

Dirk Evers

Sind wir unser Gehirn? Menschliche Identität im Spannungsfeld von Theologie und Wissenschaft

Abstract: Human existence is not just biological functioning, but a process and quest for identity and fulfillment: human beings are self-interpreting animals. It is argued in this paper that the search for sexual identity is a human universal, with regard to which transsexuality reveals how complex human sexuality is and how it comprehends different levels of human existence: biology, genetics, neurology, cultural concepts and the inner quest for authenticity. Human beings are thus neither identical with their genome nor with their brain and any concept of scientific naturalism falls short of adequately incorporating the different levels of human existence. From a Christian theological perspective, human beings are understood as God's creatures and images of God. This does not exclude but has to explicitly include the varieties of sexual identity which we find in human beings.

Die medizinischen und naturwissenschaftlichen Beiträge in diesem **Band** zeigen deutlich, dass menschliche Sexualität sehr viel reichhaltiger ist, als es der traditionelle Geschlechterdimorphismus mit seinem Dual männlich vs. weiblich zu erlauben scheint. Andererseits sind alle Phänomene menschlichen Lebens nicht einfach irgendwie gegeben, sondern werden von uns aktiv mitbestimmt und kulturell überformt. Der Anspruch auf Selbstverwirklichung im Sinne eines „Werde, was Du bist!“ erscheint so vielfach gebrochen, und in Bezug auf menschliche Sexualität reicht der Verweis auf Festlegungen wie „Du bist ein Junge/ein Mädchen“ nicht aus, um der Frage nach unserer sexuellen Identität die Richtung eindeutig vorzugeben. Ich möchte in meinem Beitrag Transsexualität in dem weiten Feld menschlichen Fragens und Suchens nach Identität verorten und die damit verbundenen Phänomene nicht als Abweichung von einer Norm, sondern als besondere Ausprägung eines menschlichen Allgemeinen, einer alle Menschen verbindenden Struktur verstehen, um von daher dann auch einen theologischen Blick auf die Frage nach menschlicher Sexualität zu gewinnen.

I Menschliche Existenz als Projekt und Prozess

Menschen ist ihr Menschsein und ihre personale Identität nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben. Das zeigt sich nicht nur daran, *dass* wir nach uns selbst fragen, sondern auch darin, *wie* wir dies in verschiedener Hinsicht tun. Wenn wir als Menschen nach uns selbst fragen, dann ist dies *in biologischer Perspektive* möglich: Menschen (*homo sapiens*) sind die einzige überlebende Art der Gattung *Homo*, die zu der Familie der Menschenaffen, der Hominiden, gehört. Offensichtlich kann diese Frage auch *in neurowissenschaftlicher Sicht* gestellt und mit dem Satz beantwortet werden, der als Frage über diesem Vortrag steht: Wir sind unser Gehirn. Gemeint ist wohl, dass das, was ein bestimmtes Individuum der Gattung Mensch ausmacht, sowohl in seinem von ihm selbst gesteuerten Verhalten als auch in seiner inneren Empfindungswelt das Resultat von Prozessen ist, die sich im Gehirn des betreffenden Individuums abspielen. Impliziert ist dabei, dass Menschen zwar vieles entscheiden, wählen und für sich bestimmen können, dass sie sich aber gerade zu der neurophysiologischen Struktur, die diesem Entscheiden, Wählen und ihrer Selbstbestimmung zugrunde liegt, nicht wieder wählend verhalten können. Oder, um es mit den Worten des früh-aufklärerischen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz zu sagen: „Es liegt in niemandes Macht zu wollen, was er will“¹. Ähnlich könnten wir in unterschiedlichen Hinsichten weiterfragen und würden auf immer neue Antworten stoßen: Der Mensch ist das soziale, das politische Tier oder das rationale Wesen – so lauteten etwa Antworten aus der *philosophischen Tradition*.

Wir halten zunächst einmal fest: *Der Mensch ist das Wesen, das in verschiedenen Hinsichten nach sich selber fragt*. Der Mensch ist, so hat es der kanadische Philosoph Charles Taylor zusammengefasst, ein „self-interpreting animal“², ein verkörpertes Subjekt, das einerseits nur über seine körperliche und leibliche Gestalt als Lebewesen identifizierbar ist, das sich darüber ausdrückt und sich zu erkennen gibt, das aber andererseits mit seiner leiblich-körperlichen Erscheinung nicht einfach identisch ist, so dass nicht nur andere fragen, wer man ist, sondern auch man selbst danach fragt, was einen eigentlich prägt, was einem als unveränderlich vorgegeben ist und wozu man sich wählend verhalten kann. Und man

1 „In nullius potestate est velle quae velit“ (Gottfried W. Leibniz, „Leibniz an Magnus Wedderkopf [Mai 1671.]“, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 2, *Philosophischer Briefwechsel*, Bd. 1, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin: Akademie-Verlag 2006, 186–187, 187).

2 Vgl. Charles Taylor, „Self-Interpreting Animals“, in *Philosophical Papers*, Bd. 1, *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 45–76.

fragt sich, ob man mit sich selbst übereinstimmt, ob man der oder die ist, die man sein will oder sein soll. Deutlich wird das an einer ganzen Reihe spezifisch menschlicher Phänomene wie dem *Gewissen*, mit dem wir uns vor uns selbst zitieren und durch das wir uns selbst nach unserer Verantwortung befragen, oder im Gefühl der *Scham*, mit dem wir auf eine vermeintliche oder tatsächliche Inkongruenz zwischen unserem Selbstbild und dem, was wir in einer öffentlich wahrgenommenen Situation darstellen, reagieren.

Doch sei noch auf einen weiteren Aspekt dieser zunächst recht trivialen Einsicht hingewiesen. Wenn Menschen nach sich selbst fragen, dann entspringt dies nicht schlichter Neugier oder reinem Informationsinteresse. Wenn Menschen nach sich selbst fragen, dann deshalb, weil sie ihr Leben nach den Antworten auszurichten versuchen, die sie auf ihre Frage nach sich selbst erhalten. Sie sind nicht einfach, was sie sind und tun, sondern Menschen verhalten sich verstehend zu dem, was sie sind und tun. Menschen entwerfen, verstehen und vollziehen ihr Leben immer im Licht dessen, wie sie sich selbst verstehen. Menschen sind dadurch Menschen und existieren, dass sie verstehen und bei allem Verstehen immer auch sich selbst mit zu verstehen haben. Oder, um es mit Heidegger zu sagen, Verstehen „ist ein Seinsmodus“³, ist *der* Seinsmodus des Menschen.

