

V. Üble Launen und marginalisierte Körper

»Unsere Welt ist nur eine schlechte Laune Gottes, ein schlechter Tag«, soll Franz Kafka einmal gesagt haben. In post/pandemischen Zeiten sind wir durchaus geneigt, dieser Aussage zuzustimmen. Ja, Gott hatte wohl einen *ganz* schlechten Tag. Pandemien haben es in sich. Sie können Beziehungen destabilisieren und für stabil gehaltenes Wissen ins Wanken bringen. Sie können auch zu einer Hinterfragung sozialer Verträge und ethischer Normen führen. Sie decken Gewalt auf und befördern sie zugleich. Dass Menschen sehr unterschiedlich damit umgehen, können wir bereits in Albert Camus' Roman *La Peste* von 1947 nachlesen (Camus 1981/1950). Während einige die Gefahr leugnen, versuchen andere zu helfen, wo es geht. Wieder andere versuchen, sich aus dem Staub zu machen und die verriegelte Stadt auf illegale Weise zu verlassen, während manche beten und hoffen. Camus nutzte die Pest, so eine oft zitierte Interpretation, als eine Metapher, um Anklage gegen den Nationalsozialismus zu erheben. Am Ende, als die Stadt in einen Freudentaumel verfällt, da die Pest besiegt scheint, schreibt er über seinen Protagonisten, den in Algier unerbittlich gegen die Pest kämpfenden Arzt Rieux:

»Während Rieux den Freudenschreien lauschte, die aus der Stadt empordrangen, erinnert er sich [...] daran, daß diese Fröhlichkeit ständig bedroht war. Denn er wußte, was dieser frohen Menge unbekannt war und was in den Büchern zu lesen steht: daß der Pestbazillus niemals ausstirbt oder verschwindet, sondern jahrzehntelang in den Möbeln und der Wäsche schlummern kann, daß er in den Zimmern, den Kellern, den Koffern, den Taschentüchern und den Bündeln alter Papiere geduldig wartet und daß vielleicht der Tag kommen wird, an dem die Pest zum Unglück und zur Belehrung der Menschen ihre Ratten wecken und erneut aussenden wird, damit sie in einer glücklichen Stadt sterben.« (Camus 1981/1950, S. 202)

Mit diesen Worten endet der Roman, und heute müssen wir resigniert zugeben, dass Rieux recht hatte: Die Pest kehrt immer wieder: als Krankheit und als Ideologie.

Die Anerkennung der Fragilität gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Strukturen ermöglicht es, der Bedrohung durch Gewalt und Ungerechtigkeit in post/pandemischen und krisenhaften Zeiten etwas entgegenzusetzen. Europa deklariert sich kontinuierlich als Ort und Quelle von Recht und Gerechtigkeit. Allein das abendländische Denken hat angeblich Werte wie Emanzipation und Aufklärung, aber auch Souveränität oder Freiheit hervorgebracht (Dhawan 2014). Werte, von denen Spivak sagt, dass sie kritisiert werden *müssen*, um sie damit zu erhalten. Den postkolonialen Gegendiskurs beschreibt sie deswegen in der interessanten rhetorischen Wendung: »die hartnäckige Kritik an dem, was man nicht nicht wollen kann« (Spivak 1991, S. 234). Doch die Entfaltung und Realisierung all dessen, was gemeinhin als begehrens- und erstrebenswert gilt, kann nicht erreicht werden, indem die Gespenster der Vergangenheit, die diese umlagern, vertrieben oder ignoriert werden. Der Versuch, die Gewalt, die in Europa eingeschrieben ist, zu vergessen, kann nur zu ihrer Perpetuierung führen. Die Gewalt, die von Europa ausging und weiterhin ausgeht, ist keine traurige Aberration, sondern Teil des kolonialen Projekts. Im Namen der Gerechtigkeit gilt es deswegen, die Alltäglichkeit von Gewalt und Unmoral in der Geschichte, aber auch der Gegenwart Europas transparent zu machen – und ihr zu begegnen. Wie Robert Meister (2010) in seinem Buch *After Evil* beobachtet, sind wir alle zum Genozid fähig – auch oder vielleicht sogar besonders die ›Zivilisiertesten‹ unter uns (ebd., S. 145). Die Anerkennung dieser Tatsache, also die Konfrontation mit dem auch eigenen Bösen, verändere alles, so Meister. Wir sollten daher unsere eigene Neigung zur genozidalen Gewalt mehr fürchten, als Opfer derselben zu werden (ebd., S. 145f.).

Pandemien sind ein *Memento Mori* und besitzen deswegen auch das Potenzial, gewaltvolle und hasserfüllte Bilder zirkulieren zu lassen. In diesem Zusammenhang ist eine Beobachtung äußerst interessant: Im alltägliche (Medien-)Diskurs werden Viren anthropomorphisiert; über sie wird gesprochen, als seien sie Menschen. Dabei erscheinen sie allerdings nicht als ›Freund*innen‹ oder ›alte Bekannte‹, sondern vielmehr als ›Feinde‹:

»Es hörte sich wie eine Generalmobilmachung an, was der französische Präsident in seiner Fernsehansprache nach den Klängen der Marseillaise verkündete. Frankreich stehe im Krieg gegen einen ›unsichtbaren Feind‹, schärfte er seinen Landsleuten ein und damit auch niemand die Botschaft überhöre, wiederholte er das Wort vom Krieg gleich sechs Mal [...] Nach Macrons Kriegsrede gab es vor allem Beifall. Sogar der Linkspopulist Jean-Luc Mélenchon, der Macron gern stürzen würde, sprach von ›nationaler Union‹ und rief zu Solidarität auf.« (Wiegel 2020)

Im Folgenden werden wir einige Formen der Mobilmachung gegen den Virus genealogisch untersuchen. Eine Mobilmachung, deren Folge insbesondere jene zu spüren bekommen, die als ›Anderer‹ markiert werden.

Pandemien und die Angst vor den ›Anderen‹

»Es genügt, daß ein sporadisches Leiden gehäuft auftritt, dann ist es eine Epidemie. Es handelt sich um ein rein arithmetisches Problem der Schwelle: das Sporadische ist nur eine unterschwellige Epidemie.«
(Foucault 1988/1963, S. 39)

Pandemien und Plagen sind bereits in der Antike nachweisbar. Tatsächlich tauchen Beschreibungen bereits in der *Ilias* aus dem 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung sowie in Homers *Odyssee* auf. Dort findet sich auch der Begriff *loimós*, was Plage oder Epidemie bedeutet. Doch *loimós* wird auch mit »unbestimmter Herkunft oder Affinität« übersetzt. Ob es nun die Pest, die Pocken, Typhus, Lepra oder Tuberkulose waren: Viren, Bakterien und die Krankheiten, die diese hervorrufen können, wurden stets im Außen, bei den Fremden, den ›Anderen‹ gesucht (Proschan 2002). In manchen Sprachen verschränkt sich das Wort ›Fremde‹ sogar mit bestimmten ansteckenden Krankheiten, die bekämpft werden müssen. Das türkische *frengi* etwa, das für Syphilis steht, geht etymologisch auf das osmanische Wort *frenk* zurück, was ›abendländisch‹ bedeutet. Die Syphilis war für Osman*innen nicht irgendeine Krankheit, sondern eine göttliche Strafe für Lebensgewohnheiten, die als fremd

und abendländisch galten, wie etwa die sexuelle Freizügigkeit oder der Alkoholkonsum (Arpacı 2014). Auf ähnliche Weise machten türkische Medien während der Aids-Pandemie die Präsenz migrantischer Sexarbeiter*innen aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion für die Verbreitung von Aids in der Türkei verantwortlich. Diesem Narrativ zufolge ist die Migration von Sexarbeiter*innen gleichbedeutend mit der Verbreitung ›fremder Gewohnheiten‹. Nicht nur die Krankheit, sondern auch die als fremd bezeichneten Werte, Sexualitätspraxen und Genderexpressionen wurden als ansteckend repräsentiert (Bayramoğlu 2021). Bis heute wird die Angst vor Krankheiten in unterschiedlichen Kontexten mit der Angst vor den ›Fremden‹ verflochten – bewusst wie unbewusst.

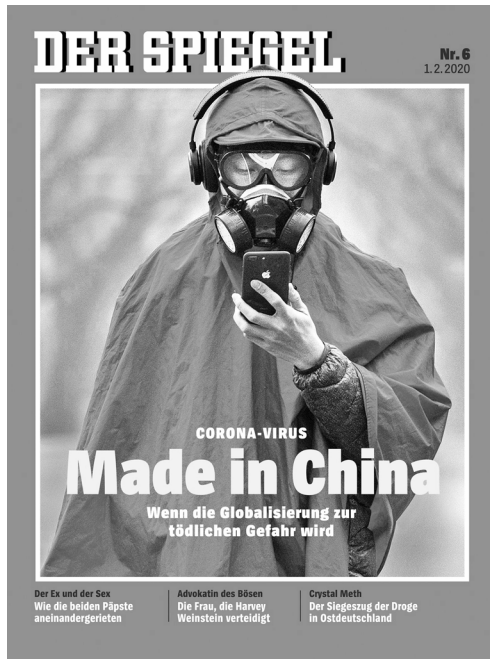
Der Historiker José Carlos Bermejo Barrera (2020) beschreibt in seinem Essay *El Gran Virus*, wie sich unterschiedlichste Pandemien verbreiteten und mit ihnen entsprechende Schuldzuweisungen, die stets marginalisierte soziale Gruppen trafen. Bermejo Barrera beginnt seinen Essay mit einer Analyse der globalen Wirtschaftsstruktur. Diese sei für das Verständnis der Auswirkungen einer großen Virusepidemie unerlässlich. Die aktuelle Pandemie stellt er dar als eine Situation, welche die Schwäche des Gesundheits-, Wirtschafts- und Politiksystems ans Licht bringt. Angesichts seiner sehr guten, wenn auch ab und an etwas sprunghaften Analyse verwundert es, dass auch Bermejo Barrera schlussendlich von der Geburt eines neuen Kontrollsystems spricht, dass er als »kognitiven Faschismus« bezeichnet (ebd., S. 87) – ein eher problematischer Begriff, der jedoch auf das Manipulationspotenzial der Medien verweist. Dieses ist zwar nicht neu, hat uns aber während der Pandemie mit voller Wucht getroffen. Im Folgenden möchten wir genauer betrachten, wie Medien immer wieder auch drohen, alte Hassbilder in Umlauf zu bringen bzw. zu halten.

Beginnen wir mit einem Cover des deutschen Nachrichtenmagazins *Der Spiegel* vom Juni 2020 zur COVID-19-Pandemie. Auf dem Titelblatt ist zu lesen: »Corona-Virus: Made in China – wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird.«¹ Der Titel erinnert an Donald Trumps Versuch, das neuartige Virus nicht nur diskursiv in China zu verorten, sondern auch mit allen als *chinesisch* markierten Menschen zu verknüp-

1 Titelbild, *Der Spiegel* vom 31.01.2020, <https://www.spiegel.de/spiegel/print/index-2020-6.html> (16.07.2021).

fen. Trumps Sprechen vom ›chinesischen Virus‹² ist einer der Brandbeschleuniger, von denen in diesem Kapitel die Rede sein wird.

Abbildung 2: Der Spiegel (2021a): Made in CHINA: Wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird, vom 31.01.2021.



Das Cover spiegelt jedoch auch die globale Wirtschaftsordnung wider, die gerade, gefärbt durch Ereignisse wie den Brexit, die Wahl

- 2 Umgekehrt kursierten im Internet Geschichten aus China, die das Virus als einen Angriff der USA auf China darstellten: »Es könnten US-Militärs gewesen sein, die die Epidemie nach Wuhan gebracht haben«, twitterte etwa Zhao Lijian am Donnerstagabend auf Englisch. Und der Sprecher des chinesischen Außenministeriums beließ es nicht bei dieser Aussage. Mit mehreren weiteren Tweets verbreitete er Online-Artikel, in denen diverse Verschwörungstheorien zum Ausbruch der COVID-19-Pandemie verbreitet wurden (siehe tagesschau.de vom 13.03.2020, <https://www.tagesschau.de/ausland/corona-china-usa-101.html> (24.03.2021).

