

Birgit Heller

III.2 Geschlechterstereotype

Wichtige Einsichten in die symbolische und normative Konstruktion der Geschlechter ergeben sich aus der Untersuchung von geschlechtsspezifischen Bildern, die in religiösen Traditionen vorherrschen und als religiös-kulturelle Stereotype bzw. Ideale wirksam werden und normative Ordnungen prägen. In vielen klassischen Studien (Burkert 1997) bis hin zur Szene der modernen Männerspiritualität (Arnold 1994; Rohr 2006) werden wild-aggressive Aspekte in der Gestalt von Jäger, Krieger und Held als ideale, religiös untermauerte Männerbilder hervorgehoben. Im Kontext religiöser Autorität nehmen Figuren wie Priester, Magier, Asket und Weiser/Lehrer Spitzenpositionen ein, die überwiegend mit dem männlichen Geschlecht verknüpft werden. Zum Bereich idealisierter Tätigkeiten von männlichen Gottheiten, aber auch von mächtigen Männern zählen Schöpfung, Gründung der Lebensordnung, Stiftung der kulturellen Errungenschaften und insbesondere auch Opferrituale. Als typische Symbole männlicher Sakralität gelten Himmel, Berge, Donner, Regen oder gehörnte Tiere (Klaiman 2005, 5758). Ordnung, Stabilität, Größe, Stärke, Transzendenz und Licht werden als männliche sakrale Werte und Eigenschaften verstanden. Dass es sich hier weitgehend um Konstrukte und Stereotype handelt, wird im Rahmen der Männer- und Geschlechterforschung sehr deutlich. Teilweise sind diese Stereotype erst in einer einseitigen Darstellung der Religionsgeschichte entstanden, teilweise finden sich die entsprechenden Vorlagen in den religiösen Traditionen selbst.

Als typische Symbole weiblicher Sakralität gelten Erde, Höhlen, Wasser, Brunnen und Vegetation sowie Eigenschaften wie Fruchtbarkeit und Fürsorge, aber auch Chaos, Zerstörung, Dunkelheit und Wandel (Falk 2005). Die komplexe Symbolik einer weiblich personifizierten Schöpfungs-, Transformations- und Todesmacht spielt zwar in verschiedenen frühen Religionen eine bedeutende Rolle, verschwindet aber in den großen Religionen der Gegenwart weitgehend in den Hintergrund. Betont werden nun Passivität und Hingabe sowie die weiblichen Idealbilder der gehorsamen Tochter bzw. reinen Jungfrau und der ergebenen Ehefrau; ihre Bezugspole sind jeweils männlich. Die Bedeutung der weiblichen Ideale liegt primär in ihrer Funktionalität für männliche Personen, von denen sie jeweils abhängig sind. Insofern besitzt die weibliche Existenz keinen Selbstwert, sondern ist von der männlichen abgeleitet. Auf der Ebene der religiösen Symbolik werden der Jungfrau teilweise besondere Kräfte und eine gewisse Autonomie zugeschrieben. Die Frau als Mutter gilt überwiegend als Objekt der Verehrung und kann auch als göttliche Gestalt glorifiziert werden. Im Gegensatz dazu steht das Konstrukt von der Gefahr durch die dunkle, zerstörerische weibliche Macht, das

sich als Stereotyp von der triebhaften Frau als Verführerin nachhaltig auf religiös-kulturelle Einstellungen gegenüber Frauen ausgewirkt hat. Die Stereotype von der Verführerin und der unwissenden Frau hängen eng zusammen und werden im Folgenden kurz skizziert. Im Anschluss daran wird das Stereotyp vom ‚weibischen‘ Mann behandelt, das häufig in der Auseinandersetzung mit Menschen begegnet, die zwar im Rahmen eines binären Geschlechtersystems als Männer kategorisiert werden, aber nicht dem vorherrschenden Männlichkeitsideal entsprechen.

Das Stereotyp von der weiblichen Triebhaftigkeit und der Frau als Verführerin

Die Frau gilt in vielen religiösen Traditionen als Verkörperung der Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit und wird besonders (aber nicht nur) im asketischen Milieu verschiedener Religionen negativ bewertet. Die Gefahr, die vom weiblichen Körper und seiner angeblich engen Verbindung mit triebhafter Sexualität und Geburt ausgeht, wird als Heils-Hindernis für ein spirituelles Leben betrachtet. Entsprechend gilt Askese im Sinn sexueller Entsagung als Voraussetzung für religiöse Vervollkommnung.

In den Traditionen der abrahamitischen Religionen hat sich vor allem die biblische Erzählung von der Erschaffung und dem Sündenfall des ersten Menschenpaares (*Das Buch Genesis* 1–3) nachhaltig auf das Stereotyp der Frau als Verführerin ausgewirkt. So lastet der Philosoph Philo von Alexandria (zwischen 20/10 v. chr. Z.–40/50 n. chr. Z.), ein bedeutender Vertreter des hellenistischen Diasporajudentums, in seinem *Genesis*-Kommentar den Sündenfall dem unvollkommenen und verabscheuungswürdigen Wesen der Frau an, die er als Symbol für Sinnlichkeit betrachtet (Kvam, Shearing und Ziegler 1999, 41–42; 65). Im Mann hingegen sieht er das Symbol der Vernunft. Dementsprechend weist er dem Mann Unsterblichkeit und alles, was gut ist, zu, der Frau aber Tod und alles, was schlecht ist. Im Kontrast zu diesem deutlichen Geschlechterdualismus finden sich in der rabbinischen Überlieferung vielfältige und widersprüchliche Aussagen über Eva (Kvam, Shearing und Ziegler 1999, 71–73). Obwohl sich die rabbinische Eva als eine Mischung aus abwertenden und weniger abwertenden bis positiven Zuschreibungen präsentiert, ist sie auch durch das Bild von Eva der Verführerin gekennzeichnet. Maimonides, der bedeutendste und einflussreiche jüdische Philosoph des Mittelalters, identifiziert die Schlange mit Satan, der Eva verführt; als Instrument Satans füge sie Adam Schaden zu und sei für seinen Tod verantwortlich (Kvam, Shearing und Ziegler, 1999, 219). In der jüdischen Überlieferung ranken sich zudem zahlreiche Legenden um den weiblichen Dämon Lilith (Sholem und Heschel 2007). So erscheint Lilith als

die erste, ungehorsame Frau Adams, die sich magischer Praktiken bedient, als ein Schreckgespenst weiblicher Verführungskraft und als Kindermörderin.

