

Queere Nostalgie

Jin Haritaworn

Mein Buch *Queer Lovers and Hateful Others*, aus dem der folgende Auszug stammt, beschreibt die räumlichen Auswirkungen homonationalistischer Territorialität im Zuge der Gentrifizierung der Berliner Innenstadt in den 2000er- und frühen 2010er-Jahren (vgl. Haritaworn 2015). Das Drama zwischen queeren Liebenden und hasserfühlten Anderen, welches die Verreibung rassifizierter Menschen aus Stadtteilen wie Kreuzberg und Neukölln naturalisiert und als progressive Entwicklung umdeuten lässt, ist zugleich ein Narrativ der Zeit. 2008 wurde im Berliner Tiergarten das Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen eingeweiht, einen Steinwurf entfernt vom drei Jahre älteren Holocaust-Denkmal. Als fester Bestandteil queerer Sightseeing-Touren spielt das »Homo-Denkmal«, wie es liebevoll anthropomorphisiert wird, eine privilegierte Rolle in der Erinnerungskultur an die nationalsozialistische Vergangenheit, die sowohl als das ultimative Böse der rassistischen und sexuellen Unterdrückung als auch als mythischer Ursprung einer weltweiten lesbischen, schwulen, bisexuellen und Transgender (LSBT-)Community gilt.

Dieser Essay untersucht die Kampagne für das Denkmal sowie dessen ästhetische und affektive Eigenschaften, und betrachtet beide als Performenzen eines Präsentismus, die das Drama der queeren Liebenden und hasserfühlten Anderen neu aufführen als die Wiederholung einer grauenhaften Vergangenheit. Dieses Drama findet in der Gegenwart neue Inkarnationen in rassifizierten Bevölkerungsgruppen, die queere Menschen terrorisieren. Im Folgenden beziehe ich mich auf Literaturen zu queerer Temporalität und auf intersektionale Historiografien zum Nationalsozialismus, die die Privilegierung des Konzentrationslagers als markantesten Ort queerphober Unterdrückung infrage stellen. Dagegen lege ich dar, inwiefern diese Gedenkformen des vergangenen Terrors ironischerweise mörderische Logiken im Hier und Jetzt bedienen.

Wie so oft bei dominanten Historiografien spiegelt sich das sowohl darin wider, an wen erinnert wird, als auch darin, wer diese Erinnerung betreiben darf. Wie viele Autor*innen bereits erläutert haben, reproduzieren die Skripte der nationalsozialistischen Vergangenheit eine relativ kleine Auswahl an zulässigen Erinnerungen, Handlungen und Affekten. Die richtige, korrekte Erinnerung geht einher mit dem richtigen Affekt: eine weiße, nicht-jüdische Schuld, die unerreichbar bleibt für diejenigen, die heute mit Rassismus konfrontiert sind. Es ist kein Zufall, dass in den Diskursen über die vermeintlich ausgeprägtere Homophobie, Gewalttätigkeit und Kriminalität von »Migrant*innen« oder »Muslim*innen« diejenigen Körper, die zum Träger der Überreste des Antisemitismus gemacht werden, dieselben Körper sind, die auch Träger der Rückstände von Homophobie sind. Die Leichtigkeit, mit der rassifizierte Jugendliche entbehrlich gemacht werden, wird so in einem weiteren historiografischen Diskurs bestätigt.

In meinem Aufsatz versuche ich zu zeigen, dass diese Erinnerungsakte – anders als in Debatten zur Temporalität manchmal angenommen – über die reine Trauerarbeit oder das Verarbeiten traumatischer Ereignisse hinausgehen. Es ist vielmehr so, dass das Verlangen nach der Vergangenheit zur dominanten politischen Orientierung geworden ist. Diese Orientierung bezeichne ich als *queere Nostalgie*: eine aktive Investition in mörderische Zeiten und Orte, die das nostalgische Subjekt vorgibt, überwinden zu wollen.

Pädagogien der Vergangenheit

Wie beschwören heutige Agenden der LSBT-Inklusion, -Sichtbarkeit und -Anerkennung die Vergangenheit herauf? Es gibt noch viel Spielraum, um queere Temporalität als Methode der Auseinandersetzung mit Momenten mörderischer Inklusion zu mobilisieren, und um über die Unterscheidung zwischen wertvollen Subjekten und pathologischen Bevölkerungsgruppen nachzudenken. [...]