Trumps zum US-Präsidenten oder den ungebremsen Aufstieg rechter und konservativer Politiker*innen anderswo, die Globalisierung als eine Bedrohung nationaler Interessen begreifen. Wir sehen auf dem Titelblatt eine Person in einem roten Regencape, die als ›Asiat*in‹ gelesen werden kann, die*der ein Smartphone in der Hand hält, eine Gasmasken mit Schutzbrille sowie große Kopfhörer bzw. einen Gehörschutz trägt. Durch die Text-Bild-Beziehung wird die auf dem Cover abgebildete Person zur Verkörperung der Globalisierung – mit ihrer grenzüberschreitenden Bewegung von Menschen, Medien, Informationstechnologien, aber auch den Gefahren, die mit einer solchen global verflochtenen Welt einhergehen. Die Aussage »Wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird« wird kombiniert mit dem Schlagwort »Corona-Virus« (ebd.). Mediale Repräsentationen wie diese, sind es, die eine Gefahr konstruieren, die angeblich eine konkrete Gefahrenquelle darstellen (siehe Hall 1997). Das rote Regencape verstärkt das Gefühl von Bedrohung. Gefahr und Panik werden durch eine rote Farbgebung affiziert. Die als ›Asiat*in‹ lesbare Person wird zur visuellen Repräsentation des Virus und damit der Gefahr. Auch die anderen gezeigten Objekte, die mit chinesischer Produktion assoziiert werden, etwa das Smartphone, die Gasmasken und das Regencape, lassen sich lesen als Teil eines Narrativs, demzufolge das Virus an asiatischen Personen geradezu haftet.

Auch die Farb- und Bildkomposition bringt Affekte der Bedrohung und Angst hervor: In gelben Lettern lesen wir die wenig verdeckte doppeldeutige Beschreibung »Made in China« (ebd.) und denken sogleich an das jahrhundertealte politische Schlagwort der »Gelben Gefahr«, das imperialistischer Propaganda entstammt. Das von John Kuo-Wei Tchen und Dylan Yeats (2014) herausgegebene Buch *Yellow Peril! An Archive of Anti-Asian Fear* geht der Geschichte des anti-asiatischen Rassismus nach. Darin findet sich eine große Anzahl von Bildern, die Zeugnis von der langen Geschichte dieses spezifisch westlichen anti-asiatischen Hassregimes ablegen. Tchen und Yeats bezeichnen dies in ihrer Einleitung als »Kontinuität einer visuellen politischen Sprache« (ebd., S. 1). Wie der Historiker Thoralf Klein (2017) darlegt, wandert das Bild der ›Gelben Gefahr‹ Ende des 19. Jahrhunderts von den USA nach Europa und bildet dort seitdem einen »Gegenpol zum Diskurs des vermeintlich überlegenen Europas« dar, indem es die »Angst vor Japan und China« thematisiert (ebd., o. S.). Klein zufolge waren es insbesondere drei Medienereignisse, »die bei der Entstehung des Begriffs und

seiner zunehmenden Verbreitung eine entscheidende Rolle spielten: der Japanisch-Chinesische Krieg von 1894/1895, der Boxerkrieg von 1900/1901 und der Russisch-Japanische Krieg von 1904/1905.« (Ebd.) Immer wieder ging es dabei um die Befürchtung, die unterjochten asiatischen Länder könnten zurückschlagen – wirtschaftlich, politisch und militärisch. Denn anders als dem afrikanischen Kontinent wurde Asien immer zugetraut, auf allen drei Gebieten zum Gegenschlag fähig zu sein. Tchen und Yeats entfalten in ihrem Sammelband unterschiedliche Repräsentationen angsteinflößender Asiat*innen. Paradigmatisch ist die vom britischen Schriftsteller Sax Rohmer kreierte Romanfigur Dr. Fu Manchu, ein hinterhältiger und verschlagener Bösewicht, dem es um nichts Geringeres geht, als die Weltherrschaft. Rohmers Romane wurden mehrfach verfilmt und bilden ein Reservoir europäischer Ängste vor dem asiatischen ›Anderen‹. Tchen und Yeats kommentieren dies so:

»Diese sublimierte Rachefantasie hilft zu verstehen, warum der Devil Doctor so viel Freude an seiner Fähigkeit zu haben scheint, die Briten zu überlisten und zu erschrecken. Die schmutzigen Details westlicher Gewalt müssen die Geschichte von westlicher Reinheit und Unschuld nicht verkomplizieren. In einer paranoiden politischen Kultur lassen sich die scheinbar zufälligen Störungen des Londoner Friedens einfach und elegant erklären: Der Osten will den Westen auslöschen.« (Tchen/Yeats 2014, S. 5)

Verschwörungsnarrative erscheinen wie eine Kombination aus dem Konzept des *othering*, mit dem der Literaturwissenschaftler Edward Saïds darlegt, wie der Orient permanent zum ›Anderen‹ des Abendlandes gemacht wird, einerseits und den sogenannten *Protokollen der Weisen von Zion*, die als prototypische Fantasie einer jüdischen Weltverschwörung gelten, andererseits. Rohmers Figur des Dr. Fu Manchu repräsentiert beides: den verachtenswerten orientalischen ›Anderen‹, der zugleich die Weltherrschaft plant, und zwar stets hinterlistig und schurkisch. Kleins detaillierte historische Analyse der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Kampfbegriffs der ›Gelben Gefahr‹ weist aber noch auf einen weiteren interessanten Punkt hin, nämlich dass dieses Narrativ an diskursive Explosionen in den Medien gebunden war (siehe Klein 2017). Es bedarf keiner großen Mühe, in der heutigen Medienlandschaft entsprechende Echos und Wiederholungen des anti-asiatischen Diskurses zu finden. Die Pandemie hat diese mit einer

solchen Wucht an die Oberfläche gespült, dass die daraus folgenden rassistischen Praxen nicht verwundern können. Caleb Ziems, Bing He, Sandeep Soni und Srijan Kumar von der Georgia Tech haben im Zeitraum von 15. Januar 2020 bis 17. April 2020 mit Hilfe eines von ihnen trainierten Textklassifikators zur Identifizierung von Hass- und Gegen-Hass-Tweets fast 900 Tausend Hass-Tweets filtern können. Anhand dieser Daten gelang es ihnen einen umfassenden Überblick über anti-asiatische Hassreden (in englischer Sprache) auf Twitter während der COVID-19-Pandemie zusammenstellen (Ziems et al. 2020). Die schiere Zahl der anti-asiatischen Hass-Tweets ist erschreckend.³ Die Untersuchung gibt einen Einblick in einen Hass, der auch in den klassischen Medien Widerhall findet. In dem von uns analysierten *Spiegel*-Titelblatt verbindet sich die Angst vor dem »chinesischen Virus«, das in einigen Erzählungen sogar als biologische Waffe beschrieben wird, mit der Angst vor den Folgen einer wachsenden ökonomischen Vormachtstellung Chinas. Im politischen Diskurs finden wir parallel dazu eine symbolische Barbarisierung Chinas, die zeitgleich mit einem Bedrohungsdiskurs auftritt – ebenso wie gerne auch in akademischen Kreisen gepflegte Ressentiments gegen chinesische Touristen*innen oder Gleichsetzungen schlechter Qualität mit dem Slogan »Made in China« zeitgleich mit einer Dämonisierung Chinas auftreten. Wir treffen hier auf eine lange Geschichte der Verquickung von Verachtung und Ängsten vor einer Übermacht, die in Krisenzeiten alarmierend schnell mobilisierbar ist. Die Soziologin Gesa Lindemann weist darauf hin, dass Verschwörungstheorien Narrative seien, die »Gruppen oder Individuen identifizieren, gegenüber denen Gewalt gerechtfertigt« sei (Lindemann 2020, S. 29). Im Falle Chinas geschieht dies aus verständlichen Gründen müheles: die Verachtung und die gleichzeitigen Ängste vor einer Dominanz Chinas sind im kollektiven Affekthaushalt Europas nicht nur vorhanden, sondern auch lebendig und infolgedessen schnell aktivierbar. Fast jede schreckliche Geschichte, die ihren Ausgangspunkt in China hat, erscheint glaubhaft. Julie Ren (2021) hat in einen Beitrag in *Society & Space* die Kontinuitäten des anti-asiatischen Rassismus in den USA und Europa entfaltet:

3 Das Forschungsteam der Georgia Tech hat den Datensatz freigegeben, er kann hier abgerufen werden: <http://claws.cc.gatech.edu/covid> (18.07.2021).

»Die Covid-Pandemie ist vielleicht nur die jüngste in einer unerbittlichen Gewohnheit von besorgten Bürger*innen und Politiker*innen, Asiat*innen Schuld zuzuweisen. Vor allem in den USA ist die Geschichte der anti-asiatischen Gewalt lange vor der hasserfüllten Bigotterie der politischen Führung im Jahr 2020 bekannt. Dieser jüngste Massenmord an Asiate*innen in den USA ist zwar entsetzlich, aber auch nicht neu.« (Ren 2021, o.S.)

Die Repräsentation rassifizierter Körper als Träger*innen von Krankheiten und Viren ist kein neues Phänomen. So verbreiteten Medien während der Aids-Pandemie rassistische Narrative über »Blackness« (Cohen 1999, Phillips 2005) und »Haitiness« (Dubois 2009). Sie verdächtigten BIPOC-Communities von , zugleich Quelle und Verbreiter des Virus zu sein. Tatsächlich verbreitete das *Humane Immundefizienz-Virus* (HIV) in den USA innerhalb Schwarzer Communities schneller. Gründe dafür waren allerdings vor allem die schlechtere Gesundheitsversorgung und Informationsvermittlung. Bei aller Unterschiedlichkeit des Virus und dessen Verbreitung trifft bei SARS-CoV-2 dasselbe zu (Valentine 2021). Das Los marginalisierter Gruppen wiederholt sich bei jeder Pandemie aufs Neue. Als es in den 1920er Jahren in Los Angeles zu einem Ausbruch der Pest kam, wurden sogleich mexikanische Einwanderer*innen dafür verantwortlich gemacht. Tatsächlich waren die ersten beiden gemeldeten Fälle 1924 Jesús Lajun, ein mexikanischer Bahnarbeiter sowie dessen 15-jährige Tochter. Beide lebten im sogenannten *Mexican Quarter* der Stadt (Honigsbaum 2020, S. 37). Honigsbaum erzählt detailliert nach, wie verschiedene Pandemien (etwa die Spanische Grippe, Aids oder Zika) an unterschiedlichen Orten begannen, sich entfalteten und gestoppt wurden. Er macht darauf aufmerksam, dass die Familie Lajun erstens mit ihrem Leid nicht ernst genommen wurde, als sie sich um medizinische Versorgung bemühte. Das führte zu einer verzögerten Registrierung der Infektionsfälle. Zweitens lebte die Familie in Wohnverhältnissen, die eine Ausbreitung von Viren und Bakterien enorm begünstigten. Aufgrund ihrer Armut lebten sie zusammen auf engstem Raum sowie in desaströsen hygienischen Verhältnissen. Um eine weitere Ausbreitung der Pest zu stoppen, wurde nicht nur der gesamte Stadtteil, in dem mehrheitlich mexikanische Migrant*innen lebten, über Nacht abgeriegelt, sondern auch später viele der Häuser niedergerissen und die Möbel verbrannt. »Die Entscheidung [...] scheint jedoch wenig mit einer Infektionskontrolle und alles mit Rassismus und

Vorurteilen zu tun gehabt zu haben«, kommentiert Honigsbaum (2020, S. 53). Es war ein Leichtes, die mexikanischen Migrant*innen für die Heimsuchung verantwortlich zu machen. Auch in diesem Fall waren es hegemoniale Medien (Boulevardzeitungen sowie Tageszeitungen), die rassistische Vorurteile im Zusammenhang mit der Pest disseminierte. Andere Zeitungen, wie *El Heraldo de México*, deren Leser*innen meist *Mexican-Americans* waren, hielten dagegen und verurteilten das gefährliche Schweigen der Behörden, die die Bevölkerung nicht wirklich aufklärten und so zur Verbreitung von Panik beitrugen.

