



Claudia Lang

INTER- SEXUALITÄT

Menschen zwischen den
Geschlechtern

campus

Intersexualität

Clandia Lang, Dr. phil., promovierte am Institut für Ethnologie und Afrikanistik der Universität München und forscht derzeit über südindische Heilsysteme im Zeitalter der Globalisierung.

Claudia Lang

Intersexualität

Menschen zwischen den Geschlechtern

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Für alle, die sich ihren Weg fernab ausgetretener Pfade suchen.

ISBN 978-3-593-38223-4 Print

ISBN 978-3-593-45794-9 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2006 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagfoto: Frank P. Wartenberg © picture-alliance/PicturePress

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort.....	7
Einleitung.....	11
Kapitel 1: Theoretischer Rahmen.....	26
Ethnologische Geschlechterforschung	26
Die kulturelle Konstruktion des Körpers	41
Kulturwissenschaftliche Studien über Intersexualität	53
Kapitel 2: Diskurse um Intersexualität	57
Medizin.	64
Rechtsprechung.....	130
Intersexuelle Identitätskategorien.....	144
Intersexualität als wahres Geschlecht und authentisches Selbst	162
Alternative Geschlechtermodelle	185
Genitalverstümmelung und Gewalt.....	229
Differenzierungen intersexueller Menschen.....	257
Akzeptanz von Intersexualität	291
Kapitel 3: Gesellschaftliche Nicht-Existenz	298
Kapitel 4: Intersexuelle Menschen zwischen Pathologisierung und Akzeptanz – ein Fazit.....	330
Anhang.....	335
Anhang 1: Angaben zu den zitierten Personen.....	335
Anhang 2: Glossar medizinischer Fachausdrücke.....	351
Anhang 3: Selbsthilfe- und Aktivistengruppen	355
Literatur.....	357
Filme.....	373

Vorwort

Jede Gesellschaft gibt ihren Mitgliedern vielfältige Angebote, um die eigene Existenz zu deuten und sinnvoll zu gestalten. Unser Selbstverständnis und unsere Identität entwickelt sich stets vor einem spezifischen kulturellen Hintergrund und ist als individuelle Aneignung von Grundwerten und Ideen zu verstehen. Dieses Buch lädt den Leser dazu ein, eigene – vermeintliche – Gewissheiten in Frage zu stellen und über den eigenen kulturellen und disziplinären Tellerrand auf ein Phänomen zu blicken, das immer noch ein großes Tabu darstellt: Intersexualität. Es führt ein in die Lebenswelt von Menschen, deren Körper nicht eindeutig dem weiblichen oder männlichen Geschlecht zugeordnet werden können und untersucht die vielfältigen Deutungen und Selbstdeutungen intersexueller Menschen aus ethnologischer Perspektive. Durch das Aufzeigen der Hintergründe der verschiedenen teils widersprüchlichen Positionen und Verständnisweisen soll dieses Buch auch als Orientierungshilfe in einem Bereich dienen, in dem aufgrund unterschiedlicher Perspektiven viel aneinander vorbei geredet wird.

Für dieses Buch habe ich die Unterstützung vieler anderer erfahren. Ich danke all meinen Gesprächspartnern, die bereit waren, mir ihre Geschichte zu erzählen, mir Einblicke in ihre Lebenswelt zu gewähren und offen über viele sehr schwere Fragen zu sprechen und habe größten Respekt vor ihrem Mut, über ein emotional und psychisch so belastendes Tabuthema zu sprechen.

Prof. Ursula Kuhnle, der Leiterin des Projekts zur Lebenswelt intersexueller Menschen, verdanke ich wertvolle Anregungen für die Idee dieser ethnologischen Studie. In zahlreichen Gesprächen und Diskussionen, in denen wir versucht haben, Interdisziplinarität zu praktizieren, hat sie mich geduldig in medizinisches Wissen um Intersexualität eingeführt und war dabei stets aufgeschlossen für ethnologische Fragestellungen. Des Weiteren hat sie Kontakte zu ihren »Patienten«, zur *AGS Eltern- und*

Patienteninitiative e.V. und zu Ärzten hergestellt und die Dissertation mitbetreut. Dafür danke ich ihr von Herzen.

Prof. Frank Heidemann, der meine Dissertation betreut hat, verdanke ich viel von meinem Verständnis von Ethnologie. Von ihm habe ich gelernt, die richtigen ethnologischen Fragestellungen zu formulieren und mich nicht in der Interdisziplinarität zu verlieren. Mit scharfem Blick hat er immer wieder meine Aufmerksamkeit auf das Wesentliche gelenkt.

Der Frauenbeauftragten Prof. Ulla Mitzdorf danke ich für die finanzielle Förderung des Projektes aus Mitteln des Hochschul- und Wissenschaftsprogramms (HWP) zur Förderung der Chancengleichheit für Frauen in Forschung und Lehre.

Dr. Eva Hampel gilt mein Dank für ihre Ratschläge, theoretische Ordnung in Widersprüche und Chaos zu bringen. Von Dr. Vera Kalitzkus habe ich gelernt, welche Rolle die Person und auch das Unbewusste des Wissenschaftlers beim Forschungsprozess spielt. Prof. Franz Waldhauser bin ich dankbar für seine interdisziplinäre Offenheit und seine Einladung, an dem österreichischen interfakultären Kontaktgespräch über die Betreuung von Intersex-Patienten teilzunehmen, wo ich viel über die unterschiedlichen disziplinären Sichtweisen von Intersexualität gelernt habe. Des Weiteren gilt mein Dank allen anderen Teilnehmern des Kontaktgesprächs.

Für fruchtbare Gespräche und so manchen wertvollen Rat möchte ich weiterhin danken (in alphabetischer Reihenfolge) Cheryl Chase, Dr. Gaby Dietze, Prof. Stefan Hirschauer, Dr. Elisabeth Holzleithner, Andrea Kugler, Prof. Samuel Laubscher, Geertje Mak, Dr. Heino Meyer-Bahlburg, Dr. Michael Rösler, Prof. Stefanie Schnurbein, Dr. Hannes Schütz, Dr. Tatjana Schönwälder, Knut Werner-Rosen, Prof. Claudia Wiesemann. Bereichernd waren außerdem die Diskussionen beim Symposium *Intersex. Perspektiven von Geschlechterforschung und Ethik* (April 2003), das von Ursula Konnertz und Hille Haker organisiert wurde, sowie bei den Jahrestreffen des deutschen Netzwerkes Intersexualität. Darüber hinaus danke ich den *XY-Frauen* und der *AGS Eltern- und Patienteninitiative e.V.* für die Bereitschaft, mich an Gruppentreffen teilnehmen zu lassen. Irmgard Oberressl gilt mein Dank für die hilfsbereite Unterstützung in verwaltungstechnischen Angelegenheiten. Dr. Judith Wilke-Primavesi und Julia Flechtner vom Campus-Verlag danke ich für ihre Hilfe beim Erstellen der Druckvorlage.

Meinen Eltern Hans und Ursula Lang bin ich dafür dankbar, dass sie mich von Anfang an dabei unterstützt haben, meinen eigenen Weg zu gehen.

Meinem Mann Stefan Feiler kann gar nicht genug gedankt werden. Er hat sich um unsere Kinder gekümmert, während ich auf Interviewtour oder auf Kongressen war oder an diesem Buch geschrieben habe. Er hat das Manuskript immer wieder gelesen und an vielen Stellen sprachlich verfeinert. Er hat mir dabei geholfen, Klarheit zu gewinnen. Er hat mir Mut gemacht weiterzumachen, wenn ich von Zweifeln geplagt wurde. Das ist sehr viel.

Meinen Kindern Anand, Georgie und Jonathan sei von Herzen für ihre Geduld und ihr Verständnis gedankt. Schön, dass es euch gibt!

Einleitung

»Wir können einander verstehen;
aber deuten kann jeder nur sich selbst.«

Hermann Hesse, Demian

Intersexuelle Menschen – Menschen zwischen den zwei Geschlechtern – sind gesellschaftlich weithin unbekannt. Wenige wissen über die Existenz dieser Menschen, die körperlich weder eindeutig Frau noch eindeutig Mann sind. Noch viel weniger ist über ihre Gefühlswelt, ihr Körperempfinden und ihre Identität bekannt. Fühlen sich intersexuelle Menschen als Mann oder Frau oder weder als Mann noch Frau oder als beides? Welche Rolle spielt die Deutung des eigenen intersexuellen Körpers für das Bewusstsein, ein bestimmtes Geschlecht zu sein? Wie viele Geschlechter gibt es überhaupt?

Dieses Buch ist das Ergebnis einer ethnologischen Untersuchung über einen biomedizinisch definierten Gegenstand: intersexuelle Menschen. Diese Studie wurde von 2002 bis 2004 in Deutschland, Österreich und der Schweiz durchgeführt. Der Anteil intersexueller Menschen an der Gesamtbevölkerung wird – je nachdem, welche Formen dazugerechnet werden und je nach Interesse, die Zahl möglichst hoch oder möglichst niedrig anzusetzen – zwischen einer von 6.900 (Kuhnle und Kraal 2002: 86) und einer von 50 Geburten (Blackless u.a. 2000)¹ angegeben. Auch bei den

¹ Als intersexuell definieren Blackless u.a. (2000) Körper, die vom typisch männlichen und typisch weiblichen Körper abweichen, welche sie wie folgt definieren: Ein typisch männlicher Körper besitzt XY-Chromosomen und im Skrotum befindliche Hoden, welche Sperma produzieren, das über das *vas deferens* zur Harnröhre transportiert und außerhalb des Körpers ejakuliert werden kann. Die Penislänge bei der Geburt beträgt zwischen 2,5 und 4,5 cm, an der Spitze des Penis endet die Harnröhre. Die Hoden produzieren während der fetalen Entwicklung Testosteron und Dihydrotestosteron sowie ein Hormon, das die Ausbildung der Müllerschen Gänge unterdrückt, und führen zu einer männlichen Pubertät. Ein typisch weiblicher Körper dagegen hat XX-Chromosomen, funktionierende Eierstöcke, die eine weibliche Pubertät bewirken, Eileiter, die zum Uterus, Gebärmutterhals und der Vagina führen, innere und äußere Schamlippen und eine Klitoris, die bei Geburt zwischen 0,20 und 0,85 cm groß ist (Blackless u.a. 2000: 152). Die Häufigkeit derer, die einer »korrigierenden« Genitaloperation unterzogen werden, wird von Blackless u.a. (2000) mit 1 bis 2 pro 1.000 angegeben.

niedrigen Schätzungen kann man davon ausgehen, dass jeder in seinem weiteren Umfeld mindestens einen intersexuellen Menschen kennt. Die Tatsache, dass die meisten meinen, keinen zu kennen, zeugt von der gesellschaftlichen Verschleierung dieser Menschen.