Auf den folgenden Seiten wird die Vergangenheit – und die Körper und Orte, die scheinbar in ihr feststecken – als ein Terrain der *queeren Nostalgie* verstanden, in welches weiße Subjektivitäten aktiv investieren, anstatt zu versuchen, ihm lediglich zu entkommen. In zeitgenössischen Mobilisierungen existieren vervielfachte, ambivalente und widersprüchliche Figurierungen der Vergangenheit. Die Vergangenheit transportiert uns zurück zu einer imaginierten Community vor der Assimilierung, als »wir« noch Sinnvol-

leres zu tun hatten als Shoppen und Feiern. Sie verspricht vielleicht auch die Rückkehr zu einer Zeit, die echter und radikaler war. Fortschritt beinhaltet ironischerweise die ständige Rückkehr zur Vergangenheit. Diese Rückwärtsbewegung durch die Zeit weitet den Horizont der Liberalisierung (und des Liberalismus) auf Orte und Communitys aus, die ihn brauchen und wollen sollen, angesichts der Rechte, die hier erkämpft wurden und des Unrechts, das dort fortbesteht. »Unsere« Vergangenheit ist wie »ihre« Gegenwart. Sie prädestiniert »uns« dafür, an »ihrer« Stelle zu handeln. [...]

Die Vergangenheit ist ein fruchtbarer Ort für queere Investition und queere Regeneration – ein Konzept, welches ich in meinem Buch (vgl. Haritaworn 2015) für räumliche Identifikationsprozesse im Kontext der Gentrifizierung verwende. In diesem Aufsatz erläutere ich das Drama der queeren Liebenden und hasserfüllten Anderen ferner als ein temporales Narrativ der Zeit, welches sein Subjekt und Objekt auf die Gegenwart/Zukunft, beziehungsweise umgekehrt auf die Vergangenheit projiziert. Während der/die queere Liebende als Botschafter*in einer progressiven Liebe figuriert, die unabhängig von Geschlecht oder Hautfarbe existiert, spielt der homophobe »Ausländer«/»Türke«/»Muslim« die Rolle des rassifizierten Überschusses, der uns in eine Vergangenheit zurückwirft (archaisch, patriarchal, ländlich), die er nie verlassen hat. Während die Vergangenheit somit in den hasserfüllten Anderen eindringt, gilt auch das Gegenteil: In Texten zur Vergangenheit tritt der hasserfüllte Andere als unheilstiftend auf. Er warnt vor Gräueltaten, die sich wiederholen werden, wenn nicht sofort gehandelt wird. [...]

Gloria Wekker (2009) erklärt dies mit dem Begriff der Homonostalgie. Sie schreibt über die Niederlande, die sich im dominanten Diskurs als »freier« und »toleranter« Vorreiter für Homosexuellenrechte identifizieren – etwa anhand ihres Status als erstes Land weltweit, dass die Homo-Ehe legalisiert hat. An Wekker anlehnend könnten wir sagen, dass die nostalgische Verklärung der »besseren« Vergangenheit zur Gefühlstruktur weißer niederländischer LSBT-Communitys geworden ist. Wekker illustriert diese Beobachtung mit einer öffentlichen Aussage von Pim Fortuyn, dem berüchtigten schwulen, rechten Politiker, der 2002 sagte, dass der »Islam eine rückständige Kultur« sei, und dass er »keine Lust ha(be), die Emanzipation von Frauen und Homosexuellen noch einmal neu zu machen« (Übersetzung O.H.A.). Die glückliche Vergangenheit des niederländischen Liberalismus wird als die Ära vor der Einwanderung periodisiert: »die gute alte Zeit, als es hier noch keine Muslime gab« (Wekker 2009: 1). Wekkers Konzept der niederländischen Homonostalgie hinterfragt die dominante Narration der Niederlanden als langjähriger

Vorreiter der LSBT-Inklusion. So erfordert die LSBT-Freundlichkeit des niederländischen Nationalismus eine Relativierung: wenn es besser sein könnte, dann deshalb, weil es in der mythischen Vergangenheit besser *war*. Die idealisierte Vergangenheit endet mit der Einwanderung, und die homo-freundliche Community findet ihr konstituierendes Außen in der Figur der Muslime, die immer auch »nicht-von-hier« sind.

