

VI. Pandemisierte Körper

»An der Wurzel jeder Pandemie steht eine Begegnung zwischen einem krankheitsverursachenden Mikroorganismus und einem Menschen.«
(Spinney 2018, S. 5)

Die vielen Spekulationen darüber, wie das Virus in uns wüten kann, zwingen uns dazu, über unseren eigenen Körper nachzudenken. Viren und Bakterien können körperliche Prozesse auslösen oder sie zum Stillstand bringen; Körper kollabieren, funktionieren nicht mehr, wie sie sollen. Der menschliche Körper ist sehr fragil. Selbst eine kleine Wunde kann uns töten, wenn wir etwa nicht gegen Tetanus (Wundstarrkrampf) geimpft sind oder keine Antibiotika zur Hand haben. Der Stich einer Mücke kann uns mit dem Zika- oder Dengue-Virus infizieren. Unsere Körper sind durchlässig, porös und schnell aus dem Gleichgewicht zu bringen. Doch basiert die Fragilität unserer Körper nicht nur darauf, dass diese aufgrund einer bakteriologischen oder viralen Infektion zusammenbrechen können. Auch unser emotionales und mentales Wohlbefinden ist äußerst fragil. Wir brauchen die Nähe anderer Körper. Körper, die vielleicht infiziert sind mit Grippeviren oder Legionellen. Jede Umarmung, jeder Kuss, jede Berührung mit einem anderen Menschen kann uns krank machen. Doch auch das Fehlen von Affekten, Berührungen, Umarmungen und Intimität schwächt den Körper. Uns kann also potenziell krank machen, was wir zum Leben brauchen. Die Wünsche, affiziert zu werden, nach Intimität und Bewegungsfreiheit wurden während der Pandemie nicht nur bezogen auf individuelle Freiheiten diskutiert, sondern auch im Sinne kollektiver Verantwortung. Körperliche Nähe wird ein post/pandemisches Thema bleiben. Wir werden uns das Vertrauen in Begegnungen mit anderen Menschen erneut erarbeiten müssen. Es bietet sich hier an die feministischen Ausein-

andersetzungen zu Körper, Affekten und Haut, wie wir sie etwa in den Sammelband von Sarah Ahmed und Jackie Stacey *Thinking Through The Skin* (2001) finden, zu lesen. In der Einleitung plädieren diese für eine

»hautnahe Politik, eine Politik, die sich nicht am Körper als solchem orientiert, sondern an der fleischlichen Schnittstelle zwischen Körpern und Welten. Das ›Denken durch die Haut‹ ist ein Denken, das reflektiert, nicht auf den Körper als das verlorene Objekt des Denkens, sondern auf die Zwischenkörperlichkeit, auf den Modus des Mit-Seins und Für-Seins, wo man andere berührt und von ihnen berührt wird.« (Ahmed/Stacey 2001, S. 1)

Unsere Arbeit zu Fragilität nimmt diesen Gedanken auf und versucht ihn im post/pandemischen Leben produktiv zu machen. Was bedeutet ein Denken durch die Haut in post/pandemischen Zeiten? Wie können wir von anderen berührt werden?

Insbesondere Menschen, die sich kritisch gegenüber den Lockdown-Maßnahmen positionierten, formulierten immer wieder eine Sehnsucht nach Affizierung, Intimität und Zusammenkommen. Amüsiert bemerkte etwa Christine Hentschel, dass viele Angela Merkels Rede von »Öffnungsdiskussionsorgien« als »Öffnungsorgien« verstanden. Dies, so Hentschel, »klang wie ein perfektes Wort für die gesammelte Sehnsucht nach dem leichtsinnigen Gemeinschaftlichen, dem unbeachteten Tummeln in der Menge, im Park, am Strand, im Club, auf der Demo.« (Hentschel 2020, S. 266) Die Sehnsucht nach Zusammenkunft und Kollektivität wurde auch bei Anti-Lockdown-Demonstrationen thematisiert. Einige mögen sich an dieser Stelle Massumi (2002) in Erinnerung rufen, der vor 20 Jahren bemerkte, dass Ideologien nicht mehr die alleinigen Beweggründe für gesellschaftspolitische Phänomene seien, sondern dass Affekte eine immer zentralere Rolle spielten. Bei den genannten Demonstrationen unterschiedlicher Gruppierungen fanden wir diese These bestätigt. So wurde für *Liebe* demonstriert und der *Wut* gegen die staatlich verordneten Maßnahmen Luft gemacht, während gleichzeitig dazu aufgerufen wurde, die *Angst* zurückzuweisen. Medien und Politik wurde immer wieder vorgeworfen, Angst und Panik zu verbreiten. Hentschel betrachtet diese affektiven Strategien als Versuch, die eigene Verwundbarkeit zu leugnen. Und anstatt die Fragilität des eigenen Körpers anzuerkennen, würden negative Emotionen und Affekte auf die ›Anderen‹ sowie auf staatliche Institutionen gerichtet. Anstatt die kollektive Verantwortung zu adressieren, würde