Bereits in der frühen christlichen Überlieferung wird die Unterordnung der Frau unter den Mann mit Evas sekundärer Erschaffung sowie ihrer Verführbarkeit und dem dadurch bedingten Sündenfall begründet:

Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und kam zu Fall.¹

In einer Mahnschrift fordert der christliche Kirchenvater Tertullian (nach 150 – nach 220) die Frauen auf, sich bescheiden und sittsam zu kleiden. Jede Frau sei eine Eva, die Sünde und Tod in die Welt bringe. Für Tertullian ist die Frau deshalb „der Eingang des Teufels“.² Von dieser Aussage lässt sich eine gerade Linie zum *Malleus Malleficarum* („Der Hexenhammer“ des Dominikaners Heinrich Kramer, Erstdruck 1487), dem bedeutendsten Handbuch der Kirche für Hexenjäger, ziehen. Der lateinische Titel macht bereits deutlich, dass die Zielrichtung des Buches auf Frauen zugespitzt ist, die – so wird argumentiert – durch ihre physischen und psychischen Defekte anfällig für die Versuchung des Teufels seien. Eine Schlüsselrolle nimmt die der Frau angelastete unersättliche sexuelle Begierde ein, die sich besonders im Liebeszauber manifestiere.³

Laut *Koran* sind Adam und Eva zwar gemeinsam für den Sündenfall verantwortlich (Sure 7, 19–24), diese Sicht ändert sich aber in einem großen Teil der exegetischen Traditionen und volkstümlichen Legenden, die der Frau die Verantwortung für Adams Sünde zuschieben (Kvam, Scheering und Ziegler 1999, 158 f.). Eva (arabisch Ḥawwāʾ) ist diejenige, die sich verführen lässt und daraufhin Adam verführt; sie gilt als moralisch schwaches und mangelhaftes Wesen. Darüber hinaus ist in der islamischen Überlieferung eine zweite Sündenfallgeschichte verbreitet, in der Eva einen Pakt mit Iblis (dem Satan) schließt und einen Sohn nach ihm benennt. Damit wird Eva nicht nur als religiös-moralisch minderwertig abgestempelt, sondern auch – ähnlich wie Lilith im Judentum – dämonisiert (Spellberg 1996, 314–318).

Das Stereotyp von der Frau als Verführerin ist nicht auf die abrahamitischen Religionen beschränkt. In der *Manusmṛti*, dem bedeutendsten hinduistischen Werk über die Lebensordnung und die Verhaltensnormen, wird gewarnt:

1 *Der erste Brief an Timotheus* 2, 11–14, Einheitsübersetzung der *Bibel* 2016.

2 Tertullian. *Über den weiblichen Putz*, zit. nach: Jensen 2002, 211.

3 Ein großer Teil der Delikte, die den Hexen vorgeworfen werden, bezieht sich auf Schadenszauber in Form von Liebes- und Impotenz-Zauber, vgl. dazu Kramer 2000.

Die Natur der Frauen ist hier auf Erden das Verderben der Männer; deshalb sind die Umsichtigen in Gegenwart ausgelassener Frauen nicht arglos. Denn eine übermütige Frau kann in dieser Welt nicht nur einen Unwissenden, sondern sogar einen Wissenden vom rechten Weg abbringen und ihn zum Sklaven von Lust und Wut machen.⁴

Noch weitaus abfälligere Äußerungen über das Wesen der Frau sind in dem gleichnamigen Abschnitt (skt. *strīdharmā*, „Das Wesen der Frau“) im Epos *Mahābhārata* festgehalten: Der Frauen Leichtsinns ist die Wurzel aller Fehler; ihre Begierde ist unersättlich; sie sind Tod, Unterwelt, Höllenmaul, des Messers Schneide, Gift, Schlange, Feuer in einem.⁵

Auch in den buddhistischen Traditionen finden sich analoge Vorstellungen und Äußerungen. So dominiert die vertraute Polemik, die den Frauen Leichtfertigkeit, Begierde und Täuschung vorwirft, beispielsweise in einer populären Erzählung namens *Udayanavatsarājaparivataḥ* (Die Erzählung vom König Udayana von Vatsa), die zu einer Schriftensammlung des Mahāyāna-Buddhismus gehört. Frauen sind nach diesem Text verabscheuenswerter als eine tote Schlange oder ein toter Hund. Es heißt, dass Frauen wie Fischer sind, die die Männer mit ihrem Netz fangen – das Messer der Frauen sei daher mehr zu fürchten als das der Mörder (Paul 1979, 43). Auch wenn derart misogynen Aussagen nicht die vorherrschende Haltung gegenüber Frauen in der buddhistischen Literatur repräsentieren, hat sich das Bild von der Frau als bedrohlicher Quelle allen Übels besonders in asketisch-monastischen Kreisen festgesetzt (Faure 2003, 60–62). Darüber hinaus findet sich der Prototyp destruktiver weiblicher Verführungskraft in der Legende vom Leben des historischen Buddha.⁶ Demnach sendet Māra, der den Tod sowie den todbringenden Daseinsdurst verkörpert und der Gestalt des Satans in den abrahamitischen Religionen gleicht, seine Töchter – Personifikationen von Leidenschaft, Missgunst und Begierde – aus, um die Erleuchtung Buddhas zu verhindern. Es wird ausführlich beschrieben, wie die Töchter des Māra die zweiunddreißig verschiedenen sinnlich-körperlichen Verführungskünste der Frauen entfalten. Aufgelistet wird unter anderem: das Öffnen der roten Lippen, Tanzen, Singen, Enthüllen der verschleierte Gesichter, Offerieren der halbbedeckten Brüste, Entblößen der Schenkel, tiefes Seufzen, sich Darbieten in der Gestalt von Jungfrauen oder Einladen zu Liebesfreuden. Doch der Bodhisattva (der künftige Buddha) – so heißt es – bleibt

⁴ *Manusmṛti*, 2, 213 f., übers. v. Michaels 2010, 42.

⁵ Der ganze Abschnitt ist enthalten in *Mahābhārata* 13, 38–43, übers. v. Meyer 1915, 371–373.