Wekkers Betrachtung von Nostalgie als einer positiven Orientierung zur Vergangenheit weicht interessanterweise von einem häufiger auftretenden Fokus in der queeren und weiteren Temporalitäts-Forschung auf Melancholie, Trauer, Trauma und Verlust ab (siehe Freeman 2007). In der Einführung zu ihrem Sammelband *Loss: The Politics of Mourning* fordern Eng und Kazanjian (2003) eine Politik der Trauer ein, die eine Spanne von »Verlusten des 20. Jahrhunderts« umfasst, zu denen Genozid, Sklavenhandel, Lynchen, AIDS und Apartheid gehören, und die aus »der Perspektive dessen, was bleibt« erfolgen soll (Eng/Kazanjian 2003: 2, 5). Unter Bezugnahme auf Benjamin und Freud, insbesondere des letzteren Unterscheidung zwischen Trauer und Melancholie, rücken sie ein ent-pathologisiertes Konzept der Melancholie in den Vordergrund, das diese als kreativ, produktiv und politisch fasst. Die Vergangenheit verbleibt hier als schädigende Erfahrung, die psychisch bearbeitet werden muss. Im Gegensatz dazu beschreibt Wendy Brown (1999) in ihrer Untersuchung der »linken Melancholie« die Vergangenheit als ein Objekt der Begierde. Aufbauend auf Stuart Halls Kritik an der Linken während der Zeit des Thatcherismus sowie auf Benjamins älterem Konzept der linken Melancholie, argumentiert Brown, dass sich die Linke seit dem Fall des Sozialismus an veraltete und fetischisierte Objekte, Visionen, Methoden und Ideale klammere. So wird sie zwangsläufig zu einer konservativen Kraft, die sich weigere, die relevanten Widersprüche der Gegenwart sowie die Möglichkeiten, die sich gegenwärtig für eine radikale Veränderung ergeben, aufzugreifen.

Heather Love (2007) wendet sich gegen eine problematisierende Sicht der Melancholie und fordert zu einer Akzeptanz »rückwärtsgerichteter« Gefühle wie Scham, Depression und Selbsthass auf. Auch sie arbeitet mit einem älteren Archiv – lesbischen Romanen des frühen 20. Jahrhunderts – und zieht dabei eine Verbindung zwischen dem ungebrochenen Reiz und der Resonanz dieser Werke einerseits und den anhaltenden Auswirkungen einer unterdrückten Vergangenheit andererseits, die queeren Fortschritts-Narrativen zufolge schon längst überwunden sein müsste. Love betont, dass die bejahende Wende, weg von der Scham hin zu Stolz, Rechten und Sichtbarkeit, und von einer negativen Vergangenheit zu einer positiven Gegenwart und

Zukunft, diejenigen ausschließt, die unfähig sind, Glück und Optimismus zu verkörpern. [...]

Die queeren Texte, die Gegenstand dieses Aufsatzes sind, sind auf ähnliche Weise »rückständig«, denn sie suchen aktiv die Vergangenheit auf und warnen immer wieder vor ihrer Wiederkehr. Allerdings steht die Rückwärtswendung dieser Texte nicht im Gegensatz zu queerem Fortschritt. Sie vereinen eine affirmative Orientierung, die Rechte und Sichtbarkeit feiert – insbesondere im Vergleich zur Rückständigkeit rassifizierter Bevölkerungen –, mit einer Ausrichtung, die aktiv bei den Schäden der Vergangenheit verweilt. Außerdem unterscheidet sich die Nostalgie dieser Texte von der Homonostalgie nach der glücklichen Vergangenheit der Homosexuellen-Freundlichkeit, wie Wekker sie beschreibt. Vielmehr richtet sich die *queere Nostalgie*, die im Folgenden untersucht wird, auf eine unglückliche Vergangenheit der homophoben Verfolgung.

