

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument zu drucken und aus diesem Dokument zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internet-Adresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors. Quelle: <http://www.mythos-magazin.de>

Gärten: Sehnsuchtsorte ungestillten Glücksverlangens

Dr. Armin Ader

Wortbedeutungen

Garten wird verstanden als umhegter begrenzter Ort für Blumen, Obst, Kräuter, Tiere, aber auch zum Nutzen der Menschen. Der Park gilt als größere Form des Gartens. Das Paradies übertrifft Gärten und Parks mit einem üppigen Pflanzenreichtum, einer friedlichen Tierwelt, einer als Ort des Friedens, des Glücks und der Ruhe gedachten Welt der Menschen am Anfang, aber für herausgehobene Gruppen auch nach dem Tode. Der Wortweg aus dem Persischen über griechisch *paradeisos*, lateinisch *paradisus* zu ahd. *paradis*, mhd. *paradise* und schließlich nhd. *Paradies* deutet eine lange Suchgeschichte an, einen abgegrenzt herausgehobenen Ort vortrefflicher Lebensbedingungen für ein glückliches Leben zu finden - ein Paradies auf Erden (Kluge/Seebold 1989, 526). Kriegs-, Krisen-, schließlich Nachkriegszeiten haben sich als bevorzugte Konstellationen für Gartenbau, Parkanlagen, für die Suche nach Paradiesen in Literatur, Poesie und Architektur erwiesen (Niedermeier 2010, 142). Die Anziehungskraft der Gärten für die aktive Freizeitbeschäftigung der Bürger, für den Massentourismus zu großen Gartenschauen, bzw. zu gepflegten oder wiederhergestellten historischen Gärten machten das Gartenthema auch für eine geistes- und kulturwissenschaftliche, sozialgeschichtliche und soziologische, interdisziplinäre, ja transdisziplinäre (Faber/Holste 2010, 8) Forschung interessant.

Gartenrevolution

Wissenschaftliches Interesse an den Hintergründen einer vordergründigen Modeerscheinung entzündete sich an der „Gartenrevolution“, die in England zwischen 1720 und 1750 auf dem Kontinent 1760 - 1790 den geometrisch geordneten, von gradlinigen Wegen und Wasserläufen auf die Herrscherresidenz bezogenen Barockgarten (Blockmans 1998, 295) ersetzte durch den unregelmäßig, frei, natürlich mit kurvigen Wegen, Wasserläufen, mit Bäumen, Baumgruppen und mannigfaltigen Durchblicken angelegten Landschaftsgarten. Der Begriff Gartenrevolution wird in der Forschung beibehalten, wenn er auch dem gegenwärtigen Verständnis von Revolution nicht entspricht und der politischen Rhetorik besonders im England des 18. Jahrhunderts geschuldet scheint (Tabarasi 2007, 34). Die Unzufriedenheit mit dem Barockgarten, der Ablösungs- und Veränderungsdrang entzündete sich am Zwang, den die barocke Gartenkonzeption auf Blumen, Wege, Wasserläufe, die ganze Natur ausübte. Die Gartenrevolutionäre wollten den neuen Landschaftsgarten als „zweiten Garten Eden, weil er der Natur das Recht und die Freiheit lässt, die ihr der Schöpfer gab“ (Tabarasi 2007, 9). Die Kunst des Barockgartens vergewaltigt die Natur, während die Kunst der Landschaftsgärtner der Natur dient und zu ihrem Recht verhilft. Mäzene der Barockkunst waren Könige, Fürsten, Herrscher von Gottes Gnaden. Ihr Wille bestimmte die Kunst, die ihnen zu dienen hatte. Als hervorragender Ausdruck dieses Herrscherwillens und als Beispiel von Schloss und Park als Demonstration dieses Willens gilt Versailles (Blockmans 1998, 294). Feste mit Theateraufführungen, Feuerwerken, Musiken, Jagden, Spielen verstärkten die Herrschaftsdemonstration vor Volk und Adel (Tabarasi 2007, 26f.).

Englische Gärten

Im Ursprungsland des Landschaftsgartens gehörten unzufriedene Landadelige, arbeitslose Generäle und ihnen verwandte Besitzbürger zu den Gartenrevolutionären. Sie hatten Besitz und Mittel, neue Landschaftsparks zu gestalten und gehörten zum großen Teil der calvinistischen Variante des Christentums an, deren Dogmatik mehr den Menschen, weniger die Natur durch den Sündenfall beschädigt sah (Tabarasi 2007, 11; vgl. Müller 2005, 160 ff.). In der Natur finden sich demnach verstreute, vergängliche Reste eines ursprünglich paradiesischen Zustandes, die zu einem irdischen Paradies zusammengetragen werden können (Tabarasi 2007, 13f.). Durch das Zusammenstellen von solchen Restelementen zu Landschaftshöhepunkten im Englischen Garten wird der Mensch nach Gott zum „second maker“, zum Mitarbeiter Gottes. Zugleich reagiert der Landschaftsgärtner auf den Zerfall des ganzheitlichen Welt- und Menschenbildes infolge der kopernikanischen Wende und auf die Fragmentierung der Welt durch die naturwissenschaftlich methodisierte Vernunft seit Isaak Newton (1642 - 1727) mit seiner schöpferischen Tüchtigkeit für ein Ganzes. Die demonstrative Herrschaftsästhetik des Barockgartens lösten die Gartenrevolutionäre ab durch eine psychologisch, physiologisch und pädagogisch ausgeklügelte Wirkungsästhetik, die einen paradiesischen Zustand wiederherzustellen bzw. vorwegzunehmen suchte (Tabarasi 2007, 350f.). Sie hofften, durch abwechslungsreiche Spaziergänge z.B. Melancholie vertreiben zu können und hatten durchaus auch gesundheitliche Wirkungen im Sinn. Friedrich Carl von Schönborn schrieb 1733 in Vorfreude über die "bequeme und angenehme Gelegenheit" seiner im Bau befindlichen Anlagen von Schloß Werneck, „in den beschwerlichen Regierungsgeschäften sich" dort „zuweilen eine vergnügliche Erleichterung verschaffen und das Gemüth bei frischer Luft und zur Gesundheit dienlicher Bewegung ergötzen zu können" (Schneider 2003, 253)..Von der lebendigen und gleichmäßigen Bewegung aller Glieder bei Spiel, Ausschreiten, Ausreiten und sportlichen Wettbewerben versprach sich die ärztliche Tradition in nachhaltiger Kontinuität seit der griechischen Antike Gesundheit und seelische Ausgeglichenheit.

(Schipperges 1985, 249, 261f.). Die von Naturärzten entwickelte Terrainkur mag auf ihre Anregungen zurückgehen (Bös/Feldmeier/Knoll 1992, 197; Seng 1989, 16f.). Dazu symbolisierte den Revolutionären ihr neues Gartenideal geordneter, freundlicher Vielfalt oder auch gebändigter wilder Natur die legalen Freiheitsrechte der englischen Verfassung und Republik (Tabarasi 2007, 357) und kritisierte den Absolutismus des Hofes im eigenen Land und die Tyrannei der französischen "Sonnenkönige", wie sie in Schloß und Park von Versailles wahrgenommen werden konnte (Tabarasi 2007, 361). Die englischen Freiheitsrechte fanden in Europa großes Interesse, galten als fortschrittlich. England erschien vielen Kontinentaleuropäern als paradiesisches Freiheitsland. Der englische Garten als Ausdruck dessen fand vielfache Aufmerksamkeit und begeisterte Besucher (Amft 1992, 158f.). In England genossen Landbesitzer, Adelige und reiche Besitzbürger die Freiheit, sich einen modernen Landschaftsgarten zu pflanzen. Das erfolgte oft auf Kosten benachbarter Bauern, Gärtner, auch Landarbeiter. Wie wiederholt in der Geschichte eruierte eine kritisch vergleichende Sozialforschung eine parasitäre Minderheit von Großgrundbesitzern, die auch durch gewaltsame Enteignungen sich genüßlich im Landleben einzurichten vermochte, weil eben zuvor Bauern gelegt worden waren (Faber 2010, 15).

