

Anti-Genderismus in Zeiten der Corona-Krise

Immunologischer Schutz einer Abstammungsgemeinschaft im Namen des Lebens?

Cicek Sahbaz

Dieser Beitrag geht der Frage nach, inwiefern die an die Corona-Pandemie anknüpfende apokalyptische Erzählung und die Verschwörungsrhetorik des Anti-Genderismus in der Corona-Krise als ein Versuch betrachtet werden kann, eine ›Katastrophe‹ wie die aktuelle Pandemie in einen Moment der biopolitischen Entscheidung zur Eliminierung umzumünzen. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Corona-Pandemie den perfekten Katastrophenmoment darstellt, um eine Rhetorik auf Schiene zu bringen, »die von der Politik zur Katastrophe, von der Katastrophe aber zum Topos der reinen und unverbrüchlichen Gemeinschaft führt« (Vogl 1994: 7). Diese reine Gemeinschaft der *Gesunden, Guten, Gerechten*, die als »ehedem gesund, sicher, mit sich selbst identisch« (Esposito 2004b: 8) imaginiert wird, wird nun als Risikogruppe unter Bedrohung durch *Kranke, Böse, Sündhafte* dargestellt. Die Versuche, einen epidemischen Notstand in eine irrelevante, sozialpolitische Implikation zu verwandeln und dagegen das soziale Abwehrsystem zu aktivieren, werden im Folgenden unter der Logik der Immunität analysiert, die nicht zuletzt auf die Befreiung von der Aufgabe der Solidarität, vor der die Pandemie die Weltgemeinschaft gestellt hat, und dadurch auf die Zurückweisung der verbindlichsten Bedeutung von Gemeinschaft verweist.

1. ›Gender‹¹ als Seuchenapokalypse?

Im Dezember 2019 trat in der chinesischen Millionenstadt Wuhan die Atemwegserkrankung COVID-19 auf, welche am 11. März 2020 von der WHO zur Pandemie erklärt wurde. Mit dem Anstieg der Zahl der Corona-Infizierten vermehrte sich auch die Anzahl an Aussagen durch die Akteure des Anti-Genderismus, die

1 Mittels einfacher Anführungszeichen wird der antigenderistische Containerbegriff von ›Gender‹, der auf eine Ideologie, Agenda, Verschwörung und die Schreckensszenarien verweist, von dem tatsächlichen Begriff von Gender abgehoben.

die Homosexualität bzw. die LGBTIQ+-Personen für die Pandemie verantwortlich machten. Gabriele Kuby feierte in ihrem Artikel *Corona ruft zur Umkehr!* (Kuby 2020) »die Stunde der Kirche«, die bisher »der systematischen Auflösung der göttlichen Ordnung« bzw. »der moralischen Entfesselung der Sexualität« und »der juristischen Legitimierung der Homo-Ehe« nicht stark genug widerstehen konnte (Kuby 2020). Kardinal Raymond Burke hob in seiner Botschaft zum Kampf gegen das Coronavirus hervor, dass ein gläubiger Mensch diese Pandemie nicht ansehen könne, ohne erkennen zu müssen, dass dieses Unglück eine Auswirkung der Sünde sei, die im Angriff auf die göttliche Ordnung der Geschlechtlichkeit bestehe (vgl. Burke 2020). Metropolit Mark, der russisch-orthodoxe Erzbischof von Berlin und höchster Würdenträger der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, war auch einer derjenigen, die die Ursache der Corona-Pandemie darin sahen, dass der Mensch »den gottgegebenen Unterschied zwischen Mann und Frau« (Mark 2020) nicht anerkennen wolle.

Nicht nur christliche, sondern auch muslimische Geistliche beschuldigten LGBTIQ+-Personen, die Pandemie ausgelöst zu haben. Ali Erbas, der Präsident der staatlich-türkischen Religionsbehörde *Diyanet*, unterstrich in seiner Predigt, dass Homosexualität die »Krankheiten bringe« (Köylü/Bellut 2020), »Generationen verfaule« (ebd.) und im Islam als Übel verflucht werde, das bekämpft werden müsse. Die pathologisierenden und kriminalisierenden Aussagen *Diyanets*, die nicht nur LGBTIQ+-Personen, sondern auch HIV-Positive stigmatisieren, hat sich der türkische Staat ohne Zögern angeeignet. Für den türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan handelte es sich bei der Predigt um die Pflichterfüllung eines muslimischen Geistlichen, dessen Bewertung unter Berücksichtigung des Islams und des Korans vorgenommen worden sei (vgl. ebd.). Die heftige Kritik der Zivilgesellschaften und der Anwaltskammer der Hauptstadt an der Predigt Erbas' wurde nicht nur von Erdogan, sondern auch von anderen Regierungsvertreter*innen als Angriff auf den Islam und den türkischen Staat eingestuft. Die Predigt, die eine Hexenjagd hätte verursachen können, wurde mit der Begründung verteidigt, dass ein Geistlicher den Gläubigen mitteilen dürfe, was die Religion verbiete.²

Ultrakonservative bzw. kontrollierte Medien fühlten sich durch die Predigt ermutigt, die LGBTIQ+-Bewegung als »Ideologie« und »katastrophale Gefahr« für die Muslim*innen der Türkei und die Werte der traditionell-muslimischen Familie und der türkischen Nation zu diffamieren. Für höchst gefährlich gehalten wird

2 Unübersehbar ist die Parallele zwischen dieser und der im August 2019 zum Jahrestag des Warschauer Aufstandes vom Krakauer Erzbischof Marek Jędraszewski gehaltenen Predigt, die vor der »Seuche [...] in den Farben des Regenbogens« (Kellerman 2019) warnte. Bereits im Juli 2019 erklärte der PiS-Vorsitzende Jarosław Kaczyński während seines Wahlkampfes die LGBTIQ+-Bewegung als Bedrohung der polnischen Identität und Nation. Den politischen und religiösen Stigmatisierungsaktionen folgten die Selbsterklärung von Gemeinden zu sogenannten »LGBT-freien Zonen«.

dort nicht nur die erstrebte Sichtbarkeit der LGBTIQ+-Personen im Alltag, sondern auch deren mediale Präsenz. Zu Beginn der Pandemie entfachte sich in der Türkei erneut eine antigenderistische Debatte um den Streamingdienst Netflix, in dem dessen Serien der Ermutigung zur Homosexualität sowie der ›Normalisierung der Unmoral‹ und der ›Verbreitung dieser Krankheit‹ beschuldigt wurden (Barkawi 2020).

