

Wulfila

Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof

Von Knut Schäferdiek

Die Zeugnisse über das Christentum im Gotien des vierten Jahrhunderts lassen erkennen, daß seine reichskirchlichen Beziehungen – neben denen auch solche zur syrischen Audianersekte stehen – keineswegs einlinig waren. Bedeutsam ist sicher das Verhältnis zur kappadokischen Kirche. Es hat seinen Ursprung in der Verschleppung kappadokischer Christen, zu denen auch Vorfahren Wulfilas zählten, bei gotischen Raubzügen während der ersten Hälfte der sechziger Jahre des dritten Jahrhunderts, und es spiegelt sich in der Anteilnahme des Basileios von Kaisareia am Schicksal des Christentums im Gotenland ebenso wie in dem Interesse, das der gebürtige Kappadokier Philostorgios sicherlich auch über eine von Photios ausdrücklich notierte konfessionelle Sympathie hinaus der Gestalt Wulfilas entgegenbringt.¹ Sprechender Ausdruck dieser alten Beziehung ist nicht zuletzt auch die Translation der Reliquien des gotischen Märtyrers Sabas nach Kappadokien. Daneben lassen andere Reliquientranslationen nach Mopsuestia und Kyzikos weitere Beziehungen erahnen. Gewichtig sind schließlich die durch den kirchlichen Auftrag Wulfilas gegebenen; sie weisen unmittelbar in die Hauptstadt und an den Kaiserhof.² Ob und wie weit über ein solches Nebeneinander unterschiedlicher reichskirchlicher Beziehungen von vorne herein auch die theologischen und kirchenpolitischen Parteibildungen der innerkirchlichen Auseinandersetzungen dieser Zeit das Christentum in Gotien berührt haben, ist allerdings eine andere Frage. Eher gegen eine solche Annahme spricht die Verehrung jener Märtyrer der 369 beginnenden gotischen Christenverfolgung, deren Reliquien schließlich zwischen 383 und 392 nach Kyzikos gelangten, einer Stadt übrigens, die zur Zeit der theodosianischen Wende eine Hochburg des dann hier wie in Konstantinopel noch längere Zeit als Sondergemeinde sich behauptenden antinikänischen Flügels der Homoiousianer gewesen ist; das Gedächtnis dieser Märtyrer ist sowohl in „orthodoxer“ byzantinischer wie in „arianischer“ gotischer Tradition gepflegt worden.³ In diesem Zusammen-

¹ Philostorgios, *Hist. eccl.* II 5, ed. J. Bidez/F. Winkelmann, Berlin 1972 (GCS), S. 17 f.

² Zusammenstellung mit Belegen bei K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: RAC 10 (1977), Sp. 492–548, hier 497 ff.

³ Griechische Menologien zum 26. März: H. Achelis, Der älteste deutsche Kalender: ZNW 1 (1900), S. 308–335, Text S. 318–320; auch bei H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*: AnalBoll 31 (1912), S. 161–300, hier S. 279, sowie (ohne Translationsbericht) ders., *Synaxarion Ecclesiae Constantinopolitanae* (Acta Sanc-

hang muß auch die Rolle Wulfilas genauer untersucht werden, gilt seine Tätigkeit doch weithin in besonderer Weise als kennzeichnend für das Hinauswirken reichskirchlicher Parteibildungen in das nördliche Vorfeld des Reiches. Ihre Einschätzung verbindet sich dabei aufs engste mit Fragen der Datierung.

Man pflegt gemeinhin davon auszugehen, daß Wulfila seine Bischofsweihe bei Gelegenheit der Kirchweihsynode zu Antiochien 341 empfangen habe. Dieses Datum gilt dann zumeist als Anzeichen dafür, daß er in seiner bischöflichen Wirksamkeit von vorne herein auf die Linie der eusebianischen Symbolformulierung dieser Synode, der sogenannten zweiten antiochenischen Formel, festgelegt gewesen sei. Zwar hat K. D. Schmidt auch darauf hingewiesen, daß für einen mit dem Stand der theologischen Diskussionen und kirchlichen Frontbildungen nicht unmittelbar Vertrauten ein Ja zu diesem Symbol nicht unbedingt eine bewußte Parteinahme bedeutet haben müsse;⁴ doch das dürfte wohl nur für eine aus dem Kontext der synodalen Debatte gelöste oder unkommentiert weitergegebene Formel gelten. Indessen muß die Datierung der Weihe Wulfilas auf 341 überhaupt in Frage gestellt werden. Sie beruht auf einer Harmonisierung der Angaben des Philostorgios mit den von Auxentius von Dorostorum für eine relative Wulfilachronologie genannten Zahlen, die keiner von beiden Quellen gerecht wird.

Philostorgios berichtet, Wulfila sei mit einer gotischen Gesandtschaft an den Hof Konstantins gekommen und habe bei dieser Gelegenheit von Euseb (von Nikomedien) und „den Bischöfen mit ihm“ die Weihe erhalten,⁵ und Auxentius nennt für ihn ein Weihealter von dreißig sowie eine bischöfliche Amtszeit von vierzig Jahren, davon sieben nördlich der Donau und dreiunddreißig auf römischem Reichsboden.⁶ Da aber Wulfila auf jeden Fall

torum, Propyl. Nov.), Brüssel 1902, Sp. 559 f.; vgl. Sozomenos, *Hist. eccl.* IV 37, 14, ed. J. Bidez/G. Ch. Hansen, Berlin 1960 (GCS 50), S. 296. – Gotischer Kalender zum 29. Oktober, ed. W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, Heidelberg 1971, S. 472; auch bei Delehaye, *Saints*, S. 276.

⁴ K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum*, Göttingen 1939, S. 235 f. R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche (= Impulse der Forschung 26)*, Darmstadt 1977, S. 251 f. stellt eine sachliche Verwandtschaft zwischen den antiochenischen Bekenntnissen von 341 und der späteren Theologie Wulfilas überhaupt in Frage: „Übersehen wird ganz allgemein . . . , daß in den vier antiochenischen Formeln von einer Unterordnung des Sohnes gegenüber dem Vater nirgends die Rede ist“ (ebd., Anm. 136). Dabei hat er jedoch seinerseits die Stelle der zweiten Formel übersehen oder in ihrer Bedeutung verkannt, die besagt, daß „die Namen (der göttlichen Trias) . . . genau je die eigene Hypostase, *den eigenen Rang* und die eigene Ehre eines jeden der Benannten bezeichnen“: Athanasios, *De synod.* 23, 6, ed. H. G. Opitz, *Athanasius Werke II/1*, Berlin 1935/41, S. 249; Sokrates, *Hist. eccl.* II 10, ed. R. Hussey/W. Bright, Oxford 1893, S. 72; *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. A. u. G. L. Hahn, Breslau 1897 (Nachdruck Hildesheim 1962), S. 185 f.

⁵ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 17 f. Bidez/Winkelmann.

⁶ In der *Dissertatio contra Ambrosium* des Maximin (MPL Suppl. 1, Sp. 693–728, darin Auxentius Sp. 703–707) 53. 56. 59–61, MPL Suppl. 1, Sp. 705 f. Zur Person des Auxentius s. M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967 (*Patristica Sorbonensia* 8), S. 47 ff.

nach dem Konzil von Aquileia vom Herbst 381 noch kirchenpolitisch tätig war,⁷ kann bei einer Amtszeit von vierzig Jahren seine Weihe nicht mehr in die Zeit Konstantins fallen. Man hat den so sich ergebenden Schwierigkeiten auf verschiedene Weise zu begegnen gesucht. Vielfach wird angenommen, Κωνσταντίνου bei Philostorgios/Photios sei Verschreibung für Κωνσταντίου, eine in der Tat recht häufige Verwechslung, die jedoch gerade in diesem Fall mit ziemlicher Sicherheit auszuschließen ist, zwar nicht mit dem einfachen Hinweis, daß das zweite Buch des Philostorgios allein der Geschichte Konstantins gewidmet sei,⁸ aber doch aus inneren Gründen des Textes selbst. Denn als Ganzes ist das hier zur Diskussion stehende fünfte Kapitel im zweiten Buch der Kirchengeschichte offensichtlich fehlplaziert. Sein Hauptthema ist die Rolle, die Wulfila als Leiter einer auf römisches Gebiet übersiedelnden Schar gotischer Christen spielt. Alle anderen Informationen sind in Gestalt zweier Rückblenden darin eingeschaltet. Philostorgios berichtet, so beginnt Photios sein Exzerpt, daß Wulfila „zu dieser Zeit“ seine aus Glaubensgründen vertriebene Gemeinde von jenseits der Donau herübergeführt habe. „Diese Zeit“ wäre nach dem Zusammenhang des zweiten Buches die zweite Hälfte der zwanziger Jahre des vierten Jahrhunderts, nach der konkreten Angabe des Auxentius⁹ ist es jedoch tatsächlich ein Zeitpunkt während der Herrschaft des Konstantios. Mit: „Christlich geworden aber sei das Volk auf folgende Weise“, wird dann eine erste Rückblende eingeleitet. Sie führt in die Zeit Valerians (253–260) und Galliens (260–268) und berichtet von der Verschleppung galatischer und kappadokischer Christen, ihrem Bekehrungswerk unter den Goten und Wulfilas kappadokischen Vorfahren. Darauf wird kurz das Hauptthema wieder aufgenommen: „Dieser Wulfila also leitete den Auszug der Frommen, weil er zu ihrem ersten Bischof eingesetzt war“, um jedoch sogleich mit: „Eingesetzt aber wurde er auf folgende Weise“, eine erneute Rückblende einzuschalten. Diese spricht von Ereignissen der Zeit Konstantins, nämlich der gotischen Gesandtschaft und Wulfilas Weihe, und schließt daran eine allgemeine Würdigung seines Wirkens an. Abschließend kommt dann wieder das Hauptthema zur Geltung: „Es siedelte aber der Kaiser das überlaufende Volk im Gebiet von Mösien an . . .“ Innerhalb eines Erzählungszusammenhangs also, der nach seiner primären Thematik in die Zeit des Konstantios gehört, findet die im Fluß der Erzählung auftretende Angabe „zur Zeit Konstantins“ ihren Sinn als Signalisierung einer Rückblende auf früheres Geschehen. Ohne diese Funktion wäre sie überflüssig und unverständlich. Philostorgios hat anscheinend den ganzen, wohl in homöischem Milieu tradierten Erzählungszusammenhang los-

⁷ *Diss. Maxim.* 41, MPL Suppl. 1, Sp. 703.

⁸ L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung*, I: Die Ostgermanen, München 1941, Nachdr. ebd. 1969, S. 235, Anm. 4, wo allerdings zudem noch geltend gemacht wird, die Bemerkung des Philostorgios, es seien seinerzeit auch die Barbarenvölker jenseits der Donau dem Kaiser unterworfen gewesen, passe nur auf Konstantin.

⁹ Auxentius, *Diss. Maxim.* 59, MPL Suppl. 1, Sp. 706: *a thunc beate memorie Constantio principe.*

gelöst von einer genauen chronologischen Zuordnung vorgefunden und seinerseits aufgrund jenes „zur Zeit Konstantins“ eingeordnet, nicht nur irrig, sondern auch recht oberflächlich; denn er ordnet ihn vor der erst im übernächsten Kapitel berichteten Rehabilitation des Euseb von Nikomedien ein, dessen Amtstätigkeit indessen im Text vorausgesetzt wird. Für die Datierung der Weihe Wulfilas aber liegt hier ein gewichtiges, nicht einfach beseitigbares Zeugnis vor. Die Annahme, Wulfila sei nach der Reise an den Hof Konstantins noch einige Jahre bis zur Weihe im Reich geblieben oder aber Philostorgios habe zwei Reisen, eine zur Zeit Konstantins und die andere zu der des Konstantios, zu einer zusammengezogen,¹⁰ ist lediglich eine Verlegenheitsauskunft, die es mit einer auf Auxentius sich berufenden Datierung seiner Weihe auf 341 vereinbar machen soll.

Nun weisen jedoch die Angaben des Auxentius zu den zeitlichen Umständen des Todes Wulfilas¹¹ kaum auf eine andere Situation als die der von Theodosios auf Juni 383 berufenen, aber nicht in der zugesagten Weise freier Diskussion durchgeführten „Häretikersynode“.¹² Bei einer vierzigjährigen Amtszeit kommt dann aber auch der um die Jahreswende 341/2 verstorbene Euseb von Nikomedien nicht mehr als Ordinator in Betracht. Die Jahresangaben des Auxentius sind also, werden sie genau genommen, mit dem zweifachen konkreten Hinweis bei Philostorgios – Konstantin und Euseb von Nikomedien – nicht ausgleichbar. Im übrigen hat Auxentius auch ein besonderes apologetisches Interesse gerade an diesen Zahlen. Er benutzt sie als Aufhänger für typologische Hinweise, die den Lebensweg Wulfilas als providentiell geführt erscheinen lassen sollen.¹³ Man gesteht ihm daher auch eine großzügige Abrundung zu. Ebensogut aber kann Deutungswille auch irrige Kombinationen begünstigen.¹⁴ Das Argument, ein polemisches

¹⁰ Vgl. A. Lippold, Art. Ulfila: Paul/Wissowa 2. R. 17 (1961), Sp. 512–532, hier Sp. 515.

¹¹ *Diss. Maxim.* 61, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

¹² Vgl. dazu z. B. H. Böhmer, Art. Wulfila: RE³ 21 (1908), S. 548–558, hier S. 552 ff.; A. Lippold (Anm. 10), Sp. 521 ff. Daß ich RAC 10, Sp. 500 neben 383 noch das unmögliche Alternativdatum 381 genannt habe, beruht auf der Nachwirkung einer Fehleinschätzung der Zahlenangaben des Auxentius.

¹³ *Diss. Maxim.* 56 f., MPL Suppl. 1, Sp. 705 f.: Das Weihealter Wulfilas entspricht dem Alter, in dem David, Josef und Jesus ihr eigentliches Wirken aufnahmen, und Wulfila ist *in hoc per gratiam Christi imitator Christi et sanctorum eius*. *Diss. Maxim.* 59, ebd. Sp. 706: Als Bischof wirkt er sieben Jahre im Barbarenland und 33 im Reich, *ut etiam in hoc, quorum sanctorum imitator erat, (adaequaret), quod quadraginta annorum spatium . . .* (folgt verderbter Text); es dürfte an 2. Sam. 5, 4 f. gedacht sein: „David war dreißig Jahre alt, als er König wurde, und vierzig Jahre regierte er. In Hebron regierte er über Juda sieben Jahre, und in Jerusalem regierte er über ganz Israel und Juda 33 Jahre.“

¹⁴ B. Capelle, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*: RevBén 34 (1922), S. 224–233 hat die Zahlenangaben bei Auxentius ohne stichhaltige Begründung als spätere Zutaten Maximins ansehen wollen, da sie in besonders krassem Mißverhältnis zu seinen den Quellen nicht gerecht werdenden chronologischen Ansätzen stehen, die von einer Identität der Übersiedlung der Wulfilagemeinde mit dem gotischen Donauübergang von 376 ausgehen; vgl. die Replik von J. Zeiller, *Le premier établissement des Goths chrétiens dans l'empire d'orient*: Mélanges G. Schlumberger I, Paris 1924,

Schriftstück wie der Auxentiusbrief habe sich die Blöße einer fehlerhaften Darstellung gegenüber noch lebenden Zeitgenossen Wulfilas nicht leisten dürfen, verschlägt nicht, da es mit bewußter Fälschung rechnet und zudem wohl auch falsche Maßstäbe an die kirchliche Kontroversliteratur des vierten Jahrhunderts anlegt. Auxentius rechnet mit einer bischöflichen Amtstätigkeit Wulfilas von 7 + (40 - 7) Jahren. Setzt man statt dessen 7 + 40 Jahre voraus, ergibt sich eine relative Chronologie, die mit den Hinweisen des Auxentius auf das Todesdatum und mit den Angaben bei Philostorgios vereinbar wäre. Das ist keineswegs eine müßige Spekulation. Wie noch zu zeigen sein wird, hat Wulfila nacheinander zwei zu unterscheidende Bischofsämter innegehabt. Wird dies verkannt – und Auxentius hat seinen Lehrer sicher nur in seinem zweiten, auf römischem Boden ausgeübten Tätigkeitsbereich kennengelernt –, kann sehr leicht eine vorgegebene Zeitangabe für das zweite Amt fälschlich auf die gesamte bischöfliche Wirkungszeit bezogen und so als die Jahre der ersten Amtstätigkeit mit in sich schließend angesehen werden. Der Weg von einer richtigen Addition zu einer irrigen Subtraktion ist unter diesen Voraussetzungen gar nicht sehr weit. Doch wie dem auch sei – für die Chronologie Wulfilas muß in jedem Fall von der Schilderung der Zeitumstände seines Todes bei Auxentius und von den Angaben des Philostorgios ausgegangen werden.

Dem kann auch nicht die Überlegung entgegenstehen, daß Euseb erst 338 von Nikomedien nach Konstantinopel übergewechselt sei, zumal der Konstantinopler Ortsbischof Paulos während der letzten Zeit der Herrschaft Konstantins, nach der Synode von Tyros (335), sich in der Verbannung befand,¹⁵ wobei das Bistum unbesetzt geblieben zu sein scheint. Wulfilas Weihe erfolgte also aller Wahrscheinlichkeit nach vor Konstantins Tod (22. Mai 337) und jedenfalls nach der Rehabilitierung des 325 verbannten Euseb von Nikomedien (328), vielleicht 336, während des ersten Exils des Paulos von Konstantinopel. E. A. Thompson, der zögernd für eine Datierung der Weihe in die Zeit Konstantins eintritt,¹⁶ stellt die Dinge auf den Kopf: „And if it is asked why an envoy who presumably went to the capital was not consecrated by the bishop of the capital, the answer is that Paul . . . was a Nicaean, and hence would scarcely have felt inclined to promote a barbarian, whom he would have regarded as heretical.“¹⁷ Den Ruf eines Kämpfers für das nikänische Bekenntnis verdankt Paulos erst der Nachwelt. 335 hat er die Verurteilung des Athanasios mit unterzeichnet. Die sonst mit der vermeintlichen Ordination in Antiochien 341 begründete frühe „arianische“ Prägung des Bischofs Wulfila schreibt Thompson gewissermaßen als vorge-

S. 3–11. Vor allem hat Capelle eine hinreichende Analyse der Quellen unterlassen und nur vordergründig mit dem ersten Augenschein ihres nicht in einen Gesamtzusammenhang eingeordneten Wortlautes argumentiert.

¹⁵ Dazu s. A. Lippold, Art. Paulus v. Constantinopel: Pauly/Wissowa Suppl. 10 (1965), Sp. 510–520, hier 513 f.

¹⁶ E. A. Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfla*, Oxford 1966, S. XVI. Zur Datierung auf 338 durch R. Klein s. u. Anm. 29.

¹⁷ Ebd., S. XVI f.

gebene Qualität schon dem aus Gotien kommenden Lektor zu. Doch die gestellte Frage hat sicherlich ihr Recht. Sie spricht für den vorgeschlagenen Ansatz auf 336. Daß dabei die Wendung des Philostorgios: „Von Euseb und den Bischöfen mit ihm“, wenn sie überhaupt als Umschreibung einer Synode zu präzisieren ist, nicht notwendig auch auf eine der uns aus der Überlieferung näher bekannten Versammlungen bezogen werden muß, bedarf kaum eines Hinweises.

