

Birgit Heller

III.5 Gottheit und Geschlecht

Transzendenz wird in der Religionsgeschichte unterschiedlich konzipiert. Vorstellungen einer unbestimmbaren, apersonalen göttlichen Wirklichkeit stehen neben gestalthaften Gottheiten. Personale Vorstellungen vom Göttlichen sind mit verschiedenen Erscheinungsformen verknüpft, die häufig der organischen Natur entnommen sind. Sowohl Pflanzen- als auch Tiergottheiten sind weit verbreitet, meist tauchen sie gemeinsam oder gemischt mit anthropomorphen Gestalten auf. Teilweise wird nur die Menschengestalt als göttliche Erscheinungsform betrachtet. Personale Gottheiten stehen in einem komplexen Bezugsgeflecht mit den menschlichen Lebensbedingungen. Unter den verschiedenen sozialen, politischen, sprachlichen sowie auf Natur und Umwelt bezogenen Faktoren spielt die Kategorie Geschlecht eine wesentliche Rolle für die Konkretisierung personaler Gottesvorstellungen, das gilt großteils auch für Pflanzen- und Tiergestalten.

Eine der wenigen Abhandlungen, die sich bereits vor dem Aufkommen der Geschlechterforschung ausführlicher mit der Frage nach dem Geschlecht der Gottheit auseinandersetzen, stammt von Alfred Bertholet (1868–1951) aus dem Jahr 1934. Bertholet vertritt die in der Schule der klassischen Religionsphänomenologie geläufige These, dass am Beginn der Religionsgeschichte das Erleben einer unpersonlichen, geschlechtslosen Macht steht (Bertholet 1934, 4; 25). Demnach stelle die Personifizierung des Göttlichen und die damit einhergehende geschlechtliche Differenzierung zwar eine sekundäre, aber durchaus bedeutungsvolle Entwicklungsstufe innerhalb der Religionsgeschichte dar. Bertholet thematisiert nicht nur das Auftreten von Göttern und Göttinnen, sondern verweist explizit auf Gottheiten, die ihr Geschlecht wechseln können bzw. sich in ihrer Geschlechtsidentität nicht eindeutig festlegen lassen, sowie auf die Verbindung von Gottheiten verschiedenen Geschlechts zu einem Paar. Das weit verbreitete Phänomen androgyner Gottheiten mit variantenreichen zweigeschlechtlichen Darstellungen interpretiert er als Versuch, der Gottheit Vollkommenheit zuzuschreiben (Bertholet 1934, 13–21). Diese Beobachtungen und eine Fülle religionshistorischer Beispiele, die zeigen, dass das Geschlecht einer Gottheit nicht mit einer bestimmten Wesensart gekoppelt ist, ergeben für Bertholet den „Eindruck einer ganz überraschenden Elastizität in Bezug auf die Geschlechtsauffassung der Gottheit“ (Bertholet 1934, 15).

Was die Zuordnung bestimmter Naturphänomene oder sozialer Rollen und Funktionen zu männlich oder weiblich personifizierten Gottheiten betrifft, so kann teilweise zwar eine bestimmte Häufung, aber keine universale Gültigkeit festgestellt werden. Fast alle Phänomene, die mit dem Himmel (wie Sonne, Monde und Gestirne) und der Erde (wie Meer, Flüsse, Tiere und Pflanzen) verbunden sind, können

einzelnen Gottheiten als Zuständigkeitsbereich oder typische Verkörperung zugewiesen sein. Himmelsgottheiten (wie der griechische Zeus oder der germanische Odin) und Sonnengottheiten (wie der ägyptische Re, der babylonisch-assyrische Šamaš oder der aztekische Huitzilopochtli) sind überwiegend männlich personifiziert, es gibt aber auch bedeutende Ausnahmen wie die ägyptische Himmelsgöttin Nut oder die japanische Sonnengöttin Amaterasu. Erdgottheiten werden in vielen Kulturen als primäre Lebensquelle betrachtet und teilweise explizit als „Mutter Erde“ verehrt (Dieterich 1925). Das gilt etwa für die griechische Gaia oder für die Gestalt der römischen Tellus Mater, aber genauso für die altamerikanische „Erdmutter“ Pachamama. Der ägyptische Erdgott Geb bildet einen wichtigen Gegenbeleg zu der Annahme, dass die weibliche Personifikation der Erde universal verbreitet ist.¹

Sowohl die Beziehungen zwischen einzelnen Gottheiten als auch die Beziehungen zwischen Gottheiten und Menschen werden in Analogie zu zwischenmenschlichen Sozialbeziehungen, sozialen Rollen und Funktionen beschrieben. Viele soziale Rollen wie König*in, Schutzherr*in, Richter*in, Heiler*in, Kulturstifter*in werden auf Gottheiten unabhängig vom Geschlecht übertragen. Mit dem Geschlecht einer Gottheit ist jedenfalls keine Aussage über ihre Machtfülle verbunden. Zwischen der symbolischen und der sozialen Wirklichkeit bestehen vielfältige Zusammenhänge und Wechselwirkungen. Gottesbilder sind nicht nur Projektionen oder Spiegel von Menschenbildern. Das Geschlecht einer Gottheit kann sich in unterschiedlicher Weise auf den Status der Geschlechter und auf Geschlechterbeziehungen auswirken. Was sich zeigt, ist, dass geschlechtlich geprägte Bilder von Gottheiten als mächtige Symbole wirken, die sowohl traditionelle Geschlechterkonstrukte legitimieren und verstärken als auch deren dynamische Transformationen vorantreiben können.

1 Gottheiten und Geschlechterrollen

Die angebliche Priorität des Muttersymbols in der anthropomorphen Gottesvorstellung hat in der Vergangenheit viele männliche Forscher dazu geführt, das „Urphänomen des Muttergöttinnenkultes“ zu postulieren.² Das Verständnis des Begriffs ‚Muttergöttin‘ ist jedoch uneinheitlich und insofern problematisch, als sich biologische (etwa ‚Gebärerin der Götter‘ oder ‚Menschenschöpferin‘) und soziale

¹ Gegen eine unangemessene Universalisierung des Konzeptes von der ‚Mutter Erde‘ wendet sich der kritische Beitrag von Swain 1988.

