

führung (28), daß Augustinus den Paulinenkommentar des P. nur „vagamente“ zitiert habe. Als Beispiel verweist er auf dessen Erwähnung in der Schrift des Kirchenvaters „De gestis Pelagii“ (16, 39). Man sollte aber nicht übersehen, daß sich Augustinus schon im Jahr 412 mit dem Werk des P. befaßt und damals in einem Brief an Marcellinus, den er als drittes Buch seinem Werk „De peccatorum meritis et remissione“ beifügte, auf vielen Seiten zu einem Argument des P. gegen die Fortpflanzung der Erbsünde Stellung genommen hat.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Scripta Arriana Latina I. Collectio Veronensis, Scholia in concilium Aquileiense, Fragmenta in Lucam rescripta, Fragmenta theologica rescripta. Cura et studio R(oger) Gryson (Corpus Christianorum, series Latina LXXXVII). Turnhout (Brepols) 1982, XXIX, 285 S.

Mit den Darstellungen von M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967 und M. Simonetti, *Arianesimo latino: Studi medievali ser. III 8/2*, 1967, 663–744 ist schon vor einiger Zeit größere Aufmerksamkeit auf den lateinischen Arianismus als besondere theologie- und kirchengeschichtliche Erscheinung gelenkt worden. Erhebliche Mühe auf seine bislang nur unzulänglich erschlossene Quellenbasis hat R. Gryson verwandt. Einen ersten Teil des Ertrags dieser Mühe macht der vorliegende Band des *Corpus Christianorum* in einer vorzüglichen, diplomatischen Textausgabe einer Reihe wichtiger Quellenschriften der fachlichen Öffentlichkeit zugänglich. Am Anfang steht die in der Handschrift LI (49) der Kapitelbibliothek von Verona überlieferte Sammlung von sechs arianischen Schriften (S. 1–145). Eingehende Prolegomena dazu hat G. gesondert veröffentlicht: *Le recueil arien de Vérona (Instrumenta patristica XIII)*, Steenbrugge 1982; darin (S. 77–92) hat er übrigens auch die erste zulängliche Ausgabe der „Gothica Veronensia“ geliefert, der gotischen Randglossen zu der den zweiten Teil der Sammlung bildenden Homilienreihe. Erschlossen wird der Text endlich noch durch einen ebenfalls gesondert erschienenen, EDV-erstellten Wortindex: *Littérature arienne latine II (Informatique et étude de textes XI 2)*, Louvain-la-Neuve 1983. Der zweite Teil der Ausgabe bietet die arianischen Scholien der Pariser Handschrift *Bibl. Nat. lat. 8907* mit der den Brief des Auxentius von Dorostorum mit dem Bekenntnis Wulfilas einschließenden sog. *Dissertatio Maximini* und Fragmenten zweier Schriften des Palladius von Ratiaria (S. 147–196). Von diesen Scholien hatte G. bereits eine vorläufige Ausgabe mit ausführlicher Einleitung und französischer Übersetzung herausgebracht; *Scolies Ariens sur le concile d'Aquilée (Sources Chrétiennes 267)*, Paris 1980; hatte er darin noch die Abschnittszählung der Ausgabe von F. Kauffmann (Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899) beibehalten, so ist diese nun durch eine neue, sinnvollere Zählung ersetzt worden. Auch zu diesen Texten hat G. einen EDV-erstellten Index besorgt: *Littérature arienne latine I (Informatique et étude de textes XI 1)*, Louvain-la-Neuve 1980. Den dritten Teil der Ausgabe bilden die arianischen Fragmente aus zwei ehemals bobbienser Palimpsesthandschriften, nämlich der Bruchstücke des Lukaskommentars aus Mailand, *Ambros. S.P. 9/9–10*, olim C 73 inf. (S. 197–225) sowie der dogmatischen Fragmente aus *Vat. lat 5750* und Mailand, *Ambros. S.P. 9/1–2*, olim E 147 sup., die G. zwei verschiedenen Schriften zuweist (S. 227–265). Seine Prolegomena dazu sind unter dem Titel: *Les palimpsestes ariens latins de Bobbio (Armarius codicum insignium 2)*, Turnhout 1982, erschienen, und auch hier hat er für einen EDV-Index Sorge getragen: *Littérature arienne latine III (Informatique et étude de textes XI 3)*, Louvain-la-Neuve 1983. Die Ausgabe selbst enthält einen Index der biblischen Anführungen und der nachgewiesenen patristischen Parallelen. Alle weitere sachliche Arbeit an und mit diesen Quellen ist damit auf eine zuverlässige editorische Grundlage gestellt.

