

23 Fransīs Faṭḥallāh Marrāšs Zugang zum Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution (1992)

Als man um die Jahrhundertwende in der arabischen Welt die eigene *nahḍa* als historisches Faktum zu betrachten und sich mit ihrer Geschichte zu beschäftigen begann, wurde der Aleppiner Dichter und Schriftsteller Fransīs Faṭḥallāh Marrāš (1836–1873)¹ bereits zu ihren prominenten Wegbereitern gezählt. Der bekannte libanesischer Literaturkritiker Mārūn ‘Abbūd bekam gegen Ende seiner Gymnasialzeit, genau im Jahre 1900, mehrere Werke Marrāšs zusammen mit solchen Adīb Iṣḥāqs und Aḥmad Fāris aš-Šidyāqs von seinem Arabischlehrer zur Lektüre empfohlen, und zwar mit der Begründung, dass es sich hier um einen Erneuerer (*muğaddid*) handele.² Ğurġi Zaydān nahm Marrāš in die erstmals 1907 erschienene

Anmerkung: Aufgrund zusätzlichen Materials, das der Verfasserin nach der Erstpublikation bekannt geworden ist, wurden in diesem Artikel für die Wiederveröffentlichung die Angaben zur Biographie Marrāšs um ein wichtiges Detail erweitert (Anm. 21 mit zugehörigem Obertext); außerdem wurden in Anm. 24 (entspricht Anm. 22 der Erstpublikation) die Ausführungen zum Erstdruck und zur Entstehungszeit von Marrāšs Werk *Ġābat al-ḥaqq* korrigiert und ergänzt sowie ein Hinweis auf neue Drucke aus der jüngeren Vergangenheit hinzugefügt. Vor allem durch eine Neuauflage, die der renommierte Kairiner Arabist Ġābir ‘Uṣfūr (1944–2021), ein entschiedener Verfechter der Aufklärung in seinem Lande und zeitweilig auch ägyptischer Bildungsminister, mit einer eigenen Abhandlung über das Werk im Jahr 2000 in Kairo veröffentlichte (Fransīs Faṭḥallāh Marraš: *Ġābat al-ḥaqq, taqḍīm wa-dirāsa Ġābir ‘Uṣfūr*, weitere Drucke Damaskus 2001 und Beirut 2002), hat *Ġābat al-ḥaqq* inzwischen im arabischen Raum ein hohes Maß an Aufmerksamkeit erlangt und ist seither zum Gegenstand etlicher Artikel arabischer Arabisten geworden.

1 Zu ihm z. B. Ğurġi Zaydān, *Tarāġim mašāḥir aš-šarq fi l-qarn at-tāsi’ ‘ašar* (erstmalig erschienen 1907), Ausgabe Beirut 1970, Bd. 2, 337–341; Luwīs Šayḥū, *al-Adāb al-‘arabiya fi l-qarn at-tāsi’ ‘ašar*, Bd. 2 (erstmalig erschienen 1910), 2. Aufl. Beirut 1926, 45–48; Filīb dī Ṭarrāzi, *Ta’riḥ aš-šihāfa al-‘arabiya*, Bd. 1, Beirut 1913, 141–143 (größtenteils auf Šayḥūs Darstellung basierend); Quṣṭākī al-Ḥimṣī, *Udabā’ Ḥalab dawū l-aṭar fi l-qarn at-tāsi’ ‘ašar*, Aleppo 1925, 20–30; Yūsuf As‘ad Dāġir, *Mašādir ad-dirāsa al-adabiya*, Bd. 2, Beirut 1956, 693–696; Ḥayraddīn az-Ziriklī, *al-Aḥlām*, Bd. 5, 5. Aufl. Beirut 1980, 142; Mārūn ‘Abbūd, *Ruwwād an-nahḍa al-ḥadiṭa*, Beirut 1952, 92–105; Sāmi al-Kayyālī, *al-Adab al-‘arabi al-mu‘ašir fi Šurīyā*, 2. Aufl. Kairo 1968, 53–59; weitere Literatur bei Nāzik Sābā Yārid, *ar-Raḥḥālūn al-‘arab wa-ḥadārat al-ġarb fi n-nahḍa al-‘arabiya al-ḥadiṭa*, Beirut 1979, 26, Anm. 2 und Nada Tomiche, Art. *Marrāš* in EI 2. Aufl. – In der Ansetzung des Geburts- und des Todesjahres folge ich Zaydān und Šayḥū, in deren eben genannten Werken die beiden frühesten mir bekanntgewordenen Kurzbiographien Marrāšs enthalten sind; sie verfügten offensichtlich über die detailliertesten Informationen. Ihren Jahresangaben haben sich u. a. auch Ṭarrāzi, Dāġir und az-Ziriklī angeschlossen. al-Ḥimṣī und al-Kayyālī geben als Lebenszeit 1835–1874 an.

2 *Ruwwād* 92.

Sammlung seiner Biographien berühmter Persönlichkeiten des Orients auf,³ und Qusṭākī al-Ḥimṣī vermerkte dann 1925: „Sein Ruhm erfüllte die arabischen [116 | 117] Länder und ganz besonders Ägypten.“⁴ Dabei beruhte die Berühmtheit Marrāšs nicht etwa auf den sprachlich-stilistischen Qualitäten der von ihm verfassten Poesie und Prosa. Im Gegenteil haben die arabischen Verkünder seines Ruhmes häufig darauf hingewiesen, dass seine Werke gerade in dieser Hinsicht mitunter auffallende Schwächen zeigten.⁵ Die Entschuldigungen, die sie für diese Schwächen fanden, deuten aber vielfach auch schon an, worin sie seine eigentliche Größe erblickten. So etwa, wenn Šayḥū die stilistischen Defizite, die er Marrāš bescheinigte, folgendermaßen interpretierte: „... er war in seiner Prosa und Poesie auf originelle Inhalte und philosophische Vorstellungen aus, und so kümmerte er sich nicht um eine flüssige und geschmeidige Redeweise“;⁶ oder wenn Zaydān die Vernachlässigung der Regeln der Sprache und des guten Stils, die er bei Marrāš feststellen zu müssen glaubte, mit dessen unbändigem Drang nach Freiheit des Geistes und des Verhaltens erklärte, der ihn veranlasst habe, aus derartigen „Ketten“ auszubrechen.⁷

Bekannt war und ist Marrāš in der arabischen Welt und unter deren Erforschern in erster Linie als kühner Verfechter philosophischer und politischer Konzeptionen, die für seine heimische Umgebung damals neu waren und die er sich wohl hauptsächlich während der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts bei einem ersten längeren Aufenthalt in Paris angeeignet hatte. Dabei war es vor allem die Idee der Freiheit (*ḥurriya*), als deren Vorkämpfer man ihn würdigte. Am wärmsten tat dies Mārūn ‘Abbūd; er feierte ihn in geradezu hymnischen Tönen als den „Hohepriester der Freiheit in dem Tempel, den er für sie in der Wüstenei der grauen Stadt (sc. Aleppo) hoch aufragend errichtet hatte“.⁸ Das literarische Monument der

3 S. Anm. 1.

4 *Uḍabā’ Ḥalab* 20. Der Hinweis auf den besonderen Ruhm Marrāšs in Ägypten könnte sich daraus erklären, dass Zaydān, als er ihn im Rahmen der genannten Biographiensammlung unter die Berühmtheiten einreichte, in Ägypten ansässig war; auch waren dort, als al-Ḥimṣī schrieb, tatsächlich zwei seiner Werke, *Ġābat al-ḥaqq* und *Mašhad al-aḥwāl*, schon mehrfach nachgedruckt worden.

5 S. z.B. Zaydān, *Tarāḡim*, Bd. 2, 338; Vorwort von ‘Abdalmasīḥ al-Anṭākī zur Ausgabe o.O. o.J. (*Maṭba’at al-‘umrān*, Vorwort datiert Kairo 1922) von *Ġābat al-ḥaqq* (s. u.); Šayḥū, *al-Ādāb*, Bd. 2, 46; ‘Abbūd, *Ruwwād* 92, 95, 104 f.

6 *al-Ādāb*, loc. cit.

7 *Tarāḡim*, Bd. 2, 338; ähnlich Dāḡir, *Mašādir*, Bd. 2, 693 über Verstöße gegen die Metrik und über mangelnde Präzision der Wortwahl, die er bei Marrāš monieren zu müssen glaubt: „Vielleicht ist das eine Auswirkung seiner Freiheitsliebe und seines Aufrufs dazu, sich von den Ketten zu befreien.“

8 *Ruwwād* 95.

Freiheitsidee, auf das diese Formulierung anspielt, ist Marrāšs bekanntestes Werk, *Ġābat al-ḥaqq*. In ihm wird die Freiheit zusammen mit Werten wie Gleichheit, [117 | 118] Vernunft und Zivilisation verherrlicht. So lag – zumal angesichts des Bildungsweges des Autors – der Eindruck nahe, dass Marrāš für arabische Leser einer der frühesten und engagiertesten Vermittler von Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution gewesen ist.⁹

Bedeutet Marrāšs begeistertes Bekenntnis zu Freiheit, Gleichheit, Vernunft und Zivilisation aber, dass er unter diesen Schlüsselbegriffen tatsächlich dasselbe verstand wie diejenigen, die sie in der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution propagiert hatten? Und soweit er Leitideen von Aufklärung und Französischer Revolution übernahm, in welcher konkreten Form tat er dies und in welchen Kontext stellte er sie? Diesen Fragen soll im folgenden anhand einiger seiner Werke, vor allem seines Buches *Ġābat al-ḥaqq*, nachgegangen werden. Zum Verständnis der Eigenart seines Gebrauchs von Schlagwörtern der Aufklärung und der Französischen Revolution ist es allerdings geboten, zunächst einmal die Ausgangslage zu betrachten, aus der heraus er sie rezipierte.

Seine Begegnung mit europäischem Gedankengut fand in derselben schwierigen kulturgeschichtlichen Übergangssituation statt, der sich auch andere Autoren der anbrechenden arabischen Moderne, etwa die Muslime Rifāʿa Rāfiʿ at-Taḥṭāwī und Ḥayraddīn at-Tūnisī, zu stellen hatten: Die im Kolonialzeitalter manifest gewordene Dominanz europäischer Mächte setzte die Bewohner des Nahen Ostens gegenüber Europa einem wachsenden Anpassungsdruck im Bereich der politischen und ökonomischen Strukturen, aber auch des Bildungswesens und kulturellen Lebens aus. Denn sie konnten sich der Fremdbestimmung durch die Europäer längerfristig nur um den Preis der Übernahme eines namhaften Teiles dessen erwehren, was diese so stark gemacht hatte; und das waren, wie man bald entdeckte, eben nicht nur einige begrenzte spezielle Techniken, sondern darüber hinaus ihre politischen, administrativen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnungsmuster und nicht zuletzt ihre wissenschaftliche Rationalität. Man musste sich auf diesen Gebieten also an europäischen Vorbildern orientieren. Doch sollte dies ohne Bruch mit den zentralen Werten der angestammten eigenen Kultur geschehen, an deren Tragfähigkeit man auch im Zustand politischer und wirtschaftlicher Unterlegenheit nicht zweifelte. Es ging deshalb bei aller Öffnung nach Europa immer darum, das anzueignende Fremde so zu selektieren und zu interpretieren, dass es

⁹ Aus dieser Einschätzung heraus hat ihn etwa auch Raʿīf Ḥūrī in seinem Buch *al-Fikr al-ʿarabī al-ḥadīṭ, aṭar at-tawra al-firansīya fī tawġīhihi s-siyāsī wa-l-iġtimāʿī* (2. Aufl. Beirut 1973) behandelt; s. dort Index.

sich in eine doch unverwechselbar von der eigenen Tradition bestimmte Synthese einfügen ließ. [118 | 119]

Unter welchen spezifischen Voraussetzungen erlebte nun Fransīs Faṭḥallāh Marrāš diese Situation? Darüber gibt ein Blick auf seine Herkunft und seine Biographie Aufschluss. Er war der Spross einer melkitischen Kaufmannsfamilie, die es in Aleppo seit dem 18. Jahrhundert zu Wohlstand und Ansehen gebracht hatte. Zu dieser Zeit ist insgesamt eine wachsende Prosperität christlicher Kaufleute im islamisch dominierten Großsyrien zu beobachten. Diese hatten seit dem 16. Jahrhundert zunächst als die bevorzugten örtlichen Partner der europäischen Handelshäuser fungiert, die unter dem Schutz der zwischen dem Osmanischen Reich und europäischen Mächten vertraglich vereinbarten „Kapitulationen“ im ostarabischen Raum Niederlassungen unterhielten; und sie hatten schließlich seit dem späten 18. Jahrhundert, als sich etliche europäische Kaufleute wegen der durch die Schwäche der osmanischen Zentralgewalt unsicherer gewordenen Verhältnisse und der Verlagerung ihrer Interessen in andere Weltgegenden von dort zurückzogen, den bislang von diesen betriebenen Handel zwischen Europa und der Levante in ihre eigene Hand bringen können.¹⁰ Von dieser Entwicklung profitierten in besonderem Maße Christen Aleppos, das damals die Handelsmetropole Großsyriens und zugleich nach Istanbul und Kairo der wichtigste Umschlagplatz für den europäisch-asiatischen Warenverkehr war.¹¹

Der wirtschaftliche Aufstieg christlicher Aleppiner wurde zusätzlich durch ihre besonderen Bildungsmöglichkeiten begünstigt: Als Folge der missionarischen Aktivitäten aus Europa kommender römisch-katholischer Orden, die seit dem frühen 17. Jahrhundert über die schon aus der Kreuzzugszeit datierende Verbindung der Maroniten mit Rom hinaus auch andere örtliche Ostkirchen unter die Ägide des Papsttums zu bringen trachteten, war im späten 18. Jahrhundert bereits ein Großteil der Christen Aleppos unierte. Und die Orden gingen nun zunehmend dazu über, durch den Betrieb von Schulen an der Konsolidierung der unierten Kirchen und der Hebung des Bildungsniveaus ihrer Kleriker und Laien zu arbeiten, überwiegend mit Unterstützung des französischen Staates. Das Angebot solcher Bildungsinstitutionen und die Präsenz ihrer Träger im Lande erleichterten ebenso wie die Reisen örtlicher Kleriker und Priesteramtskandidaten ins katholische Europa den Transfer europäischer Bildungsinhalte gerade zu den Unierten. [119 | 120] So lebten auch die Angehörigen der Familie Marrāš als Melkiten, d. h. Mitglieder des inzwischen mit

¹⁰ S. dazu Albert Hourani, 'The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century', in: *Studia Islamica* 8/1957, 117 f.