Historische Voraussetzungen

Die „Glorious Revolution“ von 1688 beendete in England die uneingeschränkte Geltung des französischen Barockgartens als Ausdruck des absolutistisch - höfischen Herrschaftsanspruchs. Die „Bill of Rights“ mit Parlament und konstitutioneller Monarchie stabilisierte die Rechte der Besitzbürger und des landbesitzenden Adels gegen die Königsmacht. Landbesitzer ignorierten alte Eigentums- und Pachtrechte der Landbevölkerung. Zudem entzogen sie den Kleinbauern alte genossenschaftliche Allmendenutzungen. Das von Bauern befreite Land eignete sich zu großen eingehegten Ansitzen mit Weideflächen für Schafe, mit deren Wolle im Exporthandel größere und unaufwändigere Erträge zu erzielen waren. Mit der rückläufigen Ackerwirtschaft erübrigten sich auch Bauern und Pächter. Die Verschränkung von Wollproduktion und Wollhandel förderte auch die für England typische Durchlässigkeit zwischen Adel und Bürgern (Schöffler 1935, 57ff., 85). Adelstitel und meist auch Parlamentssitze hingen am Landbesitz. Über Neunobilisierungen gelangten Bürger vermehrt in das Parlament und machten ihren politischen Willen geltend. Verbote gegen Einhegungen fielen (Niedermeier 2010, 140). Abseits von Hof und City hatte eine Schicht reicher Landbesitzer Zeit und Mittel zur Förderung von Literatur, Kunst und Bildung. Das Landleben gewann, nicht zuletzt orientiert an antiken Autoren - Theokrit, Vergil, Horaz, aber auch an Shaftesbury und Physiokraten, eine neue moralische und ästhetische Bevorzugung. Besonders am Hof gescheiterte Adelige wandten sich gegen die von Hof und König befohlenen geometrisch geordneten Herrschaftsgärten und setzten dem die Freiheit von Gottes Schöpfung, die Natur und ihre mändernden Formen entgegen. Sie erfanden sich das kultivierte Landleben in Villen und Landschaftsgärten als alternativen Lebensentwurf neu (Niedermeier 2010, 141). Die auf dem Kontinent vielbewunderten Freiheitsrechte galten aber schon in England selbst, bedingt durch Besitzverhältnisse, nur sozial eingeschränkt. Darüberhinaus dienten sie nationalistischen und imperialistischen Absichten (Tabarasi 2007, 102, 148, 474). Engländer brachen auf in exotische Länder, eigneten sich diese gewaltsam an und suchten in Kolonien für sich „Paradiesgärten“ zu schaffen. Im Mutterland enttäuscht Zukurzgekommene bekamen in der Kolonie eine neue größere Chance. Der Geist der Gewalt stand Pate nicht nur bei der Geburt des Empire (Bartlett 1998, 578; Amft 1992, 177).

Ermenonville und Deutschland

Die ästhetische Umorientierung vom französischen auf den englischen Garten wurde und wird weiterhin mit genannter Bevorzugung liberaler, ja demokratischer Entwicklungen zusammengesehen. Die Natur schien republikanisch, gewährte gegen den französischen Gartengeschmack einen Utopie- und Experimentierraum, der Freiheit und Gleichheit imaginierte. Das mag sich mit den Absichten des Marquis de Girardin und seinem Landschaftsgarten in Ermenonville so verhalten haben. Girardin hatte das Militär quittiert, in England William Shenstones (1763) "Arcadian Farm The Leasowes", die Nutzen mit Schönheit verband, kennen gelernt. Mit zweihundert englischen Gärtnern, dem Gartenarchitekten Morel und dem Maler Robert gestaltete er sein Gut Ermenonville in eine arkadische Landschaft um, in die auch Bauern unter verbesserten Lebensumständen als Pächter einbezogen arbeiteten. Besucher hatten nach Anmeldung freien Eintritt. Girardin holte 1778 J.J. Rousseau nach Ermenonville. Der starb noch im Jahr seiner Übersiedlung und bekam im Park auf der Schwaneninsel sein Grab mit dem berühmten Grabmal. Der Marquis Girardin begrüßte die französische Revolution als begeisterter Jakobiner, wurde jedoch als "mauvais citoyen" deklariert, 1793 arrestiert und Ermenonville, unter Beteiligung seiner Bauern, verwüstet. Der Traum eines aufgeklärten Arkadiens und der Aufhebung der Widersprüche von Besitz, Eigentum, Modernisierung zerbrach (Niedermeier 2010, 145ff.)

Deutsche Adelige, die auf Englandreisen vom englischen Beispiel begeistert (Amft 1992, 165, 158f., 170), sich einen Landschaftsgarten leisteten, mochten ein patriarchalisch gerechteres Verhältnis zu Bauern, Bediensteten und Bürgern anstreben, aber eher keine Republik. Bürger deuteten solche Gärten als Zeichen adeliger Verschwendungssucht (Tabarasi 1997, 364). Für Aufklärer in Deutschland wurde der in Kiel lehrende Cay L. Hirschfeld zum Propagandisten der englischen Landschaftsgärten. Der ungesunden Enge des Stadtlebens stellte er den Auftrag des Schöpfers entgegen, Herden zu ziehen, das Land zu bebauen, um so durch landwirtschaftliche Produktion Wohlstand für alle zu begründen und persönliches Vergnügen zu finden (Niedermeier 2010, 142). Die Gartenrevolution in Deutschland bekam wohl wegen der Erfahrungen des Marquis de Girardin einen rückwärts gewandten, elegischen, ja restaurativen Zug (Niedermeier 2010, 145).

Gartenreich Wörlitz

Fürst Leopold III. Friedrich Franz von Anhalt-Dessau (1740-1817) verband in seinem Gartenreich Wörlitz nützliche Landwirtschaft mit einem Besuchsrecht zur Erholung für alle und fand große Beachtung über seine Grenzen hinaus. Die angegliederten Erziehungsanstalten (Philanthropinen) in Dessau, besonders in Schnepfental mit GutsMuts bekämpften mit Spiel und körperlichen Übungen, mit Lebendigkeit und Anschaulichkeit des Unterrichts, ohne körperliche Züchtigungen, von Natur und Leistungsbedürfnis der Kinder ausgehend, eine "verfeinerte Lebensart" und "Verzärtelung des Körpers" (Meinberg 2010, 13). Sie galten als gefeierte Mustereinrichtungen der Aufklärung (Niedermeier 2010, 148f.). Immanuel Kant (1724 - 1804) erhoffte sich von den Philanthropinen als Pflanzschulen der Vernunft Nützlichkeit und Menschenfreundlichkeit eine Revolution innerhalb der ganzen Gesellschaft (Ader 2004, 87). Ein aufgeklärtes goldenes Zeitalter schien um Wörlitz anzubrechen und begeisterte Zeitgenossen besuchten die Gärten und vergaben Ehrennamen: „Elysium, Arkadien, Paradies“ (Niedermeier 2010, 148). Weniger die Besucher der „olympischen“ Spiele auf dem Drehberg (1766 -1799) (Decker 2010, 133), mehr die vielen Gartenbesucher und Teilnehmer an den herrschaftlichen Jagden brachten viel Geld in das Land (Niedermeier 2010, 149). Der Fürst sorgte patriarchalisch für das Wohlergehen seiner 35000 Untertanen. Anhalt - Dessau war vollständig Kronland. So gab es nur Pächter, Beamte und die Fürstenfamilie, die mit Konzessionen den Geist des Aufbruchs nach französischem Revolutionsmuster niederzuhalten vermochte. Untertanen war es z.B. gnädigst erlaubt, kostenlos Fallobst aufzulesen. Aus der Sicht unterschiedlicher sozialer Gruppen stellten sich die "Paradiese" und die Freiheit in ihnen zu leben als sehr ambivalent heraus. Als der Englische Garten in München für alle Stände geöffnet wurde, verbanden sich damit und mit der Anlage von Volksgärten große Demokratisierungshoffnungen. Die Volksgärten zeigten jedoch mit verräterisch geraden Alleen wieder Formen, die der Polizei Übersicht und Kontrolle von Ordnung, Anstand und die Früherkennung revolutionärer Zusammenrottungen erleichterte (Tabarasi 2007, 275). Die Freiheit floh in Deutschland in die Wälder (Amery 1989, 14, 21). Die Natur und das menschliche Herz galten als eher revolutionär und republikanisch (Tabarasi 2007, 366). In Literatur und Kunst von der Aufklärung bis zur klassisch-romantischen Epoche drängten sich die Alpen und die Schweiz in die Landschaftsgärten und verdrängten sie schließlich.