² Das Zitat stammt von Heiler 1979, 465. Vgl. dazu auch van der Leeuw (1956, 91f.), der von der größeren „Mächtigkeit des Weibes“ als Trägerin des Lebens spricht.

Elemente der Mutterrolle (angeführt werden beispielsweise Schutz, Pflege, Fürsorge und Hingabe), die kulturspezifisch und historisch beeinflusst sind, mischen.

In den frühen Schriftkulturen werden viele Göttinnen als ‚Mutter‘ bezeichnet.³ Das gilt etwa für die babylonisch-assyrische Göttin Ištar, für die großen ägyptischen Göttinnen Hathor und Isis oder für die griechische Demeter, wobei die Bezeichnung allein noch keine Aussage über das Ausmaß der Bedeutung und die Entfaltung der Mutterrolle bezogen auf die jeweilige Göttin zulässt. Die Muttersymbolik findet sich auch den großen Religionen der Gegenwart: in vielen hinduistischen Göttinnen, in der buddhistischen Guanyin, aber auch in der katholischen Marienverehrung oder der muslimischen Fāṭīma-Tradition. Als Spezialfall der religiösen Muttersymbolik ist die weit verbreitete Vorstellung von der ‚Mutter Erde‘ zu betrachten.

Die Mutterverehrung bildet jedoch nur eine Dimension der Göttinnen-Verehrung. Während die Muttersymbolik in der Religionsforschung allerdings hervorgehoben wurde, wurden Aspekte wie die aggressiv-kriegerische Macht, die etwa die babylonisch-assyrische Ištar und die phönizisch-kanaanäische Anat auszeichnen oder die Gelehrsamkeit und Weisheit der hinduistischen Sarasvatī vergleichsweise wenig beachtet. Die Interpretation der zahlreichen weiblichen Statuetten aus der Frühgeschichte ist bis heute umstritten. Obwohl die Kontinuität mancher Züge bis in die Zeit der frühen Schriftkulturen sowie ähnliche Phänomene in indigenen Religionen die Vermutung unterstützen, dass die Figuren zumindest teilweise als weibliche Gottheiten zu deuten sind, lässt die Vielfalt der Formen und Fundorte weder eine pauschale Deutung (beispielsweise als ‚Mutter Erde‘) noch ein einheitliches Konzept einer Muttergöttin zu (Preston 2005, 3583 f.). Auf der Bildebene bringen nur Darstellungen von Frauen mit Kind die Muttersymbolik eindeutig zum Ausdruck, vielschichtiger sind jene Darstellungen, bei denen die Mutterfunktion beispielsweise aus betonten weiblichen Körpermerkmalen oder bestimmten Attributen wie vollen Krügen und dergleichen abgeleitet wird. An dieser Stelle entsteht ein fließender Übergang zur Fruchtbarkeitssymbolik, die allerdings nicht zwangsläufig an die Muttersymbolik gebunden sein muss (zum Beispiel Balz-Cochois 1992).

Fruchtbarkeit meint überdies nicht nur Fortpflanzung und Lebenssicherung durch ausreichende Nahrung, sondern kann sich in einem breiteren Sinn auf ein Leben in Fülle beziehen. So bettet die Bildsymbolik, die mit der sumerisch-akkadischen Göttin Inanna-Ištar⁴ verbunden ist, den Aspekt der Fruchtbarkeit beson-

³ Vgl. dazu die zahlreichen Belege bei James 1959, der den Begriff allerdings zu undifferenziert und pauschal für die vielfältigen Phänomene der Göttinnen-Verehrung verwendet.

⁴ Inanna-Ištar gilt als die bedeutendste und „langlebigste“ Gottheit Mesopotamiens (Pryke 2017, 3). Zahlreiche Schrift- und Bildquellen belegen die facettenreichen Züge dieser komplexen Göttin und umfassen eine Spanne von mehr als 3000 Jahren. Die sumerische Inanna ist die Vorgängerin der akkadischen (babylonisch-assyrischen) Ištar, mit der sie verschmolzen wurde.

ders anschaulich in den größeren Kontext von sexueller Lebenskraft und Erotik ein (Winter 1983, 252–413). Hier steht nicht die Mutterrolle der Göttin im Vordergrund, sondern sakral gedeutete Sexualität, die Überfluss, Wohlergehen, Reichtum und Lebenslust garantieren soll. Darüber hinaus spricht vieles dafür, dass die Wachstums- und Transformationskräfte, die vor allem Göttinnen (besonders der Mutter Erde oder mit ihr assoziierten Göttinnen), zugeschrieben werden, auch den physischen Tod umfassen und in neues Leben wandeln. Viele Göttinnen besitzen eine komplexe Gestalt, deren Züge weit über die soziale Mutterrolle hinausreichen. Die Kombination von Geburt/Schöpfung, Lebenserhaltung sowie Transformation des Todes macht Göttinnen zum Symbol für die große kosmische Macht des Lebens und des Todes. Allerdings wird diese Leben und Tod umfassende Symbolik in modifizierter Weise auch bedeutenden männlichen Gottheiten zugeschrieben. So sind etwa in den Hindu-Religionen die wichtigsten männlich personifizierten Götter Viṣṇu und Śiva in den jeweiligen Traditionen, in deren Zentrum sie stehen, durch die Grundfunktionen Schöpfer – Erhalter – Zerstörer als Ausdruck ihrer Allmacht charakterisiert.

Die Bezeichnung einer Göttin als ‚Mutter‘ ist nicht unbedingt ein Hindernis für die ihr gleichzeitig zugesprochene Jungfräulichkeit. Beispielsweise werden die phönizisch-kanaanäische Göttin Anat oder die babylonisch-assyrische Ištar als Jungfrau, Dirne und Mutter zugleich bezeichnet. Jungfräulichkeit meint in diesem Zusammenhang nicht sexuelle Unversehrtheit und Enthaltensamkeit, sondern scheint die Unabhängigkeit einer Göttin und einen Status besonderer Macht zu signalisieren (Iwersen 2005). Auch die hinduistische Göttin Durgā, die in sich die Macht aller männlichen Götter im Kampf gegen die Dämonen vereint, ist in diesem Sinn der Prototyp einer jungfräulichen, unabhängigen Göttin, wenngleich sie andererseits als mütterliche kosmische Königin und Partnerin Śivas betrachtet werden kann.