¹¹ Dazu in Kürze Jean Sauvaget, Art. *Ḥalab* in *EI* 2. Aufl. (mit weiterführender Literatur); ferner Barbara Kellner-Heinkele, 'Der arabische Osten unter osmanischer Herrschaft 1517–1800', in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987, 348 f.

Rom unierten Teils der ehemaligen byzantinischen Reichskirche auf syrischem Boden, im Ausstrahlungsbereich europäisch-katholischer Bildungsarbeit – ein Sachverhalt, der sich unter anderem in der Wahl des Vornamens Fransīs für unseren Autor widerspiegelt.¹²

Marrāš wuchs in einer Atmosphäre auf, die von einem ausgeprägten Bewusstsein der Zugehörigkeit zur eigenen Religionsgemeinschaft geprägt gewesen sein dürfte. Zum einen hatte in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches im Verlauf des 18. Jahrhunderts mit dem Sinken der Durchsetzungskraft der Zentralregierung generell das Moment der Loyalität gegenüber der jeweiligen Religionsgemeinschaft an Bedeutung gewonnen, da die Bewohner dieser Reichsteile nun in ihren jeweiligen religiösen Oberhäuptern wieder verstärkt die für sie zuständigen Ordnungsmächte sahen.¹³ Zum anderen war die konfessionspolitische Entwicklung gerade im Aleppo des frühen 19. Jahrhunderts dazu angetan, die Melkiten ihre Kirchenmitgliedschaft nachhaltig spüren zu lassen, und die Familie Marrāš war von dieser Entwicklung in besonderer Weise betroffen: Die Abwanderung einer immer größeren Zahl ehemaliger Orthodoxer in die Reihen der Unierten führte zu wachsenden Spannungen zwischen den beiderseitigen Kirchen und schließlich zu einer regelrechten Melkitenverfolgung, für die der griechisch-orthodoxe Patriarch zeitweilig sogar den osmanischen Statthalter einspannen konnte; in ihrem Verlauf kam 1818 mit zehn weiteren Melkiten auch Buṭrus Marrāš um, ein Angehöriger der Familie unseres Autors.¹⁴ Faṭḥallāh, der Vater von Fransīs, versuchte augenscheinlich, den aufgebrochenen konfessionellen Konflikt durch einen theologischen Kompromiss zu entschärfen: Er verfasste 1849 eine Abhandlung, in der er das „Filioque“ verwarf,¹⁵ also jenen von der römisch-katholischen [120 | 121] Kirche 1014 mit dem nikäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in die Messliturgie aufgenommenen Zusatz, nach dem, wie schon Augustinus gelehrt hatte, der Heilige Geist vom Vater *und* vom Sohne ausgeht. Dieses „Filioque“ ist für die Orthodoxen, die es nie anerkannt haben, bis heute neben dem Primat des Papstes der hauptsäch-

12 Dass Fransīs Faṭḥallāh Marrāš in Aleppo oder anderwärts regelrecht eine Schule eines katholischen Ordens besucht hätte, ist nicht überliefert. Aber selbst wenn er nur Privatunterricht im Elternhaus erhalten hat, ist gut denkbar, dass daran ein unierter oder römisch-katholischer Geistlicher mitgewirkt hat.

13 Hourani 94.

14 Šayḥū 45; Ṭarrāzī 141f. (mit einem Auszug aus der Trauerode, die Niḡlā at-Turk bei diesem Anlass auf ihn dichtete); das genaue Verwandtschaftsverhältnis zwischen Buṭrus und Fransīs geht aus den Quellen nicht hervor.

15 Ein gedrucktes Exemplar dieser Abhandlung und damit auch deren genauen arabischen Titel konnte ich nicht ermitteln; möglicherweise ist sie nur handschriftlich verbreitet worden, wenngleich es in Aleppo seit 1841 eine kommerzielle arabische Druckerei gab, die von einem Sarden betrieben wurde. Die Nachricht über die Abhandlung stammt von Šayḥū (s. nächste Anm.).

liche Stein des Anstoßes an der katholischen Lehre; es aus dem Weg räumen zu wollen, bedeutete also einen Schritt auf die Orthodoxen zu. Allerdings will der Jesuit Šayḥū – in dieser Frage sicherlich kein unparteiischer Zeuge – wissen, dass Faṭḥallāh Marrāš diesen kompromisslerischen Vorstoß später unter dem Eindruck einer beweiskräftigen Gegenschrift eines melkitischen Patriarchen zurückgenommen und „sich der offenkundigen Wahrheit unterworfen“ habe.¹⁶ In jedem Falle ist diesem Vorgang zu entnehmen, dass sich bereits der Vater von Fransīs recht weitgehend mit theologischen Problemen beschäftigt hat – was, wie wir sehen werden, für die spätere intellektuelle Ausrichtung des Sohnes nicht ohne Folgen blieb.

Aus dieser Episode geht schon hervor, dass der Vater Faṭḥallāh ein ausgesprochen gebildeter Mann war. Sein Hauptinteresse galt dabei der arabischen Sprache und Literatur, die er eifrig studierte und über die er auch einige ungedruckt gebliebene Werke hinterlassen haben soll. Sich gerade auf diesem Felde besonders kundig zu machen und hervorzutun, war damals für städtische Christen Syriens und des Libanon nichts ganz Ungewöhnliches mehr. Mit der Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage und ihres Bildungsstandes, die durch den europäischen Einfluss gefördert wurde, lief ihr Bemühen parallel, sich gesellschaftlich stärker in ihr mehrheitlich muslimisches Umfeld zu integrieren. Angesichts des Glaubensunterschiedes konnte die Grundlage für eine gleichberechtigte Beteiligung an dem von Muslimen beherrschten öffentlichen Leben nicht die Religion sein. Christen suchten und fanden die Gemeinsamkeit, die sie mit ihren muslimischen Landsleuten verbinden konnte, jedoch nun zunehmend in der Pflege arabischer Sprach- und Literaturtradition. Etliche von ihnen gingen zu diesem Zweck sogar bei islamischen Religionsgelehrten, deren Stand herkömmlicherweise der Hort dieser Tradition gewesen war, in die Schule oder traten mit ihnen in einen regen Gedankenaustausch ein, und die muslimischen Partner brachten ihnen bei entsprechender Kompetenz dann auch durchaus Wertschätzung entgegen. Gerade in Kaufmannskreisen entstand auf diese Weise unter den Christen Großsyriens ein geachtetes Bildungsbürgertum, das sich ungeachtet seiner religiösen Minderheitsituation und seiner relativ engen Beziehung zu Europäern und deren Bildungsgütern oftmals in kultureller Hinsicht dezidiert arabisch und damit auf einer säkularen Ebene mit der Mehrheit der muslimischen Landsleute völlig eins fühlte. Auch Fransīs Faṭḥallāh Marrāš identifizierte sich eindeutig als Araber. So begründete er etwa die Abfassung einer seiner Abhandlungen mit den Worten: „ ...

¹⁶ Šayḥū 45.

vielleicht kann sie den Söhnen meiner Nation, den Arabern (*li-banī ġinsī l-'ara-bīyīn*),¹⁷ und meinen Aleppiner Mitbürgern nützlich sein.“¹⁸

Eine auf das literarische Erbe der eigenen Sprachgemeinschaft konzentrierte Bildungsbeflissenheit, entsprungen aus dem im 19. Jahrhundert allmählich aufkeimenden arabischen Nationalgefühl syrischer Christen, war für Faṭḥallāh Marrāš denn auch der Antrieb dazu, in seinem Hause eine kostbare Bibliothek zusammenzutragen und seinen Kindern einen gründlichen Unterricht vor allem auf dem Gebiet der arabischen Sprache und Literatur angedeihen zu lassen.¹⁹

Neben dem Arabischunterricht erwarb sich Fransīs Faṭḥallāh Marrāš auch französische und italienische Sprachkenntnisse. Bereits 1850, also mit etwa 14 Jahren, wurde er von seinem Vater für rund ein Jahr nach Paris mitgenommen.²⁰ Später begleitete er den Vater einmal auf einer mehrmonatigen Geschäftsreise nach Beirut, wo sich Präsenz und kultureller Einfluss von Europäern kurz nach der Jahrhundertmitte schon sehr deutlich bemerkbar machten. Doch auch daheim in Aleppo gab es für ihn und andere damals schon Gelegen- [122 | 123] heit, mit zeitgenössischem europäischem Gedankengut in Kontakt zu kommen. Es wird berichtet, dass er dort in den 1860er Jahren regelmäßig in einem Zirkel von christlich-arabischen Intellektuellen verkehrte, der sich um die 1857 gegründete Maronitische Druckerei (Maṭba'a mārūnīya) gesammelt hatte, aufklärerisches Gedankengut pflegte und politische und gesellschaftliche Reformanliegen diskutierte.²¹ al-Marrāš

17 Das Wort *ġins* wurde im arabischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts – der in dieser Beziehung im noch heute gebräuchlichen Wort *ġinsiya* für „Nationalität“ fortlebt – unter anderem als Terminus für „Nation“ oder „Volk“ verwendet; dazu Helga Rebhan, *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882)*, Wiesbaden 1986, 20.

18 *Šahādat at-ṭabī'a* (s. u. bei Anm. 65) 4. Dieselbe Identifikation spricht sich auch am Schluss der Geschichte des ehemaligen Sklaven Yāqūt in seinem Werk *Ġābat al-ḥaqq* aus (s. u.).

19 Sāmī al-Kayyālī, *al-Ḥaraka al-adabiya fi Ḥalab 1800–1950*, Damaskus 1957, 138. Damit hat er nicht nur bei Fransīs eine besondere Liebe zur arabischen Sprache und Literatur geweckt; s. zu dessen Bruder 'Abdallāh Marrāš (1839–1893), der u. a. Zeitschriftenartikel zu literarischen Fragen schrieb und in großen Bibliotheken Europas arabische Handschriften kopierte, und dessen Schwester, der Dichterin Miryānā Marrāš (1848–1919) mein Buch *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut 1980, 99 mit Anm. 8 und 9 (dort Literatur zu beiden).

20 Bei dieser Gelegenheit wurde in Paris bereits eine Augenerkrankung von Fransīs behandelt, in der sich seine spätere Erblindung ankündigte. Der Vater schickte ihn dann nach Aleppo zurück, blieb aber selbst noch länger; ob die Dauer seines Aufenthalts in der französischen Hauptstadt rein geschäftlich bedingt war oder auch mit Schwierigkeiten zusammenhing, in die ihn seine Abhandlung über das „Filioque“ (1849) unter den Melkiten Aleppos gebracht haben könnte, geht aus unseren Quellen nicht hervor.

