

Die innere Burg und der islamische Einfluss

In der Forschung stellt sich bis heute die Frage, ob die «innere Burg», von der Teresa in ihrem Buch «Wohnungen der inneren Burg» schreibt, islamisch geprägt ist. Woher nahm Teresa von Ávila dieses Bild?



Prof. Dr. mult. Mariano Delgado (Jg. 1955) ist seit 1997 Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Ü. und seit 2008 Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog.

Interdisziplinäres Symposium

Teresa von Ávila ist Karmelitin, Mystikerin, Heilige und Kirchenlehrerin. Am interdisziplinären Symposium «Kirchenlehrer und Kirchenlehrerinnen» vom 1. bis 4. Juni in Freiburg i. Ü. wird Prof. Dr. mult. Mariano Delgado zu «Kirchenreform in der Schule des Karmels: Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz und Thérèse von Lisieux» referieren. Weitere Informationen unter: www.unifr.ch/skg/de/forschung/tagungen.html

Zu Beginn der «Wohnungen der inneren Burg» (1577) erzählt uns Teresa von Ávila, wie sie dazu gekommen ist, die Seele als innere Burg zu verstehen: «Als ich heute unseren Herrn anflehte, er möge durch mich reden – weil mir nicht so richtig einfiel, was ich sagen, noch wie ich mit der Erfüllung dieses Gehorsamsauftrags beginnen sollte –, bot sich mir an, was ich jetzt sagen will, sozusagen als eine Art Ausgangspunkt, nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt, so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt» (Joh 14,2).¹

Wenig später schreibt sie, dass von diesen vielen Wohnungen «die einen oben, die anderen unten, andere an den Seiten» liegen. «Und in der innersten Mitte von all diesen Wohnungen liegt die vornehmste, in der die höchst geheimnisvollen Dinge zwischen Gott und der Seele vor sich gehen» (1M 1,3). Teresa warnt davor, uns die Wohnungen «wie aufgereiht, eine hinter der anderen» vorzustellen. Vielmehr sollten wir unsere Augen «auf die Mitte» richten, «die der Raum oder Palast ist, wo der König weilt, und denkt euch das wie eine Zwergpalme, die viele Schalen hat, die all das Köstliche umgeben, um an das, was essbar ist, heranzukommen. So gibt es auch hier um diesen Raum herum viele weitere und genauso über ihm, denn die Dinge der Seele muss man sich immer in Fülle und Weite und Grösse vorstellen, [...] wobei sich diese Sonne, die in jenem Palast wohnt, überall hin mitteilt» (1M 2,8).

Forschungstendenzen

Die Forschung kann sich mit Teresas kryptischer Bemerkung, dass sich ihr das Bild der «inneren Burg» beim Beten «anbot», nicht zufriedengeben. So fehlt darin nicht das Verständnis des Bildes als naheliegende Metapher für ihre mystische Erfahrung oder als Ausdruck archetypischer Universalität im Sinne der Theorien von Carl Gustav Jung und Mircea Eliade oder als Ergebnis der Lektüre von spirituellen Autoren ihrer Zeit wie Francisco

de Osuna und Bernardino de Laredo, die auch von der Seele als «innerer Burg» sprechen. Ebenso wenig fehlt der Hinweis auf die Ritterromane als Inspirationsquelle oder auf ihre Heimatstadt Ávila, die gänzlich von einer Ringmauer umschlossen ist und zu ihrer Zeit noch eine prächtige Burg beheimatete, oder auf die aristotelische Kosmogonie mit ihren sieben Himmeln, da Teresa zweimal in ihrem Werk das Empyreum, d. h. den Siebten Himmel nennt. Aber all diese Erklärungsversuche vermögen nicht zu befriedigen.

Miguel Asín Palacios wies bereits 1946 auf erstaunliche Analogien für die Burgmetapher in der islamischen Mystik hin.² Al-Ghazali vergleicht das Herz des Menschen mit einer Burg, die von vielen Feinden belagert wird, wobei der Satan wie ein bellender Hund aussen herumgeht und in die Burg eindringen möchte. Ibn 'Ata' Allah aus Alexandrien spricht in seinem Werk «Kitab al-tanwir» (um 1307) von den Wohnungen der mystischen Gewissheit und vergleicht diese mit den Mauern und den Burgen einer Stadt. Die entscheidende Prägung erhält die Burgmetapher für Asín Palacios im 16. Jahrhundert, nämlich im Werk «Nawadir», das Ahmad al-Qalyubi zur Zeit Teresas kompiliert hat. Darin ist von sieben Burgen, die Gott für die Kinder Adams geschaffen habe, die Rede. Gott halte sich innerhalb der Burgen auf, während Satan um sie herumgehe, bellend wie ein Hund und auf einen Mauerbruch hoffend, um hinein zu gelangen und Unruhe zu stiften. Der geistliche Weg führe durch die Burgen, die in konzentrischen Kreisen angeordnet und aus verschiedenen Materialien (aufsteigend von weniger wertvollen Stoffen zu den edelsten) gebaut seien, und die kleine innerste Burg als Ort der Kontemplation Gottes bestehe aus reinem Gold. Luce López-Baralt sammelte in der islamischen Mystik weitere Belege aus dem 9. und dem 14. Jahrhundert für die Burgmetapher im Sinne des «Nawadir»,³ nämlich in der Schrift «Maqamat al-qulub» (Wohnungen der Herzen) von Abu I-Hasan al-Nuri († 907) und bei Musa ad-Damiri († 1405).⁴

¹ Teresa von Ávila, Werke und Briefe (Gesamtausgabe, 2 Bde.). Hrsg. von Dobhan, Ulrich/Peeters, Elisabeth, Freiburg i. Br. 2015, 1M 1,1.

