

Stephan Goertz

## Theologien des transsexuellen Leibes. Eine moraltheologische Sichtung

**Abstract:** According to the theology of the Catholic Magisterium, a gender reassignment in the proper sense cannot exist. Gender reassignment surgery is dismissed almost exclusively due to the fact that it destroys the good of the ability to procreate without proper reason. This evaluation is based on the assumption that there is a natural relation of congruence between sex, gender, gender identity, sexual orientation and sexual practice. John Paul II's Theology of the Body proves to be a theology of the heterosexual body. A new evaluation of transsexuality can only be implemented if the postulated congruence is revised.

“Living is easy with eyes closed  
Misunderstanding all you see.”

John Lennon/Paul McCartney, *Strawberry Fields Forever*

Transsexualität ist in der katholischen Theologie und Kirche noch immer kein etabliertes Thema. Es gibt inzwischen wohl eine Reihe von theologisch-ethischen<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Christiane Ant, *Transsexualität und menschliche Identität. Herausforderungen sexual-ethischer Konzeptionen (Studien der Moraltheologie. Abteilung Beihefte, Bd. 5)*, Münster: LIT 2000; Elizabeth Bucar, „Bodies at the Margins. The Case of Transsexuality in Catholic und Shia Ethics,“ *Journal of Religious Ethics*, Bd. 38, 2010, 601–615; Carlo Caffarra, „Il transessualismo: aspetti etici,“ *Medicina e Morale*, Bd. 35, 1985, 717–723; James Childs, „Transsexualism: Some Theological und Ethical Perspectives,“ *Dialog. A Journal of Theology*, Bd. 48, 2009, 30–41; Salvatore Cipressa, „Il fenomeno transessuale fra medicina e morale,“ *Rivista di teologia morale*, Bd. 33, 2001, 125–132; Susannah Cornwall, „‘State of Mind’ versus ‘Concrete Set of Facts’: The Contrasting of Transgender und Intersex in Church Documents on Sexuality,“ *Theology & Sexuality*, Bd. 15.1, 2009, 7–28; Mauro Cozzoli, „Il problema etico del transessualismo,“ *Medicina e Morale*, Bd. 36, 1986, 806–813; Stephan Goertz, „Irritierende Kontingenz. Transsexualität als moraltheologische Herausforderung,“ in *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Bausteine zu einer Antwort auf die Missbrauchsdiskussion*, hg. von Konrad Hilpert, Freiburg i.Br.: Herder 2011 (*Quaestiones disputatae*, Bd. 241), 345–358; Victoria S. Kolakowski, „Toward a Christian Ethical Response to Transsexual Persons,“ *Theology & Sexuality*, Bd. 6, 1997, 10–31; Anthony Mastroeni, „The Morality of Sex-Conversion,“ *Linacre Quarterly*, Bd. 52, 1985, 238–246; Waldemar Molinski, „Anmerkungen zum Transsexualismus aus ethischer Sicht,“ *Theologie und Philosophie*, Bd. 71, 1996, 99–106; Oliver O'Donovan, „Transsexualism and Christian Marriage,“ *Journal of Religious Ethics*, Bd. 11, 1983, 135–162; Fraser Watts, „Transsexualism and the Church,“ *Theology & Sexuality*, Bd. 9.1, 2002, 63–85.

und kirchenrechtlichen<sup>2</sup> Untersuchungen, aber keine explizite und rechtlich verbindliche lehramtliche Stellungnahme. Angesichts der großen Bedeutung, die den Fragen rund um das Geschlechterverhältnis und die Sexualität in der katholischen Morallehre der letzten Jahrzehnte beigemessen wird, mag dieser Befund auf den ersten Blick überraschen. Bedenkt man jedoch den in Teilen des Katholizismus und des römischen Lehramtes verbreiteten Widerstand gegen die in der westlichen Welt erfolgten Emanzipationsprozesse von sexuellen Minderheiten, gegen die Inanspruchnahme des Rechts auf sexuelle Selbstbestimmung und Vielfalt,<sup>3</sup> wird das Zögern erklärlich, sich eingehender mit dem Phänomen der Transsexualität zu befassen. Stellt bereits die Homosexualität das tradierte Konzept einer heteronormativen Ordnung der Geschlechter in Frage, so scheint bei der Transsexualität nichts mehr zu ‚stimmen‘. Denn nun geht es nicht allein um die Frage nach der ‚richtigen‘ Sexualität, sondern auch um die nach dem ‚richtigen‘ Geschlecht. Die Kongruenz zwischen dem ‚natürlichen‘ und dem ‚sozialen‘ Geschlecht (*sex* und *gender*), der Geschlechtsidentität, der sexuellen Orientierung und der sexuellen Praxis, von der das katholische Standardmodell ausgeht,<sup>4</sup> erweist sich als eine kontingente Kongruenz. Die Abweichung von dieser Kongruenz gilt heute im Falle der Homosexualität humanwissenschaftlich als eine Normvariante menschlich-sexueller Beziehungsfähigkeit.<sup>5</sup> Im Falle der Transsexualität

---

2 Vgl. Georg Bier, *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit*, Würzburg: Echter 1990 (*Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, Bd. 9); Maurizio Faggioni, „Il transessualismo. Questioni antropologiche, etiche e canonistiche,“ *Antonianum*, Bd. 75, 2000, 277 – 310; Peter Förster, *Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung*, Sankt Ottilien: EOS 2013 [zugl. Dissertation, Universität München, 2012]; Guido Giustini, *Il fenomeno del transessualismo. Analisi medico-giuridica e giurisprudenziale canonica*, Rom: Pontificia Universitas Lateranensis 1998; Urbano Navarrete, „Transsexualismus et ordo canonicus,“ *Periodica*, Bd. 86, 1997, 101 – 124; Günter Raab, „Kirchenrechtliche Probleme bei Transsexuellen,“ *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, Bd. 33, 1982, 436 – 465; Francesco Vardè, „L’incidenza del transessualismo nel matrimonio canonico,“ in „*Justitia et iudicium*“. *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Bd. 1, hg. von Janusz Kowal und Joaquín Llobell, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010, 565 – 586.

3 Vgl. David Paternotte, „Blessing the Crowds. Catholic Mobilisations against Gender in Europe,“ in *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, hg. von Sabine Hark und Paula-Irene Villa, Bielefeld: Transcript 2015, 129 – 147.

4 So heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahr 1993 in der Nummer 2333: „Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, muss seine Geschlechtlichkeit (*sexualem identitatem*) anerkennen und annehmen. Die leibliche, moralische und geistige Verschiedenheit und gegenseitige Ergänzung sind auf die Güter der Ehe und auf die Entfaltung des Familienlebens hingeeordnet“ (*Katechismus der Katholischen Kirche*, Leipzig: Benno 1993).

5 Vgl. Hartmut A.G. Bosinski, „Eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit. Homosexualität aus Sicht der Sexualmedizin,“ in „*Wer bin ich, ihn zu verurteilen?*“ *Homosexualität und*

sprach die Sexualwissenschaft lange Zeit von einer schweren Störung der Geschlechtsidentität. Irritiert die *Homosexualität* das normative Verständnis einer in der eigenen Sexualität anzuerkennenden *genitalen Komplementarität* zwischen Mann und Frau, so die *Transsexualität* darüber hinaus das normative Verständnis einer in der eigenen Existenz anzuerkennenden *Geschlechtsidentität*. Mit dem Phänomen der Transsexualität werden folglich nicht allein eherechtliche, sexual- und medizinethische Fragen aufgeworfen. Auf anthropologischer Ebene geht es ganz grundsätzlich um unser theologisches Verständnis des menschlichen Leibes. Zur Debatte steht, ob Transsexualität aus katholischer Sicht eine ethische und anthropologische Grenzüberschreitung bedeutet.

## I Sexualethische Weichenstellung

Die Notwendigkeit, sich in der katholischen Kirche mit der Transsexualität theologisch eingehender auseinanderzusetzen, erwächst zunächst aus konkreten kirchenrechtlichen Fragen, genauerhin aus den Fragen nach der Ehefähigkeit und der Zulassung zum Priestertum von Transsexuellen. Auf diese Weise beschäftigt Transsexualität kirchliche Gerichte und wird zu einem Thema der Kanonistik.<sup>6</sup>

---

katholische Kirche, hg. von Stephan Goertz, Freiburg i.Br. et al.: Herder 2015 (*Katholizismus im Umbruch*, Bd. 3), 91 – 130.

<sup>6</sup> Förster, *Transsexualität*, 124 – 127, fasst den Inhalt der vorliegenden vatikanischen Schreiben zusammen: „In insgesamt drei Schreiben bezieht die Kongregation für die Glaubenslehre Stellung zum Phänomen Transsexualität. In ihrem ersten Schreiben vom 28. Mai 1991 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz [veröffentlicht in: *De Processibus Matrimonialibus* 2, 1995] stellt sie fest, dass eine Person, die sich dem anderen Geschlecht zugehörig fühlt und dieses nach entsprechenden medizinischen Eingriffen auch phänotypisch darstellt, biologisch immer noch dem gleichen Geschlecht angehört. In einem weiteren Schreiben vom 28. September 2002 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ordnet die Kongregation für die Glaubenslehre an, dass der im Taufbuch ursprünglich eingetragene geschlechtsspezifische Name nach einer chirurgischen Geschlechtsumwandlung nicht verändert werden darf. Eine Personenstandsänderung [...] ist im kirchlichen Rechtsbereich somit nicht möglich. [...] Zudem führt die Kongregation [...] im bislang unveröffentlichten Teil dieses Schreibens kirchenrechtliche Konsequenzen der Transsexualität bezüglich Ehe, Weihesakrament und geweihtem Leben an. Neben der Feststellung, dass Transsexualität eine psychosexuelle Anomalie sei, wird darauf hingewiesen, dass für postoperative Transsexuelle ein Verbot zur Eheschließung besteht. Des Weiteren erklärt sie, dass Kleriker, die an sich chirurgische geschlechtsangleichende Maßnahmen vornehmen lassen, irregulär für die Ausübung empfangener Weihen werden. [...] Chirurgische geschlechtsangleichende Maßnahmen werden [...] von der Kongregation [...] als Selbstverstümmelung eingestuft. In einem unveröffentlichten Appunto zu Fragen der kirchenrechtlichen Konsequenzen der Transsexualität hinsichtlich des geweihten Lebens wird [...] ebenfalls betont, dass sich die Geschlechtsbestimmung

Hinsichtlich der Ehefähigkeit von Transsexuellen kommt zuletzt Peter Förster in seiner Münchener kanonistischen Lizentiatsarbeit zu der folgenden differenzierten Beurteilung:<sup>7</sup> (a) Ein postoperativer Mann-zu-Frau-Transsexueller könnte zwar mit einer biologischen Frau eine Ehe schließen, da er nach gängiger römischer Position weiterhin ein Mann ist, wäre aber aufgrund der erfolgten Operation nicht mehr fähig zum Beischlaf, also zum Vollzug der Ehe. Damit wäre eine Eheschließung nicht möglich. (b) Ein androphiler Mann-zu-Frau-Transsexueller kann aufgrund der Gleichgeschlechtlichkeit keine Ehe mit einem biologischen Mann eingehen. Gleiches gilt für die gynäophile Frau-zu-Mann-Transsexuelle, die eine biologische Frau ehelichen möchte. (c) Die Möglichkeit einer Eheschließung sei nicht grundsätzlich auszuschließen, wenn es sich um die Paarkonstellation postoperative Frau-zu-Mann-Transsexuelle und biologischer Mann handelt. Denn für den Fall, dass die Frau weiterhin eine ‚kohabitationsfähige Vagina‘ besitzt, kann der eheliche Akt vollzogen werden.

Diese auf der Basis des katholischen Eheverständnisses und der Rechtsprechung erfolgte Beurteilung macht deutlich, dass die entscheidende Weichenstellung für die Bewertung der Sexualität von Transsexuellen in der Bestimmung der Wesenseigenschaften der Ehe und ihres Vollzugs liegt. In deren Zentrum steht aus katholischer Perspektive die „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“<sup>8</sup>, die durch eben jene Sexualität zwischen Mann und Frau ihren Ausdruck findet, die das Prinzip der „unlösaren Verknüpfung“ der beiden Sinngehalte ehelicher Sexualität – „liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ – respektiert.<sup>9</sup>

---

nicht aus einer gefühlten Geschlechtsidentität bzw. einer phänotypischen Anpassung an die gefühlte Geschlechtsidentität ableitet“ (125–127). Förster weist darauf hin, dass aufgrund der bislang nicht erfolgten ordentlichen Promulgation der Dokumente diese nicht als rechtsverbindlich zu betrachten sind.

7 Vgl. Förster, *Transsexualität*, 176–181.

8 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965) Nr. 48, AAS, Bd. 58, 1966, 1025–1115, 1067: „Intima communitas vitae et amoris coniugalis [...]“

9 So heißt es in der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) von Paul VI.: „Jene Akte, die eine intime und keusche Vereinigung der Gatten darstellen und die das menschliche Leben weitertragen, sind, wie das letzte Konzil betont hat, ‚zu achten und zu ehren‘; sie bleiben auch sittlich erlaubt bei vor auszusehender Unfruchtbarkeit, wenn deren Ursache keineswegs im Willen der Gatten liegt; denn die Bestimmung dieser Akte, die Verbundenheit der Gatten zum Ausdruck zu bringen und zu bestärken, bleibt bestehen. Wie die Erfahrung lehrt, geht tatsächlich nicht aus jedem ehelichen Verkehr neues Leben hervor. Gott hat ja die natürlichen Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, dass diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, dass ‚jeder eheliche Akt‘ von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muss“ (Nr. 11). Und daran anschließend: „Diese vom kirchlichen Lehramt oft dargelegte Lehre gründet in einer von Gott

Präziser müsste man formulieren, dass es um Sexualakte geht, die ‚von Natur aus‘ oder zumindest ‚im Prinzip‘ in genitaler Komplementarität zu einer Zeugung führen könnten. Moralisch entscheidend ist in diesem Denken, ob eine Zeugung durch Umstände der Natur nicht möglich *ist* oder durch ‚künstliche‘ Intervention *verunmöglicht wird*. Man geht in dieser Sexualmoral davon aus, dass es zur Eigenart ehelicher Sexualakte gehört, selbst bei einer de facto Zeugungsunfähigkeit auf Zeugung hin ausgerichtet zu sein.<sup>10</sup> Diese nicht leicht nachvollziehbare Konstruktion einer geforderten Ausrichtung auf Zeugung bei gleichzeitiger natürlicher Zeugungsunfähigkeit führt zu einer Norm mit einem Konjunktiv: Achte in deiner Sexualität stets die Komplementarität des weiblichen und männlichen Körpers auf eine Weise, die, unter der Bedingung der natürlichen Zeugungsfähigkeit, zu einer Zeugung führen *könnte*. Erst aus dieser Formulierung ergibt sich die moralische Trennlinie zwischen ehelicher Sexualität, die aufgrund der natürlichen Gegebenheiten nicht zu einer Zeugung führen kann, und jeder Form homosexuellen Verhaltens, das sich ja unter dem Gesichtspunkt der Unfruchtbarkeit etwa nicht von der lehramtlich ‚erlaubten‘ Praxis natürlicher Empfängnisregelung unterscheidet. Indem das sexualethische Denken der lehramtlichen Dokumente auf dieser physischen Ebene des „ein Fleisch werden“ besteht, gibt es für die Sexualität von Homo- und Transsexuellen – mit Ausnahme vielleicht des oben genannten Falls – faktisch keine Möglichkeit, der Bedeutung menschlicher Sexualität gerecht zu werden. Transsexuelle sind postoperativ körperlich nicht mehr in der Lage, so lautet die Schlussfolgerung der tradierten katholischen Sexualmoral, ihre Sexualität auf eine wahrhaft menschliche Weise zu gestalten. Sie können keine Ehe ‚vollziehen‘. Aus dieser sexualethischen Perspektive wirft der Fall der Transsexualität keine prinzipiell neue Fragestellung auf. Bei all dem ist zu konstatieren, dass die personale Sinn dimension von Sexualität als inneres Mo-

---

bestimmten unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen. Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen. Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind. Wenn die beiden wesentlichen Gesichtspunkte der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung beachtet werden, behält der Verkehr in der Ehe voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe, und seine Hinordnung auf die erhabene Aufgabe der Elternschaft, zu der der Mensch berufen ist“ (Nr. 12). Veröffentlicht in: AAS, Bd. 60, 1968, 486–492, 488 f.

<sup>10</sup> Vgl. Franziskus, Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* (2016) Nr. 80. „Von Anfang an wehrt die Liebe jeden Impuls ab, sich in sich selbst zu verschließen, und öffnet sich einer Fruchtbarkeit, die sie über ihre eigene Existenz hinaus ausdehnt. So kann also kein Geschlechtsakt diese Bedeutung bestreiten, auch wenn aus verschiedenen Gründen nicht immer tatsächlich ein neues Leben gezeugt werden kann.“

ment einer intimen Liebesbeziehung ethisch unberücksichtigt bleibt. Der biologisch männliche oder weibliche Körper ist vielmehr bereits *als solcher* Quelle unbedingter sexualethischer Pflichten. Die personale Sinnbestimmung des Handelns hat sich der Normativität der physischen Komplementarität der Geschlechtsorgane zu beugen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich dieses sexualethische Konzept auf die medizinethische Frage nach der sittlichen Beurteilung der operativen Geschlechtsangleichung selbst auswirkt.

## II Medizinethische Abwägungen

Auch zur medizinethischen Bewertung der geschlechtsangleichenden Operationen gibt es bislang keine ausdrücklichen lehramtlichen Auskünfte. Es gibt jedoch moraltheologische Stellungnahmen, denen man eine besondere Nähe zur römischen Schultheologie unterstellen darf. In ihrer einflussreichen und weitverbreiteten *Health Care Ethics*<sup>11</sup> kommen Benedict M. Ashley, Jean K. deBlois und Kevin D. O'Rourke unter der Überschrift „Sexual Reassignment“ auf das Thema Transsexualität zu sprechen.<sup>12</sup> Es geht ihnen dabei um die Frage, wie geschlechtsangleichende Operationen aus Sicht einer katholischen Medizinethik zu beurteilen sind. Das Argument von Befürwortern solcher Operationen, wonach diese für Betroffene zu einer Verbesserung ihres individuellen Wohlbefindens führen können, wollen sie nicht akzeptieren. Ihr erster Einwand ist empirischer Natur. Solange es nicht erwiesen sei, dass die Geschlechtsidentitätsstörung der Transsexualität auf einer biologischen Ursache beruht und Operationen tatsächlich für die Patienten zufriedenstellend verlaufen, sei der psychotherapeutischen Behandlung der Vorzug zu geben. Der zweite und ausschlaggebende Einwand ist ein theologisch-ethischer. Eine Operation löse nicht wirklich die Probleme von Transsexuellen, da sie es ihnen unmöglich mache, ein ‚normales‘ Sexualleben zu führen, das heißt eine Ehe zu schließen und Kinder zu bekommen. Es könne für eine Person nicht gut sein, wenn man ihre Reproduktionsfähigkeit ohne guten Grund bewusst zerstöre.<sup>13</sup> Darum verurteile die Moraltheologie auch

11 Benedict M. Ashley, Jean K. deBlois und Kevin D. O'Rourke, *Health Care Ethics. A Catholic Theological Analysis*, 5. Aufl., Washington: Georgetown University Press 2006 [1975].

12 A.a.O., 108–113.

13 Vgl. auch Molinski, „Anmerkungen,“ 101: „Wir bringen es [...] nur fertig, eine vorher gesunde biologische Sexualität im wirklichen oder vermeintlichen Interesse eines besseren psychischen und sozialen Befindens von Patienten anatomisch, medikamentös und psychisch tiefgreifend zu verändern und zu schädigen.“

jede nicht medizinisch indizierte Sterilisation. Aus pastoraler Perspektive wird von den drei Ordensleuten hinzugefügt, dass man Homo- und Transsexuellen helfen solle, den modernen Übertreibungen hinsichtlich sexueller Identität und Aktivität zu entkommen. Den fundamentalen Wert des Menschen als Person zu erkennen, biete die Möglichkeit, sich von der Frage der eigenen sexuellen Identität nicht okkupieren zu lassen. Die Ablehnung geschlechtsangleichender Operationen auf der Basis einer normativ vorgegebenen Integrität der menschlichen Grundfunktion der Reproduktion findet sich bei einer Reihe von Moraltheologen.<sup>14</sup> Das Gut der Bewahrung der körperlichen Grundfunktion erhält ein Übergewicht gegenüber dem Gut der Linderung einer vermuteten psychologischen Störung. Die intrinsische Naturteleologie des menschlichen Körpers ist demnach ein Gut, das nur in wenigen Ausnahmesituationen, etwa der Lebensgefahr, verletzt werden darf. Strittig ist, ob das sogenannte Totalitätsprinzip auf die Frage der Transsexualität anzuwenden ist. Nach Pius XII. erlaubt dieses Prinzip ‚zerstörende‘ oder ‚verstümmelnde‘ Eingriffe in den menschlichen Organismus, „wenn und so weit dies für das Wohl des Gesamtorganismus notwendig ist.“<sup>15</sup> Die Verfügung über Teile des eigenen Körpers kann nach diesem Prinzip also unter Umständen sittlich erlaubt sein und wäre dann nicht als unerlaubte Selbstverstümmelung zu bezeichnen. Bezieht man den Begriff des Gesamtwohls auf die Person in ihrer leibseelischen Einheit und begreift man Transsexualität als tief, irreversibel und bedrohlich empfundene innere Zerrissenheit der Person, deren Genese offenbar auf einem komplexen Zusammenspiel biologischer, psychischer und sozialer Faktoren beruht,<sup>16</sup> dann sind nach sorgfältiger Indikationsstellung erfolgende operative Eingriffe, die zu guten Ergebnissen führen können, jedenfalls nicht grundsätzlich als unethisch zu qualifizieren. Grundlage einer solchen ethischen Beurteilung ist freilich, das im teleologischen Ansatz der Tradition nahezu verabsolutierte Gut des Erhalts der Fortpflanzungsfunktion zu relativieren sowie die Bereitschaft, Betroffene über möglicherweise „irrationale Wunschvorstellungen“<sup>17</sup> aufzuklären.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Goertz, „Irritierende Kontingenz“, 350–355.

<sup>15</sup> Pius XII., „Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Kongresses für Histopathologie des Nervensystems vom 13.09.1952“, AAS, Bd. 44, 1952, 779–789; dt. Text in: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, hg. von Arthur-Fridolin Utz und Joseph-Fulko Groner, Bd. 1, Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 1954, Nr. 2252–2286, 2263.

<sup>16</sup> Vgl. Klaus M. Beier, Hartmut A.G. Bosinski und Kurt Loewit, *Sexualmedizin. Grundlagen und Praxis*, 2. Aufl., München und Jena: Elsevier. Urban & Fischer 2005 [2001], 395 ff.

<sup>17</sup> A.a.O., 406.

### III Theologie des heterosexuellen Leibes

Die in vielen moraltheologischen Stellungnahmen zu findende kritische Haltung gegenüber operativen Behandlungen von Transsexuellen beruht, so habe ich zu zeigen versucht, auf einer besonderen Wertschätzung des Erhalts der Fähigkeit, die eigene Sexualität in ehelich-genitaler Komplementarität vollziehen zu können. Die kirchenrechtlichen Überlegungen zur Ehefähigkeit von Transsexuellen stellen Ableitungen aus dem sexualethischen Grundprinzip der geforderten Einheit von liebender Vereinigung und Fortpflanzung dar. Würde man das Untrennbarkeitsprinzip hingegen nicht als absolute Verpflichtung begreifen und Transsexuellen zugestehen, ihre Sexualität im Sinne einer Beziehungsethik interpersonal gestalten zu können, dann fielen die Urteile über die Ehefähigkeit anders aus. Und auch über den Begriff des Ehevollzugs wäre noch einmal neu nachzudenken. Um aber zu verstehen, warum die katholische Morallehre an diesem Punkt so entschieden an ihren Normen festhält, ist ein Blick auf die zugrunde liegende theologische Anthropologie zu werfen. Nachdem sich im 20. Jahrhundert zu dieser Frage kein anderer Papst so intensiv und permanent geäußert hat wie Johannes Paul II. (1978–2005), soll an dieser Stelle dessen „Theologie des Leibes“, die er in seinen Mittwochskatechesen zwischen 1979 und 1984 entfaltet hat, im Grundriss vorgestellt werden.<sup>18</sup>

Gleich in der ersten Katechese am 5. September 1979 wird die Intention des Papstes deutlich erkennbar. In Vorbereitung auf die Bischofssynode von 1980 über Ehe und Familie möchte er die Aufmerksamkeit auf den „von Anfang an“<sup>19</sup> grundgelegten göttlichen Schöpfungsplan lenken. Dazu erinnert er an die Antwort Jesu im Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung: „Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer die Menschen von Anfang an als Mann und Frau geschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein?“ (Mt 19,4 f., vgl. Mk 10,6 f.). Der Papst folgt in seinen Katechesen dieser von Jesus bei Matthäus und Markus gelegten Spur und schließt aus ihr den auch für uns heute „normativen Charakter“<sup>20</sup> von Gen 1,27 und Gen 2,24.<sup>21</sup> Der sogenannte erste

<sup>18</sup> Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, hg. von Norbert Martin und Renate Martin, 2. Aufl., Kisslegg: Fe-Medienverlag 2008 [1985].

<sup>19</sup> A.a.O., 79.

<sup>20</sup> A.a.O., 81.

<sup>21</sup> A.a.O., 92: „Die Antwort Christi ist endgültig und unmissverständlich. Wir müssen also daraus die maßgebenden Normen ableiten, die nicht nur für die Ethik wesentliche Bedeutung haben, sondern vor allem für [...] die Theologie des Leibes.“



Schöpfungsbericht bilde „die solide Basis für eine Metaphysik und auch für eine Anthropologie und eine Ethik [...], nach welcher das Sein und das Gute austauschbar sind (*ens et bonum convertuntur*).“<sup>22</sup> Der zweite Schöpfungsbericht habe einen anderen Charakter. Er zeige uns mit der Erzählung über Unschuld und Erbsünde tiefe Wahrheiten über die Körperlichkeit und Bewusstseinslage des Menschen als Subjekt. „Vergleicht man beide Berichte miteinander, gelangt man zu der Überzeugung, dass diese Subjektivität der objektiven Wirklichkeit des ‚nach dem Abbild Gottes‘ geschaffenen Menschen entspricht.“<sup>23</sup> Der zweite Schöpfungsbericht enthält für Johannes Paul II. eine substanzielle anthropologische Botschaft: „Der Mensch ist nicht nur durch sein Selbstbewusstsein und seine Selbstbestimmung Subjekt, sondern auch aufgrund des ihm eigenen Körpers. Der Aufbau dieses Körpers ist solcher Art, dass sie [sic!] ihm ein spezifisch menschliches Handeln ermöglicht.“<sup>24</sup> Das noch nicht zweigeschlechtlich gedachte Körper-Sein des Menschen sei als die Grundlage der Fähigkeit zur Praxis die tiefste „Struktur des Person-Subjekts“<sup>25</sup>. Daher sind vor aller Verschiedenheit die Menschen in ihrer spezifischen Körperlichkeit gleich. Vollendet wird die Schöpfung in der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, die zu einer neuen „Einheit zweier Wesen“ führt. „Diese ontologische Dimension der Einheit und der Zweiheit hat zugleich eine axiologische Bedeutung.“<sup>26</sup> Erst durch die Zweigeschlechtlichkeit kommt es zu einer personalen Gemeinschaft (*communio personarum*), wird das Alleinsein überwunden. Nicht nur durch das Menschsein als solches (also durch die Bestimmung zur Freiheit), sondern auch durch die Gemeinschaft von Mann und Frau (also durch die Bestimmung zur Interpersonalität) werde der Mensch zum Ebenbild Gottes. Dieser Gedanke ist für Johannes Paul II. und seine Theologie des Leibes nach eigenen Worten entscheidend. Der Mensch ist von Gott auf eine Einheit hin geschaffen, zwischen dem, „was auf menschliche Weise und durch den Körper“<sup>27</sup> weiblich und dem, was auf eben diese Weise männlich ist. „Auf das alles fiel von Anfang an der Segen der Fruchtbarkeit, verbunden mit der menschlichen Zeugung (vgl. Gen 1,28).“<sup>28</sup> *So offenbart der Leib das Sein und Sollen des Menschen*. Die Theologie des Leibes ist eine Theologie sich wechselseitig ergänzender Männlichkeit und Weiblichkeit. Indem sie „ein Fleisch werden“, überschreiten Mann und Frau ihr Alleinsein und entdecken die „Bedeutung des

---

22 A.a.O., 86.

23 A.a.O., 89.

24 A.a.O., 109.

25 A.a.O., 112.

26 A.a.O., 118.

27 A.a.O., 121.

28 Ebd.

Leibes in seiner Männlichkeit und Weiblichkeit“<sup>29</sup>. Die auf Zeugung hin finalisierte eheliche Sexualität, in der sich männlicher und weiblicher Körper gegenseitig schenken, erneuert für Johannes Paul II. „jedes Mal das Geheimnis der Schöpfung.“<sup>30</sup> Die interpersonale Sexualität wird vom Papst theologisch-anthropologisch als Moment der Gottebenbildlichkeit des Menschen gewürdigt. Diese Interpersonalität wird immer als Vereinigung weiblicher und männlicher Leiber verstanden. Aus der, wie es heißt, „innere[n] Wahrheit der gegenseitigen Sprache des Leibes“<sup>31</sup> will Johannes Paul II. auf das Prinzip der Untrennbarkeit von liebender Vereinigung und Zeugung schließen.<sup>32</sup> Die Wahrheit der Sprache des Leibes komme nur dann zum Ausdruck – und dass sie zum Ausdruck kommen soll, sei von Anfang an der Plan Gottes –, wenn „die Möglichkeit der Zeugung neuen Lebens gewahrt ist.“<sup>33</sup> Erst die „Berücksichtigung der biologischen Ordnung“<sup>34</sup> garantiere, dass der Mensch seine Sexualität ethisch verantwortlich gestalte. Die Normen der katholischen Sexualmoral ergeben sich für Johannes Paul II. zwingend aus seiner Exegese der beiden biblischen Schöpfungsberichte. Am Ende seiner Katechesen, im November 1984, schließt sich der Kreis: „In einem gewissen Sinn kann man sogar sagen, dass sämtliche Überlegungen, die wir ‚Als Mann und Frau schuf er sie‘ nannten [...], einen umfassenden Kommentar zu der in der Enzyklika *Humanae vitae* enthaltenen Lehre darstellen.“<sup>35</sup>

Verglichen mit ihrer die christliche Tradition zutiefst prägenden Verdächtigung als Ort der Gottesferne, findet Johannes Paul II. als erster Papst zu einer echten theologisch-anthropologischen Würdigung menschlicher Sexualität. Seine Theologie des Leibes ist auch eine Theologie sexuell handelnder Personen, die auf diese Weise als Gottes Geschöpfe und Ebenbilder agieren. Der Fluchtpunkt dieser Theologie liegt ganz ohne Zweifel in der Bekräftigung der normativen Ordnung katholisch-lehramtlicher Sexualmoral. Und dies führt nun dazu, dass aus der Theologie des Leibes nicht nur eine *Theologie des heterosexuellen Leibes* wird, sondern auch die Personalität der Sexualität gegenüber der Naturordnung ins Hintertreffen gerät. Der transsexuelle Leib als solcher findet in der Ontologie und Ethik des „Als Mann und Frau schuf er sie“ nicht statt, er ist ein Un-Ding. In einer

---

29 A.a.O., 127.

30 Ebd.

31 A.a.O., 695.

32 Zum Einfluss dieser Idee auf die Enzyklika *Humanae Vitae* von Paul VI. vgl. die Studie von Michael J. Barberi und Joseph A. Selling, „The Origin of *Humanae Vitae* and the Impasse in Fundamental Theological Ethics,“ *Louvain Studies*, Bd. 37, 2013, 364–389.

33 Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe*, 697.

34 A.a.O., 699.

35 A.a.O., 703.

naturalistischen Ding-Ontologie komplementärer Zweigeschlechtlichkeit wird aus der Homosexualität zwangsläufig eine tiefsitzende Neigung und aus der Transsexualität eine psychische Störung. In beiden Fällen verschließt man die Augen davor, dass eine Person buchstäblich leibhaftig homo- oder transsexuell *sein* kann. Sie darf es gewissermaßen aus theologischen Gründen nicht *sein*. Wenn Gott den Menschen als Mann und Frau zur sexuellen Komplementarität hin geschaffen hat, dann kann er nicht zugleich Menschen mit einer Konstitution schaffen, die sie auf sexuelle Handlungen hin orientiert, die gegen seinen in Schrift und Natur – vermeintlich – geoffenbarten Willen verstoßen.<sup>36</sup> Um Gott von diesem moralischen Makel zu befreien, muss es allen Menschen möglich sein, sich in Freiheit an die göttliche Schöpfungsordnung zu halten. Einer ungeordneten Neigung darf der Mensch nicht nachgeben. Die Botschaft an Transsexuelle lautet demnach, ihre biologisch vorgegebene Männlichkeit oder Weiblichkeit trotz der für sie womöglich enormen psychischen Belastungen anzunehmen. Einen Wechsel des Geschlechts könne es in Wirklichkeit nicht geben.

#### IV Notwendige oder kontingente Kongruenz?

In der Diskussion der von Johannes Paul II. verfolgten sexualethischen Argumentation hat schon in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Bonner Moraltheologe Franz Böckle (1921–1991) die Finger in die Wunde von deren anthropologischer Prämisse gelegt.<sup>37</sup> Der von Karol Wojtyła/Johannes Paul II. beschrittene phänomenologische Weg zur menschlichen Daseinsweise stehe ganz im Dienst des „Aufweis[es] einer vorgegebenen Sollensordnung“<sup>38</sup>. Letztlich gehe es in diesem Denken darum, ontologische Strukturen zu erfassen und von ihnen her das Handeln der Person zu bestimmen (*operari sequitur esse*).<sup>39</sup> Infol-

<sup>36</sup> Vgl. Yiftach Fehige, „Transsexuality: Reconciling Christianity and Science“, *Toronto Journal of Theology*, Bd. 27, 2011, 51–71, 54.

<sup>37</sup> Franz Böckle, „Was bedeutet ‚Natur‘ in der Moraltheologie?“, in *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, hg. von dems., Düsseldorf: Patmos 1987 (*Schriften der Katholischen Akademie in Bayern*, Bd. 124), 45–68.

<sup>38</sup> A.a.O., 61.

<sup>39</sup> Bruno Schüller, „Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?“, *Lebendiges Zeugnis*, Heft 1/2, 1965, 41–65, 55 f., betont: „Dieses Axiom [dass das Sollen im Sein gründet, S.G.] macht keine Aussage über Stetigkeit oder Veränderung menschlichen Seins, sondern über die strenge Korrelation zwischen Sein und Sollen. Nur von dieser Korrelation behauptet das Axiom, sie habe absolute Geltung. Inwieweit der Mensch bei aller geschichtlichen Wandelbarkeit seines Seins doch immer derselbe bleibt, ist demgegenüber eine ganz andere Frage, die zu beantworten primär nicht die Aufgabe der Ethik, sondern einer metaphysischen Anthropologie ist. Aber wie

gedessen droht die spezifisch menschliche Ausdrucksqualität von Sexualität in interpersonalen Beziehungen gegenüber der Naturordnung an die zweite Stelle zu treten. Vor allem findet diese Theologie keinen rechten Zugang zu den eigenen Erfahrungen homo- oder transsexueller Personen. Was von außen als Unordnung erscheint, kann von innen als Liebe erlebt werden.<sup>40</sup> Böckle fragt daher, ob es nicht anthropologisch angemessener sei, „das vorgegebene Sein vom Moment des Personalen“ statt „das Personale aus dem Verständnis des vorgegebenen Seins zu interpretieren“<sup>41</sup>.

Die eigene Natur gehört beim Menschen zur von ihm in sittlicher Verantwortung zu gestaltenden Wirklichkeit. In der philosophischen Tradition wird dies von Hegel als die zweite Natur des Menschen bezeichnet.<sup>42</sup> Eine unmittelbar natürliche Existenzweise ist dem Menschen verwehrt. Eine Sexualethik, die auf einer strikten Beachtung bestimmter biologischer Gesetzmäßigkeiten besteht, verbliebe im Rahmen einer vormodernen Metaphysik des Naturdings. In einer *Metaphysik der Freiheit*, wie sie in der Theologie- und Philosophiegeschichte zur Geltung gekommen ist,<sup>43</sup> steht menschliche Sexualität unter dem Anspruch einer rücksichtsvollen „personale[n] Liebe“<sup>44</sup>, also unter dem Anspruch, den anderen in der sexuellen Begegnung niemals zum bloßen Mittel eigener Zwecke zu degradieren. Eine so verstandene personale Liebe, die genuin sittliche Kriterien an die

---

diese Antwort auch ausfällt, wegen der strengen Korrelation des Sollens mit dem Sein lässt sich von vornherein sagen: genau in dem Maße, wie sich das Sein des Menschen geschichtlich verändert, muß auf alle Fälle auch die dafür gültige Norm eine andere sein.“

40 Vgl. Ronald Modras, „Pope John Paul II's Theology of the Body“, in *John Paul II and Moral Theology*, hg. von Charles E. Curran und Richard A. McCormick, New York und Mahwah, NJ: Paulist Press 1998, 149 – 156 (*Readings in moral theology*, Bd. 10), 155 f.

41 Böckle, „Was bedeutet ‚Natur‘“, 66.

42 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*, in *Werke*, Bd. 1 – 20, auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 (*Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Bd. 601 – 620), Bd. 10, 184 (§ 410, Anm.): „Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- und Willensbestimmtheiten als verleiblichten [...] zukommt.“

43 Vgl. Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i.Br. et al.: Herder 1993.

44 Böckle, „Was bedeutet ‚Natur‘“, 68.

Sexualität anlegt, kann aber nicht exklusiv auf heterosexuelle Beziehungen beschränkt werden.<sup>45</sup>

Teilt man den von Böckle und vielen anderen Moraltheologen vertretenen Ansatz einer personalen Beziehungsethik<sup>46</sup> als Quelle für die Bewertung sexueller Praxis, dann können geschlechtsangleichende Operationen von Transsexuellen nicht länger allein mit dem Argument moralisch verurteilt werden, dass diese einem ‚normalen‘ Sexualeben im Wege stehen. Wenn die Kategorie des Normalen überhaupt tauglich ist, dann höchstens in dem Sinne, dass es für den Menschen ‚normal‘ ist, seine Sexualität personal, das heißt in kultureller und individueller Selbstgestaltung, zu leben.

Es bleibt die theologische Frage, wie das Phänomen der Transsexualität selbst zu fassen ist.<sup>47</sup> Aus der Perspektive der ersten Person erzeugt die empfundene Differenz zwischen dem biologischen Geburtsgeschlecht und der eigenen Geschlechtsidentität einen erheblichen Leidensdruck. Transsexualität zeigt uns auf die dramatischste Weise, dass die Kongruenz zwischen dem biologischen Geschlecht (Mann/Frau) und der individuellen Geschlechtsidentität (Männlichkeit/Weiblichkeit) einer Person nicht von Natur aus immer vorhanden ist. Es gibt offenbar keine determinierte Kongruenz zwischen *sex*, *gender*, Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung. Diese fehlende Kongruenz ist keineswegs, wie oft unterstellt,<sup>48</sup> Ergebnis bloß individueller Willkür oder sozialer Konstruktionen,

<sup>45</sup> Vgl. Stephan Goertz, „Eine Form des Liebens. Für einen Perspektivwechsel in der Beurteilung der Homosexualität,“ in *Herder Korrespondenz Spezial: Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral*, Freiburg: Herder 2014, 44 – 49.

<sup>46</sup> Vgl. Karl-Wilhelm Merks, „Von der Sexual- zur Beziehungsethik,“ in *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, op. cit., 14 – 35; und zuletzt Konrad Hilpert, *Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015.

<sup>47</sup> Zur grundsätzlichen Frage des Verhältnisses der Theologie zu den Humanwissenschaften vgl. Magnus Striet, „Verdankte Autonomie. Humanwissenschaften und Schöpfungsglaube,“ in *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, hg. von Antonio Autiero, Stephan Goertz und Magnus Striet, Münster: LIT 2004 (*Studien der Moraltheologie*, Bd. 25), 123 – 141.

<sup>48</sup> Vgl. etwa Benedikt XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der Päpstlichen Familie vom 21. 12. 2012*, in AAS, Bd. 105, 2013, 47 – 54, 50, in der dt. Übersetzung: „Nach dem biblischen Schöpfungsbericht gehört es zum Wesen des Geschöpfes Mensch, dass er von Gott als Mann und als Frau geschaffen ist. Diese Dualität ist wesentlich für das Menschsein, wie Gott es ihm gegeben hat. Gerade diese Dualität als Vorgegebenheit wird bestritten. Es gilt nicht mehr, was im Schöpfungsbericht steht: ‚Als Mann und Frau schuf ER sie‘ (Gen 1, 27). Nein, nun gilt, nicht ER schuf sie als Mann und Frau; die Gesellschaft hat es bisher getan, und nun entscheiden wir selbst darüber. Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeiten, als Natur des Menschen gibt es nicht mehr. Der Mensch bestreitet seine Natur.“

sondern in der Evolution der menschlichen Natur als Möglichkeit selbst angelegt. Transsexuelle können den eigenen Körper schlicht nicht so akzeptieren, „wie er geschaffen wurde“<sup>49</sup>. Diese Unfähigkeit zur Akzeptanz ist Teil ihrer individuellen Natur. Die „Themen sexuelle Orientierung und Gender-Identität gewinnen ihre menschenrechtliche Dramatik vor allem [...] dadurch, dass Menschen oftmals gehindert werden, sich frei in ihrem kontingenten Sosein – das heißt in ihrer je eigenen ‚Natur‘ – zu erfahren.“<sup>50</sup> Wer normative Naturzwecke dekonstruiert, behauptet damit nicht zugleich, dass die sexuelle Orientierung oder Geschlechtsidentität eines Menschen eine bloße soziale Konstruktion darstellt. Nicht die Natur, sondern die Moral ist eine menschliche Konstruktion. Die katholische Kirche droht sich bei den Fragen der Homo- und Transsexualität von den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und anthropologischen Reflexionen der Gegenwart zu entfremden,<sup>51</sup> wenn sie bei der menschlichen Sexualität von determinierten Relationen ausgeht – zwischen *sex* und *gender*, zwischen *sex* und Geschlechtsidentität, zwischen *sex* und sexueller Orientierung. Da die Theologie aus guten Gründen reduktionistische Anthropologien kritisiert, insofern sie der komplexen Wirklichkeit des Menschen in seiner „natürlichen Künstlichkeit“ (Plessner) nicht gerecht werden, also letztlich seine Fähigkeit zur Freiheit negieren, sollte dies auch für den gesamten Bereich menschlicher Sexualität gelten. Theologische Aussagen über die menschliche Sexualität und Geschlechtlichkeit erwecken zuweilen den Eindruck abstrakter und definitiver Bestimmungen und gehen damit an der Plastizität und Pluriformität des menschlichen Daseins vorbei, über die uns die Wissenschaften und unsere Erfahrung aufklären. Die Heteronormativität ist eben nicht einfach ontologisch unvermeidlich, sondern eine ethische Konstruktion. Dies ist mir wichtig: Auch wenn es humanwissenschaftlich augenscheinlich eine Tatsache ist, dass es Homo- und Transsexualität gibt, so folgt aus dieser Tatsache ethisch zunächst einmal nichts. Denn „jeder Hinweis auf eine Tatsache lässt die Frage offen, wie ich mich angesichts dieser Tatsache ver-

---

49 Franziskus, *Amoris Laetitia*, Nr. 285. Vgl. auch a.a.O., Nr. 56: „Verfallen wir nicht der Sünde, den Schöpfer ersetzen zu wollen! Wir sind Geschöpfe, wir sind nicht allmächtig. Die Schöpfung geht uns voraus und muss als Geschenk empfangen werden. Zugleich sind wir berufen, unser Menschsein zu behüten, und das bedeutet vor allem, es so zu akzeptieren und zu respektieren, wie es erschaffen worden ist.“

50 Heiner Bielefeldt, „Die Leibhaftigkeit der Freiheit. Sexuelle Orientierung und Gender-Identität im Menschenrechtsdiskurs“, in *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, hg. von Daniel Bogner und Cornelia Mügge, Freiburg i.Br. et al.: Herder 2015 (*Studien zur theologischen Ethik*, Bd. 144), 145 – 153, 146 f.

51 Vgl. dazu Fehige, „Transsexuality.“

halten soll.“<sup>52</sup> Es ist der moralische Status des Menschen als Person, es ist seine Menschenwürde, die das sexuelle Verhalten sittlich normiert. Natürliche Gegebenheiten sind unbedingt zu berücksichtigen, wenn wir wissen wollen, was für den Menschen gut ist, was ihm gut tut. Aber diese Gegebenheiten selbst bilden nicht das Fundament der moralischen Forderungen. Das Sollen ist im absoluten Wert der Person, also in ihrer Freiheit, nicht in irgendwelchen Tatsachen ihrer Natur begründet.

Kann aber diesen Überlegungen nicht die Aussage aus dem Buch Genesis entgegengehalten werden, dass Gott den Menschen eben *als Mann und als Frau* geschaffen hat? Und dies zudem mit dem Auftrag verbunden ist, sich fortzupflanzen? Abgesehen von der Gefahr, dass ein solcher Einwand zu einem dem katholischen Denken im Grunde fremden biblischen Moralpositivismus führen kann,<sup>53</sup> wird in der heutigen Exegese des geschichtlich höchst einflussreichen Schöpfungsberichts darauf hingewiesen, dass die Erschaffung des Menschen als männlich und weiblich im Kontext der gemeinsamen Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit „nicht nur funktional zu Reproduktion und Erhaltung des Artmusters dient, sondern eine intime und gestaltungsfähige Beziehung ermöglicht.“<sup>54</sup> Daher ist schon biblisch betrachtet die *„menschliche Sexualität“* wesentlich verschieden von jener der Tiere.“<sup>55</sup> „Als Mann und Frau schuf er sie“ zielt auf die menschliche Liebesfähigkeit, von der vielleicht nicht der biblische Text, wohl aber die menschliche Erfahrung weiß, dass sie nicht exklusiv nur Heterosexuelle besitzen. Der Genesistext lenkt die Aufmerksamkeit also auf das, was den Menschen als Menschen auszeichnet. Die spezifisch menschliche Form der Gestaltung von Sexualität ist eine Gestaltung jenseits eines rein ‚natürlichen Sexualverhaltens‘,

<sup>52</sup> Friedo Ricken, „Warum Moral nicht naturalisiert werden kann“, in *Der Mensch – ein freies Wesen? Autonomie, Personalität, Verantwortung*, hg. von Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005 (*Topologien des Menschlichen*, Bd. 2), 249–258, 253.

<sup>53</sup> „In der Moral wie in jedem anderen Bereich missbilligt die Kirche jeden fundamentalistischen Gebrauch der Schrift, der etwa dadurch geschieht, dass man eine biblische Vorschrift von ihrem historischen, kulturellen und literarischen Kontext trennt“, Päpstliche Bibelkommission, *Bibel und Moral*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2008, Nr. 154.

<sup>54</sup> Andreas Schüle, *Die Urgeschichte (Gen 1–11)*, Zürich: TVZ 2009, 43.

<sup>55</sup> Georg Fischer, „... nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit“ (Gen 1,26). Die provokante Aussage von der Erschaffung des Menschen im Horizont von Altem Testament und Altem Orient, in *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer*, hg. von Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010 (*Topologien des Menschlichen*, Bd. 7), 153–175, 165.

welches es eben als solches nicht gibt.<sup>56</sup> Weil der Mensch Abbild Gottes ist, steht seine Sexualität zuallererst unter dem Anspruch, die Würde des anderen zu achten und zu schützen. Nicht dass sich Menschen sexuell fortpflanzen, zeichnet sie spezifisch als sexuelle Wesen aus, sondern dass sie es auf eine menschliche, also personale Weise können und sollen. In der katholischen Kirche wird es erst dann zu einer neuen Sicht auf das Phänomen der Transsexualität kommen, wenn sie sich löst von ihrer bisherigen sittlichen Bewertung der Sexualität von Transsexuellen.

---

**56** Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, „Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht“ (1966), in *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie*, hg. von Stephan Goertz, Freiburg i.Br. et al.: Herder und Freiburg (Schweiz): Academic Press Fribourg 2013 (*Studien zur theologischen Ethik*, Bd. 136), 241 – 256, 247: „Es gibt kein ‚natürliches Sexualverhalten‘ des Menschen im Sinne eines instinktiv richtigen Verhaltens wie beim Tier, sondern *was als ‚natürlich‘ gilt, ist notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen.*“ Vgl. auch Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, übers. von Monika Plessner, Frankfurt am Main: Fischer 1980, 193: „Seine biologische Konstitution treibt den Menschen, sexuelle Entspannung und Nahrung zu suchen. Aber seine biologische Konstitution sagt ihm nicht, wo er sich sexuell entspannen und was er essen soll. [...] Sexualität und Ernährung werden viel mehr gesellschaftlich als biologisch in feste Kanäle gedrängt. [...] Auch die Art, wie der Organismus tätig ist – Expressivität, Gang, Gestik – trägt den Stempel der Gesellschaftsstruktur.“