

Die Differenz als Argument: Gregor der Große, Constantina und der Kopf des Apostels Paulus

Einführung: Bischöfe und Köpfe

Im Jahre 594 bedrohte ein berühmter diplomatischer Zwischenfall die Beziehungen zwischen dem Hof in Konstantinopel und dem Bischof von Rom, die nicht immer so entspannt waren, wie die Diskussionen über die Überlegenheit Roms über Konstantinopel¹ und die gesamte Entwicklung des Schismas der Drei Kapitel zeigen². Kaiserin Constantina, Frau des Mauricius Tiberius, hatte eine neue Kirche zu Ehren des hl. Paulus gegründet und forderte nun vom Bischof von Rom, Gregor dem Großen, die Sendung eines Körperteils des Heiligen – gewünscht wurde der Kopf – für die Weihung des neuen Baus. Wie bekannt ist, hatte die Stadt Byzanz kaum eigene Märtyrer – es sind jedenfalls keine Namen lokaler Opfer der Verfolgungen überliefert und aus diesem Grund hatte der kaiserliche Hof sich schon seit dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts konsequent damit beschäftigt, Reliquien aus anderen Teilen des Reiches anzuschaffen, bis der später größte Reliquienschatz der mittelalterlichen Welt im Laufe des Vierten Kreuzzuges hier geplündert wurde³. Constantinas Anspruch kann hierbei soziologisch verstanden werden, als Anspruch auf ein Geschenk, welches die hierarchische Überlegenheit der Kaiserin über den Bischof von Rom betont hätte – solch asymmetrische Geschenke sind gut bekannt, sowie ihre Funktion in der Konstruktion und Hervorhebung sozialer Beziehungen und Rollen⁴.

Es ist aber klar, dass solch eine Aufforderung Gregor in große Schwierigkeiten geraten ließ, und zwar aus mehreren Gründen: Hätte er zugesagt, hätte er implizit Folgendes zu gegeben:

1. dass er sich der weltlichen Macht der Kaiser unterwerfe;
2. dass er in Konstantinopel eine Stadt sehe, die mit Rom gleichwertig ist – ein zweites Zentrum des Christentums, das mit Rom dieselben Heiligen teilen konnte. Die Tatsache, dass Konstantinopel darüber hinaus den Kopf – und damit den

wichtigsten Teil – des Körpers von Paulus gehabt hätte, hätte diese Gleichgültigkeit symbolisch wiederum fast zu einer Akzeptanz der Überlegenheit von Byzanz gemacht.

Paulus und Petrus galten in der Tat schon im 4. Jahrhundert zusammen mit Laurentius als die wichtigsten Schutzheiligen der Urbs⁵, und schon deren Bischof Damasus hatte ihre Rolle in der Stiftung der christlichen Identität der Stadt eindeutig betont. Die Bedeutung ihrer Rolle für Rom war von Damasus insbesondere so konstruiert worden, dass man den Ort des Martyriums als »echte Heimat« der Heiligen betonte und genau deshalb Petrus' und Paulus' Geschichte bald als eine Bewegung vom Osten gen Westen thematisiert wurde, die heilsgeschichtlich genau die Funktion hatte, die Überlegenheit Roms zu betonen⁶.

Aus all diesen Gründen wird klar, wieso Gregor den Brief Constantinas als höchst unangenehm empfinden musste – und es ist verständlich, dass er die Anfrage ablehnen musste⁷. Er musste dafür aber auch die richtigen Gründe finden, um keine schwierige diplomatische Krise auszulösen: Constantina rechnete mit Sicherheit nicht mit einer Absage.

Gregors Antwort an Constantina bildet das Thema und den Kern dieses Beitrags. Deshalb scheint es notwendig, zuerst den Text des Briefes vollständig zu zitieren, um danach die Strategien Gregors, und ihre Bedeutung für ein besseres Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Westen und dem Osten am Ende des 6. Jahrhunderts zu thematisieren⁸:

Gregorius Constantinae Augustæ. Serenitas vestræ pietatis, religionis studio et sanctitatis amore conspicua, propter eam quæ in honorem sancti Pauli apostoli in palatio ædificatur ecclesiam, caput ejusdem sancti Pauli, aut aliud quid de corpore ipsius, suis ad se jussionibus a me præcepit debere transmitti. Et dum illa mihi desiderarem imperari, de quibus facillimam obedientiam exhibens vestram erga me amplius potuissem gratiam provocare, major me moestitia tenuit, quod illa præcipitis quæ facere nec possum, nec audeo. Nam corpora

1 Vgl. u. a., Maccarrone, Il primato; Schatz, La primauté. – Dagron, Constantinople. – Martin, Der Weg.

2 Vgl. Chazelle/Cubitt, The Crisis, und insbes. Markus/Sotinel, Introduction; Markus, Gregory 125-142.

3 Delehay, Origines 232-237. – Wortley, The Earliest Relic-Importations 209. Über den Reliquienschatz in Konstantinopel, vgl. u. a. Delehay, Origines 237-241. – James, Bearing Gifts. – Klein, Sacred Relics insbes. 79-88. – Wortley, The Earliest Relic-Importations insbes. 214-220.

4 Zu Geschenken, die die Funktion haben, soziale Hierarchien zu bestätigen, vgl. Carlà/Gori, Introduction 23-31 und die dort zitierte Literatur. Zu Reliquien als Geschenke vgl. Carlà, Exchange 415-421.

5 Über Laurentius, vgl. Grig, Making Martyrs 136-141.

6 Damas., Epigr. 20. – Vgl. Carlà, Milan 212 f. und die dort zitierte Literatur.

7 Leyser, The Temptations 302 f. bestätigt die politische Begründung dieser Absage, auch durch einen Vergleich zu den Antworten Gregors an Theodolinda.

8 Greg. M., Reg. Ep. 4,30.

sanctorum Petri et Pauli apostolorum tantis in Ecclesiis suis coruscant miraculis atque terroribus, ut neque ad orandum sine magno illuc timore possit accedi. Denique dum beatæ recordationis decessor meus, quia argentum, quod supra sacratissimum corpus beati Petri apostoli erat, longe tamen ab eodem corpore fere quindecim pedibus mutare voluit, signum ei non parvi terroris apparuit. Sed et ego aliquid similiter ad sacratissimum corpus sancti Pauli apostoli meliorare volui; et quia necesse erat ut juxta sepulcrum ejus effodi altius debuisset, præpositus loci ipsius ossa aliqua non quidem eidem sepulcro conjuncta reperit. Quæ quoniam levare præsumpsit, atque in alium locum transponere, apparentibus quibusdam tristibus signis, subita morte defunctus est. Præter hæc autem sanctæ memoriæ decessor meus, itidem ad corpus sancti Laurentii martyris quædam meliorare desiderans, dum nescitur ubi venerabile corpus esset collocatum, effoditur exquirendo, et subito sepulcrum ipsius ignoranter apertum est; et ii qui præsentibus erant atque laborabant, monachi et mansionarii, qui corpus ejusdem martyris viderunt, quod quidem minime tangere præsumperunt, omnes intra decem dies defuncti sunt, ita ut nullus vitæ superesse potuisset, qui sanctum justum corpus illius viderat. Cognoscat autem tranquillissima domina, quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere præsumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia, quæ est dedicanda debita cum veneratione reconditur, et tantæ per hoc ibidem virtutes fiunt, ac si illuc specialiter eorum corpora deferantur. Unde contigit ut beatæ recordationis Leonis papæ temporibus, sicut a majoribus traditur, dum quidam Græci de talibus reliquiis dubitarent, prædictus pontifex hoc ipsum brandeum allatis forficibus incidit, et ex ipsa incisione sanguis effluerit. In Romanis namque vel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit. Quod si præsumperit, certum est quia hæc temeritas impunita nullo modo remanebit. Pro qua re de Græcorum consuetudine, qui ossa levare sanctorum se asserunt, vehementer miramur, et vix credimus. Nam quidam monachi Græci huc ante biennium venientes nocturno silentio juxta ecclesiam sancti Pauli, corpora mortuorum in campo jacentia effodiebant, atque eorum ossa recondebant, servantes sibi, dum recederent. Qui cum tenti et cur hoc facerent diligenter fuissent discussi, confessi sunt quod illa ossa ad Græciam essent tanquam sanctorum reliquias portaturi. Ex quorum exemplo, sicut prædictum est, major nobis dubietas nata est, utrum verum sit quod levare veraciter ossa sanctorum dicuntur. De corporibus vero beatorum apostolorum quid ego dicturus sum, dum constet quia eo tempore quo passi sunt ex Oriente fideles venerunt, qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent? Quæ ducta usque ad secundum urbis milliarium, in loco qui dicitur Catacumbas collocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitruum atque fulguris nimio metu terruit atque dispersit, ut talia denuo nullatenus attentare præsumerent. Tunc autem exeuntes Romani eorum

corpora, qui hoc ex Domini pietate meruerunt, levaverunt, et in locis quibus nunc sunt condita posuerunt. Quis ergo, serenissima domina, tam temerarius possit existere, ut hæc sciens, eorum corpora non dico tangere, sed vel aliquatenus præsumat inspicere? Dum igitur talia mihi a vobis præcepta sunt, de quibus parere nullatenus potuissem, quantum invenio, non vestrum est; sed quidam homines contra me pietatem vestram excitare voluerunt, ut mihi, quod absit, voluntatis vestræ gratiam subtraherent, et propterea quæsiverunt capitulum de quo vobis quasi inobediens inveniret. Sed in omnipotente Domino confido, quia nullo modo benignissimæ voluntati subripitur, et sanctorum apostolorum virtutem, quos toto corde et mente diligitis, non ex corporali præsentia, sed ex protectione semper habebitis. Sudarium vero, quod similiter transmitti jussistis, cum corpore ejus est, quod ita tangi non potest, sicut nec ad corpus illius accedi. Sed quia serenissimæ dominæ tam religiosum desiderium esse vacuum non debet, de catenis quas ipse sanctus Paulus apostolus in collo et in manibus gestavit, ex quibus multa miracula in populo demonstrantur, partem aliquam vobis transmittere festinabo, si tamen hanc tollere limando prævaluero; quia dum frequenter ex catenis eisdem multi venientes benedictionem petunt, ut parvum quid ex limatura accipiant, assistit sacerdos cum lima, et aliquibus petentibus ita concite aliquid de catenis ipsis excutitur, ut mora nulla sit. Quibusdam vero petentibus, diu per catenas ipsas ducitur lima, et tamen ut aliquid exinde exeat, non obtinetur. Mense Junio, indictione 12«.

