10 2008

Identitäre Immunität und strategische Immunisierung

Lépra und Lepra von der Bibel bis ins Mittelalter

Isabell Lorey

Krankheiten, vor allem Seuchen sind in der Geschichte des „Okzidents“ häufig nicht nur als Gefährdung des individuellen Körpers, sondern immer auch als Bedrohung von Gemeinschaften wahrgenommen worden. Am Umgang mit Seuchen lassen sich deshalb jene Mechanismen politischer wie auch religiöser Gemeinschaften analysieren, über die sie sich immer wieder herstellen und stabilisieren.[1]

Was bedroht wann eine bestimmte soziale oder politische Ordnung? Vor welcher Gefahr versucht man sich auf welche Weise zu schützen? Mit der Perspektive auf Seuchen geht es immer auch darum, wie Ansteckung imaginiert wird, im medizinischen wie im metaphorischen Sinne. Das Ansteckende wird selten zum Schutz einer Gemeinschaft nur ferngehalten und ausgeschlossen, vielmehr wird es meist gerade zum Schutz oder im religiösen Sinne zum Heil in eine Gemeinschaft aufgenommen und dennoch isoliert. Beide Strategien des Schutzes können Strategien der *Immunisierung* sein.[2]

Ich werde mich im Folgenden auf einen Aspekt meines größeren Forschungsprojekts zu diesem Thema beschränken. Meine These für diesen Aspekt ist, dass sich bereits in den Evangelien des Neuen Testamentes eine christliche Figur der Immunisierung abzeichnet, die in modifizierter Form bis heute Gültigkeit zu haben scheint. Diese Figur zeigt sich an der sozialen, kultischen und religiös-imaginären Funktion von *lépra* und Lepra im Christentum.

Foucaults These

Michel Foucault hat drei paradigmatische Machtmodelle entwickelt, die er anhand des spezifischen Umgangs mit drei großen Seuchen beschreibt: der Umgang mit Lepra, mit Pest und mit Pocken. Der Umgang mit den Pocken steht als Beispiel für die Gouvernementalität der Moderne, jener mit der Pest für Kontrolle und Disziplin, und die Lepra steht für Foucault als Beispiel für die Ausschlusspraktiken traditioneller Souveränität (Foucault 2004, Sarasin 2005). Der Umgang mit den Leprakranken markiert für ihn eine Herrschaft des binären Spaltens, mittels klarer Grenzziehungen in ein Innen und ein Außen, ein Eigenes und ein Anderes. Aus Angst vor Ansteckung seien Leprakranke zu sozialen Randgruppen stigmatisiert und radikal in eigenen Behausungen, den so genannten Leprosorien, jenseits der Stadt- oder Dorfgrenze aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und sich selbst überlassen worden (Foucault 1973). Foucault steht mit der Ausschlussthese der Leprakranken nicht allein. Auch in der internationalen, vor allem der medizinhistorischen Lepraforschung war die bevorzugte Interpretation der sozialen Bedeutung dieser ansteckenden Krankheit bis vor wenigen Jahren auf rigide Ausschlusspraktiken beschränkt (Schelberg 2000: 15ff.).

In der sozial-, gesellschafts- und kulturwissenschaftlichen Forschung wiederum gilt Foucaults These von der aus- oder einschließenden binären Spaltung bis heute als Kriterium dafür, welche gesellschaftliche Positionierung Personen erfahren, die als anormal, anders und fremd markiert werden.

Foucault behandelt Lepra als eine Art Präzedenzfall für binäre Ausschlusspraktiken im christlichen „Okzidents“. Die Frage ist jedoch, ob der Umgang mit Leprösen dafür als Indikator gelten kann, oder ob sich auch schon zu Beginn des Christentums eine Dynamik jenseits des Binären abzeichnet. Bereits in der auf Ausschlüsse fokussierten Lepraforschung wird auf Beispiele verwiesen, die eine mit der Ausschlussthese nicht

recht zu vereinbarende ambivalente Funktion der Leprösen andeuten. Gegenwärtig scheinen auch Positionen jenseits binärer Kategorisierungen Gehör zu finden, solche, die Ambivalenzen fokussieren und aushalten (u.a. Schelberg 2000, Jütte 1995).

Unter ihnen zeichnet sich beispielsweise eine Position ab, nach der Lepra nicht ausschließlich als das „infektiöse Gegenprinzip" (Sarasin 2005: 94) von Ordnung verstanden werden kann. Dies gilt allerdings – so muss man einschränkend bemerken – erst für die Zeit ab etwa dem 11. Jahrhundert. Ab diesem Zeitpunkt wurden Leprakranke im christlichen Okzident nicht mehr in erster Linie ausgestoßen und streng von den so genannten Gesunden abgesondert. Die Leprösen wurden im Gegenteil zum paradigmatischen Objekt christlicher Barmherzigkeit und Fürsorge. Der Kontakt mit dem/der leprösen Kranken galt jetzt zugleich auch als heilend im Sinne von Heil bringend und nicht ausschließlich im negativen, gefährdenden Sinne als ansteckend. Der Umgang mit Leprakranken, so meine These, steht daher für eine christliche Figur der Immunisierung, die ihre Genealogie in der Botschaft der neutestamentlichen Schriften hat. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die „christliche Heils-Botschaft" bis zum Ende des Mittelalters die kaum hinterfragbare Handlungsanweisung darstellte.

