

Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*)

Sprachwissenschaft und Theologie (*kalām*) als exegetische Prämisse und Verstehenskontext in dem Korankommentar *at-Tafsīr al-kabīr* des Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī am Beispiel der Gottesschau in Q 6:103

KAMIL ÖKTEM

Das literarische Genre der Koranexegeese und die Korankommentare als Ergebnis dieser Disziplin weisen in den exegetischen Prämissen und Verstehenskontexten der Koranexegeten Divergenzen auf. Diese richten sich sehr nach dem Wissensstand und dem Zeitalter des betreffenden Exegeten, die auch in der Auslegungspraxis des jeweiligen Exegeten zu erkennen sind.¹ Die Vielfalt und Vielzahl dieser Prämissen erschweren oftmals die Vereinheitlichung der Koranexegeese in ihrer Zielsetzung und führen dazu, dass in den Versexegeesen beim Erschließen des Sinngehalts der Wörter und Verse unterschiedliche Ergebnisse entstehen. Selbst wenn in manchen Kompendien der Koranwissenschaften manche Definitionen der Koranexegeese als Disziplin vorliegen, scheitern sie meistens daran, solche Korankommentare mit unterschiedlichen Schwerpunkten nicht gänzlich in ihrem Umfang einnehmen zu können.² Mit anderen Worten,

¹ Derartige Verstehenskontexte und hermeneutische Prämissen sind insbesondere bei theologischen und dogmatischen Korankommentaren zu verzeichnen. Spätestens dann, wenn theologische Sinngehalte exegetisch ausgelegt werden möchten, greifen manche Koranexegeten zu interpretierenden Hilfsmitteln aus den anderen Disziplinen, um die Intentionsebenen der Koranverse gänzlich ausschöpfen zu können. In diesem Zusammenhang wird nach wie vor diskutiert, inwiefern der ursprüngliche Sinn eines Koranverses auf weitere indirekte Bedeutungen ausgeweitet werden kann. Diese Diskussion wird auch im Rahmen der Universalität und Ambiguitätstoleranz in den islamischen Textwissenschaften geführt (vgl. hierzu Bauer 2011, S. 117 u. 129 ff.).

² Vor allem fällt in den frühen Definitionen auf, dass der Umfang der Koranexegeese auf die Sprachwissenschaften und die historische Forschung des Korans beschränkt wird. Doch auch wenn dies eine Beschränkung darstellt, ist in Anbetracht der vielfältigen Subdisziplinen der Sprachwissenschaften zu erwähnen, dass die Koranexegeese mit der Definition an Umfang gewinnt. Darauf wird im Lauf des Artikels weiter einzugehen sein. Trotz dessen wird anhand der Definition ersichtlich, dass keineswegs alle in der Geschichte entstandenen Korankommentare

die fehlende Vereinheitlichung reflektiert sich in der koranexegetischen Forschung auch in der Schreibung der Korankommentare, wohingegen in den anderen Disziplinen – der islamischen Normenlehre, Philosophie, Mystik und der systematisch islamischen Theologie – eine einheitliche Definition vorhanden ist. Auch die Diskussion um eine Methode in der Koranexegeze zeugt aus dieser Vielfalt der Korankommentare. Hierbei wurde das Augenmerk sehr stark auf die Koranwissenschaften als ein Instrument für die Koranexegeze gelegt, ohne den Blick auf ein interdisziplinäres und transformatives Unterfangen zu lenken.³ Die Vielfalt in der muslimischen Tradition belegt außerdem, dass schon immer in der Auslegung des Korans ein ganz bestimmtes Postulat und die Deutungshoheit ausgeschlossen waren, was heutzutage aber in Vergessenheit geraten ist.⁴ So herrschte in der Geschichte der Koranexegeze keineswegs ein Tabu, die Sinngehalte der Koranverse aus unterschiedlichen Perspektiven zu erschließen. Demnach sollte auch heute keine Deutungshoheit und Tabuisierung in der Auslegung des Korans beansprucht werden.

Diese fehlende Vereinheitlichung führt spätestens mit der Traditionslinie des *at-Tafsīr al-kabīr*⁵ dazu, dass nicht näher konstatiert werden kann, was genau mit früher oder überhaupt mit Koranexegeze im Allgemeinen gemeint sein könnte, da Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) seinen Korankommentar mit spätantiken Gedankengängen und aristotelischen Argumentationsstrukturen wie der Logik verfasst hat. Folglich bestimmt

in ihrer breiten Facette unter diese Definition fallen können, da sie alle distinktive Merkmale aufweisen. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass Koranexegeten nicht nur in einer bestimmten Disziplin bewandert waren, sondern in vielen anderen, und Korankommentare zumeist als ein Höhepunkt im Wirken des jeweiligen Gelehrten abgefasst wurden, um das erlangte Wissen zu repräsentieren. Für eine ähnliche Argumentation über das literarische Genre der frühen Koranexegeze vgl. Sinai 2011, S. 129.

- 3 In diesem Zusammenhang sollte das Korankommentar-Projekt erwähnt werden, das derzeit am Zentrum für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster durchgeführt wird. Ein Einführungsband zu dem Korankommentar ist bereits unter dem Titel *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* im Herder Verlag als Band 1 der Reihe *Herders theologischer Korankommentar* erschienen (vgl. hierzu Khorchide 2018).
- 4 Heutzutage lassen sich zwei Extreme erkennen. Auf der einen Seite hat man es mit Forscherkreisen zu tun, die ein Unterfangen beanspruchen, das ein eindeutiges hermeneutisches Verstehen des Korans an den Tag legt und den Literalsinn des Korans vor Augen hält, und auf der anderen Seite mit Kräften, die das hermeneutische Verstehen des Korans an unnötige Kriterien knüpfen. Beides ist für ein sachgemäßes Verständnis nicht geeignet.
- 5 Die Frage, ob ar-Rāzī seinen Korankommentar zu Lebzeiten eigenhändig vollenden konnte oder nicht mehr dazu gekommen war, wird diskutiert. Helmut Gätje und Richard Gramlich nehmen hierzu Stellung. Gätje spricht davon, dass ar-Rāzī seinen Korankommentar nicht vollenden konnte (vgl. Gätje 1971, S. 57). Gramlich macht darauf aufmerksam, dass die herrschende Ansicht besage, dass ar-Rāzī seinen Korankommentar nicht habe vollenden können, somit sei er nicht alleiniger Autor dieses monumentalen Korankommentars (vgl. Gramlich 1979, S. 100 f.).