Die Pathologisierung von Homo- und Transsexualität als hochansteckende Krankheit einerseits und die moralische Abwertung der ›sündenhaften‹ LGBTIQ+-Community andererseits, die der Grund für den Ausbruch der Pandemie sei, lassen sich als eine diskursive Verkettung begreifen, die sich am »Modell der Kontagiosität« (Laufenberg 2014: 42) ausrichtet. Eine Pandemie teils als Strafe Gottes, teils als Zeichen einer ›Apokalypse‹ politisch zu instrumentalisieren und LGBTIQ+-Personen für den Ausbruch der Pandemie verantwortlich zu machen, spiegelt die Sehnsucht nach einem Untergang wider, auf den ein Triumph der ›Gläubigen‹ und ein Jenseits ohne ›das infektiöse Andere‹ folgen würde. Die Unkontrollierbarkeit der Verbreitung des Coronavirus wird hier auf das nicht-heterosexuelle Begehren projiziert, gegen dessen unkontrollierbare Ausbreitung gekämpft werden müsse. Die antigenderistische Rhetorik, die sowohl auf die Seuchenapokalypse als auch auf epidemiologisches Vokabular zurückgreift, offenbart somit dank der pandemischen Katastrophe ihren bio- bzw. thanatopolitischen Kern. Sie erweist sich als ein Mittel sowohl zur Verstärkung der Angst vor den Ansteckungs- und Verbreitungsgefahren, die zu Beginn der Corona-Zeit ihren Höhepunkt erreicht hat, als auch als Rechtfertigung der Interventionen, die darauf abzielen, die durch den Kontakt – d.h. durch Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit, mediale Präsenz, Politik der LGBTIQ+-Rechte – erhöhte ›Ansteckbarkeit‹ der »Sexualität der Anderen« (Laufenberg 2014: 9) unter Kontrolle zu halten. In diesem Sinne wird Anti-Genderismus im Folgenden sowohl als eine immunologische Reaktion innerhalb des liberalen biopolitischen Regulierungssystems der Sexualität, als auch als eine neorechte Strategie zur »Formatierung einer Gemeinschaft« (Horn 2010: 108) nach der Immunitätslogik analysiert.

2. Wer darf die Apokalypse überleben?

Nach der Figur des Flüchtlings, der als Grenzbegriff »die fundamentalen Kategorien des Nationalstaates, vom Nexus Nativität-Nationalität zu demjenigen von Mensch-Bürger [...] in eine radikale Krise stürzt« (Agamben 2015: 143), stehen nun die LGBTIQ+-Personen im Mittelpunkt apokalyptischer Untergangsszenarien der rechtsideologischen Politiken. Was hier als Katastrophe dargestellt wird, ist die Infragestellung einer Ordnung, die auf gegensätzlichen, fixierten und hierarchisierten Geschlechteridentitäten, dementsprechenden Rollenmodellen, der Hegemonie

des heterosexuellen Begehrens sowie dessen Naturalisierung und letztendlich der Privilegierung von Mann-Frau-Kind-Familien beruht, die u.a. auch das Fundament rechtsideologischer Konstruktionen von (Volks-)Gemeinschaft bildet. Die bürgerliche Familie müsse, weil sie als Keimzelle der Nation und als Garantin der Kontinuität des Nationalstaates angesehen wird, auf heterosexueller Reproduktivität gründen (vgl. Schmincke 2015).

Obwohl sich die Mehrheitsgesellschaft immer noch an der Naturalisierung der Zweigeschlechtlichkeit und dem Heteropatriarchat orientiert, wird die Infragestellung der heteropatriarchalen Hegemonie als ›Katastrophe‹ bzw. als Versuch zur Abschaffung der »Existenz heterosexueller Familie[n]« (Schmincke 2015: 101) sowie der Nation dargestellt. Im gleichen Atemzug wird ein Bogen vom verlorenen Paradies eines gesunden und einheitlichen Gemeinwesens zur Verheißung einer vorbestimmten Zukunft gespannt, und den Mitgliedern der als höhere Existenz imaginierten Gemeinschaft für die ›postapokalyptische‹ Zeit eine Vision der politischen Ordnung und ein identitätsstiftender Horizont geboten.