Bonn

K. Schäferdiek

Reiner Sörries: *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus. Eine Apologie der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre gegenüber*

der arianischen Häresie, dargestellt an den ravennatischen Mosaiken und Bildern des 6. Jh. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 186). Frankfurt a.M./Bern (Peter Lang GmbH) 1983, 317 S., 8 Tafeln, SFr 79.-.

Hauptabsicht der Untersuchung von S. ist es aufzuweisen, daß die bildliche Ausstattung der orthodoxen Kirchengründungen Ravennas aus der Zeit des in Kap. 1 nach der Sekundärliteratur skizzierten byzantinisch-ostgotischen Kampfes um Italien und damit der orthodoxen ravennatischen Kirchenbau dieses Zeitraumes überhaupt durchgängig von dem ideologischen Motiv beherrscht gewesen sei, orthodoxe Glaubenssätze in aggressiv-demonstrativer antiarianischer Zuspitzung propagandistisch zur Geltung zu bringen. Gelungen ist dieser Aufweis allerdings nicht. Ehe S. ihn in Kap. 5 zu führen versucht, gibt er in Kap. 4 einen kurzen Überblick über den zu seinen Deutungen beigezogenen antiarianischen patristischen Literaturkreis. Darin erscheint auch Ephräm der Syrer, dafür fehlt aber etwa aus der lateinischen antiarianischen Literatur des 4. Jh. Ps.-Athanasius (Euseb von Vercelli?), de trinitate, und aus der lateinischafrikanischen Literatur der Vandalenzeit wird nur Fulgentius von Ruspe genannt, und auch das nur, soweit er in deutscher Übersetzung vorliegt, nicht aber Vigilius von Thapsus, die in CCh. ser. lat. 90 gesammelten biblisch-theologischen Testimoniensammlungen und der libellus fidei der afrikanischen Bischöfe von 484 (Victor v. Vita, hist. persec. II 56–101), aus dem zwar auf S. 224 ein Sekundärzitat gegeben wird, dessen Einführung jedoch zeigt, daß S. den libellus selbst nicht kennt. Überhaupt werden die zitierten Quellenbelege zu einem ganz erheblichen Teil allein in Sekundäranführungen geboten. Das kann so weit gehen, daß etwa auf S. 228 der Wortlaut einer referierenden Analyse von W. Schemelcher als der des Synodalschreibens von Serdika 342 erscheint. Ein über Sekundäranführungen hinausgehender Rückgriff auf die Quellen erfolgt fast ausschließlich anhand deutscher Übersetzungen. Doch ist der Umgang mit den Quellen nicht nur in formal methodischer Hinsicht lasch und oberflächlich. Auch inhaltlich wird auf den Aufweis ihrer Aussage- und Tragfähigkeit innerhalb des jeweiligen Argumentationszusammenhangs im allgemeinen keine hinreichende Mühe verwandt. So werden z.B. auf den S. 255–257, um eine Einordnung der Szene von der Verkündigung Mariens in ein antiarianisches Gesamtkonzept zu stützen, vier Zeugnisse angeführt, von denen keines nach Kontext und Inhalt eine antiarianische Stoßrichtung hat, nämlich Ps.-Athanasius (als athanasianisch eingeführt), or.c.Arian. IV 32 (gegen eine „samosatenische“ Christologie), Gregor v. Nyssa, antirrh. 27 (antiapollinaristisch) sowie Fulgentius v. Ruspe, de fide II 16 (Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens für die Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi) und XVIII (Logos als Subjekt der Menschwerdung). Ein besonders eklatantes Beispiel oberflächlicher Inhaltserfassung findet sich auf S. 212: Zu einem den Unterschied der trinitarischen Personen ansprechenden Satz aus einer Predigt Leos d.Gr. (serm. 51,6) heißt es, er wende sich „gegen eine Vermischung der beiden getrennten Naturen Christi“!

