Michael Groneberg / Kathrin Zehnder (Hrsg.)

«Intersex»: Geschlechtsanpassung zum Wohl des Kindes?

ETHIK UND POLITISCHE PHILOSOPHIE
Herausgegeben vom Interdisziplinären Institut für Ethik und Menschenrechte
der Universität Freiburg Schweiz
unter der Leitung von
Jean-Claude Wolf – Beat Sitter-Liver – Adrian Holderegger – Simone Zurbuchen
12

© 2008 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN: 978-3-7278-1506-5
ISSN 1422-4496 (Ethik polit. Philos.)

MICHAEL GRONEBERG

Mythen und Wissen zu Geschlecht und Intersexualität[1]

Eine Analyse relevanter Begriffe, Vorstellungen und Diskurse

Die Begriffe *Androgynie* und *Hermaphrodit* verweisen auf die Geschichten von den drei Urgeschlechtern und von Hermaphroditos, die Platon bzw. Ovid erzählen. Ebenso wie im griechischen Kult um den Gott Hermaphroditos wird in ihnen eine Fantasie der Erfüllung heterosexuellen Begehrens im Bild der Androgynie idealisiert. Die detaillierte Präsentation der Mythen macht Irrtümer und Voreingenommenheiten deutlich, mit denen sie gelesen und übersetzt werden. Zur Standarddeutung, die in der Verwandlung von Hermaphroditos zu einem androgynen Wesen ein Unglück sieht, wird eine Alternative angeboten. Nach der Darstellung des wichtigsten Androgyniediskurses um die Geschlechtlichkeit des biblischen Adam wird dazu die geschichtliche Entwicklung der Behandlung von Hermaphroditen kontrastiert. Damit wird in die Neuzeit und die wissenschaftliche Erkundung der Intersexualität und des Geschlechts überhaupt gegen Ende des 19. Jh. übergeleitet, um Fortleben und Wandel der mythologischen Vorstellungen nachzuvollziehen. Auf dieser Grundlage wird schliesslich eine Analyse dessen vorgenommen, was «Geschlecht» beim Menschen bedeutet. Um seine geschlechtliche Verfasstheit adäquat zu beschreiben, wird die übliche «sex-gender-sexuality»-Unterscheidung revidiert: Der Bereich der Erotik ist von dem der Geschlechtlichkeit abzutrennen. Dagegen ist der Begriff der psychischen Geschlechtsidentität neben biologischem *sex* und sozialem *gender* unerlässlich. Dieser Punkt rückt die Frage, wie viele Geschlechter es gibt und was die Anerkennung zusätzlicher Geschlechter für Intersexuelle bedeutet, in ein angemessenes Licht.

The terms *androgyny* and *hermaphrodite* refer back to the famous myths of the three primordial sexes and of Hermaphroditos, told by Plato and Ovid respectively. As in Greek cults about the god Hermaphroditos, the myths present a fantasy of heterosexual desire's fulfilment, which is idealized in an image of androgyny. The detailed presentation of these stories shows typical errors and prejudice that pertain to their interpretations and translations. An alternative is offered to the standard reading of the metamorphosis of Hermaphroditos into an androgynous being as being a terrible misfortune. After a short presentation of the most important discourses about androgyny since late Antiquity, i.e. biblical Adam's sexuation, the historical development of the treatment of hermaphrodites is contrasted. A sketch of the modern scientific ways of analysing intersexuality and sex in general around 1900 shows the actuality of the myths' messages and their transformations and lays the ground for the analysis of the meaning of sex and gender in humans. In order to adequately describe the human gendered condition, the common conceptual triangle of sex, gender and sexuality is revised: the realm of sexuality or erotics is to be distinguished clearly from the realm of gender; and the concept of mental gender identity has its necessary place next to biological sex and social gender. Hence the question of how many sexes or genders there are and what the recognition of additional sexes or genders implies for intersexed persons, is put into an adequate light.

[1] Teile des Beitrags wurden bereits in anderen Sprachen (frz. und engl.) veröffentlicht. Dies ist an der jeweiligen Stelle angegeben. Die Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen stammen, wo nicht anders gekennzeichnet, vom Autor (MG).

1. Überblick

Philosophie ist Begriffsarbeit. Sie geht dabei historisch oder systematisch vor, am Besten beides. Ziel dieses Texts ist es, menschliche Geschlechtlichkeit zu explizieren, und zwar mit dem Ziel, die Frage nach einem dritten Geschlecht und nach der Anzahl der Geschlechter zu klären. Unsere gebräuchlichen Bezeichnungen für Zweigeschlechtlichkeit und Intersexualität, nämlich Androgynie und Hermaphroditismus, stammen aus der Mythologie und gewinnen eine präzisere Bedeutung erst in der Wissenschaft des 19. Jh., in der diese Mythologien noch fortleben. Daher versucht die folgende Analyse, sich ausgehend von den mythologischen Vorstellungen über die wissenschaftlichen Diskussionen zu einem systematisch befriedigenden Verständnis des menschlichen Geschlechts vorzuarbeiten. Zuerst (Abschnitt 2) werden die zwei antiken Mythologien und die Kulte vorgestellt, in denen zweigeschlechtliche Wesen eine zentrale Rolle spielten. Dann wird der Umgang mit tatsächlichen Hermaphroditen im historischen Wandel kontrastiert (Abschnitt 3). Eine kurze Skizze der Diskussion in zentralen Gebieten der Wissenschaft um 1900 zeigt, wie die Mythologien rezipiert wurden und wo die medizinischen Debatten bereits vor 100 Jahren waren (Abschnitt 4). Auf dieser Basis wird eine systematische Analyse der Begriffe vorgenommen, die wir zur Beschreibung menschlicher Geschlechtlichkeit benötigen (Abschnitt 5).

2. Mythologien

Der androgyne Urmensch (2.1) und der Gott Hermaphroditos (2.2) sind die zwei Wurzeln, aus denen sich die Bezeichnung von Intersexualität im Abendland ableiten (2.3). Beide entstammen mythologischen Darstellungen und finden Anwendung in der Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte (2.4).

2.1 Die Androgynie in Platons Symposium[2]

Der Begriff des dritten Geschlechts ist so alt wie die abendländische Philosophie und geht zurück auf Platons *Symposium*[3]. Die darin erzählte Geschichte der drei ursprünglichen Geschlechter der Menschen dient als Referenz in Werken, die sich mit Sexualität befassen, in sexologischen Debatten, aber auch in der Kunst.

---

[2] Eine detaillierte Analyse hierzu liegt vor in Groneberg 2004 und 2005.

[3] Traditionell wird der Titel beschönigend als *Gastmahl* übersetzt, doch drückt der Term *Symposium* eher das gemeinsame Trinken aus (gr. *sympinô*: mittrinken, an einem Trinkgelage teilnehmen; *sympotês:* der Mittrinker, engl. *fellow drinker*), was durch Ute Schmidt-Bergers Übersetzung als *Trinkgelage* gut getroffen wird.

Im Trinkgelage, von dem Platon im *Symposium* erzählt,[4] akzeptiert jeder Teilnehmende, eine Lobrede auf die Liebe zu halten oder genauer gesagt: auf Eros. Nach einigen Vorrednern präsentiert der Komödiendichter Aristophanes seine amüsante Geschichte der drei Urgeschlechter der Menschheit (*tria genê*), als wäre dies ein alter etablierter Mythos. Ich paraphrasiere kurz diese Geschichte, die Platon Aristophanes in den Mund legt (eingerückt):[5]

> Am Anfang der Menschheit wurde das Männliche aus der Sonne geboren, das Weibliche aus der Erde und das dritte Geschlecht, das Eigenarten der beiden anderen in sich vereinte und deshalb androgyn (*androgynos*) genannt wurde, aus dem Mond.

Androgynie wird hier beschrieben als die Kombination männlicher und weiblicher Eigenschaften (auf Latein später bezeichnet durch den Term *utrumque*: beides; sowohl – als auch) und nicht als ihr Fehlen (*ne-utrum*: keines von beiden; weder – noch).

> Die androgynen Wesen selbst gebe es in Realität nicht mehr. Nur der Name sei geblieben, der in verächtlicher Weise verwendet wird. Jeder der Urmenschen hatte eine den Himmelskörpern entsprechende Kugelform mit vier Armen, vier Beinen, zwei Gesichtern und zwei Geschlechtsapparaten: zweimal männlich, zweimal weiblich oder im Fall der Androgynen männlich und weiblich. Da diese Wesen sehr mächtig waren und übermütig radschlagend herumtollten, fühlten die Götter sich in Gefahr. Da sie aber ihre Opfergaben nicht verlieren wollten, beschlossen die Götter, sie nicht wie die Titanen gänzlich zu vernichten. Zeus selbst kam auf die Lösung, diese komischen Wesen zu verdoppeln und gleichzeitig zu schwächen: Er schnitt sie in zwei Hälften, wobei ihm Apoll mit einigen chirurgischen Operationen zur Seite stand. So drehte dieser ihren Kopf herum, damit sie ihre Schande, den Schnitt, vor Augen hätten, zog von allen Seiten die Haut über die Schnittfläche und band sie da zusammen, wo wir jetzt den Nabel haben. Die daraus entstandenen Wesen hatten nun nichts anderes im Sinn als ihre andere Hälfte zu suchen und zu umarmen, um wieder eins zu werden und ernährten sich dabei nicht einmal, so dass sie darüber umkamen. Um dies zu unterbinden, bevor alle starben, drehte Zeus ihnen nun auch die Geschlechtsteile auf die Schnittseite – denn zuvor hatten sie Eier in die Erde gelegt und sie dort befruchtet, wie die Zikaden – und sorgte dafür, dass sie aus der innigen Umarmung nun Kraft schöpften und zufrieden und gestärkt zu ihren Tätigkeiten zurückkehrten und ausserdem, dass aus der Begegnung von Männern und Frauen Nachwuchs entsprang.[6]

---

[4] Platon lässt von einem Trinkgelage erzählen, das tatsächlich im Jahre 416 v. Chr. stattgefunden hat. Er hat das *Symposium* mehr als dreissig Jahre danach geschrieben (nach 385) und verfolgte mit Sicherheit nicht die Absicht, tatsächlich Geschehenes zu berichten. Der Text ist ausserordentlich raffiniert komponiert und dient Platon zu verschiedenen Zwecken (siehe dazu Groneberg 2004, 2005). Was er den jeweiligen Rednern in den Mund legt, kann weder unbedingt als deren eigene Auffassung verstanden werden noch als Ansicht von Platon selbst.

[5] Platon, *Symposium*, 189d–193d.

[6] Woher Platon die Elemente zu dieser Erzählung genommen hat, ist unklar. Die Geschichte enthält viele verbreitete mythologische Motive (RAC 1988, 662). Es wird vermutet, dass Platon Empedokles' Anthropogonie aufgegriffen hat, eine Art Proto-

> So entstanden die drei aktuellen Geschlechter, jeweils bewegt vom Drang, ihre andere Hälfte wiederzufinden: Die Hälften der ursprünglichen Androgynen sind zu Männern geworden, die Frauen lieben und zu Frauen, die Männer lieben – unter ihnen, so lässt Platon Aristophanes scherzen, die meisten der Ehebrecher; die Hälften der ursprünglichen Frauenkugeln sind die Frauen geworden, die sich nicht für Männer interessieren, «genannt *hetairistriai*» – früher u. a. übersetzt als *Tribaden*, heute heissen sie *Lesben*; die Hälften der ursprünglichen Männerkugeln sind jetzt die Männer, die Männer lieben – unter ihnen die besten der jungen Männer, so Platons Aristophanes provokativ, da von Natur aus die männlichsten und die einzigen, die sich für Regierungsgeschäfte eignen.

Diese Geschichte parodiert einen bestimmten ernsthaften Erklärungsansatz. Sie ist ein Musterbeispiel dafür, wie die sexuelle Orientierung durch körperliche Geschlechtsmerkmale erklärt wird, auch wenn sie nicht offen zu erkennen sind, sondern in der vorgeburtlichen Vergangenheit liegen: Die erotische Präferenz eines Geschlechts wird zurückgeführt auf vorgeburtliche körperliche Merkmale, die die Geschlechter differenzieren. Dieser Typ von Ätiologie findet sich in mythologischen wie in wissenschaftlichen Erklärungsansätzen und lebt in der Moderne fort in den genetischen Theorien seit der Sexualwissenschaft des 19. Jh.[7]

Die Komik der Erzählung lässt dabei keinen Zweifel am scherzhaften, gar karikaturalen Charakter der Geschichte, was in der Rezeption durch die moderne Wissenschafts-, aber auch Popkultur gerne übersehen wird.[8] Wichtig ist jedoch vor allem, dass der «aristophanische» Mythos bzw. die darin enthaltene Botschaft nicht Platons eigene Auffassung ausdrückt, wie viele Autoren dies darstellen und annehmen. Platon bringt seine eigene Auffassung normalerweise durch die Figur des Sokrates zur Sprache. Hier hingegen lässt er mit Aristophanes einen Widersacher sprechen, dessen Position in der später folgenden Rede des Sokrates explizit zurückgewiesen wird (205d10–e5, 211d). Aristophanes galt Platon als jemand, der mit Schuld trägt am Todesurteil, das 399 über Sokrates gesprochen worden war.[9] Der historische Aristophanes war zwischen 444 und 441 geboren und zur Zeit der Ver-

---

Evolutionstheorie, in der aus der Erde einzelne Gliedmassen entstehen, die herumirren, sich zu verbinden suchen und dabei umkommen oder eben sich zu etwas Ganzem fügen.

[7] Aktuell prominente (und umstrittene) Theorien sind die der genetischen Disposition zu männlicher Homosexualität (Dean Hamers Theorie des «schwulen Gens»: Hamer, Dean/Copeland, Peter (1994): *The Science of Desire. The Search for the Gay Gene and the Biology of Behavior*, New York, Simon & Schuster) und die der Verursachung von Homosexualität durch angeboren geschlechtsrollentypisches Verhalten des «anderen» Geschlechts (Daryl J. Bem (1996): Exotic Becomes Erotic: A Developmental Theory of Sexual Orientation, in: *Psychol Rev* 103/2, 320–335).

[8] Für eine seriöse Analyse des Mythos und seiner Rezeption durch Freud siehe Luc Brisson 1973, «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne». Eine paradigmatische Verwendung des Mythos zur Konstruktion einer intersexuellen Identität wird vorgeführt in John Cameron Mitchells Film *Hedwig and the Angry Inch* von 2001; der *zornige Zentimeter* bezieht sich auf das rudimentäre Genitale von Hedwig, das ihr nach einer Mann-zu-Frau-Geschlechtsoperation bleibt und sie damit zu einer intersexuellen Person macht, die identitären Rückhalt im hier besprochenen Mythos findet.

[9] Platon, *Apologie*, 18b–d, 19b–c, 23c–d.

fassung des *Symposium* (nach 385) vermutlich bereits gestorben.[10] Dieser Dichter derber Komödien war bekannt als Gegner der Aufklärung, für die Sokrates und Platon standen, und als Vertreter traditioneller Moral, die sich auf die althergebrachte Religion und Mythologie stützt.[11]

Man hat vertreten, dass der Mythos, der von Platon nicht aus nichts erfunden wurde, eine populäre Auffassung zum Ausdruck bringt,[12] die Platon Aristophanes zuweist, um beide zu widerlegen.[13] Platon gestaltet hier einen Mythos, der tief sitzende Sehnsüchte und Überzeugungen zum Ausdruck bringt und deshalb besticht – wie das Sehnen nach der Geschwisterseele, der Glaube an die Existenz der einen Person, mit der man sich in Liebe vereinen kann –, bevor er durch eine noch mächtigere und zugleich rational fundierte Geschichte widerlegt wird.

Wie wichtig in diesem Fall die Darlegung der «wahren» Auffassung bzw. die Widerlegung des von Aristophanes vorgetragenen Mythos ist, zeigt sich daran, dass Sokrates' Autorität nicht einmal wie üblich ausreicht. Dieser erzählt vielmehr von seiner Begegnung mit Diotima, der fremden Priesterin aus Mantinea, die ihm die Wahrheit über das Begehren erklärt habe. In dieser verschachtelten Weise, durch die Position des Sokrates bzw. der Diotima erteilt Platon der Kernaussage des «aristophanischen» Mythos eine Absage: Das Begehren gehe nicht darauf, die andere Hälfte oder eine verlorene Ganzheit wiederzufinden. Denn, so Diotima, vom Eigenen wird man sich trennen, wenn es einem schadet, wie von vergifteten Gliedmassen, die man sich abnehmen lässt (205d10–e5). Nicht zurück zum verlorenen Eigenen geht

---

[10] RAC 2001, 587f.

[11] Alan Sommerstein 1980 (ed.): *The Comedies of Aristophanes*, Vol. 1: *Acharnians*, Warminster, Aris & Philipps, 5ff.

[12] Es könnte sich auch um eine popularisierte Version, wenn nicht sogar Parodie von Empedokles' Lehrgedicht *Peri physeôs* und der darin enthaltenen Zoogonie handeln (O'Brien, 176f., 190–93). Darin bringen die beiden kosmischen Mächte Liebe und Streit die Dinge zusammen und trennen sie wieder, wodurch sich alles fortentwickelt. Wie wenig Platon von derartigen Erklärungsansätzen hielt, zeigt sich daran, dass er Empedokles (495–435) nie explizit erwähnte; im *Phaidon* bringt Sokrates Unzufriedenheit mit dieser Art materialistischer Erklärung zum Ausdruck (96a–97b). Ob Platon sich im *Symposium* gegen Empedokles wandte oder gegen eine populäre Auffassung, ist umstritten. Es kann auch beides zugleich der Fall sein. Laut Aristoteles wurden Verse aus Empedokles' Gedicht von Betrunkenen rezitiert (NE VII.5, 1147 a19–b19). Es lässt sich daher vermuten, dass auch Zuhörer oder Leser des *Symposium* zur Zeit seiner Abfassung diese Elemente wiedererkennen konnten. – Freud hat sich von den beiden empedokleischen Prinzipien übrigens zu seinen Konzepten von Liebes- und Todestrieb, *Eros* und *Thanatos*, inspirieren lassen (1937, *Die endliche und die unendliche Analyse*, Kap.VI).

[13] Es wurde darüber hinaus vermutet, dass Platon Aristophanes lächerlich zu machen versucht. So schuf Kenneth Dovers einflussreicher Deutung zufolge Plato eine Parodie billiger ungebildeter Folklore («unsophisticated subliterate folkore»), um zu zeigen, was er von Aristophanes hält (Dover 1966, 44, 47f). Diese Vermutung greift m. E. jedoch zu kurz. Wenn Platons Strategie im Symposium darin besteht, zur Verteidigung der Rationalität und ihrer Vertreter wie Sokrates aufgeklärte Mythen einzusetzen, um die traditionellen auf ihrem eigenen Feld zu schlagen, dann kann ihm nicht daran gelegen sein, diese als populär und billig lächerlich zu machen. Er muss vielmehr ihre ganze Macht zeigen (vgl. Michael Groneberg 2004, 2005). Denn seine eigene Postion erscheint umso stärker, je stärker die konkurrierende Auffassung gemacht wird. Wie gut ihm dies gelungen ist, zeigt das Eigenleben, das der Mythos der drei Urgeschlechter entwickelt hat.

das Begehren, sondern auf das Gute und darauf, es für immer zu haben (206a11). Als Sokrates mit seiner Rede zu Ende ist, will Aristophanes noch etwas entgegnen, wird jedoch unterbrochen und kommt im *Symposium* nicht mehr zu Wort. Die Fantasie verlorener und wieder herzustellender Ganzheit ist damit verworfen.

Festzuhalten bleibt, dass es im Symposium nicht um wirkliche androgyne Menschen geht. Gegenstand ist (neben der Macht von Mythen und von Aufklärung) auf den ersten Blick das erotische Begehren. Anhand dieser Frage wird aber auch die allgemeinere thematisiert, was wir aus dem machen, was wir sind und wofür wir nichts können. Platon bringt durch die Verwerfung des Mythos der drei Urgeschlechter zum Ausdruck, dass es nicht ausreicht, kausal zu erklären, warum wir so sind wie wir sind, sondern dass sich die Frage stellt, wie wir sinnvoll damit umgehen. Kurz: Es reicht nicht zu sagen, ich bin so oder so geboren. Und es ist illusorisch zu glauben, dass die Erklärung, warum ich so bin wie ich bin, mir eine Antwort auf die Frage geben würde, was ich damit anfange.

2.2 Hermaphroditos

Der Ausdruck *Hermaphrodit* ist uns vorwiegend bekannt aus dem Mythos, den der Römer Ovid um die Zeitenwende in seinen *Metamorphosen* erzählt.[14] Ovid bezieht sich dabei auf den seit ca. 400 Jahren bekannten Gott Hermaphroditos, der in griechischen Kulten verehrt worden war.

2.2.1 Ursprünge des Mythos

Die schriftlichen Zeugnisse für einen Hermaphroditoskult sind allerdings rar; explizit sind nur folgende Quellen:

> (1) Eine Inschrift von ca. 385 v. Chr., gefunden in einem Vorort Athens, enthält eine Widmung an Hermaphroditos.[15]
>
> (2) In Theophrasts Schrift *Charaktere*, verfasst nach 319 v. Chr., wird der Abergläubische (*deisidaimonias*, auch *der Fromme*) u. a. wie folgt karikiert:
>
> «An jedem vierten und siebten Tag des Monats lässt er seine Leute Glühwein zubereiten, geht hinaus Myrten, Weihrauch und Opferkuchen einkaufen und kommt heim [...] den Rest des Tages die Hermaphroditen [die Statuen in seinem Hause] zu bekränzen».[16]

---

[14] Ovid, *Metamorphosen*, Buch IV.271–388. Die «progressive rock»-Band Genesis brachte 1971 auf ihrem Album *Nursery Cryme* einen Song mit dem Titel «The Fountain of Salmacis» heraus, in dem Ovids Geschichte mystisch variiert, aber relativ originalgetreu gesungen wird (siehe http://www.youtube.com/watch?v=KUiSZdA3w9Y; zuletzt besucht am 12.4.2008; der Text ist von Mike Rutherford, siehe Genesis 1971).

[15] «*[Ph]anô Hermaphrô[di]/tôi euxamenê*»: J. Kirchner/St. Dow (1937): *Ath. Mitt*., Bd. 62, 7. Dazu Marie Delcourt 1958, 73; 1966, 15f. und RAC 1988, 659.

[16] Theophrast, *Charaktere*, Kap. 16.10 (Zeilen 20–24): «*kai tais tetrasi de kai tais hebdomasi prostaxas oinon hepsein tois endon exelthôn agorasai myrsinas libanônton popana kai eiselthôn eisô [Lücke] stephanôn tous Hermaphroditous holên tên hêmeran*.» So lautet zumindest die Standardversion nach der Philologischen Gesellschaft Leipzig 1897 (vgl. RAC 1988, 659; Marie Delcourt 1958, 69; Wilhelm Plankl [3](1944): Theophrast. Charaktere, München, Heimeran, 42f.; Peter Jessen 1912, 717). Die stark verdorbenen Manuskripte lassen jedoch

(3) Diodor von Sizilien (bis ca. 30 v. Chr.) stellt Hermaphroditos in seiner Weltgeschichte direkt nach Dionysos und Priapus in wenigen Zeilen vor. Die Geburtsgeschichte von Priapus würden manche dem Hermaphroditos zuschreiben. Er sei als Kind von Hermes und Aphrodite geboren, mit einer Mischung aus männlichem und weiblichem Körper. Dieser vereine die Schönheit und Zartheit der Frau mit der Stärke des Mannes – auch wenn manche solche Verbindungen als Monster bezeichneten, die Glück oder Unglück ankündeten.[17]

(4) Alkiphron vollzieht im zweiten Jh. unserer Zeitrechnung das klassische attische Leben (5.–4. Jh. v. Chr.) in Form von Briefen nach. In einem davon wird ein Hermaphrodit, d. h. eine Götterstatue, mit einer *eiresione* bekränzt.[18] Dies ist ein mit Wolle umwickelter Oliven- oder Lorbeerzweig oder -kranz, in Wein, Öl oder Honig getränkt und mit Früchten und weiteren Symbolen der Fruchtbarkeit versehen. Bei Alkiphron ist es eine junge Witwe, die diese typisch hellenische Weise der Götterehrung[19] praktiziert – im Wunsch, einen neuen Mann zu finden.

Die schriftlichen Quellen zu einem Hermaphroditoskult sind also karg. Nirgendwo in der griechischen Mythologie finden sich Abenteuer dieser Figur beschrieben, wie wir es von anderen Göttern kennen. Anderseits gibt es seit dem 4. Jh. etliche Skulpturen und Statuetten,[20] und pompeische Gemälde zeigen eine gewisse Popularität des Themas.[21]

Die Anfänge der Figur des Hermaphroditos sind entsprechend unklar und umstritten. Ende des fünften und über das vierte Jh. hinweg wurde eine ganze Reihe ausländischer Gottheiten über den Hafen Piräus nach Athen importiert. Wir wissen von Riten des Kleidertausches zwischen Männern und Frauen an jährlichen Festen im zypriotischen Kult der bärtigen Aphrodite, genannt Aphroditos. Diese hatte weibliche Körperformen und Klei-

---

auch andere Lesarten zu (vgl. Phil. Ges. Leipzig 1897, 127–129), z. B. dass der Abergläubische die Hermen schmückt (*tous hermas*; Standbilder mit Büste, häufig mit aus dem Sockel ragendem Phallus) und für den Rest des Tages unvernünftig (*aphronein*) bzw. «ausser sich» ist (so Dietrich Klose in Reclam 1970, 2004). Der vierte Tag des Monats ist Aphrodite und Hermes geweiht, so dass dieser Tag Sinn ergibt, der siebte Apoll, was rätselhaft ist.

[17] Diodorus Siculus, *Weltgeschichte*, Buch IV, Kap. 6.5; Marie Delcourt 1966, 7.

[18] Alkiphron, Briefe, III.37, *Epiphyllis an Amarakinê* (Hg. M. A. Schepers 1905, II.35, 52). RAC 1988, 659.

[19] Marie Delcourt 1958, 75.

[20] Peter Jessen 1912, 719. Eine Reihe von Abbildungen findet sich in Marie Delcourt 1966, eine andere Serie in Andrea Raehs 1990. Auch das Studium der Skulpturen ist laut Delcourt jedoch enttäuschend unergiebig, da die erhaltenen Werke Nachbildungen von Nachbildungen sind, so dass wir kaum auf die Originale schliessen können (Marie Delcourt 1958, 83f.). Weder Praxiteles noch Skopas haben einen Hermaphroditen gemeisselt. Plinius spricht von einem Bildhauer Polykles, der einen «noblen Hermaphroditen gemacht hat» (*Naturalis Historia* XXXIV.52 und 80). Nicht präzisiert wird jedoch, um welchen der Bildhauer namens Polykles es sich handelt, die zwischen dem vierten und dem zweiten Jh. gewirkt haben. Abbildungen und eine Analyse der verschiedenartigen Darstellungsweisen des Hermaphroditos finden sich in Marie Delcourt 1958 und v. a. 1966.

[21] Salomon Reinach 1922: *Répertoire des peintures grecques et romaines*; darin 67: 1 (Hermaphroditos mit Eros und Aphrodite); 68: 2, 3, 5, 6, 7 (androgyne Genien, meist mit Thyrsosstab); 98: 1, 2, 3, 4, 7 und 99: 1, 2, 3 (Hermaphroditos, meist mit Pan oder Silen); siehe auch Marie Delcourt 1958, 83 und Andrea Raehs 1990, 51–54.

dung, aber Bart und Phallus (und wurde daher auch mit Priapus assoziiert).[22] Dieser Aphroditos wurde, ähnlich wie es für Hermaphroditos überliefert ist, geehrt durch Bekränzung mit der *eiresione*. Der in Athen lebende Theophrast soll Hermaphroditos mit Aphroditos identifiziert haben.[23] Man hat daher vermutet, dass der Gott Hermaphroditos während des peloponnesischen Kriegs (431–404) von zypriotischen Kaufleuten nach Athen eingeführt wurde. Auch wenn sich der Import des Gottes nirgends wirklich nachweisen lässt, wird diese Annahme doch durch die Tatsache gestützt, dass im Orient androgyne Gottheiten eine wichtigere Rolle spielten als im griechischen Pantheon, wo Zweigeschlechtlichkeit lediglich ein Randphänomen war.[24] Die weiter gehende Auffassung, dass androgyne Götter dem griechischen Geist fremd gewesen seien, wurde seit Ende des 19. Jh. vertreten,[25] ist jedoch umstritten,[26] denn griechische Gottheiten können durchaus zweigeschlechtliche Züge haben.