dann die hermeneutische Distanz des Koranexegeten die variierende Auslegungspraxis. Während etwa bei dogmatischen Korankommentaren *kalām*-theologische, philosophische und rationale Diskurse im Vordergrund stehen und Ansichten der eigenen Glaubensschule in den Auslegungen überwiegen, stehen Korankommentare kraft Überlieferung stets im Fokus von inhaltlichen Überlieferungskulturen und deren Argumentationsstrukturen.⁶ Korankommentare dienen hiermit unter anderem als Mittel und Quellen, in denen das Wissen und der Kenntnisstand aus dem Fächerkanon des jeweiligen Exegeten repräsentiert und zugrunde gelegt werden kann.⁷

Der hier vorliegende Artikel soll den Versuch unternehmen, an einem ausgesuchten Versbeispiel aus dem Koran (Q 6:103), die Gottesschau im Paradies (*ru'yat Allāh*) zu beleuchten und damit einhergehend die sprachwissenschaftlichen und *kalām*-theologischen Prämissen und Verstehenskontexte der koranexegetischen Rezeption ar-Rāzīs in seinem grandiosen Korankommentar *at-Taḥsīn al-kabīr*. Vorerst aber soll eine definitorische Annäherung an die Koranexegeese unternommen werden, um dann in einem weiteren Schritt am Beispiel der Gottesschau in die Texthermeneutik von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī einzusteigen.⁸

6 Hier setzte bereits der Geschichtsschreiber und Koranexeget Ibn Ḡarīr aṭ-Ṭabaṛī (gest. 923) in der Schreibung der Korankommentare ein gutes Beispiel. Sein Wirken wurde dann in der sunnitischen Koranexegeese zu einer Traditionslinie, die aber durch das Wirken ar-Rāzīs eingeholt wurde, so dass der Korankommentar ar-Rāzīs eher als das Meisterwerk gemeinhin betrachtet wurde und in der koranexegetischen Forschung als unausweichliche Quelle galt. So versuchte Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) zu späteren Zeiten, den Akzent und das Augenmerk erneut auf die Traditionslinie aṭ-Ṭabaṛīs zu legen (vgl. hierzu as-Suyūṭī 2008, S. 789).

7 Selbst wenn der Versuch, die Richtungen der vorhandenen Korankommentare zu kategorisieren, bei Ignaz Goldziher (gest. 1921) ihren Anfang hatte, kann dies lediglich als eine Art Schwerpunktsetzung erachtet werden. Mit Goldziher etablierte sich mehr und mehr das Verständnis für eine Differenzierung in der Schreibung der Korankommentare in der muslimisch-akademischen Welt, wonach Muḥammad Ḥussain ad-Dāhabī (gest. 1977) in der arabischen und İsmail Cerrahoğlu in der türkischen Forschungslandschaft versuchten, die *Richtungen der islamischen Koranauslegung* von Goldziher fruchtbar zu machen. Vgl. hierzu Goldziher 1920.

8 Die koranexegetische Rezeption ar-Rāzīs und der Korankommentar wurden in den Koranwissenschaften und in der Koranexegeese kritisch beäugt. Vgl. hierzu zum Beispiel Bauer 2011, S. 160. Bezüglich der Polemik gegen ar-Rāzīs Korankommentar vgl. auch Jaffer 2015, S. 6 f., Anawati 1983, S. 754, dort mit einem Verweis auf Ibn Taimīya (gest. 1328), dann auch Gramlich 1979, S. 99 sowie Gätje 1971, S. 57. Gätje erwähnt an dieser Stelle, dass ar-Rāzī auf alle möglichen Disziplinen zurückgreift, um Verse zu interpretieren. Aufgrund der unzähligen Metadiskurse in ar-Rāzīs Korankommentar kam es dazu, dass muslimische Gelehrte ihm vorgeworfen haben, er hantiere mit vielerlei Dingen und gehe über die definitorischen Grenzen der Koranexegeese hinaus (vgl. Gätje 1971, S. 57). Auf diese polemischen Aussagen und insbesondere auf die Diskursform, die in den Quellen gegen ihn geführt wird, wird hier im Weiteren nicht eingegangen, da das nicht im Fokus dieses Aufsatzes liegt. Ursprünglich taucht der Bezug zu Ibn Taimīyas polemischer Aussage, dass der Korankommentar Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs alles enthielte, doch keinen Korankommentar oder keine Koranexegeese (*taḥsīn*), in einem historiographischen Werk auf (vgl. aṣ-Ṣafadī 2000, Bd. 4, S. 179).

1. Die frühe Koranexegese und ihre Wechselbeziehung zu den Sprachwissenschaften: eine definitonische Annäherung

Neben den Kompendien der Koranwissenschaften beinhalten Einführungen der Korankommentare zumeist definitonische Angaben über die Disziplin der Koranexegese. Diese inhaltlich aufschlussreichen Angaben verhelfen dazu, dem wissenschaftlichen Umfang dieser Disziplin nachzukommen. Das hermeneutische Zusammenspiel der *termini technici* mit den arabischen Begriffen *tafsīr*⁹ und *taʿwīl*¹⁰, übersetzt als »Koranexegese« und »Koranausdeutung«, zeigt zwei frühe Bausteine in der Koranexegese, die zeitweise als Synonyme aufgefasst und verwendet wurden.¹¹ Doch der erste, der diese beiden Termini voneinander zu differenzieren versuchte, war der *kalām*-Theologe Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 944),¹² der hierdurch beabsichtigte, die Washeit (*māhiya*) – sprich den hermeneutisch-wissenschaftlichen Umfang dieser Disziplin – darzulegen. Ihm zufolge ist *tafsīr* eine exegetische Unternehmung, die primär den Prophetengenossen zustehe, während *taʿwīl* den Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) vorbehalten sei. Den Prophetengefährten war es möglich, spezifische Gegebenheiten, Umstände und Anlässe der Offenbarung des Korans zu erschließen, so dass sie imstande waren, die Kontexte, in die die Verse herabgesandt wurden, auch wahrzunehmen. Gemäß dieser begrifflichen Abgrenzung wird *tafsīr* hier als nahezu äquivalent mit dem Erschließen der Gottesintention aufgefasst, wohingegen *taʿwīl* eher die Ausdeutung einer bestimmten Thematik umfasst. Hierbei spricht man also von einer Interpretation, die auf einem Beweis (*dalīl*) beruht und eine Anstrengung

⁹ Der Begriff *tafsīr* erscheint im Koran einmal, und zwar in Q 25:33.

¹⁰ *Taʿwīl* ist ebenso ein koranischer Begriff, der an mehreren Stellen Verwendung findet, so zum Beispiel in Q 4:59, 7:53, 10:39, 12:6, 37, 44, 45, 100, 18:78, 82 usw. Beide Begriffe kommen auch in den Aussprüchen des Propheten vor, was aber für die vorliegende Arbeit nicht weiter relevant ist.