Erinnerung an den Hass

Die Nazizeit ist mehr als ein außerordentlicher Zeitraum, der allein zu Berlins Vergangenheit gehört. Sie ist ein fruchtbares Terrain für diverse transnationale Künstler*innen, Publika und Besucher*innen, deren unterschiedliche Investitionen in die Stadt – im Sinne von Kapital wie auch Affekten – dazu führen, dass vermeintlich lokale Geschichten zwangsläufig global betrachtet werden müssen. In Deutschland und anderswo auf der Welt wird die Nazizeit als Ursprungsmythos der LSBT-Identitätspolitik angesehen. Diese Sicht wird von Koray Yilmaz-Günay und Salih Wolter (2013) hinterfragt, die die Koexistenz von Mit-Täter*innenschaft und Verfolgung in dieser Zeit herausgearbeitet haben. Dazu zählen Beispiele von Antisemitismus in homosexuellen Szenen, die relativ offene Homosexualität hoher Nazifunktionäre wie Ernst Röhm, und der Fortbestand vieler homosexuellen Kneipen während des Krieges (vgl. Yilmaz-Günay/Wolter 2013; siehe auch Haag 2008).

Diese Autoren problematisieren ein Verständnis von Homophobie als zeitgleich mit der Nazizeit. Die meisten der als männlich zugeordneten »Homosexuellen« wurden aufgrund von §175 verfolgt, einem Paragraphen des Strafgesetzbuches, der bereits 1872 in Kraft trat. Dieses Gesetz war auch während der Zeit der Weimarer Republik gültig, also in der »sexuell freizügigen« Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, die häufig als der eigentliche Vorläufer des heutigen, »homo-freundlichen« Deutschlands imaginiert wird.

Das Gesetz war bis 1994 in Kraft, also weit bis in die demokratische Ära hinein. 1957 wurde es vom Bundesverfassungsgericht explizit als der Moral der Deutschen entsprechend aufrechterhalten (vgl. Yilmaz-Günay/Wolter 2013).

Diese Punkte stellen den privilegierten Platz, den die Nazizeit und die Konzentrationslager in der LSBT-Identitätspolitik innehaben, infrage. Selbst zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft wurde nur eine Minderheit der als homosexuell Kriminalisierten – Schätzungen variieren zwischen 6.000 (vgl. Yilmaz-Günay/Wolter 2013) und 10.000 (LSVD 2009) – in Konzentrationslagern interniert. Diejenigen, die getötet wurden, waren laut Yilmaz-Günay und Wolter (2013) tendenziell jüdisch oder anderweitig rassifiziert und wurden nicht ausschließlich aufgrund ihrer Sexualität verfolgt. Tatsächlich wurden Menschen, die wegen ihrer Sexualität verfolgt wurden, nicht eingesperrt, um ihre minderwertige »Veranlagung« auszumerzen, sondern zur Umerziehung ihres problematisches Verhalten (siehe auch Haag 2008).

Sowohl im deutschen als auch globalen LSBT-Diskurs beruht der Fokus auf die Nazizeit als Epoche der absoluten sexuellen Unterdrückung auf einer Analogie von Homophobie und Antisemitismus, die den Holocaust zum Ausnahmefall der absoluten rassistischen Unterdrückung erhebt. Diese Analogie ist wetteifernd und anti-intersektional. Yilmaz-Günay und Wolter erläutern, dass schwullesbischer Aktivismus in Deutschland oft einen Diskurs der »einzigen vergessenen Opfer« einschreibt, der im »anerkannten« jüdischen Opfer eine*n gegnerische*n Andere*n sieht (vgl. Yilmaz-Günay/Wolter 2013: 67).

Diese Tendenz, Erinnerung analog, konkurrierend und anti-intersektional zu betreiben, wurde durch die Kampagne für das Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen – welches in Farbe, Material, Form, Standort und Kontroverse das ältere und größere »Holocaust-Denkmal« (Denkmal für die ermordeten Juden Europas) nachahmt, noch gesteigert. Im Rahmen einer lokalen Geschichte entworfen, hat sich das Homo-Denkmal dennoch zu einem globalen Markierer queerer Geschichte und Identität entwickelt. In Hinblick auf seine Rezipierung in queeren Medien in den USA hat Jennifer Evans die These aufgestellt, dass in der internationalen Debatte ums Denkmal »Berlins Einzigartigkeit als lebendiges Denkmal nicht nur für die Opfer eines der grausamsten Regime des 20. Jahrhunderts, sondern auch für den anhaltenden Kampf um Menschenrechte im sogenannten liberalen Westen« bestätigt wird (Evans 2014: 76; Übersetzung O.H.A.). Die Erstellung des Homo-Denkmals muss im Kontext

der Ausbreitung und Zentralisierung der Holocaust-Erinnerungsstätten im wiedervereinten Berlin betrachtet werden. Veronika Zablotsky (2012) spricht zynisch von der Geburt einer »nationalen Erinnerungsmeile« nach der Wiedervereinigung, als Stadtplaner*innen versuchten, die *leere Mitte* des Grenzstreifens zu füllen – um Hito Steyerls bekannten Dokumentarfilm zu zitieren. Dies war Teil der Stadt-Entwicklung Berlins als unternehmerische Stadt und touristisches Ziel (siehe auch Ha 2013).

