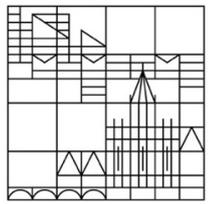


Universität
Konstanz



DER SOZIUS

Zeitschrift für Soziologie und Ethnologie



studentische Online-Zeitschrift • Universität Konstanz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Identität – Zwischen Möglichkeiten und Grenzen einer authentischen Identität in einer modernen Gesellschaft	
<i>Esra Öndüç</i>	2
E-Autos in Deutschland. – Warum zeigt das politische System eine hohe Resonanz?	
<i>Lukas Lautenschlager</i>	15
Welchen Einfluss hat Adoption auf das Individuum? – Eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Adoption, Verwandtschaft und individueller Wesensbestimmung	
<i>Edith Böder</i>	31

Vorwort

Liebe Leser:innen,

herzlich Willkommen zur ersten *sozius*-Ausgabe in 2022! Wir freuen uns, die Texte von Edith Böder, Lukas Lautenschlager und Esra Öndüç veröffentlichen zu dürfen.

Wir arbeiten stetig daran, den *sozius* voranzubringen. Vor einiger Zeit haben wir im Zuge dessen den Onlineauftritt der Zeitschrift erweitert. *Der sozius* ist nun auch auf Instagram unter @der.sozius zu finden. Hier erwarten euch regelmäßige Updates und auch Tipps rund ums Schreiben!

Wir laden alle, die Interesse an einer Veröffentlichung in einer der kommenden Ausgaben und einer intensiveren Beschäftigung mit dem eigenen Schreiben haben ein, ihre Texte bei uns einzureichen. Alle Informationen dazu finden sich auf der Webseite des *sozius* (<https://www.sozioogie.uni-konstanz.de/forschung/der-sozius/>).

Bei Fragen sind wir per Mail an redaktion.der-sozius@uni-konstanz.de oder über Instagram erreichbar!

Egal ob in der Frühsommersonne am Bodenseeufer oder an einem regnerischen Morgen mit Kaffee: *der sozius* liest sich überall gut! Viel Spaß mit der neuen Frühjahrsausgabe!

Esra Öndüç

Identität

Zwischen Möglichkeiten und Grenzen einer authentischen Identität in einer „modernen“ Gesellschaft

Zur Autorin

Esra Öndüç studiert seit 2018 Soziologie und Gender Studies an der Universität Konstanz. Während ihres Studiums gefällt es ihr besonders, sich von einer ethnologischen Perspektive mit verschiedenen Themen wie Indigenität, Körper und interaktive Herstellung von Raum auseinanderzusetzen. Der nachfolgende Text ist im Rahmen des Seminars „Thorstein Veblen. Die Theorie der feinen Leute“ von Philipp Neeb im Sommersemester 2020 entstanden.

Kontakt: esra.oenduec@uni-konstanz.de

Abstract

Das Nachdenken über das Selbst und die Auseinandersetzung mit klassischen Identitätsfragen, wie „Wer bin ich?“, „Wer will ich sein?“, „Welche Ziele habe ich?“ oder „Welchen Sinn hat mein Leben?“ lassen niemanden unverschont und beschäftigen fast jeden*jede einmal im Laufe des Lebens. Die folgende Arbeit soll eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Identität in einer „modernen“ Gesellschaft bieten und sich hierbei kritisch mit der Frage auseinandersetzen, inwiefern es den Individuen heute möglich ist, authentischer handeln zu können als noch vor den sozialstrukturellen Umbrüchen der 1960er Jahre. Hierbei werden erst die als verständlich erscheinenden Begriffe der Identität und Authentizität erläutert und danach anhand von Beispielen beschrieben, warum von einem Zuwachs von Authentizität besprochen werden kann. Danach werden anhand von Beispielen z.B. dem des „Wahnsinns“ mögliche Grenzen der Authentizität gezogen.

