

M. – Das Gespenst einer Aids-Dystopie

Ein Essay

Yener Bayramoğlu

Dr. Yener Bayramoğlu ist zurzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Alice Salomon Hochschule Berlin tätig. Er promovierte an der Freien Universität Berlin im Fach Kommunikationswissenschaft. Sein Buch Queere (Un-)Sichtbarkeiten. Die Geschichte der queeren Repräsentationen in der türkischen und deutschen Boulevardpresse erschien 2018. Seine weiteren Werke im Bereich Queer Studies, Migrations- und Diasporaforschung, Medien- und Kulturwissenschaften sind in etlichen Monografien und wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen. Zurzeit arbeitet er an einem Forschungsprojekt über intersektionale Ungleichheitserfahrungen in queeren Biografien.*

»Alle hatten Angst, ihn zu berühren, er wurde komplett isoliert. Selbst in sein Grab tat man Kalkspachtel, um den toten Körper zu desinfizieren. Auf solch traurige Art wurden sein lebender und sein toter Körper behandelt, gerade so, als hätte er die Pest.«¹

Murtaza Elgin war die erste Person in der Türkei, die als HIV-positiv bekannt gemacht wurde und an den Folgen von Aids starb. Damals hatte man hierzulande noch keine Erfahrungen mit Aids und HIV. Im Unterschied zu westlichen Ländern gab es weder eine epidemische Ausbreitung von HIV noch zahlreiche Todesfälle. Es gab nur Murtaza Elgin: Da er sich in den 1980er Jahren in prominenten künstlerischen Kreisen bewegt hatte, war er schon vor der Diagnose eine bekannte Persönlichkeit gewesen. Deswegen erregte seine Geschichte große Aufmerksamkeit. Die letzten Jahre seines Lebens wurden durch die Medien und die Gesundheitspolitik gewaltvoll zerstört. Er hatte nicht nur mit der Krankheit, sondern auch mit der Isolation, der Scham, der Vereinsamung und der Entmenschlichung vor den Augen der Öffentlichkeit zu kämpfen.

Wie ich in diesem Essay darlegen werde, verschiebt Murtazas Tod das, was wir unter queer verstehen, in das Gebiet der Tode und Gespenster. Vor

1 Deniz in diesem Band, S. 270

diesem Hintergrund möchte ich auf die Frage eingehen, ob und wie das Sterben auch als queer gedeutet werden kann. Gibt es einen queeren Tod, der sich von anderen Toden unterscheidet? Ein Bejahen dieser Frage würde implizieren, dass der queere Tod ein Tod ist, der Normativitäten unterläuft. Auch die Frage, was nach dem Sterben passiert bzw. wie die Gespenster der queeren Vorfahr*innen² die gegenwärtige Politik sowie den heutigen Aktivismus heimsuchen, rückt damit in den Vordergrund. Diesen Kontakt zu den Toten und Gespenstern versuche ich am Beispiel unterschiedlicher Diskurse über den Fall Murtaza Elgin herzustellen.

Dabei stelle ich nicht zuletzt die klassische Vorstellung einer teleologischen und chronologischen Zeitlichkeit infrage. Murtazas Tod ist nämlich ein ungeheurer Moment in der Geschichte, der, wie ich im Folgenden genauer erläutern werde, nicht nur die Nekropolitik³ in der Vergangenheit bloßstellt. Ähnlich wie ein Gespenst sucht er durch die Erinnerung auch die heutigen Diskussionen über heteronormative Gesundheitspolitiken heim. Die Erinnerungen an Murtaza sind deswegen von großer Bedeutung, weil sie eine Warnung sind, dass die Gesellschaft jederzeit ihre Grausamkeit (wieder) zeigen kann. Sein Sterben wird daher zu einem zeitübergreifenden Ereignis, das nicht nur für die Geschichte relevant ist, sondern auch für die heutige Politik und für die Zukunft. Obwohl sein Tod schon längst hinter uns liegt, prägt dieser Moment die gegenwärtigen Vorstellungen, Ängste und Diskussionen. Murtazas Tod wird so zu einem Argument, um die progressive Darstellung der Zeit infrage zu stellen: Es kann jederzeit alles wieder schief laufen.

Wie bereits angedeutet, funktioniert Murtazas Tod aber auch als ein sehr wichtiger und mächtiger Moment in der Geschichte, indem er die postkolonialen Strukturen der Welt offenbart. Es wird nämlich deutlich, wie die Ängste vor Aids und die Nekropolitik der westlichen Gesellschaften durch die Darstellungen in den globalen Medien zu einem Vorbild für die Länder in der restlichen Welt wurden, darunter auch die Türkei. Die westlichen Medien exportierten bestimmte Repräsentationen von, Ängste vor und Narrative über Aids. Die »affektive Ökonomie«⁴, die im Westen »Homosexualität« und »Aids« miteinander verklebte⁵, wurde so auch zum Teil des Diskurses in der Türkei. Murtazas Tod stellt damit ein Bei-

² Vgl. Love (2007).

³ Vgl. Mbembe (2003).

⁴ Vgl. Ahmed (2004).

⁵ Sara Ahmed verwendet das Wort »stickiness«, auf Deutsch »Klebrigkeit«, um auf die diskursive Verwobenheit von Begriffen zu weisen.

spiel dafür dar, wie bestimmte medial produzierte Formen von Angst und Hass, die man in der Türkei nicht gekannt hatte und die eher die Realität in den westlichen Ländern widerspiegeln, auch hierzulande das Leben einer Person in einer sehr grausamen Weise zerstören können.