»An die Kaiserin Constantina. Eure durchlauchtige Frömmigkeit, deren Eifer für die Religion und Liebe zur Heiligkeit so berühmt ist, hat an mich den Befehl ergehen lassen, für die Kirche, die Ihr zu Ehren des hl. Apostels Paulus in Eurem Palaste erbaut, das Haupt dieses hl. Apostels oder etwas von seinem Körper zu übersenden. Während ich nun ein großes Verlangen nach solchen Befehlen von Euch habe, bei welchen ich mit Leichtigkeit gehorchen und mir dadurch noch mehr Eure Gunst erwerben kann, schmerzt es mich nicht wenig, dass Ihr Etwas befiehlt, was ich weder tun kann, noch zu tun wage. Denn die Leiber der hl. Apostel Petrus und Paulus glänzen durch so große Wunder und schreckenerregende Ereignisse in ihren Kirchen, dass man selbst zum Gebet nur mit großer Furcht sich ihnen nähern kann. Als darum mein Vorfahrer, seligen Angedenkens, das Silber, das sich über dem Leibe des hl. Apostels Petrus, jedoch in einer Entfernung von ungefähr 15 Fuß befindet, umtauschen wollte, erschien ihm ein schreckliches Zeichen. Auch ich wollte in ähnlicher Weise an dem hochheiligen Leib des hl. Apostels Paulus etwas verschönern. Dabei musste man neben dem Grab etwas tiefer graben, wobei der Kirchenvorstand auf einige Gebeine stieß, die nicht mit jenem Grabe in Verbindung standen. Er wagte, dieselben aufzuheben und anderswohin zu legen, — aber es zeigten sich düstere Zeichen und er starb eines plötzlichen Todes. So wünschte auch mein Vorfahrer, heiligen Andenkens, Einiges an dem Grabe des hl. Märtyrers Laurentius zu verschönern. Da man nicht wusste, wo der hl. Leib liege, so grub

man versuchsweise und plötzlich lag das Grab offen da, ohne dass man daran dachte. Alle anwesenden Arbeiter, Mönche und Küster sahen den Leib des Märtyrers, den sie nicht zu berühren wagten, — aber sie starben alle innerhalb 10 Tagen, sodass Keiner am Leben blieb, der den heiligen Leib jenes Gerechten gesehen hatte. Möge Unsre allergnädigste Herrin erfahren, es sei zu Rom nicht Sitte, dass man Etwas vom Leibe der Heiligen zu berühren wage, wenn man Reliquien von ihnen hergibt. Man legt nur ein Stückchen Tuch in eine Kapsel und stellt sie auf die hochheiligen Gräber. Sodann wird sie aufgehoben und in der zu Weihenden Kirche mit gebührender Ehrfurcht eingeschlossen. Es geschehen dann dort die gleichen Wunder, als ob die Leiber der Heiligen selbst übersendet worden wären. So geschah es, wie ältere Leute erzählen, zur Zeit des Papstes Leo, seligen Andenkens, als einige Griechen an der Kraft solcher Reliquien zweifelten, dass der genannte Papst eine Schere nahm und damit in das Tuch schnitt, worauf Blut aus dem Einschnitt floss. In Rom und im ganzen Abendlande würde es als eine ganz unerträgliche und frevelhafte Sache betrachtet werden, wenn jemand die Leiber der Heiligen anrühren wollte. Würde es jemand wagen, so ist gewiss, dass sein Frevel nicht ungestraft bleiben wird. Deshalb wundern wir uns sehr über die Gewohnheit der Griechen, welche, nach ihrer eigenen Behauptung, die Leiber der Heiligen selbst von der Stelle heben und wir können es kaum glauben. Denn vor zwei Jahren kamen griechische Mönche hierher und gruben in stiller Nacht neben der Kirche des hl. Paulus auf dem Friedhof liegende Leichname aus und behielten sie bis zu ihrer Abreise in verborgenem Gewahr. Als man sie festhielt und sorgfältig fragte, warum sie so taten, bekannten sie, dass sie die Gebeine als Heiligen-Reliquien nach Griechenland bringen wollten. Dieser Vorgang, wie ich ihn eben erzählt habe, hat mich noch mehr in dem Zweifel bestärkt, ob es war sei, wenn man sagt, dass die Griechen wirklich die Leiber der Heiligen aus dem Grabe nehmen. Was soll ich aber von den Leibern der hl. Apostel sagen, da bekanntlich seit der Zeit ihres Martertodes die Gläubigen aus dem Morgenlande hierher kamen, um dieselben für sich als die Leiber ihrer Mitbürger in Anspruch zu nehmen? Man führte sie bis zum zweiten Meilenstein und bestattete sie in den Katakomben. Da aber die ganze Menge jener Leute dort sich zusammenrottete und die Leiber fort zu nehmen suchte, so versetzte sie ein gewaltiges Donnern und Blitzen in solchen Schrecken, dass sie auseinander gingen und zum zweiten Mal keinen solchen Versuch mehr wagten. Dann gingen Römer, die um ihrer Gottseligkeit willen solcher Ehre würdig schienen, hinaus, erhoben die Leiber und bestatteten sie an ihren gegenwärtigen Begräbnisplätzen. Wer nun, erlauchteste Herrin, möchte noch so frevelhaft sein, dass er, obwohl er den Sachverhalt kennt, ihre Leiber, ich sage nicht zu berühren, sondern auch nur zu besichtigen wagen würde? Wenn Ihr mir also Etwas befohlen habt, worin ich unmöglich gehorchen kann, so schreibe ich Das nicht Euch zu, — son-

dern es wollten gewisse Leute Eure Frömmigkeit gegen mich aufbringen, um mir, was fern bleibe, Eure gnädige Gesinnung zu entziehen. Deshalb suchten sie einen Anlass, bei dem man sagen konnte, ich sei Euch ungehorsam. Aber ich vertraue auf den allmächtigen Gott, dass mir auf keine Weise Eure allergnädigste Huld entzogen werde und dass die Wunderkraft der hl. Apostel, die Ihr von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte liebet, Euch durch deren immerwährenden Schutz, wenn auch nicht durch die Gegenwart ihrer Leiber zu Teil werde. Das Schweiß Tuch des hl. Paulus aber, dessen Übersendung Ihr ebenfalls befohlen habt, befindet sich bei seinem Leibe und man kann es deshalb eben so wenig anrühren als man sich dem Leibe nähern kann. Weil aber ein so frommer Wunsch der erlauchtesten Herrin nicht ganz unerfüllt bleiben darf, werde ich mich beeilen, Euch einen Teil von den Ketten zu schicken, welche der hl. Apostel Paulus am Nacken und an den Händen getragen hat und durch welche viele Wunder unter dem Volke geschehen, vorausgesetzt, dass es mir gelingt, einen Teil abzuheilen. Denn häufig bitten Wallfahrer um ein Andenken von diesen Ketten, d. h. nur um ein wenig Feilstaub von ihnen, und dann steht ein Priester mit der Feile da und es löst sich ganz geschwind und ohne Zögern für einige Bittsteller Etwas von den Ketten los; bei manchen Bittstellern aber fährt er lange mit der Feile an jenen Ketten herum und man bringt es nicht dahin, dass Etwas sich von ihnen ablöst. Im Monat Juni 594«. [Übersetzung v. Theodor Kranzfelder]

Die erste Strategie, die von beiden Seiten angewandt wurde, war rein politischer Natur: Constantina hatte versucht, ihre politische Macht zu nutzen, um den Kopf des Apostels zu bekommen; damit hatte sie, wie schon erwähnt, ein Diskursfeld eröffnet (die Hierarchie zwischen kirchlichen und weltlichen Mächten), auf das sich Gregor keinesfalls einlassen wollte. Durch die Einführung eines dritten Akteurs konnte er die Rede auf eine rein innerkirchliche Strukturierung der Machtverhältnisse zurückbringen. Es werden keine Namen genannt, aber Gregor sagt eindeutig, er denke, dass der Befehl und die Anfrage nicht von Constantina stammen, sondern von einer anderen Figur, die als der Patriarch Konstantinopels identifiziert werden muss, Johannes der Faste (Ιωάννης Δ΄ Νηστευτής), der darauf gezielt hätte, Gregor zum Ungehorsam gegenüber dem kaiserlichen Hof zu zwingen.