Die Vatersymbolik ist in der anthropomorphen Gottesvorstellung ebenfalls weit verbreitet. Oft gelten der männlich vorgestellte Himmel und die weiblich vorgestellte Erde als Urpaar, das in den Rollen von Vater und Mutter am Beginn der Erschaffung des Kosmos steht (Staudacher 1968). Teilweise bezieht sich die Vatersymbolik auf das besondere Verhältnis zwischen König und Gott. Durch die Vorstellung einer physischen Gottessohnschaft wird beispielsweise in Ägypten das Königtum legitimiert. Diese Idee findet sich – allerdings als geistiges Verhältnis – auch in der alt-israelitischen Königsideologie. Obwohl die *hebräische Bibel* insgesamt sehr zurückhaltend mit der Vateranrede Gottes ist, charakterisiert diese an etlichen Stellen in den prophetischen Schriften das Verhältnis von Jahwe und seinem Volk Israel. Im Christentum dominiert die Vaternvorstellung das Gottesbild.⁵

5 Die Vorstellung von einem göttlichen Vater wurde in der christlich-feministischen Theologie stark

Allerdings beziehen sowohl jüdische als auch christliche Texttraditionen mütterliche Aspekte in das vorwiegend männlich geprägte Gottesbild mit ein. Die Anrede einer Gottheit als ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ zugleich ist in verschiedenen Religionen belegt. Ein eindrückliches Beispiel für diese Rollenverschmelzung findet sich in der japanischen Neureligion Tenrikyō, in deren Zentrum der sogenannte „elterliche Gott“ Oyagami steht (Laube 1978).

In vielen Religionen bildet die heterosexuelle Paarbeziehung ein Modell für Götterpaare, die als Liebes- oder Ehepaare erscheinen. Zahlreich sind die Beispiele aus den altorientalischen Religionen, der griechischen und römischen Religion, den keltischen und germanischen religiösen Traditionen, aber auch aus dem Shintō, den Hindu-Religionen, dem tantrischen Buddhismus oder den altamerikanischen Religionen. Im göttlichen Paar können sich kulturelle Geschlechterbeziehungen spiegeln und wiederum auf diese zurückwirken. So dient die Metapher des göttlichen Paares beispielsweise im hinduistischen Kontext als Modell für die Hingabe der Frau an den Ehemann. Obwohl heterosexuelle Beziehungen zwischen Götterpaaren überwiegen, sind auch homosexuelle Beziehungen zwischen Gottheiten belegt. Insbesondere die hinduistische Mythologie erweist sich als Fundgrube für dieses Phänomen (Pattanaik 2012, 61; 72–74).

In vielen religiösen Traditionen dient die Geschlechterbeziehung nicht nur als Modell für die Beziehung zwischen Gottheiten, sondern auch als Metapher für die Gott-Mensch-Beziehung. In der christlichen, hinduistischen und islamischen Brautmystik steht der Mensch beiderlei Geschlechts in der Rolle der Braut oder Ehefrau einem männlich personifizierten Gott gegenüber. Die Beziehung zwischen dem göttlichen Ehemann und seinem menschlichen Gegenüber reproduziert Geschlechterstereotypen, indem die weibliche Rolle, die jeder Mensch einnehmen soll, vor allem durch Hingabefähigkeit gekennzeichnet ist (Heller 2007). Die Vorstellung vom göttlichen Ehemann kann aber auch ein emanzipatives Potenzial entfalten und die sozial normierte weibliche Geschlechterrolle außer Kraft setzen. Die uneingeschränkte Bindung von Frauen an den einzigartigen göttlichen Ehemann führt teilweise zur radikalen Abwertung der ‚sterblichen‘ Ehemänner. Frauen, die Gott als ihren wahren Ehemann verehren, erhalten eine religiöse Legitimation zur Verweigerung ihrer sozialen Rolle als Ehefrau. Die soziale Abhängigkeit vom Mann wird durch die Bindung an den männlich personifizierten Gott ersetzt. Besonders illustrativ ist das Beispiel der Hindu-Mystikerin Akkamahādēvī, die im 12. Jahrhundert n. chr. Z. gelebt hat. Sie verlässt den ungewollten Ehemann und widmet sich der ausschließlichen Verehrung Śivas, den sie als ihren wahren Ehemann be-

kritisiert, weil sie für die religiöse Legitimierung patriarchaler Gesellschaftsstrukturen herangezogen wurde. Siehe dazu exemplarisch den Klassiker von Daly 1973.

trachtet. Akkamahādēvī wird von der zeitgleich entstandenen Reformbewegung der Liṅgāyats als spirituelle Autorität und Gründungsfigur anerkannt.

2 Göttinnen und Frauen

In den frühen Schriftkulturen sind männliche und weibliche Gottheiten mehr oder weniger ausgewogen vertreten, wobei sich die männlichen Gottheiten allmählich immer stärker durchsetzen. Judentum, Christentum und Islam sind – trotz einer theologisch behaupteten Geschlechtstranszendenz Gottes – durch dominant männliche Gottesbilder gekennzeichnet. Die Zurückdrängung der weiblichen Symbolik in der Gottesvorstellung wurde früher im Kontext religiöser Evolutionstheorien als Höherentwicklung vom materiell-weiblichen (Mutter-)Prinzip zum geistig-männlichen (Vater-)Prinzip gedeutet.⁶ Die damit verbundene Einteilung der Religionen in sogenannte Vaterreligionen und Mutterreligionen, wobei das Vater-symbol für Zielorientierung und Geschichtsmächtigkeit, das Muttersymbol hingegen für Kreislauf und Lebensmacht steht (van der Leeuw 1977, 99), entspricht einem verbreiteten Geschlechterrollenklicsee und nicht der religiösen Wirklichkeit.

