

Religionsdialoge und Wissensordnungen in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
ALEXANDER FIDORA und
MATTHIAS LUTZ-BACHMANN

*Religiöse Dynamiken
in Geschichte und Gegenwart*

6

Mohr Siebeck

Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart
Religious Dynamics – Historical and Contemporary Perspectives

herausgegeben von
Orit Bashkin, Yossef Schwartz und Christian Wiese

Haupterausgeber
Christian Wiese

Wissenschaftlicher Beirat
Mayte Green-Mercado, Katharina Heyden, Karma Ben Johanan,
Iris Idelson-Shein, Volkhard Krech, Isabelle Mandrella,
Walid A. Saleh, Heather J. Sharkey

6



Religionsdialoge und Wissensordnungen in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
Alexander Fidora
Matthias Lutz-Bachmann

Mohr Siebeck

Alexander Fidora, geboren 1975, 2003 Promotion; 2008–2012 und 2014–2019 Leiter der ERC Forschungsprojekte „Latin into Hebrew“ und „The Latin Talmud“; ICREA-Forschungsprofessor am Institut zur Erforschung der Antike und des Mittelalters der Universitat Autònoma de Barcelona.

Matthias Lutz-Bachmann, geboren 1952, 1981 Promotion im Fach Philosophie; 1984 Promotion im Fach Kath. Theol.; 1987 Habilitation an der Universität Münster/W.; 1989–1994 Professur an der FU Berlin; Professor für Philosophie an der Goethe-Universität in Frankfurt a. M.; Direktor des „Forschungskollegs Humanwissenschaften“ der Goethe-Universität.

Gefördert durch das hessische Forschungsförderungsprogramm LOEWE – Förderkennzeichen LOEWE/1/18/519/03/11.001 (0012)/122 und das spanische Ministerium für Wissenschaft und Innovation – Förderkennzeichen PID2024-155482NB-I00/AEI

ISBN 978-3-16-200136-8/eISBN 978-3-16-200137-5
DOI 10.1628/978-3-16-200137-5

ISSN 2941-6175/eISSN 2941-6191
(Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Laupp & Göbel, Gomaringen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Inhaltsverzeichnis

<i>Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann</i> Religionsdialoge und Systeme des Wissens und der Wissenschaften – Eine Einleitung	1
<i>Matthias Lutz-Bachmann</i> Machtpolitik und Religion. Der Streit um den Victoria-Altar in der kaiserzeitlichen Spätantike und seine Implikationen für ein Konzept des „Dialogs der Religionen“	5
<i>Hartmut Leppin</i> Religionsgespräche vor spätantiken Machthabern	55
<i>Georges Tamer</i> Identitätsstiftende Diskurse im Koran	75
<i>Jörn Müller</i> The Christian Faith at the Tribunal of Human Reason. A Philosophical Reading of Gilbert Crispin's <i>Disputatio Christiani cum Gentili</i>	97
<i>Lydia Schumacher</i> Divine Power and Possible Worlds in Early Franciscan Thought. A Study in the Reception of Avicenna's Metaphysics	119
<i>Katja Krause</i> Albertus Magnus im Religionsdialog mit Moses Maimonides? Zur Ordnung von Philosophie und Theologie	141
<i>Markus Enders</i> Die zweifache Weise der einen Wahrheit über Gott – die Wahrheit des Wissens und die Wahrheit des Glaubens. Die methodologischen Grundsätze der philosophischen Glaubensapologetik des Thomas von Aquin gegenüber dem Islam und ihre wissenschaftstheoretische Grundlegung in der <i>Summa contra gentiles</i>	167

<i>Sita Steckel</i>	
Henry of Ghent and the Prophet's Prohibition of Debate. On Inter-Religious Polemic in Intra-Christian Controversies	189
<i>Elisabeth Hollender</i>	
Der „hebräische Dante“. Jüdisches Wissen in „terza rima“	223
<i>Alexander Fidora</i>	
Zum Religionsgespräch verpflichtet? Überlegungen zu umstrittenen Voraussetzungen iberischer Missionierungsversuche im 13. und 16. Jahrhundert	241
<i>Ömer Özsoy</i>	
Der koranische Diskurs als Polylog. Zur Deutung der ambivalenten Rezeption biblischer Traditionen im Koran	257
<i>Yossef Schwartz</i>	
Inter-Cultural Tensions of Jewish Civilization and the Political Theologies of Jewish Orientalism	277
Autorenverzeichnis	303
Stellenregister	305
Namensregister	307
Sachregister	311

Religionsdialoge und Systeme des Wissens und der Wissenschaften – Eine Einleitung

Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann

Dieses Buch untersucht in einer bewusst gewählten fachlichen Breite und historischen Tiefe die Wechselbeziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam im Hinblick auf die geschichtliche und systematische Entfaltung der Systeme von Wissen und Wissenschaften. Dabei geht es um die Diskursfähigkeit dessen, was in einem methodisch strengen Sinne als „Offenbarungstheologie“ bezeichnet werden kann.

Vor dem Hintergrund unterschiedlicher epistemologischer Ordnungssysteme im Laufe der Geschichte werden in diesem Band Beiträge von Dichtern, Exegeten, Missionaren, Philosophen, Theologen und frühen Völkerrechtslehrern zum Dialog der Religionen erforscht. Dabei wird der Frage nachgegangen, wie das jeweilige Selbstverständnis der Vertreter der jüdischen, der christlichen und muslimischen Überlieferung durch unterschiedliche Ordnungen des Wissens geprägt war und welche Bedeutung und Relevanz diese Ordnungen für die Begegnung mit Angehörigen anderer Glaubenstraditionen hatten. Die Antworten auf diese Frage zielen auf das in den Wissensordnungen enthaltene Potenzial für wechselseitige Lern- und Verstehensprozesse zwischen – ebenso wie innerhalb – der religiösen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam, aber auch zwischen ihnen und dem säkularen Wissen der Zeit.

Den Auftakt der zwölf unter diesem Gesichtspunkt versammelten Untersuchungen bildet Matthias Lutz-Bachmanns Analyse einer für die Entfaltung der christlichen „Rede von Gott“ wichtigen religionspolitischen Kontroverse im 4. Jahrhundert. Aus dieser Debatte resultieren bei Ambrosius, Augustinus und Boethius ausgearbeitete Beiträge zu einem neuen Paradigma von Religion, das sich nicht nur von dem antiken Religionskonzept unterscheidet, sondern auch zentrale epistemologische Grundlagen für die Möglichkeit eines Dialogs zwischen Vertretern von Theologie, Philosophie und Wissenschaften einerseits und zwischen unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen andererseits formuliert. Im Anschluss hieran untersucht Hartmut Leppin zwei Religionsgespräche aus dem 6. nachchristlichen Jahrhundert, sogenannte offiziöse Religionsdialoge, also innerchristliche Diskussionen vor politischen Machthabern. Anders als auf Konzilen herrschte während dieser Gespräche eine weniger formalisierte Atmosphäre, bei der nicht kirchlicher Rang, sondern intellektuel-

le Autorität ausschlaggebend waren. Diese Gespräche dokumentieren das komplexe Wechselspiel von religiöser, philosophischer, aber auch politischer Wissenssphäre, welche letztere dem Ziel der eindeutigen Wahrheitsfindung oftmals entgegengesetzt war und um der politischen Einheit willen Ambiguierungsstrategien den Vorzug gab. Georges Tamer betrachtet die Diskursivität des Koran als dessen identitätsstiftendes Merkmal; so zeigt er anhand ausgewählter Fallstudien, wie nicht nur vorislamisch-arabische, sondern gerade auch jüdisch-christliche Texte – sowohl biblischer als auch exegetischer Provenienz – von Anfang an für koranische Diskurse mitbestimmend waren, womit die Koranhermeneutik *a priori* in einem dialogischen Verhältnis zu Judentum und Christentum steht; entscheidend ist dabei, wie der Koran bei aller Heterogenität einer spezifischen, die tradierten Wissenskorpora integrierenden Interpretationslogik gehorcht, die letztlich in der Performanz seiner Rezitation aufgeht.

