

Lukas Ohly

Transsexualität und der virtuelle Körper. Theologisch-metaethische Anmerkungen

Abstract: The article describes a new paradigm of body-understanding that is a pure space of projection while the projected body will never fulfill what the projection—because of its emptiness—promises. The self-understanding of the transsexual person is based on this virtual dimension of body-understanding. Even the neuro-scientific explanation of transsexuality supports this virtual transformation of the human body. This paper focuses on this metaethical view which also reveals a theological framework for evaluating transsexuality in a normative way.

I Naturalistische Verwirrungen

Die Erkenntnisgewinne der Hirnforschung erzeugen einen Übermut, nicht nur den Menschen immer besser zu verstehen, sondern auch ethische Probleme in einem Handstreich mit zu erledigen. Dieser Übermut unterliegt einer methodischen Indifferenz, auf nötige Begriffsarbeit zu verzichten und disziplinäre Eigendynamiken zu übersehen. Biologische Fakten sind aber keine ethischen Sachverhalte, und sie sind auch keine sozialen Sachverhalte. Zu biologischen Fakten gehören etwa Zustände im Gehirn; ihre Qualifizierung als gesund oder krank erzeugt soziale Sachverhalte und beruht selbst auf sozialer Interaktion. Aber wie diese sozialen Sachverhalte ethisch zu bewerten sind, ergibt sich weder aus den sozialen Sachverhalten selbst, noch ist ihre ethische Bewertung durch die biologischen Fakten determiniert.

So ist es ein Irrtum, die These, dass Transsexualität eine psychische Krankheit sei, schon damit abzutun, dass man neurologische Korrelate für Transsexualität entdeckt. Denn auch wenn man noch psychische Fakten den biologischen Fakten zuschreiben mag, so ist doch der Begriff der Krankheit kein biologischer Begriff. Wenn ich Schnupfen habe, weil ich mir einen Virus eingefangen habe, dann ist meine tiefende Nase gerade kein biologischer Defekt, sondern eine körperliche Abwehrreaktion; dennoch bin ich krank. Mein Zustand hat bestimmte soziale Folgen und wird aus der sozialen Interaktion näher bestimmt: Ich schüttle heute niemandem die Hand oder bleibe sogar zu Hause, weil ich aufgrund meines Schnupfens schlecht geschlafen habe. Mein Verhalten ist dabei einer ethischen Bewertung zugänglich – ist es etwa richtig, nur wegen eines bloßen Schnupfens zu

Hause zu bleiben oder umgekehrt schon Antibiotika zu nehmen? Wer dagegen denselben Virus hat, aber aufgrund eines Gendefekts keinen Schnupfen bekommt, für den ergeben sich sowohl andere soziale Interaktionen als auch andere ethische Bewertungen.

Ich bemerke das nicht etwa deshalb, weil ich Transsexualität für eine Krankheit oder die Geschlechtsanpassung für ethisch falsch hielte. Vielmehr halte ich methodisch für falsch, den Weg über die sozialen und ethischen Folgen einer transsexuellen Selbstwahrnehmung dadurch abzukürzen, dass man die neurologischen Korrelate identifiziert. „[T]he brain is the most sexual organ of the body“¹. Das mag ja sein und klingt vermutlich aufregender, als es ist, weil es aus der Perspektive eines sexuell stimulierten Gegenübers komisch klingt – so als ob das Gehirn (nicht das Bewusstsein!) eines attraktiven Menschen stimulierender wäre als seine körperlichen Reize, sein Geruch, sein Charme und seine Kurven. Aber der Satz ist ja nicht aus der Perspektive des potenziellen sexuellen Partners geäußert und nicht einmal aus der Selbstperspektive des geschlechtlichen Menschen. Es wird vielmehr eine dritte Perspektive des Neurologen eingenommen, aus der wiederum der Satz so trivial klingt wie der, dass Menschen mit dem Gehirn denken (was ebenso aus der Selbstperspektive nicht gefühlt wird und aus der Fremdperspektive manchmal sogar zweifelhaft erscheint). Entscheidend aber ist, dass solche Sätze genau die Ebene überspringen, auf der sich soziale und ethische Konflikte ereignen, nämlich die Ebene der sozialen Interaktion. „[T]he brain is sexed during prenatal life.“² Wenn die sexuelle Orientierung sogar schon pränatal determiniert wird, dann hat die Begegnung mit einem attraktiven Gegenüber noch nicht stattgefunden. In diesem Fall hat „Sexualität“ selbst für eine rein biologische Perspektive eine reduzierte Bedeutung (weil das Paarungsverhalten ausgenommen ist). Welche sozialen oder ethischen Probleme will man damit lösen, wenn man sie so nicht einmal in den Blick genommen hat?

Eine ähnliche ethisch fatale Indifferenz zeigt sich im Gebrauch des Krankheitsbegriffes, der suggeriert, eine Person sei schon dann nicht krank, wenn ihr Verhalten auf eine neurologische Ursache zurückgehe. Eine habituelle Normabweichung kann nämlich auch genau umgekehrt naturwissenschaftlich als Störung einer Organfunktion beschrieben werden.³ Bernhard Irrgang zählt vier Krank-

1 Dean Kotula, „A Conversation With Milton Diamond, Ph.D.,” in *The Phallus Palace. Female to Male Transsexuals*, hg. von dems., Los Angeles, CA: Alyson 2002, 35–56, 36.

2 Milton Diamond, „Transsexuality, Intersexuality and Ethics,” in *Transgenders and Intersexuals. Everything You Ever Wanted to Know But Couldn't Think of the Question. A Resource Book for the General Community*, hg. von Lois May, Bowden: East Street Publications 2005, 72–94.

3 Vgl. Bernhard Irrgang, *Projektmedizin. Neue Medizin, technologie-induzierter Wertewandel und ethische Pragmatik*, Stuttgart: Franz Steiner 2012, 85 f.

heitsbegriffe aus unterschiedlichen Disziplinen auf, neben dem naturwissenschaftlich-biologischen einen gesellschaftlichen, subjektiven und einen leiborientierten.⁴ Für sie alle ließe sich Transsexualität als Krankheit beschreiben. Kein Begriff legt zwar Transsexualität auf Krankheit fest. Es ist aber eine Pointe Irrgangs, dass mit der erhöhten Optionalität medizinischer Behandlungen auch die Kontingenz des Krankheitsbegriffs zunimmt: „Personalisierte Medizin“ bedeute, dass man die Situation eines Patienten kennen müsse „und wie er ähnliche Lagen in seinem Leben bewältigt hat.“⁵ Gerade wenn im Mittelpunkt nicht die Krankheit steht, sondern der Mensch,⁶ dann kann die Medizin alle möglichen individuellen Dispositionen und Verhaltensmuster zu ihrem Thema machen, so dass eine „Medikalisierung der Moral“⁷ droht.

Man muss nicht bezweifeln, dass die sexuelle Identität auf pränatalen neurochemischen Entwicklungen beruht. Nur ist damit für die Frage nichts gewonnen, wie Menschen mit ihrer sexuellen Identität umgehen sollten. Wer die Totaloperation wählt, kann sich sowohl als krank verstehen als auch den Eingriff als medizinische Prophylaxe sehen, damit er nicht erst krank wird. Ebenso steht es mit transsexuellen Menschen, die ihre Identität verschleiern und damit einer Krankheit vorbeugen wollen – etwa wenn sie gelernt haben, ihre Disposition zu sublimieren – oder ihre Transsexualität als Krankheit annehmen und mit ihrer Verschleierung bekämpfen. Neurologische Befunde beugen also gerade nicht einer Pathologisierung von Transsexualität vor, sondern tragen im Gegenteil dazu bei, ein Verhaltensmuster medizinisch zu adaptieren, indem das persönliche Leiden transsexueller Menschen neuropharmazeutisch und plastisch-chirurgisch bearbeitbar wird. Auch die Medizinethik trägt dazu bei, indem sie die Autonomie des Patienten zum Prinzip erhebt und damit den Patienten vor paternalistischen Eingriffen so schützt, dass sie ihn umgekehrt voll in ihr System einfängt, aus dem der autonome Mensch nicht ausbrechen kann. Denn auch die Entscheidungen des gesunden Menschen gegen medizinische Optionen sind seitdem medizinisch-ethische Entscheidungen. Sobald Kranksein in der personalisierten Medizin gewählt wird, wird auch Gesundsein gewählt und dabei medizinisch-ethischen Prinzipien unterworfen.

4 Vgl. a.a.O., 86.

5 A.a.O., 100.

6 Vgl. a.a.O., 86. Ähnlich Gregor Etzelmüller, „Der kranke Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Die Herausforderung der Theologie durch die anthropologische Medizin Viktor von Weizsäckers,“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Bd. 53, 2009, 163–177, 164.

7 Irrgang, *Projektmedizin*, 110.

II Unterschiedliche transsexuelle Körper

Wer das Thema der Transsexualität ethisch untersuchen will, wird sich daher von naturwissenschaftlichen Ergebnissen nicht sehr viel Unterstützung versprechen. Vielmehr sind die Leidenssituation der Betroffenen und ihre Konflikte wahrzunehmen, um sie einem Interessenabgleich zu unterziehen. Bei der ethischen Beurteilung der Transsexualität sind drei Perspektiven zu unterscheiden: Die Perspektive

1. der transsexuellen Menschen selbst,
2. ihrer sozialen Umwelt und
3. die humanwissenschaftlichen sowie sozialwissenschaftlichen Beschreibungen der Interessen von transsexuellen Menschen und ihrer sozialen Umwelt.

Die Ethik selbst gehört keiner dieser Perspektiven an, sondern beurteilt die Konfliktlage angesichts dieser drei Perspektiven. In diesem Aufsatz konzentriere ich mich dabei auf den ethischen Konflikt um den *Körper* der transsexuellen Person.

Wie ich oben schon angedeutet habe, bedeuten Sexualität und Geschlechtlichkeit in diesen drei Perspektiven jeweils Unterschiedliches. Während die transsexuelle Person das Gefühl hat, in einem falschen Körper zu stecken,⁸ weil sie die typischen sexuellen Geschlechtsmerkmale nicht hat, die sie aufgrund ihres Selbstbildes haben müsste, tritt für die soziale Umwelt Transsexualität erst durch soziale Interaktion auf. Die allermeisten Menschen begegnen einander nicht, indem sie ihre Genitalien zeigen oder betrachten. Sie sind vielmehr auf soziale Kodierungen angewiesen, um die jeweilige Geschlechtlichkeit ihrer Interaktionspartner wahrzunehmen. Und da solche Kodierungen sozial konstituiert sind, setzen sie sich teilweise über die Körper hinweg oder erweitern sie durch geschlechtsspezifische Kleidung, Parfums und Haarmode. Bernhard Waldenfels hat gezeigt, dass Männlichkeit und Weiblichkeit Übergänge zu Dingen haben: „Fetische wären überhaupt gar nicht denkbar, wenn die Erotik nicht auch auf Dinge übergriffe.“⁹ *Etwas* („ein Typ“¹⁰) kann dadurch mehr oder weniger männlich/

8 Vgl. Milton Diamond, „Self-Testing Among Transsexuals. A Check on Sexual Identity,“ *Journal of Psychology & Human Sexuality*, Bd. 8, 1996, Nr. 3, 61–82.

9 Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (*Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Bd. 1472), 335.

10 A.a.O., 332.

weiblich sein.¹¹ Das hat zur Konsequenz, dass die sozialen Kodes den bloßen Körper sowohl ver- als auch enthüllen. Waldenfels spricht von „Nacktheit, die mit einer bloßen Kleiderlosigkeit nicht zu verwechseln ist. Sie lebt von dem Kontrast leiblicher An- und Abwesenheit.“¹² Auf diese Weise können Menschen ihre Geschlechtsidentität verschleiern oder umdeuten. Transsexualität tritt im sozialen Kontext erst auf, indem eine Person doppelt kodiert wird – aber nicht notwendig dadurch, dass eine Person operativ eine Anpassung ihrer Genitalien vornehmen lässt.

Für die neurologische Perspektive schließlich ist Transsexualität ein Phänomen des Gehirns. Hier besteht kein Konflikt zwischen der Selbstwahrnehmung des transsexuellen Menschen und seinem Körper, sondern eine Spannung zwischen der Genetik, der Emission von Sexualhormonen und dem Körper.¹³ Diese Spannung läge auch dann vor, wenn der transsexuelle Mensch niemals sozial interagieren würde. Der transsexuelle Mensch hat nach dieser Perspektive also bereits ein Problem, bevor er mit anderen Menschen in Kontakt tritt. Die biologische Tatsache, dass die Geschlechtsidentität pränatal festgelegt ist, gibt damit der Sex-Theorie einen Vorrang vor der Gender-Theorie. Transsexualität ist keine freie Wahl, sondern wer sich zu ihr bekennt, ist bereits durch seine pränatal festgelegte sexuelle Geschlechtsidentität determiniert, sich so wahrzunehmen.¹⁴

In der Konsequenz heißt das, dass Geschlechtlichkeit (*sex*) neurowissenschaftlich unabhängig von den Genitalien bestimmt wird, und das läuft letztlich auf eine *gendertheoretische* Revolution hinaus. Entweder erzwingt das Gehirn eine gendertheoretische Geschlechtlichkeit im Sinne einer neurologischen Konstruktion, oder die Neurowissenschaften sind Gendertheorien, nämlich neurowissenschaftliche Konstruktionen, die sich sowohl über den Körperbau als auch über die sexuelle Interaktion hinwegsetzen, um zu erklären, welches Geschlecht jemand hat.

Aufgrund der Unterscheidung dieser drei Perspektiven können die ethischen Konfliktlinien um Transsexualität unterschiedlich verlaufen:

11 Vgl. ebd. Waldenfels erklärt dagegen das Phänomen der Transsexualität mit dem Wunsch nach Eindeutigkeit, der aber eben durch die dinglichen Vermittlungen morphologisch übergangen werde.

12 Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (*Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Bd. 1734), 247.

13 Vgl. Diamond, „Transsexuality“.

14 Selbst wenn Diamond einräumt: „[I]t must be clear that *sex* and *gender* are distinct entities“ (Milton Diamond, „Intersex and Transsex: Atypical Gender Development and Social Construction,“ *Women's Studies Review*, Bd. 19, 2012, 76–91, Herv. im Original), so unterstreicht er „mistaken ideas that infants were born psychosexually neutral (*undifferentiated*) and their eventual gender acceptance would be based on how they were raised“ (ebd.; Herv. im Original).

1. Eine transsexuelle Person kann darunter leiden, dass sie sozial nicht in dem Geschlecht *anerkannt* ist, in dem sie sich selbst sieht.¹⁵ Sie kann aber auch unter ihrem *Körper* leiden. Und schließlich kann sie darunter *leiden*, dass sie unter ihrem Körper *leidet*. In diesem letzteren Fall können neurowissenschaftliche Publikationen zur entwicklungspsychologisch früh gereiften Geschlechtsidentität das Leiden sogar vertiefen, weil sie die Geschlechtsidentität als unhintergebar darstellt, es sei denn, man würde das Gehirn so manipulieren, dass die Person schließlich eine andere wird.

2. Sozialethisch ergibt sich auch in liberalen Gesellschaften die Frage der sozialen Bewertung des *Körpers* des transsexuellen Menschen, seines *Leidens* und des *Transsexuellen* selbst. Eine Gesellschaft kann die Menschenwürde eines transsexuellen Menschen achten und Diskriminierungen unterbinden. Aber selbst dann bleibt die Frage offen, wer das Recht hat, über das Geschlecht eines Menschen zu entscheiden: die Gesellschaft oder der transsexuelle Mensch. Und auch wenn die Geschlechtsidentität durch das jeweilige Individuum bestimmt werden soll, muss es noch kein Recht darauf haben, dass die Gesellschaft die Kosten für die Geschlechtsanpassung übernimmt. Gesellschaften können umgekehrt die Geschlechtsanpassung achten und unterstützen, aber die Position zurückweisen, dass dadurch eine neue soziale Identität der transsexuellen Person entsteht. Gerade weil die Genitalien in der gesellschaftlichen Kommunikation weitgehend verhüllt bleiben, tritt das soziale Phänomen der Transsexualität früher und unabhängig von der Totaloperation auf – und mit ihm entstehen andere ethische Konflikte.

3. Medizinethisch kann die Frage virulent werden, ob der Körper mit Hilfe einer Totaloperation an das Gehirn angepasst werden sollte oder umgekehrt das Gehirn durch Maßnahmen des sog. Neuroenhancement an den Körper. Die Frage, worunter der Patient mehr leidet – an seinem Körper oder daran, dass er an seinem Körper leidet –, führt zum ethischen Problem, ob nach dem Autonomieprinzip beide Optionen gleichrangig sind: Ist es gleichrangig, ob das Ich entscheidet, einen anderen Körper zu haben und dabei auch seine soziale Identität zu wech-

15 Gesellschaften müssen auch dann nicht transsexuelle Menschen stigmatisieren, wenn diese sich ausgeschlossen fühlen. Da allerdings Transsexuelle die besondere Spannung ihrer Geschlechtsidentität selbst erst noch anerkennen müssen, auch wenn sie diese „schon immer“ haben, ist ihr Geschlecht immer auch mit dem sozialen Phänomen der Anerkennung verbunden. Denn wenn das eigene Geschlecht schon für die transsexuelle Person selbst nicht selbstverständlich gegeben ist, wie wird es dann erst von anderen beurteilt? Da Angst und Misstrauen gegen die soziale Umwelt häufig auftreten, steigert sich dabei die Dialektik der sozialen Kodierung des Körpers aus Selbstenthüllung und Sich-Verbergen.

seln, oder ob es entscheidet, ein anderes Ich zu sein und dabei seinen Körper unangetastet zu lassen?

1 Das virtuelle Geschlecht der Neurowissenschaften

Allen drei Perspektiven ist aber gemein, dass in ihnen der menschliche Körper ein opaker Gegenstand wird. Nicht ist er einfach ein flexibler Gegenstand, dessen Eigenschaften gewechselt werden können. Vielmehr zerrinnt seine Materialität überhaupt. Er wird zum virtuellen Körper. Virtuelle Realitäten zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein Drittes zwischen Realität und Fiktion bilden.¹⁶ Oft wird daher zwischen physischer und virtueller Realität unterschieden.¹⁷ Diese Unterscheidung ist aber nicht ganz scharf, weil auch die menschliche Kommunikation, semantische Bedeutungen, die Stimme und performative Handlungen dann ausschließlich physisch wären. Zwar ist es eine Pointe des Naturalismus, solche Phänomene physikalistisch zu reduzieren. Doch diese Reduktion verdankt sich ihrerseits ihrer eigenen Virtualisierung: Wird die menschliche Stimme auf Phänomene reduziert, so verschwindet sie als unmittelbares Phänomen und wird nur über ihr virtuelles Korrelat repräsentierbar, während ihre soziale und kommunikative Bedeutung als Epiphänomen aus der Realität ausgeschlossen wird. Virtuelle Welten sind daher Repräsentationen, die gerade die physische Realität ersetzen und neue Entitäten erzeugen. Dabei simulieren sie die Dimensionen der Realität – Raum und Zeit¹⁸ (durch Immersionseffekte¹⁹) – und Qualitäten – Begegnungen, Emotionen (das Vibrieren des Smartphones, Emoticons) – und eben auch den Körper (etwa die Maus am Computer, der Cyberhandschuh oder schließlich der Datenanzug²⁰).

Paradigmatisch hierfür ist die neurowissenschaftliche Verlagerung des Sexualorgans ins Gehirn. Ist das Gehirn noch Organ, wenn es sexuell wird? Oder

16 Vgl. Clemens Breuer, „Virtualität und Fortschritt. Moraltheilige Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten 3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen,“ in *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*, hg. von Peter Roth et al., Augsburg: Wißner 2000, 157–171, 159.

17 Vgl. Daniel Falkner, „Zwischen Realität und Fiktion. Lebendige Metaphern und virtuelles Leben in der Synthetischen Biologie,“ in *Virtuelle Bioethik. Ein reales Problem?*, hg. von Lukas Ohly, Frankfurt am Main: Peter Lang 2015, 37–53, 37.

18 Vgl. André Nusselder, *Interface Fantasy. A Lacanian Cyborg Ontology*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2009, 49 f.

19 Vgl. a.a.O., 36.

20 Vgl. Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität*, Berlin und New York: De Gruyter 2008 (*Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs*, Bd. 5), 42 f.

verliert es seine Materialität, weil es durch bildgebende Verfahren in einen virtuellen Raum verlegt wird? Die Sexualität eines Menschen wird über ihre neurowissenschaftliche Verortung sowohl sichtbar als auch unsichtbar: Sie erhält einerseits eine virtuell beobachtbare Signifikanz; die lebensweltliche Bedeutung dieser Signifikanz – nämlich die sexuelle Erregung oder die Geschlechtsidentität – wird jedoch andererseits entweder nicht mitrepräsentiert, weil sie ein Epiphänomen ist. Oder sie wird unter Umgehung sexueller Kontakte direkt manipulierbar. Der Überstieg von der unmittelbaren Ebene auf die virtuelle Repräsentationsebene erzeugt nach Slavoj Žižek eine neue Art des direkten Eingriffs, der aber „die Wahrnehmungsebene selbst völlig umgeht [...]. Das Reale der, sagen wir, sexuellen Lust, das durch einen direkten neuronalen Eingriff erzeugt wird, findet nicht in der Realität körperlicher Kontakte statt und ist dennoch ‚realer als die Realität‘ und intensiver als diese.“²¹ Diese neue Unmittelbarkeit ist damit weltlos. Das Subjekt hat dann zwar eine Geschlechtsidentität, aber nicht „in der Welt“, sondern im virtuellen Raum.

Aber muss die Repräsentation der Realität schon in eine zweite Realität führen? Kann sie nicht einfach die Realität abbilden? Auch wenn zwar schon die Sprache als erste Technologie der Virtualisierung gelten kann,²² ist der springende Punkt hier, dass die virtuelle Realität des Cyberspace mit ihren Immersionseffekten die Medialität vergessen machen will: „the best illusion of an experience of ‚being there‘ without mediation“²³. Damit fehlt die Brücke, um das Virtuelle an die „erste“ Realität anzuschließen und an ihr abzugleichen. Die virtuelle Realität verselbstständigt sich. Ihre Nutzer können zwar real ins Geschehen eingreifen,²⁴ aber auch nur, wenn sie die Repräsentation ihres Selbst (*self-image*) immersiv darin einbetten.²⁵ Sexueller Kontakt muss also nicht mehr zustande kommen, dass z. B. ein Mann mit einer Frau schläft, sondern dass bestimmte neuronale Netze direkt aktiviert werden. Und eine Geschlechtsidentität besteht nicht darin, welche Geschlechtsorgane jemand hat, sondern in der virtuellen Repräsentation von Hirnzuständen. Was beim Sex empfunden wird oder ob ein Mensch seine ihm zugeschriebene Geschlechtsidentität anerkennt, ist dagegen ein Epiphänomen, das keine Auswirkungen auf die Erklärungskraft virtueller Modelle oder für ihre Behandlungsmethoden hat. Denn die virtuelle Realität immunisiert sich vor einer Kontrolle, die außerhalb ihrer eigenen konstruierten Welten steht.

21 Slavoj Žižek, *Das Reale des Christentums*, übers. von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, 29.

22 Vgl. Nusselder: *Interface Fantasy*, 51.

23 A.a.O., 16.

24 Vgl. a.a.O., 36.

25 Vgl. a.a.O., 87.

Mit den Worten Yvonne Hofstetters kann man damit „ein Modell fröhlich mit allen erdenklichen Testverfahren und Algorithmen durchrechnen – die Ergebnisse besitzen realiter keinerlei Aussagekraft“²⁶.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Facebook jedem Nutzer für die Einordnung seines Geschlechts 60 Optionen bereitstellt. Die kontingente Geschlechtlichkeit wird eine virtuelle Option. Facebook bindet seine Nutzer in eine virtuelle Welt ein, in der ein *self-image* oder ein Avatar über das eigene Geschlecht entscheidet, ohne dass ihm dafür ein menschlicher Körper entsprechen muss. Denn die große Unübersichtlichkeit von Geschlechtsvarianten entkoppelt die virtuelle von der „ersten“ Realität.

Die virtuelle Realität der Neurowissenschaften begünstigt diesen Trend der Entkopplung der Geschlechtlichkeit von einem Körper aus Fleisch und Blut. Ihr Umgang mit dem Thema Transsexualität ist dafür paradigmatisch: Es gehört ja zum Wesen der Transsexualität, dass das eigene Geschlecht fraglich ist bzw. das anerkannte Geschlecht in Spannung steht zum eigenen Körper. Die Entdeckung des Gehirns als Sexualorgan virtualisiert dabei das Geschlechtliche in eine Welt der virtuellen Anpassung: Die anerkannte Geschlechtsidentität wird entweder entkörperlicht oder der Körper an Entscheidungen des virtuellen Users angepasst.

2 Der eigene Körper als virtuelle Projektionsfläche

Phänomenologisch hat sich die Unterscheidung zwischen Leib-Sein und Körper-Haben eingespielt,²⁷ also die Unterscheidung zwischen dem subjektiven Vollzug des eigenen Körpers und dem Körper als Objekt.²⁸ In der virtuellen Realität stellt sich diese Unterscheidung als unzureichend heraus und wird durch eine dritte Kategorie erweitert: durch den Körper als *leere Projektionsfläche*. Bereits Sartre hatte zwischen dem psychischen, erlittenen Körper, dem reflektierten Körper und dem Körper als Objekt (als Körper-für-den-Anderen) unterschieden und dabei den psychischen Körper als „Projektion der Intrakontextur des Bewußtseins auf die

²⁶ Yvonne Hofstetter, *Sie wissen alles. Wie intelligente Maschinen in unser Leben eindringen und warum wir für unsere Freiheit kämpfen müssen*, München: C. Bertelsmann 2014, 120.

²⁷ Vgl. Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie*, hg. von Günter Dux, Frankfurt am Main: S. Fischer 1970, 43.

²⁸ Vgl. Helmuth Plessner, „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht,“ in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, *Macht und menschliche Natur*, hg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 135 – 234, 230.

Ebene des An-sich²⁹ bestimmt. Dieses An-sich ist dabei das transphänomenale Sein dessen, was für das Bewusstsein ist.³⁰ Es zeigt sich also als unsichtbarer Bezugspunkt der Phänomene, ohne die aber die Phänomene nicht wären, was sie sind. Der psychische Körper ist das evidente Erleiden dessen, was ihm unbekannt ist, aber worauf er sich im Erleiden unweigerlich bezieht. Es ist auffällig, dass Sartre den psychischen Körper aus dem Schmerz und dem Erleiden heraus entdeckt – und damit auch aus der Grundsituation, in der transsexuelle Menschen ihren Körper erleben. Auch nach einer Geschlechtsanpassung ist nicht „alles gut“; vielmehr bleibt der Körper abhängig von Medikamenten und ggf. weiteren operativen Eingriffen. Zwar existiert der psychische Körper und damit seine Projektion für alle Menschen, aber Transsexualität würde ohne ihn nicht zum Thema werden. Und die bleibende Medikalisierung des transsexuellen Körpers erzwingt seine bleibende Thematisierung als psychischen Körper.

Sartres Einschätzung stimmt mit der neurowissenschaftlichen Betrachtung von Transsexualität darin überein, dass nicht der Körper als Objekt schmerzt, also nicht das bloße Vorliegen der falschen Genitalien, sondern – bei Sartre – der psychische Körper, die Projektion des Erleidens auf ein unsichtbares An-sich oder – neurowissenschaftlich – die Verlagerung des Körpers ins Gehirn als virtuelles Interface epiphänomenalen Bewusstseins und neuronaler Netze. Der erlittene Körper ist damit der unbekannt Körper. Bekannt (wenn auch noch nicht erkannt,³¹ was den reflektierten Körper auszeichnet) ist nur das Erleiden des Körpers.

Zu welchem Körper möchte die transsexuelle Person wechseln? Auf welchen Körper projiziert sie sich? Kann der Tausch der Genitalien schon Abhilfe schaffen? Viele Menschen leiden unter ihrem Körper, ohne krank zu sein, sei es durch Übergewicht, ihre Haut oder ihre Figur. Dabei bleibt oftmals unklar, wie sich ihr Körper genau ändern müsste, damit sie sich wohlfühlen würden. Den aktuellen Körperkult (Wellness, Sport, Schönheitschirurgie, Enhancement) kann man hier im Kontext eines optimierbaren Kunstobjekts beschreiben und dieses Kunstobjekt als *unsichtbare* Schnittstelle zwischen Leib und Körper. Es ist deshalb unsichtbar, weil der Körper als Projektionsfläche nicht dasselbe ist wie das derzeitige Übergewicht (also der Körper als Objekt), aber auch nicht dasselbe wie der eigene aktuelle Umgang mit dem eigenen Übergewicht (also der Körper als Subjekt, der Leib). Der eigene Körper ist hier vielmehr die *Projektionsfläche der Identitätssuche*,

²⁹ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. von Traugott Koch, übers. von Hans Schöneberg, 9. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2003 [1991], 596.

³⁰ Vgl. a.a.O., 37.

³¹ Vgl. a.a.O., 596.

ohne für die eigene Identität bürgen zu können. Der Körper wird dabei zu einem Medium, das die menschliche Identität verflüchtigt. Die beträchtlichen Gewichtsschwankungen, denen sich Menschen zwischen Wellness und Appetit aussetzen, sind ein Ausdruck für einen Körperkult, der eine neue Dimension des Körperverständnisses offenbart, nämlich eines entkörperlichten Körpers, eines unsichtbaren, dematerialisierten Körpers, der die eigenen Suchbewegungen und objektiven Zustände antreibt.

Bevor ich diesen Befund mit dem Thema der Transsexualität vergleiche, soll die Frage verhandelt werden, was an dieser Entwicklung neu ist und was sie mit der Virtualität von Lebenswelten zu tun hat. Obwohl in allen Kulturen und Zeiten Körperideale entwickelt worden sind, liegt das Neue in der Kombination extremer Austauschbarkeiten und Reversibilitäten. Sex-Ideale können unabhängig von sozialem Milieu von jedem nachgeahmt werden,³² und selbst Tattoos, einst lebenslange Versprechen von Körperidentität, lassen sich inzwischen wegtätowieren. Der eigene Körper bildet die Projektionsfläche beliebiger und immer wieder anderer Darstellungen, so wie sich auf einer „wertneutralen“ und identitäts-offenen Leinwand alle möglichen Filme abspielen lassen. Nicht nur Sartres psychischer Körper wird als Hintergrund verdeckt; auch sein Schmerz verhüllt sich dem Subjekt. Es entsteht ein Körperverständnis als Vollzug, das das jeweils Sichtvollziehende dematerialisiert. Materiell sind nur Etappen, einzelne aufblitzende Spuren des Unsichtbaren.

Gilles Deleuze, der mit seiner Analyse des Kinos den Umschwung der Wirklichkeit in die Virtualität durch Filmtechniken beschreibt,³³ entdeckt dabei die Darstellung des Gestalt-*Bildens*, die aber dabei keine Gestalten darstellt. Dem Kino gehe es „darum, eine ursprüngliche Genese der Körper zu bewirken.“³⁴ „Was es [scil. das Kino] so hervorruft, ist das Werden eines ‚unbekannten Körpers‘ [...]. Es ist die Geburt des Sichtbaren, das sich noch dem Blick entzieht.“³⁵ Nach meinem Eindruck hat dieser Versuch, das unsichtbare Werden von Wirklichkeit ansichtig zu machen, einen theologischen Charakter, denn das Werden von Wirklichkeit kann nicht selbst Wirklichkeit sein, sondern ist ein kategorial Anderes, nämlich schöpferische Kreativität.³⁶ Auch Deleuze unterstreicht diesen theologischen

32 Vgl. Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, übers. von Michael Adrian, Berlin: Suhrkamp 2012, 95.

33 Vgl. Gilles Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 278, 286; ders., *Das Zeit-Bild. Kino 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, 196, 199.

34 Deleuze, *Das Zeit-Bild*, 260.

35 A.a.O., 259.

36 Lukas Ohly, *Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter*, Berlin und Boston: De Gruyter 2015 (*Theologische Bibliothek Töpelmann*, Bd. 174), 23, 39.

Charakter, indem er vom „Glauben“ ans Kino spricht.³⁷ Enttäuscht wendet sich jedoch dieser Glaube schließlich vom Kino ab, weil seine Virtualisierungen schließlich „zu seiner Ersetzung führen, die seinen Tod bedeutet.“³⁸ Das Kino der „Rechen- und Denkmaschinen, Regelungs- und Rückkopplungsmaschinen“³⁹ wird nämlich keine äußeren Gestalten erschaffen und sich auch nicht mehr auf Äußeres beziehen.⁴⁰ Die Macht des Kinos „verflüchtigt sich in ein Datennetz.“⁴¹

Für unsere Fragestellung ist interessant, wie sich nach Deleuze durch die Informationstechnologie der schöpferische, theologische Charakter des Kinos in eine neue Körperlichkeit transformiert. Diese neue Körperlichkeit ist das, was übrig bleibt, wenn sich die Macht des Kinos „verflüchtigt“: nämlich der „Automat“⁴². Er ist „der unbekannt Körper, der sich – unsichtbar für uns – ‚hinter unserem Kopf‘ befindet“⁴³, der aber zugleich „unmittelbar das Gehirn und das Nervensystem zu beeinflussen“⁴⁴ vermag. „Der Automat ist vom Außen abgeschnitten“⁴⁵. Bilder haben keine kohärente Erzählwelt und referieren auf keine Realität hinter sich. Ihre Selbstreferenz („autonomes Außen“⁴⁶) entspricht derjenigen der Big Data-Algorithmen, die nach Yvonne Hofstetter keinen Realbezug haben. „Die neuen Bilder haben nichts Äußeres [...] mehr und gehen in kein Ganzes mehr ein; vielmehr haben sie eine Vorderseite und eine Rückseite, die sich umkehren, aber nicht übereinander legen lassen.“⁴⁷ Das Werden von Wirklichkeit wird zu einem *puren* Werden, dem das Gegenständliche fehlt. Die Leinwand, die ursprünglich auf die Körperposition des Betrachters verwies, wird zur „Informationstafel“, „eine undurchsichtige Oberfläche, auf der die ‚Daten‘ verzeichnet sind. Information tritt an die Stelle der Natur.“⁴⁸

Der theologische Charakter dieser „Hyperrealität“ (J. Baudrillard) lässt das pure Werden erscheinen: zu „denken: *die Tatsache, daß wir noch nicht denken*.“⁴⁹ Da sich dieses pure Werden aber nicht mehr an Gegenständliches bindet, sondern

37 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild*, 218 f.

38 A.a.O., 339.

39 A.a.O., 338.

40 Vgl. a.a.O., 339.

41 A.a.O., 338.

42 A.a.O., 218, 221, 232 f., 339, 343.

43 A.a.O., 221.

44 A.a.O., 205 (Herv. im Original).

45 A.a.O., 233.

46 A.a.O., 355.

47 A.a.O., 339.

48 A.a.O., 340.

49 A.a.O., 219 (Herv. im Original).

an ihm verflüchtigt, ist es selbst nicht mehr schöpferisch, sondern dematerialisiert zugleich, was es erschafft.⁵⁰

Man könnte hier einwenden, dass ich Deleuzes Phänomenologie des Kinos mit einer Phänomenologie virtueller menschlicher Körper parallelisiere, indem ich die Leinwand mit dem menschlichen Körper identifiziere. Tatsächlich folge ich hier der Deleuze-Interpretation Žižeks, die genau diese Parallelisierung „körperloser Organe“⁵¹ vornimmt. Ich halte diese Parallelisierung deshalb für berechtigt, weil Deleuze nicht einfach das Kino beschreibt, sondern danach fragt, welchen Beitrag das Kino zu einer allgemeinen Phänomenologie leistet und wie es Wahrnehmung entziffert.⁵² Seine These des informationstheoretischen Automatismus verändert daher nicht einfach das Kino, sondern erzeugt neue Phänomentypen, die sich auch auf das menschliche Körperverständnis auswirken. Die extremen Austauschbarkeiten von Körpereigenschaften von Jo-Jo-Effekt bis zur Enhancement-Prothetik, die reversibel sind, bestätigen diese These.

Ich schwenke wieder auf das Thema der Transsexualität ein und frage nun, ob auch hier der Körper zur undurchsichtigen Oberfläche wird, auf der das Geschlecht als Information verzeichnet wird. Man könnte einräumen, dass diese These auf die Person der extremen Gewichtsschwankungen zutrifft, ebenso wie auf den Alltagssportler, der seinen Waldlauf von Cyberprothesen (GPS, Pulskontrolle, Blutzuckerwächter) kontrollieren lässt, und auf die Museumsbesucherin, die durch den Audio-Guide in einen virtuellen Raum eintritt, der ihren Gang steuert. Aber geht es dem transsexuellen Menschen nicht gerade um einen Körper aus Fleisch und Blut, um eine bleibende Identitätsversicherung, die doch der Verflüchtigung seiner Geschlechtsidentität wehren soll? Ich stimme diesem Einwand zu, dass transsexuelle Menschen keinen beliebigen Körper suchen, sondern die Austauschbarkeit von Körpereigenschaften für ein Ziel nutzen, das nicht revidiert werden soll. Es geht ihnen um die Integrität von Leib-Sein und Körper-Haben. Um diese Integrität aber zu erreichen, bedürfen sie eines dritten Körpers, nämlich des unsichtbaren, aber beschreibbaren Körpers. Die Möglichkeit zur Anpassung der Genitalien basiert gerade auf einer leeren Körperfläche, die von den faktischen objektiven Körpereigenschaften *unbetroffen* ist. Denn ansonsten würde eine Geschlechtsanpassung nicht den Körper ans Geschlecht anpassen, sondern den objektiven Körper verstümmeln. Das angepasste Geschlechtsorgan

50 Vgl. Lukas Ohly, „Playing God“. Zur virtuellen Dimension einer bioethischen Metapher,“ in *Virtuelle Bioethik*, op. cit., 75–99, 77, 82, 88.

51 Slavoj Žižek, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, übers. von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (*Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Bd. 1698).

52 Vgl. Deleuze, *Das Bewegungs-Bild*, 14.

wäre eine Prothese, die nicht die Geschlechtsidentität körperlich bestätigte, sondern nur deren Defizienz plastisch-chirurgisch überbrückte. Der dritte, virtuelle Körper wäre also nur dann umgehbar, wenn der objektive Körper selbst als virtueller menschlicher Körper, als Avatar, verstanden wird.

Die geschaffene Geschlechtsidentität beruht also auf einem verdunkelten Körper, für den gerade Unbestimmtheit und Nichtfixierbarkeit charakteristisch sind. Durch die Operation wird derjenige Körper angeeignet, der vorher nicht nur als fremder wahrgenommen wird, sondern als unbestimmte und eigenschaftslose Fläche. Der Körper, in dem sich die transsexuelle Person vorfindet, ist also nicht einfach der falsche, sondern seine Geschlechtsorgane sind virtuelle Vorbedingungen, die sich konfigurieren lassen, ohne dass sich dabei die Geschlechtsidentität des transsexuellen Menschen ändert. Das Vorliegen der falschen Geschlechtsorgane ist eine Störung des Körpers, ohne dass sie selbst etwas zur Körperidentität beitragen. Für diesen dritten Körper sind sie unkörperlich: Sie sind zwar vorhanden, aber nur als falscher Datensatz auf der Informationstafel.

Der dritte Körper ist also das Interface zwischen Leib-Sein und Körper-Haben. Geschlechtsidentität liegt weder in der einen noch in der anderen Dimension, sondern auf der unbestimmten Ebene dazwischen, auf der sie wiederum nicht einfach vorliegt, sondern sich *nur einstellt – als unbestimmtes Werden von Wirklichkeit*. Deshalb ist auch das angepasste Geschlechtsorgan nicht einfach ein Teil des objektiven Körpers, sondern virtuelles Zeichen der Geschlechtsidentität: Es könnte auch fehlen, ohne dass die Geschlechtsidentität dadurch angetastet würde. Die Geschlechtsidentität realisiert sich also am dritten Körper – und realisiert sich damit virtuell.

Ich betone, dass meine Bemerkungen ausschließlich metaethisch zu verstehen sind. Weder verurteile ich, wenn transsexuelle Menschen ihren Körper an ihre Geschlechtsidentität anpassen, noch vertrete ich normativ-ethisch die Position des natürlichen Sittengesetzes, wonach es moralische Gründe gebe, Natur als Bedingung moralischer Vollzüge als unhintergebar anzuerkennen.⁵³ Mir kommt es vielmehr darauf an zu zeigen, wie sich das Verständnis des menschlichen Körpers verändert, wenn die Geschlechtlichkeit des objektiven Körpers zur Sache der persönlichen Wahl wird: Diese Wahl bedarf dabei eines virtuellen Umwegs über einen dritten, unsichtbaren Körper. Die Geschlechtsanpassung ist dabei sowohl Körpergewinn wie auch Körperverlust: Die transsexuelle Person findet ihr

53 M. E. zeichnet die Naturkategorie gerade aus, Natur aus unbestimmten Gründen gelten zu lassen – und nicht etwa aus moralischen Gründen, vgl. Lukas Ohly, *Der gentechnische Mensch von morgen und die Skrupel von heute. Menschliche Leibkonstitution und Selbstwerdung in den prinzipiellen Einwänden an Keimbahntherapie und reproduktivem Klonen*, Stuttgart: Kohlhammer 2008 (*Forum Systematik*, Bd. 33), 42.

eigenes Fleisch und Blut, indem sie ihre Geschlechtsidentität auf einem dritten Körper einschreibt, der fleischlos ist. Die körperliche Aneignung verdankt sich einer Unbestimmtheit von Körperlichkeit; die Geschlechtsanpassung steht in der Klammer virtueller Rahmenbedingungen.

An anderer Stelle⁵⁴ habe ich gezeigt, dass durch diese Verklammerung des Körperlich-Biologischen mit dem Virtuellen die theologische Kategorie des *unbestimmten Werdens von Wirklichkeit* bemüht wird, des *Widerfahrens von Widerfahrnissen*. Es ist der schöpfungstheologische Grund des Gegenständlichen und daher ein Anlass, warum Menschen von Gott reden.⁵⁵ Wird nun eine Geschlechtsanpassung vom unbestimmten Werden der Wirklichkeit abhängig gemacht, so wird der Körper aus Fleisch und Blut an die nicht-materielle *Bildung* des Körpers geklammert. Metaethisch ist daher die Wahl zur Geschlechtsanpassung abhängig von der Inanspruchnahme einer theologischen Kategorie: Geschlechtsanpassung ist Neuschöpfung. Virtuelle Realitäten nutzen diese theologische Kategorie, um sich vom Geschöpflich-Gegenständlichen zu befreien und es virtuell zu konfigurieren.

Dabei ist zwischen der Wahrnehmung dieser theologischen Kategorie und ihrer Bemächtigung zu unterscheiden. Die virtuelle Realität bemächtigt sich der unsichtbaren Bildung von Wirklichkeit, wenn sie das Gegenständliche durch seine beliebige Neubildung ersetzt. Die bloße Machbarkeit führt zu einer paradoxen Kreativität, die zugleich zerstört, was sie erschafft, indem sie nichts Bleibendes setzt. Wo sich dagegen das unbestimmte Werden an das *bindet*, was es verwirklicht, bleibt es es selbst, indem es menschlich wird. Hier wird das Schöpferische ans Menschliche gebunden. Diese Bindung des Werdens ans Menschliche ist eine christologische Figur: Gott im Menschen.⁵⁶

Am Beispiel der Transsexualität liegt der Unterschied von Wahrnehmung und Bemächtigung des theologischen Charakters des unbestimmten Werdens darin, ob sich der Umgang mit der eigenen Geschlechtlichkeit an den dritten Körper bindet und sich seiner dabei bemächtigt, oder ob sich umgekehrt der dritte Körper an die Geschlechtsidentität des transsexuellen Menschen bindet. Eine Geschlechtsanpassung aus Respekt nicht nur gegenüber dem Werden, sondern auch gegenüber dem bereits gewordenen⁵⁷ objektiven Körper entspricht der christologischen Ausgestaltung der theologischen Kategorie des unbestimmten Werdens.

54 Vgl. Ohly, „Playing God“, 83.

55 Vgl. a.a.O., 82.

56 Vgl. a.a.O., 99.

57 Zur schöpfungstheologischen Unterscheidung von geworden und gemacht s. Ohly, *Schöpfungstheologie*, 181 f.

Eine Geschlechtsanpassung dagegen, die sich am dritten Körper verflüchtigt, bemächtigt sich der Macht des Virtuellen.

3 Der transsexuelle Körper für die soziale Umwelt

Noch bevor wir den Namen eines Menschen kennenlernen, dem wir begegnen, begegnen wir „einem Mann“ oder „einer Frau“, also einem Menschen, dessen Geschlechtlichkeit nach einer bestimmten sozialen Kodierung erscheint. Lernen wir dagegen zunächst seinen Namen kennen – etwa durch den Erstkontakt einer E-Mail –, so begegnen wir *damit* auch seinem Geschlecht. Zwar können wir uns darin täuschen, wenn wir den Vornamen nicht kennen, und auch er kann uns absichtlich täuschen, indem er ein Pseudonym oder eine Abkürzung verwendet. Aber das heißt nicht, dass uns damit ein geschlechtsloser Mensch erscheint. Vielmehr kann es sein, dass wir nach weiteren Begegnungen dazu genötigt werden, das Geschlecht umzubestimmen. Dieser Mensch ist uns aber immer schon in seiner Geschlechtlichkeit begegnet – zwar in den allermeisten Fällen nicht über seine Genitalien, wohl aber durch die soziale Kodierung der Geschlechtlichkeit, die auf *Dinge* übergreift (Kleidung und Accessoires, Körpersprache und verbale Sprachformen, gendertypische Emoticons). Der sozial wahrgenommene Körper ist also immer schon medial erweitert worden, und man begegnet ihm auch dann, wenn man ihn nicht sieht. Zudem ist der sozial wahrgenommene Körper nicht einfach konstruiert, sondern er widerfährt zugleich in Begegnungen, die sich zwar antizipieren, aber nicht herstellen lassen. Niemand kann sich erfolgreich dagegen wehren, dass er dem Geschlecht eines Anderen begegnet – selbst wenn dieser Andere eine phantasierte Person ist. Und nicht einmal man selbst kann sich davor schützen, dass man von anderen in seiner Geschlechtlichkeit wahrgenommen wird.

Diese beiden *selbstverständlichen* Charakteristika – die mediale Gestalt und der Widerfahrenscharakter der Geschlechtlichkeit – treten nun in der Begegnung einer transsexuellen Person so hervor, dass sie die soziale Wahrnehmung der Geschlechtlichkeit *verunsichern*. Dies gilt jedenfalls für Begegnungen mit Menschen, die ihre Transsexualität zeigen und sie nicht verbergen – etwa durch einen abrupten Wechsel der Körperkodierungen, durch unbeabsichtigte, allenfalls hingegenommene Doppelkodierungen oder durch die sogar absichtlich inszenierte Übersteigerung der Geschlechterbinarität. Gerade das *Hervortreten* des medialen und des Widerfahrenscharakters irritiert die Selbstverständlichkeit beider.

1. Tritt die *Medialität* des Körpers hervor, so auch ihre soziale Kontingenz. Die Konstruktion des sozial kodierten Körpers erzeugt das Gefühl einer kommunikativen Unzuverlässigkeit: Denn wenn sich Menschen immer schon geschlechtlich

erfahren, aber die Geschlechtlichkeit „kippen“ kann, wird eine einst feste Bedingung sozialer Interaktion verflüssigt. Zumindest die Täuschungsfähigkeit wird verstärkt.

2. Tritt der *Widerfahrnscharakter* des anderen Körpers in der Wahrnehmung hervor, so das unbestimmte Werden gegenüber dem gewordenen Sichtbaren. Eine theologische Kategorie überdeckt damit die Kategorie der sichtbaren Gegenständlichkeit, die nun aber auf dieses Unsichtbare sichtbar verweist (ohne dadurch das Unsichtbare sichtbar zu machen). Dieses Überdecken vollzieht sich in der bereits angedeuteten christologischen Figur, die theologische Kategorie des Werdens unter den Bedingungen der Gegenständlichkeit zu thematisieren: Gerade indem sich ein Körper so zeigt, dass nicht er es ist, worauf er zeigt, offenbart er seinen Widerfahrnscharakter. Diese Denkfigur ist in einer christlich-sozialen Umwelt ambivalent: Einerseits erlaubt gerade sie es, Transsexualität anzuerkennen, weil sich das Göttliche *via negationis* im leidenden Menschen offenbart (a).⁵⁸ – Andererseits kann sich auch der Eindruck verstärken, dass Menschen „Gott spielen“, weil der transsexuelle Mensch in die Rolle Jesu Christi schlüpft, um Gott zu offenbaren – nämlich den Widerfahrnscharakter durch das Zurücknehmen der körperlichen Gestalt des Widerfahrnisses (b).⁵⁹

Ad a) Eine Chiffre für die christologische Figur dieses *Einverständnisses* sind emphatische öffentliche Solidaritätsbekundungen für transsexuelle Menschen, etwa in befreiungstheologischen Gruppen, die Transsexualität „gut“ heißen. Hier wird nicht klar zwischen „richtig“ und „gut“ unterschieden: Denn man kann zwar einen Vorrang des Richtigen vor dem Guten⁶⁰ einräumen und daraus folgern, dass transsexuelle Menschen ein Abwehrrecht haben, um ihre Geschlechtsidentität selbst zu bestimmen. Wer aber Transsexualität gut findet, müsste transsexuelle Identitäten gut finden – und das wäre bereits das Ende der Solidarität mit transsexuellen Menschen, die unter ihrer spannungsreichen Identität leiden. In christologischer Hinsicht offenbart sich Gott aber in einem Leidenden. Dieser Offenbarungscharakter beruht dann jedoch auf der Entsolidarisierung der anderen von diesem christologisch unvertretbaren Leidenden.

Eine weitere Chiffre für die christologische Figur dieses *Einverständnisses* liegt in der wachsenden Pseudonymisierung virtueller Alltagskommunikation. Hier verflüchtigen sich eindeutige Identitäten zu einer frei zirkulierenden Kom-

⁵⁸ Vgl. Emanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Aufl., Freiburg i.Br. und München: Karl Alber 1988 [1985], 183.

⁵⁹ Vgl. Ohly, „Playing God“, 82.

⁶⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, 315, 375.

munikation, deren Widerfahrnscharakter wichtiger wird als verlässliche Gehalte. Ilona Nord unterstreicht, dass das Ausweichen auf Pseudonyme im virtuellen Raum nicht verwendet wird, um sich zu tarnen, sondern um die eigene Selbstdarstellung zu erweitern.⁶¹ Demnach befreit sich Selbstdarstellung auch von gehaltvollen Identitäten und pointiert den Akt der Darstellung vor dem dargestellten Gehalt.

Ad b) Folgerichtig sind die Chiffren der christologischen *Kritik*, neben dem Einwand, es werde Gott gespielt, die Behauptung, zwischenmenschliche Kommunikation setze sichtbar *gezeigte* persönliche körperliche Identitäten voraus, die aber hier verschleiert werden würden. Das trifft etwa auf die Kritik einer christlichen Mehrheitsgesellschaft an der muslimischen Kleiderordnung für Frauen, die Burka zu tragen,⁶² zu. Sowohl bei der Kritik an der Geschlechtsanpassung wie am Tragen der Burka wird nicht einfach die Verschleierung der *Persönlichkeit* gewittert, sondern eine bestimmte Kodierung von *Geschlechtlichkeit*, hinter der die Persönlichkeit verschwindet. Die Persönlichkeit dient nur dazu, in ihrem Verschwinden auf die Geschlechtlichkeit hinzuweisen. Im Fall der Transsexualität liegt deshalb nach katholisch-kirchenrechtlichem Verständnis ein Ehehindernis vor, weil Geschlechtlichkeit die Verbindung eindeutiger und nachvollziehbarer geschlechtlicher Kodierungen mit dem identifizierbaren Körper einer bestimmten Person verlangt.⁶³ Es ist gerade die christologische Figur des Zurücktretens körperlicher Eindeutigkeit gegenüber dem Widerfahren des Körpers, die hier anstößig erscheint. Der identifizierbare Körper wiederum, der hier verteidigt wird, ist der unsichtbare dritte Körper,⁶⁴ aber so, dass auf ihm bestimmte geschlechtliche

⁶¹ Vgl. Nord, *Realitäten des Glaubens*, 101.

⁶² Vgl. „Freie Menschen zeigen ihr Gesicht!“ (Wolfgang Huber), in: Michael Schröder, „Akademiegespräch: Wolfgang Huber ‚Staat – Gesellschaft – Kirche: Zum Gestaltungspotential der Religiosität in Europa‘“, in [www.bayern.landtag.de/aktuelles/veranstaltungen/akademiegesprache/29062010-akademiegesprach-wolfgang-huber-staat-gesellschaft-kirche-zum-gestaltungspotential-der-religiositaet-in-europa] (letzter Zugriff: 04.01.2016). Vgl. Dagmar Fenner, „Kopftuchstreit und Burkaverbot. Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier,“ *ETHICA. Wissenschaft und Verantwortung*, Bd. 23, 2015, 13–37, 22–24, 34.

⁶³ Zum katholisch-kirchenrechtlichen Hintergrund s. Christiane Ant, *Transsexualität und menschliche Identität. Herausforderung sexualethischer Konzeptionen*, Münster, Hamburg und London: LIT 2000 (*Studien der Moralthologie. Abteilung Beihefte*, Bd. 5), 58–65.

⁶⁴ Ähnlich in baptistischer Theologie: „The church baptizes, not an individual, and the church must know the person being baptized. To baptize one created a man as ‚my sister in Christ‘ (whatever the baptismal formula used) isn’t doing justice to a God who speaks the truth.“ (Russell D. Moore, „Joan or John? An Ethical Dilemma,“ *The Southern Baptist Journal of Theology*, Bd. 13, 2009, 52–56, 54.) Weder auf einen sichtbaren Körper noch auf eine zugrunde liegende sichtbare Ursprungsnatur des Körpers wird hier verwiesen, sondern auf die Aufrichtigkeit des unsichtbaren

Kodierungen immer schon geschrieben sein sollten: Nicht der Körper, wie er ist, verdient Anerkennung, sondern der unsichtbare dritte, der „hinter“ ihm steht und dessen objektives Korrelat der ursprüngliche Körper ist. Die Kritik an der christologischen Struktur des transsexuellen Körpers übernimmt also deren virtuelle Verdunkelung des Körpers – und bestätigt damit dieselbe christologische Struktur, die sie kritisiert: nämlich das Verschwinden des objektiven Körpers hinter einem virtuellen Körper.

Der Meinungsunterschied zwischen den christlichen Gruppen, die Transsexualität anerkennen, und denen, die sie ablehnen, ist also nicht der zwischen Kultur und Natur, sondern zwischen verschiedenen kulturellen Kodierungen des menschlichen Körpers und seiner Geschlechtlichkeit. Zur Diskussion steht, in welche Richtung die virtuelle Steigerung körperlicher Kontingenz gehen darf. Wer aber generell diese Virtualität zurückweist, tut das nur scheinbar im Namen natürlicher Gewordenheit – die es nämlich in sozialen Welten nicht real gibt, sondern ihrerseits virtuell projiziert wird. Eigentlich wird vielmehr eine bestimmte Christologie verteidigt. In der Akzeptanz virtueller Leitbilder entsprechen sich demgegenüber Einverständnis und Kritik an der transsexuellen Verflüssigung sozial wahrgenommener Geschlechtlichkeit.

Auch in den Argumenten von Nichtchristen kann ein christologischer Grundgedanke implizit vorliegen. Bei den ablehnenden Argumenten tritt das auf, wenn der Widerfahrnscharakter von Körperlichkeit, der im Fall der Transsexualität verstärkt hervortritt, als unheimlich erlebt wird, so dass die Bedingungen zwischenmenschlichen Zusammenlebens als gefährdet eingestuft werden. Hier wie auch bei den Argumenten der Befürworter wird im Namen eines unsichtbaren Körpers gesprochen, im Namen einer Körperidentität, die deshalb nicht von Menschen angetastet werden kann und den hyperreal-metaphysischen Boden der gesamten Argumentation bildet.

III Ergebnis

Zu anderen Zeiten konnten Menschen nur ihr soziales Geschlecht umwandeln – also auf der Ebene, auf der reale Anerkennungen immer schon virtuell vermittelt waren. Als medizinethisches Thema ist Transsexualität erst mit der Möglichkeit chirurgischer Eingriffe aufgekommen. Betroffene sprechen dabei von einer Geschlechtsidentität, die den nicht-identischen geschlechtlichen Körper voraussetzt:

Gottes. Gott schützt damit den unsichtbaren dritten Körper, nämlich den, wie er, der Unsichtbare, ihn gemeint hat.

Ihre Geschlechtsidentität ist also unabhängig von ihrem Körper. Er soll nur deshalb angepasst werden, weil die Geschlechtsidentität unabhängig von ihm gegeben ist. Damit wird der Begriff des Geschlechts körperlos – im Sinne des objektiven Körpers – und zum Attribut eines virtuell angepassten Körpers. Mit den Möglichkeiten der plastischen Chirurgie werden nicht nur körperliche Normabweichungen behoben, sondern neue Organe gebildet, die dem objektiven Körper des Patienten nicht gefehlt haben. Wird dabei die psychische Geschlechtsidentität leitend, so verändert sich medizinethisch auch das Bild vom Körper: Er wird zur unsichtbaren Projektionsfläche des objektiven Körpers.

Neurowissenschaftliche Korrelate nehmen diese Virtualisierung des Körpers nicht etwa zurück, sondern steigern sie nochmals: Sie dissoziieren nämlich das Gehirn vom übrigen Körper. Denn wenn das psychische Geschlecht recht hat, weil das Gehirn recht hat, so wird damit der objektive Körper ins Unrecht gestellt. Das Gehirn wird damit zum Anwalt für einen Körper, den es nicht gibt, sondern den es erst schaffen muss – nämlich aus einer unsichtbaren Projektionsfläche für objektive Realisierungen. Zudem sind Neurowissenschaften selbst auf Virtualisierungstechniken angewiesen und basieren auf deren informationstheoretischen Implikationen. Das Gehirn ist selbst bereits ein virtueller Gegenstand. Die Signifikanz der Gehirnaktivität von transsexuellen Menschen ist eine virtuelle und wird mit virtuellen Gehirnen verglichen. Falsifikationen können nur modellintern vorgenommen werden, die aber kein „Äußeres“ (Deleuze) haben.

Mein Beitrag erschöpft sich in dem Beweisziel, dass die Machbarkeit der Geschlechtsanpassung und ihr ethisches Problemfeld auf einen virtuellen Kontext angewiesen sind. Weder kritisiere ich Geschlechtsanpassungen, noch verurteile ich pauschal den Eintritt in ein virtuelles Zeitalter, um medizin- und bioethische Probleme, die mit ihm entstehen, zu lösen. Wie das Thema der Transsexualität zeigt, tritt in virtuellen Realitäten der Widerfahrnscharakter des Körpers hervor, das unsichtbare Werden des Sichtbaren. Es handelt sich hierbei um eine Kategorie *sui generis*, die ich theologisch interpretiere. Welches Feld in normativ-ethischer Hinsicht aus meinen Beobachtungen zu Virtualität und Theologie eröffnet wird, möchte ich abschließend kurz skizzieren.

Ich hatte dargestellt, dass sowohl die ethische Anerkennung von transsexuellen Menschen als auch ihre Ablehnung auf christologischen Modellen beruht, wonach der Widerfahrnscharakter des Unsichtbaren durch das Zurücktreten des gegenständlich-sichtbaren Körpers besonders auffällig wird. Diese Identität des Nichtidentischen („Ich und der Vater sind eins“, Joh 10,30⁶⁵) wird aber in beiden

65 Vgl. Lukas Ohly, *Was Jesus mit uns verbindet. Eine Christologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 29.

Modellen entsolidarisierend auf das Thema der Transsexualität gelegt: entweder so, dass das Hervortreten des Widerfahrens des transsexuellen Geschlechts als ethisch falsch zurückgewiesen wird (kritische Perspektive), oder so, dass die christologische Figur zwar auf den transsexuellen Menschen ausgeweitet, aber auch begrenzt wird: Man findet zwar gut, dass er transsexuell ist, aber auch nur, weil man nicht sein Leid leiden muss (zustimmende Perspektive).

Eine umfassende Solidarität mit transsexuellen Menschen kann dagegen christologisch mit einem universal-inklusiven Körperverständnis begründet werden: Die Körperbegegnungen *jedes* anderen Menschen lassen ihren Widerfahrnscharakter hervortreten, so dass sein Antlitz nicht als qualitative Begebenheit zu beschreiben ist.⁶⁶ Und auch mein eigener Körper begegnet mir als das unsichtbare Werden im Sinne eines dritten Körpers neben Leib-Sein und Körper-Haben. Diese universale Solidarität macht die virtuelle Realität zu einer erlittenen mit theologischer Qualität, so wie es die Natalität einmal war. Ob dieses Erleiden bereits zum Fatalismus führen muss, wie es die neurowissenschaftlichen Ergebnisse zur Transsexualität suggerieren, oder ob das solidarische Widerfahren menschlicher Körper auch „spielerische Identifizierungen“⁶⁷ der Geschlechtlichkeit ermöglicht, scheint mir eine normativ-ethisch richtungsweisende Alternative zu sein.⁶⁸

66 Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 209.

67 Der Ausdruck stammt von Hermann Schmitz. Er assoziiert damit einen balancierten Umgang mit der eigenen persönlichen Freiheit und der widerfahrenen göttlichen Autorität, vgl. Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, 2. Aufl., Bonn: Bouvier 1995 [1990], 481 – 484.

68 Ich danke Jasmin Olf für wichtige Kommentierungen, die in diesen Aufsatz eingegangen sind.