Apokalyptik ist nicht nur eine Frage des Inhalts, sondern auch eine der Form bzw. Struktur; d.h., dass es sich nicht nur darum handelt, was angekündigt wird, sondern um die Ankündigung selbst: »In this plastic and truly universal form, ›apocalyptic‹ can be applied to any epochal understanding of history: any moment in which the interpreter utters a terrified or hopeful or, better, terrified-hopeful ›Come‹ [...]« (Sherwood 2013: 42). Besonders geeignet ist diese Struktur für politische Instrumentalisierungen, da die Struktur der Ankündigung dem Ankündenden erlaubt, nicht nur ein drohendes Unheil anzudeuten, sondern gleichzeitig das Heil und die Rettung des Regelsystems anzubieten, »das das Erlaubte und das Verbotene, das Vorgeschiedene und das Ungehörige definiert« (Foucault 1983: 128). Das zu Beginn der Pandemie erzeugte Narrativ hat gezeigt, inwiefern der Anti-Genderismus eine Strategie der Gefahren- und Sicherheitskultur (vgl. Rauer 2013: 157) ist, die auf der ununterbrochenen Produktion des Phantasmas eines antagonistischen Anderen gebaut ist. Die Strategie, die Bedrohungsszenarien um die Subjekte kreisen zu lassen und eine Minderheit unter Verdacht zu stellen, Katastrophen auszulösen, verkompliziert sich insofern, als dass hier Einzelne, solange sie in den Kollektivkörper als neutralisierbare Ausnahme integriert werden können, nicht für bedrohlich gehalten werden. Die Rede von der Gefahr der Zerstörung der Nation bzw. Familie basiert nicht so sehr auf der Sexualität des Einzelnen, die kontrollierbar und überwachbar ist, sondern auf der ›perversen‹ »Sexualität als Bedrohung von außen« (Schmincke 2015: 99) bzw. der »Sexualität des Anderen« (Laufenberg 2014: 31ff) als unkontrollierbarem kollektivem Bruch mit der heteronormativen Ökonomie der »Zirkulation von Körpern, Lüsten und Begehren« (ebd.: 14) sowie der Möglichkeiten der Lebensformen, »in denen andere Beziehungsweisen, Körperlichkeiten und Subjektivitäten produziert werden können als unter der Administration des biopolitischen Sexualitätsparadigmas« (ebd.).

Durch aggressive Polemisierung sowie die synchrone Verteufelung unterschiedlicher Themen wie Sexualpädagogik, Geschlechterforschung, Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare und Gleichstellungspolitiken halten die Akteur*innen des Anti-Genderismus den Inhalt der ›Apokalypse‹ möglichst kryptisch. Die ›tödliche Gefahr‹ für eine Mehrheitsgesellschaft wird als ›LGBT-Ideologie‹ zusammengefasst, die als diffamierender und kriminalisierender Containerbegriff einerseits die Quelle der Bedrohung und die Absicht des Bedrohlichen verdunkelt, und andererseits die Bandbreite der Polemik möglichst ausdehnt, damit nur die Verschwörung selbst hörbar bleibt. Die dämonisierende Abstempelung der ›LGBT-Ideologie‹, die auf eine ›abtrünnige Agenda der Imperialisten‹ hinweist, sowie das als moralische Waffe benutzte *Kind* (vgl. Schmincke 2015) stellen Strategien der Kryptierung dar, die mehrere Funktionen gleichzeitig erfüllen: Steigerung des Mobilisierungspotenzials, Quasi-Verlust der »Unterscheidbarkeit zwischen Sicherheit und Bedrohung« (Rauer 2013: 159), affektive Projektion der unterschiedlichen Ängste auf einen einzigen Punkt, diskursive Trennung der bedrohlichen Gruppe und des bedrohten Kollektivkörpers und letztendlich die Erweckung des Reinheitsinteresses. Am Beispiel des aktuellsten apokalyptischen Narrativs des Anti-Genderismus wird dieses Reinheitsinteresse insofern deutlich, als dass sich der ›gerechte‹ Kampf um den Schutz der Familie, der Nation oder des Volkes mit dem Kampf gegen die Corona-Pandemie überlappt, der stark mit Säuberungs-, Reinigungs-, Hygiene- und nicht zuletzt Überlebensvokabular verbunden war.

Die antigenderistischen Weltuntergangsszenarien der religiösen Fundamentalist*innen und deren politische Unterstützung verweisen auf eine Verkopplung der Politik mit dem biologischen Leben. Das Leben erweist sich hier als etwas, das von einem Eingriff bedroht und krankheitsanfällig ist, und für dessen gesunde Fortführung eine permanente Reinigung notwendig ist. Die Rhetorik der Seuchenapokalypse des Anti-Genderismus geht sowohl von der Imagination eines gefährdeten Körpers bzw. Lebens als auch von einer Vorstellung von Gesundheit aus, die auf die Abwesenheit von Krankheit bzw. Anomalien verweist und somit kein positiver Begriff der Gesundheit ist, wodurch »Symptome der Degeneration [...] mit gesundheitserhaltenden oder -wiederherstellenden Gegenmaßnahmen beantwortet werden [müssen]« (Celikates 2008: 58). Die spezifische Sorge um biologisches Leben, die sich als Sorge um die Volksgesundheit bzw. die Gesundheit des Kollektivkörpers inszeniert, schlägt in Maßnahmen um, durch die die »[u]ngesunde‹ Lebensformen [...] ausgelöscht, ›unwertes‹ oder infiziertes Leben ausgemerzt, ›andersartige‹ Körper an der Fortpflanzung gehindert, konkurrierende oder feindliche Lebensformen vernichtet werden [müssen]« (Horn 2010: 107).

Verschärft wird der Überlebenskampf dadurch, dass das Überleben bzw. die Gesundheit des Kollektivkörpers von der Minimierung der Gefahr abhängig werden, die von den blasphemischen Anderen ausgeht. Interventionen wie die polnischen ›LGBT-freien Zonen‹ legen dar, dass sich der Anti-Genderismus bis zu Maß-

nahmen zur »Kontrolle des Rechts aufs ›Leben‹, verstanden als Überleben« (Braidotti 2009: 110) ausdehnen kann. Es wird für die Zeit nach der Corona-Pandemie bzw. für die postapokalyptische Zeit, in der wir bereits leben, eine Sozialutopie entworfen, die in vieler Hinsicht dystopisch ist, da die Kontrolle des Rechts auf Überleben sich nicht nur auf die Eliminierung der Anomalien bezieht, sondern tatsächlich »ein brutales Regime gradueller, alles durchdringender Selektion« (Braidotti 2009: 110) darstellt.