Die Alpen

Für die ästhetischen Vorstellungen des Klassizismus stellten die Alpen ein gestaltloses Trümmerfeld dar, das zudem als Ursprungsort von Kobolden und wilden Fabeltieren angstbesetzt erschien (Menara/Hager 1994, 11.; Keenlyside 1976, 10. ; Seitz 1987, 74f.). Bei J.H. Brockes (1660 - 1747) und F.G. Klopstock (1724 - 1803) ermöglicht eine theologische Naturbetrachtung den Schluss von der Herrlichkeit, Größe und Vielfalt der Schöpfung auf Macht, Allwissenheit und Güte Gottes. Eine positivere Sicht der Alpen scheint damit vorbereitet. Um 1700 schon setzte mit Scheuchzers „*Beschreibung der Natur-Geschichten des Schweizerlandes*“ eine naturwissenschaftlich orientierte positive Wahrnehmung der Alpenlandschaft ein. (Seitz 1987, 75, 85). Das kopernikanische Weltbild mit seiner Vorstellung der Unendlichkeit des Weltraums beschäftigte die Gebildeten (Reif 2010, 168). Da ein unendlicher Raum sinnlich nicht vermittelbar schien, nahm man den Naturraum in seiner unverstellten, der Kultur entrückten Form der Alpen neu als unendlichen Raum wahr. Engländer, die schon die Gartenrevolution vorangetrieben hatten, entdeckten die schönen Reize der Alpen und ihre Wirkungen für die Empfindungen von Gesundheit oder Erhabenheit (Burke, Shaftesbury), aber auch das demokratische, selbstbestimmte, freie Leben der Älpler. Hallers Lehrgedicht „*Die Alpen*“ (1729) (Oppenheim 1977, 39), Geßners „*Idyllen*“ (1756) und Rousseaus „*Julie ou la nouvelle Heloise*“ (1761) kritisierten den dekadenten Lebensstil der Aristokratie und stellten die Menschen der Alpen als natürlich, frei und in demokratischer Verfassung lebend dar. Die Schweiz erschien als durch Reisen erfahrbarer Lebensraum einer sonst verlorenen ursprünglichen Natur. Eine Flut von Schweizerreisen setzte ein, Reiseführer und Reisebeschreibungen erschienen in hohen Auflagen (Seitz 1987, 130f.). Diese Wertschätzung der Alpen fand ihren Niederschlag auch in den englischen Landschaftsgärten (Reif 2010, 169). Künstliche Felsen, Schluchten, Wasserfälle, auch Schweizerhütten sollten jetzt, auch ohne weite Reise, alpine, schreckliche und erhabene Empfindungen

ermöglichen. Schweizreisende erlebten die Alpen vorgeprägt durch die Eindrücke ihrer Spaziergänge in den Landschaftsparks und ihre Lektüre von Reiseliteratur (Reif 2010, 176). Sophie von La Roche begab sich 1784 auf ihre Wunschreise in die Schweiz und erlebte die Alpen als Naturtheater in Abfolge von gerahmten Bildern, die sich wie in einem englischen Landschaftsgarten dem Spaziergänger auf gewundenen Pfaden an den Wegbiegungen darbieten (Reif 2010, 174). „Große Gebürge“ wecken in ihr Stärke. Sie fühlt sich erhoben zu Gedanken an den Schöpfer, der ihr eine unsterbliche Seele gab (Reif 2010, 173). Friedrich von Matthison, kurzzeitig Lehrer am Philanthropin Dessau, hatte sich seine Vorstellungen von Schönheit am Wörlitzer Gartenreich gebildet. In seinem frühen Gedicht „Der Hügel“ (1778) nimmt er den künstlichen Berg des Wörlitzer Nympheums als „ungeschminkte Natur“ wahr und vergleicht sie mit dem „glücklichen Schweizerland“ (Reif 2010, 177). Als er selbst mehrere Jahre Aufenthalt in der Schweiz nahm, entstand sein Gedicht „Der Alpenwanderer“ mit der Schweiz als einem glücklichen Ort in einem goldenen Zeitalter nach den Mustern der Landschaftsgärten. Der Alpenwanderer gleicht einem Spaziergänger durch einen Landschaftsgarten, der dessen Arrangements als angenehm empfindet. A.W. Schlegel wies folgerichtig kritisch auf den lediglich additiven Charakter von Matthisons Dichtung „Der Genfer See“ hin und deutete damit einen neuerlichen Paradigmenwechsel weg vom Kunstcharakter des Landschaftsgarten an. Goethe wandte sich auf seiner dritten Schweizreise (1797) schon dagegen, der Kunst abzugewinnen und der Natur aufzudrängen, was man in der Schweiz umherziehend erleben kann (Reif 2010, 180). Wilhelm Heineses "Evangelium der schaffenden Natur" und Hölderlins Elegie „Heimkunft“ charakterisieren den Paradigmenwechsel. Heine erschließt sich am 1.11.1780 frühmorgens auf dem St. Gotthard die Bergnatur in unverhüllter Gestalt als in ihren Elementen ewig, weder erschaffen noch zerstörbar, zu erhaben, um nach kleinen Bedürfnissen verkünstelt in Parks eingestellt zu werden, während die Vielfalt der Naturformen ständigem Wandel und dem Vergehen unterworfen sind. Nur die Elemente sind ewig, „alles andere wird und ist und vergeht“ (Seitz 1987, 140; Reif 2010, 181ff.). Goethes Gottharderlebnis bleibt Heineses pantheistischem Naturevangelium nahe. Hölderlin hielt sich 1791 als Ferienreisender in der Schweiz auf. In seinem Gedicht „Kanton Schweiz“ erkennt der Wanderer in Landschaft und Geschichte des Landes eine Quelle der Freiheit, die ihn für Deutschland Scham und Kummer, aber auch Hoffnung für künftige Veränderungen empfinden lassen (Reif 2010, 188). In einem Brief an die Schwester begreift er die Alpennatur als Offenbarung des Göttlichen. Die Alpen erscheinen ihm als Thron des Gottes der Macht, eines der Natur immanenten ewigen Gottes (Reif 2010, 189), der von den Gipfeln bis zum Idyll des Tales alles durchpulst. Im Gedicht „Heimkunft“ entwirft er eine zum frühen Tag erwachende Alpenszenarie als Werkstatt der schaffenden Natur, als Quelle der Freiheit und der Zeit. Goethe verlagerte auf seiner zweiten Schweizreise die Bewältigung der Alpen von der ästhetischen Seite auf die körperlich - willentliche Bewährung beim Überwinden winterlicher Bergpässe. Saussure gelangte über seinen wissenschaftlichen und sportlichen Ehrgeiz zu einem intensiveren Naturerlebnis (Seitz 1987, 117; Keenlyside 1976, 13f.; Oppenheim 1977, 139). Rainer Amstädter nennt das Forschungs- und Eroberungsalpinismus im Zuge der Aufklärung. John Ruskin und andere bewunderten die Berge vom Tale aus, verurteilten hingegen Bergsteiger als Entweiher der "Kathedralen der Erde" (Keenlyside 1976, 9; Reif 2010, 197).