Tatsächlich sind Medien in Zeiten von Pandemien ein wichtiger Kanal für die Verbreitung von Gerüchten, die schnell Panik auslösen können (ebd., S. 50). »Wenn die Identität des Erregers unbekannt oder unsicher ist und Informationen über den Ausbruch in Geheimhaltung gehüllt sind, können diese Gerüchte – und die damit verbundenen Ängste – schnell außer Kontrolle geraten.« (Ebd.) Auch die Geschichte der Cholera, Legionellen, SARS oder Ebola weisen auf rassistische Diskurse und Dispositive, die diese begleiteten. Schmutz, Bakterien und Viren werden in den Diskursen immer wieder mit rassifizierten Körpern »Anderer« assoziiert.⁴ Zugleich setzten rassistische Strukturen eben jene einer besonderen Gefahr aus, infiziert zu werden. Das Leben marginalisierter sozialer Gruppen war und ist auf vielfältige Weise verletzlicher. Jede neue Pandemie bestätigt dies. Susan Sontag verwies bereits in ihrem Essay *AIDS and Its Metaphors* (1990/1988) auf das Kursieren rassistischer Deutungen zum Ursprung und der Verbreitung von Aids: »Es gibt eine Verbindung zwischen der Vorstellung von Krankheit und der Vorstellung von Fremdheit« (Sontag 1990/1988, S. 136). Ihr zufolge ist es Teil einer narzisstischen europäischen Selbstrepräsentation, dass sich der Kontinent als ein privilegierter (und mithin zivilisierter) Ort versteht, der immer wieder von tödlichen Krankheiten heimgesucht wird,

4 In seinem lesenswerten Buch *The Pandemic Century* weist Honigsbaum (2020) darauf hin, dass dies selbst auf Tiere zutrifft. So war es schwierig, die US-amerikanische Bevölkerung davon zu überzeugen, dass Psittakose (auch bekannt als Papageienkrankheit), die sich in den USA in den 1930ern ausbreitete, von einheimisch gezüchteten Wellensittichen ausging. Umgekehrt wurde recht schnell ein Importverbot von Vögeln aus Lateinamerika erlassen. Es war, wie Honigsbaum ausführt, »[...] viel einfacher, die Schuld auf gefiederte grüne Einwander*innen aus der südlichen Hemisphäre zu schieben« (ebd., S. 97).

die von irgendwo anders nach Europa kommen: »Europa gilt von Rechts wegen als frei von Krankheiten« (ebd., S. 138).

Heutzutage erleben wir, wie digitale Medien rassistische Bilder schneller multiplizieren, kombinieren und verbreiten. Das *Spiegel*-Titelbild verbreitete sich nicht nur durch die Printausgabe, sondern wurde zusätzlich von Tausenden Nutzer*innen über Soziale Medien wie *Twitter* und *Facebook* geteilt, gelikt und diskutiert. Interessanterweise wurde es nicht nur von Menschen diskutiert, welche die politische Ideologie des *Spiegels* teilen, sondern auch von Menschen, die ihre Stimme gegen dieses Cover erhoben und es etwa als rassistisch verurteilten. Mit anderen Worten: Das Cover eröffnete die Möglichkeit einer breiten Diskussion über Rassismus während der Pandemie im Cyberspace.

Zudem war dies nicht das erste *Spiegel*-Cover, das das Motiv der »Gelben Gefahr« instrumentalisierte – und auch nicht das letzte. 2021 folgte ein weiteres Titelbild mit der Schlagzeile »Der Siegeszug des Drachen«⁵, die auf die angeblich von China ausgehende ökonomische Gefahr verwies.

Oben links auf dem Cover ist der Virologe der Berliner Charité, Christian Drosten, abgebildet. Er wird zitiert mit der Aussage: »Es werden neue Varianten kommen« (ebd.). Auch hier wird China in Bezug zu dem Virus und zur Globalisierung gesetzt. Diese kontinuierliche Befeuerung mit kulturalisierenden Bildern, die gleichzeitig eine vermeintliche Gefahr markieren und damit Ängste schüren, ist sicherlich mitschuldig an den zunehmenden rassistischen Angriffen gegen Menschen, die als asiatisch gelesen werden.

Fragilität ist ein Teil des Lebens, doch die damit verknüpften Verletzlichkeiten verteilen sich sehr unterschiedlich und treffen in Krisen- und Ausnahmezeiten bereits marginalisierte soziale Gruppen stets mit besonderer Härte. Die Stabilität der einen wird durch die Zu- und Hin- nahme der sozialen Verletzlichkeit »Anderer« erzeugt und erhalten (siehe Bauman 2011). Sharpe etwa spricht von dem Terror, dem *African-Americans* ausgesetzt sind, während sie zugleich als »carriers of terror« beschrieben werden (Sharpe 2016, S. 15). Überzeugend zeichnet Sharpe nach, wie Schwarze Menschen, deren Körper im Laufe der Geschichte unglaublicher Gewalt ausgesetzt waren – und nach wie vor sind –

5 Titelbild *Der Spiegel* vom 22.01.2021, <https://www.spiegel.de/spiegel/print/index-2021-4.html> (16.07.2021).

Abbildung 3: *Der Spiegel* (2021b): *Der Siegeszug des Drachen*. 22.01.2021.



zugleich als besonders gewalttätig gebrandmarkt wurden und werden (siehe auch Davis 2003). Die Produktion der Angst vor jenen, die die eigentlichen Opfer sind, ist ebenso bemerkenswert wie häufig zu beobachten. Im Folgenden möchten wir genauer darstellen, wie Gewalt im Namen des medizinischen Fortschritts an rassifizierten Körper ausgeübt wurde.

Traumatische Iterationen: Die ›Anderen‹ und die Medizin

Es ist sicher kaum ein Zufall, dass Sigmund Freud ein Zeitgenosse von Robert Koch, Emil von Behring und Paul Ehrlich war und in dem wohl berühmtesten Traum der europäischen Geschichte die Folgen einer bakteriellen Erkrankung eine wichtige Rolle spielen. Freud träumte

bekanntlich in der Nacht vom 23. auf den 24. Juli 1895 von einer Begegnung mit seiner Patientin Irma, und erzählt diesen Traum in seinem Buch *Traumdeutung* (Freud 1999/1900) nicht nur nach, sondern analysiert ihn auch detailliert. Der Traum beschäftigt sich mit medizinischer Forschung, Fehldiagnosen und Ängsten, die ihn, den Arzt, im Schlaf verfolgen. Freuds intensive Beschäftigung mit diesem Traum wird gemeinhin als Geburtsstunde der Psychoanalyse gedeutet. Johann Georg Reicheneder (2016) sieht in Freuds Traum aber auch dessen Beschäftigung mit den Entwicklungen in der zeitgenössischen Medizin. Robert Koch legte kurz zuvor die Grundlagen der bakteriologischen Forschung. Zur gleichen Zeit gelang seinem Kollegen Behring in Zusammenarbeit mit Ehrlich der Durchbruch bei der Behandlung der Diphtherie. Die beiden entwickelten ein Serum, das diese oft tödlich verlaufende Kinderkrankheit zu heilen vermochte. Diphtherie ist hoch ansteckend und verbreitet sich per Tröpfcheninfektion. Die Bakterien nisten sich in die Schleimhäute der Atemwege ein, um dort ein Gift auszuschcheiden. Freud vermutet in der Analyse seines Traumes, dass Irma Diphtherie hat. Dies interpretiert Reicheneder als eine »Identifikation Freuds mit Koch und Behring« (ebd., S. 251). Wir nehmen dies als Anregung, um den wenig glorreichen Episoden der Medizin nachzugehen und zu fragen: Was ist im kollektiven Unbewussten scheinbar verschollen, weil es verdrängt wurde? Und was sind mögliche Folgen dieser Verdrängung?

Die Geschichte des Kampfes der Medizin gegen Viren und Bakterien ist untrennbar mit der Geschichte von Experimenten an Körpern »verachteter Menschen« verknüpft (etwa Schwarzer Menschen, Angehörige kolonisierter Gemeinschaften, Menschen in Gefängnissen oder Psychiatrien, aber auch armer Menschen) (Bartens 2011). Es ist geradezu bestürzend, sich mit dieser Geschichte auseinanderzusetzen, die uns immer wieder vor Augen führt, dass viele medizinische Fortschritte ohne diese Opfer niemals hätten vollbracht werden können. Foucault erarbeitete in seiner frühen Schrift *Die Geburt der Klinik* eine, wie es im Untertitel heißt, die »Archäologie des ärztlichen Blicks« (Foucault 2011/1963). Sie zeichnet eindrucksvoll nach, wie sich in der Geschichte der Medizin das Verhältnis zwischen Gesundheit, Krankheit, Tod und Normalität, aber auch die Beziehung des medizinischen Personals zu den kranken Körpern veränderten. Unter anderem beschreibt er den unausgesprochenen Vertrag zwischen kranken Armen, die medizinisch untersucht werden und dafür Dankbarkeit zeigen (müssen) sowie den

Reichen, die Spitäler unterhalten. Indem die Reichen für die Behandlung der Armen zahlen, »zahlen [sie] auch dafür, daß man die Krankheiten besser erkennt, von denen [sie] selber befallen werden k[ö]nn[en]; aus dem Wohlwollen gegenüber den Armen wird Erkenntnis, die den Reichen dienen kann« (ebd., S. 100). Dies ist einer der Gründe, warum marginalisierte Menschen und Gemeinschaften häufig den Institutionen der Medizin misstrauen. Wir können dies als *traumatische Iterationen* beschreiben, die scheinbar irrationale Ängste hervorrufen können und sich eng verflochten mit der »*racial paranoia*« zeigen. Urvertrauen gegenüber dem Können der Medizin ist nicht von allen zu erwarten, da im Laufe der Geschichte nicht alle dieselbe Erfahrung mit der Medizin und ihren machtvollen Institutionen gemacht haben.

Ähnlich wie Foucault setzt sich die US-amerikanische Künstler*in Doreen Garner in ihren Arbeiten mit den gewaltvollen Episoden der Medizingeschichte auseinander. Ihre Skulptur *NEO (plasm)* ähnelt einer organischen Struktur, die das Körperliche in all seiner Verletzlichkeit sichtbar werden lässt. Sie besteht aus verschiedenen deformierten Fragmenten, die dem menschlichen Körper nachgeahmt sind und gleichermaßen vertraut wie fremd erscheinen. Zusammengesetzt aus Körperhaaren, Kondomen, Vaseline, Knöpfen und künstlichen Perlen, erinnert dieser »organische Haufen« nicht nur an Sexualität, sondern auch an eiternde, kranke Körper und Abszesse. Mit *NEO (plasm)* ruft Garner Untersuchungen zu Geschlechtskrankheiten in Erinnerung, die lange Zeit an Schwarzen Körpern durchgeführt wurden. So wurde etwa in den USA von 1932 bis 1972 eine Studie durchgeführt, die versuchte, die Folgen unbehandelter Syphilis zu katalogisieren. Schwarze Männer, die an dieser *Tuskegee Syphilis Study* teilnahmen, waren arm und meist weder des Schreibens noch des Lesens mächtig. Ihnen wurde gesagt, dass sie eine kostenlose Gesundheitsvorsorge und Behandlung erhalten würden. Doch sie wurden belogen: Tatsächlich erhielten sie kein Medikament gegen die Syphilis, an der sie erkrankt waren. Das jahrzehntelange, aus US-Bundesmitteln finanzierte Experiment kostete 128 der 399 Teilnehmenden das Leben. Sie starben an den direkten oder indirekten Folgen ihrer Syphilis-Erkrankung (Bartens 2011). Erst 1997 entschuldigte sich die US-Regierung offiziell bei den Überlebenden und deren Angehörigen für diese Studie. Der damalige US-Präsident Bill Clinton merkte dabei an, dass eine Konsequenz dieser Studie ein großes Misstrauen gegenüber medizinischen Institutionen sei. Noch 25 Jahre nach Ende der *Tuskegee Syphilis Study*, so Clinton, würden nur sehr wenige

African-Americans an medizinischen Studien teilnehmen.⁶ Diese Folge ist auch heute, 2021, noch spürbar.

