

rauszuarbeiten. Das soll dadurch gelingen, dass man den Alexandriner nicht nur als einen großen christlichen Theologen, sondern vor allem als einen wichtigen Philosophen vorstellt. Der Einleitung des Herausgebers folgt der Beitrag des Berliner Kirchenhistorikers Christoph Marksches über die *Bedeutung* und *Aktualität* des Origenes, eine glänzende Dekonstruktion der eingebürgerten Lösungen zu dieser Frage, sowie eine dreifache originelle Antwort darauf. Die originelle Entwicklung des platonischen Begriffes der *Weltseele* bei Origenes, ihre Anwendung auf das christliche Weltbild und Ekklesiologie sowie das Verhältnis zwischen *Natargesetz* und *Gewissen* werden von Christian Hengstermann bzw. Josef Lössl auf ihre Relevanz für die heutige Menschenrechtendebatte hin geprüft. Lorenzo Perrone bietet einen soliden Überblick über den aktuellen Forschungsstand zum Thema *Gebet* bei Origenes und formuliert die Forschungsdesiderata aus. Mit dem philologischen Beitrag von Antonio Cacciari zur *Sprache* und *Rhetorik* des Origenes endet der Teil zum Erbe des Alexandriners und es wird zum nächsten Teil übergeleitet, in dem die Rezeption seines Gedankengutes in verschiedenen Traditionen untersucht wird. Obwohl die Überlieferung seiner Schriften durch die beiden Origenismus-Streitigkeiten belastet worden ist, finden sich Inhalte seines Denkens in den Werken späterer Autoren wieder, die wohl indirekt aus den literarischen Produktionen der Origenisten übernommen wurden. Bahnbrechend ist die Untersuchung von Zachary Esterson, der den Kommentar des Victorinus von Pettau (3. Jh.) auf die Bezüge zur *Exegese* des Origenes hin prüft und zum Ergebnis kommt, dass die hellenistische Form und die allegorische Technik auf der Methode des Origenes gründen. Mit dem Beitrag von Daniel King wird ansatzweise versucht, die reiche *Rezeption* des origenistischen Gedankenguts im syrischen Sprachraum zu untersuchen. Die Handschrift British Library Add. 14658 versteht King als eine Art Handbuch, in dem eine Sondergruppe – King identifiziert sie vorsichtig mit Anhängern von Bardaisan – Texte zu Astrologie und Kosmologie sammelt. Die Zusammenstellung der Texte wird von King als Hinweis auf einen platonisch-origenistischen Einfluss gedeutet. Die Handschrift zeugt auf jeden Fall von der Vielfalt des intellektuellen Lebens der syrischen Christen und erweitert damit unser Bild von der Tradierung hellenistischer Kultur in der syrischen Welt. John Watt bringt in seinem Beitrag den *Wissenstransfer* vom Griechischen über das Syrische ins Arabische in Zusammenhang mit Origenes und dem Origenismus.

Watt revidiert die These von Meyerhof und stellt überzeugend dar, wie Sergius von Resh'aina, der erste wichtige Übersetzer griechischer Philosophie ins Syrische, sich während seines Studiums in Alexandria mit den Werken des Origenes und mit seiner Auslegungsmethode vertraut machte und welche Konsequenzen die Theologie des Origenes (und der Origenisten Evagrius und Pseudo-Dionysius) auf die Tradierung griechischer Philosophie durch die Syrer zu den Arabern hatte. Der Beitrag von Elif Tokay, widmet sich der Frage, wie die Melkiten des 10. Jh. die spezifische Theologie des Gregor von Nazianz (z. B. das Konzept der *Theosis*) in eine Sprache übersetzt haben, die bereits von der islamischen Theologie geprägt war. Ein Register schließt der Sammelband ab.

Eine ausführliche Darstellung zu Origenes und seinem Erbe in Orient und Okzident, wie es der Titel verspricht, wird hier nicht angeboten, sondern eine Reihe von ausgewählten Beispielen oder lediglich Forschungsdesiderata zum Thema. Der Sammelband überzeugt dennoch durch Einzelleistungen und gibt dabei die interessantesten Forschungsvorhaben der neuen Forschungsstelle wieder.