Die Übertragung von *sara'at* zu *leprosus*

Ende des 4. Jahrhunderts führte Hieronymus in seiner lateinischen Bibelübertragung, der Vulgata, die Begriffe *lepra*, *leprosus* ein. Er transliterierte aus der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, das Wort *lépra, lépros* (im Griechischen hatten diese Begriffe noch die weitere Bedeutung von ‚schuppig, rau') für das hebräische *sara'at*.[3] Mit dieser Begriffswahl im Lateinischen legte Hieronymus die Grundlage zur Kanonisierung *und* Dramatisierung der vieldeutigen alttestamentlichen Bezeichnung für Unreinheiten in den Levitischen Gesetzen (Lev. 13-15). Mit *sara'at* waren nämlich nur *unter anderem* schuppige Hautkrankheiten bezeichnet[4], diese Verunreinigung konnte auch auf Textilien und Häuser auftauchen (Lev. 13,47-59 und 14,33-53). Die Implementierung des Begriffes *leprosus* verschob gewissermaßen den Blick aus dem Feld des „Religiös-Rituellen" und der vom Ritual dominierten Reinheitsvorstellung (vgl. auch Douglas 1985) auf eine diesseitige Krankheit, die im Laufe der wachsenden Erkenntnis immer eindeutiger als – ansteckende – „Seuche"[5] definiert wurde (Schelberg 2000: 12 ff., 115 ff.).[6]
Diese Vereindeutigung fand zu einer Zeit statt, als das Christentum aus der Außenseiterrolle herausgetreten war, zur Staatsreligion erhoben wurde und eine über Jahrhunderte andauernde Identitätssuche darüber begann, auf welche Weise die Abgrenzung zum Nicht-Christlichen definiert werden konnte. Im Umgang mit den tatsächlich Leprösen lavierte diese Suche jedoch noch mindestens bis ins 11. Jahrhundert, als diese Kranken zu einer der zentralen Figuren christlicher Wohltätigkeit durch Almosen wurden. Bereits die Kirchenväter hatten die Almosenlehre der neutestamentlichen Schriften weiterentwickelt, doch erst im Hochmittelalter reifte der *caritas*-Gedanke zur Blüte. Die Almosen fungieren sowohl gleichsam als sakramentale Sündenentlastung als auch zur Strukturierung des sozialen Lebens (Rassem 1992: 604). Im Zuge dieser Entwicklung wurden die Aussätzigen[7] immer weniger rigoros ausgesondert, sondern erhielten zunehmend eine aus dem Neuen Testament interpretierte „heilsgeschichtliche" Funktion.

Der heilige, arme Lazarus

Weder in den alt- noch in den neutestamentlichen Texten sind in Bezug auf Lepra oder Aussatz Geschichten über die medizinische Heilung einer Krankheit zu finden. Die als „aussätzig" Bezeichneten werden in Aufzählungen sogar zusätzlich zu den „Kranken" genannt. Bei Matthäus fordert Jesus seine Jünger auf: „Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein [*leprous katharizete*]" (Mt 10,8). Die Aussätzigen (*leproí*) sind die Unreinen.[8] Mithilfe der übersetzten Krankheitsbezeichnungen „Aussatz" oder „Lepra" wird

in solchen neutestamentlichen Stellen, wie in denen des alten Testaments, eine Analogie zwischen Leprakrankheit und Unreinheit gezogen. Der einst kultische Begriff des „Unreinen“ bekommt mit der lateinischen Übersetzung eine epidemologische Bedeutung. Als sich der karitative Gedanke in der christlichen Kirche durchzusetzen beginnt, erfährt auch die Figur des armen Lazarus, verkörpert durch den Leprösen, eine veränderte Deutung (Geremek 1991: 32; Schelberg 2000: 147; Winkle 2005, 16).

In der Lukas-Geschichte vom „Reichen Mann und dem armen Lazarus“ (Lk 16,19-31) nimmt ein reicher Mann den Tod eines vor seiner Tür liegenden Aussätzigen (*leprós*), eben jenes Lazarus, in Kauf, ohne ihm irgendeine Unterstützung zu gewähren. Während der Reiche nach seinem Tod Höllenqualen zu leiden hat, ruht Lazarus geborgen in Abrahams Schoß. Die Botschaft dieser Parabel lautet: Tue zu Lebzeiten Gutes den Armen, damit du im Jenseits entsühnt bist, also das Heil des Himmels, das versprochene „Reich Gottes“, genießen kannst.

