

Das Leben der Menschen ist normalerweise dadurch charakterisiert, dass sie mit ihrer Welt und den darin anzutreffenden Dingen und anderen Menschen beschäftigt sind. Ob in Arbeit oder Freizeit, sie sind und werden beschäftigt mit bestimmten Aufgaben, Zwecken, Interessen, Notwendigkeiten. Entstehen dabei „Löcher“ in der Beschäftigung, wo nichts zu tun ist oder keine Unterhaltung erfolgt, entsteht schnell jenes Phänomen der Langeweile, wo die Zeit nicht mehr vergehen will, was man meist als unangenehm erfährt. Als letztes Mittel, als natürliches Medium zur Unterhaltung ist dann noch die eigene Phantasie einzuschalten, sich in Träumereien und Gedanken zu ergehen, um so erfolgreich die Stauung der Zeit, die Langeweile, zu vertreiben. Nun ist andererseits aber das seltsame Phänomen zu konstatieren, dass sich Menschen bewusst dem Zustand von beschäftigungs- und unterhaltungslosen Phasen aussetzen, was heute meist mit dem Begriff „Meditation“ oder auch „Kontemplation“ belegt wird. Dieses Verhalten hat allerdings eine lange Tradition in den verschiedenen Religionen der Menschheit, da nach übereinstimmender Auskunft gerade in solchen unterhaltungs- und beschäftigungslosen Zuständen, solchen Erfahrungen von „Leere“, dem Menschen etwas begegnen kann, was als andere, als übermenschliche Wirklichkeit oder auch als „Gott“ beschrieben wird. Die direktere oder unvermittelte Weise von Gotteserfahrung wird meist an Erfahrungen von Leere geknüpft, vermittelte Formen stellen die rituelle – „unter dem Schleier der Symbole“ (Odo Casel) – und die ethische – „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr *mir* getan!“ (Mt 25,40) – dar.

Der biblische Gott der Wüste

Dies trifft auch auf die jüdisch-christliche Tradition zu. Die Grunderfahrung Israels mit seinem Gott, der *Exodus*, wird als Wüstenerfahrung beschrieben. Zur Beziehungsaufnahme mit seinem Gott muss Israel die Beschäftigungs- und Unterhaltungskultur Ägyptens (Frondienste und Fleischtöpfe) verlassen und in jene Leere von Wüste ziehen, in der dieser Gott scheinbar besonders zu finden ist. Dabei muss der auserwählte Vertreter des Volkes, der für die direkte Gotteserfahrung ausersehen ist, der Prophet Moses, nochmals von diesem Volk, von den anderen Menschen abge sondert werden. So findet die erste direkte Gottesbegegnung am Gottesberg Horeb – beim nicht verbrennenden Dornbusch – ohne andere Menschen statt (Ex 3,1-5), und auch später geht Moses allein auf den Gottesberg zur direkten Gottes-

begegnung, während das Volk gegenüber dem Berg lagert und ihn nicht betreten darf (vgl. Ex 19). Nur auf diesem Berg kommt es zu Theophanien als mehr oder weniger direkten Formen von Gottesschau und Gottesbegegnung (vgl. Ex 24,9-11 und vor allem Ex 33,18-23). Für die Gemeinde des Volkes wird eine vermittelte Form der Gegenwart, eben die rituelle, gestiftet: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen.“ (Ex 25,8-9).

Dies bleibt auch für die weitere Geschichte Gottes mit seinem Volk nach der Eroberung des gelobten Landes gültig. Die vermittelte Beziehungspflege erfährt das Volk Israel in der rituellen Praxis am Tempel in Jerusalem, eine Praxis, die jedoch durch ein ethisches und soziales Verhalten zu seiner Echtheit unterstützt werden muss, woran die Mahnungen der Propheten das Volk ständig erinnern. Dabei bleibt die Wüstenzeit die Zeit der ersten Liebe (Jer 2,2). Die direkte Gotteserfahrung führt daher wieder in die Wüste und die Einsamkeit des Berges, wie es besonders in der in starker Anlehnung an die Gottesschau des Moses beschriebenen Theophanie bei Elias geschildert wird (1 Kön 19,8-14).