Ein anderes Kunstwerk Garners beschäftigt sich mit J. Marison Sims, der als ›Vater der modernen Gynäkologie‹ gilt. Sims führte medizinische Experimente an versklavten Schwarzen Frauen ohne Betäubung durch, da er davon überzeugt war, dass Schwarze Menschen weniger Schmerzen empfinden (Sharpe 2016, S. 50). Das Verrohte dieses Vorgehens erinnert an die medizinischen Experimente, die im 19. Jahrhundert an Kolonisierten durchgeführt wurden oder an jene Experimente, die Mediziner wie der berüchtigte Josef Mengele während des Nationalsozialismus in Konzentrations- und Vernichtungslagern durchführten. Leben, das nicht im gleichen Maße als lebenswert galt, wurde zum bloßen Gegenstand von Untersuchungen: Rom*nja und Sinti*zze, Jüd*innen, ebenso wie psychisch erkrankte oder körperlich beeinträchtigte Menschen, aber auch arme oder marginalisierte Menschen, etwa Wohnungslose, wurden ohne Einwilligung unfassbaren medizinischen Experimenten unterworfen (Klee 1997). Selbst der Nobelpreisträger Robert Koch vergriff sich in Berlin an proletarischen Tuberkulose-Patient*innen. 1890/91 behandelte Koch Hunderte Patient*innen mit *Tuberkulin* – einer Substanz, die Tuberkulose heilen sollte. »Doch der Therapieversuch entpuppte sich als kompletter Fehlschlag: Fast allen Kranken ging es nach der Behandlung schlechter. Und von 1.700 mit Tuberkulin behandelten Kranken überlebten 55 die Therapie nicht.« (Bartens 2011, o. S.) Robert Koch sprach sich selbst für die Errichtung von *Konzentrationslagern* für Kranke aus, in denen zahlreiche Menschen ums Leben kamen.⁷ Bereits vorher hatte Rudolf Virchow kolonialmedizinische Experimente an Menschen durchgeführt, sich an rassistischen motivierten Schädelvermessungen beteiligt und zu den unrühmlichen Sammlungen geraubter menschlicher Überreste beigetragen, die zum Teil heute noch in der Charité Berlin sowie in

6 Clintons Entschuldigungsrede ist nachzulesen unter <https://web.archive.org/web/20141011090548/http://clinton4.nara.gov/textonly/New/Remarks/Fri/19970516-898.html> (12.07.2021).

7 Siehe die Website des studentischen Seminars *Universität und Kolonialismus* an der Universität Göttingen, das unter Leitung von Rebekka Habermas Material und Wissen zur kolonialen Medizinforschung zusammengetragen hat, <http://goettingenkolonial.uni-goettingen.de/index.php/disziplinen/medizin> (14.06.2021).

ethnologischen Asservaten lagern. Bekannt sind auch der Militärarzt Gustav Nachtigal, der 1884 zum Reichskommissar *Deutsch-Westafrika*s (heute Togo und Kamerun) ernannt wurde oder Alfred Leber, ein Göttinger Augenarzt, der in Ozeanien daran forschte, die Geburtenrate zu erhöhen, mit dem Ziel einer ausreichenden Zahl gesunder Arbeitskräfte in den Kolonien (Diercks o. J.). Insgesamt spielten Mediziner in den Kolonien eine bestenfalls ambivalente Rolle:

»Medizinische Offiziere trugen dazu bei, gefährliche Räume und Umgebungen zu säubern, machten aber auch die indigene Bevölkerung mit dem vermeintlichen Wohlwollen der europäischen Herrschaft vertraut. Medizinische Besuche und Inspektionen der öffentlichen Gesundheit waren wichtige Werkzeuge für die Ordnung des kolonialen Raums. Als wichtige Überwachungsinstrumente sammelten sie umfangreiche Daten, die einen scharfen ethnografischen Einblick in die Demografie, das Verhalten und die Gewohnheiten der Kolonisierten boten. Biologisches Wissen verstärkte Konzeptualisierungen von rassischen Unterschieden, die das Fundament der imperialen Ideologie bildeten. Effektive medizinische Eingriffe und Impfprogramme halfen, eine gesunde einheimische Arbeitskraft für die Ausbeutung von Rohstoffen zu erhalten und demonstrierten gleichzeitig die ›magischen‹ Fähigkeiten der westlichen Wissenschaft.« (Keller 2006, S. 28)

Die imperial-deutsche und in der Nachfolge auch die nationalsozialistische medizinische Forschung lenkt den Blick weg von den segensreichen Erfolgen der Medizin und hin zu Aspekten des Horrors medizinischer Praktiken. Wie häufig in der Geschichte hat sich die medizinische Forschung an jenen vergriffen, die keine nennenswerte Lobby hatten? An den Armen, den Wohnungslosen, den Subalternen, den Kolonisierten, kurz: den Dehumanisierten. Während in der Geschichte Menschen, von denen keinerlei Widerstand zu erwarten war, stets aufs Neue schamlos für medizinische Experimente missbraucht wurden, wurden Menschen, die an (neuen) Viren erkrankten und keine starke Lobby hatten, sich selbst überlassen. Die Beispiele hierfür sind zahlreich: So verwundert es nicht, dass es nach wie vor keinen wirksamen Impfstoff gegen Malaria gibt. Das wohl bekannteste Beispiel dürfte aber wohl die nur sehr schleppende Erforschung zum HI-Virus und Arbeit an möglichen Gegenmitteln sein. Betroffene schwule Männer und trans Menschen gelang es in den 1980er Jahren zu medienwirksamen Protesten zu

mobilisieren, welche die westlichen Staaten zum Umdenken zwangen. Als Folge wurde 1983 beispielsweise die *Deutsche Aidshilfe* gegründet, der heute 120 regionale Aidshilfen angehören. Ein Blick auf die Geschichte der Aids Pandemie und die diese begleitende Politik ist in vielfacher Hinsicht lohnenswert.

Erinnerungen an die Aidskrise

Als die COVID-19-Pandemie ausbrach und plötzlich Begriffe wie ›Risikogruppen‹, Bilder des Schreckens aus überfüllten Krankenhäusern sowie massive Desinformationen die Öffentlichkeit heimsuchten, fühlte sich dies für viele auf seltsame Art und Weise wie eine Wiederholung der Geschichte an. Daher waren die öffentlichen Diskussionen, wie die Historikerin Angelika Epple (2020) bemerkt, von der Praxis des Vergleichens geprägt. Mediziner*innen verglichen das SARS-CoV-2-Virus mit anderen Pandemien, Politiker*innen verglichen unterschiedliche Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie in verschiedenen Ländern. Als ein erster Impfstoff gefunden war, wurde wiederum die Geschwindigkeit von Impfkampagnen verglichen. Bei einigen, insbesondere innerhalb queerer Communities wurde die bittere Erinnerung an die große tödliche Aids Pandemie wieder lebendig.

Ein Vergleich zwischen verschiedenen Pandemien kreist häufig um die Frage, wie die erlittenen Verluste, die angewandten Strategien der Bekämpfung sowie das dabei gewonnene Wissen die Entwicklung ähnlicher Strategien in der Gegenwart informieren können. Die Gespenster vorheriger Pandemien wandeln zwischen uns, sie lassen uns nicht in Ruhe, zeigen uns aber manchmal auch Wege aus der Krise. Dennoch wurde auch heftig darüber debattiert, ob es sinnvoll und legitim sei, Aids und COVID-19 miteinander zu vergleichen. Einige sind der Ansicht, dass die Tatsache, dass beide Krankheiten einen globalen Einfluss auf die Menschheit ausübten, nicht genüge, um sie in dieselbe Schublade zu verfrachten. Es reicht aus, sich in Erinnerung zu rufen, wie Politik, Öffentlichkeit und Medien in den 1980er Jahren auf den Ausbruch der Aids Pandemie reagierten: Bei der Aidskrise gab es kein Gefühl, dass alle im selben Boot sitzen. Es gab kein Gefühl einer Gemeinsamkeit, und von gesamtgesellschaftlicher Solidarität konnte nicht die Rede sein. Viele Stimmen betonten, dass die tatsächlich gelebte Solidarität und das aktive Füreinander-Einstehen als Gewinn aus der COVID-

19-Krise gedeutet werden könne (Frevert 2020, S. 11). Sicherlich gab es auch in den Anfangsjahren von Aids Solidarität auch von Menschen, die nicht betroffen waren, aber anders als bei der COVID-19-Pandemie war und bleibt Aids bis heute mit Emotionen wie Scham, Angst und Schuld besetzt. Wie Magdalene Beljan (2013) mittels einer Analyse des Selbsthilfe Buches der CDU-Politikerin und damaligen Bundesministerin für Jugend, Familie und Gesundheit, Rita Süßmuth, pointiert feststellt, hat Aids insbesondere zur Mobilisierung von Angst geführt. Die Angst vor einer Ansteckung wurde zwar als sinnvoll erachtet, da sie Menschen dazu verhelfen würde, sich vor einer Infektion zu schützen. Jedoch verschränkte sich diese Angst vor dem Virus mit einer generalisierten Angst vor minorisierten und zum Teil verachteten Menschen – etwa schwule Männer, trans Menschen oder Drogennutzer*innen (Beljan 2013). Während es bei der COVID-19-Pandemie von Anfang an um den Schutz von »Opa und Oma« ging, also von verletzbaren Familienmitgliedern die Rede war, traf zu Beginn der Aidskrise das genaue Gegenteil zu: Viele biologische Familien kehrten ihren HIV-positiven Familienmitgliedern den Rücken. Während Hunderttausende starben, schauten viele Politiker*innen lange Zeit dem Sterben regungslos zu und erzählten stattdessen den Bürger*innen, die Krankheit sei eine Strafe Gottes oder beteiligten sich an Hetzkampagnen, ja, schlugen vor, die Infizierten »abzusondern«. Im Gegensatz zu der eher liberalen Haltung Süßmuths sah etwa »Peter Gauweiler, einem Staatssekretär unter Strauß in Bayern, [...] Zwangstests und Absonderungen vor«, während der CSU-Abgeordneten Horst Seehofer Aids-Kranke »in speziellen Heimen« sammeln wollte. Er sprach von »konzentrieren«, sein Parteifreund Erich Riedl von »absondern« (Casdorff 2018, o. S.).

Während bei der COVID-19-Pandemie gleich zu Beginn enorme Geldmengen in die Erforschung des Virus, der Krankheit sowie die Entwicklung von Impfstoffen investiert wurden, lief die Entwicklungen von Medikamenten für HIV-positive Menschen nur sehr langsam an – es gibt zwar mittlerweile sehr effektive Medikamente, die globale Verteilung ist jedoch nach wie vor eher ein Skandal und die Unwissenheit über die Krankheit erschreckend (ebd.).