- Die Darstellung des *Dionysos* wandelt sich vom klassischen Vasenbild einer männlichen bärtigen Erscheinung im Frauengewand zur hellenistischen Skulptur eines androgynen oder effeminierten Jünglings.[27]
- Der *Zeus von Labranda* in Karien, auch *Zeus Stratios* genannt, hat vier Reihen weiblicher Brüste, in den Händen Zepter und Doppelaxt. Er ist auch bekannt von einem Relief des vierten Jh. v. Chr., dort mit Bart und sechs Brüsten, die als Dreieck angeordnet sind.[28] Um 100 v. Chr. wird Valerius Solanus vom römischen Götteroberhaupt als «Iuppiter [...] progenitor genitrixque» sprechen, ihn also zugleich Vater und Mutter nennen.[29]
- Die anatolische androgyne Göttin *Grosse Mutter* wurde von den Griechen als Rhea und im Kybele-Kult assimiliert. Aus dem Samen von Zeus gebärt sie den fürchterlichen Agdistis, ebenfalls ein «doppelgeschlechtiges und doppelt leidenschaftliches» Wesen, dessen Ungestüm und Mordlust Apollo Einhalt gebot, indem er für seine Entmannung sorgte. Aus der dabei mit Blut getränkten Erde entspross sogleich ein Mandel- oder Granatapfelbaum, des-

---

[22] Marie Delcourt 1958, 5–27, 43–47; Karl Kerényi 1997, 66; 137; RAC 1988, 650, 655, 657.

[23] Hesychii Alexandrini Lexicon Bd. I, s. v. *Aphroditos*: «*Theophrastos men ton Hermaphroditon phêsin, ho de ta peri Amathounta gegraphôs Paiôn eis andra tên theon eschêmatisthai en Kyprô legei.*» (ed. Mauricius Schmidt, nach Johannes Albertus, 1858, reprint 1965, Amsterdam, Hakkert).

[24] Marie Delcourt 1958, 69.

[25] P. Hermann, Hermaphroditos, in: Wilhelm H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. I, Leipzig 1896–1900; L. Couve, Hermaphroditus, in: *Dictionnaire des Antiquités*, 1900; Martin Nilsson 1950, 491, Fn2: «Der Hermaphroditismus ist den ursprünglichen griechischen Vorstellungen so fremd, dass es nicht nötig ist, hier darauf einzugehen.»

[26] Bereits Ferdinand Dümmler (1897, 22–32) schränkt Hermanns Position ein und argumentiert, dass androgyne Elemente in Kleidertausch, Verwandlungsmythen und Kosmogonien ursprünglich griechisch sein können und nicht generell als semitischen Ursprungs anzusehen und zu verwerfen sind. Ebenso Peter Jessen 1912, 714, 716. Marie Delcourt (1958, 28–50, 69, 131) argumentiert ausführlich für den hellenischen Ursprung von Hermaphroditos.

[27] Marie Delcourt 1958, 27, 39–43; RAC 1988, 655f.

[28] Marie Delcourt 1958, 30–33; RAC 1988, 654f.

[29] Zitiert in Augustinus, *De civitate dei* VII.9.

> sen Frucht die Nymphe Nana in ihrem Schoss barg und dadurch den wunderschönen Attis empfing.[30]

Den Kulten und den assoziierten Legenden ist gemein, dass die Zweigeschlechtlichkeit Fruchtbarkeit, Wachstum, Gesundheit und Sieg über den Tod symbolisiert.[31]

2.2.2 Verwandtschaft mit Hermes, Aphrodite und Eros

Hermaphroditos ist der dürftigen Mythologie, aber vor allem dem Namen zufolge ein Kind von Hermes und Aphrodite.[32] Ein anderes Kind der Aphrodite, nach manchen Erzählungen gezeugt mit Hermes, nach anderen mit dem Kriegsgott Ares ist Eros, demnach ein Bruder von Hermaphroditos.[33] Hermes und Aphrodite figurieren in einigen Kulten gemeinsam als Schutzgötter der ehelich-häuslichen und/oder sexuellen Vereinigung.[34] Hermes ist dabei nicht der flinke Läufer und Götterbote, sondern Symbol von Männlichkeit mit Bart und erigiertem Phallus.[35]

Es wird vermutet, dass aus dieser häufigen Verbindung der beiden Götter in Ritualen die Verschmelzung beider in einer Person entstanden ist, deren Name ebenso ein Kopulatif ist wie das häufigere *androgynos*.[36] Vermutlich taucht Hermaphroditos also zunächst in archaischen Riten um Fortpflanzung, geschlechtliche Vereinigung und Ehe auf und erst später entstehen Erzählungen, die zumindest seine Geburt beschreiben und damit seinen Namen erklären.[37] Dass vor Ovid keinerlei Abenteuer erdichtet werden, die die Figur mit einem bestimmten Charakter versehen zeigt, dass die Vereinigung männlicher und weiblicher Eigenschaften in der griechischen Mythologie zwar ein Vollkommenheitsattribut verschiedener Götter sein kann, aber eher Idee bleibt. Sie wird nicht in einer Figur lebendig personifiziert und ausgestaltet.[38]

---

[30] Karl Kerényi 1997, 72; Marie Delcourt 1958, 47–50; RAC 1988, 656.

[31] Marie Delcourt 1958, 50.

[32] Karl Kerényi 1997, 137; Marie Delcourt 1958, 69; 1966, 7; eine Liste der Quellen, die ihn als Kind der beiden beschreiben, findet sich in Peter Jessen 1912, 716.

[33] Karl Kerényi 1997, 137; Marie Delcourt 1958, 69.

[34] Marie Delcourt 1958, 71,75: Hesiod, Proklos und Plutarch sprechen davon, dass der vierte Tag des Monats geeignet sei, «eine Lagergenossin nach Hause zu führen», «einen Hausstand zu gründen» bzw. «ein gutes Einverständnis in einer Ehe und einem Haus herbeizuführen», und die letzten beiden erwähnen, dass der Tag deshalb Hermes und Aphrodite geweiht sei. Delcourt folgt Jessen (col 718) in der Auffassung, dass Aphrodite und ein phallischer Hermes Schutzgötter nicht so sehr der ehelichen als der sexuellen Vereinigung gewesen seien. Das lässt sich an diesen Quellen allerdings ebensowenig nachvollziehen wie bei Theophrast und Alkiphron, wo es ebenfalls um das Heim bzw. die Gewinnung eines zweiten Ehemannes geht. Nach RAC 1988, 661 changiert die Rolle des Hermaphroditos zwischen dem «Beschützer der menschlichen Begattung» und dem «Förderer der irdischen Fruchtbarkeit».

[35] Marie Delcourt 1958, 69; Karl Kerényi 1997, 136f.

[36] RAC 1988, 658; Peter Jessen 1912, 718; cf. Hermann Usener, Zwillingsbildungen, in: *Kleine Schriften* IV, 334–356.

[37] Marie Delcourt 1958, 69.

[38] Marie Delcourt 1958, 2f. Nach RAC (1988, 654) wird göttliche Bisexualität als Zeichen der Allmacht erst später philosophisch rezipiert, vor allem durch die orphische Schule.

Die Verwandtschaft mit Eros, der ihn häufig auf Abbildungen begleitet,[39] bezeugt die Assoziation von Hermaphroditos mit sinnlichem Begehren und sexueller Vereinigung. Auf dem Fragment eines Vasenbilds sieht man einen kleinen geflügelten Eros mit Fackel einem nackten, nur mit Hochzeitsschleier und Thyrsosstab (Fruchtbarkeitssymbol des Dionysos) ausgestatteten Hermaphroditos voranschreiten,[40] so als würde Eros, das Begehren, der Ehe und der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau den Weg leuchten. Auch hier, wie in der Geschichte der drei Urgeschlechter, wird die Androgynie mit Heterosexualität assoziiert. Anscheinend können dabei die drei Aspekte von Begehren und Lust, von Fruchtbarkeit und von Ehe und Hausstand eine Rolle spielen.

2.2.3 Ovids Metamorphose

«ihre Vereinigung vollzieht, vollendet sich,
als hätten sie etwas unendlich viel Besseres gemacht als
sich zu lieben: als wären sie [...] endlich Hermaphrodit geworden»[41]

Für einen römischen Hermaphroditos-Kult gibt es keine Belege, doch stammt die einzige überlieferte antike Sage um diesen Gott von einem Römer.[42] Ovid, geboren im Jahr 43 v. Chr., verfasste seine *Metamorphosen* zwischen Christi Geburt und acht n. Chr., dem Jahr seiner Verbannung aus Rom. Die darin beschriebene Metamorphose von Hermaphroditos möchte ich ausführlich besprechen, da seine Verwandlung in ein zweigeschlechtliches Wesen gerne als grausames Unglück gelesen wird, diese Deutung aber mit Wertungen operiert, die dem Text Ovids von aussen angelegt zu sein scheinen. Ich stelle zugleich eine alternative Lektüre vor, die den Interpretationsspielraum deutlich macht.

Im vierten Buch erzählt Ovid die Geschichte der drei Töchter des Minyas, die sich am Webstuhl arbeitend beeindruckende Metamorphosen erzählen, bevor sie selbst in Fledermäuse verwandelt werden (IV.389–415). Denn zur Unzeit sitzen sie da und spinnen, da sie sich eigentlich Felle anziehen, das Haar lösen, bekränzen und so den Gottesdienst für Bacchus, den römischen Dionysos begehen sollten, den sie jedoch schmähen und nicht als göttlich anerkennen. Die Geschichte am Ende des dritten Buchs handelte bereits von der unglaublichen Macht dieses «neuen» Gottes: Pentheus, der ihm frevelt und sich den Feiern entzieht, wird von den Bacchantinnen zerfetzt und seine eigene Mutter reisst im dionysischen Rausch ihm erbarmungslos den Kopf vom Leib (III.701–731). Seither, so wird erzählt, würden die Frauen die «neuen Mysterien» (*nova sacra*, III.732) besuchen.

---

[39] Marie Delcourt 1966, 48. So beim *Hermaphrodite Chablais* (Rom, Museo Capitolino) und auf einem Vasenfragment des Museo Barracco (Rom).

[40] Vasenfragment, Marmor, Museo Barracco, Rom. Nachgezeichnet in Delcourt 1958, 90.

[41] Michel Serres (1989): *Der Hermaphrodit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 131; orig. *L'Hermaphrodite – Sarrasine Sculpteur*, Paris, Flammarion, 1987.

[42] RAC 1988, 665f.

Nur die Minyastochter Alcithoë weist die «orgia» (von Albrecht übersetzt «Weihen») von sich, und ihre Schwestern folgen ihr darin. Eine von ihnen schlägt vor, sich die nützliche Arbeit mit Reden zu versüssen und beginnt sogleich damit. Zunächst zählt sie auf, wovon sie erzählen könnte und wählt schliesslich etwas weniger Bekanntes (IV.53: «vulgaris fabula non est»), nämlich die tragische Liebesgeschichte von Pyramus und Thisbe, die sich beide selbst töten. Die Erzählung der zweiten Schwester handelt ebenso von unerfüllter Liebe, die tragisch endet. Als dritte und letzte der Minyastöchter ist nun Alcithoë an der Reihe. Auch sie möchte vom Bekannten schweigen: «‹Vulgatos taceo›, dixit» (IV.276) und werde das Gemüt mit lieblicher Neuigkeit bestricken («[...] dulcique animos novitate tenebo», IV.284). Ihre Geschichte wird also anders als die vorhergehenden nicht nur als neu angekündigt, sondern auch als «dulcis»: angenehm.

Und sie beginnt, das Schicksal von Hermaphroditos zu erzählen, der als Knabe von der lüsternen Wassernymphe Salmacis bedrängt und mit ihr zu einem androgynen Wesen verschmolzen wird. Der Auftakt lautet in der Übersetzung durch Michael von Albrecht (1994), die gegenwärtig in der zweisprachigen Reclamausgabe in den Buchläden erhältlich ist, wie folgt:

> «Erfahrt, warum der See Salmacis verrufen ist, wieso er mit seinen *weibischen* Wellen entkräftend wirkt und die Glieder, die er berührt, *der Männlichkeit beraubt*. Die Ursache ist verborgen, die Wirkung der Quelle wohlbekannt.»[43]

Ich habe die geschlechtlich gefärbten Ausdrücke kursiv gesetzt, denn im Original ist keinerlei geschlechtliche Konnotation zu finden.[44] Es ist der Übersetzer, der an dieser Stelle die Assoziationen von weiblich und schwach und von Verweiblichung mit Schwächung vornimmt und nicht etwa Ovid. Eine angemessenere Übersetzung lautet:[45]

> «Wofür es berüchtigt ist, warum *entkräftend* das Wasser
> von Salmacis schwächt und bei Berührung die Glieder *entspannt*,
> das erfahrt. Die Ursach ist verborgen, die Kraft des Quells ist wohlbekannt.»

Daraufhin erzählt Alcithoë, wie der See diese Kraft erhalten hat. Ich paraphrasiere:

> Hermaphroditos war der Sohn von Hermes (bei Ovid hat er den römischen Namen *Mercur*, 288) und Aphrodite, trug den Namen beider und hatte die

---

[43] IV.285–287; Üs. Michael von Albrecht. In einer französischen Version heisst es statt «weibisch» «débilitant», d. h. deprimierend oder schwachsinning machend, und statt «der Männlichkeit berauben» «amollir», d. h. weich machen, schwächen, erschlaffen lassen: «D'ou vient la *triste* réputation de Salmacis? Comment se fait-il que ses eaux *débilitantes* énervent les membres et les *amollissent* par leur contact ? C'est ce que je vais vous apprendre ; car on ignore cette cause, quoique les propriétés de la source soient bien connues.» (Georges Lafaye 1928, Paris, Les Belles Lettres).

[44] «Unde sit infamis, quare *male fortibus* undis / Salmacis enervet tactosque *remolliat* artus, / discite. causa latet, vis est notissima fontis.» *Male* ist das Adverb von *malus*; «male fortibus» heisst soviel wie «schlecht für die Kräfte».

[45] Dies entspricht in etwa dem Text von Hermann Breitenbach in der einsprachigen Reclamausgabe von 1971, die auf 1958 zurückgeht: «Welch eine Wirkung die weichlichen Wellen der Salmacisquelle üben, das weiss man: das Wasser entnervt und verweichlicht die Glieder, die es berührt. Der Grund ist verborgen: den sollt ihr vernehmen!»

> Gesichtszüge von Vater und Mutter, so dass man beide erkennen konnte, war in geschlechtlicher Hinsicht jedoch eindeutig männlich (*puer*, 288).
>
> Die göttlichen Eltern hatten es den Najaden (Wassernymphen) in den Höhlen des Idagebirges (das dem Kybelekult gewidmet war) im kleinasiatischen Phrygien überlassen, ihn gross zu ziehen. Als er 15 Jahre alt ist, verlässt er sein Zuhause und geht auf Wanderschaft durch Städte und Wildnis. Schliesslich kommt er in Karien nahe Halikarnassos (heute Bodrum) an den glasklaren Teich der Quellnymphe Salmacis. Anders als die anderen Nymphen geht sie nicht jagen, sondern zieht vor, ihre schönen Glieder zu baden, sich das Haar zu kämmen, ihr Bild im Wasser zu betrachten, um es zu fragen, was ihr stehe und in durchsichtiges Gewand gehüllt im Gras zu liegen (308–314). Eines Tages, als sie gerade Blumen pflückt, sieht sie den Knaben daherwandeln und will ihn sofort haben («cum puerum vidit visumque optavit habere», 316). Doch macht sie sich erst einmal zurecht, prüft ihr Aussehen, setzt ein strahlendes Lächeln auf und tritt dann vor ihn (317–319). Sie überhäuft ihn mit schmeichelhaften Worten und bietet sich ihm an, wenn er denn noch keine Braut habe (320–328). Der noch jungfräuliche Knabe errötet – wodurch er noch schöner wird – und da sie ihn unablässig küssen und berühren will, bittet er sie, aufzuhören, sonst müsse er diesen Ort fliehen (329–336). Erschrocken lässt sie von ihm ab und tut so, als würde sie fortgehen. Doch heimlich beobachtet sie ihn aus dem Gebüsch, wie er mit den Zehen das Wasser prüft und sich entkleidet (336–345). Ihre Begierde entflammt jetzt erst recht, ihre Augen sprühen Feuer wie die Sonne, sie kann sich kaum noch beherrschen (346–351). Er springt ins Nass und krault darin, durch das klare Wasser schimmernd wie eine Skulptur aus Elfenbein oder eine weisse Lilie (352–355). Da kann sich Salmacis nicht mehr zügeln, wirft die Kleider vom Leib, stürzt hinterher, holt ihn ein und umschlingt ihn, küsst und berührt ihn von unten (356–360). Er wehrt sich und will entschlüpfen, doch sie hält ihn umschnürt wie eine Schlange, wie Efeuranken oder ein Polyp mit seinen Fangarmen (361–367). Doch er widersteht und verweigert sich, so dass sie die Götter anruft, dass er keinen einzigen Tag mehr von ihr noch sie von ihm getrennt sein solle. Nicht näher bestimmte Götter erhören den Wunsch und die beiden Körper verschmelzen zu einem (368–374).

Interessant ist nun das Resultat oder genauer, dessen Darstellung:

> «keine zwei sind es <mehr>, sondern eine zweifache Gestalt, die man nicht Frau noch Junge nennen kann; wie keins von beiden sieht sie aus und <doch> wie beide.»[46]

Diese Zeilen beschreiben die kategorische Verwirrung, die der Anblick einer hermaphroditischen Gestalt bewirken kann: das Schwanken der Wahrnehmung zwischen dem einen Geschlecht und dem andern und, wenn sie nicht zu fixieren ist, zwischen dem *sowohl – als auch* (*utrumque*) und seinem Gegenteil (*nec utrumque*), dem *weder – noch* (*neutrum*).[47]

---

[46] 378f.: «nec duo sunt, sed forma duplex, nec femina dici / nec puer ut possit, nec utrumque et utrumque videtur». Mit den spitzen Klammern kennzeichne ich Ausdrücke, die der Lesbarkeit dienen, aber im Original fehlen. Von Albrecht: «keine zwei Leiber, sondern eine Zwittergestalt, die man weder Frau noch Mann nennen kann; sie erscheint als keines von beiden und doch als beides.»

[47] Nach Marie Delcourt und Karl Hoheisel (RAC 1988, 666) beweise die Art, «wie Ovid den ohnmächtigen Zwitter darstellt», wie «das utrumque [...] zu einem neutrum degradiert» wurde. Dies ist am Original nicht nachvollziehbar.

Bemerkenswert ist an dieser Stelle erstens, dass nicht von Zwittrigkeit im Sinne einer Abwertung die Rede ist, sondern neutral von einer «forma duplex», zweifacher Form. Zweitens wird nicht im Allgemeinen von einer Verschmelzung des Männlichen und Weiblichen gesprochen, sondern von der Verschmelzung einer Frau mit einem Jungen, und beide sind schön. Dies ist nicht unerheblich, da ein Knabe noch kein Mann ist, sondern erst noch dazu werden muss und in Rom zu Ovids Zeit sowohl Frauen als auch Knaben zulässiger Gegenstand männlichen Begehrens waren.[48] Insofern könnte die Verschmelzung des schönen Jungen und der schönen Nymphe für den antiken Leser ein Idealbild alles sinnlich Begehrenswerten darstellen, was durch die vorhergehende erotische Schilderung der Schönheit beider durchaus nahegelegt wird.

Im Kontrast hierzu findet sich in einem modernen Standardtext zu Hermaphroditos folgende Aussage über Dionysos, dessen Standbilder nach den Autoren denen des Hermaphroditos gleichen: «Lateinische Dichter (Ovid. met. 4,20; Sen. Oed. 409) stellen ihn als einen Weichling dar: das utrumque wird zum neutrum herabgesetzt.»[49] An beiden im Zitat angegebenen Stellen, die diese Aussage belegen sollen, wird jedoch nur seine Schönheit gepriesen:

> «Du leuchtest in unvergänglicher Jugend. Hoch im Himmel erstrahlst du als ewiger Knabe, als schönster; wenn ohne Hörner du stehst, ist lieblich dein Haupt, einer Jungfrau ähnlich.»[50]

In Senecas *Oedipus* heisst es ebenso überschwenglich: «hier wende freundlich her dein jungfräuliches Haupt»[51] und im Anschluss wird sein Antlitz sternengleich genannt. Jedes Mal ist vom Haupt einer Jungfrau (*virgineum caput*) die Rede, ohne dass es im Original nötig wäre, dieses Höchstmass an Schönheitszuschreibung noch durch Attribute wie «lieblich» zu ergänzen. Es ist schwer, an diesen Stellen eine Herabsetzung als Weichling zu erkennen, es sei denn, man geht zusätzlich davon aus, dass jeglicher Schritt in Richtung Weiblichkeit – und sei es nur der Vergleich mit weiblicher Schönheit – eine Abwertung ist, und dies sogar für einen Jüngling. Diese Art von Abwertung ist jedoch nicht antik, sondern liegt im Blick der modernen Interpreten.[52]

Doch zurück zur Metamorphose, die bislang abgesehen von hineingelesenen Wertungen nichts Entsetzliches bietet. Die eben beschriebene Ver-

---

[48] Eva Cantarella 2006, 95–99; Paul Veyne 1985, 37–59.

[49] RAC 1988, 655f. Der Beitrag stammt u. a. von der Hermaphroditos-Expertin Marie Delcourt (geschrieben mit Karl Hoheisel).

[50] Ovid, Met. IV.17–20, Üs. Hermann Breitenbach; «[...] tibi enim inconsumpta iuventa est / tu puer aeternus, tu formosissimus alto / conspiceris caelo; tibi, cum sine cornibus adstas, / virgineum caput est; [...]».

[51] «Huc adverte favens virgineum caput».

[52] Zur Fixierung der ästhetischen Geschlechterdifferenz im 18. Jh., die der Frau die Schönheit vorbehält und sie zum «schönen Geschlecht» macht siehe Wilhelm Trapp 2003 und 2006. Zum Ausschluss jugendlich männlicher Schönheit als Objekt männlichen Begehrens siehe die Diskussion zwischen Wilhelm Trapp und Klaus van Eickels in Michael Groneberg 2006, 156–160.

schmelzung von Salmacis und Hermaphroditos zu einem Wesen markiert nun einen gewissen Bruch in der Darstellung. Bislang wurden einerseits die Handlungen und Willensbekundungen beider geschildert, wobei anderseits eine gewisse Asymmetrie nicht nur der Aktivität, sondern auch der Perspektive besteht: Das aktive Begehren und Handeln der Nymphe steht einer Verweigerung von Seiten des Jungen gegenüber und der Autor lässt uns die Verfolgung des Schönen ausschliesslich aus der Perspektive von Salmacis erleben. Hermaphroditos' Innenleben bleibt uns verschlossen. Nachdem die beiden Figuren verschmolzen sind, scheint nicht nur die Erzählperspektive auf ihn überzugehen, darüber hinaus ist das einzige überlebende Subjekt scheinbar er, denn dem Namen nach geht es nur noch um Hermaphroditos. Folgende Passage schliesst unmittelbar an die oben zitierte an und beendet Alcithoës Erzählung (zur Verdeutlichung der wertenden Tendenz manch aktueller Übersetzung noch einmal Michael von Albrechts):

> «Sobald er also bemerkt hatte, dass ihn die klaren Wellen, in die er als Mann hinabgestiegen war, zum Zwitter gemacht hatten und dass seine Glieder darin weibisch geworden waren, streckte Hermaphroditos die Hände aus und sprach mit einer Stimme, die nicht mehr männlich war:
>
> ‹Vater und Mutter, macht eurem Sohn, der nach euch beiden benannt ist, ein Geschenk: Jeder, der diese Quelle als Mann betritt, möge sie als Halbmann verlassen und, sobald er die Wellen berührt, weibisch werden.›
>
> Beide Eltern liessen sich rühren, erfüllten den Wunsch ihres zwitterhaften Sohnes und tränkten die Quelle mit einem Zaubermittel, das auf das Geschlecht wirkt.»[53]

Die Stelle wird üblicherweise so gelesen, dass das Geschehen eine Verdammung durch Hermaphroditos erfährt. Wenn wie hier wiederum mit abwertenden Ausdrücken wie «Zwitter» und «weibisch» übersetzt wird, scheint Hermaphroditos tatsächlich verzweifelt an Unschuldigen Rache nehmen zu wollen, indem er einen Fluch auf das Wasser erbittet, der sie zum selben Geschick verurteilt.[54] Aber auch bei Vermeidung der geschlechtlichen Konnotationen kann die Verzauberung des Sees als Fluch verstanden werden, indem Aphrodite und Hermes den See mit «einem unreinen und bösartigen/schädlichen Saft», also mit Gift versetzen.[55]

---

[53] IV.380–388 (alternative Überlieferung in eckigen Klammern): «Ergo, ubi se liquidas, quo vir descenderat, undas / semimarem fecisse videt mollitaque in illis / membra, manus tendens, sed iam non [non iam] voce virili, / Hermaphroditos ait: ‹nato date munera vestro / et pater et genetrix, amborum nomen habenti: / quisquis in hos fontes vir venerit, exeat inde / semivir et [ut] tactis subito mollescat in undis.› / motus uterque parens nati rata verba biformis / fecit et incesto [incerto] fontem medicamine tinxit.»

[54] So auch Marie Delcourt (1952, 80; 1966, 7). Zweigeschlechtlichkeit erscheine nicht als Bereicherung, sondern als Mangel, als Geschlechtslosigkeit. Dies lässt sich am Original nicht erhärten, das explizit beide Aspekte nennt und das nur unter der gängigen misogynen Deutung die Verwandlung als schreckliche Privation erscheinen lässt.

[55] «Et répandirent dans la fontaine un suc impur et malfaisant» (Lafaye). Das im Original fehlende «malfaisant» lässt keinen Zweifel aufkommen, dass es sich um Gift handelt.

Dabei wird Hermaphroditos' Gefühlszustand von Ovid nirgends explizit benannt. Er ist nur aus seinem Tun zu erschliessen. Sehen wir dieses in einer neutraleren Übersetzung an:

> «Da er also sieht, dass ihn die klaren Wellen, in die er als Mann hinab gestiegen ist, zum Halbmann gemacht und seine Glieder entspannt haben, streckt Hermaphroditos die Hand aus und spricht, aber mit nicht mehr männlicher Stimme:
>
> ‹Erweist einen Gefallen eurem Sohn, oh Vater, oh Mutter, der nach euch beiden benannt ist: Jedweder Mann, der diese Quelle betritt, möge sie als Halbmann verlassen und sich bei Berührung der Wellen entspannen.›
>
> Bewegt verschafften die beiden den Worten ihres zweiförmigen Sohnes Geltung und tränkten die Quelle mit einer Droge[56] für das Geschlecht.»

Damit kommt die mögliche Deutung ins Blickfeld, dass Geste und Wunsch als Ausdruck von Freude und gar Begeisterung zu verstehen sind. Dies mag zunächst unwahrscheinlich wirken, da zu Ovids Zeiten das Männliche höher gewertet wurde als das Weibliche. Anderseits lässt Ovid die Geschichte von Alcithoë, einer Frau erzählen, die die Verweiblichung der jugendlich männlichen Gestalt durchaus reizvoll finden kann.

Der Hauptgrund für diese Deutung ist jedoch ein anderer. Kommen wir darauf zurück, dass Salmacis nicht mehr genannt wird und als Person scheinbar verschwunden ist. Nach der Verschmelzung wird Hermaphroditos als das Subjekt angeführt, das sich verwandelt sieht, das sich erinnert, in die Wellen als männliches Wesen hinabgestiegen zu sein und das zu den Eltern spricht. Modern ausgedrückt scheint nur *sein* Selbstbewusstsein zu überleben. *Er* erschrickt über die Verweiblichung und die plötzliche Weichheit *seines* Körpers. Das Weibliche von Salmacis scheint von ihm absorbiert und nur noch präsent als körperliche Attribute, als Verweiblichung der Gliedmassen – und als Stimme.