⁶ Die legendenhafte Ausgestaltung der Lebensbeschreibung Buddhas ist in verschiedenen Versionen überliefert. Die Versuchung Buddhas durch die Töchter des Māra wird ausführlich in der Buddha-Biographie *Lalitavistara* geschildert; die wichtigsten Passagen finden sich bei Waldschmidt 1982, 159–164.

standhaft und unerschütterlich, weil seine Sinne bezähmt sind und der Geist gebändigt ist. Im Gegenzug verkündet er, dass, wer den Körper als unrein und vergänglich betrachtet, nicht in die Gewalt der Frauen gerät. Daraufhin resignieren die Töchter Māras und antworten dem Vater, der sie zur Rede stellt, dass der Bodhisattva zweifellos wisse, wie viele Laster Frauen besitzen und sein Sinn von Begierden frei sei. Diese Versuchungsgeschichte wurde – nicht zuletzt wegen der vielfältigen ikonographischen Darstellungen – im volkstümlichen Buddhismus breit rezipiert.

Es ist offenkundig, dass das Stereotyp von der Frau als Verführerin mehr Licht auf die Ängste und Triebgebundenheit seiner männlichen Erzeuger wirft als auf die sogenannte weibliche Natur. Teilweise wird die männliche Begierde durchaus als Fehler wahrgenommen, der aber häufig durch die Vermeidung der Auslöserin der Begierde korrigiert wird, was zu Ausschluss-Praktiken gegenüber Frauen aus zentralen religiösen Bereichen führt. Anders als Männer werden Frauen als wesenhaft schlecht, als Verkörperung animalischer Sinnlichkeit betrachtet. Das einseitige Frauenbild, das sich in all diesen Texten zeigt, spiegelt keinesfalls die einzige und zwangsläufig vorherrschende Sicht auf Frauen. Populäre Erzählungen, wie die zuvor erwähnten Lilith-Legenden, die islamischen Sündenfall-Legenden oder die Erzählung vom König Udayana, die das weibliche Geschlecht mit negativen Aspekten verknüpfen, tradieren und untermauern aber abwertende Einstellungen gegenüber Frauen. Sie sind in ihren Auswirkungen zumindest dem zeitgenössischen Akt des Mobbings vergleichbar und haben Vorurteile genährt und verbreitet. Häufig genug hat das Bild der Verführerin auch als ideologische Basis für Diskriminierungen und Gewaltanwendung gegenüber Frauen gedient.

Das Stereotyp von der unwissenden Frau

Die Stereotype von der Verführerin und von der unwissenden Frau sind eng miteinander verknüpft. Die der Frau zugeschriebene Triebhaftigkeit mit den dazu gehörenden charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinn, Untreue oder Genusssucht, dient dazu, den Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen zu rechtfertigen. Quer durch die großen religiösen Traditionen werden weibliche Sexualität und weiblicher Körper der Welt des Geistes diametral entgegengesetzt. Da die Frau mit ihren Körperfunktionen identifiziert wird, gelten Geburt, Kinder und Küche als ihre Domäne. Um sie nicht von den Aufgaben in diesen weiblich definierten Tätigkeitsfeldern ‚abzuhalten‘, sind sie vom aufwändigen Erwerb religiösen Wissens in den patriarchalen religiösen Traditionen ausgeschlossen oder zumindest darin eingeschränkt. Buddhismus und Christentum ermöglichen Frauen, die sich für eine monastische Lebensweise entscheiden, einen gewissen Zugang zu

Bildung, allerdings begrenzt, ohne Lehrerlaubnis und mit geringem Respekt versehen. Religiös gebildete Frauen spielten zwar in der Anfangsphase des Islam und in der Mystik gemäß den Quellen eine gewichtige Rolle, die Produktion religiösen Wissens wurde jedoch seit früher Zeit durch eine männliche Gelehrtentradition dominiert.

Explizit vom religiösen Wissen ausgeschlossen werden Frauen im Judentum und im klassisch-brahmanischen Hinduismus (Heller 1999). So wurden jüdische Frauen vom Studium der *Tora* „befreit“, obwohl dieses nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem ins Zentrum jüdischen Lebens rückte und als das wichtigste aller Gebote eingestuft wurde. Das rabbinische Judentum förderte eine sozio-religiöse Kultur, in der Bildung der höchste Wert beigemessen wurde, an der Frauen aber kaum teilhaben konnten. Entsprechend einer rigiden Funktionsteilung für Frauen und Männer galt das Haus als Domäne der Frau.⁷ Hauswirtschaftliche Fähigkeiten waren für die Frau charakteristisch, sie wurde aber auch darauf reduziert, wie es der folgende Ausspruch zum Ausdruck bringt: „Weisheit dem Weibe nur bei der Spindel“.⁸ Nach der Überlieferung wies Rabbi Eliezer mit diesen Worten die Frage einer gelehrten Frau zurück, die ihm eine Frage bezogen auf die Erzählung des Auszugs Israels aus Ägypten stellte. Die Arbeit an der Spindel war für Frauen nicht nur typisch, sondern galt als Synonym für Bildungslosigkeit.

Zum *Tora*-Studium von Frauen gab es offenbar in frührabbinischer Zeit unterschiedliche Sichtweisen, wie die Diskussion im *Talmud*-Traktat *Soṭa* zeigt. Der Traktat behandelt den Umgang mit einer Ehebruchverdächtigen. Sie soll einem Bitterwasser-Ordal ausgesetzt werden, um ihre Schuld zu prüfen. Ist sie schuldig, so wird ihr Gesicht gelb, die Augen treten hervor und die Adern schwellen ihr an. Hat sie aber ein Verdienst, kann die Wirkung bis zu drei Jahre zurückgehalten werden. Daraus folgerte Rabbi Ben Azai, dass man verpflichtet sei, seine Tochter die *Tora* zu lehren, damit sie, wenn sie trinken muss, wisse, dass das Verdienst ihr beistehe. Rabbi Eliezer hingegen vertrat die Auffassung: „Wer seine Tochter Thora lehrt, der lehrt sie Ausschweifung.“⁹ Mit dieser Aussage ist wahrscheinlich gemeint, dass die Kenntnis der Wirkung des Verdienstes Frauen zu einem zügellosen Sexualverhalten führen würde (Wegner 1988, 162). Dafür spricht auch der anschließende Vorwurf von Rabbi Jehoshua, dass Frauen die Befriedigung ihrer sexuellen Begierde sogar dem Reichtum vorziehen. In der weiteren Tradition setzte sich jedenfalls das Verbot des *Tora*-Studiums für Frauen durch.