Aber dieses Beispiel enthält noch mehr: Symbolisiert im Heiligen Lazarus, wurde der/die Lepröse ab dem 11. Jahrhundert aufgrund seines/ihres diesseitigen Elends und seiner/ihrer Leiden als eine/r verstanden, der/die Gott besonders nahe war und aus dieser Intimität und Nähe besondere Fürsprache für seine WohltäterInnen halten konnte. Der Akt der „Barmherzigkeit“ gegenüber Leprösen stellte gewissermaßen ein größeres „Heilskapital“ dar als die Almosengabe an einen gewöhnlichen Armen. Die daraus entstehende ambivalente Figur des Leprösen wird zum einen markiert und stigmatisiert und dadurch in gewisser Weise auch ausgeschlossen, zugleich aber wird sie ausgestattet mit einer besonderen Heilsfunktion für jene nicht ausgeschlossenen Gesunden, die über den Akt der Barmherzigkeit gleichsam „Heilskapital“ für das Jenseits anhäufen können. Und damit ist der/die Lepröse zugleich wieder Teil der Gemeinschaft. Die Bedingung für diese besondere heilsgeschichtliche Funktion der Leprakranken liegt im Selbstverständnis der Jesuanischen Botschaft und der Weise, wie sich eine christliche Gemeinschaft konstituiert.

Die Immunität Jesu

In der Geschichte vom armen Lazarus kommt Jesus von Nazareth nicht vor. Dafür berichten alle Evangelisten andere Parabeln von Jesus’ Begegnungen mit Unreinen. Matthäus zum Beispiel erzählt die „Heilung eines Aussätzigen [*leprós*]“ folgendermaßen: Als Jesus „vom Berge herabging, folgte ihm eine große Menge. Und siehe, ein Aussätziger [*leprós*] kam heran und fiel vor ihm nieder und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen.“ Nach dieser Bitte nach Reinigung und „Heilung“ markiert Matthäus in der Geschichte einen entscheidenden Unterschied zu den levitischen Gesetzen und lässt für unseren Zusammenhang bedeutende Dinge geschehen, denn: „Jesus streckte die Hand aus, rührte ihn an und sprach: Ich will’s tun; sei rein! Und sogleich wurde er von seinem Aussatz [*lépra*] rein.“ (Mt 8,1-3)

Jesus tut hier das, was die levitischen Gesetze allen, auch den Priestern, strengstens untersagen (Lev. 13-14). Das Unreine darf nicht berührt werden. Durch eine Berührung hätte der Priester seine kultische Reinheit, seine von Gott übertragene Macht verloren. Matthäus beendet die Geschichte explizit mit Bezug auf den alttestamentlichen Ritus und behält so formal die alten *sara’at*-Bestimmungen bei. In der Tora entscheidet der Priester, nachdem er sich die befallenen Hautstellen *angesehen* hat, darüber, ob er jemanden „rein“ oder „unrein“ spricht (Lev. 13). Matthäus markiert den „Neuen Bund“, den Jesus darstellt, indem er die Bedeutung des Priesters erwähnt, und durch die Mahnung von Jesus an den „geheilten“ Reinen zugleich zu entwerten scheint: „Und Jesus sprach zu ihm: Sieh zu, sage es niemandem, sondern geh hin und zeige dich dem Priester und opfere die Gabe, die Mose befohlen hat, ihnen zum Zeugnis.“ Die Geschichte impliziert, dass der Priester die Heilung des Jesus von Nazareth bestätigt, ohne von ihr zu wissen.

Auch in anderen Evangelientexten berührt Jesus die Unreinen, ohne sich an das alttestamentliche Berührungsverbot zu halten.[9] Indem die Evangelientexte ihn mit der Fähigkeit ausstatten, durch Kontakt

Unreines in Reines zu verwandeln, zu „heilen“, gestalten sie Jesus von Nazareth als jenen, der sich über die kultisch-rituellen Regeln hinwegsetzt und damit zu verstehen gibt, dass er *immun* ist.[10]

Er steckt sich nicht an, denn seine Immunität ist von Gott gegeben. Dass er immun ist, markiert ihn als „Sohn Gottes“, denn er ist durch die Berührung des Unreinen nicht gefährdet. Er bleibt nicht nur unversehrt und „rein“. Mehr noch: Er *behandelt* die Aussätzigen (*leproí*), er berührt sie mit seiner *Hand*, er stellt Kontakt her und verstößt sie nicht. Mit dieser Berührungsgeste wird den Aussätzigen eine exponierte Funktion in der entsühnenden Heilungs- und Reinigungspraxis Jesu zugeschrieben. Durch den Akt seiner Barmherzigkeit holt er auch diese Ausgegrenzten, gleichsam durch einen Reinigungsakt, wieder in die Gemeinschaft herein (vgl. a. Schelberg 2000: 142 f.).

