

Nizms Reise ins eigene Herz als Erfahrung mystischer Wirklichkeit

Autor(en): **Würsch, Renate**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **50 (1996)**

Heft 2: **Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités**

PDF erstellt am: **05.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147268>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

NIZĀMĪS REISE INS EIGENE HERZ ALS ERFAHRUNG MYSTISCHER WIRKLICHKEIT

Renate Würsch, Basel

Die Liebe zwischen König Ḥusraw II. Parwēz (reg. 590-628) und der armenischen Prinzessin Šīrīn, zwischen Maġnūn und Laylē sowie die Geschichte von König Bahrām V. Gōr (reg. 420-438) und seinen sieben Frauen — dies sind drei Erzählstoffe, die durch die Bearbeitungen des persischen Dichters Ilyās b. Yūsuf-i Nizāmī (gest. 605/1209) aus Ganġa in Ādarbāyġān grosse Berühmtheit und Verbreitung erlangt haben. Nizāmī gilt als der Meister des persischen romantischen Epos schlechthin. Sein erstes grosses Werk jedoch hat keine Liebesgeschichte zum Thema und dient ausschliesslich moralisch-didaktischen Zwecken. Nizāmī verfasste es vermutlich im Jahre 561/1165-6¹ und nannte es "Schatzkammer der Geheimnisse" (*Maḥzan ul-asrār*)². In zwanzig Abhandlungen, die den Hauptteil des Werks bilden, behandelt der Dichter verschiedene Themen, die den Menschen an seine Vergänglichkeit mahnen und zur Besserung anhalten sollen. Manches erinnert dabei an die Thematik der Fürstenspiegel-literatur. Als Beispiel sei die vierte Abhandlung genannt, in der Nizāmī von der Rücksicht spricht, die der Herrscher auf seine Untertanen zu nehmen hat. Dazu erzählt der Dichter die bekannte und in vielen Abwandlungen belegte Geschichte von der alten Frau, der Unrecht geschehen ist und die sich beim Herrscher — in Nizāmīs Fassung Sultan Sanġar — darüber beklagt. Der Herrscher schlägt die Mahnung in den Wind und unterlässt es, ihr Genugtuung zu verschaffen. Dafür hat er später Strafe zu leiden.

- 1 Dieses Jahr oder kurz danach nimmt neuerdings François de Blois (in: Storey, *Persian Literature* Vol. 5, Pt. 2. London 1994, 446) mit überzeugenden Argumenten als wahrscheinlich an. Die Palette der für *Maḥzan ul-asrār* (MA) angegebenen Entstehungsjahre reicht bis 582/1184-5 (Peter Chelkowski in: *EI*² Bd.8,77) — was wohl zu spät ist, da Nizāmī *Laylē u Maġnūn* (LM) nachweislich im Jahre 584/1188 verfasste und zwischen MA und LM noch *Ḥusraw u Šīrīn* steht.
- 2 Einige Angaben zu den vorliegenden Übersetzungen von Nizāmīs erstem Epos finden sich in meinem Artikel "König Nōšīrwān und die Kauzentochter: eine Wanderlegende und ihre Verbreitung", in: *Asiatische Studien* 48 (1994), 974 (Anm. 5).

Vom Hauptteil hebt sich die gut ein Drittel des ganzen Werks ausmachende Einleitung inhaltlich klar ab. Sie enthält neben dem Lob Gottes und des Propheten Mohammed, der Zueignung des Werks an den Fürsten Fahrūddīn Bahrāmšāh von Erzincan³ und einigen Ausführungen zum Thema Dichter und Dichtkunst⁴ die Schilderung einer persönlichen inneren Erfahrung Nizāmī's. Eines Nachts fordert der "Rufer der Klausur" (*hātif-i ḥalwat*) den Dichter zu einer Reise nach innen auf. Ziel dieser Reise ist das Herz. Der Rufer mahnt Nizāmī, sich von den "Wegelagerern der Sinne" zu entfernen und das Herz kennenzulernen. Nizāmī reist daraufhin in sich selbst hinein, bis er bei der Tür des Herzens angekommen ist. Er klopft an und vernimmt den Ruf: "Nizāmī, tritt ein!" Innen angekommen, erblickt der Dichter einen königlichen Hof in leuchtendem Glanz, den der Böse Blick nicht treffen kann. An diesem Hof befinden sich sieben Kalifen: der "König des halben Tages", ein Roter Reiter, einer in rubingleichem Gewand, ein bitterer Jüngling, ein Schwarzer, der Bodensatz isst, ein Lasso- werfer und einer mit bronzenem Körper in einem silbernen Kettenhemd. Durch diese Metaphern personifiziert Nizāmī die inneren Organe des Körpers: Herz, Leber, Galle, Milz, Magen und Nieren. Beim Herzen sind zwei Aspekte zu unterscheiden: das mystisch-wirkliche, von Nizāmī als "König des halben Tages" bezeichnet, und das physische, das dem "Roten Reiter" gleichzusetzen ist. Das mystisch-wirkliche Herz ermahnt Nizāmī, er solle es nicht mit dem Herzen, das die Form eines Fichtenzapfens hat und ein ungesalzenes Stück (Fleisch) ist, verwechseln; denn:

- 3 Ein Herrscher aus der wenig bekannten Dynastie des Mangūčak; vgl. dazu neben Claude Cahens Artikel in Bd. 6 der *EI*² (Mengüček) Fâruk Sümer, "Mengüçükler", in: *IA* Bd. 7, 713-718.
- 4 Die drei betreffenden Abschnitte hat J. Christoph Bürgel übersetzt und kommentiert: "Nizami über Sprache und Dichtung", in: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Hrsg. von Richard Gramlich. Wiesbaden 1974, 15-28.

ganġ-am u dar k̄asa-i Qārūn nayam / bā tu am u az tu ba-bērūn nayam

Schatz bin ich, und im Beutel Korahs bin ich nicht,
mit dir bin ich, und ausserhalb deiner bin ich nicht.⁵

Das “wirkliche” Herz ist also kein materielles Gut, das im Beutel eines Reichen — der biblische Korah gilt als Sinnbild verblendeten Reichtums — Platz hat. Das Herz aus Fleisch — was jemand, der nicht an mystische Zusammenhänge denkt, eher geneigt wäre, das “wirkliche” Herz zu nennen — hat mit jenem Herzen, das zu Nizāmī spricht, nichts zu tun. Letzteres unterzieht den Dichter im folgenden einem Exerzitium. Gegen Morgen erlebt Nizāmī während dieser geistlichen Übung die Vision eines herrlichen Gartens. Bei dessen Beschreibung überbietet sich der Dichter geradezu in schönen Bildern; ein Vers sei hier als Beispiel angeführt:

sihr-zaḍa bēd u ba-larza tan-aš / miġmar-i lāla šuda dūd-afgan-aš

Von der Magie getroffen war die Weide und ihr Körper zitterte;
das Kohlebecken der Tulpe war ihr Räucherer geworden.⁶

Das reale Zittern der Weide begründet Nizāmī fantastisch mit Einwirkung von Magie. Um sie abzuwehren, dient der im Innern dunkle Kelch der Tulpe, der als Räuchergefäß gedeutet wird. Dem wiederum liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein Zauber durch Verbrennen von apotropäischen Kräutern — in der Regel Raute — unschädlich gemacht werden kann.⁷

Der Gartenbeschreibung schliesst sich eine Schilderung des Geliebten an, der in mystischer Tradition als ebenso schön wie hartherzig beschrieben

5 MA 57,6 (ed. Alizade) = 30,9 (ed. Bland) = 52,1 (ed. Dastgirdī) = 94, 7 (ed. Tarwatiyān) = 259,2 (ed. Zanġānī); es ist immer die Zeile der betreffenden Seite angegeben. Dastgirdī und Zanġānī lesen im zweiten Halbvers *bā tu nayam* statt *bā tu am*: “mit dir bin ich nicht und ausserhalb deiner nicht”. Aus Gründen der Parallelität der beiden Halbverse halte ich jedoch Alizades und Tarwatiyāns Lesung *bā tu am* für die ursprüngliche — sie wird zudem durch die Ausgabe Nathaniel Blands bestätigt, die der ältesten *Mahzan*-Handschrift aus dem Jahr 637/1239 folgt.

6 MA, 63,4 (A) = 33,2 (B: *miġmara* für *miġmar*) = 56,5 (D) = 98,11 (T) = 265,3 (Z).

7 Der indopersische Dichter Amīr Ḥusraw hat in der zweiten Klausur von *Maṭlaʿ ul-anwār*, seinem Gegenstück zu Nizāmīs *Schatzkammer der Geheimnisse*, das Bild von der zitternden Weide, ebenfalls mit fantastischer Ätiologie, wieder aufgenommen: “Die Weide, die von unserem Schmerz Nachricht erhielt, befahl das Zittern infolge unseres kalten Atems” (74,6 ed. Muharramov).

wird. Der Dichter selbst identifiziert sich — wenn wir die von ihm gebrauchte Ichform wörtlich verstehen dürfen — mit dem Liebenden, der um seiner Liebe willen leidet.

Nizāmī geht daraufhin über zur Schilderung eines nächtlichen Gelages, das der Herr — gemeint ist das Herz — veranstaltet. Für diese allegorische Szene wählt Nizāmī die Sprache der profanen Liebesdichtung — Musik, Weingenuß und wiederum der Geliebte als schöner Schenke⁸ werden — in allerdings sehr verschlüsselter Ausdrucksweise — geschildert. Ein Beispiel:

pāy-i suhayl az sar-i naṭʿ-i adīm / laʿl-fiṣān bar sar-i durr-i yaʿīm

Der Fuss des Canopus verstreute von der Spitze des Lederteppichs aus Ziegenleder
Rubine auf die Spitze der einzigartigen Perle⁹.

Nizāmī sagt damit: Der schöne Schenke hat eine grosse Karaffe — “Fuss des Canopus” genannt¹⁰ — in seiner Hand, deren Fläche mit Henna gefärbt ist und dadurch einem Lederteppich aus feinem Ziegenleder gleicht. Aus dieser Flasche giesst er den Rubin auf die Perle, das heisst, den Wein in den Kristallpokal. Durch die Erwähnung von Canopus und Ziegenleder spielt Nizāmī überdies auf eine bekannte Überlieferung an, nach der die rötliche Färbung dieser Lederart durch den Glanz des Canopus, des zweithellsten Fixsterns, zustandekommen soll.