Während jüdische Menschen in diesen Erinnerungsorten und -objekten anscheinend privilegiert behandelt werden, weist Zablotsky darauf hin, dass diese Objekte jüdische Differenz kodifizieren und ihre Entfremdung zur deutschen Nation so wiederholen. Statt »für« jüdische Menschen zu sein, konsolidieren diese Denkmäler vielmehr ein post-genozidales Deutschsein, indem sie die gewaltsame Vergangenheit ästhetisieren, ritualisieren und sensationalisieren. Sie sind transzendente Orte, an denen Deutschsein als etwas Unschuldiges performiert werden kann, und zwar durch die »richtigen« Erinnerungen, Gefühle – inklusive Schuld und Betroffenheit (ein unübersetzbares Gefühl, das weißen, nicht-jüdischen, deutschen Identitäten vorbehalten ist) – und Verhaltensweisen – so wie Kranzniederlegungen und Kniefällen (siehe auch Shapira 2014).

Diese These ist im Einklang mit Allen Feldmans (2004) Vorschlag, Erinnerungsperformanzen als Objekte zu betrachten, deren Umlauf und Konsumption hinterfragt werden sollte. Feldman fasst Verletzungen der Menschenrechte als biografische Artefakte und Waren auf und verfolgt deren Zirkulierung durch unterschiedliche »Theater« und »Markplätze« u.a. Wahrheitskommissionen und Massenmedien. Auf diese Weise erben Gewaltnarrative die Skripte und Figuren älterer medizinischer Schauplätze, die »durchgesetzt sind mit einer Post-mortem-Ästhetik, die den öffentlichen Seziersälen des 17. und 18. Jahrhunderts ähnelt«, inklusive dem Wunsch danach, den brutalisierten Körper in den Stadien der Diagnose, Behandlung und Katharsis erleben zu können (Feldman 2004: 167; Übersetzung O.H.A.). Solche Trauma-Narrative schreiben sich in eine lineare, teleologische Zeit ein, um einen klaren Bruch mit der Vergangenheit zu erzielen. Insbesondere institutionelle Gewalt muss als archaisch und zeitlich begrenzt gefasst werden, damit die Vernunft »post-Gewalt« wieder hergestellt werden kann – ironischerweise von denselben Institutionen, die die Gewalt zuvor ausgeübt haben (vgl. ebd. 168).

Auch in Deutschland werden Gewalt-Narrative dazu verwendet, weiße Subjekte und Institutionen von ihrer Verantwortung zu befreien. So legt Zablotsky (2012) dar, wie dominante Erinnerungsformen die Auslöschung der eu-

ropäischen Jüd*innen von den Kontinuitäten des Rassismus isolieren. Insbesondere negieren sie die Verbindung zwischen dem Rassismus der NS-Vergangenheit und der Gegenwart mit der blutigen Geschichte des deutschen Kolonialismus, der in dem Genozid an den Herero und Nama im heutigen Namibia gipfelte. Eine weitere, wenig bekannte Tatsache sind die Experimente an afrikanischen Menschen und Schwarzen Deutschen, die Eugen Fischer durchführte, der nicht zufällig ein Lehrer des Ausschwitz-Arzttes Mengele war (vgl. El-Tayeb 1999). Nach 1945 arbeitete Fischer ungehindert weiter und setzte sogar seine Versuche an Sinti*zze- und Rom*nja-Kindern fort (vgl. Zablotzky 2012: 5, 9).