7 Zur Identifikation von Frau und Haus siehe den *Talmud*-Traktat *bSchabbat* 118b, übers. v. Goldschmidt 1996, 1, 800.

8 *bjoma* 66b, übers. v. Goldschmidt 1996, 3, 181–182.

9 *Soṭa* 3, 4, übers. v. Bietenhard 1956, 71.

Die mittelalterliche Legende von der gelehrten Beruria unterstreicht exemplarisch die Ansicht, dass Bildung auf das flatterhafte Wesen der Frau keinen Einfluss habe. Unter den wenigen gebildeten Frauen, die im *Talmud* erwähnt werden, nimmt Beruria die prominenteste Stellung ein. In der Tradition gilt sie als Tochter des Rabbi Hananyah ben Teradyon und als Frau des berühmten Rabbi Meir. Sie soll im 2. Jahrhundert n. chr. Z. in Palästina gelebt haben. Die Quellen attestieren ihr ein beträchtliches Maß an formeller rabbinischer Ausbildung und Gelehrsamkeit, die die Exegese und Interpretation biblischer Texte umfasste. Sowohl die historische Einordnung als auch die Familienbeziehungen Berurias sind umstritten. Nach der Legende, die das erste Mal im 11. Jahrhundert belegt ist, soll sie sich über den Ausspruch der Gelehrten lustig gemacht haben, dass Frauen flatterhaft sind (Goodblatt 1977, 220). Um sie von der Richtigkeit der Aussage zu überzeugen, wies ihr Ehemann, Rabbi Meir, einen seiner Schüler an, sie zur Untreue zu verführen. Nachdem dieser sie viele Tage bedrängt hatte, willigte sie ein. Als ihr der Sachverhalt klar wurde, erhängte sie sich.

Was Forscherinnen und Forscher aus der Beruria-Überlieferung folgern, lässt sich grob zwei unterschiedlichen Auffassungen zuordnen (Kraemer 1992, 98–99): Für die einen ist Beruria ein Beweis dafür, dass zumindest einige Frauen die *Tora* studieren konnten. Die anderen sehen in ihr nur eine Fiktion, die die Absurdität eines solchen Unternehmens aufzeigen soll. Die letztere Sichtweise entspricht jedenfalls der mittelalterlichen Einschätzung von Beruria, die in ihr eine Warnung und einen Beweis für die Gefahren sieht, die (auch) von einer gelehrten Frau ausgehen. So lässt sich der Ausschluss von der religiösen Bildung rechtfertigen, der dazu führte, dass die unwissenden Frauen bis weit ins 20. Jahrhundert im Kult nicht vollberechtigt waren; in der Orthodoxie ist das bis heute der Fall.

Auch im klassisch-brahmanischen Hinduismus ist Frauen der Zugang zum religiösen Wissen versperrt (Heller 2021, 310–314), erst seit dem 20. Jahrhundert sind Veränderungen zu beobachten (Narayanan 2005). Das religiöse Wissen ist im *Veda* (abgeleitet von skt. *vid*, „wissen“), der ältesten Quelle der späteren hinduistischen Traditionen enthalten. Die Knaben der drei oberen Gesellschaftsschichten sollten im Alter zwischen sieben und zwölf Jahren mit der Zeremonie des *upanayana* zum *Veda*-Studium aufgenommen werden. Mit diesem Ritus wurden die Knaben in die Gemeinschaft, in das *Veda*-Studium und in die Praxis des täglichen Feueropfers initiiert. In dieser sogenannten zweiten, wahrhaften Geburt erhielten sie eine neue Identität. Erst die Geburt aus dem *Veda*, dem heiligen Wissen, erschuf das volle Mitglied der Gesellschaft. In der vedischen Zeit wurde die religiöse Initiation zumindest teilweise auch für Mädchen durchgeführt und vereinzelt werden auch gebildete religiöse Frauen namentlich erwähnt. Darüber hinaus beweist die Existenz der Begriffe *ācāryā* und *upādhyāyā*, mit der Bedeutung „Lehrerin“, dass die

alten Grammatiker mit der Existenz gebildeter Frauen offenbar vertraut waren.¹⁰ Im Zusammenhang mit einem Ritus für den, der sich einen Sohn wünscht, der die drei *Veden* beherrscht, ist auch ein Ritus belegt für den, der sich eine gebildete (skt. *paṇḍita*) Tochter wünscht.¹¹ Etwa 1200 Jahre später – im 8. Jahrhundert n. chr. Z. – wird diese Bildung als Geschicklichkeit in der Hausarbeit interpretiert (Leslie 1983, 97), obwohl das Wort „Pandit“ bis heute den brahmanischen Gelehrten bezeichnet.

Diese Unfähigkeit, sich eine gebildete Frau anders als eine geschickte Hausfrau vorzustellen, setzt einen Prozess voraus, der sich ansatzweise in den Texten spiegelt. Bereits in frühen vedischen Texten findet sich die Formulierung: „Die Gattin ist das Haus“¹². Die häusliche Orientierung der Frau war hier bereits das vorherrschende Rollenmodell, auch wenn einigen Frauen andere Möglichkeiten offenstanden. Zum generellen Ausschluss von Frauen vom *Veda*-Studium im klassisch-brahmanischen Hinduismus haben sowohl frauenfeindliche Stereotype (wie die Verführerin) als auch die geschlechtsspezifische Funktionalisierung beigetragen. Für Hindu-Frauen stellt das Studium der heiligen Schriften nach der klassisch-brahmanischen Tradition kein religiöses Verdienst dar, weil ihre Religion im Dienst am Ehemann besteht. An die Stelle der Initiation, die alle Knaben – mit Ausnahme der untersten sozialen Klasse – zum Schriftstudium berechtigte, trat für Mädchen das Hochzeitsritual. Aus dieser Perspektive sind Frauen keine vollwertigen Mitglieder der Hindu-Gesellschaft; ihre Unwissenheit macht sie rituell inkompetent und unfähig zum eigenständigen Vollzug der vedischen Opferriten. Die theoretische Auseinandersetzung um die Beteiligung der Frau am Opfer wird in der Ritualwissenschaft etwa 500 Jahre n. chr. Z. mit den Worten kommentiert: „Die Frau ist dem Mann nicht gleich. Der Opferer ist ein Mann und wissend, seine Gattin eine Frau und unwissend [skt. *āvidya*, B. H.]“¹³