Die beiden Bischöfe hatten in der Tat schon zuvor ihre Probleme miteinander gehabt: Als Gregor noch Apokrisarius in Konstantinopel war, hatte Johannes im Jahre 587 von einem Konzil offiziell den Titel eines »ökumenischen Patriarchen« bekommen; im nächsten Jahr hatte er diesen Titel in einem Brief an den Bischof von Rom, Pelagius II., mit dem er ihm die Akten des Konzils schickte, benutzt⁹. Gregor lehnte diesen Vorstoß ab, weil er dachte, dies hätte die Funktion gehabt, das Bistum Konstantinopel über das Bistum Rom zu stellen. Der damalige Papst Pelagius II. annullierte die Akten des Konzils

9 Greg. M., Reg. Ep. 5,37; 5,39; 5,41; 5,44; 9,157.

und Gregor als Papst wiederholte, dass der Bischof von Rom eine übergeordnete Rolle spiele¹⁰; im Jahre 595 wird Gregor es seinem Boten Sabinianus verbieten, in Kommunion mit Johannes zu bleiben¹¹ – der Dissens war anscheinend wirklich groß und existierte auf mehreren Ebenen¹². So wurde die Verantwortung – zumindest zum Teil – von Constantina ferngehalten, das hierarchische Problem wurde zu einem rein ekklesiastischen bezüglich der Primatsfrage gemacht.

Dies reichte aber noch nicht: Johannes hatte im Laufe der gesamten Kontroverse die kontinuierliche Unterstützung des kaiserlichen Hofes, der Gregor gegenüber nicht immer freundlich gesinnt war¹³, und die Verschiebung der Verantwortung für die Anfrage war nicht genug, um die Anfrage effizient abzulehnen. Gregor musste so einen anderen Punkt entwickeln – der sich eher auf theologischer oder besser auf religionspraktischer Ebene bewegte. Die Gräber der hll. Peter und Paulus (und nicht nur ihre), sagt Gregor, dürften nicht berührt werden. Wer es versuchte, wurde grausam bestraft, bisweilen sogar mit dem Tode – dazu, und dies stellt den zentralen Punkt für die hier vorgestellte Argumentation dar, gibt es eine klare Differenz zwischen West und Ost in den Formen, in denen Reliquien produziert, getauscht und gehandelt wurden. Im Westen, sagt Gregor, sei es nicht wie im Osten üblich, Körperteile zu zerteilen und dadurch Reliquien zu produzieren. im Westen arbeite man eher mit Kontaktreliquien, *brandea*¹⁴ (was Frazer als ein Produkt der »ansteckenden Magie« definiert hätte), und eine solche sei es, die er schicken könne. Es handelt sich um eine bequeme Lösung, denn zum einen bleibt der Körper in Rom und zum anderen ist der Unterschied des symbolischen Kapitals der beiden Sorten von Reliquien eindeutig, selbst wenn verschiedene Autoren immer wieder gemeint haben, dass sie dieselben Eigenschaften und Funktionen hätten¹⁵. Gregor selbst will diesen Punkt hier hervorheben, in dem er das Wunder der Blutung der *brandea* referiert – dies soll bestätigen, dass Kontaktreliquien echte Reliquien sind, wie alle anderen, und deshalb Constantina das Argument nehmen, sie habe nur Reliquien »zweiter Klasse« geschickt bekommen.

Lange Zeit hat man darüber diskutiert, ob Gregor diese Ausrede »erfunden« und ob es tatsächlich kaum Unterschiede in dieser Hinsicht zwischen Osten und Westen gegeben habe. Eine Wende markierte 1976 die Publikation eines grundlegenden Aufsatzes von McCulloh, der für den Wahrheitsgehalt von Gregors Aussage plädierte¹⁶. Diese Interpretation, die von McCulloh durch eine philologische Untersuchung der Termini, die Gregor benutzte, untermauert wurde, hat sich sehr schnell durchgesetzt und ist immer noch sehr verbreitet¹⁷. Einige Widersprüche, die durch andere Quellen bekannt sind, wurden mit komplizierten Erklärungen gerechtfertigt: darunter insbesondere die Idee, dass Körperreliquien akzeptabel seien, wenn sie aus »überflüssigen« Körperteilen bestehen, die immer wieder nachwachsen können, wie Haare oder Nägel – McCulloh dachte aber, selbst diese hätten vom »lebendigen« Körper des Heiligen geschnitten werden müssen. So erklärt er z. B. die Tatsache, dass derselbe Gregor der Große doch Haare vom Kopf Johannes des Täufers an den westgotischen König Reccared schickte, um den »Wahrheitsinhalt« der Aussage Gregors zur Differenz zwischen dem Westen und dem Osten zu »retten«¹⁸. So eine Distinktion zwischen verschiedenen Körperteilen ist aber nirgendwo in den Quellen belegt und muss als rein moderne Abstraktion gelten, die eingeführt wurde, um Gregor vom Verdacht der Lüge zu befreien.

Nach fast 40 Jahren ist es Zeit, diese Debatte erneut zu eröffnen und zu zeigen, dass McCullohs Theorie nicht mehr haltbar ist: Im Westen wie im Osten waren der Tausch und die Produktion von Körperreliquien völlig geläufig. Dies bedeutet jedoch längst nicht, dass Gregor diese Ausrede nur für Constantina erfunden habe. Zweck dieses Beitrags ist es zu demonstrieren, dass die Ablehnung von Körperreliquien eher ein Spezifikum der Stadt Rom¹⁹, und insbesondere der päpstlichen Selbstdarstellung, war, das unter besonderen »kommunikativen« Umständen thematisiert und benutzt wurde²⁰. Danach wird man Gregors Diskurs besser hinterfragen können und nach der Begründung der Formalisierung eines klaren Unterschieds zwischen Westen und Osten suchen.

10 z. B. Greg. M., Reg. Ep. 3,52; 6,24; 7,37. Vgl. Demacopoulos, Gregory 614: »While it would be both an exaggeration and an anachronism to suggest that Gregory was asserting a claim to outright Roman supremacy, he was quite consciously linking preeminence among the episcopal body to the Apostle Peter. And by doing so, his intention is clear: he seeks to undermine the authority of Constantinople, which (from Gregory's perspective) is based on imperial, not apostolic, credentials«.

11 Greg. M., Reg. Ep. 5,44.

12 Zur Kontroverse bezüglich des Titels Johannes', vgl. Demacopoulos, Gregory; Markus, Gregory 91-96.

13 Vgl. Greg. M., Reg. Ep. 5,36.

14 Zur Bedeutung des Wortes *brandeum*, das nur Textilien und nicht alle Kontaktreliquien definiert, vgl. McCulloh, The Cult 153-156. Zu den Termini, die Reliquien bezeichnen, insbesondere in der spätantiken gallischen Literatur, vgl. Beaujard, Le culte 279-281.

15 Vgl. Carlà, Exchange 426-428.

16 McCulloh, The Cult.

17 Die Idee eines stärkeren »Konservatismus« im Westen bezüglich der Möglichkeit, Körperteile der Heiligen abzuschneiden, ist in der Tat sehr verbreitet: vgl. u. a. Dooley, Church Law, 24. – Delehaye, Origines 51-53. – Leclercq, Reliques 2302 f. – Herrmann-Mascard, Les reliques 33-35. – Heinzelmann, Translationsberichte 20-22. – McCulloh, From Antiquity 313. Unzufriedenheit mit einer so

klaren geographischen Trennung wurde trotzdem schon mehrmals formuliert (s. z. B. Hunt, The Traffic 174 f.), aber nur in einzelnen Fällen mit besonderen Einflüssen erklärt: Delehaye, Origines 65 f. dachte so z. B., dass die Gewohnheiten des Mailänder Bistums eher östlicher Herkunft seien, während Kötting, Reliquienverehrung 330 f. schrieb einen starken Widerstand gegen die Teilung der Reliquien nicht nur Rom, sondern auch Thessaloniki zu.

18 Greg. M., Reg. Ep. 9,229. Andere Briefe könnten auch darauf hinweisen, dass Gregor doch Körperteile an andere Kirchen schickte: nach Reg. Ep. 6,50 schickte Gregor 596 Reliquien von Peter, Paulus, Laurentius und Pancratius an Palladius, Bischof von Saintes und sie wurden in der lokalen Kirche ausgestellt. Leider ist es unmöglich, zu wissen, um welche Reliquien es sich genau handelte.

19 So z. T. schon Clark, Translating Relics 170.

20 Canetti, Culto dei santi 254 f. betont richtigerweise den Unterschied zwischen den diskursiven Formulierungen und normative Aussagen der Päpste und den verschiedenen Ebenen der Praxis, die vermutlich auch regional zu differenzieren sind. Laut Canetti, der McCulloh widerspricht, gäbe es keine Opposition zwischen östlichen und westlichen Sitten; er vermutet trotzdem, dass ein besonderer *mos* in den Gegenden verbreitet worden sei, die unter direkter Kontrolle des römischen Bistums waren, und verbindet dies mit verschiedenen Traditionen und »Empfindlichkeiten« bezüglich der anatomischen Untersuchungen und der Zergliederung von Leichen (267-278).