Auch Jesus geht in jene Regionen der Leere, die Wüste, hinaus, nicht nur am Beginn seines Weges (Mt 4,1), sondern immer wieder zieht er sich an solche einsamen Orte zurück, um zu beten. Der griechische Urtext unterscheidet hier nicht zwischen der Wüste, jenseits des Jordan, in der Johannes auftritt (Mt 3,1) und in der Jesus 40 Tage fastet, und den einsamen Orten, an die sich Jesus während seines öffentlichen Wirkens immer wieder, meist in der Nacht, zurückzieht (z.B. Mk 1,35; Lk 5,16), sondern umschreibt beides mit dem Begriff *eremos*.

Die eremitische und monastische Form der Gottsuche

Das Deutsche hat das Wort *eremos* übernommen im „Eremiten“, einem, der eben in der Wüste, in der Einsamkeit lebt. Einer, der allein lebt, *mono*, ist ein *monachos*, was im Deutschen dann zum Mönch wird. So kennt die deutsche Sprache auch zwei Worte, „einsam“ und „allein“, die inzwischen oft synonym verwendet werden. Das alte Deutsche stellte einsam aber auch noch in den semantischen Kontext von Einheit und Eintracht: so spricht Luther von der „einsamen, christlichen Wahrheit“, was als einig und einzig, nicht als vereinsamt zu verstehen ist. Für „allein“ ist eine solche Bedeutungsvariante nicht überliefert.¹

Die Kirche kennt dann vor allem seit dem 3. Jahrhundert das eremitische und monastische Element als Lebensform, als spezifische Weise der *imitatio Christi*, der Nachfolge, die eben primär den Herrn in seiner 40tägigen Wüstenzeit und in seinen nächtlichen Gebeten in der Einsamkeit auf dem Berg nachahmt. Die eremitische und monastische Dimension bestimmt letztlich im Abendland bis zum Ausgang des Mittelalters und in der Ostkirche bis heute das grundlegende Bild der Heiligkeit und der spezifischen Nachfolge Christi. Das Vorbild der Gottsuche wird wesentlich im Horizont des Einsiedler- und Mönchsideals gesehen. Kennzeichnend

1) Vgl. J. u. W. Grimm, Dt. Wörterbuch, München 1984, Einträge „einsam“ und „allein“.

für dieses Ideal ist dabei die Parallelisierung von äußerer und innerer Einsamkeit. Die Einsiedler und die in Gemeinschaft Alleinlebenden² suchen vor allem Orte der Einöde (*eremos*), also Orte, die wie die Wüste durch Leere und Weite geprägt sind, Räume, die als äußere Einsamkeit erfahren werden und die so die innere Einsamkeit als Haltung der Gottsuche unterstützen. Diese Räume der Weite und Leere erzählen so auch etwas von diesem Gott: dieser Jhwh scheint in der Wüste nicht nur besser zu finden zu sein, weil etwa der Ablenkungen dort weniger wären, sondern weil Jhwh ein Gott der Wüste ist, selbst so etwas wie Wüste in sich hat. Insofern ist die Einsamkeit des *eremos* nicht einfach nur Technik und Methode, sondern selbst schon Teil der Gotteserfahrung. Daraufhin sollen hier einige Bemerkungen zu solchen Räumen der Einsamkeit gegeben werden.

Der Raum der Weite

Die Wüste ist ein Raum der Weite. Die reine Weite ist bestimmt durch Unbestimmtheit und Formlosigkeit. Schon kleine Dinge, an die sich das Auge heften kann, mindern die Erfahrung von Leere, die die Weite vermittelt, etwa ein kleines Schiff am Horizont im Blick auf das endlose weite Meer. Wenn sich der Mensch kontinuierlich auf Weite einlässt, entsteht eine spezifische Stimmung und Prägung. Der Weiteraum bleibt dem Menschen „nicht gegenüber, sondern zieht ihn in sich hinein“,³ umhüllt und durchdringt ihn. Damit vermittelt die Wahrnehmung von Weite die Assoziation von Unendlichkeit. Weite ist nicht einfach Negation von Schranke oder Bestimmtheit, ist nicht Leere im Sinne des Fehlens von Dingen, sondern eigener Inhalt, wenn auch nicht exakt definierbar. Weite vermittelt so etwas wie das „Erlebnis eines vagen Unendlichen“⁴. Vor allem aber brechen weite Räume Enge, Geschlossenheit, Beklemmung auf und erzeugen so Stimmungen und Erlebnis von Offenheit und Freiheit. „Dominiert hingegen das Weitegefühl, so scheint die Welt offen, frei, ohne Grenzen und Schranken zu sein.“⁵ Der äußere Raum von Wüste, Ebene, Meer und Himmel wirkt als das Offene, das alle Ecken und Winkel aufbricht, was als Befreiung, als erfüllte Leere, als positive Unendlichkeit erlebt wird. „Die Geschlossenheit eines den Menschen bergend umfangenden endlichen Raums bricht auseinander und öffnet sich in die bis dahin unbekannte Weite der Unendlichkeit.“⁶ Weiter Raum assoziiert sich mit Befreiung, enger Raum mit Eingeschlossenheit, Beklemmung.