Augenscheinlich soll gerade in der Berührung des Aussätzigen (*leprós*) Jesus' *Immunität* als „Sohn Gottes“ offenbar werden. Denn weder Lahme noch Gebrechliche musste er stets anfassen, um sie zu heilen.[11] Diese neutestamentlichen Berichte über Begegnungen Jesu mit Aussätzigen (*leproí*) implizieren einerseits eine – selbstbewusste – Regelverletzung gegenüber dem geltenden gesellschaftlich-religiösen Selbstverständnis seiner Zeit. Sodann ist die hier geschilderte besondere, außerordentlich „heilende“ Kraft Zeugnis und Beleg für den in ihm Mensch gewordenen Gott. Und schließlich gehören diese Passagen zu den zentralen Aussagen über das christliche Selbstverständnis von „Heils-Geschichte“.

In ihrer Komplexität sollen die Implikationen für meine Fragestellung hier zumindest noch stichwortartig skizziert werden: 1. Aufgrund seiner, durch die neutestamentlichen Texte definierten Immunität gegen das Unreine „heilt“ Jesus Aussätzige, was 2. zugleich als Beleg und Verheißung seiner Göttlichkeit verstanden wird, und 3. ist hier angekündigt, dass die Nichtausgeschlossenen, die Gesunden durch den Akt der Barmherzigkeit, der Berührung und des Berührt-Seins – gewissermaßen auch mit einem egoistischen Hintersinn – an seiner eigenen heilsgeschichtlichen Zukunft mitwirken können. Damit wird der/die „ausgestoßene“ Leprakranke gleichsam für die Gemeinschaft zum werthaltigen Subjekt, in das zu investieren sich lohnt; und damit wird seine/ihre Ausstoßung zugleich auch wieder aufgehoben.

Mit der Berührung des Unreinen bricht Jesus eines der größten Tabus, das in den alttestamentlichen Texten festgelegt ist, jenes nämlich, das als Bestandteil des „Bundes mit Gott“ die Reinheit und Heiligkeit der jüdischen Gemeinschaft sichern sollte. Diese Gemeinschaft war nach alttestamentlichem Verständnis durch Unreinheit bedroht, die durch körperliche Berührung – also nach unserem heutigen Verständnis durch „Ansteckung“ – übertragen wurde. Die körperliche Berührung des Unreinen gefährdete zugleich den „Bund“, den Vertrag, den Gott mit seinem „auserwählten Volk“ geschlossen hatte.

Dagegen wird im neutestamentlichen Verständnis gerade dieses Kontakt- und Berührungsrisiko mit dem Unreinen zu etwas, das den „Neuen Bund“ nicht bedroht, sondern geradezu Heil und Erlösung verspricht. Die Aussätzigen (*leproí*) müssen deshalb nicht mehr verbannt werden. Sie sind nun ein Medium und Instrument zur Offenbarung der Immunität Jesu.

Indem Jesus die alten Gesetze bricht, zeigt er, dass er der Messias, also derjenige ist, der wie in den alttestamentlichen Ankündigungen den „Neuen Bund“ schließen und damit auch neue – nicht nur kultische, rituelle etc. – „Erlösungs-Regeln“ vereinbaren wird. Seine provokante Handlung der Berührung bedeutet nicht die Ansteckung, die Übertragung des Giftes der Unreinheit auf ihn. Im Gegenteil: Er ist es, der „heilt“, und damit zugleich den Unreinen von ritueller Unreinheit befreit. Das heißt: Jesus *hat* nicht nur das Gegengift, er *ist* selbst das Gegengift als Inkarnation Gottes. Allein der Menschensohn Gottes besitzt diese Immunität. Jesus ist die Ausnahme.

Dies ist jedoch nur der eine Aspekt, unter dem Jesus die gemeinschaft-konstituierende Funktion im christlichen Selbstverständnis zugesprochen werden kann. Der andere ist die Verwundung des Immunen.

Die immune, verwundete Gewalt-Gabe

Augenscheinlich ist Jesus' Immunität als Zeichen seiner Auserwähltheit eine patrilineare Gabe an den Sohn, ein göttliches Geschenk an den Fleischgewordenen. Durch Jesus' Selbst-Opferung am Kreuz wird sein Körper zur Wunde. Und als Wunde ist dieser „Leib" auf ewig versehrt. Obwohl er gegen die Sünden, das Unreine und Böse geschützt ist, sind es genau diese Elemente, durch die er verwundet wird. Damit wird seine Immunität zum versehrten Schutz und auf immer mit Schuld verbunden. Sein Blut und seine Wunden zeugen von der gewalttätigen Versündigung an der Immunität des Göttlichen. Deshalb ist seine Opferung, der „Leib Christi", als Opfergabe immer eine Gabe der Gewalt, ein Gewaltgeschenk, ein Geschenk, dem Gewalt immanent ist (vgl. Girard 1999). Folglich bedeutet sein Leib Hin-Gabe und Gift zugleich. Denn die Wunde und der Blutfluss symbolisieren die Versehrtheit, die Gewalt und die Sünde, die dem immunen Sohn Gottes in der Selbstopferung, in der selbstlosen Hin-Gabe angetan werden.[12] Freilich kann diese Immunität durch Menschenhand letztlich nicht zerstört werden, schließlich wird von der Auferstehung berichtet, einem Ereignis, das als Grundlage für die Versöhnung gilt.