Das kontinuierliche und vielgestaltige Phänomen der Göttinnen-Verehrung (Kinsley 1989; Olson 1990; Billington und Green 1996) ist weder durch eine Evolutionstheorie noch durch die Reduktion auf die Muttersymbolik erklärbar. Göttinnen sind nicht an einen bestimmten Funktionszusammenhang gebunden. Weibliche Gottheiten spielen eine zentrale Rolle in der Zivilisationsentwicklung im Mittelmeerraum, im Alten Orient, in Indien, China und Japan, wobei sie durch vielfältige Funktionen wie Erotik, Fruchtbarkeit, Schutz, Herrschaft, Krieg oder Weisheit ausgewiesen sind. Obwohl anthropomorphe und explizit weibliche Gottesbilder in der jüdischen, protestantischen und besonders in der islamischen Theologie kritisiert und teilweise vehement zurückgedrängt wurden, hat die Verehrung von Göttinnen bis heute nichts an ihrer Vitalität und Bedeutung verloren. Angeregt durch die verstärkte weibliche Identitätssuche in diversen feministischen Theologien und in der Feministischen Spiritualität (zum Beispiel Christ 1978; Ruether 1987) hat sich ab den 1970er Jahren sogar eine Neubelebung der Göttinnen-Verehrung unter Anknüpfung an verschiedenste religionsgeschichtliche Wurzeln vollzogen.

Die Existenz weiblicher Bilder und Verkörperungen des Göttlichen wirft die Frage auf, in welcher Beziehung die Göttinnen und die real lebenden Frauen stehen. In diesem Kontext wird seit langem der Zusammenhang zwischen der Verehrung von Göttinnen und dem Status von Frauen in der Gesellschaft diskutiert (King 1997;

⁶ Prominentester Vertreter dieser Theorie ist Johann Jakob Bachofen.

Wilke 2000). Insbesondere Matriarchatstheorien sind diesbezüglich von ideologischen Vorannahmen geprägt. Sowohl ältere religionssoziologische Ansätze⁷ als auch prominente Vertreterinnen der modernen Strömung der Feministischen Spiritualität⁸ postulieren einen linearen Zusammenhang zwischen einer Muttergöttin und matriarchalen Gesellschaftsformen. Ein Automatismus zwischen der Verehrung einer Muttergöttin bzw. einer mächtigen Göttin und der zentralen sozialen Bedeutung von Frauen ist aber genau so wenig belegbar wie das Matriarchat als universale Kulturstufe (Röder, Hummel und Kunz 1996).

Männliche Gottesbilder dienen häufig dazu, die männliche Dominanz im Zusammenleben der Geschlechter zu legitimieren. So wird etwa im Rahmen der christlichen Haustafel-Ethik⁹ die Unterordnung von Frauen unter ihre Ehemänner damit begründet, dass der Mann gegenüber der Frau dieselbe Position wie der (männliche) Christus gegenüber der (weiblichen) Kirche einnimmt (*Der Brief an die Epheser* 5, 22–24). Die Zusammenhänge zwischen der Verehrung von Göttinnen und dem sozialen Status von Frauen erscheinen vergleichsweise kontrastreicher (Heller 2022). Göttinnen können herrschende gesellschaftliche Stereotype und Ideale modellhaft verstärken und autorisieren. Sie können spiegeln, was Frauen einer bestimmten kulturellen Überzeugung nach sind und/oder sein sollen. Sie können die traditionellen Geschlechterrollen legitimieren und zur Festschreibung bestehender Herrschaftsverhältnisse herangezogen werden. Göttinnen können sich aber auch als Kontrastfiguren auf ein menschliches Gegenüber beziehen und der sozialen Realität von Frauen manchmal geradezu diametral entgegengesetzt sein. Sie stellen beispielsweise ein unerreichbares Ideal dar, das sich sehr nachteilig auf konkretes Frauenleben auswirken kann. Als Gegenbilder zum kulturell normierten Frausein können Göttinnen allerdings auch alternative Modelle für weibliche Identitätsbildung anbieten, wenn sie als Symbole für machtvolle Potenziale von Frauen betrachtet werden. Weiblich (und auch männlich) geprägte Gottesvorstellungen wirken sich ganz unterschiedlich auf das Leben von Frauen und Männern aus. Es kommt vor allem darauf an, wer sich der Symbolik der Göttinnen in welchem Kontext bedient und wer in einer sozialen Gemeinschaft Deutungsmacht innehat.

Zwischen Göttin-Symbolik und dem hohen Status von Frauen besteht keine notwendige Korrelation. Die konträren Bezüge zwischen Göttinnen und Frauen lassen sich am Beispiel der Hindu-Religionen gut veranschaulichen. Zwischen dem symbolischen und dem realen Frauenbild liegt in der klassisch-brahmanischen Sicht eine tiefe Kluft, die durch ebenfalls vorhandene Bezüge nicht überwunden

7 Immens einflussreich war die Abhandlung von Johann J. Bachofen aus dem Jahr 1861.

8 Vgl. dazu insbesondere das Lebenswerk von Heide Göttner-Abendroth über das Matriarchat.

9 Die sogenannten „Haustafeln“ regeln in der christlichen Antike das Verhältnis von Personen, die in einem gemeinsamen Haushalt leben.

wird. Während das symbolische Frauenbild autonome, ambivalente Göttinnen von untergeordneten, wohlwollenden Göttinnen unterscheidet, gilt das Wesen der realen Frau als grundsätzlich verdorben und der Kontrolle bedürftig. Der fundamentale Unterschied im Umgang mit den Konzepten von Göttin und biologischer Frau besteht darin, dass Autonomie und Kontrolle über die eigene Sexualität für Frauen nicht vorgesehen sind.

