

4. Thomas Bauer: Auf der Suche nach Orten kultureller Ambiguität

Ambiguität meint, dass etwas als uneindeutig, gar widersprüchlich empfunden wird, weil es zur gleichen Zeit unterschiedliche Bedeutungen aufweist, die sich gegenseitig ausschließen.¹ Ambiguität wirkt in dieser Hinsicht erst einmal irritierend und kann zu Spannungen und Zwiespalt führen. Wenn das Narrativ eines kulturellen Gedächtnisses sagt, dass Menschen sich früher geschämt hätten und heute stolz sind, Inter- und Asexuell, Queer, Trans, Bisexuell, Lesbisch oder Schwul zu sein, dann wird dieses Narrativ gehörig irritiert, wenn im Jahr 2021 185 Schauspieler_innen in einem Gruppen-Outing bezeugen, dass ihnen aus beruflicher Perspektive noch immer nahegelegt wird, sich *nicht* zu outen, und sie es auch heute noch (zu) viel Überwindung – auch und gerade der Scham – kostet, es trotzdem zu tun. Und wenn im Narrativ eines politischen Gedächtnisses verankert ist, dass in einem aufgeklärten Rechtsstaat allen Bürger_innen gleiche Rechte, Chancengleichheit, Teilhabe und gesellschaftliche Anerkennung zukommen, dann ist die augenscheinlich soziale, kulturelle und strukturelle Ungleichheit zwischen der cis-heteronormativen Dominanzgesellschaft und der Minorität von LGBTQIA⁺-Personen zumindest ambig. Solche Ambiguitäten können nicht nur soziale Spannungen innerhalb einer Gesellschaft erhöhen, sondern auch zu einer Infragestellung der entsprechenden Staatsform führen.²

Im Zentrum einer Demokratie steht die Vorstellung der Freiheit und Gleichheit aller Bürger_innen. Dabei betonen Demokratien in der Regel, dass ihre Staatsform auf der Herrschaft einer Mehrheit mit starken Rechten für Minderheiten beruht.³ Diese

1 Ob und, wenn ja, inwiefern der Begriff der Ambiguität sich von dem der Ambivalenz unterscheidet, ist in der Forschung umstritten. Ich schließe mich Foroutan, *Die postmigrantische*, 120, an, die festhält, dass im »Gegensatz zur Ambivalenz, die sich auf das bezieht, was eine Person an mehrdeutigen Informationen, Signalen, Rollen etc. sendet, [...] Ambiguität eher auf das Empfangen von Signalen und die Wahrnehmung ausgerichtet« ist. Bezeichnenderweise fokussieren sozial- und kulturwissenschaftliche Ambiguitätsforschungen auf die Emotionen, die Ambiguitäten auslösen (vgl. Bernecker/Steinfeld, *Art. Amphibolie*).

2 Vgl. Foroutan, *Die postmigrantische*, 111.

3 Vgl. Dahrendorf, *Toward*.

Minderheitenrechte werden damit begründet, dass Minoritäten quantitativ keine *critical mass* bilden können, um so genügend Einfluss auf ihre Positionierung innerhalb der Gesellschaft und Politik zu nehmen.⁴ Minderheiten bedürfen darum entweder politischer Allianzen oder ihnen wird aufgrund ihres Minderheitenstatus rechtliche Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhabe zugestanden.⁵ Trotzdem müssen Minderheiten bis heute immer wieder politisch darum kämpfen, dass ihnen genau diese Rechte anerkannt werden. Darin zeigt sich eine »normative[] Paradoxie«, nämlich die »kognitive Dissonanz zwischen einer weithin geltenden Normenbasis, die Pluralität und Anerkennung auf der einen Seite betont und auf der anderen Seite mit einer systematischen empirischen Missachtung dieser Norm für bestimmte soziale Gruppen«⁶ einhergeht. Wie gehen heutige demokratische Gesellschaften mit dieser Ambiguität um? Schenkt mensch der Diagnose Thomas Bauers Glaube, ist die Antwort: tendenziell unbefriedigend. Bauer attestiert modernen Gesellschaften eine *Ambiguitätsintoleranz*:

»[A]lle Begeisterung für Ambiguität bei Künstlern, Philosophen und Literaturwissenschaftlern kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Moderne als Prozeß der Rationalisierung wesentlich ambiguitätsfeindlich ist. Der Prozeß der Bürokratisierung und Technisierung verlangt nach vereinheitlichten Standards und betrachtet jede Ambiguität als Störung, und der Erkenntnis der Unvermeidlichkeit von Ambiguität stehen die Anstrengungen der Computerlinguistik gegenüber, ihre Strategien der Disambiguierung so weit wie möglich zu verfeinern.« (KA 35)

Das ursprünglich aus der Psychologie stammende und damit eigentlich auf das individuelle Selbstverständnis und auf intersubjektive Beziehungen rekurrierende Konzept der *Ambiguitätstoleranz* transferiert der Arabist und Islamwissenschaftler Bauer in die Kulturwissenschaft.⁷ Er ist davon überzeugt, dass sich Kulturen und Epochen maßgeblich dadurch unterscheiden, wie in ihnen Menschen und Kollektive mit Mehrdeutigkeiten umgehen. Ob Gesellschaften dazu tendieren, Ambiguitäten so weit wie möglich zu eliminieren oder nicht, hat darum einschneidende Konsequenzen:

»Religion, Recht und Politik, Literatur und Kunst, der Umgang mit Sex, mit Freunden, Fremden und Minderheiten: Kaum ein Bereich der Gesellschaft wird nicht wesentlich geformt durch das jeweils in ihr herrschende Maß an Ambiguitätstoleranz.« (KA 13)

4 Vgl. Oliver et al., A theory.

5 Vgl. Habermas, Faktizität.

6 Foroutan, Die postmigrantische, 112.

7 Die erste Psychologin, die sich mit dem Phänomen der *Ambiguitätstoleranz* auseinandersetzte, war Else Frenkel-Brunswik. Sie beobachtete, dass Menschen, die sich weigern, emotionale Ambivalenzen einzugestehen, bzw. nicht die Fähigkeit dazu haben, auf kognitiver Ebene ein hohes Maß an *Ambiguitätsintoleranz* aufweisen. Solche Menschen hätten eine »tendency to resort to black-white solutions, to arrive at premature closure as to valiative aspects, often at the neglect of reality, and to seek for unqualified and unambiguous overall acceptance and rejection of other people« (Frenkel-Brunswik, Intolerance, 115). Daraus leitete Frenkel-Brunswik zwei Aspekte einer Persönlichkeitsvariable im Hinblick auf Emotionen und Kognitionen ab, nämlich die »tolerance« bzw. »intolerance of ambiguity« (a.a.O., 113). Vgl. dazu auch Reis, *Ambiguitätstoleranz*.

Auf das Phänomen der Zeug_innenschaft angewandt: Ob die Multiperspektivität und Polyphonie *individueller* Zeugnisse nicht nur Eingang ins politische und kulturelle Gedächtnis erlangen, sondern überhaupt erst von einem *Kollektiv* gehört werden, hängt für Bauer davon ab, wie ambiguitätstolerant eine Gesellschaft ist. Wodurch sich diese kulturelle Ambiguitäts(in)toleranz auszeichnet und welche Konsequenzen sich daraus für die Orte der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum ergeben, wird im Folgenden anhand der Grundzüge von Bauers Konzept dargestellt und interpretiert. Dabei ist zu beachten, dass Bauers Beitrag zur Zeug_innenschafts-Debatte kein expliziter ist: Bauer hat weder ein Konzept der Zeug_innenschaft vorgelegt noch sich mit dem Phänomen und dem Begriff der Zeug_innenschaft beschäftigt. Dass seine Überlegungen zur Ambiguitäts(in)toleranz an dieser Stelle für die Thematik dieser Studie gleichwohl ausgewertet werden, hängt damit zusammen, dass für Bauer die Anerkennung von Multiperspektivität und Polyphonie *kulturell* bedingt ist. Damit fragt er nach dem kollektiven *Umgang* mit sprachlicher Ambiguität, also danach, wie die sprachlich multiperspektivischen und polyphonen Zeugnisse innerhalb der Kultur und Politik einer Gesellschaft dargestellt und bewertet werden.

4.1. Von nachträglichen Mir-doch-egal-Reaktionen und vorseilender Toleranz

In seiner Studie *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* untersucht Bauer islamische Kulturen auf ihren Zusammenhang mit Ambiguität hin. Dabei weist Bauer nach, dass sich in ihnen »eine Veränderung von einer relativ hohen Toleranz hin zu einer bisweilen extremen Intoleranz gegenüber allen Phänomenen von Vieldeutigkeit und Pluralität beobachten läßt« (KA 15). Was Bauer mit seiner Studie leisten will, steht in Analogie dazu, was Gümüşay auf der Ebene der Sprache fordert: Während Gümüşay dafür plädiert, sprachlich von Kategorisierungen Abstand zu nehmen, weil sie ein Individuum zu einem Kollektiv machen, beispielsweise zu *der* muslimischen Frau, so will Bauer innerhalb der Kultur ein »geschärftes Bewußtsein« dafür schaffen, dass es »den« Islam nicht gibt« (KA 14).⁸ In mehreren Anläufen weist Bauer nach, dass über tausend Jahre lang arabisch-islamische Gesellschaften eine Kultur der Ambiguität pflegten: Unterschiedliche und sich widersprechende Wahrheitsansprüche wurden nebeneinander stehen gelassen und mensch gab sich mit der Suche nach dem Wahrscheinlichen ab. Erst der westliche Kolonialismus des 19. Jahrhunderts zwang, so die durchaus steile These Bauers, den Nahen Osten zu einer eigenen Wahrheitsobsession.⁹ Aus dieser Perspektive ergibt sich, dass Bauer Ambiguität vornehmlich als *kulturelles* Phänomen versteht und deutet.¹⁰ Zwar

8 Zu Gümüşays Auseinandersetzung mit Bauers Konzept vgl. SuS 140–145.

9 Diese These hat Bauer, was im Hinblick auf den phänomenologischen Bezugspunkt dieses Kapitels interessant ist, jedoch aufgrund der ausschließlich historischen und religiösen Perspektive an dieser Stelle nicht weiter verfolgt wird, auch auf das Verhältnis von Islam und Homosexualität angewandt: Der Westen habe den Nahen Osten gleichsam heterosexualisiert. Vgl. Bauer, *Islam*; ders., *Male-Male*, sowie KA 268–311.

10 Bauers Ambiguitäts-Konzept ist dabei wesentlich von Erkenntnissen aus der Philosophie, Sprach- und Literaturwissenschaft sowie der Psychologie geprägt. Zur philosophischen Perspektive vgl.

gesteht er zu, dass Ambiguität zunächst ein sprachliches Phänomen ist. Sie zeigt sich darin, dass sprachlichen Ausdrücken zwei oder mehrere voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet werden können. Doch sprachliches Handeln versteht Bauer nur als »eine Form kulturellen Handelns und keineswegs [als, MK] die einzige, die von Ambiguität betroffen sein oder durch sie bereichert werden kann« (KA 17). Damit eine Kultur funktioniert, muss sie ständig Sprache, Gesten und Zeichen – und damit auch Zeugnisse – auslegen und interpretieren. In dieser Auslegungs- und Interpretations-Leistung sieht sich die Kultur notgedrungen mit Phänomenen der Ambiguität konfrontiert, denn: »[D]a Kultur die Summe des kulturellen Handelns ihrer Angehörigen ist, ist sie zwangsläufig ein höchst ambiguitätsträchtiges Phänomen.« (KA 17) Mehr noch: »Kulturelle Ambiguität ist [...] Teil der *conditio humana*.« (KA 17) Indem kulturelle Ambiguität nicht nur die Sprache umfasst, sondern ebenso nichtsprachliches Handeln, zeigt sich, dass Mehrdeutigkeit auch dann entsteht, »wenn eine Handlung [...] sich verschiedenen kulturellen Deutungsmustern, etwa unterschiedlichen gesellschaftlichen Normen, zurechnen lässt« (KA 27). Kulturelle Ambiguität definiert Bauer darum wie folgt:

»Ein Phänomen kultureller Ambiguität liegt vor, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder

Bernecker/Steinfeld, Art. Amphibolie, 438, die nachweisen, dass bereits bei Aristoteles Ambiguität als Mangel, gar Verstoß gegen sprachliche Klarheit erachtet wird und sich diese Position, mit wenigen Unterbrüchen, bis in die Moderne durchgehalten hat. Allerdings zeigt Ullrich, Grundrisse, 125, auf, dass diese Position auch bei den Griechen nicht ursprünglich war: Bei Heraklit dient Zweideutigkeit »als Mittel, Komplexität wiederzugeben, in einem Wort mehrere (gegensätzliche) Aspekte zu verbinden. So wird das Wort zur Einheit einer Zweiheit und entspricht damit der aus Gegensätzen einheitlichen Welt im Ganzen«. Am philosophischen Ambiguitäts-Diskurs kritisiert Bauer, dass er »stillschweigend davon aus[geht], daß die Welt an den Grenzen Europas zu Ende ist. Denn gerade während dieser tausend Jahre denken arabisch schreibende Sprachwissenschaftler und Juristen intensiv über Homonymie und über Stilmittel der Ambiguität nach« (KA 32) (vgl. dazu auch Bauer, Ambiguität, sowie ders., Normative). In der Sprachwissenschaft wird Ambiguität gemeinhin als eine »Eigenschaft von Ausdrücken natürlicher Sprachen [verstanden, MK], denen mehrere Interpretationen zugeordnet werden können, beziehungsweise die unter lexikalischem, semantischem, syntaktischem usw. Aspekt in der linguistischen Beschreibung mehrfach zu spezifizieren sind. Damit unterscheidet sich A[mbiguität] von dem komplementären Begriff der Vagheit als Bezeichnung für pragmatische Mehrdeutigkeit, beziehungsweise Unbestimmtheit, die nicht systematisch beschreibbar ist« (Bußmann, Lexikon, 75). In der Literaturwissenschaft war es vor allem William Empson mit seinem Werk *Seven Types of Ambiguity*, welches die Kategorie der Ambiguität ins Zentrum literaturwissenschaftlicher Forschung brachte und in der Kunsttheorie weiterwirkte (vgl. dazu die Beiträge in de Paulo et al., *Ambiguity*). Bei Empson wird Ambiguität gar zum Kriterium für literarische Qualität (vgl. KA 34f.). Eine Verknüpfung rhetorischer, linguistischer und literaturwissenschaftlicher Überlegungen bieten Bauer et al., Dimensionen. In der Psychologie wurde Frenkel-Brunswiks Beschreibung ambiguitätsintoleranter Persönlichkeiten (s. Anm. 7) weiterentwickelt. So gehen etwa Budner, Intolerance, 49, und Norton, Measurement, 608, davon aus, dass ambiguitätsintolerante Menschen ambige Situationen nicht nur als unangenehm empfinden, sondern sie gar als Gefahr wahrnehmen (so auch MacDonald, Revised, 791).

wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann.« (KA 27, Hervorhebung im Original)

Der Unterschied zwischen konkurrierenden Normen und kultureller Ambiguität liegt in der Gleichzeitigkeit ihrer unterschiedlichen Bedeutungszuweisungen begründet: Kulturelle Ambiguität liegt dann vor, »wenn ein genügend großes Segment der Bevölkerung« (KA 27) die unterschiedlichen Normen *gleichzeitig* akzeptiert. Wenngleich der »Übergang vom Nebeneinander zur akzeptierten Ambiguität« (KA 27) fließend ist, so entscheidet letztlich das Maß an Toleranz über das (Nicht-)Vorhandensein von Ambiguitäten. Entscheidendes Unterscheidungsmerkmal von Kulturen ist folglich, wie sie mit jenen umgehen:

»Ambiguität kann toleriert werden, sie kann etwa durch Konventionen der Höflichkeit und der Diplomatie, durch Riten und Kunstwerke bewußt erzeugt werden und wichtige kulturelle Funktionen einnehmen; sie kann aber auch vermieden und bekämpft werden. Kulturen unterscheiden sich also durch ihre unterschiedliche *Ambiguitätstoleranz*.« (KA 18)

Dabei versteht Bauer kulturelle Ambiguität explizit nicht als »Norm und Abweichung«, weshalb Ambiguitätstoleranz nicht »mit Toleranz im ethisch-sozialen Sinn« (KA 29) zu verwechseln sei. Toleranz setzt »eine Situation der Eindeutigkeit« (KA 29) voraus: Tolerant ist, wer Formen *anderen* Seins und Handelns – andere Ansichten, Herkunft, Sexualität, Moral, Religion etc. – unangetastet akzeptiert und stehen lässt. Toleranz ist folglich dort gefordert, wo etwas oder jemand von bereits vorhandenen Deutungen, Wertungen und Normen abweicht. Sie ist damit gleichsam ein nachträgliches Phänomen bzw. eine Tätigkeit und eine Haltung, die sich im Nachhinein zur eigenen und eindeutigen Positionierung ergibt und von dieser abhängig bleibt. Damit aber wird an einer unumkehrbaren Reihenfolge von Norm, erstens, und Abweichung, zweitens, festgehalten. Bauers Verständnis ethisch-sozialer Toleranz hat damit, bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft, große Ähnlichkeiten mit Schmidts Verhältnisbestimmung von objektivem und personalem Glauben. Denn der Anerkennung und Akkreditierung des Zeugnisses durch eine Hörer_innenschaft ist bei Schmidt stets eine Nachträglichkeit eingezeichnet, streben jene doch danach, *eigenen* objektiven Glauben zu begründen. Tolerantes Verhalten nun kann sich gemäß Bauer unterschiedlich gestalten: »Man kann die fremden Deutungen tolerant neben den eigenen stehenlassen oder ablehnen oder gar bekämpfen.« (KA 29) Zwar hängt die entsprechende Reaktionsweise der Menschen vom jeweiligen Grad ihrer individuellen Ambiguitätstoleranz ab, trotzdem votiert Bauer dafür, »soziale Toleranz und Ambiguitätstoleranz klar zu trennen« (KA 29).

Bauers Unterscheidung von ethisch-sozialer Toleranz und Ambiguitätstoleranz lässt sich an der heute in weitestgehend aufgeklärten Gesellschaften weit verbreiteten Reaktion auf das Zeugnis eines Coming-outs von Menschen zeigen, die nicht heterosexuell oder cis sind. Im Anschluss an das Coming-out-Manifest der 185 Schauspieler_innen im Magazin der Süddeutschen Zeitung hieß es in zahlreichen Einträgen in den Kommentarspalten von Onlineportalen, diese Aktion sei doch gar nicht notwendig, womöglich

gar kontraproduktiv:¹¹ Indem das Magazin aus dem Coming-out eine große Sache mache, trage es letztlich dazu bei, dass Queere Lebensformen außergewöhnlich bleiben und sich darum keine Normalität einstellen könne.¹² Darin zeigt sich eine eigentlich »wohlmeinende Mir-doch-egal-Reaktion«¹³, stammt sie doch nicht selten von Cis-Heterosexuellen, die damit ihre Unterstützung ausdrücken wollen, dass sie nämlich kein Problem damit haben, dass andere anders lieben und begehren als sie selbst.¹⁴ Die Haltung ist allerdings in zweifacher Hinsicht problematisch.

Zum *einen* lässt sich fragen, ob diese Haltung überhaupt Toleranz zum Ausdruck bringt. Zwar scheint sie dem zu entsprechen, was Bauer als ethisch-soziale Toleranz bezeichnet, insofern die Haltung von bereits vorhandenen Deutungen, Wertungen und Normen ausgeht, von dem die Person durch das Coming-out öffentlich abweicht. Doch bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass die Mir-doch-egal-Reaktion auch ein Genervt-Sein zum Ausdruck bringt. Johannes Kram nennt dieses Genervt-Sein die »schrecklich nette Homophobie in der Mitte der Gesellschaft«, die sich auf den Satz bringen lässt »Ich hab ja nichts gegen Schwule, aber ...«¹⁵. Diese neue Homophobie ist insofern schrecklich nett, als sie Homosexuelle nicht offensiv angreift, sondern ihnen eine gemeinsame Agenda, gleichsam eine Homolobby unterstellt, die Sonderrechte durchsetzen möchte. Die angeblich tolerante Haltung – »Ich habe ja nichts gegen Schwule« – soll von dem ablenken, was nach dem »aber« kommt. Im Falle von Coming-outs wird damit verkannt, dass nicht Homosexualität, sondern der Umgang mit ihr in der Gesellschaft nach wie

11 Vgl. Kram, Schauspieler*innen-Coming-out: »Auf welt.de gibt es unter dem entsprechenden dpa-Artikel über die Aktion #Actout mittlerweile über 600 Kommentare. Doch eigentlich gibt es nur einen. Und der geht ungefähr so: »Warum werden wir mit so einer unwichtigen Information belästigt? Die spielen sich doch nur unnötig auf.« [...] Es ist bezeichnend, dass dieses Massen-Coming-out ausgerechnet in der Branche notwendig scheint, deren Personal sich in ganz besonderem Maße als aufgeklärt und liberal verortet, was offensichtlich die Schwierigkeit des Coming-outs nicht vermindert hat: Sich liberal fühlende Heteros sind ganz oft der Meinung, dass es schon eine Großtat von ihnen ist, mit queeren Menschen befreundet oder kollegial verbunden zu sein, ohne »damit« ein Problem zu haben. Im Umkehrschluss erwarten sie dann oft, dass »das« kein Thema sei. Queer sein ist supi, aber bitte privat und nicht in der Öffentlichkeit. Dass eine solche Erwartung besonders problematisch in einer Branche ist, der es um das Gestalten von Öffentlichkeit geht, liegt auf der Hand.«

12 Vgl. Canonica, Editorial, 2.

13 Certsch/Kaeslin, Ich fand Frauen, 13.

14 Diese Position findet sich nicht nur in den Kommentarspalten, sondern auch Zeitungen und Magazine vertreten diese Ansicht. Besonders zu reden gab ein Beitrag von Sandra Kegel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung mit dem Titel »Selbstbewusstsein und Kalkül«, der unterdessen erfolgreich aus dem Verkehr gezogen wurde. Kegel unterstellt den Schauspieler_innen, sie würden nicht Ungerechtigkeiten überwinden wollen, sondern mit Kalkül ihre sexuelle Identität dafür nutzen, berufliche Vorteile zu erreichen. Würden Schauspieler_innen aufgrund ihrer sexuellen Identität übergangen, möge das »ärgerlich sein und sicherlich auch kränkend, aber lebensgefährlich ist das nicht« (zitiert nach Ippolito, Es geht). Eine ausführliche Besprechung und Kritik von Kegels Artikel bietet Kram, Coming-out-Verriss.

15 Vgl. Kram, Ich hab.

vor ein Problem ist. Auch wird der Person, die sich outet, unterstellt, sie wolle sich daraus einen Vorteil verschaffen.¹⁶

Zum anderen, und das wiegt in der Regel schwerer, ist die Mir-doch-egal-Reaktion insofern problematisch, als sie die Haltung derer untergräbt, für die es gerade nicht egal ist: die, die sich outen. Anna Rosenwasser, die bis Ende Mai 2021 Kommunikationsverantwortliche der Lesbenorganisation der Schweiz war, bringt diesen Aspekt wie folgt auf den Punkt:

»Es ist eben nicht egal, auf wen wir stehen, solange wir Angst davor haben müssen, dass uns jemand ›Dreckslesbe‹ hinterherruft, wenn wir Händchen haltend durch die Stadt gehen. [...] Wir erreichen niemals Gleichberechtigung und Sichtbarkeit, wenn es den Leuten egal ist, wen wir lieben.«¹⁷

Die Mir-doch-egal-Reaktion kann die von der Ambiguitätstoleranz geforderte Gleichzeitigkeit gerade nicht leisten, weshalb sich die Haltung als Bauer'sche Ambiguitätsintoleranz verstehen lässt, insofern sie zwei widersprüchliche Aspekte nicht zusammendenken kann, nämlich dass LGBTQIA⁺-Personen zwar als *gleichwertig* wahrgenommen werden wollen, sie dafür aber ihre *Andersartigkeit* sichtbar machen müssen – und auch wollen.¹⁸ Eine Gesellschaft, die sich dieser Gleichzeitigkeit widersetzt, ist ambiguitätsintolerant. Ambiguitätsintoleranz zeichnet sich für Bauer denn insbesondere durch drei »Wesenszüge bzw. Grundbegriffe« aus: »Wahrheitsobsession, Geschichtsverneinung und Reinheitsstreben« (VW 29).

4.2. Im Zwischenraum von Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeiten: Ambiguitäts(in)toleranz als kulturelle Praxis

Wer nach dem Phänomen der Ambiguität fragt, fragt immer auch nach ›Wahrheit‹. Das Problem mit dem Wahrheitsbegriff liegt für Bauer indes in seiner singular *normativen* Implikation begründet, die Mehr- und Vieldeutigkeiten gerade ausschließt: »Wer Eindeutigkeit erstrebt, wird darauf beharren, dass es stets nur eine einzige Wahrheit geben kann und dass diese Wahrheit auch eindeutig erkennbar ist.« (VW 27) Insofern Wahrheit – eben ohne einfache Anführungszeichen – gleichsam nur im Singular existiert, werden

16 Die Haltung lässt sich in dieser Hinsicht auch als Ausdruck des Phänomens des *victim blaming* (Täter_innen-Opfer-Umkehr) verstehen. Der Begriff wurde vor allem in den USA ab den 1970er Jahren eingeführt, um die Strategie zu beschreiben, wie in Vergewaltigungsprozessen die Verteidigung versuchte, die Schuld an der Tat dem Opfer zuzuschreiben (vgl. McCaul et al., *Understanding*). Insofern die Homosexualität anstelle des gesellschaftlichen Umgangs mit ihr kritisiert wird, werden im Falle der genannten Haltung die eigentlichen Opfer zu Täter_innen.

17 Gertsch/Kaeslin, *Ich fand Frauen*, 13.

18 Diese Ambiguität, einerseits Akzeptanz und Gleichberechtigung zu erkämpfen, andererseits aber nicht auf die Alterität zu verzichten, erörtert ausführlich Gammerl, *anders fühlen*. In seiner »Emotionsgeschichte« Lesbischen und Schwulen Lebens in der Bundesrepublik zeigt er anhand von Zeugnissen von Homosexuellen, dass ihre Gefühlslage in einer »Gleichzeitigkeit von Stigmatisierung, Emanzipation und Normalisierung« (a.a.O., 28) besteht. Dabei setzt er sich auch mit Schwul-Lesbischen Räumen auseinander und weist nach, wie diese sowohl stützend als auch herausfordernd auf die Betroffenen wirken (vgl. a.a.O., insbes. 282–305).

perspektivische und nicht-eindeutige Sichtweisen auf die Welt abgelehnt. Obsessiv ist der Wahrheitsbegriff vor allem in der Hinsicht, dass er »ohne jeden Spielraum für Interpretation« (VW 27) ist. Wird von einer *einzig*en Wahrheit – im Unterschied zum »Komplementärbegriff« Wahrscheinlichkeit¹⁹ – ausgegangen, muss diese außerdem »überzeitlich gültig sein« (VW 28). Die implizierte Singularität bzw. Exklusivität des Wahrheitsbegriffs im Sinne einer Wahrheitsobsession führt darum gemäß Bauer notgedrungen zu einer Geschichtsverneinung: Wurdem nämlich

»zu bestimmten Zeiten bestimmte Dinge anders gesehen und anders interpretiert, können diese Sichtweisen und Interpretationen nur falsch sein, weil es andernfalls ja mehrere Wahrheiten geben müsste« (VW 28).

Assmann'sche kulturelle und politische Gedächtnisse werden folglich verhindert, wenn eine Gesellschaft ambiguitätsintolerant ist. Denn Erinnerung ist keine kollektive Option, wenn sie innerhalb der Gegenwart den gültigen Normen, Werten und Vorstellungen widerspricht. Dabei zeigt sich die »Ablehnung der Geschichte« für Bauer ebenso in der fehlenden Möglichkeit, die »vielfältigen Auslegungstraditionen« (VW 28) vergangener Kulturen und Epochen gleichwertig anzuerkennen, was »zum dritten prägenden Wesenszug [führt], dem der Reinheit, der sich vielfältig mit dem der Eindeutigkeit überschneidet« (VW 29). Eindeutigkeit ist nur dann gegeben, wenn etwas rein ist. Tritt etwas Fremdartiges dem Reinen hinzu, löst dies Fragen aus:

»Ist jenes unreine Etwas noch dasselbe Etwas, das es als Reines sein würde? Wie verhält sich das Reine zu jenem, das hinzutritt? Hat jenes Hinzutretende eine eigene Bedeutung oder modifiziert es die Bedeutung des ursprünglich Reinen?« (VW 29)

Vor allem aber: Noch dann, wenn Letzteres nicht der Fall sein sollte, und darauf will Bauer hinaus, müsste das Hinzutretende *interpretiert* werden. Eine Interpretation aber impliziert zwangsläufig, dass etwas nicht mehr eindeutig ist. »Alles, was interpretiert und gedeutet werden muss, ist nicht mehr rein.« (VW 29) Allen drei Wesenszügen der – freilich *absoluten* – Ambiguitätsintoleranz ist darum gemeinsam, dass sie sich einer Interpretation widersetzen. Ambiguitätsintoleranzen setzen weder den Schmidt'schen Vertrauensvorschuss voraus, noch ermöglichen sie ein Reid'sches *principle of veracity* und/oder ein *principle of credulity*. Der Ambiguität lässt sich darum in dieser Hinsicht gemäß Bauer prinzipiell nur auf zwei Arten entgehen: »Entweder existiert Ambiguität dann nicht, wenn etwas (1) nur genau eine einzige Bedeutung hat, oder dann, wenn es (2) gar keine Bedeutung hat.« (VW 29) Den zweiten Aspekt versteht Bauer als »Gleichgültigkeit«, und das in einem zweifachen Sinne: Hat etwas keine Bedeutung, im Sinne des englischen *meaning*, werden einerseits alle Interpretationen gleich gültig, d.h., sie haben die gleiche Gültigkeit. Andererseits verliert eine Sache insgesamt an Bedeutung, im Sinne des englischen *importance*, wenn alle Bedeutungen gleich gültig sind, und kann dann »gleichgül-

19 Vgl. VW 28: »Der Komplementärbegriff zu ›Wahrheit: ist [...] der der Wahrscheinlichkeit. Ein klassischer islamischer Jurist beanspruchte nicht, in seinem Gutachten die Wahrheit, sondern nur eine mit guten Gründen fundierte wahrscheinlich richtige Lösung gefunden zu haben. Auch Parlamente demokratisch verfasster Staaten verkünden keine Wahrheit, sondern suchen lediglich die aller Wahrscheinlichkeit nach angemessenste Lösung.«

tigen Herzens oder allenfalls mit oberflächlicher Schaulust betrachtet werden« (VW 30, Hervorhebung MK), d.h., Menschen sind den Bedeutungen gegenüber indifferent.²⁰ Im Anschluss an John D. Caputo votiert Bauer darum dafür, Ambiguität von Unklarheit zu unterscheiden, weil Erstere ansonsten zur Gleichgültigkeit im genannten zweiten Sinne verkommt und damit einer Beliebigkeit gleichkomme.²¹ Entsprechend heißt es bei Caputo:

»Ambiguity is an excess of meaning, a multiplication of too many meanings, so that we find ourselves drawn in several directions at once. Imprecision is not an excess but a lack, viz., a lack of precision where precision is required. Let me be clear that I am unambiguously opposed to imprecision.«²²

Indem Ambiguität Eindeutigkeit untergräbt, ermöglicht sie folglich »ein adäquateres Verständnis der Komplexität der Welt« (KA 34):

»Ambiguity is for me the condition that makes meaning possible by making pure and unambiguous meaning impossible. In such a view pure and perfect clarity is an auto-deconstructing event. For if you are completely clear and certain about what you think of what you feel you must do, that is because the life of meaning has gone dead for you, because meaning has stagnated into the settled, dull affair.«²³

Kulturelle Ambiguitätstoleranz – anders als ethisch-soziale Toleranz – erfordert darum gemäß Bauer ein Bemühen, »Ambiguität zu *bändigen*, nicht aber zu *beseitigen*« (KA 31). Eine Kultur, die »Ambiguität als unvermeidlicher [sic!] Bestandteil des Daseins akzeptiert«, ihre »gute[n] und schlechte[n] Seiten [...] beobachtet und [...] bündigt« (KA 35), erweist sich dann als ambiguitätstolerant.²⁴ Das bedeutet: Ambiguitätstoleranz situiert sich gleichsam im Zwischenraum von Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeiten:

»Endlos viel Bedeutung führt zu Bedeutungslosigkeit. Bedeutungslosigkeit ist ebenso wenig vieldeutig wie nur eine einzige Bedeutung. Ambiguität, die bereichert, findet nur zwischen den Polen Eindeutigkeit und unendlich vielen Bedeutungen statt. Es kommt auf das rechte Maß an.« (VW 50)

Bauers These nun ist, »dass unsere Zeit eine Zeit geringer Ambiguitätstoleranz ist« (VW 30).²⁵ In einer vielfältigen, komplexen und pluralen Gesellschaft erscheinen deshalb insbesondere Angebote als attraktiv, »die Erlösung von der unhintergehbaren Ambiguität

20 Vgl. Pähler, Kulturpolitik, 179f.

21 Vgl. Toral-Niehoff, Book, 191: »If [...] ambiguity goes too far and produces misunderstandings, it loses efficacy. But ambiguity is also a necessary quality of language, since it provides the appropriate flexibility for its social use. Ambiguity can also be a quality of social acts, insofar as they might be socially interpreted [...] and valued in multiple and conflicting ways.«

22 Caputo, In Praise, 23.

23 A.a.O., 20.

24 Vgl. Bauer, Normative, 168, wo er von einer »*Ambiguitätszählung*« spricht.

25 So auch Reckwitz, Das Ende, 16: »Wer Ambivalenzen aushalten und produktiv mit ihnen umgehen kann, ist in der Spätmoderne klar im Vorteil. Allerdings hat die elementare psychologische Fähigkeit der Ambiguitätstoleranz im gegenwärtigen Debattenklima mit seinen klaren Freund-Feind-Unterscheidungen einen schweren Stand.« Vgl. auch Pähler, Kulturpolitik, 161f.

der Welt versprechen« (VW 30). Während Bauer in seinem Werk *Die Kultur der Ambiguität* die genannte Spannung zwischen Eindeutigkeit und Bedeutungslosigkeit ausschließlich auf die Entwicklung islamischer Strömungen des Nahen Ostens unter dem Einfluss des Westens erörtert, untersucht er diese Spannung in seinem ausführlichen Essay *Die Vereindeutigung der Welt* auch in anderen Formen der Religiosität sowie der Kunst, Musik und Politik. Die Künste hält Bauer dabei nicht nur für »Rückzugsgebiete für Ambiguität«, sondern er attestiert ihnen auch »das größte Ambiguitätspotential« (VW 61). Allerdings hält er sogleich fest, dass eine Gesellschaft von diesem Potential nur profitieren könne, »wenn der Ambiguitätsvernichtung durch ihre Trivialisierung im marktradikalen Kapitalismus Einhalt geboten wird« (VW 61).²⁶ Die »bunte Welt des Konsums« hält Bauer denn für eine »Fassade der Vielfalt«, insofern sich hinter ihr »ein ewiggleiches Einerlei an billigen Sinnesreizen für raschen Augen-, Ohren- und Gaumenkonsum verbirgt« (VW 87). Das Problem an der Konsumwelt ist ihre Kurzfristigkeit.²⁷ Denn insofern Ambiguitätsintoleranz »Teil einer Mentalität« ist, lässt sie sich »nicht durch einfache Maßnahmen und schon gar nicht kurzfristig ändern« (VW 95). Bauer plädiert darum dafür, den Prozess der Intoleranz gegenüber Ambiguitäten durch Vereindeutigung einerseits und durch Bedeutungslosigkeiten andererseits »zu bremsen« (VW 95). Dafür schlägt er »Trainingsfelder« vor, die sich durch große Ambiguität auszeichnen: »Kunst, Musik, Literatur und Verwandtes« (VW 95f.).²⁸ Diesen Feldern ist gemeinsam, dass sie

»im menschlichen Schaffensprozess einen Selbstwert sehen und bestrebt sind, die Grenzen der Gestaltungsfähigkeit des Menschen, auch seiner handwerklichen und ästhetischen, zu erweitern. Nur so ließe sich eine Rezeptionshaltung fördern, die über eine Aufmerksamkeitsspanne von mehr als elf Sekunden verfügt« (VW 96).

Konkret sind das »[b]edeutungsvolle Kunst im öffentlichen Raum [...], die Schaffung von schönen Plätzen für geselligen Austausch in unseren Städten, Kunst-, Musik- und Instrumentalunterricht durch alle Klassen [...], die Auseinandersetzung mit assoziations-offener Literatur, eine naturkundliche Bildung, die die Schönheit, Vielfalt und Verletzlichkeit unserer Natur vermittelt« (VW 96f.).

Was folgt aus diesen Erörterungen Bauers zur kulturellen Ambiguität für die Orte der Zeug_innenschaft? Dafür muss mit Bauer über Bauer hinausgegangen werden, bleibt dieser in seinen Überlegungen letztlich selbst ambig: Bauer nennt zwar Orte, an denen Ambiguitätstoleranz geübt werden kann, gleichwohl bleibt er in seiner tendenziell dualistischen und unverkennbar pessimistischen Kulturkritik die Antwort auf die Frage

26 Eine klare Tendenz zu Ambiguitätsvernichtung im Sinne der Bedeutungslosigkeit attestiert Bauer vor allem der Gegenwartskunst. Als Beispiel nennt er ein als Mahnmal gedachtes Kunstwerk Bernhard Heiligers, das dieser 1989 im Auftrag von Daimler-Benz geschaffen hat. Die Skulptur sollte der Zwangsarbeiter_innen gedenken, die im Dritten Reich von Daimler ausgebeutet wurden. Der Verweis auf diese war aber nicht erkennbar, weshalb erst eine nachträglich angebrachte Gedenkplatte den Betrachter_innen ermöglichte, eine Verbindung zu den Zwangsarbeiter_innen herzustellen (vgl. VW 51f.)

27 Vgl. Offermanns, *Vereindeutigen*, 191.

28 Mit der Ambiguität der Kunst beschäftigt sich ausführlich Baumann, *Liquid*, 207, der von Künstler_innen sowohl eine Annahme als auch eine Schaffung von Ambiguität fordert.

schuldig, wie sich diese Orte gestalten lassen und wie sich an ihnen Ambiguität konkret bändigen und bewahren lässt.²⁹

4.3. Ambiguitätstolerante Orte der Gleichzeitigkeit, der Wahrscheinlichkeit und der kontextuellen Interpretation

Will die Multiperspektivität und Polyphonie von Zeugnissen kulturell gewahrt werden, braucht es, so lässt sich im Anschluss an Bauer formulieren, Orte der Ambiguitätstoleranz. Diese können dreifach unterteilt und voneinander unterschieden werden: Es sind Orte der Gleichzeitigkeit, der Wahrscheinlichkeit und der kontextuellen Interpretation.³⁰ Weil Bauer nach kultureller Ambiguität fragt, ist für diese Orte immer schon vorausgesetzt, dass sie ein Forum für Zeugnisse von sozialen Gruppen oder anderen gesellschaftlichen, kulturellen oder religiösen Zusammenschlüssen darstellen. Wenngleich darin individuelle und damit stets auch ambige Zeugnisse laut werden, so zieht kulturelle Ambiguität stärker die Frage nach sich, wie das Bezeugen unterschiedlicher Gruppen nebeneinander koexistieren kann.³¹

Zeug_innenschafts-Orte der Gleichzeitigkeit tragen dem Umstand Rechnung, dass Ambiguitätstoleranz bedingt, unterschiedliche Zeugnisse *gleichzeitig* zu akzeptieren. Gesellschaften, deren kollektives Gedächtnis ambige Zeugnisse integriert, widersetzen sich einem *tertium-non-datur*-Prinzip. Damit wird ernst genommen, dass *Zeug_innenschaft* gerade kein *logisches* Phänomen ist, sondern als *soziale Praxis* eine eindeutige Widerspruchsfreiheit suspendiert. Orte der Gleichzeitigkeit schaffen darum Raum für das, was Margalit – im Unterschied zu *shared memories* – als *common memories* bezeichnet:

»A common memory [...] is an aggregate notion. It aggregates the memories of all those people who remember a certain episode which each of them experienced individually. If the rate of those who remember the episode in a given society is above a

-
- 29 Die zu Recht wiederholt kritisierte Schwäche von Bauers *Kultur der Ambiguität* liegt darin begründet, dass er sie auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen Ambiguitätsintoleranz entwickelt und es sich darum fragen lässt, inwiefern er seine Theorie selbst unterläuft, was sich vor allem anhand seiner Verhältnisbestimmung zwischen christlicher und islamischer Welt zeigt: »Problematisch erscheint [...], dass er [sc. Bauer] [...] negativ auf die Konstruktion einer christlichen Welt zurückgegriffen hat, die sich grundsätzlich durch Ambiguitätsintoleranz ausgezeichnet habe. Mit diesem Hintergrundargument hat er freilich den kritischen Impetus seiner eigenen Theorie unterlaufen, indem er das andere dessen, was er aufwerten wollte, abgewertet hat.« (Münkler, Narrative, 119.) Vgl. auch Toral-Niehoff, Book, 192f.
- 30 Diese Orte lassen sich nicht nur als Räume der Ambiguitätstoleranz-Förderung verstehen, sondern sie stärken auch die Resilienz der darin Agierenden. Interessanterweise operieren nämlich Resilienz-Übungsstrategien mit der Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz (vgl. Sautermeister, Mit Mehrdeutigkeit, 132).
- 31 Mohr, Die Produktion, 80f., plädiert darum dafür, dass »[k]ulturelle Ambiguität [...] dem Sozialen nicht im Wege [steht]. Sie fragmentiert aber. [...] Eine Gruppe von Menschen kann sich völlig einzig darin sein, welche Merkmale in einen Merkmalsraum gehören und welche nicht. Zugleich können sie sich darüber uneinig sein, wie die Merkmalsausprägungen zu interpretieren sind.«

certain threshold [...], then we call the memory of the episode a common memory – all of course relative to the society at hand.«³²

Mit dem Begriff der *common memories* anerkennt Margalit einerseits die Individualität und Singularität von Zeugnissen, fragt aber, inwiefern sie zum Zeugnis einer Gruppe werden.³³ Dieser Prozess gestaltet sich gemäß Margalit aggregierend.³⁴ Übertragen auf die Frage nach einem entsprechenden Ort heißt das: Der Ort aggregierender Zeugnisse ist dem Assmann'schen Speichergedächtnis vergleichbar, insofern er gerade nicht impliziert, dass die *gemeinsamen* Zeugnisse notwendigerweise vollumfänglich kollektiv *geteilt* werden müssen. Bauers Forderung nach Gleichzeitigkeit geht jedoch in der Hinsicht über Assmann hinaus, als damit begründet werden kann, wie nun auch am Ort des politischen und nicht nur des kulturellen Gedächtnisses sich widersprechende Zeugnisse ihre Existenzberechtigung haben bzw. haben sollten, wollen eine Gesellschaft und ihre Politik nicht ambiguitätsintolerant sein.³⁵ Denn:

»Jede Demokratie ist auf ein relativ hohes Maß an Ambiguitätstoleranz angewiesen. Demokratisch getroffene Entscheidungen beanspruchen nicht, die alleinige Wahrheit, sondern lediglich die wahrscheinlich bessere Lösung zu sein, und dies auch nicht in alle Ewigkeit, sondern so lange, bis eine andere Entscheidung getroffen wird [...].« (VW 84)

Wenn darum Lesben und Schwule bezeugen, dass ihr Familienkonzept aus zwei Frauen oder aus zwei Männern und ihren Kindern besteht, steht das zwar im Widerspruch zum heterosexuellen Familienkonzept von Frau, Mann und Nachwuchs, aber die jeweils anderen Konzeptionen können innerhalb des politischen Gedächtnisses gleichzeitig koexistieren. Diese Koexistenz ist deshalb innerhalb des *politischen* Gedächtnisses notwendig, weil dieses Einfluss auf entsprechende Gesetzgebungen hat, die das Zeugnis von Minderheiten rechtlich verankern. Damit werden keine Sonderrechte etabliert, was im Sinne Bauers stärker Ausdruck einer ethisch-sozialen Toleranz denn einer Ambiguitätstoleranz wäre. Die ambiguitätstolerante Anerkennung der Koexistenz unterschiedlicher Lebensentwürfe und ihrer dahinterstehenden Normen leistet damit dem Assmann'schen Anspruch moralischer Zeug_innenschaft gerade auch auf der Ebene der Politik Folge. Denn die Bändigung der Ambiguität zeigt sich in politischen Verhandlungen, die über die entsprechende gesetzliche Verankerung befinden.

Zeug_innenschafts-Orte der Wahrscheinlichkeit wirken der von Bauer attestierten Wahrheitsobsession entgegen, indem die jeweils geltenden Deutungen, Bewertungen, Ansprüche und Konsequenzen von Zeugnissen nicht als die einzigen anerkannt werden.

32 Margalit, *The Ethics*, 51.

33 Vgl. Frenkel, *Eine Art*, 122f.

34 Der Prozess zur Etablierung von *shared memories* ist demgegenüber *integrativ*: »A shared memory [...] is not a simple aggregate of individual memories. It requires communication. A shared memory integrates and calibrates the different perspectives of those who remember the episode [...] into one version.« (Margalit, *The Ethics*, 51f.)

35 Vgl. Pähler, *Kulturpolitik*, 53.

Den Aspekt der Wahrscheinlichkeit im Hinblick auf Ambiguität erörtert Bauer auch im Kontext verschiedener Koranlesarten.³⁶ Dabei beschäftigt er sich ausführlich mit Ibn al-Djazarī (751–833/1350–1429), der die Koranüberlieferungen in vier Grade der Zuverlässigkeit einteilte, nämlich »von *ṣaḥīḥ* (>einwandfrei<) über *ḍaʿīf* (>schwach<) und *shādhḍh* (>isoliert<) zu *bāṭil* (>nichtig<)« (KA 84). An dieser Einteilung hält Bauer nicht nur für bemerkenswert, dass die Lesarten nicht in Kategorien wie »richtig« und »falsch« eingeteilt werden, »sondern lediglich in unterschiedliche Grade der Wahrscheinlichkeit ihrer Richtigkeit« (KA 84). Die vier Lesarten sind denn auch nicht klar voneinander getrennte Kategorien.

»Vielmehr sind die vier Begriffe lediglich Markierungen auf einer kontinuierlichen Wahrscheinlichkeitsskala, die von >zweifellos einwandfrei< bis hin zu >zweifellos nichtig< reicht und auf der jede Lesart [...] an einer genauen Stelle bei oder zwischen den Markierungen eingeordnet werden kann.« (KB 84)

Zwar kann eine Lesart *mutawātir* überliefert sein, d.h. »von so vielen Personen in allen Generationen, daß ein Irrtum als [...] ausgeschlossen gilt«, doch die anderen Lesarten, die auf der genannten Skala »bei weitem nicht 100 Prozent erreichen« (KB 85), gelten ebenso als akzeptabel. Daraus folgt für Bauer: »Der Mensch kennt also zwar, horizontal gedacht, den ganzen Koran, aber keineswegs, vertikal gedacht, alle Lesarten, die Teil der koranischen Offenbarung sind.« (KB 85) Für die Frage nach einem entsprechenden Ort ist nun allerdings die Konsequenz interessant, die Bauer daraus zieht. Weil ein Mensch diese Fülle und Vielfalt nicht bewältigen kann, entscheidet die religiöse Gruppe sich für einen Kompromiss: Jene »Lesarten, deren Überlieferung nach menschlichem Ermessen als weitgehend einwandfrei gelten« kann, werden »der rituellen Koranrezitation zugrunde[gelegt]« (KA 85f.). Demgegenüber werden jene anderen Lesarten, »die nicht mit gleicher Zuverlässigkeit verbürgt sind, in denen aber trotzdem echte Lesarten enthalten sind, im wissenschaftlichen Diskurs« (KB 86) gepflegt. Innerhalb von Institutionen, so kann mensch – auch im Anschluss an Assmann – folgern, wird die Ambiguität gebändigt, indem sich ein Kollektiv auf das jeweils wahrscheinlichste Zeugnis verständigt. Demgegenüber lassen sich die anderen Orte der Wahrscheinlichkeit vor allem als Bildungsanstalten verstehen, kommt ihnen doch die Aufgabe zu, die anderen, gleichsam nicht rezipierten Zeugnisse zu pflegen. In diesem Sinne sind gerade

36 KA 59f.: »Die koranwissenschaftliche Disziplin der Lesartenlehre [...] beschäftigt sich mit den überlieferten Varianten des Korantextes. Sie tritt als wissenschaftliche Disziplin neben die Praxis der Koranrezitation, also den lauten, ästhetisch gestalteten Vortrag. Der Koran ist als mündlich vorzutragender Text offenbart und in der muslimischen Geschichte immer als Rezitationstext behandelt worden. [...] Unter einer >Lesart< [...] versteht man [...] eine einzelne Version des gesamten Korantextes in der Überlieferung eines der frühen Koranleser. Da auch diese Überlieferungen der ersten Leser wiederum in mehreren, leicht unterschiedlichen Versionen ihrer Schüler überliefert werden, ist noch die nächste Generation in Betracht zu ziehen. Man spricht also etwa von der Lesart >ʿĀṣim in der Überlieferung (*riwāya*) von Ḥafṣ< [...].« Zu den Stilphänomenen der arabischen Rhetoriktheorie, in denen Ambiguität zentral ist, vgl. Bauer, Ambiguität.

Universitäten, Hochschulen und andere Bildungseinrichtungen Orte der Ambiguität.³⁷ Eine besondere Aufgabe dieser besteht dann darin, Öffentlichkeitsarbeit zu leisten, d.h. ihre Erkenntnisse in die Öffentlichkeit zu transferieren, weil die Ambiguität nur dadurch sichtbar wird, dass sie nicht im Elfenbeinturm der Wissenschaften verkommt. Hinsichtlich des Aspektes der Wahrscheinlichkeit entsteht Ambiguität gleichsam durch einen doppelten Ort, indem Zeugnisse an unterschiedlichen Orten Gegenstand der Beschäftigung sind.

Zeug_innenschafts-Orte der kontextuellen Interpretation schließlich wirken dem Umstand entgegen, dass Ambiguitätsintoleranz vor allem dadurch entsteht, dass Zeugnisse nicht interpretiert werden. Dabei wird die Ambiguität dadurch gewahrt, dass unterschiedliche Kontexte unterschiedliche Interpretationen hervorbringen. Diese Orte nehmen darum, vermittelt über Bauer, einen Umweg über das Ambiguitätsverständnis Caputos. Denn auch für Ambiguität gilt, dass »nothing happens outside a context, so that the sense and value of our beliefs and practices are ultimately a function to the context in which they are found«³⁸. Orte kontextueller Interpretation folgen zwar der Assmann'schen Regel der Kontextualisierung und Rahmung, aber sie fühlen sich dabei nicht so sehr dem Ergebnis, sondern dem Prozess selbst verpflichtet. Bei Caputo ist Ambiguität nämlich ein Phänomen, das sich aufgrund einer ungewissen Zukunft stellt:

»The things that have a future are ambiguous just because we haven't figured them out yet, and their competing possibilities keep the future open. They are ambiguous because they are replete with possibility, tossed and turned about by multiple potentialities capable of going in many directions at once.«³⁹

An Orten der kontextuellen Interpretation wird folglich Ambiguität erst zukünftig gebändigt, zumal Caputo Klarheit und Ambiguität nicht als logische Oppositionen »on a timeless spectrum« versteht, sondern als »different stages in the process of making meaning«⁴⁰. Die von Bauer beschriebenen Extreme der Ambiguitätsintoleranz, der Eindeutigkeit auf der einen, der Bedeutungslosigkeit auf der anderen Seite, versuchen Orte der kontextuellen Interpretation in der Weise zu irritieren, dass sie Zeugnisse des Assmann'schen Speichergedächtnisses nicht nur in unterschiedlichen Kontexten des Funktionsgedächtnisses zur Aufführung bringen, sondern dabei die Aufführung als stets ungeschlossen verstehen.

Als Beispiel eines Ortes kontextueller Interpretation lässt sich *einerseits* die von September bis November 2019 von Eva Birkenstock, Michelle Cotton und Nikola Dietrich kuratierte Ausstellung »Maskulinitäten« verstehen:⁴¹ An drei unterschiedlichen Orten, und damit in je unterschiedlichen Kontexten, nämlich in Bonn, Düsseldorf und Köln, präsentierten drei Kunstvereine eine *feministische* Ausstellung über *Männlichkeit*. Die drei-eine

37 Daraus ergeben sich offensichtliche Parallelen zu Derridas Vorstellung einer unbedingten Universalität, zeichnet sich diese doch dadurch aus, dass sie der Ort ist, »an dem nichts außer Frage steht« (ders., *Die unbedingte*, 14). Ich komme später (s. unten V.1.) darauf zurück.

38 Caputo, *In Praise*, 23.

39 A.a.O., 24f.

40 A.a.O., 25.

41 Vgl. Pohlen, *Maskulinitäten*.

Ausstellung fand zeitgleich an den drei genannten Orten statt und versammelte eine Vielfalt an Perspektiven unterschiedlicher Generationen und kultureller Kontexte. Der Plural des Titels war Programm: Die Vielfalt wurde bewusst ambig inszeniert, insofern sie widersprüchliche Männlichkeitsvorstellungen – verbürgt auch in Zeugnissen – aufeinanderprallen ließ.

Andererseits können aber auch Kunstwerke selbst Orte kontextueller Interpretationen sein. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist die Reihe *Distortions* (1996)⁴² des Trans Menschen Loren Cameron: Die Reihe besteht aus drei Schwarzweiß-Photografien, die den Künstler im Brustporträt zeigen und jeweils von einer schwarzen, fettgedruckten Schrift umrahmt sind. Der tätowierte, muskulöse und unbekleidete Oberkörper, der klassische Cis-Männlichkeitsvorstellungen evozieren will, provoziert Ambiguität durch die Sätze, die ihn umrahmen, etwa »You're just a Dyke with a beard«, »You're not a man: you'll never shoot sperm«, oder »My attraction to you doesn't mean I'm gay: You're really a woman«⁴³. Bild und Text sind ein »widersprüchliches, sich wechselseitig formierendes Gefüge«⁴⁴. Die stereotype Selbstverständlichkeit, dass Männlichkeit etwa an den Besitz eines Penis geknüpft ist, wird durch *Distortions* in Zweifel gezogen, indem die Reihe ambige Artikulationen von Männlichkeiten miteinander verbindet: Während nämlich die Bilder »Männlichkeit [...] durch den Einsatz von Signifikanten geschlechtlicher Identität, die den Genitalbereich unsichtbar halten«⁴⁵, konstruieren, stellt der Text Männlichkeit durch den Verweis auf primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale (*sex*) infrage. Anders formuliert: Das Bild bejaht, der Text verneint die klassische Cis-Männlichkeit. Für Josch Hoernes folgt daraus:

»[D]ie Arbeit *Distortions* [...] fordert [...] dazu auf, zu reflektieren, was wir sehend wissen (aus dem Bild ziehen wir das Wissen, das ist ein Mann) und wissend sehen (aufgrund des Wissens das ist ein Mann, sehen wir die Genitalien) bzw. zu sehen und zu wissen glauben. Damit produziert Camerons künstlerische Argumentation eine kritische Distanz zu Annahmen von Objektivität und gesichertem Wissen. Zugleich widersetzt sie

42 Cameron, *Body*, 28–30.

43 Der komplette Text lautet: »Men are jerks, why would you want to be one? You're just a Dyke with a beard. Are you misogynist? I just can't get used to calling you ›he.‹ You want to cut off your tits? Maybe you're just homophobic. Your voice doesn't sound very masculine. Why can't you just be a butch dyke? Does this mean you're heterosexual? You still look female to me.« (Bild 1) »You're so exotic! May I take your photograph? I've always been attracted to hairy women. You're the third sex! You intrigue me. My attraction to you doesn't mean I'm gay: You're really a woman. I think transsexuals are sexy. I like very butch women. You're the best of both worlds. Do you have a penis?« (Bild 2) »This is womynonly space. Where's your dick? Sorry, but I don't like men. You're not a man: you'll never shoot sperm. You must be some kind of freak. I can't be with you: I'm not a lesbian. Do you have what it takes to be a real man? You're kind of short, aren't you? You piss like a woman. You don't belong here.« (Bild 3) (Zitiert nach Hoernes, *Du bist*, 54f.)

44 A.a.O., 47.

45 Ebd. Vgl. dazu auch ausführlicher Hoernes, *Nicht Frosch*, wo er aus transdisziplinärer Perspektive cis-heteronormative Zweigeschlechtlichkeit und ihre hegemoniale Wissensformationen anhand Queerer/Trans Fotografien von Del LaGrace Volcano und Loren Cameron sowie den Film »Boys Don't Cry« diskutiert.

sich Phantasien eines *anything goes*, indem sie die Diskussion um Männlichkeit durch den Bezug auf spezifische Darstellungstraditionen kulturell verortet.«⁴⁶

Das bedeutet: Die Ambiguität von *Distortions* wird zwar durch die kulturelle Verortung gebändigt, bleibt aber als kontextuelle Interpretation zeitoffen. Außerdem unterstützt die künstlerische Darstellung *als Reihe* den prozessualen Charakter der Ambiguität.

Diese drei Orte bewahren (sich) damit die Multiperspektivität und Polyphonie der Zeug_innenschaft und ihrer Zeugnisse. Die Frage ist indes, ob diese Orte der Ambiguität damit sowohl in sozial-kultureller als auch ethisch-politischer Hinsicht die Bedeutsamkeit der Zeug_innenschaft fördern? Zwar ermöglichen sie – im besten Falle – in sozial-kultureller Hinsicht, »dem destruktiven Potenzial der Vernichtung, Abwertung oder Verdrängung von Fremdheit und Differenz entgegenzutreten«⁴⁷. Und auf politischer Ebene haben ambiguitätstolerante Zeug_innenschafts-Orte der Wahrscheinlichkeit zumindest das Potential, dass sich nicht nur das kulturelle, sondern auch das politische Gedächtnis einer Gesellschaft verändert. Aber ob Ambiguitätstoleranz wirklich *verbindende* Orte schafft, an denen Menschen nicht länger Opfer des Leid(en)s, des Hasses, des Unrechts und der Diskriminierung sowie der Gewalt, des Krieges und des Terrors werden, lässt sich zumindest bezweifeln.

Die Stärke von Bauers Konzept der kulturellen Ambiguität liegt darin begründet, dass es auch und gerade im öffentlichen Raum dabei bleibt, dass nicht alle Zeugnisse, und diese vor allem nicht für alle verständlich sind und sein müssen. Auch in einer Gesellschaft gibt es Grenzen des Verstehbaren. Insofern Bauer aber für eine stärkere kulturelle Ambiguitätstoleranz plädiert, begünstigt er die Koexistenz sich widersprechender Zeugnisse. Durch diese Orte wird die *Hörbarkeit* von Zeugnissen auch im öffentlichen Raum gewährleistet. Das, was an dem einen Ort unverständlich bleibt, kann darum seine Bedeutung gegebenenfalls an einem anderen Ort umso mehr entfalten. Damit stehen Bauers Überlegungen denen Gümüşays nahe: Im Anschluss an ihre Position wurde argumentiert, dass eine grundlegende Bedingung der Zeugnisfähigkeit die Anwesenheit anderer Zeug_innen sein kann. Wo Sprachlosigkeit aufgrund des Widerfahrens und struktureller Ungerechtigkeiten vorherrscht, kann ein erster Schritt des Bezeugens darin liegen, dass das Zeugnis sich im vertrauten Rahmen ereignet. Dieser Aspekt wird mit den Überlegungen Bauers noch potenziert, insofern Ambiguitätstoleranz bedingt, dass diese Orte innerhalb einer Gesellschaft *von anderen* akzeptiert werden. In dieser Hinsicht sind Ambiguitätsorte auch und insbesondere Schutzorte, die das Kollektiv einer Gesellschaft bereitzustellen hat.

Allerdings, und darin liegt die Schwäche von Bauers Konzept, lässt diese Koexistenz eine Kooperation vermissen. Wenngleich Ambiguität Akzeptanz und damit Anerkennung ermöglicht, so garantiert sie nicht zwingend Erkenntnis, d.h., sie generiert nicht automatisch orteüberschreitendes Wissen. Dass Zeug_innenschaft eine kollektiv epistemische Praxis ist, wie sich mit Schmidt argumentieren lässt, ist bei Bauer nicht notwendigerweise gegeben, denn dafür bedürfte es des Austausches zwischen den Orten. Die Ambiguität von Zeug_innenschafts-Orten der kontextuellen Interpretation und der

46 Hoenes, Du bist, 48.

47 Sautermeister, Mit Mehrdeutigkeit, 131.

Wahrscheinlichkeit entsteht eben tendenziell durch jeweils andere Orte. Wie sich eine Vermittlung zwischen ihnen einstellt, lässt sich mit Bauer nicht eigentlich klären. Der Ambiguitätstoleranz fehlt gleichsam eine vermittelnde Instanz. Gleichwie an Schmidts Position kritisiert wurde, dass es an den Grenzen des Verstehbaren nicht ausreicht, einen Vertrauensvorschuss zu postulieren, weil er zu einer Passivität seitens der Hörer_innen neigt bzw. als solcher missinterpretiert und sodann missbraucht werden kann, tendiert unvermittelte Ambiguität zu dem, was Bauer gerade verhindern will: Bedeutungslosigkeit. Zwar mag etwas an einem Ort Bedeutung haben und von anderen Orten darin akzeptiert werden, doch wenn diese Bedeutung relevant gerade für andere Orte wäre, lässt sich fragen, wie sich diese Vermittlung vollzieht. Denn: Wissen an den Grenzen des Verstehbaren und im öffentlichen Raum muss vermittelt werden, soll es seine politische Bedeutung entfalten können. Zwar klingt die Vermittlungsinstanz durch die Forderung der Bändigung von Ambiguität an, doch noch diese bleibt bei Bauer tendenziell auf eine in sich geschlossene Gruppe beschränkt. Die genannten Orte erzeugen durch ihr Zusammenspiel durchaus Ambiguität; inwiefern diese aber zur von Margalit von moralischen Gesellschaften geforderten Überwindung von Indifferenz führt, bleibt bei Bauer – bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft – offen. Allerdings bleibt sie darum im Anschluss an Bauer und über ihn hinaus eine soziale und damit von ihren Sprecher_innen und Hörer_innen abhängige Praxis. Ist dann ethisch-politische Zeug_innenschaft schlicht ein U-Topos, ein Ort, den es nicht gibt?