Das Verbot des *Veda*-Studiums verhinderte Frauenbildung. Der Wissensmangel wurde aber in weiterer Folge als weiblicher Makel betrachtet, aus dem eine religiöse Minderwertigkeit von Frauen abgeleitet wurde. Nach Auffassung der *Manusmṛti*, der die größte Bedeutung unter den normativen Texten der klassisch-brahmanischen Tradition zukommt, sind Riten für Frauen ohne die heiligen vedischen Mantras („Verse“) zu vollziehen (*Manusmṛti* 9, 18). Frauen werden in ritueller Hinsicht mit Śūdras, der untersten Gesellschaftsschicht, gleichgestellt. Die Frau verkörpert Unwissenheit (skt. *āvidya*) und Verblendung.

Das männliche Monopol auf Wissen hat in vielen Religionen zu einem minderwertigen religiösen Status von Frauen geführt. Aus dem faktischen Bildungs-

10 Siehe Böthlingk und Roth 1990, 606 und 987 mit Quellenverweisen.

11 *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 6, 4, 17, übers. v. Rump 2013, 191.

12 *Ṛg-Veda* 3, 53, 4, übers. v. Geldner 2003, 393.

13 *Śabara-Bhāṣya*, übers. v. Jha 1973, 993.

verbot resultierte ein geringer Bildungsstand, der Frauen den Makel der Unwissenheit und Minderwertigkeit eintrug. Unwissenheit wurde letztendlich als eine weibliche Charakterschwäche festgeschrieben, die wiederum den Ausschluss vom religiösen Wissen und andere Diskriminierungen rechtfertigte. Rollen mit religiöser Autorität und Leitungsfunktionen, aber auch die Vollberechtigung im Kult sowie die Produktion der autoritativen Texttradition waren damit automatisch Männern vorbehalten. Verbote oder Einschränkungen für den Erwerb religiösen Wissens haben die Stimmen der Frauen zum Schweigen gebracht und wesentlich zu ihrer Marginalisierung beigetragen.

Das Stereotyp von der unwissenden Frau steht allerdings merkwürdig unvermittelt und geradezu konträr neben den zahlreichen weiblich personifizierten göttlichen Gestalten des Wissens und der Weisheit. Beispielsweise wird die hinduistische Göttin Sarasvatī als „Kraft des Wissens“ bezeichnet. Sie ist die Quelle und Beschützerin der Künste und Wissenschaften, vermittelt aber auch die spirituelle Weisheit, die aus der Welt der Unwissenheit befreit. Auch im tibetischen Buddhismus zeigt sich die Weisheit in weiblichen göttlichen Symbolgestalten. Die jüdisch-christliche Tradition preist „Frau Weisheit“ als Schwester, Freundin, Braut und geliebtes Kind Gottes. Im Mittelalter knüpfen mystische Traditionen im Judentum und im Christentum an diese Vorstellung an und betrachten sie als weibliches göttliches Prinzip, das integraler Bestandteil des Gottesbildes ist. Dieser Widerspruch zeigt sehr deutlich, dass die Wertschätzung des weiblichen Geschlechts auf der religiösen Symbolebene im Gegensatz zur Einstellung und zum Status von Frauen in der sozialen Wirklichkeit stehen kann. Die wenigen, aber deutlichen Quellen zu weiblicher Gelehrsamkeit und Weisheit¹⁴ wurden in der männlich dominierten Religions- und Theologiegeschichte an den Rand gedrängt bzw. auf die Ebene mythischer Weiblichkeit reduziert.

Das Stereotyp vom ‚weibischen‘ Mann

Das Phänomen des Geschlechtswechsels ist in vielen Kulturen – historisch und aktuell – belegt. Der Wechsel des Geschlechts bezieht sich zum einen auf die äußere Erscheinung mit körperlichen Veränderungen (etwa Kastration) sowie ohne körperliche Veränderungen (etwa Transvestitismus/Crossdressing) und zum anderen auf die soziale Geschlechterrolle und das entsprechende Verhalten. Die zahlreichen Beispiele von anatomisch weiblichen Menschen, die einen Wechsel zum männlichen Geschlecht vollzogen haben (in älterer Terminologie: F-T-M, *female to male*,

¹⁴ Vgl. dazu die diversen Beispiele in den religionsgeschichtlichen Beiträgen.

heute eher Transmänner),¹⁵ haben in den jeweiligen Kulturen, aber auch in der einschlägigen Forschung meist weniger Aufmerksamkeit erhalten als die umgekehrte Bewegung. Daher scheinen Transformationen eines anatomisch männlichen Menschen in Richtung des weiblich definierten Geschlechts (M-T-F, *male to female* bzw. heute Transfrauen) zu überwiegen (Nanda 2000, 7f.). Es ist unklar, ob das sichtbare Übergewicht des Geschlechtswechsels von ‚männlich‘ zu ‚weiblich‘ nur eine Frage verzerrter (androzentrischer) Wahrnehmung ist, oder ob dieses Ungleichgewicht auch andere Erklärungen erfordert.