Im brahmanisch geprägten Hinduismus ist der Gegensatz zwischen extensiver Göttinnen-Verehrung und inferiorem Status von Frauen besonders auffällig. Allerdings spielt die Vorstellung, dass Frauen Manifestationen der Śakti sind, in der jüngeren hinduistischen Religionsgeschichte und indischen Politik eine wichtige Rolle und Frauen werden auch mit ‚wilden‘ Göttinnen wie Kālī oder Durgā assoziiert. Auch hier lassen sich multivalente Bedeutungen der Göttin-Symbolik erkennen. So inspiriert beispielsweise die Heilige Mutter Sarada Devi (1853–1920), die als Verkörperung der göttlichen Mutter Kālī verehrt wird, einerseits die religiöse Autonomie der Nonnen des nach ihr benannten Ordens Shri Sarada Math. Andererseits festigt sie als hingebungsvolle Partnerin des bekannten Mystikers Ramakrishna das Ideal der untergeordneten Ehefrau (Heller 1999, 317–324). Im zeitgenössischen politischen Aktivismus werden hinduistische Göttinnen (vor allem Durgā) sowohl zu militanten Identifikationsfiguren in hindu-nationalen Frauenorganisationen als auch zur feministischen Inspirationsquelle in Kampagnen gegen die Gewalt an Frauen (Smears 2019). Ob indische Göttinnen als mythische Frauenmodelle eine Quelle der Inspiration und Ermächtigung sein können oder primär Produkte männlicher Phantasien und Ideen über Frauen darstellen und erwünschte weibliche Qualitäten verkörpern, ob sie eine hierarchische Geschlechterordnung sanktionieren oder weibliche Identität und Handlungsmacht stiften, hängt vom Kontext und der Interpretation der Göttin-Symbolik ab.

3 Gott und Transgender

Die Terminologie, die in der Sexualwissenschaft für die Beschreibung der sexuellen Identität bzw. der sexuellen Orientierung verwendet wird, ist komplex und umfasst Bezeichnungen wie *homosexuell*, *heterosexuell*, *bisexuell*, *intersexuell*, *queer*, *transsexuell*, *cisgender*, *fluid gender*, *transgender* usw. Die Religionsgeschichte bietet reichhaltiges Material für eine Vielfalt von Transgender-Phänomenen, wobei der Terminus *Transgender* hier als Oberbegriff für verschiedene Formen des Geschlechterdiversität verwendet wird. Der Begriff lässt offen, ob ein Geschlechtswechsel vollzogen wird, ob männliches und weibliches Geschlecht kombiniert werden oder ob die Geschlechterdualität im Sinn fixer Kategorien transzendiert wird. Im Kontext religiöser Traditionen spielen vor allem die Phänomene des Ge-

schlechtswechsels mit äußerlichen Konsequenzen (also etwa geschlechtsspezifisch konnotierter Kleidung bzw. Transvestitismus/Crossdressing) oder des Geschlechtswechsels mit körperlichen Veränderungen (wie Kastration), die Überschreitung der Geschlechterdualität sowie androgyne Vorstellungen bezogen auf Menschen und Gottheiten eine bedeutsame Rolle. Die Geschlechtsbestimmung und –symbolik von Gottheiten ist nicht immer eindeutig und entspricht teilweise nicht der binären Geschlechterkonstruktion. Im Folgenden liegt der Fokus auf den Geschlechtsvariationen von Gottheiten und ihren Wechselwirkungen mit der sozialen Praxis.

Transsexuelle Gottheiten

Der Begriff transsexuell wird unterschiedlich definiert und bezieht sich hier auf einen Geschlechtswechsel im Rahmen der Geschlechterbinarität, entweder von Mann zu Frau oder von Frau zu Mann. Dem Anschein nach überwiegen die Transformationen eines anatomisch männlichen Menschen in Richtung des weiblich definierten Geschlechts, betreffend Körpermerkmale, äußere Erscheinung und soziale Rolle.¹⁰ Geschlechtsschwankungen, die entweder keine eindeutige Geschlechtsbestimmung zulassen oder auf einem (vorübergehenden) Geschlechtswechsel beruhen, sind auch für etliche Gottheiten belegt. So wird etwa der transzendente Bodhisattva Avalokiteśvara in Ostasien in der weiblichen Gestalt der Guanyin (in China) bzw. Kannon (in Japan) verehrt; der altnordische Gott Loki wandelt sich häufig zur Frau und gebiert sogar Kinder (Bonnetain 2015, 396 f.; 399). In den Hindu-Religionen nehmen Geschlechtstransformationen einen prominenten Platz ein.

Etliche Hindu-Mythen erzählen von einem Geschlechtswechsel der beiden großen männlich personifizierten Hindu-Gottheiten Śiva oder Viṣṇu von Mann zu Frau (Pattanaik 2012, 66–77). Der populärste Geschlechtswechsel wird Viṣṇu zugeschrieben, der die Gestalt der Mohinī annimmt. In dem berühmten Schöpfungsmythos von der Quirlung des Milchmeeres verbünden sich die beiden Göttergruppen, die sogenannten Devas und Asuras (die später dämonisiert wurden), mit dem Ziel den Trank der Unsterblichkeit zu erlangen, was ihnen auch gelingt. Als die Asuras sich des Trankes bemächtigen, werden sie von Viṣṇu, der die Devas unterstützt, ausgetrickst. Viṣṇu nähert sich den Asuras in der Gestalt einer wunderschönen Frau und erregt sie mit ihren sinnlichen Körperbewegungen. Die Asuras

¹⁰ Es ist unklar, ob das Übergewicht des Geschlechtswechsels von männlich zu weiblich eine Frage verzerrter Wahrnehmung ist, weil die umgekehrte Bewegung bislang eine geringere Aufmerksamkeit erfahren hat oder andere Erklärungen erfordert.

sind von ihrer Schönheit bezaubert, betört von ihrem lüsternen Lächeln und ihrer üppigen Figur. Und sie können nicht anders als ihr das Gefäß mit dem Unsterblichkeitstrank zu überlassen. Auf der einen Seite repräsentiert Mohinī das klassische Modell der Verführerin, sie ist die personifizierte Verblendung. Auf der anderen Seite kann sie auch als Transsexuelle betrachtet werden. Es gibt noch weitere wichtige Mythen, die sich um Mohinī drehen. Bekannt und oft ins Bild gesetzt ist eine Episode, in der Śiva Viṣṇu ersucht wieder seine Mohinī-Form anzunehmen. Viṣṇu entspricht der Bitte, woraufhin Śiva der Verführungskraft dieser Gestalt völlig verfällt und tatsächlich die wahre Identität Viṣṇus vergisst. Er rennt ihr nach und vergießt seinen Samen. Ein populäres Motiv der indischen Kunst ist Śiva, der Mohinī umarmt.