Musils Garten

Die Funktion des Gartens in verschiedenen Texten der österreichischen Literatur speziell in Musils Roman "*Mann ohne Eigenschaften*" (1953) interpretiert Markus Kreuzwieser (2010) als Kritik der historischen Gartentopoi in sehr eigenwilliger Sprache. Sie finden sich im Roman seit der Aufklärung als gescheiterte politische Sehnsuchtsbilder oder Modelle eines besseren Lebens und einer schöneren Welt (Kreuzwieser 2010, 227). Es geht um die einzigartige Liebesbeziehung zwischen Ulrich und Agathe im Schloßgarten, die Deutung einer „Reihe wundersamer Erlebnisse“ und „heilige(r) Gespräche“ (Kreuzwieser 2010, 228). Das Jagd- und Liebesschlößchen aus dem 18. Jahrhundert mit kunstvollem Eisengitter und sorgfältig gepflegtem Rasen kontrastiert mit Ulrichs Vorlieben für Mystik und Mathematik, für Genauigkeit und Seele. Schlößchen und Garten sind für Ulrich und Agathe Rückzugsorte. Hier lassen sie sich nicht erreichen, besprechen ihr Gedanken- und Lebensexperiment, suchen eine Art „unio mystica“, einen anderen Zustand zu erreichen und ihn dauerhaft abzusichern. Musils Ulrich unterscheidet in seinem Denken über Literatur und Wirklichkeit die Begriffe „ratioid“ und „nicht ratioid“. Sie folgen seiner Utopie eines „Generalsekretariates der Genauigkeit und Seele“, die der „taghellen Mystik“ Dauer geben wollen. „Schnellbegriffe und Halbwahrheiten“ lehnt Musils Ulrich kritisch - ironisch ab. Das „Nicht - Ratioide“ bleibt für Musils Roman relevant, muss aber dem Kriterium der Genauigkeit standhalten, obgleich es nur in Metaphern und Gleichnissen festzuhalten ist. Gärten konnotieren ein Reservoir an Bedeutungen aus der Kulturgeschichte, die der Mann ohne Eigenschaften und Agathe ihrer kritischen Überprüfung unterziehen. Ihr „Anarchismus der Liebe“ lässt sich in seiner Ausschließlichkeit mit Idyllen und Schäferstückchen des Rokokogartens nicht erklären. Der selbstbewusste Geistesaristokrat Ulrich wendet sich mit distanzierender Ironie auch gegen die Herrschaftssymbolik der französischen Gärten. Ulrich bewundert hingegen die Naturbeherrschung der Ingenieure, kennt aber genau die Grenzen der technischen

Beherrschbarkeit der Welt und des Lebens (Kreuzwieser 2010, 231). Das Paar lehnt auch den Park der romantischen Zaubernächte als Erklärung des Erlebens ihres ganz „ganz anderen Zustandes“ ab. Das verdächtigen sie als Droge, als Mondscheinromantik oder als sentimentale Ausschweifung. Auch ein „Raunen der Natur“, das Gottseligkeit verspricht, passt nicht zu ihrem Erleben der taghellen Mystik, ihres ganz anderen Zustandes (Kreuzwieser 2010, 233). Die Mystiker finden keine Sprache für ihre Erfahrung. Die Sprache ihrer Liebe bleibt geheim, schweigsam wie eine Umarmung. Der Klostergarten der Tradition erschließt zwar Geheimnisse der Schöpfung, schließt ihnen aber die Welt zu sehr aus. Die Erfahrung ihrer Liebe will für Ulrich und Agathe aber mitgeteilt, kommuniziert werden. Klosterkommunikation nach außen erfolgt durch ein Gitter. Das trennt und verbindet wie ein Käfig. Die Liebenden verstünden sich so zwar „ungetrennt, aber nicht vereint“ (Kreuzwieser 2010, 234). In Einklang mit sich, der Schöpfung und Gott zu leben gewährte der christliche Paradiesgarten, aber der ist zugleich der Ort von Versuchung und Sündenfall, dem Ausschluss und Tod folgen. Musil ergänzt den biblischen Mythos durch seinen modernen: In das Paradies als ursprünglichem Zustand des Menschengeschlechts werden Menschen, durch Erfahrungen der Sünde weise geworden, wieder zurückfinden. Musil psychologisiert zudem Ulrichs Beziehung zu Agathe als traumhaft - narzistische Wiederholung und Veränderung seiner selbst. Letztlich aber relativiert Ulrich ratioid und lässt nach dem Sündenfall Erbsünde gelten. Vertreibung und Sündenfall stellen auch die Frage nach der Körperlichkeit der Liebe, ohne die sie ein Schatten bleibt. Für Ulrich funktioniert der Trieb als ein appetitartiger Teil der Gefühle, der die Reise in das „Paradies“ vorbereitet. Ist dann der gesteigerte Zustand der Liebe das Reich Gottes auf Erden? Gab sich Gott zu fühlen? Erfahren die Liebenden den Jahweh des Hohenliedes in den Feuern der Liebe (HL 8,6)? Der Zustand mag durch biblische Metaphern zu fassen sein, aber sein Erleben ist nicht dauerhaft zu halten. So macht Musil die Vertreibung aus dem Paradies metaphorisch deutlich. Das Paar braucht für seine Liebe keine Frömmigkeit. Sie gehen ihren Weg autonom ohne Glauben. Wie alle anderen Traditionen der Gartendiskurse relativiert, dekonstruiert und prüft Musil auch den biblischen Gartenmythos kritisch und ersetzt ihn durch eine offene und kreative Mehrsinnigkeit poetischen Sprechens in der Literatur, die er den angeführten, verfestigten Modellen der Kulturtradition entgegengesetzt (Kreuzwieser 2010, 236). In der europäischen Gartendiskussion tauchen zur Orientierung und Einordnung als Parameter kontinuierlich biblische, römische und kirchliche Gartenbegriffe auf. Sie werden in den folgenden Abschnitten thematisiert.

Garten Eden

Die hebräische Bibel kennt keinen idyllischen jenseitigen Ort "Paradies", wohl einen höchst irdischen Nutzgarten (ganot, pardesini) und weitere von Gott geschaffene Gärten (ganim) im Lande Eden, die Bauholz liefern, mit Fruchtbäumen und Gemüsen angelegt, mit strömendem Wasser aus dem Libanon bewässert und der Wüste gegenübergestellt werden (Haag 2003, 316). Die Menschengeschichte im „Garten Eden“ vollzieht sich als Jenseitserfahrung. Gott lustwandelt in ihm, ist gegenwärtig. Im Hohenlied wird der Garten zur Metapher für die Geliebte, die Liebe, bei den Propheten zur Metapher für Volk und Land Israel (Deissler 2006, 137). Der Mensch der hebräischen Bibel ist anders als in Gärten altorientalischer Nachbarvölker nicht Herrscher oder König, der sie zur Erholung und zum Herrschaftsvergnügen der Jagd nutzt (Leutzsch 2010, 43), sondern Verwalter und Gärtner (Deissler 2006, 68). In Israels Gärten wird zunächst nicht gejagt, um Herrschaft zu demonstrieren (Leutzsch 2010, 45). Die Etymologie von hebräisch „pardes“, aber auch von griechisch „paradeisos“ geht auf ein quellenmäßig nicht sicher nachweisbares "oriental word" zurück (Leutzsch 2010, 50). Im alttestamentlichen Text taucht griechisch „paradeisos“ als Übersetzung von hebräisch „gan“ (Garten) erst in der Septuaginta auf. Das Wort steht in hellenistischen Diadochenstaaten für königliches Nutzland, Jagdrevier und wurde von persischen Vorherrschern übernommen. Sein genauer Inhalt ist aus dem jeweiligen Kontext zu erschließen (Leutzsch 2010, 51). Im Neuen Testament wird Paradies, einer jüdischen Vorstellung folgend, zum dritten Himmel, einem Jenseitsort für privilegierte lebende Menschen und am Ende der Zeiten für die mit Jesus in Gemeinschaft Lebenden. Als "antizipierte Eschatologie" ist dieses Glück schon jetzt erreichbar (Haag 2003, 317). Mit der Übersetzung von „gan“ als „paradeisos“ beginnt die lange Geschichte der Paradiesinterpretationen. In den alten Texten steht am Anfang des „Paradieses“ ein Garten, am Ende eine Stadt (Leutzsch 2010, 55). Vom Garten zur Stadt bedarf es dynamischer Aufbrüche, Entwicklungen (Fulgurationen), die für Norbert Wokart dem Leben abgefordert, aber wieder und wieder auch als überraschende Gabe wahrgenommen werden (Wokart 2010, 31f.). Weitere kontinuierliche Begleiter der Gartengeschichte stammen aus der römischen Literatur, Architektur und Gartenkunst.