- 2) Das zönotitische Mönchtum, was kein Widerspruch ist, da diese Gemeinschaftsform durch strikte Anweisungen der Nicht-Kommunikation, vor allem durch das durchgängige Schweigegebot geprägt war (vgl. Die Benediktus-Regel, Beuron 1980, Kap. 6).
- 3) H. Schmitz, *Der leibliche Raum. System der Philosophie*, Bd. 3, Erster Teil, Bonn 1967, 51.
- 4) H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, Bd. 1, Basel 1946, 224.
- 5) A. Gosztonyi, *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*, 2 Bde., Freiburg/München 1976, 1030.
- 6) O.F. Bollnow, *Mensch und Raum* Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 86.

Äußerer Raumcharakter und innere Stimmungslage stehen so durchaus in enger Verbindung. „Du führst mich hinaus ins Weite“ (Ps 18,20) und „Du schaffst meinen Schritten weiten Raum“ (Ps 18,37) sind für den Psalmisten in Psalm 18 zweimal Ausdruck für Befreiung von den Feinden und aus tiefer Not durch Gott (ebenso in Ps 31,9). Weiter Raum steht dabei auch im Kontext des Lebensraumes für Israel (vgl. Dtn 12,20), an den von Anfang an die Verheißung Gottes geknüpft war: „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, *weites Land* ...“ (Ex 3,8).

Dies lässt sich aber durchaus auch auf die persönliche Existenzerfahrung des Beters übertragen. Die Enge der Bedrohung durch Not und Feinde wird aufgehoben in der Erfahrung der Befreiung als Weite. Wie es in diesen Gebeten nicht nur um die Rettung vor äußeren Feinden geht, sondern auch um Befreiung von innerer Not: „Befrei *mein Herz* von der Angst, führe mich heraus aus der Bedrängnis“ (Ps 25,27), so hat auch die Rede von der Weite etwas mit der inneren Freiheitserfahrung zu tun und darf als Metapher für die innere Erfahrung von Erlösung verstanden werden. Damit aber steht die Vorstellung der Weite auch im Bereich der Gotteserfahrung. Der biblische Gott wird immer wieder als Verheißung erlebt und oft geradezu identisch mit der Verheißung des Landes (vgl. Gen 12,1; Ex 3).

Bei *den* christlichen Betern der Psalmen, den den Psalter ständig rezitierenden Mönchen, zeigt sich die immanente Gotteserfahrung, das, was der Mönch in diesem Leben als eigentliches Ziel erreichen kann, das Erfülltwerden mit der Liebe Gottes eben als *Weite des Herzens*. Zentrales Dokument für das Mönchtum des Abendlandes ist die Regel des heiligen *Benedikt von Nursia*, die dies als Zielvorgabe festhält:

„Wir wollen also eine Schule für den Dienst des Herrn gründen. Bei dieser Gründung ist es unsere Absicht, nichts Hartes, nichts Schweres anzuordnen. Sollten jedoch Vernunft und Billigkeit zur Besserung von Fehlern und zur Bewahrung der Liebe da und dort etwas strengere Anforderungen stellen, so verlaß nicht gleich voll Angst und Schrecken den Weg des Heils, der am Anfang nun einmal eng sein muss. Sobald man aber im klösterlichen Leben und im Glauben Fortschritte macht, *weitet sich das Herz*, und man geht den Weg der Gebote Gottes in unsagbarer Freude der Liebe.“⁷