Körperteile als Reliquien im Westen und im Osten

Im 4. Jahrhundert fand die erste große Verbreitung des Kultes der Reliquien statt, und auch die erste systematische Entwicklung von Praktiken der Produktion, des Tausches und des Handels derselben²¹. Dass solche Handlungen sich ausbreiteten, zeigt auch die kaiserliche Gesetzgebung: Im Jahre 386 wurde ein Gesetz erlassen, das es verbot, Leichen zu exhumieren, zu bewegen oder zu verkaufen. Auch wenn die Rede hier nur von ganzen Körpern ist, kann man den Text nicht so restriktiv interpretieren und denken, dies sei das einzige Problem gewesen; es handelt sich um einen generischen Text²². Es ist schwer Mango zu folgen, wenn er schreibt, dass diese Praxis noch nicht verbreitet war und dass das Gesetz eher einen »deskriptiven« als einen »normativen« Charakter habe²³. Ganz im Gegenteil, der Gesetzgeber scheint eher auf existierende, verbreitete Umstände zu reagieren und ein noch nicht normiertes Feld definieren zu wollen²⁴. Adressat ist Cynegius, Prätorianerpräfekt des Ostens – es ist aber zu wenig, um sicher behaupten zu können, dass das Gesetz nur im Osten gültig war, und dass die Differenz, von der Gregor redete, schon damals existierte. Herrmann-Mascard, die für eine rein östliche Anwendung sprach, musste zugeben, dass dies für eine Verteidigung Gregors kontraproduktiv wäre: Es würde bedeuten, dass solche Praktiken im westlichen Reichsteil gar nicht geregelt waren²⁵. Dooleys Idee, dass die Bewohner des Ostens das Gesetz nicht respektiert hätten, während die Menschen des Westens einen höheren Gehorsam zeigten, auch für nicht niedergeschriebene Gesetze, kann dem kulturellen Kontext verschuldet bleiben, in dem sie 1931 formuliert wurde²⁶.

Die kaiserlichen Gesetze blieben bestehen; ihre Zielsetzung war es, solche Formen des Handels und des Tausches zu kontrollieren – genau im 6. Jahrhundert, im Codex Iustinianus, kann man aber eine Überarbeitung des Cynegius-Gesetzes finden, welche die Möglichkeit einräumt, Reliquien dann zu

bewegen, wenn der Kaiser es befiehlt. Constantina wollte das Gesetz nicht verletzen und kannte sich gut genug mit dem Recht aus, um zu wissen, dass es ihr erlaubt wäre, solch einen Transport zu organisieren²⁷. Dazu wäre es ein Geschenk, und kein Kauf, gewesen, der laut dem Cynegius-Gesetz verboten war – rechtlich wäre die Kaiserin deshalb abgesichert gewesen, und Gregor wusste das; deshalb durfte er keine gesetzlichen Argumente für seine Ablehnung vorbringen.

Augustinus bestätigt um 400, dass die Provinzen voll mit Menschen waren, die Reliquien der Märtyrer verkauften – wenn sie denn Märtyrer waren²⁸. Die Nachfrage nach Reliquien wurde immer größer und dadurch auch das Angebot²⁹. Die Quellen berichten von Menschen, die in den Friedhöfen graben, um »Reliquien« anzuschaffen³⁰. Dies erzählt nochmals Gregor in dem hier analysierten Brief: Es handelt sich um Mönche, die wenige Jahre zuvor in der Nähe der Kirche des hl. Paulus erwischt wurden, als sie in der Nacht nach Knochen gruben. So ist es nicht überraschend, wenn er von griechischen Mönchen redet und nicht nur ihre Herkunft betont, sondern auch ihr Ziel – nach Griechenland wollten sie die Reliquien mitnehmen³¹ –, dies unterstützt letztendlich sein Argument.

Andere literarische Quellen bestätigen eindeutig, dass der Westen ebenso wie der Osten die Körperreliquien kannte³². Zentral ist in diesem Sinne ein theologisches Argument, das genau in Bezug auf diese Praxis entwickelt wurde, laut dem die Körperreliquien gar nichts von ihrer Macht verlieren, auch wenn sie geteilt werden. Im Osten findet man explizite Formulierungen dieses Arguments schon bei Theodoret von Cyrillus und Gregor von Nyssa³³, und auch im Westen ist es vor Ende des 4. Jahrhunderts belegt, implizit bei Chromatius von Aquileia³⁴ und explizit bei Victricius von Rouen³⁵. Noch deutlicher ist die Präsenz dieser Überlegung bei Paulinus von Nola, nicht nur wenn er von der Macht der Heiligen redet, sondern auch an einer befremdenden Stelle, an der er zugibt, er würde gerne einen lebendigen heiligen Mann zerstückeln³⁶ – eine hyperbolische Formulierung, die nur sinn-

21 Vgl. Carlà, Exchange und die dort zitierte Literatur. Zur Rolle der zweiten Hälfte des 4. Jhs. in der Entwicklung des Reliquienkults s. u. a. Herrmann-Mascard, Les reliques 28-30. – Saxer, Morts 228f. – Hunt, The Traffic 171-174. – Mango, Constantine's Mausoleum 51. – Castellanos, Nemo 142-145. – Noga-Banai, The Trophies 136-150.

22 CTh 9.17.7. Siehe Delehay, Origines 89. – Silvestre, Commerce 722f. – Saxer, Morts 239f. – Hunt, The Traffic 174. – Clark, Translating Relics 169f. – Buenacasa Pérez, La instrumentalización 124f. – Laubry, Le transfert 169f.

23 Mango, Constantine's Mausoleum 51.

24 Zum »reagierenden« Charakter des größten Teils der spätantiken Gesetzgebung, s. exemplarisch zu den Konstitutionen des Zeitalters Valentinians I. Schmidt-Hofner, Reagieren insbes. 337-344. Wie Schmidt-Hofner demonstriert, bedeutet dies nicht, dass die Gesetzgeber nicht in der Lage gewesen wären, komplexe und strukturierte Reformen einzuführen, man müsse aber annehmen, dass das »situative Reagieren« überwogen und häufig die Anlässe für solche Reformen geboten habe.

25 Herrmann-Mascard, Les reliques 31f.

26 Dooley, Church Law 24: »in the West, the people obeyed the laws, for the most part, but in the East the laws were almost totally disregarded«. Die westlichen Gesetze sind problematisch und helfen nicht weiter. Im ostgotischen Italien erlaubte es Theoderich, Gräber zu öffnen, aber nur um wertvolle Gegenstände (und insbesondere Edelmetalle) zu »retten« (Cassiod., Var. 4,34). Trotzdem berichtet Cassiod., Var. 4,18 von einem Diakon, der in einem Friedhof grub und

dadurch *funestas divitias* ans Licht brachte. Es ist unklar, ob er auf der Suche nach solchen Gegenständen, wie es wahrscheinlicher scheint, oder vielleicht nach Reliquien war.

27 CJ 3.44.14. Der Kaiser hatte vermutlich auch früher die Möglichkeit, die Bewegung von Leichen zu verordnen. Dies passierte jedoch vermutlich selten und in Zusammenhang mit seinem Amt als *pontifex maximus*: vgl. Laubry, Le transfert 172-175.

28 Aug., Op. Monach. XXVIII 36. – Vgl. Buenacasa Pérez, La instrumentalización 132f.

29 Siehe Carlà, Exchange 421-428.

30 Solche »Probleme« scheinen verbreitet und insbesondere in Verbindung mit der Grabungstätigkeit von Mönchen: vgl. Donceel-Voûte, Le rôle 186f.

31 Claude, Der Handel 103.

32 Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult 23f. datiert um 350 die Geburt der Teilung der Körper der Märtyrer, selbst wenn er für eine frühere Verbreitung dieser Praxis im Osten als im Westen plädiert. – Crook, The Architectural Setting 20-22 argumentiert auch für eine Verbreitung dieser Praxis im Westen schon im Laufe des 4. Jhs.

33 Greg. Naz., Or. 4,69; Theodrt., Gr. aff. cur. 8 (PG 83, 1012B-C). – Vgl. Delehay, Origines 62f. – Kaplan, De la depouille 24f.

34 Chromat., Serm. 26,1.

35 Victr. Rotom., Laud. Sanct. 9. – Vgl. Canetti, Verso un'archeologia 123f.

36 Paul. Nol., Carm. 27,443-448. – Vgl. Carlà, Exchange 421f.

voll sein kann, wenn Teile von Körpern als Reliquien in seiner Gegend bereits verbreitet waren. Als 425 der Körper des hl. Stephanus gefunden wurde, hat der westliche Bischof Avitus von Braga sofort Teile davon durch Orosius heimschicken lassen³⁷ – auch wenn die Teilung im Osten stattfand, hatte er anscheinend gar nichts dagegen.