Doch die Stimme ist nicht nur körperlich, sie ist Ausdruck der Seele. Wenn Hermaphroditos mit nicht mehr männlicher Stimme spricht, spricht er entweder mit weiblicher oder mit androgyner. Die Stimme ist also die von Salmacis geworden oder hat sich zumindest mit ihrer vermischt. Salmacis ist demnach nicht nur körperlich, sondern auch als Person noch vorhanden. Ruft der post-metamorphotische Hermaphroditos – (auch) mit ihrer Stimme zum Himmel, dann hören wir entweder Salmacis den Wunsch zum Ausdruck bringen oder die verschmolzene Seele beider, in der ebenfalls Salmacis präsent ist.[57]

---

[56] Lat. «medicamen» hat die Doppelbedeutung von Heilmittel und Gift oder Zaubermittel, so dass eine Übersetzung in beide Richtungen möglich ist. Der Ausdruck «Droge» soll diesen Doppelaspekt erhalten und den Rausch der sexuellen Vereinigung suggerieren.

[57] Die Band Genesis (1971) hat dies ebenso gedeutet. Dort ist es einerseits «die Kreatur», die sich nach der Verwandlung noch äussert, anderseits Salmacis: «The creature crawled into the lake. / A fading voice was heard: / ‹And I beg, yes I beg that all who touch this spring / May share my fate› / Salmacis: / ‹We are the one / We are the one›».

In dem Fall kann es sich bei der Äusserung nicht um einen Wunsch nach Rache handeln,[58] denn Salmacis hat ja nun gerade das erreicht, was sie wollte: Sie ist mit Hermaphroditos für immer vereint – und was wollen Liebende mehr als für immer zusammen zu sein und soweit möglich zu verschmelzen, wie die populäre Auffassung schon von Platon formuliert wurde? Ist diese Vereinigung für Salmacis aber beglückend, dann kann sie von den Eltern nicht einen rächenden Akt erbitten. Welchen anderen Sinn könnte die Bitte dann aber haben, als die Wiederholung dieses ausserordentlichen Glücksfalls zu erreichen? Hermes und Aphrodite sind traditionell, wie wir gesehen haben, ja gerade die Götter, die gemeinsam die sexuelle Vereinigung schützen und segnen. Dies bedeutet zumindest auch, dass das Vorgefallene für die beiden etwas Gutes und Glückliches darstellt. Der Leser muss auf dem angeführten kultischen Hintergrund sogar vermuten, dass sie es auch waren, die bereits die Verschmelzung gewährten, da Ovid die Benennung der Götter wie ein Rätsel offen liess. Wenn sie dies taten, dann kann die Vereinigung keinesfalls Übles sein, da sie sie dem eigenen Sohn widerfahren liessen, der weder Schuld noch Zorn auf sich gezogen hatte. Aber ob sie es nun waren, die Salmacis' ersten Wunsch gewährten oder nicht: Ihrem Sohn und Salmacis geschieht hier in höchster Vollendung das, wofür sie gemeinsam einstehen – und was in der antiken kultischen Realität zur Entstehung der Figur des Hermaphroditos führte. Vielleicht sah dies auch Ovid bereits so. Im Übrigen wurde Hermaphroditos auf Gemälden und Skulpturen, die Ovid gekannt haben dürfte, nicht als unglücklich dargestellt, sondern als gelassen oder gar selig lächelnd.[59]

Es ist weiters auffällig, dass die Eltern am Ende beide individuell angerufen werden («nato [...] vestro, et pater et genetrix») und dass beide («uterque parens») den See mit einem Zaubermittel versehen und nicht etwa einer allein stellvertretend für beide. Dies evoziert das Bild von Aphrodite und Hermes, die sich gerührt über das Wasser beugen, als müsste jeder der beiden seine Tropfen beitragen, die männlichen und die weiblichen, um es auch in Zukunft in ihrem Sinne zu verzaubern.

Nun könnten Zweifel bestehen, dass Salmacis einen derart altruistischen Wunsch äussern würde, wenn auch im Überschwang des aktuell empfundenen Glücks, und zwar aufgrund des egozentrischen, eitlen und lüsternen

---

[58] Insofern Hermaphroditos zur Sprache kommt, muss ebenfalls nicht Rachsucht unterstellt werden. Diese wäre völlig irrational, da er sich ja keineswegs an Urhebern des Geschehens rächen und damit Vergeltung erfahren würde. Es bleibt die Möglichkeit der Deutung, dass er so begeistert ist von dem für ihn völlig unerwarteten Resultat, dass er im Überschwang wünscht, dass auch andere dieses Glück erfahren mögen, ob willens oder unwillentlich, wie er selbst. Oder sorgt er (oder sie) sich klug darum, dass er anders als alle andern geworden ist und wünscht sich deshalb seinesgleichen?

[59] Schöne Beispiele hierfür sind der oben genannte Hermaphrodit von Barracco und ein schwebender auf der Vase Gnathia im Kunsthistorischen Museum Wien, Antikensammlung (Abb. in Marie Delcourt 1966, Tafel IV). Der ebenso gestaltete Kopf des *Hermaphrodite Chablais* ist nicht echt antik. Im Songtext der Band Genesis wird die Verschmelzung von Hermaphroditos und Salmacis von überirdischer Ruhe begleitet: «unearthly calm descended from the sky / And their flesh and bone were strangely merged / Forever to be joined as one», Genesis 1971.

Charakters, der von ihr gezeichnet wurde. Doch ist der Wunsch so altruistisch nicht, wenn man bedenkt, dass die Nymphe ja in gewisser Weise mit dem Wasser ihres Quells, in das weitere Männer steigen werden, identisch ist, dass sie also noch mit etlichen anderen zur wollüstigen Verschmelzung kommen wird.

Nur wenn wir die Geschichte auf diese Weise lesen, erfüllt sich die Ankündigung Alcithoës, etwas zu erzählen, das neu und liebreizend ist. Süss ist die fortwährende Verschmelzung, in der sich Salmacis und Hermaphroditos nun befinden – wie bereits von Platons Aristophanes angesprochen und später von Freud wieder aufgenommen – als Erfüllung des Traums von der nimmer endenden sexuellen Vereinigung, des ewigen Beieinanderseins, das identifiziert wird mit der seligen Union von Männlichkeit und Weiblichkeit zu einer vollständigen Person, einer Ganzheit, der an nichts mehr mangelt.

Neu ist die Geschichte, insofern uns zum ersten Mal begegnet, dass Hermaphroditos nicht etwa androgyn geboren wird – wie nur wenige Jahrzehnte zuvor noch Diodor Siculus notierte[60] –, sondern zunächst ein Junge ist. Ebenso erstmalig liegt uns die Verbindung von Hermaphroditos mit dem Zauber vor, der auf dem See Salmacis liegt. Nur ein schlechter Ruf des karischen Sees, der mit Sexualität zu tun hatte, existierte bereits.[61] Dass der See unheilvoll und verwunschen war, scheint nun gegen die Deutung von Hermaphroditos' Geschick als «lieblich» zu sprechen. Wenn Ovid anderseits die Überlieferung so umgestaltet, dass sich die Genese der androgynen Gestalt wie ein wollüstiger Akt sexueller Vereinigung erklärt, dann ist durchaus denkbar, dass er auch eine Metamorphose des Rufs des Gewässers vornehmen wollte. Dies wird erreicht, indem die Entkräftung nicht als bedauerlicher Verlust, sondern im Sinne der seligen Erschöpfung des Mannes nach dem Orgasmus verstanden wird, nach dem er für eine gewisse Zeit, die man heute als Refraktionsphase bezeichnet, kraftlos, weich, erschlafft und temporär impotent ist. Um diese positive Umdeutung hervorzuheben, wurde oben der Ausdruck «Entspannung» verwendet, der das Weichwerden oder Erschlaffen der Muskeln und Glieder bezeichnet.

Der Witz der Erzählung besteht damit in einer mehrfachen Metamorphose durch Umdeutung, zusätzlich zu den fiktionalen Metamorphosen auf

---

[60] Diodor Siculus, *Weltgeschichte*, Buch IV, Kap. 6.5; Marie Delcourt 1966, 7.

[61] Ennius, fragm. 11; Strabon XIV.2,16; Plinius, *Naturalis Historia* XXXI.36. Cicero erklärt, dass Ennius die Opfer von Salmacis «ohne Schweiss und Blut» nennt («et si quid eiusmodi: ‹Salmacida spolia sine sudore et sanguine›», *De officiis* I.61) aus der Assoziation von höchster Tugend mit harter Männlichkeit und von Verweiblichung mit moralischer Minderwertigkeit, was sich bei Cicero auch an anderen Stellen findet (vgl. *De off.* I.14). Vitruv lokalisiert in seinem Werk *Über die Architektur* von 22 v. Chr. (Buch II, Kap. 8.11–13) die Quelle von Salmacis nahe einem Tempel von Venus und Merkur bei Halikarnassos. «Nach falscher Meinung wäre morbide Liebe die Folge (*venerio morbo inplicare*) für die, die aus ihr trinken.» (12) Er bestreitet es als unmöglich, dass das Wasser weich und unzüchtig mache (*molles et inpudicos*), aber es sei klar und schmecke ausgezeichnet. Sein Ruf stamme vielmehr daher, dass in seiner Umgebung die Seelen von Barbaren von der süssen Humanität der griechischen Zivilisation weich geworden waren.

den verschiedenen Erzählebenen. Deutlich gelungen ist Ovid die Umgestaltung der Geschichte von Hermaphroditos, auch wenn diese heute teilweise als Leidensgeschichte interpretiert wird. Doch auch der als verwunschen geltende Ort erhält einen neuen Ruf. Und zugleich findet eine Metamorphose von männlicher Schwächung, Entkräftung und Impotenz in postorgasmische und Weichheit und Süsse jenseits jeglichen Begehrens statt. Unter der hier vorgeschlagenen Lektüre wird jedoch die Figur des Hermaphroditos am meisten verwandelt. Vor uns sehen wir nun ein Wesen, das zwei enthält, eine schöne Frau und einen schönen Jungen, die in fortwährender Vereinigung selig sind.

Der Zauber, der auf dem See liegt, erscheint so nicht als Verwünschung, sondern als ein vielleicht nicht ganz desinteressiertes Geschenk der Nymphe (oder beider) an alle kommenden Männer, die in ihrem Quell den gleichen Genuss werden erleben dürfen: Das am begehrte Weibliche kommt auf sie zu und bleibt für immer an ihnen und um sie, so dass sie nur noch zur Hälfte Mann sind (*semivir*, *semimas*). Anderseits aber, und das wird zweimal explizit hinzugefügt, werden sie bzw. ihre Glieder weich (*mollita*, *mollescat*). Dieser Zusatz muss noch etwas anderes bedeuten als Verweiblichung oder Verminderung von Männlichkeit, die bereits konstatiert ist: Er drückt die in dieser Verschmelzung erfahrene selige Entspannung aus.[62]

Eine Bestätigung dieser Deutung findet sich im 15. Buch der Metamorphosen, in der noch einmal vom See Salmacis' die Rede ist:

> «Aber was noch erstaunlicher ist, sind Flüssigkeiten, die nicht nur die Körper, sondern auch die Seelen zu verändern vermögen. Wer hat nicht von Salmacis' unzüchtigen [obscenae] Wellen gehört [...]?»[63]

Von Albrecht übersetzt «obscenae» mit «entmannend», was der üblichen pejorativen Deutung der androgynen Verschmelzung entspricht (Hermann Breitenbach übersetzt «abscheulich»). Abgesehen von der Gewagtheit der Übersetzung, der auf diese Weise jegliche sexuelle Konnotation fehlt, wird dies dem Kontext der Stelle nicht gerecht. Denn offenbar wird hier gesagt, dass sich dem, der dieses Wasser berührt, auch die *Seele* verwandelt – in unzüchtiger, schamloser Weise. Welche Veränderung der Seele wäre wohl in sexueller Konnotation als «unzüchtig» oder «schamlos» zu bezeichnen, wenn nicht die fortdauernde Wollust oder die selige Wonne danach, die für den Mann einen ebensolang dauernden Zustand der Ermattung bedeutet? Salmacis hingegen ist nach dem Akt der Vereinigung durchaus noch in der Lage, Hermaphroditos' Eltern zuzuwinken und mit einem Zuruf zu einem weiteren Zauber mit gleichen Effekten zu bewegen.

---

[62] Um es mit den Worten der Band Genesis (1971) zu sagen: «Both had given everything they had. / A lover´s dream had been fulfilled at last, / Forever still beneath the lake.» Hier klingt in der ewigen Ruhe die Erlösung aus der Welt des Begehrens an, die in dieser Fantasie, wie im populären Mythos der Urgeschlechter, wie in der gnostischen Sehnsucht, gewonnen wird durch immerwährende sexuelle Verschmelzung zu einem Wesen.

[63] Ovid, *Met.* XV.316–320: «quodque magis mirum est, sunt, qui non corpora tantum, / verum animos etiam valeant mutare liquores. / cui non audita est obscenae Salmacis undae Äthiopesque lacus?»

Abschliessend sei betont, dass mit dieser Deutung weniger der Anspruch erhoben wird, Ovids Absichten erfasst zu haben. Es geht vielmehr darum, den üblichen Unterstellungen eine konträre Lesart entgegenzuhalten. Es ist nicht der Originaltext, der die Verwandlung unzweifelhaft als Unglück darstellt, sondern die durch Interpreten und Übersetzer vorgenommene Deutung des Weichwerdens bzw. der Entspannung als Verweiblichung und der Verweiblichung als entsetzlichen Unglücks.

2.3 Gemeinsame Herkunft: Der Kontext von Erotik und Ganzheit

Die beiden von Platon und Ovid kreierten Mythen der Androgynie unterscheiden sich durch die umgekehrte Richtung der Verwandlung: Werden im Mythos der drei Urgeschlechter diese von den Göttern geteilt und ersehnen daraufhin die Wiedervereinigung, widerfährt diese bei Ovid einer Nymphe und einem Jungen in extremis, indem sie zu einem androgynen Wesen verschmelzen. Gemeinsam ist beiden Geschichten die ursächliche Verknüpfung der Zweigeschlechtlichkeit mit heterosexuellem Begehren: Erklärt Platons Aristophanes mit der ursprünglichen Androgynie das Begehren zwischen Mann und Frau, führt dieses Begehren bei Ovid zu ihrer Verschmelzung zu einem androgynen Wesen. In jedem Fall geht es um erotische Anziehung, aber auch um die Sehnsucht nach Ganzheit, die durch die Vereinigung mit einem begehrten Anderen hergestellt werden soll.

Zweigeschlechtliche oder geschlechtlich nicht eindeutige Menschen oder Fabelwesen wurden den beiden Quellen folgend zunächst androgyn, später auch hermaphroditisch genannt, wobei die beiden Ausdrücke synonym gebraucht werden.[64] Die positive Bedeutung, die mit Mythos, Fantasie und Sehnsucht verbunden ist, wurde jedoch keineswegs auf die real existierenden Hermaphroditen übertragen, sondern steht in krassem Gegensatz zu deren Behandlung. Vor der Darstellung dieser sozialen und dann der wissenschaftlichen Realität soll noch ein Diskurs angesprochen werden, in dem die Vorstellung der Androgynie seit der Spätantike eine zentrale Rolle spielt.

2.4 Der androgyne Adam

Mythen der Entstehung des Menschen (Anthropogonien) werfen regelmässig die Frage nach dem Geschlecht des oder der ersten Menschen auf. Auch bei der Auslegung der Bibel erlangte die Frage grosse Bedeutung, ob der erste Mensch männlich war oder androgyn.

2.4.1 Die Genesis

Die beiden Schöpfungsgeschichten der *Genesis* lassen in dieser Hinsicht unterschiedliche Deutungen zu. In der ersten Geschichte (Gen 1.1–2.3) wird die Erschaffung der Menschheit wie folgt beschrieben:

> 27 Gott [*Elohim*] schuf also den Menschen [*adam*] als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. 28 Gott segnete sie und

[64] Plinius schreibt um 77 n. Chr., dass «androgyn» früher sei als «hermaphroditisch»: «Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos [..].», Plinius d. Ä., *Naturalis Historia* VII.34.

> Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch [...] (Gen 1.27–28, Einheitsübersetzung)

An späterer Stelle – die wie die vorstehende jüngeren Datums ist als die zweite Geschichte des Sündenfalls – heisst es noch einmal ganz ähnlich:

> Als Mann und Frau erschuf er sie, er segnete sie und nannte sie Mensch [*adam*] an dem Tag, da sie erschaffen wurden. (Gen 5.2)

Der hebräische Ausdruck *adam* ist hier kein Eigenname, sondern ein Gattungsbegriff, in der Oxford-Bibel auch mit Menschheit (*humankind*) übersetzt.

Die zweite Schöpfungsgeschichte, die zwischen den gerade zitierten Teilen eingebettet ist (Gen 2.4–3.24), scheint die Erschaffung der Menschen zu wiederholen:

> 7 Da formte Gott, der Herr [*YHWH Elohim*], den Menschen [*adam*] aus Erde vom Ackerboden [*adamah*] und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen. [...] 18 Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht. [...] 21 Da liess Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch. 22 Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. 23 Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein / und Fleisch von meinem Fleisch. / Frau [*ishah*] soll sie heissen, / denn vom Mann [*ish*] ist sie genommen. (Gen 2.7–2.23, Einheitsübersetzung)

Im letzten Satz wird über den Wortlaut der hebräischen Ausdrücke die Frau aus dem Mann abgeleitet, ebenso wie vorher der Mensch Adam aus der Erde.[65] In dieser zweiten Geschichte folgt der Sündenfall, der zur Vertreibung aus dem Paradies führt und erst dann gibt Adam seiner Frau den Namen Eva (das hebräische Wort assoziiert *Leben*).

Die erste Geschichte ist nicht vor dem babylonischen Exil im sechsten Jh. v. Chr. entstanden, die zweite wurde vermutlich früher verfasst.[66] Die Deutung dieser Geschichten war Gegenstand intensiver philosophischer und theologischer Bemühungen. Auf dem Spiel steht das grundlegende Herrschaftsverhältnis menschlicher Gemeinschaft: Ist Adam männlich und zuerst von Gott erschaffen, kann damit über die grössere Gottnähe mühelos die Dominanz des Mannes begründet werden. In diesem Fall wird die genealogische Priorität benützt, um seine ontologische und damit auch seine irdische Vorherrschaft zu rechtfertigen. Jegliche Annäherung an Gott, die auch der Frau im Prinzip möglich bleibt, bedeutet dann umgekehrt eine Ver-

[65] Auch die Ausdrücke *human* und *Humus*, die auf lat. *humus*: *Erde, Erdboden* zurückgehen, haben dieselbe, letztlich indoeuropäische, Wurzel. Demnach wird der Mensch als «Erdenbewohner» bezeichnet (siehe Duden, Herkunftswörterbuch).

[66] Man unterscheidet die Priesterschriften, die mit Sicherheit frühestens aus der Zeit des Exils stammen, von den nichtpriesterlichen. Von diesen ist umstritten, wann sie entstanden und wie sie zusammengesetzt wurden. Die seit Ende des 19. Jh. verbreitete Annahme (Johannes Wellhausen), dass sie aus dem 9. Jh. stammen und aus zwei Traditionen (Jahwe und Elohim) zusammengefügt sind, wird neuerdings bezweifelt. Das Material scheint jedenfalls vor-exilisch, also älter zu sein als die Priesterschriften (siehe Michael Coogan 2001, Introduction to Genesis).

männlichung. Die Rechtfertigung der Superiorität des Mannes erfolgt hier nicht durch irgendeine Eigenschaft, etwa durch überlegene Fähigkeiten, Grösse, Stärke oder die Abwesenheit von Schwangerschaften. Diese könnten zwar für Begründungsversuche seiner Überlegenheit in bestimmten Bereichen verwandt werden. Doch nur dadurch, dass er insgesamt Abbild Gottes ist und die Frau nur Abbild des Mannes, wird seine Dominanz verabsolutiert und bedingungslos.[67] Dies ist der Weg, den Paulus und die Kirchenväter einschlagen. Das weibliche Geschlecht wird in der christlichen Metaphysik zum zweiten und damit zweitrangigen Geschlecht.[68]

War die Menschheit hingegen von Anfang an sowohl männlich als auch weiblich, wie die erste Geschichte lautet, oder Adam von Anbeginn androgyn und wurde dann erst in eine männliche und eine weibliche Hälfte geteilt – eine mögliche Deutung der zweiten Geschichte –, würde dies eine egalitäre Position stützen und die Rechtfertigung männlicher Dominanz zumindest erschweren.[69] Diese Diskussionen finden bis heute statt, und zwar nicht nur in der Theologie, sondern auch in Sozialphilosophie und Sozialpolitik, wenn es um die Frage geht, ob die Leitidee der Geschlechterdifferenz oder aber die der Androgynie besser für eine geschlechtergerechte Gesellschaft taugt.[70]

2.4.2 *Philo von Alexandrien*

Die Auffassung, Adam sei androgyn gewesen, findet sich in der rabbinischen Tradition, die im nächsten Abschnitt vorgestellt wird. Die Position des jüdischen Philosophen Philo (20 v. Chr. – 50 n. Chr.), der erheblich dazu beitrug, die Exegese der Bibel mit den philosophischen Begriffen der Griechen vorzunehmen, unterscheidet sich erheblich davon. Seinem Werk über die *Weltschöpfung nach Moses* (ca. 40 n. Chr.) zufolge sagt dieser in der ersten Schöpfungsgeschichte, dass Adam erschaffen (*gegonotos*), in der zweiten, dass er gebildet oder geformt wird (*plasthentos*). Der erste Adam ist demnach kein leibliches Wesen, sondern ein rein geistiges, «Idee, Gattung oder Sie-

---

[67] Sylviane Agacinski (2005) 130f.

[68] Dies ist auch der Titel von Simone de Beauvoirs Hauptwerk «Le deuxième sexe», das auf Deutsch ungenau mit «Das andere Geschlecht» übersetzt ist.

[69] Die Tendenz zur Androgynie ist in jüdischen und gnostischen Lehren der Antike sowie in der mittelalterlichen jüdischen Mystik anzutreffen (Charles Mopsik 2003).

[70] Sylviane Agacinski (2005, 133ff.) spricht sich gegen die androgyne Leitidee aus, da die Anwesenheit beider Geschlechter im ersten Menschen oder in jedem Menschen auch nicht die Hierarchisierung verhindere. Ihre Beobachtung ist richtig, dass die Idee der psychischen Androgynie dem dominanten Mann ermöglicht, auch noch das Weibliche zu absorbieren, wie dies in der Aneignung der weiblichen Gebärfähigkeit durch den Mann geschieht, die z. B. bei Platon vielfach belegt ist (z. B. in Sokrates' «Geburtshelferschaft» oder in der Privilegierung der seelischen und geistigen Zeugung und Fortpflanzung im *Symposium*). Dies setzt jedoch die Deutungshoheit der Männer in der Schriftinterpretation voraus, die gegenwärtig nicht mehr gegeben ist. In Abwesenheit sozialer männlicher Dominanz und vor allem männlicher Deutungshoheit könnte eine androgyne Grundannahme theologischer oder anthropologischer Art ein angemessener Ausdruck einer egalitären Haltung und Gesellschaft sein (vgl. dazu Herbert Marcuse 1974, 409–421).

gel», körperlos und «weder männlich noch weiblich».[71] Erst in *Genesis* 2.7 werde er aus Erde zu einem Wesen der wahrnehmbaren Welt geformt. «Zusammengesetzt [...] aus Leib und Seele, ist er Mann oder Frau und von Natur sterblich.»[72] Die geschlechtliche Differenzierung bleibt nicht wertneutral, denn der Mann wird mit dem Geist assoziiert, die Frau mit der Sinnlichkeit, über die das Vergnügen – die Schlange – Eingang findet und den Geist überlistet.[73]

2.4.3 *Die rabbinische Tradition*

Androgyne Deutungen von Adam sind in der rabbinischen Tradition der Schriftkommentare, dem Midrasch, nachweisbar. Der zweite der folgenden Midraschim, die aus der Zeit zwischen 260 und 330 n. Chr. stammen, zeigt eine frappierende Ähnlichkeit mit dem Mythos aus Platons *Symposium:*[74]

> «Rabbi Yirmeya ben Eleazar sagte: Als der Heilige, gepriesen sei Er, Adam den ersten Menschen schuf, machte Er ihn androgyn, was gesagt wird mit ‹Männlich und weiblich erschuf Er sie ... und Er nannte sie Adam› (Gen 5:2)
>
> Rabbi Chemouel bar Nahman sagte: Als der Heilige, gepriesen sei Er, Adam den ersten Menschen schuf, machte Er ihn mit zwei Gesichtern, dann teilte er ihn, Rücken an Rücken, ein Rücken hier (für den Mann), ein Rücken da (für die Frau). Man wandte ein: Es steht aber geschrieben: ‹YHWH nahm eine seiner Rippen› (Gen 2:21)! Rabbi Chemouel bar Nahman antwortete: ‹Eine seiner Rippen› bedeutet ‹eine seiner zwei Seiten›, wie im Ausdruck ‹und für die Rippe [*zela*] des Tabernakels› (Ex 26:20), den der aramäische Übersetzer wiedergibt mit ‹und für die Seite des Tabernakels›.»[75]

Der Schluss ist nur auf dem Hintergrund zu verstehen, dass das hebräische Wort *zela* sowohl Rippe als auch Seite heissen kann, und dass es ebenso wie in «die *zela* eines Tabernakels» auch bei der Erschaffung Evas bzw. der Teilung des ersten Menschen in Mann und Frau nicht als Rippe, sondern als «Seite» übersetzt werden muss.

---

[71] «[...] *idea tis ê genos ê sphragis, noêtos, asômatos, out'arren oute thêly*» (Philo, *De opificio mundi*, §134). Nach §69 ist dieser göttliche Mensch aber auch der Intellekt des irdischen Menschen, der die Seele zu leiten hat (cf. Émile Bréhier (1925): *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 121).

[72] «*Ho men gar diaplastheis aisthêtos êdê metechôn poiotêtos, ek sômatos kai psychês synestôs, anêr ê gynê, physei thnêtos*» (Philo, *De opificio mundi*, §134f.). Typisch für Philo ist seine Charakterisierung des Menschen als Grenzwesen, das sterblich ist (körperlich) und unsterblich zugleich (dem Denken nach: «*kata de tên dianoian athanaton*»).

[73] «*En hêmin gar andros men echei logon ho nous, gynaikos d'aisthêsis*» (ibid., §165). §§ 157–159 beschreiben eindrücklich den Menschen des Vergnügens, der ist wie die Schlange. Es ist der Geist, der leiten und führen muss, wie später auch bei Augustinus.

[74] Die erste der beiden Stellen wurde später verfasst (*Midrach Rabba* I: Genèse Rabba, 633–39). Der Midrasch zur *Genesis* wurde in der zweiten Hälfte des fünften Jh. n. Chr. niedergeschrieben und basiert auf einer Tradition mündlicher Kommentierung einzelner Stellen, die bis ins zweite vorchristliche Jh. zurück reicht. Eine Kanonisierung der Bibel, so dass ein fester Bezugspunkt für Kommentare gegeben war, war erst gegen 200 v. Chr. erfolgt (ibid., Introduction, 10–13).

[75] Midrach Rabba, Bd. I, *Genesis*, VIII.1; aus dem Hebräischen ins Frz. von Bernard Maruani / Albert Cohen-Arazi; aus dem Frz. MG.