Für die Beurteilung Wulfilas und seiner frühen bischöflichen Wirksamkeit hat diese notwendige Korrektur der gängigen Datierung unmittelbare Folgen. Seine Ordination fällt in die Zeit der konstantinischen Scheinbefriedung der Kirche nach Nikaia und steht somit gerade nicht in einem Kontext expliziter theologischer Programmformulierungen. Von dem formell allerseits anerkannten Nikänum schweigt man, und Alternativen wagte man noch nicht zu formulieren. Stellt man dies in Rechnung sowie das Wirkungsfeld in einem kirchlichen Randgebiet, aus dem Wulfila kommt und in das er zurückkehrt, so ist kaum anzunehmen, daß er vor seiner Niederlassung auf römischem Reichsboden in Mösien mit den christologischen Problemen der kirchlichen Auseinandersetzungen konfrontiert wurde und genötigt war, eine eigene Stellung in den kontroversen Fragen zu reflektieren und genauer auszuformulieren. Diese Niederlassung innerhalb des Römischen Reichs erfolgte unter dem Druck einer gotischen Christenverfolgung,¹⁸ in der Wulfila sich wohl auch den später geführten Ehrentitel eines „Bekenners“ erwarb. Sie muß als Ausdruck einer erfolgreichen gotischen Wendung gegen die von Konstantin errichtete römische Vorherrschaft gewertet werden, die auch in einen versuchten gotischen Einfall in das Reichsgebiet einige Zeit vor 348 ausmündete.¹⁹ Dieser Zusammenhang führt ebenso wie die nicht unproblematische Angabe des Auxentius über die Dauer der Tätigkeit Wulfilas in Gotien darauf, daß der Exodus der gotischen Christen in die Zeit nach der fehlgeschlagenen Reichssynode von Serdika (342) fällt, wiederum eine Zeit der vorübergehenden Dämpfung der Auseinandersetzungen um die innerkirchlichen Gegensätze. Wulfila hat sich daher zur expliziten Bestimmung des eigenen Standortes möglicherweise überhaupt erst angesichts der Frontbildungen in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre genötigt gesehen, in deren Kontext seine uns tatsächlich bezeugte Stellung auch definiert ist. Kräfte,

¹⁸ *Diss. Maxim.* 58 f., MPL Suppl. 1, Sp. 706; Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 17 Bidez/Winkelmann; ein Reflex der Verfolgung bei Kyrill von Jerusalem, *Katech.* 10, 19, MPG 33, Sp. 688 (gehalten 348/350): Perser und Goten als Blutzeugen Christi – bei den ersten ist sicher an die c. 340 beginnende Christenverfolgung Schapurs II. zu denken.

¹⁹ E. A. Thompson, *Constantine, Constantius II and the lower Danube frontier: Hermes* 84 (1956), S. 372–381, hier S. 375 ff. (gekürzt wiederholt: ders., *Visigoths* [Anm. 16], S. 13 ff.), zur Christenverfolgung S. 380 f.; R. Klein (Anm. 4), S. 261 f., der allerdings die Aufnahme der Wulfilagoten ins Reich als auslösenden Faktor des gotisch-römischen Konflikts ansehen möchte und so den nach Analogie der zweiten Verfolgung anzunehmenden politischen antirömischen Charakter auch schon der Maßnahmen verkennt, die den Auszug der Wulfilagruppe veranlaßten (vgl. jedoch ebd., S. 258, Anm. 147).

die dabei richtungweisend auf seine Stellungnahme einwirken konnten, gab es im Umfeld, in theologischen Strömungen der Donauprovinzen, wie sie in den sirmischen Formeln von 357 und 359 zum Ausdruck kamen und den Anstoß zur Bildung des homöischen Programms gaben. Die Aussage des Auxentius, Wulfila sei auf vielen Synoden in seiner Haltung bestärkt worden,²⁰ fügt sich gut in diesen Zusammenhang; überliefert ist seine Teilnahme an der Akakianersynode zu Konstantinopel 360.²¹ Von Bedeutung aber dürfte auch die Bindung an Konstantios gewesen sein, der die Niederlassung der Wulfilagemeinde in Mösien ermöglicht hatte. Ihren Leiter soll er hochgeschätzt und als „Mose unter uns“ bezeichnet haben,²² und sein Gedächtnis wurde nach Ausweis des gotischen Kalenderfragments in der gotischen Liturgie bewahrt.²³

Nicht berufen kann man sich in diesem Zusammenhang auf die Bemerkung des Sokrates, Wulfila sei erst mit seiner Unterzeichnung des Symbols der Konstantinopler Synode von 360 auf die Seite der Homöer getreten; denn sie ist sicher nur eine Folgerung des Historikers aus seinen Quellen.²⁴ Auf der anderen Seite aber kann man auch nicht einfach Wulfilas Versicherung, er habe immer so geglaubt, mit der er sein Bekenntnis von 383 einführt,²⁵ als Beleg dafür heranziehen, daß die in diesem Bekenntnis ausformulierte theologische Position ihn schon während seiner ganzen Amtszeit als bewußte theologische Leitlinie begleitet habe. Eine solche Beteuerungsformel kann nicht mehr sein als der Ausdruck der persönlichen Überzeugung, daß die in gegebener Situation explizit formulierte Theologie je schon impliziter Inhalt des überkommenen Glaubens gewesen sei. Sie schließt lediglich aus, daß Wulfila im Laufe seiner Entwicklung einen bewußten Stellungswechsel, eine Art „konfessioneller Konversion“ erfahren hat, nicht aber, daß ihm die Problemstellungen der zeitgenössischen Diskussion erst im Laufe seiner Amtszeit aktuell bewußt geworden sind, so wie es – unter anderen Umständen – etwa bei Hilarius von Poitiers geschehen ist. So, wie sich die Hinweise der Quellen zu den Anfängen Wulfilas im Lichte der zeitgenössischen Geschichte darstellen, wird es daher kaum statthaft sein, schon die Anfänge gotischen Christentums im vierten Jahrhundert auf die Kategorien „orthodox“ und „arianisch“ aufzuteilen, wie es K. D. Schmidt konsequent durch-

²⁰ *Diss. Maxim.* 46, MPL Suppl. 1, Sp. 704. Zur theologischen Prägung des Umfeldes Wulfilas vgl. Meslin (Anm. 6), S. 253–352, bes. S. 300 ff.

²¹ Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright; vgl. auch Sozom., *Hist. eccl.* IV 24, 1, S. 178 Bidez/Hansen.

²² Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelmann; der Vergleich Wulfilas mit Mose auch bei Auxentius, *Diss. Maxim.* 59, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

²³ Eintragung zum 3. November: *Kustanteinus thiudanis*; daß hier „Konstantin“ zweifellos fehlerhafte Schreibung für „Konstantios“ ist, stellt das Tagesdatum sicher, der Todestag des am 3. Nov. 361 verstorbenen Konstantios. Er gilt auch für Auxentius als *beatae memoriae* (s. o., Anm. 9).

²⁴ Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright, vgl. dazu weiter unten; zur Weiterentwicklung dieser Vorstellung bei Sozomenos und Theodoret s. u. bei Anm. 85 u. 86.

²⁵ *Diss. Maxim.* 63, MPL Suppl. 1, Sp. 707: *semper sic credidi*.

zuführen gesucht hat,²⁶ oder gar mit J. Zeiller von regelrechter Missionskonkurrenz zu sprechen.²⁷

Der Historiker tut sich als rückschauender Beobachter zuweilen schwer, Vorgänge in dem ihnen eigenen zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen, weil er eben weiß, wie es weiter gegangen ist, und daher unbewußt dazu neigt, ex eventu zu deuten. Die Darstellungen der Geschichte Wulfilas sind dazu in mancher Hinsicht Beispiel. Das Bild eines Wegbereiters des „gotischen Arianismus“, so berechtigt es an sich ist, läßt seine Weihe ganz unter die Perspektive der Begegnung mit Euseb von Nikomedien treten und aus dem Vollzug der Ordination ohne weiteres ein dauerhaft prägendes Lehrer-Schüler-Verhältnis werden. K. D. Schmidt setzt dabei voraus, daß diese Weihe eine Art spontaner Handlung, eine „zugreifende Tat“ Eusebs gewesen sei aufgrund eines vielversprechenden Eindrucks, den Wulfila auf ihn gemacht habe.²⁸ So wird jedoch ein wesentliches Moment der Situation, soweit sie überhaupt erkennbar ist, ausgeblendet, und es ist eigentlich erstaunlich, daß die damit gegebene perspektivische Verzerrung erst in jüngster Zeit von R. Klein deutlich erkannt und aufgedeckt worden ist, der dann allerdings infolge inkonsequent bleibender Korrektur des herkömmlich angenehmen Weihedatums Wulfilas dessen Ordination der Zeit des Konstantios zuordnet und im Zusammenhang des von ihm entworfenen Bildes der Kirchenpolitik dieses Kaisers deutet.²⁹

Ein Mitglied einer offiziellen gotischen Gesandtschaft an den Hof Konstantins wird, offensichtlich bei dieser Gelegenheit, zum Bischof geweiht. Dies konnte schwerlich nur eine „zugreifende Tat“ des Weihenden Bischofs sein. Hierzu bedurfte es der Abstimmung und des Einvernehmens mit dem Kaiser. Der mit der Weihe Wulfilas aufgenommenen oder eher fortgesetzten kirchlichen Beziehung nach Gotien eignet so auch ein politischer Aspekt. Er dürfte für Wulfilas Stellung kennzeichnender sein als seine vermeintliche Ein-

²⁶ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 212 ff.

²⁷ J. Zeiller, *Les origines du christianisme dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918 (Nachdr. Rom 1967), S. 419, der diese Situation sogar vor Wulfila schon gegeben sieht.

²⁸ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 233.

²⁹ R. Klein (Anm. 4), S. 255 f. möchte Wulfilas Weihe auf 338 anlässlich der Pausen von Konstantinopel erneut absetzenden Synode datieren und in Konstantins Tod und den Problemen der Nachfolgereglung den Anlaß der gotischen Gesandtschaft vermuten. Noch deutlicher als bei dem Ansatz auf 341 wird damit das Problem der nicht nur auseinandergelassenen, sondern sich auch ausschließenden Quellenangaben in einer unklaren Scheinlösung verwischt, indem beides, die relative Chronologie des Auxentius und die konkreten Angaben bei Philostorgios nicht genau genommen und damit letztlich an allen Quellen vorbei datiert wird. Denn bei der gegebenen Quellenlage läßt sich nun einmal die Annahme, die gotische Gesandtschaft sei „wahrscheinlich nicht mehr zu Lebzeiten Constantins“ erfolgt (ebd., S. 254), soll sie nicht willkürliche Behauptung bleiben, nur mit den Zahlenangaben des Auxentius begründen, die jedoch mit einer Datierung auf 338 sogleich wieder völlig entwertet werden, was Klein auch ausdrücklich bestätigt (S. 255, Anm. 142). Daß er hier übrigens 383 als Todesjahr Wulfilas voraussetzt, wenig später aber (S. 260, Anm. 150) mit der gleichen Selbstverständlichkeit 381, erweckt nicht den Eindruck eines allzu intensiven Eingehens auf diese Datierungsfrage.

ordnenbarkeit in die kirchliche Parteibildung der ersten anderthalb Jahrzehnte nach Nikaia, und dieses Moment ist sicher auch als Hintergrund seiner späteren Vertreibung aus Gotien zu sehen. Die Angabe des Philostorgios, er sei zum Bischof „für die Christen im Gotenland“ geweiht worden,³⁰ muß dabei gegenüber der anderwärts begegnenden Bezeichnung „Gotenbischof“³¹ als zutreffendere Umschreibung seines ursprünglichen Amtsauftrages gelten. Das findet eine nachdrückliche Bestätigung durch die entsprechende Benennung des Bischofs Theophilus von Gotien in der Unterzeichnerliste des Konzils von Nikaia 325: Θεόφιλος Γοτθίας³². Von diesem wird im übrigen ebenso noch die Rede sein müssen wie von Wulfilas Bezeichnung als Gotenbischof. Denn auch diese hat anscheinend – und nicht nur als Ausdruck einer sachlichen Wertung seines Wirkens – ihr Recht. Ihn jedoch von vorne herein so zu nennen und gar von einer Weihe zum Gotenbischof zu sprechen,³³ ist jedenfalls ungenau und daher einer wirklichen historischen Erfassung hinderlich. Gänzlich irreführend, weil der primären Gemeindebezogenheit des altkirchlichen und byzantinischen Bischofsamtes nicht Rechnung tragend, ist schließlich seine in der Literatur leider immer wieder begegnende Bezeichnung als „Missionsbischof“.³⁴

Der Rahmen der Amtseinsetzung bekundet deutlich, daß es dabei zugleich um eine Angliederung der Christen im Gotenland an und ihre Unterstellung unter die Reichskirche als Ausdruck eines römischen Vormachtsanspruches geht. Spätere Zeiten haben dafür das Verfassungselement der Unterstellung unter das Patriarchat von Konstantinopel, den ökumenischen Patriarchen. Wulfila war so zum reichskirchlichen Bischof für die Christen in dem im dritten Jahrhundert von gotischen Einwanderern in Besitz genommenen Gebiet nördlich der Donau eingesetzt worden, das den größten Teil der alten, von Aurelian endgültig aufgegebenen trajanischen Provinz Dakien und die östlich daran anschließenden Landschaften bis zum Dnjestr umfaßte.³⁵ Es hieß auch römischerseits in konstantinischer Zeit bereits offiziell Gotien

³⁰ *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelmann: (ἐπίσκοπος [?]) χειροτονεῖται τῶν ἐν τῇ Γετικῇ χριστιανίζόντων.

³¹ Stellenangaben s. Anm. 77.

³² Dazu s. u., Exkurs I am Ende des Aufsatzes.

³³ Z. B. K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 233. Schon bei Auxentius, der seinen Lehrer gewiß nur in seiner Stellung als „Gotenbischof“ gekannt haben wird, scheint sich die Übertragung dieses Amtstitels bereits auf Wulfilas bischöfliche Anfänge anzubahnen, wenn es dort heißt, er sei geweiht worden, *ut regeret et corrigeret et doceret et aedificaret gentem Gothorum* (*Diss. Maxim.* 56, MPL Suppl. 1, Sp. 706); vgl. dazu das oben zu einer möglichen Fehlkombination der Amtszeiten Wulfilas durch Auxentius Gesagte.

³⁴ Sie unterläuft selbst bei einem Kirchenhistoriker vom Range H. v. Schuberts (Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs, München/Berlin 1912, S. 50), in einem fachtheologischen Nachschlagewerk wie der RGG³ VI (1962), Sp. 1831 (P. Wackwitz) und im Schmidt-Wolf'schen Handbuch: Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung E, Göttingen ²1976, S. 5 (G. Haendler).

³⁵ Beschreibung bei L. Schmidt (Anm. 8), S. 224 f. und E. A. Thompson, *Visigoths* (Anm. 16), S. 3 f.

(Gotthia, Γοτθία)³⁶. Eine genauere Vorstellung von dieser Gemeinde, neben deren bischöflicher Versorgung Wulfila – wie auch sonst mancher altkirchliche Bischof in seinem Sprengel – auch missionarisch tätig war,³⁷ läßt sich nicht gewinnen, zumal man sich auch von den demographischen Verhältnissen in Gotien überhaupt kein deutliches Bild machen kann. Wo die Quellen wenigstens einen flüchtigen Einblick in das Leben der Christen in Gotien ermöglichen,³⁸ handelt es sich um Gegebenheiten zur Zeit der 369 ausbrechenden gotischen Christenverfolgung, der zweiten uns bekannten im Verlauf von knapp drei Jahrzehnten. Sie führen damit wohl in eine andere Situation, als sie vor der ersten, die Tätigkeit Wulfilas in Gotien beendenden Verfolgung gegeben war.

Die sprachlichen Verhältnisse bleiben für uns ebenso im dunkeln wie die demographischen, doch müssen die Christen spätestens zum Zeitpunkt der Vertreibung Wulfilas auf jeden Fall zu einem beträchtlichen Anteil gotischer Sprache gewesen sein; denn das ist sicherlich eine Voraussetzung für das Entstehen des Bedürfnisses nach einer gotischen Bibelübersetzung, dem Wulfila mit seiner Übersetzungsarbeit entspricht. Daß darunter auch mit assimilierten Abkömmlingen provinzialrömischer Christen zu rechnen ist, die früher nach Gotien verschleppt worden waren, bezeugt Wulfila in eigener Person. Er hatte, wie schon erwähnt, kappadokische Vorfahren, πρόγονοι, in der Literatur häufig als Großeltern angesprochen, was zwar vom zeitlichen Rahmen her durchaus möglich, aber vom Wortlaut nicht eindeutig gesichert ist; sie kamen aus einem Dorf Sadagolthina bei Parnassos am Halys.³⁹ Wird aus dieser Abkunft und seinem gotischen Namen gefolgert, daß er einen gotischen Vater und eine griechische Mutter gehabt haben müsse,⁴⁰ so bleibt dabei das Phänomen möglicher Assimilation außer acht. Die gelegentlich angestellten Erwägungen zur Frage seines sozialen und rechtlichen Status innerhalb der gotischen Gesellschaft⁴¹ zeigen zudem, daß der Hinweis auf seine Abstammung für sich allein offenbar auch für eine Einschätzung der sozialen

³⁶ So auf konstantinischer Münzprägung: C. H. V. Sutherland/R. A. G. Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. VII, ed. P. Bruun, London 1966, S. 215, Nr. 531; vgl. auch die Bezeichnung des nördlichen Ufers der unteren Donau als *ripa gothica* (Anonymus Valesianus 35, ed. J. Moreau/V. Velkov, *Excerpta Valesiana*, Leipzig 1958, S. 10).

³⁷ *Diss. Maxim.* 57, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

³⁸ *Martyrium des Sabas*, ed. H. Delehaye, *Saints* (Anm. 3), S. 216–221, Abdruck: *Ausgewählte Märtyrerakten*, hg. v. R. Knopf, neubearb. v. G. Krüger, mit Nachtrag v. G. Ruhbach, Tübingen 1965 (Sammlg. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, NF 3), S. 119–124; *Menologien* zum 26. März (wie Anm. 3).

³⁹ *Philost., Hist. eccl.* II 5, S. 17 Bidez/Winkelmann.

⁴⁰ So z. B. H. Böhmer (Anm. 12), S. 549; A. Lippold (Anm. 10), Sp. 514. Dagegen ist für Wulfilas Nachfolger Selinas, der keinen gotischen Namen führt, überliefert, daß er der Ehe eines Goten mit einer Phrygerin entstammte (Sokr., *Hist. eccl.* V 24, S. 245 Hussey/Bright); es muß sich dabei übrigens nicht um eine in Gotien eingegangene Verbindung handeln.

⁴¹ S. dazu K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 231 mit Anm. 4 u. vgl. A. Lippold (Anm. 10), Sp. 514: Man ist zumeist geneigt anzunehmen, daß seine Wirksamkeit den Status eines Freien voraussetze. Ein karolingerzeitliches Beispiel eines bedeutenden

Zugehörigkeit der gotischen Christen nicht viel austrägt. Wichtiger scheint hier der Übergang der um Wulfila sich scharenden Christen auf römisches Gebiet zu sein. Sie waren zahlenmäßig stark genug, um als geschlossene Gruppe angesiedelt zu werden und selbständig weiterbestehen zu können. Ein Exodus in diesem Umfang dürfte ohne eine wesentliche Beteiligung freier Männer nicht denkbar sein.

Das deutet darauf hin, daß das Christentum zu diesem Zeitpunkt bereits einen gewissen Einbruch und Bodengewinn innerhalb der gotischen Stammesgesellschaft erreicht hatte und keineswegs nur eine Unfreienreligion sein konnte. Aber auch schon die Tatsache selbst, daß von seiten eines gotischen Herrschaftsträgers zu einem gegebenen Zeitpunkt allgemeine Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Christen aufgenommen werden, weist in die gleiche Richtung. Dabei gibt die technische Bezeichnung des Verantwortlichen als *index* bei Auxentius⁴² vielleicht auch einen Anhaltspunkt für die Organisationsebene, von der aus diese Initiative ausgeht. Es ist die des Stammesverbandes, nicht die eines der in diesem mehr oder minder locker zusammengeschlossenen Kleinstämme.⁴³ Es wäre indessen aber wohl kurzschlüssig, daraus eine gleichmäßige Präsenz des Christentums innerhalb des Systems dieser Kleinstämme folgern zu wollen.