Römische Villen und Gärten

Vor Vergil (70 - 19 v. Chr.) und Plinius (61 - 114 n. Chr.) war der römischen Literatur ein „locus amoenus“ geläufig: Ein schattiger Hain, mit heiterem Plätschern einer Quelle und Vogelgezwitscher, ergänzt durch das Heiligtum einer Gottheit, der Philosophen zum Nachdenken diene. Der literarische Garten galt als Chiffre für den Ort ihrer Denkarbeit (Däschler

1984, 268). In seinen Hirtengedichten (*Bucolica*) entwirft Vergil eine idealtypische, idyllische Landschaft ewigen Frühlings - Arkadien - ohne Bezug zum geographischen Arkadien, als ein nur im Geist existierendes artifizielles „Land der Seele“ (Harisch-Schwarzbauer/Hindermann 2010, 60). Im sozialhistorischen Kontext der Entstehung von Vergils Dichtung, nach der Schlacht von Philippi (42 v.Chr.), erfolgte unter Augustus eine Umverteilung von Boden. Wälder wurden abgeholzt, um Platz für Militärlager und Weideflächen für die Schafzucht zu bekommen. Anmutige Ideallandschaften, die literarischen „loci amoeni“, gewannen einen subversiven Zug gegen große zerstörerische Eingriffe in die Natur (Harisch-Schwarzbauer/Hindermann 2010, 59). Annähernd gleichzeitig erwähnt Vergil in seiner „*Georgica*“ einen anderen, kleinen, umzäunten Garten in Stadtnähe von Tarent, der durch beständige Pflege und harte Arbeit eines alten Mannes gedeiht. Dieser Garten erfreut durch Zierpflanzen - Rosen, Acanthus, Efeu, Myrten gewässert von umlaufenden Bächen, aber auch mit Nutzpflanzen - Endivien, Sellerie, Kohl, Mohn und Gurken. Das Gemüse ernährt den armen Alten vom Frühling bis in den Herbst (Andre´1994, 175; Weeber 1997, 18; Harisch-Schwarzbauer/Hindermann 2010, 58). Der alte Mann pflanzt wohlgeordnet Bäume, die Schatten spenden und deren Blüten Honigbienen anlocken. Natur und Gärtnerkunst arbeiten hier Hand in Hand. Dieser Garten lässt die Wirklichkeitsferne idealtypischer Idyllen hinter sich. Er hat sein Fundamentum „in re“, nicht im Kopf und hebt sich zudem von den zeitgleich entstehenden Luxusgärten um große Villen in und außerhalb Roms ab. Diese wurden möglich durch die großzügige Wasserversorgung der Stadt und angelegt von professionellen „topiarii“ (Gartenarchitekten), zu deren „opera topiaria“ Parkanlagen mit Brunnen, künstlichen Wasserläufen, Grotten und Götterstatuen gehörten. Die Natur kam so in die Stadt, aber städtische Annehmlichkeiten wurden auch in die Villen auf dem Lande integriert. Architektur und Malerei ergänzten, vollendeten die Natur durch in den Wohnraum an die Wände gemalte Gärten. Solche Gesamtanlagen von Natur und Garten um Villen schufen eine römisch - arkadische Welt exklusiven Charakters, die einer gesellschaftlichen Elite zur Repräsentation ihres Status diente (Andre´1994, 171f.,248). Plinius der Jüngere beschreibt in seinen Villenbriefen sein Verständnis der eigenen Villenanlagen in Latium und in der Toskana. Sie stellen nach persönlichen Wünschen gestaltete künstliche „loci amoeni“ dar (Harisch-Schwarzbauer/Hindermann 2010, 63), bieten Schatten, angenehme Temperaturen, leichten Wind und ermöglichen ein geruhames Leben auf dem Lande. Wichtig für den Autor Plinius sind Stille und Abgeschlossenheit eines von der Villa, ihren Sklaven und Festen isolierten Gartenhauses mit einem eigenen abgeschirmten Arbeitsraum. Bauern mit ihren Anliegen, Besuch von Freunden, ja seine eigenen Worte dabei stören seine Einsamkeit, die er braucht zur Inspiration beim Lesen oder für sein literarisches Schaffen (vgl. Andre´1994, 243; Weeber 1997, 102; Harisch-Schwarzbauer/Hindermann 2010, 64f.). Der Nutzen der exklusiven Anlage liegt nicht im Gemüse, sondern in poetischer Produktion und ihr folgendem Ruhm.

Renaissancegärten

Renaissancemäzene errichteten auf Anregungen der römischen Literatur (u.a. Vergils) Grotten, Wasserspiele, Brunnen und Parkanlagen als Gesamtkunstwerke großen Stils und veranstalteten dort Gastmähler, prächtige Hochzeiten, aufwändige Feuerwerke, Musiken, Jagden, Turniere und förderten heilsame Spaziergänge vorbei an Darstellungen ihrer Großtaten und Familiengeschichte zur Demonstration ihrer Prosperität, ihres politischen Gewichtes und ihres Status (Holste 2010, 82, 95, 88). Die Medicigärten um Florenz (Boboli, Pratolino, Castello) locken in unseren Tagen Touristenmassen an. Schon dem Reisenden Michel de Montaigne (1533 - 1592) verschlug es angesichts der Schönheit und Pracht dieser Orte die Sprache. In Villa, Garten und Wassermechanik der Villa d´Este von Tivoli sah er die Natur übertroffen. Da wundert es nicht, daß die Unesco diesen Inbegriff des Vergnügens- und Lustgartens als "Wunderkammer der Gartenarchitektur" in ihre Liste des Weltkulturerbes aufgenommen (Holste 2010, 86f., 89) und so zum Pilgerziel des Kulturtourismus gemacht hat.