3. Jenseits des Heils – Gewalt der endlosen Reinigung

Den oben geschilderten Reinheitsvorstellungen, die durch apokalyptische Inhalte vermittelt werden, folgt laut Horn eine gefährliche »Formatierung der Gemeinschaft«, die auf einer Entscheidung und einer Erzählung beruht: »eine Entscheidung darüber, wer zu töten sei, und ein Narrativ darüber, warum dies notwendig und gerechtfertigt ist« (Horn 2010: 108). Im Fall des Anti-Genderismus wird die Ausrottung der Andersartigkeit, die als »Seuche [...] in den Farben des Regenbogens« (Kellermann 2019) gedeutet wird, durch Anspruch auf Schutz der Familie und Nation gerechtfertigt. Das von rechten Kreisen beschworene traditionelle und völkische Verständnis von Familie und die Vorstellung einer homogenen Nation, das auf der »Naturalisierung des Sozialen als biologische Abstammungsgemeinschaft« (Schmincke 2015: 101) beruht, erweist sich als Beharren auf der ›Utopie‹ der Züchtung aller Menschen nach der Vorstellung der binären und festen Geschlechteridentitäten. Diese ›Utopie‹ führt zum »Prozeß der Faszisierung« (Kaltenecker 1995: 93; Herv. i.O.).

Im Fall des Anti-Genderismus und der diesem dienlich gemachten apokalyptischen, Gewalt legitimierenden Erzählungen mit biopolitischem Gehalt wird das Phantasma eines gesunden »politischen Körpers« bzw. einer Gemeinschaft offenbart, die am Leitfaden des organischen Körpers gedacht ist, und deren körperliche Integrität geschützt werden soll (vgl. Staudigl 2014: 249f.). Im »Prozeß der Faszisierung« (Kaltenecker 1995: 93; Herv. i.O.) wird die Fiktion der Einheit und vorangenen Integrität des politischen Körpers durch ständige Produktion des Bedrohlichen aufrechterhalten, und durch permanente Pathologisierung eines ›Fremdkörpers‹ werden die Schutzobsession des Eigenen und damit die Vernichtung des Anderen gerechtfertigt. Dieses Bedrohliche wird wiederum von dem Eigenen abgespalten, und die Vernichtung der Andersheiten wird »als Hygienepolitik präsentiert und legitimiert« (Staudigl 2014: 252).

Das ›Volk‹, dessen Alleinvertretung die Rechtspopulist*innen beanspruchen, veranschaulicht eine Idee eines abgekapselten Gemeinwesens, die auf einem essentialistischen Begriff von Gemeinschaft basiert. Das der vielfältigen Gesellschaft entgegengesetzte »Gemeinschaftlich-Völkische« gilt »als Garant für transenden-

te, zugleich ursprüngliche und organische Zusammengehörigkeit« (Spitta 2013: 18). Dieses *Volk* kann in der Traditionslinie gesehen werden, in der Volk und Gemeinschaft sowie Gemeinschaft und Nation miteinander identifiziert werden, sodass die Nationalbewegung das »wahre Volk« hervorbringt (vgl. ebd.: 17f.). Während die heterogene Gesellschaft als künstlich und als Grund des Verlustes angesehen wird, werden das Volk und die damit zusammenhängende Gemeinschaft und Nation als natürliche und einheitliche Konstrukte betrachtet (vgl. ebd.: 18). Die Ambivalenz der völkischen Gemeinschaft zeigt sich dort, wo dem Volk als integraler politischer Körper immer eine »Untermenge ›volk« als fragmentarische Vielfältigkeit von [...] ausgeschlossenen Körpern« (Agamben 2015: 187) gegenübergestellt wird. Das »wahre« Volk definiert sich immer über die Abspaltung von dem, was nicht zum Schema der Abstammung passt. Die Vorannahme, dass die völkische, homogene Gemeinschaft aus einer festen, begründenden Identität, einem Ursprung und transzendtem Prinzip hervorgeht, führt insofern zur Gewalt, weil diese Identität, die selbst eine Hypostase ist, sich stets mittels Ausschlüssen immer reinigen und redefinieren muss (vgl. ebd.). Die innere Krise einer solchen Gemeinschaft wird auf ein Gegenüber projiziert, sodass die reine Gemeinschaft »zunehmend die Rolle [...] eines verloren-versprochenen Sehnsuchtsobjekts« (Spitta 2013: 17) einnimmt.

4. Krisen der Identität

Die Identität einer Gemeinschaft ist jedoch immer schon kontaminiert, nicht nur, weil sie immer auf dem Bezug zum Anderen beruht, auch wenn es ein ausschließender, negierender, vernichtender Bezug ist. Die Unvollkommenheit bzw. das Nicht-eins-mit-sich-selbst-Sein markiert bereits den Anfang, weil die Gemeinschaft vor dem Gründungsakt nicht existiert und sich aber als gründende Instanz voraussetzt.