Die darauffolgenden Beiträge widmen sich der Wissenskultur des Mittelalters. Charakteristisch für das europäische Mittelalter ist die zunehmende Ausdifferenzierung des Systems von Wissen und Wissenschaften, und insbesondere die sich anbahnende Unterscheidung des Politischen und Religiösen, aber auch von Recht und Moral. Diese Neuformierung in der Wissenskultur des Mittelalters leitet in der Sicht von Max Weber den Prozess der „okzidentalen Rationalisierung“ ein. Paradigmatisch für diese Entwicklung sind die beiden von Jörn Müller analysierten Religionsgespräche des Abts von Westminster Gilbert Crispin, die gegen Ende des 11. Jahrhunderts zu datieren sind. Anhand dieser beiden Werke lässt sich der Übergang von traditionellen Argumentationsstrategien und Deutungsmustern interreligiöser Debatten am Leitfaden der Offenbarungsschriften hin zu einer streng rational angeleiteten philosophischen Abwägung konkurrierender Wahrheitsansprüche religiöser Aussagen beobachten. Der zweite Dialog des Gilbert, die *Disputation eines Christen mit einem Heiden*, wird so in Müllers Interpretation zu einem Paradebeispiel des christlichen Religionsdialogs nach Maßgabe der Philosophie. Die Beiträge von Lydia Schumacher und Katja Krause zeigen aus sich ergänzenden Perspektiven, wie dieses Gespräch der Religionen nicht nur nach Maßgabe und im Medium der Philosophie stattfand, sondern wie zugleich die philosophisch-theologische Diskussion des lateinischen Mittelalters selbst ihren charakteristischen Ausdruck erst in der Auseinandersetzung mit jüdischen und islamischen Autoren und Quellen erlangte: in diesem Fall Avicenna und Maimonides, die bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die christliche Philosophie und Theologie mit ihren metaphysischen und theologischen Einsichten nachhaltig prägten. Zusammen mit der Rezeption des *Corpus aristotelicum* kam es so ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einer Neufassung des Verhältnisses von „Glauben“ und „Wissen“ im Hinblick auf die Frage nach der Theologie als Wissenschaft, die neben anderen Wissenschaften ihren Platz in der Ordnung des Wissens beanspruchen kann. In wirkungsgeschichtlich besonders folgenreicher Weise wurde diese Verhältnisbestimmung im Werk des Thomas von Aquin reflektiert. Markus Enders widmet sich ausführlich dem epistemologischen Beitrag des Thomas von Aquin zur Frage eines Religionsdialogs, den er im Blick auf seine kognitiven

Möglichkeiten, aber auch in seinen von Thomas bewusst gezogenen Grenzen darstellt. Die im 13. Jahrhundert besonders intensiv geführte theoretische und zum Teil auch praktische Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen führte unter spätmittelalterlichen Philosophen und Theologen zur Integration antijüdischer und antiislamischer Topoi in innerchristliche Debatten. Dies gilt zum Beispiel für Heinrich von Gent, der, wie Sita Steckel herausarbeitet, in der Behandlung der akademischen Diskussionsfreiheit religiöser Fragen auf Mohammed und Maimonides Bezug nahm, um die vermeintlichen Extreme zu benennen, zwischen denen sich die christliche Diskussion des Glaubens vollziehen soll, nämlich komplettes Diskussionsverbot (Islam) und ungezügelter Redefreiheit in religiösen Fragen (rabbinisches Judentum). Religionsgespräche bzw. (verzerrte) Religionsbilder wurden so zum Bestandteil der je eigenen, hier der universitären, Diskussionskultur und Wissensordnung.

Ein dezidiert philosophisches Profil eignet auch Moses da Rieti, dem wohl wichtigsten jüdisch-italienischen Philosophen des 15. Jahrhunderts. Elisabeth Hollender rekonstruiert in ihrem Beitrag, wie dieser auch schriftstellerisch begabte Denker in seinem Monumentalgedicht *Miqdash me'at* (Kleines Heiligtum) eine Ordnung des jüdischen Wissens seiner Zeit vorlegte, die geschickt zwischen philosophischer und talmudistischer Tradition vermittelt. Interessant ist dieses Werk für den Religionsdialog aber nicht nur unter inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern ganz besonders aufgrund seiner Form, der *terza rima*, also des von Dante in seiner *Divina commedia* verwandten dreizeiligen Strophenschemas, mit dessen Übernahme da Rieti in einen transkonfessionellen Wettstreit ästhetischer Art mit Dante eintritt. Alexander Fidora wendet sich den christlichen Zwangspredigten zu, die im Mittelalter zunächst Juden auferlegt, nach der Entdeckung Amerikas aber auch auf die dortige indigene Bevölkerung ausgeweitet wurden. Sein Beitrag konzentriert sich auf die theoretischen Voraussetzungen, namentlich bestimmte Freiheitsrechte der christlichen Missionare und die angeblich damit korrelierenden Pflichten der Andersgläubigen, und beschreibt diesbezüglich signifikante Verschiebungen im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, in deren Verlauf philosophisch-theologische Argumentationsformen in juristische überführt wurden.

Die Beiträge von Ömer Özsoy und Yossef Schwartz runden den vorliegenden Band mit kritischen Überlegungen zur Geschichte westlicher akademischer Diskurse und deren Einfluss auf die Repräsentation der islamischen, jüdischen und damit zugleich auch der christlichen Tradition ab. Während Özsoy sich auf die Entwicklung der „orientalistischen“ Koranexegese von ihren frühen Anfängen im 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart konzentriert und diese mit der muslimischen Interpretation des Koran in ein konstruktives Gespräch zu bringen versucht, zeichnet Yossef Schwartz den sogenannten „jüdischen Orientalismus“ nach, um zu zeigen, in welchem Ausmaß die vorwiegend durch intellektuelle Juden im Europa des 19. Jahrhunderts geprägte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Judentum bis heute dessen Wahrnehmung und Selbstverständnis bestimmt. Damit gemahnen diese Beiträge an die komplexen hermeneutischen Voraussetzungen, unter denen sich die

theoretische Beschäftigung mit den mannigfachen sozialen, historischen, politischen und nicht zuletzt intellektuellen Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam unweigerlich vollzieht: eine Herausforderung, der sich die Autorinnen und Autoren dieses Bandes nicht entziehen!

Die hier in der gebotenen Kürze vorgestellten Untersuchungen gehen auf eine internationale Tagung zurück, die unter dem Titel „Religionsdialoge und Wissensordnungen in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit“ im Dezember des Jahres 2023 am Forschungskolleg Humanwissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Bad Homburg stattfand. Sie brachte Vertreterinnen und Vertreter der Geschichtswissenschaft, Judaistik, Koranexegese, Orientalischen Philologie, Philosophie, Theologie und Wissenschaftsgeschichte zusammen, die über Fachgrenzen hinweg die spezifischen Dynamiken inter- und innerreligiöser Religionsdialoge und Glaubensgespräche in ihrer charakteristischen Verschränkung mit epistemologischen Fragestellungen in den Blick nahmen. In ihrem Ergebnis erlauben es uns die daraus hervorgegangenen Aufsätze, die mit diesen dynamischen Prozessen verbundene und historisch wirksam gewordene Differenzierung unterschiedlicher Wissensformen und ihrer rationalen Rechtfertigung nicht nur besser zu verstehen, sondern vor allem auch das rationale Kapital für kollektive Lern- und Verständigungsprozesse präziser als bisher zu bestimmen und die historische Dialektik von Verstehen und Ausgrenzung, Ambiguierung und Disambiguierung sowie die Kontrolle von Wissenschafts- und Religionsdiskursen an den Höfen, Universitäten und weiteren Orten des Wissens in der Gesellschaft der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zu rekonstruieren.