Vergil-Centos

Vergils literarische Wirksamkeit beginnt nicht erst in der Renaissance, sonder viel früher. Die vierte Ekloge der „*Bucolica*“ entwirft nicht nur arkadische Landschaften, sondern verkündet auch ein goldenes Zeitalter mit der Geburt eines Kindes. Das wird bei Kirchenschriftstellern als Prophezeiung der Geburt Christi verstanden. Faltonia Proba (4. Jhd. n. Chr.) verdichtet aus Versteilen Vergils christliche Schöpfungs- und Heilsgeschichte zu sogenannten Vergil-Centos (Gruber 2002, 100). Aus christlichem Fortschritts- und Überbietungsgeiz formt sie Vergil zum Besseren um. Faltonia Proba scheint überzeugt, dass Vergil Christus besungen hat. Für sie ist seine Dichtung eine Art Altes Testament der Römer, die sie auf die in Christus verwirklichte Wahrheit bezieht. Mit dem Sündenfall (Gen./Mos.1,3) ist dem autonom gewordenen Menschen, der seine Regeln selbst aufstellt, das Paradies auf Dauer verschlossen. Die Erde trägt Dornen und Disteln. Mit Christus wird ein künftiges jenseitiges Paradies wieder für alle eröffnet, die sich verborgen oder offen in Gemeinschaft mit ihm auf den Weg dorthin begeben (Leutzsch 2010, 51). Vergilsche Ideallandschaften können so als Suchkonstrukte des Künftigen gedeutet werden. Schon Origines hatte den „hortus conclusus“ des Hohenliedes (HL 4,12) typologisch auf Christus und die Kirche

ausgelegt (Drobner 1994, 114f.). Auslegungen auf Maria als der Erstbenedigten und Urbild der Kirche, auf weibliche Religiösen, die ihrer Lebensweise folgen und schließlich die Seele des Einzelnen wurden im 12. Jahrhundert üblich (Küsters 1985, 56, 57f.). In den „*Epigramma Paulini*“ ersetzt Paulinus von Nola um das Jahr 408 die traditionelle Hirtenlandschaft glücklichen Lebens nicht durch einen Garten, auch nicht durch den Klostergarten allein, sondern durch das vollständige Kloster und die Lebensweise seiner Insassen. Der Dialog der Mönche tritt an die Stelle des Dialogs der Hirten.

Klosterideologie

Das Leben der Klosterinsassen konzentriert sich, wie das die Kirche repräsentierende Verhalten der benedigten Maria, ganz und gar auf den Dienst Gottes. Im Zentrum des täglichen Gottesdienstes stehen das Gotteslob der Psalmen und besonders die Messfeier. Für die spätere Benediktsregel (um 540) ist nichts der Liebe zu Christus vorzuziehen, die sich in der Treue zum Opus Dei, zum Gottesdienst bewährt (RB 4, 21; RB 43, 3). Die Messfeier erinnert täglich an Kreuzestod und Erlösungstat des Heilandes, schafft Gemeinschaft mit dem Himmelsherrn und gewährt schon im Diesseits Teilnahme am ewigen Gotteslob der Heiligen (*communio sanctorum*) (Küsters 1985, 217f.). Der abgeschlossene Raum, in dem die Liebe des Hohenliedes wirkt, entsteht greifbar durch die Klostermauer. Sie scheint das Liebeswirken Christi auf die Mönchsgemeinde zu beschränken, gilt aber für die ganze Kirche und über ihre Grenzen hinaus. Konvente entgrenzten ihre konzentrierte Abgeschlossenheit und stifteten Gemeinschaft mit Angehörigen von Verstorbenen durch vielfältige Totengedächtnisse zum Seelenheil (Küsters 1985, 224, 250), aber auch durch Übernahme sozialer Aufgaben zum Nutzen der Mitmenschen. Das volkssprachliche Hohelied Trudperts mahnt im 12. Jahrhundert vorab Klosterinsassen: "stant uf von deme suozen slafe der contemplationis orationis lectionis unde chum vur dur nutz diner bruodere" (Meinhardt 1934, 32, 13-17). In der Gegenwart derer, die sich in der Art Christi zu verhalten suchen und sich in der Festfreude des Gottesdienstes um ihn scharen, ist die eschatologische Heilzukunft anwesend, aber sie bleibt im mühsamen Arbeitsalltag der Gemeinschaften und der umgebenden Gesellschaft verborgen.

Der einzelne Mensch empfindet das als befremdlich, als Last, die er abschütteln will. Der Einladung des Hohenliedes aus den vertrauten liturgischen Texten (HL 1.4) folgend - "der kunig leite mich in sine gademe" - kann die Einzelseele, vermittelt durch kirchliche Gemeinschaft und Gnadenmittel (Küsters 1985, 324) zunächst, aber letztlich „allein mit gote“ zunehmend individuell Glückserfüllung in der Gegenwart der paradieshaften göttlichen Liebe erfahren. Die „wohnung in der himmlischen pfalz und im göttlichen zelt“ wird von den Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts schmerzhaft, melancholisch als flüchtig beklagt und als dauerhaft in's Utopisch-Eschatologische verlagert (Küsters 1985, 325, 330f.). Mystische Erfahrungen relativieren zudem Amt, Hierarchie, Ordnungen jeder Art und betonen die Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums (ebd.). Diese Mystik gründet in der philosophischen Entwicklung des mittelalterlichen Personenbegriffs - „*rationalis naturae individua substantia*“. Die thomanische Etymologie des Wortes *persona* erklärt als „*per se una*“ hebt hervor, was volkssprachlich Heinrich Seuse (1295 - 1366) mit "selbheit" als Wesenskern der göttlichen und menschlichen *Persona* bezeichnet. Freie Selbstbestimmung des Individuums begründet in seiner Rationalität ist das Ergebnis. (Merks 1998, 23 zitiert Thomas von Aquin *STh I-II prol.*). Bei Thomas (1224 - 1274) steht „*rationalis*“, bei Musil (1880 - 1942) „*ratioid*“. Beide Adjektive helfen, die freie, selbstbestimmte Autonomie des Menschen als verantwortlich für sein Glück zu bestimmen. Musils Ulrich und Agathe verzichten dabei auf Frömmigkeit und Glaube.

Eine besondere Pastorale

Eine Überraschung in dem Gartenbuch von Faber/Holste bietet Nicolas Schalz mit seiner Interpretation der Matthäuspasion von J.S. Bach als eine „besondere Pastorale“. Bach hat mehrmals Hirtenleben und Schäferidyllen, wie sie nach antikem Vorbild in der Renaissance wieder aufgegriffen wurden, für das Verhältnis des „Guten Hirten“ Jesus zu seiner „Herde“ Kirche ausgelegt (BWV 85, 104, 590). Schalz vergleicht das Verständnis der Passion des Nichtglaubenden Philosophen Hans Blumenberg, der aus Text und Musik einen „beleidigten, Sühne heischende Gott“ und einer Gläubigen (Elke Axmacher), die Bachs Theologie heraushört: : „Aus Liebe will mein Heiland sterben“ (Schalz 2010, 119). Die Rezitationen des Evangelisten erzählen eine Art Chronik des Passionsgeschehens, die von Arien lyrisch, von Duetten dramatisch reflektiert wird. Die Choräle gestalten den Liebesdialog zwischen Christus und seiner Kirche. Schon im Prolog bietet der dritte Chor eine theologische Deutung von den Texten der Doppelchöre. Wer wie Jesus in seiner Passion, aber auch wie Liebende handelt, Reue zeigt und verzeiht, sich einsetzt für andere, ermöglicht mehr Gerechtigkeit auf der Erde, verringert Schuld und Leid, wenn er auch nicht die Lösung des Unlösbaren erreicht. Kein Paradies auf Erden! Im Schlußchor „Sanfte Ruh“ bekennt Bach: Der für uns stirbt, ist „wahrlich Gottes Sohn“. Sein Tod, seine Liebe bringen uns die

Identität mit Gott zurück (Schalz 2010, 122), („Beglückte Herde, Jesu Schafe“ singt die Arie der Kantate BWV 104), bringen uns auf den Paradiesweg, aber nicht schon in das Paradies.

Nie in Arkadien?