21 Vorwort von Muḥammad Ġamāl Bārūt zur Wiederveröffentlichung von *Ġābat al-ḥaqq* auf der online-Plattform Dār al-waṭā'iḳ ar-raqamiya at-ta'rīḥīya (<https://www.digdoc.org/index.php?page=>

machte sich darüber hinaus die Präsenz von gebildeten Europäern in Aleppo gezielt zunutze, als er als junger Mann ein ausgeprägtes Interesse für Naturwissenschaften und vor allem Medizin entwickelte: Er wurde in seiner Vaterstadt für vier Jahre zum Famulus eines britischen Arztes.²² Mit dem dadurch gewonnenen Erfahrungsschatz übte Marrāš zunächst eine Zeitlang selbst die Heilkunde aus, beschloss dann aber, dieses Metier auf die sicherere Basis eines akademischen Medizinstudiums zu stellen, um staatlich approbierter Arzt (*ṭabīb qānūnī*) werden zu können, und begab sich zu diesem Zweck 1866 nach Paris. Leider musste er seinen dortigen Studienaufenthalt, über den er in einer Reisebeschreibung mit dem Titel *Rihlat Bārīs*²³ berichtet hat, schon im darauffolgenden Jahr abbrechen, da er im Zuge einer Erkrankung zunehmend sein Augenlicht verlor. Nach Aleppo zurückgekehrt, verbrachte er die wenigen Jahre, die ihm bis zu seinem frühen Tode noch blieben, im Zustand der Blindheit, verfasste aber unter Einsatz von Hilfskräften, denen er diktierte, weiter schriftstellerische Arbeiten und Gedichte.

Was Marrāš während seines Studienaufenthalts in Paris oder schon vorher und eventuell mit Hilfe von Vorlesern auch noch danach außer medizinischen Fachbüchern an französischer Literatur kennengelernt hat, etwa auf dem für unseren Zusammenhang besonders bedeutsamen Gebiet der Philosophie und speziell der Staatstheorie, ist weder durch ihn selbst noch durch andere genau bezeugt. Gleichwohl lässt sich, wie noch zu zeigen wird, anhand seiner Aussagen wenigstens ungefähr eingrenzen, aus welchen Richtungen er sich anregen ließ. [123 | 124]

Der Titel seines Buches *Ġābat al-ḥaqq*,²⁴ „Der Wald der Wahrheit“, klingt zunächst nicht unmittelbar plausibel; sein Sinn erschließt sich erst, wenn man das

Ym9vaw==&op=ZGlzcGxheV9ib29rX2RldGFpbHNfdQ==&book_id=NTU1&lan=YXI=) vom 01.12.2020, letzter Zugriff am 03.01.2024, 7f.

22 Dass ein solcher damals in Aleppo praktizierte, ist nicht weiter erstaunlich: Die British Levant Company, die bis 1825 bestand, hatte an ihren größeren Handelsniederlassungen eigene britische Ärzte beschäftigt (s. Alfred C. Wood, *A History of the Levant Company*, London 1964, 225), und eine von diesen hatte sich in Aleppo befunden, wo die Company auch über mehr als zwei Jahrhunderte eines ihrer beiden wichtigsten eigenen Konsulate unterhielt. Der zugehörige Arzt oder ein Praxisnachfolger von ihm kann durchaus auch über die Auflösung der Company hinaus für die vor Ort verbliebenen Briten und andere Patienten tätig geblieben sein.

23 Ausführlich besprochen in *Das Bild der Europäer* (s. Anm. 19) 98–104.

24 Hier, soweit nicht anders angegeben, zitiert nach dem Nachdruck des Verlags Riyāḍ ar-Rayyīs London 1989; er enthält wie der von mir gleichfalls benutzte Druck Kairo 1298 (1880/81) aus der Maṭbaʿat Muʾawwaḍ Muḥammad Afandī Farīd auch noch ein anderes Werk des Autors, *Mašhad al-aḥwāl*, und ist mit diesem Druck textlich identisch, wenngleich er im Vorwort aus dem Vorwort eines anderen Druckes, nämlich der Ausgabe Beirut (Maṭbaʿat al-Qiddīs Ġawurġiyūs li-r-rūm al-urṭūduks) 1881, zitiert. In dem in Anm. 6 erwähnten Druck o.O., o.J. (Vorwort datiert 1922) aus der Maṭbaʿat al-ʿumrān, den ich verglichen habe, hat der Herausgeber ʿAbdalmasiḥ al-Anṭākī den Text stellenweise sprachlich überarbeitet. Der Erstdruck des Werkes erschien 1865 in der Maṭbaʿa

Werk wirklich liest. Deshalb wurde er in der Sekundärliteratur, in Bibliographien und in Bibliothekskatalogen bis in die jüngste Vergangenheit hinein von manchen vermeintlichen Sachkennern, die allenfalls den Buchdeckel gesehen und ihn entweder nur flüchtig angeschaut oder auf ihm einen Druckfehler vermutet hatten, in *Ġāyat al-ḥaqq*, „Das Äußerste an Wahrheit“ oder „Das Ziel der Wahrheit“, verbessert – womit man für das erste Substantiv des Titels eine Lesart gefunden hatte, die die zunächst merkwürdig scheinende Verbindung des Concretums „Wald“ mit dem Abstractum „Wahrheit“ beruhigenderweise aufhob. Gerade diese Verbindung von Konkretem und Abstraktem im Titel zeigt aber die Eigenart der Darstellungsweise des Werkes an; denn in ihm wird Abstraktes im Gewand des Konkreten, genau genommen im Gewande konkreter Personen abgehandelt. Für die Beschreibung dieser Darstellungsweise, die in [124 | 125] der arabischen Literatur nicht nur um die Mitte des vorigen Jahrhunderts etwas Ungewöhnliches war, sondern auch bis

mārūniya in Aleppo; die Universitätsbibliothek Harvard besitzt laut Katalog ein Exemplar von ihm. Er war mir zum Zeitpunkt des Abschlusses des Manuskripts nur bibliographisch fassbar, u. a. im Vorwort von al-Antākī zum oben genannten Druck der Maṭbaʿat al-ʿumrān, bei Dāḡir (Bd. 2, 695) und bei Tomiche (vgl. Anm. 1). Auch Shmuel Moreh, der in seinem Aufsatz *The Arabic novel between Arabic and European influences during the nineteenth century* (zuerst in: *Studia Orientalia D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem 1979, 415–434, Wiederabdruck in: Moreh, *Studies in modern Arabic prose and poetry*, Leiden usw. 1988, 88–115) mit einer kurzen Inhaltsangabe von *Ġābat al-ḥaqq* auf Marrāš eingegangen ist und dabei den Einfluss seiner Ideen auf die spätere arabische Literatur hervorgehoben hat (92–94), erwähnt als Jahr des Erstdrucks 1865 (92), hat aber nicht ihn, sondern den Druck Kairo 1298 (1880/81) benutzt. Aus dem späten 19. Jahrhundert verzeichnet der Katalog der Dār al-kutub in Kairo noch einen Druck Kairo o. J. (1298) aus dem Verlag al-Maṭbaʿa aš-šarqīya.; in der Bibliographie von ʿĀyida Ibrāhīm Nuṣayr, *al-Kutub al-ʿarabiya allati nushirat fi Miṣr fi l-qarn at-tāsiʿ ašar*, Kairo 1990, findet sich unter den Nummern 8/162 und 8/163 ein Druck aus demselben Jahr mit der – vielleicht fehlerhaften – Verlagsangabe „Maṭbaʿat Šaraf“, der mit diesem identisch sein könnte. Seit der Zeit um 1990 wurde das Werk etliche weitere Male gedruckt, so z. B. Beirut (Dār al-Ḥamrāʾ li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr) 1990, Kairo (Muʿassasat Hindāwī li-t-taʿlīm wa-ṭ-ṭaḳāfa) 2013 [auch online unter <https://www.hindawi.org/books/83858057/> und an vielen weiteren Stellen im Internet], Kairo (Dār al-afāq al-ʿarabiya) 2018, Groningen (Maṭbūʿat Ḥrūnīngin, al-Klāsikīyāt aš-šaḡira) o. J.; s. außerdem die in Anm. 1 erwähnte Neuausgabe des Werks von Ġābir ʿUṣfūr Kairo 2000, die in Anm. 21 genannte Publikation auf der syrischen online-Plattform Dār al-waṭāʾiq ar-raḳamiya at-tāriḫīya 2020 und den von Muḥammad Ġamāl Bārūt herausgegebenen Band Fransīs Marrāš, *al-Aʿmāl al-kāmila*, Damaskus (Wizārat aṭ-ṭaḳāfa, al-Hayʿa al-ʿamma as-sūriya li-l-kitāb) 2007, der *Ġābat al-ḥaqq* ebenfalls enthält. – Als Entstehungsjahr von *Ġābat al-ḥaqq* nennt Moreh (92) ohne Quellenangabe 1862. Zaydān (Bd. 2, 338) hatte erklärt, das Werk sei größtenteils in Paris geschrieben worden. Das ist jedoch schwer vorstellbar: Es müsste dann im wesentlichen schon während des ersten Parisaufenthalts von Marrāš 1850 verfasst worden sein, da der zweite erst 1866, also nach Erscheinen des Erstdrucks, begann. Damals war der Autor noch ein Teenager; außerdem müsste dann die Bezugnahme auf den Sezessionskrieg in den U.S.A. (1861–1865) am Anfang des Werks (näheres s. u.), die eng mit dessen Gesamthalt zusammenhängt, erst wesentlich später eingefügt worden sein.

heute selten vorkommt, fehlte den meisten Autoren der arabischen Sekundärliteratur offensichtlich anfangs die Kategorie. Deshalb begnügten sich viele von ihnen mit vagen Beschreibungen wie der, das Werk komme einer Erzählung nahe. Andere behelfen sich mit Vergleichen; so erklärten mehrere, das Werk sei nach der Art der Offenbarung des Johannes im Neuen Testament angelegt,²⁵ ein anderer meinte, es sei „nach Art der Hölle des Italieners Dante“, also nach dem Inferno in der *Divina Commedia* dieses Dichters gestaltet.²⁶

An beiden Vergleichen ist nur soviel richtig, dass *Ġābat al-ḥaqq* nicht vordergründige Realitäten fiktive Art, sondern etwas von einem sprechenden Ich im Geist Erschautes darstellt. Im übrigen führen sie aber in die Irre: In dem Werk geht es anders als in der Offenbarung des Johannes nicht um symbolgeladene Apokalyptik, die endzeitliche Ereignisse zum Gegenstand hat, und auch anders als in Dantes *Divina Commedia* nicht um einen Blick ins Jenseits, der das dortige Schicksal der Menschen nach dem Jüngsten Gericht enthüllt. *Ġābat al-ḥaqq* ist vielmehr eine – durch gelegentliche Gedichteinlagen aufgelockerte und bei einiger Großzügigkeit als Roman zu bezeichnende – allegorische Erzählung: Die Figuren, die in dem Werk auftreten, sind größtenteils Personifikationen abstrakter Begriffe oder Ideen; zwischen ihnen lässt der Autor eine rudimentäre Handlung und vor allem lange Reden ablaufen, die es ihm gestatten, Begriffe oder Ideen zu erklären, zueinander in Beziehung zu setzen, zu diskutieren und zu bewerten. Wir müssen den sehr gedankenreichen Inhalt des Werks hier in einiger Ausführlichkeit vorstellen, um an ihm anschließend das genaue Verhältnis Marrāšs zu Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution aufzeigen zu können.

Das Werk beginnt mit der folgenden Rahmengeschichte: Ein Ich-Erzähler sieht in einem Zustand zwischen Wachen und Schlafen vor seinem inneren Auge zunächst große Völker und Reiche der Vergangenheit mit ihren zivilisatorischen Leistungen vorüberziehen: Ägypter, Assyrer, Phönizier, Perser, Makedonier, Römer. Nach dem Zerfall des römischen Weltreichs in eine Ost- und eine Westhälfte und einem Intermezzo, während dessen verschiedene kleinere Völkerschaften aufsteigen und wieder untergehen, erblickt er schließlich einen Torbogen mit der Aufschrift „Die Vernunft (*al-ʿaql*) herrscht“; hinter diesem tut sich ein weites freies Land auf, über dem eine Flagge [125 | 126] mit der Aufschrift „Die Wissenschaft (*al-ʿilm*) siegt“ weht. Hinter der Flagge werden wiederum die Heere der Zivilisation (*ḡuyūš at-tamaddun*) sichtbar, die auf „wunderbaren Erfindungen“ und „vollständigen Kenntnissen“ reiten, mit den Waffen der Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstet und mit den Panzern der „vollständigen menschlichen Freiheit“ und der „puren

25 'Abbūd 101; Dāḡir Bd. 2, 695.

26 So al-Anṭākī in seinem in Anm. 5 erwähnten Vorwort.

Lauterkeit“ bewehrt sind. Nun breitet sich das „Reich der Vernunft“ und mit ihm der Friede über die ganze bewohnte Erde aus.

Da nimmt der Ich-Erzähler plötzlich am westlichen Horizont Kampfesgetümmel wahr. Als dessen Ursache stellt sich heraus, dass die Neue Welt, Amerika, Sklaverei nicht mehr hinnehmen will und deshalb gegen den „Staat der Barbarei“ (*dawlat at-tawahḥuṣ*), der diese weiter praktizieren will, in den Kampf gezogen ist – offensichtlich eine Anspielung auf den 1861 entbrannten Sezessionskrieg in den Vereinigten Staaten. Angesichts dieses aufregenden Geschehens schläft der Ich-Erzähler nun vollends ein (!) und erblickt im Traum jetzt ein neues, wildromantisches Bild, nämlich einen großen, üppig wuchernden Wald – daher der Titel des Werkes; dieser Wald gibt das Szenarium für den ganzen jetzt folgenden Hauptteil der Erzählung ab.