Damit diese Nacht des Zusammenseins mit dem Geliebten länger dauert, wird der Morgenvogel — gemeint ist der Hahn — auf den Bratspiess ge-

8 Ein Vers in Nizāmīs Schilderung macht durch die Erwähnung des Bartflaums (*sabz-ḥaṭṭ*) klar, dass ein Geliebter — und nicht eine Geliebte wie in Gholām Hosein Dārābs sonst allgemein sehr hilfreicher Übersetzung — beschrieben wird; vgl. 72,7 (A) = 39,5 (B) = 64,6 (D) = 107,5 (T) = 276,ult (Z). Nizāmī befolgt hierin mystische und literarische Tradition.

9 MA 70,3 (A) = 36,9 (B) = 62,3 (D) = 105,7 (T) = 273,1 (Z).

10 Waḥīd-i Dastgirdī zitiert Qāḍī Ibrāhīms Kommentar zu MA, der den “Fuss des Canopus” mit einer Karaffe (*ṣurāḥī*) gleichsetzt. Diese Bedeutung wird auch durch Muḥammad-i Muʿīn, *Farhang-i fārsī*, bestätigt. Bei *ṣurāḥī*, so Muʿīn, handelt es sich um ein gläsernes oder kristallenes Gefäss mit bauchiger Mitte und engem langem Hals, aus dem man Wein oder andere berauschende Getränke in Becher, Kelche etc. ausgiesse. Zu Qāḍī Ibrāhīm vgl. François de Blois, in: Storey, *Persian Literature* Vol. 5, Pt. 2, 482-483 (Nr. 5).

steckt, und im Feuer geröstet, dessen Hitze für die Liebenden kühlendes Wasser ist¹¹. Der Dichter selbst tritt in der Schilderung dieses nächtlichen Gelages zunächst zurück. Er spricht nicht in der Ichform und erwähnt die verheerende Wirkung der Schönheit des Geliebten in sehr allgemeiner Weise:

himmat-i hāṣṣān u dil-i ʿāmmiyān / šēfta z-ān nūr ču sirsāmiyān

Das Streben der Elite und das Herz der Gemeinen
war verstört durch jenes Licht wie die an *sirsām* Leidenden.¹²

Das heisst: Alle Welt, sowohl das gemeine Volk, als auch die Angehörigen höherer Schichten der Gesellschaft konnten das Licht, das von dem Geliebten ausging, nicht ertragen wie die an der Hirnkrankheit *sirsām* Erkrankten, zu deren Symptomen Lichtempfindlichkeit gehört.¹³

Nizāmī kommt schliesslich wieder auf sich zu sprechen. Er schildert sich erneut als leidenden Liebenden:

- 11 MA 71,ult (A) = 38,18 (B) = 63,pu (D) = 106,15 (T) = 276,1 (Z). Der Vers ist übersetzt und besprochen von Fritz Meier, in: "Nizāmī und die mythologie des hahns", *Colloquio sul poeta persiano Nizāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno*. Rom 1977, 89 = Ders., *Bausteine: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 3 Bde. Istanbul 1992; Bd. 2, 1030.
- 12 MA 74,3 (A) = 40,2 (B) = 65,9 (D) = 108,7 (T) = 279,3 (Z). Zur Definition der Hirnkrankheit *sirsām* ("phrenitis") und ihrem Verhältnis zu *birsām* vgl. Michael W. Dols, *Majnūn: the Madman in Medieval Islamic Society*. Ed. by Diana E. Immisch. Oxford 1992, 57-58; Erläuterung der diesbezüglichen Lehren Avicennas *l.c.*, 74-76.
- 13 Nizāmī hat das Bild von der Krankheit *sirsām* und der damit verbundenen Lichtempfindlichkeit ab und zu verwendet; vgl. HS 164,4 (ed. Dastgirdī): "Das Hirn der Leute Bahrāms verwirrte sich (*āšufta šud*) wie das der Hirnkranken (sich) durch Helligkeit (verwirrt)"; LM 119,4 (ed. Dastgirdī): "Hirnkranker und Licht, wie fein ist das! Späne und — wir nehmen unsere Zuflucht zu Gott — Feuer!"; vgl. auch SN 473,10 (ed. Dastgirdī).

turk-i qaşab-pōš-i man ānġā ču māh / karda dil-am-rā ču qaşab zaḥm-gāh

Mein linnengekleideter Türke war dort wie der Mond,
er hatte mein Herz wie das Linnen zum Wundenplatz gemacht.¹⁴

Der Dichter meint: Der Geliebte als der Mond hat mein Herz verwundet wie das Linnen, das — nach verbreiteter Auffassung — durch die Einwirkung des Mondlichts zerschissen wird. Wirkungsvoll ist der Vergleich am Schluss des ersten Halbverses, der sich zunächst auf den schönen Menschen bezieht, dann aber für die Aussage des zweiten Halbverses harmonisch umgedeutet wird.

