



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Geschlechtsrollenwechsel und Religion“

Religiös-kulturelle Formen, Bewertungen und Legitimationen

Verfasserin

Valerie Ramsauer

angestrebter akademischer Grad

Magistra

Wien, 2015

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 057 011

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft

Betreuerin:

Ao.-Univ.Prof. DDr. Birgit Heller

Inhalt

1. Einleitung	5
2. Grundlagen	8
2.1. Begriffserklärungen und Definitionen	8
2.1.1. Transgender	8
2.1.2. Cross-Dressing	9
2.1.3. Geschlechtsrolle und Geschlechtsrollenwechsel	10
2.2. Gendertheorie	11
2.2.1. Die Kategorie Geschlecht und ihre Binarität	11
2.2.2. Sex und <i>gender</i>	13
2.2.3. Kritik am Konstruktivismus	15
2.2.4. Geschlecht als Kontinuum	16
2.2.5. Geschlechtsidentität	18
2.2.6. Neuere Ansätze zum Verhältnis von sex und <i>gender</i>	20
2.2.7. Religionswissenschaft und Gender.....	21
3. Geschlechtsrollenwechsel in verschiedenen Kulturen	26
3.1. Buddhistische Texte	26
3.2. Australisch-indonesischer Raum.....	26
3.3. Madagaskar	28
3.4. Sibirien und Alaska	28
3.5. Indischer Subkontinent	29
3.6. Nordamerikanische <i>berdache</i>	31
3.7. Antike: Babylonien bis Rom.....	34
3.8. Südostasien.....	35
3.9. Brasilien.....	36
3.10. Hawaii.....	36
4. Kulturell-religiöse Bewertungen und Deutungen des Geschlechtsrollenwechsels	38
4.1. Negative Bewertungen	38
4.1.1. Verbote	38
4.1.2. Diskriminierungen beziehungsweise Gewalt.....	39

4.1.3. Verlust beziehungsweise Mangel religiöser Kräfte und Fähigkeiten aufgrund des Geschlechtsrollenwechsels.....	46
4.1.4. Der Geschlechtsrollenwechsel als Strafe.....	47
4.2. Besondere religiöse Fähigkeiten, die dem Geschlechtsrollenwechsel zugeschrieben werden.....	48
4.2.1. Fruchtbarkeit	48
4.2.2. Zerstörerische Kräfte und Verfluchungen	51
4.2.3. Heilen.....	52
4.2.4. Voraussagen der Zukunft	54
4.2.5. Bewahrung der kosmischen Ordnung	55
4.2.6. Totenpflege	56
4.2.7. Rituelle Aufgaben und Kompetenzen	56
4.2.8. Liebeszauber	57
4.2.9. Schamanen-, beziehungsweise Priesterrolle	57
4.2.10. Verbindung zur Götter-, Geister- und Ahnenwelt	60
5. Religiöse Begründungen und Legitimationen für den Geschlechtsrollenwechsel.....	68
5.1. Berufung durch Träume und Visionen.....	68
5.2. Berufung beziehungsweise Beeinflussung durch Götter oder Geister	73
5.3. Bestimmte religiöse Kosmologien als Ursache beziehungsweise Hintergrund	76
5.4. Als Heilung einer Krankheit.....	79
6. Conclusio	80
Bibliographie	87
Anhang.....	93
Abstract (deutsch)	93
Abstract (englisch)	94
Lebenslauf	95

1. Einleitung

Schon früh habe ich im Zuge meines Studiums der Religionswissenschaft mein Interesse für die Gender-Thematik entdeckt, wobei ich schon vor meinem Studium fasziniert war von Personen, die gängige Geschlechterrollen und -bilder aufbrechen. Im Studium fiel mir schließlich auf, dass die Gender-Frage an der Religionswissenschaft in Wien, vor allem dank Prof. Birgit Heller, zwar eine gewisse Rolle spielt, jedoch sogenannte „Queer“ oder Transgender-Themen kaum vorkommen. Als ich anfang, die religionswissenschaftliche Literatur nach diesen Themen zu durchsuchen, bemerkte ich bald, dass es sich dabei, vor allem in der deutschsprachigen Religionswissenschaft, um ein weniger beachtetes Gebiet handelt. An dieser Stelle möchte ich kurz vorgreifen und erwähnen, dass in der englischsprachigen Religionswissenschaft Transgender-, beziehungsweise Queer-Themen deutlich häufiger Forschungsgegenstand sind (vgl. 2.2.7.).

In den Bereichen der Ethnologie beziehungsweise Kultur- und Sozialanthropologie, sowie in der Genderforschung findet das Thema Transgender und ambivalente Geschlechterrollen und -konstrukte vor allem seit den 1980er- und 1990er-Jahren Beachtung. Es gibt viele Überschneidungspunkte mit dem Bereich Religion.

Ein wichtiger Forschungsimpuls war die Entstehung der Queer Studies in den 1970er-Jahren in den USA¹, die sich kritisch mit kulturell normierten Geschlechtermodellen sowie Sexualitäten auseinandersetzen und sich insbesondere mit den Abweichungen von diesen Normen beschäftigen. Im Zentrum der Forschung stehen Homosexualität, Transgender und abweichende/ambivalente Geschlechtsrollen. Zur Etablierung einer *gender*-bezogenen beziehungsweise feministischen Religionswissenschaft (siehe 2.2.7).

Was den Stand der Forschung zu Queer- oder Transgender-Themen betrifft, so wurden bisher einige wenige spezielle Phänomene des Bereichs Transgender beziehungsweise deren TrägerInnen, zumeist von ethnologischen/anthropologischen WissenschaftlerInnen, relativ ausführlich erforscht. So zum Beispiel die *berdache* in Nordamerika oder die *hijras* in Indien, wohingegen andere Phänomene nur vereinzelt wissenschaftlich untersucht wurden. Von religionswissenschaftlicher Seite gibt es ein gewisses Bewusstsein für die Relevanz einiger Phänomene des Bereichs Transgender und Geschlechtsrollenwechsel, und auch Auseinandersetzungen damit. Dies zeigt sich in den Artikeln einschlägiger Lexika wie *Encyclopedia of Women and World Religion* (Serenity Young (Hg.)) oder *The Encyclopedia of Religion* (Mircea Eliade (Hg.)), sowie die 2005 überarbeitete Ausgabe *Encyclopedia of Religion* (Lindsay Jones (Hg.)). Allerdings gibt es für einige Themenbereiche der Lexikaartikel noch nicht

¹ Laut Grünhagen entstanden diese erst in den 1990ern (Grünhagen 2013: 52).

genug religionswissenschaftliche Studien oder Werke, sodass sich die Autoren der oben erwähnten Artikel oft an ethnologischem/anthropologischem Material orientieren.

Somit wurde für mich klar, dass ich mit der Themenwahl meiner Diplomarbeit nicht nur ein Thema gefunden hatte, das mich persönlich sehr interessiert, sondern das auch, da religionswissenschaftliches Neuland, von besonderer wissenschaftlicher Bedeutung sein könnte.

In meiner Arbeit werde ich mich mit Kulturen und Gesellschaften beschäftigen, in denen es bereits die Institution der Geschlechtsrollenwechsler gibt. Ich werde mir ansehen, wie in diesen Kulturen von religiöser und kultureller Seite mit Geschlechtsrollenwechslern umgegangen wird und welche religiösen Bedeutungen ihnen zugeschrieben werden. Weitere Aspekte meiner Forschungsfrage lauten:

- Werden Geschlechtsrollenwechsler positiv oder negativ gesehen?
- Gibt es religiöse Verbote oder Diskriminierungen? Gibt es die Zuschreibung von speziellen religiösen Fähigkeiten oder Kräften und wenn ja, welche.
- Ergibt sich durch den Geschlechtsrollenwechsel eine religiöse Macht- oder Kräftesteigerung oder ist das Gegenteil der Fall?
- Welche religiösen Begründungen und Legitimationen gibt es für den Geschlechtsrollenwechsel?

Im Grundlagenteil werde ich einen kurzen Überblick der Gendertheorie bieten, der mir für diese Arbeit relevant erscheint sowie einige wichtige Begriffe, die in dieser Arbeit vorkommen, erläutern. In Punkt 3. gehe ich näher auf die im Hauptteil vorkommenden verschiedenen Geschlechtsrollenwechsler ein; zum besseren Verständnis des Hauptteils werde ich die einzelnen Phänomene, je nach verfügbarer Datenlage, mehr oder weniger ausführlich beschreiben.

Im Hauptteil werde ich zunächst auf die Frage eingehen, ob es von religiös-kultureller Seite negative Bewertungen des Geschlechtsrollenwechsels gibt, um dann im nächsten Unterpunkt auf die positiven Zuschreibungen einzugehen. Darunter verstehe ich alle Fähigkeiten, die sich aufgrund des Geschlechtsrollenwechsels ergeben und die den Geschlechtsrollenwechsler gegenüber Personen, die keinen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen haben, mächtiger macht (daher auch zerstörerische Kräfte und die Kraft zu Verfluchen, siehe 4.2.2.).

Im nächsten Punkt gehe ich auf religiöse Begründungen und Legitimationen für den Geschlechtsrollenwechsel ein; neben Visionen und Träumen werde ich mich auch auf religiöse

Kosmologien und Mythen beziehen, die als Grundlage für das Verständnis und die Akzeptanz dieser Rolle dienen (können).

Ich werde vergleichend-systematisch an das Thema herangehen; das gesammelte und gesichtete Material aus der bisherigen Forschung und Literatur werde ich aus religionswissenschaftlicher Perspektive auswerten.

2. Grundlagen

2.1. Begriffserklärungen und Definitionen

2.1.1. Transgender

Da der Begriff Transgender in der Literatur oft für Personen verwendet wird, die einen ambivalenten Geschlechtsstatus einnehmen, beziehungsweise für Geschlechtsrollenwechsler, möchte ich zum besseren Verständnis einige mögliche Definitionen darlegen. In dieser Arbeit habe ich den Begriff einige Male verwendet, vor allem um die verwendeten Quellen akkurat wiederzugeben- denn wie sich zeigen wird, handelt es sich bei Transgender keineswegs um einen klar definierten Begriff, und daher erachte ich es für sinnvoller, deutlichere Begriffe wie etwa Geschlechtsrollenwechsel zu verwenden, sofern dies klar der Fall ist.

Die Bezeichnung Transgender fungiert heute meist als sogenannter „*umbrella term*“; als Überbegriff für Personen, deren Geschlechtsdarstellung und/oder -identifikation von der Norm abweichen und ist so weit gefasst, dass er unter anderem auch für weibliche Schwule und Cross-Dresser gelten kann (Peletz 2006: 311).

Peletz beschreibt, dass laut Riki Wilchins mit dem Begriff Transgender ursprünglich nur Personen bezeichnet wurden, die die Geschlechtsrolle des jeweils anderen Geschlechts annahmen, jedoch nicht ihr körperliches Geschlecht änderten. In Folge weitete sich der Begriff auf all jene Personen aus, die sich nicht den gängigen Geschlechtskonstruktionen anpassten, ohne ihr körperliches Geschlecht zu ändern. Schlussendlich wurde er auch für Personen verwendet, die ihr körperliches Geschlecht sehr wohl ändern, wie zum Beispiel Transsexuelle (Peletz 2006: 311).

Peletz geht auch auf Evelyn Blackwoods Verständnis vom Begriff Transgender ein. Dieses basiert auf Wilchins Definition; auch sie betrachtet die Bezeichnung als Überbegriff. Zudem merkt sie an, dass dem Begriff Transgender in unserer westlichen Kultur Bedeutungen zugeschrieben werden, die für andere Kulturen nicht zutreffend sein müssen. Als Beispiel nennt sie die Annahme, dass Transgender-Personen allgemein homosexuell seien (Peletz 2006: 311). Auch in unseren Breiten scheint mir diese Schlussfolgerung nicht allgemein gültig zu sein. Zu beachten ist meiner Meinung nach zusätzlich, was genau in einer Kultur als homosexuell verstanden wird- denn auch hier gibt es große Unterschiede. Bei uns wird Homosexualität am körperlichen Geschlecht von Personen festgemacht, aber was passiert wenn eine homosexuelle Person ihr körperliches Geschlecht ändert, jedoch nicht die sexuellen Vorlieben - gilt diese Person dann immer noch als homosexuell? Bei den nordamerikanischen Indianern wurden *berdache*, die

meist (sexuelle) Beziehungen zum körperlich jeweils anderen Geschlecht eingingen, nicht als homosexuell angesehen, da die beiden Partner unterschiedliche Geschlechtsrollen einnahmen.

So wie für die bereits genannten WissenschaftlerInnen fungiert auch für Céline Grünhagen der Begriff Transgender als Überbegriff; dieser sei als Abgrenzung zu den bis dahin verwendeten Begriffen Transvestitismus und Transsexualismus entstanden (Grünhagen 2013: 36; 43; 47) und bezeichnet „alle Individuen [...], die dem binären Geschlechtermodell sowie den üblichen sozialen Normen des Geschlechtsrollenverhaltens nicht entsprechen.“ (Grünhagen 2013: 47) Es handelt sich dabei jedoch eher um eine Außenbezeichnung. Zudem steht der Begriff Transgender in der Kritik, zu umfassend und zu wenig spezifisch zu sein (Grünhagen 2013: 47-48).

Susanne Schröter bezeichnet als „im wahrsten Sinne des Wortes [...] *transgender*“ (Schröter 2002: 203) eine Transgender-Frau, die in einer weiblichen Rolle² lebt, ohne jedoch ihre körperliche Erscheinung zu feminisieren (Schröter 2002: 202-203).

Sobald Transgender-Personen nicht nur ihre Geschlechtsrolle, sondern auch ihr körperliches Geschlecht mittels Hormonen, Operationen, etc. ändern, handle es sich um „*sex crossers*“ (Schröter 2002: 203-204). Schröter bezieht sich auf Henry Rubin, laut dem Transgender-Personen die Abschaffung der Kategorie *gender* anstreben; Transsexuelle seien dagegen auf der Suche nach ihrem als subjektiv richtig empfundenem Geschlecht (Schröter 2002: 211).

2.1.2. Cross-Dressing

Cross-Dressing ist insofern für diese Arbeit ein wichtiger Begriff, da es sich dabei meist (jedoch nicht immer, wie sich am Beispiel der *berdache* zeigen wird) um einen Bestandteil des Geschlechtsrollenwechsels handelt.

In der *Encyclopedia of Women and World Religion* (Serenity Young (Hg.)) definiert Cathy Preston Cross-Dressing folgendermaßen: „assuming the style of dress or actions culturally associated with the opposite sex“ (Preston 1999: 223). Als Beispiele nennt sie Cross-Dressing in Mythen, Legenden und beim Karneval. Wenn man den Begriff weit fasse, so könne man laut Preston

² Mit der weiblichen Rolle bezieht sich Schröter an dieser Stelle auf die Einteilung der weiblichen Aufgaben in der häuslichen Sphäre wie Kochen, Putzen, etc. (Schröter 2002: 202-203). Meiner Meinung nach eine kritisch zu hinterfragende Einteilung, jedoch wird bei der Lektüre von Schröter deutlich, dass sich gerade Transgenders oder Transsexuelle an herkömmlichen, daher patriarchalen Klassifizierungen von Geschlecht orientieren (vgl. Schröter 2002:212-213). Der Feminismus wiederum ist bestrebt, gerade diese Geschlechtsmuster aufzubrechen.

darunter auch die Umwandlung des Geschlechts verstehen, wie etwa bei der antiken Tiresias-Geschichte. Als häufige Motive nennt sie etwa Tarnung, um Gefahren zu entkommen oder um Freiheiten zu genießen, die ansonsten nicht möglich wären. Vor allem Frauen könnten durch Cross-Dressing mehr Mobilität im öffentlichen Raum erlangen - die Folgen seien für Frauen meist durchwegs positiv, während Cross-Dressing bei Männern eher negative Auswirkungen wie Demütigung oder sexuellen Missbrauch nach sich ziehe. Frauen verkleideten sich als Männer, um in Männern vorbehaltene religiöse Sphären zu gelangen, wie etwa die christlichen Heiligen Eugenia, Perpetua, Anthanasia, Apollinaris/Dorotheus, Euphrosyne, Anastasia, Patricia, und Wilgefortis. Des Weiteren gibt es auch Legenden von Frauen, die Bischöfe oder Päpste (vgl. Päpstin Johanna) wurden (Preston 1999: 223).

Auch das Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) nennt Geschichten von (heiligen) Frauen, die sich als Männer verkleideten um in Männerklöstern partizipieren zu können. Jedoch wird diesen Geschichten der Wahrheitsgehalt abgesprochen; es handle sich dabei lediglich um Legenden. Die Kirche und christliche Schriften untersagen Transvestismus. Im östlichen Raum handle es sich bei den heiligen Frauen namens Thekla, Mariamne, Pelagia, Marina, Margarita, Anastasia, Eugenia, Euphrosyne, Matrona und Theodora um Cross-Dresserinnen. Weiters werden die Gallierin Papula und die Germanin Hildegund erwähnt. Außerdem gebe es Legenden von weiblichen gekreuzigten, bärtigen Heiligen, etwa Galla und Wilgeforte. Dabei handle es sich laut dem Reallexikon für Antike und Christentum jedoch um eine Fehldeutung des Volto Santo von Lucca³ (Schöllgen 1994: 680).

2.1.3. Geschlechtsrolle und Geschlechtsrollenwechsel

Die Geschlechtsrolle oder Geschlechterrolle bezeichnet nach Claudia Lang den Ausdruck der Geschlechtsidentität (Lang 2006: 35). Auch Sabine Lang definiert die Geschlechtsrolle einer Person über den Ausdruck des Geschlechts durch beispielsweise Kleidung, Haartracht, Arbeitsteilung, Schmuck, etc. Die Geschlechtsrolle kann somit geändert werden (Lang 1990: 54-57). Diesen Definitionen schließt sich auch Serena Nanda an: „Gender role is everything that a person says and does to indicate to others or to the self the degree that one is either male, female, or androgynous.“ (Nanda 1990: 114) Dieser Ausdruck des Geschlechts ist auch von der Umwelt und somit den jeweiligen kulturellen Normen bestimmt (Nanda 1990: 114-115).

³ Beim Volto Santo von Lucca handelt es sich um ein Kruzifix, auf dem sich ein bärtiger, langhaariger Heiliger befindet.

Bei Prentiss' Verständnis von Geschlechtsrolle stehen die Anforderungen, die die Umwelt (je nach Kultur) an Männer beziehungsweise Frauen stellt, im Mittelpunkt. Das Ausleben dieser Anforderungen bezeichnet Prentiss' als Geschlechtsrolle (Prentiss 1999: 360).

Auch Fiona Bowie bezeichnet Geschlechtsrollen als die von der jeweiligen Kultur vorgesehenen normativen Verhaltensmuster für Frauen beziehungsweise Männer. Diese Rollen sind wandelbar. Es werde erlernt welches Verhalten, welche Denkweise, Gestik, etc. als weiblich beziehungsweise männlich gilt (Bowie 2005: 3420). Gerade von der binären Norm abweichende Geschlechtsrollen, wie etwa die *berdache*-Rolle, zeigen, dass Geschlechterrollen gesellschaftlich erschaffene Konstrukte sind, und nicht (nur) vom biologischen Geschlecht einer Person abhängen, so Bowie (Bowie 2005: 3422).

Dass ich für die Fragestellung und den Titel dieser Arbeit den Begriff Geschlechtsrollenwechsel ausgesucht habe, hat mehrere Gründe: Zum einen impliziert der Begriff weder das körperliche Geschlecht einer Person, noch die sexuelle Orientierung. Zum anderen bezeichnet der Begriff einen Wechsel des Geschlechts auf sozialer und kultureller Ebene, dies impliziert jedoch keine körperliche Angleichung an das jeweils andere Geschlecht (etwa durch geschlechtsangleichende Operationen oder hormonelle Maßnahmen). Wie sich in dieser Arbeit zeigen wird, ermöglicht der Begriff Geschlechtsrollenwechsel durch die eben genannten Aspekte die Einbeziehung von sowohl weiblichen als auch männlichen Geschlechtsrollenwechslern sowie Individuen verschiedenster kultureller Hintergründe.

2.2. Gendertheorie

Im folgenden Teil werde ich kurz verschiedene Aspekte der Gendertheorie darstellen, die mir für diese Arbeit relevant und aufschlussreich erscheinen. Die Theorien, auf die ich mich beziehen werde, stammen von WissenschaftlerInnen des modernen Westens; zu beachten ist hierbei, dass auf einer tiefliegenden Ebene auch biblische Wert- und Normierungssysteme zugrunde liegen. Laut Céline Grünhagen „basieren [diese] auf einer Geschlechterdichotomie und Heteronormativität, die anderen Kulturen so nicht zu Eigen ist.“ (Grünhagen 2013: 16)

2.2.1. Die Kategorie Geschlecht und ihre Binarität

Trotz der vielen unterschiedlichen Positionen zur Kategorie Geschlecht von FeministInnen, Queer-TheoretikerInnen etc. haben sie eines gemein: die Kritik an der Kategorie Geschlecht, die gesellschaftlich binär konstruiert ist (Schröter 2002: 9). GeschichtswissenschaftlerInnen (wie etwa Barbara Duden, Alice Dreger, Claudia Honegger) und EthnologInnen trugen dazu bei, Geschlecht als soziale Kategorie zu enttarnen. Die Vorstellungen von der Kategorie Geschlecht

waren früher andere als heute; auch wird Geschlecht nicht in allen Kulturen gleich konzipiert. Vorstellungen von der Kategorie Geschlecht existieren daher nicht per se, sie sind gesellschaftlich bestimmt (Schröter 2002: 9-10).

So wie es kulturell unterschiedliche Auffassungen von der Kategorie Geschlecht gibt, so fallen auch die Reaktionen auf abweichende Geschlechtsrollen je nach Kultur unterschiedlich aus. So kommt es etwa in unserer westlichen Kultur oft zu Ausgrenzungen; dies ist jedoch nicht überall der Fall:

„Auch wenn Normen sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten stark ähneln können, folgt daraus nicht, dass abweichendes Verhalten auf die gleiche Weise geahndet wird. Eine Überschreitung kann Furcht oder Ehrfurcht hervorrufen.“ (Grünhagen 2013: 15)

Dennoch gibt es einige Stimmen, wie etwa Hilge Landweer, die dagegen sind, die Kategorie Geschlecht aufzugeben. Alleine schon die unterschiedliche Rolle bei der menschlichen Reproduktion führe zur Einteilung in männlich und weiblich. Die genaue Ausformulierung der zwei Geschlechter sei in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften unterschiedlich; gemein ist jedoch, ausgehend von der Rolle bei der Fortpflanzung, die Einteilung in Männer und Frauen (Schröter 2002: 48-49; Landweer 1993: 36).

Landweers These zufolge entsteht die Kategorie Geschlecht ebenso wenig erst in Diskursen, wie es auch keine gänzlich natürlichen Geschlechtsunterschiede gibt. Ihrer Meinung nach wurde in der Diskussion übersehen, dass biologische Unterscheidungen der Geschlechter keineswegs von der Natur selbst stammten, sondern menschliche Deutungen seien. Genauso wenig lässt sich bestreiten, dass sich in allen Kulturen bestimmte Körperteile und/oder -funktionen (Landweer nennt Brüste, Penis, Menstruation und Erektion) ausschließlich und eindeutig einem Geschlecht zuordnen lassen (Landweer 1993: 37-38). Klar sei außerdem, dass es „zwei Kernkategorien“ gebe (Landweer 1993: 36). Diese Auffassung von Geschlecht schließe dennoch keineswegs die Existenz abweichender Geschlechterrollen aus, genauso wie deren Existenz nicht die Binarität von Geschlecht auflöse (Schröter 2002: 218).

„Die Konstruktion von Geschlecht als binäre Kategorie ist offensichtlich universal, wie auch die Möglichkeit, sich im Rahmen einer Außenseiterposition über festgelegte Geschlechtsrollen hinwegzusetzen.“ (Schröter 2002: 219) Auch Fiona Bowie sieht in Geschlecht (*gender*) die universellste aller gesellschaftlichen Ordnungsgrößen (Bowie 2005: 3420).

Auch Gesa Lindemann ist nicht für die Überwindung der Kategorie Geschlecht; keineswegs aber existieren die beiden Geschlechter per se, sondern weil Menschen sich selbst und andere entweder als männlich oder weiblich einordnen. Deshalb muss in der Realität von zwei Geschlechtern ausgegangen werden, auch wenn diese Geschlechtskategorien gesellschaftlich

erschaffen werden (Schröter 2002: 50, Lindemann 1993a: 22). Weiters stellt Lindemann fest, dass Geschlecht in unserer Gesellschaft binär gedacht wird, ebenso wie in fast allen anderen Kulturen (Lindemann 1993a: 34). Außerdem könnten „ ‚sekundäre‘ und ‚tertiäre‘ Geschlechtsmerkmale [...] zumindest in einer Vielzahl von Kulturen positiv ausschließlich das eine Geschlecht bedeuten“ (Lindemann 1993a: 51).

Unvereinbar mit der Lebensrealität von Transgendern ist die Forderung der Transgender-Bewegung nach der Aufhebung von Geschlechtskategorien. Denn gerade Transgender-Personen orientieren sich am jeweils anderen Geschlecht, das sie gerne sein möchten und tragen so auch selbst zum Fortbestehen der Kategorie Geschlecht bei (Schröter 2002: 212).

Susanne Schröter kommt zu dem Schluss, dass es wohl in unserer menschlichen Natur liegt, in geschlechtlichen Kategorien zu denken:

„Kognitiv, und dies mag ein Folge unserer Evolution sein, können wir uns nur schwer vom Denken in Geschlechterdichotomien trennen. Selbst subversive Entwürfe von Geschlecht und Identität bedienen sich der jeweiligen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit oder wenigstens einiger ihrer Fragmente.“ (Schröter 2002: 227)

2.2.2. Sex und gender

Die Herausbildung der Kategorie *gender* im Gegensatz zum rein biologischen *sex* entwickelte sich innerhalb der Feminismustheorie und Frauenforschung Mitte der 1970er Jahre:

„[...] schon seit Mitte der siebziger Jahre hatten Feministinnen Vorstellungen von natürlicher Weiblichkeit und Männlichkeit als patriarchale Phantasmen zurückgewiesen und eine etwas unbeholfene terminologische Unterscheidung zwischen *sex* [...] und *gender* eingeführt.“ (Schröter 2002: 8)

Gender bezeichnet das sozial und kulturell bedingte Geschlecht, während *sex* sich somit auf das körperliche, rein biologische Geschlecht bezieht (Schröter 2002: 8).

Zunächst orientierten sich Feministinnen an Simone de Beauvoir, die die Annahme kritisierte, dass Frauen wegen ihrer Biologie und Natur weiblich seien (Lindemann 1993b: 44). Durch die Unterteilung von Geschlecht in *sex* und *gender* sollte verdeutlicht werden, dass sich Frauen nur durch ihren Körper von Männern unterscheiden, jedoch keineswegs vom Verhalten, bestimmten Fertigkeiten oder den intellektuellen Fähigkeiten. Und falls doch, dann lediglich weil es ihnen antrainiert beziehungsweise auf erzwungen wurde, und keineswegs weil es in der „weiblichen Natur“ liege, „weiblich“ zu sein.

Das genaue Verhältnis von *sex* und *gender* wurde jedoch nicht sehr ausführlich behandelt (Moore 1994: 81), und Susanne Schröter stellt fest, dass „Geschlecht [...] eine unsichere Kategorie mit oszillierenden Grenzen [ist], die an ihren Rändern beständig zu verwischen scheinen“ (Schröter 2002: 8). Somit ist nicht nur die Unterteilung in *sex* und *gender* eine schwer zu erfassende, sondern schon die Überbezeichnung Geschlecht ist eine schwer greifbare Kategorie.

Kritik an der Unterteilung in *sex* und *gender* kam von verschiedenen Seiten. Zum einen wurde kritisiert, dass sie die Trennung von Kultur und Natur widerspiegelt. Diese ethnologische These besagt, dass Frauen der Natur gleichgesetzt werden, da sie gebären. Männer werden der Kultur zugeordnet (Moore 1994: 80).

Dieser Einteilung entsprechend nahmen sich die Geistes- und Sozialwissenschaften des *genders*, daher der „Kultur“ an, während das körperliche Geschlecht in den Bereich der Naturwissenschaften gelangte (Lang 2006: 12, 27).

Diese Einteilung von Natur und Kultur ist laut Sylvia Yanagisako und Jane Collier problematisch. Sie fragen sich, inwieweit ein Konzept das selbst in der Kultur, in der es entstanden ist (gemeint ist damit die westliche Kultur) vereinfachend und verallgemeinernd ist, auf andere Kulturen anwendbar ist. Zudem sei die Natur/Kultur-Dichotomie auch historischen Veränderungen unterworfen. Symbolische Systeme wie die Natur/Kultur-Dichotomie könnten nicht universal gültig sein, da sie immer nur in Zusammenhang zu „social action[s]“ existierten (Collier, Yanagisako 1987: 17-18).

Moore greift Yanagisakos und Colliers Darstellung, dass es sich bei der Natur/Kultur-Gegenüberstellung um ein westliches Konzept handelt, auf und schlussfolgert, dass ebenso die Einteilung von *sex* und *gender* ethnozentristisch sei: "we cannot necessarily assume that binary biological sex everywhere provides the universal basis for the cultural categories 'male' and 'female'." (Moore 1994: 82)

Zudem schwingt bei Natur- Kultur Vergleichen oft eine Hierarchisierung mit. Auch Gesa Lindemann sieht als problematisch an, dass immer die Frage mitschwingt, ob nun das Gebiet der Geistes- beziehungsweise Sozialwissenschaften oder das der Naturwissenschaften an erster Stelle stehe um sich mit „Geschlecht“ zu befassen; ihrer Meinung nach sind die Naturwissenschaften hier deutlich anerkannter, somit fällt Geschlecht in die Domänen der Biologie und der Medizin (Lindemann 1993b: 44).

Ein weiterer Kritikpunkt an der *sex-gender* Unterteilung kam u.a. von Carol Hagemann-White, die der Meinung war, dass auch der menschliche Körper ein soziales Konstrukt sei; und dass Geschlecht durch Handlungen und Verhalten immer neu geschaffen werde (Schröter 2002: 39-

40). Susanne Schröter ist außerdem der Ansicht, dass die Unterteilung der Kategorie Geschlecht in *sex* und *gender* in Bezug auf Homosexuelle, Transsexuelle und Transgender-Personen wenig sinnvoll erscheint (Schröter 2002: 220). Auch Fiona Bowie kritisiert, dass es sich bei von der Norm abweichenden Geschlechterrollen, wie etwa den *berdache*, bei *sex* und *gender* um eine unbrauchbare Kategorisierung handelt: „other societies conceive of the human person in ways that make no sense of such distinctions.“ (Bowie 2005: 3422)

Ab den 1990er Jahren entwickelte sich der *sex-gender* Diskurs in diese konstruktivistische Richtung. Auch das biologische Geschlecht wurde als kulturell bedingt angesehen. Die wahrscheinlich bekannteste und provokanteste Vertreterin des Konstruktivismus ist Judith Butler. In ihrem Werk *Gender Trouble* vertritt sie die Auffassung, dass sowohl *sex* als auch *gender* performativ, also form- und wandelbar seien (Beck-Schmidt, Knapp 2000: 90; Schröter 2002: 9). Diese Theorie löst das körperliche Geschlecht im kulturell determinierten Aspekt von Geschlecht auf. Demnach spielt das biologische Geschlecht keine Rolle mehr, und so fand es auch in der *sex-gender* Debatte fortan weniger Beachtung (Beck-Schmidt, Knapp 2000: 72).