1. Einleitung

Das Nachdenken über das Selbst und die dadurch entstehenden Probleme beschäftigt keine Gesellschaft mehr als die „moderne“. Befreit von Sorgen der materiellen Lebensabsicherung widmen sich die Individuen, besonders seit den sozialstrukturellen Umbrüchen der 1960er Jahre, nun dem Nachdenken über ihre Identität und den Lebenssinn. Die Auseinandersetzung mit klassischen Identitätsfragen, wie „Wer bin ich?“, „Wer will ich sein?“, „Welche Ziele habe ich?“ oder „Welchen Sinn hat mein Leben?“ lassen niemanden unverschont und beschäftigen fast jeden einmal im Laufe des Lebens. Der Anstieg des Bildungsniveaus, die Verkürzung der Arbeitszeiten und der allgemeine Wohlstandsanstieg bei gleichbleibender sozialer Ungleichheit sind Gründe, weshalb sich die altbekannten Rahmenbedingungen für Zugehörigkeit und Anerkennung verändert haben (vgl. Hitzler 1994, S. 76). Zudem hat sich die Situation der Frau gewandelt. Ihre Emanzipation von der traditionellen Rolle als Hausfrau und Mutter führte zu einer Vervielfältigung der Familienmodelle und war eine der vielen Voraussetzungen für eine individualisierte, pluralisierte und differenziertere Gesellschaft. Arbeitsplatz- und häufiger Partner*innenwechsel sind keine Seltenheit mehr und bilden Indikatoren für die Herauslösung der Menschen aus ihren sozialen Klassen oder Schichten (vgl. Hitzler 1994, S. 76).

Folge dieser Prozesse sind mehr Freiheit und Unabhängigkeit vom sozialen und soziokulturellen Umfeld, wodurch dem Individuum immer mehr Handlungsmöglichkeiten zur Auswahl stehen und in diesem Optionsdschungel seinen eigenen Weg finden kann bzw. muss (vgl. Müller 2009, S. 62). Identitäten und Sinngebung wurden aus ihrer traditionellen Vorbestimmtheit entbettet und sind heutzutage persönliche Aufgabe der Menschen (vgl. Eickelpasch und Rademacher 2004, S. 7). Hinzu kommt noch das normative Postulat, sich in allen Situationen besonders authentisch zu verhalten. Bereits Friedrich Nietzsche formulierte 1874, dass der Mensch seinem Gewissen folgen solle, welches ihm zurufe „Sei du selbst!“ (Nietzsche 2014, S. 6). Heutzutage vermitteln Medien wie beispielsweise „Germanys Next Topmodel“, „BRAVO“ oder die eher spirituelle Zeitschrift „Happinez“ dieselbe Botschaft und fordern von ihren Konsument*innen, dass sie immer sie

selbst seien sollen (Bravo 10.06.2020) und „was auch immer [sie tun], [sie] es aus [ihrem] tiefsten Herzen heraus“ (Kistler 2020, S. 92) machen sollen. Es sei wichtig, „auf die eigenen Gefühle“ zu hören und ihnen in seinen Handlungen Ausdruck zu verleihen. Es dürfe niemals eine Spur von Unsicherheit aufkommen, stattdessen sollte man immer wissen und zeigen, was man will (vgl. Tavakoli 2019). Doch hier drängt sich die Frage auf: Ist das überhaupt möglich? Im folgenden Beitrag soll diskutiert werden, ob dem Individuum der modernen Gesellschaft tatsächlich mehr Möglichkeiten der Individualität, freien Entfaltungsmöglichkeit und Authentizität geboten werden als in traditionellen Gesellschaften oder ob dem nach wie vor gesellschaftliche Grenzen gesetzt sind. Um dem angemessen nachgehen zu können, werden zunächst im ersten Abschnitt die Begriffe Identität und Authentizität vorgestellt. Anschließend wird anhand des Identitätskonzeptes der „Bastelexistenz“ von Ronald Hitzler und Anne Honer (Hitzler und Honer 1994) diskutiert, inwiefern durch die gesellschaftlichen Umbrüche ein individuelleres und auch authentischeres Leben möglich ist. Danach werden Argumente dargestellt, die gegen die Möglichkeit eines authentischeren Lebens sprechen, und dann in einem Fazit die gewonnenen Ergebnisse zusammengefasst.

2. Annäherung an die Begriffe Identität und Authentizität

Die zwei zentralen Begriffe des vorliegenden Essays sind Identität und Authentizität, und um ein besseres Verständnis ihrer Bedeutung zu erlangen, werden sie in diesem Kapitel erläutert. Bei dem Begriff der Identität kann gesagt werden, dass zwar jeder Mensch eine Identität trägt, die Bedeutung aber nicht allen von sich aus bewusst ist. So wird Identität definiert als ein Bewusstsein, welches „in seinem Handeln und Denken eine gewisse Konsequenz“ (Abels 2014, S. 172) fordert. Der Begriff wird ursprünglich abgeleitet von dem lateinischen Wort „idem“, was „derselbe“ heißt (vgl. Müller 2009, S. 15), wodurch sich schließen lässt, dass Identität nicht nur eine individuelle Kompetenz oder ein persönliches Merkmal darstellt, sondern mit einer Einheit und Gleichheit in Verbindung gebracht wird. Es wird zwischen sozialer, personaler und einer Ich-Identität unterschieden (vgl. Müller 2009, S. 386). Erstere befasst sich mit der Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen und