Es stellt sich nun die Frage nach eventuellen begünstigenden Faktoren für eine solche Entwicklung der religiösen Verhältnisse in Gotien und nach der Rolle, die der Ernennung Wulfilas in diesem Zusammenhang und zu ihrem wahrscheinlichen Zeitpunkt zukommen könnte. Vom Zweck der gotischen Gesandtschaft, gelegentlich derer seine Weihe erfolgte, erfahren wir nichts.⁴⁴ Aber wenn ihr ein gotischer Christ angehört, der zudem auch noch Kleriker – Lektor – ist,⁴⁵ und wenn dieser dann vom Hofbischof die Bischofsweihe erhält, liegt sicher die Annahme nahe, daß eben dies zumindest auch ein Zweck dieser Gesandtschaft gewesen sein könne. Man könnte an die entsprechen-

Bischofs unfreier Abkunft bietet Ebo von Reims und Hildesheim, *qui erat ex originalium servorum stirpe* (Thegan, *Vita Hludowici* 44, ed. G. H. Pertz, *MG Script.* 2, S. 599); er verdankte seinen Aufstieg dem Karolingerhaus. Wulfila scheint, wie die Umstände seiner Weihe vermuten lassen, jedenfalls von Teilen der gotischen Führungsschicht der konstantinischen Zeit begünstigt worden zu sein; ein Aufstieg aus ursprünglicher Unfreiheit ist dabei sicher nicht undenkbar.

⁴² *Diss. Maxim.* 58, *MPL Suppl.* 1, Sp. 706.

⁴³ S. E. A. Thompson, *Visigoths* (Anm. 16), S. 44 ff.

⁴⁴ Wenig präzise ist die Philostorgios-Notiz auch für die Frage, wer die Gesandtschaft trägt, der gotische Gesamtverband oder Teilverbände. Die Formulierung (*παρά τοῦ τῆν ἀρχὴν ἄγοντος τοῦ ἔθνους*), aus dem Abstand eines Jahrhunderts geschrieben und nur im Exzerpt durch Photios überliefert, darf kaum auf die Goldwaage gelegt werden mit dem Hinweis, daß eine permanente personelle Spitze des Gesamtverbandes unwahrscheinlich sei (dazu L. Schmidt [Anm. 8], S. 293 f. u. E. A. Thompson, *Visigoths* [Anm. 16], S. 43 ff.). Der Autor selbst meint gewiß eine gotische Gesamteinheit, von deren Aufbau er schwerlich genauere Vorstellungen hat, und mit dem Gesamtverband als Vertragspartner Konstantins im Frieden von 332 muß wahrscheinlich auch gerechnet werden.

⁴⁵ *Diss. Maxim.* 56, *MPL Suppl.* 1, Sp. 705.

den Gesandtschaften aus dem kringgotischen Bereich von 404⁴⁶ und 547/8⁴⁷ denken. Bei diesen muß man allerdings voraussetzen, daß die entsendenden Verbände offiziell christlich waren. Das trifft zwar für die Westgoten der konstantinischen Zeit nicht zu, und insofern sind die Situationen nicht direkt vergleichbar. Aber es kommt hier für das letzte Jahr fünf Konstantins noch ein anderes Moment ins Spiel. Sokrates berichtet im Anschluß an den überlegenen römischen Sieg über die Goten vom Jahre 332, diese hätten, „erschüttert von ihrer unerwarteten Niederlage, damals zuerst der Religion des Christentums geglaubt, durch die ja Konstantin heilvoll zum Ziele gelangt sei.“⁴⁸ Es fällt schwer, das Gewicht dieser von Eusebs Darstellung des Gotensieges Konstantins so nicht gestützten Mitteilung einzuschätzen – Euseb spricht nur von Befriedung und Zivilisierung der unterworfenen Goten.⁴⁹ Enthält sie einen historischen Kern, so doch wohl am ehesten in dem Sinn, daß seinerzeit das ja bereits vor 332 in Gotien präsenste Christentum Auftrieb und günstige Entfaltungsmöglichkeiten erhielt.⁵⁰ E. A. Thompson verweist in diesem Zusammenhang auch auf ein aus archäologischen Befunden erschlossenes Fußfassen des Christentums in der romanodakischen Restbevölkerung während des frühen vierten Jahrhunderts.⁵¹

Da im übrigen unmittelbar weiterführende Quellenzeugnisse fehlen, bedarf es einiger allgemeiner Überlegungen. Dabei geht es nicht um eine Aufwertung der Sokratesnotiz, sondern um den Versuch, ein Bild der Situation zu gewinnen, das auch den erkennbaren späteren Gegebenheiten gerecht wird. Zum Gotenfeldzug von 332 war es durch römisches Eingreifen in eine gotisch-sarmatische Auseinandersetzung gekommen. Er trägt so einen deutlich offensiven Charakter.⁵² Der durch Konstantins gleichnamigen Sohn erfoch-

⁴⁶ Johannes Chrysostomos, *Ep.* 14, 5, MPG 52, Sp. 618.

⁴⁷ Prokop, *De bello gothico* IV 4, 12, ed. J. Haury/G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia* II, Leipzig 1963, S. 502.

⁴⁸ Sokr., *Hist. eccl.* I 18, S. 38 Hussey/Bright: ἐκείνους τε ἐκπεπληγμένους τῷ παραλόγῳ τῆς ἡττῆς πιστεύουσι τότε πρῶτον τῇ Χριστιανισμοῦ θρησκείᾳ, δι' ἧς καὶ Κωνσταντῖνος ἐσώζετο. Nach dem Zusammenhang schließt ἐκείνους auch die Sarmaten ein, die 332 jedoch auf römischer Seite standen, wie überhaupt Sokrates ein falsches Bild von den Ursachen des Gotenfeldzuges gibt (vgl. zu diesem Anm. 52).

⁴⁹ Euseb, *Vita Constantini* IV 5, 2 ed. F. Winkelmann, *Eusebius Werke* I 1, Berlin 1975 (GCS), S. 121.

⁵⁰ Vgl. R. Klein (Anm. 4), S. 253, Anm. 139. Die Textstelle hat J. Zeiller (Anm. 27), S. 419 sogar veranlaßt, eine planmäßige konstantinische Missionsoffensive zu postulieren, wozu der Wortlaut des Textes passend zurechtgebogen wird: Er berichte, „qui' après les avoir vaincus, Constantine s'efforça de répandre chez eux le christianisme“; doch dies sagt er eben nicht.

⁵¹ E. A. Thompson, *Visigoths* (Anm. 16), S. 78 ff.

⁵² Zu den Vorgängen s. L. Schmidt (Anm. 8), S. 227 f. sowie E. A. Thompson, *Constantine* (Anm. 19), S. 372 ff. und *Visigoths* (Anm. 16), S. 10 f. mit im einzelnen unterschiedlichen Auffassungen zu verschiedenen Aspekten des Geschehens. Nachträglich hingewiesen sei an dieser Stelle auf die erst während der Fahnenkorrektur erscheinende Monographie von Herwig Wolfram, *Geschichte der Goten*, München 1979; zur Befriedung der Goten durch Konstantin s. dort S. 64 f. mit Hinweis auf eine mir entgangene Untersuchung von Evangelos K. Chrysos zum Charakter des Foedus von 332, der dadurch eine Reichsangehörigkeit der Goten bei Wahrung

tene überlegene römische Siegel stellte nachdrücklich die römische Kontrolle des Raumes nördlich der unteren Donau sicher. Für die Goten brachte er eine Abhängigkeit vom Reich mit sich – in welcher Form ist offenbar nicht ganz klar; jedenfalls hat Thompson die herkömmliche Vorstellung von einem Förderatenverhältnis bestritten mit dem Argument, daß Konstantin nach dem Zeugnis des Euseb die Subsidienzahlungen eingestellt habe.⁵³ Dies soll hier jedoch nicht näher erörtert, vielmehr eine ganz andere Frage gestellt werden. Konstantin vermochte 332 als Abschluß einer zielstrebig verfolgten Politik in diesem Raum die Befriedung der Goten zu seinen Bedingungen durchzuführen. Die Rückwirkungen, die der erbrachte Erweis überlegener römischer Macht auf die gotische Einschätzung des Christentums haben konnte, dürften von Sokrates zutreffend geschildert sein. Sollte nun in dieser Situation nicht auch Konstantin seinerseits in der Friedensregelung für eine Sicherstellung des Bestandes und der Entfaltungsmöglichkeit der Kirche in Gotien Sorge getragen haben? Die Frage ist keineswegs so spekulativ, wie sie vielleicht auf den ersten Blick erscheinen möchte. Einmal stünde ein solches Vorgehen in Einklang mit den Leitvorstellungen und der Praxis konstantinischer Religionspolitik.⁵⁴ Aber nicht nur das – es ließe vielmehr auch die Umstände der Bestellung Wulfilas zum Bischof für Gotien voll verständlich werden, ihren vorauszusetzenden politischen Charakter und ihren Zusammenhang mit einer offiziellen gotischen Gesandtschaft, deren Mission dann in dieser Hinsicht als Loyalitätsbekundung gelten muß.

Es gilt allgemein als ausgemacht, daß Wulfila der erste Bischof des donauländischen Gotien gewesen sei.⁵⁵ Das scheint Philostorgios zu bestätigen, der ihn als ersten Bischof der Christen im Gotenland bezeichnet. Dem steht aber entgegen die Aussage des Sokrates, er sei Schüler des in Nikaia unterzeichnenden Bischofs Theophilus von Gotien gewesen.⁵⁶ Man weist sie jedoch im allgemeinen zurück und versetzt Theophilus zu den Goten der Krim. Das Gewicht der Argumente für diese These steht allerdings in keinem Verhältnis zu der Sicherheit, mit der sie ständig wiederholt wird. Die Bistümer Gotien und Bosporos (Pantikapaion), so heißt es, erschienen in der nikänischen

gentiler Autonomie hergestellt sieht (S. 65, Anm. 33: E. K. Chrysos, *Gothia Romana: Dacoromanica* 1 [1973], S. 52–64).

⁵³ Eus., *V. Const.* IV 5, 1, S. 121 Winkelmann; vgl. auch Sokr., *Hist. eccl.* I 18, S. 38 Hussey/Bright.

⁵⁴ Vgl. J. Straub, Konstantin als *κοινὸς ἐπίσκοπος*: ders., *Regeneratio Imperii*, Darmstadt 1972, S. 134–158 (ursprüngl. engl.: *Dumbarton Oaks Papers* 21 [1967], S. 37–55); Konstantins Schreiben an Schapur II.: Eus., *V. Const.* IV 9–13, S. 123–125 Winkelmann; Theodoret, *Hist. eccl.* I 25, 1–11, ed. L. Parmentier/F. Scheidweiler, Berlin ²1954 (GCS 44), S. 76–79.

⁵⁵ S. jedoch C. Patsch, Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa III: Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. 208, 2 (1928), S. 25; A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge (Mass.) 1936, S. 11–20.

⁵⁶ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 17 Bidez/Winkelmann: Ὁ τοίνυν Οὐρφίλας οὗτος καθιγγήσατο τῆς ἐξόδου τῶν εὐσεβῶν (der auswandernden gotischen Christen), ἐπίσκοπος αὐτῶν πρῶτος καταστάς. Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright. Zur nikänischen Unterzeichnerliste s. u., Exkurs I.

Unterzeichnerliste nebeneinander, Johannes Chrysostomos bezeuge das unter einem Bischof kirchlich organisierte Christentum der Krimgoten und nenne ihr Gebiet Gotien (Γοτθία), und das im bosporanischen Reich und in Chersonesos einheimische Christentum müsse die seit der Mitte des dritten Jahrhunderts auf die Krim einströmenden Goten alsbald erfaßt haben.⁵⁷

Diese letzte Annahme ist nicht nur eine bloße Behauptung ohne Evidenz; sie beruht auch auf irrigen Vorstellungen von der Stärke des dabei vorausgesetzten einheimischen Christentums, das sich im ausgehenden dritten Jahrhundert wohl selbst erst in den Anfängen seiner Entfaltung befand. In Chersonesos wird eine Gemeinde historisch erst in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts faßbar. Für eine im neunzehnten Jahrhundert aufgedeckte Basilika führt Münzdatierung nicht über die Zeit Valentinians I. (364–375) zurück,⁵⁸ und in der Teilnehmerliste des Konstantinopler Konzils von 381 ist mit dem an 143. Stelle genannten Aitherios erstmals zuverlässig ein Bischof von Chersonesos bezeugt.⁵⁹ Für die Vorgeschichte des Bistums gibt es nur unsichere Angaben der Synaxarienüberlieferung, und selbst diese lassen das Christentum erst zur Zeit Diokletians nach Chersonesos vordringen.⁶⁰ Eine dagegen von J. Zeiller und K. D. Schmidt angenommene Durchsetzung des Christentums im bosporanischen Reich schon im dritten Jahrhundert geht von der irrigen Voraussetzung aus, ein vorübergehend in der Münzprägung des bosporanischen Königs Thothorses (286/7–308/9) erscheinendes Kreuzzeichen sei als solches ohne weiteres schon Indiz für Christentum.⁶¹ Als ältestes datierbares tatsächlich christliches Zeugnis für das bospo-

⁵⁷ Zeiller (Anm. 27), S. 414, dem K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 214 ff. unter einseitiger Betonung des letzten Arguments folgt. Willkür ist es, Athanasios, *De incarn.* 51, 2, ed. Ch. Kannengießer, Paris 1973 (*Sources Chrétiennes* 199), S. 450 als Zeugnis für krimgotisches Christentum zu werten (Schmidt ebd., S. 215). Übrigens sollte man an diese Stelle als Zeugnis für gotisches Christentum auch sonst – und ganz abgesehen davon, daß die Schrift nicht sicher zu datieren ist (vgl. M. Tetz, *TRE* IV, 1979, S. 345) – keine allzuhohen Erwartungen stellen. Es handelt sich um eine typische apologetische Beispielreihe zur Reichweite der christlichen Botschaft. Darin folgen auf eine Reihe konkreter Völkernamen (Skythen, Äthioper, Perser, Armenier und Goten) auch noch zwei sehr vage gehaltene Angaben: τοὺς ἐπέκεινα τοῦ Ὠκεανοῦ λεγομένους (vielleicht ist an Indien gedacht) und τοὺς ὑπὲρ Ὑγκανίαν ὄντας (was, dürfte man es konkretisieren, auf Chorasán und die Landschaften am Oxus weisen würde, wohin das Christentum im Verlauf des vierten Jahrhunderts vorzudringen begann). Es soll hier wohl in erster Linie ein weit ausgreifender Bereich rund um die östliche Hälfte des Mittelmeerraums mit Namen abgedeckt werden.

⁵⁸ H. Leclercq, *Art. Caucase: Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie* II 2, Paris 1925, Sp. 2639–2686, zu Chersonesos Sp. 2640–2647.

⁵⁹ *Eccl. Occid. Monum. Iur. Ant.*, ed. C. H. Turner, II 3, Oxford 1939, S. 462 f.; F. Schulthess, *Die syr. Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908 (Abh. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. NF 10, 2), S. 119; zur Abweichung der griechischen Überlieferung s. N. Q. King, *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A. D.*: *Studia Patristica* I 1, Berlin 1957 (TU 63), S. 635–641, hier S. 638 f.

⁶⁰ *Synax. Eccl. Const.* zum 7. März, Sp. 517 Delehaye.

⁶¹ J. Zeiller (Anm. 27), S. 409, dem K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 213 fehlerhaft verkürzend aufnimmt, wobei er auch unzutreffende geographische Vorstellungen wachruft, wenn er das bosporanische Reich „Königreich der Krim“ nennt. Zu den

ranische Reich gilt indessen eine Grabinschrift aus Pantikapaion vom Jahre 304,⁶² und ein so vorzüglicher Kenner der bosporanischen Geschichte wie V. F. Gajdukevič rechnet damit, „daß das Christentum spätestens Ende des 3. Jahrhunderts im bosporanischen Reich Eingang gefunden hat“.⁶³ Zudem schätzt die Annahme früher Übertragung einheimischen Christentums an die Krimgoten auch die Verhältnisse falsch ein, aus denen sich eine solche Übertragung hätte ergeben können. Von Chersonesos wird angenommen, daß die Stadt sich während des hier in Frage stehenden Zeitraums in Bindung an das Römische Reich habe behaupten können;⁶⁴ den auf die Krim vorstoßenden Goten gegenüber würde das aber ein der Übermittlung religiöser Vorstellungen schwerlich förderliches Verhältnis defensiver Konfrontation bedeuten. Das die Halbinseln Kertsch und Taman umfassende bosporanische Reich hingegen geriet seit der Mitte des dritten Jahrhunderts zunächst unter erheblichen Druck seitens der in seine Nachbarschaft eingedrungenen Völkerschaften, mit denen es zeitweilig zu kooperieren gezwungen war. Dieser Bedrohung ist möglicherweise der König Teiranes (275/6–279/80) erfolgreich begegnet; jedenfalls feiert er einen entscheidenden Sieg, und er tut das mit einer heidnischen Weiheinschrift.⁶⁵ Das kennzeichnet die religiöse Situation zur Zeit der ersten gotisch-bosporanischen Beziehungen, denen auch hier bald infolge erneuter Bindung des bosporanischen Reiches an Rom⁶⁶ eine stärkere

Münzen s. K. V. Golenko, K datirovke odnoj gruppy monet Foforsa: Sovetskaja Archeologija 1958, Nr. 2, S. 259–263 (mit Abbildungen); das Zeichen erscheint auf der Vorderseite neben dem Bild des Königs und hat in der Regel die Gestalt eines liegenden, ausnahmsweise auch eines stehenden gleichschenkligen Kreuzes; die durch es gekennzeichnete Serie von Prägungen fällt in die Jahre 296–298 (die numismatischen Angaben Zeillers beruhen auf B. K. v. Köhne, Description du musée de feu le prince Basile Kotschoubey II, St. Petersburg 1857, und sind überholt). Zur Problematik unbesehener christlicher Deutung von Kreuzzeichen auf Münzen vgl. die Hinweise bei E. Dinkler, Das Kreuz als Siegeszeichen: ZThK 62 (1965) S. 1–20 (= ders., Signum crucis, Tübingen 1967, S. 55–76), hier S. 16 (bzw. 70), Anm. 59, sowie P. Bruun, Roman Imperial Coinage VII (Anm. 36), S. 62, Anm. 5.

⁶² Corpus Inscriptionum Regni Bosporani/Korpus bosporskich nadpisej (CIRB), Moskau/Leningrad 1965, S. 937, Addenda Nr. 3. Auch in diesem Fall beruht die christliche Zuordnung auf dem nicht immer eindeutigen Kriterium des Kreuzzeichens, hier in Gestalt eines großen Kreuzes in der Mitte der Steinplatte unter der Inschrift sowie eines Kreuzchens zu Beginn der ersten Zeile. Vgl. zum Kreuzzeichen in jüdischem Sepulchralgebrauch E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols: ZThK 48 (1951), S. 148–172 (= ders., Signum Crucis, Tübingen 1967, S. 1–25) u. Kreuzzeichen und Kreuz: JbAC 5 (1961), S. 93–112 (= Signum Crucis, S. 26–54), hier S. 93–100 (bzw. 26–35); doch unterscheidet sich das im CIRB wie schon in der Erstveröffentlichung durch V. V. Škorpil (Zapiski imperatorskogo odeskogo obščestva istorii i drevnostej 22 [Odessa 1900], S. 59) leider nur beschriebene, nicht abgebildete große Kreuz der Kertscher Inschrift von den bei Dinkler abgebildeten Zeichen: Es ist ungleichschenklig (21 x 11 cm) und an den Enden verbreitert.

⁶³ V. F. Gajdukevič, Das bosporanische Reich, Berlin 1971, S. 483.

⁶⁴ L. Schmidt (Anm. 8), S. 210; V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 487 f.

⁶⁵ CIRB (Anm. 62), S. 38 ff., Nr. 36; vgl. dazu V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 471.

⁶⁶ V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 476 f.