eine gnadenlose Selbstbezüglichkeit zelebriert: Abwehrkräfte stärken, Vitamin-C zu sich nehmen, Meditieren und sich nicht impfen lassen (Hentschel 2020, S. 274). Eine Diskussion, die den eigenen Körper, seine Begehren und seine Abwehrkräfte in den Mittelpunkt stellt, kann schnell in hedonistischem Egoismus enden, der das viel wichtigere Thema der kollektiven Verantwortung verdrängt. Post/pandemisch wäre es deswegen wichtig, nicht nur über individuelle Freiheiten zu diskutieren, sondern auch die gefährlichen Auswirkungen des Virus auf die öffentliche Gesundheit zu akzeptieren. Wenn sich Menschen nicht impfen lassen wollen, wenn sie sogar Impfpässe fälschen, nur um wieder in Urlaub fahren zu können, wird es schwierig sein, die Pandemie zu überwinden. Die Fragilität menschlicher Ordnung in einer post/pandemischen Zeit fordert uns dazu auf, unserer Sehnsucht nach körperlichen Kontakten und Bewegungsfreiheit nachzugehen, diese nicht zum Schweigen zu bringen. Aber gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass Bewegungen und Berührungen auch Leid und Tod bedeuten können. Wir sind nicht nur für uns selbst, sondern auch für die ›Anderen‹ verantwortlich.

In ihrem Buch *The Politics of Touch* vertritt Erin Manning (2007) die Meinung, dass eine Konzeptualisierung von Affekten und Körperlichkeiten auch Bewegung berücksichtigen sollte. Dieses Argument scheint uns ein weiterer sinnvoller Ausgangspunkt für unsere Überlegungen zu post/pandemischer Fragilität zu sein. Denn es ist die Bewegung von Körpern, die während einer Pandemie zu einer Gefahr wird. Während der COVID-19-Pandemie wurde daher sehr viel über die Bewegung und Positionierung von Körpern nachgedacht und diskutiert. Das Gebot, Abstand zu halten impliziert kontrollierte Bewegungen des eigenen Körpers in Bezug auf andere. Wenn wir uns zur Begrüßung und Verabschiedung nicht mehr die Hände schütteln, üben wir andere Formen der Bewegungen ein – etwa den sogenannten ›Ebola-Gruß‹ (Ellenbogen-Gruß). Die Bewegung von Körpern in Räumen wird als Gefahr angesehen, da jede Bewegung potenziell zur Verbreitung des Virus beitragen kann. Durch Lockdowns, Quarantänemaßnahmen sowie Grenzschießungen wird nicht bloß Bewegung verhindert, auch die Berührung zwischen Körpern wird reguliert. Daher fühlte sich der Lockdown für Menschen, die Singles waren oder das Unglück hatten, dass ihre Geliebten vor oder während der Pandemie gestorben waren, wie eine ewige Einsamkeit an (Preciado 2020b). Natürlich ist es möglich, die Pandemie zu überleben, aber ohne Berührungen, ohne Nähe

zu einer anderen Haut ist eine pandemische Situation eine Tortur. Preciado bemerkt, dass er, als er an COVID-19 erkrankte, allein in seiner Wohnung lag. Er hatte keine Angst vor dem Tod, fürchtete sich aber vor dem Sterben in Einsamkeit. Die Einsamkeit war das Bedrohliche: ein Abschied von dieser Welt, ohne die Blicke und Berührungen liebender Menschen.

Auf der anderen Seite bedeutete der Lockdown für viele, an der Unmöglichkeit des Alleinseins zu zerbrechen. Sie mussten sich den mitunter viel zu engen Wohnraum Tag und Nacht mit Menschen teilen, die teilweise eine Gefahr für sie darstellten. Insbesondere für Menschen, die ein prekäres Leben führen und die ökonomisch kaum oder überhaupt nicht unabhängig sind, wurde der Lockdown zu einer gewaltvollen, manchmal traumatischen Erfahrung. Die zusätzliche Schließung von Hotels und Einrichtungen, die Hilfe für Betroffene von Gewalt bieten sowie die Ausgangssperren beschränkten die Fluchtmöglichkeiten. Viele Menschen waren so der Gewalt durch ihnen nahestehende Personen hoffnungslos ausgeliefert.

Für viele LGBTIQ+-Menschen, die alleine leben oder die Homo- bzw. Transfeindlichkeit in ihrer Familie erleben und mit diesen Menschen gemeinsam den Lockdown verbringen mussten, bedeutete die Unmöglichkeit der Bewegung und zugleich die Unmöglichkeit, Begegnungen mit Menschen zu haben, die ihnen für ihre Selbstermächtigung sowie den Aufbau und Erhalt eines positiven Selbstwertgefühls wichtig sind. Wir mussten erfahren, dass während des ersten Lockdowns einige LGBTIQ+-Menschen – auch aus unseren eigenen Kreisen – die mit dem Lockdown einhergehende Einsamkeit nicht mehr ertragen konnten und sich das Leben nahmen. Immer wieder mussten wir auch hören, dass Menschen aufgrund von zu starkem Drogenkonsum während des Lockdowns starben. Die Mobilitätseinschränkungen sowie der Verlust körperlicher Kontakte barg ein suizidales Potenzial, über das eher selten geredet wurde.