hat daher eher in traditionellen Gesellschaften eine bedeutsame Rolle. Die Identifikation mit einem sozialen Kollektiv ist stark ausgebildet, wodurch auch die Identität der Einzelnen stark von diesem geprägt wird. Doch dies änderte sich in der Moderne. Die Bedeutsamkeit der sozialen Identität ging zurück und die personale Identität rückte in den Vordergrund, welche „die Einmaligkeit des einzelnen Individuums im Zusammenhang mit seiner unverwechselbaren Lebensgeschichte“ (Hillmann 2007, S. 355) beschreibt. Die Ich-Identität eines Menschen jedoch lässt sich nicht in eine dieser beiden Kategorien einordnen, denn sie ist das Bild, welches Menschen von sich selbst haben und durch Interaktionspartner*innen entsteht (vgl. Müller 2009, S. 11). Folglich ist Identität nicht etwas Naturgegebenes, sondern wird erst in sozialen Interaktionen und Beziehungen ausgebildet und ist ein „fortwährend ablaufender Interaktionsprozess zwischen Individuum und Gesellschaft“ (Müller 2009, S. 11). Es gilt hierbei ein Gleichgewicht zwischen den eigenen Ansprüchen und sozialen Erwartungen zu finden (vgl. Abels 2014, S. 172). So lässt sich Identität mit einem Steuerungssystem vergleichen, was den Hintergrund von Einstellungen und Handlungen erschafft (vgl. Müller 2009, S. 386). Da sich die Strukturen durch die gesellschaftlichen Umbrüche verändert haben, wird es immer schwieriger, eine stabile Identität aufrechtzuerhalten und dem Leben Sinn zu verleihen. Diesen zu finden ist jedoch zentrale Aufgabe einer gelingenden Identität (vgl. Müller 2009, S. 11), weswegen es zu sogenannten „Bastelexistenzen“ (Hitzler und Honer 1994) kommt.

Der Begriff der Authentizität wird immer dann in einer Kommunikationssituation wichtig, wenn die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der Akteur*innen bewertet wird (vgl. Keller 2015, S. 62). Grundsätzlich fordert die Authentizitäts-Norm Ehrlichkeit und Echtheit von den Interaktionspartner*innen und bedeutet, dass das Kommunizierte mit dem Gedachten übereinstimmen muss (vgl. Keller 2015, S. 65). Dies kann dadurch erreicht werden, dass persönliche Gedanken, Meinungen oder Wünsche unmittelbar kommuniziert oder ausgelebt werden. Goffman schreibt hierzu, dass diejenigen Darstellungen von Außenstehenden als ehrlich bewertet werden, welche scheinbar ohne Absicht stattfänden, als seien sie „ein Produkt unbewußter Reaktion des Einzelnen auf die tatsächliche Situation“ (Goffman 2010, S. 65). Inszenierte Handlungen hingegen gelten als unauthentisch und führen stets

zu einer negativen Beurteilung des Kommunikationspartner*innen (vgl. Keller 2015, S. 65). Außerdem wird Authentizität mit dem Prinzip der Originalität verknüpft, welche als „Innerlichkeit“ bezeichnet wird. Demzufolge habe jeder Mensch ein eigenes, originelles Selbst, welches ihn*sie von anderen unterscheidbar mache und dem er*sie in seinen Handlungen Ausdruck verleihen solle. So bedeutet authentisch sein der eigenen Originalität treu zu bleiben (vgl. Parthe 2011, S. 21). Diese ‚Selbsttreue‘ wird durch den gesellschaftlichen Druck zu konformem Verhalten gefährdet, weshalb die innere Natürlichkeit des Individuums äußeren Einflüssen gegenüber standhaft bleiben muss (vgl. Parthe 2011, S. 21). So findet man seine wahre Bestimmung nicht in der Gesellschaft, sondern müsse sich stattdessen von dieser abwenden und in seinem eigenen Inneren danach suchen (vgl. Parthe 2011, S. 22). Authentizität fordert außerdem vom Individuum eine gewisse innere Kohärenz hinsichtlich seiner Wünsche, Ziele, Ideale und Werte (vgl. Parthe 2011, S. 29). Es kann gesagt werden, dass das Konzept der Authentizität mit der Vorstellung eines konsistenten „wahren Selbst“ verbunden wird, das unabhängig von äußeren Einflüssen sein soll.

Im folgenden Kapitel wird anhand des Identitätskonzepts von Hitzler und Honer darauf eingegangen, inwiefern es möglich ist, authentischer zu handeln als in traditionellen Gesellschaften. Sie verwenden die Metapher des *Bastlers*, um die Lebensform des individualisierten Menschen der postmodernen Gesellschaft zu repräsentieren.