Die Erzählungen vom göttlichen Geschlechtswechsel haben verschiedene Bedeutungen. Das konkrete Beispiel der Mohinī-Tradition kann als Symbol für den Konflikt zwischen dem weltlich-sinnlichen Leben und dem spirituell-enthaltssamen Leben aufgefasst werden. In der normativen Hindu-Tradition der Brahmanen werden weltliches Leben, Sinnlichkeit, Triebhaftigkeit stets mit Frauen assoziiert. Insofern bestätigt die Gestalt der Mohinī das klassische weibliche Geschlechtsmuster. Weil Viṣṇu im Grunde eine männlich personifizierte Gottheit ist, repräsentiert Mohinī auch ein Symbol für Transsexualität, das in ein Setting homoerotischer Begegnungen zwischen Śiva und Viṣṇu eingewoben wird. Die interessante Frage, ob diese antiken göttlichen Vorbilder von Homosexualität zeitgenössische gleichgeschlechtliche Beziehungen legitimieren und befördern können, wird verschieden beantwortet. So greifen hinduistische Hijras (ein Dachbegriff für die heutigen Transgender-Gemeinschaften in Südasien, Pakistan und Bangladesh) auf diese Traditionen zurück, um ihre Existenz und Lebensweise zu rechtfertigen (Heller 2017, 248). Die indische Gender-Forscherin Ruth Vanita (2005, 87) weist darauf hin, dass die Erzählungen über den göttlichen Geschlechtswechsel das gleichgeschlechtliche Begehren in Indien in die gesellschaftlich akzeptablere Form des heterosexuellen Begehrens gießen. So gesehen können die göttlichen Vorbilder zwar Freiräume für Menschen schaffen, die nicht in den Rahmen traditioneller Heteronormativität passen, aber um den Preis, dass kulturelle Geschlechterstereotype (in der Form von weiblicher Körpermodellierung und weiblichem Verhalten) reproduziert werden (Pattanaik 2012, 133).

Androgyne Gottheiten

Der Begriff androgyn bezieht sich auf ein Wesen, das in der körperlichen Gestalt gleichzeitig männlich und weiblich ist. In der religionsgeschichtlichen Forschung werden die Bezeichnungen Androgynie und Hermaphroditismus teilweise synonym

verwendet. Es existieren verschiedene Bilder einer halb-männlichen und halb-weiblichen Figur. Manchmal verläuft die Grenzlinie horizontal, meistens aber vertikal, wobei eine Seite, meist die linke, mit einer weiblichen Brust versehen ist. Mythologisch wird unterschieden zwischen Gestalten, die sich in männliche und weibliche Wesen zerteilen oder umgekehrt zu einer Einheit verschmelzen.¹¹

Androgyne Gottheiten sind zwar nicht universal, aber weltweit in vielen Kulturen verbreitet, die beispielsweise indigene afrikanische Traditionen, aber auch die europäische Moderne umfassen.¹² In Indien sind Bilder des sogenannten Ardhanārīśvara in verschiedenen Variationen seit den ersten Jahrhunderten n. chr. Z. belegt. Diese Gestalt repräsentiert eine der populärsten Formen der Gottheit Śiva, der als der indische Androgyne schlechthin betrachtet wird (O’Flaherty 1980, 310). Der Name *ardhanārīśvara* heißt übersetzt „der Herr, der zur Hälfte Frau ist“ und verleiht der männlichen und der weiblichen Gottheit, Śiva und Pārvatī, die in diesem Kombinations-Bild verschmolzen sind, einen jeweils anderen Status. Es handelt sich um ein grammatikalisch maskulines Substantiv für einen männlichen Androgynen. Das ist kein Zufall, sondern hängt mit der Tatsache zusammen, dass sich dieses Bild und seine Varianten im Kontext der idealen und realen Beziehungen zwischen Männern und Frauen entwickelt haben.

Die ikonographischen Darstellungen des Ardhanārīśvara enthalten bestimmte Merkmale, die sich quer durch Zeiten und Orte gleichen und auf diese Weise die kohärente Tradition eines Standard-Modells mit gewissen Variationen herstellen. Die rechte Hälfte des Bildes ist üblicherweise männlich, die linke weiblich gekennzeichnet. Neben Merkmalen, die geteilt werden (wie Ornamente, Ringe, Gürtel), gibt es auch geschlechtsspezifische Charakteristika, die sich in Kleidung, Ohrringen, Frisur und Farben, sowie in der körperlichen Präsentation ausdrücken: Śiva und Pārvatī teilen ein Gesicht und einen Körper, aber die männliche Hälfte weist männliche Körpercharakteristika wie flacher Brustkorb, breite Schulter, weniger ausgeprägte Taille und manchmal einen halben Phallus auf. Die weibliche Hälfte ist hauptsächlich charakterisiert durch eine gut entwickelte weibliche Brust, schmale Taille und im Vergleich zur männlichen Hälfte eine vollere Hüfte. Das dritte Auge Śivas, das Symbol der Weisheit, tritt in verschiedenen Formen auf, in Korrespondenz zum Bindu, dem Zeichen der verheirateten Frau, oder in der Mitte der Stirn geteilt von beiden Hälften. Śiva wird meist mit dem für ihn typischen Dreizack oder

¹¹ Vgl. dazu und für einen typologischen Überblick O’Flaherty 1980, 283–309.