Sta. Maria Maggiore hat nach S. in Ravenna „die Reihe der orthodoxen Kirchen“ eröffnet, „die den Gegensatz zur arianischen Häresie voll zur Geltung bringen“ (S. 131). Beleg ist ihm dafür in erster Linie das Marienpatrozinium. Nun kann sicherlich das Motiv der Maria theotokos auch in antiarianischen Zusammenhängen angesprochen werden. Daß es jedoch eine spezifische, unverwechselbare Stoßrichtung nach dieser Seite habe, die einer Marienkirche an sich schon einen evidenten antiarianischen Charakter verleiht, vermag S. auch nicht mit Hilfe der von ihm eifrig ausgeschriebenen Literatur einsichtig zu machen. Der daraus übernommenen Vorstellung, die theotokos-Prädikation sei dem Arianismus unannehmbar gewesen (S. 138), steht das von S. übersehene Argument des Nestorius entgegen, der Begriff theotokos sei gerade auch durch seine arianische Verwendung diskreditiert (F. Loofs, Nestoriana 184, 11–16; 273, 5–11; 300, 19–301, 21), und daß die gotischen Arianer von vermeintlich germanischen Voraussetzungen her keinen Zugang zur Marienverehrung gehabt hätten (S. 141), ist eine bloße unbelegbare, methodisch auf mehr als fragwürdige Weise gewonnene Behauptung ohne den geringsten Argumentationswert.

Ein konsequent ausgeführtes antiarianisches Programm möchte S. den Mosaiken von

San Vitale zuschreiben. Tatsächlich aber kann er nur für eine Szene, die Darstellung des Besuchs der drei Gottesboten bei Abraham, ein möglicherweise antiarianisches Darstellungsdetail aufweisen (S. 162). Im übrigen sind die Darstellungen ebensowenig wie die ihnen zugrundeliegenden biblischen Texte in sich selbst schon „orthodox“ oder gar „orthodox-antiarianisch“. Daß den meisten dieser Texte mit mehr oder minder großem exegetischen Kraftaufwand an Typologese und Allegorese solche Akzente beigelegt werden und sie daher auch in antiarianisch gerichteten Argumentationszusammenhängen begegnen können, darf für eine ikonographische Deutung nicht überschätzt werden. Schließlich erhält von der hermeneutischen Vorgabe des orthodoxen Systementwurfs her schon die Bibel als Ganze ein im allgemeinen wie im besonderen antihäretisches Licht, und Entsprechendes gilt für eine arianische Sicht, für die uns nur die Fülle der Belege fehlt. Im übrigen bringt S. ungewollt selbst zum Ausdruck, daß ihm der beabsichtigte Aufweis für die Mosaiken der Presbyteriumswände, von denen er ausgeht, nicht gelungen ist; denn er schreibt zusammenfassend, daß die darin dargestellten Motive „sämtlich die zwei Naturen des Gottessohnes versinnbildlichen“ (S. 189). Sollte sich das wirklich – denn auch hier ist sicher noch Skepsis angebracht – als gemeinsame Leitthematik der Darstellungen erheben lassen, dann würde sie sich weit eher als in einen antiarianischen Kontext in die innerhalb der Reichskirche geführte Diskussion um das Chalcedonense einordnen lassen; sie war mit der Beendigung des akazianischen Schismas, einem westlichen Sieg, der wohl auch ein Aspekt des triumphalen Empfangs für Johannes I. in Konstantinopel 525 war, kurz vor der Gründung von S. Vitale in eine neue Phase getreten. Natürlich kann die Zweinaturenlehre auch antiarianisch fruchtbar gemacht werden; doch als selbständiges Thema zur Geltung gebracht, hat sie, zumal im 5. und 6. Jh., ein eigenes Gewicht und einen eigenen Diskussionskontext. Auf dessen Mitbeachtung sollte, wer Bildwerke des 6. Jh. als theologische Aussagen zu deuten sich vornimmt, mehr Sorgfalt verwenden, als S. es getan hat.