2.4.4 Die Gnosis

Im gnostischen Gedankengut der ersten Jahrhunderte, das vielerlei mythologische Traditionen vermischte, ist die ursprüngliche und göttliche Androgynie fundamental. Die Trennung von weiblich und männlich gilt häufig als Symbol und Grund des weltlichen Unglückszustands; das Heil besteht insofern in der Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit (*utrumque*). Anderseits finden sich in der Gnosis im Zusammenhang der Abscheu vor der Welt und dem Fleisch auch Elemente der Negation des Geschlechtlichen (*neutrum*).[76]

Nach einer Schrift von ca. 345 n. Chr.[77] wurde der Mensch in drei Schritten erzeugt: als Geist, als Seele und als irdisches Wesen. Während der erste Mensch (der erste Adam) reiner Geist (*pneuma*) oder Licht (*phôs*) ist, ist der zweite, der seelische Mensch androgyn oder hermaphroditisch angelegt.[78] Der weibliche Anteil wird Eva, Aphrodite oder Pandora genannt und diese Benennung wird auch für den gesamten psychischen Menschen beibehalten. Erst der irdische Mensch liegt schliesslich in doppelter Ausführung vor, als Mann und als Frau (irdische Eva).[79]

2.4.5 Das Christentum

Die frühen Christen wurden als *drittes Geschlecht* (*tertium genus*) bezeichnet, sowohl von sich selbst als auch von ihren Gegnern. Diese Bezeichnung hatte jedoch zumindest in der Eigenanwendung nichts Geschlechtliches: das erste Geschlecht (*genus primum*) waren die Heiden (also Griechen, Römer etc.), das zweite (*genus alterum*) die Juden und das dritte waren die Christen.[80]

Androgyne Interpretationen der heiligen Schriften, sei es in Bezug auf Gott oder auf Adam, wurden von der christlichen Lehre letztlich abgelehnt. Dabei spielte auch eine Rolle, dass die christliche Theologie der ersten Jahrhunderte bestrebt war, sich gegen andere Geistesströmungen wie die Gnosis abzugrenzen. So wurde betont, dass der Mensch von Anfang an leiblich erschaffen war und nicht zunächst als Geist oder Idee. Die Androgynie oder Geschlechtslosigkeit des ersten Menschen oder eine Doppelgeschlechtlich-

---

[76] RAC 1988, 671, 679.

[77] Michel Tardieu 1974, 38. Es handelt sich um die *Schrift ohne Titel*, kurz SoT, verfasst von einem Ägypter, nach Tardieu vielleicht von einem in Ägypten lebenden Juden (33f.) oder aber von einer Person, die Ägypten bewundert.

[78] SoT 161,12–20; Michel Tardieu 1974, 89, 101.

[79] SoT 162,24–165,28; Michel Tardieu 1974, 119ff.

[80] Vgl. Adolf von Harnack ([4]1924, 1902): *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Buch II, Kap. 7: «Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht»; v. a. 264–267, 285–287: An der ältesten Stelle zu Beginn des zweiten Jh. spricht der christliche Verfasser der *Praedicatio Petri* den Christen eine dritte Art der Gottesverehrung zu («*Hymeis* [...] *tritô genei sebomenoi, Christianoi*», in: Clemens von Alexandria, *Stromata* VI.5, 41). Der Kirchenvater Tertull schreibt 197 in Karthago, dass die Christen «drittes Geschlecht» genannt werden («tertium genus dicimur»: *ad nat.* I, 8). Um 242 nennen sich die Christen selbst so («sumus tertium genus hominum»: Pseudocyprian, *De pascha computus*, c.17). Ob diese Bezeichnung in geschlechtlicher oder sexueller Konnotation abschätzig gegen die Christen gebraucht wurde, muss dahingestellt bleiben. Sowohl Jungfräulichkeit als auch «widernatürliche Unzucht» konnte als «tertium genus» bezeichnet werden (vgl. Adolf von Harnack 1924, 286, Fn 4 mit Stellennachweisen).

keit Gottes wurden ebenso verworfen wie geschlechtliche Neutralität oder die Aufhebung des Geschlechterunterschieds auf Erden.[81]

Augustinus (354–430) spricht sich deutlich gegen die Hypothese aus, dass der zuerst erschaffene Mensch zugleich männlich und weiblich oder wie bei Philo geschlechtsneutral gewesen sei. Nur deshalb heisse es in der ersten Schöpfungsgeschichte, «‹Er schuf ihn, als männlich und weiblich schuf er sie›, damit zugleich auch der Leib als erschaffen verstanden werde».[82] Die Schrift wolle dadurch dem Missverständnis vorbeugen, Gott habe zuerst nur den Geist oder den «inneren Menschen» erschaffen und nicht zugleich den Leib, dessen Bildung erst in der zweiten Schöpfungsgeschichte beschrieben werde. Wer so etwas annimmt, beachte nicht, «dass der Mensch nur in leiblichem Sinne männlich und weiblich werden konnte.» Damit man die Stelle aber nicht so verstehe, als ob jeder einzelne Mensch Weibliches und Männliches in sich vereine, «so wie hie und da Menschen zur Welt kommen, die man Androgyne nennt», hätte der Verfasser zuerst den Singular verwendet: «Er schuf ihn» im Sinne von: «Er schuf die Menschheit als männlich und weiblich» und dann zur Verdeutlichung im Plural angefügt, «er schuf sie und segnete sie».[83]

Die Auffassung von Augustinus, die im Christentum für das kommende Jahrtausend und weit über die Reformation hinaus dominant werden sollte,[84] schliesst die Androgynie des ersten Menschen aus. Im Übrigen wird die Hierarchisierung des Geschlechterunterschieds fortgesetzt. Eva ist als Gehilfin Adams erschaffen. Da zur tatkräftigen Unterstützung «eine männliche Hilfskraft besser gewesen» wäre und auch zur Vermeidung von Einsamkeit ein Freund zuträglicher, erklärt sich die Bildung einer Frau nur dadurch, dass ihre spezielle Hilfsfunktion und ihr Zweck ist, «ihm Kinder zu gebären».[85]

Bezüglich androgyner Menschen erwähnt Augustinus Geschichten, die von ganzen Menschenarten erzählt würden:

> «andere hätten doppelgeschlechtliche Natur, rechts eine männliche, links eine weibliche Brust, sie könnten sich selbst begatten, zeugen und gebären»[86]

Augustinus weist derlei Geschichten als unzuverlässig zurück. Die Existenz einzelner hermaphroditischer Menschen erkennt er dagegen an:

> «Androgyne, die man auch Hermaphroditen nennt, kommen zwar selten vor, ganz fehlen sie aber zu keiner Zeit. In ihnen [Perl: in solchen Zwittern] tritt beiderlei Geschlecht derart auf, dass es ungewiss ist, nach welchem man sie eher benennen soll. Trotzdem hat es der Sprachgebrauch vorgezogen, sie

---

[81] RAC 1988, 675–679.
[82] Augustinus, *De Gen*, Buch III, Kap. 22.
[83] Augustinus, *De Gen*, Buch III, Kap. 22.
[84] Kurt Flasch 2004, 34, 39.
[85] Augustinus, *De Gen*, Buch IX, Kap. 5.
[86] Augustinus, *De civitate dei*, XVI.8. Die Quelle könnte Plinius der Ältere gewesen sein, der einen solchen Bericht Calliphanes zuschreibt, während die Annahme über die Brüste auf Aristoteles zurückgehe: «Supra Nasamonas confinesque illis Machlyas androgynos esse utriusque naturae, inter se vicibus coeuntes, Calliphanes tradit. Aristoteles adicit dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse.» (*Naturalis Historia* VII, 15).

> nach dem besseren, dem männlichen, zu nennen, denn niemand würde von Androgyninnen oder Hermaphroditinnen sprechen.»[87]

Er nennt die Androgyne als Spezialfall von monströser Nachkommenschaft bei den Menschen,[88] die jedoch gerechtfertigt sei, da Gott sie geschaffen hat. Auch sie seien zweifellos Menschen, wie alle sterblichen vernunftbegabten Lebewesen und stammen ergo von Adam ab.

3. Die Behandlung der Hermaphroditen

Auch wenn die Doppelgeschlechtlichkeit mancher Götter oder des ersten Menschen Vollkommenheit ausdrückt und die Androgynie sexuelle Vereinigung symbolisieren kann, bedeutet dies nicht, dass tatsächlich existierende androgyne Menschen ebenso geschätzt oder verehrt wurden. Sie lösten im Gegenteil Entsetzen aus und wurden in der Regel getötet. Mythologische Fantasie und gelebte Realität des Hermaphroditismus klaffen entschieden auseinander.

Hermaphroditen galten in der Antike lange Zeit als Monster (gr. *teras*, lat. *monstrum, portentum, prodigium*)[89] und wurden getötet oder ausgesetzt.[90] Dabei ist zu bedenken, dass anders als bei Ägyptern, Juden oder Germanen, wo Neugeborene in der Regel aufgezogen wurden, es im antiken Griechenland und frühen Rom Recht des Familienoberhaupts und üblich war, nach der Geburt des Kindes zu beschliessen, ob es angenommen oder getötet bzw. ausgesetzt wird.[91] Bei dieser Entscheidung konnte das Geschlecht eine Rolle spielen oder auch die Anzahl der bereits vorhandenen Kinder.

Die Geburt oder das Auftauchen von *monstra* wurde darüber hinaus als böses Omen für die gesamte Gemeinschaft interpretiert,[92] als Botschaft der Götter, dass ihr gutes Einverständnis mit den Menschen gebrochen sei.[93] Neben der Tötung der Person wurden Zeremonien der Reinigung als nötig erachtet, um die Ansteckung mit der Unreinheit zu beseitigen, die alle

---

[87] Augustinus, *De civitate dei*, XVI, 8; die Übersetzung von C. Johann Perl wurde leicht modifiziert. Eine Entsprechung für den Ausdruck Zwitter findet sich im lateinischen Original nicht: «Androgyni, quos etiam Hermaphroditos nuncupant, quamvis ad modum rari sint, difficile est tamen ut temporibus desint, in quibus sic uterque sexus apparet, ut, ex quo potius debeant accipere nomen, incertum sit; a meliore tamen, hoc est a maculino, ut appellarentur, loquendi consuetudo praevaluit. Nam nemo umquam Androgynaecas aut Hermaphroditas nuncupavit.»

[88] Augustinus, *De civitate dei*, XVI,8: «[...] de monstrosis apud nos hominum partubus». Die Übersetzung Perls «für solch monströse Missgeburten bei uns Menschen» verdoppelt unnötigerweise die Abwertung, denn «partus» bedeutet einfach die Nachkommenschaft.

[89] Eva Cantarella 2005, 6. Laut Marie Delcourt 1958, 65, galten sie sogar als Monster «par excellence».

[90] Eine Liste androgyner Neugeborener, die nach der Geburt getötet wurden, findet sich in Julius Obsequens, *Prodigiorum libri* (in Titus Livius' *Periochen*; cf. Eva Cantarella 2005, 7).

[91] Paul Veyne 1989, 23ff.: Der römische Bürger hat nicht schon mit dem Ereignis der Geburt ein Kind, sondern erst, wenn er es durch die Geste des Aufhebens (*tollere*) anerkannt hat.

[92] Dies behauptet im ersten Jh. n. Chr. Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, VII, 15. Diodor Siculus konstatiert im Jahrhundert zuvor, dass manche Leute meinen, sie würden Glück oder Unglück ankündigen (*Weltgeschichte*, Buch IV, Kap. 6.5).

[93] Marie Delcourt 1958, 65–69; Stefan Hirschauer 1999, 69–72; Eva Cantarella 2005, 6–7.

betraf, die mit ihr in Berührung gekommen waren – wie mit dem Wasser des Sees von Salmacis. So berichtet Seneca, dass Neugeborene unklaren Geschlechts sofort ertränkt wurden, woraufhin in einem Fall drei Gruppen von neun Jungfrauen singend durch die Stadt liefen, um jegliche Ansteckung zu tilgen.[94]

Es wird auch von Frauen erzählt, die sich in Männer verwandelt haben.[95] Sie wurden ebenfalls getötet. So beschloss der römische Senat um 90 v. Chr. in einem derartigen Fall, den der Gatte der Betroffenen vorgebracht hatte, die Verbrennung bei lebendigem Leibe. In Athen entschied man einige Zeit danach ebenso.[96] Erst nach und nach wurde der Aberglaube als solcher benannt und durch rationalere Verhaltensweisen abgelöst. So konstatiert Plinius der Ältere im ersten Jh. unserer Zeitrechnung, dass die Androgynen ehemals als unheilvoll angesehen wurden, nun aber als unterhaltend.[97]

Die Einstellung zu Hermaphroditen wird besonders in juristischen Texten deutlich. Eines der ersten Gesetze, das Romulus zugeschrieben wird (achtes Jh. v. Chr.), autorisierte die Tötung missgestalteter Neugeborener, wozu Androgyne gerechnet wurden.[98] Im Jahr 450 v. Chr. wurde das Gesetz verschärft, indem die Tötung vorgeschrieben wurde.[99] Ein Problem war die Festlegung der Grenze zwischen Normalität und Abweichung. Sie blieb Auslegungssache und wurde von Juristen über Jahrhunderte diskutiert.[100]

Die Lage änderte sich erst grundlegend im römischen Kaiserreich.[101] So greifen die justinianischen Gesetze des sechsten Jh. n. Chr. Vorschläge von Juristen aus dem dritten Jh. auf und sehen vor, dass das Überwiegen von Geschlechtsmerkmalen für die Zuweisung des Geschlechts bestimmend sei. Dies bedeutet, dass zumindest keine Zwangstötung mehr vorgesehen war. Es blieb jedoch die Frage offen, was zu tun sei mit Neugeborenen ohne überwiegende Merkmale eines der beiden Geschlechter. Die kanonischen Gesetze des Mittelalters führten für diese Fälle das Recht ein, im erwachsenen Alter das Geschlecht zu wählen. Der Vater konnte nun bei der Geburt ein provisorisches Geschlecht festlegen, das galt, bis die Person das heiratsfähige Alter erreichte.[102] Das Zivilgesetz hat die Regelung des Kirchenrechts

---

[94] Seneca, *De ira*, 1, 15, 2. Siehe auch Titus Livius, XXXI, 12 und XXVII, 37.

[95] Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, VII, 36 («Ex feminis mutari in mares non est fabulosum.»). Cf. Marie Delcourt 1958, 67–69.

[96] Diodor Siculus, XXXII, 12.

[97] Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, VII, 34: «Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis.» Cf. Marie Delcourt 1958, 68.

[98] Eva Cantarella 2005, 6, unter Bezug auf Dionys von Halikarnass, 25 (zweite Hälfte erstes Jh. v. Chr.), der von der *norma romulea* berichtet. Cf. Eva Cantarella, L'Hermaphrodite. Mythe et réalité, in: Cantarella, *Pompei. Les visages de l'amour*, Paris, Albin Michel, 2000, 96f.

[99] Cicero, *De legibus* 3, 8, 19.

[100] Siehe etwa *Digesta Iustiniani Augusti*, 50, 16, 135 zu Ulpians Diskussion im dritten Jh. v. Chr. Zur Debatte zwischen römischen Juristen siehe Eva Cantarella, Persone e famiglia, in: A. Schiavone (Hg.), *Diritto privato romano. Un profilo storico*, Turin, 2003.

[101] Stefan Hirschauer 1999, 69–72.

[102] Siehe auch Michel Foucault 1980; dt. in Schäffner/Vogl 1998.

aufgegriffen und durch das Prinzip «in dubio pro masculo» ergänzt, vermutlich um der Person die ihr potentiell zustehenden männlichen Privilegien zu erhalten.[103]

Im erwachsenen Alter musste die Person sich dann ein für alle Mal unter Eid für ein Geschlecht entscheiden. Der Bruch dieses Eids stand bis ins 17. Jh. als Sodomie unter Todesstrafe. Erst im 18. Jh. ging man allmählich dazu über, von der Medizin das «wahre Geschlecht» feststellen zu lassen.[104] Die Zuweisung eines vorläufigen Geschlechts durch die Eltern und letztlich auch die Geschlechtswahl im erwachsenen Alter treten damit allmählich gegenüber der Entscheidung von Sachverständigen in den Hintergrund. In folgendem Gesetz, dem *Allgemeinen Landrecht für die Preussischen Staaten* von 1794, liegen die Elemente noch nebeneinander vor, auch wenn deutlich das medizinische Urteil dominiert:

> «§19 Wenn Zwitter geboren werden, so bestimmen die Aeltern, zu welchem Geschlechte sie erzogen werden sollen. §20 Jedoch steht einem solchen Menschen, nach zurückgelegtem achtzehnten Jahre, die Wahl frei, zu welchem Geschlechte er sich halten wolle. [...] §23 Der Befund des Sachverständigen entscheidet, auch gegen die Wahl des Zwitters, und seiner Aeltern».[105]

Dieses wenn auch eingeschränkte Recht der Geschlechtswahl blieb erhalten,[106] bis es 1900 im Rahmen der Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches im Deutschen Reich abgeschafft wurde – unter Protesten hochrangiger Wissenschaftler wie Rudolf Virchow, Theodor Landau und Magnus Hirschfeld sowie unter späterer Kritik Manfred Bleulers.[107]

4. Die moderne Wissenschaft

Wie Thomas Laqueur festgestellt hat,[108] dominierte in Antike und Mittelalter das Eingeschlechtermodell, d. h. die Auffassung, dass das weibliche Geschlecht ein unvollständig entwickeltes männliches sei. Die seit der Renaissance zunehmende wissenschaftliche Forschung habe dann anatomische Erkenntnisse erbracht, die zur Aufgabe dieses Paradigmas hätten führen müssen. Dennoch hatte das Modell Beharrungskraft und wurde erst im 18. Jh. zugunsten des Zweigeschlechtermodells aufgegeben. Männer und Frauen wurden nun im Grenzfall wie verschiedene Arten angesehen.[109]

---

[103] Stefan Hirschauer 1999, 70; siehe auch den Hinweis, dass dieses Prinzip im 20. Jh. aus pragmatisch-chirurgischen Gründen durch das gegenteilige «im Zweifelsfall: weiblich» abgelöst wurde (74).

[104] Siehe dazu Michel Foucault, «Das wahre Geschlecht» in: Schäffner/Vogl 1998, 7–18. Diese Einleitung Foucaults zu Herculine Barbins Erinnerungen ist erst in der englischen Ausgabe von 1980 vorhanden. Sie fehlt in der französischen von 1978 und erschien auf frz. in *Arcadie*, Jg. 27, Nr.323, Nov. 1980.

[105] PrALR, Erster Teil, Erster Titel; zitiert in Stefan Hirschauer (1999, 71) nach Andreas Wacke 1989; zu finden unter http://www.smixx.de/ra/Links_F-R/PrALR/pralr.html, zuletzt besucht am 12.3.2008.

[106] Für weitere Details siehe Stefan Hirschauer 1999, 71–74.

[107] Cf. Ulrike Klöppel 2002, 179, Fn17.

[108] Cf. Thomas Laqueur 1990.

[109] Dies galt nicht nur für die Medizin. Für das Feld der Ästhetik siehe z. B. Wilhelm Trapp 2003, sowie «L'homme beau. Remarques sur un corps impossible» in Michael

Im 18. Jh. ist nicht nur, kulminierend mit der amerikanischen und französischen Revolution, ein Umbruch der sozialen Strukturen im Rahmen zunehmender Aufklärung zu beobachten, sondern auch eine Verlagerung der normativen Kräfte bzw. ihrer Träger. So befindet sich die juristische Verhaltensnormierung auf theologischer Fundierung, die alles «unnatürliche», wie nicht-prokreative Sexualität oder den Geschlechtswechsel als «Sodomie»[110] unter Todesstrafe stellten, auf dem Rückzug, wird aber mehr und mehr durch medizinische Normierungen ersetzt, die die teils weiterhin bestehenden, aber nicht mehr fatalen Rechtsvorschriften und Verbote komplettieren. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist dann zusehends eine Suche nach Identität in der Geschlechtlichkeit und Sexualität zu beobachten, die bereits Ende des 18. Jh. mit identitären Zuschreibungen beginnt. Verhalten einer bestimmten Art wird als Ausdruck eines Persönlichkeitstyps (Onanist, Homosexueller, Sadist, Hysterikerin etc.) aufgefasst, deren Grundlage oder «Wahrheit» zunehmend im Körper und vor allem in der Sexualität gesucht wird.[111]

4.1 Die Sexualforschung

Um 1900 ist in der Sexualwissenschaft von sexuellen Zwischenstufen und vom dritten Geschlecht die Rede.[112] Die berühmte Zwischenstufentheorie wird von Magnus Hirschfeld vorgelegt.[113] Dieser verwendet auch den Begriff des dritten Geschlechts und zwar vorwiegend, um die Homosexuellen zu bezeichnen. Er identifiziert das dritte Geschlecht mit den sexuellen Zwi-

---

Groneberg 2006, 143–155, und die deutschsprachige Diskussion 156–160. Immanuel Kant folgte der radikalen Trennung (durch William Hogarth 1753 und Edmund Burke 1757) des Männlichen und Weiblichen nicht nur in seiner Ästhetik, sondern auch in Pädagogik, Moral und im Allgemeinen. Er spricht vom reizenden Unterschied, «den die Natur zwischen zwei Menschengattungen hat treffen wollen. Denn es ist hier nicht genug sich vorzustellen, dass man Menschen vor sich habe, man muss zugleich nicht aus der Acht lassen, dass diese Menschen nicht von einerlei Art sind»: Immanuel Kant (1764), *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Dritter Abschnitt.

[110] Cf. *The Routledge International Encyclopedia of Men and Masculinities* 2007, s.v. *sodomy*; Michael Groneberg 2006a. Die Bedeutung des Ausdrucks «Sodomie» hat sich erst im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte zu dem von Zoophilie, Pädikation (i.e. anale Penetration) und männlicher Homosexualität gewandelt. Sie umfasste davor alle widernatürliche Unzucht, d. h. nicht gottgefälliges Sexualverhalten (beruhend auf einer bestimmten Deutung von *Genesis* 19), konkret die nicht fortpflanzungsorientierte ausserehelliche sexuelle Aktivität. Der Begriff bezeichnete damit eher das, was seit dem 19. Jh. unter «Perversion» verstanden wurde. Die der «Perversion» (oder auch der «Abartigkeit») analoge inhaltliche Offenheit des Begriffs Sodomie zeigt sich an einem preussischen Rechtstext von 1743, der dafür argumentiert, den Geschlechtsverkehr zweier Personen verschiedener Konfession nicht automatisch als sodomitisch zu erachten (Hirschfeld 2001 (orig. 1914), 24). Dass der Geschlechtswechsel ebenfalls als Sodomie aufgefasst werden konnte, zeigt, wie sehr Hermaphroditismus unter dem Blickwinkel der Sexualität im engen Sinne von (perverser) Erotik aufgefasst wurde.

[111] Cf. Michel Foucault 1983.

[112] Siehe etwa Magnus Hirschfeld, *Berlins drittes Geschlecht*. Der Titel der ersten Auflage von 1901 lautete: «Was muss das Volk vom dritten Geschlecht wissen! Eine Aufklärungsschrift herausgegeben vom wissenschaftlich-humanitären Komitee».

[113] Magnus Hirschfeld, 2001 (orig. 1914), Kap. 19.

schenstufen und zitiert dabei den englischen Ausdruck «intersexes».[114] Er erwähnt Platons *Symposium* in dem Zusammenhang als älteste einschlägige Quelle, doch zuvor stellt er die damals aktuelle Benutzung des Begriffs des dritten Geschlechts durch Karl Heinrich Ulrichs vor, dem Hirschfeld sein Theoriegerüst verdankt.

Ulrichs (1825–95), Jurist, Publizist und Schriftsteller, ist einer der ersten gewesen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh. den Begriff des dritten Geschlechts in die Wissenschaft einführten. Er stützte seine Forderung der Entkriminalisierung von Homosexualität auf wissenschaftliche Resultate, wobei er biologisches, soziologisches und psychologisches Wissen zusammenführte.[115]

Ulrichs' Hauptargument war, dass die sexuelle Orientierung angeboren sei. Dazu entwarf er eine Theorie der individuellen Entwicklung, die Homosexuelle und Intersexuelle gleichermassen umfasst. Hermaphroditen belegten zunächst, dass die Natur Ausnahmen von der Regel mache, dass in einem Individuum nur ein Geschlecht entwickelt und das andere unterdrückt werde. Residuen des jeweils anderen Geschlechts gebe es ausserdem in jedem Menschen. Nun seien in jedem Embryo nicht nur Anlagen für beide körperliche Geschlechter (*Inclusa* §7), sondern auch «Keime» für die spätere sexuelle Orientierung vorhanden (§9). Die Entwicklung der verschiedenen Keime könne ähnlich wie beim Hermaphroditismus unterschiedliche Richtungen einschlagen. In Fällen gemischt männlicher und weiblicher Ausformung spricht Ulrichs vom dritten Geschlecht, unter das er auch die gleichgeschlechtlich Liebenden subsumiert.

> «Wir Urninge[116] bilden eine zwitterähnliche besondere geschlechtliche Menschenklasse, ein eigenes Geschlecht, dem Geschlecht der Männer und dem der Weiber als drittes Geschlecht coordiniert.» (*Vindex* §10)

Zunächst nimmt Ulrichs an, dass die Entwicklung des weiblichen Begehrenskeims in einem ansonsten männlichen Körper das somatische Substrat des Uranismus, d. h. der Homosexualität darstelle. Charakter und Habitus eines männlichen Urnings würden sich entsprechend in weibliche Richtung entwickeln (*Inclusa* §12). Demnach müssten jedoch alle Homosexuellen effeminiert sein. Der virile Urning widerspricht dieser Auffassung. Nur ein Jahr später verbessert Ulrichs seine Theorie, indem er zugesteht, dass Habitus,

---

[114] Magnus Hirschfeld 2001 (orig. 1914), 29f.

[115] Cf. K.-H. Ulrichs, *Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe*: In dieser mehrbändigen Kompilation von Originaltexten sind seine ersten Darstellungen der Theorie des dritten Geschlechts enthalten: *Vindex. Social-juristische Studien*, 1864; *Inclusa: Anthropologische Studien über mannmännliche Geschlechtsliebe*, Leipzig, Matthes, 1864; etc.

[116] Der später dominante Ausdruck «Homosexualität» war noch nicht etabliert. Ulrichs schlug die Terme «Uranismus» bzw. «Urning» und «Urninde» vor, die bis ins frühe 20. Jh. neben «Inversion» und «Konträrsexualität» in Gebrauch blieben. Ulrichs' Terminologie war von Platons *Symposium* inspiriert, in diesem Fall von der Rede des männerliebenden Pausanias, der dort zwei Aphroditen unterscheidet: eine «himmlische», die mutterlos aus Uranos entsprungen ist und deshalb nur Liebe zu Männern weckt und eine «gemeine», die Zeus und Dione als Vater und Mutter hat; das durch sie entfachte Begehren (der «Dioninge») könne sich deshalb auf Mann wie Frau richten.

sexuelle Orientierung und die Vorliebe für Aktivität oder Passivität ganz verschieden kombiniert sein können, was zur Multiplikation der angenommenen Keime für Seele und Charakter führt (*Formatrix*, 1865, §89). Letztlich konzipiert er «tausend Abstufungen» zwischen «Mann und Weib» (§99) und legt damit die Grundlage für die Zwischenstufentheorie Hirschfelds. Heute noch vertraut ist Ulrichs' Konzept der weiblichen Seele in einem männlichen Körper, das bei ihm jedoch nicht die Situation einer Transsexuellen beschreibt, sondern die eines effeminierten Homosexuellen.[117]

Magnus Hirschfeld (1868–1935), von Ausbildung Mediziner, Philosoph und Philologe, gründet 1897 das *wissenschaftlich-humanitäre Komitee*, das sich u. a. die Abschaffung des §175 StGB zum Ziel setzt, der seit 1871 im deutschen Reich Homosexualität kriminalisiert. Er gibt von 1899 an das *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* heraus (bis 1923) und richtet 1919 in Berlin das weltweit erste *Institut für Sexualwissenschaft* ein, das 1933 von den Nazis zerstört wurde. Hirschfeld griff Ulrichs' Theoriegerüst auf und nahm eine differenzierte Taxonomie der geschlechtlichen Phänomene vor, wobei diese weiterhin immer mit Phänomenen der erotischen Orientierung vermischt bleiben. Er macht unter anderem einen klaren Unterschied zwischen Androgynie und Hermaphroditismus, der sich bis heute erhalten hat: «Hermaphroditismus» bezieht er auf die Genitalien, «Androgynie» auf die sekundären Geschlechtsmerkmale. Ausserdem führt er den Begriff des Transvestiten ein. Hirschfeld klassifiziert vier Typen von Intersexuellen:[118]

- die Hermaphroditen (Genitalien)
- die Androgynen (sekundäre Geschlechtsmerkmale)
- die Homosexuellen
- die Transvestiten.