Das zeigt sich schon darin, dass wir nicht einfach vorhanden sind, sondern erleben, dass und wie wir leben. Wir genießen unser Leben oder vollziehen es mit Verdruss. Wir freuen uns über uns, und wir leiden an uns. Wir langweilen uns, wir vertreiben oder teilen unsere Zeit oder vergessen sie sogar. Wir unterbrechen uns selbst und andere, um dem Leben neue Richtungen zu geben und vieles mehr. Menschliches Selbstverstehen weist deshalb eine zielgerichtete und an Sinn orientierte Struktur auf. Schon in unseren alltagssprachlichen Bezugnahmen auf Handlungen wird deshalb immer nach den *Gründen* von Handlungen und dann weiter nach den Gründen der Gründe gefragt.

Und zum anderen gehört es zur Existenz von Menschen, und vielleicht in besonderer Weise zum Dasein des modernen, neuzeitlichen Menschen, dass die klassische These, dass der Mensch zwar Bestimmtes wollen und wählen, zu diesem Wollen und Wählen sich aber nicht mehr verhalten kann, sich doch komplizierter darstellt. Es dürfte ein Zeichen der Moderne und der Neuzeit sein, dass uns immer deutlicher vor Augen steht, dass die Grenzlinie zwischen dem, was uns als Struktur unserer Existenz vorgegeben erscheint, und dem, was uns als Gegenstand der eigenen Wahl erscheint, fließend, brüchig und immer wieder neu zu bestimmen ist. Das wird verstärkt durch die Naturwissenschaften, die unseren Blick auf das, was „natürlich“ vorgegeben ist, stark verändert haben. In der Per-

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen: Niemeyer 1986, 61.

spektive der Biologie sind wir das kontingente, vorläufige Produkt der Evolutionsgeschichte, geworden durch das Zusammenspiel von genetischen Variationen und Umweltfaktoren.⁴ Hinzu kommt, dass uns Naturwissenschaft und Medizin vielfältige Manipulationsmöglichkeiten an die Hand geben, mit denen wir einst unveränderliche und bloß hinzunehmende Bedingungen unserer Existenz verändern können. Die wissenschaftlich rekonstruierte Natur identifiziert die gesetzmäßigen Zusammenhänge unserer Wirklichkeit so, dass wir eben diese Bedingungen gezielt verändern, uns die regelmäßigen Zusammenhänge der Natur zunutze machen und für unsere Zwecke einsetzen können.

Zugleich haben uns diese Entwicklungen auch von der unmittelbaren Sorge um das körperliche Überleben entlastet, so dass wir Zeit und Ressourcen haben, um uns der Selbstgestaltung intensiv zu widmen. Und schließlich haben die Entwicklungen der Neuzeit die Sozialformen und die Formen von Öffentlichkeit stark verändert, so dass eine sehr viel größere Vielfalt von Lebensformen sozial verträglich möglich ist und zugleich Foren öffentlicher und/oder halb-öffentlicher Selbstdarstellung sich etabliert haben, die ganz neue Formen von Anerkennung, der Gruppenbildung, der Wahrnehmung von Vorbildern und Rollenmustern, der Erzeugung und Wahrnehmung von öffentlicher Befindlichkeit u.v.a.m. erlauben.

Wenn wir das alles ernst nehmen, dann zeigt sich, dass die These von Leibniz, dass es in keines Wesens Vermögen liegt, zu wollen, was es will, viel zu schlicht ist, um diese komplexen Wechselwirkungen aufzufangen. Menschen sind immer herausgefordert, sich darüber zu verständigen, was genau sie denn wollen, welches Wollen sie als mit sich selbst, mit ihrem Selbstverständnis übereinstimmend ansehen wollen. Wir fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen eigener Selbstbestimmung und unterscheiden zwischen über- und untergeordneten Wünschen, die wir an dem messen, was uns als wünschenswert, was uns als gut und als zu uns gehörig, mit uns selbst in Übereinstimmung erscheint. Dabei spielen die von Charles Taylor so genannten starken Wertungen eine entscheidende Rolle. Starke Wertungen bewerten Wünsche aufgrund ihres qualitativen Gehalts und damit nach Kategorien wie höher oder niedriger, tugendhaft oder lasterhaft, tief oder oberflächlich, mutig oder kleinmütig und anderes mehr.

⁴ Inzwischen ist selbst in der katholischen Naturrechtslehre das Vertrauen in die normative Kraft des Natürlichen nicht mehr ungebrochen. Papst Benedikt XVI. hat noch als Kardinal Ratzinger bedauert, dass „dieses Instrument [...] leider stumpf geworden“ ist, weil die zentrale „Idee des Naturrechts“, nämlich dass „die Natur selbst vernünftig ist [...] mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen“ sei (Joseph Ratzinger, „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates,“ in *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 4. Aufl., hg. von Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, Freiburg i.Br. et al.: Herder 2006 [2005], 39–60, 50f.).

Während es im „Falle schwacher Wertungen genügt [...], daß etwas gewünscht wird, damit es als gut beurteilt wird,“ erfordern „starke Wertungen eine Verwendung von ‚gut‘ oder eines anderen evaluativen Ausdrucks [...], für die ein Gewünschtsein allein nicht ausreicht“⁵. Und während im Falle schwacher Wertungen dann auf die Erfüllung eines Wunsches verzichtet wird, wenn er mit einer stärkeren Alternative unvereinbar ist (ich würde jetzt gerne schwimmen gehen, doch möchte ich zuvor noch etwas essen), unterlasse ich bei starken Wertungen z. B. eine feige Tat nicht, weil sonst eine andere unmöglich würde, sondern eben weil sie feige und gemein wäre. Es handelt sich nicht um eine Frage der Umstände, sondern um eine Frage danach, was wir als unbedingt verpflichtend ansehen. Zur Frage des Menschen nach sich selbst, nach den Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Selbstbestimmung, gehört auch, zwischen über- und untergeordneten Wünschen zu unterscheiden und diese wiederum an dem zu messen, was uns als wünschenswert, was uns als gut und als zu uns gehörig, mit uns selbst in Übereinstimmung erscheint.