Das von ihm für San Apollinare in Classe mit der Verklärung als zentralem Motiv angenommene antiarianische Programm hält S. für so brisant, daß man es für nötig gehalten habe, es vor der byzantinischen Inbesitznahme Ravennas hinter Scheinentwürfen zu verheimlichen, woraus sich das hier zu beobachtende Auseinandergehen von Vorzeichnungen und ausgeführtem Mosaik erkläre (S. 206). Doch wenn es dann später heißt, die Gemeinde sie „ja mit den Mosaiken nicht allein gelassen“, vielmehr „in Predigten und Auslegungen“ über „Sinn und Stoßrichtung der Bilder“ aufgeklärt worden (S. 216), liegt darin ein Eingeständnis mangelnder Eindeutigkeit der Darstellung an sich, das ihren behaupteten Charakter einer ausgeprägten antiarianischen Demonstration infrage stellt und die angeblich so brisante Propaganda eher als Schleichwerbung erscheinen läßt. Auch der weitere ikonographische Rahmen erzwingt hier die vermißte Eindeutigkeit nicht. Daß die darin begegnende ichtys-Formel in Ravenna unter doppelter Lesung des *th* mit antiarianischer Zuspitzung als „Jesus Christus *Gott* Gottes Sohn Heiland“ verstanden werden mußte, nur weil diese Auflösung einmal in einem ägyptischen Geschäftspapyrus von 570 unterläuft, ist eine willkürliche Annahme. Auch das liturgische Trishagion aus Jes. 6,3 wird durch die von S. dafür angeführten Texte nicht zu einer antiarianischen Kernstelle. Der Epilog des libellus fidei von 484 (Victor v. Vita, hist. persec. II 100) sieht darin zwar ein Bekenntnis zur einen Allmacht des Dreieinigen, für Fulgentius von Ruspe (de fide I 6; vgl. auch c. Fab. XXXIV 39) aber ist das dreimalige Heilig Ausdrück der Dreipersonlichkeit. Der Darstellung des Kirchenpatrons Apollinaris schließlich vermag S. nur mit gezwungener Deutung eine Rolle in dem vermeintlichen antiarianischen Programm zuzuweisen (S. 210).

Die Schwierigkeit, innerhalb des orthodox-arianischen Gegensatzes eine positionelle Eindeutigkeit bildlicher Darstellung überhaupt zu erreichen, zeigt das Apsismosaik von San Michele in Affricisco. Hier soll anscheinend wirklich die Überwindung des Arianismus proklamiert werden, und dazu bedarf das Bild der Schrift: der dargestellte Christus hält in der Linken das aufgeschlagene Evangelienbuch mit den beiden zentralen antiarianischen Textstellen Joh 10,30 und 14,9b. Aber auch so ergibt sich die Eindeutigkeit keineswegs, wie S. im Anschluß an die Literatur voraussetzt, ohne weiteres allein schon aus dieser Darstellung selbst. Dieser Eindruck absoluter Eindeutigkeit entsteht