Tübingen

Ovidiu Ioan

Eike Faber: Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum, Stuttgart: Steiner 2014 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51), 300 S., ISBN 978-3-515-10926-0.

In seiner althistorischen Dissertation betrachtet E. Faber die wechselvolle Geschichte der (West-)Goten vom 4. bis 6. Jh. unter dem Aspekt ihres spezifischen Zugangs zum Christentum. Als repräsentative Vertreter für Beginn und Ende der besonderen Ausformung des gotischen Christentums wählt er Ulfila und Rekkared: den einen, weil auf ihn die Verbreitung der homöischen Form des Christentums unter den Goten zurückgeht, den anderen, weil er für den Konfessionswechsel der Westgoten zum Katholizismus sorgte. Dabei interessiert Faber insbesondere die „Frage nach dem Übertritt der ... Westgoten zum Christentum, der sich in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Donauüberquerung im Sommer 376 abgespielt haben soll“ (S. 11). Zu Umständen und Zeitanlass der Annahme des Christentums durch die Goten vertritt er eine dezidiert andere Meinung als die *communis opinio* der Forschung, für deren Absicherung er zudem genauer nach den dogmatischen Inhalten des homöischen Christentums der Goten fragt.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Faber des Weiteren der identitätsstiftenden Funktion des homöischen Glaubens für die Goten. Aus der Untersuchung dieser Gesichtspunkte erhofft er sich „neue Einsichten über die Genese und das Wirken des gotischen Christentums“ (S. 14). In monographischer Form ist das homöische Christentum der Westgoten über die mehr als zwei Jahrhunderte seiner Existenz auf diese Weise bislang nicht untersucht worden, auch wenn ein etwa zeitgleich von den Historikern G. M. Berndt und R. Steinacher edierter Sammelband (Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed, 2014) nicht unbeträchtliche inhaltliche Schnittmengen mit Fabers Studie aufweist, obschon die Ergebnisse teilweise unterschiedlich ausfallen.

Der Behandlung des eigentlichen Themas sind zwei Kapitel über die Geschichte der Goten bis ins 4. Jh. vorgeschaltet. Faber reflektiert hier den Ethnogenese-Begriff sowie die schriftlichen und archäologischen Zeugnisse, die den Weg der Goten ins südöstliche Europa dokumentieren. Dabei berücksichtigt er die methodischen Probleme, die sich aus früher gern aufeinander bezogenen Traditions- und Überrestquellen ergeben, ohne das Verdikt M. Kulikowskis über die Ethnogenese-Forschung zu teilen. Einen genaueren Blick richtet Faber auf die Terwingen nördlich der unteren Donau zwischen 291 und 376, ihre Lebensumstände, Stammesorganisation und vor allem ihre Beziehungen zum Römischen Reich, für deren Ausbau der Vertrag von 332 sorgte, während der Vertrag von 369 gegenteilig wirkte.

Im Mittelpunkt des nächsten Kapitels und damit am Beginn des eigentlichen Hauptteils stehen Ulfila und das gotische Christentum. Nach der Darlegung von Grundzügen der vorchristlichen gotischen Religion entwickelt Faber den Werdegang Ulfilas, dessen – unter dem Einfluss der Religionspolitik des Kaisers Constantius II. (337–361) – homöisch geprägte theologische Position er aus den Stellungnahmen der Kirchenhistoriker, der *Disseratio Maximini*, bestimmten Passagen des *Codex Argenteus* und des gotischen theologischen Kommentarwerks der *Skeireins* herleitet. Die hier vorgestellten wesentlichen Stationen des Lebens Ulfilas stimmen großenteils mit den Überlegungen H. Wolframs überein, wengleich dieser, anders als Faber, eine zunächst nizänische Konfession Ulfilas nicht ausschließt. Gleichermaßen Übereinstimmung mit Wolfram herrscht bei Fabers Darstellung des Christentums unter den nördlich der Donau verbliebenen Goten und der hiesigen Verfolgungsmaßnahmen in den Jahren 369 bis 372 vor, die er darüber hinaus in

Reaktion auf das römisch-gotische *foedus* von 369 als identitätsstärkende und zugleich gezielt antirömische Maßnahme herausstellt.

Die im vierten Kapitel vorbereitete These über die Christianisierung der 376 unter der Führung Fritigerns ins Römische Reich aufgenommenen Westgoten wird im fünften Kapitel „Von Adrianopel bis Toulouse“ genauer ausgeführt: Die landläufige, auch von Wolfram nahegelegte Ansicht, im Zuge des Wechsels auf die römische Seite hätten Fritigerns Goten das von Kaiser Valens (364–378) vertretene homöische Christentum angenommen, lehnt Faber strikt ab. In Fortführung von Gedankengängen E. A. Thompsons und in Anlehnung vornehmlich an Aussagen des Ambrosius von Mailand setzt Faber die Konversion der Fritigern-Goten zum homöischen Christentum in das Jahrzehnt zwischen 380 und 390. Er interpretiert sie als Folge „der Krise der althergebrachten Stammesgesellschaft“ (S. 172) und „Reaktion auf veränderte Lebensumstände“ (S. 173) in römischer Umgebung, als Ergebnis der Missionsarbeit der bereits mehrere Jahrzehnte auf römischem Boden ansässigen Kleingoten Ulfilas und zugleich als „demonstrative Manifestation von Distinktion“ (S. 174) gegenüber der durch das Konzil von Konstantinopel 381 im (neu-)nizänischen Sinne definierten Orthodoxie und damit gegenüber den Römern allgemein. Die Bedeutung der Goten als Förderaten habe Theodosius I. (379–395) zu nachhaltigen politischen und religiösen Zugeständnissen gezwungen. Ob die homöische Konfession als Identitätsmerkmal der gotischen Verbände auf römischem Boden so in den Vordergrund gestellt werden darf, zumal es homöische und nizänische Christen bei Römern wie Goten gab, kann auch anders beurteilt werden: Argumente, die homöische Richtung als Identitätsmerkmal der Goten nicht überzubewerten, lassen sich aus der Verwurzelung der homöischen wie der nizänischen Theologie in genuin römischen Voraussetzungen ableiten, aus den im Alltag und im Umgang von Goten und Römern kaum feststellbaren Glaubensunterschieden und aus der Problemlosigkeit späteren Konfessionswechsels. Daher dürfte das dichotomisch wirkende Bild wohl mehr dem in den Quellen verankerten Anschein als der Realität geschuldet sein.

Nach einem Exkurs über Goten in Konstantinopel widmen sich die letzten beiden Kapitel den Westgoten in Gallien und dem spanischen Westgotenreich bis zum Dritten Konzil von Toledo 589; in ihnen dominiert teilweise eine eher ereignisgeschichtliche Darstellung. Die Konversion Rekkareds zum Katholizismus leitet Faber aus den Erfahrungen des Königs mit den „religionspolitischen

Experimenten“ (S. 236) seines Vaters, die homöische Glaubensbasis in Hispanien zu verbreitern, und seines Bruders ab, der bei der katholischen Bevölkerungsmehrheit Unterstützung suchte. Um die königliche Machtstellung besser abzusichern, aus politischen Gründen also, schlossen sich Rekkared und die Goten der Mehrheitskonfession an. Dieses Handeln relativiert die Bedeutung, die Faber der homöischen Glaubensrichtung von Anbeginn für die Identität der Westgoten verleiht, beträchtlich. Entsprechende Konsequenzen zieht beispielsweise M. Koch (Ethnische Identität im Entstehungsprozess des spanischen Westgotenreiches, 2012) aus dem Quellenbefund, doch dessen Ergebnisse hat Faber nicht eingearbeitet.