Im Westen gab es deshalb denselben Ansatz zu Körperreliquien wie im Osten. Tatsächlich war Rom der Ort, an dem eine andere Theorie entwickelt wurde. Wie Gregor an Constantina schreibt, bevorzugte man hier eher die Produktion von Reliquien »dritter Klasse«, Kontaktreliquien, insbesondere *brandea*, welche dieselbe Wirkung haben sollten und die in jeder beliebigen Zahl produziert werden konnten³⁸. Wie sie produziert wurden, wird von Gregor von Tours überliefert, am Beispiel der Petrusbasilika in Rom. Das Gewicht der Gewebe, die nach dem Kontakt mit der Leiche des Heiligen schwerer werden, demonstriert die Operabilität des Grabes und die echte Reliquienatur dieser Reliquien »dritter Klasse«³⁹:

*Quod si beata auferre desiderat pignora, palliolum aliquod momentana pensatum iacet intrinsecus; deinde vigilans ac ieiunans, devotissime deprecatur, ut devotionis suæ virtus apostolica suffragetur. Mirum dictu! Si fides hominis prævaluerit, a tumulo palliolum elevatum ita imbuitur divina virtute, ut multo amplius, quam prius pensaverat, ponderetur; et tunc scit qui levaverit, cum eius gratia sumpsisse quod petiit.*⁴⁰

Gregor der Große meint, dass die Griechen solche Reliquien »nicht mögen«, und verdeutlicht, durch ein Wunder des Papstes Leo, dass sie doch als echte Reliquien zu verstehen sind. Ein anderer Brief an Papst Hormisdas ergänzt diese Quellenlage: Kaiser Justinian wollte Reliquien der Apostel für deren Kirchen in Konstantinopel und wollte sie »nach den griechischen Sitten« bekommen⁴¹. Die Boten des Papstes meldeten diesen Wunsch des Justinian und förderten die Sendung von Reliquien; jedoch waren diese keine Körper-

teilen, sondern Sekundärreliquien, Gegenstände, mit denen die Heiligen im Leben in Berührung gekommen waren: die Fesseln des Petrus und Paulus und der Grill des Laurentius⁴². Hormisdas schickte *sanctuaría* von Petrus und Paulus⁴³.

Müssen wir dies so verstehen, dass Gregor Recht hatte und dass hier eine eindeutige Differenz zwischen Westen und Osten zu sehen wäre? Eher nicht: Die päpstlichen Boten erklären Justinian, was er bekommen dürfe, und meinen, das entspreche der *consuetudo sedis apostolicæ*⁴⁴. Auch das Wunder, das Gregor Leo zuschreibt, ist in einer anderen Variante, die nur über eine arabische Übersetzung in Georgisch erhalten ist, genau Gregor dem Großen zugeschrieben⁴⁵. Die Ansprechpartner sind hier jedoch keine Griechen, sondern Franken⁴⁶. Nicht nur wohnen die Franken selbstverständlich im Westen. Der Text sagt auch eindeutig, dass Gregor ihnen nichts mehr geben wolle, weil sie nicht würdig waren; er war aber großzügig und dachte, er könne ihnen zumindest Kontaktreliquien geben. Der Autor schreibt weiter, dies sei bei Gregor dem Großen so gewöhnlich gewesen, und Gregor selbst bestätigt dies in seinen Dialogen⁴⁷. Man sollte nicht vergessen, dass er doch an Theodolinda und an Reccaredus, wie schon erwähnt, auch Körperreliquien schickte⁴⁸.

Ein Zwischenfazit: Die Differenz zwischen Westen und Osten, die Gregor in seinem Brief an Constantina thematisiert, scheint nicht den realen Verhältnissen seiner Zeit zu entsprechen. Diese Ausrede scheint eher ein Argument gewesen zu sein, das Gregor benutzte, indem er sich in die Tradition seines Vorgängers Hormidas stellte. Wie jedoch im Hinblick darauf klargemacht wurde, handelte es sich eher um eine päpstliche, und nicht um eine westliche Tradition. Die Päpste besaßen einen echten Schatz an Reliquien, deren symbolische Bedeutung riesig war und die deshalb kaum zu vergeben waren – sie waren echte »inalienable possessions«⁴⁹. Wenige Menschen waren würdig, Körperreliquien aus Rom zu bekommen (und mit Sicherheit nicht den Kopf des Paulus!),

37 PL 41, 806f.: *promptus fui de presbytero, cui revelatum fuerat, partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris, hoc est, pulverem carnis atque nervorum, et quod fidelius certiusque credendum est, ossa solida atque manifesta sui sanctitate novis pigmentis vel odoribus pinguiora.* Siehe Clark, Claims 142; Clark, Translating Relics 167f.; Castellanos, Nemo 145.

38 Castellanos, Nemo 141f.

39 Reliquien erster Klasse sind die Körperteile der Heiligen, Reliquien zweiter Klasse sind Gegenstände, die in Kontakt mit dem Heiligen gekommen sind, als dieser noch am Leben war.

40 Greg. Tur., Glor. Mart. 27. – Vgl. auch Greg. Tur., Virt. Mart. 1,11. – Bed., HEAngl 3,3. – Vgl. Delehaye, Origines 118. – McCulloh, From Antiquity 316f. – Crook, The Architectural Setting 26. – Thacker, In Search 252.

41 Coll. Avell. 187,5.

42 Coll. Avell. 218: *Habuit quidem petitio praedicti viri secundum morem Graecorum et nos e contra consuetudinem sedis apostolicae exposuimus. Accepit rationem. Et quia talis fervor est fides eius, qui mereatur quicquid de apostolica sede depoposcerit [...] talibus desideriis postulata competit non negare. Unde si et beatitudini vestrae videtur, sanctuaría beatorum Petri et Pauli secundum morem ei largiri praecipite. [...] Petit et de catenis sanctorum apostolorum, si possibile est, et de craticula beati Laurentii martyris.*

43 Coll. Avell. 190,4: *Beatissimorum vero apostolorum Petri et Pauli sanctuaría, sicut religiosissimo quaesitis affectu, per harum portitorem sub omni veneratione transmissimus, optantes, orationibus eorum mentis vestrae oblatio et*

desideria gratiae sint divinitatis accepta. Zum Begriff *sanctuaría*: McCulloh, The Cult 158-165.

44 Coll. Avell. 218,2. – McCulloh, From Antiquity 314f.

45 Garitte, Histoires 408.

46 McCulloh, From Antiquity 315f. redet eher von einer verbreiteten »growing dissatisfaction« mit der päpstlichen Reliquienpolitik. Dass in Gallien die »Regel Gregors« nicht befolgt wurde, wird auch von Angenendt, Zur Ehre 228 und von Thacker, In Search 255f. vermutet. Beaujard, Le culte 283-289 ist im Gegenteil davon überzeugt, dass im Zeitalter Gregors von Tours in Gallien noch keine Körperreliquien produziert und getauscht worden, und dass diese Praxis in der Tat nur typisch für den Osten gewesen sei. Die Körperreliquien, die sich im Westen befanden, wären deshalb alle vom Osten gekommen. Das *Pratum Spirituale* verdeutlicht jedoch, dass es nicht so war und dass östliche Quellen doch den Franken die Praxis der Verteilung der Körper zuschrieben. Beaujard zitiert, um seine Theorie zu untermauern, eine Episode aus der Historia Francorum (7,31): Hier wird von Gregor jedoch nicht die Zerstückelung des Körpers kritisiert; seines Erachtens sind eher Mummolus und Gundovaldus, welche die Reliquien stehlen, nicht würdig, sie zu besitzen.

47 Greg. Magn., Dial. 2,38.

48 Greg. M., Reg. Ep. 9,229. Gregor könnte auch Körperreliquien nach Britannien geschickt haben, für den dortigen Missionierungsprozess: Bed., HEAngl. 1,29. Herrmann-Mascard, Les reliques 39-41 listet verschiedene Fälle auf, die sie als »Ausnahmen« wahrnimmt, von Teilungen von Körperreliquien im Westen. Zur Reliquiensammlung der Theodolinda, vgl. Elsner, Replicating 121-123.

49 Der Begriff wird nach der Definition von Weiner, Inalienable Possessions verwendet. Vgl. auch Carlà, Exchange 405f.

die anderen mussten mehr oder weniger höflich zurückgewiesen werden. Der Grund war die Zentralität Roms in der christlichen Welt und ihre symbolische Betonung durch den Besitz der Reliquien und insbesondere der Apostelreliquien⁵⁰. An Rom wandten sich all diejenigen, die Reliquien erwerben wollten⁵¹, und »Gregory the Great, as bishop and protector of Rome, was particularly concerned with the unauthorized removal of martyrs from the city and forbade the practice«⁵².

Auch wenn, theologisch gesehen, Körperteile dieselbe Kraft wie ganze Körper hatten, ist es klar, dass einem geköpften Apostel Paulus sehr viel an symbolischem Kapital gefehlt hätte, und dies genau in der Stadt, deren Schutzheiliger er war. Gregors Antwort muss deshalb zuerst als inszenierte päpstliche Selbstdarstellung empfunden werden, um diese unangenehme Anfrage loszuwerden: »this is sometimes viewed as a survival of Roman legal prohibitions regarding the disturbance of graves; but is perhaps better interpreted as a revival, intended to maintain papal control over the relics«⁵³.