Auf einer Lichtung in ihm sieht er zwei Throne. Auf dem einen sitzt finster blickend und unter Anzeichen großen Zorns ein Mann mit einer Krone, auf der „Es lebe der König der Freiheit (*malik al-ḥurrīya*)!“ geschrieben steht, auf dem anderen eine schöne Frau, ebenfalls mit einer Krone, die die Aufschrift „Es lebe die Königin der Weisheit (*malikat al-ḥikma*)!“ trägt. Die beiden beraten darüber, was mit dem ungerechten fremden Herrscher geschehen soll, der mit seinen Helfern in zivilisationsfeindlicher Absicht unter Verbreitung von Knechtschaft (*‘ubūdīya*) – das Wort heißt zugleich Sklaverei – in ihr Reich eingefallen ist. Er will diesen Aggressor am liebsten gleich vernichten; sie dagegen schlägt vor, ihn und seine Helfer neuen Gesetzen zu unterwerfen, jedem von ihnen einen Aufpasser zuzuordnen und beide Seiten durch eine Friedenstruppe zu trennen. Nun treten zwei Männer herzu, einer militärisch gekleidet, der andere ein Zivilist; sie sind an Aufschriften am Helm bzw. an der Kleidung als „Führer des Heeres der Zivilisation“ und „Minister der Friedensliebe“ kenntlich. Der Heerführer schildert, wie die Eindringlinge, der „König der Knechtschaft“ (oder Sklaverei; *malik al-‘ubūdīya*) und dessen Schergen, soeben besiegt und gefangengenommen wurden. Da überbringt ein Bote einen Brief, in dem die Besiegten ihre Reue bekunden und, dauerhafte Unterwerfung gelobend, um die Gnade ersuchen, man möge sie aus dem „Kerker der Dummheit“ und der „Gefangenschaft der Unwissenheit“ befreien. Obwohl der Verdacht aufkommt, hinter dieser Bitte könnte eine List stecken, ordnet die „Königin der Weisheit“, geneigt gemacht durch den „Minister der Friedensliebe“, an, [126 | 127] dass die gefangenen Feinde Gelegenheit erhalten sollen, vor einem Gericht zu erscheinen; zur Mitwirkung daran wird „der Philosoph“ herbeibeordert, und zwar von seinem Wohnsitz in der „Stadt des Lichts (*madīnat an-nūr*)“.²⁷

27 Die Assoziationen, mit denen ein so benannter Herkunftsort des Philosophen für den Autor und sicher auch schon für einen Teil seiner arabischen Leser verbunden war, werden deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass der französische Terminus für Aufklärung „les lumières“ lautet.

Er hält den Anwesenden zunächst einmal eine lange Lehrrede über die Möglichkeit der Freiheit. Diese leugnet er für den Bereich der rein naturhaften, körperlichen Existenz des Menschen, da letztere denselben Gesetzmäßigkeiten und Zufällen unterliege wie alles sonst in der Natur; er erklärt aber, der Mensch könne durch die Einsicht in die Vergänglichkeit aller Dinge und Lebewesen und durch den Glauben an eine hinter der Natur stehende göttliche Schöpferkraft und Fürsorge zumindest eine gewisse geistige Unabhängigkeit von derartigen Zwängen gewinnen. Daran schließt die Königin den Gedanken an, völlige Unabhängigkeit des Menschen gebe es nicht; frei könne man nur sein, indem man sich Regeln unterwerfe, die zum eigenen Besten und zu dem der Mitmenschen seien; und, so fährt sie fort, „jedenfalls tritt der Mensch in die wahre Freiheit ein, die die menschlichen Pflichten notwendigerweise voraussetzen,²⁸ wenn er sich respektvoll dem Dienst an den Rechtsnormen (*aḥkām*) des Reiches der Zivilisation und der Rechtschaffenheit widmet.“²⁹ Wenn die Gesetze eines Staates allerdings den Menschen schädlich seien, müsse man gegen einen solchen Staat, der dann Knechtschaft bedeute, einschreiten. Auch der Philosoph bestätigt, es sei in jedem Falle Pflicht, auf die Freilassung von Sklaven hinzuarbeiten und das Gebäude der Knechtschaft zu zerstören. Damit ist die Bekämpfung des „Reiches der Knechtschaft“ gerechtfertigt.

Der „König der Freiheit“ deklariert daraufhin seine Absicht, auch gleich das „Reich des Geistes“ (*mamlakat ar-rūḥ*) – gemeint ist das geistliche Regiment der Sachwalter der Religion – anzugreifen, da dessen Herrscher die Gesetze seines eigenen Reiches, also desjenigen der Freiheit, zu untergraben und alle Reiche, die nicht den Gesetzen des „Reiches des Geistes“ gehorchten, zu vernichten trachte. Er präzisiert seine Vorwürfe gegen das „Reich des Geistes“ noch dahingehend, dass dieses nach wie vor abergläubische Vorstellungen unter den Menschen verbreite, sich, um sie besser beherrschen zu können, der Tiefen ihrer Herzen bemächtige und weltweit Zwietracht säe – die [127 | 128] meisten Kriege auf der Welt seien durch dieses Reich verursacht worden. Der Philosoph weist diese negative Einschätzung des „Reiches des Geistes“ als auf einem falschen Gerücht beruhend zurück und setzt den erhobenen Vorwürfen die folgenden Argumente entgegen: Das „Reich des Geistes“ habe die Menschen seit jeher immer nur gelehrt, was sie zur wahren Glückseligkeit führe, und alle seine Lehren seien dem „irrtumslosen Buch“ entnommen, dessen Wahrheit nur Leute leugneten, die offenkundig in die Irre gegangen seien. Die Machtausübung dieses Reiches über die Herzen der Menschen sei unbedingt nötig, um deren böse Neigungen unter Kontrolle zu halten und

²⁸ So ist wohl des Autors auf andere Weise schwer verständliche Formulierung „*allatī taṭlubuhā l-wāğibāt*“ gemeint.

²⁹ 48f.

potentielle Übeltäter zu bezähmen; ohne dieses Reich würden sich die Menschen gegenseitig zerfleischen. Außerdem stifte dieses Reich anders, als behauptet worden sei, keinen Unfrieden, sondern suche die Bösewichter eben daran zu hindern. Dem Reich des Königs müsse im Grunde daran gelegen sein, das „Reich des Geistes“ zu stützen; denn des Königs Reich herrsche ja nur über die Körper, das „Reich des Geistes“ aber über die Seelen (*arwāḥ*), und ohne die Herrschaft über die letzteren habe auch die über die ersteren keinen Bestand. Im übrigen könne ein Krieg gegen das „Reich des Geistes“ ohnehin nicht zum Sieg führen, „weil die Hand der Allmacht stets ausgestreckt ist, um ihm zu helfen und beizustehen, so dass selbst die Pforten der Hölle es nicht überwältigen können“.³⁰ Das im letzten Nebensatz enthaltene Zitat aus Matthäus 16,18 macht vollends klar, dass Marrāš mit dem „Reich des Geistes“ die Kirche gemeint hat – und als unierter Katholik wohl speziell die katholische Kirche, in deren Selbstverständnis die zitierte Bibelstelle samt den unmittelbar vorangehenden beiden an Simon Petrus gerichteten Sätzen als Ansatzpunkt für die zur Begründung des päpstlichen Primats benutzte Petrusdoktrin eine besondere Rolle spielt. Der König bekehrt sich nun zur Auffassung des Philosophen und lässt von seinem Angriffsplan ab.

Es folgt eine neuerliche längere Lehrrede des Philosophen über die Entstehung der Zivilisation (*tamaddun*) und der politischen Ordnung in Form des Staates. Als der Heerführer, der gerade das „Reich der Roheit“ (*mamlakat al-ḥuṣūna*) besiegt hat, sich darüber beschwert, dass dessen Bewohner jetzt nur mit neuen Gesetzen ausgestattet wieder nach Hause geschickt werden sollen – er meint, sie würden sich an Verbindlichkeiten nicht halten, und zweifelt auf absehbare Zeit hinaus an ihrer Zivilisierbarkeit –, hält ihm der Philosoph entgegen, die Zivilisation verbreite sich „kraft ihrer eigenen Stützen, die von Natur aus [128 | 129] (*ṭabʿan*) im Herzen des Menschen verankert sind, bevor er in Richtung der Verderbtheit entartet (*qabla nḥirāfiḥi ilā l-fasād*)“.³¹ Im Anschluss daran nennt und erläutert er fünf solche Stützen der Zivilisation:

1. die „Verfeinerung der politischen Ordnung“ (*tahḏīb as-siyāsa*).³² Zu ihr rechnet er neben der Auswahl politischer Führungskräfte mit den wünschenswerten Eigenschaften auch die Herstellung von Gleichheit (*istiwāʿ*), vor allem im

30 53. Der Druck London 1989 hat hier statt des von Marrāš verwendeten koranischen (!) Wortes *saqar* für „Hölle“ fälschlich *saḡar* („Reise“). Die von mir konsultierten älteren Ausgaben (s. Anm. 24) bieten jedoch den richtigen Text.

31 66.

32 Die genaue Bedeutung des Wortes *siyāsa* schwankt im Sprachgebrauch Marrāšs, auch schon innerhalb des unter dieser Überschrift stehenden Abschnitts. So verwendet es Marrāš je nach Kontext z.B. auch für „Wahrnehmung führender politischer Funktionen“, „politisches Vorgehen“ oder „Gemeinwesen, Staat“.

Sinne der Gleichheit aller Staatsangehörigen vor dem Gesetz und der Gewährleistung eines gleichen Stimmrechts für sie alle unabhängig von ihren Vermögensverhältnissen.³³ Weiter zählt er zu ihr etwa eine den jeweiligen Gegebenheiten angemessene Gesetzgebung, die Errichtung guter Schulen, den Ausbau der Infrastruktur und die Unterstützung von Handel und Gewerbe.

2. die Verstandesbildung (*taṭqif al-'aql*). Der Mensch ist, so führt er aus, eigentlich von Natur aus gut – wie man heute noch an isoliert aufwachsenden Individuen sehen kann –, jedoch sekundär infolge seiner Vergesellschaftung der Barbarei (*tawahḥuṣ*) verfallen; er kann nur auf dem Wege der Verstandesbildung zu seinem ursprünglichen zivilisierten Zustand (*tamaddun*) zurückgebracht werden. Diese geschieht am besten durch Vertiefung in die Wissenschaften, von denen der Philosoph hauptsächlich Naturwissenschaften wie etwa Astronomie oder Zoologie als Beispiele anführt.

3. die Verbesserung der Gewohnheiten und Sitten (*taḥsīn al-'awā'id wa-l-aḥlāq*). Der einzelne Mensch hat, so erklärt der Philosoph, bei seiner Geburt zunächst weder gute noch schlechte Gewohnheiten und Sitten, vielmehr lediglich eine anlagebedingte Prädisposition (*isti'dād*) zum Sichprägenlassen (*taṭabbu'*) von den guten oder den schlechten, die ihn mehr den einen oder mehr den anderen zuneigen lässt. Es kommt daher alles darauf an, dass er von klein auf durch die guten Sitten und nicht durch ihr Gegenteil geprägt wird. Zivilisiertem Verhalten widerspricht, so vermerkt der Philosoph unter anderem, die Sitte, seine Wohnung prunkvoll mit Möbeln und Hausrat auszustatten, aber keinerlei Bildungsmittel wie Bücher oder Tageszeitungen in sein Heim zu holen; dabei entspricht doch das Streben nach „Verschöne- [129 | 130] rung des Verstandes“ (*zīnat al-'aql*) der „aufgeklärten Epoche“ (*al-ḡil al-mutanawwir*), die nichts Unnützes akzeptiert“, während dasjenige nach Verschönerung der Wohnung lediglich Ausfluss der „finsternen Epochen“ sinnlosen Poms und Gepränges war.³⁴ Als Beispiele für Korrekturbedürftiges listet der Philosoph ferner neben einigen weltweit verbreiteten Untugenden eine Reihe von Sitten auf, die Marrāṣ offenbar speziell in seiner arabischen Heimat unangenehm aufgefallen sind, wie etwa verschwenderischen Aufwand für Gastmähler, das Ausbringen gellender Jubeltriller (*zaḡārīd*) bei Hochzeitsfeiern, unmäßig laute Totenklage, Missachtung und Prügeln von Frauen und Vernachlässigung ihrer Bildung.

4. die Sorge für gesunde Verhältnisse in der Stadt (*ṣiḥḥat al-madīna*). Zu ihren Erfordernissen gehören nach Darstellung des Philosophen die Sauberkeit von Privathäusern wie auch öffentlichen Straßen und Plätzen, der Bau ordentlicher

33 69 f.

34 79.

Straßen, die breit genug sind, um Licht in die Schlafzimmer der Anwohner fallen zu lassen, und eine regelmäßige Wartung und Instandsetzung aller Gebäude.