Wie wir Menschen unser Leben leben, versteht sich also grundsätzlich nicht von selbst, und es versteht sich in einem gesteigerten, typisch modernen, neuzeitlichen Sinn nicht von selbst. Das bedeutet zum einen eine Befreiung von vormals für unveränderlich gehaltenen Einschränkungen, zum anderen aber auch eine ungeheure Entschränkung von Optionen, die für viele fraglich werden lässt, welche Option denn wohl die richtige für sie ist. Und es scheint die Anzahl derer zu wachsen, denen der Zusammenhalt des Gemeinwesens durch Auflösung sozialer Verbindlichkeiten wie der klassischen Rollenverteilung oder der bürgerlichen Familie gefährdet erscheint.

Zugleich wird deutlich, dass wir angesichts der gesteigerten Fülle von Optionen mit jeder Möglichkeit, die wir wählen, ein Universum von Alternativen ausschließen, die uns dann nicht mehr zugänglich sind. Nie können wir alles verwirklichen, was möglich wäre. Was uns real möglich ist, ist durchaus zeitbedingt. Es ist abhängig von dem, was uns ermöglicht *wird* – von unserer Herkunft, von unseren körperlichen und geistigen Fähigkeiten, von unserer Kultur, von den sozialen Umständen, von unseren ökonomischen Möglichkeiten und natürlich von dem, was andere und wir selbst faktisch zuvor gewählt und entschieden haben. Und es ist begrenzt durch unsere endliche Lebenszeit, durch bestimmte Zeitfenster z. B. für die Zeugung und das Großziehen von Kindern, die mit Karrieremöglichkeiten zu kollidieren drohen. Allein schon unsere endliche Lebenszeit erlaubt es

5 Charles Taylor, „Was ist menschliches Handeln?“, in *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, 9–51, 14.

uns nicht, alle Möglichkeiten auszuschöpfen, die uns irgendwie zugänglich wären, und das Bewusstsein für die Diskrepanz zwischen Möglichkeiten und Wirklichkeit menschlicher Existenz mag noch nie so groß gewesen sein wie heute. Vor diesem Hintergrund der Frage des Menschen nach sich selbst, der gesteigerten Vielfalt von Optionen und der Einsicht in die Endlichkeit und Zufälligkeit menschlicher Möglichkeiten erhält das Phänomen der Transsexualität in der Moderne seine besondere Prägnanz.

II Transsexualität

Eine Antwort auf die Frage des Menschen nach sich selbst lautet: „Ich bin ein Mann“ bzw. „Ich bin eine Frau“. Doch auch hier ist eine Zunahme der Optionen und eine Auflösung der strengen Binarität der Geschlechter zu beobachten, zu denen das Phänomen der Transsexualität einen Beitrag leistet. Das heißt nicht, dass es gleichgeschlechtliche Liebe, transsexuelle Menschen oder Menschen, die sich außerhalb geschlechtlicher Zuordnungen verstehen, nicht schon immer gegeben hätte. Wir beginnen nun aber, bewusster und bis in die Rechtsprechung und die gesellschaftlich-öffentliche Wahrnehmung hinein dieser Vielfalt Raum und Gestaltungsmöglichkeiten zu geben. Transsexuell ist eine Person nach Definition der WHO dann, wenn sie den starken Wunsch verspürt, als Angehöriger des anderen Geschlechtes zu leben und anerkannt zu werden, wenn also die persönliche Überzeugung, einem anderen Geschlecht anzugehören als dem genital festgelegten, die Suche nach der eigenen Identität bestimmt. Personen, die als Transgender bezeichnet werden, reicht für das Empfinden relativer Übereinstimmung der Lebensgestaltung mit der empfundenen Identität die Übernahme anderer Geschlechterrollen, so dass eine medizinische Intervention nicht notwendig ist, ja abgelehnt wird. Transsexualität in einem engen Sinne schließt deshalb mit ein, dass eine so fundamentale Spannung zwischen der empfundenen, oft neuronal repräsentierten, und der körperlich und hormonell vorhandenen Ebene besteht, dass medizinische Eingriffe (von Hormongaben bis hin zu geschlechtsangleichenden Operationen) gewünscht werden, um einen auch sozial ausgewiesenen Rollenwechsel vornehmen und damit auf dem Weg einer selbstbestimmten und selbstverantworteten Existenz einen entscheidenden Schritt vorankommen zu können.

Transsexualität ist damit ein – wenn auch in mancher Hinsicht besonders radikales und durch die modernen medizinischen Möglichkeiten befördertes – Phänomen im Rahmen sexueller und geschlechtlicher Diversität, die inzwischen als solche in weiten Teilen moderner Gesellschaften als gegeben und in den meisten ihrer Erscheinungen als moralisch akzeptabel angesehen wird, solange

Freiheitsrechte anderer nicht eingeschränkt werden. Getrieben wird diese Entwicklung durch wissenschaftliche Erkenntnisse, durch die politisch wirksame Selbstorganisation Betroffener und durch entsprechende mediale Aufmerksamkeit und den Vorbildcharakter entsprechender Lebensentwürfe. Es gibt allerdings auch ebenfalls nicht unerhebliche Anteile der Bevölkerung moderner Gesellschaften, die große Schwierigkeiten mit den jüngsten Entwicklungen in Politik, Gesetzgebung und der wissenschaftlichen Aufarbeitung sexueller Orientierung haben. Dazu zählen traditionelle religiöse Gruppen und Institutionen, aber auch ein breiter Strom etwa afrikanischer Freikirchen. Außerdem gehören dazu religiös-nationale Kulturen wie etwa die der russischen Orthodoxie, die die angedeuteten Entwicklungen als dekadente westliche Erscheinungen werten und sich bewusst kulturell davon abzugrenzen suchen. Eine theologische Reflexion und Aufarbeitung der Frage nach sexueller und geschlechtlicher Vielfalt im Allgemeinen und dem Phänomen der Transsexualität im Besonderen stellt deshalb ein dringendes Desiderat dar.

Das Phänomen der Transsexualität führt uns nach meiner Überzeugung drei Dinge vor Augen:

1. Auch die menschliche Geschlechtlichkeit ist von der Struktur menschlicher Existenz nicht ausgenommen, aufgrund derer Menschen sich immer verstehend, wertend und bestimmend zu sich selbst verhalten. Menschliche Sexualität ist spannungsreicher als angenommen und traditionell in Moral und Ethos vorausgesetzt. Sie ist ebenfalls zu großen Teilen als Aufgabe und als Prozess der Identitätsbildung zu verstehen, der nicht mehr im Sinne des klassischen Duals männlich – weiblich als biologisch schlechthin vorgegeben betrachtet werden kann.

