

„Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch“

Erkundungen zu einer grenz-überschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts

Philip Culbertson und Tavita Maliko

„Die Kirche beurteilt die Menschen gemäß ihrer Sündentheologie. Was immer du tust: Wenn du deinen Penis nicht so gebrauchst, wie es vorgeschrieben ist, dann bist du ein Homosexueller. Was immer das heißen soll!“

Tavita im Interview am 31. August 2007

Es ist eine alte christliche Tradition, Gott ein Geschlecht zu geben. Von bestimmten Ausnahmen abgesehen (z.B. Juliana von Norwich), hat man Gott als männlich begriffen - bis zum Aufkommen der zweiten Phase der feministischen Theologie (für die Mary Daly, Elizabeth Johnson, Phyllis Trible, Rosemary Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Sallie McFague, Marcella Althaus-Reid und andere stehen), in der begonnen wurde, Gott mit weiblichen Attributen zu versehen. Das war einer der Wege, die geschichtlich gewachsene Umklammerung durch Androzentrismus und patriarchalische Bildsprache in Frage zu stellen.

Selbstverständlich können geschlechtsspezifische Metaphern für das Göttliche niemals die Wirklichkeit Gottes oder die komplexe göttlich-menschliche Beziehung erfassen; sie können bestenfalls unser Nachdenken darüber, wer oder was Gott sein könnte, vielgestaltiger machen. Die besten Metaphern sind dabei diejenigen, die unseren zwanghaften Anthropomorphismus aufbrechen und ihn dekonstruieren. Wenn wir jedoch weiterhin geschlechtsspezifische Bilder für Gott brauchen, dann finden wir neuen Raum für kreatives Theologisieren möglicherweise außerhalb dessen, was Musa Dube die „Theologie des Imperiums“¹ nannte - das heißt, in den Geschlechtervorstellungen traditioneller indigener Kulturen. Eine solche Möglichkeit bietet die geschlechtsspezifische Struktur der samoanischen Kultur.

I. Das Dritte Geschlecht in Polynesien

Samoa ist ein Inselstaat im Südpazifik. Man glaubt, dass die Samoaner vor ungefähr 3000 Jahren von Südostasien her auf ihre Inseln gelangten, und die samoanische Kultur wird im Allgemeinen zu jenen Kulturen gerechnet, die man bisweilen als „polynesisch“ bezeichnet. Der französische Forschungsreisende

Louis de Bougainville sichtete Samoas Inseln 1722 und gab ihnen den Namen „Navigator-Inseln“. Innerhalb von vierzig Jahren begannen europäische Händler, die den Pazifik bereisten, Samoa anzulaufen, um Nachschub aufzunehmen, und einige Weiße ließen sich unter den Eingeborenen nieder. Die stärkste Auswirkung des Westens auf die Samoaner hatte jedoch die Ankunft christlicher Missionare, insbesondere der Missionare der Londoner Missionsgesellschaft, im Jahr 1830.

Über die indigenen pazifischen Kulturen vor der Ankunft der europäischen Seefahrer und christlichen Missionare sind nur schwer Informationen zu bekommen. Die spärlichen Berichte deuten an, dass die weißen Ankömmlinge überrascht waren, auf männliche Einheimische zu treffen, die eine erkennbar weibliche soziale Rolle spielten – Versuche eingeschlossen, die Seemänner zu verführen.² Und tatsächlich kennt die samoanische Kultur traditionell zumindest drei Geschlechter.

Die Geschlechtskonstruktion, um die es in diesem Beitrag geht, heißt auf Samoanisch *fa'afafine*. Während *-fafine* „Frau“ bedeutet, ist die kausative Vorsilbe *fa'* schwer zu übersetzen. Die gängige Übersetzung ist „wie eine Frau“, obwohl das zu wörtlich ist, um die soziale Rolle der *fa'afafine* genau zu beschreiben. Der Anthropologe Douglass Drozdow-St.Christian definiert den Begriff folgendermaßen:

„Die fa'afafine sind genetisch männlich, denn sie besitzen Penisse. Sie gebrauchen ihre Penisse auf genau dieselbe Weise, wie es Männer tun: beim heterosexuellen Geschlechtsverkehr, beim Urinieren und beim Behaupten der sozialen Rollen auf dem Wege der Selbstbescheidung oder Selbstentblößung. Dennoch sind die fa'afafine nicht männlich, und ihre Penisse sind keine männlichen Geschlechtsorgane. Es sind fa'afafine-Organe. Das heißt, es sind Geschlechtsorgane, aber keine, die die fa'afafine als männlich definieren.“³

Etwas einfacher umschreiben Sue Farran und Alexander Su'a den Ausdruck:

„Menschen, die sich, obgleich männlichen Geschlechts, wohl als dem weiblichen Geschlecht zugehörig betrachten und von anderen so betrachtet werden“⁴.

