

JUSTINA METZDORF · MARIENDONK / GREFRATH

«IM PARADIES DER ABSTURZ –
IM GARTEN DIE RETTUNG»

Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel

1. Das Motiv des Gartens in der Heiligen Schrift

Es ist eine Eigenart der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, dass sie für den Garten Eden das besondere Wort *paradeisos* anstelle des sonst üblichen *kepos* verwendet. Durch diese spezielle Wortwahl der Septuaginta bekommt jener Garten, in dem die Geschichte zwischen Gott und den Menschen beginnt, gegenüber allen anderen Gärten eine eigene Qualität: Als «Paradies» bezeichnet die griechische Bibel den Garten, in dem die Welt noch in Ordnung ist. Das Paradies, der Garten Eden, ist der «Garten Gottes» (Ez 28, 13); er steht in der Heiligen Schrift als Symbol für die Schöpfung vor dem Sündenfall. An zahlreichen Stellen des Alten Testaments begegnet der «Garten» als Chiffre für den heilvollen, geordneten Lebensraum, den Gott schenkt und in dem er als Gärtner selbst wirkt. In diesen Bildzusammenhang gehört als Gegensatz zum Garten Gottes der verwüstete, öde, vertrocknete und unfruchtbare Garten, die «Wüste», die im Alten Testament als Symbol des Chaos, des Unheils, der Zerstörung, der Lebensfeindlichkeit und der Gottferne erscheint. Gottes Heilsverheißungen dagegen bedienen sich häufig der Bilder und Symbole aus der Welt des Gartens. Bei den Propheten Amos (Am 9, 13f) und Jeremia (Jer 29, 5; 31, 12) steht der wasserreiche und fruchtbare Garten als Bild für die Erneuerung Israels und das neu entstehende Heil. Die Dynamik der alttestamentlichen Gartensymbolik zielt auf die Wiederherstellung des paradiesischen Gartens. Insofern hat der Garten in der Bibel als Bild für das verheißene Heil auch eine zutiefst eschatologische Dimension.

JUSTINA METZDORF OSB, geb. 1973, Dr. theol., ist Benediktinerin der Abtei Mariendonk / Grefrath und zur Zeit Lehrbeauftragte für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin.

2. Zur exegetischen Methode der Kirchenväter

Die Kirchenväter, die sich mit dem Motiv des Gartens befassen, ziehen diese alttestamentliche Linie bis ins Neue Testament aus. Dort spielen vor allem zwei Gärten eine wichtige Rolle: der Garten Getsemani (Mk 14,32–52parr) und der Garten, der «da war, wo man Jesus gekreuzigt hatte» (Joh 19,41), und der zugleich auch der Ort der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen ist (vgl. Joh 20,11–18). Die Väter sehen in diesen Gärten die Orte, an denen die Geschichte zwischen Gott und den Menschen ihre entscheidende Wendung nimmt und an denen sich die alttestamentlichen Heilsverheißungen erfüllen. Beide Gärten werden von den Kirchenvätern auf den Garten Eden bezogen und heilsgeschichtlich-typologisch gedeutet. Dabei sehen die Väter die beiden Gärten in einem sehr engen Verhältnis: In Getsemani trifft Jesus die freie Entscheidung, sein Leben für das Heil der Welt hinzugeben, der Garten an seiner Hinrichtungsstätte symbolisiert die Besiegelung dieser Entscheidung.

Zu den methodischen Prinzipien, die den Zugang der Kirchenväter zur Heiligen Schrift maßgeblich prägen, gehört der Grundsatz, die «Bibel aus der Bibel verstehen» zu wollen. Es geht dabei um die Vorstellung, dass sich die Texte der Heiligen Schrift gegenseitig erhellen und somit eine Schriftstelle zum Verstehen einer anderen beitragen kann. Im Blick auf die Frage nach der Bedeutung des Motivs vom Garten im Neuen Testament spielt in den Auslegungen der Kirchenväter das Hohelied mit seiner Gartenmetaphorik eine Schlüsselrolle, vor allem die Verse Hld 4,12–16 und Hld 5,1.

Aus dem Beziehungsgeflecht, das die Kirchenväter zwischen dem Garten Eden, dem Garten aus dem Hohenlied und den Gärten im Evangelium sehen, möchte ich einige markante Aspekte herausgreifen und vorstellen.