Allerdings ist es nicht ganz richtig, Butlers Argumentation einseitig in diese Richtung zu verstehen. Sie beschäftigte sich sehr wohl mit dem Körper, so Samuel Chambers. Seiner Meinung nach kann laut Butler *sex* nicht unabhängig von kulturellen und gesellschaftlichen Normen verstanden werden. Allerdings gesteht er ein, dass Butler an manchen Stellen *sex* in *gender* auflöst. Wie man sieht, zeichnet sich hier eine nicht eindeutige Position Butlers ab (Chambers 2007: 53-57). Außerdem erweist sich der Umgang Butlers mit Kritik an ihren Positionen problematisch, da sie viele Fragen unbeantwortet lässt: "she does not fully contend with the question that critics most want answered: how can you understand sex as a product of the discourse of gender *without* simply ignoring the body?" (Chambers 2007: 63-64)

Butlers politische Ziele sind hingegen völlig klar, ihr geht es um Kritik an der heterosexuellen Norm, um das Aufbrechen starrer Geschlechterstrukturen und -hierarchien. Ihr Hauptaugenmerk liegt hierbei nicht auf Frauen, sondern auf Personen, die ein von der Norm abweichendes Geschlecht, eine Geschlechtsrolle oder Sexualität einnehmen (daher Homo-, Inter-, und Transsexuelle) (Schröter 2002: 9).

2.2.3. Kritik am Konstruktivismus

Schon seit Ende der 1980er wurden die Kategorien *sex* und *gender* teilweise wieder abgebaut; kritisiert wurde auch schon früh die These der Konstruiertheit von *sex*. So zum Beispiel 1993 von Hilge Landweer, die der Meinung ist, dass "es keine Frage der Konvention oder Tradition [sei],

ob ein spezifischer Körper als männlich oder weiblich identifiziert werde. Geschlechtsmerkmale wie Brüste und Penis, Menstruation und Erektion könnten niemals als Zeichen für das jeweils andere Geschlecht interpretiert werden." (Schröter 2002: 48) Einspruch kommt auch von Barbara Duden, die eine Vernachlässigung und Nichtbeachtung des weiblichen Körpers scharf kritisiert. Insbesondere spricht sie sich gegen die Theorie Butlers aus, die "die Frau entkörper" habe (Schröter 2002: 47).

Die Hauptkritik an Butler bezieht sich darauf, dass sie *sex* und *gender* als eine nicht voneinander trennbare Einheit versteht und *sex* außerdem, genauso wie *gender*, als soziales Konstrukt ansieht und somit den Körper völlig außer Acht lässt (Chambers 2007: 63).

Trettin, eine Konstruktivistin, stellte sich rückblickend die Frage, ob es den feministischen Zielen nicht sogar hinderlich sei, Geschlecht als konstruiert aufzufassen. Wenn in manchen asiatischen Ländern vermehrt weibliche Embryos abgetrieben werden, mache es kaum Sinn, hierbei von der These auszugehen, dass Geschlecht konstruiert sei (Schröter 2002: 45).

Meiner Meinung nach ist das Aufgehen von *sex* in *gender* für diese Arbeit wenig zielführend. Um das Phänomen des Geschlechtsrollenwechsels untersuchen zu können, kann nicht davon ausgegangen werden, dass das soziale Geschlecht alleine das Geschlecht einer Person definiert. Gäbe es nur noch *gender*, so wäre ein biologischer Mann, der sich als Frau fühlt, kleidet, und die soziale und gesellschaftliche Rolle einer Frau einnimmt, in jeglicher Hinsicht eine Frau. Bezieht man aber das *sex*⁴ dieser Person mit ein, handelt es sich um eine ambivalente Geschlechtsrolle: Die Norm für einen biologischen Mann wäre, sich als Mann zu fühlen, zu kleiden und die in seiner Kultur für Männer vorgesehene soziale und gesellschaftliche Rolle einzunehmen.

2.2.4. Geschlecht als Kontinuum

Eine weitere, für diese Arbeit relevante Theorie, ist die Auffassung von Geschlecht als Kontinuum. Bei den im Hauptteil von mir beschriebenen Personen, die aus religiösen Gründen einen Geschlechtsrollenwechsel vollziehen, wird deutlich, dass sie meist eine Rolle zwischen den Geschlechtern, an unterschiedlichen Stellen auf dem Kontinuum, einnehmen.

Schon in den 1980ern war Carol Hagemann-White der Ansicht, dass man Geschlecht viel eher als Kontinuum denn als binäre, fixe und eindeutige Tatsache wahrnehmen sollte (Schröter 2002: 39; Lang 2006: 31). Auch in der Biologie fand diese Erkenntnis statt: Geschlecht ist biologisch nicht immer hundertprozentig eindeutig, sondern ist abhängig von verschiedenen körperlichen

⁴ Wobei es sich bei *sex*, beim biologischen Geschlecht einer Person, natürlich ebenso um eine kulturell vorgenommene, binäre Einteilung handelt beziehungsweise handeln kann.

Faktoren wie den Genen, den Gonaden (Keimdrüsen), und den Hormonen (Beck-Schmidt, Knapp 2000: 71). Erst die Kombination dieser Faktoren in Zusammenhang mit Umwelt und Gesellschaft determiniert Geschlecht; und wenn man beachtet wie viele Faktoren zusammenspielen wird deutlich, dass es sich bei Geschlecht viel eher um eine Vielzahl von Möglichkeiten zwischen männlich und weiblich handelt, anstatt um eine starre, eindeutige Zuschreibung. Susanne Schröter erwähnt in diesem Zusammenhang auch den Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch, für den das Modell der geschlechtlichen Binarität als überholt gilt (Schröter 2002: 209):

„Abstrakt ist die Zweigeschlechtlichkeit insofern, als alle Menschen unbewußt beides sind, 'weiblich' und 'männlich', 'Fraumann' und 'Mannfrau', und weil alle Menschen bewußt, jedenfalls in der Phantasie, über Wünsche, Empfindungen, Eigenschaften und Verhaltensweisen verfügen, die in unserer Kultur dem jeweils anderen Geschlecht zugeschrieben werden.“ (Sigusch 1992: 8)

Laut Thomas Laqueur gibt es zwei Geschlechtermodelle, und zwar das Ein- und das Zweigeschlechtermodell. Beim Eingeschlechtermodell handelt es sich um die Auffassung von Geschlecht als Kontinuum, mit zwei Extrempunkten und vielen Abstufungen dazwischen. Laqueur konstruiert dieses Modell allerdings hierarchisch, daher der männliche Extrempunkt steht zugleich für Vollkommenheit, während der weibliche für Unvollkommenheit steht. Auch Magnus Hirschfeld versteht Geschlecht als Kontinuum, jedoch ohne den hierarchischen Aspekt (Lindemann 1993a: 196-197).

Kritik an einem starren Geschlechtersystem kommt von Fiona Bowie, die bemängelt dass es dadurch zu einer Hierarchisierung und ungleichen Machtverhältnissen kommt: „The link between maleness and masculinity and femaleness and femininity is made to appear natural and therefore unchangeable, constructing power and dominance hierarchies“ (Bowie 2005: 3420).

In Bezug auf Transgender, Transsexualität und ambivalente Geschlechtsrollen erscheint der Zugang zu Geschlecht als Kontinuum sinnvoll, wie bei Susanne Schröter deutlich wird. Sie nennt einige Beispiele von Transgender-Personen und Transsexuellen, die unmöglich in fixe oder gar binäre Geschlechterkonstrukte einzuordnen sind, und schlussfolgert: "Die Idee des Fließens, des Ambivalenten stellt sich beim Lesen solcher Beispiele zwangsläufig ein, und die Forderung nach Öffnung kategorieller Grenzen erschließt sich der Leserin als logische Konsequenz." (Schröter 2002: 210-211)

Nicht nur in der Gendertheorie oder anderen Geisteswissenschaften des modernen Westens wird Geschlecht als Kontinuum gesehen oder für diese Sichtweise plädiert, auch im traditionellen China findet sich diese Anschauung wieder: Yin steht (unter anderem) für das

Weibliche, Yang für das Männlich. Diese Prinzipien werden aber nicht als diametral gegensätzlich verstanden, sondern als Punkte, die auf einer Linie stehen. Es handelt sich um fließende Übergänge, und somit kann Yin zu Yang werden und auch umgekehrt (Langenberg 1999: 886).

2.2.5. Geschlechtsidentität

Bis ins 20. Jahrhundert herrschte die Annahme vor, dass die Geschlechtsidentität vom biologischen Geschlecht einer Person bestimmt wird. Zudem war die Meinung weit verbreitet, dass Frauen aufgrund ihres biologischen Geschlechts minderwertig seien. Im Zuge von Feminismus und Wissenschaft fand schließlich ein Umdenken statt; Geschlechtsidentität wurde vermehrt als sozial und von der Umwelt bedingt angesehen (Bosinski 2000: 96-97).

Laut dem deutschen Sexualmediziner und Psychotherapeuten Bosinski handelt es sich bei der Geschlechtsidentität um mehr als das körperliche Geschlecht im Zusammenhang mit den jeweiligen geschlechtsabhängigen Verhaltensformen, und zwar um „ein basales, zumeist unhinterfragtes Selbstverständnis, eine Seinsform.“ (Bosinski 2000: 112) Eine Gesellschaft hat immer schon unterschiedliche Erwartungen an Buben und Mädchen. Ein Kind bekommt früh vermittelt, wie es sich seinem Geschlecht entsprechend verhalten soll. So wird etwa dem Geschlecht entsprechendes Verhalten gefördert, während anderes unterbunden wird. Kinder selbst eignen sich diese Geschlechtsrollenvorstellungen schon früh an, da sie Orientierung bieten:

„Die in der kindlichen Tätigkeit angeeigneten Rollenvorstellungen bilden nicht nur einen inneren Anker für die Orientierung in der Welt, sondern sie beeinflussen sukzessive Verhaltensweisen, kognitive, emotionale und selbst vegetative Prozesse.“ (Bosinski 2000:113-114)

Vor dem 18 Monat wüssten Kinder schon, welcher Gruppe sie angehörten, da sie unterschiedlich reagierten, je nachdem ob sie es mit Männern oder Frauen zu tun hätten (Bosinski 2000: 112-113). Falls man nun davon ausgeht, dass die Geschlechtsidentität einer Person nur beziehungsweise hauptsächlich von der Umwelt und durch soziale Faktoren geprägt wird, müsste es möglich sein einen Buben beziehungsweise ein Mädchen problemlos als das jeweils andere Geschlecht aufzuziehen. Bosinski nennt hierzu einige Beispiele von Buben, denen aufgrund von Unfällen, medizinischen Problemen etc. schon sehr früh (zwischen dem 6. Lebensmonat und dem 3. Lebensjahr, meist jedoch um das 6. Monat) der Penis entfernt wurde und sie von da an als Mädchen aufgezogen wurden. Bei weniger als der Hälfte der genannten Fälle galt die Umwandlung als erfolgreich in dem Sinne als die Personen eine weibliche Geschlechtsidentität angenommen hatten. Die anderen, meist ohne um das Wissen um ihr

männliches Geburtsgeschlecht, begannen früher oder später, sich als Männer zu identifizieren (Bosinski 2000: 126-127).

In diesem Zusammenhang ist auch der Fall John/Joan der 1960er und 70er Jahre zu nennen. Der amerikanische Sexualforscher und Psychologe John Money, der der Ansicht war dass das Geschlecht eines Kindes primär durch seine Umwelt und Erziehung geprägt wird, entschied einen Buben, dessen Penis bei einer Beschneidung schwer beschädigt wurde, als Mädchen großzuziehen. Dieser Versuch scheiterte jedoch; das Kind zeigte schwere Verhaltensauffälligkeiten und entschied sich nach einer pubertären Krise dazu, (wieder) als Mann zu leben (Grünhagen 2013: 28-29 (Anm. 22)).

Wie es scheint, lässt sich die Geschlechtsidentität demnach weder auf gesellschaftlich-soziale, noch auf biologische Faktoren reduzieren sondern ist weitaus komplexer. „‘Kultur und Natur’, ‘Anlage und Erziehung’ sind einander nicht ausschließende, sondern vielmehr notwendig ergänzende und bedingende Mechanismen.“ (Bosinski 2000: 132)

Der Psychiater und Psychologe Mansell Pattison nennt acht Elemente, aus denen sich die Geschlechtsidentität einer Person zusammensetzt: Chromosomen, Gonaden, Hormone, die inneren und die äußeren Geschlechtsorgane, das Geschlecht, das die Eltern dem Kind geben, das Eigenempfinden (auch von den Eltern abhängig), und zuletzt noch die Geschlechtsrolle, in der man sich selbst präsentiert und in der einen die Gesellschaft sieht. Der Autor macht die Geschlechtsidentität demnach sowohl an körperlichen Faktoren wie auch der Umwelt, vor allem den Eltern, fest- wobei er die körperlichen Elemente für weniger bedeutend erachtet (Pattison 1975: 85-87).

Auch die Psychiaterin Natalie Shainess ist der Meinung, dass viele verschiedene Faktoren die Geschlechtsidentität einer Person determinieren; sie schreibt ebenfalls den Eltern und der Umwelt in diesem Prozess eine große Bedeutung zu (Shainess 1969: 84).

Als ausschlaggebend beschreibt die Soziologin Gesa Lindemann nicht nur die empfundene Geschlechtsidentität, sondern auch ihre wechselseitige Beziehung zur Umwelt:

„Das leibliche Selbstgefühl sowie das ‚Eingehaktsein‘ in die Interaktion bilden, als sich wechselseitig verstärkende Momente, die erlebte geschlechtliche Realität. Eine Geschlechtsveränderung muß also sowohl den körperlichen Leib mit einbeziehen als auch die Relation zu anderen.“ (Lindemann 1993a: 65).

Als letztendlich entscheidend für das Geschlecht einer Person nennt Volkmar Sigusch die Geschlechtsidentität. Vorgegeben sei nur das körperliche Geschlecht, jedoch nicht die Geschlechtsidentität. Diese definiert er als „die seelische Gewißheit, diesem oder jenem Geschlecht anzugehören“ (Sigusch 1992: 8).

Jedoch sei auch der Einfluss des körperlichen Geschlechts auf die Geschlechtsidentität nicht außer Acht zu lassen, betont Susanne Schröter: „Körper und Identität sind offenbar stärker miteinander verschmolzen, als *gender*-TheoretikerInnen lieb ist, sie spiegeln einander, begründen sich gegenseitig und werden als referentielle Zeichen erlebt.“ (Schröter 2002: 212)

Die erwähnten Autoren scheinen sich einig zu sein, dass die Geschlechtsidentität einer Person von vielen verschiedenen Faktoren abhängig ist, wobei jedoch unterschiedliche Meinungen zur Anzahl beziehungsweise dem Gewicht der einzelnen Determinanten existieren; auch je nach den Fachgebieten. Deutlich ist jedoch, dass weder das körperliche Geschlecht, noch die Umwelt und Erziehung alleine bestimmend sind. Interessant erscheint mir vor allem in Bezug auf die Vielfalt der verschiedenen Faktoren, die die Geschlechtsidentität determinieren, dass nur eine Minderzahl von Individuen eine Geschlechtsidentität entwickelt, die im Gegensatz zu ihrem Geburtsgeschlecht steht.

2.2.6. Neuere Ansätze zum Verhältnis von sex und gender

Einige neuere Ansätze, die sich mit dem Verhältnis und Verständnis von *sex* und *gender* befassen, kommen zu dem Schluss, dass ein ausgewogenes Verhältnis von *sex* und *gender* sinnvoll erscheint. Konkret heißt das, *sex* und *gender* jeweils als eigene, wichtige Größen anzusehen, die sich keineswegs ineinander auflösen. Jedoch sollte *sex* immer durch die jeweiligen *gender*-Normen betrachtet werden, genauso wie die Beschäftigung mit *gender* das körperliche, biologische *sex* nicht außer Acht lassen sollte: "Just as we are born into a world where there are always already gender norms, we are born into a body (and a sexed at that)." (Chambers 2007: 64)

Sex und *gender* sollen in Bezug zum jeweils anderen wahrgenommen werden. Denn eine strikte, scharfe Trennung führt wiederum dazu, dass *gender* in den Bereich der Sozial- und Kulturwissenschaften, *sex* jedoch in den Bereich der Naturwissenschaften fällt. Somit käme es wieder zur bereits oben erwähnten Trennung von Kultur und Natur (Heller 2003: 758; Chambers 2007: 48, 64). Durch moderne, offene Zugänge zur Kategorie Geschlecht können sich auch neue Bedeutungen ergeben:

"Aller Diversitäten und Unorthodoxien zum Trotz bleibt die Kategorie Geschlecht der einzige Referenzrahmen, und das nicht in erster Linie als Negativfolie. Dabei macht sie einige interessante Veränderungen durch. Herausgelöst aus dem hegemonialen Diskurs verliert sie ihren repressiv-monolithischen Charakter und wird zu einer Variablen, unter deren Dach die vielfältigsten Lebensentwürfe abgebildet werden können." (Schröter 2002: 213)

Gesa Lindemann ist der Meinung, dass Geschlecht immer wieder neu hergestellt wird, diese Tatsache bedeutet jedoch nicht, dass man sich sein Geschlecht nach freiem Belieben aussuchen oder es jederzeit ohne Umstände wechseln könne; welchem Geschlecht sich eine Person zugehörig fühle, hänge von zwei Dingen ab: vom Geburtsgeschlecht und von der Umwelt. Diese hat bestimmte Vorstellungen davon, was weiblich oder männlich ist. In der menschlichen Realität existieren eben doch zwei Geschlechter, und zwar gerade weil Menschen sich selbst und andere entweder als männlich oder als weiblich kategorisieren. Diese Einteilung ist ein ganzes Leben gültig (Schröter 2002: 50, Lindemann 1993b: 44).

„Geschlechter sind nicht einfach da, sondern ihre Existenz ist sinnlich vermittelt. Es gibt zwei Geschlechter nur insofern, als Individuen andere als Männer oder Frauen wahrnehmen und sich selbst als das eine oder andere darstellen. Das Resultat dieser Praktiken ist eine Welt mit zwei Geschlechtern, denen die einzelnen jeweils ausschließlich und lebenslanglich angehören.“ (Lindemann 1993b: 44)

Ethnomethodologie, eine Denkrichtung die Geschlecht als hauptsächlich vom Umgang und der Sichtweise der Individuen und der Umgebung her versteht, entstand aus der Überlegung, ob es sich bei der oben genannten Teilung von Geschlecht in Natur- und Kulturkomponenten tatsächlich um eine Dichotomie handle (Lindemann 1993b: 44-45). Vielmehr wird in dieser Betrachtungsweise deutlich, dass die Natur/ der Körper des Menschen nur über kulturelle und gesellschaftliche Ansichten aufgefasst werden kann. Demnach stehen „natürliche“ und kulturelle Auffassung von Geschlecht nicht im Widerspruch zu einander, sondern ergänzen sich. „Die Geschlechterdifferenz kommt den Körpern demnach nur insofern zu, als sie in der Wahrnehmung gesellschaftlichen Distinktionsbedürfnissen unterworfen werden.“ (Lindemann 1993b: 45).

2.2.7. Religionswissenschaft und Gender

Eine kurze historische Betrachtung soll zunächst die Annäherung zwischen den Fachrichtungen Gender-Studies und Religionswissenschaft skizzieren. Es ist die Geschichte einer doppelten Blindheit, wie es Ursula King bezeichnet. Sowohl religionswissenschaftliche ForscherInnen hätten sich lange nicht mit Gender befasst, genauso wie von Seiten der Gender-Studies (vor allem von atheistischen ForscherInnen) das Themenfeld der Religionen vernachlässigt worden sei (King 2008: 30; King 2005a: 1-2).

Edith Franke und Verena Maske sehen jedoch schon in den 1960er Jahren die ersten Beginne feministisch ausgerichteter Religionswissenschaft. Ab dieser Zeit wurden vermehrt Frauen als religiöse Subjekte in den Mittelpunkt der Forschung gestellt. Zudem wurde begonnen, den Zusammenhang von Religionen und der Ausformung von Geschlechterrollen zu beforschen,

hierbei sollten laut Franke und Maske zunehmend auch Männerbilder und Konzepte von Männlichkeit beleuchtet werden (Franke, Maske 2008: 64).

Ab den 1970ern wuchs der Einfluss der in den 1960ern entstandenen Frauenforschung auf die Religionswissenschaft deutlich an (Raab 1999: 1067), und so übte die US-amerikanische Religionswissenschaftlerin Rita Gross 1977 erstmals Kritik am in der Religionswissenschaft vorherrschenden Androzentrismus. Zudem kritisierte sie, dass sich meist nur Frauen in den Bereich der Frauen- und Genderforschung einbringen; deshalb plädierte sie für die Einführung der Forschungskategorie „Religion und soziale Gerechtigkeit“, damit sich auch Männer angesprochen fühlen.

Seit den 1980ern setzen sich neben Rita Gross weitere Religionswissenschaftlerinnen dafür ein, dass die Gender-Thematik stärker in das gesamte religionswissenschaftliche Forschungsfeld einbezogen wird, angefangen bei Theorie und Methodik (Grünhagen 2013: 73). Eine bedeutende Rolle für die Entwicklung der religionswissenschaftlichen Gender-Forschung spielte die Religionswissenschaftlerin Ursula King. Als wichtige frühe Beiträge zu Gender und Religion sind von King beispielsweise *Women in the World's Religions, Past and Present*⁵ sowie *Women and Spirituality, Voices of Protest and Promise*⁶ zu nennen.

Laut Sian Hawthorne gab es in den 1970ern und 80ern anfänglich einige Probleme im universitären Bereich, mit denen die Forschungsrichtung Religion und Gender zu kämpfen hatte: Einerseits gab es zu jenem Zeitpunkt relativ wenige relevante Publikationen, und somit war es schwierig fachbezogene Bibliotheken aufzubauen; andererseits wurde das Forschungsfeld Religion und Gender als reine Frauendomäne (miss)verstanden. Zudem fand damals allgemein wenig Forschung über Frauen statt (Hawthorne 2005: 3313).

Doch auch dass sich Frauen im Zuge des Feminismus zunehmend dafür einsetzten, wichtige religiöse Ämter im Judentum und Christentum nun auch für Frauen zugänglich zu machen, führte zu einer Verbreitung der Frauenforschung im Bereich der Religionen; da nun vermehrt hinterfragt wurde, warum Frauen oft von führenden religiösen Ämtern ausgeschlossen werden. Durch diese neue Art der Betrachtung von Religionen konnte auch der bisher vorherrschende Androzentrismus aufgedeckt werden. „The result of these queries has been a major shift in assumptions in the field of religious studies: what previously was thought to be an objective perspective is in fact a male point of view.“ (Raab 1999: 1076)

⁵ King, Ursula (Hg.): *Women in the World's Religions, Past and Present*. New York: Paragon House, 1987.

⁶ King, Ursula: *Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise*. London: Macmillan, New York: New Amsterdam Books, 1989.

Ursula King weist darauf hin, dass trotz der genannten Entwicklungen und eines entstehenden Bewusstseins für die Ungleichbehandlung der Geschlechter in den Religionen bei den meisten Religionen nach wie vor patriarchale und androzentrische Strukturen vorherrschen. Meist seien männliche Gläubige sowie männliche religiöse Figuren wichtiger und anerkannter als weibliche. Auch religiöse Texte seien fast nur von Männern geschaffen, und männliche Interpretationen dieser Texte gelten als allgemein gültige Interpretationen. Die männliche religiöse Erfahrung wird als normativ angesehen. Frauen werden nach wie vor oft ausgeschlossen, beziehungsweise müssten sich mit niedrigen religiösen Rängen abfinden (King 2005b: 3298).

Die eben skizzierte Annäherung und zumindest teilweise gegenseitige Integration der beiden Disziplinen fand geographisch unterschiedliche Ausprägungen und Entwicklungen. Im Gegensatz zum deutschsprachigen Raum wurde im englischsprachigen Raum schon früher damit begonnen, Gender-Thematiken in die Religionswissenschaft zu integrieren; außerdem ist der englischsprachige Raum insofern schon weiter, als hier eine stärkere Beschäftigung mit männerbezogenen Gender-Thematiken sowie abweichenden *sex/gender*-Varianten (der sogenannten Queer-Thematik) stattfindet (Grünhagen 2013: 72-74). Auch Daria Pezzoli-Olgiati stellt fest, dass vor allem im deutschsprachigen Raum die Erforschung von Gender-Thematiken in der Religionswissenschaft noch nicht sehr verbreitet ist; und auch von Seiten der Gender-Studies gebe es wenig Bewusstsein für die Religionswissenschaft, sondern eher für die Theologie (Pezzoli-Olgiati 2008: 11).

In einführenden wissenschaftlichen Werken der Religionswissenschaft käme die Gender-Thematik erst seit den 2000er-Jahren vor, wobei dies zuerst im englischsprachigen Raum geschah. Die Einbeziehung der Gender-Thematik in die Religionswissenschaft wurde von vielen WissenschaftlerInnen als wichtige Neuerung empfunden (Pezzoli-Olgiati 2008: 12-13). Auch seien im Gegensatz zu anderen akademischen Bereichen Methoden und Themen der Gender-Studies erst verhältnismäßig spät in die Religionswissenschaft einbezogen worden; in der Theologie habe es beispielsweise schon früher feministische und somit auch politische Ansätze gegeben. Pezzoli-Olgiati vermutet, dass die Religionswissenschaft gerade aufgrund der politischen Ziele der Gender-Studies diese lange nicht integrierte, da die Religionswissenschaft den Anspruch stellt, eine beobachtende und neutrale Position einzunehmen und es daher vermeiden wollte, politisch Stellung zu beziehen (Pezzoli-Olgiati 2008: 14).

Obwohl sich in der gesamten Religionswissenschaft ein, wie vorhin schon beschrieben, Trend zu auch männerbezogenen Gender-Thematiken und abweichenden *sex/gender*-Varianten erkennen lässt, bedeutet eine religionswissenschaftliche Beschäftigung mit der Gender-Thematik auch heute noch mehrheitlich Forschung über Frauen (Grünhagen 2013: 72-74).

Doch nicht nur durch die Entstehung und Einbeziehung kritischer, auch von Männern durchgeführter Männerforschung, vollzieht sich ein Wandel von religionswissenschaftlicher Frauenforschung zu religionswissenschaftlicher Genderforschung. Auch die vermehrte religionswissenschaftliche Beschäftigung mit Sexualitäten (inklusive abweichender Sexualitäten) trug dazu bei (Hawthorne 2005: 3314).

Allerdings ist die stärkere Hinwendung zu frauenbezogenen Themen in der Frauen- und Genderforschung laut Ursula King aber auch aufgrund der lange vorherrschenden androzentrischen Zugänge der Religionswissenschaft insofern berechtigt, als hier noch Aufholbedarf besteht (King 2002: 372). Auch im Erscheinungsjahr des vorhin zitierten Artikels, 2002, bemängelt sie, dass Forscherinnen in der Religionswissenschaft (etwa in Lexika) oft noch zu wenig beachtet werden. Als positives Beispiel für die Sichtbarmachung von frauenbezogenen Themen in der Religionswissenschaft hebt sie die *Encyclopedia of Women and World Religion*, herausgegeben von Serinity Young, hervor (King 2002: 372-373). Es handle sich jedoch immer noch um eine große Herausforderung, dass die Errungenschaften und Entwicklungen im Bereich Gender und Religion der letzten 30 Jahre adäquat in einschlägigen Publikationen dargestellt werden (King 2005b: 3296).

Obwohl die Beschäftigung mit Gender-Thematiken in der Religionswissenschaft von verschiedenen Seiten (WissenschaftlerInnen, Gläubigen, religiösen Institutionen) mit Ignoranz und zum Teil sogar mit offenen Anfeindungen bedacht wurde, handelt es sich um ein stetig wachsendes Forschungsfeld (King 2008: 32). Die Kritik an der Einbeziehung der Gender-Studies in die Religionswissenschaft kommt, grob gesprochen, von politisch und/oder religiös rechten Kreisen - diese kritisieren etwa, dass die Folge eine „denaturalization of heterosexuality“ sei (Jakobsen, Pellegrini 1999: 364). Dies wird als problematisch angesehen, da konservative Entwürfe von Geschlecht und Sexualität aufgebrochen und hinterfragt werden.

Auch heute gibt es wissenschaftlich fundierte Kritik an der durchgeführten Forschung zu Gender und Religion. So bemängelt etwa Marita Günther-Saeed, dass sich hauptsächlich Wissenschaftlerinnen mit der Gender-Thematik beschäftigen, es sich daher um Forschung von Frauen für Frauen handelt. Dies sei, wie vorhin schon erwähnt laut Ursula King durchaus berechtigt, da Frauenforschung und Wissenschaftlerinnen in der Vergangenheit zu wenig beachtet wurden (Günther-Saeed 2010: 123-124). Gerade die Hinwendung zu den Gender-Studies (im Gegensatz zur Frauenforschung) könnte als Deckmantel für die Rückkehr zu androzentrischer Forschung dienen, die sich nur mit Männern und Männlichkeiten beschäftigt - so die Kritik mancher Feministinnen (Jakobsen, Pellegrini 1999: 364). Ursula King zieht allerdings das Fazit, dass es wichtig sei, dass Gender-Forschung nicht nur Frauenthemen behandle,

sondern dass Gender als inklusiver Begriff zu verstehen sei- er soll sich nicht nur auf Frauen oder auf Frauen und Männer, sondern auf alle Menschen beziehen (King 2008: 30).

Zusammenfassend bleibt zu sagen, dass es durch die Hinwendung zu und der Einbeziehung von feministischen Thematiken sowie Sicht- und Arbeitsweisen zu inhaltlichen und methodologischen Veränderungen der Religionswissenschaft kommt: „This ongoing process will eventually lead to a profound transformation of the entire field, once the challenges arising from gender insights have been taken fully on board.“ (King 2002: 373). Laut King ist ein „*gender-critical turn*“ (King 2005a: 3) in der Religionswissenschaft aber immer noch nicht abgeschlossen und es sei noch nötig Gender in den Religionen sichtbar zu machen und deutlicher wahrnehmen zu können. Denn Gender-Aspekte seien in den verschiedenen Religionen oft schwer auszumachen, da die Bereiche Religionswissenschaft und Gender stark miteinander verwoben und ineinander eingebettet sind (King 2005a: 3).

Der Prozess der Einbeziehung von Gender-Thematiken und Gender-Methoden muss daher ein bewusster und aktiver sein, da es sich bei den Gender-Studies um einen relativ neuen Zugang handelt - sowie um eine Wissenschaft, die nicht historisch gewachsen ist. „It has to be intentionally developed through education and involves the radical transformation of consciousness, knowledge, scholarship and social practices.“ (King 2005a: 2).

3. Geschlechtsrollenwechsel in verschiedenen Kulturen

3.1. Buddhistische Texte

In buddhistischen Texten werden die Begriffe *ubhatobyanjañaka* (für eine körperlich männliche Person), und *ubhatobyañjanā* (für eine körperlich weibliche Person) genannt. Diese Bezeichnungen werden oft mit Hermaphrodit übersetzt; und der jeweilige Begriff kann auch eine Person meinen, die weibliche und männliche Geschlechtsmerkmale vereint (Grünhagen 2013: 132).

Der Begriff *paṇḍaka* wurde früher meist mit Eunuch übersetzt (Grünhagen 2013: 133), heute wird er eher als Überbegriff für von der Norm abweichende Geschlechterrollen beziehungsweise Gendervarianten aufgefasst. *Itthīpaṇḍakā* bezeichnet die körperlich weibliche Form des Begriffs *paṇḍaka*. Als Beispiele für Personen, die *paṇḍakas* genannt werden, nennt Grünhagen etwa impotente oder zeugungsunwillige Männer; bei den körperlich weiblichen *itthīpaṇḍakās* könnte es sich um Störungen der Fortpflanzungsfähigkeit handeln, es ist jedoch nicht restlos geklärt (Grünhagen 2013: 134-135).

3.2. Australisch-indonesischer Raum

Blackwood beschreibt, dass es neben den biologisch männlichen *basiren* bei den Ngaju Dayak auf Borneo wahrscheinlich auch weibliche Geschlechtsrollenwechsler gab, die *balian* genannt wurden (Blackwood 2005: 854).

David Hicks berichtet, dass es bei den Tetum in Ost-Timor Männer und Frauen gebe, die sich wie das jeweils andere Geschlecht verhalten. Die biologischen Frauen werden *fetok*, die biologischen Männer *manek* genannt. Sie haben den Ruf, sehr gute SchamanInnen und HeilerInnen zu sein (Blackwood 2005: 855-856).

Die *bissu* kommen bei den Bugis in Süd-Sulawesi, Indonesien, vor. Es handelt sich um Männer, die eine weibliche Rolle einnehmen oder um Individuen, die geschlechtlich ambivalent sind. Sie vereinen weibliche und männliche Elemente und nehmen religiöse und rituelle Rollen ein (Peletz 2006: 312). Laut Blackwood hat es auch biologisch weibliche *bissu* gegeben (Blackwood 2005: 854).

Die *bissu* bei den Bugis waren laut portugiesischen Berichten des 16. Jahrhunderts meist Transvestiten und homosexuell. Laut Pelras ist es unklar, ob es sich bei den *bissu* um biologische Frauen oder Männer handelte, vermutlich kam beides vor (Pelras 1996: 83-84). Als eine mögliche Erklärung für den Namen *bissu* nennen Pelras und Graham Davies das Sanskrit-Wort *bhiksu*, das einen buddhistischen Mönch bezeichnet (Pelras 1996: 71; Graham Davies 2007: 86-87). Die *bissu* waren vor allem in der vorislamischen Zeit von Bedeutung, nach Pelras gibt es heute kaum noch welche. Allerdings übernehmen die *calabai`* heute nicht-religiöse Funktionen der *bissu*, wie zum Beispiel Hochzeitsplanungen (Pelras 1996: 106, 167). Bei den *calabai`* handelt es sich um Männer, die Frauenkleidung tragen, weibliche Arbeiten übernehmen und homosexuell sind. Bei den *calalai`* handelt es sich um das weibliche Pendant zu den *calabai`* (Pelras 1996: 165-167).

Im Gegensatz zu Pelras beschreibt Graham Davies, dass *bissu* auch heute noch wichtige Rollen bei den Bugis einnehmen. Der Islam und sein Einfluss habe die traditionelle Religion der Bugis zwar verändert, sie sei jedoch keinesfalls am Verschwinden (Graham Davies 2007: 100). Die zahlreichen und umfassenden Aufgaben und Fähigkeiten eines *bissu* beschreibt sie folgendermaßen:

„They provide continuity to contemporary Bugis society through their priestly role in consecrating noble marriages and other life cycle rituals, by bestowing blessings to quell natural disasters, ensuring safe voyages, safeguarding regalia, and by constituting a repository of traditional customary knowledge.“ (Graham 2004: 108)

In den La Galigo Texten (religiöse Schriften der Bugis) wird erwähnt, dass den *bissu* wichtige Funktionen bei Geburten und Hochzeiten zugeschrieben wurden (Pelras 1996: 93).

Bei den *manang bali* handelt es sich um biologische Männer bei den Iban in Sarawak, im Norden Borneos, die eine weibliche Geschlechtsrolle einnehmen (Baumann 1955: 27). Anscheinend wurden Männer vor dem Ergreifen der *manang-bali* Rolle kastriert: „Vor anlegen der Tracht wurde er [der/die zukünftige manang bali, Anm. der Verfasserin] geschlechtlich unfähig gemacht.“ (Baumann 1955: 27)

Laut Blackwood kann es sich bei den *manang bali* manchmal auch um Frauen handeln, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollziehen (Blackwood 2005: 855).

Priscilla Rachun Linn bezieht sich auf eine Studie des Anthropologen Fitz John Porter Poole aus dem Jahre 1981, der das Phänomen der sogenannten *männlichen Mütter* bei den Bimin-

Kuskusmin⁷ in Papua Neuguinea beschreibt. Es handelt sich dabei um eine nicht (mehr) verheiratete Frau nach der Menopause, was besonders von Bedeutung ist, da Regelblut als unrein gilt. Des Weiteren wird angenommen, dass Frauen während des Geschlechtsakts Männern ihren Samen entziehen. Vor allem nicht-patrilinär verwandte Frauen gelten für Männer als gefährlich und verunreinigend. Da dies alles jedoch nicht mehr auf die *männliche Mutter* zutrifft, für sie gilt das Ideal der Askese. Durch ein Ritual wird sie von allen etwaigen Resten von Regelblut gereinigt. Dadurch nimmt sie einen besonderen, heiligen Status ein. Ihre Initiierung erfolgt durch eine *männliche Mutter* eines anderen Clans, sie wird in einen Teil des Männern vorbehaltenen Wissens eingeführt. Sie erhält einen männlichen und einen heiligen Namen und es ist ihr erlaubt, einige der männlichen Insignien zu tragen (Linn 1987: 500).

Bevor der Islam auf der malaysischen Halbinsel Fuß fasste, gab es hier die Rolle der androgynen, *sida-sida* genannten Priester. Sie hatten am Hof des Königs die Aufgabe, sich um die heiligen Insignien und die spirituellen Fähigkeiten und Kräfte des Königs zu kümmern (Peletz 2006: 312-313).

3.3. Madagaskar

In Madagaskar gab es bei den Hova und Sakalaven Geschlechtsrollenwechsler namens *sarimbavy* oder *sektase* (Baumann 1955: 30). Näheres über die *sarimbavy/sektase* ist jedoch nicht bekannt, deshalb seien sie hier nur erwähnt.

3.4. Sibirien und Alaska

Auch in Sibirien und Alaska wurde die Existenz von Geschlechtsrollenwechslern festgehalten. So gab es etwa bei den Koryaken früher Schamanen, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen. Sie wurden *kayaw* oder *keyew* genannt (Baumann 1955: 19). Bei den *koiachtschitsch* handelte es sich um männliche Geschlechtsrollenwechsler der Itälmen (Baumann 1955: 20).

Über weitere Geschlechtsrollenwechsler berichtete Waldemar Bogoras Anfang des 20. Jahrhunderts: Sie kamen bei den Tschuktschen in Sibirien vor und wurden *soft men* genannt. Es handelte sich dabei um Männer, die die Geschlechtsrolle einer Frau annahmen (Bogoras 1907: 449). Von Kindesalter an wurden vereinzelt bei den Konjagen in Süd-Alaska Buben in die weibliche Rolle hineinerzogen; sie wurden *achnutschick* genannt (Baumann 1955: 30).

⁷ Bei fast allen Clans der Bimin-Kuskusmin gibt es zwei *männliche Mütter* (Linn 1987: 500).

Die Geschlechtsrollenwechsler bei den St.-Lawrence Eskimos wurden *anasik* genannt (Lang 1990: 192-193).

3.5. Indischer Subkontinent

Die Bezeichnung *hijra* stammt ursprünglich aus dem Urdu und bedeutet so viel wie Eunuch/Intersexueller und bezeichnet einen Mann, der die männliche Sexualität nicht ausüben kann. *Hijras* kleiden sich wie Frauen und die meisten unterziehen sie sich einer rituellen Kastration (Nanda 1990: 13-14). Sie haben eine ambivalente Geschlechtsrolle inne und verehren die Muttergöttin Bahuchara Mata. Die Kastration dient zugleich der Initiation. Das Blut darf dabei nicht gestillt werden (Schröter 2002: 146-147). Dies bewirkt, dass Hitze dem Körper entweichen kann, und Hitze wiederum steht für sexuelles Verlangen und Männlichkeit (Roscoe 1996: 210; Nanda 1990: 28).

Die abgetrennten Genitalien werden anschließend unter einem Baum begraben (Nanda 1990: 28). Durch die Kastration werden *hijras* zur Verkörperung der weiblichen Kraft, *shakti* genannt (Roscoe 1996: 210). Zudem symbolisiert das Ritual der Kastration eine Wiedergeburt als *hijra*. *Hijras*, die diese Operationen durchführen, werden *dai ma*, Hebamme, genannt – das verdeutlicht die Vorstellung der Wiedergeburt. Früher wurde die Kastration nur in Bahuchara Mata geweihten Tempeln durchgeführt, heute überall. Die rituelle Kastration muss jedoch im Geheimen geschehen, weil sie in Indien verboten ist (Nanda 1990: 26).

Durch die Kastration der *hijras* wird garantiert, dass sie sexuell enthaltsam leben. Enthaltamsamkeit kann in der indischen Mythologie zu gesteigerten spirituellen Kräften und besonderen Fähigkeiten führen, da jeglicher Verlust von Samen zugleich die Verminderung spiritueller Kräfte bedeutet. So spielt auch Askese bei der Schöpfung eine wichtige Rolle. Das wird auch durch Shivas Rolle bei der Schöpfungsgeschichte verdeutlicht⁸ (Nanda 1990: 29).

In Bezug auf die Kastration als (Wieder-) Geburt möchte ich kurz am Rande eine These Hilge Landweers erwähnen. Sie ist der Meinung, dass „weibliche Realität wesentlich durch Leiden bestimmt [sei]“ (Lindemann 1993a: 254). Gesa Lindemann kann durch ihre Arbeit mit Transsexuellen bestätigen, dass gerade transsexuelle Frauen die oft schmerzhaften geschlechtsangleichenden Operationen als speziell weibliche Erfahrung werten, oft in Bezug auf die Geburtsschmerzen von Frauen (Lindemann 1993a: 253-254). Möglicherweise handelt es sich

⁸ Indische Schöpfungsgeschichte mit Shiva, vgl. 5.3.

bei der Kastration der *hijras* nicht nur symbolisch um ihre eigene Wiedergeburt als Frau, sondern auch um eine Anspielung auf die Schmerzen bei der Geburt.

In Indien werden die *hijras* für ihre Zeremonien und Segnungen bei Geburten und Hochzeiten⁹ geschätzt, diese Tätigkeit bringt ihnen am meisten Prestige ein. Es ist die Rolle, die ihnen kulturell zugeschrieben wird und in der sie sich auch selbst am liebsten sehen – auch wenn sich die meisten *hijras* ihren Lebensunterhalt auf andere Arten verdienen (Nanda 1990: 6): Zum einen führen sie bestimmte Rituale durch, die sich aus ihrer besonderen Rolle als *hijras* ergeben. Viele *hijras*, nach Nandas Einschätzung sogar die meisten, sind jedoch als Prostituierte tätig (Nanda 1990: 9-10). Auch Schröter beschreibt, dass sich der Großteil der *hijras* prostituiert, da sie sich kaum durch rituelle Dienste über Wasser halten können. Einige gehen auch betteln (Schröter 2002: 148-150).

Die gleiche Rolle gibt es in Pakistan, dort werden sie *khusras* oder *zenanas* genannt. Auch in Bangladesch gibt es die Rolle der *hijras*. Sie verstehen sich selbst als Muslime, doch gibt es auch eine gewisse Nähe zum Hinduismus. Einerseits verehren sie muslimische Heilige und einige von ihnen begehen die *hajj*¹⁰, andererseits beten sie zu den *hijra*-Göttinnen Maya Ji und Tara Moni, wobei Maya Ji mit Bahuchara Mata gleichzusetzen ist (Hossain 2012: 502, 505-507, 509-510).

In der Sanskrit-Literatur werden *hijras* schon um das 1. Jahrtausend vor Christus erwähnt (Roscoe 2000: 205). Die Zahl der heute in Indien lebenden *hijras* steht nicht eindeutig fest, da sie nicht in Volkszählungen erfasst werden. Schätzungen variieren zwischen 50 Tausend und 500 Tausend (Bosch, Bremmer 1999: 141).

Jogappa sind „female, erotic men“, die in ihrer Verehrung der Göttin Yellamma eine weibliche Rolle einnehmen (Bradford 1983: 307). Bradford untersuchte den Kult um die Göttin Yellamma in der Kannada-sprachigen Region Südindiens. Die Verehrung Yellammas ist in dieser Gegend weit verbreitet und zieht sich durch alle sozialen Schichten (Bradford 1983: 307-308).

Zu den rituellen Aufgaben der *jogappa* zählt Singen, und damit auch die Überlieferung von Mythen, die Yellamma betreffen, Tanzen und Musizieren; oft werden sie zu Pubertäts-, Hochzeits- und Schwangerschaftsriten in ihrer Nachbarschaft eingeladen. Auf ihrem Kopf tragen

⁹ Laut Bosch und Bremmer treten *hijras* bei *muslimischen* Hochzeiten als Sängerinnen und Tänzerinnen auf (Bosch, Bremmer 1999: 141). In der übrigen Literatur ist stets von hinduistischen Hochzeiten die Rede.

¹⁰ Die *hajj* treten sie aber als Männer an, denn „the whole world could be deceived but not Allah“ (Hossain 2012: 502).

die *jogappa* einen Kupferkessel, der normalerweise als Wassergefäß dient, als eine Art tragbaren Schrein. Damit und durch das Singen und Tanzen verehren sie die Göttin.

Manche *jogappa* sind Priester von Yellama-Tempeln oder Tempeln anderer Muttergottheiten. Andere Muttergöttinnen werden als Yellamas Schwestern angesehen (Bradford 1983: 313). Die meisten *jogappa* pilgern einmal jährlich zu einer heiligen Stätte Yellammas, am wichtigsten ist hierbei Saundatti. Hier haben *jogappa* die Möglichkeit, durch Teilnahme an verschiedensten Riten Geld zu verdienen (Bradford 1983: 313).

Von einer weiteren indischen Gruppe berichtet Bleibtreu-Ehrenberg: Die Anhänger der Vallabha-Sekte nannten sich *maharahjas*. Sie existierten ab 1497 und wurden 1862 verboten. Sie waren Anhänger Krishnas und seiner Geliebten, der Waldnymphen. Die *maharahjas* verkleideten sich zeitweise als Waldnymphen (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 124-125), es handelte sich somit um temporäres Cross-Dressing.

Im Zusammenhang mit Indien nennt Bleibtreu-Ehrenberg eine weitere interessante Gruppe: Campbell berichtete 1895 über die Geschlechtsrollenwechsler der Bharwáds, die *pavaiyás* oder Hermaphroditen genannt werden. Es handelt sich hierbei offenbar um Intersexuelle, die schon im Kindesalter der Göttin Machu Matá (möglicherweise Bahuchara Mata) geweiht wurden und Frauenkleider tragen. Die *pavaiyás* leben vor allem in Becharáji in Gujarat, es gibt noch zwei weitere Niederlassungen. Campbell erwähnt außerdem, dass die *pavaiyás*, so wie Bahuchara Mata, keine Brüste hätten¹¹. Die *pavaiyás* leben von Almosen. Die *pavaiyás* haben einen ambivalenten Status inne, die Bharwáds achten und fürchten sie zugleich (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 120-121).

3.6. Nordamerikanische *berdache*

Bei der Bezeichnung *berdache* handelt es sich um die französische Umwandlung eines ursprünglich arabischen Wortes mit der Bedeutung Prostituerter, Lustknabe (Lang 1990: 4). Viele Autoren lehnen diese Bezeichnung ab, da es sich ursprünglich um einen abwertenden Begriff handelte (vgl. Fulton, Anderson: 1992). Laut Roscoe ist der Begriff *berdache* jedoch trotz seiner Herkunft in der Ethnologie akzeptiert und gebräuchlich (Roscoe 2000: 7). Zudem ist der

¹¹ Einer Mythe zufolge schnitt sich Bahuchara Mata eine ihrer Brüste ab um für Straßenräuber, die sie sonst vergewaltigt hätten, nicht mehr attraktiv zu sein (Apffel Marglin 1987: 311). Roscoe berichtet, dass sie sich beide Brüste abschnitt (Roscoe 1996: 219).

alternativ-Begriff *two-spirit* insofern problematisch, da damit vorwiegend Homosexuelle und nicht Geschlechtsrollenwechsler bezeichnet werden (Roscoe 2000: 17-18).

Will Roscoe nennt einige Elemente, die den meisten *berdache* gemein sind: Sie führen die Arbeit des jeweils anderen Geschlechts aus, unterscheiden sich meist auch durch Kleidung und/oder Lebensstil, in ihrem Verhalten sowie den sozial eingenommenen Rollen von Geschlechtsrollenkongformen Individuen. Eine spirituelle beziehungsweise mythologische Komponente macht er auch aus:

„Spiritual sanction- Berdache identity is widely believed to be the result of supernatural intervention in the form of visions or dreams, and/or it is sanctioned by tribal mythology.“ (Roscoe 2000: 8)

Des Weiteren hätten *berdache* meist homosexuelle Beziehungen¹² (ausgehend vom körperlichen Geschlecht der *berdache*). Cross-Dressing sei nicht bei allen *berdache* vorgekommen; manchmal habe es sich bei der Kleidung auch um eine Mischung aus männlicher und weiblicher Kleidung gehandelt (Roscoe 2000: 8).

Bei vielen nordamerikanischen Indianer-Stämmen wurden Geschlechtsrollenwechslern besondere Fähigkeiten und Kräfte zugeschrieben, wobei vor allem Männer nach dem Geschlechtsrollenwechsel besondere Rollen einnahmen:

„Sie betätigen sich als Heiler (‘Schamanen’), Medizinmänner, Totengräber, Übermittler mündlicher Traditionen und Lieder, Krankenschwestern während Kriegszügen, sie sagen die Zukunft voraus, vergeben glückbringende Namen an Kinder oder Erwachsene, weben, töpfern, fertigen Federkostüme für Tänze, haben besondere Fähigkeiten im Glücksspiel, leiten Skalptänze, erfüllen spezielle Funktionen beim Aufstellen des Zentralpfostens für den Sonnentanz“ (Lang 1990: 173)

Weibliche *berdache*¹³ gab es nicht sehr häufig (Lang 1990: 317). Besondere spirituelle Kräfte oder Fähigkeiten waren bei ihnen viel seltener als bei ihren männlichen Pendants.

Im Gegensatz zu männlichen *berdache* kamen weibliche *berdache* nicht im gesamten Raum Nordamerikas vor. Vor allem westlich der Rocky Mountains gab es sie (Roscoe 2000: 74), aber auch von Alaska, Kanada und Kalifornien bis in den Südwesten. Im Osten Nordamerikas fehlten sie gänzlich (Roscoe 2000: 87).

¹² Laut Roscoe selbst handelt es sich bei der Einordnung von *berdache* als homosexuell um eine Zuschreibung von außen. Bei den nordamerikanischen Indianern galten sie als zusätzliches *gender* (weder männlich noch weiblich), somit handelte es sich nicht um gleich-geschlechtlichen Sex im Sinne des *genders* (Roscoe 2000: 10).

¹³ Frauen standen in vielen indianischen Kulturen männliche Tätigkeiten, Beziehungen zu Frauen, etc. ohnehin offen, sodass ein Geschlechtsrollenwechsel vermutlich viel seltener zustande kam als bei Männern, deren Rollen meist strenger vorgegeben waren. Zudem war bei vielen Frauen, die die *berdache*-Rolle annahmen, der Wunsch nach Unabhängigkeit im Vordergrund, den sie nur auf diese Weise erlangen konnten (Lang 1990: 315-317).

Eine genaue Auflistung, wo es weibliche *berdache* gab und wie ihre Rollen aussahen, gibt Will Roscoe. Weibliche *berdache* nahmen in folgenden Stämmen die Schamanenrolle ein: bei den Inuit Alaskas und Kanadas; bei den Kutenai und Klamath des Columbia Plateaus; bei den Northern Paiute des Great Basin; bei den Achumawi in Kalifornien; bei den Mohave, Maricopa, Quechan, Cocopa, Tipai und Yavapai in Kalifornien; und bei den Apachen (Roscoe 2000: 88-89).

Es folgt die Auflistung der je nach Stamm unterschiedlichen Bezeichnungen für *berdache*:

- Bei den Quechan wurden die biologisch männlichen *berdache elxa'*, und die biologisch weiblichen *berdache kwe'rhame* genannt (Roscoe 2000: 144).
- Die *berdache* der Osage wurden *mixu'ga* genannt, was wörtlich übersetzt so viel wie „moon instructed“ bedeutet (Roscoe 2000: 13).
- Biologisch männliche *berdache* bei den Navajo wurden *nádleehí*, *nadle*, oder *nadlé* genannt.
- Biologisch männliche *berdache* bei den Crow wurden *boté* genannt.
- *Alyha* bezeichnet die körperlich männlichen *berdache* der Mohave. *Hwame* bezeichnet die körperlich weiblichen *berdache* der Mohave.
- Biologisch männliche *berdache* bei den Sauk wurden *i-coo-coo-a* genannt.
- *Ihamana* wurden bei den Zuni biologisch männliche *berdache* genannt (Schröter 2002: 163).
- *Iwa-musp* ist die Bezeichnung für biologisch männliche *berdache* bei den Yuki (Lang 1990).
- Biologisch männliche *berdache* bei den Hidatsa wurden *miati* genannt.
- *Quethos* ist die Bezeichnung für die Geschlechtsrollenwechsler bei den Tewa (Lang 1990: 269).
- *Winkte* ist die Bezeichnung für männliche *berdache* der Lakota.
- Biologisch männliche *berdache* bei den Hidatsa wurden *miati* genannt.
- Bei den Maidu wurden sowohl biologisch weibliche als auch biologisch männliche *berdache suku* genannt, ebenso Prostituierte (Lang 1990: 348-349).

Sofern nicht anders angemerkt, werde ich in dieser Arbeit den Begriff *berdache* für körperlich männliche Personen verwenden, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen haben.

3.7. Antike: Babylonien bis Rom

Kalû, *kurgarrû*¹⁴ und *assinû* waren Priester in Mesopotamien, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen (Roscoe 1996: 217). Laut Baumann wurden sie auch *kurgaru* und *kurgarreti* genannt. Es handelte sich sowohl um Männer als auch um Frauen, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen. Körperlich männliche *kurgaru/kurgarreti* gab es vor allem im Ishtar-Kult (Baumann 1955: 31).

Auch in Kleinasien gab es ähnliche Kulte, wie römische Autoren (zum Beispiel Servius und Ovid) berichteten: Anhänger von Kybele- und Attiskulten führten rituelle Selbstkastration durch und wurden so zu Tempeldienern. Wie die Anhänger von Inanna kleideten auch sie sich wie Frauen und verkehrten in Ritualen sexuell mit Männern (Apffel Marglin 1987: 311).

Priester des antiken Kybele- und Attis-Kultes wurden *galli* genannt. Firmicus Maternus berichtete Mitte des 4. Jahrhunderts über die *galli*, dass es sich dabei um Männer, die eine Frauenrolle einnahmen, handelte. Sie kleideten sich weiblich und trugen die Haare wie Frauen. Sie wurden als ein Zwischengeschlecht, als weder männlich noch weiblich, angesehen (Roscoe 1996: 195-196). Unklar ist, ob beziehungsweise in welchem Ausmaß die *galli* Selbstkastration durchführten; es gibt nur wenige direkte Quellen dazu (Roscoe 1996: 203).

Im Reallexikon für Antike und Christentum werden die Anhänger von orgiastischen Kulturen um die Dea Syria und Kybele als *gallos* bezeichnet. Es komme zu einer freiwilligen Kastration der Anhänger (Schöllgen 1994: 985). Sie nahmen verschiedene Rollen ein, wie etwa Bettler, Priester, Propheten oder als Gefolgschaft der Göttin (Schöllgen 1994: 987). Zur Selbstkastration kam es laut dem RAC meist bei Frühlings-Festen zur Erneuerung der Natur, die im März abgehalten wurden (Schöllgen 1994: 995).

Laut Bosch und Bremmer scheint ein Ursprung der *galli*-Tradition in der Steinzeit wahrscheinlich, da für die Selbstkastration Feuerstein verwendet wurde (Bosch, Bremmer 1999: 140).

Bekannt ist, dass die *galli* sexuelle Kontakte mit Männern pflegten; ob auch sie wie die *hijras* als Prostituierte tätig waren ist jedoch unklar (Roscoe 1996: 205).

Im Reallexikon für Antike und Christentum wird beschrieben, dass die *gallos* bunte Tuniken trugen, sich ihr lang getragenes Haar blondierten, sich schminkten und enthaarten (Schöllgen 1994: 1021). Das RAC nennt die *gallos* „*fanatici*“, was sich übersetzen lässt als Person, die von einer Gottheit in Raserei versetzt wird (Schöllgen 1994: 987). Lukian und Apuleius beschreiben umherziehende *galli* eher abwertend, sie seien stark geschminkt, schrill gekleidet und würden „billige Orakel“ abhalten (Schöllgen 1994: 991).

¹⁴ Die *kurgarrû* sind in sumerischen Texten um 2000 v.Chr. belegt (Roscoe 1996: 215).

Den Ursprung des Kultes macht das RAC im alten Orient aus: „Eunuchen als Hierodulen finden sich wohl zuerst in den Kulturen altorientalischer Fruchtbarkeitsgöttinnen.“ (Schöllgen 1994: 988) Zur ersten Zeit der Seleukiden verbreitete sich der Kult um die syrische Göttin mit Kaufleuten in der griechisch-sprachigen Welt. Er fasste zunächst auf den ägäischen Inseln Fuß, dann auch in Hafenstädten und auf dem Festland (Schöllgen 1994: 990). Im Westen war Kybele von größerer Bedeutung als die syrische Göttin, zum Teil wurden auch einige Aspekte der Dea Syria, beziehungsweise Elemente ihres Kultes in den Kybele-Kult aufgenommen. Die *galli* der Dea Syria und von Kybele waren von großer Ähnlichkeit (Schöllgen 1994: 992).

204 v.Chr. wurde der Kybele-Kult auf Geheiß des sibyllischen Orakels in Rom eingeführt. Die eunuchischen Tempeldiener hatten dieselben Funktionen inne wie jene Kleinasiens. Bis ins 5. Jahrhundert n.Chr. überdauerte der Kult in Rom (Apffel Marglin 1987: 311).

Das RAC hingegen zeichnet ein anderes Bild: der Kult um die syrische Göttin habe sich Anfang des 2. Jh. v.Chr. von Sizilien aus bis zur nördlichen Grenze des römischen Reichs verbreitet. Die Verbreitung erfolgte über syrische Kaufleute, Sklaven und Soldaten. Die Göttin hatte, wahrscheinlich zu Neros Zeiten, ein Heiligtum auf dem Ianiculum (Schöllgen 1994: 991). In Rom gab es zwei verschiedenen Arten des Kybele-Kultes, und zwar den an römische Vorstellungen angepassten Kult, der offiziell existierte; und Privatkulte nach phrygischer Art, die orgiastischer Natur waren (Schöllgen 1994: 1000).

Gallos gab es auch im Kult der Artemis von Ephesos (Schöllgen 1994: 988).

Das Zentrum der von den *gallos* verehrten Muttergöttin befand sich in Pessinunt (Schöllgen 1994: 994), auch Pessinus genannt, in der Mitte der heutigen Türkei (Bosch, Bremmer 1999: 140).

3.8. Südostasien

Bei den thailändischen *kathoey* handelt es sich um biologische Männer, die sich als Frauen fühlen. Die meisten kleiden und verhalten sich wie Frauen. Viele müssen sich ihren Lebensunterhalt aufgrund von Diskriminierungen als Prostituierte verdienen. Oft wird die Karma-Lehre als Grund für das Schicksal der *kathoey*s gesehen (siehe auch 4.1.2) (vgl. Grünhagen 2013).

Transgender-PriesterInnen und -SchamanInnen in Burma werden *acault* genannt. Sie gehen meist Beziehungen zum biologisch anderen Geschlecht ein. Es ist unklar, ob es sich um biologische Männer, Frauen oder beides handeln kann, laut Peletz gibt es dazu verschiedene Ansichten.

Mehrere Quellen sprechen jedoch von biologischen Männern und eventuell auch von einigen wenigen biologischen Frauen, die diese Rollen einnehmen (Peletz 2006: 318-319). Laut Coleman, Colgan und Gooren handelt es sich um „*cross-gender*“ Männer (Coleman u.a. 1992: 313). Inwiefern sich das Abweichen von der normativen Geschlechtsrolle bei den *acault* äußert, scheint unterschiedlich zu sein. Gemeinsam ist allen *acault*, dass sie bei Ritualen cross-dressen und die meisten haben männliche Sexualpartner. Als Erklärung wird genannt, dass Manguedon auf andere Frauen eifersüchtig ist, während sie ihren Wunsch nach männlichen Sexualpartnern über die Sexualität der *acault* ausleben kann. Männer, die mit den *acault* Sex haben, werden in Burma nicht als homosexuell angesehen, da *acault* zum einen mit Manguedon verbunden sind und zudem nicht als Männer gesehen werden: „*acault* are viewed as neither male nor female, or mainly female, despite a male body.“ (Coleman u.a. 1992: 317) Homosexualität wird in Burma sehr schlecht angesehen und ist außerdem illegal (Coleman u.a. 1992: 317).

Wie bereits erwähnt können die Geschlechtsidentität und die Geschlechtsrollen bei *acault* sehr unterschiedlich ausgeprägt sein: manche *acault* fühlen sich als Frauen, cross-dressen auch im Alltag, übernehmen weibliche Verhaltensweisen, und wünschen sich einen weiblichen Körper. Andere besitzen eine männliche Geschlechtsidentität, verhalten und kleiden sich männlich, und cross-dressen nur bei rituellen Anlässen (Coleman u.a. 1992: 317-319).

3.9. Brasilien

Der Begriff *travesti* bezeichnet Männer mit einer ambivalenten Geschlechtsrolle in Brasilien. Sie streben an, wie Frauen zu sein; dafür verändern sie ihren Körper mittels Hormonen, Silikoninjektionen, etc. Sie lassen sich weder Penis noch Hoden entfernen. In der Sexualität übernehmen sie die passive, „weibliche“, Rolle. Der aktive Partner von *travestís* (dabei handelt es sich ausschließlich um männlich identifizierte Männer) wird dabei nicht als homosexuell angesehen. Obwohl es in Brasilien eine gewisse Offenheit gegenüber *travestís* gibt (zum Beispiel werden öffentlich bekannte *travestís* wegen ihrer weiblichen Schönheit bewundert), werden sie allgemein schlecht behandelt und diskriminiert. Sie werden oft mit Kriminalität, Drogenproblemen und Aids in Zusammenhang gebracht (Nanda 2000: 46-50).

3.10. Hawaii

Die *mahū* in Hawaii sind von ihrer Geschlechtsrolle nicht eindeutig männlich oder weiblich, sondern vereinen beide Geschlechter in sich. Ihre äußere Erscheinung ist meist weiblich, auch wenn sie biologisch Männer sind. Es gibt mehr biologische Männer als Frauen, die diese Rolle einnehmen. Allgemein werden Personen, die entweder ihrer Geschlechtsrolle nach, ihrem

biologischen Geschlecht oder von ihrer Geschlechtsidentität her nicht eindeutig männlich oder weiblich, daher ambivalent, sind, als *mahū* bezeichnet (Robertson 1989: 313-314). So auch Mädchen, die als Jungen erzogen werden. Unklar bleibt im Text, wieso manche Mädchen als Jungen erzogen wurden.

4. Kulturell-religiöse Bewertungen und Deutungen des Geschlechtsrollenwechsels

„Whether in the form of symbols or identities, gender difference is frequently endowed with special meaning; rarely it is viewed indifferently. [...] They [*gender-different people*, Anm. der Verfasserin] can be prodigies or monsters.“ (Roscoe 2000: 208-209)

4.1. Negative Bewertungen

In diesem Kapitel soll nun auf negative Bewertungen von Geschlechtsrollenwechslern eingegangen werden.

4.1.1. Verbote

Im Buddhismus dürfen nur Personen Ordensmitglieder werden, die geschlechtlich eindeutige Frauen, beziehungsweise Männer sind. Personen, die etwa keine geschlechtlichen Merkmale aufweisen, ist der Ordenseintritt ausdrücklich untersagt. In Mahāvagga I, 61.1 werden *paṇḍakas* und *ubhatobyanjaṇakas* vom Sangha-Eintritt ausgeschlossen (Grünhagen 2013: 101). In Cullavagga X, 17.1 werden nochmals ausdrücklich *itthipaṇḍakās* vom Eintritt in einen Bhikkhuniorden ausgeschlossen (Grünhagen 2013: 133).

In Eresos auf der Insel Lesbos war es den *galli* verboten, das Heiligtum der Kybele zu betreten. Dies war durch ein *lex sacra* geregelt (Schöllgen 1994: 998).

Obwohl der Kybele-Kult auch in Rom eingeführt wurde, war es Römern verboten, am Kult teilzunehmen sowie sich selbst zu entmannen. Jedoch scheint mit etwaigen Verstößen unterschiedlich umgegangen worden zu sein: Vom Fall eines Sklaven um 102 v.Chr., der ein *galli* war, wird berichtet, dass er vertrieben wurde. Um 77 v.Chr. wurde jedoch ein freigelassener Sklave in seiner Rolle als *galli* toleriert. Zudem wurden die *galli* in Kleinasien von den Römern nicht verfolgt sondern akzeptiert (Schöllgen 1994: 1001).

Kaiser Claudius I hob die strengen Regeln bezüglich des phrygischen Kybele-Kultes in Rom auf; nun war es auch den Römern erlaubt, am phrygischen Märzfest teil zu nehmen (Schöllgen 1994: 1002). Unter den römischen Kaisern Domitian, Nerva und Hadrian wurde das Eunuchentum verboten, eine Ausnahme stellten die phrygischen *galli* dar. Sie mussten jedoch, vermutlich seit Kaiser Claudius, eine spezielle Steuer entrichten (Schöllgen 1994: 1003).

4.1.2. Diskriminierungen beziehungsweise Gewalt

Über die Geschlechtsrollenwechsler bei den nordamerikanischen Indianern schreibt Susanne Schröter: „trotz ihrer Wertschätzung als Heiler und Visionäre waren sie immer auch Außenseiter und Grenzgänger, ambivalente Wesen mit einem ambivalenten Status.“ (Schröter 2002: 168) So berichtet sie über die *alyha* bei den Mohave-Indianern, dass diese Schwangerschaft und Geburt nachahmten, und deshalb von den anderen ausgelacht wurden (Schröter 2002: 168). Serena Nanda berichtet dagegen von den *alyha*, die eine Schwangerschaft imitierten, dass meist nicht die *alyha* selbst ausgelacht wurden, sondern nur deren Ehemänner (Nanda 2000: 22). Auch wenn *berdache* in ihren Stämmen akzeptiert wurden oder angesehen waren, wurde doch häufig auf ihre Kosten gescherzt (Lang 1990: 371).

Georges Devreux war der Ansicht, dass es angesehenen Männern vorbehalten war, *alyha* als Ehefrauen zu nehmen; sie seien begehrte Ehepartner gewesen. Jedoch berichtete er, dass Männer und Frauen die *alyha* beziehungsweise *hwame* ehelichten, verspottet wurden (Roscoe 2000: 140-141). Anscheinend übertrafen die Vorteile einer Ehe mit *alyha* oder *hwame* den Nachteil, zur Zielscheibe des Spottes zu werden. Warum *alyha* und *hwame* als Ehepartner begehrt waren, erwähnt Will Roscoe jedoch nicht.

Die Werbung um eine/n *alyha* als Heiratspartner funktionierte anders als normalerweise: Es musste wie um eine sexuell freizügige Frau oder eine Witwe geworben werden (Schröter 2002: 168). Das lässt auf einen schlechteren Status der *alyha* schließen.

Bei den Hidatsa hatten die Geschlechtsrollenwechsler ebenso einen ambivalenten Status inne, sie waren einerseits angesehen und man hatte Angst vor ihren Kräften, andererseits wurde oft der Kontakt mit ihnen vermieden (Schröter 2002: 168). Auch wenn in einigen Indianer-Ethnien die *berdache*-Rolle akzeptiert war oder geschätzt wurde, versuchten Eltern ihren Kindern etwaige Interessen auszureden, sofern das betreffende Kind noch keine Visionen erhalten hatte (Lang 1990: 279). Das verdeutlicht, dass Eltern es nicht gerne sahen, dass ihre Kinder zu *berdache* wurden.

Über die Mohave erfuhr Devreux, dass Eltern etwaige *berdache*-Tendenzen ihrer Kinder zwar akzeptierten, jedoch nicht unbedingt gerne sahen – diese Kinder galten anscheinend als ein wenig verrückt. Verspottet wurden sie jedoch kaum, da angenommen wurde, dass es eben in ihrer Natur liege (Roscoe 2000: 139).

Die *hwame* der Mohave waren zwar als religiöse Spezialisten geschätzt (wenn auch nicht ganz so wie die *alyha*), dennoch wurden sie und ihre Frauen verspottet. Die Aggression gegen *hwame* ging mitunter sogar so weit, dass es zu Vergewaltigungen der *hwame* kam (Lang 1990: 345-346). Ob es auch unter den weiblichen *berdache* der Maidu zu Gruppenvergewaltigungen oder aber

Geschlechtsverkehr mit Einverständnis kam, ist unklar: Sabine Lang vermutet bei diesen Angaben ein sprachliches Missverständnis, da sowohl weibliche und männliche *berdache suku* genannt wurden, ebenso wie Prostituierte (Lang 1990: 348-349).

Wie *berdache* innerhalb ihrer Stämme gesehen wurden, ist zum Teil sehr schwierig auszumachen, da verschiedene Forscher nicht selten gänzlich andere Auffassungen dazu haben. Von den Oglala berichtete Hassrick, *berdache* seien als Feiglinge und Versager angesehen worden, Lane Deer berichtet hingegen von Toleranz und Anerkennung (Lang 1990: 370). Auch Mirsky war der Auffassung, dass die *berdache* der Oglala geschätzt wurden und aufgrund ihrer besonderen spirituellen Kräfte angesehen waren. Mirskys Einschätzung erfolgte allerdings ein paar Jahrzehnte früher, was auch verdeutlichen könnte, dass sich das Ansehen der *berdache* mit der Zeit gewandelt hatte (Lang 1990: 364; 370). Denn das Ansehen der *berdache* veränderte sich stark durch den Kontakt mit weißen Amerikanern und christlichen Missionaren, sodass es zu Verfolgungen und Diskriminierungen kam und die Rolle der *berdache* langsam verschwand. Die *winkte* der Lakota wurden zum Beispiel nach dem zweiten Weltkrieg gezwungen, die Schulen der weißen Amerikaner zu besuchen. Dadurch gingen viele indianische Traditionen verloren. In den 1970er-Jahren entstand wieder ein neues Bewusstsein für die alten Traditionen und die Rolle der *berdache* wurde von den Indianern selbst wieder geschätzt (Lang 1990: 129-133).

Durch die Ablehnung der *berdache*-Rolle seitens weißer Amerikaner und christlicher Missionare kam es sogar dazu, dass Indianer die Existenz von *berdache* leugneten, da sie nicht schlecht dastehen wollten (Lang 1990: 364). Nancy Oestreich Lurie berichtet in ihrem Artikel von 1953, der sich auf Material bezieht, das sie Mitte/Ende der 1940er bei den Winnebago sammelte, von den Schwierigkeiten bei der Forschungsarbeit: Kaum ein Mitglied des Stammes war ohne weiteres bereit, mit ihr über die *berdache* zu sprechen. Als Grund dafür gaben ihre Informanten an, dass die Winnebago aufgrund der negativen Einstellung der weißen Amerikaner zu den *berdache* nicht mehr zu dieser Tradition standen, beziehungsweise stehen wollten. Der letzte *berdache* der Winnebago, er lebte um 1900, wurde von seinen Brüdern mit dem Tod bedroht, falls er sich weiblich kleiden würde. Als Kompromiss zwischen dem Willen seiner Brüder und der Mondgöttin, die den Geschlechtsrollenwechsel angeordnet hatte, trug er eine Mischung aus männlicher und weiblicher Kleidung (Lurie 1953: 708). Auch das Christentum, beziehungsweise die Einstellung der Missionare, scheint einen Einfluss auf die ablehnende Haltung der Winnebago-Indianer gehabt zu haben: Lurie dokumentierte, dass zum Christentum Konvertierte das Vorkommen von *berdache* am liebsten vergessen wollten (Lurie 1953: 709).

Um 1900 wurden bei den Fox-Indianern „Kulttransvestiten“ von der Gemeinschaft zu dieser Rolle bestimmt. Es wurden Wahlen abgehalten, auch die Auserwählten mussten der Entscheidung zustimmen. Als die Institution zu schwinden begann, zeigte sich keiner der

Auserwählten zur Annahme der Rolle bereit, da sie nicht mehr mit Prestige und Ansehen verbunden war, wie es einst der Fall gewesen war. Sie wurden ausgelacht und mussten in Armut leben, da sie kaum ein Einkommen hatten (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 95). Meiner Meinung nach ist es naheliegend, obwohl im Text nicht ausdrücklich erwähnt, dass auch hier der Grund für die Abnahme des Ansehens der „Kulttransvestiten“ der Fox im Kontakt mit europäischen Einwanderern und Missionaren liegt.

Stämme, in denen *berdache* in neuerer Zeit zwar toleriert, aber sehr schlecht angesehen wurden, waren laut Lang folgende: Acoma, Atsugewi-brumaiwi, Tonto-Apache, Choctaw, zum Teil Oglala, Cocopa, Costanoan, Klamath, Irokesen, Mohave, Nomlaki, Maidu, Omaha, Oto, Pima, Wind-River-Shoshone, Timucua, und zum Teil Winnebago. Hinzuzufügen ist, dass männliche und weibliche *berdache* oft unterschiedlich angesehen wurden, so hatten etwa die männlichen *berdache* bei den Mohave einen besseren Status als die weiblichen. Die *berdache* der Oglala und Winnebago hatten nur bei jenem Teil ihres Stammes, der sich der weißen amerikanischen Kultur angepasst hatte, einen so schlechten Ruf. Hinzu kommt, dass Frauen und Männer die *berdache* oft unterschiedlich schätzten beziehungsweise missbilligten (Lang 1990: 371-372).

In den meisten Stämmen war die Männerrolle mit mehr gesellschaftlicher Achtung und Prestige verbunden als die Frauenrolle, weshalb männliche *berdache* weniger angesehen waren, da sie die Frauenrolle annahmen und somit auf der gesellschaftlichen Leiter abstiegen (Lang 1990: 373). Bei den Quechan-Indianern verhielt es sich möglicherweise anders: Eltern versuchten Töchter viel vehementer von der Annahme einer *kwe'rhame*-Rolle abzuhalten als Söhne (Roscoe 2000: 144). Natürlich muss das nicht unbedingt in der weniger angesehenen sozialen Position der weiblichen *berdache* begründet sein; es könnte auch gesellschaftlich bedingt sein. Frauen könnten zum Beispiel als Haushaltshilfe oder Kindererzieherinnen dringend benötigt worden sein.

Die *alyha* und die *hwame* der Mohave waren häufig Schamanen, allerdings wurden sie keineswegs als heilig angesehen. Im Gegenteil wurden sie häufig zu Mordopfern, da sie für Missstände, Todesfälle, etc. verantwortlich gemacht wurden. Wohl deshalb wurde ihnen auch Kurzlebigkeit zugeschrieben (Lang 1990: 191).

Dort, wo der Geschlechtsrollenwechsel und die *berdache*-Rolle nicht übernatürlich legitimiert waren, waren die *berdache* meist sehr unglücklich und manche begingen sogar Selbstmord (Lang 1990: 261). Meiner Meinung nach kann man daraus schließen, dass die *berdache* in diesen bestimmten Stämmen sehr schlecht angesehen wurden und wahrscheinlich auch schlecht und respektlos behandelt wurden – sofern die übernatürliche Legitimation fehlte. Auch bei den Eyak

besaßen *berdache* kein gutes Ansehen und es wurden ihnen keinerlei übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben (Roscoe 2000: 15).

Jedoch gibt es, wie bereits erwähnt, sehr unterschiedliche Ansichten über den Status und das Ansehen der *berdache*, und so zeichnet Will Roscoe ein fast durchwegs positives Bild. Seiner Meinung nach waren *berdache* akzeptierte und integrierte Mitglieder ihrer Stämme. Seien sie verspottet worden, so läge das nicht daran, dass sie *berdache* waren sondern hätte andere, individuelle Gründe (Roscoe 2000: 11).

1915 traf Jochelson bei den Koryaken zwei Geschlechtsrollenwechsler, die diese Rolle jedoch nur temporär ausführten. Zu dieser Zeit befand sich die Institution bereits im Schwinden, und die beiden waren als Schamanen überhaupt nicht angesehen (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 109).

Ich gehe auch bei den *manang bali* auf Borneo von einem ambivalenten Status aus, da Baumann berichtet, dass zwar sie selbst nicht verspottete wurden, ihre Ehemänner jedoch verachtet wurden (Baumann 1955: 28). Möglicherweise wurden die *manang bali* nicht genug geschätzt, als dass auch ihre Ehemänner angesehen waren; jedoch genug gefürchtet, um nicht selbst zur Zielscheibe von Hass und Spott zu werden.

Das Idealbild der *hijras*¹⁵ in Indien ist das eines *sannyasins*¹⁶. Sie sollten keusch, enthaltsam und asketisch leben und ihren Lebensmittelpunkt sollte die Verehrung ihrer Göttin darstellen. Die Sexualität von *hijras* gilt daher als Tabuthema. Tatsächlich sind die meisten *hijras* als Prostituierte tätig und werden dafür verachtet und verspottet (Schröter 2002: 150; Nanda 2000: 36). Die Göttin der *hijras*, Bahuchara Mata, lebt selbst asketisch und will daher nicht, dass ihre Anhängerinnen sich prostituieren. Deshalb ist auch unter *hijras* Prostitution verpönt. Hinzu kommt, dass in Indien allgemein Prostitution sehr schlecht angesehen wird und zudem illegal ist (Nanda 1990: 52-53).

Obwohl *hijras* zwar mit der Fähigkeit Fruchtbarkeit zu schenken in Verbindung gebracht werden, gibt es auch gegenteilige Annahmen: In manchen orthodoxen Familien darf die Braut, wenn die *hijras* eine Hochzeits-Zeremonie durchführen, nicht anwesend sein da gefürchtet wird, dass sich die Unfruchtbarkeit der *hijras* auf sie übertragen könnte. Auf den Bräutigam haben sie diese

¹⁵ Serena Nanda verwendet für *hijras* weibliche Bezeichnungen und Sprache, da die *hijras*, mit denen sie zu tun hatte, das selbst so wollten (Nanda 1990: xviii). Ich schließe mich Nanda an.

¹⁶ Im Hinduismus gibt es die Vorstellung vier verschiedener Lebensstadien, die idealerweise jeder Mann durchläuft. Der Status des *sannyasi* ist das letzte, weltabgewandte und auf Spirituelles und Askese gerichtete Lebensstadium (Nanda 1990: 126).

Wirkung nicht. Die Familie des Brautpaares gibt diesen Grund den *hijras* gegenüber nicht offen zu, um sie nicht zu kränken (Nanda 1990: 4).

Auch *hijras* werden in ihrer Kultur ambivalent wahrgenommen, für ihre rituellen Dienste bei Geburten und Hochzeiten werden sie weitgehend geschätzt und ihre Fähigkeiten sind anerkannt. Andererseits wird gefürchtet, dass sie ihre Impotenz übertragen oder durch ihre Flüche Unfruchtbarkeit hervorrufen könnten. *Hijras* bekommen oft erst nach Androhungen ihre Bezahlungen für rituelle Dienste oder Almosen beim Betteln. Sie drohen mit Flüchen oder damit, ihren operierten Genitalbereich zu entblößen. Ein wirksames Mittel, da davon ausgegangen wird, dass der Anblick der *hijra*-Genitalien Frauen unfruchtbar mache. Ob das auch auf Männer zutrifft, ist unklar. Mitunter kommt es jedoch vor, dass Leute sich weigern die *hijras* für ihre rituellen Dienste zu bezahlen und nicht auf die Drohungen der *hijras* eingehen, sondern die Polizei holen. Diese weigert sich aber oft einzuschreiten, da sie meist auf Seiten der *hijras* ist (Nanda 1990: 6-7).

Häufig sind *hijras* das Ziel von Verspottungen männlicher Jugendlicher, weil *hijras* meist aktiv und für indische Verhältnisse geradezu aggressiv ihre weibliche Sexualität ausleben (Nanda 1990: 8-9). Außerdem stellen *hijras* die Geschlechterkonstruktion von männlich und weiblich in Frage und gefährden dadurch das bestehende Geschlechtersystem. Auch deshalb werden sie verachtet und gefürchtet (Nanda 1990: 23).

Wie sehr *hijras* geachtet werden hängt stark davon ab, ob sie sich dem Ideal des Asketen anpassen und enthaltsam leben. *Hijras*, die noch nicht operiert wurden, werden oft als unecht und Betrügerinnen angesehen, da ihnen keine Kräfte zugeschrieben werden. Sie hätten somit kein Recht, rituelle Dienste durchzuführen (Nanda 1990: 10-11).

Im Süden Indiens sind *hijras* allgemein nicht so angesehen wie im Norden, und es wird oft abwertend über sie gesprochen (Nanda 1990: 14). Viele Inder sind nicht gut auf die *hijras* zu sprechen, da sie oft uneingeladen bei Geburten und Hochzeiten auftauchen und nur dann ihre Auftritte beenden, wenn sie ihres Erachtens nach ausreichend bezahlt wurden. Zudem sind vielen Leuten die *hijras* mit ihren sexuellen Andeutungen, obszöner Sprechweise und Verspottungen unangenehm, und manchmal werden sie nur bezahlt, damit sie ihre Auftritte beenden (Nanda 1990: 49).

Viele *hijras* leben davon, betteln zu gehen. Eine gefährliche Arbeit, da sie den Leuten auf der Straße ausgeliefert sind und oft Spott oder Schlimmeres ertragen müssen (Nanda 1990: 50).

Laut Nanda haben *hijras* einen ambivalenten Status inne, befinden sich jedoch sehr wohl innerhalb des indischen Gesellschaftssystems: „The hijra world may be considered a deviant world; surely it is outside the bounds of respectability, but it is not outside of Indian society.“ (Nanda 1990: 54) Da sie sich am Rande befinden, gelten für sie gewisse Regeln nicht,

wie zum Beispiel Zurückhaltung und Schamhaftigkeit, die von indischen Frauen verlangt wird. Aber gerade durch ihre Stigmatisierung können sie in diesem System überleben, da sie einerseits den Leuten Angst machen, und es andererseits schaffen, einen wichtigen Platz in der indischen Mythologie und Denkweise einzunehmen. Serena Nanda formuliert es so: “the hijras have used their position as sexually ambiguous figures outside the normal framework of society to manipulate and exploit the cultural norms of proper behavior to their own advantage.” (Nanda 1990: 51)

Bleibtreu-Ehrenberg erwähnt kurz, dass *hijras* allgemein von Hindus nicht geachtet werden. Verfolgt würden sie jedoch nicht (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 125-126). Ob sie mit Hindus pauschal alle Inder oder eine bestimmte hinduistische Gruppe meint, ist jedoch nicht klar.

Als Grund für die Diskriminierung und gesellschaftliche Ausgrenzung der *hijras* nennen Bosch und Bremmer die Kastration, durch die sie die für Männer vorgesehene Rolle als Väter nicht erfüllen können (Bosch, Bremmer 1999: 141).

Den südindischen *jogappa* wird meist mit Respekt begegnet, eventuell auch mit distanzierter Vorsicht. Zu offenen Anfeindungen komme es nie, jedoch werden sie manchmal heimlich ausgelacht – meist von Männern. Kaum begeistert zeigen sich Familienmitglieder, wenn ein Mann *jogappa* werden möchte/soll; oft wird versucht, das zu verhindern (Bradford 1983: 312). Und doch ist die Rolle des *jogappa* eine der wenigen akzeptierten Möglichkeiten für einen Mann in Südindien, nicht zu heiraten (Bradford 1983: 313).

Vorbehalte den *jogappa* gegenüber könnten, wie auch bei den *hijras*, meiner Meinung nach mit der Tatsache zusammenhängen, dass sie, ganz anders als indische Frauen, ihre weibliche Sexualität sehr offen und extrovertiert ausleben: sie flirten und scherzen laut und öffentlich mit Männern. Zudem sind die meisten von ihnen homosexuell, und Homosexualität scheint ein großes Tabu zu sein. In der Sprache dieser Gegend, Kannada, gibt es nicht einmal ein Wort dafür (Bradford 1983: 312; 319). Jedoch scheint genau diese Vereinigung verschiedenster Tabus die Macht der *jogappa* und ihre Verbindung zur Göttin auszumachen.

Wie bei den *hijras* handelt es sich bei den *jogappa* um Personen, die weder innerhalb noch außerhalb der indischen Gesellschaft stehen, sondern einen Zwischenstatus einnehmen. Bradford bezeichnet sie als „sacred creatures of the outside“, die jedoch keinesfalls Ausgestoßene seien (Bradford 1983: 320).

Zwei von Graham Davies interviewte *bissu* sind der Meinung, dass es zu ihrer Rolle gehört, asketisch zu leben. Früher seien *bissu*, die sexuelle Kontakte hatten, getötet worden. Aber auch heute habe es noch negative Folgen: Der Ruf eines *bissu* werde dadurch ruiniert, und es gebe,

wenn auch nur noch leichte, Bestrafungen. Zudem ist einer der *bissu* der Ansicht, dass ihre/seine besonderen Kräfte sich durch Enthaltbarkeit ergeben (Graham Davies 2007: 89-90).

Als sich um die Mitte des 20. Jahrhunderts die Königshöfe im Gebiet der Bugis auflösten, brachte dies Veränderungen für die *bissu* mit sich, da ihre Rolle eng mit den Höfen verbunden war. Zu dieser Zeit versuchte auch die islamisch-nationalistische Kahar Muzakkar-Bewegung die traditionelle Religion der Bugis zu unterdrücken und verbot die Rituale der *bissu*. Diese konnten nur noch im Verborgenen durchgeführt werden (Graham Davies 2007: 92).

Die 1950er- und 1960er-Jahre waren für die *bissu* eine gefährliche Zeit, nicht nur Kahar Muzakkar verfolgten die *bissu*, sondern auch andere fundamentalistische Muslime, wie die islamistische Gruppe Ansor. Viele *bissu* wurden zu dieser Zeit umgebracht, andere konnten sich nur retten, indem sie sich versteckten. Heilige Gegenstände der *bissu* wurden vernichtet (Graham Davies 2007: 98). Auch heute sind noch einige Indonesier der Ansicht, dass *bissu* aus muslimischer Sicht sündigen. Laut der Graham Davies begegnen die meisten Leute den *bissu* aber nicht mit totaler Abneigung, sondern eher mit Skepsis. Sie glauben etwa nicht an ihre Fähigkeiten, beziehungsweise falls doch, erachten sie Allah für viel wichtiger (Graham Davies 2007: 98-99). An anderer Stelle erwähnt Graham Davies, dass es trotz des islamischen Einflusses in Indonesien wenig offene Diskriminierung der *bissu* gebe (Graham Davies 2007: 101).

Als Suharto 1998 an Einfluss verlor, brachte dies mehr Wertschätzung für die indonesischen Traditionen mit sich, so auch für die *bissu*. Seit dieser Zeit wurden die *bissu* und ihre Rituale immer mehr und mehr geschätzt (Graham Davies 2007: 92-93).

Die heutige Koexistenz von Islam und den *bissu* ist laut Graham Davies deshalb möglich, da die *bissu* von den Bugis als ihre Tradition, der Islam jedoch als ihre Religion aufgefasst wird. Somit ist es möglich, die *bissu* und den Islam als zwei verschiedene Bereiche aufzufassen, die sich nicht gegenseitig ausschließen (Graham Davies 2007: 99). Da aber die Ansichten bezüglich des Verhältnisses und der Vereinbarkeit der *bissu* mit dem Islam von Person zu Person unterschiedlich sind, lässt sich hierzu keine allgemeingültige Aussage treffen.

In Burma gibt es die Annahme, dass es die Schuld der Eltern sei, falls ihr Sohn *acault* werde – ein unehrenhaftes vorheriges Leben (somit „schlechtes Karma“) könne dazu führen (Peletz 2006: 319). Dies spiegelt eine recht negative Konnotation der *acault* wieder. Dies wird auch im Fall von der/dem *acault* Toto¹⁷ deutlich: Da die anderen Familienmitglieder dagegen sind, dass sie/er *acault* ist und sich dafür schämen, lebt sie/er mit seiner/ihrer Schwester zusammen, die damit anscheinend kein Problem hat (Coleman u.a. 1992: 317-318).

¹⁷ Bei Toto handelt es sich um einen körperlich männlichen *acault*.

Die Ehemänner beziehungsweise Freunde von *acault* werden meist negativ angesehen, was aber vermutlich nicht direkt damit zu tun hat, dass sie in einer Beziehung mit einer/einem *acault* sind sondern vielmehr mit der Tatsache, dass sie als faul gelten. Es scheint üblich zu sein, dass die/der *acault* in einer Beziehung oder Ehe finanziell für den Partner sorgt (Coleman u.a. 1992: 317).

Ähnlich stellt sich die Situation der *kathoey* in Thailand dar: Es wird angenommen, dass sie ihre jetzige Rolle als *kathoey* durch schlechtes Karma aus dem Vorleben verschuldet haben. Im Falle der *kathoey* wird meist von sexuellen Vergehen wie etwa Promiskuität, Ehebruch, Prostitution oder sexueller Gewalt ausgegangen (vgl. Grünhagen 2013).

Die *soft man* bei den Tschuktschen in Sibirien waren zwar mächtige und gefürchtete Schamanen, dennoch wurden sie, allerdings nur heimlich, verspottet und ausgelacht (Bogoras 1907: 450; 453).

Die *galli* sollen in den griechischen Ländern nicht gut angesehen worden sein, man begegnete ihnen mit „Widerwillen“ (Schöllgen 1994: 999). Und auch die Römer waren dem Eunuchentum gegenüber allgemein negativ eingestellt (Schöllgen 1994: 1000).

Von den *galli* zu träumen, wurde als schlechtes Vorzeichen angesehen – es wurde angenommen, dass dies die baldige Erkrankung an einer Geschlechtskrankheit ankündige (Schöllgen 1994: 1017).

4.1.3. Verlust beziehungsweise Mangel religiöser Kräfte und Fähigkeiten aufgrund des Geschlechtsrollenwechsels

Oft hatten die Geschlechtsrollenwechsler bei den nordamerikanischen Indianern eine besondere spirituelle Rolle inne (siehe 4.2.), und waren hoch angesehen. Allerdings gibt es auch gegenteilige Vorkommnisse: Bei den kalifornischen Indianern hatten sie keine spezielle Rolle inne, und bei manchen Gruppen waren sie sogar von religiösen Rollen ausgeschlossen (Nanda 2000: 20). So konnten *berdache* bei den Lassik und Pomo aufgrund ihres Geschlechtsrollenwechsels keine Schamanen werden (Lang 1990: 193).

Bei den kalifornischen Maidu galten *berdache* als besonders unfähig, was Spirituelles und Religiöses betraf. Ebenso wurde den *berdache* bei den Luiseño ein Mangel an spirituellen Kräften zugeschrieben (Lang 1990: 184). Allgemein besaßen die *berdache* in Kalifornien keinerlei besondere religiöse Fähigkeiten oder Kräfte. Zudem waren dort die meisten religiösen

Spezialisten Männer, und somit war diese männliche Rolle für *berdache* uninteressant, da sie eine weibliche Geschlechtsrolle anstrebten (Lang 1990: 195).

Bei einigen Indianerstämmen war es sehr unüblich, dass *berdache* religiöse Spezialisten wurden, durchaus aber nicht unmöglich. Dies war zum Beispiel bei den Yuma, Ute, Wintu und einigen weiteren der Fall (Lang 1990: 193-194).

Den in buddhistischer Literatur erwähnten *paṇḍakas* wird jeglicher religiöser oder spiritueller Fortschritt sowie das Erreichen der Erleuchtung abgesprochen, da sie als „Nicht-Mann“ (Grünhagen 2013: 141) gelten. Zudem werden *paṇḍakas* als unmoralisch und/oder geistig zurückgeblieben beschrieben (Grünhagen 2013: 140-141). Ob dies mit ihrer abweichenden Geschlechtsrolle in Verbindung gebracht wird beziehungsweise wurde, bleibt offen.

Burmesische Männer verlieren die Fähigkeit das Nirvana zu erlangen, sobald sie *acaunt* werden. Im Theravada-Buddhismus können nur Männer in diese höchste spirituelle Ebene eingehen; wie Frauen sind auch die *acaunt* davon ausgeschlossen (Peletz 2006: 319).

4.1.4. Der Geschlechtsrollenwechsel als Strafe

Negativ konnotiert war der weibliche *berdache*-Status bei den Yuki, bei denen er zusammen mit schweren Geburten und tödlichem Blitzschlag als Strafe galt: „Bei den Yuki wurde es als Strafe für einen Bruch der mit den Pubertätszeremonien verbundenen Vorschriften aufgefaßt, wenn ein Mädchen *berdache* wurde.“ (Lang 1990: 355)

Die Winnebago wandten Geschlechtsrollenwechsel beziehungsweise Cross-Dressing als Bestrafungen an, folgende zwei Begebenheiten sind überliefert: Als Winnebago im Zuge eines kriegerischen Überfalls einige Sioux gefangen nahmen, zwangen sie den Häuptling, im Winnebago-Dorf zu bleiben, sich wie eine Frau zu kleiden und weibliche Arbeiten zu übernehmen. Diese Strafe traf auch einen Winnebago, der sich bei einer sich abzeichnenden kriegerischen Niederlage seiner Leute heimlich davonschlich, jedoch entdeckt wurde. Er musste für den Rest seines Lebens als Frau leben. Diejenigen *berdache* jedoch, deren Status durch Visionen legitimiert war, genossen hohes Ansehen (Lurie 1953: 710-711).

4.2. Besondere religiöse Fähigkeiten, die dem Geschlechtsrollenwechsel zugeschrieben werden

4.2.1. Fruchtbarkeit

Eine besondere Verbindung der Geschlechtsrollenwechsler scheint es zu verschiedenen Bereichen im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit zu geben; in verschiedensten Kulturen und Zeiten werden ihnen in diesem Bereich besondere Kräfte und Fähigkeiten zugeschrieben.

Hijras erhalten ihre besonderen Fähigkeiten erst mit der Kastration: „Intersexed and impotent, themselves unable to reproduce, hijras can, through emasculation, transform their liability into a source of creative power that enables them to confer blessings of fertility on others.“ (Nanda 1990: 30) Das erklärt, warum ihre rituellen Fähigkeiten vor allem bei Geburten und Hochzeiten geschätzt werden.

Ihre bekannteste Rolle und zugleich auch die, in der ihnen am meisten Anerkennung zukommt, sind Rituale wie die Segnung eines neugeborenen Buben. Dieses Ritual wird *badhai* genannt. Nanda beschreibt den Ablauf eines solchen Rituals, das sie miterleben konnte: Die *hijras* bringen Instrumente mit, singen, tanzen, klatschen. Sie vertreiben böse Geister, rufen dann die Muttergöttinnen Parvati und Bahuchara Mata an, um für Fruchtbarkeit, Wohlstand und ein langes Leben zu bitten. Oft stellen die *hijras* eine Schwangerschaft nach, meist übertrieben und zur Belustigung der Zuschauer. Die *hijras* werden anschließend bezahlt, die traditionellen Gaben sind Weizenmehl, Rohrzucker, Süßigkeiten, Stoffe oder Saris und Geld. Nun segnen die *hijras* nochmals den Neugeborenen und schenken ihm Fruchtbarkeit, vor allem um später einmal einen Sohn zu zeugen (Nanda 1990: 1-4).

Auch bei Hochzeiten treten *hijras* auf – auch hier, um Fruchtbarkeit und die Geburt eines Sohnes zu garantieren. Die Zeremonie findet zwei Tage nach der Hochzeit beim Haus des Bräutigams statt (Nanda 1990: 4-5).

Weiters werden *hijras* die Fähigkeiten, es regnen zu lassen (auch hier steht ihre besondere Fähigkeit wieder im Zusammenhang mit der Kraft, Fruchtbarkeit zu schenken) sowie Züge anhalten und fahren lassen zu können, zugeschrieben. Eine Geschichte besagt, dass *hijras* aufgrund ihrer Fähigkeit Züge zu steuern in Nordindien von Poona an gratis mit dem Zug fahren dürfen. Mit einer weiteren Geschichte weisen die *hijras* auf ihre Fähigkeit es regnen zu lassen, hin: Ein König, in dessen Reich Dürre herrschte, bat die *hijras* um Regen, und tatsächlich regnete es. Deshalb seien in diesem Gebiet *hijras* besonders angesehen und verbreitet gewesen. (Nanda 1990: 31-32).

Bleibtreu-Ehrenberg beschreibt, dass *hijras* hauptsächlich als Prostituierte tätig sind. Ihrem Gesang wird nachgesagt, Fruchtbarkeit zu fördern. Vor allem bei Geburten und Hochzeiten führen sie ihre Gesänge auf (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 125-126).

Auch die Göttin der *hijras*, Bahuchara Mata, ist für Fruchtbarkeit zuständig. Paare, die sich Kinder wünschen, suchen zu Voll- und Neumond, wenn die *hijras* zu Ehren der Göttin tanzen, den Tempel Bahuchara Matas auf (Bosch, Bremmer 1999: 141).

Bei den Kodi in Indonesien gibt es Priester, die während eines Rituals die Geschlechtsrollen überschreiten. Dadurch ergibt sich, unter anderem, die Fähigkeit, Fruchtbarkeit von Landwirtschaft und Menschen zu garantieren (Blackwood 2005: 858).

Im alten Mexiko wurde beim Fest der Maisgöttin Xipe ein junges Mädchen als Repräsentantin der Göttin gewählt. Zunächst wurde sie geschmückt und verehrt, dann tötete man sie und zog ihr die Haut ab. Der Priester, ein Mann der einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatte, legte sich die Haut um. Dadurch wurde er/sie zum Repräsentanten der Göttin, und zugleich vereinte er/sie Männliches und Weibliches, wodurch er/sie bedeutend an Macht gewann. Dieses Ritual sollte die Fruchtbarkeit des Mais garantieren (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 138).

David Carrasco beschreibt die Opferung eines Mädchens, die im Codex Florentinus dargestellt wird. Nach der Tötung wurde dem Mädchen die Haut abgezogen und ein Priester bekleidete sich damit (bis auf die Haut der Oberschenkel, aus dieser wird eine Maske gefertigt). Er wird als großer, starker und mächtiger Mann beschrieben (Carrasco 2002: 204; 215-216). Möglicherweise soll dadurch hervorgehoben werden, dass es sich dabei um ein Privileg handelt. Der Priester wird nun zum Repräsentanten der Göttin Toci und wird nicht länger als Mann angesehen. Er/sie nimmt den Namen Teccizquacuilli an. Im weiteren Verlauf der Zeremonie tötet der/die RepräsentantIn der Göttin vier Gefangene und opfert sie (Carrasco 2002: 216).

Der Autor interpretiert die beschriebene Zeremonie als „cosmo-magical efforts to regenerate plants and warfare in Tenochtitlan.“ Es spielt seiner Meinung nach also nicht nur der Fruchtbarkeitsaspekt eine Rolle, sondern auch kriegerische Aspekte.

Im vorkolonialen Peru gab es Geschlechtsrollenwechsler, die religiöse Rollen einnahmen. Heutzutage scheint der religiöse Aspekt nicht mehr vorhanden zu sein; die Tänze jedoch, die Geschlechtsrollenwechsler im heutigen Peru aufführen, standen ursprünglich im Zusammenhang mit Feierlichkeiten zur Ernte (Campuzano 2006: 35-36).

Der Kontakt mit den *maharahjas*, die in Indien vom 15. bis zum 19. Jahrhundert existierten, soll einen positiven Effekt auf die Fruchtbarkeit gehabt haben (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 124-125).

Den *berdache* der Plains-Indianer wurde aufgrund der Visionen, die sie im Zuge ihres Geschlechtsrollenwechsels erhielten, besondere Fähigkeiten und Kräfte, vor allem im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit und Wohlstand, zugeschrieben (Lang 1990: 240). Wegen ihrer glückbringenden Kräfte, vor allem in Bezug auf Fruchtbarkeit und Reichtum, wurden die *nadle* der Navajo geschätzt. Außerdem hätten laut Baumann alle *nadle* besondere religiöse oder künstlerische Rollen inne, wie zum Beispiel „Ritualsänger“ (Baumann 1955:26; 25-26).

Bei Inanna-, Kybele- und Attiskulten standen die Eunuchenpriester und -tempeldiener für die Fruchtbarkeit der Erde; die Autorin nennt als Beleg hierfür einige Mythen um Ishtar und Tammuz (welche, wird nicht erwähnt), sowie die Ähnlichkeit zum Phänomen der *hijras*, die ebenfalls Fruchtbarkeit bewirken (Apffel Marglin 1987: 311). Mir erscheint diese Schlussfolgerung jedoch nicht ganz nachvollziehbar, denn in meiner bisherigen Untersuchung hat sich gezeigt, dass *hijras* hauptsächlich Fähigkeiten im Bereich der menschlichen Fruchtbarkeit zugeschrieben werden, und nur selten in Bezug auf die Fruchtbarkeit der Erde. In Bezug auf die *galli* erwähnt die Autorin die jahreszeitliche Erneuerung der Erde. Zudem kann meiner Meinung nach nicht anhand von Parallelen verschiedener Phänomene von direkter Beeinflussung und Übereinstimmung sämtlicher Aspekte ausgegangen werden. Auch Roscoe glaubt an eine unabhängige Entwicklung der Phänomene, möchte Verbreitung aber nicht ausschließen (Roscoe 1996: 197).

Große Ähnlichkeit sieht Roscoe bei den Göttinnen Kybele, Ishtar/Inanna, und Bahuchara Mata, die alle die Kraft besäßen „to inspire divine madness“, und Geschlechtsrollenwechsel bewirken können (Roscoe 1996: 218).

Das Reallexikon für Antike und Christentum nennt als ursprünglichen Grund für die Selbstkastration der *gallos/galli* ein Ritual, das der Göttin Fruchtbarkeit sichern sollte – später wurde die Entmannung dann auch asketisch gedeutet (Schöllgen 1994: 989).

Durch die Selbstkastration der *gallos/galli* konnte die Göttin „ihre Gaben der Fruchtbarkeit [...] bewahren“ (Schöllgen 1994: 995).

Bissu gelten als zuständig für die Garantie von Fruchtbarkeit; und so wirken sie bei Geburten mit (Graham Davies 2007: 94). Die/der *bissu* Haji Sungke¹⁸ beispielsweise arbeitet als Hebamme,

¹⁸ Haji bezeichnet eine Person, die die Wallfahrt nach Mekka (ḥaǧǧ) begangen hat und wird dem Namen vorangestellt.

ihre/seine Funktion wird auch vom lokalen Krankenhaus anerkannt – sie/er arbeitet mit den Ärzten und dem Pflegepersonal zusammen (Graham Davies 2007: 94-95) Zu den heutigen Aufgaben der *bissu* zählen auch Segnungen für eine gute Ernte (Graham Davies 2007: 93).

4.2.2. Zerstörerische Kräfte und Verfluchungen

Hijras sollen die Fähigkeit haben, Flüche auszusprechen und drohen dies an, falls die Eltern eines neugeborenen Sohnes nicht bereit sind, sie für ihre rituellen Dienste zu bezahlen. Sie drohen den Eltern an, den Sohn zu verfluchen, sodass auch er eine *hijra* werde.

Wie bereits erwähnt, erhalten *hijras* ihre besonderen Fähigkeiten und Kräfte durch die Kastration, sofern sie nicht intersexuell geboren wurden, und in Folge durch ihren ambivalenten Geschlechtsstatus. Alle Segnungen und Flüche, die *hijras* aussprechen, sollen wahr werden. Auch *hijras* selbst sind von ihren Fähigkeiten überzeugt, wie zum Beispiel die von Nanda interviewte *hijra* namens Prema: Sie und ihre *hijra*-Kolleginnen wollten wegen der Geburt eines Sohnes eine Zeremonie vorführen, der Großvater des Bubens verjagte sie jedoch brutal. Prema verfluchte ihn, und einige Zeit darauf erkrankte das Kind und starb. Die Schwiegertochter des Mannes konnte zukünftig keine Kinder mehr bekommen. Prema nimmt ihre Fähigkeiten sehr ernst, da sie glaubt gesehen zu haben, was sie anrichten können (Nanda 1990: 11-12).

Den *bissu* werden neben ihren heilenden auch zerstörerische Kräfte zugeschrieben. So erzählte ein Bugis-Mann der Autorin von einem Ereignis, das sich 1977 zugetragen haben soll: Zur Segnung einer neu angelegten Mine wurden einige *bissu* für rituelle Feierlichkeiten engagiert, in deren Zuge wurde unter anderem ein Rind geschlachtet. Am nächsten Tag habe sich der Kopf des Rindes in einen Frauenkopf verwandelt. Die *bissu* standen im Verdacht, die Frau getötet zu haben und wurden für sechs Jahre aus ihrer Heimat verbannt. Als die sechs Jahre vergangen waren kehrten sie zurück, und innerhalb eines Tages starben alle sechs Männer, die die *bissu* damals ihrer Heimat verbannt hatten (Graham Davies 2007: 95). Diese Geschichte demonstriert, welche Kräfte die Menschen den *bissu* zuschreiben.

In Madagaskar gibt es bei den Hova und Sakalaven die Geschlechtsrollenwechsler namens *sarimbavy* oder *sektase*. Die besondere Macht, zu verfluchen und krank zu machen wird ihnen zugeschrieben (Baumann 1955: 30).

Den *pavaiyás* wird die Fähigkeit nachgesagt Leute, die sie nicht mit Almosen oder Essen unterstützten, mit Armut und Elend strafen zu können. Deshalb werden sie von den Bharwáds mitunter auch gefürchtet (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 120-121).

4.2.3. Heilen

Hijras haben sowohl die Macht zu segnen und zu heilen, als auch Flüche auszusprechen. Für ihre heilenden Fähigkeiten werden sie respektiert und geachtet (Schröter 2002: 148-150).

In den meisten nordamerikanischen Indianerstämmen waren traditionell Männer Heiler; daher ergriffen biologisch männliche *berdache* diese Rolle meist nur in den Stämmen, in denen traditionell Frauen Heilerinnen waren (Lang 1990: 178). So konnten bei den Achomawi, Klamath und Kutenai zwar auch Frauen, die sich männlich gaben und verhielten, und biologisch männliche *berdache* Heiler werden, dies war jedoch nur selten der Fall (Lang 1990: 337).

Die *berdache* der Cheyenne führten den Skalptanz an und betätigten sich als Heiler und Ehestifter; und auch manche *berdache* der Crow waren als Heiler tätig (Roscoe 2000: 14).

Bei einigen Plains-Stämmen wurden den *berdache* besondere religiöse Fähigkeiten zugeschrieben und oft waren sie Heiler. Dies hing allerdings nur indirekt mit dem Geschlechtsrollenwechsel zusammen, sondern viel mehr mit den Visionen, die *berdache* im Zuge ihres Geschlechtsrollenwechsels empfangen hatten (Lang 1990: 181).

Den *alyha* der Mohave wurde zugeschrieben, dass sie Geschlechtskrankheiten heilen konnten, darunter auch eine Krankheit, die *alyha* genannt wurde (Baumann 1955: 24). Auch laut Sabine Lang und Will Roscoe waren die *alyha* speziell dazu befähigt, Geschlechtskrankheiten zu heilen (Lang 1990: 190-191; Roscoe 2000: 9).

Baumann berichtet, dass die *berdache* der Sauk, Fox und Dakota als heilige Personen und Medizinmänner verehrt wurden, es wurden auch spezielle Feste für sie abgehalten (Baumann 1955: 22).

In den 1830ern berichtete John T. Irving von einem speziellen Fest, das für die *berdache* abgehalten wurde. Die *berdache* galten als heilig und seien zudem zur Rolle des Heilers berufen gewesen (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 96). Leider bleibt unklar, um welchen Indianer-Stamm es sich handelt.

Im weiter unten genauer beschriebenen Fall einer Frau namens Qánqon vom Stamm der Kutenai, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzog, erwähnen Roscoe und Lang, dass sie/er, nachdem sich ihre/seine Rolle etabliert hatte, als gute/r HeilerIn geschätzt wurde (Lang 1990: 325-326; Roscoe 2000: 92).

Bei den St.-Lawrence-Eskimos vollzogen nur Heiler einen dauerhaften Geschlechtsrollenwechsel (Lang 1990: 178).

Berdache nahmen oft aufgrund ihres Geschlechtsrollenwechsels die Heilerrolle in jenen Stämmen ein, in welchen der Geschlechtsrollenwechsel durch ein übernatürliches Ereignis legitimiert wurde. Die Ergreifung einer solchen Rolle ist als Folge des Geschlechtsrollenwechsels zu sehen (Lang 1990: 178).

Bei den Prärie-Indianern waren die *winkte* oft Heiler, sie mussten sich ihre Fähigkeiten und Kräfte aber nicht erst aneignen so wie die anderen Heiler der Prärie-Stämme, sondern hatten diese aufgrund ihres Geschlechtsrollenwechsels automatisch (Lang 1990: 179).

Ein *boté* der Crow, Osh-Tisch, war ein angesehener und einflussreicher Mediziner. Seine besonderen Kräfte ergaben sich aus einer Vision, die er in seiner Jugend hatte (Roscoe 2000: 29-30).

Bei den südamerikanischen Araukanern sind die Mediziner Männer, die sich wie Frauen kleiden und verhalten. Ihnen werden große Kräfte zugeschrieben, weshalb sie auch gefürchtet sind. Auch aus Patagonien berichtet Baumann von Medizinern, die ihre Geschlechterrolle wechseln; jedoch erst seit dem 19. Jahrhundert, was ihn darauf schließen lässt, dass es sich hier um eine Beeinflussung durch die Nachbarn, die Araukaner, handelt (Baumann 1955: 26).

Die Geschlechtsrollenwechsler in Osttimor, *fetok* und *manek* genannt, haben den Ruf, sehr gute Heiler zu sein (Blackwood 2005: 855-856).

Den *galli* der römischen Antike wurde zugeschrieben, dass sie Geisteskrankheiten heilen könnten, indem sie durch laute, schrille Klänge eine heilende, kurzzeitige Verrücktheit oder Bewusstlosigkeit herbeiführten. Dies führte zu einer Katharsis und der Wiedereingliederung des nun Geheilten (Roscoe 1996: 202). Dass *gallos* allgemein als Ärzte und Heiler tätig waren, erwähnt das RAC (Schöllgen 1994: 1017).

Die *manang bali* in Nord-Borneo besitzen großen Einfluss und sind oft Heiler und Vermittler bei Streitigkeiten. Auch die Geschlechtsrollenwechsler im inneren Borneos, *basire* genannt, betätigen sich als Heiler, Magier und Sänger (Baumann 1955: 28).

Die *bissu* im heutigen Indonesien führen Rituale zur Heilung Kranker durch (Graham Davies 2007: 93) Sie treten im Zuge ihrer Tätigkeit als Heiler auch mit den Geistern in Kontakt, um zu erfragen, welche Medizin für den Kranken am besten sei (Graham Davies 2007: 94).

Früher (im Text wird keine Zeitangabe genannt) hätten hawaiianische Mädchen, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatten, besondere Rollen eingenommen: „these girls would have been considered *kapu* (taboo), and they would have been chosen for some special task, possibly associated with healing or with the performance of sacred *hula*.“ (Robertson 1989: 314) Die hawaiianischen *mahu* hätten sich laut einem Mythos über ihre Entstehung als Heiler betätigt (Robertson 1989: 314).

4.2.4. Voraussagen der Zukunft

Will Roscoe geht davon aus, dass die *berdache* der Hidatsa, Mandan und der Cheyenne die am ausgeprägtesten religiösen Rollen innehatten. Sie sagten die Zukunft voraus, galten als glückbringend und dienten in manchen Zeremonien als Anführer (Roscoe 2000: 13-14).

Die *berdache* der Lakota hatten spezielle religiöse Fähigkeiten wie das Vorhersagen der Zukunft inne (Roscoe 1996: 223), und manche weibliche *berdache* der Kutenai galten als Propheten (Lang 1990: 337). *Berdache* können in einigen indianischen Ethnien aufgrund ihres besonderen Status die religiösen Rollen des anatomisch anderen Geschlechts übernehmen, wie zum Beispiel bei den Winnebago: Das Wahrsagen, eigentlich eine Frauendomäne, wurde manches Mal auch von *berdache* ausgeführt (Lang 1990: 107, 131-132).

Bei den Winnebago und Oglala machten *berdache* Weissagungen, jedoch war die Weissagung keine reine Domäne der *berdache* (Lang 1990: 200-211; Lurie 1953: 708).

Sabine Lang und Will Roscoe nennen beide das Beispiel einer Frau namens Qánqon vom Stamm der Kutenai im frühen 19. Jahrhundert. Sie ging zunächst eine Heirat mit einem weißen Mann ein, kehrte nach einiger Zeit zu ihren Leuten zurück und verkündete, ihr Ehemann habe sie zum Mann gemacht und sie besitze nun übernatürliche Kräfte. Sie änderte ihren Namen in *Gone to the Spirits*, kleidete sich männlich und heiratete eine Frau. Die Kutenai, denen weibliche *berdache* fremd waren, erklärten sie/ihn zunächst für verrückt. *Gone to the Spirits* übte verschiedene Männerberufe aus und sagte in den Stämmen der Umgebung die Zukunft voraus. Obwohl ihr/ihm anfänglich seitens ihres Stammes mit großem Unverständnis begegnet wurde, wurde sie/er schlussendlich als wichtige Person des Stammes hoch geschätzt und es war allgemein anerkannt, dass sie/er übernatürliche Kräfte besitze. Des Weiteren fungierte sie/er als VermittlerIn zwischen weißen Händlern und Indianerstämmen (Lang 1990: 325-326; Roscoe 2000: 92).

Die *gallos* der antiken Welt waren als *vates* tätig, das bedeutet so viel wie Wahrsager/Prophet (Schöllgen 1994: 987; 1016); auch die beiden antiken Autoren Lukian und Apuleius berichteten, wenn auch mit einem abwertenden Unterton, dass *gallos* Orakel abhielten (Schöllgen 1994: 991).

Die/der *acault* Kothan betätigt sich erfolgreich als Wahrsager (Coleman u.a. 1992: 319).

4.2.5. Bewahrung der kosmischen Ordnung

Die *ihamana* der Zuni zählten zu den wichtigsten spirituellen Personen „die die Geschicke der Menschen leiten und deren Taten in zyklisch stattfindenden Riten als Maskenspiele aufgeführt werden.“ (Schröter 2002: 163).

Nach Fultons und Andersons Einschätzung spielten die *berdache* allgemein eine wichtige Rolle bei Riten im Zusammenhang mit Geburt (insbesondere Namensgebung), Tod und Krieg. Turner sieht eine spezielle Verbindung zur Liminalität: bei Übergängen wie Geburt, Heirat und Tod sind sie wichtig. Übergänge bergen Gefahren, und *berdache* dienen als Bewahrer der kosmischen Ordnung (Fulton, Anderson 1992: 609).

Die Kodi in Indonesien glauben an eine göttliche Macht, die sowohl männliche als auch weibliche Attribute vereint. Wenn ein Priester während eines Rituals die Geschlechtsrollen überschreitet, besitzt er die Fähigkeit, männliche und weibliche Elemente zusammenzuführen. Dies ist besonders wichtig, um die Harmonie der Welt zu bewahren (Blackwood 2005: 858).

Die Aufgabe der Priester namens *kalû*, *kurgarrû*¹⁹ und *assinnû*, die den Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatten, war es, die Göttin zu besänftigen und zu beruhigen. Sie führten eine Art Kriegstanz durch, um göttlichen Ärger auszulösen und dann die Göttin wieder zu beschwichtigen. Die *kurgarrû* und *assinnû* hatten eine zentrale Rolle bei sogenannten „*crisis rites*“ (wie zum Beispiel dem Neujahrsfest) inne, wobei sie das Böse vertrieben (Roscoe 1996: 216-217).

Linn beschreibt das Phänomen der *männlichen Mütter* bei den Bimin-Kuskusmin; zu ihren besonderen Fähigkeiten und Aufgaben zählt die Aufrechterhaltung der Balance zwischen männlichen und weiblichen Kräften. Sie hilft dabei, Neugeborene vor dem als schädlich angesehenen Blut der Mutter zu schützen.

¹⁹ Die *kurgarrû* sind in sumerischen Texten um 2000 v.Chr. belegt (Roscoe 1996: 215).

Bei einem Ritual, bei dem nur Männer zugegen sein dürfen, nimmt die *männliche Mutter* eine entscheidende Rolle ein. Symbolisch wird die Geburt nachgestellt, diesmal jedoch ohne das verunreinigende Blut der Mutter. Die *männliche Mutter* verkörpert dabei einen göttlichen Vorfahren, der männlich und weiblich in sich vereint; die teilnehmenden Buben krabbeln zwischen den Beinen der *männlichen Mutter* durch und werden so, ohne Verunreinigungen, ins Erwachsenenalter „hineingeboren“. Die Kraft der *männlichen Mutter* geht so weit, dass sie jegliche Verunreinigung durch Körpersäfte wie Regelblut oder Samen neutralisieren kann. Die Wichtigkeit ihrer Rolle beschreibt Linn folgendermaßen: „it is vital to maintaining ritual, religious, and social life“ (Linn 1987: 500).

4.2.6. Totenpflege

Laut Will Roscoe waren die *berdache* der Indianer Kaliforniens oft bei Toten- und Begräbniszeremonien von besonderer Bedeutung. Bei den Yokuts, Tubatulabal und möglicherweise auch bei den Chumash fungierten sie als Totengräber, da für sie der Kontakt mit den Toten harmlos war (Roscoe 2000: 207), und waren für die Totenklage zuständig. Auch bei den Monache/Mono, Pomo, Miwok, Achumawi, Atsugewi und Shasta führten sie die Totenklage aus (Roscoe 2000: 16).

Auch laut Sabine Lang nahmen die *berdache* der kalifornischen Tubatulabal und Yokuts sowie bei den Oglala und Timucua eine wichtige Rolle bei Begräbnis-Zeremonien ein. Von Bedeutung bei den Tubatulabal waren sie bei Begräbnissen und für die Totenklage. Hierzu gibt es jedoch widersprüchliche Quellen. Bei den Yokuts üben *berdache* die Tätigkeit der Totengräber aus und leiten die jährlich stattfindende Trauerzeremonie. Die meisten der genannten Aufgaben wurden allerdings nicht nur von *berdache* ausgeführt. Bei den Huchnom brachten die *berdache* zusammen mit den Frauen Tote und Verwundete bei Feldzügen nach Hause. Männern brachte Blut Unglück, Frauen und *berdache* wurden jedoch als immun angesehen (Lang 1990: 200-207).

4.2.7. Rituelle Aufgaben und Kompetenzen

Vor allem von den Hidatsa und Lakota ist bekannt, dass *berdache* viele wichtige rituelle Aufgaben erfüllten. Auch bei den Crow war dies der Fall, jedoch waren sie nicht von ganz so großer Bedeutung wie bei den Hidatsa und Lakota (Lang 1990: 212).

Den *berdache* der Crow wurden allgemein besondere Kräfte zugeschrieben; sie nahmen beim Sonnentanz und anderen Ritualen bedeutende Rollen ein und waren zudem Mitglieder der Holy Women Society (Roscoe 2000: 14). Bei den Crow und Hidatsa waren sie bei der Sonnentanz-

Zeremonie von großer Bedeutung (Schröter 2002: 164). So fällte ein *boté* der Crow den Baum, der für den Zentralpfosten benötigt wurde (Roscoe 2000: 26).

Die *miati* der Hidatsa hatten das Privileg den Baum, der für den Mittelpfosten bei der Sonnentanz-Zeremonie benötigt wurde, auszusuchen, ihn aufzustellen und dann die Erde um den Pfosten festzutreten. Auch bei den Sioux und Oglala übernahmen *berdache* diese Aufgaben (Lang 1990: 111-113).

Berdache bei den Crow, Hidatsa, und Oglala waren speziell bei der Sonnentanz-Zeremonie wichtig. Ein *berdache* fällte bei den Crow den Baum für den Zentralpfosten im Zuge einer Zeremonie. Bei den Lakota, zu denen auch die Oglala gehören, wurde wie bei den Hidatsa der Baum für den Zentralpfosten von einem *winkte* gefällt, dieser sprach dann auch am Tanzplatz Gebete für ein gutes Gelingen der Zeremonie und schließlich wurde die Erde um den Pfosten von *berdache* festgetreten (Lang 1990: 210-211).

Bei den Cheyenne leiteten *berdache* den Skalptanz, sowie weitere Tänze im Zuge von Kriegsfeierlichkeiten (Lang 1990: 209). Auch die *alyha* der Mohave waren beim Skalptanz wichtig (Roscoe 2000: 142).

Bei den Plains-Stämmen, bei denen die *berdache* einen ambivalenten Status innehatten, vereinten sie männliche und weibliche spirituelle Fähigkeiten und rituelle Aufgaben. In diesen Stämmen waren vorwiegend Männer Ritualisten, und zusätzlich alle *berdache*. Den *berdache* bei den Plains und Prärie wurden große spirituelle Kräfte zugeschrieben (Lang 1990: 304-305).

Die burmesischen *acault* sind die Hauptakteure bei einem sieben-tägigen Fest zu Ehren der *nats*. Es findet jährlich zu Vollmond im August beim Mount Popa statt. Neben den *acault* nehmen auch nicht-*acault* teil (Coleman u.a. 1992: 316).

4.2.8. Liebeszauber

Die *berdache* der Pawnee vollführten Liebeszauber, der Frauen anziehen sollte (Roscoe 2000: 9). Auch bei den Lakota wurde Liebesmagie von Geschlechtsrollenwechslern durchgeführt (Schröter 2002: 164).

4.2.9. Schamanen-, beziehungsweise Priesterrolle

In den meisten nordamerikanischen Indianerstämmen hatten traditionell Männer die Schamanenrolle inne; daher ergriffen biologisch männliche *berdache* diese Rollen meist nur in den Stämmen, in denen Frauen traditionell Schamaninnen waren (Lang 1990: 178).

Bei den kalifornischen Stämmen der Wappo, Mattole, Hupa, Chilula, Tolowa, Maidu, Achomawi, Shasta und Madoc konnten männliche *berdache* die Schamanen-Rolle einnehmen; vereinzelt kam dies auch bei weiblichen *berdache* dieser Stämme vor (Roscoe 2000: 16).

Die *alyha* der Mohave galten als sehr mächtige Schamanen, laut Williams verfügten die *alyha* außerdem über größere spirituelle Kräfte und Fähigkeiten als andere Schamanen. Andere Quellen bestreiten das jedoch (Lang 1990: 190-191). Auch Roscoe erwähnt, dass die *alyha* als Schamanen tätig waren (Roscoe 2000: 9).

Die nordamerikanischen *Man-Women* seien durch die meist göttliche Berufung zum Geschlechtsrollenwechsel für die Priesterrolle bestimmt (Fulton, Anderson 1992: 609), so waren bei den Pueblo-Indianern die *berdache* durch ihr besonderes mythologisches und rituelles Wissen Priester (Roscoe 1996: 223). Allerdings möchte ich hier anmerken, dass die beiden Autoren Fulton und Anderson in ihrem Artikel nicht auf die Unterschiede und verschiedenen Rollen der *berdache* in den einzelnen Stämmen eingehen, was sich meiner Meinung nach als problematisch erweist. Wie bereits erwähnt, hatten die *berdache* keineswegs in allen Stämmen die gleiche Rolle oder das gleiche Ansehen inne.

Weibliche *berdache* als SchamanInnen kamen verhältnismäßig relativ selten vor, jedoch gibt es einige überlieferte Fälle; wie etwa das bereits genannten Beispiel einer Frau namens Qánqon vom Stamm der Kutenai, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzog. Sie/er soll nach einiger Zeit auch die Schamanenrolle angenommen haben (Lang 1990: 325-326; Roscoe 2000: 92).

Ebenso wie die körperlich männlichen *alyha* galten die weiblichen *berdache* der Mohave, *hwame*, als sehr mächtige SchamanInnen. Ihre Rolle war relativ flexibel, so konnten sie etwa auch erst im Erwachsenenalter und zum Beispiel nachdem sie schon Kinder geboren hatten, *hwame* werden. Zudem waren Cross-Dressing und männliche Namen kein zwingender Bestandteil der Rolle (Roscoe 2000: 141). Auch laut Lang galten die *hwame* sowie die Frauen der Mohave als sehr gute SchamanInnen (Lang 1990: 337, 339).

Am häufigsten waren bei den Mohave weibliche *berdache* SchamanInnen. Bei den Navajo hielten sich männliche und weibliche *berdache* als SchamanInnen die Waage. Bei den Indianern des Columbia Plateaus, Kaliforniens und des Great Basin nahmen weibliche *berdache* eher selten die Schamanenrolle ein (Roscoe 2000: 90).

Sabine Lang schreibt, dass *berdache* oft aufgrund ihres Geschlechtsrollenwechsels die Schamanenrolle einnahmen – vor allem in den Stämmen, in denen der

Geschlechtsrollenwechsel durch ein übernatürliches Ereignis legitimiert wurde. Die Ergreifung einer solchen Rolle ist als Folge des Geschlechtsrollenwechsels zu sehen (Lang 1990: 178).

Die *berdache* der Flathead im westlichen Montana sowie die Klamath in Süd-Oregon waren oft Schamanen (Roscoe 2000: 15). Bei den Ingalik in Alaska waren sowohl Männer als auch Frauen SchamanInnen. Männlichen *berdache* wurden oft religiöse Fähigkeiten und Kräfte zugeschrieben und so nahmen sie oft die Schamanen-Rolle ein (Roscoe 2000: 14-15).

Die *iwa-musp* der Yuki-Indianer gaben die oralen Traditionen weiter und vermittelten spirituelles Wissen, in dem sie vor allem die Kinder unterrichteten und die Stammesgeschichten und Legenden erzählten und sangen. Sie galten als Lehrer und Priester (Lang 1990: 216-217).

Über die *bissu* bei den Bugis in Süd-Sulawesi berichtet Sharyn Graham. Sie beschreibt sie als eines der fünf Geschlechter bei den Bugis²⁰. Da sie männliches und weibliches in sich vereinen, sind sie besonders für die Priesterrolle geeignet. Sie nennt das Beispiel eines *bissu*, der eine weibliche und eine männliche Körperseite besitzt, auf der einen trägt er Bart, auf der anderen nicht (Graham 2004: 108). Ob dies auf alle *bissu* zutrifft, geht aus dem Text nicht hervor.

Weitere Aufgaben der *bissu* waren die rituelle Verehrung von Mond und Sonne, Darbringungen und Opferungen an die Götter und Ahnen, sowie die Aufsicht und Bewahrung religiöser Insignien (Pelras 1996: 93).

Ob die Geschlechtsrollenwechsler der Itälmen²¹ auf Kamtschatka eine besondere rituelle Rolle spielten, ist umstritten. Baumann nennt Steller, der 1774 keine besonderen religiösen Funktionen der *koiachtschitsch* aufzeigt, und Krascheninnikow, der 1767 beschreibt, dass jeder *koiachtschitsch* Schamane sei und Träume deute (Baumann 1955: 20).

Von Kindesalter an wurden bei den Konjagen in Süd-Alaska Buben in die weibliche Rolle hineinerzogen und als glückbringend für ihre häusliche Umgebung angesehen. Sie wurden *achnutschik* genannt und waren laut Dawydow meist Zauberer (Baumann 1955: 20).

Bei den Koryaken gab es Geschlechtsrollenwechsler namens *kayaw* oder *keyew*, sie wurden als die mächtigsten Schamanen angesehen (Baumann 1955: 19).

Baumann ist der Meinung, dass in ganz Nordostasien jene Schamanen, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatten, mächtiger seien als andere Schamanen (Baumann 1955: 129-130).

²⁰ Weiters gibt es Männer, Frauen, *calabai* ' (Männer, die sich weiblich verhalten und kleiden) und *calalai* ' (Frauen, die sich männlich verhalten und kleiden) (Graham 2004: 108).

²¹ Baumann erwähnt, dass es bereits zum Zeitpunkt der Herausgabe seines Buchs 1955 beinahe keine Itälmen mehr gegeben habe (Baumann 1955: 20).

Die *fetok* und *manek* in Osttimor haben den Ruf, gute Schamanen zu sein (Blackwood 2005: 855-856).

Spanische Chroniken berichten, dass es in einem bestimmten Gebiet („among the Andeans and Yungas“ (Campuzano 2006: 35) des vorkolonialen Perus in jedem der dortigen Tempel mehrere Männer gab, die als Priester und Tempelprostituierte beschäftigt waren. Sie nahmen eine weibliche Rolle ein (Campuzano 2006: 35). Auch heute noch haben Geschlechtsrollenwechsler in Peru besondere Rollen inne, und zwar als „*beauticians and witches*“ (Campuzano 2006: 36), oder um Tänze aufzuführen, die ursprünglich im Zusammenhang mit Feierlichkeiten zur Ernte standen (Campuzano 2006: 35-36).

Die *gallos* waren unter anderem als Priester der Dea Syria beziehungsweise von Kybele tätig (Schöllgen 1994: 987).

Dass die *mahu* Priester (u.a. des *hula*) waren, beschreibt ein Mythos, beziehungsweise eine Erzählung über ihre Herkunft (Robertson 1989: 314).

4.2.10. Verbindung zur Götter-, Geister- und Ahnenwelt

Für den ganzen Raum Südostasiens bis zum Mittelmeer nennt Roscoe das Vorkommen von Schamanen und Priestern mit einigen gemeinsamen Merkmalen: „gender transformation induced by female deities or spirits, the adoption of distinctive clothing and/or cross-dressing [...] The religious practices of these priests typically entail estatic dancing and trance states during which blessings are bestowed or prophecies uttered.“ (Roscoe 2000: 204-205) Zu diesem Phänomen zählt er auch die *hijras* des heutigen Indien (Roscoe 2000: 205).

Die *hijras* haben eine besondere Verbindung zur Muttergottheit. Diese wandelt die Impotenz der *hijras* in die Fähigkeit, Fruchtbarkeit zu bewirken, um. Die *hijras* stellen die weiblichen Kräfte, *shakti* genannt, dar. „The faith in the powers of the hijras rests on the Hindu belief in *shakti*- the potency of the dynamic female forces of creation that the hijras, as vehicles of the Mother Goddess, represent.“ (Nanda 1990: 5) Aber auch zu Shiva gibt es eine gewisse Nähe der *hijras*, da der Gott wie die *hijras* selbst erotische und asketische Kräfte miteinander vereint (Nanda 1990: 5). Außerdem verbindet die *hijras* und Shiva, dass sie beide ihren Phallus opfern; daher identifizieren sich die *hijras* mit dem Gott. Diese Erklärung für die Kräfte der *hijras* ist jedoch die

weniger bekannte, im Gegensatz zur oben genannten Verbindung mit der Muttergottheit (Nanda 1990: 32). Erst durch die Kastration der *hijras* entsteht diese besondere Verbindung zu Shiva und der Muttergöttin (Nanda 1990: 24).

Die *pavaiyás* in Gujarat sind nicht nur Anhänger und Diener ihrer Göttin Machu Mata, sondern auch „Gefäße‘ oder ‘Wohnungen‘ der Mátá“ (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 121).

Auch die *jogappa* Südindiens tragen ihre Göttin Yellamma in sich. Beim Initiationsritual werden sie zudem rituell mit Jamadagni, dem Ehemann der Göttin, verheiratet (Bradford 1983: 311-312). Yellamma beansprucht Männer für sich, die dann zu *jogappa* werden. Dies äußert sich etwa während der Pubertät oder auch im Erwachsenenalter durch Mangel oder Verlust von Männlichkeit. Manchmal findet eine Initiation auch schon früher, im Kindesalter, statt. Auch allgemeine Symptome, die durch Überhitzung des Körpers – und somit von Yellamma hervorgerufen werden, wie zum Beispiel Schwindel, zeigen dass die Göttin eine Person beansprucht (Bradford 1983:312). Diese Beanspruchung durch Yellamma wird in der heiligen Stätte in Saundatti von einem Priester bestätigt, und hier findet auch der erste Teil der Initiation, inklusive der Annahme weiblicher Kleidung, statt (Bradford 1983: 313).

Zwei afrikanische Beispiele nennt Baumann: Die Kiranga-Priester der Rundi tragen weibliche Kleidung und dienen als Medien des Gottes. Bei den Ganda tragen die Priesterinnen des Gottes Mukasa männliche Kleidung und fungieren als Orakel des Gottes (Baumann 1955: 37).

Um das 17. und 18. Jahrhundert fanden in Südostasien Veränderungen statt. Islam, Buddhismus und Christentum breiteten sich, meist unter Kolonialherrschaft, zunehmend aus, und die lokalen Herrscher gingen gegen die Transgender-Ritualisten vor (Peletz 2006: 315-316). Eine Sonderrolle nimmt hierbei Burma ein, das kurz nach dem Zweiten Weltkrieg von der burmesischen Regierung stark von der Außenwelt isoliert wurde. Deshalb konnte sich dort der animistische Glaube länger halten. Coleman, Colgan und Gooren bereisten das Land in den 1990ern, als sich das Burma langsam wieder für Touristen öffnete. Sie stießen auf die burmesischen Transgender-Priester und Schamanen namens *acault*, die sehr hoch angesehen waren. Sie werden rituell mit der Göttin Manguedon verheiratet, von der sie auch besessen sind. Diese besondere Beziehung zur Göttin definiert auch ihre Rolle und ihr Ansehen. Manguedon steht für Erfolg und Glück, und als direkte Verbindung zu ihr²² werden die *acault* hoch geschätzt und gut behandelt (Peletz 2006:

²² *Acault* können in Trance Kontakt zu Manguedon aufnehmen.

318-319; Coleman u.a. 1992: 314). Bei Mangedon handelt es sich um eine der 37 *nats* (Geister/Götter) des animistischen burmesischen Glaubens. Der Animismus scheint in Burma neben, beziehungsweise als Synkretismus mit dem Buddhismus zu bestehen: Buddha wird als Nummer 37 der *nats* gesehen (Coleman u.a. 1992: 315).

Mangedon ergreift Besitz von einigen Männern, die dann durch die Hochzeit mit der Göttin zu *acault* werden. Meist äußert sich die Inbesitznahme der zukünftigen *acault* schon in frühen Lebensjahren, etwa durch das Interesse an Kleidung und/oder Verhalten des anderen Geschlechts (Coleman u.a. 1992: 315). *Acault* werden oft von Geschäftsmännern eingeladen, die sich Erfolg und Glück wünschen. Sie geben den *acault* Geschenke und Geld für Mangedon. Falls sich die Wünsche der Geschäftsmänner erfüllen, findet ein drei-tägiges Fest zu Ehren Mangedons statt, in Zuge dessen die *acault* noch mehr Geld und Geschenke erhalten. Bei diesen Festen kleiden sich die *acault* weiblich und führen Tänze auf, durch die sie auch in Trance fallen können. So kommunizieren die *acault* mit Mangedon (Coleman u.a. 1992: 315-316).

Die *basir*-Priester bei den Ngaju Dayak vermitteln zwischen Göttern und Menschen, sowie zwischen Ober- und Unterwelt (Baumann 1955: 131-132).

Den Geschlechtsrollenwechslern der Ngaju Dayak war es möglich, mittels Besessenheit Kontakt zu den Geistern aufzunehmen (Blackwood 2005: 854). Eine besondere Verbindung zwischen den Göttern und den *basiren* könnte auch aufgrund ihrer speziellen Beziehung gegeben sein: Bleibtreu-Ehrenberg spricht von einem Liebesverhältnis (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 70).

Die *bissu* in Indonesien vereinen männliche und weibliche Aspekte, das zeigt sich unter anderem an ihrem rituellen Gewand, das eine Mischung aus weiblichen und männlichen Symbolen darstellt. So schmücken sie sich etwa bei Ritualen mit Blumen, um ihre weibliche Seite hervorzuheben und tragen gleichzeitig, als männliches Element, ihr Messer (Graham Davies 2007: 26). Weil die *bissu* weiblich und männlich zugleich sind, besitzen sie außerordentliche Kräfte- und deshalb sind sie mächtig genug, um mit den Geistern und Göttern in Verbindung zu treten (Graham Davies 2007: 86). Die Verbindung der *bissu* zu den Göttern und Geistern beschränkt sich aber nicht auf die Fähigkeit, mit ihnen Kontakt aufzunehmen. Es wird ihnen eine Abstammung aus der Geister- und Götterwelt zugesprochen: „*Bissu* origins are thought to stem from the spirit world. When *bissu* descend to earth, they become part mortal, in addition to remaining part deity.“ (Graham Davies 2007: 88; 87-88) *Bissu* vereinen demnach nicht nur männliche und weibliche Elemente, sondern auch Eigenschaften von Menschen und Göttern (Graham Davies 2007: 88; 98).

Die Verbindung der *bissu* zur Welt der Geister und Götter zeigt sich auch im Übergangsritual, durch das *bissu*-Anwärter zu richtigen *bissu* (*bissu tanré* genannt) werden. Während dieses Rituals nimmt die Seele des *bissu*-Anwärters mit den Geistern Kontakt auf, und fragt sie, ob sie/er *bissu tanré* werden darf. Aber nur die Seele einer/eines *bissu*, die/der sowohl männlich als auch weiblich ist, kann mit den Geistern in Verbindung treten (Graham Davies 2007: 91-91). Als Grund dafür gibt die/der *bissu* Mariani an: „we do not know if God is male or female, so only someone who is both male and female can mediate with the spirit world and be possessed“ (Graham Davies 2007: 92). Den *bissu* im heutigen Indonesien wird aufgrund ihrer großen Kräfte, die sich dadurch ergeben, dass sie Männliches und Weibliches vereinen, die Fähigkeit von Geistern besessen zu werden zugeschrieben (Graham Davies 2007: 88-89).

Um zu beweisen, dass die *bissu* tatsächlich von Geistern besessen sind, gibt es eine eigene Zeremonie, *ma'giri'* genannt. Die *bissu* tanzen und singen, und nach einiger Zeit beginnt die Besessenheit – dies äußert sich in einem veränderten Verhalten und Tanzweise. Die *bissu* nehmen ihre *keris* (eine Art Speere oder Schwerter) und bohren sie sich in verschiedene Stellen ihres Körpers. Wenn sie besessen sind, ziehen sie sich dadurch keine Verletzungen zu: „If *bissu* were possessed by potent *dewata*, the *keris* would not penetrate their skin.“ (Graham Davies 2007: 96). Vor der Ernte nehmen die *bissu* mittels Besessenheit Kontakt zu den Geistern auf und erfragen, ob die Ernte stattfinden darf (Graham Davies 2007: 95-96).

Auf die besondere Rolle der *bissu* bei Hochzeiten geht Graham Davies genauer ein, und zwar anhand des Beispiels einer Hochzeit in Jakarta, der sie beiwohnte. Die Braut stammte aus einer angesehenen Bugis-Familie. Vor allem bei der Oberschicht und den Adligen der Bugis waren und sind die *bissu* besonders wichtig, da die Adligen als von den Göttern abstammend betrachtet werden. Die *bissu* stellen dabei das Bindeglied dar, sie vermitteln zwischen den Göttern und den Adligen und bestätigen ihr besonderes Abstammungsverhältnis. Außerdem haben die *bissu*, wie bereits erwähnt, eine besondere Verbindung zu Hochzeiten, da sie laut den La Galigo-Texten die erste Hochzeit auf der Erde veranlasst haben (Graham Davies 2007: 103; 106).

Bei der erwähnten Hochzeit spielten die *bissu* eine wichtige Rolle bei den Vorbereitungen, aber auch bei verschiedenen Ritualen wie etwa dem Vorbereiten der Opfergaben und um den Segen der Geister zu erbitten. Sie bereiteten verschiedene symbolische Hindernisse für den Bräutigam vor, die dieser überwinden musste. Am Ende des Rituals kommunizierte er mittels der *bissu* mit den Geistern. Beim Empfang nach der Hochzeit führten die *bissu* ein Reinigungsritual für das Paar durch, inklusive *ma'giri'*-Ritual (Graham Davies 2007: 106; 112-115; 118).

Für die frühe Neuzeit berichtet Michael Peletz im südostasiatischen Raum über die Existenz von Ritualisten mit ambivalenter Geschlechtsrolle, die er „transgendered ritual specialists“ (Peletz 2006: 312) nennt. Es handelte sich hierbei um Männer, die Frauenkleidung trugen. Weibliche Priesterinnen oder Schamaninnen cross-dressen nicht. Peletz nimmt an, dass dies nicht vorkam, da Frauen damals in Ritualen ohnehin eine weitaus wichtigere Rolle einnahmen und die Domäne des Heilens weiblich konnotiert war. Diese Ritualisten spielten eine wichtige Rolle bei der Vermittlung zwischen Menschen und Göttern/Geistern, sowie zwischen weiblich und männlich (Peletz 2006: 312). Auch bei den Ngaju Dayak und anderen Iban-Gruppen Borneos habe es solche Ritualisten gegeben (Peletz 2006: 312-313).

Christian Pelras berichtet ebenso von einer besonderen Verbindung der bereits genannten *bissu* zum Übernatürlichen: Sie dienten als Vermittler zwischen der Menschen- und Götterwelt, und galten als mit einem übernatürlichen Wesen verheiratet (Pelras 1996: 83).

Zudem schreibt Peletz den Ritualisten mit ambivalenter Geschlechtsrolle die besondere Fähigkeit zu, mit Geistern und Göttern kommunizieren zu können. Übernatürliche Wesen wurden im Südostasien der frühen Neuzeit oft androgyn oder in Paaren von weiblich und männlich vorgestellt, und weil die Transgender-Ritualisten ebenso männlich und weiblich in sich vereinten, konnten sie mit den Geistern und Göttern Kontakt aufnehmen. Aber auch andere Gegensätze, wie die der Menschen- und Tierwelt sowie die Welt der Lebenden und der Toten konnten sie zusammenführen. Diese vereinende Fähigkeit führte zu spirituellen Kräften, und mitunter wurden diese Priester als heilig angesehen (Peletz 2006: 313-315).

Laut Baumann gelten bei den Bugis und Makassaren die *bissu* als heilig, nehmen die Rolle von Magiern ein und es wird ihnen eine besondere Verbindung zu übernatürlichen Geistern nachgesagt, von denen sie „beseelt“ seien (Baumann 1955: 28).

Bei den Posso-Todjo Toraja, den Olo Nyadju, den Olo Dusun und den Kayan in Borneo nehmen meist Frauen die Priesterrolle ein; selten auch Männer, die sich wie Frauen kleiden und sich Männern zur Prostitution anbieten. Priester aller Geschlechter bei den oben genannten Volksgruppen erhalten ihr spirituelles und rituelles Wissen von Geistern und Göttern (Apffel Marglin 1987: 312).

Von einer malaiischen Frau in Melakka, die Männerkleidung trug, berichtet Baumann. Ihr wurde die Fähigkeit zugesprochen, Geister anzurufen und als ihr Sprachrohr zu dienen. Sie sei von

Geistern beseelt gewesen. Aus dem Text geht jedoch nicht hervor, ob es sich bei besagter Frau lediglich um einen Einzelfall handelte (Baumann 1955: 28-29).

Für das späte 19. Jahrhundert gibt es Berichte über die Existenz von Transgender-Schamanen in Malaysien. Sie sind von weiblichen Geistern besessen, tragen ihre Kleidung und Haartracht wie Frauen. Es soll auch einige (wenige) Schamaninnen gegeben haben, die im Ritual eine männliche Rolle einnahmen. Im heutigen Malaysien gibt es keine Priester mit ambivalenter Geschlechtsrolle mehr, allerdings gibt es Transgender-Personen, die vor allem auf Hochzeiten spezialisiert sind, und deren Rolle auf die Transgender-Schamanen zurückzuführen ist (Peletz 2006: 321-322).

Auch denjenigen Eskimos auf Kadjak, die den Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatten²³, wurde die (eheliche) Verbindung mit einem Geist nachgesagt („Geistergatte“), der ihnen helfend zur Seite steht. Zudem, oder gerade deshalb, waren sie sehr angesehen, galten als glückbringend und fungierten als Zauberer (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 102).

Um 1765 waren die Gründe für einen Geschlechtsrollenwechsel bei den Grönland-Eskimos durchwegs profaner Natur, wie etwa das Unvermögen von Männern, zu jagen (zum Beispiel aufgrund einer Verletzung). Kultische Elemente waren bei Geschlechtsrollenwechslern jedoch auch vorhanden: Wurde sie/er zum Beispiel verspottet oder ausgelacht, riss sie/er sich die Haut vom Gesicht und klebte sie sich später wieder an. Leute, die dies zu sehen bekamen, starben angeblich unmittelbar darauf. Bleibtreu-Ehrenberg vermutet, dass unter der Haut des Geschlechtsrollenwechslers der Schutzgeist sichtbar wurde, und dessen Anblick bedeutete den Tod (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 107-108). Auch hier gibt es eine Verbindung zwischen dem Geschlechtsrollenwechsler und seinem Schutzgeist.

Die Geschlechtsrollenwechsler der sibirischen Tschuktschen stehen in Verbindung mit einem speziellen Geist, der sie beschützt. Auch dadurch sollen sie exzellente SchamanInnen sein, die sich in allen spirituellen Bereichen auszeichnen. Andere SchamanInnen, die keine Geschlechtsrollenwechsler sind, haben großen Respekt vor ihnen und fürchten sie zum Teil sogar (Bogoras 1907: 452-453). Laut Baumann hätten alle nordostasiatischen Schamanen, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen haben, eine besondere Verbindung zu einem übernatürlichen Wesen (Baumann 1955: 129-130).

²³ Auf Kadjak erfolgte allerdings keine übernatürliche Berufung zum Geschlechtsrollenwechsel, sondern besonders zarte und hübsche Buben wurden vom Kindesalter an als Mädchen erzogen (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 102).

Die Seelen der *soft men* der Tschuktschen verließen während der Trancen ihren Körper und reisten zur Geisterwelt (Roscoe 2000: 207).

Die männlichen *berdache* der nordamerikanischen Plains-Indianer galten als besonders talentiert und geschickt in allen Bereichen der weiblichen Handarbeit und Handwerksarbeit. Dies war wiederum eine Folge ihrer Verbindung zum Übernatürlichen: „These productive skills were a function of supernatural power – both contact with it and possession of it.“ (Roscoe 2000: 13)

Vor allem durch ihre Rolle zwischen den Geschlechtern galten *berdache* unter anderem als Mittler zwischen der Menschen- und Geisterwelt (Schröter 2002: 164), so zum Beispiel bei den Apachen, bei denen sie allgemein eine wichtige religiöse Stellung einnahmen (Conroy 2010: 308). Den *berdache* wurde oft eine besondere Verbindung zu den Göttern zugeschrieben (Fulton, Anderson 1992: 609).

Robert Fulton und Steven W. Anderson nennen die ambivalente Geschlechtsrolle der nordamerikanischen Indianer *Man-Woman* und erklären, dass sie für die Priesterrolle prädestiniert waren, da sie durch die Überschreitung der Geschlechtergrenzen eine Mittlerrolle einnahmen. Sie waren in der Lage, zwischen Göttern und Menschen zu vermitteln, da die göttliche Kraft als weder männlich noch weiblich angesehen wurde (Fulton, Anderson 1992: 609).

Die ambivalente Geschlechtsrolle der *travestís*²⁴ in Brasilien ist im Candomblé, der Afro-Brasilianischen Religion, von Bedeutung. Im Candomblé sind oft Frauen die Anführer, da die Orishas, die Geister und Götter des Candomblé, aktiv, ausführend, und männlich gedacht werden. Bei der Besessenheitstrance, die in dieser Religion eine große Rolle spielt, gilt der, der von einem Orisha besessen wird, als der passive Partner. *Travestís*, die wie Frauen in der Sexualität die sogenannte „passive Rolle“ einnehmen, sind daher für Führungsrollen im Candomblé geeignet. Seit den 1940ern übernehmen auch *travestís* in Brasilien führende Rollen im Candomblé. Auch bei den Yoruba in Westafrika übernehmen Priester von Besessenheitskulten weiblich konnotiertes Verhalten, Aussehen und/oder berufliche Tätigkeiten (Nanda 2000: 50-55).

²⁴ Männlich und weiblich wird in Brasilien an der Sexualität festgemacht, so ist der penetrierende Partner immer männlich, während die „passive“ Sexualität immer weiblich ist. So gilt ein Mann, der einen anderen Mann penetriert, nicht als homosexuell (Schröter 2002: 142).

Wie in Brasilien nehmen auch Geschlechtsrollenwechsler im Norden Thailands, *kathoey*, aufgrund ihrer Fähigkeit ebenso wie Frauen von Geistern besessen zu werden, religiöse Rollen ein. Immer mehr *kathoey* arbeiten als Geistermedien. Wie auch Frauen werden sie als dafür besonders geeignet angesehen, da ihre Seele empfänglich ist und die Geister von ihnen Besitz ergreifen können. Zusätzlich scheint ihre Position zwischen den Geschlechtern eine Qualifikation zu sein (Grünhagen 2013: 222). Ob sich *kathoey*s in anderen Gegenden Thailands auch als Geistermedien betätigen, und ob Geschlechtsrollenwechsler als Geistermedien in Thailand eine längere Geschichte haben, ist aufgrund der fehlenden Forschung unklar (Grünhagen 2013: 223). Durch ihre Rolle als Geistermedien können *kathoey*s, wenn auch nur lokal begrenzt, zu etwas Ansehen gelangen. Dies ändert im Großen und Ganzen jedoch wenig an ihrer Stigmatisierung in Thailand, zumal der Großteil der Bevölkerung eine kritische Einstellung zu Kulturen um Medien und Geister hat (Grünhagen 2013: 222; 223).

Auch im vorkolonialen Peru hatten Geschlechtsrollenwechsler eine besondere Mittlerrolle inne: Sie verbanden nicht nur die Welt der Menschen und Götter, sondern auch die der Lebenden und der Toten sowie die Traumwelt mit der Realität (Campuzano 2006: 36).

5. Religiöse Begründungen und Legitimationen für den Geschlechtsrollenwechsel

Bei den *berdache* spricht Will Roscoe den Visionen eher eine Legitimierung als eine Begründung zu, denn das Interesse an den Aufgaben und Rollen des anderen Geschlechts äußere sich meist schon bevor die Visionen eintreten – oft schon im Kindesalter (Roscoe 2000: 8-9).

5.1. Berufung durch Träume und Visionen

Allgemein zusammengefasst nennt Sabine Lang vier mögliche Gründe beziehungsweise Legitimationen der *berdache*-Rolle. Ich werde nur auf zwei davon eingehen, da die anderen keine Verbindung zwischen Geschlechtsrollenwechsel und religiösem Spezialistentum herstellen. Bei den relevanten Begründungen beziehungsweise Legitimationen sind Visionen das wichtigste Element:

„2. Aufgrund von Visionen, deren äußerlich sichtbares Symbol der Geschlechtsrollenwechsel ist, und die den *berdache* zur Heiligen Person machen, wodurch er zum Heiler/Medizinmann prädestiniert wird. [...] 4. Aufgrund von Visionen, die einen *berdache* speziell zum Schamanen berufen und zugleich einen Geschlechtsrollenwechsel zwingend vorschreiben.“ (Lang 1990: 196-197)

Die *miati* der Hidatsa wurden im Traum zum Geschlechtsrollenwechsel aufgerufen, indem sie von einer der *Holy Women*, *Village-Old-Woman*, oder *Woman Above* träumten. Nachdem ein Mann von einem dieser weiblichen Geister beziehungsweise Göttinnen träumte, wurde er von ihr beansprucht und musste den Geschlechtsrollenwechsel vollziehen, ansonsten würde er wahnsinnig werden (Lang 1990: 109-110). Auch Roscoe berichtet, dass die *berdache* der Hidatsa von *Woman Above* oder *Mysterious Women* träumten (Roscoe 2000: 14).

Woman Above wurde außerdem für Frühgeburten, Fehlgeburten und Verrücktheit verantwortlich gemacht. Somit wurde der Geschlechtsrollenwechsel von einer hauptsächlich negativ konnotierten Gottheit befohlen (Lang 1990: 266). Auch bei den Mandan erfolgte ein Geschlechtsrollenwechsel aufgrund von Träumen beziehungsweise Visionen der Gottheit *Frog Earrings* (auch *Toad Earrings* genannt). *Frog/Toad Earrings* entspricht *Woman Above* der Hidatsa, sie werden für die gleichen Unglücke und Krankheiten verantwortlich gemacht. Im Traum lässt *Woman Above* Männer zwischen männlichen und weiblichen Utensilien wählen; wenn sich der Mann für den von Frauen verwendeten Gegenstand entscheidet, wird er zum *berdache* (Lang 1990: 116, 267).

Bei den Prärie- und Plains-Indianern wurde der *berdache*-Status durch Träume und Visionen legitimiert, ebenso bei den Jägern und Sammlern im Südwesten. In schwächerem Grade erfolgte eine Legitimierung der *berdache*-Rolle auch bei den Indianern des Plateaugebiets, und nur selten

in Kalifornien. Oft erschien bei den Prärie und Plains eine furchterregende oder ambivalente Göttin oder eine ihrer Gesandten im Traum beziehungsweise in der Vision (Lang 1990: 266).

Bei den Quechan wurden Jugendliche während der Pubertät durch den Einfluss von Träumen zu *berdache*; und zwar „especially ones involving messages from plants like the arrowweed, which was believed to change sex itself“ (Roscoe 2000: 144).

Weitere Stämme, bei denen Träume und/oder Visionen eine Rolle bei der Berufung zum/zur *berdache* spielten, waren die Assiniboine, Oto, Osage, Arapaho, Kansa und Ojibwa (Roscoe 2000: 14).

Auch die *berdache* der Omaha wurden in Träumen zum Geschlechtsrollenwechsel berufen, und zwar in jungen Jahren und meist gegen ihren Willen. Die Träume, in denen der zukünftige *berdache* von weiblichen Arbeitsutensilien träumte, fanden während des Fastens in der Pubertät statt. Der Träumende musste zwingend zum *berdache* werden, sogar wenn er schon verheiratet war. Laut Baumann sei dies für viele Berufene ein großes Unglück gewesen, und es sei hin und wieder sogar zu Selbstmorden gekommen (Baumann 1955: 22). Das gleiche berichtet Bleibtreu-Ehrenberg von den Omaha. Es sei ein Muss, den Geschlechtsrollenwechsel zu vollziehen, sofern man dazu berufen sei. Obwohl die berufenen Männer in den Krieg ziehen und heiraten durften, war es für manche anscheinend so schlimm, dass sie eher Selbstmord begingen als in der *berdache*-Rolle zu leben (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 97)²⁵.

Die *berdache* der Winnebago vollzogen den Geschlechtsrollenwechsel aufgrund von Visionen (Lang 1990: 131), davon geht Sabine Lang auch bei den Cree und den weiblichen *berdache* der Lillooet aus (Lang 1990: 180; 354). Bei den Mohave galten Träume sowohl als die Legitimierung eines Geschlechtsrollenwechsels wie auch der Schamanenrolle (Lang 1990: 190-191). Für die *alyha* waren Träume von großer Bedeutung und bedingten ihren besonderen Bezug zur Spiritualität; allerdings galt ein Traum nicht als andauernde Legitimation, erst die häufige Wiederkehr von Träumen bedingte ihren besonderen Status (Lang 1990: 191-192).

Auch Baumann nennt Träume als Berufung zur *alyha*-Rolle (Baumann 1955: 24). Laut Roscoe gingen die Mohave davon aus, dass ein Kind schon im Mutterleib träumte, welches Geschlecht es haben werde. Diese Träume wiederholten sich dann in der Pubertät. Das Geschlecht, und auch eine ambivalente Geschlechtsrolle sind somit das Ergebnis von Träumen (Roscoe 2000: 139).

Visionen als Legitimierung gab es weiters bei den Illinois und den Potawatomi. Den *berdache* der Potawatomi wurden spezielle Kräfte schon von Geburt an zugeschrieben, alles Nähere ist

²⁵ Baumann und Bleibtreu-Ehrenberg beziehen sich beide auf den Bericht von A. Fletcher und La Fleche: „The Omaha Tribe“, 1911. Bleibtreu-Ehrenberg nennt als zusätzliche Quelle J. Owen Dorsey: „Omaha Sociology“, 1884.

jedoch unbekannt. Die *berdache* der Arapaho erhielten Visionen von Vögeln oder anderen Tieren. Nur wenig weiß man auch über die Irokesen, Kansa und Klamath, möglicherweise gab es auch hier Visionen. Bei den Assiniboine erhielten die *berdache* im Traum Visionen. Die Krieger der Oto sollten, nachdem sie vom „Großen Geist“ (Lang 1990: 270) geträumt hatten, zum *berdache* werden. Die *berdache* der Oto waren allerdings nicht sehr angesehen und wurden verspottet. Der *berdache*-Status der Crow wurde durch Träume legitimiert. Sabine Lang vermutet, dass *Red-Woman* (Lang 1990: 271) diese Träume sandte. In der Mythologie sind auch *Red-Woman* und *Coyote's Wife* für die Existenz der *berdache* verantwortlich (Lang 1990: 269-272).

Den angehenden *berdache* der Oglala erschien Anukite, eine Manifestation von *Double Woman*, im Traum und lässt den Träumenden zwischen einem weiblichen und einem männlichen Gegenstand wählen. Wählt er den weiblichen, vollzieht er den Geschlechtsrollenwechsel (Lang 1990: 273). Auch *berdache* der Lakota hatten Träume von *Double Woman* (Roscoe 2000: 14). *Double Woman* ist nicht nur Auslöserin des Geschlechtsrollenwechsels, sie ist auch für Verrücktheit und Kreativität zuständig (Roscoe 1996: 223).

Bei den kalifornischen Stämmen der Achomawi und Yuki spielten ebenso Träume eine wichtige Rolle als Legitimierung des *berdache*-Status von körperlich weiblichen und männlichen *berdache* (Lang 1990: 276, 353). Die Cocopa, Maricopa und Mohave glaubten, dass bestimmte Träume Kinder dazu bringen, sich für die *berdache*-Rolle zu interessieren. Bei den Mohave finden diese Träume schon im Mutterleib statt, bei männlichen wie bei weiblichen *berdache*. Träume spielten bei den weiblichen *berdache* der Maricopa auch eine Rolle im Prozess des Geschlechtsrollenwechsels (Lang 1990: 353). Bei den *berdache* der Yuma setzen solche Träume in der Pubertät ein, und es wird auch von Träumen berichtet, die Test-Charakter haben (Lang 1990: 277). Weibliche *berdache* der Yuma träumten in der Pubertät von Waffen (Lang 1990: 353).

Träume von einem Berg in Sierra Estrella, in dem ein übernatürlicher *berdache* haust, oder Träume von einem anderen bestimmten Berg, gelten bei den Maricopa und Yuma als Legitimation. Die Berge wählen die Personen, die *berdache* werden sollen, aus:

„Wer von ihnen träumen soll, entscheiden die Berge im Glücksspiel: Verliert einer der *berdache*-Berge das Spiel, so „verliert“ der mit ihm verbundene Stamm (Maricopa oder Yuma) einen Mann, der *berdache* wird.“ (Lang 1990: 277)

Diese Träume beginnen in der Kindheit, zum Geschlechtsrollenwechsel kommt es aber erst in der Pubertät (Lang 1990: 277). Bei den Achomawi, Mohave und eventuell auch den Klamath ist hinzuzufügen, dass Träume alleine als Legitimation nicht genug waren und zusätzlich noch *berdache*-Tests durchgeführt wurden (Lang 1990: 288).

Männliche *berdache* der Mandan, Lakota, Assiniboine, Arapaho, Omaha, Kansa, Osage und Oto empfangen Träume oder Visionen von weiblichen Gottheiten oder dem Mond. Vom Mond beeinflusst waren zudem die Pawnee und die Sauk/Fox (Roscoe 2000: 13-14). Wenn ein Mann der Dakota-Sioux vom Mond, der weiblich gedacht wird, träumt, muss er einen Geschlechtsrollenwechsel vollziehen und zum *berdache* werden (Baumann 1955: 239-240).

Den Omaha erschien im Traum die Mondgottheit, die in jeder Hand ein Werkzeug trägt – jeweils ein männliches (Pfeil und Bogen) und ein weibliches (einen Lastenriemen). Sie versucht, dem Mann den Lastenriemen anzudrehen, wenn er darauf hineinfällt, vollzieht er den Geschlechtsrollenwechsel und wird zum *mix'uga*. Hier wird der mögliche *berdache*-Kandidat im Traum einem Test unterzogen, der in anderen Stämmen in ähnlicher Form real durchgeführt wurde²⁶ (Lang 1990: 267; 268).

Bei Baumann und Bleibtreu-Ehrenberg wird dies ähnlich beschrieben, nur dass diese Träume während der Fastenzeit in der Pubertät auftreten und ein solcher Traum zum Geschlechtsrollenwechsel verpflichtet – er muss also stattfinden, der/die Träumende hat keine Wahl (Baumann 1955: 240; Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 97).

Auch bei den Osage vollzieht die Mondgöttin im Traum ein Täuschungsmanöver, das den Geschlechtsrollenwechsel nötig macht und zudem als übernatürliche Legitimation für die *mix'uga*-Rolle gilt. Die Mondgottheit erscheint den auserwählten, zukünftigen *berdache* der Winnebago im Traum und ordnet den Geschlechtsrollenwechsel an. Sie droht mit dem Umbringen, falls er sich weigern sollte. Wenn er sich aber in seine Rolle einfügt, verspricht sie ihm Wohlstand sowie die Fähigkeit des Weissagens und Perfektion in allen weiblichen Aufgaben. Ein weiterer Stamm, bei dem die Mondgöttin im Traum einen Geschlechtsrollenwechsel veranlasst, sind die Sauk. Die *i-coo-coo-a* der Sauk waren sehr geachtet (Lang 1990: 267-268). Auch Nancy Oestreich Lurie erwähnt, dass zukünftigen *berdache* der Winnebago im Zuge der Visionssuche die Mondgöttin erschien und den Geschlechtsrollenwechsel veranlasste (Lurie 1953: 708).

Nach dem Bericht von I. Irving erschien einem erfolgreichen Krieger der Oto im Traum ein Gott und befahl ihm, den Geschlechtsrollenwechsel durchzuführen (Baumann 1955: 22), auch Bleibtreu-Ehrenberg bezieht sich auf diesen Autor, den sie allerdings J.T. Irving nennt. Außerdem berichtet sie, dass dem Krieger die Mondgöttin im Traum erschien, nicht irgendein undefinierter Gott (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 100-101).

²⁶ Diese Tests wurden jedoch relativ selten durchgeführt. Noch am häufigsten kamen sie bei den Great-Basin Stämmen und den Jäger und Sammler-Stämmen im Südwesten vor (Lang 1990: 282), etwa bei den Shoshone, Ute, Kitanemuk und Pima-Papago (Roscoe 2000: 15).

Bei den *hijras* wird zwar nicht direkt erwähnt, dass sie im Traum zum Geschlechtsrollenwechsel aufgefordert werden, diese Geschichte weist jedoch darauf hin: Ein König bat die Göttin Bahuchara Mata um einen Sohn, und der Wunsch ging in Erfüllung. Der König nannte seinen Sohn Jetho. Jetho war unfruchtbar, und so erschien ihm Bahuchara Mata im Traum und trug ihm auf, sich zu kastrieren, weiblich zu kleiden und ihr zu dienen. Jetho folgte ihrem Aufruf, und von da an erschien Bahuchara Mata unfruchtbaren Männern im Traum, und befahl ihnen, *hijras* zu werden.

In Gujarat gibt es weiters den Glauben, dass ein Mann, der dazu aufgefordert wurde *hijra* zu werden, noch weitere siebenmal unfruchtbar geboren würde, wenn er dem Befehl Bahuchara Matas nicht Folge leistete (Nanda 1990: 25).

Im Zusammenhang mit den *hijras* möchte ich eine von Serena Nanda interviewte *hijra* anführen, die als *dai ma* (sie führen die Kastrationen bei *hijras* durch) tätig war, und angab, die Muttergöttin sei ihr im Traum erschienen und habe sie zu ihrer Rolle als *dai ma* bestimmt (Nanda 1990: 26-27). In diesem Traum erschien die Mata ganz in grün gekleidet und fragte die Träumende, wo ihr Nasenring sei – durch diese Frage wird eine *hijra* zur *dai ma* legitimiert (Nanda 1990: 67). Auch eine weitere, von Nanda befragte *hijra*, erzählte von ihrer Berufung zur *dai ma* durch einen Traum, in dem die Mata grün gekleidet war und sie nach ihrem Nasenring fragte (Nanda 1990: 80). Aus dem Text geht nicht hervor, warum Bahuchara Matas Frage nach dem Nasenring die Träumenden zur *dai ma* beruft.

Die *manang bali* der Iban in Sarawak werden durch Träume beziehungsweise Visionen²⁷ zu ihrer Rolle berufen (Blackwood 2005: 855). Baumann nennt Träume, in denen eine übernatürliche Aufforderung zum Geschlechtsrollenwechsel stattfindet, als Beweggrund der *manang bali* aus Nord-Borneo. Dem Befehl nicht Folge zu leisten, habe den Tod zur Folge (Baumann 1955: 27).

Die *bissu* haben besondere Kräfte, da sie männliche und weibliche Element vereinen; das alleine ist jedoch noch nicht ausreichend, um die Rolle einer/eines *bissu* einnehmen zu können. Es bedarf eines Traumes, in dem der/dem angehenden *bissu* ein Geist oder Gott erscheint (Graham Davies 2007: 86). Die/der *bissu* Mariani wurde im Traum zu ihrer/seiner Rolle berufen; ebenso die/der *bissu* Haji Sungke. Ihr/ihm erschien eines Nachts im Traum ein Lehrer, der sie zur/zum *bissu* berief. In acht Tagen und Nächten lernte sie/er alles, was man für die *bissu*-Rolle wissen muss, einschließlich der heiligen Sprache der *bissu*. Mariani gibt an, die *bissu* müssten ihre

²⁷ Bei den Iban sind Visionen und Träume gleichbedeutend.

heilige Sprache im Traum lernen – das Wissen wird demnach nicht von *bissu* zu *bissu* weitergegeben, sondern erfolgt mittels Träumen über die Geisterwelt. Auch die Fähigkeiten zu heilen und zu segnen müssen die *bissu* erst erlangen. Die/der *bissu* Haji Yamin hingegen ist aufgrund ihrer/seiner Intersexualität für die *bissu*-Rolle vorherbestimmt (Graham Davies 2007: 90-91).

5.2. Berufung beziehungsweise Beeinflussung durch Götter oder Geister

Die *bissu* der Bugis wurden zu ihrer Rolle von einem übernatürlichen Wesen berufen, welches sie auch heirateten. Dieses Wesen galt als „*mystic spouse*“ der/des *bissu* (Pelras 1996: 83). Viele *calabai*, *calalai* und *bissu* sehen ihre abweichenden Geschlechtsrollen als ihr Schicksal an. Es sei Gottes (Allahs) Wille, dass sie so seien. Die Bugis sind gläubige Muslime, daher ist auch der Glaube an das Schicksal und die Vorherbestimmung weit verbreitet. Jedoch nicht alle Bugis sind dieser Auffassung, so berichtet die Autorin etwa von einem Imam, der der Meinung ist, es handle sich hierbei nicht um Schicksal, sondern lediglich um das Hobby der *calabai*, *calalai* und *bissu* (Graham Davies 2007: 23-24).

Die *kayaw* oder *keyew* der Koryaken, die mächtige Schamanen waren, wurden durch Geister zum Geschlechtsrollenwechsel veranlasst (Baumann 1955: 19). Auch die beiden Schamanen, die Jochelson 1915 traf, gaben an, auf den Befehl der Geister hin den temporären Geschlechtsrollenwechsel vollzogen zu haben; ansonsten drohe ihnen der Tod (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 109).

Die *anasik* der St.-Lawrence-Eskimos wurden durch sogenannte „Hilfsgeister“ (Lang 1990: 192) sowohl zum Geschlechtsrollenwechsel, als auch zur Rolle als Heiler und Schamane bestimmt. Aufgrund dieser Berufung wurden ihnen auch spirituelle Kräfte zugeschrieben, denn dafür waren die Geister zuständig. Besonders interessant ist, dass alle *anasik* Schamanen und Heiler waren, dies spricht für einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Geschlechtsrollenwechsel und religiösem Spezialistentum. Auch bei den Tschuktschen erfolgte die Berufung zum Geschlechtsrollenwechsel durch Hilfsgeister (Lang 1990: 192-193, 196).

Schutzgeister waren die Legitimation für den Geschlechtsrollenwechsel bei den Flathead- und Kutenai-Indianern. Bei den Kutenai ist nicht ganz klar, ob es sich dabei um die Mondgottheit handelte.

Die *berdache* der Skidi-Pawnee wurden von der Mondgottheit beeinflusst. Auch die Ponca glaubten an den Einfluss der Mondgottheit beim Geschlechtsrollenwechsel, vielleicht spielte

auch *Deer Woman*, ein mythologisches Wesen, eine Rolle. Die Quellen sind hierzu allerdings widersprüchlich: So wird von einer Seite behauptet, Geschlechtsverkehr mit *Deer Woman* führe zum Geschlechtsrollenwechsel, anderen Angaben zufolge führten sexuelle Kontakte mit *Deer Woman* zum Tod und keinesfalls zu einem Geschlechtsrollenwechsel (Lang 1990: 272). Interessant ist in diesem Zusammenhang *Double Woman* der Oglala: Sie existiert in zwei Manifestationen, und zwar als *Deer Woman* und *Anukite*. *Anukite* wandelt Männer zu *berdache*, während Geschlechtsverkehr mit *Deer Woman* zum sofortigen Tod des Mannes führt (Lang 1990: 272-273).

Der Geschlechtsrollenwechsel galt bei den Tewa als von der Mondgöttheit hervorgerufen. Die Genitalien der *quethos* seien in einer bestimmten Zeit als Kleinkind dem Vollmond ausgesetzt gewesen, wovon ihr ambivalenter Status herrühre. Zudem hatten die *quethos* einen Bezug zum Übernatürlichen (Lang 1990: 269). Bei einigen Stämmen war nicht ganz klar, wer den Geschlechtsrollenwechsel vorgab, so etwa bei den Miami-Indianern. Als wahrscheinlich gilt jedoch die Mondgöttin. Bei den Ojibwa wurde der Geschlechtsrollenwechsel von übernatürlichen Wesen befohlen, unklar ist ob diese männlich oder weiblich waren (Lang 1990: 269).

Die Bella Coola glaubten, dass *Sx'int*s, ein übernatürlicher Hermaphrodit, Einfluss auf die *berdache* nehme. Genauer ist dazu nicht bekannt (Lang 1990: 384-385). Auch Will Roscoe nennt im Zusammenhang mit den *berdache* der Bella Coola die *Sx'int*s, „the supernatural patron of berdaches“; diese würden das Interesse von zukünftigen *berdache* an der Arbeit und den Aufgaben des anderen Geschlechts hervorrufen (Roscoe 2000: 133).

Bei Sioux-Stämmen, sowie bei Sauk und Fox ist oft der Mond für den Geschlechtsrollenwechsel verantwortlich (Baumann 1955: 130). Baumann nennt eine Berufung zur *berdache*-Rolle bei den Sauk, Fox und Dakota-Indianern durch den weiblichen Mond, genauer gesagt „die Erscheinungen eines weiblichen Geistes im Mond“ (Baumann 1955: 22).

Ein *boté* der Crow namens Osh-Tisch hatte in seiner Jugend eine Vision, in der ihn Wassergeister in ihre Welt mitnahmen und ihm besondere Kräfte verliehen, die ihn zu einem Vermittler zwischen Menschen und Geistern machten (Roscoe 2000: 29-30).

Die männlich vorgestellte Sonne erschien einer Kriegerin²⁸ der Piegan, Running Eagle genannt, verlieh ihr übernatürliche Kräfte (die sich in ihrem Fall auf ihre Tätigkeit als Kriegerin zu beschränken schienen) und verbot ihr, einen Mann zu heiraten. Daraufhin trug sie nur noch

²⁸ Frauen konnten in einigen Plains-Stämmen am Krieg teilnehmen, hielten ihre weibliche Geschlechtsrolle jedoch meist bei (Lang 1990: 327-328).

Männerkleidung und heiratete eine Frau. Für ihre kriegerischen Erfolge wurde sie sehr geschätzt (Lang 1990: 326-328).

Sabine Lang stellt abschließend über die Rolle von Geistern, Göttern und übernatürlichen Wesen im Zusammenhang mit Geschlechtsrollenwechsel bei den nordamerikanischen Indianern fest:

„Es finden sich also in einigen Fällen übernatürliche Wesen, die *berdaches* oder Hermaphroditen sind; sie haben innerhalb des Pantheons meist wenig Bedeutung, stellen jedoch eine übernatürliche, mythische Legitimierung eines durch Menschen vollzogenen Geschlechtsrollenwechsels dar.“ (Lang 1990: 396)

Eine Geschichte über Bahuchara Mata erklärt, dass es ihr Wille ist, dass sich unfruchtbare Männer kastrieren und ihr dienen: Ein Prinz wird gegen seinen Willen mit Bahuchara Mata verheiratet. In der Nacht wartet sie darauf, dass er zu ihr ins Bett kommt, der Prinz geht stattdessen jedoch jeden Abend in den Wald und kehrt erst in der Früh zurück. So kommt es nie zur sexuellen Vereinigung. Die Göttin ist deshalb verärgert und gekränkt, und spioniert ihm nach. Im Wald sieht sie, dass der Prinz dort wie eine *hijra* lebt. Sie spricht ihn darauf an und er gesteht ihr alles: Er sei weder Mann noch Frau. Bahuchara Mata ist erbost, wegen ihm sei nun ihr Leben ruiniert. Deshalb kastriert sie ihn und beschließt, dass von nun an alle impotenten Männer kastriert werden sollen. Während der Prozedur sollen sie sie, Bahuchara Mata, aufrufen und zu ihr beten (Nanda 1990: 25-26).

Die Göttin Yellamma hat durch ihre extreme weibliche Sexualität beziehungsweise durch ihre Hitze die Fähigkeit, Wandlungen und Veränderungen zu bewirken. So kann sie Krankheiten und Geschlechtsrollenwechsel hervorrufen, aber auch für Erneuerungsriten ist sie zuständig (Bradford 1983: 307). Sie kann nicht nur das Geschlecht einer Person ändern, sondern auch verschiedenste Krankheiten, die direkt oder indirekt in Zusammenhang mit der Haut stehen, auslösen. Es wird angenommen, dass Hautkrankheiten in direkter Verbindung zur Überhitzung des Körpers stehen, und diese wird von Yellamma hervorgerufen (Bradford 1983: 310-311).

Hippokrates und Herodot berichteten über Weibmänner beziehungsweise Eunuchen bei den Skythen, laut Hippokrates wurden sie verehrt. Sie ergriffen diese besondere Rolle aufgrund von göttlicher Auserwählung, Herodot nennt hierbei konkret die Göttin Aphrodite als Veranlasserin des Geschlechtsrollenwechsels (Baumann 1955: 31-32).

5.3. Bestimmte religiöse Kosmologien als Ursache beziehungsweise Hintergrund

„The ability of the hijra role to succeed as a symbolic reference point giving significant meaning to the lives of the many different kinds of people who make up the hijra community, is undoubtedly related to the variety and significance of alternative gender roles and gender transformations in Indian mythology and traditional culture.“ (Nanda 1990: 19-20)

In vielen indischen Religionen sind Ambivalenzen und Widersprüche allgemein von großer Häufigkeit und werden als etwas Positives angesehen; es können sich besondere Macht und Kräfte davon herleiten. In der Mythologie sind Hermaphroditen, zugleich männliche und weibliche Götter und Menschen, sowie der Geschlechtsrollenwechsel ein häufig erwähntes Motiv. Der Gott Shiva, zu dem die *hijras* einen besonderen Bezug haben, vereint die Widersprüche von Askese und Sexualität. Sein Symbol ist der Phallus (*lingam*) und wird immer zusammen mit einer Vagina (*yoni*) dargestellt. Shiva wird als mythologische Figur namens Ardhanarisvara als eins mit *shakti*, der weiblichen Kraft, dargestellt. Die eine Körperseite stellt den männlichen *shiva* mit seinen Attributen dar, die andere Seite *shakti* mit weiblichem Körper und ihren Attributen. Es handelt sich hierbei um die Darstellung eines vertikalen Hermaphroditen (Doniger O'Flaherty 1980: 283).

Auch die Götter Vishnu und Krishna werden oft androgyn dargestellt oder verwandeln sich in Mythen in Frauen. Eine Geschichte ist hierbei besonders interessant: Krishna verwandelte sich in eine schöne Frau, um durch eine List einen Dämon zu besiegen. Die beiden heirateten, drei Tage später kommt es zu einem Kampf zwischen Krishna und dem Dämon. Krishna geht als Sieger hervor und tötet seinen Gegner. Jetzt gibt sich Krishna zu erkennen und teilt den anderen Göttern mit, dass es noch mehr Wesen wie ihn, also mit ambivalenter Geschlechtsrolle, gebe und sie die Fähigkeit hätten, dass all ihre Flüche und Segen wahr würden (Nanda 1990: 20). Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Anspielung auf die *hijras*; denn auch ihnen wird oft zugeschrieben, dass ihre Segnungen und Verfluchungen wahr werden.

In Tamil Nadu gibt es ein Fest, bei dem sich *hijras* mit Krishna gleichsetzen und symbolisch den männlichen Gott Koothandavar heiraten; dieser verstirbt jedoch schon nach einem Tag Ehe. Die nun „verwitweten“ *hijras* führen Trauerrituale durch (Nanda 1990: 20-21). Hildebeitel beschreibt dieses Fest etwas detaillierter: Aravan, der Sohn Indras (er ist gleichzusetzen mit Koothandavar) nimmt an einer großen Schlacht teil und soll geopfert werden. Damit er nicht als Junggeselle sterben muss, nimmt Krishna die Form der weiblichen Mohini an und heiratet ihn. Diese Version, in der Krishna in weiblicher Form Aravan heiratet, ist laut Hildebeitel jedoch auf das historische Gebiet Süd-Arcot (im heutigen Tamil Nadu) beschränkt. In anderen Versionen der Geschichte arrangiert Krishna eine Braut für Aravan, anstatt ihn selbst zu heiraten (Hildebeitel 1995: 453).

Bei einer speziellen Version der Schöpfungsgeschichte spielt Shiva eine wichtige Rolle: Er wird von Vishnu und Brahma mit der Schöpfung der Welt beauftragt. Shiva willigt ein, verschwindet jedoch für tausend Jahre im Wasser. Als er wieder auftaucht sieht er, dass die Welt bereits geschaffen wurde. Aus Zorn bricht er seinen eigenen Phallus ab und wirft ihn auf die Erde. Seitdem wird Shivas Phallus (*lingam*) verehrt. Mit diesem Akt schenkte Shiva der Erde Fruchtbarkeit, und davon lässt sich auch die Verbindung der *hijras* zur Fruchtbarkeit herleiten: Diese entsteht durch die Kastration und die damit verbundene sexuelle Enthaltsamkeit (Nanda 1990: 29-30).

Die südindische Göttin Yellamma vereint, wie Shiva, Erotik und Askese (Bradford 1983: 307). Laut Bradford sind die *jogappa*, VerehrerInnen der Göttin, nicht geschlechtlich ambivalent, sondern sie symbolisieren jenen Aspekt von *shakti*, der sich der männlichen Kontrolle entzieht (Bradford 1983: 319).

Die besonderen Fähigkeiten der *hijras* in Bangladesch ergeben sich durch die Entsagung der Sexualität, wie in einem Mythos von Maya Ji und Tara Moni hervorgeht: „They were purely asexual and it was their asexuality that gave them the power to perform miracles.“ (Hossain 2012: 505) Allerdings beging Tara Moni die Sünde, sich in einen Prinzen zu verlieben und wurde deshalb verflucht. Seitdem sei sie nicht mehr rein und müsse betteln, sich kastrieren und ihr Geld mit der Durchführung von Ritualen bei Geburten verdienen. So erwähnt Adnan Hossain auch, dass *hijras* in Bangladesch im Allgemeinen keine besonderen spirituellen Fähigkeiten (mehr) zugeschrieben werden (Hossain 2012: 505-506). Dennoch vollziehen *hijras* in Bangladesch Rituale mit neugeborenen Buben (Hossain 2012: 499).

Androgynie und androgyne Wesen spielen in der Mythologie der Bugis eine wichtige Rolle. Dies ist wohl mit ein Grund, wieso *bissu* bis heute eine angesehene Position in der Bugis-Gesellschaft einnehmen können. „Bugis history abounds in tales of powerful androgynous beings, and *bissu* draw on this past to legitimate their current position in society and find space for their practices within practical Islam.“ (Graham Davies 2007: 100-101) In der Mythologie der Bugis spielen die *bissu* eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit: Es sei ihnen zu verdanken, dass es Leben auf der Erde gibt; außerdem hätten sie die erste Hochzeit auf Erden initiiert (Graham Davies 2007: 92). Auch heute sind sie bei traditionellen Bugis-Hochzeiten von großer Wichtigkeit (Graham Davies 2007: 103-129).

Bei den Bella Coola-Indianern Nordamerikas gab es die Figur eines übernatürlichen *berdaches*, der in Maskentänzen dargestellt wurde (Roscoe 2000: 15). Auch bei den westlichen Pueblos

wurden Gottheiten, die männlich und weiblich in sich vereinten, in Maskentänzen und Ritualen dargestellt (Roscoe 2000: 16).

In der Entstehungsgeschichte der Navajo werden auch die *berdache*, beziehungsweise *nádleehee*, genannt. Die Männer und Frauen beschlossen, auf den gegenüberliegenden Seiten eines Flusses zu leben. Die *nádleehee* fungierten dabei als Vermittler zwischen den Geschlechtern. Auch heute nehmen sie eine Rolle als „go-betweens in arranging marriages and affairs“ ein (Roscoe 2000: 41).

In den Mythen und der Philosophie der Navajo wurden weibliche und männliche Elemente immer ausgeglichen dargestellt, entweder indem Männliches und Weibliches kombiniert, oder in einem (übernatürlichen) Wesen vereint wurden, wie etwa dem *nádleehee* (Roscoe 2000: 45). „In traditional Navajo society, individuals who occupied other genders had a place in the cosmic order“ (Roscoe 2000: 65).

Eine mythische Geschichte der Crow über die Unterschiede zwischen Männern und Frauen erklärt zugleich auch die Existenz der *boté*. *Old Man Coyote's Wife* und *Red Woman* beschlossen, dass Frauen Kleider tragen sollten, damit sie nicht so gut laufen könnten und schwächer seien als Männer; deshalb gebe es die Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Bei einigen hatten sie allerdings Fehler gemacht und sie wurden halb männlich, halb weiblich – die *boté* (Roscoe 2000: 25).

Eine Mythe der Mohave handelt von der Entstehung des ersten *berdache*²⁹: Im Haus des Gottes Mastamho, das sich auf einem heiligen Berg befindet, sitzen vier Frauen. Darunter eine Schamanin, eine Schwangere und eine Hebamme. Das Baby wird geboren, und sogleich stellt Mastamho fest, dass es ein besonderes Baby ist und später einmal eine Führungsrolle einnehmen wird. Er gibt dem Buben einen Mädchennamen. Als der Bub heranwächst und älter wird, testet ihn Mastamho eines Tages, indem er ihm Pfeil und Bogen anbietet. Der Bub lehnt jedoch ab und zeigt sich vielmehr an weiblichen Tätigkeiten interessiert. Daraufhin gibt Mastamho ihm einen Rock („*bark skirt*“, (Roscoe 2000: 138)) und lernt ihm, die Frauen im Tanz zu unterrichten. Der Gott legte außerdem fest, dass die *alyha* besonders gut im Glücksspiel sind (Roscoe 2000: 137-138). Die *hwame* und *alyha* der Mohave werden sowohl durch Mythen als auch Träume in ihrer Rolle legitimiert (Roscoe 2000: 156).

Beim Tipai-Stamm der kalifornischen Yumans ist Warharmi, eine weibliche *berdache* beziehungsweise halb Frau halb Mann, zusammen mit Zwillingen Kulturbringerin, sie bringt Landwirtschaft und Krieg (Roscoe 2000: 146-147). Bei den Pueblos wird der besondere Status der *berdache* durch Mythen legitimiert (Roscoe 2000: 8).

²⁹ Der Schamane Nyavarup erzählte sie im Jahr 1902 Alfred Kroeber (siehe Roscoe 2000: 137-138).

Ein Mythos, beziehungsweise eine Erzählung, erklärt die Herkunft der hawaiianischen *mahu*: Sie seien über Waikiki auf die Insel gekommen, und seien von Anfang an respektiert worden (Robertson 1989: 314). Die *mahu* verkörpern das spirituelle Prinzip der geschlechtlichen Vollkommenheit/Vereinigung von männlich und weiblich; unter anderem deshalb spielten die *mahu* in der Wiederbelebungsbewegung der hawaiianischen Traditionen ab den 1970ern eine bedeutende Rolle (Robertson 1989: 313, 315). Laka, die Göttin des *hula*, wird entweder als weiblich oder als weiblich und männlich zugleich angesehen (Robertson 1989: 315).

Im babylonischen Erra-Epos wird berichtet, dass die Göttin Ishtar das Geschlecht der *kurgarru* und *assinu* zum weiblichen wandelt (Roscoe 1996: 217).

Laut dem Attis-Mythos von Pessinunt entmannte sich Attis, um sich selbst für seine Untreue Kybele gegenüber zu bestrafen, und so könne die Selbstkastration der *galli/gallos* „als eine Art jährlich stattfindende liturgische Imitation des Prototyps Attis angesehen [werden]“ (Schöllgen 1994: 995). Jedoch handelt es sich bei dieser Erklärung für die Entmannung der *galli/gallos* laut dem RAC um eine nachträgliche. Der Ritus dürfte demnach älter sein als der erklärende Mythos (Schöllgen 1994: 995).

5.4. Als Heilung einer Krankheit

Bei den St.-Lawrence-Eskimos in der Arktis kam es gelegentlich vor, dass ein Geschlechtsrollenwechsel als Heilung von Krankheiten angeordnet wurde. Dies basierte auf dem Glauben, dass Geister die Krankheit bewirkten. Sobald die Geister die kranke Person nicht mehr erkennen könnten, würde sie gesund werden (Lang 1990: 103). Ein meist kurzzeitiger, selten auch dauerhafter, Geschlechtsrollenwechsel konnte somit zur Heilung führen (Lang 1990: 355).

Wie in Sibirien gibt es auch bei den nordamerikanischen Indianern gelegentlich einen Geschlechtsrollenwechsel aufgrund von Krankheiten. Dieser erfolgt jedoch nicht während der Krankheit, sondern aufgrund des Gelöbnisses, im Falle einer Heilung den Geschlechtsrollenwechsel zu vollziehen (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 96-97).

Auch bei den Hethitern wurde temporärer Geschlechtsrollenwechsel zur Heilung angewandt, und zwar von Impotenz (Bleibtreu-Ehrenberg 1984: 176, Anmerkung 99). Das ist besonders interessant, da in einigen anderen Kulturen Geschlechtsrollenwechsler die Kraft besitzen, Fruchtbarkeit zu schenken (vgl. 4.2.1.).

6. Conclusio

Wie sich in dieser Arbeit gezeigt hat, werden Geschlechtsrollenwechslern in verschiedenen Kulturen religiöse Fähigkeiten und Kompetenzen zugeschrieben. Es handelt sich dabei um eine große Fülle verschiedener Kräfte: Das Bewirken von Fruchtbarkeit, die Fähigkeit des Heilens, das Voraussagen der Zukunft, die Bewahrung der kosmischen Ordnung, das Durchführen von Liebeszaubern, die Totenpflege, zerstörerische Kräfte und Verfluchungen, das Einnehmen der Schamanen- beziehungsweise Priesterrolle, verschiedenste rituelle Aufgaben und Kompetenzen sowie eine besondere Verbindung zur Geister-, Götter- und Ahnenwelt. Manche dieser Fähigkeiten werden Geschlechtsrollenwechslern nur in einer Kultur zugeschrieben.

So nahmen etwa nur die kalifornischen *berdache* bei Totenriten eine besondere Rollen ein (siehe 4.2.6.). Andere Fähigkeiten waren weiter verbreitet, wie etwa das Bewirken von Fruchtbarkeit. Die *hijras* sorgen für menschliche und landwirtschaftliche Fruchtbarkeit (Regen), ebenso wie die *bissu* und die Geschlechtsrollenwechsler bei den Kodi in Indonesien. Im alten Mexiko garantierte ein Priester, der einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatte, die Fruchtbarkeit des Maises und im vorkolonialen Peru führten Geschlechtsrollenwechsler Tänze bei Erntefesten auf. Der Kontakt mit den indischen *maharahjas* sollte Fruchtbarkeit bewirken. Den *berdache* der Plains-Indianer wurden Fähigkeiten in Bezug auf Fruchtbarkeit und Wohlstand zugeschrieben. Die Priester von antiken Innana-, Kybele- und Attiskulten, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen hatten, sollten die Fruchtbarkeit der Erde und der Göttin garantieren und bewahren (siehe 4.2.1.).

Bei der Fähigkeit des Heilens handelt es sich ebenso um eine weit verbreitete Zuschreibung für Geschlechtsrollenwechsler. Dies betraf etwa die *berdache* einiger Indianer-Stämme, die *fetok* beziehungsweise *manek* in Ost-Timor, die antiken *gallos/galli*, die *manang bali*, *basire* und *bissu*. Vermutlich waren auch hawaiianische Mädchen, die einen Geschlechtsrollenwechsel vollzogen, HeilerInnen (siehe 4.2.3.).

Eine weitere Kompetenz vieler Geschlechtsrollenwechsler ist beziehungsweise war die besondere Verbindung zu Geistern, Göttern oder Ahnen: Die indischen *hijras* haben eine besondere Verbindung zur Muttergottheit Bahuchara Mata sowie zu Shiva. Auch die *pavaiyás* und *jogappa* haben eine enge Verbindung zu ihren jeweiligen Muttergöttinnen. Die burmesischen *acault* werden rituell mit der Göttin Manguedon verheiratet und können in Trance Kontakt zu ihr aufnehmen. Auch die *bissu* und andere Transgender-Ritualisten der Iban in Borneo vermitteln zwischen Menschen und Göttern. Thailändische *kathoey* und brasilianische *travestís* können von Geistern in Besitz genommen werden. Auch den *berdache* einiger Indianerstämme wurde zugeschrieben, dass sie eine Verbindung zum Übernatürlichen hatten

beziehungsweise als Mittler zwischen Geistern/Göttern und Menschen fungierten (siehe 4.2.10.).

Wenn Individuen ihre Geschlechtsrolle ändern, daher den sozialen und gesellschaftlichen Status des jeweils anderen Geschlechts annehmen, wird dies vom sozialen Umfeld stets auf die eine oder andere Art bewertet. In dieser Arbeit habe ich das Hauptaugenmerk darauf gerichtet, wie von religiöser Seite mit den Geschlechtsrollenwechslern umgegangen wird. Die Beurteilung dieser Individuen erfolgt jedoch, auch im religiösen Zusammenhang, nicht nur von religiösen Institutionen, sondern auch von den Gläubigen; diese wiederum ergeben (zumindest zum Teil) das soziale Umfeld der Geschlechtsrollenwechsler. Mit diesen Darlegungen möchte ich verdeutlichen, dass sich die Forschungsfrage, wie von religiös-kultureller Seite mit Individuen, die ihre Geschlechtsrolle ändern, umgegangen wird, aus zwei Aspekten zusammensetzt: Wie gehen religiöse Institutionen mit Geschlechtsrollenwechslern um? Und: Wie geht die (religiös geprägte) Gesellschaft mit ihnen um?

Besonders interessant finde ich, dass sich im Laufe der Arbeit an dieser Diplomarbeit gezeigt hat, dass die verschiedenen Aspekte einer Frage recht unterschiedlich beantwortet werden müssen. So wird aus dem gesammelten und analysierten Material deutlich, dass in den meisten untersuchten Kulturen den Geschlechtsrollenwechslern von religiösen Institutionen mit Respekt und Hochachtung begegnet wird, oft wird dieses positive Ansehen noch durch Mythen und Erzählungen unterstützt und bekräftigt. Als Beispiel zur Verdeutlichung möchte ich die indischen *hijras* nennen. Wie sich in Punkt 5.3. zeigt, speist sich das Bild der *hijras* aus vielerlei Mythen, Erzählungen und Legenden. Sie werden mit den Göttern Shiva und Bahuchara Mata in Verbindung gebracht und haben ein besonderes Näheverhältnis zu ihnen. Zudem werden in der indischen Mythologie Askese und Enthaltensamkeit als Mittel zur Machtsteigerung und Vermehrung von spirituell-religiösen Kräften angesehen. All dies kommt dem Ansehen der *hijras* zugute.

Aus dem eben skizzierten religiös-kulturellen Hintergrund könnte man meinen, *hijras* würden durchwegs positiv gesehen. Doch der zweite Teilaspekt unserer Ausgangsfrage ist noch offen: Wie geht die umgebende Gesellschaft mit den *hijras* um? Hier zeichnet sich ein deutlich anderes Bild ab: Zwar werden *hijras* von einigen für ihre rituellen Dienste, wie etwa das Abhalten von Zeremonien bei Geburten und Hochzeiten, geschätzt; doch oft müssen *hijras* den Familien erst drohen, um die Bezahlung für die geleisteten Dienste zu erhalten. Zudem kann nur ein kleiner Teil der *hijras* von diesen rituellen Diensten leben, viele müssen betteln und/oder der Prostitution nachgehen. Für diese Erwerbstätigkeiten werden die *hijras* verachtet. Vor allem junge Männer bedrohen und belästigen sie verbal, physisch und auch sexuell. Zudem scheinen

hijras einen Platz am Rande der Gesellschaft einzunehmen: Sie leben meist nicht bei ihren Herkunftsfamilien sondern organisieren sich mit anderen *hijras* in einer Art Großfamilie. Auch sonst scheinen sie eine Außenseiterposition einzunehmen, da sie keinen Berufen nachgehen, außer den rituellen Diensten beziehungsweise Prostitution oder Bettelei. Außerhalb von rituellen/beruflichen Begegnungen scheint es kaum Kontakte zu nicht-*hijras* zu geben.

In Anbetracht dieser zwei Aspekte wird deutlich, dass die *hijras* in Indien weder ein ausschließlich positives noch negatives Ansehen haben, sondern einen höchst ambivalenten Status einnehmen.

Ich möchte nun versuchen, die Forschungsfragen in Bezug auf die nordamerikanischen *berdache* zu beantworten. Zunächst müssen einige Umstände erwähnt werden, die die Einschätzung über ihr Ansehen erschweren: Es handelt sich bei den *berdache* um ein ausgestorbenes Phänomen. Zudem ist stets zu beachten, dass nicht allgemein von *den berdache* gesprochen werden kann, da sich die Rollen in den unterschiedlichen Stämmen oft stark unterschieden. Eine weitere Erschwernis bei der Frage, welchen Status die *berdache* in ihren jeweiligen Stämmen einnahmen ist, dass ein Großteil der in der Vergangenheit verfassten Literatur die *berdache* negativ bewertet. Viele der Reisenden, Missionare, Abenteurer oder Wissenschaftler, die Literatur zu den *berdache* verfassten, waren tief im religiös-kulturellen Gedankengut ihrer jeweiligen Zeit verankert und verurteilten die *berdache* im Sinne der ihrer Zeit zugrundeliegenden moralisch-gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Zum Teil wurde auch ganz bewusst die indianische Kultur abgewertet, um missionarische und kulturassimilierende Vorhaben durchzusetzen und zu rechtfertigen.

Heute beziehungsweise in den letzten 20-30 Jahren verfasste Literatur scheint mir im Gegensatz dazu die Rollen der *berdache* oft romantisierend und sehr positiv darzustellen. Die Bestrebung dahinter ist es wohl, einen positiven Gegenentwurf zu liefern, wie gesellschaftlich mit Personen umgegangen werden kann, die eine von der Norm abweichende Geschlechtsrolle leben. Die großen Unterschiede in der Bewertung von früher und heute machen es schwierig herauszufinden, wie *berdache* denn nun tatsächlich in ihren Stämmen angesehen wurden.

Vor dem Hintergrund der genannten Schwierigkeiten und Erschwernisse bei der Beurteilung zum Status der *berdache* werde ich eine Einschätzung versuchen. Gerade im Kapitel über die besonderen Fähigkeiten zeigt sich, dass *berdache* in ihren jeweiligen Stämmen oft wichtige und angesehene religiöse Rollen einnahmen. So konnten sie etwa Medizinmänner beziehungsweise Schamanen werden, leiteten wichtige Zeremonien, galten als Glücks- und Wohlstandsbringer, etc. Sie waren demnach in vielen Stämmen (außer bei den kalifornischen Indianern) als religiöse Spezialisten tätig; aber auch das Ansehen der *berdache* in diesen Stämmen scheint nicht

durchwegs positiv gewesen zu sein. Zu dieser Einschätzung komme ich, da *berdache* oft Opfer von Verspottungen wurden und es in vielen Stämmen von den Eltern missbilligt wurde, wenn ein Kind Interesse an der *berdache*-Rolle zeigte. Dennoch scheint die Diskriminierung gegenüber den *berdache* keineswegs so häufig und verbreitet gewesen zu sein wie im Falle der *hijras*. *Berdache* konnten sich ihre Berufe – wie es scheint – frei auswählen, nahmen am Krieg teil, und viele waren verheiratet oder hatten Sexualpartner. Trotz der vorhandenen Diskriminierungen scheinen *berdache* in den meisten Fällen gesellschaftlich relativ gut integriert gewesen zu sein. Aufgrund dieser Darlegungen komme ich zu dem Schluss, dass auch die nordamerikanischen *berdache*, ebenso wie die *hijras*, einen ambivalenten Status einnahmen – wenngleich der Status der *hijras* und der *berdache* in ihren jeweiligen Kulturen doch sehr unterschiedlich zu sein scheint.

Im Falle der *hijras* und *berdache* ist es insofern leichter, eine Einschätzung bezüglich ihres Status' und Ansehen zu treffen, da es viel Literatur und verwertbare Quellen gibt. Anders stellt sich die Situation bei den Geschlechtsrollenwechslern im australisch-indonesischen und südostasiatischen Raum dar, hier ist die Quellenlage eher spärlich. Erschwerend kommt hinzu, dass, ähnlich wie bei den *berdache*, nicht mehr alle Rollen in der heutigen Zeit existieren. Im Zuge der Kolonialisierung dieser Gebiete beziehungsweise von Teilen dieser Gebiete wurden Islam, Christentum und Buddhismus eingeführt – und damit ging meist eine starke Abwertung der vorherrschenden religiösen Traditionen und der Geschlechtsrollenwechsler einher.

Im untersuchten Material zu den Geschlechtsrollenwechslern dieser Kulturen wird deutlich, dass wenig darauf eingegangen wird, wie die Geschlechtsrollenwechsler von der Gesellschaft angesehen werden. Als Beispiel möchte ich hierzu die *bissu* bei den indonesischen Bugis nennen: Verschiedene religiöse Funktionen, Kräfte und Fähigkeiten der *bissu* werden genannt, recht ausführlich geht Graham Davies etwa auf ihre Rolle bei Hochzeiten ein (Graham Davies 2007). In dieser Funktion scheinen sie geschätzt und geachtet zu werden; mitunter scheinen sie als heilig angesehen zu werden. Bezüglich eines negativen Ansehens der *bissu* wird lediglich genannt, dass sie von einigen Muslimen als Sünder angesehen werden. Ob die *bissu* tatsächlich nur von einigen wenigen Muslimen abgelehnt werden, oder ob Graham Davies und andere Autoren auf die möglichen negativen Ansichten zu den *bissu* nicht eingehen, bleibt unklar.

Bei den *manang bali* erweist sich die Quellenlage als unzureichend, um eine Einschätzung zu wagen. Die Hauptquellen, Baumann (Baumann 1955) und Blackwood (Blackwood 2005), nennen keine negativen Bewertungen der *manang bali*, weder von religiöser noch von gesellschaftlicher Seite. Blackwoods Einschätzung nach waren sie geschätzt und genossen ein gutes Ansehen:

„These individuals did not exist on the margins of society but were significant actors entrusted with spiritual well-being of the community.“ (Blackwood 2005: 853)

Im Falle von südostasiatischen Geschlechtsrollenwechslern wie den *acault* in Burma und den *kathoey* in Thailand wird deutlich, dass sie von buddhistischer Seite (daher buddhistischer Literatur, siehe 3.1.) negativ bewertet werden – schlechtes Karma der Geschlechtsrollenwechsler selbst oder ihrer Eltern habe sie in diese Situation gebracht.

Die *kathoey* müssen sich aufgrund von Diskriminierungen und mangels anderer Erwerbsmöglichkeiten prostituieren. Sie scheinen nicht nur von buddhistisch-religiöser Seite negativ bewertet zu werden, sondern auch vom Großteil der Gesellschaft. Einzig in ihrer Rolle als Geistermedien können sie ein wenig Ansehen erlangen – diese Rolle scheint jedoch nur im Norden von Thailand, der an Burma grenzt, von *kathoey* eingenommen zu werden.

Coleman, Colgan und Gooren gehen in ihrer Studie auf drei *acault*, die sie interviewen konnten, näher ein. Die/der *acault* Toto kann nicht bei ihren/seinen Eltern leben, da diese sich für ihr/sein Verhalten schämen. Ihre/seine Schwester scheint jedoch kein Problem mit Totos weiblicher Geschlechtsidentität zu haben, da sie/er bei ihr wohnt. Maaye, der/die eine männliche Geschlechtsidentität besitzt, sich aber das Erscheinungsbild einer Frau wünscht, hat keine Probleme mit seiner/ihrer Familie. Er gibt an, dass weder seine/ihre Familie noch er/sie sich für seinen Status als *acault* schämt. Um seinen Freund beziehungsweise Partner aushalten zu können, nimmt er Geld für Sex mit anderen Männern. Die Autoren erwähnen, dass er/sie gut in die Gemeinschaft in der er/sie lebt integriert sei. Auch die Familie von Kothan scheint kein Problem damit zu haben, dass er/sie *acault* ist, denn er lebt noch zu Hause. Er/sie besitzt eine männliche Geschlechtsidentität und zieht sich nur bei Zeremonien und Ritualen weiblich an. Sein/ihr Geld verdient er/sie, in dem er/sie die Zukunft voraussagt – anscheinend mit großem beruflichen Erfolg. Auf die Frage, ob er/sie am liebsten als Mann, Frau oder *acault* wiedergeboren werden würde, antwortet er/sie, er/sie würde wieder *acault* sein wollen (vgl. Coleman u.a. 1992: 318-319). Von den drei genannten *acault* kann natürlich nicht geschlossen werden, wie sich allgemein die Situation der *acault* in Burma darstellt. Ich denke jedoch, es ist aufschlussreich, wie unterschiedlich sich die Situationen dieser drei *acault* darstellen. Von familiärer Ablehnung bis hin zu Erfolg und Anerkennung aufgrund ritueller Dienste (Wahrsagen). Laut Coleman, Colgan und Gooren gibt es sowohl negative als auch positive Ansichten zu den *acault*. Negative Konnotationen scheinen sich vor allem dadurch zu ergeben, dass sich die Angehörigen dafür schämen, eine/einen *acault* in der Familie zu haben. Dies kann aufgrund der Karma-Lehre ein schlechtes Licht auf sie werfen. Von buddhistischer Seite scheinen die *acault* eher negativ gesehen zu werden; der animistische Glaube Burmas scheint hingegen eher dazu

zu führen, dass die *acault* toleriert und respektiert werden. Vor allem die Vorstellung, dass *acault* so sind wie sie sind, da sie von der Göttin Manguedon besessen oder in Anspruch genommen werden, scheint zu Verständnis für die abweichende Sexualität und Geschlechtsrolle der *acault* zu führen (vgl. Coleman u.a. 1992: 319-320). Auch im Falle der *acault* zeichnet sich ein ambivalenter Status ab, meiner Meinung nach scheinen jedoch die Akzeptanz und das positive Ansehen die negativen Sichtweisen über die *acault* zu überwiegen. Hierbei möchte ich jedoch anmerken, dass Quellenlage spärlich ist und es daher sehr schwierig ist, zu beurteilen wie sich die Situation der *acault* in Burma tatsächlich darstellt.

Die Geschlechtsrollenwechsler in Sibirien wurden für ihre religiösen und rituellen Fähigkeiten geschätzt, doch wie sie von der Gesellschaft gesehen wurden und ob sie integriert waren, ist unklar. Nur von den Tschucktschen ist bekannt, dass sie sich über die *soft men* lustig machten – jedoch stets heimlich, da sie deren Kräfte fürchteten (vgl. Bogoras 1907).

Über die Geschlechtsrollenwechsler anderer Kulturen, die in dieser Arbeit beschrieben werden, gibt es leider zu wenig Forschung und Literatur, um eine Einschätzung über deren Ansehen treffen zu können. Jedoch scheint mir aufschlussreich, dass es zwar viele Diskriminierungen und auch negative Ansichten über die Geschlechtsrollenwechsler gibt beziehungsweise gab, im Verhältnis dazu jedoch nur sehr wenige Verbote. Ich denke, das weist darauf hin, dass Geschlechtsrollenwechsler meist akzeptiert und toleriert wurden; in vielen Fällen wurden sie sogar angesehen und hoch geschätzt.

Weiters hat sich gezeigt, dass für das Ansehen der Geschlechtsrollenwechsler religiöse Begründungen und Legitimationen eine große Rolle spielen. Sofern es eine übernatürliche Legitimation gibt, werden Geschlechtsrollenwechsler deutlich positiver gesehen. Dies wird vor allem bei den *berdache* deutlich: In jenen Stämmen, in denen die übernatürliche Legitimation fehlte, waren sie schlecht angesehen (etwa bei den Eyak), und es soll vermehrt zu Selbstmorden unter den *berdache* gekommen sein (vgl. 4.1.2., Seite 39). Bei den *berdache* erfolgte die übernatürliche Legitimation meist über Träume und/oder Visionen. Bei den *hijras* gibt es zwar eine Legende, laut der Bahuchara Mata unfruchtbaren Männern im Traum erscheint und ihnen befiehlt, *hijras* zu werden, real scheint dies allerdings nicht der Fall zu sein. Nur zur Rolle der *dai ma* scheinen *hijras* im Traum berufen zu werden. Die *manang bali* und *bissu* erhalten ihre Berufung zum Geschlechtsrollenwechsel über Träume beziehungsweise Visionen. Die *bissu* sollen sogar ihre heilige Sprache in Träumen erlernen (vgl. 5.1.).

Als direkt von Göttern oder Geistern veranlasst gilt der Geschlechtsrollenwechsel bei den *bissu*, bei den *kayaw/keyew*, bei den *anasik* und den *softmen*. Die beiden letzteren wurden von sogenannten Hilfsgeistern zu ihren Rollen bestimmt.

Bei den *berdache* war der Einfluss der (weiblich gedachten) Mondgottheit ein häufiges Motiv für die Veranlassung des Geschlechtsrollenwechsels; wie etwa bei den Skidi-Pawnee, den Ponca, den Tewa, den Sauk, Fox und Dakota. Möglicherweise war auch bei den Kutenai und Miami die Mondgöttin die Veranlasserin des Geschlechtsrollenwechsels (vgl. 5.3.).

In einigen Kulturen, in denen es Geschlechtsrollenwechsler gibt, werden sie in den Kosmologien und Mythen genannt, mitunter wird auch ihre Existenz erklärt. Dies ist etwa bei den Crow und Mohave der Fall. Besonders häufig kommen im indischen Kulturkreis menschliche oder göttliche Hermaphroditen in der Mythologie vor. So werden Shiva, Krishna und Vishnu häufig androgyn dargestellt beziehungsweise verwandeln sich in Mythen als Frauen. Auch bei den Bugis spielen Androgynie und androgyne Wesen eine große Rolle in der Mythologie.

Wie sich gezeigt hat, existieren Geschlechtsrollenwechsler in vielen verschiedenen Kulturen und sind mitunter über Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende Bestandteile von Gesellschaften. Sie dürften aus einer – unterschiedlich gewichteten – Kombination persönlicher, religiöser und gesellschaftlicher Motive entstanden sein und werden innerhalb verschiedener Religionsgemeinschaften und den soziokulturellen Gemeinschaften höchst unterschiedlich bewertet. Dabei spielen moralische und ethische Bewertungsgrundlagen auf der Basis gesellschaftlicher Wertesysteme (wie etwa Familie oder Beruf) aber auch unterschiedliche religionsimmanente Erklärungs- und Wertmodelle (Karmalehre, animistische Überzeugungen) eine Rolle.

Gerade in unserer Zeit der Veränderung klassischer Geschlechterrollen macht es meiner Meinung nach Sinn, das Phänomen des religiös motivierten und/oder bewerteten Geschlechtsrollenwechsels in den Fokus der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit zu rücken; das so als Referenzrahmen dienen kann.

Gerade von religionswissenschaftlicher Seite besteht bei den hier behandelten Themen noch aufholbedarf – weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung könnte viele noch offene Fragen erhellen.

Bibliographie

Apffel Marglin, Frederique (1987): Hieroduleia. In: Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion. New York (u.a.): Macmillan, 309-313.

Baumann, Hermann (1955): Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin: Reimer Verlag.

Beck-Schmidt, Regina und Knapp, Gudrun-Axeli (2000): Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.

Blackwood, Evelyn (2005): Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia. In: The Journal of Asian Studies 4, 849-879.

Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela (1984): Der Weibmann. Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

Bogoras, Waldemar (1907): The Chuckchee. Leiden, New York: E.J.Brill ltd.

Bosch, Lourens van den und Bremmer, Jan (1999): Castration. In: Young, Serinity (Hg.): Encyclopedia of Women and World Religion. New York: Macmillan, 140-141.

Bosinski, Hartmut (2000): Determinanten der Geschlechtsidentität. Neue Befunde zu einem alten Streit. In: Sexuologie 2-3, 96-140.

Bowie, Fiona (2005): Gender Roles. In: Jones, Lindsay (Hg.): Encyclopedia of Religion. Detroit (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale, 3420-3423.

Bradford, Nicholas J. (1983): Transgenderism and the Cult of Yellamma. Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual. In: Journal of Anthropological Research 3, 307-322.

Campuzano, Giuseppe (2006): Reclaiming Travesti Histories. In: IDS Bulletin 5, 34-39.

Carrasco, David (2002): The Sacrifice of Women in the Florentine Codex. The Hearts of Pants and Players in War Games. In: Keber, Eloise Quiñones (Hg.): Representing Aztec Ritual. Performance, Text and Image in the Work of Sahagún. Boulder: University Press of Colorado, 197-225.

Chambers, Samuel (2007): "Sex" and the Problem of the Body. Reconstructing Judith Butler's Theory of Sex/Gender. In: Body & Society 4, 47-75.

Coleman, Eli u.a. (Hg.) (1992): Male Cross-Gender Behavior in Myanmar (Burma). A Description of the Acault. In: Archives of Sexual Behavior 3, 313-321.

Collier, Jane und Yanagisako, Sylvia (1987): Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. In: Dies. (Hg.): Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis. Stanford: Stanford University Press, 14-52.

Conroy, Melissa (2010): Treating Transgendered Children. Clinical Methods and Religious Mythology. In: Zygon 2, 301-315.

Doniger O'Flaherty, Wendy (1980): Women, Androgynes, and other Mythical Beasts. Chicago, London: University of Chicago Press.

Franke, Edith und Maske, Verena (2008): Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis. In: Klöcker, Michael und Tworuschka, Udo (Hg.): Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf. Köln (u.a.): Böhlau Verlag, 63-75.

Fulton, Robert und Anderson, Steven W. (1992): The Amerindian „Man-Woman“. Gender, Liminality and Cultural Continuity. In: Current Anthropology 5, 603-610.

Graham, Sharyn (2004): It's like one of these Puzzles. Conceptualizing Gender among Bugis. In: Journal of Gender Studies 2, 107-116.

Graham Davies, Sharyn (2007): Challenging Gender Norms. Five Genders among the Bugis in Indonesia. Belmont: Thomson Wadsworth.

Grünhagen, Céline (2013): Geschlechterpluralismus im Buddhismus. Zur Tragweite westlicher Wissenschaftskonstruktionen am Beispiel frühbuddhistischer Positionen und des Wandels in Thailand. Wiesbaden: Harrassowitz.

Günther-Saeed, Marita (2010): Kritische Positionen. Frauen, Gender und Religionswissenschaft. In: Lanwerd, Susanne und Moser, Marcia Elisa (Hg.): Frau- Gender- Queer: Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann, 119-136.

Hawthorne, Sïan (2005): Gender and Religion. History of Study. In: Jones, Lindsay (Hg.): Encyclopedia of Religion. Detroit (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale, 3310-3318.

Heller, Birgit (2003): Gender und Religion. In: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck: Tyrolia, 758-769.

Hiltebeitel, Alf (1995): Dying Before the Mahabharata War. Martial and Transsexual Body-Building for Aravan. In: The Journal of Asian Studies 2, 447-473.

Hossain, Adnan (2012): Beyond Emasculation. Being Muslim and Becoming Hijra in South Asia. In: Asian Studies Review 4, 495-513.

Jakobsen, Janet und Pellegrini, Ann (1999): Gender Studies. In: Young, Serinity (Hg.): Encyclopedia of Women and World Religion. New York: Macmillan, 363-365.

King, Ursula (2008): Gender-kritische (Ver-) Wandlungen in der Religionswissenschaft. In: Höpflinger, Anna-Katharina u.a. (Hg.): Handbuch Gender und Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (u.a.), 29-40.

King, Ursula (2005a): General Introduction. Gender-Critical Turns in the Study of Religion. In: King, Ursula und Beattie, Tina (Hg.): Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives. London (u.a.): Continuum, 1-10.

King, Ursula (2005b): Gender and Religion. An Overview. In: Jones, Lindsay (Hg.): Encyclopedia of Religion. Detroit (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale, 3296-3310.

King, Ursula (2002): Is there a Future for Religious Studies as we know it? Some Postmodern, Feminist and Spiritual Challenges. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2, 365-388.

Landweer, Hilge (1993): Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender- Unterscheidung. In: *Feministische Studien* 2, 34-43.

Lang, Claudia (2006): *Intersexualität. Menschen zwischen den Geschlechtern*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Lang, Sabine (1990): *Männer als Frauen - Frauen als Männer. Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas*. Hamburg: Wayasbah.

Langenberg, Amy Paris (1999): Sex Change. In: Young, Serinity (Hg.): *Encyclopedia of Women and World Religion*. New York: Macmillan, 886-887.

Lindemann, Gesa (1993a): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Lindemann, Gesa (1993b): Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion. In: *Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 2, 44-54.

Linn, Priscilla Rachun (1987): Gender Roles. In: Eliade, Mircea (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*. New York (u.a.): Macmillan, 495-502.

Lurie, Nancy Oestreich (1953): Winnebago Berdache. In: *American Anthropologist* 5, 708-712.

Moore, Henrietta (1994): "Divided We Stand". *Sex, Gender and Sexual Difference*. In: *Feminist Review* 47, 78-95.

Nanda, Serena (2000): *Gender Diversity. Crosscultural Variations*. Long Grove: Waveland Press.

Nanda, Serena (1990): *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.

Pattison, Mansell (1975): Notes on the Current Quest for Gender Identity. In: *Journal of Religion and Health* 2, 82-95.

Peletz, Michael (2006): Transgenderism and Gender Pluralism in Southeast Asia since Early Modern Times. In: *Current Anthropology* 2, 309-340.

Pelras, Christian (1996): *The Bugis. The peoples of South-East Asia and the Pacific*. Oxford: Blackwell.

Pezzoli-Olgiati, Daria (2008): Einleitung. In: Höpflinger, Anna-Katharina u.a. (Hg.): *Handbuch Gender und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (u.a.), 11-19.

Prentiss, Karen Pechilis (1999): Gender Roles. In: Young, Serinity (Hg.): *Encyclopedia of Women and World Religion*. New York: Macmillan, 360-363.

Preston, Cathy (1999): Cross-Dressing. In: Young, Serinity (Hg.): *Encyclopedia of Women and World Religion*. New York: Macmillan, 223-224.

Raab, Kelly Ann (1999): Women's Studies. In: Young, Serinity (Hg.): *Encyclopedia of Women and World Religion*. New York: Macmillan, 1067-1069.

Robertson, Carol E. (1989): The Māhū of Hawai'i. In: *Feminist Studies* 2, 312-326.

Roscoe, Will (2000): *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*. New York: St. Martin's Griffin.

Roscoe, Will (1996): Priests of the Goddess. Gender Transgression in Ancient Religion. In: *History of Religions* 3, 195-230.

Schöllgen, Georg u.a. (Hg.) (1994): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Stuttgart: Hiersemann.

Schröter, Susanne (2002): *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Shainess, Natalie (1969): The Formation of Gender Identity. In: The Journal of Sex Research 2, 75-85.

Sigusch, Volkmar (1992): Geschlechtswechsel. Hamburg: Klein.

Anhang

Abstract (deutsch)

Das Thema der Diplomarbeit fällt in die Bereiche Religionswissenschaft und Gender, genauer gefasst in die Bereiche Transgender und Religion, und versteht sich als Ergänzung zur bisherigen Forschung auf diesem Gebiet. Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Umgang verschiedener Kulturen und deren religiösen Traditionen mit dem Phänomen des Geschlechtsrollenwechsels. Als Forschungsgegenstand dienen hierbei jene Kulturen, in denen es etablierte Geschlechtsrollwechsler gibt beziehungsweise gab; wie beispielsweise die *hijras* in Nordindien, die *bissu* und *manang bali* in Indonesien, die *acault* in Burma und die *berdache* in Nordamerika. Auch in der religionswissenschaftlichen Forschung bisher wenig behandelte Phänomene wie etwa Geschlechtsrollwechsler in Thailand, Brasilien und anderen Gebieten finden zum Zweck eines umfangreichen Vergleichs Erwähnung.

Es hat sich gezeigt, dass den Geschlechtsrollwechslern einerseits mit Ablehnung und Diskriminierungen begegnet wird, religiöse Verbote sind jedoch selten. Andererseits werden ihnen vielfältige religiöse Kräfte und besondere Fähigkeiten zugeschrieben, durch die sie zu Ansehen kommen und respektiert werden. Besonders häufig werden Geschlechtsrollwechslern Kräfte und Kompetenzen im Bereich der Fruchtbarkeit zugeschrieben, sowie eine besondere Verbindung zu Geistern oder Göttern und die Kontaktaufnahme zu ihnen.

In den meisten Kulturen werden Geschlechtsrollwechsler sowohl positiv als auch negativ gesehen, somit nehmen sie meist einen ambivalenten Status ein. Allerdings gibt es durchaus Kulturen, in denen Geschlechtsrollwechsler vor allem positiv gesehen werden, wie es zum Beispiel bei einigen Indianer-Stämmen Nordamerikas der Fall war, und wieder andere, bei denen Diskriminierungen sehr häufig sind, etwa bei den *hijras*.

Auch auf die kulturellen und religiösen Hintergründe der Geschlechtsrollwechsler wird eingegangen. Mythische Erzählungen und Legenden, in denen Geschlechtsrollwechsler vorkommen, sowie Kosmologien, die das Ansehen der Geschlechtsrollwechsler prägen (können), werden genannt. Als Gründe, warum eine Person ihre Geschlechtsrolle wechselt, werden häufig Visionen und/oder Träume genannt (etwa bei vielen Indianer-Stämmen und bei den *bissu*); aber auch direkte Beeinflussung durch Geister oder Götter kommt vor. Die Gründe für den Geschlechtsrollwechsel scheinen oft eher als eine übernatürliche Legitimierung für die Geschlechtsrollwechsler und ihre Rollen zu dienen, als tatsächlich der Grund dafür zu sein.

Abstract (englisch)

The topic of this Diploma Thesis is to be understood as an additional work to the scientific fields of Religious Studies and Gender, more precisely Religious Studies and Transgender. The Thesis illustrates how different cultures and their religious traditions deal with the phenomenon of gender role transition. Those cultures, where there already exists/existed an established role of individuals who undergo a gender role transition, will be considered; such as the *hijras* of North India, the *bissu* and *manang bali* of Indonesia, the Burmese *acault* and the North American *berdache*. To complete the overview of gender role transition, also phenomena that have not been examined adequately in Religious Studies, such as individuals who change their gender role in Thailand, Brazil, and other areas, are taken into consideration.

This thesis has shown that, on the one hand, gender role transition is met with hostility and discrimination, although interdictions rarely occur. On the other hand, various religious powers and special skills are ascribed to them, which leads to respect and prestige. The most common skills ascribed to individuals, who transitioned their gender role, are healing, the power to communicate with gods or spirits, and to increase fertility.

In most societies, the transition of gender roles is seen positively and negatively at the same time, resulting in an ambiguous reputation of gender role transitioners. However, in some societies, such as certain North American tribes, individuals who transitioned their gender role were seen mainly in a positive way. But also the opposite occurs: the Indian *hijras* are very often discriminated against.

Also the religious and cultural backgrounds of gender role transitions are considered. Myths and legends that display individuals who go through a transition of their gender role are described as well as cosmologies that may result in a certain view of gender role transition. Common reasons for people's gender role transitions are visions and/or dreams (many North American Indian tribes and the Indonesian *bissu*), but also direct influence by deities or spirits. The reasons for a gender role transition are rather to be seen as a legitimation for the transition and the roles, rather than the concrete reason for the transitioners.

Lebenslauf

Persönliches

Geburtsort: Salzburg
Fremdsprachenkenntnisse: Englisch (ausgezeichnet)
Französisch (gut)
Spanisch (Grundkenntnisse)
Arabisch (Grundkenntnisse)

Schul- und Berufsbildung

Seit Oktober 2007: Diplomstudium Religionswissenschaft an der Universität
Wien
Seit Oktober 2008: Bachelorstudium Orientalistik
Sept. 1998 – Juni 2006: Besuch des Akademischen Gymnasiums Salzburg

Arbeitserfahrung

Oktober 2013 - Januar 2014: Praktikum bei Volkskundemuseum Wien
Juli 2011- Juli 2012: persönliche Assistenz
Oktober 2006 - Juni 2007: freiwilliges europäisches soziales Jahr in Lancaster, GB