Viele Erinnerungen an die Aidskrise sind nicht nur von Trauer, sondern auch von Wut geprägt. David Wojnarowicz beschrieb inmitten der Krise einen seltsamen Wunsch: Jedes Mal, wenn ein*e Geliebte*r, ein*e Freund*in, ein*e Fremde*r an den Folgen von Aids starb, sollten ihre Freund*innen, Liebhaber*innen, oder Nachbar*innen mit den to-

*Abbildung 4: ACT UP Aktivist*innen während der San Francisco Lesbian & Gay Freedom Day Parade. 24. Juni 1990. (Foto Chuck Stallard)*



Mit freundlicher Genehmigung von ONE. National Gay and Lesbian Archives, University of Southern California

ten Körpern nach Washington fahren und sie einfach vor die Tore des Weißen Hauses werfen (Wojnarowicz 1991, S. 122). Wojnarowicz hatte diese grausame Fantasie während der Aidskrise entwickelt. Im deutlichen Unterschied zur COVID-19-Pandemie wurde trotz der vielen Toten niemals daran gedacht, einen Ausnahmezustand oder Notstand zu verhängen. Die Mehrheit führte ihr Leben einfach wie gewohnt weiter. Die Krankheit wurde lediglich als Problem jener angesehen, die sich durch ihr nicht-normatives Sexualleben schuldig gemacht hatten. Zu Beginn der Aidspandemie waren dies im Westen in großer Zahl schwule Männer und trans Menschen.

Der Vergleich zwischen beiden Pandemien ist darum auf vielfache Weise bedeutsam. Er ermöglicht es nicht nur, die relevanten Unterschiede aufzuzeigen, sondern auch, über ein alternatives gemeinsames Leben in einer post/pandemischen Welt nachzudenken. Wir werfen gewissermaßen einen Blick in die Vergangenheit, um über mögliche alternative Zukünfte nachzudenken. Es handelt sich dabei vor allem um eine Auseinandersetzung, die ethische Fragen berührt – sowohl bzgl. der Vergangenheit als auch bzgl. der Gegenwart. Carla Freccero (2013) argumentiert in einem anregenden Beitrag, dass eine ethische Geschichtsschreibung eine Auseinandersetzung mit den Gespenstern der Vergan-

genheit erfordere. Eine solche Historiographie, so Freccero, müsse eine Verbindung zwischen vergangenen Schmerzen, gegenwärtigem Leid und der aktuellen Politik herstellen. In diesem Zusammenhang bilden die Aidskrise und die Strategien der frühen Aidsaktivist*innen eine bedeutende Inspirationsquelle für das Nachdenken über alternative Utopien. Insbesondere die politischen Interventionen der Aidsaktivist*innen in den 1980er und 1990er Jahren vermitteln eine gute Grundlage für den Umgang mit Verletzlichkeit und Fragilität. In einer grausamen Zeit fanden Aktivist*innen fragmentarische Grundlagen für ein besseres Zusammenleben in der Zukunft.

Die frühen Aidsaktivist*innen vertraten die Ansicht, dass der Tod ein Teil des Lebens sei – und als immanent verstanden werden sollte. Nur wenn der Tod als Teil des Lebens anerkannt würde, könne das Leben tatsächlich in all seiner Intensität gelebt werden.⁸ Viele Menschen in queeren Kontexten haben in den 1980er und 1990er Jahren Freund*innen verloren. Die Reaktionen darauf waren nicht nur Proteste, sondern auch neu geschaffene Rituale des Trauerns und Gedenkens.

Der Film *Common Threads: Stories from the Quilt* von Robert Epstein und Jeffrey Friedman (1989) dokumentiert beispielsweise die Arbeit an dem *NAMES Project AIDS Memorial Quilt* – einem einmaligen kollektiven Kunstprojekt⁹, bei dem stoffliche Erinnerungsstücke von Aidstoten miteinander verwebt wurden: eine Patchwork-Arbeit monumentalen Ausmaßes mit dem Ziel, die Toten nicht zu vergessen und der Ignoranz gegenüber der Pandemie etwas entgegenzusetzen. Diskussionen um den Umgang mit Aids sind häufig ein erster Ausgangspunkt für die Thematisierung unterschiedlicher Verletzlichkeiten. Auch Butler macht in ihrem Essayband *Gefährdetes Leben* (2005) die Aidstoten sowie

8 Ich (María do Mar Castro Varela) erinnere mich, auf einer Tagung lesbisch-schwuler Psycholog*innen in Köln an einem Workshop teilgenommen zu haben, bei dem ein Psychotherapeut, der mit Aidspatient*innen arbeitete, uns dazu aufforderte, unseren eigenen Tod in einem Rollenspiel zu imaginieren. Diejenigen, die zu diesem Zeitpunkt nicht HIV-positiv waren, reagierten zum Teil verstört. Diejenigen, die wussten, dass das Virus ihr Leben vielleicht bald beenden würde, nahmen es gelassen, ja freuten sich zum Teil sogar, ihre Gedanken über ihre spezifischen Todeswünsche mit anderen teilen zu können.

9 Website des National Aids Memorial, <https://www.aidsmemorial.org/> (17.07.2021).

die Trauer um diese zum Ausgangspunkt, um über die Gewalt zu sprechen, welche die USA gegenüber Menschen in anderen Ländern ausgeübt haben – insbesondere mit den Invasionen in Afghanistan und dem Irak. »Viele Menschen glauben«, so Butler, »große Trauer wirke privatisierend, sie führe uns in eine einsame Situation zurück und sei in diesem Sinne entpolitisiert. Ich denke jedoch, sie gibt uns ein Gefühl für politische Gemeinschaft einer komplexeren Ordnung.« (Butler 2005, S. 39)

Das NAMES Project AIDS Memorial Quilt ist ein solch öffentliches Trauerprojekt. Die Singularität jedes einzelnen Toten wurde mit einem Patch repräsentiert. Dieses bildet dann gemeinsam mit vielen anderen Patches ein großes Gesamtkunstwerk. Ein imposantes Projekt, das Erinnerungs- und Trauerarbeit miteinander verknüpft. Die zurückgebliebenen Geliebten, die den Tod verarbeiten mussten, haben sich genau überlegt, wie sie die Toten repräsentieren wollen. Sie schufen so einen Einblick in die schiere Enormität ihres Verlustes.

Ein Rückblick auf die Strategien der ersten Aidsaktivist*innen ist auch deshalb bedeutsam, weil diese die Fragilität menschlichen Lebens sowie den Tod als Ausgangspunkt einer Politik genutzt haben, die das Konzept der Identität überschreiten ließ. Tom Roachs Buch *Friendship as a Way of Life* (Roach 2012) lehnt sich an eine Arbeit Foucaults (1984) mit demselben Titel an, um eine solche Politik zu skizzieren. Aus Foucaults Sicht besitzt Freund*innenschaft ein besonderes politisches Potenzial, denn anders als andere Formen der Intimität wie Ehe, Familie oder Liebesbeziehungen sei diese nicht an Institutionen gebunden. Menschen knüpfen Freund*innenschaften mit Menschen aus ganz unterschiedlichen Generationen, sozialen Verhältnissen, Menschen mit unterschiedlichen sexuellen und geschlechtlichen Identitäten. Solch grenzüberschreitende Freund*innenschaften, so Roach (2012), die Identitätspolitik transzendieren, waren bei frühen Aidsaktivist*innen vielfach in Fürsorge-Netzwerken oder bei der Sterbebegleitung zu beobachten. Aktivist*innen, die Teil solcher *Aids-Buddy-Systeme* waren, begleiteten Aidspatient*innen beim Sterben, selbst wenn sie diese vorher nicht persönlich kannten. Die Aktivist*innen zeigten Liebe, Nähe und Fürsorge für ihnen zuvor unbekannte Menschen. Vielfach war der Grund hierfür, dass Familienangehörige, teilweise auch Freund*innen oder Partner*innen der Sterbenden genau das für die Erkrankten nicht tun konnten oder wollten:

»Solche Gruppen verwandeln die Freundschaft geteilter Entfremdung in einen Modus biopolitischen Widerstands, der die Grenzen von Geschlecht, Rasse, Klasse und Generation durchbricht und radikal demokratische Formen der Staatsbürgerschaft und bürgerlichen Partizipation fördert. In der Tat bietet die Politisierung von Freundschaft als geteilte Entfremdung in der Aidspflege und im Aktivismus ein mächtiges Modell für biopolitische Formationen, die nicht mit der Dialektik von Identität und Differenz verwoben sind.« (Roach 2012, S. 12)

Wir treffen hier auf eine Verbundenheit zwischen Menschen, die den meisten Menschen Zeit ihres Lebens nicht begegnet. Eine Verbundenheit, die geschmiedet wurde durch das Leben, Leid und Sterben, mit Menschen, die als verworfen gelten.

Ein weitergehender Vergleich dieser beiden doch so unterschiedlichen Pandemien (COVID-19 und Aids) lohnt sich auch, weil beide in Zeiten wachsenden globalen Zuspruchs zu rechten Politiken und Parteien ausbrechen. Die COVID-19-Pandemie wurde in eine gespaltene Welt hineingeboren, in der die verletzende Politik des Nationalismus, die Menschen trennt und in den Anfeindungen gegen Migrant*innen, Frauen, LSBTIQ+-Menschen sowie Menschen mit Be*Hinderungen nicht nur vorherrschen, sondern beständig zunehmen. Die 1980er Jahren sind eine Zeit, die heute mit Politiker*innen wie Margret Thatcher und Ronald Reagan in Verbindung gebracht werden kann. Es war eine Zeit der Spaltung zwischen hegemonialen ›Heterosexuellen‹ und ›monströsen Risikogruppen‹ (etwa Homosexuellen, Migrant*innen, People of Color). Den Aidsaktivist*innen gelang es trotz aller Anfeindungen, ein alternatives Netzwerk der Pflege, Solidarität, Intimität und Verbundenheit zu entwickeln. Damit unterliefen sie auch die rigiden Kategorien der Zugehörigkeit. Solche Formen der Verbundenheit und des Mitgefühls waren nur möglich, weil nicht nur die Fragilität des Lebens der ›Anderen‹ anerkannt wurde – also derer, deren Leid ansonsten gerade nicht als solches anerkannt wurde –, sondern auch die Fragilität des *eigenen* Lebens akzeptiert wurde. Butler (2005, S. 52) bemerkt, dass ein Leben erst dann als »rechtes Leben« wahrgenommen, akzeptiert und geschützt werden kann, wenn es als betrauernswert erscheint. Sonst, so Butler, »erfüllt [es] die Kriterien eines Lebens nicht und ist nicht der Rede wert« (ebd.). Doch weder die Anerkennung des Leids noch die Verletzlichkeit sind gleichmäßig verteilt. Und ja, es »ließe sich eine Hierarchie der Trauer aufstellen«

(ebd., S. 49). Täglich werden nekropolitische Entscheidungen darüber getroffen, wer leben darf und wer zum Sterben verurteilt ist. Viele Menschen werden niemals betrauert werden, ihnen wird die Würde, die sie zu Lebzeiten nicht erfahren durften, auch nach dem Tod nicht erwiesen. Butler argumentiert diesbezüglich, die Trauer stelle eine besondere Beziehung her zwischen jenen, die sterben, und jenen, die zurückbleiben dar. Mehr noch: es sei die Trauer, die uns die Abhängigkeit vom ›Anderen‹ auf besonders schmerzhaft Art und Weise ins Bewusstsein rücke: »Sehen wir der Tatsache ins Gesicht. Wir werden von den jeweils anderen zunichte gemacht« (ebd., S. 40). Die Akzeptanz dieser Tatsache macht es uns auch möglich, die geringe öffentliche Aufmerksamkeit für den Tod Geflüchteter im Mittelmeer neu zu deuten (Kovras/Robins 2016, Sharpe 2016) und Kritik an dem mangelnden öffentlichen Willen zu üben, Verantwortung für diese Todesfälle zu übernehmen. Es ist bezeichnend für eine post/pandemische Gesellschaft, dass sie an der politischen Weigerung festhält, das Leben Geflüchteter zu schützen, die gefährliche Grenzen überqueren (Alonso/Nienass 2016). Was ist die Ursache für diese Gefühlskälte? Warum versagt hier die sonst so hochgelobte Solidarität? Haben wir es mit einem Symptom der kapitalistischen Zivilisation zu tun?