Prinzipiell gibt es einen gravierenden Unterschied zwischen den beiden Versionen: Während Frauen, die zu Männern werden, in männerdominierten Gesellschaften die Privilegien der männlichen Geschlechterrolle erlangen können, verlieren Männer, die zu Frauen werden, ihren höherwertigen Status. Das Motiv von der ‚männlichen‘ Frau taucht in vielen religiösen Traditionen in zwei Varianten auf: Zum einen als Zuschreibung von außen, die eine besondere Wertschätzung für die hervorragende Spiritualität einer Person ausdrückt, die deshalb dem Wesen nach nur ein Mann sein kann; zum anderen als bewusste Annahme einer männlichen Identität, um die Grenzen der weiblichen Geschlechterrolle überschreiten zu können.¹⁶ Im Gegensatz dazu können Transfrauen zwar religiös bedeutsam sein, weil ihnen besondere Kräfte zugesprochen werden, allerdings sind sie gleichzeitig oft gefürchtet und sozial verachtet.¹⁷ Der ‚weibische‘ Mann bedroht das Bild patriarchaler Männlichkeit, weil er sich in der Geschlechterhierarchie nach unten begibt und sich selbst erniedrigt. Vermutlich ist das auch einer der maßgeblichen Gründe, warum im Kontext homosexueller Beziehungen jener Partner, der die passive, stereotypisch weibliche Rolle einnimmt, vielfach mehr verachtet wird bzw. warum Homosexualität zwischen Männern etwa in der Geschichte der patriarchal geprägten abrahamitischen Religionen weitaus drastischer sanktioniert wird. Abweichungen von der normativen Männlichkeit – und in geringerem Ausmaß auch von der normativen Weiblichkeit – werden in den großen Religionen der Gegenwart entweder generell abgelehnt und bestraft oder zwar nicht geschätzt, aber zumindest toleriert und auch mit eigenen Begriffen erfasst.

15 Für Beispiele aus verschiedenen Kulturen siehe Shaw 2005, 6–11.

16 Für Beispiele aus der frühen christlichen Kirche siehe Torjesen 1996, für den hinduistischen und buddhistischen Kontext siehe Humes 1996.

17 Vom Geschlechtswechsel innerhalb eines binären Geschlechtersystems unterscheidet sich die in indigenen Kulturen belegte Geschlechtervielfalt, vgl. dazu den Beitrag von Sabine Lang in diesem Band. Obwohl beispielsweise auch im alten Indien das Konzept eines ‚dritten‘ Geschlechts verankert war, wurden und werden Personen, die dieser Kategorie zugezählt werden, verachtet. Anders als in den erwähnten indigenen Kulturen ist in Indien Heterosexualität in Kombination mit dem binären Geschlechtersystem die erwünschte Norm.

Das Thema Transsexualität/Transgender ist nicht erst in jüngster Zeit Gegenstand einer breiten gesellschaftlichen Diskussion geworden. In den jüdisch-rabbinischen Quellen finden sich ausführliche Beschreibungen und Vorschriften für Menschen mit Auffälligkeiten, die sich auf ihr Geschlecht beziehen. Als Begriffe werden erwähnt: *androgynous*, *tumtum*, *saris*, *ajlonit*, wobei nur bei der letztgenannten Bezeichnung ein explizit weibliches Ausgangsgeschlecht angenommen wird. Im Vordergrund steht hier die eindeutige Zuordnung in die Kategorie männlich oder weiblich, um die damit verbundenen spezifischen gesetzlichen Vorschriften zu identifizieren. So wird der sogenannte *saris* (meist übersetzt mit „Eunuch“) zwar als eine Person mit weiblichen Eigenschaften (etwa weibliche Stimme, bartlos, ohne Körperbehaarung) beschrieben, gilt aber als Mann (Lev 2007, 305), wenngleich als ‚beschädigter‘, abnormaler Mann, der sexuell dysfunktional ist und sich nicht fortpflanzen kann. Abweichungen von der ‚normalen‘ Männlichkeit werden primär mit femininen körperlichen Merkmalen, nicht mit femininen Charakterzügen verknüpft. Was den Umgang mit Personen anbelangt, die aufgrund ihrer genitalen Ausstattung weder als Mann noch als Frau eingestuft werden können (genannt *androgynous* oder *tumtum*), so ist auch hier das rabbinische Interesse an einer eindeutigen Klassifikation zentral, um die entsprechenden geschlechtsspezifischen Verpflichtungen zu klären. Zu diesem Vorgang der Vereindeutigung des Geschlechts existieren drei Auffassungen: Die Festlegung auf das männliche Geschlecht wird empfohlen; das männliche Geschlecht wird bevorzugt, aber es ist erlaubt, das weibliche Geschlecht zu fixieren; die Festlegung auf das weibliche Geschlecht ist verboten (Cohen 1999).

Eine besondere Aufmerksamkeit für Geschlechtsabweichungen lässt sich in hinduistischen und buddhistischen Traditionen feststellen. In Indien existieren bereits seit 3000 Jahren Begriffe, die die Abweichung von der normativen männlichen Rolle in verschiedener Hinsicht definieren: als Abweichung von der jeweils normativ männlichen Anatomie oder mentaler Verfassung, sexueller Orientierung oder des sozialen Verhaltens. Die Vorstellung sexueller Zweideutigkeit ist bereits in Texten der vedischen Zeit belegt und wurde in den ersten Jahrhunderten n. chr. Z. zum Konzept des *tr̥tīyā prakṛti* weiterentwickelt, eines „dritten Geschlechts“, das neben dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht existiert (Syed 2003). Nach der altindischen medizinischen Theorie handelt es sich um ein natürliches Phänomen, das bereits zum Zeitpunkt der Zeugung festgelegt wird. Es wird mit dem Mischungsverhältnis der elterlichen Zeugungssubstanzen oder ihrer minderwertigen Qualität erklärt oder aber auf das Fehlverhalten der Eltern beim Geschlechtsverkehr zurückgeführt: Wenn der Mann mit seiner Ehefrau als ‚Frau‘ verkehrt – er nimmt die weibliche Position ein und liegt unten, während sie oben liegt –, dann entsteht ein anatomisch männliches Kind mit weiblicher Gestik und Gestalt (Syed 2003, 75).