Hier am Ende des Prologs kommt Benedikt zum konkreten Ziel des Mönchsweges. Nachdem er im Prolog den ganzen Weg des Mönchs vorgestellt hat, angefangen vom Hören, über das Aufgeschrecktwerden, die Umkehr und das Ausharren auf dem Weg des Gehorsams, eröffnet er am Ende nicht nur die Aussicht auf die ewigen Güter – „Anteil zu haben an der Herrlichkeit seines Reiches“ (Prol 50) –, sondern auch auf die Gotteserfahrung und Gotterfülltheit bereits in der konkreten irdischen Existenz. Dies aber beschreibt er als die Erfahrung des geweiteten Herzens (*dilatato corde*) und die unsagbare Freude der Liebe (*inenarrabili dilectionis dulcedine*). Die Gotteserfahrung wird für den Mönch im Innenraum des Herzens als Weite, Freude (eigentlich Süßigkeit) und Liebe erlebbar.

7) Die Benediktus-Regel, Prolog 45-49.

Der Raum der Ferne

Ein Weiteres verbindet sich mit der Weite. Im weiten Raum entsteht das Gefühl der *Ferne*. Weite Landschaften – Meer, Ebene, Wüste – lassen in uns das Fernweh entstehen. *Rainer Maria Rilke* hat für die Künstler seiner Generation die „Ebene“ reklamiert, im Gegensatz zur Bevorzugung der heroischen und idyllischen Landschaft bei den Vorgängern: „Unsere Seele ist eine andere als die unserer Väter; wir können noch die Schlösser und Schluchten verstehen, bei deren Anblick sie wuchsen, aber wir kommen nicht weiter dabei. ... denn wir leben im Zeichen der Ebene und des Himmels. Das sind zwei Worte, aber sie umfassen eigentlich ein einziges Erlebnis: die Ebene. Die Ebene ist das Gefühl, an welchem wir wachsen.“⁸

Die Ebene lässt wachsen, ja die Ebene zieht in sich hinein. Sie erzeugt Ferne und damit Sehnsucht. Die Ferne der Ebene, des weiten Raumes verbindet sich mit der Sehnsucht, aber in ihrer Unerfüllbarkeit. Der Mensch kann nie in der Ferne sein. „Sie weicht wie der Horizont vor ihm zurück, wenn er sich nähern will. Die Ferne ist wesensmäßig unerreichbar. Es bleibt nur die unerfüllbare Sehnsucht nach der geheimnisvoll lockenden Ferne. Und trotz der Unerreichbarkeit sehnt sich der Mensch, und es zieht ihn unwiderstehlich in die Ferne.“⁹

Die erfüllte Unerfüllbarkeit der Ferne im weiten Raum zeugt von der Gottesliebe, die nie genügen kann, von der Unendlichkeit Gottes, die erfüllt und doch die Sehnsucht nach „mehr“ immer aufrechterhält. Gott ist für viele Gottsucher die nie genügende und doch stets erfüllende Unendlichkeit. Äußere und innere Unendlichkeit stehen in Parallelität. Äußere Weite und innere Tiefe verbinden sich und ziehen in sich hinein und eröffnen dem Gottsucher so die Atmosphäre der Unendlichkeit Gottes. Für die eremitische Gottsuche verbindet sich die unendliche Weite der Wüste mit der unendlichen Tiefe des Herzens, aus der Gott ruft.

Der Raum des Waldes

Als die eremitische und monastische Bewegung der christlichen Nachfolge in der späten Antike und vor allem dann im frühen Mittelalter das Abendland erreichte, fand sie dort keine Wüsten im Sinne des unwirtlichen, des völlig unbewohnten Landes in ausgedehnter Weite vor. Die Ebene als weites Land stößt hier aufgrund ihrer Fruchtbarkeit die Menschen nicht ab. Die einsiedlerische und monastische Variante der Gottsuche suchte daher andere Räume der Einsamkeit auf, so etwa Inseln (der hl. Martin von Tours, das irischschottische Mönchtum) oder Berge (der Hl. Benedikt von Nursia). In den Gebieten Mitteleuropas wurden aber vor allem die ausgedehnten Wälder zu den neuen Räumen der Einsamkeit und der Gottsuche und so zur europäischen Variante des *eremos*, der Wüste. Viele Mönche und vor allem Einsiedler zogen sich im Mittelalter in die Wälder zurück, um dort in Einsamkeit Gott zu suchen. Der hl. Leonhard, der hl. Gallus, der hl. Gunther, der hl. Wendelin, um nur einige zu nennen.