5. die Liebe (*al-maḥabba*), die die menschliche Gesellschaft zusammenhält. Diese Liebe, auf deren Verständnis und Begründung bei Marrāš noch einzugehen sein wird, ist jedoch, wie der Philosoph darlegt, nur innerhalb bestimmter Grenzen und im rechten Maß von gesellschaftlichem Nutzen. Sie darf zum Beispiel nicht so weit gehen, dass man Pazifismus pflegt, wo zur Behebung unmoralischer Zustände kriegerische Unternehmungen angezeigt wären, oder dass man Barmherzigkeit und Verzeihung praktiziert, wo man eigentlich Strenge und Vergeltung üben müsste, um Übeltätern eine Lektion zu erteilen.

Nach Erörterung dieser Stützen der Zivilisation erklärt der Philosoph dem Heerführer, der die baldige Zivilisierbarkeit des Gegners geleugnet hatte: „Wenn der Mensch in seinem Menschsein vollkommen erschaffen wurde ..., dann besteht unserer Meinung nach kein Zweifel daran, dass diese Stützen in seinem Herzen verankert sind, was man in der Lehre der Ethik³⁵ (der Moralphilosophie) das Naturgesetz (*an-nāmūs aṭ-ṭabīʿī*) nennt. Und wir haben keinen Zweifel mehr, dass der Wechsel der Umstände und die Abfolge der Zeiten diese Säulen erschüttert und dieses Gesetz pervertiert haben. Folglich ist es auch nicht schwierig, das ursprünglich Feststehende, das inzwischen [130 | 131] erschüttert ist, wieder zu befestigen und das ursprünglich Rechte, das inzwischen pervertiert ist, wiederherzustellen, und diese Angelegenheit wird keine Generationen oder Jahrhunderte brauchen.“³⁶

Nun werden die Vorbereitungen zum eigentlichen Gerichtsverfahren getroffen: Der „Minister der Friedensliebe“ führt neun in Ketten gelegte Gestalten herbei, die auf Geheiß der Königin entfesselt und kollektiv als „Führer des Bösen“ apostrophiert werden. Es handelt sich genau genommen um den „König der Knechtschaft“ und sieben „Führer“, nämlich die der Unwissenheit, des Stolzes, des Neides und der Gier, des Geizes, des Grolls, der Verleumdung, der Lüge und Heuchelei, und weiter um den „Träger des Banners des Verrats“; dann kommt der bereits erwähnte „Führer des Heeres der Zivilisation“ mit acht weiteren Personen namens Wissen (oder Wissenschaft, *ʿilm*), Demut, Zufriedenheit und Genügsamkeit, Großzügigkeit, Verzeihung, Verschwiegenheit, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit und schließlich Zuverlässigkeit herzu. Auf Anordnung des Königs treten sie ihren „Gegnern“ gegenüber. Die personifizierten Tugenden stehen also Auge in Auge mit ihren Gegenstücken, den personifizierten Lastern. Nach einer kurzen Triumphrede an alle

35 Marrāš benutzt hier das seinen Lesern unbekannte Fremdwort *al-ītikā*; daher die von ihm zur Erklärung in Klammern nachgestellte arabische Übersetzung „*al-falsafa al-adabiya*“.

36 95.

Repräsentanten des Bösen wendet sich der Philosoph an jeden einzelnen von ihnen, was dem Autor Gelegenheit gibt, der Reihe nach ihr Wesen und ihre Schädlichkeit zu explizieren; darin erschöpft sich denn auch das angekündigte Gerichtsverfahren. Uns brauchen hier nur noch die Aussagen über die durch den gegnerischen König vertretene Knechtschaft oder Sklaverei (*ʿubūdīya*) zu beschäftigen.

Die menschliche Natur (*aṭ-ṭabīʿa al-bašarīya*) ist, wie der Philosoph erklärt, so erschaffen, dass sie durch eine von Gott geschenkte vollkommene sittliche Freiheit (*kamāl al-ḥurrīya l-adabīya*) gekennzeichnet ist.³⁷ Deshalb widerstreben Versklavung von Menschen und Menschenhandel jedem fühlenden Herzen. Der „Minister der Friedensliebe“ unterbricht die gegen sie gerichtete Brandrede des Philosophen, indem er einen der beiden schon als Gerichtsdieners in Aktion getretenen Schwarzen – wie man später erfährt, heißt er Yāqūt – auffordert, seine Geschichte zu erzählen, was dieser auch tut;³⁸ damit wird in die Allegorie zur Illustration der durch Sklaverei verursachten Leiden ein Stück höchst rührender Fiktion rein narrativen Charakters eingeschaltet.

Wie der Schwarze berichtet, wurden er und sein jüngerer Bruder als Kinder im Sudan von ägyptischen Sklavenhändlern auf grausame Weise der Mutter entrissen und die letztere, als sie diese Menschenräuber [131 | 132] herzerweichend um die Rückgabe ihrer Kleinen anflehte, schwer misshandelt, ja schließlich sogar erschossen. Die beiden Jungen wurden getrennt und Yāqūt selbst in Kairo an einen Herrn verkauft, der ihn sehr schlecht behandelte und bei jeder Gelegenheit verprügelte. Er entlief diesem schließlich nach einer besonders schlimmen und ungerechten Misshandlung, schlug sich nach Alexandria durch und fuhr einige Monate als Matrose zur See. Dann beschloss er jedoch, in eine „türkische Schule“ einzutreten, und zwar mit einer sehr bemerkenswerten Begründung: Alle Europäer (*ifranḡī*), mit denen er bei der Seefahrt zusammentraf, hätten „die arabische Nation“ (*al-ḡins al-ʿarabī*) verachtet und beschimpft und erklärt, bei ihnen betrachte man die Araber (*al-ʿarab*) nicht als Menschen, sondern zähle sie zum Tierreich. Da habe er sich gesagt, dass diese niedrige Einschätzung der Araber nur von der unter den letzteren grassierenden Unwissenheit (*ḡahl*) herrühren könne. Hätten die Araber nämlich gute Schulen und Lehrer wie die Europäer und außerdem – hier folgt ein Seitenhieb gegen den Konfessionalismus in Marrāṣs Heimat – „eine Vaterlandsliebe, die frei ist von religiösen Sonderinteressen (*maḥabba waṭanīya munazzaha ʿan aḡrād ad-dīn*)“, dann hätten sie bei den Europäern nicht so zum Gespött werden können. Sie wären dann vielleicht sogar dank ihrer „natürlichen Geschicklichkeit und Tatkraft“ in der Wissenschaft weiter fortgeschritten als alle

37 101.

38 105–111.

anderen Menschen auf der Welt; selbst der Westen leugne ja nicht, was er den Arabern verdanke.³⁹ Aus der patriotischen Motivation heraus, bei den Europäern das Ansehen der Araber durch den Beweis von deren intellektuellen Fähigkeiten zu heben, nahm Yāqūt also an der Militärakademie in Istanbul das Studium auf (!).⁴⁰ In letzterer Stadt traf er auf der Galatabrücke eines Tages ganz zufällig seinen Bruder Marḡān wieder, der inzwischen an einen türkischen Herrn verkauft worden war und von diesem zwar gut behandelt wurde, sich aber trotzdem nach Freiheit sehnte. Dank seines nunmehr schon überlegenen Wissens konnte ihn Yāqūt darüber aufklären, dass die osmanische Regierung inzwischen die Sklaverei abgeschafft hatte⁴¹ und er seine Freilassung verlangen konnte, was er denn auch mit Erfolg tat. Jetzt trat auch Marḡān in die Militärakademie ein. Beide verließen diese nach fünf Jahren und traten nun in den Dienst des „Reiches der Zivilisation“. [132 | 133]

Der Philosoph zieht aus dem Ausgang dieser Geschichte die folgende Konsequenz für den „König der Knechtschaft (Sklaverei)“: „Sein Reich hat demnach angesichts des Fortschrittes (*taqaddum*) dieses neuen Zeitalters keinen Bestand mehr“.⁴² Und er unterstreicht nochmals, dass es das Wissen ist, durch das der Mensch seine natürliche Vollkommenheit zurückgewinnt und sich zur Höhe der Zivilisation erhebt, die ihm Prosperität und Respekt einbringt.

Zur Herbeiführung des Endes wird der Ich-Erzähler in seinem Traum plötzlich durch Blitz und Donnerschlag aus dieser Szene herausversetzt und findet sich in einer traurigen, anscheinend gänzlich unbelebten Einöde wieder. Er erblickt dort einen Hügel, besteigt dessen Gipfel und schaut nach Osten, wo sich Finsternis über die Gegend breitet. Da vernimmt er in der Ferne einen Ruf, der der Stadt Aleppo den Anbruch guter Zeiten verheißt. Er mag diesem Ruf nicht glauben und blickt nach Westen. Nun sieht er das Land vom Horizont her ergrünen und hört von neuem eine Stimme, die der Stadt Aleppo die Frohbotschaft verkündet, es werde jetzt mit ihr dank der Fürsorge des Sultans aufwärts gehen. Er beginnt vor Freude zu tanzen, denn jetzt weiß er, dass der – namentlich erwähnte – amtierende osmanische Herrscher Abdūlazīz seiner Vaterstadt zu neuer Blüte verhelfen wird.⁴³ Am

39 109.

40 Vordergründige Wahrscheinlichkeiten kümmern den Autor offensichtlich wenig, wenn es wie hier um seine didaktischen Ziele geht: Für einen Matrosen ohne erkennbare vorherige Schulbildung ist dieser Schritt denn doch ein bisschen groß.

41 Dieser Zug greift der tatsächlichen historischen Entwicklung vor; s. dazu u. Anm. 53.

42 111.

43 Eine solche an den regierenden osmanischen Sultan gerichtete Ergebenheitsbekundung, die zugleich den Charakter einer *captatio benevolentiae* auf dem Wege höchsten Lobpreises hat, kommt auch in anderen Werken Marrāšs vor, so in *Mašhad al-aḥwāl* (s. Anm. 48) 23 und bemerkenswerterweise sogar in dem Buch *Šahādat aṭ-ṭabī'a fī wuḡūd Allāh wa-š-šarī'a* (s. u. bei Anm. 65), in dem der

Horizont sieht er ein Meer von Licht. Er schließt geblendet die Augen. Als er sie wieder öffnet, findet er sich erwacht auf seiner Schlafstatt liegen.

Es fällt auf den ersten Blick auf, dass in diesem Werk Konzeptionen der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution eine mehr oder minder tragende Rolle spielen. Doch was versteht der Autor unter ihnen genau, in welchen Zusammenhang stellt er sie und wie bewertet er sie?

Die Aussage des Philosophen, die „Stützen der Zivilisation“ seien „von Natur aus“ in den Herzen der Menschen verankert, der Mensch sei erst nachträglich durch seine Vergesellschaftung depraviert, und man könne daher, um derzeit unzivilisierte Menschen zu zivilisieren, auf ihrer Natur aufbauen, erinnert auf den ersten Blick an Rousseau.⁴⁴ Dennoch kann es bei [133 | 134] genauerer Betrachtung zumindest teilweise nicht Rousseau sein, an den Marrāš mit dieser Vorstellung anknüpft. Denn charakteristisch für Rousseau ist gerade, dass er den Zivilisationsstand eines Landes wie z. B. Frankreich, den Marrāš vor Augen hat, wenn er von Zivilisation spricht, der Natur in negativer Wertung gegenüberstellt und die These vertritt, man müsse ihn abstreifen, um zur wahren Natur des Menschen und damit auch zu wahrer Vernunft und Sittlichkeit zurückzugelangen. Ebenfalls nicht zu Rousseau passt der überschäumende Wissenschaftsoptimismus Marrāšs. Rousseau hatte in seiner Abhandlung *Discours sur les sciences et les arts* (1750) die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob die Wiederbelebung der Wissenschaften und der Künste (sc. seit der Renaissance) zur Verbesserung der Sitten beigetragen habe, nicht nur klar verneint, sondern darüber hinaus die Überzeugung geäußert, ein Aufschwung der Wissenschaften sei dem menschlichen Glück noch nie dienlich gewesen. Ein solcher Standpunkt verträgt sich nicht mit demjenigen Marrāšs, nach dem wissenschaftliche Betätigung ein vorrangiges Mittel der Erziehung zum wünschenswerten – nach seiner Anschauung zivilisierten – Verhalten und überdies zur Erlangung größtmöglichen Wohlergehens ist. Die Gleichsetzung des Ursprünglichen, Naturgemäßen mit dem Vernünftigen, die im Denkmodell des Philosophen von Marrāš steckt, ist im übrigen nicht auf Rousseau beschränkt, sondern Gemeingut der Aufklärung.

Marrāš versteht und bewertet Zivilisation ganz im Sinne der Definition des Physiokraten Victor Riquetti de Mirabeau, des Vaters des bekannten Politikers der Französischen Revolution, der diesen Begriff in seiner modernen Bedeutung 1756 als erster benutzt und damit in die Aufklärungsphilosophie eingeführt hat: „*La civilisation d'un peuple est*“ – so formulierte er – „*l'adoucissement de ses moeurs*,

Autor unter anderem die Wahrheit des Christentums zu beweisen versucht und das der Sultan daher kaum goutiert hätte.