Um der Einfachheit willen ziehen wir es vor, *fa'afafine* zu definieren als *Menschen mit männlichen Genitalien, die, was ihre soziale Rolle betrifft, dem weiblichen Geschlecht zuneigen*.

Um das indigene Konzept multipler Geschlechter zu verstehen, muss man von Judith Butlers Überlegung ausgehen, dass Genitalien zwar das biologische Geschlecht (*sex*) bestimmen, aber keineswegs auch das soziale Geschlecht (*gender*) oder gar die Sexualität.⁵ Im Butlerschen Denken wird das soziale Geschlecht „performativ“, durch öffentliche Aufführung, konstituiert – und im Rückschluss auch die Sexualität – unabhängig von den Genitalien, mit denen man geboren ist. Denkt man Geschlechterrolle und Sexualität unabhängig von den Genitalien, dann ergibt sich ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten, innerhalb dessen diese

Rollen in der sozialen Arena aufgeführt werden können. Und wenn man hier Butlers Ideen mit denen von Robert Connell⁶ kombiniert, dann kann man sagen, dass es in der samoanischen Kultur multiple Maskulinitäten, Femininitäten und *fa'afafinitäten* gibt. Tatsächlich kennen die meisten pazifischen Kulturen innerhalb der ihnen zugänglichen sozialen und sexuellen *performances* ein drittes Geschlecht: die *fakafefine* in Tonga, die *mahu* auf Tahiti und Hawaii, die *vakasalewalewa* auf den Fidschi-Inseln, die *whakawahine* bei den Maori, die *akava'ine* auf den Cook-Inseln und die *pinapinaaine* von Tuvalu und Kiribati.

II. Methodik

Philip ist ein in Amerika geborener Weißer im mittleren Alter, der seit 15 Jahren in Neuseeland als Wissenschaftler tätig ist. Tavita ist auf Samoa geboren, mittleren Alters, männlich, und lebt seit zehn Jahren in Neuseeland, wo er an der Universität Auckland an seiner Dissertation arbeitet. Im Laufe einiger Jahre, in denen wir wissenschaftlich miteinander arbeiteten, ist zwischen uns ein gutes Maß an Offenheit und Vertrauen gewachsen, und wir haben mittlerweile zusammen geschrieben und veröffentlicht.⁷ Bei der Beschäftigung mit dem Thema stellen uns unsere Unterschiede jedoch vor zwei Probleme. Das erste besteht darin, dass keiner von uns beiden ein *fa'afafine* ist, und so kommt es, dass wir über Menschen sprechen, deren Identitäten sich entschieden von den unseren unterscheiden. Das zweite ist, dass wir, wenn wir diesen Beitrag zusammen schreiben, als kulturenüberschreitendes Forschungsteam fungieren. Die sozialwissenschaftliche, psychologische und praktisch-theologische Literatur thematisiert ausführlich die Problematik solcher kulturenüberschreitender Forschung, was Kenntnisse, Machtunterschiede und Voraussetzungen betrifft. So hatten wir, um gemeinsam schreiben zu können, einige Sicherheitsmaßnahmen zu treffen.

Als erste Maßnahme nahm Philip, der Nicht-Samonaner, ein zweistündiges Interview mit Tavita, dem auf Samoa geborenen Samoaner, auf Band auf; denn Tavitas Ansichten und Erfahrungen sollen in diesem Beitrag im Vordergrund stehen. Zweitens galt es zu berücksichtigen, dass westliche Anthropologen immer wieder über die *fa'afafine* und die samoanische

Die Autoren

Philip Culbertson, geb. in den USA, studierte Theologie in New York, Jerusalem und St. Louis. Seit 15 Jahren unterrichtet er an der Universität Auckland und ist Direktor des Departments für Pastoraltheologie. Er ist außerdem Priester der Episkopalkirche und praktizierender Psychotherapeut. Seine derzeitigen Forschungsprojekte verbinden ihn stark mit der Gemeinschaft der pazifischen Völker. Veröffentlichungen u.a.: *The Spirituality of Men* (Minneapolis 2001); *Penina Uliuli: Contemporary Challenges in Mental Health for Pacific People* (als Mitherausgeber, Honolulu 2007).

E-Mail: p.culbertson@auckland.ac.nz.

Tavita Maliko, geb. in Samoa, ist Doktorand der Theologie an der Universität Auckland und Pastor der Congregational Christian Church of Samoa. Er forscht zurzeit auf dem Gebiet der Theologie des Körpers, besonders zur Frage einer männlichen Körpertheologie. Ein Artikel von ihm erschien in dem oben erwähnten Band: *Penina Uliuli* (Honolulu 2007). E-Mail: tsmaliko@xtra.co.nz.