Einige Regierungen haben die Pandemie politisch genutzt, um autoritäre Regimes zu legitimieren oder zu stabilisieren. *Human Rights Watch* berichtet, dass in der ärmlichen Provinz Formosa im Norden Argentiniens Menschen, die verdächtigt wurden, sich infiziert zu haben, gegen ihren Willen sowie unter Anwendung von Polizeigewalt in Quarantäne-Zentren gebracht wurden. Im April 2020 befanden sich um die 25.000 Menschen in solchen Zentren. Dort mussten sie sich mit unbekannten Menschen einen engen Raum teilen. Es wird

davon berichtet, dass viele sich erst nach dem Ankommen in den Quarantäne-Zentren infizierten, in denen sie teilweise mehr als 14 Tage verbringen mussten (Abé 2021). Während die körperliche Bewegung in Argentinien durch das Einsperren in gefängnisähnliche Zentren verhindert wurde, setzte die Polizei in den Philippinen erzwungene körperliche Bewegung als autoritäre Strafe gegen Menschen ein, die Corona-Schutzmaßnahmen nicht befolgten. Dabei starb beispielsweise ein 28-jähriger Mann, nachdem die Polizei ihn gezwungen hatte, 300-Mal in die Hocke zu gehen – weil er die Ausgangssperre missachtet hatte (Sullivan 2021).

Bewegung in der Öffentlichkeit war für manche Menschen schon vor der Pandemie eine riskante Angelegenheit. Shilpa Phadke, Sameera Khan und Shilpa Ranade (2011) legen in ihrem Buch *Why Loiter? Women And Risk On Mumbai Streets* dar, in welchem Zusammenhang die Idee des »loiterings«, des strafbaren Herumlungerns, mit der Normativität bürgerlichen Lebens steht. Einer feministischen Kritik folgend zeigen sie auf, wie der sogenannte öffentliche Raum für Frauen* stets als risikoreich dargestellt wird. Wenn als weiblich markierte Personen diesen Raum betreten, wird nach dem Warum gefragt. Die Sozialwissenschaftler*innen plädieren hingegen für ein Recht auf ein zweckfreies »Herumlungern«. Ihrer Meinung nach sollte es im öffentlichen Raum erlaubt sein, einfach ohne Sinn und Zweck herumzulaufen. Auffällig ist, dass das »Herumlungern« an hegemoniale Männlichkeit gebunden ist. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie zu keiner Zeit als unproduktiv markiert werden kann. Migrant*innen, People of Color und andere als Minderheiten markierte Menschen müssen sich hingegen jederzeit rechtfertigen können, was genau ihr Ziel ist und warum sie es wagen, sich im öffentlichen Raum aufzuhalten. Ihnen wird im Gegenteil immer unterstellt, dass sie unproduktiv und destruktiv sind. Zu Zeiten des Lockdowns erfuhren dies zuweilen auch Menschen, die bislang glaubten, der öffentliche Raum gehöre ihnen. Sie interpretierten dies als unlautere Einschränkung ihrer persönlichen Freiheitsrechte.

Über die (Un-)Möglichkeit von körperlicher Bewegung zu sprechen heißt aber auch, sich damit auseinanderzusetzen, wie Körper mit Zeitlichkeit und Räumlichkeit verflochten sind. Körperliche Bewegungen haben einen großen Einfluss darauf, wie wir zeitliche Verläufe sowie räumlichen Veränderungen wahrnehmen. Wenn wir uns immer wieder in einem Lockdown oder in einer Quarantäne befinden, spüren wir nicht nur die Last der Bewegungslosigkeit, sondern erfahren auch ei-

ne seltsame Ausdehnung der Zeit. Die Tage werden länger und jeder Tag scheint dem nächsten gleich zu sein. Der wiederholende Rhythmus führt zuweilen dazu, dass wir beginnen, über die ewig gleichen Dinge zu sprechen. Die Monotonie führt zu Routinen: Spaziergang um 16 Uhr, kochen und essen um 12 Uhr. Die Räume, in denen wir uns bewegen können – egal, ob es ein Zimmer oder Stadtteil ist – erscheinen plötzlich enger und kleiner. Bei den Diskussionen über Lockdown-Maßnahmen spielen solche Fragen der Temporalität eine wichtige Rolle. Häufig wird der Wunsch formuliert, die Politik möge den Menschen doch eine Zukunftsperspektive bieten: Wann sehen wir endlich Licht am Ende des Tunnels? Wann wird das lange Warten ein Ende haben? Alles scheint eng und unendlich zugleich zu sein.

Die Bewegungslinien unserer Körper und die Intensität des Raumnehmens beeinflussen unsere Wahrnehmung. Vom Standpunkt unserer eigenen Bewegungslosigkeit aus sehen wir Dinge nur fragmentarisch und werden uns ihrer nur aus einem engen Winkel gewahr. Massumi konfrontiert uns mit der unangenehmen Tatsache, dass das Auge die Bewegung der eigenen Arme und Füße nur als Momentaufnahme wahrnehmen kann. Wenn der Kopf sich nicht bewegt, kann der Mensch seine eigene Bewegung nur zum Teil beobachten. Wenn der Kopf sich synchron zum restlichen Körper bewegt, kann das Auge Bewegungen gar nicht mehr wahrnehmen (Massumi 2002, S. 59). Massumis Gedanken sind aus unserer Sicht eine gute Metapher für den Tunnelblick bei Diskussionen über globale Krisen. Was nehmen wir wahr? Was entgeht uns? Erst multiple Perspektiven ermöglichen es uns, Situationen besser einzuschätzen. Verschiedene Erfahrungen mit Einschränkungen helfen uns zu verstehen, dass Mobilität ein Privileg ist, dass stets nur einer kleinen Gruppe von Menschen vergönnt war. Dass uns relativ kurzzeitige Einschränkungen verzweifeln lassen, vermittelt nur eine Ahnung der massiven Gewalt, die Menschen erleben, die nie auch nur über mehr Bewegungsfreiheit nachdenken konnten.