Das nächtliche Fest endet mit dem Anbruch des Morgens. Sein Erscheinen lässt den Dichter ins Bewusstsein zurückkehren und schliesst die Einleitung der *Schatzkammer der Geheimnisse* ab.

Beschreibt man nun das von Nizāmī geschilderte innere Erlebnis näher, so fällt zunächst dessen mystischer Charakter auf. Dieser zeigt sich schon äusserlich durch die Verwendung des sufischen Fachwortes “Klausur” (*ḥalwat*) und die Tatsache, dass das Herz als Exerzitenmeister auftritt und den Dichter “erzieht” — wie dies der “Erziehungsscheich” (*šayḥ at-tarbiya*) in der Ordensmystik zu tun pflegt. Eine Reise nach innen wird von vielen Mystikern durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder geschildert. Als Beispiel sei hier Nizāmīs Zeitgenosse Farīduddīn-i ʿAṭṭār genannt; er beschreibt im *Muṣibatnāma* eine Wanderung in sich selbst, die sich in einer vierzigtägigen Klausur (*čilla*) vollzieht. Sie endet mit dem Aufgehen im “Meer der Seele”¹⁵. Ebenso erkennen die Vögel in ʿAṭṭārs *Mantiq uṭ-ṭayr*, dass sie selber der von ihnen gesuchte *sīmurġ* sind.

Nizāmī macht auf der Reise in sein Herz eine Erfahrung höherer Wirklichkeit. Der Blick auf sie ist im normalen Wachzustand durch die eigene dem Diesseits verhaftete Persönlichkeit, das “Ich”, verdunkelt. Der Dichter fordert den Menschen auf, sich von diesem “Ich” zu befreien: “damit du wie Nizāmī von Nizāmī (*čü Nizāmī zi Nizāmī*) frei wirst”, das heisst, damit der Mensch von sich freiwerde wie Nizāmī von sich selbst frei wurde. Um die in Klausur erfahrene höhere Wirklichkeit zu umschrei-

14 MA 75,5 (A) = 37,13 (B) = 66,8 (D) = 109,6 (T) = 281,1 (Z). Zu einem ähnlichen Vers in *HS* vgl. Hellmut Ritter, *Über die Bildersprache Nizāmī's*. Berlin 1927, 37.

15 Hellmut Ritter, *Das meer der seele*. Leiden 1978, 18-30. Zur “Wanderung in sich selbst” *l.c.*, 618-637.

ben, braucht Nizāmī das in der Sufik so häufige Bild vom hartherzigen Geliebten, der den Liebenden leiden lässt. Er zieht jedoch keine Verbindung des Geliebten zu Gott; auch gibt er keinen Hinweis darauf, dass seine Reise nach innen mit einer Gotteserfahrung verbunden gewesen sei. Solche Gedanken entsprachen vielleicht auch nicht Nizāmīs Überzeugung — Ketzerisches wie die “Einwohnung” (*ḥulūl*) mochte da in allzu gefährlicher Nähe sein. Mit dichterischer Inspiration dagegen könnte die von Nizāmī geschilderte innere Erfahrung sehr wohl zu tun haben. Dies darf deshalb vermutet werden, weil Nizāmī zunächst durch den “Rufer der Klausur” aufgefordert wird, seine Reise nach innen zu unternehmen. Nach alter arabischer Überlieferung galten viele Dichter als von *ḡinn* inspiriert¹⁶. Die *ḡinn* können auf verschiedene Art in Erscheinung treten; eine davon ist, sich als Wesen, das ruft (*ḥātif*), sich aber nicht sehen lässt, bemerkbar zu machen. Al-Ġāḥiẓ (gest. 255/868) berichtet in seinem Tierbuch vom unbedingten Glauben der Beduinen an den *ḥātif* und führt als Beispiel den alt-arabischen Dichter al-Aʿšā b. an-Nabbāš b. Zurāra an, der mit einem solchen unsichtbaren Wesen Verse gewechselt habe¹⁷. Der Tod von Menschen, die den *ḡinn* zum Opfer gefallen waren, konnte, wie ebenfalls al-Ġāḥiẓ berichtet, von einem *ḥātif* gemeldet werden¹⁸. Andererseits ist der Begriff *ḥātif* schon im Arabischen nicht auf die *ḡinn* beschränkt¹⁹ und im Persischen scheint er sich davon ganz gelöst zu haben. Nizāmī schreibt

16 Vgl. dazu Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. Leiden 1896, 3-25.

17 Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān* (ed. Hārūn). Miṣr 1362/1943; Bd. 6, 202; zu diesem Dichter vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* Bd. 2. Leiden 1975, 272.

18 *Kitāb al-Ḥayawān* 6, 208-209. Manchmal wurde dies auch durch die *ḡinn* selbst übernommen; al-Ġāḥiẓ zitiert (*l.c.*, 207) ein solches Beispiel und sagt, der Beweis dafür, dass *ḡinn* diese Verse verfasst hätten, sei, dass man sie nicht dreimal hintereinander zusammenhängend aufsagen könne, ohne zu stottern.