3. Aus der Wüste ins Paradies

In seinem Kommentar zum Gleichnis vom Senfkorn betrachtet Ambrosius von Mailand (340–397) die Topographie des öffentlichen Wirkens Jesu und entdeckt dabei eine tiefe symbolische Bedeutung der «Landschaften», die auf dem Weg liegen, den Jesus mit seinen Jüngern geht. Dieser Weg beginnt in einer Wüste, dem biblischen Symbol der Gottesferne, und endet in einem Garten, dem Symbol der Gottesnähe. Dem Bericht des Johannesevangeliums zufolge beruft Jesus seine ersten Jünger am Rand der Wüste (vgl. Joh 1,35–37). Die Wüste wird zum Ausgangspunkt des gemeinsamen Weges, auf dem Jesus seine Jünger «lehrt, unterweist, schult, mit geistlichem Öl salbt».¹ Auf der nächsten Wegstrecke, während Jesus seine Botschaft vom Reich Gottes verkündet, führt er seine Jünger durch Äcker und Felder. Dort vertieft er das

geistliche Verstehen und die Gotteserkenntnis seiner Jünger. Ereignisse wie das Abreißen der Ähren am Sabbat (vgl. Mk 2, 23–28), das den Gegnern Jesu ein großes Ärgernis ist, aber auch die Gleichnisse vom Sämann, der Saat, dem Senfkorn (vgl. Mk 4), der Arbeiter im Weinberg (vgl. Mt 20, 1–16) und viele andere, fallen in diese Phase des öffentlichen Wirkens Jesu. Er verwendet das vom Menschen kultivierte und bewirtschaftete Land als Bildspender für seine Botschaft vom Reich Gottes. Für Ambrosius ist nun die Beobachtung wichtig, dass «ein Garten etwas Vorzüglicheres ist als ein bebautes Feld, wie der Prophet im Hohenlied bezeugt».² Darum steht der Garten auch am Ende des gemeinsamen Weges Jesu mit seinen Jüngern. Nach dem Letzten Abendmahl führt Jesus die Jünger in den Garten Getsemani (vgl. Mk 14, 32). In diesem Garten vollendet Jesus die «Rückführung des Menschen ins Paradies»³, indem er die Ursünde Adams, der Gott im Garten Eden den Gehorsam verweigerte, rückgängig macht und den Gehorsam gegenüber Gott vollkommen verwirklicht: «Dein Wille geschehe» (vgl. Mk 14, 36parr). Ambrosius deutet somit den Weg des irdischen Jesus von der Wüste in den Garten als ein Gleichnis des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes. Der Mensch, so Ambrosius, «verdankt seine Rückberufung ins Paradies der Kraft des Herrn».⁴ Der Sohn Gottes wird Mensch, um als Mensch vom Ort der Gottesferne, der Wüste, umzukehren und für die Menschheit den Weg zurück in Gottes Nähe zu bahnen. Um diesen Weg finden und beschreiten zu können, muss der Mensch «den Schritten Christi folgen»⁵, aus eigenem Vermögen ist er dazu nicht im Stande. Ambrosius verbindet in dieser Auslegung des Weges Jesu «aus der Wüste in den Garten» drei Dimensionen des Heilsgeschehens miteinander: Der Weg Jesu steht erstens als Chiffre für die Menschwerdung Gottes, die durch Jesu Entscheidung im Garten Getsemani zur Erlösung der Welt führt. In dieses Geschehen einbezogen ist zweitens der geistliche Weg der Jünger zur Erkenntnis Gottes, auf dem Jesus sie mit Hilfe seiner Gleichnisse aus der Welt des Gartens leitet. Schließlich findet Ambrosius im realen Weg Jesu mit seinen Jüngern von der Wüste nach Getsemani auch das ganz konkrete, alltägliche Leben des Menschen in der Nachfolge Jesu vorgezeichnet. Das Heil, die Erlösung findet der Mensch nur durch die Weggemeinschaft mit Christus.

Der Garten Getsemani ist in den Augen des Bischofs von Mailand ein Symbol für das Paradies, weil er sich als der Ort der richtigen Entscheidung und der wirklichen Freiheit des Menschen erweist. Bereits Irenäus von Lyon (um 180) versteht den freien Willen des Menschen als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit: «Gott machte die Menschen sich ähnlich durch ihre Entscheidungsfähigkeit.»⁶ So wie Adam im ersten Paradies die falsche Entscheidung getroffen hat, ringt sich Jesus in diesem Garten zur richtigen, ganz in Freiheit getroffenen Entscheidung durch, er verwirklicht das Menschsein als «Abbild Gottes» und macht so Getsemani zum Symbol des

neuen Paradieses.