⁴⁴ Rousseau selbst hat bekanntlich die ihm häufig zugeschriebene Formel „Zurück zur Natur!“ nicht gebraucht.

*l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient observées et y tiennent lieu de lois de détails.*⁴⁵ Auch für Marrāš ist, wie wir sahen, Zivilisation wesentlich eine Angelegenheit der Verfeinerung der Sitten, *tahḍīb al-aḥlāq*, und der Verbreitung von (wissenschaftlichen) Kenntnissen; auch Marrāš betrachtet sie – obwohl ihre Verteidiger in seinem allegorischen Roman auf einer Waldlichtung versammelt sind⁴⁶ – in erster Linie als Sache städtischer Lebensformen, wie unter anderem an seiner [134 | 135] Einstufung der städtebaulichen Hygiene als Stütze der Zivilisation abzulesen ist. Auch für Marrāš ist Zivilisation das Gegenteil von *ḥuṣūna* (Roheit, Grobheit) und damit in einem ursprünglichen Sinne *politesse*. Den Gedanken, dass Zivilisation gesetzliche Detailregelungen überflüssig machen kann, äußert Marrāš implizit, wenn der Philosoph in seiner Allegorie die Zivilisation als „ein Gesetz (*nāmūs*)“ bezeichnet, „das den Menschen zur Verbesserung seines natürlichen und sittlichen Zustands führt“;⁴⁷ denn da dieses „Gesetz“, wie er annimmt, den Menschen von innen heraus zu moralisch hochstehendem Handeln veranlasst, erübrigen sich, wo es wirksam ist, Einzelregelungen des positiven Rechts.

Vom Gedankengut der Aufklärung beeinflusst ist zweifelsfrei auch die bei Marrāš gegebene Koppelung des Konzepts der Zivilisation mit dem Fortschrittsgedanken, der erstmals 1794 von Antoine Condorcet in dessen Abhandlung *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ausführlich entfaltet, aber zuvor auch schon von anderen Philosophen des 18. Jahrhunderts vertreten wurde. Marrāš steht dabei einesteils stark unter dem Eindruck des in der früheren Aufklärung bevorzugten Fortschrittsverständnisses, das diesen wesentlich als einen Prozess der Entfaltung der Rationalität und der Veredelung der Sitten begriff, aus dem sich dann die Humanisierung der Gesellschaftsordnung ergeben sollte. Er ist aber andernteils auch schon in erheblichem Maße von dem im 19. Jahrhundert in den Vordergrund getretenen popularisierten Aufklärertum des bürgerlichen Europa angesteckt, das Fortschritt vor allem an den vom Aufschwung der Naturwissenschaften ermöglichten technischen Neuerungen ablas und dazu neigte, diese per se schon als Indiz für eine immer bessere Welt zu betrachten; so pries er beispielsweise emphatisch die vielen großartigen Erfindungen, die neuerdings im

45 Zitiert nach H. P. Dreitzel, Art. 'Zivilisation' in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1920.

46 Die Waldlichtung kann dabei vom Autor als ein Bild dafür gemeint sein, dass die moderne Zivilisation bisher ringsum von „wildem“, d.h. weniger oder gar nicht zivilisierten Gesellschaften umgeben ist und mithin vorläufig gleichsam inselhaften Charakter hat.

47 *Ġābat al-ḥaqq* 67.

Westen gemacht worden waren und für seine Begriffe bewiesen, dass dieser auf dem richtigen Wege war.⁴⁸ [135 | 136]

Derjenige Schlüsselbegriff der Philosophie Rousseaus und der Französischen Revolution, den der Autor in *Ġābat al-ḥaqq* dem Denken und Fühlen des Lesers am nachdrücklichsten einzuprägen sucht und an dem er deshalb auch den allegorischen Handlungsaufbau des Werks hauptsächlich aufgehängt hat, ist der der Freiheit. Schaut man sich nun an, was Marrāš darunter eigentlich genau versteht, so wird deutlich: in seinem Freiheitsbegriff mischen sich verschiedene Elemente, die zum Teil durchaus auf Gedankengut der Aufklärung zurückgeführt werden können; in ihm fehlen aber auch gerade einige sehr charakteristische Elemente des Freiheitsverständnisses von Aufklärung und Französischer Revolution.

Freiheit bedeutet für Marrāš zunächst einmal das Gegenteil von Sklaverei. Das zeigt sich an vielen Stellen des Werkes, beispielsweise in der Bezugnahme auf den in den U.S.A. entbrannten Sezessionskrieg ganz am Anfang des Werkes,⁴⁹ weiter überall dort, wo der „König der Freiheit“ dem „König der Knechtschaft (oder Sklaverei)“ gegenübergestellt ist, ebenso in der Rede, in der der Philosoph den tätigen Einsatz für die Sklavenbefreiung für obligatorisch erklärt,⁵⁰ und schließlich nicht zuletzt an dem herzergreifenden Lebensbericht des ehemaligen Sklaven Yāqūt, durch den ja dokumentiert werden soll, wie schlimm es ist, nicht frei zu sein. Mit der Auffassung von Freiheit als Gegenteil der Sklaverei knüpft Marrāš wohl ein Stück weit an den vorneuezeitlichen arabischen Sprachgebrauch an: Zwar war der Terminus „*ḥurr*“ für den Freien im Gegensatz zum Sklaven (*ʿabd*) besonders innerhalb der Sprache des islamischen Rechts beheimatet; aber man darf durchaus annehmen, dass die Kategorien der *ṣarīʿa* auch das Vokabular eines Christen wie Marrāš mitbestimmt haben, der in einer mehrheitlich islamischen Umgebung aufgewachsen und in älterer arabischer, meistens muslimischer Literatur sehr

48 S. dazu außer den „wunderbaren Erfindungen“, auf denen die „Armee der Zivilisation“ in der einleitenden Rahmenszene von *Ġābat al-ḥaqq* (28) dahergeritten kommt, etwa auch seinen Ruf nach einer besonderen staatlichen Förderung für Erfinder (ibid. 72) und seine Verherrlichung der Erfindung von Dampfschiffahrt, Telegraph und Fotografie in dem Reimprosastück *Ḥāl al-ḡarb* in seinem Buch *Mašhad al-aḥwāl*, hier zitiert nach dem schon in Anm. 24 erwähnten Nachdruck London 1989 zusammen mit *Ġābat al-ḥaqq* (dort 148). *Mašhad al-aḥwāl*, das erstmals 1870 in Beirut erschien, ist seinem Charakter nach ein Adab-Werk, in dem der Autor eigene Gedichte und (Reim-) Prosastücke nach Themen geordnet zusammengefasst hat; die Themen schließen dabei sowohl Zeitloses (Kindheit, Jugend, Greisenalter, Schönheit, Liebe, Hass usw.) als auch Aktuelles (die gegenwärtige Situation des Orients und des Okzidents, die Lage der Frau) und aufklärerische Topoi (Zivilisation, Wissenschaft) ein.

49 S. o. S. 126 der Originalpaginierung.

50 S. o. S. 127 der Originalpaginierung; die Stelle findet sich im Text des Werks auf S. 49.

belesen war.⁵¹ Sklavenbefreiung war allerdings auch ein Anliegen der Aufklärung, und die Art und Weise, wie Marrāš seinen Philosophen die Verabscheuungswürdigkeit der Sklaverei begründen lässt, weist tatsächlich auf eine Anregung von dieser Seite hin: Es ist die von Natur aus – und das heißt für Marrāš zugleich durch Gottes Gabe – jedem Menschen eigene sittliche Freiheit, deretwegen sich Sklaverei verbietet.⁵² Wir haben es hier also mit einer im weitesten [136 | 137] Sinne naturrechtlichen Begründung des Prinzips der Freiheit der Person zu tun, wie sie auch in der Aufklärungsphilosophie üblich war.⁵³

Nichts spezifisch Aufklärerisches hat freilich die nähere Bestimmung dieser sittlichen Freiheit bei Marrāš – und damit sind wir bei einem anderen Element seines Freiheitsverständnisses. Unter sittlicher Freiheit versteht Marrāš im eben angesprochenen Kontext lediglich die Freiheit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu wählen, d.h. also seine Willens- und Handlungsfreiheit im Gegensatz zu einer möglichen Determiniertheit oder Prädestiniertheit seines Tuns.⁵⁴ Auffällig ist, dass in Marrāšs Freiheitsbegriff das Herzstück des aufklärerischen Freiheitsverständnisses fehlt: die Idee der Autonomie der menschlichen Vernunft auch im Bereich der sittlichen Urteile. Marrāš präzisiert zwar den Konnex zwischen Freiheit und Pflicht, den er stark betont, dahingehend, dass wahre Freiheit – man erinnere

51 Dies umso mehr, als er ja auch das koranische Wort *saqar* für „Hölle“ in Matthäus 16,18 benutzt hat (s. o. Anm. 30).

52 S. o. bei Anm. 37.

53 Eine besondere Aktualität gerade des Themas Sklavenbefreiung ergab sich für ihn nicht nur aus der Beobachtung des Sezessionskriegs, sondern auch aus der für seine Begriffe noch unbefriedigenden Situation im Osmanischen Reich, dessen Untertan er war; dort hatte zwar Sultan Abdülmecid in Fermanen 1854 und 1857 ein Verbot des Handels mit weißen, dann auch mit schwarzen Sklaven ausgesprochen, aber dieses wurde zunächst nur wenig beachtet, und zur Abfassungszeit von *Ġābat al-ḥaqq* hatte der inzwischen auf den Thron gelangte Sultan Abdülaziz anders, als Marrāš ihm das mit der glücklichen Schlusswendung der Geschichte des ehemaligen Sklaven Yāqūt bezüglich des Bruders desselben gewissermaßen durch vorauseilendes Lob nahezuzubringen versuchte, auch noch nicht die Aufhebung bestehender Versklavungsverhältnisse verfügt. Diese geschah de iure erst durch die Verfassung von 1876, die allen osmanischen Untertanen die Freiheit der Person zusicherte, und wurde de facto erst mit deren Wiederinkraftsetzung nach der jungtürkischen Revolution 1908 wirksam.

54 *Ġābat al-ḥaqq* 101. In einem anderen Zusammenhang, nämlich nach der Erklärung der Königin über das Wesen der wahren Freiheit (s. o. bei Anm. 29), lässt er den Philosophen den Begriff „sittliche Freiheit“ offensichtlich in einem anderen Sinne benutzen: Dieser führt dort aus, im Bereich der Moral gebe es, wie man beobachten könne, je nach Umständen sowohl freie Menschen und als auch Sklaven (49). Was mit dieser kurzen Bemerkung genau gemeint ist, wird nicht völlig klar. Jedenfalls kann es hier aber nicht um Willensfreiheit gehen, denn diese besitzen ja nach der oben referierten Stelle *alle* Menschen. Derartige Inkonsistenzen der Begriffsverwendung finden sich bei dem Autor außerordentlich häufig.

sich der Ausführungen der Königin zu diesem Punkt⁵⁵ – in der Unterstellung unter die richtigen Rechtsnormen bestehe. Aber er sagt charakteristischerweise nichts davon, dass die menschliche Vernunft – auf die er im Bereich der Naturerkenntnis ganz und gar setzt – die Quelle dieser Rechtsnormen sei. Und wo er sich zur Herkunft ethischer Normen näher äußert, wird deutlich, dass er einem ungebrochenen Offenbarungspositivismus huldigt, der mit der Annahme operiert, im Zweifelsfall seien Bibel und kirchliche Lehre die Norm, der man sich zum eigenen Besten zu unterwerfen habe. Wir werden auf diese religiös bedingte Einschränkung seiner Bereitschaft, den aufklärerischen Freiheitsbegriff mitzutragen, gleich noch zurückkommen.

Weil Marrāṣ die Autonomie menschlicher Vernunft nicht bejaht, kommt bei ihm folgerichtigerweise auch das Konzept der Volkssouveränität als Ausdruck einer in der Vernunftnatur des Menschen wurzelnden und auf das Gemeinwohl gerichteten *volonté générale* nicht vor – ungeachtet der unter der Rubrik „Verbesserung der politischen Ordnung“ neben anderen aufgeführten Forderung nach gleichem Stimmrecht,⁵⁶ bei deren Gelegenheit der Terminus „Stimmrecht“ unerklärt bleibt und weder Funktion noch Notwendigkeit von Abstimmungen erklärt wird; das Volk kann, so setzt er voraus, über sich selbst nicht die alleinige Gesetzgebungskompetenz haben, weil es letztlich den geoffenbarten Normen unterliegt. In diesem Punkt trifft sich Marrāṣ mit seinem muslimischen Zeitgenossen aṭ-Ṭaḥṭāwī, der ungeachtet seiner sonstigen Anleihen bei in Frankreich verbreiteten politischen Konzeptionen gerade die Idee der Volkssouveränität nicht übernahm,⁵⁷ und zwar der Sache nach aus demselben Grund, wenngleich die Offenbarung, auf die er sich bezog, naturgemäß nicht die der Bibel, sondern die des Koran war.