Die Einverleibung

Jesus' Körper transportiert eine doppelte Botschaft. Der Moment, in dem dies am deutlichsten wird, ist die Eucharistie, das Ritual des Abendmahls, bei dem das Blut und der Leib im Mittelpunkt stehen.[13] In der Eucharistie manifestiert sich ein fundamentales Paradox: Einerseits konstituiert die Kommunion, die gemeinsame Einnahme des Abendmahls die christliche Gemeinschaft. Alle, die am Abendmahl teilnehmen, haben durch die Einnahme des konsekrierten Weines und Brotes teil am „Leib Christi". Andererseits bewahrt das konsekrierte Brot als dieser versehrte Leib auch die Schuld an der Opferung und verbindet die Einnahme des Leibes Christi dadurch auf ewig mit dem Wunsch nach Erlösung. Dass Jesus für die Sünden aller am Kreuz gestorben ist, bedeutet eine nicht einlösbare Schuld an der getöteten immunen Reinheit, an seiner geopferten Schuldlosigkeit[14] (Freud 1987: 93). Die Einverleibung seines Leibes heißt deshalb immer beides: Teilhabe und Versöhnung wie auch Bewahrung der Opferung. Das Opfergedächtnis gedenkt immer auch der Gewalt. Durch die Einnahme der Gaben in der Kommunion soll das Gift der Gewalt neutralisiert und zu Gegengift, Schutz und Versöhnung werden. Zugleich wird durch die Kommunion auch jede/r einzelne in die religiöse Gemeinschaft aufgenommen, inkorporiert.[15]

Doch der Zustand der Immunität, in dem dieser Jesus in den Evangelientexten verstanden wird, ist für die einnehmenden Teilhabenden nicht möglich. Was möglich erscheint, und daran erinnert die Kommunion, ist lediglich das verheißene Versprechen auf ein Heil im Jenseits durch eine beständige, doch stets instabile Immunisierung im Diesseits. In dieser Dynamik strebt jede/r einzelne innerhalb der christlichen Gemeinschaft nach Immunisierung, ohne jemals an die Immunität Jesu heranreichen zu können. Das Heilsversprechen ist nicht einzulösen, gerade weil Sünde und Gewalt die Gemeinschaft mitkonstituieren. Es kann daher nur den unendlichen Prozess der Immunisierung geben, nicht jedoch den Seinszustand oder die Identität der Immunität.

Vor allem im Laufe des Mittelalters setzte sich die Auffassung der Transsubstantiation, der Substanzverwandlung durch Konsekration, in der christlichen Kirche durch, bis sie 1215 auf dem 4. Laterankonzil unter Innozenz III. zum Dogma erhoben wurde.[16] Das gleiche Konzil manifestierte den christlichen Antijudaismus, der seit der alten Kirche bestand und sich kaum verändert im Mittelalter fortsetzte, durch die Verfügung gesonderter Kleidung für Juden (Ebach 1988: 301).[17] Seit der Zeit Konstantins wird der Antijudaismus zum „konsistenten Bestandteil" (ebd: 300) der christlichen Lehre, der Vorwurf des Gottesmordes und des kannibalistisch phantasierten „Ritualmordes" zu einer wiederkehrenden und folgenschweren Polemik (Lotter 1998).[18]

Die Gewalt, die beim Abendmahl dem „Leib Christi“ immanent bleibt, wird in einer antijudaistischen Logik abgespalten, und die christliche Gemeinschaft konstituiert sich über die imaginäre Bedrohung einer beständigen Gewalt von außen. Durch die Konstruktion einer veräußerten Gewalt kann in der Transsubstantiation, der Realpräsenz Christi, jede/r Teilnehmende durch die rituelle Einverleibung von Wein und Brot nicht nur teilhaben an seiner Gegenwart, sondern auch zu einem Teil seines „Leibes“ werden. Die christliche Gemeinschaft wird zu „einem Leib“.

Doch ein Zustand der Sünden- und Schuldfreiheit, der Reinheit, der Ganzheit und Unversehrtheit ist für die Gläubigen nicht erreichbar. Statt aber genau dies anzuerkennen, wird der Wunsch, das Streben, das Phantasma nach Eins- und Unversehrt-Sein in der Eucharistie in einer immunisierenden Geste beständig aufrecht erhalten. Man kann also sagen, dass nicht nur Mord ein konstitutives Moment des Christentums darstellt, wie vor allem Sigmund Freud und Réne Girard gezeigt haben,[19] sondern ebenso Immunität.

Die „reale“ Handlung der christlichen Einverleibung kann als überaus einflussreiche, quasi „kannibalische“ Praxis im „okzidentalen“ Europa verstanden werden.[20] Das Essen von Brot und Wein als „Leib Christi“, ein solcher, als kannibalisch interpretierbarer Akt, stellt einen Versuch dar, sich Jesus durch Einverleiben eines Stückes zu versichern (vgl. Freud 1987: 89) und über die Einigung eine Art „Sozial- oder Gesellschaftsvertrag“ (Röckelein 1996: 12) zu schließen, ein Bündnis, das in jeder Eucharistie erneuert wird. Zugleich werden in den Beschuldigungen des Ritual- oder Gottesmordes in einer umgekehrten Bewegung die aus dem christlichen Vertrag Ausgeschlossenen, die als anders und fremd Konstruierten zu „blutrünstigen Menschenfressern“ (ebd: 13; vgl. Erb 1993; von der Heiden 2005: 52).