¹² In einer ethnologischen Studie über Bisexualität hat Hermann Baumann (1955, 129–249) eine Vielzahl von Belegen für androgyne (von ihm auch bisexuell genannte) Gottheiten gesammelt, die einen Eindruck von der Verbreitung des Phänomens vermitteln, auch wenn Darstellung und Interpretation nicht mehr zeitgemäß sind.

einer Axt dargestellt. Pārvatī hingegen hält einen Spiegel, eine Blume oder einen Papagei in ihrer Hand.

Der Ardhanārīśvara ist ein Symbol mit unterschiedlichen Bedeutungen (Heller 2017). Die wichtigste spirituelle Bedeutung des androgynen Gottesbildes bezieht sich auf die Selbst-Realisierung und das Erlangen der endgültigen Befreiung aus dem Geburtenkreislauf. Das Verschmelzen von männlich und weiblich wird als Symbol der Nicht-Zweiheit verwendet, das die Überwindung des Todes und das Erreichen der Unsterblichkeit bezeichnet. Es geht um einen Prozess der Selbst-Transformation, der auch von der Aufhebung der Geschlechterbestimmungen begleitet ist. Die historischen Geschlechterkonzepte werden durch die Einsicht in die letztgültige göttliche Nicht-Zweiheit und der nicht-dualen Essenz des Selbst irrelevant. In diesem Sinn kann der Ardhanārīśvara als ein emanzipatorisches Symbol betrachtet werden, das Sexualität und Geschlecht transzendiert.

Neben dieser religiösen Bedeutung gilt das Bild als Symbol der Gleichheit und des Gleichgewichts zwischen den Geschlechtern. Diese Interpretation findet sich bei westlichen Feministinnen und modernen indischen Forscherinnen gleichermaßen. Westliche Feministinnen waren vor allem in den 1970er Jahren von androgynen Vorstellungen inspiriert. So wollte die Religionswissenschaftlerin Rita Gross (1977) durch eine androgyne Perspektive die androzentrischen Vorannahmen der religiösen Traditionen und ihrer Erforschung korrigieren. Sie bezieht sich explizit auf das androgyne Modell der Gottheit in Indien. Erst in jüngerer Zeit hat die indische Forscherin Neeta Yadav (2002) in einer Studie zum Ardhanārīśvara in Kunst und Literatur diese Figur als Verkörperung der wahren ehelichen Liebesbeziehung, als Symbol perfekter Harmonie und Gleichgewicht zwischen Śiva und Pārvatī idealisiert. Näher besehen erweist sich die Figur allerdings als ein Porträt der Gleichheitsillusion (Goldberg 2002, 112). Die bedingungslose Hingabe an den männlichen göttlichen Partner findet ihren höchsten Lohn, indem die Göttin zu seiner Hälfte wird.¹³ Das Symbol des zu einer mannweiblichen Gestalt vereinten göttlichen Paares wird auch als Modell des menschlichen Paares herangezogen (Leslie 1989, 30). Allerdings täuscht die androgyne Form über das tatsächlich vorhandene Ungleichgewicht hinweg. Auf der göttlichen Ebene bleibt das männliche Prinzip, näherhin Śiva, dominant, auf der menschlichen Ebene impliziert die ideale Einheit des verheirateten Paares, dass sich Pflichten, Lebensziel und Identität der Frau gänzlich von ihrem Ehemann herleiten.

¹³ Es existieren auch Mythen und volkstümliche Traditionen, die erzählen, dass Śiva mit Pārvatī verschmolzen ist, um sie daran zu hindern, zornig zu werden und ihn zu verlassen. Untrennbar damit verbunden ist die Absicht ihre Macht zu begrenzen bzw. zu kanalisieren.

Aus den ikonographischen Merkmalen lässt sich deutlich erkennen, dass die Bilder des Ardhanārīśvara religiöse Bedeutung in einer Sprache vermitteln, die alles andere als geschlechtsneutral ist. Sie vermittelt Geschlechterstereotype. Obwohl die einzelnen Bilder im Ausmaß, in dem ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Geschlechtern repräsentiert wird, variieren, liegt der Vorteil doch stets eindeutig auf der rechten, männlichen Seite. In der indischen Kultur wird die linke Hand und Seite üblicherweise mit etwas Niedrigerem, mit Schwäche, Herabsetzung und Unreinheit verknüpft (die linke Hand dient der Körperhygiene, speziell im Bereich der Ausscheidungen, man isst daher ausschließlich mit der rechten Hand). Indem die männliche Seite der androgynen Gestalt auf der kulturell dominanten rechten Seite situiert wird, wird sie in eine privilegierte Autoritätsposition gebracht. Darüber hinaus teilen die weiblichen Kennzeichen, die mit dem häuslichen Leben (Bindu), sinnlicher Liebe (Papagei) oder weiblicher Eitelkeit (Spiegel) assoziiert sind, der weiblichen Hälfte einen zweitklassigen Status zu. Der Name Ardhanārīśvara und die ikonographischen Merkmale offenbaren gleichermaßen, dass dieses Bild auf der ungleichen Verteilung von Macht basiert. Für alle Fälle gilt, dass Pārvatī zur Hälfte des „Herrn, der halb Frau ist“, also zur Hälfte seines Körpers wird.

Jüngere westliche Interpretationen der Androgynie beziehen sich zwar nicht direkt auf das Bild des Ardhanārīśvara, wenn man sie aber darauf anwendet, verleihen sie dem Bild eine neue Bedeutung. Sowohl im Kontext der feministischen Forschung als auch in Queer Studies bietet die Vorstellung der Androgynie ein Alternativ-Modell anstelle fixer Geschlechtsidentitäten. Vor diesem Hintergrund könnte der Ardhanārīśvara als Symbol für *fluid gender* betrachtet und genutzt werden, ein Gegenentwurf zu dem, was eindeutig festgelegt erscheint. Diese Gestalt ist wahren Sinn des Wortes *queer*, weil sie weder Mann noch Frau ist und sich der eindeutigen Definition entzieht. In dieser Weise gedeutet, kann das Bild eingesetzt werden, um binäre Geschlechterkonstrukte zu überwinden. Die Betonung liegt dann nicht auf Nicht-Zweiheit oder Geschlechtergleichheit, sondern auf der irritierenden Wirkung eines Symbols, das die normativen Grenzen von Sex und Gender überschreitet.