Darüber hinaus erweist sich das Freiheitsverständnis Marrāṣs, sieht man von dem speziellen politischen Anliegen der Sklavenbefreiung ab, aufs ganze gesehen als bemerkenswert unpolitisch – deutlich unpolitischer sogar als das aṭ-Ṭaḥṭāwīs.⁵⁸ Zwar hatte Marrāṣ in seiner *Riḥlat Bārīs* die politische Freiheit der Franzosen summarisch gerühmt;⁵⁹ doch wird gerade dieser für Rousseau und die Französische

55 S. o. bei Anm. 29.

56 S. o. bei Anm. 33.

57 Dazu Israel Altman, *The Political Thought of Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, a Nineteenth Century Egyptian Reformer*, Diss. Los Angeles 1976, 151.

58 Zu aṭ-Ṭaḥṭāwīs Vorstellung von politischer Freiheit kann der – allerdings ergänzungs- und differenzierungsbedürftige – Aufsatz von Leon Zolondek, 'Al-Ṭaḥṭāwī and Political Freedom', in: *MW* 54/1964, 90–97 konsultiert werden. Zur Entwicklung des Freiheitsbegriffes im muslimischen Denken seit der Wende zum 19. Jahrhundert im ganzen s. Bernard Lewis, 'The Idea of Freedom in Modern Islamic Political Thought', in: ders., *Islam in History*, London 1973, 267–281.

59 *Riḥlat Bārīs* 34f.

Revolution fundamental wichtige Aspekt von Freiheit in all den ausgedehnten Erörterungen von *Ġābat al-ḥaqq* über Wesen, Möglichkeit und Notwendigkeit von Freiheit kaum erwähnt, geschweige denn näher entfaltet. aṭ-Ṭaḥṭāwī hatte zwar ebenfalls Probleme mit dem vollen Verständnis dessen, was nichtmuslimische „zivilisierte Nationen“ – er dachte vor allem an die Franzosen – mit Freiheit und Gleichheit [138 | 139] meinten; das lässt sich daran erkennen, dass er seinen Lesern erklärte: „... was wir Gerechtigkeit und gutes Handeln nennen, das drücken sie mit Freiheit und Herstellung von Gleichheit aus.“⁶⁰ Durch die Gleichsetzung von Freiheit (*ḥurriya*) mit Gerechtigkeit (*ʿadl*) reduzierte er die erstere faktisch auf einen vom Staat zu garantierenden Idealzustand der Beziehungen zwischen den Staatsangehörigen, ohne etwas darüber zu sagen, wer diesen inhaltlich definiert; für die politische Freiheit im Sinne Rousseaus ist aber gerade konstitutiv, dass es die Gesamtheit der Bürger ist, die mittels der Gesetzgebung definiert, was im Staat als gerecht gelten und gewährleistet werden soll. aṭ-Ṭaḥṭāwī führte dennoch detailliert aus, welche Formen von Freiheit seiner – am französischen Beispiel geschulten – Überzeugung nach im Staat, auch im islamischen Ägypten, garantiert sein sollten, weil sie, wie er hervorhebt, die Bereitschaft der Staatsbürger zum Einsatz für das Wohl des Vaterlands und den wirtschaftlichen Aufschwung fördern; und dabei nannte und erläuterte er – zum Teil unter der Überschrift „die Rechte des Staatsbürgers“ (*ḥuqūq al-muwāṭin*)⁶¹ – eine ganze Reihe von bürgerlich-liberalen Freiheitsrechten wie etwa die Versammlungsfreiheit, die Freiheit der Meinungsäußerung, das Recht auf Opposition und auf Kritik an der Regierung und weiter das Recht auf Partizipation an den Regierungsgeschäften, die seinen Freiheitsbegriff mit ganz konkreten, zweifelsfrei politischen Inhalten füllen.⁶²

Dafür verwendet Marrāš deutlich mehr Aufmerksamkeit als aṭ-Ṭaḥṭāwī auf die Grenzen der Freiheit, und hier vor allem die durch die Religion gesetzten: Die Freiheit, in der Handlung von *Ġābat al-ḥaqq* vertreten durch ihren expansionslustigen „König“, muss typischerweise an den Grenzen des „Reiches des Geistes“, d.h. der Religion und speziell der Kirche, Halt machen. Was dieses „Reich des Geistes“ den Menschen an Gesetzen auferlegt, ist stets zu ihrem Besten und dient der wahren Zivilisation – ein Gedanke, den Marrāš auch im Rahmen seines Werks *Mašhad al-aḥwāl* in einem bis auf den Terminus *tamaddun* von Spuren der

60 K. al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn (1873), in: *al-A'māl al-kāmila li-Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī*, hrsg. v. Muḥammad 'Amāra, Bd. 2, Beirut 1970, 469.

61 So K. al-Muršid al-amīn 433 f.

62 S. z. B. ibid. 433 f., 473–475. Vor allem die Erwähnung der letzten beiden Rechte (434) zeigt, dass der – wohl von Zolondek übernommene – Eindruck von Lewis (s. Anm. 56), aṭ-Ṭaḥṭāwī nehme auf liberale Freiheitsrechte politischen Charakters überhaupt nicht Bezug (271), falsch ist. Dergleichen fehlt in *Ġābat al-ḥaqq* so gut wie ganz.

Aufklärung fast völlig freien Reimprosastück zum Thema „Zivilisation“ nochmals unterstrichen hat.⁶³ Gefahren sind von diesem „Reich des Geistes“, so behauptet er, [139 | 140] noch nie ausgegangen, und im übrigen braucht auch der Staat der Freiheit die Assistenz dieses „Reiches“, damit die Seelen der Landesbewohner und nicht nur deren Leiber beherrscht werden können – aus aufklärerischer und demokratischer Sicht, aber auch unter dem Gesichtspunkt des Missbrauchs von Religion für politische Zwecke ein recht fragwürdiges Argument.

An Marrāṣs Art der Verteidigung des „Reiches des Geistes“ gegen die andrängenden Verfechter der Freiheit wird eine klare Grenze seiner Bereitschaft zur Übernahme von Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution sichtbar: Er lehnt deren religionskritische Stoßrichtung kategorisch ab. Das gilt nicht nur für Religionskritik im Sinne von Antiklerikalismus, den er explizit zurückweist.⁶⁴ Es gilt vielmehr erst recht für jene radikalste Form von Religionskritik, die in der Leugnung der Existenz Gottes besteht. Der Auseinandersetzung mit dieser Art von Religionskritik hat er sogar noch ein gesondertes Buch gewidmet, das den Titel *Ṣahādat at-ṭabī'a fi wuḡūd Allāh wa-ṣ-ṣarī'a* („Das Zeugnis der Natur bezüglich der Existenz Gottes und des geoffenbarten Gesetzes“) trägt.⁶⁵ In ihm sucht der Autor anhand der Betrachtung der Natur zu demonstrieren, dass der Glaube an einen Schöpfergott vernunftgemäß ist – beginnend beim Weltall mit seinen Gestirnen und von hier aus fortschreitend über verschiedene physikalische und chemische Gesetzmäßigkeiten der unbelebten Materie, dann die Pflanzenwelt und das Tierreich bis hinauf zum Menschen, dessen sinnreich konstruierten und so erstaunlich gut funktionierenden Organismus er als passionierter Mediziner in großer Breite beschreibt. Nach diesem kosmologischen Gottesbeweis führt er auch noch einen Nachweis der Wahrheit der christlichen Religion, indem er zunächst die Vernunftgemäßheit der Annahme einer unsterblichen Seele und die seiner Ansicht nach unzweifelhaft gegebene natürliche Disposition des Menschen zur Religiosität

⁶³ *Hāl at-tamaddun*, dort 156 f.

⁶⁴ Besonders deutlich in *Maṣhad al-aḥwāl* 157, wo er sich über das unzivilisierte Verhalten derjenigen Menschen beklagt, die „törichtes Zeug über die Hirten (das Wort heißt auch ‚Pastoren‘) reden“, obwohl sie Verirrte (also verirrte Schafe) sind.

⁶⁵ Hier benutzt in einem in der Dār al-kutub in Kairo vorhandenen Druck, der dort ohne Orts- und Jahresangabe geführt wird, bei dem aber vielleicht nur die Teile der Titelei, die diese Angaben enthielten, nicht mitgebunden worden sind. Dem Aussehen nach könnte es sich durchaus um den posthumen ersten Druck Beirut 1892 handeln, der laut Dāḡir, *Maṣādir*, Bd. 2, 695 der einzige geblieben ist. Mit dem Begriff „ṣarī'a“ im Titel des Werks ist, wie sich aus den Ausführungen des Autors ergibt, konkret der normative Gehalt der christlichen Religion gemeint, der in der Heiligen Schrift niedergelegt ist.

darlegt und endlich – ganz nach scholastischem Muster – erst die Notwendigkeit von Offenbarung und dann deren tatsächliches Geschehen- [140 | 141] sein im Judentum und Christentum zu untermauern sucht. Als Wahrheitsbeweis dienen ihm dabei in Erfüllung gegangene Prophezeiungen und Wunderberichte in der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments, aber auch die erstaunlich rasche Ausbreitung des Christentums über einen Großteil der Welt.⁶⁶ Und für den Fall, dass doch noch jemand irgendwo einen Widerspruch zwischen Vernunftkenntnissen und Aussagen der Heiligen Schrift erblicken sollte, erklärt er abschließend kurz und bündig, der menschliche Verstand reiche eben an vieles nicht heran und könne die Gedanken Gottes oftmals nicht begreifen.⁶⁷ Das Werk als ganzes wendet sich gegen Vertreter eines offenen Atheismus. Solche waren jedoch in der arabischen Welt, und zwar sowohl unter Christen wie unter Muslimen, damals mit Sicherheit noch so gut wie gar nicht vorhanden; selbst heute noch sind sie dort außerordentlich selten. Deshalb ist diese seine Widerlegung des Standpunkts der Gottesleugner wohl keine Auseinandersetzung mit bereits in größerer Zahl in Erscheinung getretenen arabischsprachigen Religionsgegnern, sondern lediglich ein Akt der Prophylaxe gegen eine mögliche Ansteckung seiner Landsleute und Glaubensgenossen durch einen Teil der Aufklärungsphilosophie und die von Ideen der Französischen Revolution beeinflussten Europäer, die den Gottesglauben als irrational ablehnen.

In diesem Werk präsentiert sich Marrāš als entschiedener Anwalt nicht nur des Gottesglaubens, sondern auch ganz speziell der christlichen Religion; in *Ġābat al-ḥaqq* gibt er sich über seine Parteinahme für die Religion als solche hinaus als Verfechter einer dezidierten Kirchlichkeit zu erkennen. Beides ist nicht zuletzt aus der Atmosphäre verhältnismäßig bewusst erlebter Religions- und Konfessionszugehörigkeit zu verstehen, in der er, wie eingangs erwähnt, aufgewachsen sein dürfte. Von Hause aus waren für ihn Lehre und Institution seiner melkitischen Kirche, die sich seit der Union als Teil der katholischen Weltkirche begriff, wichtige Bezugsgrößen seiner Identität; deshalb reagierte er besonders empfindlich auf Religions- und Kirchenkritik, wie sie die geistigen Erben der Aufklärung und der Französischen Revolution in Europa für sich als Freiheitsrecht beanspruchten.

Seine entschiedene Zurückweisung aufklärerischer Religionskritik entspricht im übrigen der scharfen Missbilligung, mit der auch arabische Historiker des frühen 19. Jahrhunderts, und zwar der Muslim ‘Abd ar- [141 | 142] Raḥmān b. Ḥasan al-Ġabartī ebenso wie die beiden Christen Niqūlā at-Turk und Ḥaydar aš-Šihābī, die religionsfeindlichen Tendenzen zeitgenössischer Franzosen kommentiert hatten,

⁶⁶ Dass er dieses letztere Argument so unbefangen benutzt, ist bei ihm als einem Angehörigen einer christlichen Minderheit, die in ihrer heimischen Umgebung täglich mit den Folgen der noch viel rascheren Ausbreitung des Islam konfrontiert ist, einigermaßen erstaunlich.