Die vier Typen werden trotz der klaren Unterscheidungen der Phänomene als sexuelle Zwischenstufen aufgefasst, aufgrund der angenommenen gemeinsamen Ätiologie unter die Kategorie «drittes Geschlecht» subsumiert und damit wiederum vermischt.

Das dritte Geschlecht der Androgynen diente im *Symposium* dazu, die erotische Fixierung auf das *andere* Geschlecht zu erklären und nicht die auf das eigene. Die Sexualwissenschaftler hingegen, denen der Mythos bekannt ist, assoziieren Androgynie und gleichgeschlechtliches Begehren. Dies hängt damit zusammen, dass sie das Begehren als inhärent heterosexuell denken: Es richtet sich zwangsläufig auf das andere Geschlecht. Ein Begehren, das sich auf einen Mann richtet, setzt für sie notwendig ein weibliches Subjekt voraus. Das ist ein moderner, der Antike fremder Gedanke.

Dieselbe Annahme kommt auch in Wort und Begriff der «Sexualität» zum Ausdruck, die das erotische Begehren an das Geschlecht (engl. *the sex*, frz. *le sexe*) bindet (auf Deutsch erfolgt dies in Ausdrücken wie «der Geschlechtsverkehr»). Damit ist die Leitdichotomie fixiert, unter der Begehren

[117] «Anima muliebris virili corpore inclusa» ist der Untertitel seines Memnon von 1868.
[118] Magnus Hirschfeld 2001 (orig. 1914), 30.

verstanden wird und zu verstehen ist: Leitend ist die Frage, welches Geschlecht man begehrt. Anderweitige Eigenschaften des begehrten Anderen werden damit zweitrangig. Wir können daher von einer Sexualisierung der Erotik sprechen und von einer analytischen Vermischung von Sexualität und Geschlecht, die auch in der Sexualforschung eines Ulrichs oder Hirschfeld deutlich zum Ausdruck kommen. Geschlecht und Erotik stehen in der Theorie, im Begriff und sogar im Wort in so enger Verknüpfung, dass man meinen könnte (und konnte), diese sei naturgegeben.

4.2 Die Psychoanalyse

Auch Sigmund Freud (1856–1939, von der Ausbildung her Mediziner, Zoologe und Neuropathologe) rezipiert den Mythos der drei Urgeschlechter:

> «Der populären Theorie des Geschlechtstriebes entspricht am schönsten die poetische Fabel von der Teilung des Menschen in zwei Hälften – Mann und Weib –, die sich in der Liebe wieder zu vereinigen streben. Es wirkt darum wie eine grosse Überraschung zu hören, dass es Männer gibt, für die nicht das Weib, sondern der Mann, Weiber, für die nicht der Mann, sondern das Weib das Sexualobjekt darstellt.»[119]

Freud nimmt hier nur eines der drei Paare zur Kenntnis, und zwar nicht gerade das von Platons Aristophanes bevorzugte. Das gleichgeschlechtliche Begehren, das durch dessen Mythos auch erklärt wird, erscheint aufgrund von Freuds einseitiger Rezeption der «Fabel» stattdessen noch überraschender. Es wurde vermutet, dass dieses Vergessen Freuds dem soziokulturellen Hintergrund verschuldet ist, in dem die jüdisch-christliche Vorstellung der ersten Menschen Adam und Eva dominierte,[120] und durch die Marginalisierung der Homosexualität, die Freud internalisiert hatte.[121]

Wie auch immer, Freud weist die «populäre Theorie» ebenso wie Platon zurück. Abgelehnt wird genau genommen die «Nostalgie des Begehrens», d. h. die Fantasie der Wiederherstellung einer verlorenen Ganzheit, die Illusion, man sehne sich nach einer Verschmelzung mit einer anderen Hälfte. Die Psychoanalyse ist wesentlich durch die Zurückweisung dieser Illusion charakterisiert, die in der Phantasie der Androgynie Ausdruck finden kann.[122] Wir haben gesehen, wie sie bereits in der Antike die Vereinigung mit dem geliebten Anderen wie eine Erlösung symbolisierte. Allerdings wird durch diese Verknüpfung mit Androgynie die Sehnsucht nach der verlorenen Ganzheit verengt zur ausschliesslich heterosexuellen Sehnsucht (nicht so bei Platon, der hier einen Bruch eingebaut hat). Das Sehnen erhält damit einen anderen Sinn, nämlich den nach androgyner Vollkommenheit, dem Attribut mancher antiker Götter. Es werden dabei zwei Dinge vermischt, die bei Platon getrennt sind: Die Nostalgie der Sehnsucht war bei ihm nicht

---

[119] Sigmund Freud (1905), Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 34.

[120] Luc Brisson 1973, 63.

[121] Freud betrachtete Homosexuelle zwar nicht als krank, aber doch als nicht voll entwickelt (Erste Abhandlung, Kap. 4; siehe auch seine Essays über Leonardo da Vinci und Präsident Schreber).

[122] Der Ausdruck «nostalgie du désir» findet sich bei dem Pariser Psychoanalytiker und Philosophen Pierre Fédida (1973, 240), der diese eng mit der Androgynie assoziiert.

notwendig eine androgyne und konnte getrennt von geschlechtlicher Komplementarität gedacht und erlebt werden. Umgekehrt muss die Fantasie zweigeschlechtlicher Vollständigkeit oder der Wunsch danach nicht notwendig mit dem sexuellen Begehren des anderen Geschlechts einhergehen. Es könnte für die Erkenntnis der Dynamiken der Begehrensillusionen wichtig sein, diese beiden Fantasien der wiederherzustellenden verlorenen Ganzheit und der Omnipotenz geschlechtlicher Vollständigkeit nicht zu vermischen oder zu verwechseln. Die erste ist eine Fantasie der Erlösung, die zweite eine der Allmacht.

Freud und die nachfolgende Psychoanalyse beziehen noch in weiterer Hinsicht eine platonische (durch Sokrates/Diotima vorgetragene) Position, nämlich insofern rein kausale Erklärungen aus vorgeburtlichen Anlagen als unzureichend zurückgewiesen werden. Zur gleichen Zeit, da Hirschfeld biologische Determinanten postuliert, die zu sexuellen Zwischenstufen führen und Homosexualität erklären sollen, nimmt Freud zwar eine grundlegend androgyne psychische Konstitution jedes Menschen an – er nennt dies «konstitutionelle Bisexualität[123]», weist jedoch entschieden zurück, dass dadurch die erotische Objektwahl erklärt sei:

> «Die Bisexualitätslehre ist in ihrer rohesten Form von einem Wortführer der männlichen Invertierten ausgesprochen worden: weibliches Gehirn im männlichen Körper. Allein wir kennen die Charaktere eines ‹weiblichen Gehirns› nicht.»[124]

Man bemerke, dass Freud hier in Ulrichs' Spruch die Seele durch das Gehirn ersetzt. Kurz darauf weist er Krafft-Ebings Annahme männlicher und weiblicher Hirnzentren zurück. Dahinter steht die Auffassung, dass diese männlichen oder weiblichen Anteile nicht die sexuelle Objektwahl erklären. Der heterosexuelle Freud löst sich damit anders als die «Wortführer des Uranismus» von der Annahme, Begehren sei notwenig auf das andere Geschlecht gerichtet.

> «Der Psychoanalyse erscheint vielmehr die Unabhängigkeit der Objektwahl vom Geschlecht des Objektes [...] als das Ursprüngliche [...] Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschliessliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit, der eine im Grunde chemische Anziehung zu unterlegen ist.»[125]

Anders als seine oben zitierte Rezeption des Mythos der drei Urgeschlechter vermuten liesse, denkt Freud das Begehren also nicht notwendig auf das andere Geschlecht gerichtet. Auf dieser Basis greift der hermaphroditische Erklärungsansatz für Homosexualität à la Ulrichs zwangsläufig nicht mehr.

---

[123] Der Begriff der Bisexualität ist zweideutig: Im vorliegenden Kontext hat er den älteren Sinn der Anwesenheit von Eigenschaften beider Geschlechter und nicht den neueren eines erotischen Interesses für beiderlei Geschlecht.

[124] Erste Abhandlung, 42. Freud übernahm die um 1900 zirkulierende These der somatischen Bisexualität und ist stark beeindruckt von Fliess' Theorie der konstitutionellen Bisexualität jedes Menschen (Cf. Erste Abhandlung, 1.A «Die Inversion»; Fn S. 43 mit den Ergänzungen von 1910 und 1924). Siehe auch Pierre Fédida (1973, 242–249) zum Drama der Urheberschaft der Bisexualitätsthese, das sich zwischen Fliess und Freud abspielte.

[125] Erste Abhandlung, 42, Fn von 1910/1915.

Freud ist ebenfalls klar in seiner Weigerung, Homosexuelle als drittes Geschlecht anzuerkennen. Mit dieser Position ist ein wichtiger Schritt hin zur Trennung von Sexualität und Geschlechtlichkeit getan – zumindest in der Wissenschaft.[126]

Fragwürdig erscheint aus heutiger Perspektive hingegen Freuds rigorose Ablehnung zerebraler Geschlechtsunterschiede. Freud setzte stattdessen auf die Erklärung der sexuellen Orientierung und anderer Phänomene durch die familiären Interaktionen. Nachdem diese Art Erklärung nach der Mitte des vergangenen Jahrhunderts mit dem Anspruch auf Alleingültigkeit ihren reduktionistischen Höhepunkt erlebte, kommt die Wissenschaft heute auf pränatale Faktoren zurück, und zwar zur Erklärung nicht nur der sexuellen Präferenz, sondern auch der Geschlechtsidentität. Dabei werden geschlechterspezifische zerebrale Unterschiede im Embryo diskutiert, bezüglich derer Freud noch Unwissenheit konstatierte (s.u.).

4.3 Die Medizin[127]

Wie gesagt werden seit dem 18. Jh. bei Intersexualität die Sachverständigen, d. h. die Mediziner, entscheidend. Foucault hat anhand des Falles von Alexine Barbin die medizinische Macht veranschaulicht, die über lebensweltliche Fragen und persönliche Entscheidungen der Betroffenen hinweg diesen Gewalt antun kann, indem sie ihnen ihr «wahres» Geschlecht aufzwängt. Das entscheidende Kriterium für dieses waren im 19. Jh. zunächst die inneren Geschlechtsorgane, v. a. die Gonaden: Eierstöcke definierten die Frau, Hoden den Mann. Das medizinische Gutachten zu Alexina, die bis ins Alter von 22 als Frau gelebt hatte, kommt zu folgendem Schluss:

> «Kurz, es lassen sich ovale Gebilde und ein Samenstrang in einem geteilten Skrotum tasten. Dies sind die wahren Zeugen des Geschlechts; daraus können wir jetzt folgern und sagen: Alexina ist ein Mann, zweifellos hermaphroditisch, doch mit deutlicher Dominanz des männlichen Geschlechts.»[128]

Das Gutachten wurde 1860 erstellt, nachdem durch die späte Abwanderung eines Testikels durch den Leistenring starke Schmerzen aufgetreten waren. Nach der Diagnose änderte das Zivilgericht die Eintragung des Geschlechts in Alexina B.'s Geburtsakte. Sie war gezwungen, als Mann zu leben, was die

---

[126] In der Politik beispielsweise werden die Kategorien immer noch vermischt, wie die Perturbationen im Vorfeld der Pekinger UN-Frauenkonferenz von 1995 deutlich machten. Republikanische Abgeordnete hatten den amerikanischen Kongress aufgefordert, der offiziellen US-Delegation, geführt von Hillary Clinton, die Finanzierung zu verweigern, da Leute, die an fünf Geschlechter glaubten – nämlich Männer, Frauen, Homosexuelle, Bisexuelle und Transsexuelle – Moral und Familie gefährden würden (Joan Scott 2001, 56).

[127] Eine vollständige Darstellung der Geschichte des medizinischen Umgangs mit Intersexualität kann hier nicht geleistet werden; dazu sei auf die ausführliche Arbeit von Alice Dreger 1998 verwiesen. Ich beschränke mich hier auf das für die folgende Begriffsanalyse Wichtige aus der Zeit um 1900.

[128] Auszug aus dem Gutachten des Dr. Chesnet, 1860 veröffentlicht als «Question d'identité; vice de conformation des organes génitaux externes; hypospadias; erreur sur le sexe» in: *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, Bd. XIV, 206ff.; Teil der Materialzusammenstellung von Foucault 1978; auf dt. abgedruckt in Schäffner/Vogl 1998, 177–181. Foucaults Band enthält auch die eindrückliche Autobiographie der Betroffenen Alexine Barbin, verfasst kurz vor ihrem Suizid.

Aufgabe ihrer bisherigen Existenz als Lehrerin in einem Mädchenpensionat bedeutete. Sie zog nach Paris, wo sie einige Jahre ihr Glück versuchte – sie nahm eine Stelle bei der Eisenbahn an –, bis sie sich 1868 das Leben nahm.[129]

Recht und Administration stützen sich auf die Medizin ab, die befugt ist, das wahre Geschlecht einer Person festzustellen. Dies ist in der dreifachen Annahme begründet, dass es das eine Geschlecht einer Person gibt, dass hierfür zum Zeitpunkt der Geburt eindeutige Kriterien existieren und dass die Medizin imstande ist, das Geschlecht auf Grund dieser Kriterien festzustellen. Diese Annahmen werden im folgenden fünften Abschnitt systematisch besprochen.

Schon im 19. Jh. war die gonadale Definition des Geschlechts unter Kritik geraten, wobei auch Gründe pragmatischer Art eine Rolle gespielt hatten:

> «So einfach die Formel [der Keimdrüsendefinition des Geschlechts] ist, so schwierig ist beim lebenden Individuum die Erkenntniss, welchem Geschlecht der einzelne Fall zuzurechnen ist, weil die Geschlechtsdrüsen verborgen liegen und zudem gar nicht selten verkümmert sind [...]»[130]

Manche Ärzte forderten deshalb eine Abkehr von der Zwangseinteilung in Fällen der Uneindeutigkeit und die Einführung der Beurteilung «Geschlecht unbestimmt». Dieser Vorschlag wurde vom Arzt und Hermaphroditismus-Spezialisten Franz von Neugebauer wie folgt eingeschätzt:

> «Soweit ein solches Verlangen wissenschaftlich gerechtfertigt ist, ebenso wenig ist es in der Praxis durchführbar. Die Eltern verlangen vom Arzt den Entscheid: Knabe oder Mädchen? Ich glaube nicht, dass der Vorschlag der betreffenden Herren Fachgenossen vom Staat angenommen werden wird und müssen wir einen anderen Ausweg aus dem Dilemma fraglichen Geschlechts [...] suchen.»[131]

Ein Ausweg kann zumindest bei Erwachsenen und Jugendlichen darin bestehen, auf das «psychosexuelle Empfinden» zu rekurrieren, das wir heute als Geschlechtsidentität bezeichnen. Dies ist das Selbstbewusstsein, männlich oder weiblich (oder etwas anderes) zu sein. Der Ausdruck «Geschlechtsidentität» wurde in den 50er Jahren geprägt, der Begriff existierte jedoch schon früher unter dem Namen «Psychosexualität». Es ist diese psychische Grösse, die den biologischen Kriterien für das Geschlecht im 20. Jh. den Rang ablief. Den Rekurs auf die Psychosexualität hatten bereits Leopold Landau und Rudolf Virchow um 1900 vorgeschlagen:

> «Wenn aber der objective Charakter fehlt, so müssen wir uns meines Erachtens bei der Bestimmung des Geschlechts nach den subjectiven Symptomen richten.»[132]

---

[129] Die Darstellung entstammt dem Bericht von E. Goujon: «Untersuchung eines Falles von unvollständigem bisexuellem Hermaphrodismus beim Manne» in Schäffner/Vogl 1998; orig. «Étude d'un cas d'hermaphrodisme bisexuel imparfait chez l'homme» in: Journal de l'anatomie et de la physiologie de l'homme 6, 1869, 609–639, wieder abgedruckt in der Originalausgabe von Foucault 1978.

[130] Theodor Landau (Gynäkologe) 1904, 173f.; zitiert nach Ulrike Klöppel 2002, 162.

[131] Franz von Neugebauer, Über den Hermaphroditismus des Menschen, 1908, 50.

[132] Leopold Landau 1898, 179; zitiert nach Ulrike Klöppel 2002, 163f.

Diese Formulierung erlaubt jedoch, die «subjektiven Symptome» nur als Indizien gelten zu lassen und an den Keimdrüsen als Definiens des wahren Geschlechts festzuhalten, obwohl sie in der Theorie längst als solche in Frage gestellt waren. Von Neugebauer wendet sich gegen diese pragmatische Lösung und trägt Material zusammen, um zu zeigen, dass das Bewusstsein, Mann oder Frau zu sein, nicht nur als Symptom auf das wahre Geschlecht verweise, sondern tatsächlich das wahre Geschlecht definiere – denn das gonadale könne davon abweichen. Er bezieht sich dabei auch auf Fälle, bei denen die Geschlechtsorgane einem entgegen stehenden «psychosexuellen Empfinden» chirurgisch angepasst worden sind, um den Seelenfrieden der betroffenen Person zu retten.[133] Auch Theodor Landau favorisiert derartige Geschlechtsadaptationen im Falle entscheidungsfähiger Hermaphroditen:

> «Wenn in den Genitalien selbst, in der Configuration derselben ein offenkundiges Hinderniss liegt für die beim Hermaphroditen bestehende Eigenvorstellung des Geschlechts resp. für sein eheliches Verhalten, so wird man excessive Bildungen [...] zu beseitigen haben, damit das unglückliche Wesen wenigstens durch keine äussere Missbildung in seiner Psyche bedrückt wird.»[134]

Er ist darüber hinaus «der Meinung – praktisch und theoretisch – dass wir Zwitter selbst das Geschlecht bestimmen lassen sollten» (1904).

5. Begriffsklärung – zwei, drei oder viele Geschlechter?[135]

Nach diesem Schlaglicht auf die Diskussionen um Geschlecht und Hermaphroditismus, die vor einem Jahrhundert stattfanden, wird nun eine systematische Analyse der menschlichen Geschlechtlichkeit und Intersexualität vorgenommen. Sie ist mit einigen konkreten Fällen illustriert.

5.1 Die Bedeutung von «Geschlecht»

In der Welt des Sports werden Männer und Frauen strikt voneinander geschieden. Ein Vorkommnis aus diesem Kontext soll die begriffliche Frage nach dem entscheidenden Kriterium für das Geschlecht eines Menschen veranschaulichen. Zugleich wird damit die lebensweltliche Relevanz der Frage deutlich.

Als Maria Patiño, spanische Spitzensportlerin im Hürdenlauf, 1988 an den Olympischen Spielen teilnehmen sollte, vergass sie ihr ärztliches Gutachten, das ihr bescheinigte, Frau zu sein.[136] Für solche Fälle hielt das IOC vor Ort die Möglichkeit eines Chromosomentests an einer speziellen «Weiblichkeitskontrollstelle» bereit. Patiño musste nur einige Hautzellen von der Wange kratzen lassen und ging davon aus, dass alles in bester Ordnung wäre. Das war es jedoch nicht. Sie musste erneut die Ärzte konsultieren und

---

[133] Franz von Neugebauer 1908, 619f.; 1905, 340f.
[134] Theodor Landau 1904, 183.
[135] Eine frühere Version dieses Abschnitts liegt auf frz. vor in Michael Groneberg 2003.
[136] Die folgende Darstellung ist Anne Fausto-Sterling entnommen (2000, 1ff.). Sie bezieht sich dort auf D. F. Hanley (1983): Drug and sex testing: Regulations for international competition, in: *Clinics in Sports Medicine* 2, 13–17.

das Ergebnis war: Sie hatte nicht nur ein Y-Chromosom, sondern ihre Schamlippen verbargen Hoden. Sie hatte weder Eierstöcke noch Gebärmutter. Nach den Kriterien des IOC war sie ein Mann und wurde von den Sportveranstaltungen ausgeschlossen. Darüber hinaus wurden ihr ihre bisherigen Rekorde und Titel aberkannt, ihr Freund verliess sie, sie musste das Athletenheim verlassen und verlor ihr Stipendium.

Fälle von *vorsätzlicher* Geschlechtstransgression gab es in der Geschichte des Sports selten. Bekannt wurde der Fall von Hermann Rathjen, ein Mitglied der Nazijugend, der an der Olympiade 1936 als «Dora» startete, um den Hochsprung zu gewinnen. Er landete hinter drei Frauen auf Platz 4. Die Angst vor Fällen des Geschlechtsbetrugs durch osteuropäische Sportler veranlasste das IOC jedoch im Jahr 1968, «wissenschaftliche» Tests einzuführen. Bis dahin reichten Brüste und Vagina aus, um Weiblichkeit zu beweisen, wobei die entsprechenden Leibesvisitationen häufig als erniedrigend empfunden wurden. Das für die internationale Sportwelt entscheidende anatomische Kriterium des Geschlechts wurde erst nach 1968 durch das Kriterium der Chromosomenkombination abgelöst, das mit wissenschaftlicher Exaktheit die genetische Grundlage des Geschlechts zu identifizieren versprach.

Patiño jedenfalls wehrte sich gegen diese Kategorisierung, und zwar mit Erfolg. Da die Geschlechtsunterscheidung in der Sportwelt aus kompetitiven Gründen vorgenommen wird, machte sie die relevanten anatomischen Merkmale (Schulter- und Beckenkonstitution) geltend, um sich die Anerkennung als Frau zu erkämpfen. Zweieinhalb Jahre nach dem Vorfall hatte sie genügend Gutachten gesammelt, die aufgrund ihrer Schambein- und Schulterstruktur ihre Weiblichkeit bestätigten, so dass sie wieder zu Wettkämpfen zugelassen wurde. 1992 war sie erneut weibliches Mitglied des spanischen Olympiateams.[137]

Ihr Fall zeigt, dass für die Geschlechtszugehörigkeit weder die Gonaden noch die Chromosomen ausschlaggebend sind, denn in ihrem Fall waren es die für ihren Kontext Sport relevanten Eigenschaften des Körperbaus. Dies wirft die Frage auf, wodurch das *eine* Geschlecht eines Menschen definiert wird. In den folgenden Abschnitten werden die möglichen Kriterien untersucht. Alle von ihnen haben zu verschiedenen Zeitpunkten in unserer Geschichte Anwendung gefunden.

5.1.1 Die Chromosomen

Der Gentest mag als das wissenschaftliche Kriterium erster Wahl und untrügerisch erscheinen. Der Mensch hat in jeder Zelle ausser den Keimzellen zwei Sätze von je 23 Chromosomen, wobei je ein Satz von jedem Elternteil stammt. Ein Paar davon ist das der Geschlechtschromosomen, beim Mann als XY, bei der Frau als XX bezeichnet.[138]

---

[137] Soweit die von Anne Fausto-Sterling vorgenommene Rekonstruktion der Geschichte.

[138] W. von Waldeyer-Hartz prägte die Bezeichnung *Chromosom* 1888 für Bestandteile des Zellkerns, die einfärbbar sind und dadurch unter dem Mikroskop sichtbar werden (Pschyrembel Sexualität, s.v. Chromosomen). Das X-Chromosom wurde von Hermann Henking 1891 an der Feuerwanze entdeckt und so benannt.

Die Keimzellen enthalten nur einen Satz Chromosomen, so dass die Eizellen der Frau immer ein X-Chromosom enthalten und die Spermien entweder ein X- oder ein Y-Chromosom. Das Geschlecht eines Individuums würde demnach bei der Befruchtung festgelegt, in dem Moment, da ein Spermium in die Eizelle eindringt und sich zwei genetische Informationen vereinigen, was entweder zu einer XX- oder einer XY-Kombination führt.[139] Demzufolge können wir versuchen, das Geschlecht chromosomal zu definieren: Das männliche Geschlecht wäre demnach gegeben durch eine Kombination verschiedenartiger Chromosomen (XY) und das weibliche durch die gleichartige Kombination XX. Abweichungen von der XX/XY-Ordnung wie das Klinefelter-Syndrom (XXY: «männlich mit zusätzlichem X-Chromosom») oder das Turner Syndrom (XO: «weiblich mit fehlendem X-Chromosom»)[140] lassen sich als Ausnahmen in diesen Dualismus einordnen. So setzen die in Klammern angeführten Beschreibungen die Definition von weiblich und männlich durch die übliche Chromosomenkombination bereits voraus und zeigen die Eingliederung der Ausnahmen in den Geschlechterdualismus an. Aufgrund dieser Definition wäre Maria Patiño ein Mann mit pathologischen Geschlechtsmerkmalen.

5.1.2 Die Anatomie

Diese chromosomale Definition scheitert aus einer Reihe von Gründen, die zeigen, dass die biologische Definition des Geschlechts letztlich anatomisch ist. So wird die chromosomale Definition u. a. durch das Beispiel der Vögel und anderer Tierarten widerlegt, bei denen im Gegensatz zu den Säugetieren die Individuen mit gleichartigen Geschlechtschromosomen männliche Geschlechtsorgane ausbilden und die mit verschiedenartigen sich zu denen entwickeln, die Eier legen.[141] Die Wissenschaft der Biologie hat sich dadurch nicht veranlasst gefühlt, die Penisträger als Weibchen zu verstehen und die Eierleger als Männchen, sondern blieb dabei, das Geschlecht der Individuen jeder Art an ihren sexuellen Organen und dem Fortpflanzungsverhalten zu orientieren. Die anatomische Definition hat demnach Vorrang vor der chromosomalen.

Gegen eine chromosomale Definition des Geschlechts spricht ausserdem, dass bei etlichen Lebewesen das Geschlecht nichts mit Chromosomen zu tun hat. So ist bei einigen Reptilienarten die Temperatur dafür ausschlaggebend, ob sich in den Eiern weibliche oder männliche Nachkommen entwickeln. Anatomische Geschlechtsunterschiede müssen also nicht chromosomal verankert sein. Die Chromosomen definieren nicht das Geschlecht, sondern

---

[139] Cf. Léon Kreisler 1973; Beier/Bosinski/Löwit 2005, 63.

[140] Anne Fausto-Sterling 2000, 52f.

[141] Claude Aron 1973. Bei den Vögeln verwendet man gegenwärtig nicht die Bezeichnung X und Y, sondern W und Z: Die Weibchen haben in der Regel WZ, die Männchen ZZ. Für das Geschlecht entscheidend ist die Gleichartigkeit bzw. Verschiedenheit der Zusammensetzung, und zwar bei Vögeln umgekehrt wie bei Säugetieren. Während bei diesen ein Gen auf dem Y-Chromosom für die Entwicklung in männlicher Richtung verantwortlich ist (das SRY-Gen), ist bei den Vögeln ein Gen auf dem W-Chromosom für die Entwicklung in weibliche Richtung entscheidend.

indizieren es allenfalls bei den vielen Tierarten, bei denen sie das Mittel sind, um die Entwicklung des Geschlechts der Nachkommenschaft zu triggern.[142]

Die Organe, die in einer anatomischen Definition des Geschlechts vorkommen, sind speziell solche, die für die Fortpflanzung eine Rolle spielen. Dabei ist nicht entscheidend, ob die Organe eines Individuums faktisch diese Funktion erfüllen. Eine Frau nach den Wechseljahren ist eine Frau; es gibt infertile Männer; und Kinder sind auch vor ihrer Pubertät Mädchen oder Jungen. Die Fortpflanzungsfunktion spielt also nur eine *prinzipielle* Rolle bei der Kennzeichnung der Organe, die unter «sexuell» oder «geschlechtlich» subsumiert werden. Die anatomische Definition kann genauer als prokreativ-funktional qualifiziert werden. Ihr zufolge bestimmen die so genannten Geschlechtsorgane unabhängig von ihrem aktuellen, vergangenen und zukünftigen Funktionieren das Geschlecht eines Individuums:

> Das männliche Geschlecht hat Organe, um Spermien zu produzieren (Prostata und Hoden beim Menschen) und um diese an die Eizellen zu bringen (Penis, *vas deferens*, Epididym). (Bei vielen Tiergattungen erfolgt dies im Körper des Weibchens, bei anderen, wie Fischen oder Insekten, werden die Eier ausserhalb befruchtet.)
>
> Das weibliche Geschlecht hat Organe, um Eizellen zu produzieren (beim Menschen Eierstöcke); eventuell, um Spermien aufzunehmen (Vagina, Eileiter) und eventuell, um das mit der Befruchtung entstandene Individuum in sich heranreifen zu lassen, zu nähren und zu schützen (Gebärmutter).