Mein Ziel ist es, durch das Aufzeigen verschiedener Sichtweisen zum Thema Intersexualität intersexuellen Menschen, Eltern und anderen Interessierten einen Überblick zu verschaffen und dadurch auch Orientierungshilfen zu geben. Auf diese Weise kann dieses Buch dazu beitragen, Entscheidungs- und Handlungskompetenz zu erweitern. Ein weiteres Ziel des Buches ist es, eine Gegenwartsanalyse dieses sich schnell wandelnden gesellschaftlichen Feldes zu liefern. Als Ethnologin interessiere ich mich auch für Fremdheit in unserer eigenen Gesellschaft. Intersexuelle Menschen sind ein Phänomen, von dessen Existenz die meisten Menschen nicht einmal wissen. Der intersexuelle Körper ist ein Geschlechtskörper, für den es keine geschlechtlichen Kategorien gibt. Körperliche Zwischengeschlechtlichkeit ist eine in der euro-amerikanischen Kultur liminale Existenz, die sich gegenwärtig Wege in die gesellschaftliche Normalität sucht. Intersexuelle Menschen sind oft Menschen am Rande der Gesellschaft, die als solche jedoch meist nicht auffallen. Die allermeisten leben mitten unter uns, als Frau oder seltener auch als Mann.

Die gegenwärtige Auseinandersetzung um den intersexuellen Körper ist, so meine Ausgangsthese, in unterschiedlichen konflikthaften Diskursen begründet. Intersexuelle Menschen, Eltern, Ärzte und andere Experten greifen darauf zurück, um ihren Körper und ihre Erfahrungen zu interpretieren. Ich begreife die verschiedenen Deutungskontexte als Wege aus der gesellschaftlichen Nicht-Existenz intersexueller Menschen. Die Idee, die in den verschiedenen Sinngewandungen intersexueller Körper zum Ausdruck kommenden *Diskurse* zu differenzieren und zusammenzutragen, entwickelte sich aus der Erfahrung, wie unvereinbar und widersprüchlich die verschiedenen Positionen bezüglich der Behandlung intersexueller Menschen sind.

Dieses Buch ist aus mehreren Gründen ein Wagnis. Einerseits ist die Untersuchung des naturwissenschaftlich definierten intersexuellen Körpers eine disziplinäre Grenzüberschreitung. Das in der *gender*-Debatte aufgegebene naturwissenschaftliche Terrain des biologischen Körpers wird für die Kulturwissenschaften »zurückerobert«. Denn die disziplinär verankerte Trennung von Körper und Kultur liegt auch der sozialwissenschaftlichen Trennung von *sex* und *gender* zugrunde. Die (ethnologische) Geschlech-

terforschung überließ jahrzehntelang *sex* den Naturwissenschaften und kümmerte sich nur um *gender*. Auf diese Weise eröffneten sich die Kulturwissenschaften eine Möglichkeit, sich mit *gender* unabhängig von biologischer Determinierung zu beschäftigen. Andererseits schufen sie damit auch eine Grenze, die den Rahmen absteckte, womit sich Kulturwissenschaftler beschäftigen durften und womit nicht. Indem sie die Interpretation körperlicher Unterschiede den Naturwissenschaften überließen und allein an der *Bedeutung* dieser Unterschiede im sozialen Leben interessiert waren, nahmen sie die naturwissenschaftliche Beschreibung sozusagen als gegeben hin und waren gleichzeitig von ihr abhängig. Somit behielten die Naturwissenschaften, respektive die Medizin, die Definitionsmacht über den Körper. In dieser Arbeit wird dagegen deutlich, dass auch der vermeintlich naturgegebene Geschlechtskörper ein durch und durch kulturelles Konstrukt ist.

Andererseits ist die Untersuchungsregion – der deutschsprachige Raum – kein klassisch ethnologisches Feld. Allerdings ist die Thematisierung des Fremden und Unbekannten – auch in der eigenen Kultur – charakteristisch für die Ethnologie. Durch den ethnologischen Blick auf die eigene Gesellschaft werden scheinbare Gewissheiten relativiert und erscheinen in neuem Licht. Vor dem Hintergrund ganz anderer kultureller Vorstellungen von Geschlecht und Geschlechtskörper eröffnet eine ethnologische Studie die Möglichkeit, einerseits die Lebenswelten, Identitäten und Körperdeutungen intersexueller Menschen, andererseits auch euro-amerikanisch-medizinische Vorstellungen von Geschlecht und Körper aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten. Der Wandel von Körper- und Geschlechtsvorstellungen, der sich in der Diskussion um eine kulturelle Akzeptanz von Intersexualität und in den Selbstdeutungen intersexueller Menschen gegenwärtig vollzieht, kann so als ein genuin westliches Phänomen begriffen werden, welches eng verwoben ist mit einer spezifischen historisch-gesellschaftlichen Situation und mit bestimmten Vorstellungen von Geschlecht und Geschlechtskörper. Dabei ergibt sich durch den ethnologischen Blick auf unsere eigene Kultur die Möglichkeit, durch Distanzierung des Vertrauten und scheinbar Selbstverständlichen einen Verfremdungseffekt und vielleicht sogar einen Perspektivenwechsel zu bewirken.

Die Studie ist aber auch innerhalb der Intersex-Forschung ein Wagnis. Sie reiht sich weder ein in die Reihe der medizinischen Arbeiten, die mit immer neuem Fachwissen und Medizintechniken die Lebenssituation intersexueller Menschen zu verbessern suchen. Noch ist sie eine psychologische

Studie über Lebensqualität, Geschlechtsidentität, Geschlechterrolle und sexuelle Funktionalität.

Die Ethnologie als interpretative Wissenschaft sucht nicht nach Gesetzen und statistischen Verteilungen, sondern nach *Bedeutungen*. Dieses Buch gibt einen Überblick über die verschiedenen Bedeutungen, die in unserer Kultur gegenwärtig dem Phänomen der körperlichen Zwischengeschlechtlichkeit zugeschrieben werden. Dabei werden sowohl die medizinische Deutung von Intersexualität und der juristische Umgang damit als auch Alternativdeutungen von zwischen- beziehungsweise zweigeschlechtlichen Körpern als kulturelle Phänomene untersucht. Der ethnologisch verfremdende Blick richtet sich nicht nur kritisch auf die euro-amerikanische Zweigeschlechterordnung und die medizinische Pathologisierung von Intersexualität, sondern genauso auf verschiedene Arten und Weisen, wie intersexuelle Menschen selbst ihre Körperlichkeit verstehen. Schließlich wird auch der ethnologische Diskurs über Gesellschaften, die mehr als zwei Geschlechter kennen, in einen gesellschaftlichen Zusammenhang gebracht.

Von vielen Seiten wird heute gefordert, intersexuellen Menschen eine Stimme zu geben. Die Aufgabe dieses Buches ist es, diese Stimmen der Betroffenen aus einer Metaperspektive einzubetten in Vorstellungen von Zweigeschlechtlichkeit der letzten Jahrhunderte. Mein Untersuchungsgegenstand ist somit der ideologische Kontext, in dem intersexuelle Menschen ihre Stimme äußern. Es geht um die kulturellen und diskursiven Ressourcen, die intersexuellen Menschen für ihr Selbstverständnis zur Verfügung stehen.

Im *ersten Kapitel* wird aus der Werkzeugkiste der Ethnologie wie auch benachbarter Wissenschaften ein theoretisches Gerüst für eine Ethnologie der Intersexualität erarbeitet. Die ethnologische Geschlechterforschung, die Körperethnologie, die historische Betrachtung des Geschlechtskörpers, Dekonstruktionen des Zweigeschlechtermodells sowie die kulturelle und historische Bedingtheit der leiblichen Erfahrung stellen dafür wichtige Bestandteile dar.

Im *zweiten Kapitel* werden die einzelnen Diskurse von Intersexualität beschrieben und analysiert. Diese sind weder an einzelne Disziplinen noch an bestimmte Formen von Intersexualität gebunden und stellen das Ergebnis meiner spezifischen Perspektive auf die Thematik dar. Ein anderer Forscher mit einem anderen fachlichen und persönlichen Hintergrund hätte vielleicht andere gefunden.

Aus ethnologischer Perspektive ist die Biomedizin als ein kulturelles System zu betrachten. Der medizinischen Deutung und dem Umgang mit Intersexualität liegen ein spezifisches Menschenbild und ein kulturell geprägtes Geschlechtermodell zugrunde. Ich werde zeigen, wie abhängig vom historischen wie auch kulturellen Kontext das gegenwärtige medizinische Management von Intersexualität ist und wie umstritten selbst innerhalb der gegenwärtigen Medizin bestimmte Interpretationen und Behandlungsoptionen sind.

Zwischen Medizin und Rechtsprechung werden gegenwärtig Zuständigkeitshoheiten ausgehandelt. Bei der geschlechtlichen Zuordnung intersexueller Menschen sind Juristen noch auf die Medizin angewiesen. Bezüglich der chirurgischen Behandlung und des Zeitpunkts für geschlechtszuweisende Eingriffe stellt der juristische Diskurs jedoch bereits die medizinische Hoheit in Frage. Vom Ergebnis dieses Aushandlungsprozesses wird es abhängen, ob operative Eingriffe an intersexuellen Menschen ohne medizinische Indikation in einem nicht-zustimmungsfähigen Alter auch in Zukunft noch als Heilbehandlung gelten oder aber unter Strafe gestellt werden können. Davon hängt es auch ab, was in Zukunft der Gegenstand von Klagen gegen die Medizin sein kann: die genitalkorrigierenden Eingriffe als Verletzung der körperlichen Unversehrtheit oder gerade deren Unterlassung als unterlassene medizinische Hilfeleistung.