4. *Der Garten der Kreuzigung und das Paradies*

Im Passionsbericht des Johannesevangeliums wird der Ort der Kreuzigung folgendermaßen beschrieben: «An dem Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, war ein Garten.» (Joh 19,41) Auf diese Stelle bezieht sich Bischof Cyrill von Jerusalem in seinen Taufkatechesen und entdeckt zwischen dem Garten am Ort der Kreuzigung und dem Garten Eden eine typologische Beziehung. Mit dieser Verbindung beider Gärten erschließt Cyrill den Katechumenen den Sinn der Heilsgeschichte: «Ich staune wirklich, wie wahr die Wahrheit dieser Bilder ist: Im Paradies der Abstieg, im Garten die Rettung! Vom Holz die Sünde, die Sünde bis zum Holz! Am Nachmittag, da der Herr im Garten umherging, versteckten sich die Stammeltern vor ihm, und am Nachmittag wird der Räuber vom Herrn ins Paradies mitgenommen.»⁷ Cyrill schlägt nun auch noch einen Bogen zum Hohenlied. In Hld 5,1 spricht der Bräutigam: «Ich kam in meinen Garten [...] Ich pflückte dort meine Myrrhe.» Der Bischof sieht in diesem Wort eine Vorwegnahme der Ereignisse auf Golgatha: Nach Joh 19,39 bringt Nikodemus für die Bestattung des Leichnams Jesu mit Myrrhe hergestellten Balsam. Das Hohelied besingt den Garten, in dem Jesus stirbt und aufersteht.

Der syrische Theologe Cyrillonas verfasste gegen Ende des vierten Jahrhunderts einige homiletische Gedichte; darunter sind zwei Pascha-Homilien überliefert, in denen Cyrillonas den Gedanken von der Aufhebung des Todesschicksals, das im Garten Eden besiegelt wurde, durch den Kreuzestod Jesu, der sich nach Joh 19,41 ebenfalls in einem Garten ereignete, ähnlich wie Cyrill von Jerusalem als antithetisches Geschehen ausdrückt. In der zweiten Pascha-Homilie lässt er Jesus sprechen: «Freut euch, meine Jünger, [...] denn die Handschrift wird ausgetilgt; sie, die im Paradies geschrieben wurde, wird am Kreuz zerrissen (vgl. Kol 2,14). [...] Paradies und Garten, beide erwarten mich, dass ich den Adam in sie einführe und ihn dort zum Herrscher einsetze.»⁸ Durch den Kreuzestod Jesu Christi wird dem Menschen wieder seine königliche Herrscherwürde zurückgegeben, die Gott ihm bei seiner Erschaffung über das Land und die Tiere verliehen hatte (vgl. Gen 2,15.19f) und die er durch seinen Ungehorsam gegen Gott eingebüßt hatte.

Der biblische Ausgangspunkt für diese Deutungen, die Cyrill und Cyrillonas vorlegen, liegt in der Adam-Christus-Typologie, die Paulus im Römerbrief (Röm 5,14) und im ersten Korintherbrief (1 Kor 15,45) entwirft: Christus ist der neue Adam, der vollendet, was im alten Adam begonnen wurde, und der wiederherstellt, was der alte Adam zerstört hatte. Wenn die

Kirchenväter den Garten Eden und den Garten Getsemani beziehungsweise den johanneischen Garten der Kreuzigung in eine heilsgeschichtliche Beziehung setzen, gehören diese Deutungen in den sehr viel größeren Rahmen der patristischen Entfaltung dieser paulinischen Adam-Christus-Typologie. Deren Grundgedanken lässt sich mit dem Schlagwort «Rückführung an den Ursprung» (*anakephalaisis* bzw. *recapitulatio*) zusammenfassen. Tertullian (3. Jh.) etwa formuliert diesen Gedanken in einem Zusammenhang, in dem er über die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Schriftgelehrten über das richtige Verständnis der Thora nachdenkt: «Und so findet in Christus alles seine Zurückbeziehung auf den Anfang. [...] Zuletzt wird dann der ganze Mensch in das Paradies zurückgerufen, wo er am Anfang war.»⁹ Die beiden Gärten aus den Passionsberichten werden in den Auslegungen der Kirchenväter als Symbole dieses «Anfangs» interpretiert.