Geschlechterkonstruktion geschrieben haben, denn dritte Geschlechter sind natürlich ein anthropologisches Kuriosum.⁸ Diese Anthropologen haben viele ausgezeichnete Arbeiten vorgelegt, die diesem Beitrag als wertvolle Quellen dienen. Doch in einer kulturenüberschreitenden Studie muss es den *fa'afafine* gestattet sein, für sich selbst zu sprechen, und sobald sie das tun, wird offensichtlich, dass nicht alle Anthropologen die Erfahrung des *fa'afafine*-Seins auf dieselbe Weise verstehen. Um mit dieser Diskrepanz umzugehen, haben wir für diese Studie auch Stimmen von *fa'afafine* herangezogen, die in den Printmedien veröffentlicht wurden. Nur auf diese Weise können wir beginnen zu verstehen, warum „ein G-String-Tanga [...] nicht samoanisch“ ist.

In der Theologie ist bislang nur wenig über Konstruktionen eines dritten Geschlechts veröffentlicht worden, die *fa'afafine* eingeschlossen.⁹ Dieser Beitrag ist darum ein Versuch, den kreativen Möglichkeiten nachzugehen, die sich eröffnen, wenn Gott sprachlich und vom Sozialverhalten her – selbstverständlich metaphorisch – als drittgeschlechtlich gedacht wird.

III. Fa'afafine: Der Teufel steckt in den Details

Wir gehen davon aus, dass die *fa'afafine*-Konstruktion, auf die sich dieser Beitrag bezieht, Teil der traditionellen samoanischen Gesellschaftsstruktur ist. Nach dieser Logik wäre zu erwarten, dass das Konstrukt der *fa'afafine* auch im Pantheon der indigenen samoanischen Götter und Göttinnen auftaucht, wie sie in der traditionellen Mythologie beschrieben werden. Wir haben dafür jedoch keinen klaren Beweis. Es gibt den samoanischen Mythos von Pili, dem Sohn des Schöpfergottes Tagalaolagi. Pili paarte sich mit Sinaletavae und hatte vier Kinder. Die Bewohner der kleinen, zu Samoa gehörenden Inseln Apolima und Manono glauben, dass diese vier Kinder männlich waren. In Variationen des Mythos wird jedoch erzählt, dass drei dieser Kinder männlich waren, dass das vierte aber, Tolufale, ein *fa'afafine* war.¹⁰

Üblicherweise wird bei Kindern im Alter von etwa zwölf Jahren begonnen, sie in die Geschlechterrollen, die ihre Kultur festlegt, einzuweisen. Die Freiheit der Kindheit wird von dieser Zeit an eingeschränkt. Ausgehend vom biologischen Geschlecht werden um die verschiedenen Geschlechter-*performances* Grenzen gezogen – durch elterliche Belehrungen über geschlechtstypisches Verhalten. Einige Familien „erkennen“, dass ihre Kinder *fa'afafine* sind, etwa zu Beginn der Pubertät oder im frühen Teenager-Alter; dennoch behauptet zumindest ein *fa'afafine*, dass er/sie spätestens im Alter von vier Jahren als *fa'afafine* zu erkennen war und sogar seinen Taufnamen Tafi durch den selbstgewählten Namen Alicia ersetzt hat.¹¹

Die Entstehungszusammenhänge der *fa'afafine*-Identität sind unklar. Da die Arbeit in der samoanischen Kultur sehr stark geschlechtsspezifisch verteilt ist, vertreten manche Autoren die Ansicht, dass ein *fa'afafine* in jenen Familien „rekrutiert“ wird, die zu viele Jungen und nicht genügend Mädchen haben für die

Aufgaben, die traditionell Frauen übertragen werden.¹² Diese Überlegung kann jedoch nicht erklären, warum es auch Familien mit vier oder mehr *fa'afafine* in einer Generation gibt, besonders wenn durch eine solche „Rekrutierung“ einer Familie zu wenige Jungen bleiben würden, um die spezifisch „männliche“ Arbeit zu erledigen. Die Selbstdeutungen von *fa'afafine*, die wir ausfindig machen konnten, scheinen nahezu legen, dass *fa'afafine* sich im Allgemeinen als „so geboren“ verstehen.¹³

Innerhalb der Familie „neigen“ *fa'afafine* im Allgemeinen jenen Aufgaben des Familienerhalts zu, die traditionell den weiblichen Familienmitgliedern zugeteilt werden, etwa der Nahrungszubereitung, dem Weben und der Herstellung von Stoffen sowie der Betreuung der Kleinen und der Alten. Dennoch