Die folgenden Deutungen präsentieren sich als Gegendiskurse zum medizinischen. Von verschiedenen intersexuellen Menschen, Selbsthilfe- und politisch aktiven Gruppen werden unterschiedliche spezifisch intersexuelle Identitätskategorien verhandelt. Dabei wird der medizinisch definierte Körper als Grundlage eines »wahren Selbst« verstanden. Auf diese Weise wird aus einer medizinischen Krankheitskategorie eine eigene Geschlechterkategorie oder zumindest die Begründung für eine spezielle Identität. Vor diesem Hintergrund wird auch die Frage gestellt, welche Folgen die körperverändernden medizinischen Eingriffe auf das Empfinden des eigenen Körpers haben.

Die ethnologische Diskussion über alternative Geschlechter steht in wechselseitigem Zusammenhang mit seiner Rezeption durch intersexuelle Menschen. Einerseits werden Phänomene alternativer Geschlechter von einigen intersexuellen Menschen als Emanzipation gedeutet. Andererseits sind ethnologische Interpretationen von kultureller Geschlechtervielfalt beeinflusst von Emanzipationsprojekten bestimmter Gruppierungen in der

Heimat des Forschers. So zeigt die westliche Verknüpfung von Intersexualität mit alternativen Geschlechtern in jüngster Zeit bereits Folgen für die Art und Weise, wie diese Phänomene von Ethnologen beschrieben werden. Auch in unserer Gesellschaft werden gegenwärtig alternative Geschlechtermodelle diskutiert. Welche verschiedenen Modelle unter intersexuellen Menschen als Emanzipation verhandelt werden, wird im Anschluss daran dargestellt.

Sowohl die geschlechtszuweisenden Genitaloperationen als auch die medizinischen Untersuchungen werden von vielen intersexuellen Menschen als Formen von Gewalt thematisiert. Dabei werden die Genitaloperationen innerhalb des globalen Kontextes von weiblicher Beschneidung als Genitalverstümmelung verhandelt und die von Beschneidungskritikern erreichte Sensibilität für dieses Thema benutzt, um genitalkorrigierende Operationen an intersexuellen Genitalien zu kritisieren.

Ein Phänomen konstituiert sich unter anderem durch seine Abgrenzung gegenüber anderen. An den verschiedenen Differenzierungen intersexueller Menschen, sowohl gegenüber anderen nicht-geschlechtkonformen Menschen als auch untereinander, wird das spezifische Selbstverständnis intersexueller Menschen noch einmal deutlich gemacht.

Parallel zu den dargestellten konflikthaften Diskursen um Intersexualität verläuft ein Diskurs um gesellschaftliche Akzeptanz, die von allen Seiten als Ziel der angestrebten gesellschaftlichen Aufklärung definiert wird. Daher ist die Forderung nach sozialer Akzeptanz von Intersexualität innerhalb aller Diskurse verstehbar. Uneinigkeit besteht jedoch in der Antwort auf die Frage, *als was* Intersexualität akzeptiert werden soll.

Im *dritten Kapitel* wird die Thematik vom Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Nicht-Existenz intersexueller Menschen betrachtet. Das im theoretischen Rahmen erarbeitete Material findet hier noch einmal anhand der Forschungsergebnisse konkrete Anwendung.

Im *vierten Kapitel* schließlich werden die Ergebnisse zu einem Fazit zusammengeführt.

Zur eigenen Annäherung an das Thema

Zu Anfang dieses Projekts hatte ich die noch diffuse Vorgabe, über die Lebenssituation intersexueller Menschen in unserer Kultur zu arbeiten.

Aus der Erkenntnis heraus, dass diese nicht unabhängig von kulturspezifischen Normen, Werten und Ideen untersucht werden kann, entwickelte sich der Arbeitstitel »Der kulturelle Umgang mit Intersexualität«. Sehr schnell wurde jedoch deutlich, dass der Fokus der Problematik intersexueller Menschen ihre Identität ist. Die ganz unterschiedlichen Identitäten stehen aber in engem Zusammenhang mit unterschiedlichen und konflikthaften Deutungen des intersexuellen Körpers; sie gründen sich auf dem auf verschiedene Weise interpretierten intersexuellen Körper. Mit dem Fokus auf den Identitäten lag der Schwerpunkt somit vor allem auf den Interpretationen des intersexuellen Körpers und deren Hintergründen.

Zunächst erschienen mir die enormen Unterschiede, welche Probleme intersexuelle Menschen als vorrangig definieren und wie sie ihre Identität und ihre Körper verstehen, als problematisch für eine wissenschaftliche Darstellung und Analyse. Die kurzfristige Hypothese, die Unterschiedlichkeit bestimmter Identitäten, Körperdeutungen und Standpunkte unterschiedlichen medizinisch definierten Formen von Intersexualität zuzuschreiben, erwies sich als falsch. Die Ursache für diese Differenzen musste also woanders begründet liegen. Es stellte sich heraus, dass Intersexualität, je nachdem, vor welchem Hintergrund argumentiert wird, etwas ganz und gar Unterschiedliches *ist*. Die konflikthaften Selbstverständnisse und Standpunkte liegen folglich in ganz unterschiedlichen Arten und Weisen begründet, den intersexuellen Körper zum Gegenstand zu machen. Diese »Gesprächstraditionen« über Menschen zwischen den zwei Geschlechtern sind in dieser Studie die einzelnen Diskurse. Menschen zwischen den zwei Geschlechtern, so meine These, deuten ihre Körper und »basteln« sich ihre Identität abhängig davon, auf welche Diskurse als Sinn- und Deutungsangebote der eigenen intersexuellen Existenz sie Zugriff haben.

Empirischer Zugang

Die Leiterin des Projekts, Prof. Dr. Ursula Kuhnle, verschaffte mir die ersten Kontakte zu einzelnen AGS-Betroffenen, zu zwei Elternpaaren intersexueller Kinder und zur *AGS Eltern- und Patienteninitiative e.V.*. Über die Gruppe *XY-Frauen* bekam ich viele Kontakte zu intersexuellen Menschen und mit Eltern, die sich insgesamt durch größere Entfernung vom medizinisch-pathologisierenden Diskurs und durch Kritik an den medizini-

schen Praktiken auszeichnen. Auf andere Teilnehmer der Studie wurde ich durch Zeitungs- und Fernsehberichte aufmerksam. Im Gegensatz zu den ersten beiden Gruppen waren das diejenigen Betroffenen und Eltern, die sich bewusst in den Medien präsentieren und sich darum bemühen, die soziale Nicht-Existenz intersexueller Menschen zu beenden und das Schweigen aufzubrechen. Diese Betroffenen, die Intersexualität medienwirksam an die Öffentlichkeit bringen wollen, stehen der medizinischen Pathologisierung von Intersexualität und den chirurgischen beziehungsweise hormonellen Maßnahmen meist sehr kritisch gegenüber.

Die Zusammensetzung der Teilnehmer dieser Studie ist bewusst sehr heterogen. Sie reicht von denjenigen, die ihre Intersexualität schamvoll verstecken, bis hin zu anderen, die sich öffentlich als Intersexuelle oder Hermaphroditen *outen*. Genauso heterogen ist das Spektrum der Selbstwahrnehmungen, Körperdeutungen, Lebenswelten und Standpunkte. Die Auswahl der Forschungsteilnehmer erfolgte nicht nach dem Kriterium ihrer Repräsentativität im sozialwissenschaftlichen Sinne. Das heißt, wenn hier ein Übergewicht bestimmter Standpunkte, Selbstwahrnehmungen und Deutungen von intersexuellen Menschen aufscheinen mag, so ist damit keine Aussage bezüglich deren Verbreitung unter intersexuellen Menschen gemacht. Auch die Darstellung der biografischen Erfahrungen, der Identitäten, der Deutungen des eigenen Körpers und des Selbst und der Einstellungen zur eigenen Intersexualität erhebt keinen Anspruch auf statistische Repräsentativität. Dies ist generell nicht das Ziel einer interpretativen ethnologischen Forschung, die Kultur mit Clifford Geertz als ein »selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe« von Menschen betrachtet. Die Untersuchung von Kultur als Bedeutungsgewebe ist daher, wie Geertz schreibt, »keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht« (Geertz 1987: 9). In diesem Sinne geht es dieser ethnologischen Studie darum, einen möglichst vielschichtigen Überblick der Interpretationen und Sinnstiftungen der intersexuellen Existenz zu geben.

In diese Studie konnten nur die Erfahrungen derjenigen einfließen, die dazu bereit waren, daran teilzunehmen. Bei einem so tabubesetzten Thema gibt es sehr viele, die nicht oder noch nicht bereit sind, über ihre Intersexualität (oder die ihrer Kinder) zu sprechen, da eine solche Öffnung einen gewissen Verarbeitungsprozess voraussetzt. Es hat mich überrascht und auch gefreut, mit welcher Offenheit die Teilnehmer dieser Studie mir, einer anfangs fremden Person, ihre Lebenserfahrungen und Gefühle anver-

trauten. Dies konnte allerdings nur gelingen, wenn auch ich bereit war, mich entsprechend zu öffnen. Seitens Betroffener und Eltern war ein ausgeprägtes Bedürfnis vorhanden, über dieses sonst so tabubeladene Thema sprechen zu können. Manche nahmen diese Gelegenheit eher zaghaft und zurückhaltend wahr, andere sehr offensiv in dem Versuch, öffentliche Aufklärung zu betreiben und dadurch die gesellschaftliche Situation intersexueller Menschen positiv zu verändern. Bei einigen Interviewpartnern hatte ich den Eindruck, dass der Versuch, über dieses heikle Thema zu sprechen und Worte für zuvor Unausgesprochenes zu finden, den Prozess der Aufarbeitung unterstützte.

Für diejenigen, die das gesellschaftliche Schweigen aufbrechen wollen, ist meine Arbeit ein Stück Öffentlichkeitsarbeit und eine Möglichkeit, ihrer Stimme Gehör zu verschaffen. Auch die verschiedenen Gruppen wollten mich für die gesellschaftliche Verbreitung ihrer jeweiligen Auffassungen in Anspruch nehmen, so wie ich sie als Informanten meiner Arbeit benutzte. Diese Funktion ist jedoch nicht unproblematisch, da es aufgrund der verschiedenen Deutungen von Intersexualität unterschiedliche Vorstellungen darüber gibt, auf welche Weise die Gesellschaft aufgeklärt werden soll, sprich, auf welche Weise Intersexualität öffentlich bekannt werden soll. Allgemein wurde mein Einsatz für die »Sache« Intersexualität begrüßt. Allerdings war bei Einzelnen wenig Verständnis dafür da, dass ich ganz andere Auffassungen als die ihrigen mit derselben Berechtigung darstelle. Diejenigen beispielsweise, die sich dafür einsetzen, Intersexualität als ein eigenes Geschlecht zu betrachten, werfen anderen, die Intersexualität eher medizinisch deuten, vor, vom medizinischen Diskurs verblendet zu sein und sich davon nicht emanzipiert zu haben. Für diejenigen wiederum, die beispielsweise AGS – eine Form von Intersexualität – als Stoffwechselstörung ohne Bezug zum Thema Geschlecht verstehen, sind erstere Menschen, die durch ihre gesellschaftspolitische Offensive psychische Probleme zu kompensieren suchen.