5. Getsemani «in uns»

Im Kontext seiner heilsgeschichtlich-typologischen Auslegung des Weges Jesu von der Wüste in den Garten Getsemani geht Ambrosius von Mailand noch einen Schritt weiter. Er beschreibt den Garten Getsemani, in dem Jesus das Heil für die Menschheit wirkte, mit Hilfe des Hohenlieds 4,12f als «Paradies» und deutet den Text dann folgendermaßen: «Mit «Paradies» ist die jungfräulich reine und makellose Seele gemeint, die durch keine Strafdrohungen, durch keine Lockungen der Weltlust, durch keine Anhänglichkeit ans Leben im Glauben sich beirren lässt.»¹⁰ Der äußere Ort, an dem Jesus um Einklang mit dem Willen Gottes ringt und ihn findet, wird bei Ambrosius zum Symbol für die menschliche Seele, die er als einen solchen «Garten» vorstellt. Der Mensch in seiner Existenz vor Gottes Angesicht trägt Getsemani in sich und wird selbst zum Ort, an dem der Wille Gottes geschieht. Mit dem reichen Bildmaterial, das das Hohelied bereitstellt, führt Ambrosius den Gedanken von der Seele als Garten weiter aus. Das besondere Merkmal dieses Gartens sieht Ambrosius darin, dass Christus als Blume in ihm blüht und ihm Schönheit und Anmut verleiht.¹¹ Auch die Fruchtbarkeit des Gartens hängt an der Gegenwart Christi in ihm. Durch Christus wird der Garten zum «Fruchtgarten verschiedener Tugenden».¹² Ambrosius fordert darum den Glaubenden auf: «Säe Christus in deinen Garten!»¹³ Zugleich weiß Ambrosius aber auch, dass Christus der Gärtner dieses Gartens sein muss, damit er schön und fruchtbar wird. Ist dieser Garten «von Gottes Wort gepflanzt und mit geistiger Hege- und Pflegearbeit bebaut»¹⁴, dann kann Christus mit den Worten des Hohenlieds sprechen: «Ich bin in meinen Garten gegangen, ich erntete meine Myrrhe (Hld 5,1).»¹⁵ Das Wort Gottes als Gärtner bewirkt, dass aus dem Garten der Entscheidung für Gott und

seinen Willen, das heißt aus Getsemani, das neue Paradies wird. Ambrosius verwendet also die Gartenbilder des Hohenlieds, um die Verwandlung des glaubenden Menschen zur «neuen Schöpfung» (2 Kor 5,17) durch seine innige Verbindung mit Christus zu beschreiben.

6. Die Kirche als Garten

Im Hohenlied 4,12–15 wird die «Schwester Braut» als ein «verschlossener Garten» besungen. Im Alten wie im Neuen Testament steht die «Braut» als Bild für das Volk Gottes (Vgl. Hos 2,21f; 2 Kor 11,2). In den Auslegungen der Kirchenväter verbinden sich die beiden Bilder «Braut» und «Garten» zu einer Deutung auf die Kirche als den Garten Gottes, als Paradies.