In der Abspaltung der gemeinschaftskonstituierenden Gewalt scheint die Figur der Immunisierung durch Einverleibung eine in erster Linie christliche Figur zu sein, eine, die bis heute, säkularisiert in unzähligen Wucherungen hegemonial geblieben ist.

Das ansteckende Heilsversprechen

Was bedeutete dies aber für die karitative Praxis gegenüber den Leprakranken? Da die/der Leprakranke nicht den „Leib Christi“ verkörperte, und es bei der Almosengabe an diese heilsversprechenden Armen nicht im Sinne der Eucharistie um Einverleibung ging – wie ist die heilsbringende Dynamik hier zu verstehen? Die hochmittelalterliche christliche Barmherzigkeitsvorstellung[21] stellte neben der Eucharistie eine für das Jenseits heilsversprechende Strategie der Immunisierung im Diesseits bereit. Die Möglichkeit, durch Almosen für die Leprösen das eigene Heilskapital weiter anzuhäufen, bescherte den ehemals ausgeschlossenen Kranken eine bedingte Hereinnahme in die christliche Gemeinschaft.[22]

Die aussätzige Person verkörperte das Zeugnis der prophetischen Verheißung, dass Jesus der Messias ist. Sie trug nicht mehr allein das Zeichen der Unreinheit, die ausgeschlossen werden musste, sondern sie war gleichzeitig diejenige, der Jesus’ Barmherzigkeit zuteil wurde. Dem Beispiel Jesus’ folgend, wurde die/der an Lepra erkrankte Arme nun durch *caritas* – das hieß in erster Linie durch Almosen – wieder in die Gemeinschaft hereingeholt. Nicht jedoch – wie durch Jesus – als eine/r, die/der gereinigt und „geheilt“ war.

Noch immer galten Lepröse als bedrohlich, nun aber gleichzeitig auch als heilsbringend. Und genau in dieser Ambivalenz scheint der/die Leprakranke auf eine neue Weise ansteckend gewesen zu sein. War er/sie es doch, dessen durch Almosen vermittelter Kontakt zum Heilsversprechen führen sollte. Lepra steckte im Hochmittelalter demnach auch mit Heil an.

Integration und Hereinnahme in die Gemeinschaft bedeutete beispielsweise, dass die Leprakranken gebeten wurden, an wichtigen kirchlichen Prozessionen teilzunehmen. Sie durften vor den Kirchen und an manchen Plätzen, innerhalb und außerhalb der Stadt, um Almosen betteln, und erwirtschafteten damit nicht selten ein

ansehnliches Vermögen für die Leprosorien, die wiederum meist fester Bestandteil der kommunalen Ökonomie waren.[23] Diese Weisen der Hereinnahme in die Gemeinschaft der Nicht-Leprösen bedeuteten nicht die Aufhebung der Stigmatisierung, sondern – im Vergleich zum binär strukturierten Ausschluss – einen funktionalen Umgang mit dem Bedrohlichen im Eigenen.

Damit könnte auch die Dynamik beschrieben sein, die Christina von Braun „das Paradox des Abendlandes" genannt hat: nämlich jenes Phänomen, vor allem in der Geschichte des Christentums, das die Neigung zum Ausschluss und zu anschließender Re-Integration von AußenseiterInnen und Fremden verbindet (Braun 2001: 288).[24] Im heilsversprechenden Almosen an die Leprösen wird dieses Paradox des „Okzidents" als eine ständig instabile Strategie der Immunisierung offensichtlich.

Erschienen in: In: BRUNNER, Claudia / DIETZE, Gabriele / WENZEL, Edith (Hg.): De/Konstruktionen von Okzidentalismus. *Bielefeld: transcript 2009*

Literatur

Bayer, Friedrich-Wilhelm (1950): „Aussatz". In: *Reallexikon für Antike und Spätantike*, Bd. 1, Sp. 1023-1028.

Biniek, Rolf (2003/04): „Der Schellenknecht oder das organisierte Betteln im Mittelalter". In: *Die Klapper. Mitteilungen der Gesellschaft für Leprakunde*.

Braun, Christina von (2001): *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*, Zürich / München.

Burkert, Walter (1997): *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin / New York.

Cancik-Lindemaier, Hildegard (1990): „Eucharistie". In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher, Bd. 2, Stuttgart u.a., S. 347-356.

Douglas, Mary (1985): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zur Vorstellung von Unreinheit und Tabu*. Berlin.

Ebach, Jürgen (1988): „Antisemitismus". In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher, Bd. 1, Stuttgart u.a., S. 493-304.