Organisiert wurde die Tagung als Teil der wissenschaftlichen Zusammenarbeit der beiden Herausgeber im Rahmen eines von der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglichten Forschungsaufenthaltes von Alexander Fidora am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main im akademischen Jahr 2023/24. Neben dem Institut für Philosophie beteiligten sich an der Durchführung der Tagung auch das Frankfurt-Tel Aviv Center for the Study of Religious and Interreligious Dynamics, das Frankfurter Buber-Rosenzweig-Institut für jüdische Geistes- und Kulturgeschichte der Moderne und Gegenwart und die Verbund-Initiative „Dynamiken des Religiösen“, aus der das LOEWE-Zentrum „Dynamiken des Religiösen: Ambivalente Nachbarschaften zwischen Judentum, Christentum und Islam in historischen und gegenwärtigen Konstellationen“ der Goethe-Universität Frankfurt hervorgegangen ist. Ebenfalls an der Organisation beteiligt war das Forschungsprojekt „Die Polemik gegen den Talmud im europäischen Mittelalter“ des spanischen Ministeriums für Wissenschaft und Innovation (PID2020–112592GB-I00/AEI, jetzt PID2024–155482NB-I00/AEI) am Institut zur Erforschung der Antike und des Mittelalters, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona. Wir danken den genannten Institutionen für ihre Unterstützung.

Ferner gilt unser Dank Christian Wiese (Frankfurt a. M.), Orit Bashkin (Chicago) und Yossef Schwartz (Tel Aviv) für die Aufnahme dieses Werkes in die von ihnen herausgegebene Reihe „Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart (RDGG)/Religious Dynamics – Historical and Contemporary Perspectives“.

Machtpolitik und Religion

Der Streit um den Victoria-Altar in der kaiserzeitlichen Spätantike und seine Implikationen für ein Konzept des „Dialogs der Religionen“

Matthias Lutz-Bachmann

Gitta gewidmet mit herzlichem Dank für unsere Gespräche
zum Verhältnis des christlichen Bekenntnisses zum
Judentum und zur antiken Welt.

I. Der historische Kontext einer spätantiken Religionsdebatte

Im Jahr 384 wandte sich Quintus Aurelius Symmachus an Kaiser Valentinian II. in einer religionspolitisch in höchstem Maß brisanten Angelegenheit.¹ Als sein Gegenspieler tritt ihm Ambrosius, Bischof der kaiserlichen Residenzstadt Mailand, entgegen. Symmachus war zu dieser Zeit nicht nur ein führendes Mitglied, ja Sprecher des römischen Senats; er repräsentierte auch eine hoch angesehene altrömische Adelsfamilie und war im gleichen Jahr auch Präfekt der Stadt Rom, hatte somit das höchste politische Amt inne, das in der alten Hauptstadt Ende des 4. Jahrhunderts noch zu vergeben war. Sein Vater war Lucius Aurelius Avianus Symmachus, der seinerseits dem römischen Senat angehörte und zwei für den paganen, staatlich administrierten Kult Roms wichtige Ämter wahrnahm, das Amt eines *Pontifex Maior* und eines *Quindecimvir sacris faciundus*. Sein Sohn Quintus Aurelius Symmachus hatte bis zu den Debatten im Jahr 384, mit denen wir uns hier beschäftigen, ebenfalls eine glänzende politische Karriere durchlaufen. Er durfte Kaiser Valentinian I. auf dessen Alemannenfeldzug in den Norden begleiten, in dessen Verlauf er in Trier den Dichter Ausonius kennenlernte, der sich durch seine Idealisierung der römischen Herrschaft über die Welt einen großen Namen gemacht hatte. Aus den Jahren 369 und 370 sind zwei panegyrische Festreden des Symmachus auf Kaiser Valentinian I. überliefert, die ihn als eine ganz zentrale politische Person im Westen des noch geeinten Imperium Romanum ausweisen. Im Jahr 370 nach Rom zurückgekehrt, übernahm Symmachus dann als „Prokonsul für Afrika“ auch die militärische Leitung

¹ Vgl. hierzu u. a. Richard Klein, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971; Jelle Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977.

einer erfolgreichen Niederschlagung eines Aufstands in der Provinz Afrika. Symmachus verkehrte in den darauffolgenden Jahren häufig in Mailand, hatte Zugang auch zum Kreis der dortigen neuplatonischen Philosophen, über den er auch seinen späteren Kontrahenten Ambrosius kennenlernte. Beide pflegten auch über den von ihnen ausgefochtenen Streit des Jahres 384 hinaus einen durchaus respektvollen Umgang miteinander. Symmachus soll zudem maßgeblich an der Auswahl und Ernennung des jungen Augustinus zum offiziellen Rhetor in Mailand beteiligt gewesen sein, bevor dieser sich unter dem Einfluss von Ambrosius ab 386/7 zum christlichen Glauben bekannte, aber kurz darauf aus gesundheitlichen Gründen seine Stelle als Rhetor aufgab. Im Jahr 384 übertrug der weströmische Kaiser dem erfolgreichen Politiker und Rhetor Symmachus die Aufgabe des Präfekten der Stadt Rom, das dortige höchste Verwaltungsamt, während gleichzeitig der Neuplatoniker Praetextus ins Amt des *Praefectus Italiae* befördert worden war. Praetextus unterstützte Symmachus maßgeblich in seiner religionspolitischen Aktion des Jahres 384, in der er sich schriftlich an den weströmischen Kaiser Valentinian II. wandte.

Kaiser Valentinian II. hatte erst kurz zuvor, nach der Ermordung seines älteren Bruders Gratian, im Alter von zwölf bis dreizehn Jahren, das Amt des in Mailand residierenden weströmischen Kaisers übernommen. In seinem Schreiben an den jugendlichen Kaiser plädierte Symmachus eindrücklich für die Rückführung der goldenen Statue der römischen Siegesgöttin Victoria an ihren früheren Platz in der Curia Julia, dem Raum der Versammlung des römischen Senats und dem historischen Ort des politischen Zentrums Roms. Zwar hatte der Senat seit dem Sturz der Republik durch Augustus und die imperialen Nachfolger seine frühere politische Bedeutung verloren, jedoch repräsentierte er wie keine andere Institution noch immer die Einheit und Kontinuität des römischen Reichs seit den Tagen der untergegangenen Republik. Symmachus bat in seinem Schreiben an Valentinian II., das sich formal korrekt zugleich auch an seine Mitregenten im Osten Theodosius und Arkadius richtete, um die Wiederaufstellung der Statue der römischen Siegesgöttin neben ihrem Altar, der sich nach wie vor an seiner alten Stelle befand.² Beides hatte Augustus, nach seinem Sieg in der Seeschlacht von Actium über seine miteinander verbündeten Kontrahenten Antonius und Kleopatra im Jahr 31 v. Chr. im römischen Senat aufstellen lassen und es war seitdem guter Brauch, dass die römischen Senatoren zu Beginn einer jeden Sitzung der Siegesgöttin ein Rauchopfer darbrachten. Sie ratifizierten mit diesem Ritus im Senatssaal gleichsam beständig das Ende der römischen Republik und deren Umwandlung in die Herrschaft der Imperatoren, auch wenn dem Senat noch für lange Zeit die Aufgabe zufiel, die Machtfülle des römischen Kaisers stets auch formell, also rechtlich zu bestätigen. Die Statue selbst war im Jahr

² Q. A. Symmachus, *Dritte Relatio*, in: Richard Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, Darmstadt 1972, 98–112 (= Symmachus, Dritte Relatio). Klein folgt in seiner Textwiedergabe der Edition von Otto Seeck: *Aurelii Symmachi opera quae supersunt* (MGH Auct. Ant., VI/1), Berlin 1883, unveränderter Nachdruck 1961. Mit dem deutschen Text lege ich meine eigene Übersetzung vor.