19 Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894), der eigens über die “Rufer” (*ḥawātif*) ein Werk verfasst hat, unterscheidet von den Rufern der *ḡinn* die Rufer der Gräber (*qubūr*) und die Rufer des Bittgebets (*duʿāʾ*). *Mawsūʿat rasāʾil Ibn Abī d-Dunyā*. Beirut 1414/1993, Bd. 4.

dem *hātif* eine wichtige Rolle bei seiner dichterischen Inspiration, nicht nur in *Maḥzan ul-asrār*, zu²⁰. So heisst es in der Einleitung zu *Ḥusraw u Šīrīn*:

našīhathāy-i hātif čūn šanīdam / čū hātif rōy dar ḥalwat kašīdam

Als ich die Ratschläge des Rufers hörte,
wandte ich wie der Rufer das Gesicht hin zur Klausur.²¹

Nizāmī meint damit: wie der (unsichtbare) “Rufer” machte ich mich (für alle anderen) unsichtbar, indem ich mich in Klausur begab. Es ist bezeichnend, dass der Dichter auch hier — in seinem ersten romantischen Epos — von der Klausur spricht, durch die ihm wohl die zur Inspiration nötige innere Sammlung zuteil wird.

Welche dichterischen Mittel wählt Nizāmī, um seine Reise nach innen zu schildern? Zunächst kann man annehmen, dass er mit diesem seelischen Erlebnis seine — natürlich subjektive — innere Wirklichkeit und eine persönliche Erfahrung schildern wollte. Als Gegenbeispiel wäre etwa die fünfte Abhandlung der *Schatzkammer der Geheimnisse* zu nennen, in der es um das Alter geht. Wenn Nizāmī dort sagt:

rōz-i ḥwaš-i ‘umr ba-šab-ḥwaš rasīd / ḥāk ba-bāḍ āb ba-ātaš rasīd

Die frohen Tage des Lebens haben “Gute Nacht!” gesagt,
die Erde ist zum Wind, das Wasser zum Feuer gelangt.²²

bedeutet das, die Jugend ist vorbei, die mit den Elementen in Verbindung stehenden Temperamente haben ihr Gleichgewicht verloren und Krankheit verursacht — so drückt er damit bestimmt nicht persönliche Erfahrung aus — als er die *Schatzkammer der Geheimnisse* schrieb, war er um die fünf-

20 Vgl. die Anmerkungen J. Christoph Bürgels in: “Nizami über Sprache und Dichtung”, 14 mit Verweis auf Wilhelm Bacher.

21 *HS* 31,10 (D). Zu Beginn des Abschnitts bezeichnet Nizāmī diesen Rufer näher als “Rufer des Herzens” (*hātif-i dil*).

22 *MA* 115,1 (A) = 57,16 (B) = 93,8 (D) = 144,1 (T) = 319,8 (Z). Im zweiten Halbvers sind alle vier Elemente genannt, ein auf der Berücksichtigung verwandter Begriffe beruhendes rhetorisches Kunststück; vgl. Fritz Meier, *Die schöne Mahsaī*. Wiesbaden 1963, 133. Die vier Elemente kommen schon bei Firdawsī vor.

undzwanzig Jahre alt — sondern äussert sich zum Alter, weil es in die didaktische Thematik gehört.

Nizāmīs Reise ins eigene Herz drückt also die innere Wirklichkeit des Dichters aus. In der Wahl der dichterischen Mittel zur Beschreibung dieser inneren Erfahrung aber zeigt sich, was Fritz Meier einmal den Hang der persischen Dichtung zur Unwirklichkeit genannt hat.²³ Als Beispiel sei die Vermenschlichung der Körperorgane genannt: In Nizāmīs Innerem befinden sich der König des halben Tages (das mystisch-wirkliche Herz), ein Roter Reiter (das physische Herz), einer in rubingleichem Gewand (die Leber), ein bitterer Jüngling (die Galle), ein Schwarzer, der Bodensatz isst (die Milz)²⁴, ein Lassowerfer (der Magen mit den Därmen) und einer mit bronzenem Körper in einem silbernen Kettenhemd (die Nieren). Die von Nizāmī gewählten Metaphern bei der Beschreibung der Organe verraten gute Kenntnisse der Medizin. Das silberne Kettenhemd beispielsweise, das die bronzefarbenen Nieren tragen, ist die sie einhüllende Fettkapsel (*capsula adiposa*). Auch die Gleichsetzung des mystisch-wirklichen Herzens mit dem “König des halben Tages” — einer Metapher, die gewöhnlich die Sonne bezeichnet — könnte einen medizinischen Hintergrund haben: Nach antiker Tradition wurde in der islamischen Medizin das Herz als Behälter für die innewohnende Hitze angesehen²⁵.

23 Fritz Meier, “Über die Eigenart der älteren persischen Dichtung”, in: *Iranzamin* 1 (1981/82), 58.

24 Dieser Vorstellung liegt die Theorie zugrunde, dass die Milz die grössten Teile des schwarzen Körpersaftes anziehe und sich mit dem besten Teil davon nähre; den Rest leitet sie zum Mageneingang, damit der Appetit angeregt wird; Manfred Ullmann, *Islamic Medicine*. Edinburgh 1978, 59.