nur infolge des einseitigen Bildes, das die partiell gefilterte Überlieferung von der Verwendung der beiden Texte vermittelt. Ohne Vorbehalt läßt sie sich nur behaupten, weil man weiß, daß San Michele eine orthodoxe Gründung war und damit ein hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis auch ihrer Ausgestaltung gegeben ist. Joh. 10,30 („ich und der Vater sind eins“) lautet in der gotischen Bibel: *ik jah atta meins ain siju*. Das Prädikat steht hier im Dual, der die Einheit von Vater und Sohn mit größerem sprachlichen Nachdruck herausstellt, als es die griechische Vorlage und die lateinische Übersetzung vermag, und auch im Bekenntnis Wulfilas und dessen Kommentierung durch Auxentius von Dorostorum findet sich das Zusammendenken beider zu einer alles andere ausschließenden Einheit. Das sollte davor warnen, den orthodoxen Alleinanspruch auf diesen Text unbedenken zu übernehmen. Joh. 14,9b („wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“) wiederum fügt sich, von Kol. 1,15 her gedeutet, bruchlos in die Systematik des homöischen Denkmodells, wie es in der programmatischen sirmischen Formel von 357 vorliegt und ebenfalls im Bekenntnis Wulfilas sich niederschlägt. Dem Bild als Medium antiarianischer Propaganda sind in seiner mangelnden Eindeutigkeit offenbar doch enge Grenzen gesetzt, letztlich die gleichen, den „orthodoxen“ Widerspruch gegen die Formel „gemäß der Schrift“ rechtfertigenden Grenzen wie dem reinen Bibelwort auch. Wenn S. dennoch sogar die These vertritt, das Aufkommen des Bildtypus des herrscherlichen Christus mit kaiserlichen Attributen sei nicht Folge der Deutung des Kaisertums als Abbildung der Weltherrschaft Christi, sondern habe in der „orthodoxen“ theologischen Propaganda des 4. Jh. seinen Ursprungsort (Exkurs 5 in Kap. 6 und „Schlußwort“), muß zudem darauf hingewiesen werden, daß die offiziöse und seit 359 auch offizielle Reichsorthodoxie des Ostens vom Ausgang der konstantinischen Zeit bis 380 von der Tradition des von Haus aus subordinatianischen Drei-Hypostasen-Modells bestimmt und damit im Sinne orthodoxer Schablonisierung „arianisch“ oder zumindest „semiarianisch“ war. Außerdem war es auch dieses Traditionsmilieu, in dem Anfang des 4. Jh., nach gängiger Auffassung von Euseb von Kaisareia, nach der des Rez. von Euseb von Nikomedeia, die Überzeugung geäußert wurde, daß die göttliche Herrlichkeit des Mensch gewordenen Logos eine bildliche Darstellung Christi unmöglich mache.

S. beansprucht auch, einen „Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums“ geleistet zu haben. Er geht davon aus, daß die gotische Rezeption der Arianismus eine nachdrückliche Germanisierung des Christentums mit sich gebracht habe. Als dabei wirksamer Kontinuitätsträger des Germanischen – in einer Anmerkung wird einmal von „Germanentum und seinen Wesenheiten“ gesprochen (S. 62, Anm. 3 auf S. 63) – ist dabei offenbar an ein Volkstum gedacht im Sinne eines naturhaften Verständnisses von Volk als Abstammungsgemeinschaft, ganz unbekümmert um die Probleme der historischen Ethnogenese im allgemeinen und der gotischen Ethnogenese im besonderen und anscheinend auch, ohne die im Literaturverzeichnis genannte, unter „Herwig“ falsch eingeordnete wesentliche Monographie, dazu von H. Wolfram (Die Goten, 1979, <sup>2</sup>1980) tatsächlich zu Rate gezogen zu haben. Diese Vermutung bestätigt sich über alle Befürchtung hinaus, wenn man in Kap. 1 von gotischer „Rasse“ (S. 51) liest und davon, daß der gotisch-römische Gegensatz neben einem religiös-konfessionellen ein „rassischer“ (S. 20 u. 41) und das gotische Volk den germanischen Nachbarvölkern „artverwandt“ (S. 21) gewesen sei. „Germanentum und seine Wesenheiten“ danach also als Rassenspezifika? Darf man hier überhaupt noch von naiver Ahnungslosigkeit oder reiner Begriffsschluderei sprechen, dann ist damit auf jeden Fall doch entschieden das auch einem gutwilligen Leser in dieser Hinsicht noch zumutbare Maß überschritten!

Belegt wird die Behauptung einer germanischen Eigenart des gotisch-arianischen Christentums in Kap. 2 in erster Linie ohne eigenen Rückgriff auf die Quellen durch Ausschreiben einiger Darstellungen der dreißiger Jahre, bei deren Forschungsstand und Problembewußtsein S. dann auch stehen geblieben ist. Schon die entscheidende Kritik an den Germanisierungsvorstellungen durch W. Baetke, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen: Welt als Geschichte 9 (1943) 143–166 (Nachdruck Darmstadt 1959) hat er nicht mehr zur Kenntnis genommen. Behauptungen von K.-D.