272 v. Chr. bei der Schlacht Roms gegen Pyrus von Epirus im nördlichen Griechenland von den römischen Truppen erbeutet und nach Rom gebracht worden. Ihr kam im Jahr 384 noch immer eine hohe politische Symbolkraft im politischen Machtgefüge des Imperiums zu; denn mit ihr konnten die Dauer und der Erfolg der Weltherrschaft Roms belegt werden, zumal die Stadt Rom selbst nach dem Verlust der Kaiserresidenz nach Konstantinopel im Osten und nach Mailand im Westen nur noch die Senatskurie als wichtige politische Institution besaß.

Der Streit um die Statue und den Altar der Göttin Victoria hatte bereits früher begonnen, nämlich im Jahr 357. In diesem Jahr hatte der in Konstantinopel residierende Kaiser Konstantin II., der Sohn des Kaisers Konstantin, im Rahmen von Maßnahmen gegen pagane Opfer- und Kultstätten im Kontext staatlicher Institutionen diese Statue aus dem römischen Senatsgebäude entfernen lassen. Doch sein Nachfolger Kaiser Julian, ein Neffe des Kaisers Konstantin, der ebenfalls in Konstantinopel residierte, hatte mit kaiserlichem Dekret diese Maßnahme wieder rückgängig machen lassen. Diese Religionspolitik Julians war offensichtlich durch den Einfluss des neuplatonischen Philosophen Jamblichos erfolgt, der in der Nähe von Konstantinopel lehrte. Julian war, seinerseits zunächst christlich erzogen, zum religiösen Brauch der altrömischen Götterverehrung konvertiert, weil er wie der Philosoph Jamblichos davon überzeugt war, dass auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie nur eine polytheistische Gestalt von Religion vernünftig und auch politisch vertretbar sei. Seine Maßnahmen als Kaiser zielten im Ergebnis auf eine staatliche Bestätigung der überlieferten Religions- und Kultpraxis im Sinn einer Pflicht, die alle Bürger Roms zu erfüllen hatten und deren Einhaltung auch durchaus staatlich überwacht wurde. Die politischen Maßnahmen Kaiser Julians schlossen nicht nur administrative Aktivitäten zugunsten der paganen Kultpraxis ein, sie führten auch zu Zwangsmaßnahmen gegen die christliche Kirche, und dies sogar auch in extrem gewaltförmiger Art, wie Berichte aus dieser Zeit von Antiochia, Alexandria und anderen Zentren des östlichen Imperium Romanum belegen.

In Rom wurde in Folge dieser politischen Aktivitäten des Kaisers Julian die Statue der Victoria wieder an ihren früheren Platz neben den Altar im Senatsgebäude gebracht und die Senatoren waren danach erneut angehalten, jede Sitzung des Senats mit einem Rauchopfer für die Siegesgöttin Roms zu beginnen. Dieser Ritus wurde jedoch in der kurzen Regierungszeit des Kaisers Gratian im Jahr 382 durch eine erneute Entfernung der Statue aus dem Senat wieder beendet. Bereits im gleichen Jahr war eine hochrangige Delegation paganer Senatoren unter der Führung von Symmachus nach Mailand, der Residenz von Gratian, geeilt, um diese zweite Entfernung der Statue der Siegesgöttin wieder rückgängig zu machen. Doch diese Delegation des römischen Senats wurde am Kaiserhof in Mailand nicht einmal vorgelassen, um ihr Anliegen politisch vorzutragen. Stattdessen legte Kaiser Gratian im Jahr 383 auch den politisch-religiös begründeten Titel eines *Pontifex Maximus* ab und erklärte damit für alle hörbar, dass der Kaiser in seiner politischen Aufgabe nicht mehr als der „höchste Priester“ der römischen Staatsreligion betrachtet werden soll. Diesen tradi-

tionellen Titel, in dem sich die enge Verbindung zwischen dem Inhaber der höchsten politischen Macht und der vom Staat verwalteten „Religion“ artikuliert, hatten bis zum Jahr 383 selbst noch die christlichen Kaiser geführt. Diese Entscheidung Gratians beleuchtet einen wichtigen Schritt in einem sehr langen Prozess einer Unterscheidung und schließlich einer institutionellen Auflösung des konstitutiven Zusammenhangs von Staat und Religion, wie sie in der antiken Welt und so auch in Rom üblich war.

Katastrophale Missernten im Jahr 383 in den westlichen Provinzen des römischen Imperiums sowie eine verheerende militärische Niederlage Gratians gegen den gallischen Usurpator Magnus Maximus, der in der kaiserlichen Residenzstadt Trier die Macht innehatte, kennzeichneten die letzten Jahre der Regierung von Kaiser Gratian, der im Zug der militärischen Konflikte im Westen im Jahr 384 ermordet wurde. Alle diese Ereignisse wurden auf Seiten der Mehrheit der römischen Senatoren als Zeichen einer Strafe der Götter gedeutet und führten am Mailänder Kaiserhof zu einem wachsenden Einfluss derjenigen Personen, die für eine Rückkehr der römischen Politik zu den überlieferten Kultvorschriften der Götterverehrung plädierten. So erschien auch dem noch durch Kaiser Gratian eingesetzten Präfekten der Stadt Rom Symmachus im Jahr 384 der richtige Zeitpunkt gekommen, um bei dem neuen, erst kürzlich ins Amt gekommenen jugendlichen Kaiser Valentinian II. zugunsten einer Wiederaufstellung der Statue der Victoria im Gebäude des römischen Senats zu plädieren. Dabei hatte sich Symmachus auch der militärischen Unterstützung des Präfekten der Prätorianer in Italien und Nordafrika, des bereits erwähnten Praetextus, versichert, der der oberste Befehlshaber der Elitetruppen des Westens war und auf den Kaiser Valentinian II. und der Kaiserhof von Mailand angewiesen waren, wenn sie nicht wie zuvor Kaiser Gratian machtpolitisch scheitern wollten. Mit der Forderung einer Wiederaufstellung der Statue der Victoria im Senat war somit auch die Machtfrage im Westen verbunden. In dieser politisch äußerst angespannten Lage sendet Symmachus im Jahr 384 seine Eingabe, die *Dritte Relatio*, an den Kaiser und dessen Hof.

2. Das Plädoyer von Symmachus zugunsten der überlieferten römischen Religionspolitik

Dieser geschichtliche Kontext ist von entscheidender Bedeutung für eine sachliche Einschätzung und Bewertung dieses Textes. In ihm wandte sich der Vertreter der Stadt Rom und Sprecher des Senats Symmachus an den soeben ins Amt gekommenen jungen Kaiser, wobei er auch machtpolitisch optimal aufgestellt war, nachdem er sich für sein Anliegen auch der Unterstützung der militärischen Eliteeinheiten in Italien versichert hatte. Der in glänzender spätantiker Rhetorik verfasste Text verfolgte eine eindeutige Absicht, und sein Verfasser wusste um dessen große Bedeutung für die weitere politische Zukunft Roms, insbesondere im Blick auf die Konti-

nuität der öffentlichen Götterverehrung. Symmachus hatte sich für sein Anliegen nicht nur einen großen politischen Rückhalt verschafft, er repräsentierte auch symbolisch das wichtigste staatliche Organ, das in der alten Hauptstadt noch verblieben war, wenn es auch seiner früheren Macht faktisch beraubt war. Er besaß als kaiserlicher Stadtpräfekt immerhin die höchste exekutive Verwaltungsmacht in der Stadt. Durch seine berühmten panegyrischen Reden auf den Vater des amtierenden Kaisers, nämlich Valentinian I., aus Anlass von dessen fünften Regierungsjubiläum in Rom im Jahr 369 sowie im Jahr darauf in Trier, besaß er auch als öffentlicher Redner eine hohe politische Anerkennung. So ist seine *Dritte Relatio* auch immer wieder als ein mustergültiges Beispiel größter rhetorischer Kunst bezeichnet worden.