Für eine Passionsmusik steht das Bekenntnis im Zentrum der Komposition. Die Philosophie und der Philosoph suchen Erkenntnis. Stellt sich das Denken über Arkadien der Aufgabe, die Wirklichkeit nicht verschwinden zu lassen, sondern zu begreifen, bleibt erfahrenen Momenten erfüllten Glückstrebens ein unerfüllter Rest (Wokart 2010, 31), weshalb „wir (...) nie in Arkadien sein werden“ (Wokart 2010, 33). So gilt für das Glücksstreben, was Kant ebenso für das Streben nach Wahrheit postuliert hatte, ständiger Aufbruch und unaufhörliche Suche (Wokart 2010, 28). Trotz, mit widerständigem Lebensmut stellen sich z.B. die, an der Überheblichkeit von „Wessis“ (Jakob 2010, 306) und der kommerziellen Lobby der Freizeitindustrie u.a. gescheiterten, Planer W.Joswig und H.Rippel des Projektes „Fürst - Pückler - Land“ der Hoffnung, dereinst auf Erden einen neuen „Garten Eden“, ein „neues Arkadien hervorbringen zu können“, (Jakob 2010, 329). Doch Arkadien gibt es nur im Kopf, in der Poesie oder vorübergehend als Flucht in eine Idylle, als ausgesprochen selektive Betrachtung der Welt im Urlaub in der Toskana (Wokart 2010, 25, 30), resignierend, sich bescheiden im Malergarten Max Liebermanns (Eberle 1980, 37f.), auch, wie Rainer Kirsch „schwimmend bei Pizunda“ angesichts der Kaukasusfirne (vgl. Wokart 2010, 27) oder bei den Kindern Seidel, die im kühlen Starnberger See von den Wellen getragen, die „silberblau schimmernden Ketten des Gebirges“ im Blick, ein großes Glück empfanden (Ader 2002, 68). Der aufgeklärte Philosoph Voltaire zieht Lebensumstände mit etwas Luxus, Musik, Kunst, gutem Essen, Trinken, Kutschen, Parfüms, Bädern, die das Liebesleben „überaus angenehm“ machen (Albert/Disselnkötter 2010, 126), einem „paradiesischen“ Landleben vor. Sein optimistischer Romanheld *Candide* sieht sich letztlich gezwungen, seinen Garten zu bearbeiten, wenn er denn überleben will. Glücksansprüche erfüllen sich nur sehr bescheiden, selbstgenügsam. Auch die ursprüngliche Liebesverheißung der Cunegonde scheitert. Sie wird von Tag zu Tag häßlicher. Candide resigniert, doch er bleibt pragmatisch und schätzt Cunegonde weiterhin, weil sie mit Zuckerfrüchten und Pistazien eine vorzügliche Kuchenbäckerin abgibt (Albert/Disselnkötter 2010, 126f.).

Soziologie der Gärten

Welche Erkenntnisse bietet die aufklärende Soziologie der Hortikultur? 60% der Deutschen betreiben als Lieblingsbeschäftigung einen Haus-, Klein- oder Gemeinschaftsgarten (Inhetveen 10,281). Die wachsende Ausgabenbereitschaft für Gartenprodukte erlaubt große, profitable Gartencenter. Pflanzengesellschaften und Gartenmessen expandieren. Gartenakademien und Netzwerke veranstalten Fachtagungen. Die Reiseintensität zu historischen Gärten wie Wörlitz, Schwetzingen, Potsdam oder Blenheim nimmt zu. Die Soziologin Inhetveen erhebt Beweggründe: Besonders alte Menschen zwischen 65 und 69 beschäftigen sich mit Gärten, weil diese eine große Möglichkeit zu demonstrativem Konsum, zu Beachtung und Wertschätzung bieten oder, wie bei dem Alten in Vergils Tarent, in prekären Lebensumständen das Überleben bzw. bei sinkendem Einkommen das Auskommen abzusichern helfen. Eine Sehnsucht der Großstädter nach Grün, nach Stille und Ruhe spielt ebenfalls eine Rolle. 45% aller befragten Gartenbesitzer schätzen die Selbstversorgung mit gesundem Obst und Gemüse. Weitere 45% nutzen die Gartenarbeit, wie schon der altkirchliche Theologe Clemens von Alexandrien (140/150 - 221) dem Geistesarbeiter empfahl (Ader 2003, 37), als „Fitness - Center“ für ihre Gesundheit, als Kontrast zur hektischen Beschleunigung des Lebens, zur Balance zwischen Aktivität und Nachdenken. Viele Gartenfreunde schätzen auch die für ihre Arbeit erforderliche kontinuierliche Aufmerksamkeit, Präsenz und Ausdauer. Gärten und ihre Pflege erfordern also "stabilitas loci", die im Widerspruch zur ebenfalls boomenden Wander- und Pilgerleidenschaft zu stehen scheint. Heide Inhetveen löst den Widerspruch mit Hilfe des Theologen Hanke, der Gärtnerinnen und Gärtner als Wanderer, zwischen dem verlorenen Paradiesgarten und den Gärten des Neuen Jerusalem unterwegs, versteht (Inhetveen 2010, 286). In ländlichen Orten unter 5000 Einwohnern besitzen 80% einen Garten, in dem sie mit Vorliebe ihre Freizeit verbringen. Mit zunehmender Ortsgröße sinkt der Anteil der Gartenbesitzer. Gartenarbeit ist vorwiegend ein Hobby der Frauen über 35. Frauen zwischen 60 und 64 stellen den Hauptanteil der Gartenarbeiterinnen. Traditionell bedienten besonders Landfrauen mit dem Haushalt auch den Hausgarten zur Eigenversorgung. Der Beruf Gärtner blieb hingegen lange eine Männerdomäne. Erst gegen 1900 entstanden Gartenbauschulen für Frauen. Im Zuge der Autarkiepolitik der NS-Zeit erfuhr die Schattenökonomie des Hausgartens als Hilfsquelle für die Kriegswirtschaft eine Aufwertung. Kleingärten, angelegt im Berliner Tiergarten z.B., linderten den Hunger der Nachkriegsjahre mit Kartoffeln, Kohl, mit Karotten (Grass 2010, 336). Erst recht spät nach dem Krieg seit 1970 galten diese Zubrotgärten als überholt. Die Hobbygärtnerinnen gewannen im Strukturwandel der Landwirtschaft wieder eine neue Bedeutung, weil sie Teile des Ackerbaus in die Hausgärten übernahmen. Während Männer vielfach einer Arbeit in anderen

Sparten nachgingen, erweiterten Frauen die Produktpalette des Gartens zu einer kleinbäuerlichen Landwirtschaft und mehr. Mit weiteren Angeboten von Gemüse, Heilkräutern, Zierpflanzen in Hofgeschäften mit Hofcafés, Ferien auf dem Bauernhof, Wellnessangeboten etablierten Frauen eine eigenständige Frauenwirtschaft. Landfrauenverbände, Politikerinnen, Wirtschaftswissenschaftlerinnen förderten diese Entwicklung mit zertifizierten Ausbildungsangeboten zur Gartenbäuerin bzw. Kräuterpädagogin (Inhetveen 2010, 289). Inzwischen bildet die FAO (Food and Agricultural Organization) der UN (Vereinte Nationen) verstärkt Bäuerinnen für Subsistenzwirtschaften aus, um die nachhaltige Nutzung einheimischer Feldfrüchte und noch wilder Sorten voranzubringen. In der Nutzung von Kleinkrediten durch Kleinbäuerinnen liegt eine Möglichkeit zur weiteren Emanzipation der weltweiten Frauenbewegung (ebd.). Garten und Gartenwirtschaft kommen vielen Interessen, Wünschen, ja Träumen von Frauen entgegen. Diese Bedeutung des Gartens fördert Frauen und fordert den Gärtnerinnen Wissen, Können und Aufmerksamkeit ab. Tägliche Erfolge und Misserfolge, die Erfahrungen des Gärtnerns ergeben sich im Dialog mit und über den Garten. Neue Gemüsesorten wie Zucchini, Ruccola, Kürbisse haben den Garten, nicht selten gegen dörfliche Normen, erobert. Gartenfreude und Gartenerfolge sind nicht exklusiv. Arme Frauen erhalten als Gartenkünstlerinnen, wie die Mutter der Schriftstellerin Alice Walker, über den Zaun für ihre Tätigkeit Anerkennung (Inhetveen 2010, 294). Der Garten kann Migrantinnen Kontinuität des Lebens, ein Stück Heimat und in prekären Umständen eine Auskommenshilfe gewähren, wenn sie z.B. mit Saat- und Pflanzgut Farben, Düfte, Gemüse aus ihrem Herkunftsland in ihren Haushalt oder gar auf den Markt bringen (Inhetveen 2010, 296). Inhetveen zitiert Charlotte Seelings Buchtitel „*Glück ist ein Garten*“ und erklärt das Glück der Gärtnerinnen aus der Konzentration, Hingabe, Selbstvergessenheit, ihrer Lösung vom Ego als Erleben höchsten Wohlbefindens und größter Zufriedenheit über ihr Tun. „Der Tag vergeht wie im Fluge“, bis der Rücken sich meldet. Überall auf der Welt gestalten Menschen im Lauf ihres Lebens real oder in der Phantasie Gärten, in denen sie ganz bei sich selbst sein können (Inhetveen 2010, 299).