Distanzierung gefolgt sein dürfte; eine Vorherrschaft über die Bosporaner haben die Goten anscheinend erst nach dem Hunnensturm gewonnen.⁶⁷

Ebensowenig wie die unbegründete Vorstellung von einer frühen kringotischen Annahme des Christentums aus der einheimischen Umgebung verschlagen auch die übrigen Argumente für die kringotische Zuordnung des Theophilos. In der nikänischen Liste erscheinen er und Kadmos von Bosporos an den beiden letzten Stellen, an einem Platz, der für diese beiden sonst nicht einordnenbaren Vertreter des Christentums jenseits der nördlichen Grenzen gar nicht auffällig ist und der, aus der Perspektive des Reichs begründet, keineswegs notwendig eine unmittelbare Nachbarschaft beider besagt. Euseb hat in seiner Aufzählung der Konzilsteilnehmer den Goten neben den Perser gestellt.⁶⁸ Bleibt das Zeugnis des Johannes Chrysostomos. Er hat während seiner Amtszeit als Bischof von Konstantinopel (Februar 398 bis Juni 404) einen Bischof Unila (Οὐλίλας) geweiht und nach Gotien am (kimmerischen) Bosporos entsandt und erfährt Ende 404 im Exil, daß ein Diakon Moduhari (Μοδουάριος) mit der Nachricht von Unilas Tod und dem Ersuchen des Gotenfürsten um Bestellung eines Nachfolgers nach Konstantinopel gekommen sei.⁶⁹ Es gibt mithin um 400 offiziell angenehmes, unter einem für „Gotien“ geweihten Bischof kirchlich organisiertes kringotisches Christentum. Seine Vorgeschichte bleibt völlig im dunkeln, dafür gibt es seit dem achten Jahrhundert wieder Zeugnisse eines Krimbistums „Gothia“, die aber im vorliegenden Zusammenhang ohne Belang sind.⁷⁰

Angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffes Gotien gibt somit die verfügbare Kenntnis von einem kringotischen Bistum um 400 nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine Zuordnung des Theophilos. Es bleiben die widersprüchlichen Aussagen des Philostorgios und Sokrates. Wie der letzte zu seiner Behauptung eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses zwischen Theophilos und Wulfila kommen konnte, ist dem Wortlaut seiner Notiz noch anzusehen. Er fand Theophilos als Unterzeichner des Konzils von Nikaia, Wulfila aber als solchen der Konstantinopler Synode von 360 und schloß daraus auf eine Sukzession, wobei Wulfila jedoch vom rechten Glauben seines Vorgängers abgefallen sei. Damit behauptet Philostorgios allerdings nur scheinbar das Feld. Denn seine Angabe, Wulfila sei der erste Bischof in Gotien gewesen, steht ebenso unter dem Verdacht, nur Folgerung aus vorgegebenen Informationen zu sein, sei es, daß er einer Tradition folgt, die das Andenken an einen möglichen Vorgänger verdrängt hatte – etwa weil dieser nach homöischen Maßstäben als Häretiker („Homousianer“) gelten konnte –, sei es, daß er oder die von ihm aufgenommene Tradition unter dem Eindruck der tatsächlich zutreffenden Bezeichnung Wulfilas als des ersten Inhabers des noch zu besprechenden Amtes eines Gotenbischofs stand. Man muß daher nach mittelbaren Anhaltspunkten für eine Zuordnung des Bischofs Theophilos

⁶⁷ V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 471 u. 499 f.

⁶⁸ S. u., Exkurs I.

⁶⁹ Joh. Chrysost., *Ep.* 14, 5, MPG 52, Sp. 618.

⁷⁰ Das Material dazu bei Vasiliev (Anm. 55).

von Gotien aus der nikänischen Unterzeichnerliste suchen. Solche sind: Für die konstantinische Zeit ist Gotien als offizielle Bezeichnung für das Gebiet nördlich der Donau belegt;⁷¹ schon im dritten Jahrhundert ist das Christentum durch verschleppte Christen in diesen gotischen Siedlungsbereich gelangt;⁷² daß Wulfila vor seiner Bischofsweihe bereits einen kirchlichen Rang innehatte, läßt auf das Vorhandensein einer kirchlichen Organisation zur Zeit Konstantins schließen. Dies sind hinreichende Indizien, einen zu dieser Zeit auftretenden Bischof von Gotien diesem Raum zuzuordnen. Wir dürfen ihn mit Sokrates als Vorgänger Wulfilas ansehen und können möglicherweise in seinem Tod einen Anlaß zu der gotischen Gesandtschaft an den Kaiserhof vermuten, in deren Verlauf Wulfila zum Bischof für Gotien geweiht wird.

Nachdem Wulfila nach einigen Jahren der Tätigkeit in diesem Wirkungsbereich genötigt war, Gotien mit einer Schar Christen zu verlassen, werden diese in Mösien angesiedelt, und zwar in der zur thrakischen Diözese gehörenden Provinz Moesia secunda – „wie es jedem beliebte“ nach Philostorgios, „in den Bergen“ nach Auxentius, und am Fuß des Balkans, bei Nikopolis ad Istrum, heute einer Ruinenstätte an der Jantra, eine kleine Strecke weit nördlich von Tarnovo in Bulgarien, kennt zweihundert Jahre später Jordanes ihre Nachkommen als ein bescheidenes Hirten- und Bauernvölkchen unter dem Namen Kleingoten (*Gothi minores*).⁷³ Sie scheinen dabei eine gewisse Autonomie erhalten zu haben; denn nach der von Jordanes aufgenommenen Überlieferung hat Wulfila für sie auch eine weltliche Leitungsfunktion als *primas* ausgeübt, ein Begriff, den Jordanes an anderer Stelle für Anführer west- und ostgotischer Teilverbände („Gaufürsten“) ge-

⁷¹ S. o., Anm. 36. Der Begriff wird auch später noch auf das Gebiet angewandt: Epiphanius, Panar. 70, 15, 5, ed. K. Holl III, Berlin 1933 (GCS 37), S. 248; Augustinus, *De civ. dei* XVIII 52, ed. B. Dombart/A. Kalb, CCh Ser. lat. 48, S. 651; Orosius, *Hist.* I 2, 53, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, S. 22; Überschrift der *Passio* des Innas, Remas und Pinas, ed. H. Delehaye, Saints (Anm. 3), S. 215; *Mart. Sabae* 1, S. 216 Delehaye (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Γοθῶν als Selbstbezeichnung der Kirche Gotiens).

⁷² Die in Betracht kommenden Gotenzüge gehen von den festländischen, nicht von den Krimgoten aus (s. L. Schmidt [Anm. 8], S. 213–215), und die kirchlichen kappadokisch-gotischen Beziehungen führen in den westgotischen Bereich. Die Bedeutung von Deportationen provincialrömischer Bevölkerungselemente aus stärker christlich durchsetzten Gebieten für die Ausbreitung des Christentums zeigt sich auch an den Anfängen der dann ebenfalls in Nikaia durch einen Bischof vertretenen Kirche in Persien: Chronik v. Seert II, ed. A. Scheer, PO 4, S. 220 ff. Die Vorgänge fallen in die gleiche Zeit wie die großen Gotenzüge, nur daß die Deportationen und Umsiedlungen syrischer Bevölkerungselemente durch Schapur I. planmäßiger und zahlenmäßig umfangreicher vorzustellen sind. Im gotischen Bereich dürfte ein Teil der Verschleppten auch noch in die während der sechziger Jahre des dritten Jahrhunderts wohl noch anhaltende gotische Westbewegung mit hineingezogen worden sein.

⁷³ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelman; *Diss. Maxim.* 59, MPL Suppl. 1, Sp. 706; Jordanes, *Get.* 267, ed. Th. Mommsen, MG Auct. Ant. 5. 1, S. 127.

braucht.⁷⁴ Auch zu der Frage, welchen Status Wulfila als Bischof jetzt innerhalb der Reichskirche erhalten habe, sind natürlich Überlegungen angestellt worden.⁷⁵ Es ist an eine chorbischöfliche Stellung gedacht worden, aber auch an die Übertragung eines bestehenden Bistums.⁷⁶ H. v. Schubert dagegen hatte seine Überlegungen an die Wulfila beigelegte Bezeichnung „der Gotenbischof“ (ὁ τῶν Γότθων ἐπίσκοπος) geknüpft, ohne indessen genauer zu untersuchen, welcher Aussagewert ihr zugemessen werden kann.

Sie begegnet für Wulfila zweimal bei Sokrates und einmal bei Sozomenos,⁷⁷ und für seinen Nachfolger Selinas (Σελινᾶς) findet sie sich einmal bei Sokrates.⁷⁸ Dabei läßt die erste Sokratesstelle zunächst kein großes Vertrauen in ihre Präzision aufkommen. Sie nennt im gleichen Satz wie Wulfila auch den Bischof Theophilus von Gotien der nikänischen Unterzeichnerliste unzutreffend so. Die Sache stellt sich jedoch anders dar, wenn man die Parallelstelle bei Sozomenos heranzieht. Beide Historiker vermerken Wulfilas Teilnahme an der Konstantinopler Synode von 360, Sokrates in einem Nachtrag zu seinem Bericht über diese, Sozomenos gleich anfänglich bei seinen Angaben zu ihrer Zusammensetzung. Sein Bericht über die Synode bringt von Sokrates unerwähnte Details und bekundet so einen selbständigen Rückgriff auf die Quellen – seine Angaben zur Verurteilung des Aëtios beruhen erkennbar auf dem entsprechenden Synodalschreiben.⁷⁹ Da auch er Wulfila Gotenbischof nennt, dürfte daher diese Bezeichnung wohl den Synodaldokumenten entnommen sein und wird bei Sokrates nur fälschlich auch auf Theophilus übertragen. Es kommt ihr somit ein beträchtlicher Aussagewert zu. Man kann sie tatsächlich als eine Art „Stellenbeschreibung“ ansehen, wie v. Schubert es getan hat – nur hatte er, irreführend von der fal-

⁷⁴ *Get.* 134, S. 93 Mommsen: *primates eorum et duces, qui regum vice illis praeerant* (gemeint sind Fritigern, Alatheus und Safrac); vgl. auch R. Klein (Anm. 4), S. 259, Anm. 148.

⁷⁵ Vgl. H. Böhmer (Anm. 12), S. 550; H. v. Schubert (Anm. 34), S. 49 ff.; A. Lippold (Anm. 10), Sp. 518.

⁷⁶ Die Vorstellung von K. K. Klein (u. a. in: *Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung*. Festschr. Bischof F. Müller, Stuttgart 1967, S. 84–107, hier S. 87 f.), Wulfila sei Bischof von Nikopolis gewesen, ist nicht so abwegig, wie A. Lippold (Anm. 10), Sp. 518 annehmen will (und wie es mancher Beitrag von K. K. Klein zur Geschichte Wulfilas tatsächlich ist). Ich habe ihn noch in RAC 10, Sp. 500 aufgenommen, weil er eine Erklärung zu bieten schien für die Tatsache, daß ihm ein Kind anscheinend provincialrömischer Abkunft – sein Schüler und späterer Laudator Auxentius – zur Erziehung anvertraut wurde (*Diss. Maxim.* 55, MPL Suppl. 1, Sp. 705), sowie für die Geltung, die er im Kreis des homöischen Episkopats gehabt zu haben scheint. Ist jedoch das oben im Text weiter Ausgeführte schlüssig, muß diese Vorstellung fallengelassen werden.

⁷⁷ Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright; IV 33, S. 210 ebd.; Sozom., *Hist. eccl.* IV 24,1, S. 178 Bidez/Hansen; vgl. aber auch VI 37,6, S. 295 ebd. (τὸν τοῦ ἔθνους ἐπίσκοπον) und Theodoret, *Hist. eccl.* IV 37,3, S. 274 Parmentier/Scheidweiler (αὐτῶν ἐπίσκοπος). Zu Auxentius s. Anm. 33.

⁷⁸ Sokr., *Hist. eccl.* V 23, S. 245 Hussey/Bright; vgl. Sozom., *Hist. eccl.* VII 17, 11, S. 326 Bidez/Hansen.

⁷⁹ Vgl. Sozom., *Hist. eccl.* IV 24, 2, S. 178 Bidez/Hansen mit Theodoret, *Hist. eccl.* II 28, 1, S. 163 Parmentier/Scheidweiler.

schen Vorstellung, Wulfla sei von vorne herein „zum Missionsbischof für die Goten geweiht“ worden,⁸⁰ daraus eine Kontinuität seines Amtsauftrages über die Auswanderung aus Gotien hinweg erschließen wollen. Sie bekundet aber im Gegenteil dessen Neudefinition als Folge dieser Auswanderung und der Niederlassung im Reich. An die Stelle eines räumlich umschriebenen bischöflichen Kompetenzbereiches tritt ein ethnisch definierter, wobei „der Goten“ sicherlich nicht auf die Goten schlechthin, sondern nur auf die besondere, reichsansässig gewordene Gotengemeinschaft bezogen werden darf.⁸¹ Daß Wulfla in einer solchen Funktion lediglich chorbischöflichen Rang besessen haben sollte, ist schon angesichts der dieser Gemeinschaft zugebilligten Autonomie unwahrscheinlich, die nach der kirchlichen Seite hin uneingeschränkte bischöfliche Vollmacht erforderte. H. v. Schubert hat zudem annehmen wollen, daß sich diese Gemeinde unter Einbeziehung der 376 ins Reich aufgenommenen und nach verheerenden zwischenzeitlichen Wirren 382 durch Theodosios d. Gr. in der thrakischen Diöcese, vermutlich doch ebenfalls in der Moesia secunda angesiedelten Goten unter Fritigern⁸² zu einer „umfassenderen Gotenkirche erweitert“ habe.⁸³ Diese Annahme beruht jedoch im wesentlichen nur auf der Verknüpfung der präzisen Bedeutung der Bezeichnung Wulfilas als „des Gotenbischofs“. Positive Anhaltspunkte dafür gibt es nicht.

Mit seiner neuen reichskirchlichen Installation war Wulfilas Auftrag für Gotien erledigt, und von einer weiteren Wirksamkeit dort erfahren wir nichts. Nur scheinbar läßt sich eine solche aus Sokrates belegen. Ihm ist offenbar die Tatsache einer Ansiedlung von Goten in Mösien bereits unter Konstantios unbekannt, und daher ist ihm die richtige Zuordnung des Gotenbischofs nicht möglich. Er kann ihn nur mit den transdanubischen Goten in Verbindung bringen, und so verknüpft er – oder auch schon die von ihm aufgenommene Quelle – unter dieser falschen Voraussetzung die vorgefundenen Nachrichten. Er – oder seine Quelle – läßt Wulfla im Zusammen-

⁸⁰ H. v. Schubert (Anm. 34), S. 50.

⁸¹ Einen vergleichbaren partikulären Sinn hat „der Goten“ offenbar auch, wenn später der den Westgoten unter Alarich I. zugehörnde Bischof Sigishari (Σιγησάριος) ebenfalls als „der Gotenbischof“ bezeichnet werden kann (Sozom., *Hist. eccl.* IX 9, 1, S. 401 Bidez/Hansen, im Zusammenhang der Erhebung des römischen Stadtpräfekten Priscus Attalus zum Gegenkaiser durch Alarich 409). Es handelt sich hier sicherlich nur um eine für den römischen Beobachter naheliegende Verwendung oder Neubildung der Bezeichnung „Gotenbischof“ ohne ihren für Wulfla vorauszusetzenden präzisen reichskirchlichen Sinn und ohne, daß sich ausmachen läßt, ob sie einer von Sigishari selbst geführten Amtsbezeichnung entspricht (vgl. ihre unpräzise Anwendung auf Theophilus durch Sokrates). Deshalb ist es auch kaum möglich, aus der Verwendung der bestimmten Form des Singular (die für Wulfla exakt den Gegebenheiten entsprach) hier weitere Folgerungen zu ziehen (vgl. das Reden des Philostorgios von „dem Machthaber des Volkes“ und seine Problematik: s. o., Anm. 44); für den Berichterstatter stellt sich eben der Bischof, von dem allein er Kunde hat, gleichviel ob es tatsächlich der einzige war oder nicht, als *der* (West-)Gotenbischof dar.

⁸² Zu den Ereignissen s. L. Schmidt (Anm. 8), S. 400–421.

⁸³ H. v. Schubert (Anm. 34), S. 53.

hang der Annahme des „arianischen“ Christentums durch einen gotischen Teilverband unter Fritigern zur Zeit des Valens tätig werden und dabei auch Anlaß zu der tatsächlich aber schon früher einsetzenden Christenverfolgung Athanarichs geben,⁸⁴ und zwar ganz ungeachtet dessen, daß er ihn bereits bei einem viel früheren Anlaß, dem Konzil von 360, schon als Gotenbischof vorgestellt hatte. Die darin liegende Ungereimtheit kommt bei Sozomenos noch deutlicher zum Ausdruck. Wulfila ist für ihn Bischof der Goten und Vertrauensmann ihrer Führung, noch bevor sie sich zur Annahme des Christentums entschließen.⁸⁵ Das entspricht zwar vielleicht noch einem modernen Phantasiebild vom „Missionsbischof“ Wulfila, aber nicht altkirchlichen und byzantinischen Gegebenheiten. Theodoret hat die darin liegende Schwierigkeit empfunden. Er sucht sie dadurch zu beheben, daß er die Goten bereits Christen sein und sie dort, wo Sozomenos oder die beiden gemeinsame Quelle von einem Religionswechsel spricht, einen Konfessionswechsel vornehmen läßt.⁸⁶ Natürlich lassen sich bei dem spärlichen Fließen unserer Quellen aus ihrem Schweigen noch keine unmittelbaren Schlüsse ziehen. Doch paßt ein solches Schweigen hinsichtlich einer weiteren direkten transdanubischen Wirksamkeit Wulfilas durchaus zu dem, was vom Gesamtbild her wahrscheinlich ist. Der Gotenbischof wird nicht mehr die Funktion des Bischofs von Gotien wahrgenommen haben. Daß man dagegen mit einer Beteiligung von Kräften seiner Gemeinde und der Nutzbarmachung seiner sprachlichen Leistung beim kirchlichen Vollzug des für die westgotische Christianisierung bahnbrechenden Religionswechsels Fritigerns wird rechnen dürfen, steht auf einem anderen Blatt und gehört bereits in die Geschichte der auch über Wulfilas Tod hinaus noch länger andauernden, wirksamen balkangotischen christlichen homöischen Ausstrahlung.⁸⁷

In Gotien haben sich aber auch über die Wulfila und seine Gemeinde ins Exil treibenden Unterdrückungsmaßnahmen hinaus Christen behaupten können, und zwar sicherlich auch weiterhin in einer Weise, der gegenüber die Frage: „Arianisch oder orthodox?“ eine künstliche Schablonisierung bedeutet. Die bereits eingangs erwähnte nachweisliche Inanspruchnahme von Märtyrern der Christenverfolgung Athanarichs durch die liturgische Tradition beider Seiten macht das deutlich genug. Dementsprechend unterscheidet Epiphanius noch um 377 unter den Opfern dieser Verfolgung ganz unreflektiert nur zwischen Anhängern des in Gotien wirkenden Sektierers Audios und „unseren Christen“,⁸⁸ und auch im Martyrium des Sabas (372) hat die

⁸⁴ Sokr., *Hist. eccl.* IV 33, S. 210 Hussey/Bright; vgl. zur Konstruktion des Abschnittes und zur Chronologie K. Schäferdiek, *Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum: Historia* 28 (1979), S. 90–97.

⁸⁵ Sozom., *Hist. eccl.* VI 37, S. 294 ff. Bidez/Hansen.

⁸⁶ Theodoret, *Hist. eccl.* IV 37, S. 273 f. Permantier/Scheidweiler. Liest man unvoreingenommen den ersten Teil des Sozomenosberichtes (*Hist. eccl.* VI 37, 1–7, S. 294 f. Bidez/Hansen), gewinnt man den Eindruck, er könnte ebenso gemeint sein. Doch die Fortsetzung verbietet dieses Verständnis.

⁸⁷ Vgl. zu dieser die Übersicht bei K. Schäferdiek (Anm. 2), Sp. 511–519.