3. Zwischen Möglichkeiten und Grenzen einer authentischen Identität

3.1 Warum uns die Moderne mehr Authentizität bringt

Das Identitätskonzept von Hitzler und Honer beschreibt die Existenzform der Menschen der (post-)modernen Gesellschaft, und es kann argumentiert werden, dass die Entwicklungen dem Menschen ein authentischeres Leben ermöglichen. Die Herauslösung des Menschen aus verbindlichen, traditionellen Vorgaben und der kulturellen Dauerorientierung sind Segen und Fluch zugleich für ihn (vgl. Hitzler und Honer 1994, S. 307). Sie gibt ihm einerseits ein Gefühl von Freiheit und bedeutet

andererseits einen Zugewinn an Selbstbestimmung und Entscheidungsmöglichkeiten. Es liegt nun in der Hand des Individuums, wer er*sie sein möchte und welchen Lebensweg er*sie gehen wird. Mit der Entscheidung, welche Elemente das Individuum zu seinem Lebensstil „dazubasteln“ möchte, helfen ihm keine kollektiven, sondern nur noch eigene Präferenzen. Identität und Sinngebung sind Angelegenheit der Individuen selbst, da sie weitestgehend unabhängig von Kollektiven aus eigener Kraft heraus ihre Entscheidungen treffen können (vgl. Hitzler und Honer 1994, S. 309). Zwar haben soziale Herkunft oder die Berufswahl der Eltern immer noch Einfluss auf den persönlichen Lebensentwurf, jedoch ist es heutzutage leichter, sich aus den Strukturen zu emanzipieren. Die Auflösung fest vorgegebener Rahmenbedingungen zersplittert die vorgegebene Lebenswelt in verschiedene Teil-Orientierungen. Das Individuum ist umgeben von Ansichten, Meinungen, Entscheidungen, Plänen und Entwürfen anderer Menschen (vgl. Hitzler und Honer 1994, S. 307), welche eine Art „Optionen-Karussell“ (Hitzler 1994, S. 77) bilden. Das Hin-und-her-Springen zwischen verschiedenen Gruppenorientierungen und der Wechsel sozialer Rollen sind alltägliche Handlungen des individualisierten Menschen. Es besteht keine Verpflichtung mehr zu einer einheitlichen Identität, welche sich über alle sozialen Interaktionen ziehe; stattdessen kann nach täglichem Empfinden entschieden werden, wer man sein möchte. Es stellt kein Hindernis mehr dar, Arbeitsplatz, Familie, Wohnort oder Religion zu wechseln. Hier wird auch deutlich, was mit der Metapher der „Bastelexistenz“ gemeint ist: Sie drückt die reflexive Konstruktion der modernen Identität aus, bei der das Individuum eigenverantwortlich nach seinen subjektiven Relevanzen die eigene Existenz zusammenstückelt (vgl. Hitzler und Honer 1994, S. 311). Tag für Tag kann es sich in einem kontinuierlichen Prozess der Selbsthinterfragung und Selbststilisierung neu erschaffen (vgl. Eickelpasch und Rademacher 2004, S. 22). Befreit von vorgegebenen Normen und einem festen Ziel, welches es erreichen muss, kann es verschiedene Wege ausprobieren und sein Leben frei gestalten. Dabei besitzt es die Eigenschaft, Widersprüche, Ungereimtheiten oder Zufälle besser verarbeiten zu können als die Individuen traditionaler Gesellschaften (vgl. Eickelpasch und Rademacher 2004, S. 24). Das Identitätskonzept von Hitzler und Honer geht also davon aus, dass Identitätsbildung und Sinngebung sich mehr oder weniger zu einer Privatangelegenheit entwickelt

haben (vgl. Müller 2009, S. 63), sodass das Individuum an Selbstbestimmung, Individualität und Authentizität gewinne.