Literatur

- Bachofen, Johann J. 1993 [1861]. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl*, hg.v. Hans-Jürgen Heinrichs. 8. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Balz-Cochois, Helgard.1992. *Inanna. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin*. Gütersloh: Mohn.

- Baumann, Hermann. 1955. *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Reimer.
- Bertholet, Alfred. 1934. *Das Geschlecht der Gottheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Billington, Sandra und Miranda Green, Hg. 1996. *The Concept of the Goddess*. London; New York/NY: Routledge.
- Bonnetain, Yvonne. 2015. *Loki. Beweger der Geschichten*. 2. Aufl. Meschede: Edition Roter Drache.
- Christ, Carol. 1978. „Why Women Need the Goddess.“ In *Heresies: A Feminist Publication on Arts & Politics* 2, 8–13.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston/MA: Beacon Press.
- Dieterich, Albrecht. 1925 [1905]. *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*. 3. erw. Aufl. Leipzig: Teubner.
- Goldberg, Ellen. 2002. *The Lord Who Is Half Woman. Ardhānārīśvara in Indian and Feminist Perspective*. Albany/NY: SUNY Press.
- Göttner-Abendroth, Heide. 1988–2019. *Das Matriarchat*. 3 Bde., Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Gross, Rita M. 1977. „Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions.“ In Rita Gross. *Beyond Androcentrism. New Essays on Women and Religion*, 7–19. Missoula/MT: Scholars Press.
- Heller, Birgit. 1999. *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Wien: Milena Verlag.
- Heller, Birgit. 2007. „The ‚Bride of God‘ as Religious Role in the Contexts of Hinduism and Christianity.“ In *Donne tra saperi e poteri nelle storia delle religioni*, hg. v. Sofia Boesch Gajano und Enzo Pace, 99–110. Brescia: Morcelliana.
- Heller, Birgit. 2017. „Symbols of Emancipation? Images of God/dess, Devotees and Trans-sex/gender in Hindu Traditions.“ In *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 3, 235–257.
- Heller, Birgit. 2022. „Göttinnen und ihre Beziehungen zu Frauen. Ein ambivalentes Verhältnis konkretisiert am Beispiel der hinduistischen Religionsgeschichte.“ In *L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 33, 39–56.
- Heiler, Friedrich. 1979. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. 2. verb. Aufl. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Iwersen, Julia. 2005. „Virgin Goddess.“ In *Encyclopedia of Religion* 14, hg. v. Lindsay Jones, 9601–9606. Detroit/MI u. a.: Macmillan Reference USA. An Imprint of Thomson Gale.
- James, Edwin O. 1959. *The Cult of the Mother-Goddess. An Archaeological and Documentary Study*. London: Thames and Hudson.
- King, Karen, Hg. 1997. *Women and Goddess Traditions. In Antiquity and Today*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kinsley, David. 1989. *The Goddesses' Mirror. Visions of the Divine from East and West*. Albany/NY: SUNY Press.
- Laube, Johannes. 1978. *Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Leslie, Julia. 1989. *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman According to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Delhi: Oxford University Press.
- Leeuw, Gerardus van der. 1977. *Phänomenologie der Religion*. 4. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1980. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Olson, Carl, Hg. 1990. *The Book of the Goddess: Past and Present. An Introduction to Her Religion*. New York/NY: Crossroad Publications.
- Pattanaik, Devdutt. 2012. *The Man Who Was a Woman and Other Queer Tales from Hindu Lore*. New York/NY; London: Routledge.
- Preston, James J. 2005. „Goddess Worship: An Overview.“ In *Encyclopedia of Religion* 6, hg. v. Lindsay Jones, 3583–3592. 2. Aufl. Detroit/MI u. a.: Macmillan Reference USA. An Imprint of Thomson Gale.
- Pryke, Louise M. 2017. *Ishtar*. London; New York/NY: Routledge.
- Robinson, Sandra P. 1985. „Hindu Paradigms of Women. Images and Values.“ In *Women, Religion and Social Change*, hg. v. Yvonne Yazbeck Haddad, 181–215. Albany/NY: SUNY Press.
- Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz. 1996. *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*. München: Drömer Knauer.
- Ruether, Rosemary R. 1987. *Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn.
- Smears, Ali. 2019. „Mobilizing Shakti. Hindu Goddesses and Campaigns against Gender-based Violence.“ In *Religions* 10. <https://doi.org/10.3390/rel10060381> [05.07.2022].
- Staudacher, Willibald. 1968 [1942]. *Die Trennung von Himmel und Erde: ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Swain, Tony. 1988. „The Mother Earth Conspiracy: An Australian Episode.“ In *Numen* 38, 3–26.
- Vanita, Ruth. 2005. *Love's Rite. Same-Sex Marriage in India and the West*. New York/NY; Houndsmill, Basingstoke/Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Winter, Urs. 1983. *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt*. Orbis biblicus et orientalis 53. Freiburg/Schw.: Universitäts-Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilke, Annette. 2000. „Wie im Himmel so auf Erden? Religiöse Symbolik und Weiblichkeitskonstruktion.“ In *Religion und Geschlechterverhältnisse*, hg. v. Ingrid Lukatis, Regina Sommer und Christof Wolf, 19–35. Opladen: Leske + Budrich.
- Yadav, Neeta. 2001. *Ardhanārīśvara in Art and Literature*. New Delhi: D. K. Printworld.

Weiterführende Literatur

- Hiltebeitel, Alf und Kathleen M. Erndl, Hg. 2002. *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*. New Delhi: Oxford University Press.
- Klinger, Elmar, Hg. 2002. *Die zwei Geschlechter und der eine Gott*. Würzburg: Echter.
- Powers, John. 2018. „The Gendered Buddha: Neither God nor Man, but Supremely Manly.“ In *God's Own Gender? Masculinities in World Religions*, hg. v. Daniel Gerster und Michael Krüggeler, 245–264. Religion in der Gesellschaft 44. Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Ruether, Elisabeth Radford. 2005. *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*. Berkeley/CA u. a.: University of California Press.