Im Rahmen seiner Auslegung über das Gleichnis vom Senfkorn (Lk 13,18f) deutet Petrus Chrysologus (5. Jh.) die Kirche als Garten Gottes: «Christus nimmt das Senfkorn, das heißt das Reich Gottes, und wirft es in die Kirche, seine Braut. Dieser Garten wird erwähnt im Hohenlied (vgl. Hld 5,1) [...] Die Kirche ist der Garten, der ausgebreitet ist über die ganze Erde durch die Kultur des Evangeliums, der verschlossen ist durch die Zaunpfähle der guten Lebensführung, der gereinigt ist von allem schlechten Unkraut durch die Arbeit der Apostel, der geschmückt ist mit den Früchten der Glaubenden, mit den Lilien der Jungfrauen, mit den Rosen der Martyrer, mit dem satten Grün der Bekenner, der duftet von den Blumen der Ewigkeit. Dieses Senfkorn also hat Christus in seinen Garten geworfen, und zwar durch die Verheißung seiner Herrschaft.»¹⁶ Wenn Chrysologus auf diese Weise von der Kirche als einem Garten spricht, in dem die Verheißung des Reiches Gottes «kultiviert» wird und gedeiht, dann gehört zu diesem Garten auch die ganze Geschichte Gottes mit seinem Volk von Anfang an. Chrysologus schreibt, das «Senfkorn», also das Reich Gottes, sei «tief eingelegt» in den Patriarchen und «aufgekeimt» in den Propheten.¹⁷ Sie gehören zum Garten, der die Kirche ist, unbedingt dazu. Die Kirche zeichnet sich demnach aus als ein «Garten mit Geschichte»: Zeugen seiner Vergangenheit sind die Patriarchen, Propheten und Apostel, die keineswegs «verwelkt» sind, sondern als Wurzel und Keim jeder Pflanze in diesem Garten gegenwärtig sind. Die Gegenwart des Gartens ist geprägt vom Glaubens- und Lebenszeugnis der Christen, die dem Garten seine leuchtenden Farben geben. Die Zukunft des Gartens liegt darin, dass er Träger der Verheißung des neuen Paradieses ist. Chrysologus zeichnet das Bild von der Kirche als Garten so, dass in diesem Bild auch das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes Konturen gewinnt: Beide sind nicht ganz identisch, aber sie gehören wesentlich zusammen.

Außer bei Chrysologus findet sich auch bei Ambrosius die Vorstellung,

dass die Kirche als Garten durch die Verkündigung des Evangeliums «kultiviert» wird. Im Hohenlied 4,16 fordert die Braut ihren Bräutigam auf: «Mein Geliebter komme in seinen Garten!» Ambrosius bezieht dieses Wort auf die Gegenwart Christi in der Kirche durch die Verkündigung des Evangeliums. Dem Ruf der Braut nach dem Bräutigam entspricht die Lebendigkeit des Wortes Gottes in der Kirche: Dadurch kommt Christus in seinen Garten. Die Pflanzen des Gartens, das heißt alle Getauften, werden «von der Fülle des Evangeliums neu befruchtet», schreibt Ambrosius in seinem katechetischen Werk *Über die Mysterien*.¹⁸ Wenn das Wort Gottes die Existenz der Glaubenden formt, durchdringt und mit Leben füllt, dann geschieht in der Kirche das, was nach Hld 5,1 der Bräutigam in seinem Garten tut: «Er isst seinen Honig und trinkt seine Milch.» Ambrosius kommentiert das: Dann ist Christus «wirklich in uns».¹⁹

An den Versen aus dem Hohenlied – «Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell» (Hld 4,12ff) –, die die Kirchenväter sehr häufig zitieren, wenn sie über die Kirche nachdenken, fällt auf, dass der Garten als Metapher für eine Person gebraucht wird und nicht wie sonst im Alten Testament üblich für einen Ort beziehungsweise für einen Lebensraum, der Ruhe, Glück und Frieden ausstrahlt. Eine mit Hld 4,12 vergleichbare Verwendung der Metapher «Garten» findet sich allerdings in der Prophezeiung des Bileam über Israel: «Jakob, wie schön sind deine Zelte, wie schön deine Wohnstätten, Israel! Wie Bachtäler ziehen sie sich hin, wie Gärten am Strom, wie Eichen, vom Herrn gepflanzt, wie Zedern am Wasser.» (Num 24,5f) Hier ist vom Volk Israel als wasserreicher und schön anzusehender Garten die Rede – der griechische Text gebraucht an dieser Stelle übrigens das Wort *paradeisos*. Ein aufschlussreiches Zitat dieser Verse aus dem Buch Numeri begegnet in der Biographie des Mönchsvaters Antonius. Dort greift der Verfasser dieser Schrift, Athanasius von Alexandrien, auf Num 24,5f zurück, um die Gemeinschaft der Mönche in den von Antonius gegründeten Klöstern zu beschreiben: «Wenn einer die Klöster sah und die Haltung der Mönche, dann musste er ausrufen und sagen: «Wie schön, Jakob, sind deine Zelte [...], wie Gärten [...].»²⁰ Athanasius überträgt die Gartenmetapher auf ein christliches Kloster. Dabei spricht er vom äußeren Anblick der Klosteranlage, aber auch von der «Haltung», das heißt der Lebensführung und Gesinnung der Mönche, die er als «paradiesisch» wahrnimmt. In den Klöstern des Antonius verwirklicht sich die Kirche so, wie der Prophet Bileam in Num 24,5f das Volk Gottes zeichnet: als eine schöne, lebensvolle und zugleich gottgefällige Gemeinschaft. Die Vorstellung von einer sehr engen Verbindung von Paradies und Kirche bezeugt auch der Kommentar zum Hohenlied des Origenes (3. Jh.). Origenes schreibt über die Katechumenen: «Wir haben [...] große Hoffnung, dass auch sie einst fruchtbringende Bäume werden und

ins Paradies Gottes gepflanzt werden durch den Gärtner selbst, den Vater. Denn er ist es, der Bäume wie diese in der Kirche Christi, die das Paradies der Wonnen ist, pflanzt.»²¹