Jedoch stellt die Freiheit nicht nur einen Segen, sondern auch einen Fluch für das Individuum dar (vgl. Hitzler und Honer 1994, S. 307). Denn durch die Herauslösung des Individuums aus Gruppenmitgliedschaften und den Rückgang der sozialen Identität gewinnt es zwar an Handlungsmöglichkeiten, verliert jedoch gleichzeitig sein Dasein überwölbende schützende „Sinn-Dach“ (Hitzler und Honer 1994, S. 307), welches ihm vorher durch Gruppenmitgliedschaften gegeben wurde. So erscheint die Lebenslage auf den ersten Blick nach außen hin stabil, jedoch ist dies trügerisch, denn ein individualisiertes Leben bedeutet immer existentielle Verunsicherung und „ein ‚zur Freiheit‘ verurteiltes Leben“ (Hitzler und Honer 1994, S. 307). Es gibt keine allgemein anerkannten Sinngeneratoren mehr, welche Handlungssicherheit bilden, stattdessen ein Meer an Sinnangeboten und Handlungsalternativen. Der Mensch befindet sich zwar auf einem „Optionen-Karussell“, was spaßig erscheinen mag, jedoch ist ein Absteigen unmöglich und kann somit zu einer sehr aufreibenden Angelegenheit werden. Das ständige Hinterfragen und Überdenken des eigenen Handelns und die dauerhafte Wahl- und Entscheidungssituation kostet ihn viel Kraft, und es besteht immer Unsicherheit darüber, ob er wirklich „richtig“ gehandelt hat. Egal welche Entscheidung getroffen wird, es bedeutet immer ein Nicht-Machen anderer Möglichkeiten und führt zur Rastlosigkeit. Das Leben in einer modernen, leistungsorientierten Gesellschaft bedeutet auch immer diejenige Handlungsoption zu wählen, welche am meisten Gewinn bringt, sodass die Lebenssituation sich potenziell immer noch „verbessern“ kann. Ganz nach dem Motto „alles ist möglich“, wird auch „alles“ von einem erwartet (Müller 2009, S. 249). Im Folgenden werden Argumente genannt, die erläutern, weshalb auch in einer modernen Gesellschaft den Individuen Grenzen gesetzt werden und es nicht gänzlich aus sich selbst heraus authentisch handeln kann.

3.2 Grenzen der Authentizität

Individualität und Authentizität treten als normatives Postulat auf, und die Suche nach Einzigartigkeit scheint in vielen Situationen zwanghaft zu sein. Dieses Phänomen lässt sich auch bei jüngeren Altersgruppen in der Welt der sozialen Medien

oder Mode beobachten, wo die Individuen durch einen besonders originellen Stil versuchen, ihre Einzigartigkeit zum Ausdruck zu bringen (vgl. Esposito 2004, S. 13f.).

Auch der Umgang mit Menschen, die umgangssprachlich als „wahnsinnig“ oder „irre“ kategorisiert werden, zeigt wo die Strukturen der Gesellschaft authentischem Handeln Grenzen setzen. Ihr Verhalten könnte als authentisch betrachtet werden, stattdessen wird es aber als krankhaft eingestuft, da es eine Abweichung vom Standard der Nicht-Wahnsinnigen darstellt. Michel Foucault schreibt 1961 in seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft – Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, dass die Grenze zwischen dem, was gesellschaftlich akzeptiert wird und dem, was als unnormal oder krankhaft gilt, keine feste Konstante sei, sondern sich im Verlauf der Geschichte verändert habe. Dabei geht es ihm nicht um den Wahnsinn selbst, sondern um den Umgang mit ihm (vgl. Raffnsøe et al. 2011, S. 87-92). Seit dem 14. und 15. Jahrhundert wurden die „Irren“ aus der Gesellschaft verstoßen, und man vertrieb sie an weit von der Gesellschaft entfernte Orte wie die wenig besiedelte Landschaft oder auf Schiffe (vgl. Raffnsøe et al. 2011, S. 92). Durch die Verbannung anders handelnder Menschen setzte die Gesellschaft eine Grenze, wie groß der individuelle Handlungsspielraum sein durfte und wieviel „Echtheit“ erlaubt war. Wer über die Grenze des konstruierten, normativen Rahmens hinaus handelte, wurde verstoßen. Als Ludwig der XIV. im Jahr 1657 den Erlass zur Gründung eines „Hôpital general“ (Raffnsøe et al. 2011, S. 93) unterzeichnete, setzte er den Grundstein der Internierung. Es wurden Menschen eingewiesen, die als „nicht-normal“ galten, Probleme und Chaos verursachten. Unter ihnen waren nicht nur „Irre“, sondern auch Menschen mit Geschlechtskrankheiten, Epileptiker*innen, sogenannte Verschwender*innen, Bettler*innen und Verbrecher*innen. Heute haben sich die gesellschaftliche Ordnung und die Grenze zwischen dem, was als „normal“ und „nicht-normal“ gilt, verschoben, sodass Geschlechtskranke, Epileptiker*innen oder Bettler*innen nicht mehr zu den Menschen gehören, welche in eine Institution eingewiesen werden. Sie gehören ins gesellschaftliche Normativ und werden akzeptiert. Menschen jedoch, die nicht regelkonform handeln, werden weiterhin mit Medikamenten ruhiggestellt, therapiert oder von der Gesellschaft ausgeschlossen, sodass sie keine Herausforderung oder gar Bedrohung für ihr Umfeld darstellen.