Im Folgenden werde ich zwischen den medialen Texten aus der Vergangenheit und den in diesem Band abgedruckten Gesprächen mit Aktivist*innen, die an Murtazas Tod erinnern, hin- und her pendeln. Sowohl die Repräsentationen von Murtaza als auch die Erinnerungen an seinen Tod bilden ein Archiv, das nach Gerechtigkeit und Wiedergutmachung verlangt. Wie auch dieses Buch deutlich macht, werden fast alle Gespräche über die Geschichte des Aids- und HIV-Aktivismus in der Türkei von Murtazas Gespenst heimgesucht. Dabei werden immer wieder die Bilder und Texte aus den Medien als Beispiel für die Grausamkeit der damaligen Gesundheitspolitiken angeführt. Die Erinnerungen an die grausamen Repräsentationen von Murtazas Sterben und Tod, so zeigt sich dabei, sind wie Gespenster, die nach einer Reaktion, einem Kontakt oder einer anderen Form der Kommunikation verlangen.

Queere Gespenster

Gespenster sind für Jacques Derrida eine komplexe Metapher für Erinnerungen an Menschen, Ereignisse und Denkweisen, die trotz ihrer Nicht-Existenz die Gegenwart und die Zukunft prägen. Obwohl solche Menschen oder Momente schon längst hinter uns liegen, schon längst gestorben oder vorbei sind bzw. nicht einmal geboren worden oder geschehen sind, fühlen sie sich sehr lebendig und real an. Sie sind also wie Gespenster: Sie bewegen sich in einem Raum zwischen Sicht- und Unsichtbarkeit. Für Derrida ist die Heimsuchung durch Gespenster sehr stark mit dem Wunsch nach Gerechtigkeit verknüpft. Es ist ein Wunsch nach Gerechtigkeit für Menschen, die nicht existieren, nicht mehr existieren oder noch nicht existieren.⁶

Wie ich im Folgenden zeigen werde, sind auch die Erinnerungen an Murtazas Tod stark mit dem Wunsch nach Gerechtigkeit und Wiedergutmachung verknüpft. Dennoch ist Murtaza nicht mehr unter uns. Wir können ihm also auch nicht mehr Gerechtigkeit verschaffen. Da der Wunsch nach Gerechtigkeit nicht erfüllt werden kann, hinterlässt er ein

6 Vgl. Derrida (2004).

bitteres Gefühl oder gar eine Art Trauma. Auch in der Kulturwissenschaft stellen Gespenster ein Konzept zur Erklärung individueller und kollektiver Traumata dar: Ein Moment in der Geschichte taucht immer wieder auf und stört dadurch die Gegenwart. Es ist ein vergangenes Ereignis, das sich unaufhörlich wiederholt und sich dabei mit dem Wunsch nach Veränderung und Wiedergutmachung verflucht.⁷

Gespenster tauchen auch in den Texten einiger queerer Denker*innen auf. Für José Esteban Muñoz⁸ beispielsweise stellen Gespenster aus der Vergangenheit eine Möglichkeit dar, die Gegenwart infrage zu stellen und Wünsche zu formulieren. Die Heimsuchung durch die Gespenster aus vergangenen Zeiten ermöglicht uns, so Muñoz, von einer queeren Utopie zu träumen, die wir noch nicht erlebt haben und die wir eines Tages in der Zukunft zu erleben hoffen. Die Verluste durch Aids und die Erinnerung an diese Verluste spielen eine essenzielle Rolle in seinem Entwurf einer queeren Utopie. Ähnlich wie Gespenster tauchen sie in unterschiedlichen Kontexten auf und zwingen uns, die Grenzen der gegenwärtigen Vorstellungen einer Post-Aids-Welt zu versetzen – nachzudenken, was es jenseits der politischen Möglichkeiten der Gegenwart geben kann.⁹

Für Muñoz ermöglichen es die Gespenster im Kontext von Aids also, von einer Utopie zu träumen. Murtazas Gespenst hat eine andere Funktion: Es hilft uns nicht, uns eine Utopie vorzustellen, sondern es hilft uns eher im Kampf gegen das Real-Werden einer Dystopie. Während der Wunsch nach Gerechtigkeit für Murtaza nicht mehr erfüllt werden kann, sind die Erinnerungen an ihn stark mit einer Alarmbereitschaft bezüglich der konservativen Politik in der heutigen Türkei verknüpft. Es droht eine Situation, in der auch HIV-positive Menschen wieder vermehrt zu leiden haben. Der Wunsch nach Gerechtigkeit für Murtaza ist also gleichzeitig auch ein Wunsch nach Gerechtigkeit für Personen, die in Zukunft ähnliche Formen der Gewalt und Stigmatisierung erleben könnten.

Um diesen weitreichenden Unterschied zu verstehen, muss man den Kontext der Türkei in den Blick rücken. Einen der Situation in den USA vergleichbaren Verlust durch Aids, der den Kontext für Muñoz' Theorie darstellt, gab es in der Türkei nicht. Die Ursache für die Verluste der queeren Community in der Türkei der 1980er Jahre war nicht Aids, sondern der

7 Blanco & Peeren (2013), S. 12–13.

8 Muñoz (2009).

9 Ebd., S. 38.

Militärputsch von 1980 und die aggressive Politik, die danach herrschte.¹⁰ Genau deswegen sind die Ängste davor, dass es erneut Verluste durch die Verbreitung von HIV geben kann, kein abgeschlossenes Kapitel: Es sind weniger Ängste vor HIV als Ängste vor einer sich ändernden Politik. Wie die Gespräche mit den Akteur*innen des Aids- und HIV-Aktivismus deutlich machen, ist die Angst vor möglichen Verlusten aufgrund einer konservativen Gesundheitspolitik, die sich in jüngerer Zeit von jeglicher Art der Aids-Arbeit zurückgezogen hat, sehr präsent. In diesem Zusammenhang spürt man das Gespenst Murtazas immer wieder. Es verweist darauf, dass es eine vergangene Gefahr sowohl in der Gegenwart als auch wieder in der Zukunft geben kann.