Erb, Rainer (Hg.) (1993): *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldung gegen Juden*, Berlin.

Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt a.M.

Freud, Sigmund (1987): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion*, Frankfurt a.M.

Geremek, Bronislaw (1991): *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München.

Ginzburg, Carlo (2005): *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin.

Girard, René (1999): *Das Heilige und die Gewalt*, 3. Aufl., Frankfurt a.M.

Iserloh, Erwin (1977): „Abendmahl III/2“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, Berlin / New York, S. 89-106.

Jütte, Robert (1995): “Lepra-Simulanten. ‘*De iis qui morbum simulant*‘“. In: *Neue Wege in der Seuchengeschichte*, hg. v. Martin Dinges / Thomas Schlich, Stuttgart, S. 25-42.

Kretschmer, Georg (1977): „Abendmahl III/1“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, Berlin / New York, S. 58-89.

Lorey, Isabell (2007): Weißsein und Immunisierung. Zur Unterscheidung zwischen Norm und Normalisierung. In: *translate. thematic strands: „beyond postcolonialism: the production of the global common”*, http://translate.eipcp.net/strands/03/lorey-strands01de, 05.04.2008

Lotter, Friedrich (1998): „Ritualmord“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29, Berlin / New York, S. 253-259.

Müller, Nicola (2000): „’auf die radesherren gestiftet’. Das Leprosenhaus St. Nikolai zu Minden – Beispiel einer kommunalen Fürsorgeeinrichtung“. In: *Die Klapper. Mitteilungen der Gesellschaft für Leprakunde*.

Rassem, Mohammed (1992): „Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck, Bd. 7, Stuttgart

Röckelein, Hedwig (1996): „Einleitung - Kannibalismus und europäische Kultur“. In: *Kannibalismus und europäische Kultur*, hg. v. Hedwig Röckelein, Tübingen, S. 9-27.

Sarasin, Philipp (2005): “Ausdünstungen, Viren, Resistenzen, Die Spuren der Infektion im Werk Michel Foucaults“. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* (ÖZG), Nr. 3, S. 88-107.

Schelberg, Antje (2000): *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen*. Diss. Göttingen, http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2003/schelberg/schelberg.pdf, 05.04.2008

Seidl, Theodor (1982): *Tora für den „Aussatz“-Fall. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14*, St. Ottilien.

Vergouw, Martijn (2003/04): „’Zu Ehren Gottes und der Seligen Jungfrau von Eiteren’. Die Leprosen von Eiteren und ihre Bruder- und Schwesternschaft“. In: *Die Klapper. Mitteilungen der Gesellschaft für Leprakunde.*

Von der Heiden, Anne (2005): „Blutiger Mord. Absolutes Bild und Transformation“. In: *Transfusionen. Blutbilder und Biopolitik in der Neuzeit*, hg. v. Anja Lauper, Zürich / Berlin, S. 51-70.

Winkle, Stefan (2005): *Geißeln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, 3. Aufl., Düsseldorf

Zinser, Hartmut (1993): „Kannibalismus“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher, Bd. 3, Stuttgart u.a., S. 331 f.

[1] Für kritisch-unterstützende Anmerkungen danke ich Susanne Lanwerd, Margit Leuthold, Elmar M. Lorey und Gerald Raunig. Für verbliebene Unzulänglichkeiten des Textes bin ich allein verantwortlich.

[2] Unter Immunisierung verstehe ich unter anderem (souveräne) Schutzstrategien zur Abwehr und Heilung der Gefährdetheit und Verletzbarkeit von Gemeinschaften. Es sind Strategien, die sich ex- oder implizit auf Analogien von individuellen und kollektiven Körpern stützen. Zu einer ersten Systematisierung unterschiedlicher Figuren der Immunisierung siehe Lorey (2007).

[3] Die Begriffe *lépra*, *leprós* wurden auch im griechischen Original der Evangelien verwendet.

[4] Mit der schuppigen Hautkrankheit ist in unserem heutigen Verständnis eher die Schuppenflechte gemeint. Die tatsächliche Leprakrankheit wurde in der Antike mit *elephantiasis Graecorum* bezeichnet. Von letzterer ist weder in den alt- noch in den neutestamentlichen Schriften (letztere wurden auf Griechisch verfasst), die Rede. Auch das Corpus Hippocraticum spricht nicht von einer übertragbaren, verstümmelnden Krankheit, wohl aber von schuppenden Hauterkrankungen. Auch war die Vorstellung der Kontagiosität der griechisch-römischen Medizin fremd (Bayer 1950).

[5] Aufgrund der Ansteckungsmöglichkeit mit dieser bakteriologischen Krankheit erst nach intensivem Kontakt und der langen Inkubationszeit (von drei Monaten bis zu 40 Jahren) lässt sich bezweifeln, ob tatsächlich von „Seuche“ gesprochen werden kann (vgl. Schelberg 2000: 14).