(Un-)Mögliche Umarmungen

»Wenn sich zwei Hände berühren, wie nah sind sie sich? Was ist das Maß für die Nähe? Welche disziplinären Wissensformationen, politischen Parteien, religiösen und kulturellen Traditionen, Infektionsbehörden, Einwanderungsbehörden und politische Entscheidungsträger haben nicht ein Interesse an dieser Frage, wenn nicht sogar an einer gemessenen Antwort darauf?« (Barad 2012, S. 206)

Riechen, Schmecken, Sehen, Hören und Fühlen: Diese fünf Sinne, die schon Aristoteles beschreibt, sind unser Tor zu ›Anderen‹. Wir nähern uns denen, die wir ›riechen können‹ und entfernen uns von jenen, die uns gewaltvoll berühren. Menschen, die an COVID-19 erkranken, verlieren nicht nur häufig für einige Zeit ihren Geruchs- und Geschmacksinn. Die Pandemie hat uns auch dazu gezwungen, menschliche Berührungen einzuschränken. Vielleicht ist dies einer der fatalsten Effekte von Epidemien: der Zwang zur Distanz, der Verlust von Nähe und Berührung. In seinem Text *Noli me tangere* geht der Philosoph Jean-Luc Nancy der Bedeutung von Berührung nach. Er meditiert über ein Motiv, das im Johannesevangelium auftaucht und als *Noli me tangere* auch in der christlichen Malerei häufig behandelt wurde. Es ist die Begegnung Maria Magdalenas mit dem vom Tode auferstandenen Jesus. Ihre Geste sagt: »Berühre mich nicht« bzw. »Halte mich nicht fest« und regte vielfältige ikonografische Interpretationen an. »Berühre mich nicht« ist ein Satz, der berührt, der selbst wenn er aus dem Kontext gelöst ist, nicht nicht berühren kann« (Nancy 2019, S. 20). Nancys Text wurde während der Pandemie häufig zitiert, da das Bild in pandemischen Zeiten eine starke Wirkung entfaltete. Diese *intimitätslose Nähe* erinnert an die vielen Momente, in denen wir eine Person berühren wollten und diese zurückschreckte und gleichsam sagte: »Berühre mich nicht!« Sie verweist aber auch auf eine Nähe, die ohne direkte Berührung auskommt. Ein Band des Begehrens kann auch entstehen, ohne dass Körper sich berühren.

Der Spielfilm *Perfect Sense* (2011) unter der Regie von David Mackenzie¹ erzählt die Geschichte zweier Menschen während einer Epidemie: Michel, ein Koch, und Susan, eine Epidemiologin, führen in Glasgow zwei sehr unterschiedliche Leben. Die beiden lernen sich zu Beginn einer Epidemie kennen, in der die Erkrankten mehrere Stadien durchlaufen: Zunächst werden sie sehr traurig und weinen, während sie sich an begangene Fehler erinnern sowie an Menschen, die sie einmal liebten. »Von Trauer überwältigt«, erzählt eine Stimme im Off, »beweinen die Menschen plötzlich all ihre Verluste: Liebespartner, die sie nicht hatten, zerbrochene Freundschaften. Sie denken an all die Menschen, denen sie Leid zugefügt hatten. Erst von Trauer überwältigt. Und dann verschwindet der Geruchssinn.« Die Krankheit verläuft in Schüben. Jede neue Phase beginnt mit einer Krise, in der die Erkrankten die Kontrolle über ihre Handlungen verlieren und sich verrückt verhalten, um dann später festzustellen, dass sie einen weiteren Sinn verloren haben. Die Erkrankten leiden unter unglaublichen Ängsten, werden panisch und verfallen der Völlerei. Es folgt der Verlust des Geschmackssinnes. Nach einiger Zeit der Ruhe werden die Menschen aggressiv, schlagen alles zusammen, schreien sich gegenseitig an, um daraufhin das Gehör zu verlieren. Ihre Welt ist auf einmal geräuschlos. In der letzten Phase erleben die Menschen ein unglaubliches Glücksgefühl. Sie sind dankbar, noch am Leben zu sein. In ihnen entsteht das starke Bedürfnis, sich Wärme zu geben, einander zu verstehen und zu lieben – und dann erblinden sie. In atemberaubendem Tempo reiht der Film aneinander, was uns als Menschen ausmacht: Angst, Unsicherheit, Wut und Liebe. Diese Affekte werden verkoppelt mit den menschlichen Sinnen, die den Kontakt zur Welt herstellen.

Die Frage, die die Spannung des Filmes aufrechterhält, lautet, ob die Liebe diesen Krisen und dem Verlust der Sinne standhält. Wie kann Zusammenhalt gewährleistet werden in einer sinnfreien Welt (im metaphorischen und wörtlichen Sinn)? Im Film folgen wir einem Wechsel von Ab- und Zuwendung, doch am Ende finden die sich suchenden Liebenden nicht mehr – dann erlischt das Licht. Der Film wurde häufig als Dystopie beschrieben, aber im Grunde lässt er sich auch als erneuter Versuch interpretieren, Liebe und Nähe zu verstehen. Beziehungen sind unendlich fragil. So wie unsere Sinne uns verlassen können, können dies auch die Menschen, die wir lieben: Sie können sich abwenden,

1 Das Drehbuch zum Film verfasste Kim Fupz Aakeson.

das Land verlassen, sterben und uns zurücklassen. Leben ist stets Begegnung und Verlust.