Eine derartige Definition ist ebenso «biologisch» wie die auf Chromosomen Bezug nehmende. Die beiden biologischen Definitionen führen bei manchen Individuen, und sogar bei manchen Arten, wie allen Vögeln, zu widersprüchlichen Ergebnissen. Es gibt nicht die *eine* biologische Definition von Geschlecht.

5.1.3 Differenzierung des anatomischen Geschlechts

Die Befruchtung ist der Moment der Festlegung des chromosomalen Geschlechts des Individuums – ohne dass dies, wie nun deutlich wird, als *das* Geschlecht des Individuums gelten kann. Die Entwicklung des menschlichen Embryos bestätigt die Priorität der anatomischen Definition vor der chromosomalen endgültig, und zwar auch beim Menschen. Sie zeigt, dass die Chromosomen das Geschlecht nicht definieren können, da sie die Geschlechtsdifferenzierung zwar einleiten, aber nicht determinieren.

Nach der Befruchtung beginnt die erste Zelle, sich zu vervielfältigen und bald tritt eine Differenzierung der Zellen ein. Die Geschlechtsorgane bilden sich ab dem 28. Tag aus. Diese sogenannten primitiven Gonaden oder Keimdrüsen sind zu Beginn noch nicht geschlechtlich differenziert und können sich sowohl in weibliche wie in männliche Richtung entwickeln. Dies hat Anlass gegeben, von einer «anfänglichen potentiellen Bisexualität», d. h. Zweigeschlechtlichkeit zu sprechen,[143] die jedoch besser «Indifferenz»

[142] Die Theorie der «XY-Determination» wurde 1905 erstellt (zeitgleich von Nettie Stevens und Edmund Beecher Wilson).
[143] Léon Kreisler 1973, 175.

genannt wird.[144] Die Gonaden entwickeln sich dann in Anwesenheit eines Y-Chromosoms zu Hoden und in seiner Abwesenheit zu Eierstöcken, und zwar sogar dann, wenn wie beim Turner Syndrom ein zweites X-Chromosom fehlt (XO). Nachdem in der sechsten Woche der Ansatz innerer Geschlechtsorgane vorhanden ist, werden die Hormone bestimmend. Nur unter Anwesenheit der so genannten «männlichen» Hormone (Testosteron etc.), die von den rudimentären fötalen Hoden ausgeschüttet werden, bilden sich die männlichen Sexualorgane aus. Fehlen diese «virilisierenden» Hormone, entwickeln sich Eileiter und Gebärmutter, auch wenn das chromosomale Geschlecht männlich ist. Bei den Vögeln verhält es sich genau umgekehrt, dort sind es feminisierende Hormone, die zur Ausbildung weiblicher Geschlechtsorgane führen, und es sind Männchen, die sich in deren Abwesenheit entwickeln. In beiden Fällen dominiert die heterochromale Kombination (XY bzw. WZ) über den ansonsten vorgezeichneten Weg und führt im Falle der Säugetiere zu Männchen, im Falle der Vögel zu Weibchen.

Der Begriff des körperlichen Geschlechts ist demnach zu differenzieren:

Tafel 1: ***Komponenten des somatischen Geschlechts***[145]

- das *chromosomale* Geschlecht (XX – XY)

primäre Geschlechtsmerkmale:

- das *gonadale* Geschlecht: Eierstöcke – Hoden (steuern durch Hormone vor der Geburt die Differenzierung des genitalen Geschlechts und in der Pubertät die Ausbildung der sekundären Geschlechtsmerkmale)
- das *gonoduktale Geschlecht*: Eileiter/Uterus/Vagina – Nebenhoden/*ductus epididymidis*/*ductus deferens*
- das (*äussere) genitale Geschlecht*: Schamlippen/Klitoris/Vulva – Penis/Hodensack

Die Gonaden werden zusammen mit den gonoduktalen Organen zu den *inneren* Sexualorganen gerechnet. Sie stellen zusammen mit den äusseren Genitalien die *primären* Geschlechtsmerkmale. Diese werden durch die sekundären, in der Pubertät in Erscheinung tretenden, sowie die tertiären, soziokulturell bedingten Dimorphismen ergänzt:

- *das Geschlecht des äusseren Erscheinungsbilds*

  sekundäre Geschlechtsmerkmale Beckenstruktur, Brustentwicklung, Behaarung, Stimme etc.

  tertiäre Geschlechtsmerkmale: durch unterschiedliche Ernährungs- und Verhaltensweisen bedingte Unterschiede in Knochenbau, Muskelmasse und (teils daraus resultierenden) Bewegungsweisen.

Ähnlich wie Ende des 19. Jh. werden neuerdings wieder bestimmte Zonen oder Strukturen des Gehirns angenommen, die eventuell bereits vor der Geburt geschlechtsspezifisch ausgeprägt werden:

- *das Geschlecht des Gehirns* (zerebrale Dimorphismen)[146]

[144] Pschyrembel Sexualität 2003, s.v. *Sexualorgane*.

[145] Cf. Léon Kreisler 1973, 175–176; Pschyrembel Sexualität 2003, s.v. *Geschlechtsmerkmale*, *Sexualorgane*; Beier/Bosinski/Loewit 2005, 61–69; u. v. a.

[146] Vorherrschend ist die Theorie der hormonellen Androgenisierung: Durch die Androgene würden pränatal bestimmte Strukturen oder Funktionen geschlechtsspezifisch angelegt bzw. unterdrückt und postnatal aktiviert. Neuere Befunde deuten ausserdem auf eine

Obwohl notwendig, garantieren also weder das Y-Chromosom noch die primitiven Testikeln bei den Säugetieren die Ausbildung innerer und äusserer männlicher Geschlechtsorgane; es braucht zusätzlich die Anwesenheit und die Wirksamkeit von virilisierenden Hormonen. In manchen Fällen gibt die primitive Gonade diese zwar ab, sie werden vom Organismus aber nicht erkannt und können nicht wirksam werden. Dieses Phänomen ist bekannt unter dem Namen AIS für Androgen-Insensitivitäts-Syndrom. Das betroffene Neugeborene wird anatomisch einen weiblichen Eindruck machen, obwohl es genetisch XY ist und Hoden besitzt. Genau dies war der Fall bei Maria Patiño.

Da wir in der Regel davon ausgehen, dass all diese Komponenten bei einem Individuum das gleiche Geschlecht anzeigen («Konkordanz»), erliegen wir leicht dem falschen Eindruck, das menschliche Geschlecht zu definieren sei eine einfache Angelegenheit. So unproblematisch die biologische Differenzierung der Geschlechtsaspekte ist, so virulent bleibt die Frage, welche Definition des Geschlechts im Fall der Nicht-Konkordanz gelten soll. Lebensweltlich und juristisch wird für jedes Individuum genau ein Geschlecht zugrunde gelegt. Es gilt also zu klären, wie die biologische Vielfalt in lebensweltliche und juristische Kategorien übersetzt wird. Dreh- und Angelpunkt dieser Übersetzung ist das Geschehen kurz nach der Geburt.

5.1.4 Geburt, Geschlechtszuweisung und Erziehungsgeschlecht

Auch wenn die Genitalien des Kindes während der Schwangerschaft der Mutter diagnostiziert werden können, wird sein Geschlecht erst nach der Geburt offiziell festgelegt. Dieses «Zuweisungsgeschlecht» wird in Urkunden eingetragen und Bestandteil des Zivilstands des Individuums. Auf der Basis dessen, was in einem kurzen Zeitraum nach der Geburt gesehen und gesagt wird, wird dem Neugeborenen ein Geschlecht attestiert und dieses in den Überzeugungen seiner Umgebung verankert. Im Anschluss wird das Kind bewusst und unbewusst geschlechtsspezifisch behandelt (Erziehungsgeschlecht), d. h. entsprechend der Vorstellungen, Erwartungen, Haltungen und Reflexe, die in seiner Gemeinschaft, Gesellschaft und Kultur bezüglich des jeweiligen Geschlechts bestehen. Von dem Augenblick der Geschlechtszuweisung an tritt damit auf den Plan, was unter dem Begriff «gender» oder soziales Geschlecht subsumiert wird.

Dieser Begriff bezeichnet einerseits die geschlechtsspezifischen Vorstellungen und Aktionsformen im Allgemeinen. Anderseits spricht man auch vom Gender eines Individuums. In unserer gegenwärtigen Kultur werden faktisch alle Personen, aber auch die Tiere, in genau zwei Geschlechter eingeteilt, und zwar in einer Striktheit, die durch die Anatomie durchkreuzt wird. Im Fall einer uneindeutigen Ausgangslage bei der Geburt hatte sich

zerebrale Differenzierung hin, die bereits vor der gonadalen und damit hormonellen einsetzt (Beier/Bosinski/Loewit 2005, 66–69).

die Praxis etabliert, postnatale Korrekturen vorzunehmen, um das Individuum in das duale Schema männlich-weiblich einzupassen.

Das Geschlecht ist demnach nicht anatomisch definiert, sondern sozial. Dies ist deshalb leicht zu übersehen, weil die soziale Übereinkunft besagt, dass wir uns bei der Zuweisung an den anatomischen Merkmalen orientieren. Doch orientieren wir uns nicht an einem anatomischen Geschlecht *an sich* – wie gezeigt, gibt es dies nicht; es gibt nur eine Vielzahl von Geschlechtsmerkmalen. Welche davon zählen, bestimmt ein soziokulturell und historisch veränderliches Kriteriensystem. Dieses setzt zwar an der individuellen Anatomie an, nimmt diese aber nicht als letzte Wahrheit, sondern passt sie im Fall der Abweichung vom Geschlechtersystem in dieses ein. Die dabei angestrebte Norm, d. h. die Definition, welche Merkmalskombination männlich ist und welche weiblich, ist Bestandteil des kulturellen Geschlechtersystems. Anders gesagt: Nicht der *sex* bestimmt das *gender* des Individuums, sondern das *gender*-System enthält Kriterien, nach denen die anatomischen Gegebenheiten des Individuums gedeutet, manchmal aber auch aktiv eingepasst werden.

Der nun beschriebene Fall soll dies illustrieren und zugleich auf die psychosozialen Probleme aufmerksam machen, die für das betroffene Individuum entstehen können.[147] Es handelte sich bei C. um eine Person mit adrenogenitalem Syndrom (AGS; engl. CAH).[148] Dabei werden in einem menschlichen Embryo mit Chromosomenpaar XX, der bereits weibliche Gonaden und innere Geschlechtsorgane ausgebildet hat, also über Gebärmutter, Eierstöcke und Eileiter verfügt, zu viele virilisierende Hormone ausgeschüttet, die zur Ausbildung von äusseren Geschlechtsmerkmalen führen, die einen männlichen Eindruck erwecken, d. h. mehr oder weniger peniform sind. Diese Neugeborenen können bei der Geburt für Jungen gehalten werden. Im Erwachsenenalter können diese Personen wie Männer aussehen, die unter einer Genitalanomalie leiden.

Das Neugeborene C. wurde direkt nach der Geburt als Mädchen eingestuft. Im Laufe der folgenden zwei Tage besannen sich die Ärzte anders und es wurde als Junge, also mit Zivilstand «männlich» eingetragen. Die Mutter gab an, sich für ihren Ehemann, der als Kriegsgefangener abwesend war, zu freuen, der sich einen Sohn gewünscht hatte. Sie, und nach Rückkehr des Vaters beide, erzogen C. nach eigener Aussage vollständig wie einen Jungen. Die psychosexuelle Entwicklung fand statt «in Übereinstimmung mit dem zugewiesenen und anerzogenen Geschlecht» (ibid.), d. h. C. verstand sich später in der Tat als Junge.

Im Alter von 17 Jahren verliebt sich C. in ein Mädchen, sucht medizinische Spezialisten auf und erfährt erst jetzt, dass seine inneren Geschlechtsorgane weiblich sind. Zusammen mit den Ärzten und dem Vater entscheidet

---

[147] Ich folge der Darstellung von Léon Kreisler 1973.

[148] Léon Kreisler 1973, 176ff.; Simon LeVay 1996, Kap.5. Nach Fausto-Sterling wäre C. demnach ein Ferm.

C., seinen äusserlich männlichen Eindruck durch einige Operationen zu verstärken.[149]

5.1.5 Das psychische Geschlecht

Die Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht war für C. die *Wirkung* einer Zuweisung, die durch seine Umgebung, vor allem durch Mutter und Vater vorgenommen worden war. Die vom Individuum selbst erlebte Zugehörigkeit ist jedoch zu unterscheiden vom Geschlecht, das bei der Geburt zugewiesen wurde und auch von der sozialen geschlechtlichen Identität, die das Kind in der Interaktion mit anderen an den Tag legt – diese kann auch gespielt sein (cf. Transidentität).

Es zeigt sich die Notwendigkeit, einen Begriff einzuführen, der das Geschlecht bezeichnet, dem sich das Individuum zugehörig fühlt – oder, um es richtiger auszudrücken, da es sich nicht bloss um ein Gefühl handelt – mit dem es sich identifiziert. Dies ist weder eine soziale Eigenschaft noch eine physische, sondern eine psychische. Wir können insofern vom psychischen Geschlecht sprechen. Robert Stoller, einer der ersten Autoren, die die Unterscheidung von *sex* und *gender* verbreiteten,[150] verwandte den Ausdruck «gender identity»:

> «Der Anblick der Genitalien des Neugeborenen bei der Geburt markiert den Beginn des Prozesses; die Zuschreibung des Geschlechts [*sex*] ruft den Prozess der Schaffung der Geschlechtsidentität [*gender identity*] ins Leben. [...] Die unendliche nicht-konfliktuelle Wiederholung, die die Anerkennung dieser Zuschreibung, zuerst durch die Eltern, dann durch den Rest der Welt, kennzeichnet, verstärkt dann beim Kind das wachsende Gefühl, zu diesem bestimmten Geschlecht [*sex*] zu gehören. Dieses Gefühl ist nichts anderes als «ich bin ein Junge» oder «ich bin ein Mädchen» [...] Dies aber ist weniger dem eigenen Geschlecht geschuldet als der eigenen Erscheinung – oder genauer, der Weise, wie die Eltern als Angehörige dieses Geschlechts darauf reagieren (anders gesagt ist der entscheidende Faktor nicht biologisch, sondern psychologisch), wie der Fall der Hermaphroditen zeigt.»[151]

Im Zitat Stollers wird der soziale Faktor als *psychologisch* bezeichnet, weil hier aus Perspektive der kindlichen Psyche gedacht wird – angezeigt durch die mehrmalige Verwendung des Worts «eigen»: Aufgrund des Umgangs der anderen mit mir entsteht in mir das «Gefühl», ein Junge oder ein Mädchen zu sein. Zu beachten ist dabei, dass der Effekt ein psychischer ist, auch wenn die kausalen Faktoren soziale sind (oder auch physiologische). Dass es sich um mehr als ein Gefühl handelt, wird an dem «ich bin ein x» deutlich: Ich erlebe und lebe mich als ein x. Der Standardausdruck zur Bezeichnung

---

[149] Léon Kreisler 1973, 184: «Durch die Notwendigkeit in die Enge getrieben, dieses Subjekt in dem Geschlecht zu belassen, in dem es sich etabliert hatte, blieb den Ärzten nichts übrig, als die genitale Verformung soweit möglich anzupassen.» Übers. MG.

[150] Der Sexologe John Money gebrauchte den Begriff bereits 1955 (*Linguistic Resources and psychodynamic theory)*. Der Psychoanalytiker Robert J. Stoller hat ihn durch sein Werk verbreitet und popularisiert: *Sex and Gender*, New York 1968, 1975 ; trad. *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1978; cf. auch *Presentations of Gender*, London 1985; trad. *Masculin ou féminin?*, Paris, PUF, 1989.

[151] Robert Stoller 1973, 222f.

des psychischen Geschlechts ist entsprechend «Geschlechtsidentität».[152] Häufig wird auch der Terminus «sexuelle Identität» verwandt, der jedoch äusserst unglücklich gewählt ist, da er auch auf das Gebiet der Erotik verweisen und die Identifikation als homosexuell, heterosexuell etc. bezeichnen kann.

Die Identifikation erfolgt mit einem der sozialen Geschlechter und in der Mehrzahl der Fälle stimmt wie bei C. das im Selbstbewusstsein des Kindes verankerte Geschlecht mit dem Zuweisungs- und dem Erziehungsgeschlecht überein. Dies muss jedoch nicht der Fall sein.

Das psychische Geschlecht gehört nicht ins Reich der Ideen und ist nicht lediglich ein Projekt oder ein Wunsch. Es ist real in der Person vorhanden, als etwas, das diese Person konstatiert und womit sie leben und sich auseinandersetzen muss. Diese Gegebenheit hat Folgen hinsichtlich des Verhaltens, ist aber mehr als ein blosser Komplex von Verhaltensdispositionen, da diese nicht notwendig gelebt und ausagiert werden. Im Gegenteil verstecken manche Menschen ihr psychisches Geschlecht, falls es nicht mit dem von der Umgebung erwarteten übereinstimmt, und spielen das andere, erwartete. Das Geschlecht der Seele ist damit vorrangig eine subjektive oder phänomenale Gegebenheit.

Obwohl es für das Subjekt eine Gegebenheit darstellt, mit der es konfrontiert wird, ist dieses Geschlecht nicht identisch mit der Wahrnehmung, Vorstellung oder sonstiger Bewusstwerdung des gegebenen körperlichen Geschlechts. Es ist nicht Bestandteil des erlebten Leibs und nicht durch Propriozeption (unmittelbare Eigenwahrnehmung des Körpers) gegeben, da das seelische Geschlecht nicht notwendig den anatomischen Gegebenheiten entspricht, sondern etwas, das in der Interaktion mit Anderen erlebt wird. Das psychische Geschlecht ist kein *Quale* (wie es ist, x zu erleben; also etwa grün zu sehen, wie eine Fledermaus wahrzunehmen etc.). Psychisch ein Mann zu sein bezeichnet nicht die Erfahrung, wie es ist, in der Haut eines anatomisch männlichen Körpers zu stecken. Wie es ist, ein männliches (anatomisches) Geschlecht zu haben, kann eine Person weiblicher Anatomie (in jeder Hinsicht), die sich als Mann erlebt, erst wissen, wenn sie beginnt, sich die männliche Anatomie anzueignen. Berichten männlicher Transsexueller zufolge stellen sich derartige Erlebnisse mit den ersten Testosterongaben ein. Deshalb ist es nicht adäquat, Transsexuelle als Personen zu bezeichnen, die «das Gefühl» haben, zum «anderen» Geschlecht zu gehören. Das psychische Geschlecht ist mehr als ein blosses Gefühl, ein Eindruck oder etwas anderes rein perzeptiver Ordnung. Als Gegebenheit wird es vom Subjekt zur Kenntnis genommen und wird Gegenstand seines Urteils. Jedoch ist diese Selbsteinschätzung keine Feststellung von etwas äusserlich Körperlichem, noch liegt die Selbstgegebenheit des Leibs zu Grunde, die nur der bewusste Reflex des Körpers ist. Wenn eine Person mit ganz oder teilweise männli-

[152] Beier/Bosinski/Loewit (2005, 62) beschreiben die Geschlechtsidentität als «tiefinnere und überdauernde Gewissheit und Erfahrung der eigenen Individualität, des eigenen Verhaltens und des eigenen Erlebens» als männlich, weiblich oder «irgendwo dazwischen befindlich». Siehe zur Geschlechtsidentität auch den Beitrag von Jürg Rieben.

chen Genitalien sich als Frau versteht, handelt es sich dabei also nicht notwendig um eine Verkennung der Realität[153] – ganz im Gegenteil hat eine derartige Person ein erheblich detaillierteres und realistischeres Bewusstsein und Wissen von den geschlechtlichen Aspekten der sozialen Realität als Personen, für die all dies unproblematisch ist.

Es scheint adäquat, diese Gegebenheit, die nicht die eigene Körperlichkeit spiegelt, sondern etwas im Selbstbewusstsein Gegebenes ist, das in sozialer Interaktion sich etabliert hat, als Identität zu begreifen.[154] Denn eine «Identität» bezeichnet einerseits einen psychischen Zustand des Individuums und ist anderseits wesentlich durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe konstituiert. In der Regel, d. h. in Abwesenheit von somato-psychischen Diskrepanzen und sozialen Konflikten, bleibt eine Identität unbewusst. Soweit das Subjekt von seiner Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu einer Gruppe betroffen ist, scheint diese Identität so etwas wie ein Bewusstsein-seiner-selbst-als-dies-oder-jenes zu sein – nicht notwendig reflektiert oder erkannt, aber mit der Möglichkeit, es zu reflektieren und es zum Wissen über sich selbst zu machen.

Die Entstehung der Geschlechtsidentität wird im Alter von zwei bis drei Jahren[155] angenommen. Umstritten ist, wodurch sie entsteht: ob sie bereits pränatal vorgezeichnet ist und sich in den ersten Lebensjahren nur entfalten muss, ob sie vollständig von der postnatalen Interaktion determiniert ist, oder ob beide Faktoren eine Rolle spielen. Das Zitat Stollers enthält bereits Ansätze zu einer Erklärung dieses Prozesses. Die entsprechende Theorie ist jedoch kontrovers. Bevor wir uns solchen Theorien der *Erklärung* zuwenden, sei zunächst die Analyse des Begriffsapparats abgeschlossen, der nötig ist für eine vollständige *Beschreibung* menschlicher Geschlechtlichkeit.

5.1.6 Die conditio sexualis *des Menschen: der begriffliche Rahmen*

Die beschriebenen Schicksale zeigen, dass für eine vollständige Beschreibung menschlicher Geschlechtlichkeit neben dem biologischen und dem sozialen Geschlecht der dritte Begriff der Geschlechtsidentität unerlässlich ist. Der gerade beim Menschen zentrale psychologische Aspekt der Geschlechtlichkeit darf nicht ignoriert werden.

Daneben besteht ein zweites Problem: Häufig findet in verschiedenen Fachbereichen eine andere Begriffstriade Verwendung, nämlich die von *sex, gender* und *sexuality*, also von «biologischem Geschlecht», «sozialem Ge-

[153] Die Deutung des transsexuellen Zustands als Wahn war in der Psychiatrie sehr verbreitet und ist es noch. Jean-Marc Alby, ein Psychiater, der mit Lacan gearbeitet hat, führte 1956 «den Begriff der Transsexualität in die psychiatrische Nosographie ein» und behandelte sie als Wahn (s.o. Pascal Fautrat 2001, 25).

[154] Erik Erikson führte den Begriff der Identität ein, zuerst in der Psychoanalyse; cf. *Identity and the Life Cycle*, 1959.

[155] Nach Money/Hampson/Hampson (1957) zwischen 18 Monaten und 3 Jahren (Imprinting and the Establishment of Gender Role, in: *AMA Arch. Neurol. Psychiatry* 77, 333–336); Léon Kreisler (1973, 186) nennt zweieinhalb Jahre; nach Beier/Bosinski/Loewit (2005, 99) wissen Kinder mit 18 Monaten zwischen Männern und Frauen zu unterscheiden und mit dreieinhalb Jahren, dass sie selbst einmal Frau oder Mann sein werden.

schlecht» und von Sexualität. Dies ist insofern bedenklich, als das Geschlecht nicht aus der Sexualität eines Menschen ableitbar ist und seine Geschlechtsidentität nicht aufgrund der erotischen Präferenz festgestellt oder zugeordnet werden kann. Sexualität im Sinn des erotischen Begehrens ist ein eigener Bereich, mit dem Analysen von Inter- und Transsexualität oder der Geschlechtlichkeit des Menschen nichts zu tun haben. Die uralte Verquickung von Androgynie mit heterosexueller Erotik stiftet genau die theoretische Konfusion, die der Heteronormativität zugrunde liegt. Denkt man die heteronormative Logik konsequent zu Ende, wären alle Homosexuellen zu zwangstranssexualisieren, um in der Realität die einfache Klarheit herzustellen, die in der Theorie fehlt.

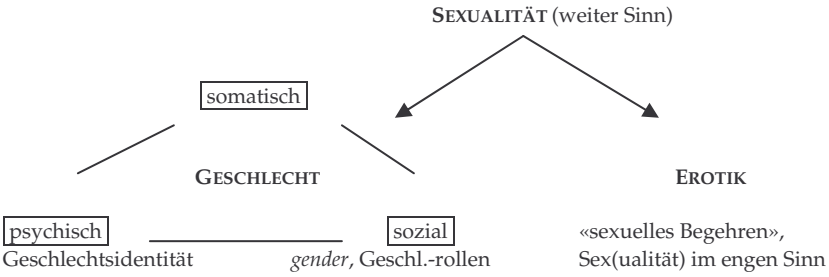


Abbildung 1: ***Begriffsrahmen menschlicher Sexualität***

Eine umfassende Theorie der Sexualität teilt sich auf in eine der Geschlechtlichkeit, in der die drei Aspekte des Physischen, Sozialen und Psychischen sowie ihre Interaktionen eine Rolle spielen, und in eine Theorie der Erotik.[156] Damit ist deutlich, dass Intersexualität eine Frage des Geschlechts ist und nicht eine der Erotik, womit sie seit der Antike bis in die moderne Wissenschaft vermischt wurde.[157] Die Trennung der Grössen soll nicht besagen, dass es keine Beziehungen zwischen ihnen gebe. Sie dient vielmehr dazu, diese gegenseitigen Verbindungen in den Blick zu bekommen (seien sie auch nur statistischer Art), die kulturell und historisch kontingent sein können. Voraussetzung dafür ist jedoch, sie nicht als begriffsanalytisch bzw. naturgegeben zu erachten.

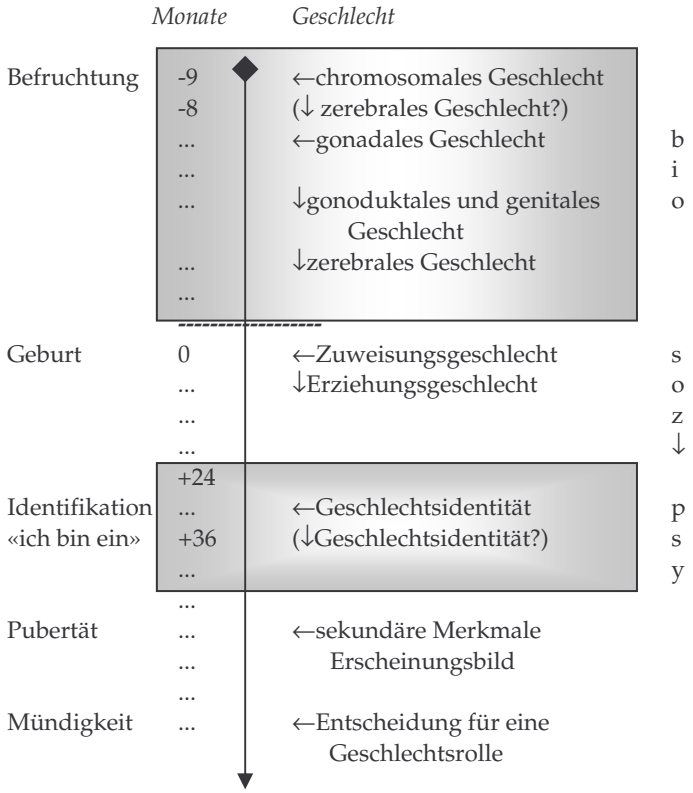
[156] Diese vier Komponenten nennt auch Judith MacKay (2000, 2002) in ihrem Atlas der Sexualität, ohne jedoch die beiden Seiten klar zu trennen: «Das sexuelle Profil eines Individuums» sei durch folgende vier «unabhängige» Dimensionen aufgebaut: (1) die körperlichen Geschlechtsmerkmale (Chromosomen, Genitalien), (2) die sexuelle Identität (Selbstverständnis als Mann oder Frau, also die Geschlechtsidentität), (3) die zugewiesene und gelebte soziale Rolle (Verhalten; Gender) und (4) die erotische Orientierung.