Wie so oft wird die Vergangenheit auf eine Art und Weise beschworen, die die Gegenwart als post-rassistisch revidiert. Mehr als anderswo wird in Deutschland jedoch der post-rassistische Status quo von den Widerstandsbewegungen rassifizierter Menschen entkoppelt. Es ist zum Beispiel aussagekräftig, dass das Gründungsmotto der Bundesrepublik – Nie wieder! – ein fehlendes Verb beinhaltet. Die post-genozidale Identität der Nation verweist auf etwas Unsägliches, das zwar zahllose Bände füllt, aber gleichzeitig produktiv leer bleibt. Ich bezeichne diese Identität als post-genozidal, da sie den Genozid fest in der Vergangenheit verortet, während Prozesse, die in der Gegenwart tödliche Konsequenzen haben, unspektakulär, selbst verschuldet und nur unter großer Gefahr benennbar sind.

Die Errungenschaft des post-rassistischen Status quos beruht scheinbar auf der Arbeit von gutwilligenden, unmarkierten deutschen Subjekten, die sich »korrekt« erinnern anstatt auf der Arbeit unterdrückter Subjekte, deren antirassistische Anstrengungen weiterhin unerwünscht sind. Diese Unterscheidung wird durch die Neu-Erfindung des Antisemitismus als muslimischem Problem auf die Spitze getrieben. Es gibt heute eine Vielzahl von staatlich geförderten Programmen, die rassifizierten Jugendlichen den »korrekten« Umgang mit der Nazi-Vergangenheit beibringen sollen (aber nicht zum Beispiel mit der Kolonialvergangenheit oder mit der Gegenwart rassistischer Arbeits- und Grenzordnungen). Diese Programme entstehen in denselben segregierten Erinnerungsräumen. [...] Beispielsweise beschreibt Esra Özyürek (2013), wie Programme, die auf türkischstämmige Jugendliche abzielen, Antisemitismus zu einem »türkischen« Problem machen, dessen offensichtlicher Ursprung im Versagen der Türkei liege, sich mit »ihrem« Antisemitismusproblem auseinanderzusetzen – im Gegensatz zu Deutschland. Laut Özyürek sind rassifizierte Jugendliche, die sich zu sehr statt zu wenig mit den verfolgten Jüd*innen identifizieren, das Schreckgespenst, welches diese Programme

motiviert. Diese Identifikation bedroht die post-genozidale Sicht der Nation, indem sie Verbindungen zwischen vergangenen und gegenwärtigen Formen des Rassismus offenlegt.

Interessanterweise verortet Özyürek die Rassifizierung von Antisemitismus im Kontext der 2000er-Jahre – einer Zeit, in der es einfacher wurde, die deutsche Staatsbürgerschaft zu erwerben. Die frühen 2000er sind auch die Zeit, in der Homophobie zu einem muslimischen Phänomen gemacht wurde. Die Generationen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind und erst kürzlich Staatsbürgerrechte erlangt haben, werden in der post-genozidalen Gesellschaft erneut zu Nicht-Bürger*innen gemacht, indem sie zum Träger der Rückstände von Antisemitismus und Homophobie werden. Der pädagogische Versuch, Jugendliche of Colour »historisch zu sensibilisieren« reiht sich so nahtlos ein in das Arsenal der anti-homophoben und Anti-Gewalt-Programme, die das Haupt-Thema von *Queer Lovers and Hateful Others* sind (vgl. Haritaworn 2015). Das Bemühen, rassifizierten Jugendlichen die richtige Emotion beizubringen (Mitgefühl auf der einen Seite, Schuld und Betroffenheit auf der anderen) lenkt davon ab, wie Menschen of Colour aus der Arbeiterklasse in der Gegenwart als überschüssig behandelt werden, und sorgt dafür, dass das Sprechen über Rassismus-im-Hier-und-Jetzt sträflich wirkt. Durch ihre doppelte Weigerung, einerseits Antisemitismus als eine Form von Rassismus anzuerkennen und andererseits den Widerstand von Menschen of Colour als Antirassismus zu betrachten, beschreiben diese Programme ironischerweise eine Welt, in der »Rassisten« nicht durch ihr unterdrückendes Verhalten gekennzeichnet sind, sondern durch ihr *Versagen, weiß zu sein*. In diesem philo-semitischen Skript wird Antisemitismus fest und sicher in rassifizierten Körpern verortet.