8) R.M. Rilke, Worpswede, Frankfurt/M. 1987, 35.

9) Bollnow 93.

Nun entwickelt der Wald zunächst völlig andere Raumbedingungen als die Räume der Weite. Er gibt gerade keine Ferne frei, lässt keinen Horizont sehen, scheint kein freier Raum mit echter Weite, sondern eher geschlossen zu sein.¹⁰ Die Stämme schließen ein, geben keinen Blick frei. Und doch ist dies nur die eine Seite des Waldes. Der Wald ist zu gleicher Zeit geschlossen und doch auch allseitig geöffnet. Der Wald ist nicht nur ein geschlossener Raum, er ist auch durchlässig, das Licht fällt durch die Stämme und erzeugt jenen dämmernden, lichtdurchfluteten Raumeindruck, der ein Gefühl der Weite und Unendlichkeit aufsteigen lässt: „der Wald, sein Raumgeheimnis, über den Schleier von Stämmen und Blättern hinweg in unbestimmte Weite ausgedehnt“.¹¹ Der Wald erzeugt so auf der einen Seite durch seine Geschlossenheit und damit auch Abgeschlossenheit von der „Welt“ das starke Gefühl der Einsamkeit, der echten Klausur, die das Lärmen und Treiben der Welt fernhält. Andererseits transzendiert der Wald aber massiv das Raumempfinden des Menschen durch die lichtdurchflutete Weite und auch durch die intensive Bewegung nach oben, die die Stämme einschlagen. Gerade Nadelwälder, aber auch Buchen- und Eichenhallen vermitteln eine starke Aufwärtsbewegung, betonen nur die Vertikale, es gibt im Wald im Gegensatz zur Ebene keine horizontalen Linien. Diese ausschließlich senkrechte Dimension assoziiert der Mensch mit „Auferstehung“, „Himmelfahrt“, kurz mit Transzendierung. Der Wald erzeugt damit in der Natur eine ähnliche Wirkung, wie in der Architektur die gotische Kathedrale.

Das Geheimnis des Waldes vermittelt jedoch nicht nur räumliche Weite, sondern auch die zeitliche Dehnung: „Wer wird uns von der zeitlichen Dimension des Waldes sprechen? Die Geschichte genügt nicht dazu. Man müsste wissen, wie der Wald zu seinem hohen Alter kommt: warum es im Reich der Phantasie keine jungen Wälder gibt ... In der weiten Welt des Nicht-Ich ist das Nicht-Ich der Felder nicht das gleiche wie das Nicht-Ich der Wälder. Der Wald ist ein Vor-Ich, ein Sein vor meinem, vor unserem Dasein.“¹²

Der Wald ist für die ihn Liebenden eine Stimmung, die sich gerade auch als Unendlichkeit in zeitlicher Dehnung als Dauer und Ewigkeit darstellt. Dazu trägt auch das immer gleiche Rauschen der Wälder bei: „Und ewig singen die Wälder!“ war ein griffiger Titel der Heimatidylle, aber eben deshalb bekannt, weil er nachvollziehbare Erlebniswerte im Wald beim Menschen zeitigt. Der Dichter dieser deutschen Waldfrömmigkeit war *Joseph von Eichendorff*. Sein Begriff der „Waldeinsamkeit“ beschreibt jene Stimmungslage, die sich dem Wandernden nach Stunden, Tagen und Wochen als umfassender, nicht genau zu definierender, präreflexiver Gesamteindruck immer fester einprägt. Der Wald nimmt den Wanderer hinein in etwas Größeres, was die Atmosphäre von Dauer und Ewigkeit spürbar werden lässt. Eichendorff hat dies alles in seinem Gedicht *Der Einsiedler* zusammengefasst:

10) Vgl. ebd. 218.

11) Zit. nach G. Bachelard, *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M. 1987, 188.

12) Ebd. 190.

Komm, Trost der Welt, du stille Nacht!
Wie steigst du von den Bergen sacht,
Die Lüfte alle schlafen,
Ein Schiffer nur noch wandermüd,
Singt übers Meer sein Abendlied
Zu Gottes Lob im Hafen.