[157] Dies trifft im Übrigen auf Fragen der Geschlechtlichkeit schlechthin zu. Diese wurden von männlichen Denkern häufig erstens auf die Frage des Frauseins reduziert und damit zweitens in die Nähe des Begehrens gebracht. Die Phänomenologen Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty beispielsweise sprechen, wenn es um die Frage des Geschlechts geht, immer nur von Begehren (Sartre 1943, 451ff.; Merleau-Ponty 1945, Kap.5). Bei Sartre kommt unter den individuell kontingenten Faktizitäten wie Klasse, körperliche Konstitution, Nationalität etc. das Geschlecht gerade nicht vor (392f.).

Hingegen ist auf der linken Seite zu *sex* und *gender* das Konzept der Geschlechtsidentität hinzuzufügen. Es ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, das Geschlecht des Menschen als erlebte Wirklichkeit im Subjekt zu begreifen. Unabhängig davon, ob die Geschlechtsidentität ein Resultat sozialer Interaktion oder zerebral angelegt ist oder beides: die Identifikation an sich ist ein psychischer Vorgang.

Abbildung 2 stellt die individuelle Entwicklung des Geschlechts eines Menschen noch einmal schematisch dar.

Abbildung 2
Geschlechtsentwicklung des menschlichen Individuums



Zu sagen, ein bestimmter Mensch habe dieses oder jenes Geschlecht, ist so weit eine Aussage über sein Selbstbewusstsein oder seine Psyche, wie es eine Aussage über seine Geschlechtsidentität ist. Dies gilt für alle Menschen und wird nur besonders deutlich bei Personen mit Intersexsyndromen oder bei Transsexuellen, bei denen in der Regel die psychische Identität dem Zuweisungs- und Erziehungsgeschlecht widerspricht, ohne dass ein Intersexsyndrom vorliegt.

5.1.7 Transidentität[158]

Im Unterschied zu Intersexuellen haben Transsexuelle nicht *per definitionem* somatisch diskordante Geschlechtsmerkmale, auch wenn dies nicht ausgeschlossen ist. Männliche Transsexuelle oder FTM (*female to male*; diese übliche Bezeichnung bezieht sich auf die Anatomie) sind – im Allgemeinen – physisch weiblich, d. h. sie sind chromosomal XX, haben weibliche Geschlechtsorgane und werden als Mädchen angesehen und erzogen – aber sie verstehen sich als Jungen bzw. Männer. Häufig hält man Transsexuelle für Personen, die ihr Geschlecht ändern wollen. Es geht jedoch nicht darum, die Geschlechtsidentität zu ändern, sondern darum, die äussere anatomische Erscheinung diesem Geschlecht anzupassen. Daher ist der Ausdruck «Transidentität» treffender. Er hat gegenüber dem der Transsexualität zumal den Vorzug, irreführende Verwechslungen mit Fragen der Sexualität zu vermeiden. *Transidentität* oder auch *Transgender* besagt, dass die Geschlechtsidentität nicht der Anatomie entspricht. Mit Ulrichs gesprochen stimmen leibliches und psychisches Geschlecht nicht überein.

Die Diskordanz wird von vielen so leidvoll erlebt und sie zu beheben kann von solcher Wichtigkeit sein, dass sie schmerzhafte, langwierige und teure chirurgische Anpassungen auf sich nehmen. Der Konkordanzdruck ist psychosozial erklärlich, denn Kinder identifizieren sich nicht nur mit einem sozialen Geschlecht, sondern erfahren auch (ca. im dritten Lebensjahr), dass für ein Geschlecht ständig eine bestimmte Anatomie vorausgesetzt wird, wobei Penis und Vagina zentral sind.[159] Die äusseren Geschlechtsmerkmale sind im Alltagsverständnis der zentrale Ankerpunkt, an dem das soziale Geschlecht festgemacht ist. Wenn das für ein Individuum anders ist, kann dies zum Willen führen – von den Betroffenen häufig als Notwendigkeit erlebt –, nicht nur die soziale Geschlechtsrolle, sondern auch das anatomische Erscheinungsbild an ihre Geschlechtsidentität anzugleichen.

Um falschen Verallgemeinerungen vorzubauen sei ergänzt, dass manche Betroffene vorziehen, ohne chirurgischen Eingriff als «das andere» oder «ein anderes» Geschlecht zu leben. Früher «Transvestiten» genannt, bezeichnen sich diese Personen aktuell auch als «Transgender». (Dieser Begriff hat weiteren Umfang, da er kein duales Gendersystem impliziert und auch auf Personen Anwendung findet, die sich nicht klar in dieses einordnen.) Definiert die Geschlechtsidentität das menschliche Geschlecht, ist diese natürlich auch ohne chirurgische Geschlechtsanpassung massgeblich. Anders gesagt wird eine Mann-zu-Frau Transsexuelle («MTF»: *male to female*), auch Transfrau genannt, nicht erst mit der chirurgischen Anpassung zur Frau. Dies wäre eine Auffassung, die an der prokreativ-funktionalen Definition des Geschlechts festhält. Eine Transfrau ist vielmehr eine Frau, die eine Anpassung

[158] Weiterführende Literatur zur Transidentität: Gesa Lindemann, Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl, Fischer 1993; Stefan Hirschauer, Die soziale Konstruktion der Transsexualität: über die Medizin und den Geschlechtswechsel, stw 1993, [2]1999.

[159] Beier/Bosinski/Loewit 2005, 105f.

ihrer körperlichen Geschlechtsmerkmale an ihr Geschlecht (ihre Geschlechtsidentität) vornimmt.

Die Gründe für Transidentität sind noch weitgehend unbekannt. Während die Geschlechtsidentität bei manchen Intersexuellen wie C. mit dem Erziehungsgeschlecht übereinstimmt, ihre Entstehung also durch soziale Interaktion erklärbar ist, scheitert eine derartige Erklärung bei anderen Intersexuellen und generell bei Transsexuellen. Ein häufig leider reduktionistischer und simplifizierender Erklärungsansatz geht von einem zerebralen Geschlecht aus (*brain sex*):

> «How do the feelings of being of the opposite sex develop? The simple answer is: In the brain. Transsexuals have the mind-set of a person of the opposite sex.»[160]

5.2 Zur Entstehung der Geschlechtsidentität

Die Genese des psychischen Geschlechts ist noch unbekannt.[161] Man geht inzwischen davon aus, dass sich das Gehirn nicht nur während der ersten Kindheitsjahre, sondern bereits im Embryo geschlechtsspezifisch differenziert. Dabei werde auch die Disposition für die eine oder andere Geschlechtsidentität festgelegt (*brain bias*). Ob diese Entwicklung des Gehirns das später entstehende psychische Geschlecht prädeterminiert oder nur prädisponiert, ist eine noch offene Frage. Ebenso unklar ist, ob die Geschlechtsidentität notwendig dichotom ist oder ob das strikte Entweder – Oder nicht dem Gendersystem unserer Kultur verschuldet ist. Es ist in der Ethnologie von Kulturen die Rede, in denen ein drittes soziales Geschlecht existiere.[162] Die Frage ist allerdings offen, ob es dort, wo ein drittes soziales Geschlecht existiert, es entsprechend eine dritte Geschlechtsidentität gibt.[163] Schliesslich ist noch nicht erwiesen, dass die Geschlechtsidentität eine unveränderliche Grösse ist, sobald sie besteht.

---

[160] Interview mit Milton Diamond in Dean Kotula (2002): *The Phallus Palace. Female to Male Transsexuals*, Alyson, Los Angeles, 36ff. Dies ist eine vereinfachende Position, die von philosophischen Analysen des Leib-Seele-Verhältnisses profitieren könnte, um eine vorschnelle Deutung des psychischen Geschlechts als Geschlecht des Gehirns zu vermeiden. Das Konzept ist nicht neu: s.o. K.-H. Ulrichs.

[161] Neben den Positionen, die unsere Unkenntnis in diesen Fragen eingestehen, gibt es eine Reihe von genetischen Hypothesen ohne Konvergenz; cf. Pascal Fautrat 2001.

[162] Die Ethnologie liefert uns zahlreiche Beispiele eines dritten sozialen Geschlechts, z. B. die Berdachen in Nordamerika, die Faa'fafine auf Samoa, die Hijras in Indien u. a. (cf. Gilbert Herdt 1996). Dem Atlas von Judith MacKay (2000, 2002) zufolge gibt es Gesellschaften, in denen «Transsexuelle und Androgyne» einen anerkannten Platz hätten bei den amerikanischen Indianern, in Mexiko, im Iran, in Oman, Kenia, Madagaskar, Indien, Birma, Thailand, Indonesien, auf den Westlichen Samoa-Inseln, im französischen Polynesien und in Sibirien. Einschränkend muss bemerkt werden, dass einige dieser Personengruppen in der jeweiligen Kultur nicht unbedingt als drittes Geschlecht wahrgenommen werden, sondern eindeutig als männlich oder weiblich (siehe dazu die Arbeiten von Susanne Schröter). Darüber hinaus scheint das dritte Geschlecht eher alternative sexuelle Lebensformen zu bezeichnen und nicht Alternativen der Geschlechtlichkeit.

[163] Hier stehen Theorien kulturübergreifender Universalien (Eibl-Eibesfeldt) gegen solche der kulturellen Relativität (Margaret Mead); cf. Beier/Bosinski/Loewit (2005, 102).

Der Begriff der Geschlechtsidentität impliziert nicht automatisch die folgenden Zusatzannahmen, die bisher nicht erwiesen sind:

1. Dimorphismus (es gibt nur zwei Identitäten: männlich und weiblich)
2. Irreversibilität (ist die Identität einmal etabliert, ist sie unveränderlich)
3. Biologische Determination (die Identität ist pränatal präfiguriert)

Erwiesen ist hingegen, dass die Geschlechtsidentität nicht allein durch Erziehung fixiert wird.[164] Wie oben anhand des Falls von C. dargestellt, kann die Entstehung der Geschlechtsidentität bei manchen Personen durch soziale Interaktion erklärt werden. Eine darüber hinausgehende Theorie der sozialen Determination, die in allen Individuen unweigerlich vonstatten gehen würde, wurde namhaft von John Money vertreten, der von «sozialer Programmierung» sprach. Diese Theorie geht unter Ausschluss pränataler Dispositionen davon aus, dass ausschliesslich die soziale Interaktion die Geschlechtsidentität determiniert. Interaktionsformen mit einem beliebigen Kind, das als weiblich behandelt wird, würden diesem die so genannten weiblichen Eigenschaften einprägen und zum Bewusstsein führen, ein Mädchen zu sein. Die Interaktionsformen, die einen Jungen unterstellen, würden zu männlichen Eigenschaften und männlicher Identität führen.

Money beschrieb den Fall eines Jungen, zunächst auf Bruce Reimer getauft (Publikationscodename John), der nach einer verunglückten Beschneidung, die seinen Penis völlig zerstörte, im Alter von 17 Monaten chirurgisch feminisiert wurde und als Mädchen Brenda (Codename Joan) erzogen werden sollte.[165] Nach Moneys Darstellung war das Vorgehen erfolgreich.[166] Aber Brenda konnte sich beim besten Willen nur als Junge verstehen. Er lehnte im Alter von 14 die hormonelle feminisierende Behandlung ab, liess im Erwachsenenalter eine erneute, diesmal virilisierende Geschlechtsoperation vornehmen, nannte sich David, heiratete und adoptierte die Kinder seiner Frau.[167]

Der Fall war wissenschaftlich doppelt bedeutsam. Einerseits war Bruce mit einem eineiigen Zwillingsbruder zur Welt gekommen (Brian). Eine unterschiedliche Entwicklung der beiden hätte damit nicht auf pränatale Faktoren zurückgeführt werden können. Zum andern bestand endlich die Möglichkeit, die These der sozialen Programmierung des Geschlechts, die durch Erfahrungen mit Intersexuellen gestützt worden war, an einem nicht intersexuellen Kind zu testen und zu verallgemeinern.

Es wurde zum Skandal, dass Money das Scheitern seiner Theorie der wissenschaftlichen Gemeinschaft verbarg, aber mehr noch, dass diese Gemeinschaft trotz Gegenevidenzen noch lange an der Theorie festhielt.[168] Die Tatsache, dass der Begriff der Geschlechtsidentität im Umfeld und in

---

[164] Beier/Bosinski/Loewit (2005, 101ff.) führen eine Reihe Belege dafür an.
[165] John Money/Anke Ehrhardt 1972.
[166] John Money 1975, 65–71.
[167] Mehr hierzu im Beitrag von Hertha Richter-Appelt in diesem Band. Siehe auch Milton Diamond 1996; John Colapinto 2000; Anne Fausto-Sterling 2000, 66–71; Beier/Bosinski/Loewit 2005, 102.
[168] John Colapinto 2000.

Zusammenhang der Methoden Moneys entstand und gebraucht wurde, hat auch diesen Begriff in ein schlechtes Licht gerückt. Es besteht jedoch kein guter Grund, die ethische und wissenschaftliche Kritik an Money auf den Begriff der Geschlechtsidentität zu übertragen.

Gegen die psychische Entität der «Geschlechtsidentität» (und gegen ihre Vorläufer «Psychosexualität» oder «psychosexuelles Empfinden») wurde vorgebracht, sie sei ein reines «Konstrukt». Da man zu ihrer Bestimmung auch die erotische Orientierung oder charakterliche Merkmale herangezogen hat, habe der Rekurs auf dieses Konzept dazu gedient, das System der Zweigeschlechtlichkeit inklusive der Heterosexualität zu erhalten und zu festigen: Nachdem die biologischen Definitionen des Geschlechts versagt haben, sei man auf eine psychologische Begründung der Zweigeschlechtlichkeit verfallen.[169]

In der Tat ist auch bei Money nachzulesen, dass bei anatomischer Geschlechtsambiguität das Geschlecht auch aufgrund des erotischen Empfindens zuzuordnen sei, und zwar so, dass ein heterosexueller Mensch resultiert. Auch hier liegt noch die moderne – Judith Butler würde sagen: heterosexistische – Annahme zugrunde, dass das Begehren sich von Natur aus auf das andere Geschlecht richtet bzw. sich zu richten habe.

> «Die heterosexuelle Logik, die verlangt, dass sich Identifizierung und Begehren gegenseitig ausschliessen sollen, ist eines der einschränkendsten psychologischen Instrumente des Heterosexismus überhaupt: Wenn sich eine Person als ein gegebenes Geschlecht identifiziert hat, muss sie ein anderes Geschlecht begehren.»[170]

Deshalb ist jedoch nicht das Konzept der Geschlechtsidentität zu verwerfen, sondern die unzulässige Verquickung mit anderen Fragen wie jener der Erotik. Offenbar wurde hier der anfängliche Irrtum Ulrichs' wiederholt, von der erotischen Objektwahl oder dem Geschlechtsrollenverhalten auf das (psychische) Geschlecht des Subjekts zu schliessen.[171] Die Erkenntnis dieses Irrtums oder Missbrauchs muss zur Konsequenz haben, zur Bestimmung der Geschlechtsidentität einer Person deren eigenes Urteil, Theodor Landaus «Eigenvorstellung des Geschlechts», als unhintergehbar anzuerkennen. Das Problem ist nicht die Annahme einer Geschlechtsidentität, sondern der Irrtum, sie sei aus erotischer Orientierung oder gendertypischen Eigenarten ableitbar.

Auf der anderen Seite ist die Konstruiertheit der Geschlechtsidentität auch nicht mit freier Wahl gleichzusetzen oder gar mit angeblicher «postmoderner» Beliebigkeit. Judith Butler betont:

---

[169] Ulrike Klöppel 2002, 153–80.

[170] Judith Butler 1997, 328f.

[171] Vgl. den Beitrag von Hertha Richter-Appelt. In der dort vorgestellten Studie werden eigene Geschlechtlichkeit und Begehren angemessen getrennt. Der von Butler gebrauchte Begriff «heterosexuelle Logik» ist unglücklich, da es sich nicht notwendig um eine Logik der Heterosexuellen oder für Heterosexuelle handelt. Richtig ist, von einer *Konzeption* des Begehrens als notwendig auf das andere Geschlecht gerichtet und in diesem Sinne heterosexuell zu sprechen. Wie beschrieben folgten dieser auch die Homosexuellen Ulrichs und Hirschfeld, während der heterosexuelle Freud sich dagegen wandte.

> «[…] es wäre ein Fehler, ‹Konstruktivismus› mit ‹der Freiheit eines Subjekts, seine oder ihre Sexualität nach Belieben zu formen›, in Verbindung zu bringen.»[172]

Es geht vielmehr darum, Menschen ihrem Geschlecht entsprechend leben zu lassen.

Zusammenfassend können die folgenden Annahmen zur Geschlechtsidentität als fragwürdig identifiziert werden, da sie das Konzept unnötig als Ausdruck bestimmter allgemeiner Positionen identifizieren und mit diesen verwerfen:

1. Man könne von erotischer Präferenz oder gendertypischen Eigenarten auf die Geschlechtsidentität schliessen (Heteronormativität)
2. Man könne die Geschlechtsidentität bei jedem Menschen durch Erziehung beliebig steuern (soziale Programmierung)
3. Die Entstehung der Geschlechtsidentität sei generell rein sozial interaktiv oder rein biologisch erklärbar (wissenschaftliche Reduktionismen)
4. Geschlechtsidentität sei frei wählbar («postmoderne» Beliebigkeit)

5.3 Herausforderungen an die Forschung

Wie erwirbt die bei der Geburt von Erfahrung und Sprache freie Psyche ihre Eigenschaften und ihre spätere Selbsteinordnung als dies oder das? Sind die seelischen Eigenschaften im Individuum, in seinem Körper inklusive Gehirn angelegt und entfalten sich in den ersten Jahren nur noch? Oder werden sie durch die Umgebung inklusive der Sprache und den Kontingenzen der Behandlung durch die anderen wie auf einer *tabula rasa* beliebig eingeschrieben? Beide Positionen sind reduktiv und nehmen eine Determination entweder durch pränatale Faktoren oder durch soziale Interaktion an. Um die Reduktionsversuche biologistischer oder sozial-interaktionistischer Art zu überwinden, ist die Aufgabe der disziplinären Ansprüche auf alleinige Erklärungshoheit erforderlich. Erkenntnistheoretisch richtig ist, die Möglichkeit einer Kombination beider Arten von Faktoren anzunehmen. Denn nur auf dieser Basis kann empirisch eruiert werden, welche Faktoren tatsächlich wirksam sind. (Auch mit dieser methodologischen Annahme ist der ontologische Fehlschluss noch nicht vermieden, dass die beiden Arten von Faktoren die einzigen sind.)

Vor einem Jahrhundert hatte von Neugebauer einen nicht reduktionistischen Weg eingeschlagen und für die Entstehung der «Psychosexualität» sowohl biologische wie soziale Ursachen, die «Einkörperung sozialer Einflüsse»[173] in Erwägung gezogen. Seine Beobachtung, dass sich in vielen Fällen «die männliche Natur gewaltsam Bahn bei den als Mädchen erzogenen männlichen Scheinzwittern» brach, ist nicht als Widerspruch zur Annahme der Einkörperung sozialer Einflüsse zu verstehen. Die Annahme, dass es derartige Einflüsse gibt, ist methodologisch sinnvoll, auch wenn sie am Ende widerlegt werden sollte. Sie ist solange nicht deterministisch, als sie auch die

---

[172] Judith Butler 1997, 138.
[173] Franz von Neugebauer 1908, 63, 357f.

Möglichkeit der Existenz anderer, vorgeburtlicher Einflüsse anerkennt. Nur wenn der Ausschluss der jeweils anderen Ursachenart aufgrund empirischer Evidenz erfolgt, ist er epistemologisch berechtigt. Alles andere ist Ideologie.

Dabei muss auch davon ausgegangen werden, dass es möglicherweise keine allgemeingültige Antwort hinsichtlich der Verursachung gibt. Die Antworten können von der besonderen Konstitution und eventuell sogar vom Individuum abhängen. Es ist wichtig, sich dieser Unterscheidung von allgemein – besonders – einzeln (universell – partikular – singulär) zu vergewissern: Manche Erklärungen gelten für alle Menschen, andere für besondere Gruppen (einige für XY-Männer, XY-Frauen, Menschen mit CAIS, Menschen mit PAIS, andere nur für Untergruppen), andere wiederum nur für ein Individuum (Alexine Barbin, Maria Patiño, C., David Reimer). Money hat die These zu bestätigen versucht, dass nicht nur bei Intersexuellen, sondern in allen Menschen die soziale Interaktion, wenn sie nur kohärent durchgeführt wird, die Geschlechtsidentität determiniert – und ist damit gescheitert. Es muss also damit gerechnet werden, dass pränatale Dispositionen zu einer bestimmten Geschlechtsidentität so stark sein können, dass sie jegliche anders gerichteten sozial-interaktiven Ausprägungsversuche dominieren. Nun wird versucht herauszufinden, ob es Gruppen von Menschen gibt, bei denen bereits pränatal alles festgelegt wird, andere, bei denen die Geschlechtsidentität durch Erziehung formbar ist und schliesslich solche, bei denen es manchmal so ist und manchmal anders. Ob diese Forschungen den Betroffenen wirklich weiterhelfen, ist (im Sinne Platons, s.o.) fraglich. Darüber hinaus sind neuerliche eugenische Tendenzen nicht schlechthin ausgeschlossen. Aber diese Fragen nach Sinn und Gefahren der Forschung stehen auf einem anderen Blatt.

Unser Wissen ist momentan eher negativ: Auch Menschen ohne Intersex-Syndrom können eine Geschlechtsidentität ausprägen, die physischen Geschlechtsmerkmalen sowie dem Erziehungsgeschlecht widersprechen. Positiv wissen wir nur, dass die meisten Menschen ohne Intersex-Syndrom eine Geschlechtsidentität ausbilden, die ihrem Erziehungsgeschlecht folgt und dass dies in vielen Fällen auch für Menschen mit Intersex-Syndrom der Fall ist. Für alle Gruppen gilt, dass die Ausprägung nicht in jedem Einzelfall dem Erziehungsgeschlecht folgt. Es ist möglich, dass gewisse Faktoren noch nicht entdeckt sind, wobei gerne zerebrale Anlagen vermutet werden. Es stellt sich jedoch auch die Frage, ob wir nicht beim Menschen mit einem Faktor ganz anderer Art zu rechnen haben: Identitäten werden nicht einfach kausal verursacht, sondern erfordern eine aktive Beteiligung des Individuums, das zu Forderungen aus der Umgebung, aber auch zu Gegebenheiten seiner eigenen Natur Stellung beziehen und Ja oder Nein sagen kann.[174] Es muss damit gerechnet werden, dass auch eine Kombination aus sozialen und angeborenen Faktoren die Geschlechtsidentität des Individuums nur prädisponiert und nicht determiniert.

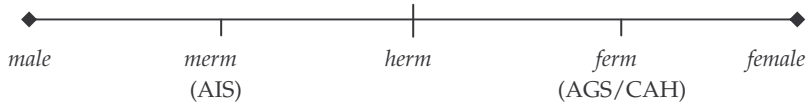
[174] Siehe den Beitrag von Jürg Rieben.

5.4 Die Anzahl der Geschlechter I

Nach dem oben Gesagten ist klar, dass beim Menschen die Anzahl der Geschlechter gleich der Anzahl der Geschlechtsidentitäten ist. Doch sehen wir uns zunächst die somatische Ebene an. Wie in Abschnitt 4 dargestellt, war um 1900 von einem dritten Geschlecht die Rede, das allerdings nicht nur Intersexuelle umfasste, sondern auch Homosexuelle und Transgender. In medizinischen Kreisen wurde der Vorschlag gemacht, speziell für Intersexuelle eine dritte Kategorie «unbestimmt» einzuführen. In den 1990er Jahren sorgte die Unterscheidung von fünf Geschlechtern durch die Genetikerin Fausto-Sterling für Diskussionen:

Abbildung 3

Die Einteilung in 5 Geschlechter
(nach Anne Fausto-Sterling)



Zusätzlich zum männlichen und weiblichen Geschlecht gebe es (echte) Hermaphroditen, die sowohl Hoden als auch Eierstöcke besitzen (*herms)*. Zwischen den *herms* und Männern sind die männlichen Pseudo-Hermaphroditen situiert (*merms:* Hoden und Ansätze weiblicher äusserer Sexualorgane); symmetrisch dazu zwischen Frauen und *herms* die *ferms*.[175]

Greift man die Unterscheidung von Hermaphroditismus und Androgynie auf, die sich auf primäre bzw. sekundäre Geschlechtsmerkmale bezieht, könnte man Fausto-Sterlings fünf an den primären Sexualorganen orientierte Geschlechter mit den unterschiedlichen Klassen sekundärer Merkmale kreuzen, so dass wir eine zweidimensionale Taxonomie von maskulinen Frauen, androgynen Männern, femininen *Herms* etc. erhalten. Diese Gruppen können wiederum mit gender-typischen Verhaltensmustern sowie mit erotischer Orientierung multipliziert werden, so dass wir bei einer Vielzahl möglicher Gender landen würden. Rein wissenschaftlich sind derartigen Kategorisierungen keine Grenzen gesetzt. Dass wir damit theoretisch zu tausend verschiedenenen Positionen geschlechtlicher Verfasstheit des Menschen kommen, war bereits Ende des 19. Jh. Ulrichs und Hirschfeld deutlich. Offen bleibt dabei die Frage nach dem Sinn dieser Klassifizierungen und ob den Betroffenen damit irgendwie geholfen ist.

Halten wir zunächst fest, dass es auf der anatomischen Ebene im Prinzip ein mehrdimensionales Kontinuum gibt und eine Vielzahl von Möglichkeiten, darin Geschlechter abzugrenzen. Ebensogut könnte man auf der obigen Skala der verschiedenen Intersexsyndrome festlegen, dass jedes Syndrom ein Geschlecht definiert. Das Problem der Anerkennung weiterer Geschlechter ist nicht eines der Medizin. Wie das angeführte Zitat von Franz von Neugebauer exemplarisch zum Ausdruck bringt, liegt es in der Lebenswelt.

[175] Anne Fausto-Sterling, The five Sexes, in: *The Sciences* (March/April 1993), 20–24.

In etlichen Kontexten wie im Sport oder in der Schule hälfe den Betroffenen nicht die Einführung zusätzlicher Geschlechter, sondern hilft die Anerkennung, dass anderes für die Frage des Geschlechts entscheidend ist als Chromosomen oder Geschlechtsorgane. Doch was ist dieses Entscheidende?

5.5 Kriterientypen und Definition des Geschlechts

Die Definition des Geschlechts fällt in verschiedenen Zeiten und Kontexten verschieden aus. Dabei begegnen wir folgenden Kriterien:

1.	prokreativ:	nach den Fortpflanzungsorganen
2.	kontextuell:	nach kontextuellen Kriterien der Lebenswelt (Sport)
3.	sozial	nach der gelebten Geschlechstrollenidentität
4.	psychologisch:	nach der Geschlechtsidentität (*Gender Recognition Act*[176])
5.	liberal:	Selbstbestimmung des Geschlechts (Gesetzgebung bis 17. Jh.)

Maria Patiño ist zunächst nach dem ersten, prokreativen Kriterium als Mann eingestuft worden und hat dann eine Anerkennung nach dem zweiten, lebensweltlichen Kriterium als Frau durchgesetzt. Auch nach der dritten, psychologischen Variante ist sie offiziell eine Frau, da sie über eine weibliche Geschlechtsidentität verfügt. Es ist diese Tatsache: dass sie sowohl als Frau gelebt hat als auch vor sich selbst eine Frau war, die die Grundlage für ihre Anerkennung als Frau *auch in sportlicher Hinsicht* gegeben hat – und zwar weil sie keinen Wettkampfvorteil aus ihrer Körperlichkeit ziehen konnte.[177] Fehlt diese psychosoziale Grundlage wie im Fall eines Mannes mit derselben Figur, der aufgrund seines Körperbaus die Anerkennung als Frau beantragen würde, würde ihm dies dennoch verweigert. Was macht ihn zum Mann und was macht Maria Patiño zur Frau? Welche Hintergrundannahmen sorgen dafür, dass in seinem hypothetischen Fall nicht akzeptiert würde, was bei ihr akzeptiert wurde, nämlich den Körperbau für das Geschlecht als ausschlaggebend zu erachten?