¹¹ Einen Beleg für die Synonymität dieser beiden Termini stellen die Titel der frühen Korankommentare dar, in denen der Begriff *taʿwīl* anstelle von *tafsīr* bevorzugt wird. Hier ist unter anderem der Korankommentar des Abū Muḥammad ibn Qutaiba ad-Dīnawarī (gest. 889) mit dem Titel *Taʿwīl muškil al-Qurʾān* zu nennen sowie *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʾān* von Ibn Ġaʿfir aṭ-Ṭabarī.

¹² Mit seinem Korankommentar *Taʿwīlat ahl as-sunna* war al-Māturīdī damit befasst, diese Abgrenzung in einer frühzeitlichen Phase vorzunehmen. In den späteren und durch andere Gelehrte vorgenommenen begrifflichen Abgrenzungen wird die Differenzierung von Māturīdī als Grundlage für die weiteren Ausführungen rezipiert.

erforderlich macht.¹³ Ebenso vertritt Ignaz Goldziher die Ansicht, dass es zahlreiche Exegeten gibt, die ihre Korankommentare auf die hermeneutische Autorität der Gefährten gründen, so dass ein Koranexeget, sofern er Überlieferungen in Betracht zieht, nicht den Bedarf habe, auf Interpretationen mit subjektiver Meinung (*raʿy*) zurückzugreifen. Ein Exeget könne somit durch die ausschließliche Berücksichtigung der Überlieferungen das von den Gefährten stammende und tradierte Wissen über die Erklärung und Interpretation der Koranverse erschließen.¹⁴

Ähnlich macht Ibn Kaṭīr (gest. 1373) auf die Stellung der Gefährten als Pioniere der Koranexege auf aufmerksam. Während er in der Einleitung seines Korankommentars *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* die Hierarchie der Quellen der Koranexege aufzählt, beschreibt er die Prophetengefährten als die fachkundigsten und kompetentesten Personen in der Koranexege, da es ihnen möglich war, Gegebenheiten und Geschehnisse während des Offenbarungsprozesses mitzuverfolgen.¹⁵ As-Suyūṭī hingegen trägt mit der begrifflichen Abgrenzung dazu bei, dass der funktionelle Unterschied und Forschungsgegenstand dieser beiden Termini einfacher reflektiert werden kann.¹⁶ Demnach weist *tafsīr* eine Auslegungspraxis auf, in der die Überlieferungen im Mittelpunkt stehen, und *taʿwīl* eine hermeneutisch-ausdeutende, die im Vergleich zur ersteren an einen Mehraufwand gebunden ist. Bei der letzteren stützt sich der Hermeneutiker und Kommentator auf sein allgemeines und theologisches Fachwissen (*dirāya*), vor allem aus dem islamischen Fächerkanon, wonach bei dem Erschließen des in den Koranversen innewohnenden Sinngehalts hier auf dieses Wissen zurückgegriffen wird, bei der Koranexege jedoch überwiegend auf Überlieferungen. Ferner beherbergt *taʿwīl* im Sinngehalt eine *istinbāt*-Methode, die in ihrer Zielsetzung auf eine Entscheidungsfindung und Wahrscheinlichkeitsabwägung der unterschiedlichen Bedeutungen von Wörtern oder Wortgruppen ausgerichtet ist. In der Regel wird *taʿwīl* mit dieser Methode von Gelehrten betrieben, die fundierte Kenntnisse in den klassischen Instrumentenwissenschaften (*ʿilm al-ālāt*) aufweisen.¹⁷

13 Vgl. al-Māturīdī 2004, Bd. 1, S. 1 sowie ar-Rāḡib al-Iṣfahānī o. J., S. 31. Über den Diskurs der Auslegung kraft Überlieferung (*at-tafsīr bi-r-riwāya/l-maʿtūr*) und subjektiver Meinung (*at-tafsīr bi-r-raʿy*) vgl. außerdem Saleh 2010, S. 6-40 sowie Pink 2010, S. 24-29. Über die frühe Selbstdefinition des Korans in der muslimischen Tradition und die frühe Koranexege vgl. Öktem 2018, S. 321-325.

14 Vgl. Goldziher 1920, S. 64 f.

15 Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 1, S. 7.

16 Vgl. Paçacı 2008, S. 129.

17 Vgl. as-Suyūṭī 2008, S. 759.

Darüber hinaus geht der jeweilige Hermeneutiker und Kommentator beim *tafsīr* im Vergleich zum *taʿwīl* mit Beweisen um, die der Gottesintention am nächsten erscheinen, wohingegen beim *taʿwīl* in der Auslegungspraxis keine eindeutigen Beweise vorzufinden sind, sondern eher eine Wahrscheinlichkeitsabwägung zwischen mehrfachen bzw. ambigen Versbedeutungen unternommen wird.¹⁸

2. Frühe Definitionen von Abū Ḥayyān (gest. 1344) und as-Suyūṭī

In den Ausführungen des andalusischen Koranexegeten Abū Ḥayyān ist eine frühe Definition vorzufinden, die gleichermaßen durch as-Suyūṭī rezipiert wird. Abū Ḥayyān widmet sich einer Definition der Koranexegese, die in ihrem Umfang hauptsächlich die Sprachwissenschaften enthält. As-Suyūṭī führt diese in seinen Werken *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* und *at-Taḥbīr fī ʿilm at-tafsīr* an und zitiert sie wortwörtlich von Abū Ḥayyān.¹⁹ In einem Kapitel aus dem *at-Taḥbīr* mit der Überschrift »Über die Grenzen, deren Kenntnis unabdingbar ist« (*fī ḥudūd lā budda min maʿrifatihā*) thematisiert er die Definition Abū Ḥayyāns und zitiert diese mit dem originalen Text aus seinem Korankommentar *al-Baḥr al-muḥīṭ*. Diese Rezeption belegt, dass er sie in allen Teilen akzeptiert und bezüglich dieser mit ihm übereinstimmt, zumal er dies mit seinen eigenen Worten erwähnt. Für ihn reflektiert diese Definition also eine zutreffende und schlüssige Annäherung.²⁰

¹⁸ Vgl. as-Suyūṭī 2008, S. 758, as-Suyūṭī 1982, S. 38 sowie Māturīdī 2004, Bd. 1, S. 1. As-Suyūṭī vermerkt, dass unter den Gelehrten Meinungsunterschiede vorhanden sind, so dass darüber diskutiert wird, ob die Anwendung von *taʿwīl* legitim ist oder nicht. Hierbei verweisen manche darauf, den evidenten Literalsinn (*zāhir*) des Wortlauts (*lafẓ*) zu berücksichtigen, und erlauben dies nur bedingt (vgl. hierzu as-Suyūṭī 1982, S. 327 f.). Zur lexikalischen Bedeutung von *tafsīr* vgl. auch az-Zarkašī 1984, Bd. 2, S. 147. Für einen ähnlichen Gedankengang vgl. ar-Rāḡib al-Ḥafḥānī o. J., S. 380.