Die* queer*e Performance-Künstler*in Leman Sevda Daricioğlu beschäftigt sich während der ersten Welle der Pandemie mit der Frage unmöglicher Begegnungen und Umarmungen. Während *ihre*r** Performance *Dear Stranger* schrieb Daricioğlu drei Tage lang jeweils acht Stunden lang Briefe an Menschen, die *sie*er* nicht kannte und mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch niemals kennenlernen wird.

Abbildung 5: Leman Sevda Daricioğlu (2020): »Dear Stranger« Live Performance, 22-24 Mai, captured by Ceren Saner from the vimeo live streaming.



Die Briefe sind sehr liebevoll geschrieben, bei einigen handelt es sich um Liebesbriefe an Unbekannte. Die gesamte Performance wurde über Soziale Medien wie *Instagram* und *Facebook* gestreamt, was die Atmosphäre des Lockdowns widerspiegelte, in der eine Kontaktaufnahme fast nur über digitale Medien möglich war. Im zweiten Teil der Performance war Daricioğlu offline. *Sie** lief durch die Straßen Berlins und versuchte, hier und dort durch Haustüren zu gehen, um die Briefkästen zu erreichen. Anders als in Istanbul, wo *sie** vor der Emigration lebte, sind die Briefkästen in Berliner Mehrfamilienhäusern meist im Hausflur angebracht und nicht vor dem Haus. Um an sie zu gelangen, wird ein Schlüssel benötigt oder jemand *die** die Haustür öffnet. Manchmal hatte Daricioğlu Glück und die Haustür war offen – so konnte *sie** die verfassten Briefe in die Briefkästen werfen.

In einer weiteren Performanz mit dem Titel *There's an ocean between us* stellt sich Daricioğlu erneut die Frage, wie sich die COVID-19-Pandemie

auf zwischenmenschliche Beziehungen auswirkt und was die Folgen der (Un-)Möglichkeit körperlicher Kontakte sind. Die siebenstündige Performanz fand am 28. Juli 2020 in der Neuköllner Galerie *Apartment Project* statt.

*Abbildung 6: Leman Sevdâ Darıcıoğlu (2020): »There's an ocean between us«, 28.07.2020, Apartment Project, Berlin.
Photo: Derin Cankaya.*



Sieben Stunden lang stand Darıcıoğlu ohne Unterbrechung und fast bewegungslos im Schaufenster der Galerie, mit Blick hinaus auf die Straße, eine Hand am Fenster. Zuschauer*innen durften die Galerie nicht betreten – sie konnten der Performance nur von außen folgen. Manche versuchten, Darıcıoğlus Hand zu berühren, doch die Fensterscheibe machte jegliche Berührung unmöglich. Zugleich spiegelte sich im Schaufenster die Straße: Menschen, Tiere und Objekte, die sich dort bewegten, huschten Gespenstern gleich über das Fenster. Im Kontrast zu Darıcıoğlus regungslosem Körper wirken diese Widerspiegelungen vom Leben auf der Straße wie aus einer anderen Zeit, von einem anderen Ort. Ein derartiger Kontrast zwischen der Räumlichkeit, in der Darıcıoğlu sich befand, und dem Leben außerhalb der Galerie, dessen Spuren wir nur im Fenster kommend und gehend sehen konnten, führte zu einer interessanten Illusion: Das Leben auf der Straße schien längst vergangen zu sein. Seine Reflexionen wirkten wie Erinnerungen an prä/pandemische Zeiten. Dass Darıcıoğlu zu sehen, aber nicht berührbar war, sabotierte Konzepte von Nähe und Distanz auf produktive

Weise. Während der Pandemie konnten wir unsere Mitmenschen meist nur auf Bildschirmen sehen, berühren konnten wir sie nicht, umarmen schon gar nicht – ganz gleich wie groß die Sehnsucht danach war.

Die Begegnung und der Austausch mit geliebten Menschen, die wir kennen oder nicht kennen, wie Darıcioglu es in ihrer* Performance ausdrückt, war während der Pandemie der allgegenwärtige Wunsch vieler Menschen. Jedoch blieb er meist unerfüllt, was sicherlich seine Spuren hinterlassen wird. Der Berliner Autor Ahmed Awadalla (2021) bemerkte, dass die Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie nicht nur die Situationen von Singles außer Acht gelassen haben, sondern zudem meist auf einer heteronormativen Perspektive basierten. In seinem tragikomischen Essay *A Heteronormative Conspiracy* versprechen sich queere Freund*innen, sich nicht alleine zu lassen bzw. sich nicht alleine in Quarantäne zu begeben. Alle motivierten sich, indem sie sich gemeinsam daran erinnern, dass sie die Revolution in Ägypten sowie die Flucht nach Deutschland überlebt haben – deshalb würden sie mit Sicherheit auch die Pandemie überleben. Sie müssten nur zusammenhalten und niemanden alleine lassen. Awadalla beschreibt jedoch auch, dass er eigentlich durchaus alleine sein wollte. In Anlehnung an Virginia Woolf erzählt er davon, dass Einsamkeit für ihn wichtig sei, um überhaupt schreiben zu können. Nachdem er aus Ägypten nach Deutschland kam, musste er in Unterkünften für Geflüchtete leben, in denen Sicherheitskräfte jederzeit ohne Klopfen in jeden Raum eintreten konnten – wo er also keinerlei Privatsphäre hatte. Awadallas Essay zeigt, wie ein Lockdown komplexe Affekte auslösen kann: Einerseits möchte er nicht alleine sein und weiterhin seine physischen Kontakte pflegen, andererseits braucht er auch die physische Distanz – nicht nur für seine körperliche, sondern auch für seine mentale Gesundheit. Als Lösung scheint sich in manchen Momenten Sex ohne Küsse anzubieten:

»Einer meiner queeren Freunde erzählte mir, dass er bei seinem letzten Date mit einem Typen vereinbart hatte, sich nicht zu küssen, damit sie sich nicht mit dem Virus anstecken. Das klang für mich wie eine unwirksame Schutzmaßnahme, es sei denn, sie küssen wie in sehr alten ägyptischen Filmen, mit geschlossenem Mund. Ich kann mir nicht vorstellen, ohne Küssen Sex zu haben. Wir küssen uns und haben Sex, und dann küsse ich ihn zum Abschied. In einer Pandemie kann ein Kuss tödlich sein, aber es könnte auch der letzte Kuss sein; man muss ihn mit ganzem Herzen tun.« (Awadalla 2021, S. 71)

Unsere Fragilität und Abhängigkeit von Nähe und Berührung hielt Mads Nissens Bild *Die erste Umarmung* auf einzigartige und berührende Weise fest. Das Bild wurde 2021 mit dem *World Press Photo Award* ausgezeichnet.² Es zeigt die 85-jährige Brasilianerin Rosa Luzia Lunardi, die am 5. August 2020 nach fünfmonatiger Behandlung von der Pflegerin Adriana Silva da Costa Souza zum ersten Mal wieder in den Arm genommen wird. Die Umarmung wurde ermöglicht durch einen speziellen Plastikumhang, das Tragen eines Mund-Nasenschutzes und das gleichzeitige Abwenden beider Gesichter. Auf geradezu poetische Weise fängt das Bild die Zerbrechlichkeit des Lebens ein. Die Pflegerin gleicht einem Engel und erinnert an Nancys Beschreibungen des *Noli me tangere*. Bei aller Traurigkeit, die das Bild affiziert, strahlt es auch Hoffnung aus: Hoffnung darauf, dass wir bald wieder Menschen ohne Angst werden umarmen können.

›Saubere‹ Sexualität

Der »Abschied vom Handschlag« wurde bereits zu Beginn der Pandemie zum Gegenstand von Debatten. Eigentlich handelt es sich beim Handschlag um ein »archaisches Relikt der Vor-Pandemie-Zeit« (Scheidt 2020, S. 43), da Hände ständig den »Schmutz der Welt« berühren (ebd., S. 44). In pandemischen Zeiten mutieren Hände zu unserem Feind. Den Verlust des Handschlags als Begrüßungsritual bemerkten auch jene, die es seltener pflegten. Die Suche nach alternativen Gesten der Begrüßung führt uns in Länder, die über mehr Erfahrungen mit Epidemien verfügen. In Indien etwa ist das Falten der Hände eine gängige Begrüßung, begleitet von einem kurzen Nicken. In Südkorea und Japan wird die Freude des Wiedersehens mit einer respektvollen Verneigung des Oberkörpers gezeigt. In afrikanischen Ländern, die in den letzten Jahren von Ebola heimgesucht wurden, wurde der sogenannte »Ebola-Gruß«, ein kurzes Berühren der Ellenbogen, erfunden, der zwar eine körperliche Berührung ermöglicht, aber bei dem dennoch Abstand gewahrt wird. Dies erscheint wenig ambivalent und verweist eher auf die Kreativität der Menschen, Wege zu finden, sich auch in Pandemiezeiten zu

2 Das Foto von Mads Nissen findet sich auf der Website von World Press, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2021/41591/1/Mads-Nissen-POY> (17.07.2021).

begrüßen und zu begegnen. Geht es jedoch nicht nur um einfache Begegnungen, sondern um sexuelles Begehren und dessen Erfüllung, ist die Sache komplizierter.

Die galizische Videoaktivistin María Ruido beschäftigt sich in ihren Arbeiten immer wieder mit postfordistischen Gesellschaftsverhältnisse und den Herausforderungen die Erinnerungspolitik an uns stellen. Von 2006 bis 2008 kreierte sie ein zweiteiliges Videoprojekt mit dem Titel *Plan Rosebud 1 & 2* (Ruido 2006-2008). Zentrales Thema waren Erinnerungspolitiken im Zusammenhang mit dem spanischen Faschismus. In *Rosebud 2* suchte Ruido nach Verbindungen zwischen dem Thatcherismus und dem hingenommenen Tod Hunderttausender an Aids erkrankter Menschen in den 1980er und 1990er Jahren. Sie spürt den Zusammenhängen zwischen politischer Erinnerung, Vergessen, Repression, Befreiung und Kontrolle nach:

»Staaten (und in diesem Fall der spanische Staat) benutzen diese Pandemie [die Aidspandemie, d. A.] Mitte der 1980er Jahre als Metapher für die soziale Unordnung, als repressives Instrument mit stark konservativem Beigeschmack. Wieder tauchen Kontrollpolitiken auf, wenn auch auf andere Weise: Prävention verwandelte sich in Protektionismus, und politische und sexuelle Autonomie in eine post-moderne Sozialdemokratie, die von einer neuen PSOE [Sozialistische Arbeiter*innenpartei Spaniens, d. A.] regiert wurde, die ein neues Spanien im Zeichen des Vergessens und des Konsenses entwarf.« (Ruido 2006-2008, S. 9)