Da es in der Türkei keine massenhaften Verluste durch Aids gegeben hat, berichteten die türkischen Medien in den frühen 1980er Jahren ausschließlich über Aids-Fälle im Ausland. Mitte des Jahrzehnts lässt sich jedoch ein großes Interesse erkennen, die erste positiv auf HIV getestete Person in der Türkei zu finden. Dies gelang der Zeitung *Hürriyet*, der damals meistverkauften überregionalen Tageszeitung, die oft mit der *Bild*-Zeitung verglichen wird. Die gefundene Person war Murtaza Elgin. *Hürriyet* berichtete ohne seine Erlaubnis über ihn und machte aus seiner Geschichte einen großen Skandal.¹¹ Dabei übernahm die Zeitung die in den westlichen Medien übliche diskursive Verschränkung von Aids und Homosexualität. Obwohl sich Murtaza niemals offen als schwul bekannt hatte, stellte ihn *Hürriyet* – und in der Folge auch die anderen Medien – als schwul dar. In Reaktion darauf erklärte Murtaza, weder schwul noch HIV-positiv zu sein. Er führte seine Heterosexualität, seine Ehe mit einer Frau, als einen Beweis dafür an, dass er nicht an Aids leide.¹² Dennoch wurden die Gerüchte über seine sexuelle Identität zeit seines Lebens wie nach seinem Tod weiterverbreitet.

Obwohl sich Murtaza also niemals als schwul oder bisexuell bezeichnete, macht die gewaltsame Art und Weise der medialen Repräsentation seine Geschichte zu einer queeren Geschichte. Nicht nur wurde in der Berichterstattung seine Heterosexualität infrage gestellt. Aufgrund seines HIV-Status erlebte er auch die Gewalt der heteronormativen Gesundheitspolitik: Nicht zuletzt wegen der medialen Skandalisierung musste er für

¹⁰ Vgl. Çetin (2016).

¹¹ Yüzgün (1986), S. 382.

¹² Toklucu (2014), S. 192.

einige Zeit in Quarantäne bleiben. Dies wiederum wurde als Zeichen von Scham und Isolation gedeutet. Es handelt sich hierbei um Erfahrungen, die viele queere Menschen in der Geschichte gemacht haben. Wie Heather Love argumentiert, bilden sie dadurch eine imaginäre zeitübergreifende Gemeinschaft. Sie bildet sich aufgrund einer diskursiven Gewalt, die sich in Form von falschen Repräsentationen, Unsichtbarmachungen, erzwungenen Verstummungen und Vernichtungen äußert. Zugleich erreicht uns das Gespenst Murtazas genau aufgrund dieser Erfahrung mit diskursiver Gewalt. In Anlehnung an Michel Foucault weist Love darauf hin, dass uns die meisten Figuren, die in historischen Texten repräsentiert werden, nur auf diese Weise zugänglich sind.¹³ Fast ausschließlich durch diskursive Gewalt, wie sie Murtaza und viele andere Menschen erlebten, deren Identität nicht zur dominierenden Heteronormativität passte, wurden sie zum Teil eines Archivs. Es war nämlich gerade ihre »Ungewöhnlichkeit«, die das gewaltsame Interesse der Medien weckte.

Was Murtazas Geschichte zu einer queeren Geschichte macht, ist also nicht seine eigene Identität, sondern seine »Ungewöhnlichkeit« und die Erfahrung mit der heteronormativen Gewalt. Wie ich im Folgenden genauer ausführen werde, spielten die medialen Darstellungen bei der Verbreitung der Gerüchte über ihn eine große Rolle. Genau deshalb wurde er in der Öffentlichkeit nicht als heterosexuell, sondern als queer wahrgenommen.

M.

Schon im ersten Bericht vom 4. November 1985 ist die diskursive Gewalt zu erkennen, die Murtaza erfahren musste. *Hürriyet* gab auf der Titelseite bekannt, dass »das erste türkische Opfer von Aids« aus Prominentenkreisen stamme. Am Anfang wurde in der Berichterstattung darauf verzichtet, Murtaza Elgins Namen offen zu nennen. Stets wurde er mit dem Initial »M« repräsentiert. Es sollte die Anonymität gewährleisten, die Leser*innen sollten Murtaza nicht erkennen. Die Zeitung veröffentlichte jedoch zugleich auch Bilder von ihm. Obwohl seine Augen mit einem Balken geschwärzt waren, konnte man ihn darauf erkennen. Der erste große skandalisierende Bericht hatte den Titel »M Paniği«, was auf Deutsch »Die M-Panik« bedeutet. Darin ist zu lesen:

¹³ Love (2007), S. 48.

»In seinem Privatleben war >M.< sehr leidenschaftlich. Er begeisterte sich für das Nachtleben, war verliebt in das Tanzen, kleidete sich modisch, lebte schnell. Er hatte einen großen Bekanntenkreis. Mit vielen Künstlern teilte er Speis und Trank. In letzter Zeit jedoch zog sich >M.< in die Abgeschiedenheit zurück. Seinen Nächsten, die ihn anrufen, antwortet am Ende der Leitung eine zitterige Stimme: >Ich habe Angst. Ich möchte nicht sterben ... Ich will leben ...<«¹⁴

Man erkennt in diesem Zitat leicht jene typische Darstellung HIV-positiver (schwuler) Männer, die auch die Zeitungen im »Westen« in den 1980er Jahren unzählige Male bemühten. Schon der erste Bericht über den ersten Fall von Aids in der Türkei stützte sich also auf eine Erzählweise, die ein hedonistisches Leben als Ursache für die Krankheit darstellt. Die Geschichten konstruieren einen tödlichen Zirkel, der dem schwulen Mann einen selbstzerstörerischen Hedonismus, Egoismus und moralische Abweichung zuschreibt. Immer wieder wird über die Vergangenheit von schwulen Männern berichtet, dass sie ein promiskues Leben führten und dabei nicht darauf achteten, ob sie andere Schwule »mit AIDS« infizierten und am Ende selber an Aids litten und starben.¹⁵ In ähnlicher Weise begründen Schlagwörter wie »ein schnelles Leben«, »Nachtleben«, »Tanzen«, die sich am Anfang des Zitates aneinanderreihen, den Tod, der sich langsam annähert, mit dem hedonistischen Leben von M.