Es existieren verschiedene, synonym verwendete Bezeichnungen für Angehörige des sogenannten dritten Geschlechts. Auch wenn für sie unter anderem der Begriff *napuṃsaka*, „weder männlich noch weiblich“ verwendet wurde, wurden sie fast immer als defekte Männer betrachtet. Zum dritten Geschlecht zählten überwiegend anatomisch männliche Menschen, deren Geschlechtsorgane als unvollkommen galten, die weibliche Kleidung, Schmuck und Frisur trugen, feminines Verhalten imitierten, nicht heirateten und keine Nachkommen zeugten. Sie wurden durch die indische Geschichte hindurch als feige, weibisch und schwach angesehen und als impotente Männer verachtet – bei Aufzählungen werden sie häufig zusammen mit körperlich und geistig behinderten Menschen genannt. Besonders aussagekräftig ist der Sanskrit-Terminus *klība*, zusammengehörig mit *klāibya*, Schwäche, die als angeborene Eigenschaft des weiblichen Geschlechts gilt (Syed 2003, 85). Der Begriff *klība* bezeichnet einen unmännlichen, also weibischen Schwächling und inkludiert die damit verbundenen Zuschreibungen von Feigheit und Dummheit. Diese Menschen wurden als unrein betrachtet und daher von Opfern und Ritualen ausgeschlossen. Erbrechtlich wurden sie – genauso wie psychisch erkrankte und körperlich oder kognitiv beeinträchtigte Menschen – mit kriminellen Personen gleichgesetzt. Für ihre Existenz werden in der religiösen Literatur verschiedene Gründe angegeben, darunter die Ansicht, dass sexuelle Vergehen oder Gewaltanwendung in einem vergangenen Leben mit dem Verlust der Männlichkeit und damit der Nachkommenschaft im Rahmen einer folgenden Wiedergeburt bestraft werden (Syed 2003, 95–96).

Die verschiedenen Gemeinschaften, die heute zur Kategorie des dritten Geschlechts gezählt werden, sind mit ähnlichen Stereotypen und Vorurteilen wie in der altindischen Zeit konfrontiert. So werden etwa den Hijras zwar spirituelle Kräfte zugeschrieben, aber dennoch fristen sie ihr Dasein verachtet am Rand der Gesellschaft. Das Selbstverständnis zeitgenössischer Hijras folgt dem traditionellen indischen Konzept vom dritten Geschlecht, das dem binären Modell von Geschlecht widerspricht. Hijras verstehen sich nicht als Männer, die versuchen eine Frau zu sein, sondern als ein eigenständiges (drittes) Geschlecht (Syed 2016).

Im Gegensatz dazu tauchen im Rahmen der hinduistischen *Bhakti*-Bewegungen¹⁸ Gruppierungen auf, die mit Transgender-Phänomenen im Rahmen der Geschlechterbinarität verknüpft sind. Generell nehmen männliche Verehrer des Gottes Kṛṣṇa die traditionell weibliche Geschlechterrolle an. Sie setzen sich zu der männlich personifizierten Gottheit in der Rolle der hingebungsvollen weiblichen Geliebten bzw. Braut in Beziehung. Ihr mythologisches Vorbild ist Rādhā, die bevorzugte Geliebte Kṛṣṇas, die selbst als Göttin verehrt wird. Überwiegend handelt es

18 Für *Bhakti*-Bewegungen ist die liebende Hingabe an eine personale Gottheit zentral.

sich bei der Übernahme der weiblichen Rolle um ein rein spirituelles Verständnis, das voraussetzt, dass die gefühlvolle Hingabe eine wesentliche Qualität des weiblichen Geschlechts darstellt. Es finden sich aber auch kleinere Gemeinschaften, wie die sogenannten Sakhībhāvas, die im 17. und 18. Jahrhundert zahlreicher gewesen sein sollen und heute nur mehr selten anzutreffen sind. Die Sakhībhāvas verstehen sich als Freundinnen Rādhās, der sie dienen. Sie interpretieren ihre weibliche Rolle nicht nur als spirituellen Modus, sondern drücken sie in Kleidung, äußerem Erscheinungsbild und Verhalten aus. Es wird ihnen nachgesagt, dass sie den Prozess der Menstruation imitieren und sich teilweise auch der Kastration unterziehen (Bhava 2012, 73). Es gibt kaum Forschung über die Sakhībhāvas; gelegentlich wird darauf hingewiesen, dass sie in der indischen Gesellschaft kein hohes Ansehen genießen, was angesichts der Stellung der Hijras sehr wahrscheinlich ist.

In den buddhistischen Quellen spielt das Phänomen der Geschlechtsabweichung vor allem im Rahmen der Ordensregeln eine größere Rolle. Als Standard-Kategorie für eine Person mit Anomalien betreffend die Geschlechtsorgane oder das Sexualverhalten, wird der Begriff *paṇḍaka* verwendet (Zwilling 1992; Gyatso 2003). In diversen Listen werden sowohl weibliche als auch männliche *paṇḍakas* beschrieben, die aufgrund ihrer Defekte von der Ordination in den buddhistischen Orden ausgeschlossen sind. Im Fokus der Aufmerksamkeit stehen allerdings jene Personen, die vom männlichen Geschlecht und von der normativen männlichen Geschlechterrolle abweichen. Was sie so inakzeptabel und verwerflich macht, sind die ihnen zugeschriebenen Charakterzüge: voller schmutziger Leidenschaften; beherrscht von ihrer Libido und dem Verlangen nach Liebhabern wie Prostituierte; ohne Sinn für Scham. Auf diese Weise rückt der *paṇḍaka* in die Nähe der stereotypen schlechten Frau (Zwilling 1992, 205). Die sexuelle Instabilität des *paṇḍaka* macht ihn zu einem Spiegel monastischer Fantasien über Frauen. Die den Frauen vorgeworfene fehlende sexuelle Kontrolle und Schwäche, die auch den *paṇḍaka* charakterisiert, lässt ihn zu einer Karikatur weiblicher Unzulänglichkeit werden (Gyatso 2003, 111–114).

Literatur

- Arnold, Patrick M. 1994. *Männliche Spiritualität. Der Weg zur Stärke*. München: Kösel.
- Der Babylonische Talmud*, 12 Bde., übers. v. Lazarus Goldschmidt. 1996 [1929–1936]. 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bhava, Sakhi. 2012. *Transgender Spirituality. Man into Goddess*. North Charleston/SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands. 2016. Freiburg/B. u. a.: Herder.

- Böthlingk, Otto und Rudolph Roth. 1990 [1855–1875]. *Sanskrit-Wörterbuch 1. Die Vocale*, hg. v. der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad: Upanishaden 4. Brihad-aranyaka-upanishad*, übers. v. Kabita Rump. 2013. Münster: LIT Verlag.
- Burkert, Walter. 2013 [1972]. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2. um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Cohen, Alfred. 1999. „Tumtum and Androgynous.“ In *Journal of Halacha & Contemporary Society* 37. <http://www.daat.ac.il/daat/english/journal/cohen-1.htm> [07.12.2022].
- Falk, Nancy Auer. 2005. „Feminine Sacrality.“ In *Encyclopedia of Religion* 5, hg. v. Lindsay Jones, 3014–3023. 2. Aufl. Detroit/MI u. a.: Macmillan Reference USA. An Imprint of Thomson Gale.
- Faure, Bernard. 2003. *The Power of Denial. Buddhism, Purity, and Gender*. *Buddhisms: A Princeton University Press Series* 9. Princeton/NJ u. a.: Princeton University Press.
- Goodblatt, David. 1977. „The Beruriah Traditions.“ In *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*, hg. v. William S. Green, 207–235. Missoula/MT: Scholars Press.
- Gyatso, Janet. 2003. „One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Non-Excluded Middle.“ In *History of Religions* 43, 89–115.
- Heller, Birgit. 1999. „Der Frauen Weisheit ist nur bei der Spindel.‘ Zur Geschichte weiblicher Interpretationskompetenz im Hinduismus und Judentum.“ In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51, 289–300.
- Heller, Birgit. 2021. „Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Religionen.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati, 307–325. 2. überarb. und erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Humes, Cynthia. 1996. „Becoming Male. Salvation through Gender Modification in Hinduism and Buddhism.“ In *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, hg. v. Sabrina Petra Ramet, 123–137. London; New York: Routledge.
- Jensen, Anne. 2002. *Frauen im frühen Christentum*. Bern u. a.: Lang.
- Klaiman, M. H. 2005. „Masculine Sacrality.“ In *Encyclopedia of Religion* 9, hg. v. Lindsay Jones, 5758–5763. 2. Aufl. Detroit/MI u. a.: Macmillan Reference USA. An Imprint of Thomson Gale.
- Der Koran*. 2011, übers. v. Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung v. Muhammad Salim Abdullah. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kraemer, Ross Shephard. 1992. *Her Share of the Blessings. Women’s Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford; New York/NY: Oxford University Press.
- Kramer, Heinrich (Institoris). *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*, hg. v. Behringer, Wolfgang und Günter Jerouschek. 2000. Kommentierte Neuübersetzung. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kvam, Kristen E., Linda S. Shearing und Valarie H. Ziegler. 1999. *Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
- Lalitavistara: Die Legende vom Leben des Buddha*, übers. v. Ernst Waldschmidt. 1982 [1929]. Graz: Verlag für Sammler.
- Leslie, Julia. 1983. „Essence and Existence. Women and Religion in Ancient Indian Texts.“ In *Women’s Religious Experience*, hg. v. Pat Holden, 89–112. Totowa/NJ: Barnes and Noble Books.
- Lev, Sarra. 2007. „How the Aylonit Got Her Sex.“ In *AJS Review. The Journal of the Association for Jewish Studies* 31, 297–316.
- Manusmṛti. Manus Gesetzbuch*, übers. und hg. v. Axel Michaels unter Mitarbeit v. Anand Mishra. 2010. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

- Meyer, Johann Jakob. 1915. *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte*. Leipzig: Heims.
- Nanda, Serena. 2000. *Gender Diversity. Crosscultural Variations*. Prospect Heights/IL: Waveland Press.
- Narayanan, Vasudha. 2005. „Gender and Priesthood in Hindu Traditions.“ In *Journal of Hindu Christian Studies* 18, 22–31. <https://doi.org/10.7825/2164-6279.1341> [22. 01. 2023].
- Paul, Diane Y. 1979. *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*. Berkeley/CA: Asian Humanities Press.
- R̥g-Veda: Der R̥g-Veda*, übers. v. Karl F. Geldner. 2003 [1852–1929]. Harvard Oriental Series 33. Cambridge/MA u. a.: Harvard University Press.
- Rohr, Richard. 2006. *Vom wilden Mann zum weisen Mann (= From Wild Man to Wise Man, 2005)*. München: Claudius.
- Shaw, Alison und Shirley Ardener. 2005. *Changing Sex and Bending Gender*. New York/NY: Berghahn Books.
- Śabara-Bhāṣya*, übers. v. Ganganatha Jha. 1973. Baroda: Oriental Institute.
- Sholem, Gershom und Susannah Heschel. 2007. „Lilith.“ In *Encyclopaedia Judaica* 13, hg. v. Michael Berenbaum und Fred Skolnik, 17–20. 2. Aufl. Detroit/MI: Macmillan Reference USA. An Imprint of Thomson Gale.
- Smith, Brian K. 1986. „Ritual, Knowledge and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India.“ In *Numen* 33, 65–89.
- Soṭa: Die Mischna 3. Seder: Naschim 6. Traktat: Soṭa (Die des Ehebruchs Verdächtige)*, übers. v. Hans Bietenhard. 1956. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Spellberg, Denise A. 1996. „Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood.“ In *International Journal of Middle East Studies* 28, 305–24.
- Syed, Renate. 2003. „Tṛtīyā prakṛti. Das ‚Dritte Geschlecht‘ im Alten Indien.“ In *Asiatische Studien – Études Asiatiques: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft – Revue de la Société Suisse-Asie* 57, 63–120.
- Syed, Renate. 2016. „Hijrās. India’s Third Gender, or, Why Hijrās Are Not Transgender, but Cisgender.“ *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften: Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, hg. v. Gerhard Schreiber, 233–244. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Torjesen, Karen. 1996. „Martyrs, Ascetics and Gnostics. Gender-Crossing in Early Christianity.“ In *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, hg. v. Sabrina Petra Ramet, 79–91. London; New York/NY: Routledge.
- Wegner, Judith R. 1988. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York/NY u. a.: Oxford University Press.
- Zwilling, Leonard. 1992. „Homosexuality As Seen in Indian Buddhist Texts.“ In *Buddhism, Sexuality and Gender*, hg. v. José Ignacio Cabezon, 203–214. Albany/NY: SUNY Press.

Weiterführende Literatur

- Gerster, Daniel und Michael Krüggeler. 2018. *God’s Own Gender? Masculinities in World Religions. Religion in der Gesellschaft* 44. Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Hansen, Thomas Blom. 2009. „In Search of God’s Hand: On Masculinity and Religion.“ In *Pieties and Gender*, hg. v. Lene Sjørup und Hilda Rømer Christensen, 124–142. Leiden; Boston: Brill.

Kloppenborg, Ria und Wouter J. Hanegraaff, Hg. 1995. *Female Stereotypes in Religious Traditions*.
Leiden: Brill.