² Vgl. Asín Palacios, Miguel, El símil de los castillos y moradas en la mística islámica y en santa Teresa, in: Al-Andalus 11 (1946) 263–274; ders.: Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino, Turquemada, Pascal, S. Juan de la Cruz, Madrid 1944.

³ Vgl. López-Baralt, Luce, Teresa de Jesús y el Islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma, in: Beneito, P. u. a. (Hg.), Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística, Madrid 2001, 53–76.

⁴ Vgl. die Burgbeschreibung in diesen Werken in: Teresa von Ávila, Wohnungen der Inneren Burg, 34–37.



Die Stadtmauern von Ávila.

(Bild: Wikimedia)

Genauer hinschauen

Für die Frage nach islamischen Spuren bei Teresa von Ávila (oder Johannes vom Kreuz) gilt, dass wir genauer hinschauen sollten. Denn die vorhandenen Analogien betreffen nicht das unterscheidend Christliche (die Hinwendung zum Menschgewordenen, der bei uns Wohnung genommen hat), sondern den Stil der Prosa-Kommentare (zirkelhafter, iterativer Stil, polyvalente und aleatorische Sprache) und einige darin vorkommende Symbole und Sprachbilder. Diese Analogien sind freilich manchmal zu gross, um sie als Zufall oder Ergebnis der Universalität mystischer Erfahrung zu deuten. In der Forschung wird vermutet, dass die bisher nicht nachgewiesene Transmissionskette im Umfeld der «Morisken»⁵ zu suchen ist, in der schriftlichen wie in der mündlichen Tradition. Das wäre nicht verwunderlich, denn in einer Gesellschaft wie der spanischen, die zahlreiche «Conversos» aus dem Islam (und dem Judentum) in ihrem Schosse hatte, war die Kenntnis der islamischen (oder jüdischen) Mystik weit verbreitet: Sie lag sozusagen in der Luft. Zudem ist die islamische Mystik vom Neuplatonismus und christlichen Mönchtum vielfach geprägt, sodass Christinnen und Christen darin auch «Vertrautes» fanden. Die spanischen Mystikerinnen und Mystiker hätten sich von den asketischen Traktaten der Sufis inspirieren lassen können, «weil sie darin keine genuin islamische Lehre sahen, sondern ein von den Muslimen weiterentwickeltes christliches Gedankengut».⁶

Die Versprachlichung mystischer Erfahrung gleicht dem schöpferischen Entstehungsprozess der Dichtung. So wie die Dichterinnen und Dichter aus ihren eigenen Lektüren und dem, was in der Luft ist, kreativ schöpfen, um die Sprachbilder und Figuren ihrer Texte zu gestalten, und dabei die Quellen ihrer Inspiration nicht nennen (nicht zuletzt, weil sie auch nicht imstande sind, diese ganz genau

zu identifizieren), so verhält es sich auch bei den Mystikerinnen und Mystikern. Dass wir letztlich *die* Quelle der «inneren Burg» bei Teresa von Ávila nicht kennen, ist nicht verwunderlich, wissen wir auch nicht, woher Miguel de Cervantes die Inspiration für seinen «Don Quijote» nahm, auch wenn darin viele Analogien mit diesem und jenem Ritterroman oder historischen Gestalten wie Bartolomé de Las Casas zu finden sind.

Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz sind mit der Feder so begnadet und in der Versprachlichung ihrer Erfahrung so originell, dass sie allem, was sie aus anderen Quellen entnommen haben mögen, den eigenen Stempel aufdrücken. Beide versuchen zudem, ihre Sprachbilder, gleich woher sie diese genommen haben, zunächst «mit der Bibel» zu erklären, weil die Heilige Schrift und der Glaube das primäre Vorverständnis zur Versprachlichung ihrer mystischen Erfahrung bilden.

Und schliesslich und vor allem: Bei allen Analogien zur islamischen Mystik handelt es sich bei Teresa von Ávila (und Johannes vom Kreuz) um eine genuin christliche Mystik, die durch das unterscheidend Christliche geprägt ist: «Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt.»⁷ Kein islamischer Mystiker könnte sich so ausdrücken, denn das setzt das Geheimnis der Menschwerdung mit dem «wunderbaren Tausch» in der Nacht zu Bethlehem voraus: Gott wird Mensch, damit wir durch die Nachahmung Jesu als Weg zu Gott unserer göttlichen Berufung (der Gottebenbildlichkeit) besser entsprechen können. Das wussten Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz sehr genau. Daher ist ihre mystische Erfahrung durch und durch christozentrisch. Auch heute ermahnen sie uns, unsere Augen allein auf den Menschgewordenen zu richten.

Mariano Delgado

⁵ Morisken (von spanisch morisco = maurisch), waren zum Christentum konvertierte ehemalige Muslime

⁶ Vgl. auch Asín Palacios, Miguel, Huellas, 263–266, vor allem 266.

⁷ Johannes vom Kreuz, Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften (Gesammelte Werke 2. vollständige Neuübertragung). Hrsg. und übersetzt von Dobhan, Ulrich/Hense, Elisabeth/Peeters, Elisabeth, Freiburg i.Br. 1996, D 106.