Wenn all dies überzeugend wirken kann, bleibt trotzdem eine weitere Frage, die bisher gar keine Aufmerksamkeit bekommen hat. Wieso schreibt denn Gregor, und wahrscheinlich schon Hormisdas vor ihm, dass »der Westen« anders als »der Osten« sei? Dies wird das Thema der folgenden Bemerkungen sein, die das Ziel haben, den Brief Gregors und den Diskurs über die Differenz zwischen Westen und Osten in den breiteren historischen Kontext und in die Geschichte der »Missverständnisse« zwischen den zwei Teilen des ehemaligen Römischen Reiches einzubetten.

Osten und Westen: die Differenz als Argument

Es ist klar, dass das, was bisher geschildert wurde, kein Missverständnis im engeren Sinne darstellt. Man darf nicht davon ausgehen, dass Constantina an alles, was Gregor ihr geschrieben hat, geglaubt habe. Man darf aber mit Sicherheit davon ausgehen, dass Gregors Argumente eine gewisse Glaubwürdigkeit erreichen mussten und wollten. Wie es immer wieder in der Diskursanalyse betont wird, besteht Diskurs nicht aus der Summe aller Äußerungen, die grammatikalisch möglich sind, sondern aus der kleineren Gruppe der Aussagen, die unter den jeweiligen kulturellen Umständen als »sagbar« gelten⁵⁴. Um die Differenz zwischen dem Westen und dem Osten in den theologischen oder eher in den politisch-ekklesiastischen Diskurs einbetten zu können, musste diese Differenz genau »sagbar« sein und als solche musste sie von

den anderen Akteuren der Zeit – Constantina, aber auch Johannes dem Fester und den Boten Hormisdas am Hof Justinians – empfunden werden. Gregor entwickelt bzw. bezieht sich auf einen Diskurs, der eine »Wirklichkeit« hervorbringt und dadurch, nach Foucault, Gegenstände und »Realität« bildet und dadurch »Macht« äußert.

Die Verwendung der Differenz als Argument konstruiert eine Abgrenzung zwischen »Uns« und »Euch« und ist deshalb ein zentraler Schritt in der Konstruktion und in der Definition von Identitäten – wie wir wissen, ist Identität nur in Abgrenzung von einer Alterität definierbar. Die »Identität«, die Gregor der Große hier vorschlägt, fußt nicht auf Sprache, auf Geschichte, auf der Territorialität oder auf Verwandtschaft, also typischen Merkmalen ethnischer Identitäten, sondern auf Sitten, die sich im religiösen Feld verorten. Dies ist nichts Neues: Die Sitten – die *mores* oder die *ethea* – waren schon immer Bestandteil der Definition von Identitäten, auch von ethnischen Identitäten, und wurden z. B. schon von Herodot und von Dionysios von Halikarnassos als zentrale Elemente, welche die Griechen als solche identifizierten, beschrieben⁵⁵. Es kann deshalb nicht überraschen, wenn Gregor genau die Bräuche – *consuetudines* in seinem Wortschatz – zu den konstitutiven Elementen einer »alternativen« westlichen Identität macht. Gregor – und Hormisdas – betonen einen Unterschied zwischen Westen und Osten auf der Ebene der Sitten – ein zentrales Element in vielen der Modelle, welche die »Säulen« der ethnischen Identität definieren, wie z. B. in demjenigen, das Renfrew nach Dragadze formuliert hat⁵⁶ – wie Siân Jones geschrieben hat, »ethnic identity is based on shifting, situational, subjective identifications of self and others, which are rooted in ongoing daily practice and historical experience, but also subject to transformation and discontinuity«⁵⁷.

Klar, das ist sein Bereich und sein Thema – was er aber definiert, ist selbstverständlich keine ethnische Identität: Eine Definition einer »Westizität« gegen eine »Ostizität« auf ethnischer Basis ist in der Spätantike nie zustande gekommen und bevor dies vorkam, war der Westen eher in verschiedene Gruppen geteilt. Gregor selbst, der nach den verschiedenen Traditionen sich auch von den Franken, wie schon gesehen, abgrenzte, kann kaum die Idee bzw. das Projekt gehabt haben, eine gemeinsame ethnische Identität des Westens zu definieren.

Gleichzeitig entwickelt er in diesem Brief auch keine politische Identität: Ganz im Gegenteil – nach den Kriegen Justinians war Rom wieder ein Teil des Byzantinischen Reiches⁵⁸ – der Westen, der in diesem Brief als einheitliches Sittengebiet

50 Crook, *The Architectural Setting* 23-25. – Castellanos, *Nemo* 145.

51 Guiraud, *Le commerce* 77-80. – Geary, *Furta sacra* 53.

52 Geary, *Furta sacra* 111. – Vgl. auch Thacker, *In Search* 250f.

53 Crook, *The Architectural Setting* 43.

54 Vgl. u. a. Landwehr, *Historische Diskursanalyse* insbes. 91-99.

55 Hdt. 8,144,2. – Dion. Hal., *Ant. Rom.* 1,89,4.

56 Renfrew, *Prehistory* 130.

57 Jones, *The Archaeology* 13.

58 Gregor war sicherlich kein Anhänger der Lombarden; trotzdem brachten ihn die politischen Umstände Italiens in Konflikt mit dem kaiserlichen Hof in Konstantinopel: vgl. Markus, *Gregory* 97-111. Nichtsdestoweniger, »even when he came in sharp conflict with imperial officials, or with the court itself, Gregory never questioned either the ideological foundations or the daily realities of the institutional framework of the Empire and the imperial Church« (Markus, *Gregory* 95).

auftaucht, hatte keine politische Einheit. Was Gregor hier vorschlägt, ist eher eine kulturelle Identität, die am Beispiel des Umgangs mit den Reliquien den »besonderen Weg« des Westens auch in einem moralischen Sinne darstelle. Es ist klar, dass die Aussage, dass hier die Körper nicht geteilt und nicht zersplittert werden, auch die Untertöne beinhaltet, dass es hier einen größeren Respekt für die Leichen gibt, selbst wenn, wie gezeigt wurde, dies in der Praxis eher nicht stimmte. Gregor ist explizit genug: Er konnte nicht glauben, dass die Griechen es anders machen, und brauchte die Bestätigung, die sich ihm nur durch den Besuch der griechischen Mönche zeigte. Damit betont er die Überlegenheit des westlichen Wegs und hebt eindeutig hervor, dass, genauso wie im Osten, keine Informationen über westliche Verfahren vorhanden waren, die Menschen im Westen über die Praktiken des Ostens nicht informiert gewesen sind.

Die Existenz einer klaren Differenz zwischen Westen und Osten muss deshalb am Ende des 6. Jahrhunderts sagbar gewesen sein, wenn nicht direkt glaubwürdig. Hätte Constantina Gregors Argumenten geglaubt, würde dies einen großen Mangel an Informationen über die Verhältnisse im Westen voraussetzen. Soweit darf man aber nicht gehen – Constantina konnte wissen, dass das, was Gregor schrieb, nicht stimmte – und trotzdem musste sie das Argument akzeptieren, weil es genau auf einer inzwischen empfundenen und thematisierten Differenz basierte.

Identitäten, dies ist seit mehreren Jahren klar, sind nicht nur soziale Konstrukte, sondern auch Produkte einer komplizierten Dynamik. Keine Identität wird rein top-down oder bottom-up konstruiert. Eine solche Konstruktion bedarf immer einer gesellschaftlichen Verbreitung (und »Zustimmung«), genauso wie der »intellektuellen« und diskursiven Elaboration und Feststellung in Schemen, Diskursen, Narrativen und Denkmälern. Was Gregor der Große mit seinem Brief zeigen kann, ist genau eine Phase in solch einer Konstruktion. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass Gregor der Schöpfer einer westlichen Identität wäre noch, dass er mit voller Absicht mit diesen Elementen gespielt hätte. Er zeigt jedoch, dass diese Argumente formulierbar und verbreitet genug waren, um nachvollziehbar zu sein, und er kann gleichzeitig durch seine Verschriftung der Differenz noch mit einem (kleinen oder großen) neuen Stein dieser offenen Baustelle beitragen.