2. Wie die medizinischen und naturwissenschaftlichen Beiträge in diesem Band deutlich machen, kann Geschlechtlichkeit nicht einfach auf eine biologisch-genetisch immer eindeutige Alternative männlich vs. weiblich zurückgeführt werden, sondern stellt in jedem Einzelfall ein komplexes Zusammenspiel, ein Cluster von verschiedenen Ebenen dar: genetischem/chromosomalem Geschlecht, hormonalem Geschlecht, äußerlich ausgebildetem Geschlecht, empfundener Geschlechtsidentität, sozialer Geschlechtsrolle und sexueller Orientierung. Dieses Zusammenspiel ist bei keinem Individuum eines von schlechthin spannungsfreier Identität.

3. Damit stellt das Phänomen der Transsexualität zwar eine strenge Binarität einer „natürlich“ vorgegebenen Dichotomie der Geschlechter in Frage, doch zeigt es andererseits auch, dass die Binarität der sozialen und empfundenen Geschlechtlichkeit mit ihrer Einteilung in männlich und weiblich nicht einfach obsolet ist. Sie kommt zwar nicht als eine abstrakte, schlechthin vorgegebene, gewissermaßen totalitäre Kategorisierung in Betracht, kann aber doch auch nicht

einfach dekonstruierend aufgelöst werden, sondern stellt so etwas wie ein Spannungsfeld dar, innerhalb dessen gerade auch transsexuelle Menschen sich zu verorten suchen. Transsexualität als das tiefe Empfinden einer Inkongruenz zwischen innerer und biologisch-körperlicher Geschlechtlichkeit ist auf den Dual von männlich und weiblich bezogen. Die traditionellen Geschlechterstereotypen erweisen sich in der empfundenen Inkongruenz als Ausdrucksformen wirksam. Das Phänomen der Transsexualität lässt uns nach einem vertieften und differenzierteren Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit und den Möglichkeiten und Grenzen der entsprechenden Gestaltungsaufgabe menschlicher Identitätsbildung gerade angesichts des Duals männlich – weiblich fragen, ohne diesen Dual einfach aufzulösen, auch wenn es, das sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich festgehalten, auch Menschen gibt, die sich in ihrer Biologie und ihrer Geschlechterrolle als jenseits des Geschlechterduals verstehen.

III Naturalismus und Subjekt

Das Phänomen der Transsexualität verweigert sich damit nach meiner Überzeugung zweier Engführungen, einer naturalistischen ebenso wie einer konstruktivistischen. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen zum Naturalismus im engeren Sinne. Danach besteht unsere gesamte Realität ausschließlich aus so etwas wie natürlichen, und das heißt empirisch-objektiv identifizierbaren Dingen und den aus ihrem Verhalten gewonnenen naturgesetzlichen Zusammenhängen, wie sie die Naturwissenschaften beschreiben. Einem solchen Naturalismus zufolge lassen sich alle Phänomene der Welt mit den Mitteln der Naturwissenschaften erfassen und im Prinzip auch erklären.

Zu seinen Voraussetzungen gehört, dass alle naturwissenschaftlichen Erklärungen auf zeitlich einsinnig orientierten Ursache-Wirkungszusammenhängen beruhen, bei denen teleologische, also auf einen Zweck oder ein Ziel ausgerichtete Erklärungen allenfalls als vorläufige und aus praktischen Gründen nützliche Erklärungsformen betrachtet werden, die aber letztlich auf kausale Zusammenhänge naturwissenschaftlich fundamentaler Gegenstände und Gesetzmäßigkeiten reduziert werden müssen. So bringen in dieser Perspektive Gehirne Gedanken hervor, Gedanken können aber nicht umgekehrt die physikalische Wirklichkeit direkt beeinflussen. Gedanken und Empfindungen sind so etwas wie Begleiterscheinungen physischer Prozesse und kommen als eigenständige Größen bei der Erklärung der betreffenden Phänomene nicht wirklich in Betracht. Dabei stellt sich die Frage, ob die Naturwissenschaften andere Zugänge zur und Umgangsformen mit der Wirklichkeit einschließlich anderer Erklärungen einfach aus methodischen Gründen *ignorieren*, oder ob sie in ihrer Berechtigung überhaupt *ge-*

leugnet werden. Im zweiten Fall wird aus einem *methodischen* Naturalismus ein so genannter *metaphysischer* oder *szientifischer* Naturalismus.⁶ Der Übergang von einem methodischen zu einem starken, metaphysischen Naturalismus, der behauptet, dass schlechthin alles mit Mitteln der Naturwissenschaft erklärt werden kann, ist als ein Übergang von naturwissenschaftlicher Methodik zu einer metaphysischen Weltsicht im Sinn einer Theorie von allem (*theory of everything*) anzusehen. Der Naturalismus in seiner strengen Form folgt nicht aus den Naturwissenschaften, sondern ist eine metaphysische Position das Ganze der Wirklichkeit betreffend.⁷

Theorien von allem sehen sich aber vor die Schwierigkeit gestellt, sich selbst in ihre eigene Wirklichkeitssicht einholen zu können. Sollten wir z. B. wirklich unser Gehirn sein,⁸ dann wäre es eigentlich nicht richtig zu sagen, dass *wir* diese Einsicht gewonnen hätten, sondern dass unsere Gehirne sich selbst auf die Schliche gekommen seien, nichts als Gehirne zu sein. Gehirne aber werden naturalistisch beschrieben als elektrophysiologische und biochemische Maschinen, die eben als solche keine intentionale Struktur zeigen, denen man in naturwissenschaftlicher Perspektive also eine Funktion, aber z. B. keine „Einsichten“ oder „Absichten“ zuschreiben kann. Damit aber kann das, was naturwissenschaftliche Erkenntnis *bedeutet*, nicht mit den Mitteln der naturwissenschaftlichen *Beschreibung* rekonstruiert werden. Der faktische Vorgang von naturwissenschaftlicher Forschung ebenso wie das ihn antreibende Erkenntnisinteresse können nicht selbst wieder naturwissenschaftlich abgebildet werden. Oder wie Alfred North Whitehead dies einmal ein wenig ironisch formuliert hat: „Ich finde, Wissenschaftler, deren Lebenszweck in dem Nachweis besteht, daß sie zwecklose Wesen sind, sind ein hochinteressanter Untersuchungsgegenstand.“⁹

Deshalb lassen sich überhaupt solche Kategorien wie Bewusstsein, qualitative Erfahrungen oder Phänomene wie Absichten und Einsichten naturwissenschaftlich nicht darstellen, weil sie eine qualitative, nicht auf quantitativ-funktionale Zusammenhänge reduzierbare, sondern eine intentional-teleologische, also auf

6 Vgl. Niels H. Gregersen, „Varieties of Naturalism and Religious Reflection,“ *Philosophy, Theology and the Sciences*, Bd. 1, 2014, 5–8, sowie z. B. die kritische Auseinandersetzung mit einem „scientific naturalism“ bei Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press 2012.