Butlers (2005) Konzept des *betrauenswürdigen Lebens* ermöglicht es, auf queer/pandemische Weise über die grausamen Entscheidungen in Bezug auf Leben und Sterben nachzudenken. Manchmal wird diese Entscheidung nicht bewusst getroffen, etwa weil das infrage stehende Leben als nicht wertvoll betrachtet wird, sondern schlicht, weil die Politik bei ihrer Aufgabe scheitert, das Leben der Bürger*innen zu schützen. So mussten wir während der COVID-19-Pandemie erfahren, dass einige Krankenhäuser in Italien, Spanien, Portugal, Brasilien, Indien, Nepal oder New York gezwungen waren, Patient*innen danach aufzuteilen, wer die größte Überlebenschance hatte. Fehlende Ressourcen zwangen sie zur sogenannten *Triage*. Wir können uns denken, welche ungeheure emotionale Kraft erforderlich ist, um unter solchen Bedingungen weiterarbeiten zu können. Wir müssen uns aber die Frage stellen, wie es dazu hat kommen können, dass Ärzt*innen in eine so fatale Lage gebracht wurden. Wie hätte eine menschliche Gesundheitspolitik aussehen müssen, die eine *Triage*, dieses Mittel der Ohnmacht, verhindert? Wären die Gefahren des Virus in den genannten Ländern früher anerkannt worden, hätte das Gesundheitssystem nicht immer schon am Limit gearbeitet, dann wäre es möglich gewesen, viele Menschenleben

zu retten. Werden wir daraus lernen? In Ländern wie Brasilien führt die Politik der Grausamkeit ununterbrochen dazu, dass Menschen an den Folgen der Pandemie sterben – was in diesem Ausmaß durchaus hätte verhindert werden können. Brasiliens rechter Präsident Jair Bolsonaro verleugnet die gesundheitlichen Gefahren der Krankheit – und zwar trotz der zahlreichen Toten und des zeitweise zusammengebrochenen Gesundheitssystems. Dennoch müssen in Brasilien Impfbefürworter*innen wie João Doria, der Gouverneur von São Paulo, gegen die Zentralregierung kämpfen. Bolsonaro verleugnet nicht nur die Gefahren der COVID-19-Pandemie, sondern versucht darüber hinaus, jegliche Art von Impfkampagne zu verhindern. In seinen toxischen Redebeiträgen verkündet er mit maskulinem Stolz, dass er sich nicht impfen lassen wird. Die Zahl der Toten wird weiter steigen, wenn sich politische Lügen weiterverbreiten und von immer mehr Menschen als Wahrheit akzeptiert werden.

Pandemien bringen, ähnlich wie soziale Krisen, neue, zuvor unbekannte Subjektpositionen hervor. Jede Krise generiert auch neue Begriffe, mit denen diese artikuliert werden. In der COVID-19-Pandemie entstand ein Sprechen über Subjekte, die das Virus bereits erfolgreich bekämpft haben und daher als immun galten. Aufgrund der entwickelten Impfstoffe werden nun geimpfte Menschen eine neue Subjektposition einnehmen. Immunisierten Menschen wird erlaubt sein, Dinge zu tun, die anderen versagt bleiben, etwa Reisen ohne nachträglichen Zwang zur Quarantäne, Clubbesuche oder Besuche von Fitnessstudios. Auch die Einteilungskategorien in differente Risikogruppen und -stufen weitet sich exponentiell aus. Diese Diskussionen über unterschiedliche Situierungen angesichts der Pandemie sind bereits aus der Aidskrise bekannt. Das lässt sich sehr gut anhand der Aktionen des Kollektivs *People with Aids* (PWA) illustrieren, das zu Beginn der Aidspandemie ein Manifest mit dem Titel *The Denver Principles* (1983) verbreitete. Dieses betont die Stärke der PWA und beginnt mit dem einfachen, aber wirksamen Satz: »Wir verurteilen Versuche, uns als ›Opfer‹ zu bezeichnen, ein Begriff, der eine Niederlage impliziert, und wir sind nur gelegentlich ›Patienten‹, ein Begriff, der Passivität, Hilflosigkeit und Abhängigkeit von der Fürsorge anderer impliziert. Wir sind ›Menschen mit AIDS‹.« (Ebd.) Die Bezeichnung PWA wurde zu einer ermächtigenden Selbstbezeichnung und -positionierung.

Auch während der COVID-19-Pandemie wurden, ähnlich wie bei der Aidspandemie, ernsthaft unterschiedliche Lebensentwürfe für den Aus-

bruch der Pandemie verantwortlich gemacht. Wie so oft gilt eine soziale Gruppe als problematisch, während alle anderen diese vermeintliche Barbarei mit Einschränkungen bezahlen müssen. Grenzziehungen sind ein wichtiges Instrument bei der Bewältigung der Anerkennung von Fragilität: Nicht die hegemoniale Gruppe ist gefährdet, auch nicht alle sind gefährdet, sondern lediglich die ›Anderen‹. Es sind stets die ›Anderen‹, die Monster, vor denen die Machtvollen sich schützen müssen. Solche Denkmuster sind die gedanklichen Geburtshelfer von Ausgrenzungspolitiken und stabilisieren Nationalismus und Patriotismus. In diesem Sinne verwundert es nicht, dass rechte Gruppen in post/pandemischen Zeiten großen Zulauf erhalten und dass sie bereit sind, für ihre Ziele (mit fast allen Mitteln) zu kämpfen. Das Gewährwerden der eigenen Verletzlichkeit und der Fragilität von Leben kann schnell zum Grund werden, leicht auch für rechte Ideen mobilisierbar zu sein. Auffällig, aber kaum erstaunlich, ist in diesem Zusammenhang die zunehmende Zurschaustellung einer toxisch-männlichen Stärke. So werden Menschen von Pandemieugner*innen auf den Straßen verhöhnt und als zimperlich bezeichnet, weil sie während der Pandemie einen Mund-Nasenschutz tragen oder weil sie sich weigern, einen vollen Raum zu betreten.

Nach diesem Versuch die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der COVID-19-Pandemie mit der Aids-Pandemie herauszuarbeiten, wenden wir uns nun den Grenzpolitiken zu, die geradezu typisch für pandemische Zeiten sind und Folgen auch noch nach dann zeitigen, wenn die Pandemie unter Kontrolle gebracht werden konnte.

Pandemische Grenzpolitiken

Das Leben in einer Gemeinschaft ist herausfordernd, denn es überlässt uns der Polyphonie der ›Anderen‹. Die ›Anderen‹, die uns potenziell immer etwas wegnehmen wollen oder eine Gefahr bedeuten. Jede*r Einwander*in könnte ein Trojanisches Pferd sein und unser Unglück bedeuten. Und so ist das Schließen von Grenzen zu einer wichtigen politischen Strategie Europas mutiert. Im »langen Sommer der Migration« 2015, also knapp fünf Jahre vor Beginn der COVID-19-Pandemie, wurden innerhalb Europas bereits Grenzen geschlossen bzw. reaktiviert, um geflüchtete Menschen daran zu hindern, weiterzuwandern. Geradezu symbolisch war die Teilung des neuen Salzburger Bahnhofs. Der

erst kurz zuvor vollendete Neubau des Hauptbahnhofs sollte ursprünglich ein Ausdruck der Reisefreiheit innerhalb der EU sein. 2013 schrieb die Österreichische Bundesbahn (ÖBB) dazu:

»Der Salzburger Hauptbahnhof hatte lange Zeit die Funktion eines Grenzbahnhofes in Richtung Deutschland und wurde daher als kombinierter Durchgangs- und Inselbahnhof angelegt. Bisher endete ein Großteil der Züge am Salzburger Hauptbahnhof. Mit dem neuen Durchgangsbahnhof können künftig mehr Züge durchgeführt werden. Durch diesen Ausbau der Schieneninfrastruktur wird die West-Ost-Verbindung verbessert und der Hauptbahnhof Salzburg noch effizienter in das transeuropäische Netz von Paris und Stuttgart über Wien nach Bratislava integriert« (ÖBB 2013).

Ein großer, heller Bahnhof, der heute als einer der schönsten Österreichs gilt, kennt keine Grenzposten. Doch kaum war er eröffnet, musste mit Hilfsmitteln (Plastik-Poller, Ketten, Schilder etc.) eine Grenze hergestellt werden. Wer zu dieser Zeit mit dem Zug von Wien nach München reiste, musste in Salzburg an einem Ende des Bahnsteigs aussteigen und nach Passieren der deutschen Grenzkontrolle am anderen Ende wieder in den selben Zug einsteigen. Während der Pandemie wurde das Öffnen und Schließen von EU-Grenzen perfektioniert. Diese Mobilitätseinschränkungen führten zu dramatischen Debatten. Können Urlaubsreisen staatlicherseits verboten werden? Was passiert mit gestrandeten Tourist*innen, die ihr Land bereits vor der Pandemie verlassen hatten? Können bei geschlossenen Grenzen nur die jeweiligen Staatsbürger*innen zurück in ihr Land reisen? Solche Debatten waren allgegenwärtig; so wurde beispielsweise berichtet, dass von denjenigen, die während der Pandemie in anderen Ländern gestrandet waren, zunächst nur Deutsche bzw. EU-Bürger*innen mit Rückholflügen nach Deutschland zurückgefliegen werden sollten. Menschen mit marokkanischer und türkischer Staatsbürger*innenschaft, die in Deutschland lebten, aber keinen deutschen Pass besaßen, starteten daraufhin eine Petition, um ebenfalls wieder zurück nach Deutschland gelangen zu können.¹⁰

10 »COVID-19 Rückholaktion: Auch wir wollen zurück in unsere Heimat!«, Petition von Assia F. vom 18.03.2020, in: avaaz.org [Bürgerpetitionen], https://secure.avaaz.org/community_petitions/de/auswaertigesamt_deutsche_botschaft_in_

Solche Momente machen erneut deutlich, dass Grenzen immer noch als Ort funktionieren, an dem der Nationalstaat das letzte Wort hat. Er entscheidet, wer zu welchem Territorium gehört und wer eine Grenze überschreiten darf. Saskia Sassen (1996) schreibt zu Recht, dass die Staatsbürger*innenschaft sowie die Kontrolle der Grenzen die letzten Bastionen des Nationalstaates sind. Doch haben die Globalisierung mit ihren transnationalen Kommunikationsnetzwerken sowie die schiere Macht multinationaler Unternehmen dazu geführt, dass der Nationalstaat heute nicht mehr über dieselbe Macht verfügt wie früher. Er befindet sich in ständiger Angst vor einem Kontrollverlust. Dies äußert sich insbesondere in Debatten über Flucht und Migration. Einige europäische Politiker*innen behaupten, die EU-Außengrenzen müssen geschlossen werden, denn sonst würde Europa islamisiert. In den USA fürchten rechte Gruppen eine *Brownification* – den Verlust der ›Weißheit‹ der Nation – durch eine zunehmende Einwanderung aus Lateinamerika, der Karibik, Afrika und Asien. Aus nationalstaatlichem Interesse, so Seyla Benhabib (2004), wird immer wieder das universelle Recht von Menschen, vor kriegesischen Auseinandersetzungen und Gewalt fliehen zu dürfen, geopfert. Wir wissen, dass die Verweigerung der Aufnahme von Menschen in Not einem Verbrechen gleichkommt. Doch nicht erst seit 2015 scheinen wir hinzunehmen, dass Millionen von Menschen in rechtsfreie Räume katapultiert werden. Benhabib meint daher, dass wir uns in einer Situation befinden, in der wir ständig wiederholen und betonen müssen, dass der Akt der Grenzüberschreitung kein krimineller sei, sondern vielmehr Ausdruck menschlicher Freiheit. Das Verbarrikadieren im Privaten, aber auch hinter Staatsgrenzen, geht einher mit einer Multiplikation von Grenzen, Mauern, Zäunen und Überwachungstechnologie. Doch keine noch so sicher scheinende Festung wird die Bewegung von Menschen stoppen, die auf der Suche nach Sicherheit sind. Wir tun gut daran, nicht nur die Fragilität und Porosität von Grenzen anzuerkennen, sondern auch unser Sicherheitsbedürfnis selbst als potenziell gewalttätig zu entlarven.