Aus der gesellschaftlichen Brisanz des Themas entsteht die Forderung, sich auch als Forscher zu positionieren. Die Ausrichtung dieses Buches ist jedoch nicht normativ, sondern deskriptiv. Ich will keine Aussagen über richtig oder falsch machen, sondern versuchen, die unterschiedlichen Diskussionen, Auffassungen und Standpunkte aufzuzeigen und zu analysieren. Da das Thema gesellschaftspolitisch brisant ist, haben auch die von mir verwendeten Begriffe eine politische Aussagekraft. Um über Menschen, die sich selbst ganz unterschiedlich beschreiben, überhaupt sprechen zu

können, muss ich sie benennen. Da gerade die *verschiedenen* Selbstdeutungen Thema sind, musste ich einen möglichst neutralen Begriff finden. Ich habe den Begriff »intersexuell« gewählt in dem vollen Bewusstsein, dass er bereits eine Interpretation der Körper, um die es hier geht, darstellt. Ich verwende ihn dennoch, da er in der öffentlichen Diskussion der bekannteste ist, da er am meisten diskutiert und auf unterschiedliche Weise verwendet wird und nicht zuletzt darum, weil »intersexuell« der Begriff ist, der den Ausgangspunkt der gegenwärtigen Diskussion darstellt. In der Diskussion über den Titel meiner Arbeit sagten mir einige: »Wenn du den Begriff »Hermaphrodit« verwendest, dann bin ich damit nicht gemeint.« Andere dagegen wollten auf keinen Fall »Krankheit« im Titel sehen; wiederum andere fühlten sich mit dem Begriff »Zwischengeschlechtlichkeit« unwohl. Es ging für mich also darum, etwas zu finden, womit sich alle identifizieren konnten. Als ich darlegte, dass es hier unter anderem gerade um die Frage gehe, ob »intersexuell« ein geeigneter Begriff ist, waren alle mit dieser Verwendung einverstanden. »Intersexualität« wird in dieser Studie somit als verhandelbarer Begriff verwendet.

Ebenso ist mein Zugang zum Thema, nämlich die ontologisch gemeinten Aussagen über den intersexuellen Körper – sei es von Betroffenen, Eltern oder Mediziner*innen – als Deutungen oder Interpretationen zu verstehen, bereits ein »Statement« in der Diskussion. Weil es mir aber um die verschiedenen Selbstdeutungen geht, kann ich nicht eine Deutung des intersexuellen Körpers herausgreifen und absolut setzen.

Die Studie beschränkt sich auf den deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich und die Schweiz) mit dem Schwerpunkt auf Deutschland. Insgesamt führte ich 17 Interviews mit intersexuellen Menschen. Die Aufteilung zu den einzelnen Intersex-Konditionen war wie folgt: drei mit Adrenogenitalem Syndrom (AGS); fünf mit Androgenresistenz (AIS), davon drei die komplette Form (CAIS) und zwei die partielle Form (PAIS); zwei mit Swyer Syndrom; zwei mit 5-alpha-Reduktasemangel; zwei mit 17-beta-HSD-Mangel; einem mit Hypospadie; eine(r) mit vermutetem Hermaphroditismus verus und eine mit noch ungeklärter Diagnose.

Darüber hinaus führte ich qualitative, teils narrative, teils themenbezogene Interviews mit Eltern intersexueller Kinder durch: Mit drei Elternpaaren, vier Müttern und einem Vater. Von den acht Kindern waren fünf mit XY/XO Gemischter Gonadendysgenese, wovon drei als Jungen und zwei als Mädchen aufwuchsen, eines mit AGS und zwei mit noch ungeklärter Diagnose (wovon eine bereits erwachsen ist und auch an der Studie

teilgenommen hat). Des Weiteren sprach ich mit drei Kinderendokrinologen, vier Kinderurologen, einer Kinderchirurgin, drei Juristen, einem Psychotherapeuten, einer Medizinethikerin und einer Hebamme.

Ich führte teilnehmende Beobachtungen bei Treffen von Selbsthilfegruppen in Deutschland und der Schweiz und bei verschiedenen – vor allem medizinischen – Kongressen und Symposien zum Thema Intersexualität in Deutschland, Österreich, Slowenien und den USA durch. Bei den Gruppentreffen sowie bei einigen Kongressen hatte ich die Gelegenheit, mein Material zu präsentieren und bekam auf diese Weise Rückmeldungen, die wiederum ins Endergebnis eingeflossen sind.

Ich nahm teil bei einem Gruppentreffen der *XY-Frauen* vom 28. bis 30. März 2003 in Wuppertal, bei zwei Regionaltreffen der *AGS Eltern- und Patienteninitiative e.V.* (am 1. Dezember 2002 und am 18. Januar 2004) jeweils in München und bei der Schweizer *Selbsthilfe Intersexualität* am 18. Februar 2004 in der Nähe von Basel.

Die Kongresse und Symposien zum Thema Intersexualität, an denen ich teilnahm waren *Disorders in Sexual Differentiation* in Phoenix, USA im Mai 2001; *Intersex. Perspektiven von Geschlechterforschung und Ethik*, Interdisziplinärer Workshop des Arbeitsbereiches Geschlechterstudien und Ethik in den Wissenschaften in Tübingen im April 2003; das Jahrestreffen der *European Society for Paediatric Endocrinology (ESPE)* mit einem *hot-topic* Symposium *The child born with uncertain sex: male, female or neutral upbringing?* in Ljubljana im September 2003; das Symposium *Intersexualität bei Kindern* in Halle im März 2004; das internationale Symposium *From Gene to Gender* in Lübeck im April 2004; das bundesweite Jahrestreffen des *BMBF-Netzwerkes Intersexualität* in Lübeck im Juni 2004, in Düsseldorf im April 2005.

Erleichternd für meine Forschungsfrage der verschiedenen Diskurse über Intersexualität war dabei, dass alle Kongresse und Symposien interdisziplinär gehalten wurden. Neben den »klassischen« Experten, den Kinderendokrinologen, Kinderurologen, Kinderchirurgen, Psychologen und Sexualwissenschaftlern sind heute auch Psychotherapeuten, Juristen und Sozial- und Kulturwissenschaftler anwesend. Dazu kommt, dass auf diesen Kongressen in den letzten Jahren vermehrt betroffene Erwachsene und Selbsthilfegruppen gehört und mit einbezogen werden. Die Diskussionen zwischen Medizinern, anderen Wissenschaftlern und Betroffenen auf diesen interdisziplinär gehaltenen Kongressen boten mir eine gute Möglichkeit, die verschiedenen Diskurse *at work* zu beobachten. Noch ist nicht wirklich abzuschätzen, ob es von medizinischer Seite einen ernsthaften

Willen zu echter Kooperation mit anderen Standpunkten gibt, oder ob die Einbeziehung von anderen Disziplinen und Betroffenen nur eine Form politischer Korrektheit darstellt und letztlich doch immer die Mediziner als Experten das letzte Wort bezüglich der Behandlung von intersexuellen Menschen haben werden.

Darüber hinaus hatte ich die Gelegenheit, während meiner Mitarbeit beim österreichischen *Interfakultären Kontaktgespräch über die Betreuung von Intersex-Patienten* auch viel über die unterschiedlichen Annäherungen an Intersexualität zum einen zwischen den verschiedenen medizinischen Disziplinen, zum anderen zwischen den verschiedenen Fächern zu lernen. In dem Gremium war ich die einzige Ethnologin neben Endokrinologen, Kinderurologen, Juristen, einer Psychotherapeutin und einer Krankenschwester. Hier konnte ich sehen, wie schwierig trotz einer grundsätzlichen Bereitschaft zur Kooperation eine Verständigung zwischen Medizinern und Nicht-Medizinern ist. Der »Kampf« um die Definitionshoheit und (Be-)Handlungsmacht über intersexuelle Menschen war hier sehr gut zu beobachten.

Die Möglichkeit einer teilnehmenden Beobachtung bei Gesprächen zwischen Arzt und Patienten beziehungsweise Arzt und Eltern war nicht gegeben. Ärzte verneinten meine diesbezüglichen Anfragen unter dem Hinweis auf die Sensibilität dieser Situationen, die durch eine sozialwissenschaftliche Beobachtung erheblich gestört würde. Ich führte qualitative narrative sowie themenbezogene Interviews durch, die eher ausgiebige Gespräche als durchstrukturierte Interviews waren. Durch einen immer tieferen Einblick in die Lebenswelt meiner Informanten und deren Vorstellungen und Konzepte ergab sich eine fortwährende Verfeinerung meiner Fragestellungen. Um meine Thesen zu überprüfen, führte ich mit einigen Personen auch mehrmalige Interviews durch. Zur Nachvollziehbarkeit meines Interpretationsprozesses werden im Folgenden zahlreiche Gesprächsausschnitte dargestellt.

Sämtliche Interviews wurden aufgezeichnet und transkribiert. Mit Hilfe des Verfahrens der *Grounded Theory* (Bernard 2002: 462–476) wurden Kategorien und Konzepte aus dem Text herausgefiltert und zu immer größeren thematischen Einheiten verbunden, die letztendlich zu den verschiedenen Diskursen führten, zu denen ich durch Abstraktionen der von den Studienteilnehmern selbst formulierten Themen gelangte. Die Diskurse, die Optionen für die Orientierung intersexueller Menschen und deren Eltern darstellen, begreife ich nach Foucault als Sinnstiftungspro-

zesse, die ein bestimmtes Verständnis ermöglichen und andere Interpretationen ausschließen. Den Zugang zu den Diskursen boten mir meine Interviews, die im Folgenden als Illustrationen dienen.

Zur Subjektivität bei der Forschung

Forschungsergebnisse einer qualitativen Forschung stehen immer auch in Zusammenhang mit der Subjektivität des Forschers, die wiederum bereits einen Teil des zu untersuchenden gesellschaftlichen Umgangs mit Intersexualität darstellt. Im Laufe der Forschung gerieten bei mir selbst vermeintliche Gewissheiten, was eigentlich eine Frau, einen Mann oder einen intersexuellen Menschen ausmacht und warum wir uns so sicher sind, eines der Geschlechter zu sein, ins Wanken. Ich selbst bin weder intersexuell noch habe ich intersexuelle Kinder. Auch sonst bewege ich mich innerhalb der heterosexuellen Matrix: Ich bin verheiratet und habe mittlerweile drei Kinder, wobei das dritte Kind während dieser Forschung auf die Welt kam. Die Tatsache, dass ich selbst nicht intersexuell bin und auch sonst keine gängigen gesellschaftlichen Geschlechternormen herausfordere, hatte Einfluss darauf, zu welchen Bereichen der Lebenswelt intersexueller Menschen ich Zugang bekam, was mir betroffene Menschen und Eltern intersexueller Kinder erzählten sowie auf meine Interpretationen.

Eine kritische Selbstreflexion meiner eigenen Reaktionen hat viel zu meinem Verständnis von gesellschaftlichen Vorurteilen gegenüber Intersexualität beigetragen. Da ich aus derselben Kultur und Gesellschaft komme wie die Teilnehmer an dieser Studie, können meine Reaktionen Hinweise auf allgemeingesellschaftliche Muster geben.

Eine französische Ärztin sagte in einer Dokumentation über Intersexualität: »Intersexualität macht Angst«. Obwohl diese Aussage von einigen intersexuellen Menschen heftig kritisiert wird, steckt doch auch Wahrheit darin. Intersexualität kann durchaus Angst machen, wenn man sie nicht kennt. Nur eine ehrliche Offenlegung von Gefühlen kann zur Überwindung dieser Vorurteile führen. Einige Forscher beschreiben eine unbewusste Angst vor »Ansteckung« im Umgang mit Krankheit und Tod (Kalitzkus 2003: 42). Auch bei mir konnte ich während meiner Schwangerschaft im letzten Jahr dieser Forschung eine ängstliche Beschäftigung mit der Frage, ob mein ungeborenes Kind wohl auch intersexuell sein würde,

beobachten. Ich hatte die irrationale Befürchtung, durch die intensive Beschäftigung mit dieser Thematik auch bei meinen Kindern Intersexualität »heraufzubeschwören«.

Eine Forschungsteilnehmerin wunderte sich, warum ich als Ethnologin intersexuelle Menschen in Deutschland untersuche. Bedeutete dies, so fragte sie mich, dass sich die Ethnologie nicht mehr nur dem Exotischen in anderen Kontinenten, sondern auch exotischen Menschen unserer Gesellschaft zuwende. Abgesehen von einem veralteten Verständnis von Ethnologie, das hier zugrunde liegt, muss ich mich dieser Frage durchaus stellen. Die Auswahl von intersexuellen Menschen in unserer Gesellschaft als Untersuchungsgegenstand könnte man so verstehen, als ob ich diese Menschen als die »anderen« oder die »fremdartigen« gegenüber den »normalen«, zu denen ich mich selbst als Forscherin rechne, konstruieren und mir so deren Probleme »vom Leibe halten« würde. In diesem Buch wird aber deutlich werden, dass es sich genau umgekehrt verhält: Prozesse der Normalisierung wie der Exotisierung von Intersexualität werden gleichermaßen dargestellt. Das Hinterfragen des eigenen Körpers und von scheinbaren Gewissheiten betrifft uns alle. Insofern ist es schwer, sich nicht selbst auch von vielen Punkten betroffen zu fühlen. Allerdings konnte ich bei mir selbst beobachten, dass es mir, um als wissenschaftliche Forscherin ernst genommen zu werden, immer wieder wichtig war herauszustellen, selbst nicht intersexuell zu sein und das Thema sozusagen nicht als Betroffene zu behandeln. Warum war mir das so wichtig?

Anhand des Umgangs meiner Kinder mit Menschen, die weder Mann noch Frau sind, habe ich gelernt, dass ein unproblematischer und normaler Umgang mit Intersexualität möglich ist. Sie haben mitbekommen, dass die meisten Menschen zwar Jungen oder Mädchen beziehungsweise Männer oder Frauen sind, dass es aber auch Menschen gibt, die nicht Mann und nicht Frau sind.

Eine der Qualifikationen, die sich ein Ethnologe während seines Studiums erwerben sollte, ist die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel. Während meiner Feldforschung in verschiedenen Institutionen und Selbsthilfegruppen und bei Interviews mit Betroffenen, Eltern und Ärzten war ich ständig zum Perspektivenwechsel gezwungen, was mir nicht unbedingt leicht fiel. Denn jeder Diskurs erscheint in sich logisch, nachvollziehbar und seine Aussagen durchaus zutreffend. Bewegte ich mich eine Zeitlang innerhalb eines bestimmten Diskurses, so identifizierte ich mich auch mit gewissen Standpunkten. Bewegte ich mich jedoch aus diesem Diskurs hinaus und in

einen anderen hinein, erschienen vor einem anderen Hintergrund die Deutungen, Sichtweisen, Argumentationen und Handlungsoptionen des vorigen Diskurses oft entkräftet, widerlegt und hinfällig. Am Anfang der Forschung hatte ich – vor allem beeinflusst durch kritische erwachsene intersexuelle Menschen – selbst den Standpunkt, intersexuelle Kinder sollten auf keinen Fall operiert werden. Allerdings wurde diese Sicherheit erschüttert, als ich mit den Überlegungen von Eltern konfrontiert wurde, die ihr Kind operieren ließen. Besonders einschlägig war die Situation, als mich ein Vater einer in der Kindheit operierten Jugendlichen fragte: »Sie haben doch selbst Kinder. Was würden Sie denn tun?«, und ich darauf damals nur antworten konnte, ich wüsste es beim besten Willen nicht.

Bisweilen kamen mir Zweifel an dem Vorhaben einer kulturwissenschaftlichen Forschung über intersexuelle Menschen. Vor dem Hintergrund ihrer existenziellen Probleme und Nöte fühlte ich mich mit meinem Forschungsinteresse und meiner wissenschaftlich nötigen Neugier als Voyeurin. Diese Menschen standen vor existenziellen Schwierigkeiten und ich machte eine abstrakte wissenschaftliche Arbeit! Besonders schwer fiel mir bisweilen der Wechsel von einem wissenschaftlich geforderten distanzierten Blick zu emotionaler Nähe während eines Interviews und umgekehrt. Diese beiden Ebenen waren bisweilen schwer zu vereinbaren.

Auch fühlte ich mich teilweise wie eine Spionin oder Verräterin, wenn ich nach emotional sehr tief gehenden Gesprächen mit Menschen, die aufgrund ihrer Erfahrungen vehement einen bestimmten Standpunkt vertraten und mich ins Vertrauen gezogen hatten, mit anderen sprach, die eine ganz andere Einstellung hatten. Gerade im Konfliktfeld zwischen Medizinkritikern und Mediziner*innen empfand ich mich bisweilen im jeweils anderen Lager als Spionin. Auf der anderen Seite zeigten mir jedoch die freundschaftlichen Verbindungen zu vielen Teilnehmern der Studie und ihr positive Feedback auch, dass eine ausgewogene Darstellung der unterschiedlichen Standpunkte dem gegenseitigen Verständnis dienen kann und für viele auch einen Erkenntnisgewinn darstellt.

Kapitel 1: Theoretischer Rahmen

Im Folgenden wird der theoretische Rahmen für eine ethnologische Intersex-Forschung geschaffen. Dafür werden Versatzstücke aus der Werkzeugkiste der Theorien vor allem der Ethnologie, aber gegebenenfalls auch der Nachbardisziplinen herausgegriffen. In dieser Studie geht er zwar um die Situation intersexueller Menschen in *unserer* Gesellschaft, genauer gesagt, um den deutschsprachigen Raum. Die hier zu entwickelnden theoretischen Rahmenbedingungen sind jedoch auch als Vorarbeiten zu einer Ethnologie des kulturellen Umgang mit Menschen, die *körperlich* nicht in die kulturellen Vorstellungen von Männern und Frauen hineinpassen, zu verstehen.

Ethnologische Geschlechterforschung

sex und *gender*

Die britische Soziologin Oakley plädierte 1972 als erste dafür, zwischen biologischen, angeborenen *sex*-Unterschieden und *gender*-Attributen, die durch Sozialisation erworben sind« (Oakley 1985: 18ff, Übers. CL) zu unterscheiden. Das Konzept *gender* wurde 1975 von der amerikanischen Ethnologin Rubin in die Ethnologie gebracht. Mit der Trennung der kulturellen Ausprägungen von Geschlecht von biologischen Gegebenheiten entstand Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts Jahren eine ethnologische Geschlechterforschung, die Frau und Mann nicht mehr als universal gültige Analyseeinheiten betrachtete, sondern sie zum Forschungsgegenstand machte: »Was die Kategorie ›Frau‹ oder die Kategorie ›Mann‹ in einem gegebenen Kontext bedeutet, muss untersucht werden und kann nicht vorausgesetzt werden« (Moore 1988: 7, Übers. CL).

Ortner und Whitehead gaben 1981 den ersten Sammelband zur ethnologischen Geschlechterforschung heraus, in dem Geschlecht erstmals als ein

kulturelles Bedeutungssystem aufgefasst wurde. In der Einleitung zu dem Band formulierten sie ihr Programm für die ethnologische Geschlechterforschung folgendermaßen: »Was *gender* ist, was Männer und Frauen sind, welche Art von Beziehungen sie untereinander haben oder haben sollen, all diese Begriffe spiegeln nicht einfach biologische ›Gegebenheiten‹ wieder oder verfeinern sie, sondern sind größtenteils Produkte von sozialen und kulturellen Prozessen« (Ortner und Whitehead 1981: 1, Übers. CL). Die Frage, was ein Mann und was eine Frau ist, wurde von da an als Ergebnis sozialer Prozesse und in enger Beziehung mit anderen kulturellen Systemen wie Verwandtschaft, Wirtschaft und Politik betrachtet.