Eine letzte und schwierige Frage muss noch gestellt werden: Wann konstruierte sich diese differenziale Identität des Westens, die in Gregors Brief explizit thematisiert wird (aber auch schon in Hormisdas' Brief) und die in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zum Eckpfeiler der päpstlichen Argumente, um Reliquien nicht ausgeben zu müssen, geworden war – und in Abgrenzung zu wem? Es ist klar, dass hier nur eine vorsichtige Probeantwort formuliert werden kann. Die Konstruktion dieser »westlichen« Identität – eine römi-

sche westliche Identität, welche die Germanen nicht mit einschließt – mag jedoch im engen Zusammenhang mit den politischen Ereignissen des 5. Jahrhunderts zu erklären sein. Das römische Element entwickelte eine Identität, die zuerst zur Abgrenzung von den Germanen und ihren ethnogenetischen Prozessen galt und die den neuen römisch-germanischen Nachfolgestaaten übergeordnet blieb. Dies passierte im Laufe des Prozesses der politischen Zersplitterung und neben der gleichzeitigen Geburt der lokalen Eliten, die sich den neuen Umständen schnell anpassten. Wie Brown es formuliert hat, insbesondere am Beispiel des Sidonius Apollinaris, entstand diese Identität eher zur Abgrenzung von den Römern, die mit der neuen politischen Situation kooperierten, als zur Abgrenzung von den Germanen selbst:

»We have spent much of this chapter examining the way in which whole regions of Gaul and Spain opted slowly but surely for forms of regional government that tacitly excluded the empire. But this was an almost covert process – a somewhat shameful open secret. [...] What we more usually hear in the sources of this time is the voice of a vocal faction committed to the *Respublica* [...] We are dealing, in effect, with the emergence of a new style of Roman patriotism. In the fourth century, the Roman empire had been seen as a universal empire. It had no challenges other than barbarians outside its frontiers. It was a true *orbis terrarum*, a »civilized world« as vast and as seemingly immovable as the universe itself. By the mid-fifth century in the West, this universal empire survived in Gaul and Spain only as a constellation of enclaves. Central Romaness was no longer a given; it had become an option. But it was an option for whom many writers voted with their pens. Confronted by widening pockets of local Romaness, these enclaves were breeding grounds for a distinctive kind of hyper-Romanity, if anything, this hyper-Romanity increased in intensity as the imperial enclaves themselves shrunk over the decades«⁵⁹.

Die römische Identität war schon seit Jahrhunderten keine ethnische Identität mehr (der gesamte Prozess, der in der *Constitutio Antoniniana* kulminierte, hatte das römische Bürgerrecht und die entsprechende Identität von jeder ethnischen Zugehörigkeit losgelöst), und so blieb diese »spät-römische westliche« Identität auch eine kulturelle, die zuerst, wie gesagt, auf Sitten und »Zivilisierung« fußte.

Mit dem Ende des westlichen Kaisertums (476) und mit der generellen progressiven Entfremdung von Westen und Osten galt diese Identität aber schon bald auch als Form der Abgrenzung von Byzanz. Insbesondere auf der Ebene der Aristokratie war es nicht schwierig, denn eine diskursive Differenzierung innerhalb des senatorischen *ordo* zwischen der echten aristokratischen Elite und dem neuen Beamtentum, die z. B. bei Rutilius Namatianus am Anfang des 5. Jahrhunderts gespürt werden kann⁶⁰, war schon vorhanden. Diese

59 Brown, *Through the Eye* 402, vgl. generell 400-407.

60 Roda, *Nobiltà* insbes. 650-655. – Vgl. auch Carlà, *Tassazione* 186-190. – Carlà, *Middle Classes*.

brachte jedoch auch eine geographische Bedeutung mit sich, denn die Mitglieder der »echten Elite«, die Mitglieder des römischen Senats waren, sahen ihre Kollegen aus dem Senat Konstantinopels eher als Produkt eines Aufstiegs aus der Bürokratie an. Wenn dies schon zum Teil ein Produkt des späten 4. Jahrhunderts ist, hat das 5. Jahrhundert die Möglichkeit geboten – und Rutilius markiert den Anfang davon – die zwei Stränge zu verschmelzen und so die »über-römische« Identität Browns noch in einer stadtrömischen und senatorischen »Deklaration« zu formulieren⁶¹.

Diese spät-römische westliche Identität, die zuerst ein aristokratisches Produkt bildete, war die Referenz, die die Päpste des 6. Jahrhunderts ausnutzten, um ihr »Andersein« und ihre Überlegenheit im Konflikt mit den anderen apostolischen Bistümern, die den Primat beanspruchten, zu konstruieren, und die Gregor dann im Jahr 594 benutzte, um in einer höflichen Form Constantinas Anfrage abzulehnen.

Diese letztendlich simple und »lügnerische« Aussage überdeckt jedoch eine lange Entwicklung, die zu einer so großen Distanzierung und Entfremdung des Westens und des Ostens geführt hatte, dass sie nicht nur sagbar war, sondern sogar als Argument benutzt werden konnte.

Dies bedeutet nicht – und dies muss nochmals explizit formuliert werden –, dass es im Zeitalter Gregors des Großen eine »westliche ethnische Identität« gab. So weit kam es nicht, und die Identität des Westens wird sich auch in späteren Zeiten kaum als ethnische, sondern eher als kulturelle Identität definieren. Der Unterschied in den Sitten ist ein erster Schritt, zu dem sich später die lateinische Sprache im Vergleich zu der griechischen und sogar eine politische Differenz hinzufügen werden. Es ist nur der Anfang einer langen Geschichte, die durch die anderen Beiträge dieses Bandes zu erläutern sein wird.

Bibliographie

Quellen

Aug.: De opere Monachorum liber unus. Sancti Aurelii Augustin, Hippo-
nensis episcopi, opera omnia 6. PL 40, 1865, 547-581.

Cassiod.: Cassiodori senatoris variae. Hrsg. von Th. Mommsen. MGH Auct.
ant. 12 (Berolini 1894, Ndr. München 1981).

Chromat.: Chromace d'Aquilée: Sermones. Hrsg. u. übers. von J. Lemarié /
H. Tardiff (Paris 1971).

CJ: Corpus iuris civilis 2: Codex Justinianus. Hrsg. von P. Krüger (Berlin
1954).

Coll. Avell.: Avellana quae dicitur collection. Hrsg. von O. Günther. CSEL
35 (Salzburg 2012).

CTh: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges
novellae ad Theodosianum pertinentes 1-2. Hrsg. von Th. Mommsen /
P. Meyer (Berolini 1905).

Dion. Hal.: The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus 1. Hrsg.
u. übers. von E. Cary (London 1960).

Damas.: Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry: Introduction, Texts,
Translations, and Commentary. Hrsg. von D. Trout (Oxford 2015).

Greg. M.: Gregorius Magnus: Registrum Epistolarum. Hrsg. von L. Hart-
mann (Berlin 1893). – Grégoire le Grand, Dialogues. Introduction, texte

critique, traduction et notes 1-3. Hrsg. von A. de Vogué / P. Antin
(Paris 1978-1980). – Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius des
Großen, Papstes und Kirchenlehrers: Mit einem kurzen Vorbericht über
das Leben und die Schriften des Heiligen. Übers. von T. Kranzfelder.
Bibliothek der Kirchenväter 18 (Kempten 1873).

Greg. Naz.: Gregor von Nazianz: Orationes theologicae. Hrsg. u. übers.
von H. Sieben (Freiburg i. Br. u. a. 1996).

Greg. Tur.: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Hrsg.
von B. Krusch. MGH SS rer. Merov. 1, 2 (Hannoverae 1885).

Hdt.: Herodot: Historien 2. Hrsg. von J. Feix (Düsseldorf 2006).

Hist. Eccl. Angl.: Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte des Englischen
Volkes 1-2. Hrsg. u. übers. von G. Spitzbart (Darmstadt 1982).

Paul. Nol.: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani opera 2: Carmina. Hrsg.
von M. Kamptner (Wien 1999).

Theodrt.: Theodreti Graecarum affectionum curatio. Hrsg. von H. Raeder
(Stuttgart 1969).

Victr. Rotom.: Origines chrétiennes: de la Ile Lyonnaise galloromaine à la
Normandie ducale (4^e-11^e siècles). Avec le texte complet et la trad.
intégrale du De laude sanctorum / de Saint Victrice. Hrsg. u. übers.
von R. Herval (Rouen, Paris 1966).

Literatur

Beaujard, Le culte: B. Beaujard, Le culte des saints en Gaule. Les premiers
temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle (Paris 2000).

Brown, Through the Eye: P. Brown, Through the Eye of a Needle. Wealth,
the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-
550 AD (Oxford 2013).