Verheißung des Koran:

„Und wer an Allah glaubt und das Rechte tut, den führt er ein in Gärten, durchheilt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen für immerdar. Eine schöne Versorgung hat er für ihn bestimmt“ (Hansmann/Walter 2006, 14). Das Bild des Gartens zieht sich wie ein Leitmotiv durch den Koran. Eine Untersuchung zu Herkunft und Veränderung steht noch aus.

Literatur

- Ader, Armin (2002) Erlebter Sport. Sport in Autobiographien des 20. Jahrhunderts, Hamburg
- Ders. (2003) Kirche und Sport in Altertum und Mittelalter, Hamburg
- Ders. (2004) Konfessionen und Sport in der frühen Neuzeit, Hamburg
- Albert, C./Disselnkötter, A. (2010) Die falschen Versprechen der Gärten, in: Faber/Holste 125 -137
- Améry, J. (1989) Unmeisterliche Wanderjahre, München
- Amft, H. (1992) "Nirgends ist Lectüre ein allgemeineres Bedürfniss", in: Jäger 157-181. Amstädter, R. (2010) Deutsche Berge, arische Hütten..., in: Niewerth/Jurek/Mattausch 63-73
- André, J.-M. (1994) Griechische Feste. Römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike, Stuttgart
- Bartlett, R. (1998) Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt, München
- Bös, K./Feldmeier, Chr./Knoll, M. (1992) Bewegung und Sport zur Prävention und Rehabilitation, Oberhaching
- Bretscher-Gisiger, Ch. (2002) Lexikon Literatur des Mittelalters, Stuttgart
- Court, J./Müller, A./Schulte. (Hg.) (2010) Jahrbuch 2008 der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Sportwissenschaft, Berlin
- Däschler, E. (1984) Locus amoenus, in: Schweikle 84, 268
- Decker, W. (2010) Dimitrios Vekelas (1835 - 1908) - erster IOC-Präsident: Literat, Kosmopolit, Patriot, in: Court/Müller/Schulte 130-144
- Deissler, A. (2006) Die Grundbotschaft des Alten Testamentes, Freiburg
- Drobner, H.R. (1994) Lehrbuch der Patrologie, Freiburg
- Eberle, M. (1980) Max Liebermann zwischen Tradition und Opposition, in: Pauseback 11-40
- Faber, R./Holste, Chr. (2010) Arkadische Kulturlandschaft und Gartenkunst, Würzburg
- Faber, R. (2010) Arcadia und Utopia. Über politischen Idyllismus, in: Faber/Holste 11-21
- Grass, G. (2010) Grimms Wörter. Eine Liebeserklärung, Göttingen
- Gruber, J. (2002) Cento, in: Bretscher-Gisiger 100
- Haag, H. (2003) Biblisches Wörterbuch, Freiburg. Hanke, G. (OSB Bischof 2010) Das „Paradies“ im Alten und Neuen Testament, in: Nordmann 119-120
- Hansmann, W./Walter, K. (2006) Geschichte der Gartenkunst, Köln
- Harisch-Schwarzbauer, H./Hindermann (2010) Garten und Villenlandschaft in der römischen Literatur, in: Faber/Holste 57-68
- Holste, Chr. (2010) Neuere Perspektiven auf manieristische Grotten in Rom, Florenz, Genua und Maulnes, in: Faber/Holste 71-104
- Holzherr, G. (1993) Die Benediktsregel, Zürich
- Inhetveen, H. (2010) Die Gärten der Landfrauen. Skizzen zu einer Soziologie der Hortikultur, in: Faber/Holste 281-299

- Jäger, H.-W. (1992) Europäisches Reisen im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg
- Jakob, U. (2010) Zeichen der Dauer in Zeiten des Wandels. Andeutungen zur Motivgeschichte eines Lausitzer Fürst-Pückler-Landes, in: Faber/Holste 301-329
- Jans, J. (Hrsg.) (2004) Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift K.-W. Merks zum 65. Geburtstag, Freiburg
- Keenlyside, F. (1976) Berge und Pioniere. Eine Geschichte des Alpinismus, Zürich
- Kluge, F./Seebold, E. (1989) Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin
- Küsters, U. (1985) Der verschlossene Garten, Düsseldorf
- Leutzsch, M. (2010) Transformationen des Paradieses. Wandlungen eines biblischen Topos, in: Faber/Holste 37-55
- Meinberg, E. (2010) Zur Kontinuität reformpädagogischer Motive in einer "Olympischen Pädagogik", in: Court/Müller/Schulte 7-21
- Menara, H.P./Hager, H.J. (1994) Berge und Bergsteiger, Bozen
- Menhard, H. (1934) Das St. Trudperter Hohe Lied. Kritische Ausgabe, Halle
- Merks, K.-W. (1998) Gott und die Moral, Münster
- Müller, G.L. (2005) Katholische Dogmatik, Freiburg
- Niedermeier, M. (2010) Freimaurer und Geheimbünde in den frühen Landschaftsgärten der Aufklärung, in: Faber/Holste 139-165. Niewerth/Jurek/Mattausch (2010) Jüdischer Sport und Jüdische Gesellschaft, Berlin. Nordmann, N. (2010) Wo sich Theologie und Gartenkunst durchdringen. Die Klostersgärten des hl. Arnold Janssen, Regensburg
- Oppenheim, R. (1974) Die Entdeckung der Alpen, Frankfurt a.M.
- Pauseback, M. (1980) Max Liebermann in seiner Zeit, München
- Reif, W. (2010) Die Alpen und die Schweiz in Literatur und Kunst von der Aufklärung bis zur klassisch-romantischen Epoche, in: Faber/Holste 167-199
- Schalz, N. (2010) Eine besondere Pastorale. Zum Eingangschor von J.S. Bachs Matthäuspassion, in: Faber/Holste 105 -124 .
- Schipperges, H. (1985) Der Garten der Gesundheit, Zürich. Schneider, E. (2003) Die ehemalige Sommerresidenz der Würzburger Fürstbischöfe Werneck, Neustadt/Aisch
- Schöffler, H. (1935) England das Land des Sports. Eine Kultursoziologische Erklärung, Leipzig
- Schweikle, G.u.G. (1984) Stichwörter zur Weltliteratur, Stuttgart
- Seitz, G. (1987) Wo Europa den Himmel berührt. Die Entdeckung der Alpen, München 1987
- Seng, G.(Hg.) (1989) Naturheilverfahren und Homöopathie, Stuttgart
- Tabarasi, A. - St. (2007) Der Landschaftsgarten als Lebensmodell, Würzburg
- Weeber, K.-W. (1997) Alltag im Alten Rom, Zürich
- Wokart, N. (2010) Nemo in Arkadia. Eine Kritik, in: Faber/Holste 23-33