In Vätertexten aus dem 3. Jahrhundert wird der Illustration der Braut als eines «verschlossenen Gartens» besondere Aufmerksamkeit zuteil, wenn es um die Übertragung dieses Bildes auf die Kirche geht. Cyprian von Karthago greift zum Bild vom «verschlossenen Garten», um das «Geheimnis der Einheit»²² der Kirche ins Wort zu heben. «Fremde und Unheilige»²³ haben zu diesem Garten und damit zu seiner Quelle keinen Zutritt. Den «Brunnen lebendigen Wassers» (Hld 4,16) deutet Cyprian dabei als Bild für die Taufe. Diese Auslegung ist vor dem Hintergrund des sogenannten Ketzertaufstreits zu verstehen, den der Bischof von Karthago mit dem römischen Bischof Stephan I. ausfocht. Cyprian wollte durchsetzen, dass die Taufe, sofern sie von sogenannten «Abgefallenen» (*lapsi*) oder «Verrätern» (*traditores*) gespendet wird, also von Christen, die unter dem Druck der Verfolgung nicht standgehalten haben, nicht gültig sei: «Wenn seine Kirche ein verschlossener Garten und eine versiegelte Quelle ist, wie kann dann einer, der nicht in der Kirche ist, in eben diesen Garten eintreten oder aus seiner Quelle trinken?»²⁴ Wer nicht zur Kirche gehört, darf die Taufe nicht spenden: «Wie sollen denn solche, die niemals in diesen Garten eingetreten sind, [...] irgendeinem aus der Quelle, die drinnen verschlossen ist, das lebendige Wasser des heilbringenden Bades reichen können?»²⁵

Während in Cyprians Deutung die Sorge im Hintergrund steht, dass Menschen, die nicht wirklich zur Kirche gehören, auf ihre Sakramente zugreifen könnten, also gewissermaßen von außen in den Garten eindringen, setzt Ambrosius von Mailand in seiner sakramententheologischen Deutung der Kirche als des verschlossenen Gartens, den das Hohelied besingt, einen anderen Akzent. In seiner Schrift *Über die Mysterien* verwendet Ambrosius die Sprach- und Bildwelt des Hohenlieds, um die Bedeutung der Eucharistie in Worte zu fassen. In diesem Zusammenhang bedeutet die Eigenschaft «verschlossen», dass der Garten, also die Kirche, von innen her nach außen geschützt sein soll. Dies geschieht nach Ambrosius dadurch, dass der Christ «die Unversehrtheit des Lebens und des Schweigens rein bewahrt».²⁶ Ambrosius meint damit, dass die Sakramente der Kirche nicht «durch einen schlechten Lebenswandel verletzt» oder «durch Altweiberklatsch in die Kreise der Ungläubigen ausgestreut» werden dürfen.²⁷ Bei Ambrosius geht es also in erster Linie darum, dass der Garten von innen her bewahrt wird. In seiner Deutung steht die Verschlossenheit des Gartens für die Integrität der Kirche und ihrer Glieder. In dieser Auslegung kommt somit ein weiterer Aspekt des Gartens zur Geltung: Der Garten grenzt sich durch seine Gestaltung vom nicht kultivierten Umland ab. Übertragen auf die Kirche bedeutet das, dass sie ein eigenes Profil im Unterschied zu der sie umge-

benden Landschaft, der Welt, hat, und dass es an den einzelnen Christen und ihrer Lebensführung liegt, ob diese Kontur sichtbar bleibt.