25 Vgl. etwa Avicenna, *Poème de la médecine*, Vers 99 (s. 17 ed. Jahier/Nouredine). Die “Treuen Brüder” schildern in der 20. *risāla* ihrer Enzyklopädie eine geistige (*rūḥāniyya*) Kraft, die von der Sonne ausgeht, und vergleichen sie mit der vom Herzen ausgehenden natürlichen Hitze (*ḥarāra ḡarīziyya*). Entsprechend setzen sie dann die übrigen inneren Organe in kosmische Beziehung zu den anderen Planeten: Milz zu Saturn, Galle zu Mars, Leber zu Jupiter, Magen zu Venus, Gehirn zu Merkur und Lunge zu Mond; *Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'* 2, 145-148. Das Herz erscheint als Herrscher des Körpers (*mīr-i tan*) schon im frühen medizinischen *Dānišnāma* Maysarīs; vgl. Gilbert Lazard, *Les premiers poètes persans*. 2 Bde. Teheran/Paris 1964, 171/185 (Vers 150); diese Auffassung ist aristotelisch und hat ihren Widerhall auch bei den Philosophen gefunden; vgl. al-Fārābī, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila* (ed. Walzer), 166/167 (IV 10 §2); 435.

Nizāmī benutzt somit zwar durch die Nennung der inneren Organe des Körpers eine Art phantastisch-realer Ebene — wenn man sich konkret vorstellt, in sich selbst hinein zu reisen, bekommt man es zwangsläufig mit Herz und Nieren zu tun — andererseits flieht er diese reale Ebene wieder dadurch, dass er seine Aussage sofort in die Bildsphäre überträgt. Die sich darin ausdrückende Umformung und Vermenschlichung der Dinge darf als kennzeichnend wohl für die persische Dichtung im allgemeinen gelten. Die äusserst schwierige Sprache der *Schatzkammer der Geheimnisse* wirft natürlich die Frage auf, ob Nizāmī von seinem Publikum auch verstanden wurde. Ich denke, sie ist unter zwei Voraussetzungen mit ja zu beantworten: Der Angesprochene musste mit dieser Art der Metaphorik gut vertraut sein und zudem eine Kenntnis der Realien besitzen, die uns heutigen Bewunderern von Nizāmīs Kunst leider allzuoft fehlt.

Sucht man nach Hinweisen auf Nizāmīs äussere Lebensumstände, so findet man sie nicht in der Schilderung seiner Reise in sich selbst, und nur spärlich an anderer Stelle in der *Schatzkammer der Geheimnisse*. Nizāmīs Verurteilung der Hofdichter, die ihr Handwerk nur betreiben, um möglichst reiche Belohnung zu erhalten, sowie der Alten, die den Jungen übelwollen, könnte in ihrer sehr persönlichen Sprache auf konkrete Rivalitäten mit älteren Dichtern hindeuten. Dass Nizāmī nicht freiwillig in seiner Heimatstadt Ganġa blieb, deutet er mehrmals an. Ganġa war und blieb für ihn ein Gefängnis, wie er noch in seinem letzten Werk, dem zweiten Teil des "Alexanderbuchs", beklagt²⁶.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob Nizāmī für die Reise zum eigenen Herzen ein direktes Vorbild gehabt hat. In erster Linie ist dabei an den grossen mystischen Dichter Sanā'ī (gest. 525/1131) aus Ġazna zu denken, auf dessen gewaltiges didaktisches *matnawī* "Garten der Wirklichkeit" (*Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*) Nizāmī in der Einleitung der *Schatzkammer der Geheimnisse* anspielt. Obwohl Sanā'ī dort kein solches Erlebnis beschreibt, gibt es Anhaltspunkte, dass Nizāmī sich durch ihn anregen liess, da wich-

26 Vgl. den von Fritz Meier, in: "Nizāmī und die mythologie des hahns", 84 = *Bausteine* II, 1025 übersetzten Vers. Weitere Beispiele Nizāmīs Beziehung zu Ganġa betreffend bei Bihrūz-i Ṭarwatiyān, "Rāz u ramz-i suḥan dar ātār-i āyīna-i ġayb, Nizāmī-i Ganġa'ī", in: B. Ṭarwatiyān / M. Ibrahimov, *Nizāmī-i Ganġa'ī*. Tabrīz 1370, 7-11.

tige Motive von Nizāmīs Schilderung bereits bei Sanāʿī erscheinen²⁷. So sagt Sanāʿī zum Beispiel:

dar-i dil kōb tā rasī ba-ḥudāy / čand gardī ba-gird-i bām u sarāy

Klopfe an die Tür des Herzens, damit du zu Gott gelangst,
wie lange umwandelst du Dach und Haus?²⁸

Sanāʿī fordert dazu auf, an die Tür des Herzens zu klopfen, damit man — und dies sagt er geradeheraus — Gott begegne. Negativ steht bei Sanāʿī dem Herzen die Triebseele (*nafs*) gegenüber — ein Aspekt, der bei Nizāmī fehlt:

lēk ān rah bi-bīn ki dārī pēš / az dar-i nafs tā dar-i dil-i ḥwēš

Aber schau den Weg, den du vor dir hast,
von der Tür der Triebseele zur Tür deines Herzens!²⁹