Die Performanz der schuldigen Erinnerung (als korrekter Erinnerung) beschränkt also nicht-rassistisches Sprechen auf diejenigen, die sich durch ihre ungetrübte Abstammung von Täter*innen auszeichnen, und deren rassistische Disposition sicher in der Vergangenheit ruht. People of Colour werden zu Schuldigen, da sie nicht in der Lage sind, geerbte Schuld zur Schau zu stellen, insbesondere, wenn sie Desidentifizierung mit dieser Ökonomie von Erinnerung und Affekt zeigen. In ebendiese rassifizierte Erinnerungslandschaft fügen sich queere Ansprüche auf die Vergangenheit ein. Wie ich im Folgenden zeige, erscheint die Vergangenheit kaum als ein Terrain, von dem wir uns möglichst weit entfernen sollten, sondern vielmehr als ein begehrenswertes Objekt und ein fruchtbarer Schauplatz für präsentistische Skripte von queeren Liebenden und hasserfüllten Anderen.

Das Homo-Denkmal

Während Lehrer*innen und Jugendbetreuer*innen am Holocaust-Denkmal die falschen Erinnerungen innerstädtischer Kinder diagnostizieren, spielen sich am Homo-Denkmal im Tiergarten gegenüber, andere, damit verwandte Dramen ab. Dieses Skript erscheint zutiefst lokal, war in seiner Produktion und Zirkulierung jedoch von Anfang an transnational. Beispielsweise wird das Denkmal von queeren Menschen aus aller Welt besucht, die selbst zu Opfer-Subjekten werden, sobald sie in Berlin ankommen. Sein Design wurde vom Lesben- und Schwulenverband Deutschland (LSVD) zwei weißen schwulen Skandinaviern in Auftrag gegeben, Ingar Dragset und Michael Elmgreen, die bekannt sind für sex-radikale Interventionen im öffentlichen Raum.

Das Denkmal, eingeweiht 2008, hat zahlreiche Elemente, die Bezug nehmen auf das ältere Holocaust-Denkmal. Es steht in Sichtweite des älteren und größeren Denkmals und echoet dieses in seiner Form, Farbe und in seinem Material. Aber statt der 2.711 Betonstelen des Holocaust-Denkmals gibt es beim Homo-Denkmal nur eine einzige Stele, die die anderen gleichsam queer wiederholt. Diese Stele steht schief, sozusagen nicht »straight«. Außerdem gibt es eine weitere Abweichung von seinem Vorgänger: innerhalb des Denkmals, hinter einer Glasscheibe, läuft ein Film, in dem sich zwei Männer küssen. 2012 wurde, nachdem sich lesbische Feministinnen beschwert hatten, dieser Film durch einen anderen ersetzt, in dem sich auch Frauen küssen (siehe Evans 2014; Haakenson 2009).

Die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Erinnerungsorten [und zwischen den Körpern im Mahnmal, den Körpern der im NS verfolgten Homosexuellen, an die erinnert werden soll, und den Körpern queerer Liebender, die von hass-erfüllten Anderen in Kreuzberg und Neukölln bedroht werden, ist kein Zufall. Sie ist Teil von] Metonymien, die ständig wiederholt werden, beispielsweise in den vielen Pressemeldungen, Aktionen [und Studien, die für die Früherkennung und Bestrafung homophober und antisemitischer Muslime plädieren] sowie in politischen Reaktionen wie dem Aktionsplan gegen Homophobie der Grünen (vgl. Bündnis 90/Die Grünen 2008). [...]

Diese Nebeneinander-Stellung von Vergangenheit und Gegenwart, Objekt und Körpern, Rassismus und Homophobie ist extrem produktiv. Sie verwebt den neuen Diskurs der »muslimischen Homophobie« mit den allgemein geächteten Gräueltaten des Nationalsozialismus. Die Kriminalisierung von Hassverbrechen wird so zu einer Methode, die verhindert, dass der Genozid sich jemals wiederholen kann. Dabei bleibt die Ironie, dass die Erinnerung

an eine Vergangenheit, in der unterdrückte Menschen eingesperrt wurden, uns in eine Zukunft führen sollte, in der weitere Menschen eingesperrt werden, und dass die Polizierung und Abschiebung Anderer eine angemessene »Wiedergutmachung« für den Holocaust sein könnten, auf der Strecke.