Während der COVID-19-Pandemie war die Mobilität erheblich eingeschränkt. Das traf zwar die Tourismusbranche, doch die Migration von Menschen aus verschiedensten Krisengebieten nach Europa hielt

rabat_bundes_covid19_rueckholaktion_auch_wir_wollen_zurueck_in_unsere_heimat/?fxtRHpb=&fbogname=Robert+R (01.07.2021).

weiterhin an. An den Küsten Gran Canarias kamen während der Pandemie weiterhin Tausende Menschen an. Sie waren mit einfachen Booten über den Atlantik gefahren, um Europa zu erreichen. Eine Weiterreise zum spanischen Festland wurde ihnen allerdings verweigert. Mittlerweile werden Medien an Reportagen über die Situation Geflüchteter auf Gran Canaria gehindert. In Spanien ist die Rede von einem »Hafen der Scham« (Gauriat 2021). Aufgrund der großen Not entschied sich die spanische Regierung, Migrant*innen in leerstehenden Hotels einzuquartieren. Dies führte zu unglaublichen Szenen. Mitten in der Pandemie griffen Bewohner*innen Gran Canarias Migrant*innen an und beschimpften sie. Ihre während der langen Lockdowns angestaute Frustration entlud sich. Nicht zufällig war ihr Ziel die verletzlichste soziale Gruppe: migrierte und geflüchtete Menschen ohne Papiere. Während bestimmte Grenzen für viele Menschen für immer geschlossen bleiben, konnten wir während der COVID-19-Pandemie angstvoll beobachten, wie Viren selbst die am besten geschützten Grenzen mühelos überschreiten. Die Verhinderung und Kontrolle der Bewegung alles Nichtmenschlichen (Viren, Bakterien, Tieren oder Pflanzen) war seit jeher ein wichtiger Bestandteil globaler Grenzregimes. Die Quarantäne ist ein klassisches Beispiel für eine solche Grenztechnik. Seit Jahrhunderten wird sie zur Verhinderung und Kontrolle der Bewegung des Nichtmenschlichen eingesetzt (Smart/Smart 2012). Es sind Techniken, die versuchen, chaotische, schwer kontrollierbare und teils unvorhersehbare Kräfte zu kontrollieren. Oft genug handelt es sich dabei um verzweifelte Versuche, die von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Versuche, feste Grenzen zwischen Menschen und der Natur, zwischen hier und dort, zwischen Ordnung und Chaos zu ziehen, sind stets ungenügend.

Die politische Ohnmacht, die sich aus einem solchen Kontrollverlust ergibt, löst häufig eine Grenz-Panik aus (Bayramoğlu 2021). Grenz-Panik deutet auf die öffentlich-panische Reaktion hin, wenn während einer Pandemie, die Grenzen ihre Funktion als schützende Barrieren gegen Unerwünschtes verlieren. Diese Panik kann leicht eingesetzt werden, um eine weitere Überwachung und Kontrolle der Bevölkerung durchzusetzen. Die Begründung ist dann, dass die Maßnahmen (etwa Verschärfung der Grenzkontrollen) der Ausbreitung der Pandemie geschuldet sind, doch führt dies auch zur Vertreibung sozialer Gruppen. Erinnern wir uns an David Finchers Thriller *Panic Room* (2002) mit Jodie Foster in der Hauptrolle. Bei einem Einbruch

verstecken sich Mutter und Tochter im gepanzerten Panikraum ihres feinen Apartments – doch die Eindringlinge haben es genau auf diesen abgesehen: Der Schutzraum wird zur Hölle. Der Thriller lebt von der Frage, ob die Grenze überschritten werden kann oder nicht. Werden es die ›bösen Mächte‹ schaffen, die Mutter und das unschuldige Kind (als Sinnbild der Reinheit) zu überwältigen? Post/pandemische Zeiten sind von Panik gelenkten Versuchen bestimmt: Wird die Grenze uns vor dem Virus schützen?

Pandemien haben die Kraft, die Bewegung von Menschen mit der Bewegung von Viren zu verweben. Wenn sich das Virus nicht weiter ausbreiten soll, müssen menschliche Bewegungen eingeschränkt werden. Die Kontrolle und Überwachung menschlicher Mobilität war schon immer eine wichtige biopolitische Technik. Während eines Syphilis-Ausbruchs unter migrantischen Arbeiter*innen in der Peripherie des Osmanischen Reichs zu Beginn des 20. Jahrhunderts war eine Reise in die Metropolen des Reiches nur mit einem Pass möglich, der dem*der Inhaber*in bestätigte, frei von Syphilis zu sein (Yılmaz 2017, S. 224). Lange Zeit untersagten die USA die Einwanderung HIV-positiver Menschen. Selbst der Versand von Medikamenten zur Linderung von Symptomen einer HIV-Infizierung war verboten.

Europäische Grenzregime befinden sich schon längst in einem Zustand, den wir als Dauerpanik bezeichnen können und der mörderische Folgen zeitigt. Wir sind heute zu Zuschauenden des Leids an diesem Grenzregime geworden (Castro Varela 2018). Einige Künstler*innen verschieben den Fokus auf dieses moralische Problem. Weniger mit Metaphern als vielmehr mit direkten, künstlerisch-politischen Aktionen macht etwa das *Zentrum für politische Schönheit* (ZPS) auf die mörderische Grenzpolitik der EU aufmerksam.¹¹ 2014 entfernten Kunstaktivist*innen des ZPS, dass seine Praxis selbst als *aggressiven Humanismus* beschreibt, in Berlin Kreuze zur Erinnerung an sogenannte Maueropfer – Menschen, die bei der Flucht aus der DDR in die BRD an der Grenze erschossen wurden. Sie wollten damit darauf aufmerksam machen, dass weiterhin Menschen an bundesdeutschen Grenzen sterben. 2015, während des »langen Sommers der Migration«, als das deutsche Bürgertum seine ›Willkommenskultur‹ feierte, empörte das ZPS erneut die Öffentlichkeit. Es überführte Leichen von Menschen, die auf ihrem

11 Siehe Website des *Zentrum für politische Schönheit*, <https://politicalbeauty.de/> (16.07.2021).

Weg nach Deutschland gestorben waren und nicht einmal ein pietätvolles Begräbnis erhalten hatten, nach Berlin, um sie dort würdevoll zu begraben. Das ZPS gab der Aktion den Titel *Die Toten kommen* und beschrieb sie folgendermaßen:

»Wir haben die toten Einwanderer Europas von den EU-Außengrenzen in die Schaltzentrale des europäischen Abwehrregimes geholt: in die deutsche Hauptstadt. Menschen, die auf dem Weg in ein neues Leben vor der Europäischen Union ertrunken sind, haben es über den Tod hinaus ans Ziel ihrer Träume geschafft. Gemeinsam mit den Angehörigen haben wir menschenunwürdige Grabstätten geöffnet, die Toten identifiziert, exhumiert und nach Deutschland überführt.« (Ebd.)

Damit gelang es dem ZPS, auf ein Grenzregime aufmerksam zu machen, dessen Gewalttätigkeit über den Tod hinaus wirksam bleibt. Die Stimmen, die das ZPS und deren Kunstaktivist*innen als unmoralisch bezeichneten, blieben nicht aus. Wir dagegen würden die Praxen des ZPS als *queer/pandemisch* beschreiben, da sie den Fokus auf die peripheren Leben verschieben und uns direkt zu den ethischen Dilemmata unseres Lebens führen. Ist es überhaupt möglich, auf die enorme Gewalt, die sich an den EU-Außengrenzen entfaltet, moralisch integer und mit gesetzeskonformen Mitteln zu protestieren?

Aus queer-theoretischer Sicht verfolgen Halberstams Arbeiten ein ähnliches Anliegen. In seinem jüngst erschienen Buch *Wild Things* (Halberstam 2020) richtet er seinen Blick auf die unerwünschten, wilden Dinge, sowie auf die vergeblichen Versuche, Wildheit und Verrücktheit unter Kontrolle zu bringen: »Das Wilde benennt gleichzeitig eine chaotische Naturgewalt, das Außerhalb der Kategorisierung, hemmungslose Formen der Verkörperung, die Weigerung, sich einer sozialen Regulierung zu unterwerfen, Kontrollverlust, das Unvorhersehbare« (Halberstam 2020, S. 3). Solche Vorstellungen von Wildheit kennen wir aus den Bildarchiven des europäischen Kolonialismus. Der koloniale Blick auf die Natur, die Landschaft, die Geografie, die »Kulturen«, aber vor allem auf die Kolonisierten selbst, war geprägt von dem europäischen Wunsch, all das, was als »wild« galt (und das bezog sich nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die Menschen) in eine beruhigende Ordnung zu überführen. Grenzen, Landkarten, Vermessungen und Zahlen dienten dazu, die kolonisierten Territorien unter Kontrolle zu bringen. Der Anthropologe Arjun Appadurai beschreibt, wie die britische Kolonialmacht durch Vermessungen und Bezifferungen landwirtschaftliche

Grenzen in *British India* zog und wie er dadurch den ihm *fremden* Alltag in eine verständliche, vermeintlich »universale« Sprache der Zahlen und Messziffern übersetzte (Appadurai 1996, S. 126). Diese Techniken gaben der britischen Kolonialverwaltung ein Gefühl von Kontrolle und Ordnung. Doch auch die gegenwärtige Gesellschaft greift, wie Martin Manalansan IV (2018) richtig bemerkt, auf Zahlen zurück, um den Wert von Leben, die Notwendigkeit von Institutionen sowie den Erfolg von Menschen zu messen. Solche Messungen erscheinen auch deshalb vielen als sehr attraktiv, weil sie vorgeben, die Komplexität und Unordnung des Lebens in *reine* Daten auffassen zu können. Damit erhalten sie die Illusion aufrecht, diese Messungen seien frei von jeglichem *bias* (Manalansan IV 2018, S. 494). Es ist nachvollziehbar, wenn Manalansan IV dafür plädiert, Konzepten wie »Grenzen«, »Zahlen« und »Messungen« zu entkommen, die aufgrund der kolonialen Geschichte problematisch sind. Stattdessen schlägt Manalansan IV vor, den Blick auf Fehlmessungen, Unordnung, das Chaotische und ›Wilde‹ zu richten. Dies ist eine Vorstellung, die wir bereits in westlichen feministischen Auseinandersetzungen finden. Diese haben dargelegt, wie das Patriarchat Strategien zur Bändigung der als wild beschriebenen Weiblichkeit erdachte (siehe etwa Federici 2012). Die *Chicana* Schriftstellerin, Poetin, Aktivistin und Intellektuelle Gloria Anzaldúa hat mit *Borderlands/La Frontera* eine fantastische Arbeit vorgelegt, in der sie die Zumutungen des Unordentlichen, Chaotischen, Queeren und Unerwünschten mit dem Konzept der Grenze in Verbindung bringt. Detailliert und poetisch beschreibt Anzaldúa (1987), wie Menschen, die Grenzen überschreiten, alle gängigen Kategorien wie Sprache, Kultur, Nation, Identität, Sexualität oder Geschlecht miteinander verflechten. Es sind die Grenzen zwischen einem Hier und Dort, zwischen uns und euch, die diese Grenzgänger*innen ständig punktieren. Für Anzaldúa sind Grenzen Räume, die von unerwünschtem, vertriebenem, queerem und monströsem Leben bewohnt werden. Diese *borderlands*, von denen Anzaldúa spricht, sind eine reale Wunde, die Mexiko von den USA trennt und Millionen Menschen zu Bürger*innen zweiter Klasse oder gar zu Nicht-Bürger*innen macht. Sie sind aber auch Grenzen der Moral zwischen einem respektablen heteronormativen Leben und der Suche nach queeren Lebensformen. Der mexikanische Schriftsteller Yuri Herrera (2010) verwebt in seinem international gefeierten Roman *Señales que precederán el fin del mundo* in einer Erzählung, die zwischen dem Magischen und dem Realen oszilliert, das Leben, Hoffen, Vergangenheit und Zukunft.