61 Roda, Nobiltà 670-674.

- Buenacasa Pérez, La instrumentalización: C. Buenacasa Pérez, La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII). In: L. A. García Moreno / M. E. Gil Egea / S. Rascón Marqués / M. Vallejo Girvés (Hrsg.), Santos, obispos y reliquias (Alcalá 2003) 123-140.
- Canetti, Culto dei santi: L. Canetti, Culto dei santi e dissezione dei morti tra Antichità e Medioevo. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 35, 1999, 241-278.
- Verso un'archeologia: L. Canetti, Verso un'archeologia delle collezioni. *Reliquie e tesori tra Antichità e Medioevo. Sanctorum* 3, 2006, 113-139.
- Carlà, Exchange: F. Carlà, Exchange and the Saints: Gift-Giving and the Commerce of Relics. In: F. Carlà / M. Gori (Hrsg.), Gift Giving and the »Embedded« Economy in the Ancient World (Heidelberg 2014) 403-437.
- Middle Classes: F. Carlà, Middle Classes in Late Antiquity: An Economic Perspective. In: E. Bissa / F. Santangelo (Hrsg.), Studies on Wealth in the Ancient World (London 2016).
- Milan: F. Carlà, Milan, Ravenna, Rome: Some Reflections on the Cult of the Saints and on Civic Politics in Late Antique Italy. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 46, 2010, 197-270.
- Tassazione: F. Carlà, Tassazione sociale ed aristocrazia senatoria: la gleba senatus. In: J. J. Aubert / P. Blanchard (Hrsg.), Droit, religion et société dans le Code Théodosien (Genève 2009) 179-211.
- Carlà/Gori, Introduction: F. Carlà / M. Gori, Introduction. In: F. Carlà / M. Gori (Hrsg.), Gift Giving and the »Embedded« Economy in the Ancient World (Heidelberg 2014) 7-47.
- Castellanos, Nemo: S. Castellanos, ¿Nemo martyres distrahat? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d. C. In: L. A. García Moreno / M. E. Gil Egea / S. Rascón Marqués / M. Vallejo Girvés (Hrsg.), Santos, obispos y reliquias (Alcalá 2003) 141-146.
- Chazelle/Cubitt, The Crisis: C. Chazelle / C. Cubitt (Hrsg.), The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean (Turnhout 2007).
- Clark, Claims: E. A. Clark, Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia. *Church History* 51, 1982, 141-156.
- Clark, Translating Relics: G. Clark, Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate. *Early Medieval Europe* 10, 2001, 161-176.
- Claude, Der Handel: D. Claude, Der Handel im westlichen Mittelmeer während des Frühmittelalters (Göttingen 1985).
- Crook, The Architectural Setting: J. Crook, The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300-1200 (Oxford 2000).
- Dagron, Constantinople: G. Dagron, Constantinople, la primauté après Rome. In: F. Elia (Hrsg.), Política, retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (Catania 2002) 23-38.
- Delehaye, Origines: H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (Bruxelles 1933).
- Demacopoulos, Gregory: G. E. Demacopoulos, Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title. *Theological Studies* 70, 2009, 600-621.
- Donceel-Voûte, Le rôle: P. Donceel-Voûte, Le rôle des reliquaires dans les pèlerinages. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie 1 (Münster 1995) 184-205.
- Dooley, Church Law: E. A. Dooley, Church Law on Sacred Relics (Washington, D.C. 1931).
- Elsner, Replicating: J. Elsner, Replicating Palestine and Reversing the Reformation. Pilgrimage and Collecting at Bobbio, Monza and Walsingham. *Journal of the History of Collections* 9, 1997, 117-130.
- Garitte, Histoires: G. Garitte, Histoires édifiantes géorgiennes. *Byzantion* 36, 1966, 396-423.
- Geary, Furta sacra: P. J. Geary, Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages (Princeton 1990).
- Grig, Making Martyrs: L. Grig, Making Martyrs in Late Antiquity (London 2004).
- Guiraud, Le commerce: J. Guiraud, Le commerce des reliques au commencement du IX^e siècle. In: *MEFR* (Paris 1892) 73-95.
- Heinzelmann, Translationsberichte: M. Heinzelmann, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Turnhout 1979).
- Herrmann-Mascard, Les reliques: N. Herrmann-Mascard, Les reliques des saintes. Formation coutumière d'un droit (Paris 1975).
- Hunt, The Traffic: E. D. Hunt, The Traffic in Relics: Some Late Roman Evidence. In: S. Hackel (Hrsg.), The Byzantine Saint (London 1981) 171-180.
- James, Bearing Gifts: L. James, Bearing Gifts from the East: Imperial Relic Hunters Abroad. In: A. Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium (Aldershot 2001) 119-131.
- Jones, The Archaeology: S. Jones, The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present (London, New York 1997).
- Kaplan, De la dépouille: M. Kaplan, De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle. In: E. Bozóky / A. M. Helvétius (Hrsg.), Les reliques. Objets, cultes, symboles (Turnhout 1999) 19-38.
- Klein, Sacred Relics: H. A. Klein, Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace in Constantinople. In: F. A. Bauer (Hrsg.), Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen: Gestalt und Zeremoniell (Istanbul 2006) 79-99.
- Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult: B. Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (Köln, Opladen 1965).
- Reliquienverehrung: B. Kötting, Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen. *Trierer Theologische Zeitschrift* 67, 1958, 321-334.
- Landwehr, Historische Diskursanalyse: A. Landwehr, Historische Diskursanalyse (Frankfurt a. M. 2008).
- Laubry, Le transfert: N. Laubry, Le transfert des corps dans l'empire romaine: problèmes d'épigraphie, de religion et de droit romain. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 119, 2007, 149-188.
- Leclercq, Reliques: *DAFL* 14/2 (1939) 2294-2359 s. v. Reliques et reliquaires (H. Leclercq).
- Leyser, The Temptation: C. Leyser, The Temptations of Cult: Roman Martyr Piety in the Age of Gregory the Great. *Early Medieval Europe* 9, 2000, 289-307.

- Maccarrone, Il primato: M. Maccarrone (Hrsg.), Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Recherche e testimonianze (Città del Vaticano 1991).
- Mango, Constantine's Mausoleum: C. Mango, Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics. *BZ* 83, 1990, 51-62.
- Markus/Sotinel, Introduction: R. Markus / C. Sotinel, Introduction. In: C. Chazelle / C. Cubitt (Hrsg.), *The Crisis of the Oikoumene* (Turnhout 2007) 1-14.
- Martin, Der Weg: J. Martin, Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom (Stuttgart 2010).
- McCulloh, From Antiquity: J. M. McCulloh, From Antiquity to the Middle Ages: Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century. In: E. Dassmann / K. Suso Frank (Hrsg.), *Pietas*. Festschrift für Bernhard Kötting (Münster 1980) 313-324.
- The Cult: J. M. McCulloh, The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: A Lexicographical Study. *Traditio* 32, 1976, 145-184.
- Noga-Banai, The Trophies: G. Noga-Banai, The Trophies of the Martyrs. An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries (Oxford 2008).
- Renfrew, Prehistory: C. Renfrew, Prehistory and the Identity of Europe or, Don't Let's Be Beastly to the Hungarians. In: P. Graves-Brown / S. Jones / C. Gamble (Hrsg.), *Cultural Identity and Archaeology*. The Construction of European Communities (London, New York 1996) 125-137.
- Roda, Nobiltà: S. Roda, Nobiltà burocratica, aristocrazia senatoria, nobiltà provinciali. In: *Storia di Roma* 3/1 (Torino 1993) 643-674.
- Saxer, Morts: V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles (Paris 1980).
- Schatz, La primauté: K. Schatz, La primauté du pape, son histoire des origines à nos jours (Paris 1992).
- Schmidt-Hofner, Reagieren: S. Schmidt-Hofner, Reagieren und Gestalten. Der Regierungsstil des spätrömischen Kaisers am Beispiel der Gesetzgebung Valentinians I. (München 2008).
- Silvestre, Commerce: H. Silvestre, Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge. *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire* 30, 1952, 721-739.
- Thacker, In Search: A. Thacker, In Search of Saints: The English Church and the Cult of Roman Apostles and Martyrs in the Seventh and Eighth Centuries. In: J. M. H. Smith (Hrsg.), *Early Medieval Rome and the Christian West*. Essays in Honour of D. A. Bullough (Leiden, Boston 2000) 247-277.
- Weiner, Inalienable Possessions: A. B. Weiner, Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving (Berkeley 1992).
- Wortley, The Earliest Relic-Importations: J. Wortley, The Earliest Relic-Importations to Constantinople. In: J.-L. Deuffic (Hrsg.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiévale* (Saint-Denis 2006) 207-225.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die Differenz als Argument: Gregor der Große, Constantina und der Kopf des Apostels Paulus

Anhand des Beispiels der vorsichtig ablehnenden Antwort von Papst Gregor den Großen auf die von der byzantinischen Kaiserin Constantina gestellte Bitte nach der Übersendung des Kopfes von Paulus, eine Körperreliquie von großem symbolischen Kapital, an den Kaiserhof von Konstantinopel untersucht dieser Aufsatz einen schon vor dem 6. Jahrhundert greifbaren Prozess der Genese einer westlich-spätrömischen Identität, die ihren Ausdruck zunehmend in religiös-moralischen Argumenten findet, und beleuchtet diesen auch vor dem Hintergrund der diskursiven Verwendbarkeit von scheinbaren Differenzen als Argument in der Kommunikation zwischen Osten und Westen, zwischen weltlicher und religiöser Macht.

La différence comme argument: Grégoire le Grand, Constantina et la tête de l'apôtre Paul

A partir de l'exemple de la réponse négative donnée avec précaution par Grégoire le Grand à une demande de l'impératrice Constantina de Byzance d'envoyer la tête de Paul, une relique d'une grande valeur symbolique, à la cour impériale de Constantinople, cet article examine la naissance d'une identité occidentale et romaine tardive, identifiable déjà avant

The difference as an argument: Gregory the Great, Constantina and the head of the Apostle Paul

The paper deals with the process of the genesis of a western, Late Roman identity already discernible prior to the 6th century which increasingly finds expression in religious-moral arguments. It also illustrates this against the background of the deductive use of apparent differences as an argument in the communication between East and West, between secular and religious power. The example used is the cautiously negative response of Pope Gregory the Great to the Byzantine Empress Constantina's expressed request to have the head of Paul, a relic of extreme symbolic asset, brought to the Imperial court of Constantinople.

Translation: C. Bridger

le VI^e siècle et s'exprimant surtout à travers des arguments religieux et moraux, et l'aborde dans le contexte de l'utilité de différences apparentes comme argument dans la communication entre l'Orient et l'Occident, entre les pouvoirs temporel et religieux.

Traduction: Y. Gautier