„werden fa'afafine von ihren aiga [Familien] als Söhne oder Brüder, nicht als Töchter oder Schwestern angesehen. Sie haben die Freiheit, sich herumzutreiben und sich außerhalb des Dorfes aufzuhalten, was man eher den Jungen als den Mädchen erlaubt. Zugleich kann ihnen gestattet werden, mit ihren Schwestern zu arbeiten und sogar mit ihnen dieselbe Schlafgelegenheit zu teilen, denn sie werden nicht als sexuell bedrohlich wahrgenommen ... [M]anche Dorfräte erkennen an, dass die fa'afafine Frauenaktivitäten den Tätigkeiten der Männer vorziehen, manche erlauben ihnen das Tragen weiblicher Kleidung im Dorf, manche nicht.“¹⁴

Ein *fa'afafine*, obwohl genetisch männlich, kann auch die Rolle der *taupou* wahrnehmen, der symbolischen und rituellen „weiblichen Jungfrau“ des Dorfes.¹⁵ Manche *fa'afafine* heiraten irgendwann und zeugen Kinder, andere nicht.¹⁶ Manche *fa'afafine* tragen Kleidung, die Männlichkeit signalisiert; andere bringen mit ihren Kleidern Weiblichkeit zum Ausdruck.¹⁷ Einige bevorzugen heterosexuellen Sex und die Ehe, einen Familienstand, der besonders angesehen ist aufgrund des hohen Wertes, den man der Zeugung der nachfolgenden Generationen großer Familien beilegt¹⁸; andere mögen Sex sowohl mit biologisch männlichen als auch mit biologisch weiblichen Partnern.¹⁹ Wieder andere bevorzugen Sex mit ausschließlich biologisch männlichen Partnern, worin aber keine Übereinstimmung mit westlichen Vorstellungen von „Homosexualität“ gesehen wird; denn Sex zwischen einem Mann und einem *fa'afafine* wird gesehen als Sex zwischen einem männlichen und einem nicht-männlichen Partner.²⁰

Im Allgemeinen sind *fa'afafine* in der Öffentlichkeit am ehesten sichtbar zwischen ihrer Adoleszenz und Mitte dreißig. Danach sind einige verheiratet, während andere – eine Entwicklung in jüngerer Zeit – aus Samoa ausgewandert sind. Über das Leben älterer *fa'afafine* gibt es nur sehr spärliche Erkenntnisse. Tavita kann sich nicht erinnern, ältere *fa'afafine* gesehen zu haben, solange er in Samoa lebte, und wir stießen nur auf zwei aussagekräftige Hinweise in der Literatur.²¹

IV. Fa'afafine und die Maßstäbe für Männlichkeit

Traditionell werden in der samoanischen Kultur die sozialen Sphären von Jungen und Mädchen deutlich voneinander getrennt gehalten, sobald diese einmal älter als acht Jahre sind. In westlichen Kulturen mit ihrer (generell unschöpferischen) binären Opposition von Männlich und Weiblich wird Männlichkeit danach gemessen, wie weit sie von allem entfernt ist, das nach Femininität riecht. Wie aber funktioniert das in einer Kultur mit drei Geschlechtern?

Tavita: *„Kinder beschimpfen sich oft gegenseitig, und ich wurde als fa'afafine beschimpft - zum Glück nicht von anderen Kindern, sondern nur in meiner eigenen unmittelbaren Familie - denn als ich vier Jahre alt war, hatte ich mich einmal beklagt, etwas vom Boden aufheben zu sollen, was zu schwer für mich war. Dies sind Wunden, die ich immer noch in mir trage und die womöglich mein Verhältnis zu Frauen und besonders zu schwulen Männern sehr weitgehend geprägt haben. Denn ich hasste es, als fa'afafine bezeichnet zu werden, ich lernte, mich so fern wie nur möglich von dieser Art Menschen aufzuhalten, verweigerte generell jede mögliche vertrauliche Beziehung mit Männern.“*

Mit anderen Worten: Um als männlicher Jugendlicher in Samoa aufzuwachsen, lernte Tavita, „seine Männlichkeit zu ermessen“, indem er sein geschlechtsspezifisches Verhalten nicht vom Verhalten der Mädchen abgrenzte, sondern von jenem der *fa'afafine*.

Vor einiger Zeit fand Tavita für dieses Abgrenzungsverhalten einen weiteren Anhaltspunkt. Sein Schwager ist ein *fa'afafine* und arbeitet zurzeit als Dozent für die darstellenden Künste an einer Universität im Pazifik.