Worum aber ging es genau in diesem Text und wie ist er im Einzelnen strukturiert? Der äußeren Form nach ist der Text in 20 Abschnitte gegliedert und besteht aus zwei zentralen Hauptteilen (nämlich den Textpassagen der Ziffern 3–7 sowie 11–19). Sie sind verbunden durch eine grundsätzliche Reflexion des Symmachus auf die politische Bedeutung der Götterverehrung, die im Staat verankert ist und als Brauch der Vorfahren (*mos maiorum*) und als religiös genannter Ritus (*ritus*) öffentlich vollzogen wird (Ziffer 8), und durch die rhetorische Inszenierung eines persönlichen Auftritts der Göttin Roma. Sie veranschaulicht nicht nur die von Symmachus vertretene Kombination von Politik und Religion, sondern sie repräsentiert diese Verbindung in ihrer eigenen Person (Ziffer 9). Eine Einleitung des Schreibens (Ziffern 1–2) und eine Zusammenfassung der Forderungen, die Symmachus dem amtierenden Kaiser des Westens vorlegt, zum Abschluss des Textes (Ziffer 20) geben der *Dritten Relatio* den geeigneten Rahmen.

Ausgehend von dem Argument, dass es das Anliegen seiner Eingabe an den Kaiser sei, die Gesetzeswidrigkeit früherer Verordnungen zu korrigieren³, erklärt Symmachus sein Vorgehen politisch aus der doppelten Pflicht als Stadtpräfekt und als Abgeordneter der Bürger, die sich im Senat versammeln.⁴ Dann kommt der Text sofort auf das zentrale Anliegen seines Verfassers zu sprechen. Ihm geht es um die Zurückführung der Statue der Siegesgöttin als eine politische Maßnahme, die geeignet ist, „die ‚religio‘ wieder in den Stand zu bringen, in dem sie dem Staat so lange nützlich war“.⁵ Symmachus erinnert daran, dass bereits Kaiser Konstantin II. mit der

³ Vgl. Symmachus, *Dritte Relatio*, Abs. 1, 98: „Ubi primum senatus amplissimus, semperque vester, subiecta legibus vitia cognovit [...]“

⁴ Vgl. Symmachus, *Dritte Relatio*, Abs. 2, 98: „Gemino igitur functus officio et ut praefectus vester gesta publica prosequor et ut legatus civium mandata commendo.“

⁵ Vgl. Symmachus, *Dritte Relatio*, Abs. 3, 100: „Repetimus igitur religionum statum, qui rei publicae diu profuit.“ Symmachus verwendet hier bezeichnenderweise den lateinischen Begriff der „res publica“, um die überlieferte politische Ordnung Roms sowohl vor als auch nach der Einführung des Imperiums durch Augustus zu bezeichnen. Dies belegt die Sicht des Symmachus, der die Meinung vertritt, dass die Errichtung des Altars der Siegesgöttin im Senatsgebäude durch Augustus die Kontinuität der Politik Roms symbolisch repräsentiert, während sie in der Wirklichkeit durch die Abschaffung der Republik und die Errichtung des Imperiums in Frage gestellt war. Bereits Cicero hatte noch vor dem Ende der Republik auf die sich abzeichnenden Diskontinuitäten hingewiesen. Wir werden noch darauf zurückkommen. Die Verehrung der Göttin des Siegs durch die Senatoren

ersten Entfernung der Siegesgöttin aus dem Senatsgebäude die in Rom überlieferte politische Funktion dieser Verehrung zwar beeinträchtigt hatte. Doch anders als der spätere Kaiser Gratian, der Bruder des in der *Dritten Relatio* angesprochenen Kaisers Valentinian II., habe Kaiser Konstantin II., der im Osten residierende Sohn Kaiser Konstantins, anlässlich seines Rombesuchs im Jahr 357 die römischen Tempel persönlich bewundert und die finanziellen Privilegien der Vestalinnen und adeligen Priester Roms nicht geschmälert. Doch die Entfernung des Kultbilds aus dem Senatsgebäude habe ein rechtlich wie politisch problematisches Vakuum entstehen lassen, da der mit dem Altarkult verbundene Eid auf den Kaiser und die geltenden Gesetze seither keinen rechten Ort mehr besaß.⁶ So stellt er die rhetorische Frage: „Durch welche ‚religio‘ konnte eine falsche Geisteshaltung noch abgeschreckt werden, bei einer Zeugenaussage zu lügen?“⁷

Damit nimmt Symmachus auf die politische Funktion von Altar, Götterbild und Opferkult Bezug und er artikuliert die Erwartung, dass die im religiös konnotierten Schwur angerufenen Gottheiten selbst dazu beitragen, dass die Gesetze eingehalten und Meineide nicht begangen werden. So kommt er zu seiner Schlussfolgerung: „Jener Altar bewahrt die Eintracht aller, jener Altar verbürgt die (Gesetzes)Treue der Einzelnen und bewirkt nichts anderes mehr für die Autorität unserer Beschlüsse, als dass eine gleichsam vereidigte Ordnung alles beschließt.“⁸ Der Altar der Siegesgöttin im Senat dient Symmachus als Ausweis einer rechtlichen Ordnung, die für das Imperium Legitimität, Gesetzesbindung und politische Eintracht verbürgt – Erwartungen somit, die angesichts der Auflösungserscheinungen des Reichs, zumal im Westen, von höchster Aktualität und Dringlichkeit waren.

Seine religionspolitischen Ausführungen ergänzt Symmachus (in Ziffer 8) mit einer religionsphilosophisch motivierten Reflexion, die sich in der Rezeption seines Textes bis heute einer gewissen Aufmerksamkeit erfreut. Was Symmachus im Blick auf den Umgang Roms mit den Gottheiten dieser Stadt ausgeführt hatte, das stellt er jetzt in einen universellen Zusammenhang, wenn er schreibt, dass „jeder seinen ihm

bei jeder ihrer Sitzungen sollte aber gegen den Einspruch von Politikern wie Cicero die Kontinuität der nun zur Weltmacht aufgestiegenen Politik Roms in Szene setzen und wirkungsvoll vergegenwärtigen. Dieses Motiv leitet auch das Handeln des Symmachus. Dabei bezeichnet der von ihm verwendete Terminus „religio“ nichts anderes als die von der staatlichen Ordnungsmacht organisierte Götterverehrung, die sich nicht nur in Kulthandlungen und Opferriten, sondern auch in öffentlichen Prozessionen oder in Festspielen und Wettkämpfen vollzog, ganz im Sinn einer von Varro so definierten „theologia civilis“ (vgl. hierzu Anm. 11). Das ältere Konzept der „religio“ ist von den späteren Fassungen des Religionsbegriffs zu unterscheiden. In den spätantiken Debatten wird das in der Antike geläufige Konzept von „religio“ durch ein *neues Paradigma* von Religion abgelöst, wie noch aufgezeigt wird. Erst im Blick auf dieses neue Konzept von Religion kann schließlich auch von einem „Dialog der Religionen“ gesprochen werden.

⁶ Symmachus, Dritte Relatio, Abs. 5, 102: „Ubi in leges vestras et verba iurabimus?“

⁷ Symmachus, Dritte Relatio, Abs. 5, 102: „Qua religione mens falsa terrebitur, ne in testimoniis mentiatur?“

⁸ Symmachus, Dritte Relatio, Abs. 5, 102: „Illa ara concordia tenet omnium, illa ara fidem convenit singulorum neque aliud magis auctoritatem facit sententiis nostris quam quod omnis quasi iuratus ordo decernit.“

Stellenregister

Hebräische Bibel		Q 4:1	84
Gen 2–5,5	84	Q 4:157–158	272
Gen 2,20–21	88	Q 4:171–172	272
Gen 5,3	234		
Gen 5–9	89	Q 5:17	272
Gen 24	32	Q 5:44	82
Gen 26	32	Q 5:46–48	82–83
Ex 25,17–22	158	Q 5:72	272
Ex 33,20–21	150	Q 5:75	272
Ps 13,1	105	Q 5:110	272
Ps 44,2	146	Q 5:117	272
Jes 45,15	144–145, 160		
Ez 11,6	238	Q 7:11–25	84–85
		Q 7:59–64	89
Neues Testament			
Mt 5,17	83	Q 9:30–31	272
Mk 16,15	252		
Lk 14,23	242	Q 10:71–73	89
Apg 5,29	198		
Röm 13,12	33	Q 11:25–49	89, 91
1 Kor 15,45–47	87		
2 Kor 2,15–16	33	Q 15:26	84
2 Tim 1,8	33	Q 15:28–48	84
1 Petr 3,15	168, 175	Q 15:29	272
Mischna		Q 17:61–65	84
Avot I:1	230		
		Q 19:16–22	272
Talmud		Q 19:21–22	272
bSchabbat 134a	235	Q 19:27–33	272
bEruvin 18b	234	Q 19:30–31	272
Koran		Q 20:115–124	84
Q 2:30–39	84, 88		
		Q 21:76–77	89
Q 3:7	273	Q 21:91	272
Q 3:45–46	272		
Q 3:49–50	272	Q 23:23–30	89
Q 3:55	272	Q 23:50	272
Q 3:59	84		

Q 26:105–121	89	Q 52	174
Q 29:14–15	89	Q 54:9–17	89
Q 32:7–9	84	Q 61:6	272
Q 32:9	272	Q 66:10	89
Q 37:75–82	89	Q 66:12	272
Q 38:71–85	84	Q 71:1–28	89
Q 38:72	272	Q 95:4–6	84
Q 38:76	85	Q 112	271
Q 43:61	272		

Namensregister

- Aaron 159
Abaelard, s. Petrus Abaelardus
Abraham 157–158
Abulafia, Anna Sapir 97–99, 106, 114
Abū Qurra, Theodor 273
Abū Zaid, Naṣr Hāmid 269
Adam (Ādam) 84–89, 228, 234
Aischylos 282
Akakios von Konstantinopel 59
Alain von Lille 121, 124, 137
Albertus Magnus 170, 180, 141–163
Alexander von Hales 119, 123
Ambrosius 1, 5, 7–51
Anidjar, Gil 286, 297
Anselm von Canterbury 98, 105–106,
113–115, 119, 130, 134, 176, 179, 181
Antonius 6
Apollinaris von Laodicea 66
Arbogast 35
Arendt, Hannah 292–293
Aristoteles 2, 30–31, 39, 45, 48, 50, 57, 101,
110–111, 120–121, 125–126, 182–183,
225–227, 238
Arkadis 6
Asad, Talal 278
al-Aṣamm, Abū Bakr 266
Athanasios von Alexandria 65
Augustinus 1, 6, 10, 19, 27–51, 105, 115,
121, 131, 134, 151, 241–242, 171,
181–182
Augustus (Kaiser) 6, 37
Ausonius 5
Averroes, s. Ibn Rušd
Avicenna 2, 120, 125–133, 138
Azulay, Ariella Aisha 287

Babai (Katholikos) 68–69
Bach, Oliver 252
Baibars (Sultan) 168
Bartolucci, Giulio 289

Bartolomé de Las Casas 252–253
Bashkin, Orit 4
Bauschke, Martin 262
Bell, Richard 260–261
Benedetto Caetani, s. Bonifaz VIII.
Bergsträßer, Gotthelf 260
Bernhard von Clairvaux 198
Bertolacci, Amos 126
Bibliander, Theodor 259
Boethius 1, 27, 30, 43–51, 103, 125, 131
Bonaventura 119
Bonifaz VIII. 209, 211
Borgolte, Michael 99
Boyarin, Daniel 287
Brieskorn, Norbert 252
Buber, Martin 295
Bucaille, Maurice 269

Cantor Antiochenus 168
Chamberlain, Houston Stewart 286
Chenu, Marie-Dominique 170
Chosroes I. 70
Cicero 10, 35–36, 38, 46, 48, 104
Cohen, Hillel 288
Courtenay, William 121
Crémieux, Adolphe 285, 291–292
Crispin, s. Gilbert Crispin

ad-Daḥḥāk Ibn Muzāhim 266
Dante Alighieri 3, 223–224, 233, 236–239
Deedat, Ahmed 269
Delgado, Mariano 253
Dempf, Alois 172
Derenbourg, Joseph 292
Derrida, Jacques 261
Dioskoros (Patriarch von Alexandria) 63
Disraeli, Benjamin 285–286
Donner, Fred M. 264
Duns Scotus, s. Johannes Duns Scotus
Durie, Mark 262

- Elkana, Yehuda 284
 Enders, Markus 2, 167
 Epiphanius von Konstantinopel 62
 Eschmann, Ignatius 170
 Eugenius (Kaiser) 35
 Euklid 238
 Eusebius 33
 Eutyches (Archimandrit aus Konstantinopel) 63, 66
 Evans, Gillian R. 98

 Fanon, Franz 288
 al-Fārābī 227, 238
 Fidora, Alexander 3, 181, 241
 FitzRalph, s. Richard FitzRalph
 Fleck, Ludwig 284
 Foucault, Michel 289
 Fraisse, Ottfried 284
 Francisco de Vitoria 243, 249–254
 Franco da Sacchetti 233
 Franz von Assisi 138
 Franzos, Karl Emil 285
 Friedrich II. von Aragón 247
 Fück, Johann W. 261

 al-Ġābrī, Muḥammad ʿĀbid 269
 Gabriel 76
 Gauthier, René Antoine 174
 Geiger, Abraham 80, 260, 284, 292, 295
 Gerber, Noah 291, 294
 Gersonides 224, 227–228
 Ghaffār, Zishan 262
 al-Ghazālī 185
 Gilbert Crispin 2, 97–116
 Giles von Lessines 144
 Gleib, Reinhold 175, 179
 Gobineau, Joseph Arthur de 286
 Goebel, Bernd 97–99, 102, 114, 116, 167
 Goldziher, Ignaz 283
 Gottfried von Poitiers 122
 Grabmann, Martin 170, 172, 175
 Gratian 6–8, 10, 15–16
 Gregor I. 145
 Gregor IX. 242
 Gregor XIII. 253
 Griffith, Sidney H. 262
 Guillaume, Alfred 261

 Habermas, Jürgen 111

 Hagemann, Ludwig 175, 179
 Ḥanafī, Ḥasan 269
 al-Ḥarīzī 143
 Hartwig, Dirk 262
 Heine, Heinrich 291
 Heinrich von Gent 2, 189–216
 Heschel, Susannah 282, 285, 289, 294
 Hollender, Elisabeth 3, 223
 Honorius IV. 209
 Horowitz, Josef 260
 Höfle, Vittorio 100, 106, 115–116
 Hugo, Victor 282
 Hugo von St. Cher 122, 125
 al-Ḥūlī, Amīn 269
 Huntington, Samuel 279–280
 Huss, Boaz 295
 Hypatios von Ephesos 62, 64

 Ibas von Edessa 63
 Iblīs 85
 Ibn ʿAbbās, ʿAbdallāh 265, 267–268
 Ibn al-Azraq, Nāfiʿ 265
 Ibn Ḥazm 268
 Ibn Kaṭīr 267–268
 Ibn Masʿūd, ʿAbdallāh 265, 267
 Ibn Ruṣd 83, 174, 185
 Ibn Sallām, Yaḥyā 266
 Ibn Sīnā, s. Avicenna
 Ibn Taymiyya 267–268
 Ibn Wahb, ʿAbdallāh 266
 ʿIkrima 267
 Innozenz IV. 242–246, 248–251, 253
 Innozenz von Maroneia (Bischof) 60–66
 Isaak (Ishāq) 158, 267
 Ismael (Ismāʿīl) 267

 Jacobi, Klaus 99
 Jakob 158
 Jakob I. von Aragón 170, 243, 246
 Jakob II. von Aragón 247–248
 Jamblichus 7
 Jan Hus 190–194, 212, 215–216
 Janssens, Jules 132, 138
 Jeffery, Arthur 260
 Jerónimo de Santa Fe 237
 Jesus (ʿĪsā) 83, 87, 271–273
 Johannes bar Aphthonia 61, 64
 Johannes Duns Scotus 119, 131
 Johannes von Damaskus 259, 273

- Johannes von Ephesos 67–70
 John Wyclif 191–194, 212–213, 215–216
 Joseph ben Juda 153
 Juan Ginés de Sepúlveda 252–253
 Julian (Kaiser) 7, 20
 Justin I. 60
 Justin II. 71
 Justin der Märtyrer 40, 55
 Justinian 56, 60–67, 69, 71
- Kant, Immanuel 43
 Kaplan, Mordecai 280–281
 Khoury, Adel Theodor 262
 Klemens 33
 Kleopatra 6
 König-Pralong, Catherine 121
 Konstantin I. 7, 56–58, 70
 Konstantin II. 7, 10
 Körner, Felix 262
 Krause, Katja 2, 141
 Küng, Hans 262
 Kurt, Tuğrul 263
 Kyrill von Alexandria 63–65
- Las Casas, s. Bartolomé de Las Casas
 Leibniz 127, 134, 136, 138
 Leo (Kaiser) 59
 Leppin, Hartmut 1, 55
 Lewis, Bernard 286
 Liberatus 64
 Loewe, Louis 291
 Longinos 29
 Luis de Molina 252
 Lullus, s. Raimundus Lullus
 Lutz-Bachmann, Matthias 1, 5, 181, 183, 185
- Maimonides, s. Moses ben Maimon
 Marcian 59
 Maria (Maryam) 159, 272
 Marius Victorinus 30
 Martin IV. 206–209, 212
 Masrūq 267
 Megerlin, David Friedrich 259
 Mendes Flohr, Paul 293
 Mews, Constant J. 113
 Michael Syrus 62
 Mohammed, s. Muhammad
 Molina, s. Luis de Molina
 Montefiore, Moses 291–292
- Moses 149–150, 156–160
 Moses ben Isaac da Rieti (Mosè di Gaio) 3, 223–239
 Moses ben Maimon 2–3, 141–163, 202–203, 211, 224–225, 229–231, 233–234, 238
 Moses ben Nachman 246
 Moshfegh, David 283, 285, 294
 Motzki, Harald 264
 Muğāhid Ibn Ġabr 266
 Muhammad 2–3, 76–89, 174, 185, 191, 194–195, 200–203, 211–212, 259–260, 262–263, 265–267, 273
 Muir, William 261
 Müller, Jörn 2, 97
 Munk, Salomon 285, 291–292
 Muqātil Ibn Sulaymān 263, 266
- Nachmanides, s. Moses ben Nachman
 Nestorius 63, 66
 Neuwirth, Angelika 262, 274
 Nietzsche, Friedrich 116
 Nikolaus III. 247–248
 Nikolaus IV. 209
 Nikolaus von Kues 176, 181
 Noah (Nūh) 89–92
 Nöldeke, Theodor 260
 Novikoff, Alex J. 101
- Odoaker 45
 Ophir, Adi 287
 Origenes 33
- Paret, Rudi 260
 Pau Cristià 246
 Paulus (Apostel) 87
 Petrus (Apostel) 30, 168
 Petrus Abaelardus 104, 115, 119
 Petrus Damiani 119, 123
 Petrus Lombardus 119, 122–123, 137, 145
 Petrus Marsilii 170
 Petrus Venerabilis 259
 Philipp der Kanzler 131
 Philoxenus von Doliche (Bischof) 65
 Platon 14, 31, 39, 41, 46, 48, 55, 100–101, 104
 Plotin 29–32, 39
 Porphyrius 29–33, 38–42, 44, 46, 48
 Praetextus 6, 8
 Proklos 126
 Ps.-Dionysius Areopagita 131, 144–145, 147–151, 160–161

- Ps.-Zacharias Rhetor 62, 65
- Qatāda Ibn Di'āma 266–267
- al-Qurṭubī 268
- Qutb, Sayyid 269
- Rahman, Fazlur 261, 269, 274
- Raimundus de Pennaforti 170, 174
- Raimundus Lullus 115, 176, 181, 234, 243–251
- Raimundus Martini 173
- Ranulph Higden 193
- Raz Krakotzkin, Amnon 287
- Renan, Ernest 283, 286, 296
- Reynolds, Gabriel Said 262
- Richard FitzRalph 193, 212–213
- Robert von Ketton 259
- Roland von Cremona 123, 135
- Rosenzweig, Franz 279
- Said, Edward 261, 278, 282, 287, 289
- Salaymeh, Lena 283–285
- Sale, George 259
- Schacht, Joseph 261
- Schoeler, Gregor 264
- Scholem, Gershom 289, 295
- Schöller, Marco 261
- Schulze, Reinhard 261
- Schumacher, Lydia 2, 119
- Schwartz, Yossef 3–4, 277
- Scipio 36
- Sepúlveda, s. Juan Ginés de Sepúlveda
- Severus von Antiochia 61
- Sezgin, Fuat 264
- Shenhav, Yehoudah 287
- Shohat, Ella 287
- Sievernich, Michael 251
- Simeon von Beth Arsham 67–70
- Simon von Tišnov 189, 192–194, 212, 215
- Sinai, Nicolai 262
- Sokrates 101, 104, 114
- Sokrates von Konstantinopel 65
- Soukup, Pavel 190–194, 212–214
- Southern, Richard W. 97–98, 106, 114
- Specker, Tobias 263
- Speyer, Heinrich 80, 260
- Steckel, Sita 2, 189
- Steenberghen, Fernand van 173
- Stosch, Klaus von 263
- Strategius Apion 62–63, 65
- Stünkel, Knut M. 251
- Symmachus, L. A. A. 5
- Symmachus, Q. A. 5–51
- Symmachus, Q. A. M. 44
- aṭ-Ṭabarī 263, 266
- Tamer, Georges 2, 75
- aṭ-Ṭawrī, Sufyān 266
- Theoderich 45
- Theodor von Mopsuestia 58
- Theodora I. 60
- Theodoret von Kyrrhos 63
- Theodosius der Große 6, 35, 38, 59, 65
- Thomas von Aquin 2, 124–126, 134, 144, 167–187, 241
- Timotheos 148, 151
- Timotheos IV. (Bischof) 64
- Tomás de Jesús 253
- Tryphon 55
- Tsur, Yaron 297
- Uhde, Bernhard 262
- Ulrich von Straßburg 144
- ʿUmar 265
- Valentinian I. 5, 9, 16, 17, 22
- Valentinian II. 6, 8, 10
- Varro 10–11, 15, 34–36, 38–39, 42
- Vergil 238–239
- Vinzenz von Beauvais 193
- Vitoria, s. Francisco de Vitoria
- Watt, William Montgomery 262
- Weber, Max 2
- Weisheipl, James A. 170
- Westermann, Hartmut 116
- Wiese, Christian 4, 282
- Wilhelm von Auxerre 122–123, 134–135, 137
- Wilhelm von Moerbeke 126
- Wilhelm von Ockham 119
- Wolf, Johann Christoph 289
- Wyclif, s. John Wyclif
- Zellentín, Holger 262
- Zenon 45, 59
- Zirker, Hans 262
- az-Zuhrī, Ibn Šihāb 266

Sachregister

- Abrogation 77, 265
Adamsgeschichte 84–88, 228, 234, 273
Aggada 227, 231, 234–235
Alliance israélite universelle 293
Ambigüierung/Disambigüierung 2, 4, 55–71
Anhörflicht 242, 246, 248–254
Autorität 1, 10, 13, 56–57, 59, 63–65, 70–71, 81, 104, 106–109, 114, 121, 171–172, 178–180, 184, 191, 196–197, 199–200, 205, 207–208, 210–212, 244, 246, 267, 284
- Beweis 13, 22–23, 33, 37, 47, 70, 127, 129–130, 171–172, 174, 176–179, 181–184, 226
Böse, das 137–138
- Chalkedonier 60–67
Chassidismus 295
Christologie 33, 61, 68, 87, 109–112, 172, 176, 182–183
Chronicon Paschale 66
Codex Iustinianus 66
Curriculum 144, 161, 226–228, 230, 235
- Decretum Gratiani* 241
Diaspora 257, 277, 280–281, 289–290, 292–293, 295, 297
Die Schatzhöhle (Spelunca Thesaurorum) 85, 263–264
Diskurs/Diskursivität 1–4, 24, 30, 40, 48, 57–58, 66, 75–83, 93, 111, 115, 152, 191, 194, 214–216, 244, 259, 261, 263–264, 269–271, 273–274, 279, 282–284, 286, 291–292, 295
Divina Commedia 3, 223, 224, 233, 236–238
Dominikaner 122–123, 144–145, 170, 173, 205, 207, 243
Duldungspflicht 242, 249–250, 252, 254
- Einwand (gegen christlichen Glauben) 167–169, 175, 177–178, 180, 184–185
endlich 131–136
ens necessarium 125–126, 129–130
Exegese 1–4, 32, 80–81, 90–91, 93, 114–115, 258, 263–271, 275
Extremismus 296–297
- Franziskaner 119–127, 131–133, 136, 138, 201, 203–205, 207, 210, 215, 224, 243
- Gebet 145–146, 150, 161, 229–230
Gelehrtengegeschichte 228, 232, 235
Gerechtigkeit 36, 40, 90, 103–105, 123, 125, 138
Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch 108–109, 111
Gewissen(sfreiheit) 241–242
Glaubensapologetik 34, 74, 80, 167–185, 203, 243–244, 247, 248–249, 259, 269, 289, 294
Glaubensmysterien 172, 177–181
Glaubenswahrheit 167–169, 173, 176, 180–181, 183–185
Gotteserkenntnis/Schau Gottes 32, 43, 46, 130, 145–150, 155–163
Götzendienst 22, 38, 43, 215–216
- Häresie/Häretiker 62, 171, 180, 191, 197, 201–202, 259
- Identität/Identitätsbildung 2, 76–93, 110, 153, 168, 191–192, 194, 214, 216, 267, 274, 279–281, 283–284, 286, 296–297
Idolatrie, s. Götzendienst
Inkarnation 107, 110, 112, 124, 169, 181
Intellekt (menschlicher/göttlicher) 103, 130, 146–152, 155–163, 174, 181, 226, 234
Intertextualität 80, 258, 263, 266–267, 270–271, 274
Islamforschung 260–261

- Kairo Geniza 294
 Ketzerei, s. Häresie
 Kolonialismus/Postkolonialismus 261, 278, 282–293, 296–297
 Kommunikationspflicht 251
 Kreuzzug 215, 242, 244–245, 249, 268, 287, 292
 Krieg 39, 241, 250–251, 268

 Laterankonzil, viertes 208, 212
 Lehrer-Schüler-Verhältnis 143–145, 150, 153–154, 163, 233

 Marzban 67–70
 Miaphysiten 56–71
 Mischna 225, 230–232, 238–239
 Mission 76, 82, 170, 173–175, 179–181, 223, 241–254, 259, 268–269, 287, 292–294
 Monotheismus 12, 38, 43, 75–78, 80–82, 105, 110, 115, 167, 257, 271, 294
 Mystik/mystische Theologie 121, 144–152, 160–163, 295

 Nahost 278–280, 283, 287, 289–291, 293, 295
 Nestorianer, s. Theodorianer

 Offenbarung 1–2, 28, 30, 33–34, 42, 76, 77–90, 105, 112, 116, 150, 172, 176–177, 182, 185, 226, 238–239, 244, 257–258, 262, 264–270, 273–274
 ontologisches Argument 105
 Orientalismus/jüdischer Orientalismus 3, 261, 277–278, 282–284, 289, 296–297

 Paris (Universität) 119, 126, 144, 195–212
 Performanz 2, 76–77
potentia (absoluta/ordinata) 119–125, 132, 136, 138
 Prag (Universität) 191–192
 Prophetie/Prophetengrade 57, 93, 155–160, 226

 Quodlibet-Disputationen 190, 192, 195–196

 Rasse 296
 Rationalität 40, 107–109, 112–113, 167–169, 171–172, 174–186, 207, 209, 269

 Säkularismus 199, 290, 296
 Semiten 283, 286, 290, 296
 Severianer, s. Miaphysiten
Summa Halensis 119, 121–124, 129, 134–135
Summarium dialogi 61–67

 Talmud 3–4, 202–203, 224–225, 229–230, 232, 234–235, 238–239, 287
 Tempel 10, 15, 225, 228–229, 237–238
 Theodizee 112
 Theodorianer 58, 67–70
 Trinität 49–50, 107, 109–110, 112, 114, 116, 161, 172, 176, 181–183, 271

 Umma (Glaubensgemeinschaft) 92
 unendlich, s. endlich

 Verkündigung (Recht auf) 76–77, 81, 83, 89, 92, 241–242, 244–245, 249–254, 265, 267, 271, 275
 Vernunft 7, 12, 41–42, 145–146, 148, 151, 153, 162, 167, 171–173, 176–184, 203, 210, 251, 279
 Völkerrecht 250–254

 Wahrscheinlichkeitsgründe (für den Glauben) 169, 178–179, 183–185, 251
 Welten (mögliche) 120, 132–136, 138
 Wissenschaft des Judentums 236, 282, 285, 289, 294
 Wissensordnung/Wissenschaftsordnung 1–4, 46, 56–58, 60, 62, 64–67, 70–71, 141–143, 162–163, 226, 228, 235, 254, 277

 Zeit, unendliche (*ad-dahr*) 78–79
 Zionismus 282, 287–290, 293, 295–298
 Zwang(spredigt) 7, 25, 34, 58, 66, 70–71, 111, 113, 237, 241–243, 246–247, 249, 251–254, 268