⁶⁷ 79 f.

nachdem sie ihnen durch Nachrichten über die Französische Revolution und das praktische Verhalten des 1798 nach Ägypten gekommenen Expeditionsheeres Napoleons bekannt geworden waren.⁶⁸ Des weiteren liegt sie auf der gleichen Linie wie der Tadel, den der Muslim aṭ-Ṭaḥṭawī in seinem 1834 gedruckten Parisreisebuch über die von ihm bei den Franzosen beobachtete aufklärerische Geringschätzung der Religion äußerte.⁶⁹

Unabhängig davon, ob Marrāṣ solche Stimmen gekannt hat,⁷⁰ kann er in seiner Reaktion gegen Religions- und Kirchenkritik auch noch durch das geistige Klima Frankreichs zur Zeit seines Pariser Studienaufenthalts 1867–1868 bestärkt worden sein. Dieses Frankreich war längst nicht mehr von breiter Zustimmung für eine Devise wie Voltaires „*Écrasez l'infame!*“ oder die Parolen der Französischen Revolution beherrscht. Es war vielmehr das des *Deuxième Empire* (1852–1870), in dem die katholische Kirche erneut zu einer der wichtigsten politischen Kräfte, ja geradezu einer Stütze des Staates geworden war. Ein Flügel innerhalb des damaligen französischen Katholizismus, der unter anderem durch die Predigten J. B. H. Lacordaires (1802–1861) und das schriftstellerische und publizistische Werk von H. F. R. de Lamennais (1782–1854) inspiriert worden war und zu dessen prominentesten Vertretern während Marrāṣs zweiter Anwesenheit in Paris der Politiker und Publizist Charles de Montalembert (1810–1870) gehörte, erstrebte die Versöhnung von Liberalismus und katholischer Kirchlichkeit. Das Motto der Tageszeitung „*L'Avenir*“, des einst führenden Blattes dieser katholischen Liberalen, lautete „Einheit von Religion und Freiheit“. Dieses Motto wäre auch eine treffende Umschreibung des Zieles, das Marrāṣ schon bei seinem Entwurf eines zivilisierten Gemeinwesens in *Ġābat al-ḥaqq* vorgeschwebt hatte.

Marrāṣ wollte diese Einheit freilich im Zweifelsfall auf Kosten der Freiheit hergestellt wissen und war auch sonst nicht bereit, die letztere ungehemmt ihren Lauf nehmen zu lassen. In *Ġābat al-ḥaqq* gab er bei all seiner Verherrlichung der Freiheit unübersehbar zu erkennen, dass er das Freiheitsverlangen des Menschen nicht nur dort, wo es mit überlieferten [142 | 143] religiösen Normen und Autoritäten kollidiert, sondern ganz allgemein für eine nicht ungefährliche, weil zur Maßlosigkeit tendierende Regung hielt. In der Handlungskonstruktion tritt der „König der Freiheit“ typischerweise als ein Heißsporn hervor, der öfters ein wenig gebremst werden muss, als ein etwas ungebärdiger Geselle, der dazu neigt, über das

68 Zu ihren diesbezüglichen Aussagen Genaues in *Das Bild der Europäer* (s. Anm. 19) 24 f.; s. ferner Leon Zolondek, 'The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century', in: *MW* 57/1967, 202–211, und zum größeren Kontext Bernard Lewis, 'The Impact of the French Revolution on Turkey', in: *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History* 1/1953–54, 105–125.

69 Dazu *Das Bild der Europäer* (s. Anm. 19) 43.

70 Eindeutige Indizien dafür gibt es nicht.

Ziel hinauszuschießen und unnötig destruktiv zu wirken: Schon kurz nach dem Anfang hindert ihn nur das regulierende Eingreifen seiner Gattin, der „Königin der Weisheit“, daran, den unheilstiftenden Gegner gleich zu vernichten, statt ihn nur an weiterem Übeltun zu hindern; und später würde er dann außer dem Reich dieses Übeltäters am liebsten auch gleich noch das wohltätige „Reich des Geistes“, also die Macht der Religion aus dem Weg räumen, wovon ihn der Philosoph gottlob mit seinen Vorhaltungen abbringen kann. Mit diesen Handlungszügen wird dokumentiert: Man muss der Freiheit ihr rechtes Maß von außen, von der Warte höherer Einsicht aus, vorgeben und ihr damit Grenzen setzen. Von aufklärerisch-revolutionärem Autonomiedenken kann in diesem Freiheitsverständnis demnach keine Rede sein.

Die Freiheit kommt in *Ġābat al-ḥaqq* nie in unmittelbarer Verbindung mit den beiden anderen Elementen der bekannten Trias der Schlagwörter der Französischen Revolution, nämlich Gleichheit und Brüderlichkeit, zur Sprache. Dennoch sind auch diese beiden anderen Elemente in dem Werk präsent, allerdings mit ungleicher Gewichtung und teils nur in verwandelter Form.

Von der Gleichheit als politischem Prinzip ist lediglich in einem kurzen Passus⁷¹ im Rahmen der Erörterung verschiedener Aspekte der „Verfeinerung der politischen Ordnung“, der „ersten Stütze“ der Zivilisation, die Rede, und zwar nicht unter Verwendung des Wortes *musāwāt*, das sich für sie in der arabischen politischen Terminologie inzwischen durchgesetzt hat, sondern unter der von derselben Wurzel abgeleiteten Benennung *istiwāʾ*. Marrāšs Forderung nach Gleichheit aller vor dem Gesetz entspricht dem maßgeblich von Rousseaus Philosophie angeregten Prinzip der Französischen Revolution, wird allerdings anders als bei Rousseau oder etwa in der französischen Verfassung von 1793 nicht naturrechtlich begründet, sondern im wesentlichen mit der Überlegung, dass die Reichen und Mächtigen ihre ökonomisch und politisch dominante Stellung nicht ohne die große Mehrheit der Armen und Schwachen halten könnten und den ohnehin im Elend Lebenden angesichts dieses Tatbestands nicht auch noch den Tort rechtlicher Zurücksetzung antun sollten. Ebenso ist auch Marrāšs Ableh- [143 | 144] nung des Zensuswahlrechts begründet – mit der er sich immerhin auf der Höhe der Verfassungsentwicklung Frankreichs befand, das erst seit 1848 ein allgemeines Wahlrecht ohne jeden Zensus hatte. Die gegebene Begründung umgibt allerdings alle beiden befürworteten Formen von Gleichheit mit einem Hauch des Karitativen und bleibt im Grunde jenem Denken in Standeskategorien verhaftet, dessen Überwindung Rousseau und die Französische Revolution tendenziell in Gang setzten, wenn auch noch nicht vollendeten. Dass Marrāš den Gedanken der politischen Gleichheit der von ihm so

71 69f.

apostrophierten „Söhne“⁷² des Gemeinwesens – den Staatsbürger, den aṭ-Taḥṭāwī etwa um dieselbe Zeit unter der Bezeichnung *muwāṭin* nach Wort und Sache ins arabische Schrifttum einführte,⁷³ kannte er noch nicht – im Grunde nur sehr unvollkommen verinnerlicht hatte, sieht man an einer Stelle innerhalb derselben Erörterung wenige Zeilen vorher, wo er in aller Unschuld erklärt, führende Politiker sollten nur reiche Leute von vornehmer Abstammung werden können, da diese eine besonders gute Erziehung genossen hätten und daher auch über die wünschenswerten Eigenschaften etwa im Bereich der Moral verfügten.⁷⁴ Sein Bekenntnis zum Gleichheitsgrundsatz bleibt also beschränkt und punktuell und nimmt sich, zumal ihm die naturrechtliche Begründung mangelt, eher als eine zufällige Lese Frucht denn als Ausdruck einer durchdachten Überzeugung aus.

Die Stelle der Brüderlichkeit nimmt bei Marrāṣ die Liebe (*maḥabba*) ein, die er seinen Philosophen – etwas ausführlicher als das Gleichheitsprinzip – als „fünfte Stütze“ der Zivilisation erläutern lässt. Er rekurriert damit auf den zentralen Wert der christlichen Ethik als bindende Kraft staatlich verfassten Gesellschaftslebens – wiederum eine charakteristische Konsequenz seines Verwachsenseins mit der eigenen Religion. Zwar neutralisiert er den religiösen Gehalt des Liebesbegriffs vor dessen Anwendung auf die politische Sphäre vorübergehend, indem er ihn aus dem Wunsch heraus, die Liebe als eine den ganzen Kosmos durchwaltende Macht herauszustellen, auch auf Naturphänomene wie die Zusammenballung von Atomen oder die Anziehungskraft überträgt und damit die Liebe zum Prinzip der Kohäsion im allgemeinsten Sinne verflacht. Doch bricht die religiöse Fundierung dieses Begriffes bei ihm wieder voll durch, sobald er auf den sozialen und politischen Kontext zurückkommt: Er begründet für diesen Kontext die Forderung der Liebe mit den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der alle Geschöpfe umfassenden Liebe Gottes; die Menschen sollen einander, so führt er aus, eben deshalb lieben, weil Gott, nach dessen Art, wie er sie geschaffen hat, [144 | 145] (*fiṭra*) sie erschaffen sind, seinerseits die ganze Welt liebt.⁷⁵ Angesichts dieser eindeutig biblischen Begründung ist anzunehmen, dass er als Prinzip des politischen und sozialen Zusammenhalts ganz bewusst – und nicht etwa nur im Zuge einer etwas freien Übersetzung des Begriffes *fraternité* – die Liebe statt der Brüderlichkeit eingesetzt hat. In dem Ideal der Brüderlichkeit, das in der Französischen Revolution proklamiert worden war, wirkte zwar seiner Entstehungsgeschichte nach unter

⁷² 69.

⁷³ *K. al-Murṣid al-amīn* passim, z. B. 433 f.

⁷⁴ *Gābat al-ḥaqq* 68.

⁷⁵ 86.

anderem die Idee christlicher Liebe fort, aber in säkularisierter Form;⁷⁶ und eine nur noch säkular begründete Art von mitmenschlichem Zusammengehörigkeitsgefühl betrachtete Marrāš nicht als hinreichend feste Basis für den Bestand eines zivilisierten Staates.

Als Gesamtbilanz können wir festhalten: Marrāš hat aus dem Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution tatsächlich eine Reihe von Elementen übernommen, wie sich vor allem an seinem Zivilisationsverständnis und an seiner naturrechtlichen Begründung der gegen die Sklaverei gerichteten Forderung nach Freiheit der Person zeigt. Er hat aber das für diese Bewegungen grundlegende Konzept der Autonomie der menschlichen Vernunft und ebenso die in ihnen zum Tragen gekommenen religionskritischen und antiklerikalen Tendenzen verworfen. Im übrigen hat er mit Schlüsselbegriffen der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution ein oftmals recht buntes Gemisch von Vorstellungen assoziiert, die zum Teil seinem heimischen kulturellen und religiösen Bildungshorizont entstammen, und hat speziell die säkulare Idee der Brüderlichkeit gänzlich durch das christliche Liebesideal ersetzt. In seiner damit bei aller Verherrlichung von Freiheit und Fortschritt doch recht traditionsgebundenen Grundorientierung konnte er sich durch das geistige Klima in Frankreich während seines dortigen Studienaufenthalts bestätigt fühlen. Über weite Strecken kann man sich bei ihm zudem des Eindrucks nicht erwehren, dass er seiner Begegnung mit dem durch Aufklärung und Revolution hindurchgegangenen Frankreich mehr das Bewusstsein der Aktualität von Schlagwörtern wie Vernunft, Freiheit oder Gleichheit verdankt als das konkrete Verständnis von deren Inhalt.⁷⁷ Insofern ist er nur [145 | 146] begrenzt als Vermittler von Gedankengut dieser Provenienz einzustufen. Dennoch bleibt sein Werk *Ġābat al-haqq* ein aufschlussreiches Zeugnis dafür, wie ein

76 S. dazu z.B. Fritz Werner, 'Aus der Geschichte des Prinzips der Brüderlichkeit', in: ders., *Recht und Gericht in unserer Zeit*, Köln 1971, 78 ff.

77 Ein aus dem späten 19. Jahrhundert stammendes noch wesentlich extremeres Beispiel für eine derart begrenzte Rezeption solcher Schlagwörter europäischer Herkunft, die diese zwar wegen ihrer Aktualität aufgreift, nicht aber den Inhalt übernimmt, auf dem ihre Aktualität beruht, bietet die kleine Abhandlung *al-Kalim at-tamān* (Kairo 1298/1880–81) des muslimischen Ägypters Ḥusayn al-Marṣafī, der selbst nicht in Europa war. Unter den acht modernen Schlagwörtern, die sich der Autor zu erläutern vorgesetzt hat, weil seine Landsleute sie neuerdings häufig im Munde führen, befindet sich auch der Begriff „Freiheit“ (*hurriya*). Nach al-Marṣafī bedeutet *hurriya*, dass der Mensch seine Rechte und Pflichten kennt und einerseits ehrenhaft genug ist, um sich nichts zu nehmen, was ihm nicht zusteht, sich andererseits aber auch gegen Versuche zur Wehr zu setzen weiß, ihm zu nehmen, was er nicht schuldet (30). al-Marṣafī hat hier den modernen Begriff „Freiheit“ ohne ein auch nur annäherndes Verständnis dessen, was er meint, offenkundig einfach mit dem Inhalt des Wortes *hurr* in der ihm aus der älteren arabischen Literatur geläufigen Bedeutung „edel, edelmütig“ ausgefüllt.

christlicher Araber des 19. Jahrhunderts, der gemessen an den Voraussetzungen der muslimischen Mehrheit seiner Landsleute durch seine Herkunft bereits einen erleichterten Zugang zu allem Europäischen hatte, sich solchem Gedankengut zu nähern versuchte, ohne deshalb die Bindung an seine angestammte Kultur und Religion leichthin preiszugeben.