Die konzeptionelle Trennung von *sex* und *gender* liegt – von einigen jüngeren Ansätzen abgesehen – fast der gesamten ethnologischen Frauen- und später Geschlechterforschung zugrunde. Ebenso wie anderen Begriffspaaren, wie zum Beispiel Rasse/Ethnie oder *disease/illness* basiert auch diese Dichotomie auf der disziplinär verankerten Trennung von Körper und Kultur. Dass die (ethnologische) Geschlechterforschung jahrzehntelang *sex* den Naturwissenschaften überließ und sich nur um *gender* kümmerte, bedeutete zweierlei: Zum einen schufen sich die Kulturwissenschaften auf diese Weise eine Möglichkeit, sich mit *gender* (ebenso wie mit Ethnie und Krankheit) unabhängig von biologischer Determinierung zu beschäftigen. Zum anderen schufen sie sich damit auch eine Grenze, die den Rahmen absteckte, womit sich Kulturwissenschaftler beschäftigen durften und womit nicht. Indem sie die Interpretation körperlicher Unterschiede den Naturwissenschaften überließen und allein an der *Bedeutung* dieser Unterschiede im sozialen Leben interessiert waren, übernahmen sie die naturwissenschaftliche Beschreibung sozusagen als gegeben und waren gleichzeitig abhängig davon. Somit behielten die Naturwissenschaften respektive die Medizin die Definitionsmacht über den Körper.

Collier und Yanagisako eröffneten 1987 die Debatte darüber, ob die Trennung von *sex* und *gender* als Grundlage der ethnologischen Geschlechterforschung überhaupt gerechtfertigt sei. Denn die Analysekategorie *gender* wie auch die Kategorie »Verwandtschaft« basiert diesen Autorinnen zufolge auf spezifisch euro-amerikanischen Vorstellungen von Geschlecht und Verwandtschaft, nämlich auf der Begründung von beiden in der sexuellen Reproduktion. So wie im euro-amerikanischen Verwandtschaftsmodell durch die Verbindung von Verwandtschaft und sexueller Reproduktion nur die genetische oder »biologische« Verwandtschaft als echt gelten, so stellt auch die ethnologische Konzeption von *gender* eine enge

Verbindung zur Reproduktion her. Der »biologische« Geschlechterunterschied stellt demnach das Ergebnis eines euro-amerikanischen Geschlechterdiskurses dar und ist als ein *folke model* (Collier und Yanagisako 1987: 35) über Reproduktion zu begreifen. Somit ist letztendlich auch das »biologische« Geschlecht (*sex*) unter *gender* zu subsumieren. Trotz ihrer Forderung, auch *sex* als ein kulturelles Konstrukt zu betrachten, kamen Collier und Yanagisako nicht zu dem Schluss, sich mit diesen kulturellen Interpretationen des Geschlechtskörpers näher beschäftigen zu müssen. Stattdessen folgerten sie aus der Tatsache, dass das körperliche Geschlecht ein westliches Konstrukt sei, *gender* vollkommen losgelöst vom Körperlichen zu betrachten.

Errington entwarf 1990 eine Theorie der Beziehung zwischen Kultur und Geschlechtskörper, zwischen *embodiment* und dessen kultureller Interpretation. Ihre Überlegungen bieten einen wichtigen Bestandteil für eine ethnologische Betrachtung intersexueller Körper: »Die Tatsache, dass Körper mit ihren geschlechtlichen Vorrichtungen wirklich existieren, bedeutet nicht, dass sie darüber hinaus nicht auch historische und kulturelle Artefakte sind« (Errington 1990: 15, Übers. CL). Demnach ist nach Errington zu fragen, welche *Bedeutung* Körpern in bestimmten Kulturen und historischen Perioden zugeschrieben werden (Errington 1990: 15). Das, was wir im Westen »Anatomie« nennen, besteht bei genauer Betrachtung aus einer inneren verborgenen und einer äußeren sichtbaren Dimension. Die verborgene Dimension der Anatomie bezieht sich auf die innere Struktur von Körpern, wie Gonaden, inneres Genitale, aber auch Chromosomen und Hormone im biomedizinischen Modell, während die »äußere Dimension« die sichtbare Oberfläche des Körpers meint, wozu auch die Genitalien gehören. Diese sichtbaren Attribute des Körpers können kulturell als bedeutungsvolle Zeichen für eine soziale Kategorie interpretiert werden, müssen es aber nicht. Als »indexical signs« (Errington 1990: 19) weisen die äußeren körperlichen Geschlechtsattribute in der euro-amerikanischen Kultur sowohl auf die verborgene Anatomie als auch auf eine der beiden sozialen Kategorien Mann oder Frau hin. Sie zeigen somit auch Verhalten an, von dem angenommen wird, dass es den natürlichen körperlichen Unterschied widerspiegelt. Genitalien werden gemeinhin als Indizien für verborgene Substanzen, für ein bestimmtes Verhalten und eine bestimmte Identität, für reproduktive Fähigkeit und für sexuelle Präferenzen gedeutet. So besteht im euro-amerikanischen Geschlechterverständnis eine enge Verbindung zwischen Genitalien, Geschlechtsidentität

und -rolle, Hormonen, Genen und einem der beiden sich gegenseitig ausschließenden Geschlechtern – ein Grund, warum die operative Anpassung des intersexuellen Genitales an das zugewiesene Geschlecht in diesem *gender*-Modell eine solche Relevanz hat.

Eine Zuordnung zu einer Geschlechterkategorie findet unmittelbar nach der Geburt statt. Die Annahme, es gäbe nur zwei und sich gegenseitig ausschließende Genitalien und darauf aufbauende Geschlechter, *erscheint* als natürlich. Die Genitalien weisen dabei auf die Geschlechtsidentität, die Chromosomen und Hormone als verborgene innere Geschlechtsunterschiede hin. Obwohl bekannt ist, dass die Menge der so genannten Geschlechtshormone in einem Körper und innerhalb einer Geschlechterkategorie variabel ist, wird angenommen, dass Männer und Frauen eine geschlechtsspezifische Zusammensetzung an Hormonen haben. Obwohl wahrgenommen wird, so Errington (1990: 21), dass einige Neugeborene uneindeutige Genitalien haben, gibt es im euro-amerikanischen Geschlechtermodell keine dritte Geschlechterkategorie für diese Menschen.² Wir werden später sehen, dass auf dieser Index-Funktion der Genitalien die gegenwärtig diskutierte Idee eines Dritten Geschlechts für intersexuelle Menschen gründet. Die Genitalien stehen dabei – hier folgt Errington Collier und Yanagisako – in engem Zusammenhang mit dem euro-amerikanischen *folk model* der Reproduktion. Der Zweck von Genitalien ist hier nämlich entsprechend der Annahme von Biowissenschaftlern und vielen Anhängern der christlich-katholischen Religion die Reproduktion der Art.

Errington führt eine Dreiteilung des Geschlechts in *sex*, *Sex* und *gender* ein. Bezüglich des Geschlechtskörpers plädiert sie für eine Unterscheidung zwischen biologischem Geschlechtskörper (*sex*) und dessen spezifisch euro-amerikanischen Konzeption (*Sex*). Unter *Sex* ist nach Errington zu verstehen:

»Der gesamte Komplex von Vorstellungen von Genitalien als Zeichen von tieferen Substanzen und Flüssigkeiten und über die Funktion und den richtigen Gebrauch von Genitalien, die Zuschreibung des Körpers in die Kategorie des »Natürlichen« (selbst eine kulturell konstruierte Kategorie) und die kulturelle Aufteilung von menschlichen Körpern in zwei sich gegenseitig ausschließende und erschöpfende *sex*-Kategorien.« (Errington 1990: 21, Übers. CL)

2 Obwohl eine dritte Kategorie in einer Kultur, in der die Genitalien als Indizien für das zugrunde liegende Geschlecht und das Verhalten so ausschlaggebend sind, eine nur logische Konsequenz wäre.

Dagegen soll *sex* auf die faktisch gegebene *körperliche* Gegebenheit hinweisen, ohne diesem Begriff viel Bedeutung zu geben, um nicht in die westliche Konzeption von *sex* zu verfallen. *sex* kann stets nur unter Bezugnahme auf *Sex* erfahren werden (vgl. auch Butler 1997: 33). Unter *gender* schließlich versteht Errington »was verschiedene Kulturen aus *sex* machen« (Errington 1990: 27, Übers. CL). Während mit dieser Dreiteilung einige Aspekte des biologischen Geschlechts als kulturell konstruiert betrachtet werden können, bleibt unklar, wie man mit dem Rest (*sex*) verfahren soll. Errington entwirft verschiedene alternative Möglichkeiten der Beziehung zwischen *sex* und *gender*: Ein weiter gefasstes *gender*-System biete eine eigene Kategorie für uneindeutig geborene Kinder oder für Jugendliche, deren Genitalien sich in der Pubertät nicht erwartungsgemäß entwickeln. In diesem System hätten Genitalien auch eine geschlechtsanzeigende Bedeutung, aber statt zwei gäbe es drei Kategorien. Eine Kultur könnte auch vorpubertierenden Jungen und Mädchen sowie Frauen nach der Menopause einen *gender*-neutralen Status zuweisen. Ebenso könnte die genitale Geschlechtszuweisung eher als Potenzial denn als ein Faktum gesehen werden, für dessen Erfüllung erst kulturelle Maßnahmen nötig sind. (Errington 1990: 33)

Auch Moore (1994) stellt die universale Anwendbarkeit der Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* in Frage, geht dabei allerdings noch weiter als Errington und Collier und Yanagisako. Moore zufolge gibt es überhaupt kein biologisches oder natürliches Substrat von Geschlecht, das nicht zugleich eine kulturelle Interpretation darstellt. Da *sex* nie unabhängig von seiner kulturellen Bedeutung wahrgenommen werden kann, ist Moore zufolge Erringtons Unterscheidung zwischen *Sex* und *sex* hinfällig. Die Annahme, *sex* stelle unabhängig von seiner kulturellen und historischen Dimension ein »Ding an sich« dar, ist demnach auch ein Produkt des biomedizinischen Diskurses über Körper und Geschlecht. Die Konzeption des biologischen Geschlechtskörpers als Grundlage der sozialen Kategorien Mann und Frau in enger Beziehung zur Reproduktion ist nach Moore ein Merkmal des euro-amerikanischen Geschlechtermodells und keineswegs universal zu finden. Moores für eine Ethnologie der Intersexualität verheißungsvolle Idee »dass *sex* selbst uneindeutig sein könnte, dass die natürlichen Fakten sexuierter Körper nur als kulturelle Konstruktionen zu begreifen sein könnten« (Moore 2000: 54, Übers. CL) führt sie zu der Fragestellung, ob *sex*-Klassifikationen genug seien, um *gender*-Kategorien in verschiedenen Kulturen mit mehr als zwei Geschlechtern zu begreifen und

zu einem Plädoyer für die Beschäftigung mit *Doing gender*-Praktiken. Aber auch Moore zieht aus ihrer Idee nicht den Schluss, die kulturelle Konstruktion von Geschlechtskörpern zum Forschungsfeld ethnologischer Geschlechterforschung zu erheben.