Was dieses Diskursfragment so bedeutsam macht, ist Murtazas traurige, »zitterige Stimme«. Diese Beschreibung ist in dem Zeitungsartikel unterhalb seiner Fotografie positioniert. Durch diese Zusammenstellung von Stimme und Bild bekommen wir als Leser*innen das Gefühl, dass wir Murtaza sehen und sogar seine zitterige Stimme hören. Wir hören seine Stimme, die sagt, dass er leben möchte. Wir wissen jedoch, dass er nicht mehr lebt. Eine derartige Begegnung mit Bild und Text ist einer jener Momente, die Derrida in Anlehnung an Roland Barthes¹⁶ als gespenstisch bezeichnet. Insbesondere das Medium der Fotografie hat das Potenzial, in solcher Weise zu wirken. Anders als bei einem Gemälde nehmen wir an, dass die abgebildete Person tatsächlich einmal vor der Kamera stand. Doch obwohl wir die Person sehen, die einmal vor der Kamera stand, existiert sie

14 *Hürriyet* (1985) »M Paniği« 04. Oktober, 11.

15 Vgl. Bayramoğlu (2018).

16 Derrida & Stiegler (2013), S. 38.

nicht mehr. Wir können sie nicht anfassen. Das Gespenst ist, so Derrida, die Sichtbarkeit eines Körpers, der nicht als Fleisch und Blut präsent ist. Es ist die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Wir haben das Gefühl, eine Stimme zu hören, ein Gesicht zu sehen, aber es gelingt uns nicht, einem Gespenst in die Augen zu blicken. Derrida bezeichnet dies als einen Moment, in dem wir das Gefühl bekommen, dass wir von Gespenstern beobachtet werden.¹⁷ Wie ich schon erwähnt habe, hat dieses Gefühl des Beobachtet-Seins für Derrida die Funktion, ein Verlangen nach Gerechtigkeit hervorzurufen und die typische Struktur der Geschichte, die auf Chronologie basiert, zu unterbrechen.¹⁸ Gespenster sind Teil der Vergangenheit wie auch der Gegenwart und der Zukunft. Auch Murtaza ist nicht nur der Protagonist einer vergangenen Geschichte. Seine zittrige Stimme erreicht uns in der Gegenwart, und sie formt auch die Diskussionen in der Gegenwart, indem sein Gespenst nach Gerechtigkeit verlangt.

Der folgende Interviewabschnitt ist ein interessantes Beispiel dafür, wie eine Aktivistin mit dem Begriff »Gespenst« arbeiten. Obwohl es in dem Zitat nicht um Murtaza geht, lässt sich eine ähnliche Erzählung über Ungerechtigkeiten erkennen, wie sie auch in den Interviewsequenzen über Murtaza vorkommt. Hier ist jedoch nicht Murtaza das Gespenst, sondern die Krankheit. Sie ist ein »bösesartiges« Gespenst. Obwohl sie unsichtbar ist, spürt man ihre Existenz in unterschiedlichen Formen der Stigmatisierung und Diskriminierung: »Das ist nicht bloß eine Krankheit, die von einem Erreger stammt. Es ist eine Krankheit, die zu einem böseartigen Gespenst geworden ist – ein Gespenst, das aus Diskriminierung und Stigma gewoben wurde.«¹⁹

Das Zitat stellt die Krankheit selbst als Gespenst dar. In der Berichterstattung über Murtaza ist zu sehen, wie Murtaza zum Gesicht dieser Krankheit gemacht wurde. Der Buchstabe M spielt dabei eine besondere Rolle. M kommt nicht nur im Titel des Berichts über die »M Paniği« vor, sondern auch im Text und in den weiteren Berichten über Murtaza. Er steht hier sowohl für Murtaza als auch für Aids. Es wurde also zu einem Symbol für die Ankunft von Aids in der Türkei. Dadurch verschmolz Murtazas Vorname mit der Krankheit sowie mit all den Deutungen dieser Krankheit: der Scham, dem Leiden, der Isolation und dem Tod. Zunächst durch die wiederholte skandalisierende Verbindung von M mit Wörtern wie »Panik«,

¹⁷ Ebd. (S. 41).

¹⁸ Blanco & Peeren (2013), S. 14.

¹⁹ Deniz in diesem Band, S. 274.

später auch durch die Darstellung von Murtazas gesamtem Leben, wurden »Aids« und »Murtaza« miteinander verklebt.

Selbst im kollektiven Gedächtnis der Aktivist*innen repräsentiert Murtaza die Ankunft von Aids, den Beginn einer Geschichte. Gerade aufgrund der gewaltsamen Repräsentationen wurde er auch für sie zu einer Verkörperung von Aids. Die Frage danach, wie die Geschichte von HIV und Aids in der Türkei rekonstruiert werden kann, wird von vielen Aktivist*innen mit einer Erinnerung an Murtaza beantwortet:

»Die Türkei hat HIV 1985 mit Murtaza kennengelernt. Und mit null Wissen und null Erfahrungen haben wir sein Leben selbst nach seinem Tod noch weiter ruiniert.«²⁰

»Aber ich möchte auch noch etwas über HIV in der Türkei sagen – zumindest etwas über die Geschichte aus der Perspektive von Menschen, die damit leben. 1985 wurde der erste Fall dokumentiert. Eigentlich gab es noch einen oder zwei andere Fälle, aber der erste bekannt gewordene, in den Medien besprochene Fall war Murti, also Murtaza.«²¹

Wie an diesen beiden Beispielen zu sehen ist, ist Murtazas Name fest mit einem Narrativ verbunden, das den Beginn einer Geschichte rekonstruiert. Man kann hier die These verfechten, dass der Grund, weshalb ein derartiges Kleben – im Sinne von Sara Ahmeds »stickiness« – heute noch existiert, nicht nur in den gewaltsamen medialen Repräsentationen liegt, sondern allgemein in Rekonstruktionen seiner Geschichte, die seinen Fall als der Beginn der Epidemie darstellen. Es sind also auch die Menschen, darunter die Protagonist*innen des HIV- und Aids-Aktivismus, die die Geschichte miterlebten und die diese Geschichte weiter erzählen, die Murtaza weiterhin zum Zeichen einer unsichtbaren Krankheit machen. Aufgrund solcher ständigen Wiederholungen wird es für das kollektive Gedächtnis schwierig oder sogar unmöglich, seinen Namen von Aids zu trennen.