Auch Sanāʿī unterscheidet wie Nizāmī zwei Herzen: dem physischen — einem “Stück Fleisch” (*pāra-i gōšt*), wie er sagt — stellt er das “Herz der Wahrheitserforschung” (*dil-i taḥqīq*) gegenüber³⁰. Zum Unterschied zwischen den beiden Herzen äussert er sich recht derb:

*īn ki dil nām karda-ī ba-mağāz / raw ba-pēš-i sagān-i kōy andāz
dil ki bar ʿaql mihtarī dāraḍ / na ba-šakl-i šanawbarī dāraḍ
dil ki bā māl u ḡāh dāraḍ kār / īn sagē dān u ān du-rā murdār*

Jenes, das du metaphorisch Herz genannt hast,
geh, wirf es den Hunden der Gasse vor!
Das Herz, das über den Verstand Herrschaft hat,
hat sie nicht durch Fichtenzapfenform.

27 Sanāʿīs Einfluss auf Nizāmīs Beschreibung der Nacht in *Maḥzan ul-asrār* macht Jan Rypka geltend; vgl. “Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods”, in: *The Cambridge History of Iran*. Bd. 5. Cambridge 1968, 558.

28 *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* (ed. Raḍawī), 491,9.

29 *L.c.* 497,14.

30 *L.c.* 339,12.

Das Herz, das mit Geld und Rang zu tun hat,
wisse, es ist ein Hund und jene beiden sind das Aas.³¹

Sanā'ī wendet den Vergleich mit dem Hund, der sonst in der Mystik gern mit der Triebseele gleichgesetzt wird, hier auf das physische Herz an. Andererseits ist das physische Herz als Stück Fleisch nur gut genug, den — unreinen — Hunden vorgeworfen zu werden. Dass zwei Herzen oder zumindest zwei Aspekte des Herzens unterschieden werden, setzt sich in der islamischen Mystik bis heute fort.³²

Nizāmīs *Schatzkammer der Geheimnisse* wurde oft nachgeahmt. Unter den Dichtern, die *naẓīras* dazu verfasst haben, ragen Amīr Ḥusraw-i Dihlawī (gest. 725/1325) und ʿAbdurrahmān-i Ğāmī (gest. 898/1492) besonders hervor. Amīr Ḥusraw schildert in *Maṭlaʿ ul-anwār* ebenfalls mystische Erlebnisse, die in Klausur (*ḥalwat*) stattfinden. Im Gegensatz zu Nizāmīs Reise ins Innere führt seine Reise jedoch nach aussen, aus dem eigenen Körper heraus. Ich zitiere zwei Verse als Beispiel:

dil ki šud az sīna ba-pākī burūn / burd marā z-īn tan-i ḥākī burūn

Das Herz, das rein aus der Brust herausging,
trug mich aus diesem irdischen Körper heraus.³³

rafta zi tan zaḥmat-i ġān-am burūn / burda dil az har du ġahān-am burūn

Aus dem Körper herausgegangen war die Mühe meiner Seele;
das Herz hatte mich aus allen beiden Welten hinausgetragen.³⁴

31 *L.c.* 340,13-15. Mit "Metapher" meint Sanā'ī hier den Ausdruck "Herz" (*dil*), den man auf ein gewöhnliches Stück Fleisch übertragen hat.

32 Beispiele bei Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Bd. 2. Wiesbaden 1976, 78-79. So spricht ein Niʿmatullāhischeich von einem "zapfenförmigen Stück Fleisch" und einer geistigen Wirklichkeit, die man "den kleinen schwarzen Punkt des Herzens" nenne.

33 *Maṭlaʿ ul-anwār*, 62,8 (ed. Muharramov).

34 *L.c.*, 65,12.

°Abdurrahmān-i Ğāmī ersetzt in *Tuhfat ul-aḥrār* die Klausur (*ḥalwat*) durch das Zusammensein (*ṣuḥbat*).³⁵ Drei solcher Erlebnisse schildert er, jedesmal begleitet von einem geistlichen Führer; ihr dritter und höchster ist der “Meister, der die Wirklichkeit schaut” (*pīr-i ḥaqīqat-bīn*). Schau der Wirklichkeit ist wohl auch letztlich das Ziel von Nizāmīs Reise ins eigene Herz, obwohl er das Wort “Wirklichkeit” nie gebraucht.

In Nizāmīs und Amīr Ḥusraws Schilderungen einer geistigen Reise drücken sich zwei Grundhaltungen mystischen Erlebens überhaupt aus: Einkehr nach innen, beziehungsweise Heraustreten aus dem eigenen Selbst. Beides dient der Überwindung der den flüchtigen Dingen des Diesseits verhafteten Persönlichkeit, die als hindernd angesehen wird, die Wirklichkeit, letztlich Gott, zu erfahren. Gemeinsam und jeder Mystik eigen ist die Vorstellung eines Weges, der dabei zurückzulegen ist. Dieser Weg kann aufwärts (aus sich selbst heraus) und abwärts (in sich selbst hinein) führen — seine beiden Formen aber sind einander gleichwertig.³⁶

AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE

Amīr Ḥusraw-i Dihlawī, *Maṭlaʿ ul-anwār*. Ed. A. Muharramov. Moskau 1975.