⁸⁸ Epiph., *Panar.* 70,15,4, III S. 248 Holl: . . . ἐδιώθησαν οἱ πλείους (sc. der Audianer), οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ἡμετέροι ἐκεῖ Χριστιανοί.

Kennzeichnung des Helden als rechthgläubig⁸⁹ wohl kein aktuelles Eigen- gewicht, sondern ist Stilelement eines Tugendkatalogs, der Sabas als Heiligen charakterisieren soll. Erst später, als „gotisch“ und „arianisch“ schon fest asso- ziierte Begriffe sind, wird in den Quellen die „Konfessionsfrage“ gestellt, so wenn Sokrates die Opfer der Verfolgung Athanarichs als Arianer bezeich- net⁹⁰ oder das Martyrium des Niketas es für erforderlich hält, für seinen Heiligen einen Rechthgläubigkeitsnachweis zu konstruieren.⁹¹ Vor allem das Bestreben, allein Valens oder seine kirchliche Umgebung für den Arianismus der Goten verantwortlich zu machen, führt dazu, daß man kontrastierend älteres gotisches Christentum als „katholisch“ im Sinne bewußt nikänischer Festlegung betrachtet. In der schon genannten Darstellung Theodoret's ist diese Sicht voll ausgebildet,⁹² und bei Sozomenos kann man sie geradezu in statu nascendi betrachten, wenn er Wulfila für einen braven Nikäner er- klärt, der an der Akakiansynode von 360 nur aus Unbedachtsamkeit teil- nimmt, später dann aber leider doch der Raffinesse der arianischen Hof- clique des Valens erliegt.⁹³

Entnehmen kann man den Nachrichten zur Verfolgung Athanarichs je- doch, daß sich das Christentum Gotiens eine gewisse kirchliche Organisation bewahrt oder wieder aufgebaut hatte.⁹⁴ Angesichts des früher Ausgeführten läßt diese Beobachtung die Frage aufkommen, ob es denn nicht auch wieder einen Bischof von Gotien gegeben haben mag. Spätestens die offizielle An- nahme des Christentums durch Fritigern's Teilverband um 375⁹⁵ könnte Anlaß zur erneuten Ernennung eines solchen Bischofs gegeben haben. Die Quellen bieten dazu aber nur sehr vage und unsichere Angaben. Orosius schreibt, die Goten hätten bei dieser Gelegenheit um die Entsendung von Bischöfen gebeten,⁹⁶ und dazu paßt scheinbar, wenn Eunapios bei der Schil-

⁸⁹ *Mart. Sabae* 2, S. 217, 12 Delehaye: ὁρθὸς τῇ πίστει.

⁹⁰ Sokr., *Hist. eccl.* IV 33, S. 210 Hussey/Bright.

⁹¹ *Mart. Nicetae* 2, ed. H. Delehaye, *Saints* (Anm. 3), S. 209–215, hier S. 210, 20 ff.; vgl. auch Aug., *De civ. dei* XVIII 52, CCh Ser. lat. 48, S. 651 (*rex Gotho- rum in ipsa Gothia persecutus est christianos . . . , cum ibi non essent nisi catholici*) mit der Anm. 88 schon angeführten Schilderung desselben Geschehens durch Epipha- nios.

⁹² Vgl. auch Isidor v. Sevilla, *Hist. Goth.* 10, ed. Th. Mommsen, *MG Auct. Ant.* 11, S. 271. Hinter diesem Bericht von einem offenen Zusammenstoß zwischen vor- mals vor der Verfolgung des Athanarich ausgewichenen „katholischen“ gotischen Glaubensflüchtlingen und den 376 auf Reichsgebiet übergegangenen Goten könnte sich übrigens eine durch Deutung verunklarte Erinnerung an einen zeitweiligen Kon- flikt zwischen diesen und der wulfilanischen Gotengemeinschaft verbergen; denn wie man in dem „katholischen“ Bekenntnis jener Glaubensflüchtlinge nicht mehr wird sehen dürfen als ein Postulat sekundärer Geschichtsschau, so ist ihre Verbindung mit der Christenverfolgung Athanarichs nur eine Schlußfolgerung Isidors aus den von ihm aufgenommenen Angaben des Orosius zu dieser Verfolgung (Oros., *Hist.* VII 32, 9, S. 513 Zangemeister, vgl. Isid., *Hist. Goth.* 6, S. 269 f. Mommsen).

⁹³ Sozom., *Hist. eccl.* VI 37, 8 f., S. 295 Bidez/Hansen.

⁹⁴ *Mart. Sabae* 4, S. 218 Delehaye; Menologien zum 26. März (Anm. 3) mit goti- scher Kalendernotiz zum 29. Oktober.

⁹⁵ S. Anm. 84.

⁹⁶ Oros., *Hist.* VII 33, 19, S. 520 Zangemeister.

derung des gotischen Donauübergangs von 376 bemerkt, sie hätten, um als Christen zu erscheinen, einige verwunderlich gekleidete Leute „als ihre Bischöfe“ herausgestellt.⁹⁷ Aber der Plural macht stutzig. Die Ernennung mehrerer Bischöfe schloße die Durchführung einer Diözesangliederung ein, womit aber doch wohl kaum zu rechnen ist. Möglicherweise schmückt Orosius auch nur die ihm vorliegende Nachricht von der gotischen Annahme des Christentums frei aus, während bei dem Christengegner Eunapios nicht unbedingt kanonisch präzise Terminologie vorliegen muß – die Gruppe, der er in einem rudimentären Stadium der Christianisierung mehrere Bischöfe zuordnet, dürfte übrigens kaum mehr als vierzigtausend Köpfe gezählt haben.⁹⁸ Ein Bischof namens Goddas (Γοδδᾶς ὁ ἐπίσκοπος) begegnet dagegen in der Passio des Innas, Remas und Pinas.⁹⁹ Diese Märtyrer fanden in Gotien den Tod durch Ertränken, wurden von Christen begraben und ihre Reliquien sieben Jahre später von Goddas erhoben, der sie zunächst an einen anderen Ort „im gleichen Land“, dann aber „nach einem Ort namens Haliskos (Ἁλισκος), einem Hafens“, bringt. Dieser Ort ist nicht zu identifizieren, andere Orts- und Zeitangaben werden nicht gemacht. K. D. Schmidt dachte an Vorgänge im ostgotischen Raum Südrußlands, E. A. Thompson lokalisiert das Geschehen dagegen in den westgotischen Bereich,¹⁰⁰ und das hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich, nicht einfach, weil unsere Nachrichten über gotische Christenverfolgungen nur diesen Bereich betreffen, sondern weil nur hier die besonderen politischen Beziehungen zum Reich gegeben sind, als deren Begleiterscheinung sie verständlich werden. Thompsons Gründe für eine Datierung des Martyriums in die erste der beiden überlieferten Verfolgungen dagegen sind nicht unbedingt durchschlagend; die Frage wird offenbleiben müssen. Von Goddas möchte er annehmen, daß er „katholisch“ gewesen sei, da es zu Zeiten Wulfilas kaum noch einen zweiten „arianischen“ Bischof in Gotien gegeben habe. Er sei möglicherweise ernannt worden, um den Auswirkungen der Tätigkeit Wulfilas zu begegnen – von wem, wird nicht gefragt. Die Hypothese beruht auf der unbegründeten Annahme einer explizit „arianischen“ Prägung schon der frühen Wirksamkeit Wulfilas und einer Fehldeutung seiner Bezeichnung als Gotenbischof. Sie ist unhaltbar. Dagegen könnte Goddas, dessen einzige Erwähnung auf jeden Fall in die Zeit nach der Wirksamkeit Wulfilas in Gotien weist, durchaus ein Nachfolger in dessen Amt des Bischofs von Gotien sein.

Es ist schon angesprochen worden, daß wohl die Zeit nach der Niederlassung in Mösien, als der unter Konstantin bald nach Nikaia weithin ausgeblendete theologische Hintergrund der innerkirchlichen Gegensätze nach einem ersten kurzfristigen Aufscheinen Anfang der vierziger Jahre im Ver-

⁹⁷ Eunapios, Fragm. 55, ed. L. Dindorf, *Historici Graeci minores I*, Leipzig 1870, S. 248 f.

⁹⁸ L. Schmidt (Anm. 8), S. 403.

⁹⁹ Ed. H. Delehaye, *Saints* (Anm. 3), S. 215 f.

¹⁰⁰ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 320; E. A. Thompson, *Der gotische Bischof Goddas*: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 86 (1955/56), S. 275–278; desgl. engl.: ders., *Visigoths* (Anm. 16), S. 161–165.

lauf der fünfziger Jahre zunehmend wieder zur Geltung kam, auch für Wulfila die Zeit notwendiger Stellungnahme und einer reflektierten Abklärung der eigenen Position gewesen sein muß. Mit guten Gründen nimmt man zumeist auch an, daß ebenfalls in diesem Zeitraum sein eigentliches Lebenswerk, die Verschriftlichung des Gotischen und die Bibelübersetzung, entstanden oder vollendet worden ist – soweit es überhaupt vollendet wurde; denn die Bibelübersetzung ist offensichtlich unvollständig geblieben. Philostorgios bringt die vielzitierte Anekdote, Wulfila habe die Königsbücher ausgelassen, weil die Kriegslust seines Volkes nicht noch eine Bestärkung durch deren kriegerischen Inhalt erfahren sollte.¹⁰¹ Man nimmt das allzu leicht für bare Münze. Hier muß wohl der Topos vom kriegerischen Charakter barbarischer Völker erhalten, um die Unvollständigkeit der gotischen Übersetzung wenigstens teilweise zu erklären. Wie weit das Alte Testament überhaupt übersetzt wurde, ist unbekannt. Erhalten sind nur drei Papyrusblätter aus Nehemia.¹⁰² Eine Bekundung spezieller theologischer Ausrichtung ist die Inangriffnahme der Bibelübersetzung als solche sicher nicht, muß doch auch eine im homöischen Programm anklingende biblizistische Haltung in erster Linie wohl als Ausformung einer allgemeinen altkirchlichen Hochschätzung der Schrift verstanden werden. Sie ist ein Versuch sprachlicher Umsetzung, der sich ganz in das Bild der voraufgehenden und der noch folgenden Ausbreitungsgeschichte des Christentums rund um die östliche Hälfte des Mittelmeers fügt. Der in ihr der Volkssprache offengehaltene religiös-kirchliche Stellenwert hat gewiß erhebliche Bedeutung für die Entfaltung der Nationalkulturen im Raum der östlichen Christenheit gehabt. Einer Deutung von P. Scardigli entsprechend jedoch umgekehrt das Übersetzungswerk Wulfilas primär als Ausdruck einer bewußten gotischen kulturellen Selbstfindung im Gegenüber zur frühbyzantinischen Reichskultur zu werten,¹⁰³ hieße die reichskirchliche Integration verkennen, die sein Wirken von vornherein und auf die Dauer bestimmt hat. Neben der gotischen Bibelübersetzung oder auch schon vor ihr ist sicher auch eine gotische Liturgie entwickelt worden, deren spätere Verbreitung durch das gotische liturgische Kalenderfragment und eine aus dem vandalischen Nordafrika überlieferte liturgische Formel bezeugt ist.¹⁰⁴ Ein von K. Gamber unternommener

¹⁰¹ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelmann.

¹⁰² Zur gotischen Bibel s. E. Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, Stuttgart 1966, S. 20 ff.; dies., *Das Neue Testament in gotischer Sprache: Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, hg. v. K. Aland, Berlin 1972 (*Arbeiten zur neutestamentl. Textforschung* 5), S. 375–402. – Ausgabe: *Die gotische Bibel*, hg. v. W. Streitberg, Darmstadt 1971 (= Heidelberg 1919 mit Korrektur von Druckfehlern).

¹⁰³ P. Scardigli, *La conversione dei Goti al cristianesimo: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo* 14 (1967), S. 47–86.

¹⁰⁴ Kalenderfragment s. Anm. 3. – In der pseudaugustinischen *Collatio cum Pascentio* 15, MPL 33, Sp. 1163 findet sich in handschriftlich entstellter Form die Formel *frōja armēs*, entsprechend bibelgotischem *frauja armais* = *κύριε ἐλέησον*; vgl. dazu G. Eis, *Der vandalische Gebetsruf frōja armēs: Forschungen u. Fort-*

Versuch, sie nach ihrem Aufbau und Verlauf zu rekonstruieren, erschöpft sich indessen in einer Verknüpfung ungesicherter Annahmen und überschreitet bei weitem die durch das überlieferte Material gesetzten Grenzen der Erkenntnismöglichkeit.¹⁰⁵

„Über die Qualität der gotischen Bibelübersetzung liegt kein festgegründetes Gesamturteil vor.“ Mit diesen Worten kennzeichnet die Germanistin E. Stutz den Ertrag der sprachwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem gotischen Bibeltext.¹⁰⁶ Sie gemahnen den Kirchenhistoriker zu einer in der Vergangenheit nicht immer geübten Zurückhaltung bei der Einschätzung des von Wulfila unternommenen sprachlichen Vermittlungsversuches insgesamt.¹⁰⁷ Ein spezielleres Problem ist demgegenüber die Frage nach einem möglichen Niederschlag der besonderen theologischen Ausrichtung Wulfilas in seiner Übersetzung. Man hat einen solchen Niederschlag im gotischen Text von Phil. 2, 6 sehen wollen.¹⁰⁸ Hier wird τὸ εἶναι ἴσα θεῷ wiedergegeben

schritte 34 (1960), S. 183–185 (= ders., *Altgermanistische Beiträge zur geistl. Gebrauchsliteratur*, Bern/Frankfurt 1974, S. 9–15). Ps.-Aug. gibt keinen Aufschluß über die Verwendung der Formel, und Eis rechnet aufgrund mittelalterlicher Parallelen mit ihrem Gebrauch als Akklamationsformel (vgl. zur altkirchlichen Verwendung von κύριε ἐλέησον als Akklamationsformel Th. Klauser, *Akklationen*: RAC 1, Stuttgart 1950, Sp. 216–233, hier Sp. 229). Die Formel hat jedoch früh auch einen festen Platz in der Liturgie (vgl. Apostol. Konst. VIII 6, 4, ed. F. Funk, Paderborn 1905, S. 478), und daher kommt wohl auch der liturgische Gebrauch am ehesten als Medium ihrer Vermittlung in den gotischen Sprachraum in Betracht. – Im Raum der unteren Donau scheint sich die gotische Liturgiesprache noch sehr lange behauptet zu haben. In der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts hat der gelehrte Abt der Reichenau Walahfrid Strabo (*Liber de exordiis* 7, ed. A. Boretius/V. Krause, *MG Leg.* II 2, S. 481) noch Kunde von ihrer Verwendung in der Dobrudscha (die damals zum ersten bulgarischen Reich gehörte, das seinerseits wieder unmittelbar südöstlicher Nachbar des Frankenreichs war), und nach der slavischen Konstantinsvita (c. 16, übers. J. Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz*, Graz/Wien/Köln 1972 [Slav. Geschichtsschreiber 1], S. 98) hätte damals auch der Slavenmissionar Konstantin/Kyryll davon Kenntnis gehabt (vgl. allerdings Bujnoch z. St., Anm. 162, S. 208 f.). Die Frage, ob dies auch die Bewahrung einer nicht oder wenig veränderten Gestalt der ursprünglichen gotischen Liturgie bedeutet, sowie die eng damit zusammenhängende, ob sich ihre Träger noch in einem Bekenntnisgegensatz zur byzantinischen Kirche sahen, kann man zwar stellen, aber nicht beantworten.

¹⁰⁵ K. Gamber, *Liturgie übermorgen*, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 93–105 unter Bezugnahme auf frühere eigene Arbeiten; vgl. dazu O. Nußbaum, *Zur Liturgie übermorgen*: *Theol. Revue* 63 (1967), Sp. 217–228, hier Sp. 222 f., dem ich auch den Hinweis auf diesen liturgiegeschichtlichen Versuch verdanke.

¹⁰⁶ E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 56.

¹⁰⁷ Vgl. die überschwenglichen Beurteilungen bei K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 284–296 und H. Steubing, *Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas*: *ZKG* 64 (1952/3), S. 137–165, die von methodisch nicht hinreichend abgeklärten Wortschatzbeobachtungen ausgehen.

¹⁰⁸ Vgl. W. Streitberg in seiner Ausgabe der gotischen Bibel (Anm. 102), S. 370, Anm. z. St.; K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 294; zurückhaltend E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 6. Ablehnend hat sich geäußert F. Jostes, *Das Todesjahr des Ulfilas und der Übertritt der Goten zum Arianismus*: *Beitr. zur Gesch. d. dt. Sprache u. Lit.* 22 (1897), S. 159–187, hier S. 186, Anm. 1. – Begründet wurde die Vorstellung von einem „arianischen“ Sprachklang des gotischen Wortlautes von Phil. 2, 6 durch C. O. Graf Castiglione (*De Ulfphilae et Gotborum Arianismo*, in:

mit *wisan sike galeiko guda* (zu sein selbst gleich Gott). Wulfila, so heißt es, gebrauche hier *galeiks* (dessen adverbiale Form *galeiko* ist) zur Wiedergabe von ἴσος, während man eigentlich *ibna* erwarten sollte; denn *galeiks* sei die regelmäßige Entsprechung zu ὅμοιος. Eine gleichermaßen deutliche Entsprechung zwischen *ibna* und ἴσος läßt sich allerdings nicht ausmachen. Als Äquivalent für ἴσος begegnet *ibna* im erhaltenen Bestand der gotischen Bibel nur in der Wiedergabe des Kompositums ἰσάγγελιοι mit *ibnans aggilum* Lk. 20, 36. Im übrigen sind von den sieben Stellen, an denen einfaches ἴσος außer Phil. 2, 6 im Neuen Testament noch vorkommt, drei auch im gotischen Text erhalten. Lk. 6, 34 steht für τὰ ἴσα als „wertmäßig Gleiches“ *samalaud*, und Mk. 14, 56.59 wird ἴσος im Sinne von „inhaltlich übereinstimmend“ mit *samaleiks* wiedergegeben. Dessen adverbiale Form *samaleiko* ist geläufiges Äquivalent von ὁμοίως und dadurch möglicherweise so besetzt, daß es als Entsprechung des adverbialen ἴσα in Phil. 2, 6 entfiel und hier ein Synonym eintreten mußte. Dann aber stünde *galeiko* an dieser Stelle der gotischen Bibel mit dem gleichen Recht wie in einigen deutschen Übersetzungen das offenbar nicht nur etymologisch identische „gleich“, das übrigens auch die gemäßige Wiedergabe von ὅμοιος in der homöischer Kennformel ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς ist. Für eine Beurteilung unserer Stelle ist es angesichts der Gleichung *galeiks* = ὅμοιος überhaupt wichtig, sich nicht auf ein einseitiges und verengtes Verständnis des letzten im Sinne von „ähnlich“ festlegen zu lassen, das letztlich in der „orthodoxen“ Polemik des vierten Jahrhunderts wurzelt. Das Wort bedeutet „gleich“, „gleichartig“, „ähnlich“ unter Abhebung auf eine wesentliche wechselseitige Übereinstimmung des Verglichenen.¹⁰⁹ Wulfilas Sprachgebrauch in Phil. 2, 6 ist demnach nicht auffällig. Seine Übersetzung ist sachgemäß und entspricht dabei allerdings durchaus auch seinem theologischen Denken, nur eben nicht dem, was man landläufig unter seinem „Arianismus“ verstehen möchte. Eine Verwendung von *ibna* an dieser Stelle müßte dagegen wohl eher auffällig erscheinen, und zwar nicht allein und vielleicht auch nicht einmal an erster Stelle im Blick auf den hier eben doch nur mehr in bescheidenen Grenzen erkennbaren sonstigen Sprachgebrauch der gotischen Bibel, sondern auch aus sachlichen Gründen. Anlaß zu einer solchen Annahme bieten einige Stellen der vom Erstherausgeber *Skeireins* (Auslegung) genannten, in wenigen Palimpsestfragmenten gotisch überlieferten, ursprünglich wohl eher griechisch abgefaß-

Gothicae versionis epistolarum divi Pauli ad Gal., ad Phil., ad Col., ad Thess. I . . . quae supersunt, ed. C. O. Castelloniaeus, Mailand 1835, S. 63–72, hier S. 63 f.). Er meinte, in dieser Stelle ein wesentliches Argument für seine Behauptung sehen zu können, Wulfila sei strikter „Arianer“ gewesen und nicht etwa „Semiarianer“, wie H. F. Maßmann hatte annehmen wollen (*Skeireins airwaggeljons thairh Iohannen*. Auslegung des Evangelii Johannis in gothischer Sprache, ed. H. F. Maßmann, München 1834, S. 74–76). Beide verwenden dabei ein seinerzeit vorgegebenes undifferenziertes dogmengeschichtliches Ordnungsschema, das so längst nicht mehr anwendbar ist.