Faber stellt ein Hypothesengebäude auf, das die gotische Konversion zum homöischen Christentum und die Selbstvergewisserung gotischer Identität in der Abgrenzung zum nizanischen Glauben eng aufeinander bezieht. Dagegen könnte angeführt werden, dass die religionspolitischen Ambitionen des Theodosius sich nicht gleich in der Weise durchsetzen, daß „römisch“ mit „nizanisch“ identifiziert wurde. Stattdessen erscheint die

Mission der Kleingoten, die die homöische Konfession zu einer Zeit angenommen hatten, da diese vom römischen Kaiser favorisiert wurde, als hinreichender Grund für die Annahme derselben Konfession durch die 376 ins Reich wechselnden Goten. Ein gewisses Identitätsbewusstsein vermochte das homöische Christentum den Goten sicher zu geben. Es aber zu dem ausschlaggebenden Kriterium der Abgrenzung von den „Römern“ zu machen, widerspricht der Lebenswirklichkeit nebeneinander bestehender christlicher Konfessionen und des Umgangs ihrer Anhänger miteinander im Römischen Reich sowohl in der Zeit des Kaisers Theodosius I. als auch in den zwei Jahrhunderten danach, selbst wenn die Quellen interessenbedingt andere Akzente setzen mögen. Dass das vermeintliche Distinktionsmerkmal bei Bedarf politischen Kriterien untergeordnet wurde, erweist unter anderem Rekkareds Handeln. Auch dadurch steht Fabers zentrale These auf schwachen Füßen. Anderwärts formulierte Reserven gegenüber solchen Annahmen berücksichtigt Faber jedoch nicht weiter.

Koblenz

Ulrich Lambrecht

Mittelalter

Paul D. A. Harvey: Medieval Maps of the Holy Land, London: The British Library 2012, 160 S., ISBN 978-0-7123-5824-8.

Mittelalterliche Karten üben auf den modernen Betrachter stets eine eigene Faszination aus. Sie dokumentieren neben der damals bekannten Topographie auch kosmographische Vorstellungen, die zumeist eng mit religiösen Motiven verbunden sind: So enthalten viele mittelalterliche Codices kleinformatige Weltkarten (die sogenannten T-O-Karten), die stets nach Osten hin, in Richtung des irdischen Paradieses, ausgerichtet sind.¹ Daneben bestand jedoch schon damals eine regional geprägte Kartographie, über die der Autor der hier zu besprechenden Neuausgabe, Paul D. A. Harvey (emeritierter Professor für Mittelalterliche Geschichte an der University Durham/UK), im Laufe seines Forscherlebens zahlreiche grundlegende Veröffentlichungen vorgelegt hat: Sein 1980 erschienenes Buch „The History of Topogra-

phical Maps: Symbols, Pictures and Surveys“² zählt zusammen mit weiteren einschlägigen Publikationen zur Kartographie Englands im 16. Jahrhundert³ und vor allem zur bekannten, großformatigen mittelalterlichen Weltkarte von Hereford (Ende 13. Jahrhundert)⁴ zu den Standardwerken der Kartographiegeschichte.

In seiner jüngst erschienenen Studie „Medieval Maps of the Holy Land“ stellt Paul D. A. Harvey nun erste Forschungsergebnisse eines umfangreichen Projektes vor, das er seit mehr als 15 Jahren mit großer Leidenschaft verfolgt: die Erforschung der Kartographie des Heiligen Landes auf mittelalterlichen Manuskriptkarten zur Zeit der Kreuzzüge. Zu diesem interessanten Thema gab es

² P. D. A. Harvey, *The History of Topographical Maps: Symbols, Pictures and Surveys*, London 1980.

³ Zusammengefasst in: P. D. A. Harvey, *Maps in Tudor England*, London - Chicago 1993.

⁴ P. D. A. Harvey (Hg.), *The Hereford world map: Medieval world maps and their context*, London 2006; *Ders., Mappa mundi. The Hereford world map*, Hereford Cathedral 2010.

¹ Th. Horst, *Das Paradies auf mittelalterlichen Landkarten*, in: *MthZ* 63/2 (2012) 145-167.