Die Jahre wie die Wolken gehn
Und lassen mich hier einsam stehn,
Die Welt hat mich vergessen,
Da tratst du wunderbar zu mir,
Wenn ich beim Waldesrauschen hier
Gedankenvoll gesessen.

O Trost der Welt, du stille Nacht!
Der Tag hat mich so müd gemacht,
Das weite Meer schon dunkelt,
Laß ausruhn mich von Lust und Not,
Bis dass das ewge Morgenrot
Den stillen Wald durchfunkelt.¹³

Hier sind alle Motive der Einsamkeit enthalten: Der Einsiedler, das Wandern, die Abgeschiedenheit von der Welt, die weiten Räume von Himmel und Meer, der Wald; neben der räumlichen, aber auch die zeitliche Weite und Dehnung, die Öffnung auf Gott und Ewigkeit hin. Und es werden zwei Momente angesprochen, die sich stark mit Einsamkeit verbinden, auch wenn sie zunächst nicht direkt als Räume der Einsamkeit in den Sinn kommen: Stille und Dunkelheit.

Der Raum der Stille

Der Wald ist für viele Erholungssuchende und Lärmgestresste hierzulande ein bevorzugter Raum der *Stille*. Stille ist nicht einfach die Negation von Geräusch, Stille lässt sich hören und atmen. Der Wald ist nicht geräuschlos, aber das Rauschen und Knarren der Stämme stört die Stille nicht. Stille erzeugt einen atmosphärischen Eindruck, der den Menschen ängstigen, aber auch innerlich weiten kann. Stille verbindet sich vor allem mit weiten Räumen: die Stille am Meer, in der Wüste, im Wald oder vor dem unendlichen klaren Sternenhimmel! Die Wahrnehmung unbegrenzter Räume wird gerade durch die Stille befördert. Ein unendlich stiller Raum ist ein unendlich weiter Raum.

Dies weist zugleich auf den inneren Raum hin. Stille ist auch ein Befinden im Menschen. Hier wird die Parallelität von Außen und Innen ganz deutlich. Der stille Raum des Äußeren kann zu einem stillen Raum des Inneren werden in der Kontemplation. Die Intensivierung von äußerer Einsamkeit und Stille bewirkt eine Intensivierung der Tiefe im Herzen.

13) J. v. Eichendorff, Werke in einem Band, München/Wien 1984, 265.

Der dunkle Raum

Dies trifft nun auch für die Entziehung der Sichtbarkeit, der Helligkeit, zu. Die Dunkelheit ist nicht einfach Nicht-Raum, der dunkle Raum ist eine eigene Raum-atmosphäre, hat einen eigenen Charakter. Der dunkle Raum schafft vor allem Einsamkeit. Er kann für viele Menschen vereinsamend wirken, ängstigend, aber er kann auch positive Atmosphäre, kreative Einsamkeit für die Gottsuche schaffen. Im Mönchtum sind von jeher die Zeiten der Dunkelheit und der Dämmerung – am Abend, in der Nacht, am frühen Morgen – die Zeiten des Gebets und der Meditation, d.h. der intensiven Gottsuche. Die Atmosphäre des dunklen Raumes ist der „Ort“ des unbekanntes Gottes. Der dunkle Raum zerstört Distanzen, Orientierungen und löst die Subjekt-Objekt-Konstitution im hellen Tagesraum auf. So beschreibt *Maurice Merleau-Ponty* die Erfahrung der Nacht: „Sie ist nicht ein Gegenstand mir gegenüber, sie umhüllt mich, sie durchdringt all meine Sinne, sie erstickt meine Erinnerungen, sie löscht beinahe meine persönliche Identität aus.“¹⁴

Der dunkle Raum ist nicht definierbar, aber wirklich, er wirkt auf den Menschen, er erzeugt das Raumgefühl orientierungsloser Tiefe, die den Menschen in sich hineinzieht, ohne Grenze, reine Leere der Unendlichkeit. Als diese dunkle Leere ist sie Erfahrung des Mysteriums, der verborgenen Wirklichkeit Gottes. Daher der Begriff der „Mystik“ für die ganze Suche nach dem verborgenen Gott, von *myein*, „die Augen schließen“! Der Eintritt in den dunklen Raum des Inneren durch die Kontemplation des Augen-Schließens ist der Beginn der Gottsuche. Wie der helle Raum des Tages die Welt der Dinge und Gegenstände eröffnet, in der sich der Mensch orientiert, ist die dunkle Nacht im Außen und im Innen der Einstieg in die atmosphärische Wirklichkeit der Leere und der Nichtgegenständlichkeit, in der für die Augen-Schließenden, die Mystiker, das Geheimnis Gottes erfahrbar wird.