¹⁰⁹ Vgl. J. Schneider, Art. ὅμοιος: Theol. Wörterb. z. NT III, Stuttgart 1954, S. 186–188; G. W. H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961, S. 954f s. v.

ten Johanneserklärung.¹¹⁰ Darin wird zweimal *ibna* und einmal das im gegebenen Zusammenhang offenbar damit bedeutungsgleiche *ibnaleiks* ausdrücklich von *galeiks* abgesetzt und erscheint dabei aus dem Zusammenhang des Textes heraus durch ein Bedeutungsgefälle auf „identisch“ hin gekennzeichnet.¹¹¹ Unter dieser Voraussetzung aber müßte eine Verwendung des Wortes bei der Wiedergabe von Phil. 2, 6 für Wulfila glatter „Sabellianismus“ gewesen sein, der Christus als Gottessohn mit Gott, dem Vater, personidentisch erscheinen ließ. Gewiß war im theologischen Umfeld der Reichskirche, in das er hineingewachsen war, der Argwohn gegenüber Tendenzen solcher Art besonders ausgeprägt, und mit seiner Umgebung teilte er die Überzeugung, daß die Verfechter des ὁμοούσιος „sabellianisch“ dächten.¹¹² Doch dies allein berechtigt sicher noch nicht, seine Wortwahl an der besprochenen Stelle als „arianisierend“ zu kennzeichnen.

Nur vermeintlich kontrastiert somit die Wiedergabe von Phil. 2, 6 einem anderen sprachlichen Moment der Bibelübersetzung Wulfilas, nämlich dem theologischen Aspekt seines Dualgebrauchs, der aber auch ohne solchen kontrastierenden Hintergrund Interesse behält.¹¹³ Er begegnet in Joh. 10, 30: *ik jah atta meins ain siju* (ich und mein Vater, wir-beide-sind eins), Joh. 17, 21: *in uggkis* (in uns-beiden), und Joh. 17, 22: *swaswe wit ain siju* (wie wir-beide eins sind-wir-beide).¹¹⁴ Hier kommt sprachlich eine über die Möglichkeiten der Vorlage hinausgehende, sehr enge Zusammenordnung von Vater und Sohn zum Ausdruck. „Die gotische Formulierung liegt sozusagen jenseits der arianischen Kontroverse“, bemerkt E. Stutz dazu.¹¹⁵ Immerhin aber schließt auch Wulfilas theologische Ausfüllung des homöischen Bekenntnisrahmens eine grundsätzliche und ausschließende Zusammenordnung von Vater und Sohn ein. Das wechselseitige Verhältnis zwischen sprachlichem Ausdruck und theologischer Reflexion ist somit durchaus nicht ohne weiteres näher bestimmbar.

Über Wulfilas eigene theologische Prägung sind wir wenigstens teilweise durch ein Selbstzeugnis unterrichtet, durch ein Bekenntnis, das er vor seinem Tod in Konstantinopel als Vermächtnis für seine Gemeinde formuliert hat.¹¹⁶ H. E. Giesecke¹¹⁷ hat darin Wulfilas Taufsymbol sehen wollen. Darüber

¹¹⁰ Vgl. dazu E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 64–69; Erstausgabe s. Anm. 108; maßgebliche Ausgabe: The Gothic Commentary on the Gospel of John, ed. W. H. Bennett, New York 1960 (The Modern Language Association of America, monograph series 21).

¹¹¹ Dazu s. Exkurs II am Ende des Aufsatzes.

¹¹² Ausdrücklich bezeugt durch Auxentius, *Diss. Maxim.* 47, MPL Suppl. 1, Sp. 704: *Quapropter homousianorum sectam destruebat, quia non confusas et concretas personas, sed discretas et distinctas credebatur.*

¹¹³ S. dazu E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 6 u. 50–52. Sie sieht den Dualgebrauch gegenüber Phil. 2, 6 kontrastieren. F. Jostes (Anm. 108) hatte ihn als Argument gegen die „arianische“ Deutung der Stelle betrachtet.

¹¹⁴ Übersetzung nach E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 6.

¹¹⁵ E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 51.

¹¹⁶ *Diss. Maxim.* 63, MPL Suppl. 1, Sp. 707.

¹¹⁷ H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig 1939, S. 28 ff.

hinaus wollte er in dem Referat des Auxentius über Wulfilas Lehre,¹¹⁸ dessen kunstvollen Aufbau er herausgearbeitet hat, sein Meßbekenntnis wiederfinden.¹¹⁹ Diese letzte Hypothese erledigt sich von selbst. Die Kirche des vierten Jahrhunderts hatte noch kein Meßbekenntnis. Außerdem gibt sich das Referat des Auxentius sehr deutlich als situationsbezogene, auf aktuelle Streitfragen ausgerichtete Darstellung zu erkennen. Es muß als rhetorisch ausgefeilter Kommentar zum Bekenntnis Wulfilas verstanden werden. Dessen Charakter läßt sich nur durch einen formalen Vergleich mit der zeitgenössischen Symboltradition bestimmen. Das Taufsymbold bildet den Rahmen vieler Bekenntnisformulierungen des vierten Jahrhunderts und ist zudem Modellfall des Symbols als einer Stilform theologischer Aussage. Zwar nicht sein genauer Wortlaut, aber sein wesentlicher Inhalt und sein Aufbau waren zur Zeit Wulfilas längst festgelegt. Seine Formulierung ist insofern nicht in das Belieben des einzelnen Bischofs gestellt. Dieser Grundform gegenüber hebt sich nun Wulfilas Bekenntnis ab durch eine Reduktion auf der einen und die Einblendung bestimmter theologischer Reflexionen auf der anderen Seite. Beides wird aus einer zeitgeschichtlich genau bestimmbaren Situationsbezogenheit völlig verständlich. Hinzu kommt im Aufbau noch eine Verschiebung der Schöpferprädikation vom ersten in den zweiten Artikel. Wulfila zitiert mithin kein Taufsymbold, sondern formuliert sein Bekenntnis in eine konkrete Diskussionslage hinein unter nachdrücklicher und ausschließlicher Konzentration auf die Aussagen, in denen er den status confessionis gegeben sieht – man könnte fast sagen, als ein Kampfbekenntnis. Denn im Gegensatz zu mancher Symbolformulierung des vierten Jahrhunderts verschleiert es nichts, sondern nennt klar und gezielt seine von der siegenden nikänischen Orthodoxie soeben erst öffentlich verworfenen Positionen und eben gerade sie. In der gegebenen Situation muß es so als geradezu aggressiv erscheinen. Es lautet:¹²⁰

¹¹⁸ *Diss. Maxim.* 42 ff., MPL Suppl. 1, Sp. 703 ff.

¹¹⁹ Für H. E. Giesecke ist diese Genusbestimmung des Auxentiusreferates und des von diesem kommentierten Bekenntnisses ein wesentliches, in seiner mangelnden Tragfähigkeit aber auch einfach durchschaubares Argumentationselement; denn so wird der in diesen Texten allein angesprochene partielle theologische Problemhorizont zum elementaren Ausdruck der christlichen Überzeugungen Wulfilas insgesamt umgedeutet, und Giesecke nimmt nun das Fehlen der Aussagen zum Heilswerk Christi und zur Eschatologie sowie die Ausführlichkeit des pneumatologischen Abschnittes zum Ausgangspunkt einer tendenziösen Mißdeutung Wulfilas im Sinne einer deutschgläubigen Ideologie (S. 57 ff.): Wulfila sei, neben Meister Eckhart und Luther, „einer jener Großen, die innerhalb des Christentums dessen Grenzen sprengten und in denen das germanische Wesen durch das fremde Gewand hindurch Geltung verlangte und behauptete“ (S. 61).

¹²⁰ *Ego ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera transitum facio ad dominum meum: credo unum esse deum patrem solum ingenitum et invisibilem, et in unigenitum filium eius dominum et deum nostrum opificem et factorem universe creature non habentem similem suum: ideo unus est omnium deus pater, qui et dei nostri est deus; et unum spiritum sanctum, virtutem inluminantem et sanctificantem – ut ait christus post resurrectionem ad apostolos suos: „Ecce ego mitto promissum patris mei in vobis; vos autem sedete in civitate[m] hierusalem,*

„Ich, Wulfila, Bischof und Bekenner, habe stets so geglaubt und trete in diesem alleinigen und wahren Glauben den Heimgang zu meinem Herren an. Ich glaube,

daß ein Gott ist, der Vater,¹²¹
 allein ungezeugt und unsichtbar,¹²²
 und an seinen eingeborenen Sohn,
 unseren Herrn und Gott,¹²³
 den Erschaffer und Schöpfer der gesamten Schöpfung,
 der nicht seinesgleichen hat

– daher ist einer der Gott aller,¹²⁴ der Vater,
 der auch unseres Gottes Gott ist –,¹²⁵

und einen heiligen Geist,
 die erleuchtende und heiligmachende Kraft
 – so wie Christus nach der Auferstehung zu seinen Aposteln sagt: ‚Siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch; ihr aber bleibet in der Stadt Jerusalem, bis daß ihr angetan werdet mit Kraft aus der Höhe‘ (Lk. 24, 49), ferner: ‚Ihr werdet aber Kraft empfangen, wenn der heilige Geist auf euch herabkommt‘ (Apg. 1, 8) –,

quoadusque induamini virtutem ab alto“, item: „*Et accipietis virtutem superveniente[m] in vos sancto spiritu*“ – *nec deum nec dominum, sed ministrum christi (f)id(ilem), nec (e)q(uaslem, sed subditum et oboedientem in omnibus filio; et filium subditum et oboedientem et in omnibus deo patrique . . .*

¹²¹ Sirmische Formel von 357: *Unum constat deum esse omnipotentem et patrem* (Hilarius, *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 487; S. 200 Hahn).

¹²² Vgl. die Gegenüberstellung in der sirmischen Formel von 357 (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn): *patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse, filium autem natum esse ex patre . . .*

¹²³ Sirmium 357: . . . *filium dei, dominum et deum nostrum . . .* (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn); Konstantinopel 360: . . . ὁ μονογενῆς τοῦ θεοῦ υἱός . . . , ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν . . . (Athanas., *De synod.* 30,7, S. 259 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 128 Hussey/Bright; S. 209 Hahn); Nike 359: . . . ὁ μονογενῆς τοῦ θεοῦ υἱός . . . θεὸς καὶ κύριος . . . (Theodoret, *Hist. eccl.* II 21,6, S. 145 Parmentier/Scheidweiler; S. 206 Hahn); Germinius von Sirmium: . . . *filium eius unicum et dominum deum nostrum . . .* (Hilar., *Collect. antiariana* A I 4 III, ed. A. Feder, CSEL 65, S. 47; S. 262 Hahn); Fragm. IV der von A. Mai (*Scriptorum veterum nova collectio* III 2, Rom 1828, S. 208–237; MPL 13, Sp. 593–628) als *sermonum arianorum fragmenta* herausgegebenen, von Meslin (Anm. 6), S. 113–129 Palladius von Ratiaria zugeschriebenen und auf 381/3 datierten Bruchstücke: *filius . . . est . . . omni creaturae dominus et deus* (MPL 13, Sp. 605). Vgl. aber auch Basileios von Kaisareia, *Reg. moral., prol. VIII (de fide)* 4 (MPG 31, Sp. 685; S. 269 Hahn): . . . τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν.

¹²⁴ Sirmium 357: *Ideo omnium deus unus est* (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 488; S. 200 Hahn); vgl. auch folgende Anm.

¹²⁵ Vgl. die Bezugnahme der sirmischen Formel von 357 auf Joh. 20, 17 (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 488; S. 200 Hahn); Pallad. Rat.(?), *Fragm. IV: pater autem et filio deus est cuius et auctor est et omnium et ideo solus verus deus, quia dei deus est* (MPL 13, Sp. 604).

nicht Gott noch Herr,
sondern getreuer Diener Christi,
dem Sohn nicht gleich,
sondern in allen Dingen untergeben und gehorsam,
und den Sohn Gott und dem Vater untergeben und gehorsam¹²⁶
und in allen Dingen . . .“ (der Rest des Textes ist zerstört).

Sachlich steht dieses Bekenntnis vor allem der programmatischen zweiten sirmischen Formel von 357¹²⁷ nahe, an die es auch vernehmliche Anklänge aufweist. Es gewinnt so seine Prägung aus der Aufnahme geläufiger Traditionselemente einer die Trinität in hierarchischer Stufung denkenden Theologie. Die Aseität Gottes als des Vaters wird gegenüber dem Kausiertsein des Sohnes hervorgehoben und dessen Unterordnung unter den Vater betont. Hinzu kommt eine relative Ausführlichkeit des pneumatologischen Teils mit zwei Schriftbelegen für den behaupteten rein dienenden Charakter des Geistes. Sie erklärt sich aus der Aktualität dieser Fragen nach den konstantinopler Synoden von 381 und 382.¹²⁸ Dabei ist für die Bestimmung der theologischen Haltung Wulfilas die hier gemachte pneumatologische Aussage an sich weniger interessant als das Licht, das von ihr auf die beiden ersten Teile des Bekenntnisses fällt.

In der gotischen homöischen Tradition, die man übrigens ebensowenig wie die Theologie Wulfilas in isolierender Betrachtung als ein spezifisch und ausschließlich gotisches Phänomen ansehen darf, die sich vielmehr in erheblichem Umfang auch aus dem fortwirkenden Erbe des reichskirchlichen, insbesondere des von M. Meslin beschriebenen lateinischen Homöertums des vierten Jahrhunderts gespeist haben wird,¹²⁹ lebt die klassische „arianische“ Verwendung von Prov. 8, 22–25 fort, der für das Kausiertsein des Sohnes durch den Vater neben dem Begriff „zeugen“ auch die Ausdrücke „schaffen“ und „grün-

¹²⁶ Sirmium 357: *Filium subiectum patri* . . . (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn; zur Ergänzung von *patri* s. Athan., *De synod.* 28, 8, S. 257, 15 Opitz); vgl. auch Sirmium 351, *anath.* XVIII: ὁὐδὲν . . . ὑποταταχμένον τῷ πατρὶ (Athan., *De synod.* 27, 3, S. 255 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 30, S. 102 Hussey/Bright; S. 198 Hahn); Pallad. Rat. (?), *Fragm. I: filium . . . oboedientem atque subditum . . . deo patrique suo* (MPL 13, Sp. 596 f.).

¹²⁷ Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 487–489; S. 199–201 Hahn; vgl. zur Formel Meslin (Anm. 6), S. 276 ff.

¹²⁸ Vgl. dazu A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, S. 239 ff.

¹²⁹ Sicher nicht umsonst hat man es z. B. im ausgehenden fünften Jahrhundert im Blick auf die Diskussionslage im Wandalenreich für nötig gehalten, sich mit einer gegen Ambrosius gerichteten Schrift des 381 in Aquileia verurteilten Palladius von Ratiaria auseinanderzusetzen (Vigilius v. Thapsus, *C. Arianos* II 50, MPL 62, Sp. 230). Zum lateinischen Arianismus und Homöertum der Zeit von 335 bis 430 s. Meslin (Anm. 6). Unmittelbares Zeugnis der gotischen Aufnahme seiner literarischen Hinterlassenschaft sind die *Gothica Veronensia*, ed. W. Streitberg, *Die got. Bibel* (Anm. 102), S. 489–491; s. dazu E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 72–74. In welchem Umfang und während welchen Zeitraums mit der Aufnahme griechischen Schrifttums zu rechnen ist, bleibt offen; daß es zu ihr gekommen ist, zeigt die vermutlich griechische Vorlage der *Skeireins* (s. Anm. 110); doch Entstehungsort und -zeit der gotischen Übersetzung sind nicht bestimmbar.

den“ als biblisch sanktioniert galten und die sicher auch Wulfila geläufig war.¹³⁰ Sein Bekenntnis zeigt jedoch, wie wenig dieser eben doch biblisch vorgegebene Sprachgebrauch an sich austrägt. Die Art und Weise nämlich, wie hier der Geist Vater und Sohn gegenüber abgesetzt wird, macht deutlich, daß für Sohn und Geist nicht nur an verschiedene Rangebenen gedacht ist. Trotz der entschiedenen Unterordnung des Sohnes unter den Vater sind dem Geist gegenüber beide doch wieder auf einer gemeinsamen Ebene anderer wesenhafter Qualität gesehen. Die Gottesprädikation des Sohnes hat größeres Gewicht als das einer bloß uneigentlichen Redeweise. Dem entsprechen die Ausführungen des Auxentius. Nach Behauptung der Unter- und Nachordnung des Sohnes als „zweiten Gottes“ nach dem Vater¹³¹ fährt er betont kontrastierend fort: „... aber auch großer Gott und großer Herr und großer König und großes Geheimnis...“¹³² Und auch bei ihm wieder ist die Absetzung des Geistes gegenüber Vater und Sohn aufschlußreich: „Während nämlich ein ungezeugter Gott ist und ein eingeborener Herr Gott, kann der heilige Geist, der Beistand, weder Gott noch Herr genannt werden, sondern hat von Gott durch den Herrn sein Dasein empfangen.“¹³³ Die Aussage Theodoret's, der gotische „Arianismus“ lehre die Inferiorität, nicht aber die Geschöpflichkeit des Sohnes,¹³⁴ findet hier eine Bestätigung und weist zugleich hin auf das Festhalten dieses Moments in der nachwulfilanischen gotischen homöischen Tradition.¹³⁵

¹³⁰ Unmittelbar im Zusammenhang von Prov. 8, 22 f. 25 begegnen alle drei Begriffe in den Thesen des Wandalenkönigs Thrasamund (496–523) bei Fulgentius von Ruspe, ed. J. Fraipont, CChr Ser. lat. 91, S. 67, 13 ff. Für Wulfilas nähere Umgebung vgl. Auxentius (*Diss. Maxim.* 43 f., MPL Suppl. 1, Sp. 703), wo auch noch das ebenfalls nicht ungewöhnliche, aber an dieser Stelle vielleicht auch durch Stilzwang veranlaßte *facere* erscheint (*creavit et genuit / fecit et fundavit*).

¹³¹ *Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703: *secundum deum ... a patre et post patrem et propter patrem et ad gloriam patris esse*. Die aus der Tradition der Logostheologie stammende Wendung vom zweiten Gott weist hier mittelbar ebenso das neuarianische Axiom ab, es könne nicht von einer abgeleiteten und daher reduzierten Weise des Gottseins geredet werden, wie sie auch erläutert, was es heißt, den Vater – mit Joh. 17, 3 und entsprechend der Formel von Nike – *solum verum deum* zu nennen (Auxent., *Diss. Maxim.* 42, ebd.), nämlich „allein Gott im uneingeschränkten Vollsinn des Wortes“, der eben als solcher auch *dei nostri est deus*; vgl. Pallad. Rat. (?), *Fragm. IV*, MPL 13, Sp. 604 (s. Anm. 125). Die Formel von Nike (Theodoret, *Hist. eccl.* II 21, 3, S. 145 Parmentier/Scheidweiler; S. 205 Hahn) bzw. die ihr zugrundeliegende sirmische Formel von 359 (Athanas., *De synod.* 8, 4, S. 235 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 37, S. 110 Hussey/Bright; S. 204 Hahn) nimmt mit der Wendung *εις ένα τον μόνον και* (Nike: *εις ένα και μόνον*) *αληθινόν θεόν* möglicherweise bewußt ein verschiedentlich in östlichen Symbolen sich findendes Element auf, das einer arianisierenden Deutung offenstehen konnte (wie z. B. deutlich in den Apostol. Konst. VII 41, 4, S. 444/6 Funk).