»[D]ie fiktive, datierte Einmaligkeit der Gründung repräsentiert nichts als die anfängliche Nicht-Identität«, die wiederum daran erinnert, »dass die Gründung nicht ein für allemal abgeschlossen ist, [...] das Gemeinsame und die Einheit des Kollektivs weder ursprünglich noch gegenwärtig, weder vorgegeben noch deduzierbar, sondern stets [...] vertagt ist.« (Vogl 1994: 20)

Da eine Gemeinschaft die Singularität seitens ihrer Mitglieder und die Repräsentation der Mitglieder als politische Gemeinschaft, d.h. die Besonderheit und die Allgemeinheit gleichzeitig beinhaltet, wird jeder Versuch, diese unversöhnliche Ambivalenz zu eliminieren, scheitern und zu gewaltsamen Prozessen führen (vgl. Bonacker 2006: 201f.). »Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber«, so Jacques Derrida, »ohne eine Kultur des doppelten Genitivs und des Von-sich-

selber-sich-Unterscheidens, des Unterscheidens, das mit einem Selbst einhergeht [*différance à soi*].« (Derrida 1992: 13)

Dieser Nicht-Ursprung bzw. der sich-differierende ›Kern‹, welcher in den gewaltsamen Versuchen der Schließungen der Identitäten verdrängt wird, muss sowohl im geschlechts- und begehrensspezifischen Zusammenhang als auch auf der Ebene des Gemeinsamen in Betracht gezogen werden. In Hinblick auf die Krise der Männlichkeit, für die der Anti-Genderismus als ein diskursives Identitätsangebot auftaucht (vgl. Mayer/Sauer 2017), handelt es sich darum, »die Angst vor der eigenen Nicht-Identität (Fragmentierung) auf den Anderen zu projizieren, um sich selbst zu reinigen, zu integrieren, ja zu panzern« (Staudigl 2014: 253). Als »privilegierter Modus einer Repräsentation« muss die dominante Fiktion »des ›rein‹ weißen, bürgerlichen, männlich-heterosexuellen Subjekts« (Kaltenecker 1995: 95) aufrechterhalten werden, um sich im reproduktiven, heterosexuellen Eheleben als Träger der Kontinuität einer unerschütterlichen Identität einer einheitlichen Gemeinschaft zu fühlen. Lebendig gehalten werden diese zwei komplementären Hypostasen durch die Maskierung der ursprünglichen Heterogenität, die systematische und gewaltige Unterwerfung alles ›Weiblichen‹ unter das ›Männliche‹ und die »Naturalisierung sozialer Ungleichheit« (Schmincke 2015: 101), basierend auf der »Tradition der weißen Überlegenheit« (Braidotti 2008: 23). Der Anti-Genderismus erweist sich somit als eine strategische Rettung dieser komplementären Hypostasen, deren Überleben von einem diskursiv erzeugten Bedrohenden und dem dadurch aktivierten bzw. verstärkten Abwehrsystem abhängt.

5. Biopolitische Konfigurationen eines immunen Gemeinwesens

Vor diesem Hintergrund scheint es kein Zufall zu sein, dass in den apokalyptischen Erzählungen des Anti-Genderismus in der Corona-Krise die Rhetorik des Schutzes des Gemeinwesens mit epidemiologischem Vokabular und militärischer Terminologie überlagert wurden, »mit der man auch unter Wissenschaftlern die Funktionsweise des Immunsystems gegenüber den es umgebenden Bedrohungen illustriert [...]« (Esposito 2004b: 11). Dort, wo das apokalyptische Narrativ seinen biopolitischen Gehalt und seine das Gemeinwesen konstituierende Funktion offenbart, zeigen sich auch die komplexen Einschluss- und Ausschlussmechanismen des Gemeinschaftlichen, die im Folgenden in Hinblick auf die Logik der Immunität analysiert werden.

Die Logik der Immunität, mit der »auf das immer diffusere Risiko des Gemeinsamen« (ebd.) geantwortet wird, funktioniert insofern nach einem Mechanismus der ausschließenden Einschließung, als die mögliche Abwehr der vorherigen Einverleibung dieses Übels folgt (vgl. ebd.: 20). Das heißt, dass es sich bei dieser Machtstrategie nicht in erster Linie um ein komplettes Ausschließen oder

Draußenhalten des Bedrohlichen handelt, sondern um eine kontrollierte Einverleibung desselben, damit der Organismus gegenüber dem Bedrohlichen Immunität entwickeln und sich stärken kann. Problematisch wird die Einverleibung im Fall der Annahme eines Kontrollverlustes, bzw. wenn »die Gefahrwahrnehmung dem wachsenden Schutzbedürfnis« (ebd.: 25) angepasst wird, sodass das gesamte Leben zum Gegenstand der Immunisierung wird und das Risiko der Infektion jede »prophylaktische Maßnahme« (ebd.: 15) rechtfertigt.

Die antigenderistische Rhetorik rechtfertigt jegliche Abwehr, indem sie das Gemeinwesen als von einem bedrohlichen Erreger angegriffen darstellt. In der immunitären Logik ist es jedoch entscheidend, wo das Bedrohliche angesiedelt wird: »[D]ies ist stets die Grenze zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Individuellem und Gemeinsamem.« (Ebd.: 8) Mit Esposito gesprochen werden im Fall des Anti-Genderismus die Sicherheitsapparate nicht hypertrophiert, solange die LGBTIQ+-Personen Ausnahme bleiben, nicht auf ihre Rechte und ihre Sichtbarkeit beharren und dadurch »die biopolitische Illusion einer natürlichen Kontinuität von Sex, Gender und Begehren« (Laufenberg 2014: 306) oder »die metaphysische Erhöhung heterosexueller Familienbeziehungen als natürliche Lebensformen« (ebd.) nicht hinterfragen lassen. Das heißt, dass es sich um eine Toleranzgrenze oder um ein Maß handelt, das nicht überschritten werden darf. Wie Patrick Wielowiejski in seinen Interviews darlegt (Wielowiejski 2018) oder sich beispielhaft auf der Führungsebene der AfD oder in Gruppen wie *Alternative Homosexuelle*³ zeigt, unterscheidet sich die Ablehnung von »Gender« von der nationalkonservativen Einverleibung von Homosexualität. Solange die weißen Homosexuellen die Ausnahme in der Heteronormativität bleiben, die Vorrangigkeit der Heterosexualität und des Cisgenderns anerkennen und nur vereinzelt sichtbar werden, werden sie geduldet, obwohl sie stets »als potenziell illoyal« (Wielowiejski 2018: 349) angesehen werden, weil sie sich eventuell gegen die heteropatriarchale Ordnung und das zentrale Projekt der Reproduktion der Nation stellen und den sozialen Körper bedrohen können (vgl. ebd.: 349). Solange die Homosexualität in einer kontrollierbaren Menge einverleibt ist, wird die Gefahr neutralisiert und der Kollektivkörper gegenüber diesem bedrohlichen Keim an Immunität gewinnen, der nicht mehr außerhalb des Kollektivkörpers verortet ist (vgl. Laufenberg 2016: 58).