Der Fall macht deutlich: Auch wenn anatomische Merkmale für die Geschlechtszuordnung ausschlaggebend sein können, liefert für die Entscheidung darüber, welche diese genau sind, nicht die Anatomie an sich die Antwort.[178] Wir müssen daher annehmen, dass die Anatomie für Patiños kontextuelle Anerkennung als Frau zwar entscheidend war, aber nur auf

[176] Am 1. Juli 2004 in Grossbritannien in Kraft getretenes Gesetz (kurz GRA), das erlaubt, einer Person bei Erfüllung bestimmter Bedingungen offiziell ein Geschlecht zuzuerkennen, das von dem in der Geburtsurkunde eingetragenen abweicht. Der GRA richtet sich gezielt an Transsexuelle. In diesem Gesetz ist zwar nicht explizit von *gender identity* die Rede, aber von *gender dysphoria*, d. h. von Diskordanz von Zuweisungsgeschlecht und Geschlechtsidentität. (Gesetzestext auf www.opsi.gov.uk/acts/acts2004/ukpga_20040007_en_1, 2004, zuletzt besucht am 6.3.2008, Erläuterungen auf www.opsi.gov.uk/acts/en2004/2004en07.htm, 2004, zuletzt besucht am 6.3.2008.)

[177] Im GRA sieht ein eigener Artikel zum Kontext des Sports vor, dass das eingetragene Geschlecht nicht zu einer Zulassung zu Wettkämpfen in diesem Geschlecht verpflichtet.

[178] Dies bedeutet nicht, einen absoluten Konstruktivismus zu vertreten, für den es keinen Körper und keine Natur ausserhalb der Sprache gibt. Dieser scheint weder aus erkenntnistheoretischen Gründen noch aus der Warte einer Politik oder Ethik, die Gleichbehandlung, Anerkennung und Rechte fordert, notwendig oder auch nur nützlich.

Grundlage der Voraussetzung ihrer psychosozialen weiblichen Identität. Die anatomischen Kriterien allein sind nicht ausreichend. Das dritte und das vierte Kriterium der sozialen und der psychischen Identität scheinen damit auch in Patiños Fall grundlegend. Das zweite Kriterium ist also eines, das zusätzlich und nur in speziellen Kontexten wirksam wird.

Die soziale Geschlechtsrollenidentität ist bestimmt als die Geschlechterrolle, die jemand in Interaktionen und zwischenmenschlicher Wahrnehmung einnimmt. Die psychische Identität ist das Selbstbewusstsein, männlich oder weiblich, beides oder keines oder dazwischen zu sein. Soziale und psychische Identität, die in der Regel zwei Seiten einer Medaille sind, können bereits in der Kindheit auseinander fallen, wie wir von transidentitären Personen wissen. Gegenwärtig wird gesetzlich bei der Frage der Anerkennung eines Geschlechts, das vom Zuweisungsgeschlecht abweicht, auf beide Bestandteile abgehoben: Erforderlich ist sowohl der Nachweis, seit geraumer Zeit im entsprechenden Geschlecht zu leben, also die soziale Rolle eingenommen zu haben, als auch die tatsächliche subjektive Identifikation mit dem gelebten Geschlecht. Dazu wird ein ärztliches oder psychologisches Gutachten eingefordert, das bescheinigt, dass aufgrund des Zuweisungsgeschlechts eine Geschlechtsidentitätsstörung (*gender dysphoria)* entstanden ist.[179]

Von der juristischen Frage der Anerkennung des Geschlechts ist die ethische Frage zu unterscheiden, welches Kriterium für die soziale und interpersonale Anerkennung relevant sein *sollte*. Diese Frage stellt sich auch dann, wenn eine Person (noch) nicht eine vom Erziehungsgeschlecht oder von der Anatomie abweichende soziale Geschlechterrolle eingenommen hat, die ihrer Geschlechtsidentität entspricht. So kann dem schwerwiegenden Entschluss einer transidentitären Person zur Veränderung ihrer gelebten Geschlechtsrolle die Erkenntnis «ich bin ein Junge», «ich bin eine Frau» etc., also die Sicherheit der eigenen Geschlechtsidentität vorhergehen. Auch hier hält nur ein einziges Kriterium für die Beurteilung des Geschlechts (sei es durch sich selbst oder durch andere) stand, nämlich die psychische Geschlechtsidentität.

Das fünfte Kriterium der eigenen Festlegung unterscheidet sich insofern vom dritten und vierten, als kein objektiver Befund über das Vorliegen einer

[179] Im *Gender Recognition Act* wird für die Anerkennung dreierlei vorausgesetzt: «The Panel must be satisfied that the applicant * has, or has had, gender dysphoria, * has lived in the acquired gender throughout the preceding two years, and * intends to continue to live in the acquired gender until death.» (explanatory notes 3). Das deutsche Transsexuellengesetz (TSG) von 1980, zuletzt geändert 2007, fordert ähnlich, (1) dass die Person sich «dem anderen Geschlecht als zugehörig empfindet», (2) «seit mindestens drei Jahren unter dem Zwang steht, ihren Vorstellungen entsprechend zu leben» und (3) «mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass sich ihr Zugehörigkeitsempfinden zum anderen Geschlecht nicht mehr ändern wird». Darüber hinaus muss die Person unverheiratet sein und bleiben, sie muss fortpflanzungsunfähig sein und sie muss sich einem operativen Eingriff unterzogen haben, «durch den eine deutliche Annäherung an das Erscheinungsbild des anderen Geschlechts erreicht worden ist.» (TSG §1 und§8). Dieses Gesetz entspricht deutlich nicht dem wissenschaftlichen Kenntnisstand.

Geschlechtsidentität und kein Nachweis über die gelebte Geschlechtsrolle erforderlich sind, sondern nur die Absichtserklärung, für den Rest des Lebens im gewählten Geschlecht zu verbleiben.[180]

Es ist festzuhalten, dass es weder bei Intersexualität noch bei Transidentität um eine beliebige Wahl des Geschlechts geht, sondern jeweils darum, ein der eigenen geschlechtlichen Verfasstheit angemessenes Leben führen zu können. Dies muss speziell angesichts des fünften Kriteriums bedacht werden. Die in früheren Jahrhunderten anzutreffende Möglichkeit der Geschlechtswahl stand nur hermaphroditisch Geborenen frei. Insofern war sie restriktiver als der aktuelle britische *Gender Recognition Act*. Dieser verlangt zwar die Absicht, bis zum Tode beim deklarierten Geschlecht zu bleiben, erfordert darüber hinaus aber keinen anatomischen Hermaphroditismus. Anders als im deutschen Transsexuellengesetz ist die Anerkennung auch nicht an die anatomische Geschlechtsanpassung gebunden, die wiederum ein prokreatives Kriterium ins Spiel bringt.

Über die unterschiedliche Handhabung der Kriterien hinweg können wir festhalten, dass die meisten von ihnen entweder nicht notwendig sind oder nicht ausreichend, um das Geschlecht eines Menschen zu definieren:

1. Das prokreativ-funktionale Kriterium ist nicht notwendig; es ist hinreichend nur bei Konkordanz aller Geschlechtsmerkmale.
2. Spezielle kontextuelle Kriterien sind teils notwendig, aber nicht hinreichend, sondern setzen grundlegende Kriterien wie die Geschlechtsidentität voraus.
3. Die soziale Geschlechtsrolle ist zwar gegenwärtig erforderlich für die administrative Anerkennung, jedoch nicht für das theoretische Urteil über das Geschlecht eines Individuums und die damit einhergehende zwischenmenschliche Anerkennung.
4. Die psychische Geschlechtsidentität ist notwendige und hinreichende Bedingung für das Geschlecht einer Person.
5. Die Absicht oder Deklaration, als ein bestimmtes soziales Geschlecht zu leben, ist nur ein nicht-notwendiger Indikator für das psychische Geschlecht.

Einzig die (psychische) Geschlechtsidentität ist sowohl notwendiges als auch hinreichendes Kriterium des Geschlechts eines menschlichen Individuums und definiert damit das menschliche Geschlecht.

5.6 Die Anzahl der Geschlechter – Revision

Es stellt sich auf dem Hintergrund dieser Kriterientypen nochmals die Frage nach der Anzahl der Geschlechter, denn jeder der angeführten Kriterientypen bietet theoretisch die Möglichkeit eines 2-Geschlechtersystems oder einer Erweiterung.

[180] Der GRA verlangt die Absicht, für den Rest des Lebens im gewählten Geschlecht zu leben. Im TSG steht stattdessen das objektive Kriterium der wahrscheinlichen Irreversibilität der Geschlechtsidentität (s.o.).

(1) Die Fortpflanzungsfunktion bietet folgende Möglichkeiten:
- 1.a) prokreativ binär: Einordnung ins 2-Geschlechtersystem (Vatikan[181])
- 1.b) prokreativ erweitert: Ergänzung weiterer Geschlechter (dritte Kategorie, z. B. «unbestimmt» oder «Intersex»; Anne Fausto-Sterling)

Maria Patiño wäre nach dem prokreativen Kriterium entweder konventionell ein Mann oder innovativ ein Intersex bzw. nach Fausto-Sterling ein *Merm*. Dies hätte in ihrer Lage nicht viel genützt. Für sie war wichtig zu erreichen, dass die im sportlichen Kontext relevanten Kriterien von Geschlecht nicht hindern, sie innerhalb des dualen Geschlechtersystems als Frau anzuerkennen – auf Basis ihrer psychosozialen weiblichen Identität. Abgesehen davon wäre sie als *Merm* eher auf männlicher Seite eingeordnet worden. Dies zeigt, dass die Erweiterung des Geschlechtersystems auf rein biologischer Ebene das Verständnis von Geschlecht nicht nur nicht radikal genug aufklärt, sondern in die falsche Richtung führen kann.

(2) Als erweiterte Variante ist im speziellen Bereich des Sports die Einführung einer dritten Kategorie zwar theoretisch denkbar. Abgesehen von speziellen Unterbereichen wie queeren Sportfestivals erscheint die generelle Einführung einer solchen dritten Kategorie jedoch als unrealistisch, wenn sie für Wettkämpfe und die Anerkennung von Rekorden relevant sein sollte. Darüber hinaus ist fraglich, ob Intersexuelle dies überhaupt wollen. (Andere Gründe, das duale Geschlechtersystem aufzuweichen, stehen hier nicht zur Debatte.)

Praktisch relevant ist die Frage, ob man (3) eine soziale Rolle leben und (4) eine psychische Identität haben kann, die von weiblich und männlich abweicht. Manche Personen sprechen davon, sich eine Geschlechtsidentität angeeignet zu haben, die weder männlich noch weiblich ist oder beides, und gut damit zu Recht zu kommen.[182] Es ist noch weitere Forschung erforderlich, um vor allem diese Fragen zu klären.

(5) Die rechtliche und administrative Anerkennung aufgrund einer Selbstverpflichtung oder Absichtserklärung ist gegenwärtig rein dual ausgerichtet. Ebenso wie das in früheren Jahrhunderten bestehende Geschlechtswahlrecht für Hermaphroditen im Erwachsenenalter, das eine Festlegung auf männlich oder weiblich erzwang, sehen weder der *Gender Recognition Act* noch das TSG ein drittes Geschlecht vor.

Es stellt sich damit die Frage nach der Möglichkeit, eine weder weibliche noch männliche Identität zu konstruieren, aufrecht zu erhalten und darin gut zu leben, und dies angesichts der Tatsache, dass sie (zumindest gegenwärtig) nicht sozial anerkannt ist und ihr keine soziale Identität entspricht. Aufgrund der Interdependenz von sozialer Rolle und psychischer Identität

[181] So der Vertreter des Vatikans auf der vierten UN-Weltfrauenkonferenz in Peking 1995: *Gender* sei das, was in «der biologischen sexuellen Identität, männlich oder weiblich, begründet sei.» (zitiert in Joan Scott 2001, 57).

[182] Eine gelebte intersexuelle Identität wird von Helen Guhde (2002) beschrieben. Der zitierte Film *Hedwig and the Angry Inch* zeigt ebenfalls einen solchen Versuch, wenn auch fiktional.

stellt sich hier die Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Strategie noch vor der rechtlichen (vorausgesetzt, dass die gesellschaftliche Anerkennung eines dritten Geschlechts am Ende auch zu einer rechtlichen und administrativen Anerkennung führen würde).

Die Möglichkeit eines dritten Geschlechts ist zwar in anderen Kulturen belegt. Allerdings wird damit in der Regel eine dritte Position im sexuellen (erotischen) Gefüge bezeichnet und nicht im Geschlechtersystem. Die soziale Anerkennung eines zusätzlichen Geschlechts zwischen oder jenseits von Mann und Frau würde ein fundamentales Umdenken erfordern. Auch hier stellt sich die Frage, ob dies im Sinne der Intersexuellen wäre. Bevor wir in gesellschaftspolitische Debatten über die Einführung eines dritten Geschlechts eintreten, wäre mit ihnen die Frage zu klären, was sie eigentlich brauchen und wollen: die Schaffung einer dritten Geschlechtsrolle? Oder die Anerkennung der Möglichkeit einer Geschlechtsidentität, die nicht rein männlich oder rein weiblich ist? Oder eher, selbst zu gegebener Zeit wählen und zwischen den beiden etablierten Geschlechtern allenfalls wechseln zu können? Falls letzteres der Fall ist, wäre zu untersuchen, ob eine Regelung wie der *Gender Recognition Act* für Intersexuelle eine befriedigende Lösung bietet.

6. Schluss

Ich habe versucht darzulegen, dass die Frage nach der Anzahl der Geschlechter keine objektive Antwort finden kann, sondern dass *wir* diese Antwort geben müssen und können, soweit das Geschlechtersystem sozial konstruiert ist. Wir müssen eine doppelte Entscheidung fällen. Zum einen ist Klarheit darüber herzustellen, welche Art von Kriterientyp wir in Anwendung bringen wollen. Die Antwort in dieser Hinsicht scheint mir eindeutig: Letztes Kriterium für das Geschlecht eines Menschen ist seine Geschlechtsidentität, und diese ist eine psychische Grösse. Antik gesprochen ist das Geschlecht eines Menschen vorrangig eine Eigenschaft seiner Seele. Wir sollten unsere irrtümliche Auffassung korrigieren, dass das Geschlecht biologisch gegeben wäre. Dies ist auch aus ethischen Gründen geboten.

Unabhängig davon ist nach der Anzahl der Geschlechter zu fragen bzw. danach, wie wir auf das Unbehagen mit dem Zweigeschlechtersystem reagieren wollen. Sollen wir ein drittes Geschlecht einführen oder gar mehr als diese, sollen wir bei zwei bleiben oder sollen wir die Irrelevanz der Geschlechterkategorie anstreben? Hierzu gibt es Argumente verschiedenster Art, die in diesem Text nicht zur Debatte stehen. In der Perspektive eines menschenwürdigen Daseins für Intersexuelle scheint mir nach allem Gesagten, dass die Option nicht unbedingt in Richtung eines dritten Geschlechts gehen muss, sondern dass hilfreicher wäre, die Wichtigkeit und Rigidität des Zweigeschlechtersystems bzw. die zwanghafte Einordnung in dieses aufzugeben und jederzeit das Selbstbestimmungsrecht der Person zu achten.

Literatur

Augustinus, Aurelius, *De Civitate Dei/Der Gottesstaat* (lat./dt., Üs. Carl Johann Perl), Paderborn, Schöningh, 1979.

Augustinus, Aurelius, *De Gen*: *De Genesi ad litteram libri duodecim/Über den Wortlaut der Genesis* (Üs. Carl Johann Perl), Paderborn, Schöningh, 1964.

Catull, *Carmen:* in *Poésies* (lat./fr.), Georges Lafaye (dir., trad.), Paris, Belles Lettres, [11]1984.

Diodor Siculus, *Weltgeschichte*: G.Booth, *The Historical Library of Diodorus of Sicily in 15 books*, London, 1814.

Midrach Rabba. Tome I: Genèse Rabba, trad. Bernard Maruani/Albert Cohen-Arazi, LaGrasse, Éditions Verdier, 1987.

Ovid, *P.Ovidi Nasonis Metamorphoseon libri quindecim/Metamorphosen in fünfzehn Büchern von P. Ovidius Naso* (lat./dt.), Michael von Albrecht (Hg., Üs.), Stuttgart, Reclam, 1994.

Metamorphosen. Epos in 15 Büchern, Hermann von Breitenbach (Hg., Üs.), Stuttgart, Reclam, 1971, orig. Artemis Verlag 1958.

Les métamorphoses, texte établi et trad. par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1928–1930.

Philo von Alexandrien, *De opificio mundi*, (gr./frz., trad. R. Arnaldez), Paris, Éd. du Cerf, 1961;

engl.: *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by David T. Runia, Leiden, Brill, 2001.

Plinius d. Ä., *Naturalis Historia:* Ludwig Jahn/Karl Mayhoff (Hg.): C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, Stuttgart, 1967–2002.

RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hg. Ernst Dassmann et al., Stuttgart, Hiersemann; Lieferung 108/109 (1988): s.v. *Hermaphroditos*, 650–82 (Marie Delcourt/Karl Hoheisel); Supplement I (2001): s.v. *Aristophanes*, 587–595 (Ilona Opelt).

Agacinski, Sylviane (2005): *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Seuil, La Librairie du XXI[e] siècle.

Aron, Claude (1973): Les facteurs neuro-hormonaux de la sexualité chez les mammifères, in: Jean-Bertrand Pontalis 1973, 107–172.

Baumann, Hermann (1956): *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin, Reimer.

Beier, Klaus M./Bosinski, Hartmut A.G./Loewit, Kurt ([2]2005, 2001): *Sexualmedizin*, München/Jena, Urban und Fischer.

Brisson, Luc (1973): Bisexualité et médiation en Grèce ancienne, in: Jean-Bertrand Pontalis 1973, 33–64.

Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht*, Suhrkamp; dt. Erstauflage Berlin Verlag, 1995; orig. *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993.

Cantarella, Eva (2005): The Androgynous and Bisexuality in Ancient Legal Codes, in: *Diogenes* 208, London, Sage Publications, 5–14.

Cantarella, Eva (2006): Die Reglementierung der Bisexualität durch das römische Gesetz, in: Michael Groneberg (Hg.) (2006), 93–102.

Colapinto, John (2000): *Der Junge, der als Mädchen aufwuchs*, Patmos; orig. *As Nature Made Him. The Boy who was Raised as a Girl*, New York, 2000.

Coogan, Michael D. (2001) (ed.) *The New Oxford Annotated Bible*, 3rd ed., Oxford University Press.

Couve, L. (1900): s.v. *Hermaphroditus*, in: Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris, Hachette, 1877–1919.
Delcourt, Marie (1958): *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF.
Delcourt, Marie (1966): Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique, in: *Latomus. Revue d'Études Latines*, Vol. 86, Bruxelles.
Diamond, Milton (1996): Prenatal predispositions and the clinical management of some pediatric conditions, in: *J Sex Marital Therap* 22, 139–147.
Dover, Kenneth James (1966): Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*, in: *Journal of Hellenic Studies*.
Dreger, Alice (1998): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard UP.
Dümmler, Ferdinand (1897): Sittengeschichtliche Parallelen, in: *Philologus* 56, 5–32.
Eliade, Mircea (1949): *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
Fausto-Sterling, Anne (1993): The five Sexes, in: *The Sciences*, March/April 1993, 20–24.
Fausto-Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books.
Fautrat, Pascal (2001): *De quoi souffrent les transsexuels?*, Paris, éditions des archives contemporaines.
Fédida, Pierre (1973): D'une essentielle dissymétrie dans la psychanalyse, in Jean-Bertrand Pontalis 1973, 237–250.
Feuerstein, Günther (1997): *Androgynos. Das Mann-Weibliche in Kunst und Architektur*, Stuttgart/London, Edition Axel Menges.
Flasch, Kurt (2004): *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München, C.H. Beck.
Foucault, Michel (1978) (dir.): *Herculine Barbin dite Alexine B*, Paris, Gallimard; dt. in Schäffner/Vogl 1998.
Foucault, Michel (1980) (dir.): *Herculine Barbin. Being the recently discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, New York; dt. in Schäffner/Vogl 1998.
Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit*, I: *Der Wille zum Wissen*, Üs. U.Raulff/W.Seitter, Frankfurt a.M., Suhrkamp;
orig. fr. *Histoire de la sexualité*, I. *La volonté de savoir*, 1976, Paris, Gallimard.
Freud, Sigmund (1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: *Gesammelte Werke*, 1950, Frankfurt am Main, Fischer.
Genesis (1971): The Fountain of Salmacis, Mike Rutherford; auf: www.lyricsdepot.com/genesis/the-fountain-of-salmacis.html, 2008, zuletzt besucht am 12.4.2008.
Groneberg, Michael (2003): A propos du sexe de l'âme, in: *Studia Philosophica* Vol. 62. Le corps dans la philosophie – Der Körper in der Philosophie, Bern, Haupt, 197–209.
Groneberg, Michael (2004): Mythe et science autour du genre et de la sexualité. Éros et les trois sexes dans le Banquet de Platon, in: *Diogène*. Revue Internationale des Sciences Humaines 208, Paris, PUF, 44–57.
Groneberg, Michael (2005): Myths and science on gender and sexuality. About Eros and Aristophanes' three sexes in Plato's Symposium, in: *Diogenes*. Ed. by the International Council for Philosophy and Humanistic Studies, no. 208, Sage Press, 39–49.
Groneberg, Michael (2006) (Hg.): *Der Mann als sexuelles Wesen. / L'Homme – Créature sexuelle*, Academic Press Fribourg, 2006.

Groneberg, Michael (2006a): «Bullenmänner». Zur Biologisierung männlichen Begehrens, in: Michael Groneberg 2006, 5–36.
Guhde, Helen (2002): Körper – Gefühl. Leben in einer intersexuellen Realität, in: polymorph 2002, 45–52.
Herdt, Gilbert (1996) (dir.): *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York, Zone Books.
Hermann, P. (1896–1900): Hermaphroditos, in: Wilhelm H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band I, ND Hildesheim 1965–77.
Hirschauer, Stefan (1999): *Die soziale Konstruktion der Transsexualität: über die Medizin und den Geschlechtswechsel*, stw 1993, [2]1999.
Hirschfeld, Magnus (1991, orig. 1901), *Berlins drittes Geschlecht*, Berlin, Rosa Winkel.
Hirschfeld, Magnus (2001, orig. 1914), *Zur Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlin, de Gruyter.
Jessen, Peter (1912): Hermaphroditos, in: Pauly/Wissowa (Hg.), *Realenzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.
Kerényi, Karl (1966, [18]1997), *Die Mythologie der Griechen*. Bd. 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten, München, dtv.
Klöppel, Ulrike (2002): XX0XY ungelöst. Störungsszenarien in der Dramaturgie der zweigeschlechtlichen Ordnung, in: polymorph 2002, 153–180.
Kreisler, Léon (1973): L'enfant et l'adolescent de sexe ambigu ou l'envers du mythe, in: Jean-Bertrand Pontalis 1973, 173–200.
Landau, Leopold (1898): Ein Hermaphrodit. Beitrag zur Diskussion mit A. Bruck und Rudolf Virchow in der Berliner medizinischen Gesellschaft am 2. Februar 1898, in: *Berliner klinische Wochenschrift* 35/8, 177–180.
Landau, Theodor (1904): Über Hermaphroditen, in: *Verhandlungen der Berliner medicinischen Gesellschaft aus dem Gesellschaftsjahre 1903* (Separatabdruck aus der Berliner klinischen Wochenschrift) 34, 172–183.
Laqueur, Thomas (1990): Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud, Harvard University Press; dt. (1992): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Campus Verlag.
LeVay, Simon (1996): *Queer Science*, Cambridge/London, MIT Press.
MacKay, Judith (2000) (ed.): *The Penguin Atlas of Human Sexual Behavior*, Myriad Editions Ltd; frz. (2000): *Atlas de la sexualité dans le monde*, Éditions Autrement; dt. (2002): *Der Fischer Atlas Sexualität. Fakten, Trends, Zusammenhänge*, Frankfurt.
Marcuse, Herbert (1974): Marxismus und Feminismus, in: Sabine Doyé/Marion Heinz/Friederike Kuster (Hg.): *Philosophische Geschlechtertheorien*, Reclam, 2002, 409–421.
Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
Money, John (1955): Linguistic Resources and psychodynamic theory, in: *British Journal of Medical Psychology* 20, 264–266.
Money, John (1975): Ablatio penis: Normal male infant sex-reassigned as a girl, in: *Archives of Sexual Behavior* 4/1, 65–71.
Money, John/Ehrhardt, Anke A. (1972): *Man and woman, boy and girl: The differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
Mopsik, Charles (2003): *Le sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale*, Paris, Éd. de l'Éclat.

Neugebauer, Franz Ludwig von (1905): Welchen Wert hat die Kenntnis des Hermaphroditismus für den praktischen Arzt? in: *Sammlung klinischer Vorträge*, Neue Folge Nr. 393, 317–345.
Neugebauer, Franz Ludwig von (1908): *Über den Hermaphroditismus des Menschen*, Leipzig, Klinkhardt.
Nilsson, Martin P. (1950): *Geschichte der griechischen Religion*, 2. Auflage, München, Beck.
Pontalis, Jean-Bertrand (1973) (dir.): *Bisexualité et différence de sexes*, Paris, Gallimard.
polymorph (2002) (Hg.): *(K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*, Berlin, Querverlag.
Possemeyer, Ines (2002): Interview mit Michel Reiter, in: *GeoWissen* Frau & Mann 26/2002.
Pschyrembel Wörterbuch Sexualität (2003), Berlin/New York, de Gruyter.
Raehs, Andrea (1990): *Zur Ikonographie des Hermaphroditen. Begriff und Problem von Hermaphroditismus und Androgynie in der Kunst*, Frankfurt, Peter Lang.
Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
Schäffner, Wolfgang/Vogl, Joseph (1998): *Herculine Barbin. Michel Foucault. Über Hermaphroditismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
Schröter, Susanne (2002): *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt am Main, Fischer.
Scott, Joan (2001): Die Zukunft von *gender*. Fantasien zur Jahrtausendwende, in: Claudia Honegger/Caroline Arni (Hg.) *Gender. Die Tücken einer Kategorie*, Zürich, Chronos.
Stoller, Robert J. (1968, 1975): *Sex and Gender*, New York, Science House; frz. *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1978.
Stoller, Robert J. (1973): Faits et hypothèses: un examen du concept freudien de bisexualité, in: Jean-Bertrand Pontalis 1973, 201–236.
Stoller, Robert J. (1985): *Presentations of Gender*, London; frz. *Masculin ou féminin?*, Paris, PUF, 1989.
Tardieu, Michel (1974): *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Paris, CNRS (Études augustiniennes).
Trapp, Wilhelm (2003): *Der schöne Mann. Zur Ästhetik eines unmöglichen Körpers*, Berlin, Erich Schmidt.
Trapp, Wilhelm (2006): L´homme beau. Remarques sur un corps impossible, in: Michael Groneberg 2006, 143–155.
Ulrichs, Karl-Heinz (1994, orig. 1864ff.): *Forschungen über das Rätsel der mannmännlichen Liebe*, Berlin, Rosa Winkel (erste Darstellung der Theorie des dritten Geschlechts: *Inclusa: Anthropologische Studien über mannmännliche Geschlechtsliebe*, Leipzig, Mathes, 1864).
Veyne, Paul (1968): La famille et l'amour sous le Haut-Empire, *Annales ESC*, 33.
Veyne, Paul (1985): L´empire romain, in: Philippe Ariès/Georges Duby (dir.): *Histoire de la vie privée*, vol. I: *De l'Empire romain à l'an mil*, dir. Paul Veyne, Paris, Seuil; dt. (1989): Das römische Reich, in: Philippe Ariès/Georges Duby: *Geschichte des privaten Lebens*, Bd. 1: *Vom römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, Hg. Paul Veyne, dt. Holger Fliessbach, Frankfurt am Main, Fischer, 19–228.
Wacke, A. (1989): Vom Hermaphroditen zum Transsexuellen – zur Stellung von Zwittern in der Rechtsgeschichte, in: Eyrich, Heinz/Odersky, Walter/Säcker, Franz (Hg.): *Festschrift für Kurt Rebmann zum 65.Geburtstag*, München, 861–903.