Ruido macht damit auf einen Punkt aufmerksam, der für das Verständnis der sozialen und politischen Konsequenzen von Pandemien von enormer Wichtigkeit ist: die Zunahme der Kontrolle von Intimität. Wer darf wen treffen, besuchen, berühren? Wer gilt als fremd? Wer als Teil der Familie? Das post-franquistische Spanien nutzte die Aidspandemie, um normative Vorstellungen von Sittlichkeit, die nach dem Ende der faschistischen Diktatur an Dominanz zu verlieren schienen, erneut zu stabilisieren. Wir beobachten auch heute, wie Pandemien einer konservativen Agenda in die Hände spielen können, der Nähe, Intimität und Transgression bedrohlich erscheinen. Kaum zufällig wurden während der COVID-19-Pandemie auch dort konservative Vorstellungen von Familie dominant, wo zuvor ein Umdenken stattgefunden hatte.

Die Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie brachten auch eine Regulierung und Kontrolle von Intimität mit sich. So war beispielsweise lange Zeit unklar, wer genau zu einem Haushalt zählt. Zählen getrenntlebende Paare als ein Haushalt oder als mehrere? Was ist mit Singles, die keine feste Beziehung aber ein aktives Sexualleben haben? Sind sie nun gezwungen, immer nur mit denselben Menschen Sex zu haben? Neben der Regulierung der Intimität zwang uns die COVID-19-Pandemie auch, über die Bedeutung von Körperlichkeit und Bewegung nachzudenken: Wie entfernt sollten die Körper voneinander sein, damit sowohl die eigene Gesundheit als auch die Gesundheit anderer geschützt bleibt? Wie weit können wir uns von unserer eigenen Wohnung entfernen? In manchen Ländern und Städten durften Menschen lange Zeit nicht einmal ihr eigenes Wohnviertel verlassen. Die Entscheidungsbefugten machten es sich nicht leicht, dennoch erstaunt es nicht, dass viele Menschen die Maßnahmen in erster Linie *nur* als Beschneidung ihres Grundrechts auf körperliche Bewegungsfreiheit deuteten. Wir haben das bereits in vorherigen Kapiteln diskutiert. Die Pandemie hat den menschlichen Körper ins Zentrum öffentlicher, gesundheitlicher, ökonomischer und politischer Diskussionen gerückt. Diese Diskussionen gilt es weiterzuführen.

Da die Frage der Intimität innerhalb queerer Zusammenhänge eine besondere Rolle spielt, kann uns eine queer/pandemische Analyse hier helfen, die Ambivalenz, die sich innerhalb der Beziehung zwischen einem Bedürfnis nach körperlicher Nähe und dem notwendigen Infektionsschutz auftut besser zu verstehen. Anders als es die hegemoniale Norm verlangt, bricht queere Sexualität mit der Vorstellung, diese müsse sich in den eigenen vier Wänden abspielen. In post/pandemischen Zeiten folgt die mediale Repräsentation von Sexualität erneut dem Muster einer braven heteronormativen monogamen Beziehung. Queeres Begehren, Sexualität außerhalb der Monogamienorm und außerhalb als privat codierter Räume wird in post/pandemischen Zeiten erneut ›pervertiert‹ und wird diskursiv illegalisiert. Von den jahrelangen queeren Kämpfen um die Überwindung enger normativer Vorstellungen von Sexualität und der damit einhergehenden schrittweisen Liberalisierung und Erweiterung von Sexualitätsräumen und -praxen haben alle profitiert, die sich nicht von den heteronormativen Grenzen einengen lassen wollten. Durch queere und feministische Interventionen gelang es unter anderem, die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem infrage zu stellen. Wir denken dabei nicht nur

an den in den Fantasien der Mehrheitsgesellschaft herumgeisternden schwulen Sex in öffentliche Parks und Toiletten, sondern auch an die Akzeptanz von Sex in Hamams, Saunen, Clubs; an die Verbreitung und Respektierung polyamouröser Partner*innenschaften etc. Pandemien sowie politische Homo- und Transfeindlichkeit haben an diesen öffentlichen Sexualitätsräumen (etwa öffentliche Parkanlagen) gewalttätige Spuren hinterlassen. So machte beispielsweise die Aidspandemie viele Cruising-Orte unmöglich. In mehreren US-Bundesstaaten wurden Gesetze verabschiedet, die jegliche Sexualität in der Öffentlichkeit kriminalisieren. Die Zerstörung queerer Orte geht dabei nicht zufällig mit einer brachialen Gentrifizierung einher. Samuel Delany (1999) entfaltet etwa, wie die Illegalisierung von Sexarbeit, die Schließung von Erotikläden und queeren Orten die Gentrifizierung des *Times Square* in New York City ermöglichte, der heutzutage ein »sauberer« und steriler Platz ist, den allenfalls Tourist*innen noch attraktiv finden. Auf ähnliche Weise zeigen die Pläne für die Neugestaltung des Istanbuler *Taksim-Platzes*, dass zunächst der *Gezi-Park* umstrukturiert werden sollte. Dazu wurden in einem ersten Akt die Büsche, die den Park umgaben, entfernt. Es war allseits bekannt, dass dort in den Abendstunden Männer und trans Menschen Sex miteinander hatten. Nach Entfernung der Büsche wurde der gesamte Park ausgeleuchtet. Der Plan von Präsident Erdoğan sah vor, den Park »sicherer für Familien« zu machen – so zumindest die offizielle Begründung. Nach der Vertreibung nicht-normativer Sexualitäten aus dem Park sollte am selben Ort die Rekonstruktion einer osmanischen Kaserne errichtet werden, die als Einkaufszentrum genutzt werden sollte. Immer wieder endet die »Säuberung« von Städten in der Erweiterung steriler Konsumwelten. Die staatlichen Regulierungen öffentlicher Orte haben eine lange Geschichte, die von strafrechtlichen Verfolgungen und Gentrifizierungsprozessen begleitet wird. Die Erinnerung an die Aidspandemie lässt uns befürchten, dass wir in post/pandemischen Zeiten erneut mit einer Zerstörung öffentlicher Orte zu rechnen haben. Die Ökonomie wird hingegen kaum Schaden nehmen: Bereits jetzt ist bekannt, dass die Immobilienpreise in Städten wie Berlin oder Madrid in die Höhe schießen (werden). Pandemien sind für bestimmte Sektoren äußerst profitabel.