Beispielsweise werden Kinder in der Schule als zu unruhig empfunden, entsteht schnell der Verdacht einer Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung, kurz ADHS. Ihr Verhalten entspricht nicht dem der anderen; sie sind „zu“ authentisch, sodass man sie mithilfe von Medikamenten behandeln muss. So wird auch das natürliche Verhalten „psychisch Kranker“ und vieler anderer Menschen verändert, sodass sie in das gesellschaftliche Normativ hineinpassen. Die soziale Ordnung und die Perspektive dessen, was als „normal“ betrachtet wird, wird durch Sozialisation internalisiert (vgl. Abels 2007, S. 15f.). Die „Irren“ seien eine Abweichung vom Natürlichen und Normalen (Raffnsøe et al. 2011, S. 104), dabei könnte hierbei gesagt werden, dass ihr Handeln natürlicher ist als jenes, welches durch Sozialisation verändert wurde. Es lässt sich daher durchaus behaupten, dass Menschen, welche erfolgreich sozialisiert sind, weniger natürlich und authentisch handeln als etwa die „Irren“.

Für Foucault stellt die Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft jedoch eine funktionelle Realität innerhalb der Gesellschaft dar, da sich Wahnsinn und Vernunft gegenseitig konstituierten (vgl. Raffnsøe et al. 2011, S. 105ff.). Nur durch die Bestimmung dessen, was als „unnormale“ gilt, könne die Gesellschaft festlegen, was „normal“ sei und so gesellschaftliche Ordnung herstellen. Durch diesen Prozess fielen viele natürliche Handlungen aus dem normativen Rahmen und würden gesellschaftlich nicht akzeptiert werden.

Die Theorie von Hitzler und Honer besagt, dass Identität und Sinngebung Angelegenheit des Einzelnen sind. Dabei betonen sie jedoch auch, dass der persönliche Sinn aus bereits vorgegebenen Sinnangeboten zu einem eigenen „Sinn-Paket“ (Hitzler und Honer 1994, S. 309) zusammengeschnürt werden muss. Das bedeutet, dass die Einzelnen ihrer Identität keinen eigenen, völlig neuen Sinn geben muss, sondern dieser aus dem vorgegebenen Angebot übernommen wird. Sinnangebote stellten hierbei Einstellungen, Präferenzen oder Rollen dar. So deutet die Zusammenstellung einzelner Sinnangebote zu einer eigenen Identität vielleicht auf einen individuellen Lebensstil hin, da dessen Kombination einzigartig ist, jedoch keinesfalls auf einen besonders „originellen“ (Hitzler 1994, S. 85).

Das Zusammenbasteln der Sinnangebote und Rollen ist problematisch und deutet nicht auf ein authentisches Handeln hin. Denn soziale Rollen richteten sich nach Handlungserwartungen, welche „ihrerseits Ausdruck geltender sozialer Normen“ (Bellebaum 2001, S. 53) sind. So hat man beispielsweise in der Rolle als Arbeitslose*r, Ehefrau*mann, Studierende*r oder Künstler*in bestimmte Aufgaben. Auch ist die Rolle einer Lehrkraft mit gewissen Verhaltenserwartungen verknüpft, aufgrund derer man nicht davon ausgeht, dass ein*e Träger*in dieser Rolle im Klassenzimmer raucht, Bier trinkt oder seine*ihre Schüler*innen mobbt. Tut er*sie dies doch, werde er*sie mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit vom Umfeld sanktioniert (vgl. Abels 2007, S. 122f.). Einerseits kann die Identität an Individualität und Authentizität gewinnen, da heutzutage die Kombination verschiedener Rollen möglich ist (vgl. Hitzler 1994, S. 84f.), jedoch kann ein Mensch in einer bestimmten Situation nur ein bestimmtes Kontingent an Rollen einnehmen. Beispielsweise muss auch in einer modernen Gesellschaft in der Rolle der Lehrperson auf die Rolle des Hippies verzichtet werden, da die gesellschaftlich vorgegebenen Normen diese Kombination verhindern, wodurch die Identität zu bestimmten Zeitpunkten beschnitten wird und nicht unbedingt authentischer ist als in traditionellen Gesellschaften. Betrachtet man einen Menschen über einen längeren Zeitraum hinweg, kann er*sie vielleicht authentischer sein als zuvor, da es den Individuen der modernen Gesellschaft heutzutage möglich ist, zwischen Identitäten und Rollen zu wechseln. Seine*Ihre Authentizität in einer Situation zu einem bestimmten Zeitpunkt bleibt hingegen weiterhin beschränkt.