Schmidt, die in dem zeitbedingten apologetischen Bestreben, das Christentum als Erfüllung germanischer Religiosität darzustellen, ihre systematische Verankerung haben, und Thesen von H. E. Giesecke, die darauf zielen, den gotischen Arianismus als einen christliche Inhalte überwindenden Ausdruck germanischen Wesens erscheinen zu lassen, werden dabei unterschiedslos auf der gleichen Fläche zusammengemengt. Daß die Verallgemeinerung des vereinzelt in der späten nordischen Sagaliteratur begegnenden und unter dem Verdacht einer christlichen Rückprojektion in die heidnische Zeit stehenden *fultrúi*-Motivs zu einem bestimmenden Grundzug germanischer Religion und seine Zurückprojizierung bis auf die Goten allerschwerste methodische Bedenken wachrufen muß, kommt S. gar nicht erst in den Sinn. Das Schweigen des Bekenntnisses Wulfilas wird bedenkenlos als Beleg für das unterstellte Fehlen eines gotisch-arianischen Interesses an Maria als Gottesmutter genommen, ohne die thematische Konzentration dieses überdies auch nur zum Teil erhaltenen Bekenntnisses auf eine ganz bestimmte, strittige Problematik zu beachten. Die auf A. F. Ch. Vilmar zurückgehende Etikettierung germanischer Frömmigkeit als „Gefolgschaftstreu“ wird ohne Rücksicht auf die daran schon 1943 von W. Baetke geäußerten Zweifel oder gar auf neuere Erörterungen zur Frage von Herrschaft und Gefolgschaft unbesehen übernommen. Einmal wird ausnahmsweise auch auf eine Quelle zurückgegriffen, nämlich auf Skeireins I. Dabei wird dann dieser Text verabsolutiert zu einer Charakterisierung des gotischen Christentums, ohne darauf einzugehen, daß die Skeireins kein gotisches Werk ist, sondern die Übersetzung einer griechischen Schrift, und daß das angeführte Stück seinen theologiegeschichtlichen Kontext in der allgemeinen Überzeugung der griechischen Kirche von der Freiheit des Menschen im Heilsprozeß findet.

Die Beispiele mögen genügen, um das in einem gänzlich kritiklosen Eklektizismus und auf der Grundlage eines seit vier Jahrzehnten überholten Diskussionsstandes zusammengeschriebene Bild eines angeblichen spezifisch germanischen Christentums zu kennzeichnen. Diese überständige Konstruktion aus nicht durchschauten tendenziösen Thesen, methodischen Ungereimtheiten und willkürlichen Behauptungen interpretiert S. in Kap. 3 dann munter als „Programm“ in den noch erhaltenen Bestand der ursprünglichen Bildausstattung der Palastkirche Theoderichs d. Gr. (San Apollinare Nuovo) hinein. Ein „Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums“ ist dieser interpretatorische Kraftakt sicher nicht, aber ein deutlicher Hinweis für die Einschätzung der Arbeit insgesamt; denn wirkungsvoller als damit kann die Tauglichkeit und Tragfähigkeit des in ihr geübten Verfahrens überhaupt, die Deutung von Bildkomplexen aus einer von außen herangetragenem, nachträglich im hermeneutischen Zirkel zu verifizierenden hypothetischen Deutungsvorgabe heraus, schlechterdings nicht infrage gestellt werden. So wie hier betrieben, kann christliche Archäologie kein ernst zu nehmender Gesprächspartner im interdisziplinären Austausch mit der Kirchengeschichte sein.

Bonn

K. Schäferdiek

## Mittelalter

La colección canónica Hispana III. Concilios griegos y africanos. Por Gonzalo Martínez Díez y Felix Rodríguez (Monumenta Hispaniae Sacra III), Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Florez) 1982. 454 S., Kart.

Vor langen Jahren schon konnten in dieser Zeitschrift die Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der großen Kirchenrechtssammlung der spanisch-westgotischen Kirche, der chronologischen Hispana, angezeigt werden (Gonzalo Martínez Díez, La colección canónica Hispana I, Madrid 1966, vgl. ZKG 78, 1967, 144–147), die schon seit langem ein Desiderat für die Aufarbeitung der frühmittelalterlichen kanonistischen Überlieferung darstellt. In deren Fortführung erschien zehn Jahre später eine Untersu-