¹³² *Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703.

¹³³ *Diss. Maxim.* 51, MPL Suppl. 1, Sp. 705: *uno enim deo ingenito extante et uno domino unigenito deo subsistente spiritus sanctus advocatus nec deus nec dominus potest dici, sed a deo per dominum ut esset acceptit*.

¹³⁴ Theodoret, *Hist. eccl.* IV 37, 4, S. 274 Parmentier/Scheidweiler.

¹³⁵ Vgl. auch Skeireins V d 1–3, S. 70 Bennett; *ainabaurā sunau guthis guth wisan gakunnan* (dem eingeborenen Sohn Gottes zuerkennen, daß er Gott ist); auch das

Demgegenüber könnte allerdings zunächst auffallen, daß Wulfilas Bekenntnis eine wesentliche Aussage nicht bringt, die in der homöischen Bekenntnisgrundlage durchaus ihren Platz hat – in der sirmischen Formel von 357, an die es sich offensichtlich anlehnt, sowie in derjenigen von Nike 359, die als offizielles Bekenntnis von Rimini auch die Bekenntnisnorm der gotischen Homöer darstellt,¹³⁶ oder in dem mit ihr weitgehend gleichlautenden Symbol der Konstantinopler Synode von 360,¹³⁷ das Wulfila selbst mit unterzeichnet hat –, nämlich die Bezeichnung des Sohnes als „Gott aus Gott“. Sie ist jedoch in der gotischen homöischen Tradition nachweisbar,¹³⁸ und ihr Fehlen bei Wulfila indiziert nur seine tatsächliche Beschränkung auf das unmittelbar Strittige. Gleiches gilt sicher auch für das Fehlen einer anderen wichtigen Aussage der genannten homöischen Bekenntnisse in Wulfilas Kampfsymbol: „Vor allen Äonen und vor jeglichem Anfang gezeugt.“ Zwar sind später in der homöischen Theologie des Wandalen- und Westgotenreiches offenbar auch andere Aussagen unterlaufen,¹³⁹ doch in dem 386 ausbrechenden sogenannten psathyrianischen Streit innerhalb der Konstan-

Bild, das Isidor v. Sevilla von der Eigenart des dabei als anhomöisch dargestellten „Arianismus“ der Goten zeichnet, läßt noch die grundlegende Zäsur in der Gegenüberstellung von Vater und Sohn einer- und Heiligem Geist andererseits erkennen (*Hist. Gotb.* 8, S. 270 Mommsen).

¹³⁶ Theodoret, *Hist. eccl.* II 21, 3–7, S. 145 f. Parmentier/Scheidweiler; S. 205 f. Hahn. Zur normativen Geltung des Konzils von Rimini für die gotische homöische Kirche s. Victor v. Vita, *Hist. persic.* 3, 5, ed. M. Petschenig, CSEL 7, S. 73 f. und das III. Konzil von Toledo 589, *anath.* 17, ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid 1963, S. 119. Die gotisch-homöische Rezeption der durch Rimini sanktionierten Formel von Nike ist Folge des Anschlusses der Delegierten der Synode von Seleukia an die dem westlichen Parallelkonzil aufgezwungene Entscheidung, wodurch die damit gebilligte Formel auch für den Osten verbindlich wurde (vgl. *Cod. Theodos.* XVI 1, 4, ed. Th. Mommsen I 2, Berlin ²1954, S. 834; zu den Vorgängen im einzelnen vgl. H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche III*, Berlin ²1953, S. 225 ff.; Meslin [Anm. 6], S. 80 ff., 285 ff.). Die Aufnahme der Formel in Rimini selbst hat sich, wenn man von dem bei Hieronymus, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 17 (MPL 23, Sp. 279) mitgeteilten Wortlaut ausgehen darf, allerdings so vollzogen, daß ihr Text teilweise an die abendländische Symboltradition angeglichen und dabei auch gekürzt wurde, insbesondere im „heilsgeschichtlichen“ Teil. Dadurch scheint der in der Formel von Nike unter Verdoppelung der Aussagen über Himmelfahrt, Sessio ad dexteram und Endgericht in diesen verklammerte Passus über den Geist fortgefallen zu sein. Die Aufnahme des Verbotes des οὐσία-Begriffs läßt dagegen das bei Hieronymus eingangs von c. 18 davon gegebene zusammenfassende Referat erkennen.

¹³⁷ Athan., *De synod.* 30, 2–10, S. 218 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 128 f. Hussey/Bright; S. 208 f. Hahn.

¹³⁸ Thrasamund bei Fulgentius v. Ruspe, CChr Ser. lat. 91, S. 67, 1 ff. 4 ff.

¹³⁹ Vgl. Fulgentius v. Ruspe, *Ad Thrasamundum* II 7, 5 f., CChr Ser. lat. 91, S. 129; Ps.-Vigilius v. Thapsus, *Contra Varimadum* I 12, ed. B. Schwank, CChr Ser. lat. 90, S. 25: *Erat tempus antequam de patre filius nasceretur*; Isid. v. Sevilla, *Hist. Gotb.* 8, S. 270 Mommsen: *filium patri... esse... aeternitate posteriorem*; III. Konzil v. Toledo, *anath.* 8, S. 119 Vives: *Quicumque initium Filio Dei... deputaverit, anathema sit* (vgl. *anath.* 2, ebd., S. 118). Schon des Auxentius *post patrem* (*Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703) ist mehrdeutig.

tinopler Homöergemeinde trat Wulfilas Schüler und Nachfolger Selinas für die Zeitlosigkeit der Vätereigenschaft Gottes ein.¹⁴⁰

Ein eigentümlicher Zug des Bekenntnisses Wulfilas ist indessen die schon angedeutete ungewöhnliche Stellung der Schöpferprädikation. In der altkirchlichen Symbolüberlieferung hat sie, wo sie auftritt, ihren Ort unter den Aussagen über Gott als Vater. Hier aber rückt sie in den christologischen Teil an die Stelle, an der in der östlichen Bekenntnistradition der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes Ausdruck findet. Auxentius läßt erkennen, daß dies im Zusammenhang mit der Subordinationsvorstellung steht. Diese ist sachlich begründet in dem – bei nicht bestrittener Gemeinsamkeit – doch auch wieder behaupteten qualitativen Unterschied zwischen dem „un- gewordenen“ Vater und dem „gezeugten“ Sohn. Die Subordination ist Folge eines daher zwischen beiden bestehenden „Unterschiedes in der Göttlichkeit“. Ihm entsprechen zwei unterschiedliche Weisen des „Schaffens“. Die eine ist dem Vater zugeordnet und verbleibt auf der Ebene der Göttlichkeit, die andere kommt dem Sohn zu und führt unter diese hinaus: „Der Vater nämlich ist der Schöpfer des Schöpfers, der Sohn aber der Schöpfer der gesamten Schöpfung.“¹⁴¹ Der Begriff des Schaffens hat hier einen weiteren und weniger präzisen Sinn als in der als orthodox sich durchsetzenden Theologie und auch dem genuinen Arianismus oder Neuarrianismus. Er umschließt die Vorstellungen des „Zeugens“ und des „Schaffens“ (im engeren Sinn), ohne beide wie dort scharf zu trennen oder wie hier kategorial gleichzusetzen. Die christologische Verwendung von Prov. 8, 22 f. mußte von daher ganz unproblematisch sein. Das Geschaffensein des Sohnes wird auf einer wesensmäßig ganz anderen Ebene gesehen als das der Welt. Eine deutliche Distanz trennt diese Position etwa von der neuarianisch geprägten Formel des Eudoxios von Konstantinopel, für den der Sohn – „besser“ zwar „als die gesamte Schöpfung nach ihm“ – doch nur „das vorzüglichste und allererste der Geschöpfe“ sein kann¹⁴² und so grundsätzlich der geschaffenen Welt zugeordnet bleibt.

Sieht man diese Ausformung der Subordinationsvorstellung und daneben die Fülle der apophatischen Gottesprädikate, die Auxentius dem Vater zuordnet,¹⁴³ dann wird unmittelbar auch ihr theologisches Interesse sichtbar. Im Denkbild der Subordination erscheint der Weltbezug Gottes aussagbar. Uralte Motive der Logoschristologie wirken hier fort und ordnen Wulfila

¹⁴⁰ Sokr., *Hist. eccl.* V 23, S. 244 f. Hussey/Brighth; Sozom., *Hist. eccl.* VII 17, 9–12, S. 326 Bidez/Hansen; die Behauptung der beiden Historiker, diese Meinung werde trotz der Lehre von einer Erschaffung des Sohnes aus dem Nichts vertreten, ist verzerrender Kommentar aufgrund eines fixierten Feindbildes vom „Arianismus“ des Selinas.

¹⁴¹ *Diss. Maxim.* 46, MPL Suppl. 1, Sp. 704: Wulfila habe gelehrt, *differentiam esse divinitatis patris et filii, dei ingeniti et dei unigeniti, et patrem quidem creatorem esse creatoris, filium vero creatorem esse totius creationis.*

¹⁴² *Doctrina Patrum* 9, 14, ed. F. Diekamp, Münster 1907, S. 64 f. (wonach der Text S. 261 Hahn zu korrigieren ist).

¹⁴³ *Diss. Maxim.* 42, MPL Suppl. 1, Sp. 703; vgl. Meslin (Anm. 6), S. 306–308.

einem innerkirchlichen Traditionszusammenhang zu, aus dem heraus er den Rahmen des homöischen Bekenntnisses ausfüllt. Allerdings begegnet der Logosbegriff selbst, der ja auch einer Verwendung im Sinne bekämpfter theologischer Positionen wie etwa der des Markell von Ankyra offenstand, bei ihm nicht, und er ist wohl, wie das Fehlen des Begriffes *verbum* auch in des Auxentius rhetorischer Anhäufung von Sohnesprädikationen¹⁴⁴ nahelegt, bewußt vermieden worden. Das widerspricht dem zunächst Festgestellten jedoch nicht, und sein Fehlen ist auch entgegen der Meinung von K. D. Schmidt¹⁴⁵ keineswegs für das Bekenntnis Wulfilas in besonderer Weise kennzeichnend. Er begegnet ebensowenig in der sirmischen Formel von 357 und dem „datierten“ sirmischen Bekenntnis vom 22. Mai 359 und fehlt daher auch in der aus diesem hervorgegangenen Formel von Nike und deren Aufnahme durch die Konstantinopler Synode von 360.

Das Interesse der von Wulfila aufgenommenen subordinatianischen Christologie an einer Aussagbarkeit des Weltbezuges Gottes zeigt sich unmittelbar auch darin, daß er neben dem Ungezeugtsein als spezifisch dem Vater zukommende Eigenschaft auch noch die Unsichtbarkeit nennt. Das schließt unausgesprochen in sich die entsprechende Vorstellung von einer Sichtbarkeit des Sohnes als Ausdrucks seiner Mittlerfunktion¹⁴⁶ – er ist „das Abbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15) und gilt traditionell als Subjekt der alttestamentlichen Theophanien –, eine Vorstellung, die in der homöischen Tradition der germanischen Völkerwanderungsreiche weitergewirkt zu haben scheint.¹⁴⁷ Der so nicht allein am Gegensatz *ingenitus* – *genitus* festgemachte „Unterschied in der Göttlichkeit“ von Vater und Sohn geht aber noch weiter. Die zweite sirmische Formel führt unter den dem Vater zukommenden Eigenschaften ausdrücklich auch die Leidensunfähigkeit auf und hält dem gegenüber, der Sohn habe durch den von ihm angenommenen Menschen „mitgelitten“.¹⁴⁸ Der Sohn ist auch menschlichem Erfahren zugänglich und wird zu dessen Subjekt. In der sirmischen Formel verbindet sich diese Aussage noch mit der abendländischen Inkarnationsvorstellung des *suscepisse hominem*, in der Entfaltung der homöischen Theologie aber findet sie, wohl unter östlichem Einfluß, systematischen Ausdruck in einer konsequenten Lo-

¹⁴⁴ *Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703.

¹⁴⁵ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 275: „Es ist bezeichnend, daß im Bekenntnis Wulfilas der griechische spekulative Begriff des Logos völlig fehlt.“

¹⁴⁶ Vgl. Sirmium 351, *anath.* XV (Athanas., *De synod.* 27, 3, S. 255 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 30, S. 102 Hussey/Bright; S. 198 Hahn); Pallad. Rat. (?), *Fragm.* IV, MPL 13, Sp. 603: Sohn und Vater gegenübergestellt als *qui visus est et quem nemo vidit hominum nec videre potest*.

¹⁴⁷ Ps.-Vig. Thaps., *C. Varimad.* I 20, CChr Ser. lat. 90, S. 33: *Ideo pater maior est, quia ipse invisibilis dicitur, filius vero visibilis conprobatur*; III. Konzil v. Toledo, *anath.* 9, S. 119 Vives: *Quicumque Filium Dei secundum divinitatem suam visibilem aut passibilem ausus fuerit profiteri, anathema sit*.

¹⁴⁸ Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn: *Patrem . . . impassibilem esse . . . ; Filium . . . carnem et corpus, id est hominem suscepisse . . . , per quem compassus est*. Vgl. Pallad. Rat. (?), *Fragm.* IV, MPL 13, Sp. 603: Vater und Sohn stehen sich gegenüber als *qui impassibilis est et qui pro nobis passus est*.

gos-Sarx-Christologie.¹⁴⁹ Auch sie ist offenbar in der homöischen Tradition der germanischen Völkerwanderungsreiche gepflegt worden¹⁵⁰ und darf sicher auch für Wulfla vorausgesetzt werden. Sachlich zeigt sie auf dem vorgegebenen subordinatianischen Hintergrund eine andere, eher auf Intentionen der Theopaschiten und Neuchalkedonenser des sechsten Jahrhunderts vorausweisende Akzentuierung als der die Leiblichkeit Christi entweltlichende apollinaristische Ansatz. Doch ist sie damit unter dem auch fortwirkenden Zwang der Diskussionslage des vierten Jahrhunderts nicht zu selbständiger Geltung gekommen, vielmehr ganz in den Dienst des Subordinationsmotivs getreten.

Insgesamt ordnet sich Wulfla, soweit seine dogmengeschichtliche Stellung uns unmittelbar oder mittelbar zugänglich wird, völlig dem reichskirchlichen Umfeld ein, innerhalb dessen seine theologischen Überzeugungen sich geformt haben. Ihren aus diesem Umfeld zwanglos herleitbaren, gerade auch in der für Wulfla bedeutsamen sirmischen Formel von 357 scharf ausformulierten Subordinatianismus demgegenüber als eine – wie es heute wohl heißen würde – Kontextualisierung in Analogie zu einem vermeintlich germanischen Vater-Sohn-Verhältnis, als „eine eigene, von germanischen Denk-voraussetzungen her erfolgende Erfassung der altkirchlichen Lehre von Christus“ anzusprechen,¹⁵¹ ist unbegründet und hergeholt, auch abgesehen davon, daß das hier angesprochene Vater-Sohn-Verhältnis als Element patriarchalischer Familienstruktur nicht nur gemeinindogermanisch ist, son-

¹⁴⁹ Vgl. Pallad. Rat. (?), Fragm. XIII, MPL 13, Sp. 617: ... *Spiritus sanctus ... modum humanitatis manifestissime adnuntians obstruit os eorum qui dicunt eum animam cum corpore assumpsisse ... ; ... carnem suscepit et habitavit in nobis, hoc est in carne nostra, et in ipsa passus est impassibilis Verbum Deus.* Vgl. ferner Meslin (Anm. 6), S. 314–318.

¹⁵⁰ Ps.-Vig. Thaps., C. *Varimad.* I 37, CChr Ser. lat. 90, S. 47: *Ideo minor est filius, quia ipse, non pater, in cruce suspensus a Iudaeis intrisus est;* Fulg. v. Ruspe, *Ad Thrasamundum* I 7 2, CChr Ser. lat. 91, S. 103 f. (Fulgentius tritt dem homöischen „Theopaschitismus“ zu einer Zeit entgegen, als die chalkedonensische Orthodoxie des Ostens beginnt, dem theopaschitischen Motiv einen theologischen Sinn abzugewinnen! Vgl. B. Nisters, *Die Christologie des hl. Fulgentius v. Ruspe*, Münster 1930, S. 84 ff.); III. Konzil v. Toledo, *anath.* 9 (s. Anm. 147).

¹⁵¹ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 275 f., Zitat S. 276. Gänzlich schief werden Schmidts Erwägungen, wenn er „die Parallele des Königtums“ für die Vorstellung von einer Unterordnung im Innenverhältnis bei gemeinsamer Majestät im Außenverhältnis heranzieht. Für eine solche Analogie fehlt den Westgoten der Zeit Wulfla der reale Ansatzpunkt – sie hatten kein Königtum (s. dazu L. Schmidt [Anm. 8], S. 243–246). Man muß den nationalromantischer Tradition verpflichteten Wertungsversuch Schmidts allerdings auch in seinem zeitgeschichtlichen Zusammenhang sehen, der Auseinandersetzung mit dem deutschgläubigen Vorwurf einer Überfremdung des „germanischen Wesens“ durch das Christentum; völlig blind dafür ist Meslin (Anm. 6), wenn er (S. 13, Anm. 2) Schmidt lediglich als „plus mesuré“ gegen H. E. Giesecke (Anm. 117) absetzt, ein Fehlurteil, dem man aber eine verständliche Unkenntnis der innerdeutschen Frontbildungen während der Jahre des dritten Reichs und der darin von K. D. Schmidt (1896–1964) eingenommenen Position zugute halten muß (zu dieser vgl. die verstreuten Hinweise bei K. Meier, *Der ev. Kirchenkampf I/II*, Halle u. Göttingen 1976, Register s. v.).

dern auch der biblischen Tradition entspricht. Der Gotenbischof als Leiter einer reichsansässig gewordenen Gemeinde findet seine theologische Orientierung in den reichskirchlichen Beziehungen, in die er sich hineingestellt sah. Sie wiesen ihn auf einen bestimmten Weg. Ihn hat er sich zu eigen gemacht und dabei schwerlich andere theologische Grundintentionen verfolgt, als sie auch in der Ausbildung des anerkannten altkirchlichen Dogmas durchgehalten wurden. Er tat es in der Begrifflichkeit und mit den Denkbildern, die er auf dem gewiesenen Weg vorfand, und die waren andere und möglicherweise auch weniger befriedigende als diejenigen der sich durchsetzenden nikanischen Orthodoxie. Ihn aber darum Häretiker zu nennen, wäre eine Bewertung, die den Begriff des rechten Glaubens als rein formale Kategorie meint anwenden zu können.

Beide im gegebenen Rahmen nur kurz ansprechbaren Momente – die sprachliche Nationalisierung und die Fixierung auf ein theologisches Denkmodell im Zusammenhang innerkirchlicher Frontbildungen – machen die allgemeine kirchengeschichtliche Bedeutung der zweiten und längsten Wirkungsperiode Wulfilas aus. Es sind die beiden Momente, die in erster Linie den „gotischen Arianismus“ definieren. Sie definieren ihn als eine Ausgestaltung östlichen Kirchentums, als ein Glied in dessen vielsprachigem Chor, und zugleich als Produkt einer innerkirchlichen Diskussion um eine gemäße Ausdrucksform christlichen Glaubens. Wulfilas Exulantengemeinde wird so zur Pflanzstätte dieses „gotischen Arianismus“ und stellt seine erste kirchliche Ausformung dar. Diese Entfaltungsmöglichkeit bildet sicherlich eine ganz entscheidende Voraussetzung für sein Beharrungsvermögen nicht nur in den äußeren Wirren der Jahre seit 376, sondern auch über die seit 380 sich vollziehende reichskirchliche Neuorientierung hinaus. Von dem rudimentären Christentum des die weitere westgotische Geschichte fortsetzenden Fritigernverbandes wäre das kaum zu erwarten gewesen. In diesem Beharrungsvermögen aber liegt die mit der Christianisierung dieses Verbandes anhebende Breitenwirkung des „gotischen Arianismus“ ebenso beschlossen wie sein Schicksal als Sonderbekenntnis.