¹⁹ Auch andere Koranwissenschaftler haben in ihren Kompendien der Koranwissenschaften Definitionen angeführt. Zu ihnen gehören etwa Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (gest. 1316), Badr ad-Dīn az-Zarkašī (gest. 1392), Muḥyī ad-Dīn al-Kāfiyağī (gest. 1474), az-Zurqānī (gest. 1948) und Elmalılı Hamdi Yazır (gest. 1942). Sie bringen in ihren Werken Definitionen an, die sich auch mit den Sprachwissenschaften beschäftigen und diese berücksichtigen. Az-Zurqānī erwähnt drei alternative Definitionen und nimmt die erste an, da diese alle weiteren Angaben aus den anderen Definitionen zusammenfassend beinhaltet (vgl. az-Zurqānī 1995, Bd. 2, S. 6 f.). Zu den weiteren Definitionen vgl. aṭ-Ṭūfī 1977, S. 65, az-Zarkašī 1984, Bd. 2, S. 148 f., al-Kāfiyağī 1998, S. 21 sowie Elmalılı Hamdi Yazır 1992, S. 28 f. Ähnlich definiert auch Elmalılı Hamdi Yazır die Koranexegese, doch fügt er hinzu, dass rationale Disziplinen ebenso aus den Wortlauten des Korans hergeleitet werden können, wenn diese aus dem Interpretationszusammenhang für notwendig erscheinen (vgl. Yazır 1992, Bd. 1, S. 28 ff.).

²⁰ Zu den eigenen Worten und der zitierten Definition vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 36-38. Für Näheres zu der Anführung der Definition durch Abū Ḥayyān vgl. Abū Ḥayyān 1993, Bd. 1, S. 121.

Im Kapitel des *al-Itqān* mit der Überschrift »Über die Kenntnis des *tafsīr* und *taʿwīl*, ihre Notwendigkeit und die Darstellung ihrer Bedeutsamkeit« (*fī maʿrifati tafsīrihī wa taʿwīlihī wa bayāni šarafihī wa al-ḥāḡati ilaihī*) geht as-Suyūṭī dagegen auf beide Termini, *tafsīr* und *taʿwīl*, ein. Hier zitiert er Definitionen von Gelehrten, nachdem er die Bedeutung dieser beiden Begrifflichkeiten näher erläutert hat.²¹ Aus den einzelnen Definitionen geht eine wichtige Gemeinsamkeit hervor, nämlich unterstreichen sie die eine und gleiche Eigenschaft: das Erschließen der Versbedeutungen im Offenbarungsmilieu unter Berücksichtigung der Überlieferungen. Ziel und Gegenstand der Koranexegese sei nach diesen Definitionen die allgemeine Analyse der Wörter und Sätze und das Erschließen der Bedeutungen aus dem Sinngehalt der Wörter. As-Suyūṭī sagt hierzu:

التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك. فقولنا علم هو جنس يشمل سائر العلوم. وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هذا هو علم القراءات. وقولنا ومدلولاتها، أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم. وقولنا وأحكامها الإفرادية والتركيبية هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالة عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز. وقولنا، وتتمت لذلك، هو معرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك.

Tafsīr ist eine Disziplin, in der über die Qualität der Aussprache von Wortlauten und Ausdrücken aus dem Koran, ihre Implikationen, ihre im Satz zusammenhängenden und alleinstehenden Bestimmungen sowie die Bedeutungen der Ausdrücke, die sie in den Satzzusammenhängen implizieren, geforscht wird; ebenso werden in dieser Disziplin Thematiken behandelt, die diese obigen Themen vollenden, unter diesen sind auch die Koranwissenschaften (*ʿulūm al-Qurʿān*) vertreten.²²

Die mit der originalen Textpassage oben angeführte Definition aus dem Kompendium as-Suyūṭīs weist mit ihrem Umfang eine umfassende Disziplin auf, da sie vor allem Teildisziplinen der Sprachwissenschaften

²¹ Vgl. Paçacı 2008, S. 130. Es sind insgesamt elf Definitionen, die er in diesem Zusammenhang zitiert (vgl. as-Suyūṭī 2008, S. 758 ff.). Da er diese Definitionen in einer unchronologischen Reihenfolge anführt, macht *al-Itqān* als Kompendium den Eindruck, inhaltlich unsortiert zu sein, weshalb die Übersichtlichkeit des Öfteren schnell verloren gehen kann (vgl. Paçacı 2008, S. 128).

²² As-Suyūṭī 2008, S. 759. Vgl. auch Verweis in Fußnote 23. Diese Übersetzung bezieht sich nur auf den ersten Satz des arabischen Originalzitates. Diese und alle weiteren angeführten Zitatübersetzungen sind Originalübersetzungen des Autors.

beinhaltet. Während der erste Satz die Definition ausmacht, sind die nachfolgenden Sätze aus dem arabischen Originalzitat ausführliche Erklärungen der einzelnen Angaben in der Definition, in denen vor allem Teildisziplinen der Sprachwissenschaften wie die Disziplin der Rezitationsvarianten (*‘ilm al-qirā’āt*), die Sprachwissenschaften (*‘ilm al-luġa*), die Konjugation (*‘ilm aṣ-ṣarf*), die Flexionsendungen (*‘ilm al-i‘rāb*), die Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) und die Koranwissenschaften Erwähnung finden. Die Koranwissenschaften, die insbesondere Angaben und Kenntnisse aus dem Offenbarungsmilieu behandeln und rezipieren, stellen hierbei ein Hilfsmittel dar, mit denen Bedeutungen besser erschlossen werden können. Deshalb finden sie in der Definition als vervollständigende Rolle in der Koranexegeese Erwähnung.²³ Diese Definition, die von Abū Ḥayyān zitiert wird, ist aufgrund des vorgegebenen konkreten Umfangs und der bestätigenden Haltung durch as-Suyūṭī bedeutend. In *at-Taḥbīr fī ‘ilm at-tafsīr* fügt er desweiteren die Hadith-Disziplin dem definitonischen Umfang der Koranexegeese hinzu.²⁴

Anhand dieser Definition wird ersichtlich, dass sich vor allem die Koranexegeese mit den Teildisziplinen der Sprachwissenschaft beschäftigt und sie für die Erschließung der koranischen Versbedeutungen zugänglich macht. Wie oben in der Einführung bereits beschrieben wurde, gelingt es einer derartigen Definition jedoch nicht, die vielfältigen Korankommentare mit ihren unterschiedlichen Schwerpunkten zu umfassen, so dass manche Korankommentare sogar als außerkanonisch angesehen wurden. Dies ist in der Diskursform gegen ar-Rāzī zu verzeichnen. Doch ein näherer Blick auf diese Diskursform lässt erkennen, dass sie ihre Legitimität aus einem konsequenten exegetischen Denken schöpft und vom Gesichtspunkt dieser Definition her geführt wird. Die Wechselbeziehung der Sprachwissenschaften mit der Koranexegeese mag auf den ersten Blick nicht verwunderlich, sondern plausibel erscheinen, doch im praktischen Teil des Artikels wird durch die Auslegungspraxis von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī vergegenwärtigt, dass in den Versexegeesen durchaus andere hermeneutische Prämissen und Verstehenskontexte in Betracht gezogen werden.²⁵

²³ Vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 36 ff., as-Suyūṭī 2008, S. 759 und Abū Ḥayyān 1993, Bd. 1, S. 121.