[6] Seit den 1960er Jahren wird in der Theologie wie in der Leprahistoriographie die Gleichsetzung der hebräischen und griechischen Begrifflichkeiten mit der Nosologie von Lepra als historisch falsch bezeichnet (Schelberg 200: 116; Seidl 1982: 86-88).

[7] Das mittelhochdeutsche Nomen *ûzsaz* und das Adjektiv *uzsetzic* entwickelt sich aus dem althochdeutschen *ûzsâzeo*, wörtlich für *aussässig* (Schelberg 2000: 117).

[8] Weitere Stellen in den Evangelien: Mt 11,5; Lk 7,22. Alle Bibelzitate entstammen der revidierten Lutherübersetzung der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1984.

[9] Weitere Textstellen in den Evangelien, in denen Aussätzige „geheilt“ werden: Lk 5,12-15; Lk 17,11-19; Mk 1,40-45.

[10] Zum ambivalenten Bild des Judentums im Neuen Testament, siehe Ebach (1988: 300).

[11] Zum Beispiel: Mt 9,1-8; Mt 9,19-21; Mt 9,27-34; Mt 15,30.

[12] Aus den neutestamentlichen Schriften wird deutlich, dass Prozess und Urteil zum Tod Jesus' von Nazareth von der römischen Verwaltung vollzogen wurden (Ebach 1988: 300).

[13] Zu den unterschiedlichen Traditionen und Diskursen zum Verständnis des Abendmahls in der Geschichte der christlichen Kirchen bis zur Reformation siehe Kretschmer (1977)und Iserloh (1977).

[14] Ausgehend vom Hebräerbrief des Neuen Testaments wird der Tod Jesu am Kreuz als Opfer interpretiert, was Augustinus im 4. Jahrhundert zu einer Theologie des Kreuzes-Opfers systematisierte (Cancik-Lindemaier 1990: 351).

[15] Der Ausschluss geschieht über Exkommunikation oder von vorneherein wegen anderer (religiöser) Vorstellungen.

[16] Dem Dekret zur Transsubstantiation wurde auf dem Konzil folgende Erklärung beigelegt: „Sein Leib und sein Blut sind im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten, nachdem durch Gottes Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wechselverwandelt sind [*transsubstantiatis*], damit wir vom Seinigem empfangen, was er vom Unsrigen annahm, und die geheimnisvolle Einheit vollendet werde …". (zit.n. Iserloh 1977: 93).

[17] Im 3. Laterankonzil von 1179 wurde in Bezug auf Leprakranke verordnet, dass sie auf eigenen Friedhöfen beizusetzen waren. Zum „Lazaruskleid", um die Kranken von weitem erkennbar zu machen, siehe Winkle (2005: 24f.).

[18] Aus dem jüdischen Kult ist das Trinken von Blut nicht zu belegen, Blutgenuss ist streng verboten (Lev. 17,10-14). Auch für die offiziellen römischen und griechischen Kultmähler finden sich keine Hinweise auf Bluttrinken (Cancik-Lindemaier1990: 350).

[19] „Wer aber an Erlösung von [dem] ‚so genannten Bösen' in der Religion hofft, sieht sich der Tatsache gegenüber, dass selbst die Grundlage des Christentums ein Mord ist, das unschuldige Sterben des Gottessohnes, wie auch schon der Bundesschluss des Alten Testaments das fast vollzogene Opfer des Sohnes von Abraham voraussetzt. Gerade in der Mitte der Religion droht faszinierend blutige Gewalt." (Burkert 1997: 8 zitiert nach von der Heiden 2005: 53).

[20] Dagegen Zinser (1993: 331).

[21] Erst im 11. und 12. Jahrhunderts bildete sich unter anderem aufgrund der Lehren der griechischen Kirchenväter die Vorstellung eines inneren Wertes der Armut heraus, und zugleich musste bei zunehmender Armut ansteigender Reichtum gerechtfertigt werden (Geremek 1991: 23). Gerhoh von Reichersberg führte im 12. Jahrhundert zwei Arten von Armut in das theologische Denken ein: auf der einen Seite die „Armen mit Paulus", die freiwillige, klösterliche Armut, auf der anderen Seite die „Armen mit Lazarus", gleichsam die Armut der Laien, symbolisiert durch die Gestalt des armen Lazarus, für die die Leprakranken standen (ebd.: 32).

[22] Carlo Ginzburg hat am Beispiel eines Komplotts am Beginn des 14. Jahrhunderts in Frankreich gezeigt, wie sich die Beschuldigung der Brunnenvergiftung, der Vorwurf der Vergiftung von Christen, zugleich an Juden wie an Leprakranke richten konnte (Ginzburg 2005: 47-75).

[23] Zu kurzen Einzelstudien siehe u.a. Vergouw (2003/04), Biniek (2003/04), Müller (2000), das Kapitel zu Lepra in Winkle (2005) und vor allem Schelberg (2000).

[24] Solche Herrschaftsmechanismen der Neutralisierung des bedrohenden Potenzials durch Integration (Lorey 2007) bezogen sich im Christentum allerdings nicht auf Juden.