Tavita: *„Ich habe vor 15 Jahren geheiratet. Als ich der Familie meiner Frau vorgestellt wurde, bemerkte ich, dass ihr jüngster Bruder ein fa'afafine ist. Die Mutter musste ihn immer verteidigen, denn der Vater fluchte, sooft er seinen fa'afafine-Sohn zu Gesicht bekam, und nannte ihn einen ‚Scheiß-fa'afafine‘. Doch dieser Sohn wurde erwachsen und fand sein Auskommen, und jetzt trägt er eine traditionelle Männer-Tätowierung [pe'a, ein kompliziertes Tattoo von der Taille bis zum Knie, bestehend aus genau festgelegten Motiven]. Dass er sich diese Tätowierung machen ließ, scheint dem Vater bestätigt zu haben, dass sein Sohn jetzt ein richtiger Mann ist. Es ist eine Bestätigung für die Öffentlichkeit: Nein, mein Sohn ist männlich.“*

Seit also Tavitas Schwager das traditionelle samoanische Tattoo, das Männlichkeit signalisiert, seinem Körper eingeschrieben und in seinem gewählten Beruf Zustimmung gefunden hatte, scheint dessen Vater ihn nicht mehr als *fa'afafine* betrachtet zu haben, sondern als einen samoanischen Mann, wie ihn die dortige Kultur vorsieht.

V. Spielarten der fa'afafine in Geschichte und Gegenwart

Philip
Culbertson
und Tavita
Maliko

So wie die Butlersche Gedankenwelt uns hilft, die Vielzahl der Möglichkeiten zu verstehen, wie Männlichkeit und Weiblichkeit performativ konstituiert werden, so gibt es auch zahlreiche Variationen der Geschlechterrolle der *fa'afafine*, die sich ebenfalls performativ herausbilden. Drozdow-St.Christian schreibt:

„[...]fa'afafine, die sich über das Tragen von Frauenkleidern definieren, sind - für die Samoaner selbst! - zu unterscheiden von anderen fa'afafine. Es gibt Straßen-fa'afafine, Business-fa'afafine, die traditionellen Dorf-fa'afafine, die homosexuellen Männer. Immer noch feinere Unterscheidungen werden getroffen. Der Geschlechtsabsolutismus - d.h. das Definieren des Unsichtbaren mit der Macht, eine bestimmte Bedeutung auszuschließen, bevor die Bedeutung überhaupt zu Tage treten kann - begleitet bis heute die repressiven Tendenzen der Christianisierung ebenso wie die Erfindung dessen, was viele Samoaner als ‚moderne Sensibilität‘ bezeichnen.“²²

Man unterscheidet nun verheiratete und unverheiratete *fa'afafine*, städtische und ländliche, in Samoa und in Neuseeland geborene, jüngere und ältere, und man kennt nun *fa'afafine*, die von Samoa nach Auckland, Sydney, Los Angeles, Detroit und sogar nach Alaska ausgewandert sind.²³ Die Globalisierung und die rastlosen Gezeiten der Migration wirken sich auf die Geschlechter-*performance* und die Identität der *fa'afafine* aus. Identitätsgrenzen werden gezogen. So natürlich und unausweichlich das alles sein mag - einige Samoaner sehen im Zusammenbruch der fließenden Geschlechtergrenzen ihrer Kultur eine Bedrohung.

Tavita: *„Mein Schwager ist ein populärer Bühnenkünstler in den Ländern des Pazifik. Wenn es darum geht, als echter samoanischer Künstler wahrgenommen zu werden, spielt sein Tattoo eine wesentliche Rolle dabei, seinen Status als Mann, als männlicher Entertainer zu bekräftigen.“*

Philip: *„Das heißt, wenn er ein pe'a hat, kann er keinen G-String-Tanga und einen kurzen Rock tragen?“*

Tavita: *„Oh doch, er trägt schon G-Strings. Ich habe eine ihrer Vorstellungen auf DVD, und in einer der Nummern kam er in einem G-String auf die Bühne. Das ist allerdings wie ein ... also dass er G-String und pe'a trägt, das ist etwas ganz anderes, als einen G-String ohne pe'a zu tragen. Du bist auf jeden Fall fast nackt, aber natürlich wirst du mit einem pe'a angesehen, als wärest du angezogen.“*

Philip: *„Aber sieht die Kombination eines G-String-Tangas über einem pe'a nicht ein bisschen seltsam aus für ein pazifisches Publikum?“*

Tavita: *„Für mich auf jeden Fall! Ich hatte gedacht, es wäre besser gewesen, den G-String zu bedecken - nicht, weil ich keine G-Strings mag, sondern weil der G-String ein westliches Element von ihm als Entertainer herausstellte. Wenn er etwas gemacht hätte mit ein paar Blumen, dann hätte ich sehen können, ob er bedeckt wäre ... selbst wenn der G-String in Form von Blumen gewesen wäre, wäre das besser als ... denn ein*