²⁴ Vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 14-16. An einer Textstelle nennt er etwa im Anschluss an die Koranwissenschaften Unterthemen der Hadith-Disziplin (vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 151-173). As-Suyūṭī bezeichnet diese als Unterdisziplin (*anwā’*) des *tafsīr*. Jemand, der sie erlernt, benötige auch keine anderen Hilfsmittel, da sie für eine sachgemäße Koranauslegung ausreichend seien (vgl. as-Suyūṭī 1982, S. 330).

²⁵ An dieser Stelle sei zu vermerken, dass die im Folgenden angeführte Versexegeese nur komprimiert wiedergegeben werden kann.

3. Versbeispiel der Gottesschau (*ru'yat Allāh*) in Q 6:103 – Ar-Rāzī's methodische Abgrenzung des *tafsīr* vom *kalām*

Das Thema der Gottesschau in Q 6:103 ist in den Korankommentaren ein begehrtes Fallbeispiel, um theologisches und sprachwissenschaftliches Wissen anzuwenden und dieses dem Leser vorzulegen. Es ist theologisch konnotiert und wird demnach auch von unterschiedlichen Koranexegeten theologisch-diskursiv zugänglich gemacht,²⁶ so dass bei einer Lektüre der Exegese zu diesem Koranvers nahezu der Gedanke entstehen mag, dass der vorliegende Korankommentar ein Nachschlagewerk aus der *kalām*-Disziplin sei.²⁷ Die hermeneutische Distanz des Exegeten und Hermeneutikers ist bei derartigen Versexegesen ein entscheidender Faktor und vor allem auch das Umfeld und Zeitalter, in denen er gewirkt hat. In der Zeit von ar-Rāzī etwa war die mu'tazilītische Glaubensschule weit verbreitet, so dass er auf Grundlage seines Korankommentars den Vertretern dieser Glaubensschule in theologischen Diskursen Negierungen und Antworten durch Gegenpositionen lieferte und ihnen die von ihm selbst vertretenen Ansichten der aš'arītischen Glaubensschule darlegte. Demnach legte er in seinem Korankommentar Koranverse, die in ihrem sprachlichen Ausdruck theologische Sinngehalte implizierten, so aus, dass daraus spezifisch theologische Diskurse und Fragen entstanden sind. So widmete er sich in den Versexegesen überwiegend dem Ziel, den Ansichten der mu'tazilītischen Glaubensschule zu widersprechen. Gätje spricht davon, dass er sich in seinem Korankommentar gegen die Mu'tazila ausspricht,²⁸ ebenso wie Jaffer, der sich dabei auf unterschiedliche primäre historiographische Quellen stützt, in seiner aktuellen Untersuchung über ar-Rāzī darauf aufmerksam macht, dass er zu seiner Zeit um den Disput mit der Mu'tazila bemüht war.²⁹ Zu den Lebzeiten von ar-Rāzī war die Stadt und Region Choresm die Heimatstätte der Mu'tazila, die hauptsächlich im 12. und

²⁶ Vgl. hierzu Gätje 1971, S. 209-217.

²⁷ Schließlich kam es dazu, dass ar-Rāzī – insbesondere von Abū Ḥayyān und as-Suyūṭī – vorgeworfen wurde, dass er Koranverse dekontextualisierte und ihnen unzählige Verstehenskontexte zuschreibe, so dass die Leser seines Korankommentars dieser Sache mit Erstaunen begegneten (vgl. Abū Ḥayyān 1993, Bd. 1, S. 511 sowie as-Suyūṭī 2008, S. 788 f.).

²⁸ Vgl. Gätje 1971, S. 57.

²⁹ Vgl. Jaffer 2015, S. 56. Auf diese historiographischen Primärquellen wird im Weiteren nicht näher eingegangen. Für weitere biographische Angaben zu ar-Rāzī's Leben, vor allem auch zu seinem Verhältnis zu den Staatsoberhäuptern seiner Zeit vgl. Griffel 2007, S. 313-344.

13. Jahrhundert dort ansässig war. Ein Vorort namens Ğurgānīya, in dem auch az-Zamaḥṣarī (gest. 1144) lebte, war dafür berühmt, Menschen mit muʿtazilitischer Glaubensidentität zu beheimaten. Sie waren nicht nur fleißig damit beschäftigt, privat *kalām* zu betreiben, sondern taten es auch öffentlich auf den Straßen und Plätzen der Stadt. Mit den Gegenpositionen der anderen Menschen gingen sie in der Regel tolerant um und begegneten fanatischen ›Gesichtspunktverteidigungen‹ missbilligend. Gleiches kann jedoch nicht von denjenigen behauptet werden, die sich als Experten mit der *kalām*-Disziplin beschäftigten, denn sie zeigten eine überzeugte Haltung, die es auch zu verteidigen galt.³⁰ Schließlich befand sich ar-Rāzī gemäß biographischer Angaben in Choresm, wo er mit den Muʿtaziliten Diskussionen und Streitgespräche führte. Kurze Zeit später musste er jedoch die Stadt verlassen, woraufhin er nach Transoxanien, also in »das Land jenseits des Flusses« (arab. *mā warāʾ an-nahr*) ging, wo er aber erneut nach Streitgesprächen des Landes verwiesen wurde. Diese Ereignisse belegen, dass ar-Rāzī, indem er sich heftig mit den Gegenpositionen und ihren Vertretern auseinandersetzte, seine ašʿarītischen Positionen und Ansichten zutiefst überzeugt verteidigt zu haben schien, so dass ein längerfristiger Aufenthalt in diesen Regionen für ihn nicht möglich war.³¹ Diese überzeugte Haltung ar-Rāzīs wird im nachfolgenden Beispiel deutlich. Die eigenen Ansichten in den Versexegesen durchzusetzen und als plausibler darzulegen, war für beide Seiten, für ar-Rāzī wie auch für die Muʿtazila, mit Sprachspielen möglich.

3.1. Strukturelle Gliederung und Vereinheitlichung: Einteilung der Versexegese in sieben Oberthemen (*masāʾil*)

Ar-Rāzīs Herangehensweise und koranexegetische Rezeption in seinem Korankommentar ist dafür berühmt, Thematiken in den Versexegesen in Ober- und Unterthemen zu unterteilen, um einen geordneten Überblick über die vielen Metadiskurse geben zu können. In den Versexegesen, in denen er theologische Diskurse anführt, knüpft er sehr oft an den muʿtazilitischen Gelehrten az-Zamaḥṣarī an.³² Und auch wenn aus den Worten ar-Rāzīs in der Versexegese eine methodische Abgrenzung zur *kalām*-Disziplin zu verzeichnen ist, betrachtet er Q 6:103 als eine Gelegenheit, einen theologischen Diskurs zu erarbeiten.

³⁰ In seinem Artikel »Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi«, der erstmals 1912 in der Fachzeitschrift *Der Islam* erschienen ist, nennt Goldziher ar-Rāzī ein Paradebeispiel für die spekulative Theologie (vgl. Goldziher ¹1912/1970, Bd. 5, S. 222 f.).

³¹ Vgl. Goldziher ¹1912/1970, Bd. 5, S. 222, auch az-Zarkān 1963, S. 19.

³² Vgl. Gätje 1971, S. 57.

Folglich basiert die oben genannte Einteilung in Ober- und Unterthemen in der Struktur des *at-Tafsīr al-kabīr* auf der Übersichtlichkeit des Autors ar-Rāzī, der dadurch beabsichtigte, sowohl in der Surenexegese eine Einheitlichkeit zu schaffen wie auch in seinem gesamten Korancommentar. Denn Suren- und Versexegesen können bei inhaltlicher Wissensvermittlung sehr unübersichtlich erscheinen. Um dies zu verhindern, schlägt der Autor hier stets Überschriften für Oberthemen vor, die er dann inhaltlich weiterführt und exegetisch bespricht. In der Versexegese von Q 6:103 sind insgesamt sieben Oberthemen zu verzeichnen, die sich in der Reihenfolge wie folgt darstellen:

✧ 1. Oberthema: Die Beweisführung der Gottesschau – Gott sei zu sehen und werde durch die Gläubigen im Paradies gesehen

Aus seiner aš‘arītischen Überzeugung heraus spricht ar-Rāzī in der Versexegese eingangs davon, dass Gelehrte diesen Koranvers zur Beweisführung für die Gottesschau im Paradies heranziehen. Doch die Mu‘tazila nimmt den ersten Teil des Verses »Die Sehkraft des Menschen erreicht ihn nicht [...]« (*lā tudrikuhū l-abṣār*) als Beweis, dass Gott im Jenseits durch die Menschen nicht zu sehen sei. Diese Aussage sei ein Lob für die Mächtigkeit Gottes, der sich damit selbst lobpreist. Schließlich würde das Lob in diesem Vers keinen Sinn ergeben, wenn Gott nicht durch die Sehkraft (*al-abṣār*) erreichbar wäre, so die Auffassung ar-Rāzīs. So seien etwa Dinge wie Düfte, Geschmäcke, das Begehren und die Macht kein Anlass für Lob, da diese nicht gesehen werden könnten. Folglich steht für ar-Rāzī fest, dass dieser Teil des Verses ein Ruhm für Gott darstelle. Dieser Ruhm sei auch nur dann plausibel, wenn davon ausgegangen wird, dass die Gottesschau durch die Sehkraft möglich ist, wonach zwingend anzunehmen sei, dass Gott mit der Sehkraft erreicht werden kann.³³

Mit der Sehkraft, von der hier im Koranvers die Rede ist, seien aber nicht die Augen als Sinnesorgane gemeint, da durch sie eine Sache an einem bestimmten Ort nicht erreicht werden könne, sondern nur durch den Menschen selbst. Letztendlich nimmt ar-Rāzī an, dass mit der Aussage »Die Sehkraft des Menschen erreicht ihn nicht [...]« in Q 6:103 weniger das Erreichen als vielmehr das Erfassen Gottes durch die Augen gemeint sei. So könne man ihn erfassen, aber nicht erreichen. Ar-Rāzī unterscheidet hier also zwischen »erreichen« und »sehen«. Mit der Folgeaussage

³³ Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 114 f.

von Q 6:103 »[...] und er [Gott] erreicht die Sehkraft bzw. Augen der Menschen« sei demnach gemeint, dass er die sehenden Augen erreicht. Die Begründung, Gott könne Gegenstände betrachten, führe dazu, dass er denjenigen ähnlich sei, die in der Lage sind zu sehen, was wiederum zur Folge habe, dass er sich selbst betrachten kann. Und wenn Gott sich selbst betrachten kann, dann sei es selbstverständlich auch für die Menschen möglich, ihn zu sehen, besonders was die Gläubigen im Jenseits beträfe.³⁴

Das Sprachspiel über das Wort *abṣār* setzt ar-Rāzī weiter fort, indem er versucht, das ›Sehen‹ einzugrenzen. Dieses Sehen beziehe sich nicht auf alle Menschen, da mit dem Wort *abṣār* nur ganz bestimmte Augen gemeint seien, so dass manche Menschen hiervon ausgeschlossen erscheinen. In der Grammatik ist das vollkommene Umfassen (*al-istiqrāq*) eine Methode, um etwas aus einer Handlung auszuschließen, in diesem Fallbeispiel der Gottesschau eben Personen und Personenkreise, die durch das im Koranvers erwähnte Sehen Gottes nicht umschlossen, sondern ausgeschlossen werden. Schließlich findet in diesem Vers keine verallgemeinernde und verabsolutierende Verneinung der Gottesschau statt, was bedeutet, dass manche Augen ihn erreichen können.³⁵

Anhand dieses ersten Oberthemas, das den wichtigsten Teil der Versexegese ausmacht, sieht der Leser, dass ar-Rāzī sich auf das Wort *abṣār* konzentriert und versucht, ein Sprachspiel zu unternehmen, um anhand des Wortlautes die Gottesschau zu beweisen. Diese Beweisführung baut also in erster Linie auf einer grammatikalisch-wortlautbezogenen Argumentationsstruktur auf.

❖ 2. Oberthema: Die mu‘tazilītische Negierung der Gottesschau

Das zweite Oberthema in der Versexegese ar-Rāzīs ist das weitaus ausführlichste und beschäftigt sich mit der Beweisführung der Mu‘tazila. Ar-Rāzī unterstreicht hierbei, dass das mu‘tazilītische Dogma über die Gottesschau um zwei Gesichtspunkte kreist, die die Mu‘tazila in ihrer Negierung der Gottesschau vor Augen hält.

³⁴ Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 115.

³⁵ Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 115. Als weitere Ansicht führt ar-Rāzī hier in diesem Zusammenhang die von Ḍirār ibn ‘Amr al-Kūfī an, die besagt, der Mensch könne Gott nicht mit seinem Auge als Sinnesorgan sehen, sondern es werde ihm ein sechstes Sinnesorgan zur Verfügung gestellt, damit er Gott sehen könne. Denn selbst wenn eine Tat in ihrem Umfang eingeschränkt werde, könne es durchaus dazu kommen, dass das Sehen auf einem anderen Weg stattfinde, so dass die Einschränkung des Sinnesorgans keine Rolle spiele.

Auffällig ist, dass sich ar-Rāzī wie auch die Mu‘tazila mittels grammatikalischer Sprachspiele dem Koranvers nähern und das Verb *adraka* (IV. Stamm der Wurzel *d-r-k*) anders übertragen. In der mu‘tazilitischen Annäherung besteht zwischen »sehen« und »erreichen« kein Unterschied, so dass die Differenzierung ar-Rāzīs für nichtig erklärt wird, was die Gegenposition der Mu‘tazila in dieser spezifisch theologischen Fragestellung ausmacht. Daher impliziere der erste Teil des Verses »Die Sehkraft des Menschen erreicht ihn nicht [...]« (*lā tudrikuhū l-abṣār*) die Bedeutung, dass man Gott überhaupt nicht sehen könne. Diese Bedeutung ist für die Mu‘tazila allgemein gültig und wird anhand von zwei weiteren Aussagen, die hier im Weiteren jedoch nicht herangezogen werden sollen, bekräftigt.

Der zweite Gesichtspunkt der Mu‘tazila bezieht sich gleichermaßen auf den Ruhm und das Lob Gottes in Q 6:103. Doch wird dies eingegrenzt, indem man behauptet, dass lediglich fehlende Dinge und Sachen, die keine Handlung wiedergeben können, einen Mangel für Gott darstellen würden.³⁶ Im nachfolgenden Teil der Versexegese antwortet ar-Rāzī dann auf diese beiden Gesichtspunkte, indem er insgesamt sechs eigene Gesichtspunkte anführt, um diese Auffassung der Mu‘tazila zu widerlegen.³⁷

Interessant ist hierbei, dass zwei gegensätzliche Meinungen und Ansichten in der islamischen Tradition durchaus anhand von Versexegesen dargelegt werden und Verse sowie die darin enthaltenen Bedeutungen und Wortlaute hierfür eine ausschlaggebende Grundlage und einen Ausgangspunkt bilden können.

❖ 3. Oberthema: Ar-Rāzīs Vorwurf gegen al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār (gest. 1052): Verwechslung von Theologumenon und Koranexege

Im Anschluss an die Ansicht der Mu‘tazila beschäftigt sich ar-Rāzī mit der Herangehensweise von al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār an diesen Koranvers. Ar-Rāzī verweist hier auf seine Auffassung, dass die Rezeption von al-Qāḍī eher einer *kalām*-wissenschaftlichen Analyse gerecht werde, er ein solche würdige und die Methoden der *kalām*-Disziplin anwende. Diese Worte können einen Beleg für die Abgrenzung der Koranexege zur *kalām*-Disziplin darstellen, obwohl sie bei der eigenen Texthermeneutik von ar-Rāzī, insbesondere bei *kalām*-wissenschaftlichen Beweisführungen, ausführlich miteinbezogen werden. Bleibt also zu vermuten, dass auch

³⁶ Vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 115 f.

³⁷ Vgl. hierzu ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 117 f.

hier gegen al-Qāḍī's Annäherung eine missbilligende Haltung seitens ar-Rāzī vorliegt. Ar-Rāzī:

المسألة الثالثة: إعلم أن القاضي ذكر في تفسيره وجوهاً أخرى تدل على نفي الرؤية، وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية، ومنفصلة عن علم التفسير و خوض في علم الأصول، ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونحجب عنها، ثم نذكر لأصحابنا وجوهاً دالة على صحة الرؤية...

Drittes Oberthema: Wisse, dass al-Qāḍī in seinem Korankommentar [*Tanzīh al-Qurʾān ʿan al-maṭāʾin*] auch andere Gesichtspunkte, die die Negierung der Gottesschau implizieren, anführt. Doch in Wahrheit orientieren sich diese Ausführungen in seinem Korankommentar nicht an dem Inhalt und Sinngehalt dieses Koranverses, sondern stellen vielmehr Gedankengänge dar, die keine Thematik der Koranexegese sind und von dieser Disziplin gesondert aufgefasst werden sollten. Vielmehr ist diese Annäherung eine Forschungsfrage des *kalām* und eine Vertiefung in dieser Disziplin. Aus diesem Anlass heraus, da al-Qāḍī dies unternimmt, werden wir hier im Folgenden diese Gedanken anführen und Antworten entgegenbringen und unserem Fachkollegium derartige Gesichtspunkte unterstreichen, die die Richtigkeit der Gottesschau implizieren und ihr widmen. [...].³⁸

Nach diesen erklärenden Worten über die Verwechslung von Theologumenon und Koranexegese bezieht sich ar-Rāzī auf die Ansichten al-Qāḍī's und bringt diesen qualitative Antworten entgegen.³⁹

❖ 4. Oberthema: Darlegung der Gesichtspunkte, die die Gottesschau im Paradies implizieren

Dieses Oberthema aus der Verseexegese beinhaltet insgesamt zwölf Gesichtspunkte, die ar-Rāzī für die Beweisführung der Gottesschau miteinbezieht. Sie bestehen aus textuellen Beweisen und in erster Linie aus Koranversen. Nach diesen textuellen Beweisen zieht er dann Aussprüche des Propheten Muḥammad zur näheren Betrachtung heran.⁴⁰

❖ 5. und 6. Oberthema: Diskurs über die Sehkraft (*al-abṣār*)

In dem fünften und sechsten Oberthema spricht ar-Rāzī dann über die Aussage im zweiten Teil von Q 6:103 »[...] und er erreicht die Augen

³⁸ Ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 118 f.

³⁹ Vgl. hierzu ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 119 f.

⁴⁰ Unter anderem belege der Wunsch des Propheten Moses, Gott sehen zu wollen (vgl. hierzu Q 7:143), die Möglichkeit einer Gottesschau im Paradies. Für die weiteren elf Beweise vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 120 f.

bzw. die Sehkraft der Menschen«, die zur Bedeutung habe, dass Gott alles erfassen und sehen könne. Denn mit der Sehkraft bzw. den Augen seien in diesem Vers entweder die Augen selbst oder die Personen gemeint, die imstande sind, mit ihren Augen zu sehen. Für beide Varianten ist laut ar-Rāzī festzuhalten, dass Gott all das erreichen und sehen kann, was zu erreichen und zu sehen ist. Die Aussage »[...] und er erreicht die Augen bzw. Sehkraft« sei eine spezifische und trage die Bedeutung, dass niemand sonst außer ihm die Augen erreichen könne.⁴¹

4. Fazit

Resümierend lässt sich hervorheben, dass die Sprachwissenschaften ein sehr wichtiger und funktionell ausschlaggebender Bestandteil in der frühen Koranexegese waren, was anhand des Beispiels von Q 6:103 nur zusammenfassend und rudimentär vergegenwärtigt werden konnte. Der Koran ist in seiner Beschaffenheit eine mündlich offenbarte Rede und zugleich eine schriftgewordene und textualisierte Offenbarungsschrift, die auch in späteren Zeiten sprachwissenschaftlich und mittels anderer Disziplinen der islamischen Theologie interpretiert wurde. Hierbei sei zu erwähnen, dass bei der Interpretation eines Textes, unabhängig davon, ob dieser ein religiöser oder nicht-religiöser Text ist, die hermeneutische Distanz des Exegeten oder Hermeneutikers sowie seine Subjektivität bei der Interpretation ausschlaggebend sind, da hierdurch Verstehenskontexte an den Text herangetragen werden und somit vielschichtige Metadiskurse entstehen können.

In der Texthermeneutik ar-Rāzīs stellt die Koranexegese eine Art theologisch-hermeneutisches Instrument dar, das die Zielsetzung hat, die Thematiken des *kalām* zu erklären und zu erörtern.⁴² Anhand des Fallbeispiels ist dem Leser einfühlend ersichtlich geworden, dass sich die hermeneutische Distanz des Koranexegeten je nach Wissensstand und Notwendigkeit ausweiten und verengen kann, was hier bei ar-Rāzī erkennbar war. Denn mit dieser Annäherung ist er der Auffassung, aus den Worten des Koranverses durch das Anwenden von Sprachwissenschaft und Grammatik Interpretationsspielräume zu schaffen, die insbesondere

⁴¹ Das siebte und letzte Oberthema der Verseexegese wird hier ausgelassen, da es sich nicht mit der Thematik der Gottesschau beschäftigt, sondern entsprechend des Schlusses von Q 6:103 dem Gottesnamen *al-Laṭīf* gewidmet ist (vgl. ar-Rāzī o. J., Bd. 7, S. 122).

⁴² Vgl. ar-Rāzī 1985, S. 32 f.

auch durch Sprachspiele ermöglicht werden. So nimmt er den Sinngehalt des Wortlautes in Q 6:103 zum Anlass, auf den theologischen Diskurs, der mit der Gottesschau verbunden ist, hinzuweisen.

In einem weiteren Schritt kann eine exemplarisch vergleichende Versexegese mit einem überwiegend tradierten Korankommentar unternommen werden, um die Analogien, Vielschichtigkeiten und Unterschiede in den Versexegesen darzustellen. 

Literatur

- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf (1993): *al-Baḥr al-muḥīṭ*. 1. Aufl. 9 Bde. Beirut.
- Anawati, Georges C. (1983): Fakhr al-Dīn al-Rāzī. In: *The Encyclopaedia of Islam*². Bd. 2, S. 751-755.
- Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. 1. Aufl. Berlin.
- Gätje, Helmut (1971): *Koran und Koranexegese*. Zürich/Stuttgart.
- Goldziher, Ignaz (1920): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden.
- Goldziher, Ignaz (¹1912/1970): Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi. In: Desomogyi, Joseph (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*. 5 Bde. Hildesheim.
- Gramlich, Richard (1979): Fahr ad-Dīn ar-Rāzī's Kommentar zu Sure 18, 9-12. In: *Asiatische Studien* 33, 2. S. 99-152.
- Griffel, Frank (2007): On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received. In: *Journal of Islamic Studies* 18, 3. S. 313-344.
- Ibn Kaṭṭīr, Ismā'īl (1999): *Tafsīr al-Qur'ān al-‘aẓīm*. 4 Bde. Riad.
- Jaffer, Tariq (2015): *Rāzī – Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning*. New York.
- Al-Kāfiyaġi, Muḥyī ad-Dīn (1998): *at-Taisīr fī qawā'id 'ilm at-tafsīr*. 1. Aufl. Kairo.
- Khorchide, Mouhanad (2018): *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg i. Br.
- Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr (2004): *Ta'wīlāt ahl as-sunna*. 1. Aufl. Beirut.
- Öktem, Kamil (2018): Von Deskription zu Normativität »Solo Corano« – Ausdruck eines epistemischen Wandels in der Koranexegese und im muslimischen Denken in Analogie zum protestantischen »Sola Scriptura«-Prinzip? In: *Tagungsband. Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie (LStRLO)* 36 u. 37. S. 321-325.
- Paçacı, Mehmet (2008): *Çağdaş dönemde Kur'an'a ve tefsire ne oldu?* 1. Aufl. Istanbul.
- Pink, Johanna (2010): *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*. Leiden.

- Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad (o. J.): al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurʾān. Hrsg. von Muḥammad Sayyid Kīlānī. Beirut.
- Ar-Rāzī, Muḥammad Faḥr ad-Dīn (o. J.): at-Tafsīr al-kabīr. Hrsg. von Sayyid ʿUmrān. Kairo.
- Ar-Rāzī, Muḥammad Faḥr ad-Dīn (1985): ʿAġāʾib al-Qurʾān. Hrsg. von Sayyid al-Ġamīlī. Beirut.
- Aṣ-Ṣafadī, Ḥalīl ibn Aibak (2000): Kitāb al-wāfī bi-l-wafayāt. 1. Aufl. 29 Bde. Beirut.
- Saleh, Walid A. (2010): Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach. In: Journal of Qurʾanic Studies 12, 1-2. S. 6-40.
- Sinai, Nicolai (2011): Die klassische islamische Koranexegese. Eine Annäherung. In: Theologische Literaturzeitung 136, 2. S. 123-134.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn (1982): at-Taḥbīr fī ʿilm at-tafsīr. 1. Aufl. Riad.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn (2008): al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān. 1. Aufl. Beirut.
- Aṭ-Ṭūfī, Naġm ad-Dīn (1977): al-Iksīr fī ʿilm at-tafsīr. Kairo.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (1992): Hak Dini Kurʾan Dili. Istanbul.
- Az-Zarkān, Muḥammad Ṣāliḥ (1963): Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī wa-ārāʾuhū al-kalāmīya wa-l-falsafīya. Kairo.
- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn (1984): al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān. 3. Aufl. Kairo.
- Az-Zurqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīm (1995): Manāhil al-ʿirfān fī ʿulūm al-Qurʾān. 1. Aufl. Beirut.



Abb. 7: Nikolei Ge (1831-1894): Was ist Wahrheit? Christus vor Pilatus. Öl auf Leinwand. 1890. Tretyakov Gallery, Moskau.