Avicenna, *Poème de la médecine-Urġūza fī ṭ-ṭibb-Cantica Avicennae*. Texte arabe, traduction française, traduction latine du XIIIe siècle ... établi et présenté par H. Jahier, A. Noureddine. Paris 1956.

Blois, François de siehe: Storey, C.A., *Persian Literature*

Bürgel, J. Christoph, “Nizami über Sprache und Dichtung”, in: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Hrsg. von R. Gramlich. Wiesbaden 1974: 9-28.

Dols, Michael W., *Majnūn: the Madman in Medieval Islamic Society*. Ed. by Diana E. Immisch. Oxford 1992.

*EI*² — *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden 1960-.

35 *Maṭnawī-i Haft awrang*, 389-394 (ed. Raḍawī). Als Grund dafür wäre denkbar, dass die Naqšbandiyya, denen Ğāmī nahestand, der Klausur abgeneigt waren; vgl. Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul 1994, 34-41.

36 Vgl. Annemarie Schimmel, *Das Thema des Weges und der Reise im Islam*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge; G 329. Opladen 1994, 18.

Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila; a Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. Oxford 1985.

Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*. Ed. A. Hārūn. Bd. 6. Miṣr 1362/1943.

Ġāmī, *Maṭnawī-i Haft awrang*. Ed. M. Raḍawī. Teheran 1337.

Goldziher, Ignaz, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. Leiden 1896.

Gramlich, Richard, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Bd. 2. Wiesbaden 1976.

HS — Nizāmī, *Ḥusraw u Šīrīn*

İA — *İslām Ansiklopedisi*. Istanbul 1965-1986.

Ibn Abī d-Dunyā, *Mawsū'at rasā'il*. Bd. 4. Beirut 1414/1993.

Lazard, Gilbert, *Les premiers poètes persans*. 2 Bde. Teheran/Paris 1964.

LM — Nizāmī, *Laylē u Mağnūn*

MA — Nizāmī, *Maḥzan ul-asrār*

Meier, Fritz, *Bausteine: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. Hrsg. von E. Glassen und G. Schubert. 3 Bde. Istanbul 1992 (=BTS 53).

Meier, Fritz, *Die schöne Mahsatī: ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers*. Wiesbaden 1963.

Meier, Fritz, "Nizāmī und die mythologie des hahns", in: *Colloquio sul poeta persiano Nizāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno*. Rom 1977: 55-115.

Meier, Fritz, "Über die Eigenart der älteren persischen Dichtung," in: *Iranzamin 1* (1981/82): 53-63.

Meier, Fritz, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul 1994 (=BTS 58).

Nezāmī of Ganjeh, *Makhzanol Asrār: the Treasury of Mysteries*. Translated ... by Gh.H. Dārāb. London 1945.

Nizāmī, *Ḥusraw u Šīrīn*. Ed. W. Dastgirdī. Teheran 1333.

Nizāmī, *Laylē u Mağnūn*. Ed. W. Dastgirdī. Teheran 1333.

Nizāmī, *Maḥzan ul-asrār*. Ed. A. Alizade. Baku 1960.

Nizāmī, *Maḥzan ul-asrār*. Ed. N. Bland. London 1844.

Nizāmī, *Maḥzan ul-asrār*. Ed. W. Dastgirdī. Teheran 1334.

Nizāmī, *Maḥzan ul-asrār*. Ed. B. Tarwatiyān. Teheran 1363.

Nizāmī, *Maḥzan ul-asrār*. Ed. B. Zanġānī. Teheran 1372/1993.

Nizāmī, *Šarafnāma*. Ed. W. Dastgirdī. Teheran 1335.

Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'. 4 Bde. Qum 1405.

Ritter, Hellmut, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār*. Leiden 1978.

Ritter, Hellmut, *Über die Bildersprache Nizāmī's*. Berlin 1927.

Rypka, Jan, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods", in: *The Cambridge History of Iran*. Bd. 5. Cambridge 1968: 550-625.

Sanāʿī, *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa wa šarīʿat uṭ-ṭarīqa*. Ed. M. Raḍawī. 2 Bde. Teheran 1329/1350.

Schimmel, Annemarie, *Das Thema des Weges und der Reise im Islam*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge; G 329. Opladen 1994.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Bd. 2. Leiden 1975.

SN — Nizāmī, *Šarafnāma*

Storey, C.A., *Persian Literature*. Vol. 5, Pt. 2: Poetry ca. A.D. 1100 to 1225; by François de Blois. London 1994.

Ṭarwatiyān, Bihrūz, "Rāz u ramz-i suḥan dar āṭār-i āyīna-i ḡayb, Nizāmī-i Ganḡaʿī", in: B. Ṭarwatiyān / M. Ibrahimov, *Nizāmī-i Ganḡaʿī*. Tabrīz 1370: 6-55.

Ullmann, Manfred, *Islamic Medicine*. Edinburgh 1978.

Wüsch, Renate, "König Nōšīrwān und die Kauzentochter: eine Wanderlegende und ihre Verbreitung", in: *Asiatische Studien* 48 (1994): 973-986.