Es ließe sich auch argumentieren, dass diejenigen Menschen authentisch handeln, welche sich gänzlich gegen Normen verhalten und ihren Lebensstil losgelöst von rollengebundenen Verhaltensvorgaben frei entscheiden. Beispielsweise können sich Individuen bewusst für ein Leben wie das eines Obdachlosen entscheiden, d.h. auf Konsum zu verzichten und keinen festen Wohnsitz zu haben. Damit kann der Eindruck erweckt werden, dass sie ihren Lebensstil frei gewählt haben und nicht durch äußere Faktoren dazu gezwungen wurden. Jedoch werde die Einstellung eines Menschen immer von seiner Umwelt beeinflusst bzw. erzwungen (vgl. Abels 2007, S. 34f.). Die Zwanghaftigkeit besteht allerdings nicht aus offensichtlichen

Faktoren wie Arbeitslosigkeit, sondern darin, dass die Lebenseinstellung durch Sozialisation oder Begegnungen beeinflusst wird, wodurch der Mensch nie „völlig frei“ und „authentisch“ ohne Beeinflussung seiner Umwelt handeln kann.

Aufgrund der vielen Entscheidungsmöglichkeiten und des hohen Drucks, besonders individuell zu sein, orientieren sich viele Individuen an vorgefertigten Lebensentwürfen, welche durch Medien vermittelt werden. Beispielsweise spielen hierbei Influencer*innen, Romanfiguren oder Fernsehstars eine große Rolle, da durch sie dem Druck ausgewichen werden kann. Jedoch werden dabei oftmals nicht nur einzelne Ansichten oder Präferenzen übernommen, sondern die Menschen versuchen das ganze Leben ihres Vorbilds zu kopieren. Das Nacheifern und die versuchte Übernahme ganzer Identitäten stellt hierbei keinen Anstieg der eigenen Authentizität dar, sondern einen Verlust. Heute orientiert sich die Existenz vielleicht nicht mehr an der Familie, dafür bilden andere Gruppierungen oder Menschen Grundlage der eigenen Handlungen. Diese Entwicklung zeigt, dass das Individuum nicht an Individualität und Authentizität gewinnt, sondern durch die fehlenden Sinngeneratoren oftmals mit der Lebensführung überfordert ist und daher versucht, das Leben anderer zu kopieren.

Die genannten Beispiele zeigen, dass Individualität und Authentizität des Einzelnen auch in der modernen Gesellschaft noch begrenzt werden.

4. Fazit

Der Beitrag hat sich mit den Möglichkeiten und Grenzen einer authentischeren Identität in einer „modernen“ Gesellschaft befasst. Abschließend lässt sich einerseits sagen, dass der Strukturwandel und die Abkehr von traditionellen Normen Identitäten aus starren, vorgegebenen Strukturen herausgelöst haben, wodurch den Individuen selbstbestimmtere und individuellere Lebensgestaltungen möglich sind. Andererseits werden Handlungen und Identitäten auch heute noch von einer kulturellen Ordnung geleitet, welche die Akzeptanz von Handlungen und Individuen beeinflusst und bestimmte Ansichten, Präferenzen oder Rollenkombinationen weiterhin verborgen bleiben müssen, um keine negativen Konsequenzen zu erfahren.

Auch das Zusammenfügen bereits vorgefertigter Sinnpakete oder Lebensentwürfe zur eigenen Identität spricht gegen die Authentizität von Identität. Durch die dauerhafte Zugänglichkeit auf das Leben von Mitmenschen und den Druck zur Individualität eifern insbesondere junge Menschen einzelne Aspekte anderer Identitäten nach und kopieren diese.