Exkurs I: Der Bischof Theophilus von Gotien in der Unterzeichnerliste des Konzils von Nikaia

In der von H. Gelzer vorgenommenen Rekonstruktion der Liste der auf dem Konzil von Nikaia unterzeichnenden Bischöfe erscheint an 219., vorletzter Stelle, unter der Rubrik Γοτθίας der Name Θεόφιλος Γοτθίας¹⁵², gefolgt von dem ebenfalls unter eigener Rubrik rangierenden Kadmos von Bosporos. Diese Rekonstruktion ist, da die griechische Form selbst nicht unmittelbar überliefert ist, aus der lateinischen¹⁵³ und syrischen¹⁵⁴ Überliefe-

¹⁵² *Patrum Nicaenorum Nomina*, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898, S. LXIV.

¹⁵³ *Nomina*, S. 56 f., zu ergänzen durch *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, ed. C. H. Turner, I 1, Oxford 1899, S. 90 f.; I 2, 1904, S. 101: *Theophilus gutthias* (mit Varianten in der Schreibweise) als 217. (= vorletzter) Unterzeichner.

rung gewonnen. Der Name des Theophilus gehört zu denen, die nur in der längeren Form dieser Liste („Liste von 221 Namen“ nach E. Honigmann) aufgeführt werden. Sie liegt in der Mehrzahl der lateinischen Versionen und in der syrischen Übersetzung der griechischen Kanonessammlung des fünften Jahrhunderts im Cod. Add. 14528 des Britischen Museums vor. Einer der lateinischen Überlieferungszweige bietet dagegen eine verkürzte Form der Liste. E. Honigmann hat diese als ihre der langen gegenüber ursprünglichere Gestalt angesehen und die entsprechende Rekonstruktion ihrer von Entstellungen der Überlieferung gereinigten griechischen Grundlage („Liste von 194 Namen“) versucht.¹⁵⁵ Ein Argument dafür, daß ein Mehr an Namen, das in der längeren Form auch nach kritischer Sichtung verbleibt, nicht ursprünglicher Bestandteil der nikänischen Liste sei, kann er jedoch nicht beibringen; vielmehr hält er selbst auch eine Unvollständigkeit der Kurzform für möglich.¹⁵⁶ In der kurzen Form vermißt man unter anderem auch die letzten vier Namen der langen. Gerade ihr Fehlen aber scheint bei näherem Zusehen eher sekundär als ursprünglich zu sein. Sehr früh schon ist der nikänischen Liste die Bemerkung zugewachsen, daß die Namen der abendländischen Teilnehmer absichtlich ausgelassen seien; sie vermodete deren Zurückbleiben hinter der traditionell genannten Zahl von 318 Konzilsvätern zu erklären.¹⁵⁷ In der Kurzform schließt sie die Namensliste ab¹⁵⁸ und bietet gerade in dieser Stellung eine naheliegende Erklärung für den Ausfall der vier letzten Namen. Dem Redaktor erschien die Auslassung der abendländischen Teilnehmer nicht vollständig durchgeführt. Er kappte daher die Liste seiner Vorlage dort, wo mit Παννονίας der Teil zu beginnen schien, den er für einen Rest der Aufzählung der Okzidentalien halten konnte. Dieser Kappung sind dann neben den Namen eines pannonischen und eines gallischen Bischofs auch die ganz zum Schluß stehenden der Bischöfe Theophilus von Gotien und Kadmos von Bosporos zum Opfer gefallen.

Daß Theophilus tatsächlich zum ursprünglichen Bestand der Liste gehört, läßt sich noch weiter erhärten. In der Beschreibung der nikänischen Synode in der *Vita Constantini* glaubte Honigmann den Reflex einer noch älteren

¹⁵⁴ *Nomina*, S. 116; Die syr. Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, ed. F. Schulthess, Berlin 1908 (Abh. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. NF 10, 2), S. 13: *t'ufilus dguti'* als 219. (vorletzter) Unterzeichner.

¹⁵⁵ E. Honigmann, La liste originale des Pères de Nicée: Byzantion 14 (1939), S. 17–76; Korrekturen und Ergänzungen ders., The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon: ebd. 16 (1942/3) S. 20–80, hier S. 22–28. Rekonstruktion der Kurzform: 1939, S. 44 ff. mit Korrektur 1942/3, S. 22. Diese Rekonstruktion liegt der Karte „Die christlichen Gemeinden bis 325“ im Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin / K. S. Latourette / J. Martin, Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 5 zugrunde.

¹⁵⁶ E. Honigmann 1939, S. 49 u. 1942/3, S. 23, „list of about 194–203 names“.

¹⁵⁷ Zur Überlieferung vgl. E. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: ZSavRG 56, kan. Abt. 25 (1936), S. 1–114 (= ders., Ges. Schriften IV, Berlin 1960, S. 159–275), hier S. 14–16 (bzw. 172–174); ein vielleicht doch etwas zu scharfsinniger Erklärungsversuch zu einem möglichen Sitz im Leben ebd., S. 41–43 (bzw. S. 201 f.).

¹⁵⁸ S. 57 *Nomina*; S. 91 Turner I 1.

Liste der Konzilsväter zu erkennen. Euseb schildert hier¹⁵⁹ in einer Aufzählung von 24 Gliedern die Zusammensetzung des Konzils. Zum Teil sind diese Glieder Provinznamen, doppelt so häufig jedoch entsprechende Ethnika im Plural. Dabei fallen neben den drei letzten Gliedern („die noch weiter entfernt Wohnenden“, „von den Spaniern der hochberühmte Mann“, Presbyter als Vertreter des Bischofs der Kaiserstadt) die Glieder 10 und 11 als eine eigene syntaktisch-stilistische Einheit aus dem Rahmen: „Sogar ein Perser war als Bischof auf der Synode zugegen, und auch ein Skythe fehlte nicht im Reigen.“ Jenen findet man in Johannes von Persien der Namensliste wieder,¹⁶⁰ in diesem aber wollte Honigmann den Bischof Marcus von Tomi in der Provinz Skythien sehen.¹⁶¹ Diese Identifikation aber ist sehr zweifelhaft, auch abgesehen von der möglichen Frage, ob die Aufzählung Eusebs, wie dabei vorausgesetzt wird, konsequent die diokletianische Provinzeinteilung zum Hintergrund hat. Honigmann hat sie, zugestandenermaßen „somewhat arbitrarily“, durch Ergänzungsvorschläge damit in Einklang zu bringen versucht. Sie scheint aber eher noch wenigstens teilweise unter der Nachwirkung der älteren Ordnung zu stehen; das gilt vor allem für den Bereich der Balkanhalbinsel, für den Thraker, Makedoner, Achäer und Epiroten genannt werden. Honigmann hatte einräumen müssen, daß der „Skythe“, so wie er ihn deutete, in der Aufzählung völlig fehlplaziert sei. Wäre diese Deutung zutreffend, dann gehörte er in die Nachbarschaft der „Thraker“ (Platz 18 der euseb'schen Aufzählung), von denen ihn aber tatsächlich die Aufzählung der kleinasiatischen Provinzen (Platz 12 bis 17) trennt. Das und die deutliche Zusammenordnung und auch Hervorhebung des Persers und des Skythen (unter der unausgesprochenen Rubrik „sogar Reichsausländer“) sprechen entschieden dafür, „Skythe“ hier als Synonym für „Gote“ zu verstehen, wie es auch anderwärts in der *Vita Constantini* begegnet.¹⁶² Dies um einer schlecht begründeten Verwerfung der längeren Form der nikänischen Liste willen für ein Mißverständnis Eusebs zu erklären,¹⁶³ ist Willkür. Eusebs Skythe ist schwerlich ein anderer als Theophilus von Gotien der längeren Unterzeichnerliste, die gerade durch dieses Zeugnis der *Vita Constantini* in ihrem Wert bestärkt wird.

Exkurs II: Theologiegeschichtliche Erwägungen zum Begriffspaar *ibna(leiks) / galeiks* in der *Skeireins*

An zwei Stellen der erhaltenen Fragmente der *Skeireins* treten die Begriffe *ibna* und *galeiks*¹⁶⁴ und einmal *ibnaleiks* und *galeiks*¹⁶⁵ in einen noch

¹⁵⁹ Eus., *V. Const.* III 7, 1 f., S. 84 f. Winkelmann; dazu E. Honigmann, 1942/3 (Anm. 155), S. 23 ff.

¹⁶⁰ Nr. 77 Honigmann; Nr. 82 Gelzer.

¹⁶¹ Nr. 188 Honigmann; Nr. 206 Gelzer, hier als Markus von Kalabrien.

¹⁶² Eus., *V. Const.* IV 5, 1 f., S. 121 Winkelmann.

¹⁶³ E. Honigmann, 1942/3 (Anm. 155), S. 27.

¹⁶⁴ I a 12–16, S. 51 Bennett; V d 11–13, S. 70 Bennett.

¹⁶⁵ V d 21 f., S. 70 Bennett.

näher zu bestimmenden semantischen Kontrast. Dabei ist das Kompositum *ibnaleiks* ein Hapaxlegomenon, das jedoch durch strenge sachliche Paralleltät zu *ibna* als hier mit diesem bedeutungsgleich ausgewiesen wird. G. W. S. Friedrichsen sieht es dementsprechend als Äquivalent von *ἴσος* an.¹⁶⁶ Man hat darin zwar auch eine Entsprechung von *ἰσοσύσιος*¹⁶⁷ oder *ἰμοιούσιος*¹⁶⁸ finden wollen. Doch das ist unbegründet. Die durch *-ούσιος* gebildeten Komposita setzen die Substantialität des durch sie Bezeichneten voraus, während *ibnaleiks* an unserer Stelle dem Begriff *frijaþwa*, *ἀγάπη* zugeordnet ist, der eine Beziehung aussagt.

Für eine Bestimmung des Verhältnisses der Begriffe zueinander ist I a 12–16 für sich allein noch nicht hinlänglich aufschlußreich. Es heißt dort von Christus als Erlöser: *ni ibna ni galeiks unsarai garaihtein: ak silba garaihte wisands* (οὐκ ἴσος οὐδὲ ὅμοιος τῇ ἡμῶν δικαιοσύνη, ἀλλ' αὐτὸς δικαιοσύνη ὢν)¹⁶⁹. Erst aus den beiden weiteren Stellen, an denen *ibna(leiks)* und *galeiks* in Gegensatz zueinander treten, wird deutlicher, welchen Klang die Begriffe in ihrem wechselseitigen Verhältnis für den unbekanntenen Kommentator gehabt haben müssen. Beide Stellen stehen im Zusammenhang einer längeren, schon V a einsetzenden antisabellianischen Ausführung. Das ist ein Kontext, dem für das Verständnis ganz erhebliche Bedeutung zukommt. An der ersten (V d 11–13) heißt es zu Joh. 5, 23 („... damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren“): *ni ibnon ak galeika sweriþa usgiban* (οὐκ ἴσην ἀλλ' ὅμοιαν τιμὴν ἀποδιδόναι), „nicht nämliche, sondern gleiche Ehre zu erweisen“. An der zweiten Stelle (V d 21 f.) wird dann zu Joh. 17, 23 („... daß du sie liebst, wie du mich liebst“) gesagt: *ni ibnaleika frijaþwa ak galeika* (οὐκ ἴσην ἀγάπην ἀλλ' ὅμοιαν), „nicht nämliche, sondern gleiche Liebe“. Für den Kommentator hat sich offenbar – vorausgesetzt, die zweifache Annahme trifft zu, daß einmal eine Übersetzung aus dem Griechischen vorliegt und zum anderen die Begriffspaare *ibna(leiks)/galeiks* und *ἴσος/ἰμοιός* einander entsprechen – die im Bedeutungsfeld von *ἴσος* gegebene Vorstellung genauer Übereinstimmung und Deckungsgleichheit¹⁷⁰ zu der eines in-eins-Fallens verdichtet,¹⁷¹ der er *ὅμοιος* als „gleich beschaffen“ gegen-

¹⁶⁶ G. W. S. Friedrichsen, Notes on the Gothic Bible: New Test. Studies 9 (1962/3), S. 39–55, hier S. 45.

¹⁶⁷ E. Dietrich, Die Bruchstücke der Skeireins, Straßburg 1903 (Texte u. Unters. zur altgerm. Religionsgesch., Texte 2), S. LXIX, danach W. Streitberg in seiner Ausgabe der *Skeireins* z. St. (Die got. Bibel [Anm. 102], S. 465) sowie in seinem (auch der got. Bibel beigegebenen) gotisch-griechisch-deutschen Wörterbuch, Heidelberg ³1971, S. 65 s. v.; vgl. E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 67.

¹⁶⁸ S. Feist, Etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache, Leiden ³1939, S. 282.

¹⁶⁹ Rückübersetzung von G. W. S. Friedrichsen, The Gothic ‚Skeireins‘ in the Greek Original: New Test. Studies 8 (1961/2), S. 43–56, hier S. 46. Die im folgenden gegebenen Rückübersetzungsvorschläge sind dagegen vom Verfasser.

¹⁷⁰ Vgl. dazu G. Stählin, Art. *ἴσος* κτλ.: Theol. Wörterb. z. NT III, Stuttgart 1938, S. 343–356.

¹⁷¹ Als sprachliches Analogon ließe sich vielleicht die geläufige Unschärfe der Abgrenzung von „der gleiche“ und „derselbe“ in der deutschen Umgangssprache anführen (vgl. Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache III, Mannheim/

überstellt. Mit dem gotischen Begriffspaar nimmt dann der Übersetzer diese Entgegenstellung auf.¹⁷² Dieses durch die deutschen Übersetzungsvorschläge zu beiden Stellen angedeutete Verständnis ergibt sich stringent aus der Argumentationslogik des Textzusammenhangs von V c-d (S. 69 f. Bennett). Daß der Vater nicht richte, so heißt es dort, sondern das Gericht dem Sohn übertrage (Joh. 5, 22), zeige den Unterschied der beiden Personen. Der Vater übergibt die Vollmacht des Richtens, und der Sohn empfängt diese Ehre, damit man ihn ehrt wie den Vater. Wir müssen also, so folgert der Kommentator, „dem ungeborenen Gott Ehre erweisen *und* (*jah, καί*, die Kopula hat Gewicht) dem eingeborenen Sohn Gottes zuerkennen, daß er Gott ist. Daher sollen wir als Glaubende also *jedem von beiden* (*hvaþaramme, ἑκατέρω*) nach Gebühr (*bi wairþidai, κατ' ἄξιαν*) Ehre erweisen.“ Denn Joh. 5, 23 „lehrt uns, nicht nämlliche, sondern gleiche Ehre zu erweisen“. Vorrangig geht es hierbei dem Gesamtzusammenhang nach deutlich *nicht* darum, zwischen der dem Vater und der dem Sohn zu erweisenden Ehre graduell zu unterscheiden. Vielmehr wird darauf abgehoben, daß *jedem von ihnen je eigene Ehrerweisung* zukommt. Den Sohn ehren wie den Vater, das kann nicht heißen, ihn in die dem Vater erwiesene Ehre als vermeintlich mit diesem personidentisch mit einzubeziehen, die dem Vater erwiesene Ehre als eben die auch dem Sohn erwiesene anzusehen. Vielmehr hat der Sohn aufgrund des Unterschiedes der *πρόσωπα* und seiner Teilhabe an der göttlichen Majestät einen ihm selbst eigenen Anspruch auf solche Ehrerweisung. Die für ihn geforderte Ehrerweisung ist daher nicht einfach in der dem Vater zugewendeten schon mit erbracht, vielmehr kommt beiden als zu unterscheidenden Zielpersonen je gleiche Ehrerweisung zu. In Joh. 17, 23 findet der Kommentator das dann bestätigt. Die gleiche Liebe erscheint hier infolge der Unterschiedenheit der Bezugspersonen nicht als identische, sondern als analoge Beziehung. Die Übersetzung Bennetts und die deutsche Wort-für-Wort-Übertragung von E. Stutz¹⁷³ projizieren im Bann einer schon von Maßmann begründeten Deutungstradition einen „arianisierenden“ Sinn in den Text hinein und brechen die antisabellianische Spitze der Argumentation ab.

E. Dietrich sah in den Ausführungen der *Skeireins* eine „direkte Antithese gegen Athanasius, welcher aus der gleichen Stelle Joh. 5, 23 das *ἰσότημον*

Wien/Zürich 1977, S. 1047 s. v. gleich). Vgl. aber auch die Parallelisierung *ταὐτὸ καὶ ἴσον* bei Aristoteles, *Polit.* V 1, ed. I. Bekker, Aristotelis opera II, Berlin 1831 (Nachdr. Darmstadt 1960), S. 1031 b 31, oder koinегriechisches *ἴσος* in der Bedeutung „derselbe wie der vorher genannte“ (F. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden I, Berlin 1925, Sp. 700 s. v. Nr. 10).

¹⁷² Handelt es sich nicht um eine Übersetzung, dann gelten diese Feststellungen unmittelbar von dem gotischen Begriffspaar selbst.

¹⁷³ E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 66, vgl. auch die Erläuterungen dazu S. 67; in ihnen führt die hermeneutische Vorgabe »arianisch« auch zu der unbegründeten Deutung von *antharleikei* (*ἑτερότης*) an der Stelle V c 4f, S. 69 Bennett: „... *twaddje andwairþhje antharleikein* (*τὴν τῶν δύο προσώπων ἑτερότητα*) als »Andersartigkeit«; gemeint ist die Unterschiedenheit der Personen im Gegensatz zur Identität (*ταὐτότης*).

καὶ ἰσόδοξον folgerte“.¹⁷⁴ Angesprochen ist damit offenbar die pseudathanasianische *Expositio fidei*, die beide Begriffe als Prädikationen für den Sohn verwendet.¹⁷⁵ Die Schrift ist möglicherweise Markell von Ankyra zuzuschreiben;¹⁷⁶ die von Dietrich behauptete Antithetik würde dann gerade der primär antisabellianischen Ausrichtung der Argumentation des Skeireinisten entsprechen. Indessen ist eine „direkte“ Antithetik überhaupt fraglich. Die positive Aufnahme des Gedankens der ἰσοτιμία in der *Expositio* – wie übrigens auch seine Ablehnung bei Euseb von Kaisareia¹⁷⁷ – akzentuiert den Begriff der τιμή anders als *Skeireins* V d; dort meint er den jemandem eigenen Ehrenrang,¹⁷⁸ in den besprochenen Ausführungen der *Skeireins* jedoch die geschuldete Ehrerweisung.

(Infolge satztechnischer Schwierigkeiten mußten die für die Transkription des Gotischen üblichen Sonderzeichen teilweise durch die Buchstabenkombinationen *th* bzw. *hv* ersetzt werden – erstes durchgehend in den Anmerkungen, letztes einmal im Text.)

¹⁷⁴ E. Dietrich (Anm. 167), S. LXXVII, Anm. 5.

¹⁷⁵ Ps.-Athan., *Expos. fidei* 1, 2, ed. H. Nordberg, Athanasiana I, Helsinki 1962 (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXX 2), S. 49 (Nordberg behauptet die Echtheit der Schrift).

¹⁷⁶ F. Scheidweiler, Wer ist der Verfasser des sog. *Sermo maior de fide*?: ByzZ 47 (1954), S. 333–357.

¹⁷⁷ Eus., *De eccl. theol.* II 7, 3, ed. E. Klostermann, Leipzig 1906 (GCS 14), S. 104, 15 f.

¹⁷⁸ In diesem Sinne wird sweritha, τιμή *Skeireins* V c 15, S. 69 Bennett verwandt.