Das soziale Immunsystem wird jedoch immer wieder in einer lebensnegierenden Art und Weise aktiviert, wenn das Risiko steigt bzw. die Andersheit anfängt, aufzuhören, Ausnahme von der Regel zu sein. Wie Mike Laufenberg beschreibt, wird die »Sexualität der Anderen« in liberalen Gesellschaften durch die Kunst der

3 *Alternative Homosexuelle (AHO)* ist eine Gruppe von Unterstützer*innen der rechtspopulistischen Alternative für Deutschland (AfD), die sich als schwule und lesbische Patriot*innen mit rechtskonservativen Werten wie Familie, Nation und Heimat identifizieren; vgl. <https://www.facebook.com/Alternative-Homosexuelle-AHO-1490981311156762/> (vom 2.9.2020).

kontrollierten Dosierung regiert, weil auch dort herrschende Heteronormativität als ein immunologisches Regulativ arbeitet, das Normalisierungs- und Sicherheitsmechanismen durchsetzt und die Entfaltung der Lebens- und Begehrensformen prüft (vgl. Laufenberg 2016: 63). In diesem Sinne kann der Anti-Genderismus interpretiert werden als eine Anspruchserhebung neorechter Kreise auf die Aushandlung dieser Dosierung in liberalen Gesellschaften und des Zeitpunkts der Reaktion, ab dem der Organismus sich gegen das einverleibte Bedrohliche wenden soll.

Aus der Perspektive des Anti-Genderismus erhöht sich die Ansteckungsrate durch Kontakt bzw. durch die Sexualkunde an Schulen, Gender Studies, Gender-Mainstreaming oder die zunehmenden medialen Repräsentationen queeren Begehrens, die deshalb abgeschafft werden müssten, um die Ansteckungsrate zu senken, damit »heteronormativ gerahmten, familienbasierten Vorstellungen von Sozialität« (Hark/Villa 2015: 29) geschützt werden können. Die antigenderistische Rhetorik schiebt, indem sie die Familie, Nation und Volksgemeinschaft als bedroht darstellt, das Selbstschutzbedürfnis in den Vordergrund. Der Schutz wird immer mehr nicht dem tatsächlichen, sondern einem fiktiven Gefahrenniveau angeglichen, und das Selbstschuttsyndrom schiebt das Interesse am Gemeinsam-Leben immer mehr in den Hintergrund (vgl. Esposito 2004b: 25).

Dieses Verfahren kann als Durchsetzung eines *social distancing* betrachtet werden, das sich von einer »physischen Distanz« unter Mitgliedern des Gemeinwesens, die als Ausdruck der sozialen Solidarität erschien, unterscheidet. Wie am Anfang des Artikels beispielhaft gezeigt wurde, beruht die antigenderistische Rhetorik auf der Projektion dieser Distanzmaßnahmen auf die »Ansteckungsfähigkeit der Homosexualität«, die als Bedrohung des sozialen Immunsystems dargestellt wird. Der antigenderistische Maßnahmenvorschlag, der ein identitäres Konzept der Gemeinschaft und ein Verfahren der Herausnahme des »Erregers« (vgl. Laufenberg 2016: 58) aus dem ehemals gesund imaginierten Sozialkörper voraussetzt, erscheint somit als Negation der Singularitäten von Lebensprozessen und Beschränkung der expansiven und produktiven Kraft des Lebens (vgl. Esposito 2014: 338). Diese immunitäre Logik führt das Projekt der Erhaltung des Lebens somit zu einer negativen Form des Schutzes bzw. zu einer Thanatopolitik (vgl. Folkers/Lemke 2014: 38).

6. Die Enthüllungen einer Seuchenapokalypse

Nicht zuletzt muss unterstrichen werden, dass Roberto Esposito die Untersuchung der *immunitas* in der Auseinandersetzung mit der *communitas* durchführt, die als *cum munus* auf einen »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (Esposito 2004b: 13) und die Aufgaben hinweist, während *immunitas* die »Befreiung von der Verpflichtung des *munus*« (ebd.: 12) heißt. Das Denken der Immunität basiert

auf der Idee der »Verteidigung der eigenen Identität« (Celikates 2008: 52) und dem Streben nach der Reinheit einer als Eigenschaft, Prädikat, Eigentum oder Essenz definierten Gemeinschaft (vgl. Esposito 2004a). Durch die um Schutz der Identität willen hypertrophierten Sicherheitsmechanismen bricht *immunitas* mit dem »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (ebd.: 13) und läuft der Idee der Gemeinschaft zuwider.