Fazit

Dieser Aufsatz hat sich der queeren Nostalgie gewidmet, die sich durch Erinnerungen an die Nazi-Vergangenheit zieht. Die hier untersuchten Erinnerungspraktiken mobilisieren faschistischen Terror als einen transtemporalen Affekt, der die Homophobie einer Gegenwart prägt, in die der vergangene Terror zurückzukehren droht. Diese Erinnerungspraktiken normalisieren Rassifizierung und Kriminalisierung, indem sie den Kampf gegen die Hasskriminalität als unmittelbaren Erben des Kampfes gegen den Nationalsozialismus positionieren. Sie verwandeln faschistische Gewalt in eine Eigenschaft rassifizierter Körper. Der rassistische/homophobe Hass der Vergangenheit wird so zu einem homophobem Hass der Gegenwart, der nur rassifizierten Körpern inne liegt. Im Zuge dessen werden Akteur*innen des Terrors – vergangen wie gegenwärtig – auf dringende Weise aufeinander reduziert.

Aus dem Englischen von Christa Hohmann und Oscar Herzog Astaburuaga

Literatur

- Brown, Wendy (1993): Wounded attachments, in: *Political Theory* 21(3).
- Bündnis 90/Die Grünen (2008) Berliner Aktionsplan gegen die Homophobie. Berlin Senate, Print matter 16/1966 (1 December), 16th election period.
- El-Tayeb, Fatima (1999): *Schwarze Deutsche: Der Diskurs um »Rasse« und nationale Identität 1890-1933*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Eng, David L./Kanzanjian, David (2003): *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley: University of California.
- Evans, Jennifer (2014): Harmless kisses and infinite loops: Making space for queer place in twenty-first century Berlin, in Matt Cook/Jennifer Evans (Hg.), *Queer Cities, Queer Cultures: Europe since 1945*, London: Bloomsbury.

- Feldman, Allen (2004): Memory theatres, virtual witnessing, and the trauma-aesthetic, in: *Biography – An Interdisciplinary Quarterly* 27(1), S. 163-202.
- Freeman, Elizabeth (2007): Still after, *South Atlantic Quarterly* 106(3).
- Ha, Noa (2013): *Handel(n) und Wandel(n) – Urbane Informalität, städtische Repräsentation und migrantische Existenzsicherung in Berlin am Beispiel des mobilen Straßenhandel* (PhD Dissertation, Technische Universität Berlin).
- Haag, Oliver (2008): Inventing a tradition of oppression: On the commemoration of the 'queer' Nazi victims in Austria, Paper presented at the Sex/ualities In an Out of Time conference, University of Edinburgh – St Andrews, 28-29 November.
- Haakenson, Thomas (2009): Queers in space: The queer art of Michael Elmgreen and Ingar Dragset, paper presented at the Queer Futurities Symposium, Finland Institute, Berlin, 18-19 May.
- Haritaworn, Jin (2015): *Queer Lovers and Hateful Others: Regenerating Violent Times and Places*, London: Pluto.
- Love, Heather (2007): *Feeling backward: Loss and the politics of queer history*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LSVD (2009) 'Feier zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus' Available at: www.berlin.lsvd.de/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=450&Itemid=82 (accessed 15 August 2009).
- Özyürek, Esra (2013): *Creating Parallel Communities of Perpetrators: Muslim-Only Holocaust Education and Anti-Semitism Prevention Programs in Germany*, Vortrag am Kevorkian Center (New York University).
- Shapira, Avner (2014): The Holocaust Memorial that became a refuge for drunks and sunbathers, *Haaretz*, 28 April. Available at: www.haaretz.com/life/books/1.587863 (accessed 1 January 2015).
- Wekker, Gloria (2009): On Homonostalgia and better times: Multiculturalism and postcolonialism/postcoloniality, George Mosse Lecture (University of Amsterdam, 16 September).
- Yılmaz-Günay, Koray/Wolter, Salih Alexander (2013): Pink Washing Germany? Der deutsche Homonationalismus und die »jüdische Karte«, in: Duygu Gürsel/Zülfükar Çetin/Allmende e.V. (Hg.), *Wer macht Demokratie. Kritische Migrationsforschung*, Münster: Edition Assemblage.
- Zablotsky, Veronika (2012): *Die Diasporisierung des »Anderen« in deutschen Erinnerungslandschaften: Zur Konstruktion Jüdischer Differenz in der Bundesrepublik Deutschland seit 1990* (Unpublished Master's Diploma: Freie Universität Berlin).