7 Vgl. Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, 3. Aufl., Stuttgart: Reclam 2015 [2015] (*Reclams Universal-Bibliothek*, Bd. 19295), Kap. 1.

8 Dick Swaab, *Wir sind unser Gehirn. Wie wir denken, leiden und lieben*, übers. von Bärbel Jänicke und Marlene Müller-Haas, München: Knaur 2013.

9 Alfred North Whitehead, *Die Funktion der Vernunft*, übers. von Eberhard Bubser, Stuttgart: Reclam 1995 (*Reclams Universal-Bibliothek*, Bd. 9758), 16.

selbstbestimmte Ziele und Zwecke ausgerichtete Struktur aufweisen. Einen fast schon klassisch zu nennenden Ausdruck hat diese Schwierigkeit in einem Aufsatz von Thomas Nagel gefunden,¹⁰ in dem dieser darauf hinwies, dass die empirische Forschung zwar vieles über die Funktion etwa des Echolot-Systems einer Fledermaus herauszufinden in der Lage ist, nicht aber die Frage beantworten kann, wie es sich für eine Fledermaus anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Das gilt im Prinzip auch in Bezug auf den Menschen. Zwar kann naturwissenschaftliche Forschung den Menschen mitunter besser verstehen als er sich selbst versteht, wenn es z. B. um empirisch darstellbare körperliche und neuronale Vorgänge geht, die unserer bewussten Selbstwahrnehmung entzogen sind. Wie es sich andererseits für ein Individuum selbst darstellt, in einem bestimmten Zustand zu sein, bleibt auf diesem Wege unzugänglich und kann nur ansatzweise durch sprachliche Mitteilung kompensiert werden. Ich beschreibe das durch die neuzeitliche Wissenschaft noch einmal verschärfte Auseinandertreten der empirisch-wissenschaftlichen Beschreibung und der empfundenen Innenseite gerne als Dissoziation der 3. von der 1. Person-Perspektive.¹¹ Als einer der ersten hat in der frühen Neuzeit René Descartes diese Differenz als eine kategoriale Differenz verstanden, als er zwischen ausgedehnter, empirischer Methodik zugänglicher Materie (*res extensa*: ausgedehnte Realität) und der geistig-denkerischen Wirklichkeit (*res cogitans*: denkende Realität) unterschied.

Das Phänomen der Transsexualität als Ausdruck einer tief empfundenen Inkongruenz zwischen Biologie und geschlechtlichem Selbstverständnis und damit zwischen 3. und 1. Person-Perspektive macht eindringlich deutlich, dass zur Beantwortung der Frage des Menschen nach sich selbst weder der Verweis auf seine biologische Eigenart (und zwar in genetischer wie neurophysiologischer Hinsicht) noch auf seine subjektiv empfundene Autonomie, auf sein Ich- und Selbst-Bewusstsein, ausreichend sind. Perspektiven der 3. und 1. Person sind vielfältig verschränkt und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Dies kann allerdings nach meiner Überzeugung nur gelingen, wenn sie ergänzt und vermittelt werden durch Zusammenhänge der 2. Person, also Kategorien der Sozialität und des Sprachlichen, in denen wir uns immer schon bewegen, durch die wir unsere starken Wertungen ausbilden und über die wir das Verständnis unserer

10 Vgl. Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?“, *The Philosophical Review*, Bd. 83, 1974, 435–450.

11 Vgl. Dirk Evers, „Wirklichkeit – ‚Was der Fall ist‘ oder ‚Wie es Euch gefällt‘?“, in *Naturwissenschaften und Theologie II. Wirklichkeit: Phänomene, Konstruktionen, Transzendenzen*, hg. von Birgitta Annette Weinhardt und Joachim Weinhardt, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 91–107.

selbst ebenso wie die reale Praxis naturwissenschaftlichen Weltverstehens allererst entwickeln können.¹²

Naturwissenschaftliche und empirische Perspektiven stellen Daten und erwartbare Zusammenhänge heraus, zu denen wir uns dadurch ins Verhältnis setzen, dass wir sie mit sprachlichen und kulturellen Kategorien in Verbindung bringen, in unsere Welt- und Menschenbilder einbauen und uns zu ihnen auf je individuelle, selbst verantwortete Weise ins Verhältnis setzen. In der Vergangenheit wurde etwa die Auskunft „Ich bin ein Mann“ oder „Ich bin eine Frau“ zurückgeführt auf den biologischen Dimorphismus der Geschlechter und als Grundlage für die Fortpflanzung und das Großziehen von Kindern in engeren und weiteren Kreisen von Familie angesehen. Dieser Zusammenhang unterlag starker sozialer Kontrolle und war eingebettet in gesellschaftliche Rollen und Erwartungen in Bezug auf Sexualität, Körperempfinden und leiblichen Ausdruck in Kleidung, Haartracht und Verhalten, aber auch sozial differenziert in unterschiedliche berufliche und ökonomische Verpflichtungen. Daneben gab es weitverbreitete alternative Modelle wie die zölibatäre Lebensform bei Priestern und in Klöstern oder freiere Formen für ökonomisch unabhängige Individuen. Homosexualität und Transsexualität waren ebenso vorhanden wie heute, mussten sich aber andere, gesellschaftlich invisibilisierte Lebensformen suchen.