Zusammenfassung im Bild: eine Ikone der Einsamkeit

Atmosphärische Räume der äußeren Einsamkeit, die Räume der Weite, der Ferne, der Stille und der Dunkelheit unterstützen Stimmungen der inneren Einsamkeit und führen so zur Weite und Stille des Herzens, des Inneren. In ihrer Verbindung schaffen sie insgesamt eine wirkende Atmosphäre der Unendlichkeit, in der Außen und Innen nicht mehr unterschieden werden, eine Erfahrung von Unendlichkeit, die durchdringend jene Einsamkeit schafft, die in ihren Sog hineinzieht. Der Aufenthalt in Räumen äußerer Einsamkeit in Verbindung mit Stimmungen der inneren Einsamkeit eröffnet dem Menschen den Eintritt in die Tiefe des Nicht-Gegenständlichen, des Unendlichen.

„Nach alledem scheint es, dass die beiden Räume – der Raum der Innerlichkeit und der Raum der Welt – durch ihre ‚Unermeßlichkeit‘ zum Einklang gebracht werden. Wenn sich die große Einsamkeit vertieft, berühren sich, vermischen sich die beiden

14) M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übers. v. R.Boehm), Berlin 1966, 329.

Unermeßlichkeiten.“¹⁵ In dieser vertieften Einsamkeit ereignet sich für die Suchenden der Wüste seit Moses Gotteserfahrung, Theophanie. Meister Eckhart mag als Belegstelle dienen: „Ich habe von einer Kraft der Seele gesprochen; in ihrem ersten Ausbruche erfaßt sie Gott nicht, sofern er gut ist, sie erfaßt Gott auch nicht, sofern er die Wahrheit ist: sie dringt bis auf den Grund und sucht weiter und erfaßt Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfaßt Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde.“¹⁶

Zur Verdeutlichung in der Anschauung soll am Ende ein Bild dienen, eine Ikone solcher Gotteserfahrung äußerer und innerer Einsamkeit, das seinerzeit heftig diskutierte Gemälde von *Caspar David Friedrich*, „Der Mönch am Meer“ (1809-10; Berlin, Nationalgalerie, siehe Umschlagrückseite des vorliegenden Heftes). Nicht zufällig ist als einziger konkreter Gegenstand im Gemälde die kleine Figur eines Mönchs, eines Eremiten, eines Bewohners der Einsamkeit, von Friedrich gewählt. Sie verschwindet aber fast vor der unendlichen Weite von Meer und Himmel, der der Mönch ausgeliefert ist. „Das Ungewöhnliche des Gemäldes liegt in seiner von Spannung erfüllten Leere, die den Betrachter wie den dargestellten Mönch mit einem endlosen Raum konfrontiert. Der schmale Streifen Strand als betretbarer Boden grenzt in einer harten Linie an das Meer, dessen Fläche im Bild ebenso groß ist wie der Strand, aber doch zugleich als *weiter Raum* empfunden wird. Das Paradoxe dieser Erscheinung deutet auf das Verstandeskkräfte übersteigende metaphysische Problem des Bildes. Entscheidend für die Wirkung des Hintergrundes ist nicht seine Größe als Quantität, sondern seine Unermeßlichkeit als Qualität. Ohne die Möglichkeit sich zu orientieren, steht der Mensch diesem Raum gegenüber, dessen *Weite* ihn seine Kleinheit und Ohnmacht empfinden läßt.“¹⁷

Die Weiteempfindung wird durch die leeren Flächen von Strand, Meer und vor allem den den Großteil des Bildes beanspruchenden Himmel hervorgerufen, die zudem durch den Rahmen nicht begrenzt, sondern nur abgeschnitten werden, sich in unserer Vorstellung ins Endlose verlängern. Das Bild erzeugt den Eindruck der Einsamkeit durch diese weiten, leeren, unbegrenzten Räume ohne Gegenstände, auf die sich das Auge richten könnte, außer der kleinen Figur des Mönchs, die damit auch zum einzigen Fixierungs- und Identifikationsobjekt für den Betrachter wird. Doch der Mönch ist eben Symbol der Einsamkeit, was durch Friedrich formal dadurch betont wird, „daß der Mönch als einzige Senkrechte die Horizontalstreifen durchschneidet, inhaltlich dadurch, daß er sich allein in der weiten Landschaft befindet.“¹⁸

Auch die Farbgebung Friedrichs unterstützt intensiv diesen Eindruck. Der weite Raum der Unermesslichkeit von Meer und Himmel ist ein *dunkler Raum*. Er zer-

15) Bachelard 203.