Bereits 1984 forderte Hagemann-White, die Kategorien »Mann« und »Frau« nicht als naturwissenschaftlich erhärtete Tatsachen, sondern als »Symbole in einem sozialen Sinnsystem« (1984: 79) zu begreifen. Dies führte sie zur Konzeption von Geschlecht als Kontinuum statt eines eindeutigen Dimorphismus. Geschlecht ist Hagemann-White zufolge keine biologische Tatsache, sondern bildet sich im Prozess der sozialen Interaktion ständig neu. Diese These, die aufgrund einer »Rezeptionssperre« (Gildemeister/Wetterer 1995: 2003) im deutschen akademischen Kontext kaum zur Kenntnis genommen wurde, hielt erst in den neunziger Jahren über die Butler-Rezeption Einzug in die Debatten von Feminismus und *Gender Studies*. Seit den frühen neunziger Jahre wurde im Gefolge von Butlers *Gender Trouble* (dt. 1991) und vor allem von *Bodies that Matter* (dt. 1995) das körperliche Geschlecht als Produkt eines regulierenden Diskurses über *gender* interpretiert, innerhalb dessen die Oberflächen von Körpern unterschiedlich markiert und mit Bedeutung versehen werden. Aus der anfänglichen feministischen Annahme einer kulturellen Überformung biologischer Unterschiede, die zu einer starken Beschäftigung auch mit ethnologischen Quellen geführt hat, hat sich die postmoderne Variante »Alles ist Kultur, eingeschlossen die Biologie« entwickelt (vgl. Landweer und Rumpf 1993: 4). Diese linguistische Wende in der Geschlechterforschung, Körperlichkeit als diskursive Repräsentation und als Performativität zu fassen und Geschlecht im Begriff des Diskurses aufgehen zu lassen, konnte die theoretische Herausforderung körperlicher Materialität umgehen, indem sie das »Gewicht, das Körper haben«³ einfach leugnete (Hirschauer 2004: 10). Die Erkenntnis der sozialen Konstruktion des biologischen Geschlechts (*sex*) und der sozialen resp. biomedizinischen Produktion von Körpern führte im Extrem zu einer Eliminierung der konkret gegebenen und leiblich erlebbaren Materialität des Geschlechtskörpers.

Butler zeigt auf, wie sehr *sex* eigentlich *gender* ist und die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* damit hinfällig wird (Butler 1991: 24). Wie Errington stellt auch sie fest, dass es keine von kulturellen Annahmen unabhängige Wahrnehmung des Geschlechtskörpers geben kann. Die

3 Eine Anspielung an den Titel *Körper von Gewicht* von Judith Butler (1997).

Kategorie »Frau« – und, so kann ergänzt werden, die Kategorie »Mann« oder auch »Intersex« – wird durch verschiedene Diskurse erzeugt, was zu immer wieder neuen Interpretationen und Sinngebungen führt. Butler versteht die Materialität des biologischen Geschlechts nicht als Gegebenheit, sondern als ein Konstrukt, das durch die permanente Wiederholung von Normen für weibliche und männliche Körper hergestellt wird. Wenn Geschlecht nur konstruiert ist, wer ist dann dessen Konstrukteur? Im Anschluss an Foucault ist es für Butler nicht das einzelne Subjekt oder das Kollektiv von Subjekten, sondern eine unspezifische Matrix – die heterosexuelle Matrix beziehungsweise die Zwangsheterosexualität – die sowohl das Subjekt als geschlechtliches Subjekt als auch den Geschlechtskörper hervorbringt. Die Kategorie *sex* ist als ein »regulierendes Ideal« (Butler 1997: 21) von Anfang an normativ. Das biologische Geschlecht ist folglich ein *Ideal*, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird. Es ist nicht etwas, was man hat oder eine statische Beschreibung dessen, was man ist. Vielmehr ist es eine derjenigen Normen, durch die man sozial überhaupt erst lebensfähig wird. Die gesellschaftlich produzierte Norm des biologischen Geschlechts qualifiziert einen Körper überhaupt erst dafür, kulturell verstehbar zu sein (Butler 1997: 21–22). Ein Körper, dessen Geschlecht weder eindeutig als männlich oder weiblich zu erkennen ist, ist auch sozial nicht lebensfähig. Gerade das wird eine zentrale Frage der vorliegenden Arbeit sein: Könnte es alternative Weisen geben, Subjekt zu sein, ohne gleichzeitig männlich oder weiblich zu sein? Könnte es geschlechtliche »Existenzweisen« (Maihofer 1995) jenseits von Mann und Frau geben? Viel versprechend in Bezug auf eine ethnologische Auseinandersetzung mit Intersexualität wäre eine Einbeziehung poststrukturalistischer und postmoderner Kritik an der Zwei-Körpergeschlechtlichkeit in der Folge Butlers in ethnologische Geschlechterstudien (vgl. Schröter 1998). Die Fragen, welche Körper wie interpretiert, auf welche Weise und in welchem Kontext in einer Gesellschaft »von Gewicht« (Butler 1997) sind, welche Ausschlussmechanismen im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Machtstrukturen beteiligt sind und wie verkörperte Subjektwerdung im Sinne von Butler (und Foucault) funktioniert, stellen auch für die Ethnologie ein lohnendes Forschungsfeld dar.

Die Aufweichung der körperlichen Zweigeschlechtlichkeit konnte Gender-Theoretiker bislang nur dadurch gelingen, dass sie *sex* als reines Konstrukt betrachteten. Die Thematisierung von Intersexualität fordert den Geschlechter-Dimorphismus auch heraus, aber auf eine andere Weise. Die

Kritik am Zweigeschlechter-Dogma führt hier nicht über die Eliminierung des Körperlichen, sondern im Gegenteil über eine Neu-Thematisierung der konkreten und leiblich erlebbaren Materialität des Körpers. Sie stellt die Geschlechterforschung vor die Herausforderung, Körper als zwar in verschiedenen Diskursen konstruiert, aber dennoch in ihrer konkreten Präsenz gegeben theoretisch zu erfassen (vgl. Heldmann 1998: 55). Wenn der konkrete Körper nicht mehr ausgeblendet wird, so kann Zweigeschlechtlichkeit als gesellschaftliche Norm und als das Ergebnis eines hegemonialen Geschlechterdiskurses dekonstruiert werden. Die Thematisierung von Intersexualität und die Problematisierung des Zweigeschlechtersystems als gesellschaftliche Norm lässt sich als »vierte anti-universalistische Herausforderung« (Dietze 2003: 10-12) der Kategorie *gender* begreifen. Bislang hat das *gender*-Paradigma drei Erschütterungen oder »anti-universalistische Lernerfahrungen« (Dietze 2003: 10) gemacht, die jeweils zu seiner Neudefinition geführt haben. Die erste Erfahrung, die bereits im Keim der Frauenbewegung lag, war die Kritik am Androzentrismus. Die Kategorie »Frau« ging nicht in der allgemeinen Kategorie des Menschen als Mann auf, sondern stellt eine eigene Besonderheit dar. Die zweite Herausforderung, die durch die Einführung der kritischen Kategorie »race« kam, zeigte, dass die Kategorie »Frau« als die weiße Mittel-Klasse Frau unzutreffenderweise universalisiert wurde und die Erfahrungen der *women of color* negierte. Die dritte Lernerfahrung war eine Kritik an der impliziten Heteronormativität des bisherigen *gender*-Paradigmas. Sie bezog sich auf die *sex-gender*-Trennung selbst und zeigte auf, dass die Annahme eines »natürlichen« Geschlechts unreflektiert Körper, Reproduktion und Sexualität übernimmt und damit unter »Frau« die heterosexuelle Mutter verstand. Intersexualität nun könnte als vierte Lernerfahrung die körperliche Zweigeschlechtlichkeit nicht als universal, sondern als kulturelles Dogma enthüllen.

In der Ethnologie gibt es bislang nur wenige *ethnologische* Studien über indigene Konzeptionen von Geschlechtskörpern. Einen interessanten Beitrag über indigene Konzeptionen von Geschlechtskörpern stellt die Forschung der Ethnologin Meigs (1976) dar. In ihrem Artikel *Male Pregnancy and the Reduction for Sexual Opposition in a New Guinea Society* analysiert sie die Konzeptionen der Geschlechtskörper der Hua, welche zwei Arten, zwischen den beiden körperlichen Geschlechtern (*sex*) zu differenzieren, kennen. Neben der Unterscheidung zwischen Mann und Frau (*vimo – a'bo*) auf der Basis von Genitalien existiert die Opposition von *ka'kora* (rein, ver-

wundbar) und *figapa* (unrein, unverwundbar) auf der Basis von Unreinheit (*pollution*). *Kakora* bedeutet einen männlichen Körper, *figapa* einen weiblichen Körper. Im Gegensatz zur ersten Klassifizierung von Körpern, die unveränderbar ist, ist die zweite veränderbar und fließend. Für das Verständnis von Unreinheit, das in Neuguinea eine wichtige Rolle spielt (vgl. Meigs 1976: 404), sind folgende Annahmen wichtig: Unreinheit entsteht im weiblichen Körper und wird auch außerhalb dessen als weiblich klassifiziert. Unreinheit ist von einem Körper auf einen anderen übertragbar; die Menge von Unreinheit in einem Körper ist begrenzt und bei Frauen kann das Abgeben von Unreinheit bei Geburt und Geschlechtsverkehr auf das Kind beziehungsweise den Mann bis hin zur völligen Reinheit der Frau führen. Da die Verunreinigung von Frauen auf das Kind übertragen wird, das darauf entsprechend unrein und damit gefährlich für andere, reinere Hua wird, nimmt die Verunreinigung von Frauen mit jeder Geburt ab. Entsprechend gilt das erste Kind als unreiner und gefährlicher als das zweite und so fort. Durch die Übertragbarkeit von Unreinheit fließt diese durch die verschiedenen Geschlechts- (*sex*) und Altersklassen. Der Kategorie *kekora* (rein) werden präpubertäre Jungen, jugendliche und erwachsene Männer⁴ und Frauen mit mindestens drei Kindern nach der Menopause zugeordnet. Diese Frauen, die *kekora* und damit »wie Männer« sind, erhalten Zugang zum Männerhaus und zum geheimen Wissen der Männer und befolgen deren Vermeidungsregeln. Die Kategorie *figapa* (unrein) umfasst Frauen im gebärfähigen Alter, Kinder, Frauen in der Menopause mit weniger als drei Kindern und alte Männer (die durch Geschlechtsverkehr viel Unreinheit angesammelt haben und »wie Frauen« sind, was zum Beispiel bedeutet, dass sie bei Hochzeiten mit den Frauen und Kindern essen). Beide Klassifizierungssysteme existieren nebeneinander, beziehen sich aber auf unterschiedliche Bereiche⁵. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass sich beide Klassifikationen auf den Geschlechtskörper beziehen. Erstere basiert auf Genitalien und ist statisch und ausschließlich, letztere auf Körperflüssigkeiten beziehungsweise auf Unreinheit, ist fließend und über-