Dieses ganze Gefüge hat sich jedes Mal verschoben, wenn neue Einsichten in biologische und andere empirische Zusammenhänge gewonnen wurden, wenn soziale Praktiken und semantische sprachliche Felder sich änderten (vgl. z. B. den Begriff der Liebe oder des Verliebtseins, wie ihn die Romantik entwickelte) und wenn die Möglichkeiten und Bedingungen für die je individuelle Aneignung durch entsprechende Formen der Selbstdarstellung sich weiterentwickelten. Die geän-

12 Auch für die Naturwissenschaften gilt, dass sie zwar in der Perspektive der 3. Person arbeiten, sich zugleich aber dem Erkenntnisinteresse von Individuen (Perspektive der 1. Person) verdanken und eingebettet sind in gesellschaftliche und politische Zusammenhänge (Perspektiven der 2. Person), auch wenn sie nicht einfach, wie manche radikalen Konstruktivisten unterstellen, als reine Funktion dieser Verhältnisse anzusehen sind. Schon bei Entscheidungen über Wege, Gegenstände und Methoden der Forschung und wenn die Naturwissenschaften ihre Ergebnisse in die weitere Öffentlichkeit kommunizieren, verbinden sich schnell erkenntnisleitende Interessen mit ihnen, werden sie zur Durchsetzung bestimmter Deutungen benutzt und eingefügt in Menschenbilder und Weltanschauungen. Eine ausgearbeitete, interdisziplinäre „Kulturphilosophie der Naturwissenschaften“, die gerade in Bezug auf die Hirnforschung und ihre Popularisierung zwischen den Rationalisierungsschüben von Forschung und Medizin und der modernen Kultur der Pflege von Individualität und Subjektivität vermitteln könnte, ist ein noch nicht wirklich eingelöstes Desiderat. Vgl. dazu den Sammelband *Sexualized Brains. Scientific Modeling of Emotional Intelligence from a Cultural Perspective*, hg. von Nicole C. Karafyllis und Gotlind Ulshöfer, Cambridge, MA: MIT Press 2008.

derte Einstellung in Bezug auf Homosexualität und die faktische Praxis homosexueller Lebensformen z. B. haben in den letzten Jahren in vielen Gesellschaften zu geänderten Konzepten, zur Änderung der Rechtsprechung und zur Einsicht in die Notwendigkeit eines von Diskriminierungen freien Umgangs mit homosexuell lebenden Menschen geführt.

Sexualität als komplexes Zusammenspiel unterschiedlichster Ebenen zeigt uns bei alledem, dass wir als Menschen nicht aus Seele und Körper irgendwie zusammengesetzt sind, sondern dass sich die Ebenen und Kategorien durchdringen. Perspektiven der 3. und 1. Person, gesellschaftliche Muster, sprachliche Möglichkeiten, Begehren, Lust, Verstand, Gefühl und das Wechselspiel von *ego* und *alter*, von uns selbst im Gegenüber zu dem und den Anderen, von *in-group* und *out-group*, aber auch ökonomische und technische Randbedingungen verschränken sich. Sexualität als komplexes Konzept reicht deshalb sehr tief und verbindet die verschiedenen Ebenen des Menschseins miteinander. Sie macht uns in besonderer Weise zu dem, was wir sind, weil sie uns durch Lust und Begehren zur Vereinigung mit einem anderen Menschen treibt und uns dazu bringt, uns selbst dem anderen darzustellen. Und eben in diesem Bezug auf den anderen Menschen werden wir erst wirklich zum Ich. Sexualität lässt uns verbunden sein und macht zugleich Differenz körperlich sichtbar und spürbar. Sie macht uns überaus verletzlich und ist deshalb auch immer wieder als Angriffspunkt für Gewalt, Demütigung und Unterdrückung benutzt worden. Sie hat etwas Entblößendes und ist mit Scham, mit Tabus verbunden. Sie lässt uns Befriedigung erfahren und unstillbaren Hunger zugleich. Sie lässt uns uns selbst mit den Augen der anderen sehen, und auch dies ist durchaus eine ambivalente Erfahrung. Nicht ohne Grund hat Sartre die bekannte Zeile formuliert: „L'enfer, c'est les autres“ („Die Hölle, das sind die anderen“¹³). Es geht also um etwas, wenn es um unsere sexuelle Identität geht. Es geht um uns selbst, es geht um das Miteinander von Leib und Seele, von Liebe, körperlicher Lust und Anerkennung, um unsere Selbstbestimmung, mit der wir uns zugleich überschreiten, wenn wir bei einem anderen zu uns selbst kommen wollen, ja durch die Verbindung von Sexualität, Partnerschaft und Fortpflanzung drängen wir in ihr sogar über das Verhältnis von *ego* und *alter* hinaus und begründen den Zusammenhang von Familie.

Die Verschiebungen in der Moderne zeigen zum einen die Komplexität des Phänomens Sexualität und machen uns zum anderen darauf aufmerksam, dass und wie wir uns in unserer Sexualität immer im Spannungsfeld der wechselseitigen Beziehung der Geschlechter bewegen – auch wenn deutlich sein sollte, dass

13 In dem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* von 1944, vgl. z. B. Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Dramen*, übers. von Harry Kahn, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1969, 97.

Männlichkeit und Weiblichkeit und deren wechselseitige Bezogenheit nicht auf ein absolut normatives kulturelles Konzept oder – in religiöser Perspektive – auf eine eben diesen Dual schlechthin festschreibende göttliche Schöpfungsordnung zurückgeführt werden können. Eine generelle Abwertung und Diskriminierung von Menschen mit von der gängigen Norm abweichender sexueller Orientierung oder abweichendem Rollenverhalten (Trans-Gender), mit intersexueller Veranlagung oder eben mit dem transsexuellen Wunsch verbietet sich angesichts dieser Beobachtungen, auch wenn die rechtliche, ökonomische, soziale und medizinische Ausgestaltung dieser Einsicht eine ganze Reihe von alles andere als einfachen praktischen Problemstellungen bereithält.¹⁴

IV Die christlich-theologische Perspektive

Damit komme ich zu meinem letzten Punkt, zur christlich-theologischen Perspektive. Auch in ihr finden sich Antworten auf die Frage des Menschen nach sich selbst, Antworten, die nicht in direkter Konkurrenz zu dem stehen, was wir uns bisher klargemacht haben, sondern die den Prozesscharakter menschlicher Existenz noch einmal in seiner Bezogenheit auf Gott zu verstehen suchen. Die beiden zentralen Antworten christlicher Tradition lauten: Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes. Und: Als solches ist der Mensch Gottes Ebenbild. Wir können im Rahmen dieses Beitrags nicht weiter ausholen, um diese beiden Antworten genauer zu erläutern und in den Zusammenhang christlich-theologischen Denkens und dann auch in den Kontext allgemeiner religiöser Konzepte und Überzeugungen zu stellen. Wir müssen uns beschränken auf einige wesentliche Andeutungen dessen, was damit nach meiner Überzeugung als evangelischer Theologe gemeint ist.