16) Meister Eckhart, Predigt 10, In diebus suis, in: Predigten, Bd. 1, hg. v. J. Quint, Stuttgart 1958, 470.

17) H. Börsch-Supan, Caspar David Friedrich, München 1987, 83.

18) G. Fiege, Caspar David Friedrich. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1977, 39.

stört jeglichen heiteren Charakter eines Strandambientes wie etwa bei impressionistischen Meistern, wo das Licht dominiert. Nur auf dem schmalen Streifen Strand gibt es Orientierung und Maß, so etwas wie eine geordnete und strukturierte Welt. Vor allem die kleine menschliche Figur schafft dem Betrachter eine verwertbare Größeneinheit. Aber diese Figur des Mönchs ist der Unermesslichkeit des weiten, orientierungslosen Raumes von Meer und Himmel ausgeliefert. Zwar steht der Mönch noch auf dem schmalen Streifen der geordneten Welt, doch oben im letzten betretbaren Winkel, hineingehalten in das Dunkel und fast schon Teil des dunklen Raumes. So trägt der Mönch auch schon die dunkle Farbe der Weite und Leere, nur das Haupt ist als verschwindend kleiner heller Punkt und gehalten in der Stellung der Reflexion Anzeichen der Distanz, des Selbstbewusstseins, gegenüber der Unendlichkeit. Dadurch bleibt der Mönch einerseits Betrachter der Natur, selbstständiger Gesprächspartner Gottes, doch wirkt er andererseits auch schon wie ein bloßer Reflex der Leere und Weite, bereits hineingezogen und durchdrungen von der Tiefe des dunklen Raumes. Der Mönch ist so Reflex der Unendlichkeit der Weite und Leere in der kleinen Welt der hellen und geordneten Struktur des Strandes. Der Mönch ist Bild der großen Einsamkeit des weiten Raumes, der Wüste von Himmel und Meer. Der Mönch fungiert so wie andere Rückenfiguren in den Werken Friedrichs „als Bedeutungsträger innerhalb des Bildgefüges, zum andern als Mittler zwischen Bildbetrachter und der dargestellten Landschaft. Die Landschaft aber suggeriert Unendlichkeit des Raumes ... Gibt der Bildbetrachter sich diesen durch das Bild erweckten und durch die Rückenfiguren vermittelten Empfindungen hin, erfährt er eine Weitung seines Ichs und erlebt, nach romantischer Auffassung, eine Teilhabe am Universum, eine Teilhabe an Gott.“¹⁹

Damit malt Friedrich nicht allein weiten äußeren Raum, sondern er malt die Einsamkeit, die äußere und vor allem innere Einsamkeit. „Der unendliche Außenraum der Landschaft ist zugleich der seelische Innenraum des Menschen ...“²⁰

Diese innere Einsamkeit ist für Friedrich Ausdruck von Gottsuche und Gotteserfahrung. Die Einsamkeit in der Natur wird für Friedrich zum religiösen Erleben. Einsamkeit in den Räumen der Weite und Unendlichkeit wird für ihn nicht zur Erfahrung des Verlassenseins, des „Alleinseins“, denn hier findet er Gott um sich und seine Liebe in sich.²¹

So wird „Der Mönch am Meer“ zur Ikone der Einsamkeit als Gotteserfahrung. Die Räume der Weite und Stille, die Räume der Einsamkeit sind so Räume der Gotteserfahrung, eines Gottes, der selbst Weite, Wüste, Einsamkeit im Sinne der Einheit ist.

19) Ebd. 110.

20) Börsch-Supan 84.

21) S. Hinz, Caspar David Friedrich in Briefen und Bekenntnissen, München 1968, 48.