Es verwundert nicht, dass es im Pandemie-Sommer 2020 auch in Berlin erneut zu öffentlichen Diskussionen über Cruising-Orte kam. Die Debatten nahmen ihren Anfang bei der Skandalisierung von Par-

tys in der Neuköllner *Hasenheide*. Einige Berliner DJs aus der queeren Szene hatten die Idee gehabt, im Park aufzulegen, um Menschen die Möglichkeit zu geben, über Bluetooth-Kopfhörer synchronisiert, im Freien mit genügendem Abstand voneinander gemeinsam zu tanzen. Die Partys wurden schon nach kurzer Zeit sehr groß – die Idee hatte sich über Mund-zu-Mund-Propaganda und Soziale Medien schnell verbreitet. An manchen warmen Wochenenden waren es Tausende von Menschen, die im Park zum gemeinsamen Tanzen zusammenkamen. Doch neben einer zu großen Menschenansammlung wurde ein weiteres Problem ausgemacht: Die Partys fanden direkt neben einem bekannten Cruising-Ort statt. Die Büsche im Park waren wie ein Symbol für queeren Sex. Durch die pandemiebedingte Schließung queerer Kneipen und Clubs gewann dieser Cruising-Ort wieder an Popularität bei Menschen, die auf der Suche nach Sex außerhalb einer Partner*innenschaft waren. Die Popularität dieser Partys gefährdete wiederum die Existenz dieser Orte, die bisher behördlicherseits geduldet worden waren. Nun aber berichteten Medien von den »Corona-Partys«, was den Behörden die Möglichkeit eröffnete, sowohl die Partys selber als auch das Cruising zu unterbinden. In einem Interview berichtete ein*e Partys teilnehmende, dass die Menschen in der Hasenheide nicht zusammenkamen, weil sie die Maßnahmen zur Einschränkung der Pandemie nicht mehr respektieren wollten, sondern weil es für viele keine andere Möglichkeit sozialer Kontakte mehr gab und sie dies als sehr belastend empfänden. Für das soziale Leben von LGBTIQ+-Menschen waren diese Maßnahmen eine besondere Belastungsprobe. »[O]hne soziale Kontakte, ohne Berührungen werden Menschen auf Dauer krank« (Manes 2020). Was für alle Menschen gilt, ist besonders für diejenigen ein Problem, die die Öffentlichkeit nutzen, um zu kommunizieren: für diejenigen, die nicht in einer Kleinfamilie leben und auch nicht auf eine Wohngemeinschaft zurückgreifen können. Die Notwendigkeit öffentlich zugänglicher Räume wird meist unterschätzt, weil die Mehrheitsgesellschaft diese stets mit Gefahr und Schmutz assoziiert. Entscheidend für eine post/pandemische Analyse sind hier die Folgen der Diskussionen, die eben *nicht nur* darauf zielen, die Pandemie-Maßnahmen durchzusetzen, sondern auch die Normativität einer vermeintlich »sauberen« Sexualität. Das dennoch gefeiert wurde und das Cruising nicht aufhörte deutet die unglaubliche Stärke des menschlichen Bedürfnis nach Begegnungen, sozialen Kontakten, Berührungen und Umarmungen. Gerade die Umarmung stellt eine sehr wichtige Art der körperli-

chen Kontaktaufnahme dar. Umarmungen können uns beruhigen und stützen. In Zeiten von Stress, Depressionen, Angst oder Trauer suchen viele nicht nur das Gespräch, sondern sehnen sich ebenso nach körperlichen Gesten der Sorge. Was also tun in einer Zeit, die uns belastet und drum in besonderem Maße nach Nähe rufen lässt – in einer Zeit, in der gerade die Nähe uns verletzlich macht? Das Zwischenmenschliche ist aus vielerlei Gründen fragil. Im nächsten Kapitel wenden wir uns der virtuellen Zwischenmenschlichkeit zu. In post/pandemischen Zeiten der Digitalität, können wir nicht nicht über Manipulation im Netz sprechen und darüber nachdenken, wie der Einfluss von Influencer*innen eingeschränkt werden kann.