G-String-Tanga ist nicht samoanisch. Also für mich als Teil des Publikums war das verstörend. “

Philip: „Denkst du, das war es, was er wollte: verstören?“

Tavita: „Ich weiß es nicht. Ich werde ihn fragen!“

Es war nicht die Geschlechts-*performance* seines Schwagers als *fa'afafine* oder dessen Beinahe-Nacktheit auf der Bühne, die Tavita verletzt hat. Es war vielmehr die Kombination eines westlichen Kleidungsstückes mit sexuellen Untertönen mit einem traditionellen Symbol der Männlichkeit und Ehre – wie überdeterminiert auch immer –, die die Gefühle von Tavita als einem Samoaner mittleren Alters vom Range eines Häuptlings verletzt hat. „Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch.“ Diese einfache Feststellung bringt das Unbehagen in den traditionellen pazifischen Kulturen auf den Punkt – ein Unbehagen angesichts der drohenden Veränderungen ihres kulturellen Erbes durch die Globalisierung.

VI. Evangelische Missionare und die *fa'afafine*

Als die Londoner Missionsgesellschaft (*London Missionary Society*) 1830 nach Samoa kam, brachte sie eine Form des viktorianischen evangelischen Christentums mit, das auf den Inseln schnell Wurzeln schlug. Dieses missionarische Erbe enthielt auch den unbewussten Versuch, die westliche dichotomische Opposition zweier Geschlechter der indigenen Struktur mit drei Geschlechtern aufzuzwingen. Ebenso war es offenbar Teil der missionarischen Strategie, die traditionelle Autorität der *matai* (Häuptlinge) durch die Autorität des örtlichen Pastors zu ersetzen und dabei dem Pastor die Macht zu verleihen, Familien zu „trennen“, wenn sie es wünschten, indem *fa'afafine* vom Gottesdienstbesuch ausgeschlossen wurden. Einige örtliche Kirchen führten einen solchen Ausschluss durch, andere nicht, so dass die samoanischen Kirchen hier bis heute kein einheitliches Bild bieten, weder in Samoa noch in Übersee.²⁴ Es gibt jedoch, soweit wir in Erfahrung bringen konnten, keine *fa'afafine*, die ordinierte Geistliche in samoanischen Gemeinden geworden sind. Allerdings nehmen *fa'afafine* in vielen örtlichen Gemeinden am Gemeindeleben teil.

Tavita: „*In unserer Kirche ist ein fa'afafine Dirigent des Chors. Am letzten Sonntag hatte ich zu predigen, und vor dem Gottesdienst saß ich in der Kanzel und schaute dem Chor zu. Da hörte ich diesen sehr hohen Sopran aus der Gruppe der Soprane. Ich schaute genauer hin und stellte fest, dass es der fa'afafine war, der Dirigent. Er saß direkt vor den jungen Mädchen und sang mit höchster Stimme, noch über jeder anderen der jungen weiblichen Soprane. Nun, er wird akzeptiert.*“

Philip: „Wie alt ist er?“

Tavita: „*Mindestens 30, aber unter 40. Aber zur Kirche kommt er gekleidet wie ein Mann, im Hemd, mit Krawatte und einem lavalava [Herrenanzug, d. Ü.] und so.*“

Philip: „*Wissen alle in der Gemeinde, dass er ein fa'afafine ist?*“

Tavita: „*Ich denke schon.*“

Farran und Su'a stellen ebenso die wichtige Rolle heraus, die *fa'afafine* in örtlichen Gemeinden spielen:

„*Fa'afafine sind [...] oft wertvolle Glieder der Kirche, singen in Chören, machen beim Spendensammeln mit, werden Diakone, organisieren Kindergottesdienste, leiten kirchliche Jugendgruppen und nehmen an vielen kirchlichen Unternehmungen teil. Sie besuchen den Gottesdienst vielleicht sogar im Kleid oder in der samoanischen puletasi [trad. Damenkleid, d. Ü]. Dennoch sind sich viele Kirchen nicht im Klaren darüber, wie sie mit den fa'afafine umgehen sollen. Es kommt vor, dass fa'afafine von der Kanzel herab oder von Gemeindegliedern harsche Zurechtweisungen erdulden müssen.*“²⁵