Wenn wir in christlicher Perspektive davon sprechen, dass alle Menschen Geschöpfe Gottes sind, dann ist damit nicht gemeint, dass Gott uns als die, die wir sind, hergestellt hätte. Schöpfung durch Gott, in der hebräischen Bibel oft mit einem eigenen Verb ausgedrückt, das nur mit Gott selbst als Subjekt stehen kann, ist kein herstellendes Handeln. Gott ist nicht unser Designer, weder faktisch in Bezug auf unsere physische Existenz noch normativ dadurch, dass er von vornherein festgelegte Vorgaben über uns verfügte, die wir dann mit unserer Lebensführung zu erfüllen hätten. Wenn wir Gott als unseren Schöpfer bekennen, dann weisen wir vielmehr darauf hin, dass wir uns letztlich nicht selbst zu dem

¹⁴ Das machen die Beiträge zur rechtlichen Situation von transsexuellen Menschen in diesem Sammelband deutlich.

machen, was wir sind, dass wir uns in dem, was uns wesentlich ausmacht, empfangen haben und darin die Güte des Schöpfers zur Geltung kommt. Alle geschöpfliche Existenz ist nicht gemachte oder hergestellte, sondern verdankte Existenz. Das Wesentliche am christlichen Schöpfungsglauben ist deshalb nicht eine alternative supranaturalistische Theorie der Welt- und Lebensentstehung, sondern eine bestimmte Haltung zur Wirklichkeit als dem Medium der Liebe und Zuwendung des Schöpfers.

Dabei ist die Wirklichkeit der Schöpfung schon in den biblischen Traditionen nicht als ein vollkommen harmonisches Idyll dargestellt. Sie schließt Gebrochenheit, Herausforderungen durch Krankheit und Tod nicht aus, sondern ein. Und in Bezug auf den Menschen schließt dies ein, was ich zu Beginn meines Beitrags deutlich zu machen versuchte, dass menschliche Geschöpfe nicht einfach vorhanden sind, sondern menschliche Existenz immer auch eine Aufgabe, eine Berufung darstellt und damit faktisch auch immer etwas, hinter dem Menschen als Einzelne und als Gruppe zurückbleiben, das sie verfehlen, bei dem sie aber der bleibenden Zuwendung Gottes und damit möglicher Erneuerung des eigenen Lebens gewiss werden können.

Neben manchem anderen, was dazu zu sagen wäre, ist es eben die sich im ersten Kapitel der Bibel findende Aussage, dass Gott den Menschen zu seinem Bilde bestimmt hat, mit der das Christentum diese Berufung zum Ausdruck gebracht hat. Menschen als diese nicht einfach hergestellten und damit auch nicht in der Exekution ihrer Biologie sich erschöpfenden Lebewesen sind dazu berufen, in der Aufgabe, die ihre Existenz darstellt, Gott selbst in seiner Gnade und Barmherzigkeit als Schöpfer zu repräsentieren. Für unsere Thematik ist es dabei von kaum zu unterschätzender Bedeutung, dass eben diese Berufung zum Ebenbild Gottes in Gen 1,27 verbunden ist mit der Tatsache, dass der Mensch männlich und weiblich geschaffen wurde, ein Faktum, das der Mensch ja eigentlich mit den Tieren teilt. Das weist schon einmal darauf hin, dass es gewissermaßen Struktureigenschaften sind, die das Besondere des Menschen ausmachen, nicht irgendwelche besonderen zusätzlichen Fähigkeiten, die ihn von Tieren unterscheiden, so wichtig diese auch sein mögen. Die Entdeckung, dass auch Menschenaffen und andere Tiere Rationalität, Zeichengebrauch, Selbstbewusstsein u. a. aufweisen und sich von daher allenfalls graduell, nicht aber kategorisch vom Menschen unterscheiden, stellt nur dann eine Infragestellung der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen dar, wenn diese eben mit diesen Eigenschaften identifiziert wird. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erschließt sich theologisch nicht aus dem Vergleich mit dem Tierreich und ist nicht einfach identisch mit einer größeren oder kleineren Menge von Eigenschaften, die die Menschen von allen Arten im Tierreich unterscheiden, sondern sie ist nur aus der Eigenart des Vollzugs menschlichen Daseins zu erheben, die jedenfalls für den biblischen Text

fundamental damit zu tun hat, dass der Mensch ein geschlechtlich differenziertes Wesen darstellt. In der wechselseitigen Bezogenheit und in seiner sexuellen und geschlechtlichen Diversität entspricht der Mensch seinem Schöpfer. Auffällig ist auch, dass hier die *Adjektive* „männlich“ und „weiblich“ verwendet werden. Es werden keine zwei Individuen, nicht ein Menschenpaar wie in Gen 2 erschaffen, sondern der Mensch als solcher wird als durch die fundamentale sexuelle Spannung geprägt dargestellt und entspricht gerade darin seinem Schöpfer.

Zwei Punkte, die mir in Bezug auf unser Thema wichtig sind, möchte ich dabei hervorheben.

Zum einen hält die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit fest, dass der Mensch im Wesentlichen Gott dadurch entspricht, dass er als ein Gemeinschaftswesen existiert. Kein Individuum, weder Mann noch Frau, weder Inter- noch Trans-Sexuelle können als Solitäre, als Einzelne, den Reichtum dessen erschöpfen, was das Menschsein des Menschen ausmacht. Jede und jeder von uns kann allenfalls ein Moment, einen Aspekt der Gottebenbildlichkeit realisieren. Nach dem Neuen Testament ist es ohnehin nur ein einziges Individuum, das in bestimmter Hinsicht die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Individuum paradigmatisch zum Ausdruck brachte, und zwar Jesus Christus – dies aber nicht in der Blüte seines Lebens, sondern als Gekreuzigter, als Leidender und Sterbender, als derjenige, der sein Leben für andere hingab, nicht als der religiöse oder politische, auch nicht als der männliche Held.

Und ein zweiter Punkt: Es ist erstaunlich, dass der Mensch als Bild Gottes verstanden wird, wenn zugleich in den 10 Geboten gerade verboten wird, sich von Gott ein Bild oder Bildnis zu machen. Das wird man wohl nur so verstehen können, dass im Grunde auch vom Menschen gilt, dass er an der Eigenschaft Gottes Anteil hat, jedes starre Bild zu sprengen, das man sich von ihm macht. Die Unveräußerlichkeit der Menschenwürde eines jeden Individuums scheint mir dem zu entsprechen, was hier religiös formuliert ist.

