesus führt. Ausgehend von vergleichbaren Alltagssituationen, in denen das Gegenüber erst nach und nach erkannt wird und das Beim-Namen-Genannt-Werden schließlich das eigentliche Erkennen ermöglicht, geht eine solche Interpretation von der Annahme aus, dass auch das Erkennen Gottes und damit der Glaube Schritt für Schritt wachsen können.

Weiter zugespitzt wird diese Vermutung, wenn angenommen wird, Maria habe sich nach dem Dialog in den VV. 14–15 sogar wieder von Jesus abgewandt, ohne dass dies aber im Text gesagt wird. Sie erkennt Jesus erst in dem Augenblick, in dem sie ihn nicht mehr sieht und nur hören kann, wie er sie beim Namen nennt. Daraufhin wendet sie sich in V. 16 erneut Jesus zu. In Analogie zur Pointe in der Erzählung vom „ungläubigen Thomas“ (Joh 20,24–29) wird die theologische Botschaft vermittelt: Der Glaube kommt ausschließlich vom Hören des Wortes, nicht vom Sehen.<sup>82</sup>

Die genannten Deutungsvarianten füllen die Leerstelle in der Gartenszene in Joh 20 durch eine wie auch immer geartete Wendung Marias, bei der aber Jesus jeweils statisch bleibt, und gehen damit letztlich von einer einseitigen Bewegung des Menschen zu Gott aus. Zum Ort der wechselseitigen und damit idealen Begegnung zwischen Gott und Mensch, bei der die Bewegung Gottes zum Menschen und die des Menschen zu Gott sich gegenseitig bedingen und ermöglichen, wird der Garten hingegen in

---

80 Ausführlich belegt bei Winfried Verburg: Magdalena trifft den Auferstandenen: misslungenes Zusammentreffen oder vorbildhafte Begegnung? Zur Bedeutung des Lexems *σπλαγχιῶσα* in Joh 20,16. In: BN NF o.Jg. (2004), Nr. 121, S. 82 Anm. 9; vgl. z.B. Ulrich Wilckens: Das Evangelium nach Johannes. (NTD 4) Göttingen 1998, S. 308; Gerhard Maier: Johannes-Evangelium. Band 2. (Bibelkommentare zum Neuen Testament 7/2) Neuhausen-Stuttgart 1986, S. 353f.

81 Belegt bei Wengst, Johannesevangelium, S. 303f. Anm. 46; vgl. Ernst Haenchen: Das Johannesevangelium, aus den nachgelassenen Ms. Hrsg. v. Ulrich Busse. Tübingen 1980, S. 570.

82 Vgl. auch Verburg, Magdalena, S. 85–92, bes. S. 86, der in der ersten Wendung in V. 14 ebenfalls eine 180°-Drehung sieht, aber für die zweite Wendung in V. 16 nur eine Vierteldrehung um 90° annimmt, um die Aufforderung Jesu in V. 17, Maria solle ihn nicht festhalten, erklären zu können. Eine vollständige Abwendung würde eine Berührung dagegen nicht zulassen.

der 2002 erschienenen Novelle *Magdalena am Grab* von Patrick Roth. Dieser versucht die zweite Wendung damit zu erklären, dass es einen Moment geben müsse, „den die Bibel überspringt“:<sup>83</sup> Maria sei zwischenzeitlich an Jesus vorbeigegangen und beide stünden nun voneinander abgewandt da:

Und was bedeutet das? Was bedeutet mir das? Für wen stehen die beiden – abgewandt voneinander, ohne Sicht aufeinander? Gott und Mensch – *das* ist der Moment – sehen einander nicht mehr. Stehen auseinander-gestellt. Aber jetzt: jetzt wendet sich etwas. Denn das Vorbeilaufen erst der Magdalena läßt Jesus sich wenden. Er dreht sich um nach ihr [...] er hat sich in diesem Moment des Wiedererkennens verwandelt: Er ist nicht mehr der dunkle Gott, der sich nicht zu erkennen gibt, der fremd vor ihr, dann abgewandt von ihr stand, sondern jetzt ist er der Erkannte. Und Magdalena ist er erst *darin* – durch diesen Moment des Erkenntseins – auch auferstanden. Jesus selbst, das ist so wichtig, und eben das ist an dieser Stelle ausgelassen, übersprungen worden: Jesus selbst ist ein ‚Sichgewandthabender‘. Er wendet sich – noch bevor Maria von Magdala sich wandte. [...] Gott wandelt sich, sagt dieses Bild, durch unser Suchen nach Ihm, ja selbst durch unser An-Ihm-Vorbeigehen noch: wandelt er sich, um sich nach uns zu wenden nämlich, in seinem Verlangen zu sehen, das heißt: bewusst gesehen zu *werden*.<sup>84</sup>

Auf großartige Weise wird damit bei Patrick Roth der Garten der Auferstehung zum Ort der unbedingten Begegnung zwischen Gott und Mensch. Erst beide Bewegungen, beide Zuwendungen gemeinsam eröffnen das Erkennen und damit den Glauben an den Auferstandenen. Die Bewegung Gottes auf den Menschen zu ist ebenso wie die Bewegung des Menschen auf Gott zu Prämisse und Konsequenz zugleich, um einander begegnen zu können.

Die Gartenmetaphorik im Johannesevangelium will also offenbar weder nur zu „guten Gedanken“, wie Josef Furttenbachs *Schul-Paradeiß-Gärtlin* außerhalb der Stadtmauern, einladen noch – ebenfalls in einem Garten außerhalb der Stadt – zu einem „lustvollen Leben“ im epikurei-

---

83 Patrick Roth: *Magdalena am Grab*. (Insel-Bücherei 1234) Frankfurt am Main 2003, S. 47 (= Ders., Dritte Frankfurter Poetikvorlesung „Mulholland Drive: Magdalena am Grab“. In: Ders., *Ins Tal der Schatten*. Frankfurter Poetikvorlesungen. [edition suhrkamp 2277] Frankfurt am Main 2002, S. 109).

84 Ebd., S. 47–49 (= Ders., Dritte Frankfurter Poetikvorlesung, S. 109f.).

schen Sinn, auch wenn damit eigentlich ein Nachdenken über die Gründe eigenen Handelns intendiert ist. Letztlich geht es auch nicht darum, die Gartensymbolik im Johannesevangelium enträtseln zu wollen. Vielmehr ist sie als Aufforderung zu einem „Leben in Fülle“ zu begreifen, das aus der Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den LeserInnen erwachsen kann. Symbole im johanneischen Sinn – und damit auch die Gartensymbolik – geben „nicht nur ‚zu denken‘, sie wollen in ihrer Appellstruktur in erster Linie ‚zu leben‘ geben“.<sup>85</sup>

---

85 Zimmermann, *Christologie*, S. 165, in Bezug auf das bekannte Diktum „Das Symbol gibt zu denken“ von Paul Ricoeur: *Phänomenologie der Schuld*. Band 2: *Symbolik des Bösen*. Freiburg, München 1971, S. 395; vgl. auch Jürgen Moltmann: *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit. Gütersloh, München 2014, S. 197: „Wird ein Leben im Licht der Auferstehung Christi geführt, dann wird erkannt, dass die Macht des Todes gebrochen ist und die Mächte des Todes ihr Recht verloren haben. Im Wunder der Auferstehung wird das Leben neu: Es ist nicht mehr ‚Leben zum Tode‘, wie der Existenzialismus sagte, sondern ein Leben zur Fülle, die Gott verheißen hat.“