Tavita hat den Eindruck, dass diese Formen der Diskriminierung gegen *fa'afafine* in der Kirche im Zunehmen begriffen sind; ein Grund dafür könnte der wachsende Einfluss bestimmter Formen des konservativen evangelikalen Christentums sein, das von Übersee importiert wird. In manchen Kirchen lehren die Pastoren, die korrekte Übersetzung für *fa'afafine* sei „Homosexueller“, und zu den vermeintlichen „Sünden“ von Sodom und Gomorra habe auch das *fa'afafine*-Sein gehört. Natürlich hat die Bibel nur ein sehr begrenztes Vokabular dafür, wie wir Geschlecht und Sexualität in einer Butlerschen Welt diskutieren. Dennoch finden wir es überraschend, dass die samoanischen Geistlichen, die fast alle in Samoa geboren und ausgebildet wurden, die traditionellen Strukturen der Geschlechter-*performance* mit einem dualistischen und essentialistischen Verständnis der Sexualität verwechseln konnten. Indem sie einer solchen Konfusion zum Opfer fallen, werden die samoanischen Geistlichen selbst zu erneuten Kolonisatoren ihres eigenen Volks und drohen dabei, die indigenen samoanischen Familienstrukturen, ihre Weisheit und ihre Spiritualität zu zerstören. Generell gibt es nur selten offenen Widerstand gegen die Vorstellungen und Bibelauslegungen des westlichen Christentums, aber im Fall der *fa'afafine* erscheint uns dies besonders tragisch.

VII. Eine grenzüberschreitende *fa'afafine*-Theologie erkunden

Könnten wir die geschlechtsspezifischen Metaphern, die wir üblicherweise für Gott verwenden, weiter auseinandertreiben, was würden wir wohl in der „an den Rand gedrängten Mitte“ finden? Was könnten wir von Gott verstehen, wenn wir metaphorisch vom Göttlichen *Fa'afafine* sprechen würden, dem Bewohner der Zwischenräume, anstatt vom Vater und Herrn oder von Mutter Gott? Um diesen neuen Raum zu erkunden, müssten wir all jene Metaphern für Gott zurückweisen, die göttliche Geschlechtsmerkmale implizieren. Stattdessen müssten wir uns mit der Geschlechter-*performance* innerhalb von Bundesbeziehungen zwischen Gott und Mensch auseinandersetzen. Gottes Geschlechter-*performance* würden wir

dabei begrifflich wohl nur als „transgressiv“, d.h. grenzüberschreitend, fassen können.

Der/die Göttliche *Fa'afafine* kann mit den Jungen außerhalb der Dorfgrenzen, der vertrauten Orte der Sicherheit und Geborgenheit umherstreunen, kann aber zugleich Ruhe finden und Kraft schöpfen in den Räumen, wo die Frauen schlafen. Der/die Göttliche *Fa'afafine* könnte in der Kleidung von Männern oder Frauen erscheinen, je nach Lust und Laune, und für uns wäre das völlig in Ordnung. Der/die Göttliche *Fa'afafine* könnte *kava* zerstoßen, um unseren Geist zu erfrischen, und wunderschöne *tapa*-Stoffe weben, in denen wir unsere Toten begraben könnten. Der/die Göttliche *Fa'afafine* würde besonderes Gefallen finden an Beschäftigungen wie Musik und Tanz, Dienst an anderen und einer Erziehung, die Tradition und Zukunft vereinen würde. Wir könnten darum bitten, dass der Leib Gottes wie ein *pe'a*, ein traditionelles samoanisches Tattoo, unseren eigenen Theologien und Frömmigkeitsformen eingeschrieben würde. Der/die Göttliche *Fa'afafine* würde unsere Kirchen heimsuchen, gekleidet in ihre *puletasi* Sopran im Chor singen und in seinem *lavalava* die Möbel umstellen, aber auch regelmäßig von der Kanzel herab beschimpft werden, weil unsere menschlichen und kulturellen Vorurteile und Erwartungen ihr in den Weg geraten.

Und zuletzt würde sich der/die Göttliche *Fa'afafine* vielleicht einen Gefährten oder eine Gefährtin suchen. Im Himmel, wo Grenzen durchbrochen und die Verstoßenen erwählt werden, würde sie/er vielleicht Ninawaki, die Frau mit dem männlichen Herzen, treffen, die - nach den Erzählungen der Blackfeet-Stämme - Spaß an Politik hat, gerne schmutzige Witze erzählt und Pferde besitzt.²⁶ Und dann würde alles, alles gut werden.

¹ Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Nashville 2000.

² Vgl. Nico Besnier, *Polynesian Gender Liminality through Time and Space*, in: Gilbert Herdt (Hg.), *Third Sex, Third Gender*, New York 2006, 288-292; Kerry James, *Effeminate Males and Changes in the Construction of Gender in Tonga*, in: *Pacific Studies* 17 (1994), 39-40; George Mortimer, *Observations and Remarks Made During a Voyage ...*, London 1791, Faksimlie-Nachdruck Amsterdam/New York 1975.

³ Douglass Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments: Making Power, Propriety & Health in Samoa*, Durham, NC 2002, 96.