Auch bei Herrera trennen Grenzen nicht nur Nationalstaaten, sondern auch das Gestern vom Heute, den Mythos von der Utopie. Anzaldúa und Herrera erlauben uns mit ihren Arbeiten eine andere Annäherung an die Grenzüberschreitung.

Menschen, die versuchen auf Schlauchbooten das Mittelmeer zu überqueren, um ihr nacktes Leben zu retten, unterminieren ständig das europäische Grenzregime. Sie stören auf radikale Weise die Ordnung der Dinge und legen offen, dass einige Menschen die Grenzen nicht mehr legal überschreiten können. Die damit einhergehende Illegalisierung wird zum moralischen Makel, und zwar dezidiert nicht für die Menschen auf der Flucht, sondern für die EU. Gleichzeitig spielen sich fernab von Europa ganz andere Dramen ab. Die fast eine Million Rohingyas etwa, denen es gelungen ist, ihr Leben vor den Schergen des burmesischen Militärs zu retten, leben nun in Cox's Bazar in Bangladesch im Elend. Gewalt ist dort an der Tagesordnung, Bildungsmöglichkeiten für die Hunderttausenden Kinder und Jugendliche sind kaum vorhanden – und auch das SARS-CoV-2-Virus hat sich dort gnadenlos ausgebreitet. Eine Rückkehr nach Myanmar ist seit dem Militärputsch gänzlich ausgeschlossen, war aber bereits zuvor nahezu undenkbar. Stattdessen wurden Tausende auf die zu Bangladesch gehörende, bisher unbewohnte Insel Bhasan Char gebracht, auf der sie nun abgeschirmt leben.¹² Eine einsame Insel, auf der die Rohingyas den häufigen Stürmen hilflos ausgeliefert sind. Zuvor waren die Muslim*innen aus dem mehrheitlich buddhistischen Myanmar ihrer Staatsbürger*innenschaft beraubt, verfolgt und zum Teil ermordet worden. Rohingyas sind die ›modernen Monster‹, die nun auf der zuvor unbewohnten Insel ihr Dasein fristen sollen. Die Pandemie und die biopolitischen Maßnahmen machen es nun noch schwieriger, ihre Situation zu verbessern.

Als *homo sacer* bezeichnete die römisch-antike Rechtsordnung Menschen, denen der Status als Bürger*in entzogen wurde und die damit auch stets Gefahr liefen, den Status des Humanen zu verlieren. Der *homo sacer* hatte nur noch das ›nackte Leben‹, und auch dies konnte ihm jederzeit und ohne Weiteres genommen werden. Heute sind es Geflüchtete an den Grenzen und in den Lagern, die außerhalb des Status von

12 »Bangladesch siedelt weitere Rohingyas auf Insel um«, in: Zeit Online vom 15.02.2021, https://www.zeit.de/politik/ausland/2021-02/bhasan-char-rohingya-a-bangladesch-umsiedlung-unbewohnte-insel?utm_referrer=https%3A%2F%2Fduckduckgo.com%2F (18.07.2021)

Bürger*innen leben müssen. Agamben zufolge, in dessen Schriften die Figur des *homo sacer* eine zentrale Position einnimmt, ist das Lager, dieser Nicht-Ort, der Leben verhindert, »der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt« (Agamben 1995, S. 177). *Amnesty International* berichtet, wie die COVID-19-Pandemie in vielen Ländern die bereits katastrophalen Lebensumstände in Lagern für Geflüchtete und Migrant*innen ohne Papiere noch weiter verschärft hat (Amnesty International 2021, S. 15). Auch Grenzsicherungen haben massive Auswirkungen auf die Situation in diesen Lagern. Die dort untergebrachten Menschen erhielten zum Teil nicht einmal mehr eine Grundversorgung. Selbst sauberes Wasser und wichtige Hygieneartikel als Schutz vor der Pandemie fehlten vielerorts – ganz abgesehen davon, dass die Empfehlung zur Wahrung physischer Distanz angesichts dieser Bedingungen nur zynisch anmuten kann. *Social Distancing*, diese immer wieder polemisch debattierte Maßnahme zur Eindämmung der Pandemie, ist für viele geflüchtete Menschen eher eine Sehnsucht denn eine Geißel.

Der Blick auf die Grenzen zeigt erneut, dass wir nicht alle im selben Boot sitzen. Das Virus macht zwar die gesamte menschliche Ordnung fragiler, dennoch sind seine Folgen an den Grenzen sehr viel deutlicher zu spüren und mitunter tödlicher. In *Nouvelle Nahda – Publication of a theatre production that moves with the times* lesen wir Antje Schupps (2020) wütende Gedanken hierzu:

»Wir sitzen alle in einem Boot! Die einen wohnen in Plastikzelten, die anderen lümmeln mit Netflix auf der Couch. Währenddessen leben auf der griechischen Insel Lesbos weiterhin 20000 Menschen in einem Camp, das für 3000 Menschen gebaut ist. Es laufen diverse Petitionen, die fordern, die Geflüchteten auf dem europäischen Festland aufzunehmen, bevor das Virus im Lager ausbricht. Aber das wird nicht passieren. Das Virus wird ausbrechen und man wird die Menschen ihrem Schicksal überlassen. Ganz Europa ist in Quarantänebestimmung, aber in Moria veranstaltet es eine 20000 Menschen starke Dauerversammlung. [...] Wir sitzen alle in einem Boot! Die einen rudern, die anderen angeln. Ave Europa, morituri te salutant.«¹³

13 »Das Werk mit dem Titel ›Nouvelle Nahda‹ ist eine internationale Koproduktion zwischen dem Neumarkt Zürich und der STATION Beirut, die ursprünglich am 2. April 2020 am Neumarkt Zürich und am 23. April 2020 an der STATION Beirut Pre-

Die internationale Theaterproduktion (Libanon/Schweiz) musste wegen der COVID-19-Pandemie ausfallen. Stattdessen können wir eine Onlinepublikation mit Blogbeiträgen lesen und uns die darin integrierten Bilder und Kurzfilme anschauen: Texte und Bilder, die wachrütteln und uns die Fragilität des Lebens sowie der Versuche, dieses zu revolutionieren, vor Augen führen. Sie erinnern an die Grausamkeit und Massivität des Vergessens und Wegschauens. Trotz der Pandemie und der massiven Mobilitätseinschränkungen wurden Menschen bis zum Abzug der westlichen Truppen von Deutschland nach Afghanistan deportiert, obschon das Land damals schon als das gefährlichste der Welt eingeschätzt wurde (IEP 2020, S. 4). Im Jemen dauert der Krieg bereits seit sechs Jahren an, bereits 250.000 Jemenit*innen sind gestorben, rund 28,5 Millionen wurden vertrieben. Die UN sprach bereits 2017 von der »größten humanitären Katastrophe der Gegenwart« (zit. in Baumstieger 2021, o.S.). Aufgrund der Zerstörung und des Elends ist eine Cholera-Epidemie ausgebrochen. Diese wäre »mit den richtigen Medikamenten eigentlich leicht zu behandeln«, so der Journalist Moritz Baumstieger, »doch die gelangen wegen der saudischen Blockade ebenso wenig in das Land wie viele Hilfslieferungen« (ebd.). Unwahrscheinlich, dass die Menschen im Jemen sich in demselben Ausmaß mit der COVID-19-Pandemie beschäftigen wie die Menschen in Europa.

Es ist wichtig, Grenzen, Grenzpolitiken und Pandemien sowie Pandemiepolitiken zusammenzudenken. Grenzen waren schon immer Orte, an denen Nationalstaaten die Bewegung von Menschen (und Nicht-Menschen) kontrollierten, sie aufhielten und kategorisierten, um die soziale, ökonomische und *biopolitische* Ordnung der Gesellschaft zu gewährleisten. Die Pandemie allerdings verschärft die Auswirkungen der bereits existierenden nekropolitischen Grenzregime für Menschen, de-

miere haben sollte. Aufgrund der globalen Situation mit der Corona-Pandemie wurde die Theaterproduktion auf unbestimmte Zeit verschoben. Die kollaborierenden Künstler*innen und Institutionen haben sich entschlossen, in Form dieser Online-Publikation ein Zwischenwerk zu präsentieren, das einen Einblick in das Reich der ›Nouvelle Nahda‹ gibt – eine Theaterproduktion, die noch nicht stattgefunden hat. Die Publikation fängt den Wandel der Zeit ein und ist eine mögliche Antwort auf die Frage: Wie macht man Theater in Zeiten der COVID-19-Pandemie.« Website Neumarkt Zürich, 07.04.2021, <https://nouvelleenahda.theaterneumarkt.ch/> (15.07.2021).

ren Existenz immer schon prekär war: die Unerwünschten und Verworfenen.

In einem kontroversen Artikel zum Verhältnis zwischen Biopolitik und COVID-19-Krise diskutiert auch Paul B. Preciado (2020a) die Rolle der Grenzregime. Aus seiner Sicht besteht eine Korrelation zwischen biopolitischen Grenzregimen und den Lockdown-Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie. Er vertritt die Ansicht, dass die Verhinderung von Bewegung, die erzwungene Immobilität, der Situation in den Flüchtlingslagern ähnele. Moria sei nun vor unseren Türen, und unsere Haut sei das neue Lampedusa. Wir finden es bestenfalls irreführend, die Erfahrung der pandemiebedingten Mobilitätseinschränkung eines privilegierten, international renommierten Wissenschaftlers mit der nekropolitischen Gewalt zu vergleichen, die Menschen in Grenzorten und -regionen wie Lesbos, Calais, Lampedusa oder Cox's Bazar (nicht nur während der Pandemie) alltäglich erleben müssen. Für Preciado ist die Maske die »neue Grenze«. Anstatt uns zu isolieren und zu distanzieren, sollten wir zusammenkommen, fordert er. Auch hier spricht im Hintergrund Agamben. Doch was bezwecken solche Vergleiche? Was geschieht, wenn gut situierte Intellektuelle, die mit ihren Thesen immer auch eine vermeintliche Radikalität zur Schau stellen, sich mit jenen vergleichen, die nichts mehr zu verlieren haben? Wir haben es hier mit einer ideologischen Selbst-Subalternisierung zu tun. Solche Ineinssetzungen sind gefährlich, denn sie produzieren nicht nur Unwissen über die möglichen Gefahren einer Pandemie, sondern relativieren auch auf unerträgliche Weise das Leid von Menschen, deren Leben aufgrund gewaltvoller Grenzregime in besonderem Maße verletzlich ist.

Die Grenze verläuft eben nicht vor Preciados Haustür. Wenn die letzte Welle der Pandemie vorüber sein wird, wird er weiterhin ohne Angst Paris und Frankreich verlassen und die Grenzen dieser Welt überschreiten können. Er wird in vollen Sälen sprechen und wissen, dass er gehört wird. Im Gegensatz zu den Lockdown-Erfahrungen privilegierter europäischer Staatsbürger*innen machen die von realen Grenzregime Betroffenen Bewegungen zwischen unterschiedlichen Orten schwer und oft sogar unmöglich. Für Preciado sind Grenzüberschreitungen selten gefährlich. Die Menschen in Lampedusa oder Cox's Bazar kämpfen dagegen tagtäglich um ihr Überleben.