Das Ernstnehmen des Phänomens der Transsexualität könnte dazu helfen, falsche Fixierungen der christlichen Tradition aufzubrechen, die die Besonderheit des Menschen nicht in seinem *strukturellen* Bezogensein auf Gott und den anderen sehen, sondern in einem inhaltlich fixierten Bild, auf das die vielfältigen Formen des Menschseins zu reduzieren und zurechtzustutzen wären. Vor allem wäre wohl die seit der frühen Kirche bestehende Verbindung von Sexualität und Sünde aufzubrechen. Es erscheint dringend geboten, eine allzu enge Verbindung von Moral, Macht, Religion und Institution zu überwinden, damit Sexualität in religiöser und theologischer Perspektive nicht einfach nur als Feld restriktiver Verbote und in der Form von Selbstkasteiung in den Blick kommt, sondern als ein den Reichtum menschlicher Existenz ausmachendes und die verschiedenen Ebenen des Menschseins umfassendes Geschenk. Überhaupt müssten wir die leibliche

Seite des christlichen Glaubens im Zusammenhang der Frage des Menschen nach sich selbst deutlicher in den Blick bekommen. An Gott zu glauben meint nicht das Fürwahrhalten einer Reihe mehr oder weniger plausibler religiöser Überzeugungen, zu denen auch eine asketisch orientierte Sexualmoral gehört,¹⁵ sondern ist zu verstehen als eine Art und Weise sein Leben zu führen, dem Prozesscharakter von Identitätsfindung und der eigenen Berufung zu entsprechen, und das schließt ein, den christlichen Glauben auch als eine lebenslange „Leibesübung“¹⁶ zu verstehen im Sinne eines verantworteten Umgangs mit der eigenen Sexualität. Es geht um die durch Gnade und Barmherzigkeit flankierte Begleitung menschlicher Identitätssuche, die weder den Menschen identifiziert mit seinen Taten, mit seinem Machen und Tun, noch ihn an biologische oder gesellschaftliche Verhältnisse ausliefert.

Theologie und Kirche müssten dann deutlicher zum Ausdruck bringen, dass wir als Geschöpfe Gottes, die zur Gottebenbildlichkeit auch und gerade in unseren leiblichen Lebensbeziehungen berufen sind, fundamental zusammengehören und keine Aufteilung in Gott gefällige und Gott nicht gefällige Menschen vorgenommen werden darf. Gerade in Bezug auf die Frage nach uns selbst und der Integration unserer leiblichen Existenz sitzen wir alle in einem Boot. Wir haben alle unsere Identität, unser Selbstverständnis im Werden und nicht im Haben oder Sein. Im Spannungsfeld von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ als leibliche Wesen zu existieren, ist ein großartiges Geschenk intensivierten Daseins. Gerade als Medium der Intensivierung menschlichen Daseins, als Ausrichtung auf das Gegenüber und darüber hinaus auf Anerkennung und Gemeinschaft ist Sexualität oft aber auch größer als wir selbst, und es gibt wohl wenige Bereiche, in denen Menschen aneinander mehr schuldig werden. Sexualität ist eine Quelle tiefen Glücks und doch zugleich und gerade deshalb potentiell ein Medium von Gewalt gegen sich selbst und andere, ein Zusammenhang von Bemühen, Gelingen, Scheitern, Schuld und tiefer Erfüllung.

Das steht allerdings quer in einer Welt der Endprodukte, des realen und virtuellen Scheins, der Ideale von vollendeter Selbstverwirklichung und perfekter Körperlichkeit, für die das selbst-bestimmte, individuell gewählten Überzeugungen folgende, autonom jede Zumutung abweisende Subjekt im Mittelpunkt steht. Dem steht gegenüber, dass wir selbst nur zu gut wissen, wie oft wir mitgerissene, verängstigte, eigene Freiräume bedrängt verteidigende und um sie verhandelnde Individuen sind. Ich-Sein, Selbst-Sein und Authentizität sind keine Begründungsfiguren, sondern Aneignungsfiguren in tendenziell gefährdeten Prozessen

¹⁵ Vgl. den Beitrag von Peter Dabrock in diesem Band.

¹⁶ Vgl. Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta 2000.

mit einer Dialektik von Fremd- und Selbstzuschreibungen, dem unentwirrbaren Dickicht von antizipiertem, imaginiertem und tatsächlichem Erwartungsdruck, von Selbstbestimmung durch Abgrenzung, Angst vor Verwechslung, von Moden und Anti-Moden, von Inszenierung, Täuschung und Tarnung und was nicht alles die moderne Suche nach authentischer Selbstgewinnung mitbestimmt. Was hier wirklich Freiheitsgewinne bringt, mag in fast jedem Fall etwas anderes sein. Und es dürfte eine Illusion sein, den Fragmentcharakter menschlicher Existenz überhaupt überwinden zu wollen. Zentrale christliche Überzeugungen von der in Jesus Christus erschienenen Gnade Gottes und der Rechtfertigung allein aus Glauben, von dem längst vollzogenen Geschehen einer Versöhnung von Gott und Mensch und damit der Menschen untereinander und die Zentralstellung der Nächstenliebe in der christlichen Ethik wären vor diesem Hintergrund kräftig zur Geltung zu bringen.

Die Herausforderung durch das Phänomen der Transsexualität erinnert uns daran, dass wir weder über unsere Biologie in souveräner Freiheit verfügen können, noch ihre Marionetten sind. Die Differenz zwischen „männlich“ und „weiblich“ bestimmt uns in unterschiedlichen Konfigurationen und Ausdrucksformen, so verschieblich sie auch erscheinen mag und so wenig sie auch als totalitäre Kategorisierung von Individuen in Frage kommt. Was für ein Verlust wäre es, wenn wir diese spannungsreiche Differenz nicht mehr pflegen, uns ihrer nicht mehr erfreuen könnten und die Aufregungen, Lüste und Inspirationen nicht mehr hätten, die aus dieser Differenz erwachsen und die auch in den Brüchen und Brechungen dieser Differenz noch wirksam sind. Und doch: Diese Differenz ist andererseits keine absolute, und niemand soll sich so empfinden, als sei er ihr ausgeliefert. Es gibt vielfältige Schattierungen, aber auch Brüche und Gegenbewegungen, die diese Differenz unterlaufen – sei es auf der biologischen, der körperlichen, der sozialen oder kulturellen Ebene. Vor Gott aber sind wir als diejenigen angesehen, die in keiner Zuschreibung, in keinem fixierten Bild, in keiner Rolle aufgehen und sich gerade darin als von Gottes Gnade und Zuwendung lebende und sich auf ihre Berufung immer wieder neu ausrichtende Geschöpfe verstehen dürfen.