Sara Ahmed beschreibt, wie durch die Zirkulation von Emotionen Deutungen mit Personen und Objekten verkleben.²² Insbesondere Emotionen wie »Hass« und »Angst« haften sich an bestimmte Personen oder Grup-

²⁰ Yasin Erkaymaz in diesem Band, S. 129.

²¹ Canberk Harmancı in diesem Band, S. 116.

²² Vgl. Ahmed (2004).

pen. In dem Zitat am Anfang dieses Essays beschreibt zum Beispiel eine Aktivistin, wie die irrationale Angst vor Aids in einer Angst vor einer Berührung mit Murtaza zum Ausdruck kam. Die Angst vor Aids haftete sich also an Murtazas Körper. Als sich Mitte der 1980er Jahre Berichte über Aids in der Türkei verbreiteten, brachten sie auch solche Emotionen von Angst und Hass in Umlauf. Dabei wurden zwei unterschiedliche Hassobjekte (vielleicht aber auch Angstobjekte) miteinander verklebt: Homosexualität und Aids. Zu den Gründen, weshalb sich Gerüchte über Murtazas sexuelle Identität verbreiteten, gehörte auch dieses Kleben, das im Westen längst existierte und von den türkischen Medien übernommen und reproduziert wurde. Ausgehend von einem Zitat aus der Zeitung *Hürriyet* zeige ich im Folgenden auf, wie genau es hergestellt wurde.

Feminine Freunde

»>Durch wen hat sich M. mit AIDS infiziert?< Hat er eine oder mehrere Personen angesteckt?< Während die Künstler*innen, die dem AIDS-kranken M. nahestehen, nicht wussten, was sie tun sollten, und über diese Sache stritten, zog sich der unglückliche Kranke in die Wohnung eines Freundes zurück, in seine Höhle. [...] Diese Freunde kamen in die Kanzlei, in der er arbeitete. Sie saßen da, unterhielten sich lange, machten Witze und amüsierten sich. Von Zeit zu Zeit trafen sie sich auch zu Hause und feierten. Er hatte viele feminine Freunde, aber er war nicht so ein Junkie.«²³

Obwohl in dem Text nicht offen gesagt wird, dass der Grund für Murtazas Krankheit in seinen queeren Bekanntschaften liegen könne, wird durch die Zusammensetzung von zwei unterschiedlichen Geschichten, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben, eine solche Lesart impliziert. Die erste Geschichte berichtet davon, dass sich Murtazas Bekannte fragen, durch wen er infiziert wurde. Die zweite handelt von seinen queeren Freund*innen, mit denen er eine schöne Zeit hatte. Es gibt keinen expliziten Hinweis darauf, dass die »femininen Freunde« ihn angesteckt haben könnten. Durch die Zusammensetzung der beiden Geschichten bekommen wir als Leser*innen jedoch den Eindruck, dass der Kontakt zur queeren Community als die Ursache für Aids zu betrachten ist.

²³ *Hürriyet* (1985): »M Paniği« 04. Oktober, 11.

Der Fall Murtaza ließ sich auch deswegen skandalisieren, weil in der gleichen Zeit der damalige Ministerpräsident Turgut Özal und der Minister für Gesundheit über Presseerklärungen verlauten ließen, dass es in der Türkei bisher keinen Aids-Fall gegeben habe. Die beiden Politiker führten als Erklärung für die Nicht-Existenz von Aids die türkischen Familienwerte an. Anders als in westlichen Ländern erlaube die »traditionelle Familienstruktur« (was als Synonym für die heteronormative Familie zu lesen ist) keine normabweichenden sexuellen Praktiken.²⁴ Auf diese Weise wurde also nicht nur die Angst vor Aids in den Westen verschoben, sondern auch die Existenz aller sexuellen und geschlechtlichen Identitäten, die von der Heteronormativität abweichen. Obwohl die Presseerklärung also eindeutig homo- und trans*feindlich war, hatten die Politiker in einer Sache recht: Aids hatte damals weder für die türkische Gesellschaft insgesamt noch unter schwulen Männern den Status einer bedrohlichen Epidemie. Das diskursive Verkleben von Aids und Homosexualität ist nicht auf die reale Verbreitung der Krankheit zurückzuführen.

Es ist bezeichnend, dass die Medien, trotz der Nicht-Existenz der Krankheit innerhalb der schwulen Community in der Türkei, schon im erwähnten ersten Bericht Homosexualität und Aids diskursiv miteinander verklebten. Einige Akteur*innen, die in diesem Band zu Wort kommen, erzählen, wie die türkischen Medien die im Westen bereits existierenden Wahrnehmungen und Stigmatisierungen in die Türkei übertragen haben. Die Annahme liegt nahe, dass in diesem Zuge auch die gesellschaftliche Wahrnehmung von Aids als einer »Schwulenkrankheit« aus dem Westen in die Türkei importiert wurde. Tatsächlich wird von einem der Akteure des Aids/HIV-Aktivismus die Import-These als Erklärung gebracht, warum es in den türkischen Medien überhaupt zu einem diskursiven Verkleben von Homosexualität und Aids kam:

»Was ich mit ›Import‹ meine, ist dies: Das, was passierte, hob sich von den traditionellen Reaktionsweisen in der Türkei ab. Es waren eher Reaktionsweisen, für die es Beispiele aus dem Westen gab. Beginnend mit dem Gesundheitsbereich und den Medien entdeckte die Gesellschaft in der Türkei diese Thematik auf der Basis westlicher Modelle. Man hielt den Westen für nachahmungswürdig. Die Epidemie tauchte zuerst in den Vereinigten Staaten von Amerika auf und wurde im Zusammenhang mit homosexuellen Männern

24 *Hürriyet* (1985): »Bir musibet bin nasihattan iyidir.« 05. Oktober, 11.

zum Thema. Es kam zu Ausgrenzung und Diskriminierung, und wir sehen, dass auch der westliche Kampf gegen diese Diskriminierung zum Teil des Drehbuchs wurde. Der Fall Murtaza ermöglichte es gewissermaßen, diese Modelle auf die Türkei zu übertragen.«²⁵

Der Interviewpartner beschreibt, wie die Medien den Fall von Murtaza als einen Ausgangspunkt verwendet haben, um die westlichen Wahrnehmungen in den türkischen Kontext zu übertragen. Die gesamte medial vermittelte Geschichte von Murtaza – besonders die panische Angst vor ihm und die Gerüchte über seine sexuelle Identität – spiegelt deutlich die skandalisierenden Berichterstattungen, Wahrnehmungen von und Narrationen über Aids in den euroamerikanischen Medien der damaligen Zeit wider.

Doch nicht nur das diskursive Verkleben von schwuler Identität und Aids ermöglicht es, Murtazas Geschichte als queer zu lesen. Wie ich bereits erläutert habe, legen dies auch bestimmte Zuschreibungen wie Scham, Isolation und Vereinsamung nahe, die oft für die Repräsentation von queeren Menschen verwendet werden. In den Tagen, nachdem Murtazas positiver HIV-Status bekannt geworden war, wurden ihm das Recht auf den eigenen Körper und auf ein Privatleben abgesprochen. *Hürriyet* veröffentlichte die Adresse der Wohnung, in der er sich aufhielt.²⁶ Am 6. November erstatte sein Arzt, Prof. Dr. Hüseyin Süpahioğlu, offiziell eine Anzeige beim Gesundheitsministerium, um Murtaza unter Quarantäne zu stellen.²⁷ Um dieser zu entkommen, versteckte sich Murtaza. Sein Arzt warnte, dass diejenigen, die ihn versteckten, ebenso von Aids bedroht seien.²⁸ Nach drei Tagen wurde Murtaza entdeckt. Die Zeitungen veröffentlichten Bilder, wie er von der Polizei ins Krankenhaus gebracht und unter Quarantäne gestellt wurde. Das Krankenhaus wurde desinfiziert. Der Raum, in dem er sich aufhielt, durfte nur von Ärzt*innen in einer »speziellen Kleidung« betreten werden, die der Schutzbekleidung von Astronauten ähnelte.²⁹

25 Muhtar Çokar in diesem Band, S. 201.

26 *Hürriyet* (1985): »Beyoğlu'na AIDS Darbesi.« 05. November, 1 u. 11.

27 *Hürriyet* (1985): »M için tecrit emri.« 06. November, 1 u. 6.

28 *Hürriyet* (1985): »M'yi saklayanlar tehlike altında.« 07. Oktober, 1 u. 8.

29 *Hürriyet* (1985): »Murtaza tecritte.« 08. Oktober, 1 u. 9.

Nekropolitik

Murtaza erlebte nicht nur in den letzten Jahren seines Lebens Gewalt. Auch die Art und Weise, wie nach seinem Tod mit seinem Körper umgegangen wurde, war gewaltsam. Die Gespräche in diesem Buch zeigen, dass die Erinnerungen daran immer noch frisch sind:

»Murtaza starb natürlich wegen fehlender Behandlung, und als er starb, rief man zuallererst einen Imam, dem eine Mülltüte übergezogen wurde. An den Händen trug er Spülhandschuhe, alles ein wenig wie bei einem Astronauten. Dann gab man ihm eine Flasche Bleichmittel in die Hand. Damit wurde Murtaza rituell gewaschen und dann in Plastikfolie eingewickelt. So wurde er in einen Zinksarg gelegt, der vernagelt und in einer Kalkgrube versenkt wurde. Und jeder einzelne Schritt wurde von den Medien dokumentiert und veröffentlicht. Wer damals jugendlich oder erwachsen war, wird diese Nachrichten verfolgt haben und die Formel ›Aids gleich Wachstuch‹ als Leichentuch plus Zinksarg plus Kalkgrube« vor Augen haben.«³⁰

Das Zitat führt uns direkt zum Thema der Nekropolitik. Mit diesem Konzept ergänzt Achille Mbembe Michel Foucaults Theorie der Biomacht. Während damit die Machtverhältnisse beschrieben werden, die das Leben, die Reproduktion, die Gesundheit etc. regulieren, lenkt Mbembe den Blick stärker auf die Machtverhältnisse, aufgrund derer die Entscheidung getroffen wird, wer weiterleben darf und wer zum Sterben verurteilt ist. Mbembe ist der Meinung, dass jede moderne Gesellschaft auf einer Nekropolitik basiert, die das Andere als eine absolute Gefahr für das Leben der Angehörigen der Gesellschaft betrachtet. Die Vernichtung dieser Anderen führt entsprechend zur Verstärkung des Lebenspotenzials der Angehörigen der Gesellschaft. In modernen Gesellschaften hängen Leben und Souveränität vom Tod und Sterbenlassen der Anderen ab.³¹ Dazu gehört auch die Frage, was mit den verwundeten und gestorbenen Körpern passieren soll.

Das Zitat macht deutlich, wie sich die damalige Nekropolitik auf den toten Körper Murtazas auswirkte. All die Materialien, die während seines Begräbnisses verwendet wurden, die Plastiktüten, Bleichmittel, Handschuhe, der Zink und der Kalk sollten verhindern, dass die Erde von Murtazas Körper und

³⁰ Canberk Harmancı in diesem Band, S. 116.

³¹ Mbembe (2003, S. 18).

Krankheit verseucht wurde. Zugleich funktionierten sie auch als symbolische Gewalt an Murtaza. Im Islam wird der tote Körper nämlich nur mit einem Leichentuch aus Baumwolle begraben. Durch diesen natürlichen Stoff wird dem Körper die Möglichkeit gegeben, bei der Zersetzung in die Erde einzugehen, mit der Natur zu verschmelzen. Die Gewalt an Murtazas Körper bestand also darin, dass er selbst nach dem Tod ausgeschlossen und isoliert blieb.

Die Gewalt an Murtazas totem Körper hatte noch eine weitere nekropolitische Funktion. Die Durchführung des Begräbnisses vor den Medien, die Schritt für Schritt darüber berichteten, war eine Strategie, das Leben der Mehrheitsgesellschaft zu stärken. Durch die vor den Augen der Öffentlichkeit ausgeübte Gewalt wurde gezeigt, dass alle nötigen Maßnahmen getroffen wurden, um eine Verseuchung der Erde mit der Krankheit zu verhindern. Impliziert wurde damit, dass die Krankheit über die Erde die Mehrheitsgesellschaft erreichen könne.

In der Mitte der Aids-Krise schrieb Paul Parin,³² dass die »Risikogruppen« und ihre Lebensweisen zu einem Ersatzobjekt wurden, das der Mehrheitsgesellschaft die Möglichkeit gab, sich von ihren verdrängten Ängsten und Ohnmachtsgefühlen zu entlasten. Da in der Türkei keine »Risikogruppe« zu sehen war, repräsentierte Murtaza alleine all die Menschengruppen, die den Normen der Allgemeinheit nicht entsprachen. Die Durchführung des gewaltvollen Begräbnisses hatte also die symbolische Funktion, die Ängste der Mehrheitsgesellschaft auf Murtazas toten Körper zu verschieben. Mit dem Begraben seines Körpers sollten die Ängste vor Aids beseitigt werden.

In einem der Gespräche in diesem Band wird Murtazas Tod eine besondere Rolle zugeschrieben. Einerseits mache er das Unwissen der damaligen Behörden deutlich. Auf der anderen Seite habe er den Weg für eine neue Politik und einen neuen Aktivismus frei gemacht:

»Bevor du mir diese Frage gestellt hast, hätte ich intuitiv geantwortet, dass die Türkei es in Bezug auf HIV und Aids einfacher hatte als Westeuropa. Sicher, es gab Fehler, aber sie wurden auf die eine oder andere Weise behoben. Und doch gab es die schrecklichen Nachrichten über die Aids-Erkrankung von ›Murti‹. Ich musste damals, also nach dem Tod von Murti am Anfang der 1990er Jahre, feststellen, dass sich die Wahrnehmung der Thematik in der Gesellschaft, in staatlichen Institutionen und in der Öffentlichkeit ganz und gar nicht mit meiner eigenen deckte. Damit in der Türkei eine Politik ent-

³² Vgl. Parin (1985).

wickelt und auch tatsächlich umgesetzt wird, müssen Menschen erst einmal Opfer von Verwaltungshandeln und Medien werden.«³³

Murtazas Tod sowie die Gewalt, die er während seines Lebens wie nach seinem Tod erlebte, werden hier als Ereignisse konstruiert, die einen Einfluss auf Entwicklung der Aids-Politik in der Türkei hatten. Wie ich oben bereits erläutert habe, ist Murtazas Tod nicht nur ein Aspekt der Vergangenheit. In den Gesprächen, die in diesem Buch gesammelt sind, sehen wir, dass sich die Erinnerungen an seinen Tod in Narrative einfügen, die die Vergangenheit mit der gegenwärtigen Gesundheitspolitik verbinden. Dabei spielt wiederum die öffentliche, medial verbreitete Nekropolitik eine essenzielle Rolle. Im Anschluss an die zitierte Stelle über die »Formel ›Aids gleich Wachstuch als Leichentuch plus Zinksarg plus Kalkgrube‹« heißt es:

»Leider befindet sich der gesellschaftliche Wissensstand immer noch dort. Überall auf der Welt verbreiteten sich neuere wissenschaftliche Informationen, aber leider hält das gesellschaftliche Wissen damit nicht Schritt. [...] In den 1990er Jahren, parallel zur Entwicklung in vielen anderen Ländern, kamen auch in der Türkei neue Therapiemöglichkeiten auf. Menschen, die mit HIV lebten, konnten sich behandeln lassen. Dabei genossen sie staatlichen Schutz. Wir konnten mit Europa Schritt halten, was den Zeitpunkt der Einführung von neuen Therapien angeht. Die Lebenserwartung stieg, die Lebensqualität verbesserte sich. Aber gleichzeitig nahm, wie eine Lawine, das Unwissen unter dem medizinischen Fachpersonal zu. Der Gang in ein Krankenhaus war für Menschen, die mit HIV leben, eine Qual sondergleichen. Es gab keine Beleidigung und keine schlechte Behandlung, mit der sie dort nicht konfrontiert worden wären. Es hörte ja nicht bei der Infektiologie auf. Zweifellos waren damals die Infektiolog*innen diejenigen, die das Wissen der Welt aufsogen, die sich fortbildeten und so weiter. Aber was ist, wenn jemand eine Blinddarmoperation braucht und die allgemeine Chirurgie ins Spiel kommt? Das Wissen der Chirurg*innen tendierte gegen Null – ein Traum in Weiß ... Keine medizinischen Grundlagen, sondern Medienberichte als Quelle.«³⁴

In diesem Zitat werden die medialen Repräsentationen von Murtaza als nach wie vor prägend für das gesellschaftliche Wissen über HIV und Aids

³³ Umut Güner in diesem Band, S. 188.

³⁴ Canberk Harmancı in diesem Band, S. 118.

beschrieben. Die Bilder aus der damaligen Zeit, die gewaltvolle Art und Weise, wie die Gesellschaft mit dem toten Körper umging, haben immer noch eine zentrale Bedeutung für die kollektive Angst vor Aids und HIV. Man kann diesen Interviewabschnitt zu Recht als Beschreibung der gesellschaftlichen Ignoranz, des Unwissens und des Widerstandes gegen eine fortschrittliche Gesundheitspolitik interpretieren. Die Erinnerung an Murtazas Tod verhindert also, dass wir in der Gegenwart weiterkommen.

Dieses Unwissen, diese Angst und dieser Widerstand werden in einigen Gesprächen gleichzeitig mit einer dystopischen Darstellung der Zukunft der türkischen Gesundheitspolitik verknüpft. Durch das Erinnern an die vergangenen Ereignisse, so lässt sich vor diesem Hintergrund argumentieren, werden die Aktivist*innen für die negativen Seiten der Gegenwart und der Zukunft sensibilisiert: Was mit Murtaza geschah, kann sich in unterschiedlichen Formen wiederholen. Das Gespenst lässt uns nicht in Ruhe.

Die Erinnerung an Murtaza provoziert also immer wieder eine Diskussion darüber, dass das Unwissen, die Ignoranz und die Angst nicht nur in der Geschichte existierten, sondern auch die Gegenwart prägen. Die Grausamkeit, die Murtaza während seines Lebens und nach seinem Tod widerfuhr, stellt einen Hintergrund dar, vor dem auch die heutigen Erfahrungen mit der Gesundheitspolitik in der Türkei erklärt werden. Genau aus diesem Grund bewegt sich Murtazas Gespenst in einem diffusen Bereich zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; und genau deshalb unterläuft es eine teleologische Vorstellung von Zeitlichkeit.

Gerechtigkeit schaffen

Murtazas Gespenst zwingt uns also, über jene klassische Historiografie hinaus zu denken, die die Zeit als linearen Verlauf betrachtet und die Vergangenheit als abgeschlossenes Kapitel darstellt. In einem anregenden Beitrag argumentiert Carla Freccero, dass eine ethische Geschichtsschreibung eine Auseinandersetzung mit den Gespenstern der Vergangenheit erfordere.³⁵ Eine solche Historiografie, so Freccero, müsse eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen, wobei die Grenzen zwischen den beiden Zeiten verwischen. Auf diese Weise ermöglichen Gespenster, Verbindungen zwischen vergangenen Schmerzen und gegenwärtigen

³⁵ Freccero (2013).

tiger Politik herzustellen. Dies führt dazu, dass das Leiden, die Schmerzen, das Sterben und das Sterbenlassen nicht als abgeschlossene Kapitel betrachtet werden. Vielmehr lassen uns die Gespenster trauern und die Schmerzen von Menschen spüren, die nicht mehr in Fleisch und Blut existieren. Da sie eine Reaktion verlangen, nach Gerechtigkeit rufen, wird eine Geschichtsschreibung, die Gespenster miteinbezieht, gleichzeitig zu einer, die Gerechtigkeit verlangt.

Die Gerechtigkeit, die mit der Heimsuchung durch Murtazas Gespenst verlangt wird, richtet sich nicht auf die Vergangenheit. Sie kann sich nicht auf die Vergangenheit richten. Wir können bedauerlicherweise die Geschichte nicht ändern. Wir können den Verlauf der Ereignisse, die Murtaza erleben musste, nicht anders gestalten. Die Gespräche über den Aids- und HIV-Aktivismus, die von Murtazas Gespenst heimgesucht werden, verlangen deshalb eher eine Gerechtigkeit für die Menschen in der Gegenwart und in der Zukunft – für jene, die mit der konservativen Gesundheitspolitik konfrontiert sind.

Literatur

- Ahmed, Sara (2004). Affective Economies. *Social Text*, 79(22/2), 117–139.
- Bayramoğlu, Yener (2018). *Queere (Un-)Sichtbarkeiten. Die Geschichte der queeren Repräsentationen in der türkischen und deutschen Boulevardpresse*. Bielefeld: Transcript.
- Blanco, María del Pilar & Peeren, Esther (2013). Introduction: Conceptualizing Spectralities. In María del Pilar Blanco & Esther Peeren (Hrsg.), *The Spectralities Reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory* (S. 1–27). London: Bloomsbury.
- Çetin, Zülfukar (2016). The Dynamics of the Queer Movement in Turkey before and during the Conservative AKP Government. Berlin: SWP. https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/arbeitspapiere/WP_RG_Europe_2016_01.pdf (25.11.2018).
- Derrida, Jacques (2004). *Marx' Gespenster: Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques & Stiegler, Bernard (2013). Spectrographies. In María del Pilar & Esther Peeren (Hrsg.), *The Spectralities Reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory* (S. 37–51). London: Bloomsbury.
- Freccero, Carla (2013). Queer Spectrality: Haunting the past. In María del Pilar Blanco & Esther Peeren (Hrsg.), *The Spectralities Reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory* (S. 335–359). London: Bloomsbury.
- Love, Heather (2007). *Feeling Backward: Loss and the politics of queer history*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Popular Culture*, 15(1), 11–40.

- Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and Thereof Queer Futurity*. New York: New York University Press.
- Parin, Paul (1985). Die Mystifizierung von Aids. In Volkmar Sigusch (Hrsg.), *Aids als Risiko: Über den gesellschaftlichen Umgang mit der Krankheit* (S. 54–66). Hamburg: Konkret Literatur Verlag.
- Toklucu, Murat (2014). *Türk Erkeğine Diğer Mucizeler*. İstanbul: İletişim.
- Yüzgün, Arslan (1986). *Türkiye'de Eşcinsellik*. İstanbul: Hür Yüz Yayıncılık.