4 Männer und Frauen im Sinne der anderen Differenzierung *vimo* – *a'bo*.

5 Die Unterscheidung *vimo* – *a'bo* auf der Basis von Genitalien ist zum Beispiel relevant in Bezug auf Arbeitsteilung, Autorität, Kleidung, Sitz- und Schlafweisen. Die Differenzierung *kekora* – *figapa* auf der Basis von Unreinheit wird bedeutsam in Bezug auf Essensvorschriften, den Kontakt zwischen Personen und den Zugang zum Männerhaus und Initiation in geheimes Wissen.

tragbar und wird eher als Kontinuum⁶ denn als Opposition gesehen. Anhand Meigs' Studie wird deutlich, dass auch das westliche Konzept eines *körperlichen* Geschlechts nicht ohne weiteres in andere Kulturen übertragbar ist.

Alternative Geschlechter

Seit Ende der siebziger Jahre befasst sich die ethnologische Geschlechterforschung mit alternativen Geschlechtern und der institutionalisierten Möglichkeit des Geschlechtswechsels in einigen außereuropäischen Kulturen. Welche theoretischen Möglichkeiten liegen in diesem Forschungsfeld für eine Ethnologie des Geschlechtskörpers jenseits der Zweigeschlechtlichkeit?

Die euro-amerikanische Common-Sense-Vorstellung von Geschlecht als »biografisch stabile, körperbezogene Klassifikation« (Hirschauer 2004) gründet auf der Biologie. Sie geht von folgenden Grundannahmen aus: Ein Mensch wird entweder als Mann oder Frau geboren, sein Geschlecht ist unveränderlich, die Genitalien stellen die ersten und wesentlichen Geschlechtsmerkmale dar, die entscheiden, welchem von beiden Geschlechtern ein Mensch bei seiner Geburt zugeordnet wird und in welche Geschlechterrolle er hinein sozialisiert wird (vgl. Garfinkel 1967: 122–124). Gegenüber dieser Naturalisierung wird Geschlecht in vielen Kulturen, die mehrere Geschlechter kennen, eher im sozialen als im körperlichen Bereich festgemacht. Im Unterschied zur euro-amerikanischen Konzeption des Geschlechts seit dem 18. Jahrhundert sind es dort nicht so sehr die körperlichen Geschlechtsmerkmale, sondern bestimmte, als männlich oder weiblich betrachtete Handlungen, die das Geschlecht einer Person definieren. Männlichkeit und Weiblichkeit sind fragile Konstrukte. Sie sind keine festen Attribute oder exklusiven Eigenschaften einer Person, sondern werden zu einer bestimmten Zeit hergestellt, um sich in einem anderen Kontext auch wieder zu verändern.

Einige Ethnologen (Röttger-Rössler 1994, Lang 1990) unterscheiden zwischen der *Geschlechtsidentität* als dem subjektiven Empfinden der Geschlechtszugehörigkeit eines Individuums, der *Geschlechterrolle* als dem Ausdruck dieses Empfindens und dem *Geschlechtsstatus*, der dem Individuum

⁶ Geschlecht als Kontinuum zu begreifen, ist auch eine von mehreren alternativen Geschlechtskonzeptionen, die von intersexuellen Menschen verhandelt werden.

von seiner Kultur zugeteilt wird. So bedeutet zum Beispiel ein Geschlechterrollenwechsel – die Ausübung von kulturell dem anderen Geschlecht zugewiesenen Tätigkeiten und kulturell definierte charakteristische Verhaltensweisen des anderen Geschlechts – nicht zwingend einen Wechsel der Geschlechtsidentität oder des Geschlechtsstatus. Entsprechend deutet ein neuer Geschlechtsstatus nicht zwangsläufig auf eine veränderte Geschlechtsidentität hin, wohl aber auf eine andere Geschlechterrolle. Der Geschlechtsstatus richtet sich nach dem bei der Geburt zugeschriebenen Geschlecht. So ist es zwar richtig, dass in einigen Kulturen das Geschlecht als flexibel und veränderbar gesehen wird, jedoch bleibt der Geschlechtswechsel im Status immer erkennbar. Aus vielen ethnologischen Quellen über institutionalisierten Geschlechtswechsel und alternative Geschlechter geht nicht hervor, ob die Geschlechtsidentität, die Geschlechterrolle oder der Geschlechtsstatus beschrieben wird. Ermitteln lassen sich anhand der Quellen zwar die Geschlechterrolle und der Geschlechtsstatus von Personen, die einen Geschlechterrollenwechsel vollzogen haben, oder die einen besonderen nicht-Mann-nicht-Frau-Status innehaben; selten jedoch das subjektive Empfinden des Geschlechts, sprich das, was westlich-psychologisch als Geschlechtsidentität bezeichnet wird. Der Begriff »Geschlechtsidentität«,⁷ der Aspekte von Dauerhaftigkeit und Eindeutigkeit impliziert, wird sowieso fragwürdig vor dem Hintergrund von Identitäten, die komplex, situationsabhängig und über die Zeit veränderbar sind. In neueren Ansätzen der Geschlechterethnologie wird daher Geschlechtsidentität eher als Prozess denn als stabile Einheit begriffen (vgl. Hauser-Schäublin und Röttger-Rössler 1998: 18). Meines Erachtens ist die Bedeutung von kulturellen, gesellschaftlichen oder subkulturellen Deutungsangeboten des Körpers und des Selbst auf die empfundene und veränderbare Geschlechtsidentität in der Ethnologie bislang viel zu wenig beachtet worden. Eine Untersuchung des Verhältnisses individueller Wünsche und Empfindungen gegenüber kulturellen Geschlechtsstatus-Konstruktionen wäre gerade im Hinblick auf Geschlechtsidentitäts-Probleme in unserer westlichen Kultur lohnend (vgl. Herdt 1990: 438, Lang 1990).

⁷ Zum Konzept der Geschlechtsidentität als Produkt des medizinisch-psychologischen Diskurses um Intersexualität und Transsexualität siehe Hausmann (1995) und Mak (2005b).

Der kulturelle Umgang mit Hermaphroditismus/Intersexualität

Im Rahmen seiner Ausführungen über den *Common Sense* geht der Ethnologe Geertz auch auf die Annahme eines scheinbar natürlichen Dimorphismus der Geschlechter ein:

»Wenn es einen Sachverhalt gibt, von dem jeder annimmt, dass er Teil der Weltordnung sei, so ist es der, dass die Menschen restlos in zwei biologischen Geschlechtern aufgehen [und daher ist] Intersexualität [...] mehr als eine empirische Überraschung: es ist eine kulturelle Herausforderung [bei der klar wird] dass der *common sense* hier mit seiner Weisheit am Ende ist.« (Geertz 1987: 271–272)

Wenngleich einige ethnologische Berichte auf Hermaphroditismus und Intersexualität anspielen, gibt es bis auf zwei Ausnahmen keine Studien explizit über den kulturellen Umgang mit medizinisch definierter Intersexualität in nicht-westlichen Kulturen. Diese Ausnahmen stellen die medizinischen Berichte über die *guevedoce* der Dominikanischen Republik und die ethnologischen Berichte über die *kwolu-aatmwol* auf Papua Neuguinea dar. Eine Form von Intersexualität, medizinisch 5-alpha-Reduktasemangel benannt, wurde in den neunziger Jahren auf der Dominikanischen Republik durch Zufall von der US-amerikanischen Endokrinologin Imperato-McGinley »entdeckt«. Diese Menschen, die mit einem intersexuellen Genitale auf die Welt kommen und in der Pubertät körperlich virilisieren, werden dort als *guevedoce* (»Penis mit zwölf«) klassifiziert und daher von einigen Ethnologen (Herdt 1990: 437) als ein Drittes Geschlecht interpretiert. Imperato-McGinley wollte mit ihrer Beobachtung, dass fast alle *guevedoce*, obwohl weiblich sozialisiert, in der Pubertät ihr Geschlecht wechseln, die These von der Dominanz der Biologie gegenüber der Sozialisation belegen. Jedoch wurde ihre Interpretation des »Durchbruchs« einer wahren männlichen Natur gegenüber der weiblichen Sozialisation durch das Wirken der Androgene in einer »laissez-faire-Umgebung« (Imperato-McGinley u.a. 1979: 1235–1236) von Ethnologen (Sagarin 1975, Herdt 1990), wie auch von einigen Psychologen und Medizinern (Money 1976; Rubin u.a. 1981) bezweifelt. Der Wechsel des Geschlechts in der Pubertät wird von Ethnologen nämlich als Ergebnis der Sozialisation als *guevedoce* (nicht als Mädchen), durch die die Kinder auf diesen Geschlechterrollenwechsel bereits vorbereitet werden, verstanden. Dass sich auch der Körper in der Pubertät in die männliche Richtung entwickelt, unterstütze demnach den Prozess der männlichen Identitätsbildung zwar, sei aber nicht die Ursache des vermeintlichen Geschlechtswechsels. Nach Herdt findet hier nicht ein