7. *Christus als Führer im Irrgarten des Lebens*

In der Mitte eines Gartens ereignen sich dem Bericht des Johannesevangeliums zufolge der Tod Jesu und die erste Begegnung mit dem Auferstandenen (vgl. Joh 19, 41; 20, 11–18). Ein Garten, in dem die Mitte eine entscheidende Rolle spielt, war in der Antike das Labyrinth, der Irrgarten. Gregor von Nyssa stellt in seiner *Großen Katechese* das Leben des Menschen als einen solchen Irrgarten vor. Zu den Merkmalen eines Labyrinths gehört, dass nur ein Weg in die Mitte führt, und in dieser Mitte angekommen, muss man die Richtung ändern, um den Weg heraus zu finden. Wie Ambrosius den Weg Jesu von der Wüste ins Paradies als Symbol für das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ausgelegt hat, so deutet Gregor den Tod und die Auferstehung Jesu als den Weg, mit dem er den Menschen aus dem Labyrinth seiner von der Ursprungssünde her verworrenen Existenz führt: «Wie jene Menschen, die für sich die Irrgänge der Labyrinth nicht zu durchschreiten vermögen, wenn sie aber einen darin Kundigen treffen und ihm auf dem Fuß folgen, ganz schnell die vielfachen und trügerischen Windungen sicher durchqueren können, während sie aber keinen Ausweg finden, wenn sie ihrem Führer sich nicht unmittelbar anschließen, so – bedenke es wohl – ist auch das Labyrinth dieses Lebens für unsre menschliche Natur undurchschreitbar, wenn wir nicht den gleichen Weg einschlagen, durch den der Herr dem Zirkelkreis entrann.»²⁸ In Hinsicht auf das Leben als Irrgarten bildet, so Gregor, die Taufe die Mitte des Gartens, denn Tod und Auferstehung Jesu ereigneten sich in dieser Mitte. Durch den Empfang der Taufe ändert der Mensch die Richtung seines Lebens, und sie bezieht ihn sakramental ein in den Tod und die Auferstehung Jesu, führt ihn so in die Weggemeinschaft der Kirche mit Christus, der den Menschen zum Ausgang des Labyrinths geleitet.

Das älteste erhaltene christliche Labyrinth-Mosaik in der Reparatus-Basilika aus dem frühen 4. Jahrhundert in El Asnam, Algerien, veranschaulicht diesen Gedanken auf seine Weise: In der Mitte des quadratisch angelegten Labyrinths befindet sich noch einmal ein Buchstabenlabyrinth; von seinem Mittelpunkt aus sind in jede erdenkliche Richtung die Worte «Sancta Ecclesia» zu lesen.

ANMERKUNGEN

- ¹ AMBROSIUS VON MAILAND, in *Lucam* 4,13 (CCL 14).
- ² Ebd.
- ³ Ebd.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Ebd., 4,12.
- ⁶ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses* 4,38,4 (FC 8).
- ⁷ CYRILL VON JERUSALEM, *Catecheses ad Illuminandos* 13,19 (Reischl – Rupp).
- ⁸ CYRILLONAS, 2. *Homilie über das Pascha Christi* (BKV 1. R. Bd. 6, 41).
- ⁹ TERTULLIAN, *de monogamia* 5f (CCL 2).
- ¹⁰ AMBROSIUS VON MAILAND, in *Lucam* 4,13 (CCL 14).
- ¹¹ Vgl. ebd., 7,128.
- ¹² Ebd., 7,128.
- ¹³ Ebd., 7,180.
- ¹⁴ Ebd., 8,43.
- ¹⁵ Ebd., 8,43.
- ¹⁶ PETRUS CHRYSOLOGUS, *sermo* 48 (PL 52, 476).
- ¹⁷ Vgl. ebd.
- ¹⁸ Vgl. AMBROSIUS VON MAILAND, *de mysteriis* 56 (FC 3).
- ¹⁹ Ebd., 57.
- ²⁰ ATHANASIOS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii* 44 (SC 400).
- ²¹ ORIGENES, *Kommentar zum Hohelied* 3,8,9 (GCS 33, 193).
- ²² CYPRIAN VON KARTHAGO, *ep.* 74,11 (CSEL 3/2).
- ²³ DERS., *ep.* 69,2.
- ²⁴ DERS., *ep.* 74,11.
- ²⁵ DERS., *ep.* 75,15.
- ²⁶ AMBROSIUS VON MAILAND, *de mysteriis* 9,55 (FC 3).
- ²⁷ Ebd.
- ²⁸ GREGOR VON NYSSA, *oratio catechetica magna* 35,1 (GNO III/3).

ABSTRACT