⁴ Sue Farran/Alexander Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status: Criminal Law and Fa'afafine and Fakaleiti in the South Pacific*, in: *Journal of South Pacific Law* 9 (2005/1), unter: www.paclii.org/journals/fJSPL/vol09no1/5.shtml, 1.

⁵ Judith Butler, *Undoing Gender*, New York 2004.

⁶ Robert W. Connell, *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden³2006.

⁷ In: Philip Culbertson et al. (Hg.), *Penina Uliuli: Contemporary Challenges in Mental Health for Pacific Peoples*, Honolulu 2007.

⁸ M. Morgan Holmes, *Locating Third Sexes*, in: *Transformations* Nr. 8/2004, 1-14, unter: www.transformationsjournal.org/journal/issue_08/article_03.shtml; Rosalind Morris, *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, in: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), 567-592.

⁹ Eine Ausnahme ist Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*, New York 2003.

¹⁰ So die Auskunft des samoanischen Ministerpräsidenten Tuilaepa Sailele Malielegaoi laut Terry Tavita, *Fa'afafine are Useful People, says PM*, in: Savali Newspaper, 27. Juli 2006, unter: www.govt.ws/sv_article.cfm?sv_id=260.

¹¹ Julie O'Malley, *Born a Boy in Samoa, Living as a Woman in Alaska*, im Online-Journal Pop Matters, unter: www.popmatters.com/pm/news/article/47598/born-a-boy-in-samoa-living-as-a-woman-in-alaska, 23. August 2007.

¹² Sue Farran, *Transsexuals, Fa'afafine, Fakaleiti and Marriage Law in the Pacific: Considerations for the Future*, in: Journal of the Polynesian Society 113 (2004), 2, 120; Australian Broadcasting Corporation, *Fa'afafine - Samoan Boys Brought up as Girls*, unter: www.abc.net.au/ra/pacific/people/hazy.htm.

¹³ Der samoanische Ministerpräsident Tuilaepa Sailele Malielegaoi vertritt die Ansicht: „Und wenn die Blinden und die *fa'afafine* so geboren sind, hat sie dann nicht Gott so geschaffen? Und sollten wir nicht alle Schöpfungen Gottes akzeptieren und respektieren wie sie gemacht sind nach Seinem Bilde?“, in: Tavita, *Fa'afafine are Useful People*, aaO.

¹⁴ Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 7.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, aaO., 30, 155; Farran, *Transsexuals*, aaO., 138. Den Überlegungen von Tamasailau Sua'ali'i (*Samoans and Gender: Some Reflections on Male, Female, and Fa'afafine Gender Identities*, in: Tangata O Te Moana Nui, Palmerston North 2001, 170), wonach *fa'afafine* nur nach einem medizinischen Eingriff Kinder zeugen können, stimmen wir nicht zu.

¹⁷ Holmes, *Locating Third Sexes*, aaO., 7, lehnt den Gebrauch von Begriffen wie „Transgender“ oder „Transvestiten“ zur Beschreibung von *fa'afafine* ab, ebenso Nico Besnier, *Polynesian Gender Liminality*, aaO.

¹⁸ Farran, *Transsexuals*, aaO., 138.

¹⁹ Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, aaO., 155.

²⁰ O'Malley, *Born a Boy in Samoa*, aaO., 2. *Fa'afafine* Alicia versteht sich selbst als „normale“ Frau, die sich von „normalen“ Männern angezogen fühlt.

²¹ Australian Broadcasting Corporation, *Fa'afafine - Samoan boys brought up as girls*, aaO., erwähnt einen älteren *fa'afafine* namens Hazy; und der Artikel *Growing Divide Between Central and South Auckland Third Sex' Communities*, in: Express, 12. September 2007, 4, erwähnt ältere *fa'afafine*, die in South Auckland, Neuseeland, leben.

²² Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, aaO., 32f.

²³ Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 2; Farran, *Transsexuals*, aaO., 121, 137; O'Malley, *Born a Boy in Samoa*, aaO.

²⁴ Vgl. Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 6: „Es gibt auch einen Unterschied zwischen jenen Kirchen, die in die *fa'asamoa* [d.i. die samoanische Kultur; d. Ü.] aufgenommen wurden, und den Kirchen, die später nach Samoa kamen und einen stärker verwestlichten Ansatz vertreten, der manchmal zum Konflikt mit den traditionellen samoanischen Lebensweisen führt. Bei Ersteren dürfte es eine stärkere Akzeptanz von *fa'afafine* als Teil der *fa'asamoa* geben, obwohl auch hier keine Einheitlichkeit besteht.“

²⁵ Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 5.

²⁶ Alison Shaw/Shirley Ardener (Hg.), *Changing Sex and Bending Gender*, Oxford 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck