

Sexualität beginnt im Kopf: Biologisches und soziales Geschlecht im religionsgeschichtlichen Kontext

Manfred Hutter

Innerhalb der Rechtsvorschriften des sogenannten Bundesbuches im Alten Testament heißt es bezüglich der Möglichkeit, dass ein Israelit eine zweite Frau heiratet, folgendermaßen (Ex 21,10f.):

„Nimmt jemand sich noch eine andere Frau, darf er sie in Nahrung, Kleidung und Beischlaf nicht benachteiligen. Wenn er ihr diese drei Dinge nicht gewährt, darf sie unentgeltlich, ohne Bezahlung, gehen.“

Ausgehend von dieser Formulierung kann man für unsere Fragestellung eine erste Beobachtung einleitend festhalten: Sexualität gehört wie Nahrung und Kleidung zu den drei Komponenten des Menschseins, die – unbeschadet einer religiösen oder kulturellen Deutung –, „lebensnotwendig“ und „lebenswürdig“ sind. Als solche anthropologische Faktoren werden sie jedoch kulturell – und „im Kopf“ – zu reichhaltigen „Symbolen“ aufgewertet. Dazu gehören z.B. Fragen nach Enthaltung von Speisen oder nach Reglementierung der Sexualität, genauso wie Kritik an ausufernder Nahrungsaufnahme oder gesellschaftlich nicht tolerierter sexueller Praktiken. Auch Vorschriften, die Kleidung entweder als geschlechtsspezifisch konnotieren oder Formen von Kleidung mit partieller Nacktheit und damit implizit mit Sexualität assoziieren, sind als solche kulturspezifische Faktoren zu nennen, die die Bewertung und Symbolik von Körperlichkeit beeinflussen. Somit hängen Aussagen über Sexualität und Religion(en) immer von der entsprechenden Kontextualisierung ab, wobei Sexualität an sich keine religiöse Größe ist.

Ein zweites Zitat aus den Gesetzessammlungen des Alten Testaments weist auf einen weiteren Aspekt unserer Fragestellung hin (Dtn 22,5):

„Eine Frau soll nicht die Ausrüstung eines Mannes tragen, und ein Mann soll kein Frauenkleid anziehen. Jeder, der dies tut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.“

Die hier ausgedrückte Zuordnung von Kleidung und Geschlechtlichkeit deutet an, dass Geschlechtszuschreibungen auch nach außen hin sichtbar sein können – z.B. durch Kleidung ausgedrückt, sodass man bei Überlegungen über die Sexualität auch das „soziale“ Geschlecht entsprechend berücksichtigen muss. In moderner kulturwissenschaftlicher Terminologie wird daher seit längerem zwischen sex – für das „biologische“ Geschlecht – und gender für das „soziale“ Geschlecht unterschieden. Als erste grobmaschige Differenzierung ist diese Unterscheidung zwar hilfreich, allerdings muss man immer im Blick behalten, dass weder sex noch gender ganz eindeutig innerhalb fester Abgrenzungen zu definieren sind.¹

Dadurch treten der menschliche Körper und körperliche Ausdrucksformen in ein Spannungsfeld von Sexualität und Religion(en), indem Körperlichkeit sekundär „religiös“ gedeutet wird. Da bereits die Religionsgeschichte unterschiedliche Einschätzungen – zwischen totaler Körper- und Sexualitätsfeindlichkeit bis hin zu totalem Libertinismus² – kennt, sind Aussagen über Sexualität und Religion nicht nur überaus vielschichtig, sondern unterliegen auch einem Wandel in unterschiedlichen Zeiten und in spezifischen lokalen Umgebungen, weshalb Religionen ihr Verhältnis zur Körperlichkeit als Ganzer

1 Vgl. dazu z.B. Sabine Wesely: „Einführung in Gender Studies“, in: Dies. (Hg.): *Gender Studies in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Einführung und neuere Erkenntnisse aus Forschung und Praxis*. Bielefeld 2000, 13-93; Nina Degele: *Gender/Queer Studies. Eine Einführung*. Paderborn 2008, 58-69.

2 Für eine einführende Überblicksdarstellung zur Haltung der verschiedenen Religionen zur Sexualität vgl. z.B. Geoffrey Parrinder: *Sexualität in den Religionen der Welt*. Düsseldorf 2004; Mircea Eliade / Jeffrey J. Kripal: „Sexuality“, in: Lindsay Jones (Hg.): *Encyclopedia of Religion*. Vol. 12, 2nd edition, New York 2005, 8238-8247.

immer wieder überdenken müssen. „Wie Religionen den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktivieren, leiten und restringieren“,³ ist dabei eine Fragestellung, zu der im Folgenden aus religionswissenschaftlicher Sicht ein paar Aspekte zur Sexualität benannt werden sollen.

1) Sexuelle Varietäten in kulturwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Sicht

Die eben erwähnten Begriffe sex und gender kann man in aller Kürze folgendermaßen charakterisieren: Der Begriff sex bezieht sich auf den „biologischen“ Körper, den Geschlechtskörper, der nicht automatisch mit gender, dem „sozialen“ Geschlecht oder der Geschlechtsidentität, übereinstimmen muss, da letztere sowohl kulturell als auch psychologisch bestimmt wird. Gender wird dabei durch Rollenmuster (z.B. „typisch männlich“ / „typisch weiblich“) und Rollenerwartungen geprägt, genauso hängt die Geschlechtsidentität von der Art des Begehrens und der Befriedigung dieses Begehrens ab.⁴ Konkretisiert heißt dies, dass sexuelle Verhaltensweisen als Hetero- oder Homosexualität, sowie weitere sexuelle Praktiken wie z.B. Sado-Masochismus in kulturwissenschaftlicher Perspektive nicht mehr in ein hierarchisches Wertungssystem eingebettet sind, sondern als Varietäten der Befriedigung des Begehrens gelten, die jeweils ihrerseits die sexuelle Identität bestimmen. Diese Unterscheidung zwischen Sexualkörper und Sexualidentität führt dabei im gegenwärtigen Diskurs dazu, dass das binäre System männlich-weiblich in seiner Exklusivität in Frage gestellt wird. Deutlich ist dieses Infragestellen der Binarität z.B. in der rechtlichen Einschätzung von gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften zu sehen, bleibt aber nicht darauf beschränkt. Denn letzteres bleibt insofern ein binäres System in Bezug auf „Geschlechtsidentität“, als lediglich zwischen hetero-

³ Klaus Hock: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, 152.

⁴ Karl Braun: „Sexualität. V. Kulturwissenschaftlich“, in: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 7: R. S. 4. Aufl., Tübingen 2004, 1253-1255, hier 1255.

und homosexueller Identität unterschieden wird. Dem steht der Begriff Queer⁵ gegenüber, der die Kategorisierung in Hetero- bzw. Homosexualität erweitert, um ein ungleich größeres Spektrum möglicher sexueller Varietäten – bisexuelle und intersexuelle Identitäten bzw. Transgender-Identitäten – zu erfassen, d.h. Queer ist ein Begriff für ein umfassendes Sammelbecken für unterschiedliche sexuelle Identitäten mit Ausnahme einer „normativen“ Heterosexualität. Queers verbindet dabei die Überzeugung, dass die Normativität der exklusiven Heterosexualität aufzulösen ist, und dass unterschiedliche sexuelle Identitäten in gleicher Weise akzeptiert werden müssten.

Die mit einer solchen Einschätzung verbundene Ablehnung der eindeutigen Zuordnung des biologischen Geschlechts zu einer eindeutigen „Geschlechtsidentität“ (nur „männlich“ oder „weiblich“) hängt auch mit naturwissenschaftlichen Überlegungen zusammen, denen zufolge auch die biologische Unterscheidung zwischen männlich und weiblich graduell und nicht exklusiv binär artenspezifisch gewertet wird.⁶ Zwar ist die Unterscheidung „männlich“ bzw. „weiblich“ in der Natur mehrheitsbildend, aber es gibt graduelle Abstufungen, die anstelle einer biologischen- „Entweder-Oder“-Alternative durch chromosomale, hormonale oder anatomische Faktoren zu einer größeren Variantenbreite des biologischen Geschlechts (sex) führen, was eine einfache Zuordnung zu einer „nur“ männlichen oder „nur“ weiblichen Geschlechtsidentität (gender) problematisch macht. Da religiöse Traditionen in der Regel von einem binären heterosexuellen Symbolsystem ausgehen, erwachsen daraus auch für die Religionen in Zukunft neue Aufgaben, wie man die eigenen (traditionellen) Werte in diese Diskussion einzubringen vermag.⁷

5 Degele: *Gender / Queer Studies*, 42f.

6 Vgl. dazu Marvin M. Ellison: „Sexualität. VII. Biologisch und medizinisch“, in: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7: R–S*, 4. Aufl., Tübingen 2004, 1258-1260.

7 Im Sammelband Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Darai Pezzoli-Olgiati (Hg.): *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen 2008, v.a. 107-166 behandeln einige Beiträge solche gegenwärtigen Fragestellungen mit den Herausforderungen für religiöse Traditionen; vgl. auch Susanne Lanwerd /

2) Fruchtbarkeit, Sexualität und Lebensfreude

Ausgehend von der binären Bildung „männlich – weiblich“ verbinden Religionen das Thema Sexualität – in der Form der Heterosexualität – häufig zentral mit der schöpferischen Kraft von Zeugung und Fruchtbarkeit. Die Wichtigkeit dieses Aspektes ist nicht zu unterschätzen, aber es wäre eine Engführung, Sexualität darauf zu reduzieren. Die Kombination von Sexualität und Zeugungskraft wird mythologisch in Kosmologien und Kosmogonien fassbar, wenn Fruchtbarkeit und Sexualität insofern eine Rolle spielen, als Schöpfung von einem Weltelternpaar (etwa im Rahmen einer Hierogamie⁸ zwischen Himmel und Erde) oder von der (Mutter) Erde ihren Ausgangspunkt nimmt. Kosmogonie erfolgt dabei durch Zeugung oder die Erde fungiert als All-Gebälerin; auch am Wachstum der Pflanzen orientierte Kosmogonien sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Ausgehend von der „Schöpfertätigkeit“ durch ein göttliches „gegengeschlechtliches“ Paar resultiert in vielen Mythen, dass auch die Erschaffung des ersten Menschenpaares in der männlich-weiblichen Binarität geschieht.⁹ Damit lassen sich dann die eingangs genannten „Geschlechterrollen“ mythologisch begründen. Die mythologische Vorstellung der Erde als All-Gebälerin impliziert jedoch, dass die Erde teilweise als androgynes Wesen gesehen wird, das durch Parthenogenese alle Dinge hervorbringen kann. Mit einer solchen androgynen d.h. männlich-weiblich-einheitlichen Vorstellung soll

Márcia E. Moser (Hg.): *Frau Gender Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2010, v.a. 23-102; eine Sammlung älterer Aufsätze - und damit zum Teil „nur“ auf „Homosexualität“ fokussiert - bietet der Sammelband Gary D. Comstock / Susan E. Henking (Hg.): *Que(e)ring Religion. A Critical Anthology*, New York 1999.

8 Heinz Hunger: *Die heilige Hochzeit. Vorgeschichtliche Sexualkulte und -mythen*. Wiesbaden 1984; Mircea Eliade: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt 1986 [Original 1949], 276-278, ferner 282-284.

9 Für kosmologische Vorstellungen im Bezug auf Erde und die Entstehung der ersten Menschen siehe u.a. Manfred Hutter: „Der Erdboden: Symbol des Lebens, der Heiligkeit, der Vernichtung“, in: Bernd Busch (Hg.): *Erde*, Köln 2002, 187-194; Manfred Hutter: „Die Anfänge der Menschheit in mythologischen Variationen“, in: Gabriele Uelsberg (Hg.): *Roots. Wurzeln der Menschheit. Katalog zur Ausstellung Roots/Wurzeln der Menschheit*, Mainz 2006, 17-19.

zwar symbolisch die uranfängliche Totalität des Kosmos ausgedrückt werden: Zugleich zeigt diese mythologische Vorstellung aber auch, dass Sexualität – zumindest im mythischen Kontext – nicht nur als männlich oder weiblich beschrieben werden kann.

Der Anthropomorphismus in der Mythologie kann dabei in der religiösen Praxis dahingehend umgesetzt werden, dass Riten, die auf die Steigerung der Fruchtbarkeit der Erde abzielen, durch sexuelle Symbolik bzw. Realität gekennzeichnet werden, indem ein weiblicher und ein männlicher Kultspezialist die göttliche Rolle real übernehmen oder durch das In-Beziehung-Setzen von Göttersymbolen die Vereinigung der beiden Götter darstellen. Die Hierogamie als „Heilige Hochzeit“ kann somit sexuelle Riten in den Kult einbetten, indem Hierodulen sexuell aktiv werden, um im Umfeld eines Heiligtums „sakrale Prostitution“ zu praktizieren.¹⁰ Ausgehend von einer Stelle beim griechischen Autor Herodot (I 199), von Hinweisen aus dem Bereich des Alten Orients und von der prophetischen Polemik im Alten Testament über sexuelle Praktiken auf „Kulthöhen und unter jedem grünen Baum“ (z.B. Hos 4,13f.) durch so genannte „Weiherdinnen“ (qedešah) wurde in der Forschung die Bedeutung der sakralen Prostitution jedoch gelegentlich überbetont; auch wenn es sich hier somit um kein zentrales Element in der Frage von Religion und Sexualität handelt, weist diese Thematik dennoch auf ein „Problemfeld“ hin, indem gelegentlich Frauen (und seltener Männer) zur Aufrechterhaltung von Machtinteressen sexuell ausgenutzt werden konnten. Sowohl in Fällen der sogenannten „kultischen Prostitution“ in der Alten Welt, bei den sogenannten Devadasis¹¹ in südindischen Hindu-Tempeln, die im rituell klar geregelten Rahmen rituellen Ge-

10 Vgl. z.B. Wolfgang Fauth: „Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988) 24-39; Tanja S. Scheer (Hg.): *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*. Berlin 2009.

11 Marie-Theres Wacker: „Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? ‚Kultprostitution‘ im biblischen Israel und im hinduistischen Indien“, in: *Biblische Notizen* 61 (1992) 51-75; Renate Syed: „Devadasis. Dienerinnen der Götter. ‚Tempelprostitution‘ in Indien“, in: Tanja S. Scheer (Hg.): *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, Berlin 2009, 377-402.

schlechtsverkehr mit kultischen Partnern – als Symbol für die Erreichung der Alleinheit mit dem Absoluten – vollziehen konnten, aber auch in neuen religiösen Bewegungen – beispielsweise in der als „love bombing“ bzw. „flirty fishing“ bezeichneten Praxis der „Kinder Gottes“¹² von der Mitte der 1970er bis zur Mitte der 1980er Jahre – sind Formen des sexuellen Missbrauchs nicht ausgeblieben. Auch „kultisch ungebundene“ Prostitution, die am Rande von religiösen Zentren oder religiösen Festen ausgeübt wird und bei der Machtverhältnisse und Unterdrückung der Schwächeren zum Tragen kommen, ist daher nicht die direkte Kehrseite der religionsgeschichtlich nur beschränkt nachweisbaren sakralen Prostitution. Daher ist in der religiösen und moralischen Bewertung in erster Linie das damit verbundene Gewalt- und Ausbeutungspotenzial zu beachten.

Somit können Religionen ein weites Feld der Verbindung zwischen Sexualität und Fruchtbarkeit ausgehend von der Vorstellung einer Hierogamie entwickeln, das zugleich geeignet ist, Sexualität als Konstituente des Menschen in verschiedene religiöse Deutungsmuster einschließlich der rituellen Umsetzung einzubeziehen. Dies führt zu einem weiteren Aspekt, indem – unter Nutzung der Vorstellung der Wirkung von sympathetischer Magie (Analogiezauber) – tierische, menschliche und agrarische Fruchtbarkeit insofern in Parallele gesetzt werden, als man sexuelle Befruchtungsakte als Analogiehandlung zur Befruchtung der Ackerscholle durchführt. Theoretisch geschieht dies im religiös-rituellen Rahmen von Festen, doch werden praktisch die Grenzen zwischen „Religion“ und „alltäglicher“ Sexualität fließend: Die Teilnahme am Fest kann sich dahingehend verselbstständigen, dass Festteilnehmer „am Rande“ des religiösen Festes selbst sexuelle Kontakte miteinander aufnehmen, deren Deutung im Einzelfall innerhalb der Spannweite zwischen dem Nachvollzug der rituellen Handlung und der Befriedigung des sexuellen

12 John R. Lewis / J. Gordon Melton (Hg.): Sex, Slander and Salvation. Investigating The Family / The Children of God, Stanford, CA 1994.

Begehrens als anthropologischer Komponente liegt. Die Verbindung von (agrarischer) Fruchtbarkeit und Sexualität – wie z.B. Mircea Eliade¹³ schon vor mehr als einem halben Jahrhundert anhand zahlreicher Beispiele gezeigt hat – war in archaischen Kulturen weit verbreitet, wobei auch die Grenzen zwischen religiös konnotierter sexueller Praxis und profaner Sexualität als Ausdruck von Lebensfreude und Genuss durchlässig wurden.

Dieser Überblick, Aspekte des Verhältnisses zwischen Religionen und Sexualität unter dem Blickwinkel der Fruchtbarkeit zunächst zu fassen, lässt zusammengefasst erkennen, dass die fruchtbarkeitsschaffende Funktion von Sexualität in Religionen eine wichtige Rolle spielt. Wollte man Sexualität religiös jedoch auf diese Funktion reduzieren, so würde man ihrer Bedeutung für die Lebensführung innerhalb der Religions- und Kulturgeschichte kaum gerecht.

3) Sexuelsymbolik und Sexualriten: Realität, Fiktion, Kritik

Dass Sexualität in religiöser Symbolik und Ritualistik aufgegriffen werden kann, eröffnet zugleich ein Feld für Vorwürfe sexueller Ausschweifung gegen Personen oder Gruppen, die von der „eigenen“ religiösen Überzeugung abweichen. Genauso trägt die Verwendung von sexueller Symbolik in anderen religiösen Gruppen dazu bei, die eigene Haltung zu bestärken, in der man der Körperlichkeit für den Weg zur Erlösung keine Rolle zubilligt. Beispielhaft möchte ich dies anhand der gnostischen Mythologie einschließlich der damit verbundenen gesellschaftlichen Praxis illustrieren.

Die gnostische Mythologie¹⁴ hunderten des Christentums – baut auf einem Erlösungsdanken auf, demzufolge das göttliche Licht in der Materie gefangen ist und aus diesem „Körpergefängnis“ befreit werden muss. Die Welt ist daher

¹³ Eliade: *Die Religionen und das Heilige*, 413-416.

¹⁴ Zur Gnosis siehe die nach wie vor aktuelle Standardarbeit von Kurt Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 3. Aufl., Göttingen 1990.

ein Machwerk eines negativ bewerteten Schöpfergottes, des Demiurgen. Der „wahre“ Gnostiker, der Pneumatiker oder „Geistmensch“, lehnt die Welt und die Materie deshalb ab, was in der Regel eine streng asketische Lebensführung ergibt, in der normalerweise für Sexualität und Körperlichkeit – als Ergebnis der Schöpfungstätigkeit des Demiurgen – kein Platz ist. Mythologisch werden jedoch mehrfach sexuelle Bilder verwendet, um dadurch den Vorgang der Befreiung des göttlichen Lichts aus der Macht der Archonten, der „Herrscher“ der materiellen Welt, zu schildern. Im gnostisch-manichäischen Mythos¹⁵ erscheint dabei der Dritte Gesandte, eine manichäische Gottheit, in schöner männlicher und weiblicher Gestalt den männlichen und weiblichen Archonten. Diese wurden von sexuellem Begehren zu ihm erfüllt, und das Licht der fünf glänzenden Gottheiten, das sie verschlungen hatten, begannen sie von sich zu geben – indem die männlichen Archonten ihr Sperma auf die Erde vergossen und die weiblichen Archonten Fehlgeburten erlitten. Beides fiel auf die Erde und daraus entstanden Pflanzen, Tiere und in der weiteren Schöpfungsabfolge auch die ersten Menschen. – Die sexuelle Komponente im Mythos dient dazu, um zu erzählen, wie durch den Samenerguss göttliches Licht aus der Macht der Archonten befreit werden kann. Obwohl Sexualität in den gnostischen Richtungen negativ bewertet wird, hat sie in dieser mythologischen Tradition eine positive Funktion für die Lichtbefreiung. Da aber auch durch den menschlichen Samenerguss wegen der damit verbundenen Zeugung von Kindern das göttliche Licht weiterverbreitet wird, leiten Manichäer und andere Gnostiker davon ab, dass der „Elitegnostiker“ a-sexuell leben muss und lediglich der Laie, der dadurch nur ein (unvollkommener) Gnostiker zweiten Ranges ist, Sexualität in der Ehe praktizieren darf, weil er damit implizit – das Werk der Dämonen, das göttliche Licht in der Materie gefangen zu halten, durch die Zeugung von Nachkommen fortsetzt.

15 Manfred Hutter: „Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos“, in: Karl M. Woschitz / Manfred Hutter / Karl Prenner: Das manichäische Urdrama des Lichtes, Wien 1989, 153-236, hier 171-188.

Ausgehend von solchen mythologischen Bildern haben manche Gnostiker die dualistische Teilung Materie – Geist zwar bewahrt, aber zugleich umgedeutet: Der vollkommene Gnostiker ist der reine Geistmensch, der jedoch weit über aller Materie steht, so dass auch reale sexuelle Handlungen (als Teil des Kultes) ausgeführt werden; dadurch bringen solche Gnostiker zugleich zum Ausdruck, dass sie „frei“ (lat. liber) sind von allen gesellschaftlichen Normen. Über diese „Libertinisten“ innerhalb der Gnosis und ihrer libertinistisch-„freizügigen“ Moral wissen wir fast nur durch die Darstellungen altkirchlicher Autoren Bescheid, die diese „Häresie“ im Umfeld des frühen Christentums beschrieben haben. Auch wenn vielleicht manches als Übertreibung gewertet werden muss, liefern die christlichen Autoren trotz ihrer Polemik vom Ansatz her richtige Beschreibungen dieser Praktiken.¹⁶ Überaus detailliert stellt Epiphanius von Salamis (um 315 bis 403), der „alle“ Häresien in einem Kompendium zusammenstellt und „dokumentiert“, solche Praktiken dar:¹⁷

„Wenn ein Gast, der ihrer Lehre ist, kommt, so haben sie ein Zeichen, die Männer den Frauen und die Frauen den Männern gegenüber. ... Nachdem sie sich so erkannt haben, gehen sie sogleich zum Mahl über. Sie setzen reichlich die Gerichte von Fleisch und Wein vor, selbst wenn sie arm sein sollten. Dann, wenn sie gespeist und sozusagen die Adern zum Überfluss gefüllt haben, geben sie ihrer Leidenschaft nach. Denn der Mann zieht sich von seiner Frau zurück und sagt zu ihr: Steh auf, feiere die Agape mit dem Bruder. ... Wenn sie aus der Leidenschaft der Hurerei Verkehr gehabt haben, dann strecken dazu

16 Vgl. James E. Goehring: „Libertine or Liberated. Women in the So-called Libertine Gnosis“, in: Karen L. King (Hg.): *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, 329-344; Rudolph: *Die Gnosis*, 262-282; Giovanni Casadio: „Gnostische Wege zur Unsterblichkeit“, in: Erik Hornung / Tilo Scharbert (Hg.): *Auferstehung und Unsterblichkeit*, München 1993, 203-254, hier 242-254.

17 Epiphanius, *Panarion*, Abschnitt 25-26, hier zitiert nach Werner Förster (Übers.): *Die Gnosis. Erster Band. Zeugnisse der Kirchenväter*, Zürich 1969, 407, 413; vgl. auch die Übersetzung von Frank Williams: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Leiden 1987. Schon Irenäus, *Adversus haereses* I 6 behandelt solche Libertinisten, wobei sich Epiphanius wohl auf Irenäus stützt.

die Frau und der Mann die eigene Schande zum Himmel, sie nehmen den Ausfluss des Mannes in die eigenen Hände und stehen da, zum Himmel blickend. Sie haben in den Händen die Unreinheit, und beten, ... indem sie dem, der von Natur Vater des Alls ist, das, was in ihren Händen ist, darbringen und sagen: Wir bringen dir diese Gabe, den Leib des Christus. Und so essen sie es, indem sie ihre eigene Schande genießen und sagen: Dies ist der Leib Christi und dies ist das Passa, um deswillen unsere Leiber leiden und gezwungen werden, das Leiden Christi zu bekennen.“

Was ist an einem solchen – klar die Gnostiker abwertenden – Text glaubwürdig? Epiphanius hat sich kaum mehr auf Beobachtungen der kultischen Praktiken libertinistischer Gnostiker gestützt, sondern steht bereits in einer älteren Tradition, die solche Praktiken bereits für das 2. Jh. belegt. Solche Praktiken konnten deshalb bekannt werden, weil manche Gnostiker sich zum Christentum bekehrten, wie etwa eine libertinistische Frau, die in der christlichen Gemeinde als Neubekehrte ihren Irrtum bekannt hatte und somit für Irenäus (2. Jh.) als Gewährsperson für seine Darstellung gnostischer Praktiken gelten konnte. Aber auch gnostische Originaltexte (im 2. Jh.) schreiben teilweise in Abgrenzung ihrer eigenen Praxis ähnlich wie Epiphanius über andere gnostischen Richtungen:¹⁸ Trotz der klar ablehnenden Polemik der Texte haben deren Autoren diese Kultpraktiken nicht als Mittel der Brandmarkung ihrer religiösen Gegner erfunden. Religionshistorisch bedeutet dies aber, dass innerhalb mancher gnostischer Richtungen die Läuterung des göttlichen Lichtes durch konkrete sexuelle Handlungen vollzogen wurde, sodass die im Kult praktizierte Sexualität zum „Heilssakrament“ wurde. Religionsvergleichend kann man dabei ebenfalls ins Kalkül fassen, dass (konkrete) Sexualriten, um Erleuchtung zu finden, in Formen des sogenannten „linkshändi-

18 Vgl. für entsprechende Stellen Carl Schmidt: *Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band: Die Pistis Sophia Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk.* 3. Aufl., Berlin 1962, 251 (Pistis Sophia“, Kap. 14, Z. 14-29), 304 (Zweites Buch des Jeü, Kap.43, Z. 13-20).

schen“ Tantrismus von wenigen fortgeschrittenen religiösen Virtuosen praktiziert werden.¹⁹

Die Polemik und Ablehnung solcher Praktiken durch frühchristliche Autoren machen zugleich deutlich, dass der religiöse und gesellschaftliche Umgang mit Sexualität immer emotionsgeladen ist. Damit wird Sexualität ein geeignetes Mittel, „Andersgläubige“ zu marginalisieren. Epiphanius bringt daher die von ihm beschriebenen Gnostiker – innerhalb seiner Wertungskategorien durchaus folgerichtig – mit einer Ritualmordlegende in Verbindung:²⁰

„Wenn aber einer von ihnen ertappt wird, den natürlichen Ausfluss auszusäen und die Frau schwanger wird, dann vernimm, was sie an noch Schlimmerem wagen: Sie reißen den Embryo zu einer Zeit, wo sie ihn fassen können, heraus, nehmen das fehlgeborene Kind und stoßen es in dem Mörser mit einer Keule, mischen Honig und Pfeffer und einige andere Gewürze und Myrrhen dahinein, um sich nicht zu erbrechen, kommen alle zusammen, und (dann) nehmen alle Mitglieder der Herde von Schweinen und Hunden, jeder mit dem Finger, von dem zerstoßenen Kind. Und wenn sie so mit dem Menschenfraß fertig sind, beten sie zu Gott. ... Und das halten sie für das vollkommene Passa.“

Ähnlich wie schon im vorhin zitierten Abschnitt geht Epiphanius auch hier im Folgenden wieder auf die sexuellen „Ausschweifungen“ der Gnostiker bei Tag und Nacht ein.

Auch wenn es wie im Fall der Libertinisten oder in manchen tantrischen Richtungen sexuelle Praktiken im rituellen Rahmen gegeben hat, sind diese Praktiken zugleich geeignet, auch als Topos oft ohne

19 Casadio: „Gnostische Wege ...“, 252. Zur sexuellen Vereinigung im tantrischen Buddhismus vgl. z.B. Miranda Shaw: *Passionate Enlightenment. Women in Tantric Buddhism*, Princeton 1994, 149-159.

20 Epiphanius, Panarion 26,5, zitiert nach Förster: *Gnosis*, 408.

jeden realen Hintergrund – in der religiösen Polemik eingesetzt zu werden, wobei die Vorwürfe gegenüber dem „religiösen Gegner“ transreligiös sind, wie einige Beispiele zeigen können. Frühe Christen mussten sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie nach ihrer „agape“, dem Liebesmahl, das Licht auslöschen, um sexueller Lust als „vollkommener agape“ zu frönen. Dieser vonseiten der paganen Bevölkerung erhobene Vorwurf gegen die Christen, um die „christliche Häresie“ zu brandmarken, unterscheidet sich nicht vom schon genannten „christlichen“ Vorwurf gegenüber der gnostischen Häresie. Somit hat dieser Vorwurf letztlich keine „Religionsbindung“, sondern er ist „internationalisierbar“ und lebt in dieser Form bis zur Gegenwart als Stereotyp weiter. Muslime (im Iran) bringen manchmal stereotyp zum Ausdruck, dass Baha’i angeblich am Ende ihrer Feiern das Licht auslöschen würden und danach Männer und Frauen gemeinsam Sex hätten.²¹ Die gleichen Vorwürfe betreffen Yezidis, die aus dem Mund türkischer Muslime ebenfalls als „Licht-Auslöscher“ bezeichnet werden; denn auch ihnen wird stereotyp der Vorwurf gemacht, dass sie angeblich orgiastische Riten vollziehen, bei denen die Lichter ausgelöscht würden, um hemmungslos sexuell miteinander zu verkehren.²² So kann man sagen, dass solche toposhaften Wiederholungen sexuellen Inhalts sich durch die Diskriminierungsgeschichte religiöser und gesellschaftlicher Minderheiten ziehen. Dabei haben die Topoi eine bessere Verankerung im Kopf derjenigen, die diese Kritik als geeignetes Mittel anwenden, um andere zu diskreditieren, als dass der Inhalt des Topos in der Realität existieren würde.

21 Leland W. Robinson: „The Bases of Anti-Baha’i Attitudes in Iran“, in: *Journal of Dharma* 17 (1982) 351-362, hier 361.

22 Vgl. Michael Stausberg: „Kurdische Yezidi“, in: REMID (Hg.): *Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*. Marburg 1997, 154-161, hier 154f.

4) Religion, Kultur und sexuelle Varietäten

Ich greife nochmals auf den Kleidertausch zurück, der eine „Umkehrung des gesellschaftlich-Üblichen“ darstellen kann. Religiöse Gebote bzw. Verbote oder Weisungen über Kleidung haben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Herausbildung von sexuellen Rollen und Geschlechtsidentität. Solche Formen von Geschlechtsidentität führen in Religionen, die stärker rechtlich ausgerichtet sind, in der Regel auch zu klar strukturierten Richtlinien über erlaubte und nicht erlaubte sexuelle Beziehungen, über Ehe oder über sexuelles Verhalten in unterschiedlichen Lebensstadien. So ist in den „vier idealtypischen“ Lebensstadien des Hinduismus Sexualität (kāma) nur im zweiten Stadium religiös im Rahmen der Ehe zulässig.²³ Genauso sind im Islam sexuelle Beziehungen nur innerhalb einer rechtlich gültigen Ehe zulässig,²⁴ auch wenn im Fall der sogenannten Zeitehe (mutʿa) in der Zwölferschia unschwer zu erkennen ist, dass für diese von vorneherein nur für einen (eher kurzen) Zeitraum geschlossene Ehe, die nach Ablauf der festgelegten Zeit sich automatisch ohne Scheidung auflöst, der sexuelle Genuss der einzige Grund der Eheschließung ist, um religiös legitim sexuellen Kontakt zu haben. Solche Regelungen, die durch religiöse Gebote Geschlechtsrollen festigen, orientieren sich nur an den beiden Kategorien Mann und Frau, und dies meist zusätzlich an der Perspektive der Männer.

Eine solche ausschließlich binäre gesellschaftliche Konstruktion deckt sich jedoch nur teilweise mit der Vielfalt der genannten Mög-

23 Daraus resultieren auch Kontrollen / Restriktionen für unverheiratete Frauen hinsichtlich ihrer Sexualität, vgl. Susan C. Seymour: *Women, Family, and Child Care in India. A World in Transition*, Cambridge, 1999, 115f., 287f.

24 Zu Fragen von Ehe, Sexualität, Polygynie und (schiitischer) Zeitehe im Islam siehe Christine Schirrmacher Ursula Spuler-Stegemann: *Frauen und die Scharia*, München 2004, 87f., 104-107, 111-126; für aktuelle Diskussionen über Homosexualität und Islam siehe Michael Bochow Rainer Marbach (Hg.): *Homosexualität und Islam: Koran, islamische Länder, Situation in Deutschland*, Hamburg 2004

lichkeiten sexueller Identität. Die verschiedenen mythologischen Beispiele ließen anklingen, dass Androgynie oder Formen von sexuellen Kontakten, die nicht auf eine exklusiv monogame Mann-Frau-Beziehung beschränkt sind, genauso in der Religionsgeschichte vorhanden sind. Ethnologische Studien zeigen ferner, dass es in unterschiedlichen Kulturen neben den „weiblichen“ oder „männlichen“ sexuellen Identitäten eine Reihe weiterer Identitätsmöglichkeiten gibt; neben homosexueller Identität gibt es z.B. den Wechsel der Geschlechterrolle, indem ein Mann (oder eine Frau) äußerlich die Kleidung und die „Rolle“ des anderen Geschlechts annimmt und sexuelle Beziehungen zu einem Partner/einer Partnerin des gleichen biologischen Geschlechts inklusive eine Eheschließung hat. Der Wandel der Geschlechterrolle schafft dabei ein „Drittes Geschlecht“²⁵, wobei die neue geschlechtliche Identität – weder Mann, noch Frau [trotz der äußerlichen Frauenkleidung/Frauenrolle], sondern ein Drittes – durch androgyne, zweigeschlechtliche Gottheiten hervorgerufen wird; diese fördern den Betroffenen zur Veränderung der Geschlechtsidentität auf, abweichend vom biologischen Geschlecht, aber angeglichen an das androgyne Geschlecht der Gottheit. Ein „drittes Geschlecht“ – als Oberbegriff, der kulturspezifisch jeweils konkret im Einzelnen zu definieren ist – ist u.a. in indianischen Kulturen (z.B. Berdaches), in Indien (Hijras), Thailand (Kathoy) oder Myanmar (Acault) durchaus traditionell in der Gesellschaft verankert.

25 Serena Nanda: „The Hijras of India. Cultural and individual Dimensions of an Institutionalized Third Gender Role“, in: *Journal of Homosexuality* 11 (1986) 35-55; Eli Coleman / Philip Colgan / Louis Gooren: „Male cross-gender behaviour in Myanmar (Burma). A description of the Acault“, in: *Archives of Sexual Behaviour* 21 (1992) 313-321; Amara Das Wilhelm: *Tritiya-Prakriti. People of the Third Sex. Understanding homosexuality, transgender identity, and intersex conditions through Hinduism*, Tinucum, Pa. 2003; Gilbert Herdt (Hg.): *Third Sex. Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, 3. Aufl., New York 2003; vgl. ferner Céline Grünhagen: „Bewertung sexueller Devianzen im Buddhismus. Methodische und terminologische Probleme“, in: Manfred Hutter (Hg.): *Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften*, Berlin 2009, 197-212, hier 207f. mit weiterer Literatur.

Die „Problematik“ der religiösen und kulturellen Einordnung solcher Personen sei abschließend anhand eines Beispiels des frühen Buddhismus noch kurz angesprochen, nämlich der Charakterisierung des so genannten Pandaka.²⁶ Im Vinayapitaka, den Ordensregeln des frühen Buddhismus, werden der Pandaka (bzw. in weiblicher Form: Itthipandaka) genannt, der dahingehend zunächst charakterisiert wird, dass er nicht in den Männerorden als Mönch aufgenommen wird – d.h. offensichtlich wird der Pandaka aufgrund der Sexualidentität religiös diskriminiert. Frühe buddhistische Texte erwähnen über den Pandaka ferner, dass er sexuellen Kontakt mit Männern anstrebt, wobei er teilweise als impotent beschrieben wird oder als jemand, der sexuelle Praktiken ausführt, die nicht zur Fortpflanzung führen. Möglicherweise kann der Pandaka als ein Angehöriger des Dritten Geschlechts interpretiert werden, auch wenn Übersetzungen den Begriff in der Regel als „Eunuch“ wiedergeben; diese Übersetzung steht aber zumindest im Konflikt mit jenen Aussagen, die auf sexuelle Kontakte zwischen einem Pandaka und einem Mann Bezug nehmen. Abweichend von anderen Vertretern des Dritten Geschlechts fällt beim Pandaka auf, dass keiner der Texte erwähnt, dass sich ein Pandaka wie eine Frau kleiden würde. – Auch wenn somit die Geschlechtsidentität des Pandaka (seinen biologischen Körper kann man als männlich identifizieren) aus den buddhistischen Texten nicht eindeutig definierbar ist, zeigt sich auch an ihm die kulturelle (Mit-)Bedingtheit der Geschlechtsidentität, die im Diskurs über Sexualität und Religionen mitbedacht werden sollte. Die Erweiterung der geschlechtlichen Binarität um das sogenannte Dritte Geschlecht oder um Queers (als weiten Oberbegriff) wirft dabei zugleich Fragen auf, wie Religionen mit solchen aus der traditionellen binären „Norm“ fallenden Personen umgehen können. Solche Fragen müssen letztlich innerhalb der Theologie jeder einzelnen Religion beantwortet werden.

26 Grünhagen, „Bewertung sexueller Devianzen ...“, 200-207; ferner Leonard Zwillig: „Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts“, in: José I. Cabezón (Hg.): *Buddhism, Sexuality, and Gender*. New York 1992, 203-214, hier 204-207.

5) Resümee

Vorstellungen über Sexualität sind gesellschaftliche Konstrukte, die sich aus vielen Traditionssträngen zusammensetzen. Die Religionswissenschaft kann solche Konstrukte benennen und analysieren, wie diese in den Köpfen von Menschen entstanden sind. Auch wenn Sexualität (im biologischen Sinn) eine anthropologische Grundkonstituente ist, so ist sexuelle Identität kulturbedingt, sodass ein Vergleich nur mit Abstrichen möglich ist. Gemeinsam ist den Kulturen und Religionen eine deutliche binäre Präferenz männlich-weiblich entlang der biologischen Sexualität, vor allem auch deswegen, weil in vormoderner Zeit nur deutlich sichtbare „Anomalien“ gegenüber der körperlichen männlichen oder weiblichen „Norm“ wahrnehmbar waren. Denn erst moderne naturwissenschaftliche und medizinische Untersuchungsmöglichkeiten machten deutlich, dass chromosomale oder anatomische Faktoren die starre Zweiteilung des biologischen Geschlechts in Frage stellen können. Ferner bleibt als Gemeinsamkeit der einzelnen Kulturen, dass sich entlang dieser biologischen binären Dominanzlinie eine „männliche“ und „weibliche“ Geschlechtsidentität anlagert. Da diese jedoch kulturspezifisch sehr unterschiedlich ausgebildet wird, reduziert sich hier die Vergleichbarkeit. Insgesamt entwickeln jedoch Geschlechtsidentitäten eine Bandbreite, die größer ist als das binäre System männlich-weiblich oder die polarisierende Gegenüberstellung hetero- und homosexuell, wie anhand des Dritten Geschlechts oder der Queers zu sehen ist.

Mit dieser Erweiterung hinsichtlich der Möglichkeiten der geschlechtlichen Identität (gender) sind – in religiöser Hinsicht – sowohl die in der Tradition oft enge Verbindung von Sexualität und Fruchtbarkeit zu relativieren als auch die von Religionen traditionell als ausschließliche Norm gesehene heterosexuelle Lebensgemeinschaft. Wie einzelne Religionen mit solchen Herausforderungen umgehen, ist eine Frage des „Kopfes“, indem aus der theologischen Reflexion über Sexualität als Grundkomponente des Menschseins jeweils religionsspezifische Antworten gefunden werden.