munus – im Sinne von *Amt, Last, Pflicht, Aufgabe* – verweist auf die Verbindlichkeit der Mitglieder, und *communitas* erweist sich als die »Gesamtheit von Personen«, »die nicht durch eine ›Eigenschaft‹, ein ›Eigentum‹ [...], sondern eben durch eine Pflicht oder durch eine Schuld vereint sind« (Esposito 2004a: 15). Die Gemeinschaft, die nicht »vom Eigenen [...], sondern vom Uneigen(tlichen) – oder drastischer gesagt, vom Anderen [gekennzeichnet]« ist, zwingt die Mitglieder »aus sich selbst herauszugehen« (ebd.: 16). Laut Esposito hält eine Schuld die Gemeinschaft zusammen, sodass sich die Subjekte in der Gemeinschaft als »Gebende« (ebd.: 17) konstituieren. Die immunitäre Politik steht *communitas* insofern gegenüber, als sie versucht, diesen »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (Esposito 2004b: 13) mit einem Identifikationsprinzip zu ersetzen: »Ist sie einmal identifiziert – als ein Volk, ein Land, als eine Essenz –, wird die Gemeinschaft innerhalb ihrer selbst eingemauert und von ihrem Außen getrennt.« (Esposito 2004a: 30) Das, was die als einheitlich vorangenommene Identität einer Gemeinschaft bedroht, ist nicht etwas Äußeres oder Fremdes, sondern eine konstitutive »Gefahr, die von der inneren Spannung zwischen *Identität* als Negation des mit dem Anderen Gemeinsamen und *Gemeinsamkeit* als Negation des Eigenen, das einen vom Anderen unterscheidet, ausgeht« (Celikates 2008: 51). Die immunitären Versuche, diese Spannung zu neutralisieren, bzw. die Gemeinschaft durch das Eigene oder durch Identität zu definieren, stellen die »offensichtlichste Negation« (Esposito 2004a: 30) der *communitas* dar, weil das *Gemeinsame* dadurch verloren geht.

Der Anti-Genderismus erscheint als eine Strategie, die Bedrohung, die aufgrund der inneren Dialektik der Gemeinschaft immer schon die Gemeinschaft durchzieht, so darzustellen, als würde es sich um eine Bedrohung von außen handeln: »Jemand oder etwas dringt in einen – einzelnen oder kollektiven – Körper ein und [...] verseucht ihn.« (Esposito 2004b: 8) Das Schutzparadigma, auf dem der antigenderistische Diskurs aufgebaut ist, kommt einer Suspendierung der Gemeinschaft gleich, weil in diesem Schutzverfahren, welches sich einerseits auf einen negativen Freiheitsbegriff bezieht, andererseits zu eliminatorischen Hygienepolitiken führen kann, genau das negiert wird, was eine Gemeinschaft konstituiert, nämlich der Bezug auf »das Andere, Fremde, Uneigene und die damit stets verbundene Gefährdung der eigenen Identität« (Celikates 2008: 53). Diese Gefährdung, die nichts anderes ist als die Möglichkeit »der Realisierung des *demos* als Gesellschaft der gesellschaftlich Ausgesetzten« (Trautmann 2012: 57), wird von der neo-

rechten Politik und antigenderistischen Rhetorik als ›Krankheit‹ dargestellt, deren Bekämpfung nur durch Gewalt vollzogen werden kann.

Während der Corona-Krise hat sich im Sinne von ἀποκάλυψις (griech. *apokalupsis*: »Enthüllung«) einiges erneut *enthüllt*: Die unbezahlte Arbeit von Frauen*, die menschenunwürdigen Lebensverhältnisse der Menschen ohne Papiere, die Obdachlosigkeit und der mangelnde Zugang zur Grundversorgung, Diskriminierungen im Gesundheitswesen aufgrund des Gesundheitszustandes, der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung sowie die Tatsache, dass für viele Frauen* und LGBTIQ+-Personen das eigene Zuhause kein sicherer Ort ist, dass die Prekarität ungleich verteilt ist, dass die Sexarbeiter*innen vom Staat im Stich gelassen werden etc. Die Corona-Krise hat nochmals offengelegt, wie sehr sich soziale Ungerechtigkeit – und damit zusammenhängende physische, psycho-soziale und finanzielle Probleme – je nach Alter, ethnischer Zugehörigkeit und nationaler Herkunft, Familienstand und Mutterschaftsstatus, Behinderung sowie Eigentumsverhältnissen, und letztendlich nach Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung verschärfen können. Diese besonders gravierenden Umstände verdeutlichten erneut, »dass uns eine globale Verpflichtung auferlegt ist«, und die »gesellschaftlichen Bedingungen eines lebbar Lebens« (Butler 2016: 161) erreicht werden müssen. Die antigenderistischen Interventionen wie eine Pathologisierung von Minderheiten, Hass- und Hetzkampagnen, die Verursachung von Verfolgungsjagden und der daraus resultierende Angriff auf das Recht auf Leben scheinen nicht nur eine Verneinung der oben genannten Verpflichtung zu sein, sondern kommen einer Opferung der Möglichkeit von einer lebensbejahenden Gemeinschaft überhaupt gleich.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2015): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, 10. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bonacker, Thomas (2006): »Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida«, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, 2. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe, Opladen/Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, S. 189-220.
- Braidotti, Rosi (2008): »Biomacht und posthumane Politik«, in: Marie-Luise Angerer/Christiane König (Hg.), *Gender goes Life*, Bielefeld: transcript, S. 19-39.
- Braidotti, Rosi (2009): »Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus«, in: Martin G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 108-135.

- Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: Suhrkamp.
- Celikates, Robin (2008): »Communitas – Immunitas – Bios: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft«, in: Janine Böckelmann/Claas Morgenroth (Hg.), Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart, Bielefeld: transcript, S. 49-67.
- Derrida, Jacques (1992): Das andere Kap, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Esposito, Roberto (2004a): Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft, Berlin: Diaphanes.
- Esposito, Roberto (2004b): Immunitas. Schutz und Negation des Lebens, Berlin: Diaphanes.
- Esposito, Roberto (2014): »Das Paradigma der Immunisierung«, in: Andreas Folkers/Thomas Lemke (Hg.), Biopolitik. Ein Reader, Frankfurt a.M: Suhrkamp, S. 337-382.
- Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (2014): »Einleitung«, in: Folkers/Lemke (Hg.), Biopolitik Ein Reader, S. 7-61.
- Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015) (Hg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015): »»Eine Frage an und für unsere Zeit«. Verstörende Gender Studies und symptomatische Missverständnisse«, in: Hark/Villa (Hg.), Anti-Genderismus, S. 15-39.
- Horn, Eva (2010): »Enden des Menschen. Globale Katastrophen als biopolitische Fantasie«, in: Reto Sorg/Bodo Wüffel (Hg.), Apokalypse und Utopie der Moderne, München: Fink, S. 101-118.
- Kaltenecker, Siegfried (1995): »Weil aber die vergessenste Fremde unser Körper ist. Über Männer-Körper-Repräsentationen und Faschismus«, in: Marie-Luise Angerer (Hg.), The body of gender. Körper/Geschlechter/Identitäten, Wien: Passagen Verlag, S. 91-109.
- Laufenberg, Mike (2014): Sexualität und Biomacht, Bielefeld: transcript.
- Laufenberg, Mike (2016): »Sexuelle Immunologik. Heteronormativität als biopolitischer Sicherheitsmechanismus«, in: Maria Teresa Vivar Herrera/Petra Rostock/Uta Schirmer/Karen Wagels (Hg.), Über Heteronormativität. Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Verhältnisse und konzeptuelle Zugänge, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 51-69.
- Mayer, Stefanie/Sauer Birgit (2017): »Kulturkampf 2.0. »Anti-Genderismus« als Strategie gegen Gleichstellung und sexuelle Rechte in Europe«, in: Mario Cand-eias/Alex Demirovic (Hg.), Europa – what's left? Die Europäische Union zwi-

- schen Zerfall, Autoritarismus und demokratischer Erneuerung, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 211-228.
- Rauer, Valentin (2013): »Apokalyptische Verunsicherung. Zur Bedrohlichkeit des Ununterscheidbaren«, in: Catherine Feik/Leopold Schlöndorff/Veronika Wieser/Christian Zolles/Martin Zolles (Hg.), *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit (= Kulturgeschichte der Apokalypse, Band 1)*, Berlin: Akademie Verlag, S. 157-174.
- Schmincke, Imke (2015): »Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzungen am Beispiel neuer konservativer Protestbewegungen in Frankreich und Deutschland«, in: Hark/Villa (Hg.), *Anti-Genderismus*, S. 93-107.
- Sherwood, Yvonne (2013): »Napalm Falling like Prostitutes«. *Occidental Apocalypse as Managed Volatility*«, in: Feik/Schlöndorff/Wieser/Zolles/Zolles (Hg.), *Abendländische Apokalyptik*, S. 39-74.
- Spitta, Juliane (2013): *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld: transcript.
- Staudigl, Michael (2014): »Phantasmen der Integrität. Entwurf einer phänomenologischen Genealogie extremer kollektiver Gewalt«, in: Ders. (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München: Fink Verlag, S. 237-267.
- Trautmann, Felix (2012): »Heillose Ansteckung. Roberto Esposito und das Paradigma der Immunisierung«, in: David Gugerli/Michael Hagner/Caspar Hirschi/Andreas B. Kilcher/Patricia Purtschert/Philipp Sarasin/Jakob Tanner (Hg.), *Nach Feierabend 2012. Gesundheit*, Berlin: Diaphanes, S. 39-61.
- Vogl, Joseph (1994): »Einleitung«, in: Ders. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie der Politischen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-27.
- Wielowiejski, Patrick (2018): »Identitäre Schwule und bedrohliche Queers. Zum Verhältnis von Homonationalismus und Anti-/G/enderismus im Nationalkonservatismus«, in: *Feministische Studien* 36 (2), S. 347-356.

Presse

- Barkawi, Ban (2020): »Turks call for Netflix boycott after rumors of gay character in new show«, in: Reuters vom 15.04.2020, online unter: <https://www.reuters.com/article/us-turkey-lgbt-netflix-trfn/turks-call-for-netflix-boycott-after-rumors-of-gay-character-in-new-show-idUSKCN21X2KY> (vom 29.6.2020).
- Kellerman, Florian (2019): »Proteste gegen Erzbischof. Homophobie in polnischer Kirche?«, in: Deutschlandfunk vom 7.8.2019, online unter: https://www.deutschlandfunk.de/proteste-gegen-erzbischof-homophobie-in-polnischer-kirche.886.de.html?dram:article_id=455687 (vom 29.6.2020).

Köylü, Hilal/Bellut, Daniel (2020): »Coronavirus: Erdogan verteidigt homophobe Theorie«: in: Deutsche Welle vom 28.4.2020, online unter: <https://www.dw.com/de/coronavirus-erdogan-verteidigt-homophobe-theorie/a-53268749> (vom 29.6.2020).

Analysierte Quellen

Burke, Cardinal Raymond (2020): »Message on the Combat against the Coronavirus, COVID 19«, in: The Official Site of Raymond Leo Cardinal Burke vom 21.3.2020, online unter: <https://www.cardinalburke.com/presentations/combat-against-coronavirus> (vom 4.5.2020).

Kuby, Gabriele (2020): »Corona ruft zur Umkehr«, in: Katholische Nachrichten vom 7.4.2020, online unter: <https://www.kath.net/news/71204> (vom 4.5.2020)

Mark, Metropolit (2020): »Sendschreiben des Metropoliten von Berlin und Deutschland Mark«, in: Russisch-orthodoxe Kirchengemeinde »Maria Schutz« in Salzburg vom 19.3.2020, online unter: <https://www.pokrovsbg.eu/de/sendschreiben-des-metropoliten-von-berlin-und-deutschland-mark/> (vom 4.5.2020).