An dieser Stelle zeigt sich jedoch eine Problematik auf, welche sich im Verlauf der Arbeit bezüglich der Begrifflichkeit der Authentizität herausgestellt hat. Die Bedeutung von Identität und Authentizität liegen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Authentizität geht von einer gewissen Innerlichkeit und einem eigenen, originellen Selbst aus während Identität zwar ebenfalls mit einer Einheit und Gleichheit verbunden wird, jedoch auch erst in sozialen Interaktionen entsteht. Das naturgegebene innere Selbst gibt es laut Definition der Identität nicht, da sich diese durch Interaktion zu anderen formt. Der Mensch ist ein soziales Wesen, befindet sich die meiste Zeit in Gesellschaft und kann sich nicht von dieser abwenden. Er konstituiert seine Identität nur in Resonanz zu seinen Mitmenschen, da er immer von diesen umgeben ist. Es ist unmöglich, die Grenze zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“ und damit die Eigenschaften zu bestimmen, welche nicht „von innen heraus“ kommen und somit „nicht authentisch“ sind. Außerdem können Personen in ihrer Identität von der Umwelt inspiriert werden und diese Identitätsaspekte intensiv fühlen und somit „authentisch“ sein. Zudem erfolgt die Beurteilung, wie authentisch der*die Kommunikationspartner*in ist, nicht nach festen Maßstäben, sondern meist eher aus „dem Bauch heraus“, weshalb es schwierig ist, ein Urteil darüber zu fällen, ob die Individuen der „modernen“ Gesellschaft an Authentizität dazugewonnen haben. Die Möglichkeiten und Grenzen von Authentizität sind unklar und es könnte sogar behauptet werden, dass Authentizität eine Erscheinung des 21. Jahrhunderts ist, die es eigentlich nicht gibt.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz. 2007. *Einführung in die Soziologie. Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abels, Heinz. 2014. Identität. In: *Wörterbuch der Soziologie*, Hrsg. Günter Endruweit, Gisela Trommsdorff und Nicole Burzan, Konstanz & München: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Bellebaum, Alfred. 2001. Soziale Rolle. In: *Soziologische Grundbegriffe*, Hrsg. Alfred Bellebaum, Berlin, Stuttgart, Köln: Kohlhammer Verlag.
- Bravo. 10.06.2020. *Sei du selbst!* www.bravo.de/sei-du-selbst-83525.html (Zugegriffen: 27.08.20).
- Eickelpasch, Rolf und Claudia Rademacher. 2004. *Identität. Einsichten. Soziologische Themen*. Wetzlar: transcript Verlag.
- Esposito, Elena. 2004. *Die Verbindlichkeit des Vorübergehenden: Paradoxien der Mode*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Goffman, Erving. 2010. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München & Zürich: Piper Verlag.
- Hillmann, Karl-Heinz (Hrsg.). 2007. *Wörterbuch der Soziologie* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Hitzler, Ronald. 1994. Sinnbasteln: zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen. In: *Das symbolische Kapital der Lebensstile: zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Hrsg. Ingo Mörth und Gerhard Fröhlich, 75-92. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hitzler, Ronald und Anne Honer. 1994. Bastelexistenz: über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Hrsg. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, 307-315. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Keller, Katrin. 2015. *Der Star und seine Nutzer. Starkult und Identität in der Mediengesellschaft*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Kistler, H. 2020. Bishnoi. Leben aus dem tiefsten Herzen. *Happinez. Das Mindstyle Magazine. Selbst-Bewusst-Sein. Lebe Deine Innere Wahrheit* 6.
- Müller, Bernadette. 2009. *Identität. Soziologische Analysen zur gesellschaftlichen Konstitution der Individualität*. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. Schopenhauer als Erzieher. In: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Hrsg. Michael Holzinger, Berlin: Holzinger Verlag.
- Parthe, Eva-Maria. 2011. Ethische Autonomie und Authentizität. In: *Authentisch leben? Erfahrungen und soziale Pathologien in der Gegenwart*, Hrsg. Eva-Maria Parthe, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Raffnsøe, Sverre, Marius Gudmand-Høyer und Morten S. Thaning. 2011. *Foucault. Studienhandbuch*. München: Wilhelm Fink.
- Tavakoli, Sara. 2019. *Authentizität im Leben. Warum sage ich Verabredungen zu, die mich stressen? Über die Schwierigkeit, authentisch zu sein*. <https://www.stern.de/neon/herz/psyche-gesundheit/authentisch-sein--was-das-heisst-und-warum-es-so-wichtig-ist-im-leben-8920242.html> (Zugegriffen: 27.08.2020)

Lukas Lautenschlager

E-Autos in Deutschland

*Warum zeigt das politische System eine hohe
Resonanz?*

Zum Autor

Lukas Lautenschlager studiert im Bachelor Soziologie mit dem Nebenfach Literatur an der Universität Konstanz. Neben unterschiedlichen kulturellen Kontexten interessiert er sich besonders für politische Soziologie. Der nachfolgende Text ist im Klassikerseminar „Niklas Luhmann ‚Ökologische Kommunikation‘: von der Umweltkrise zum Klimawandel“ entstanden.

Kontakt: lukas.lautenschlager@uni-konstanz.de

Abstract

Der Essay versucht zu erklären, warum die deutsche Politik die Verbreitung von Elektroautos stark fördert. Denn das Ersetzen der Verbrenner mit Elektroantrieben ist weder die einzig denkbare noch die geeignetste Lösung, um das proklamierte Ziel nationaler CO₂ Neutralität zu erreichen. Zur Erklärung betrachtet die Arbeit Expertengutachten sowie Parteiprogramme aus einer systemtheoretischen Perspektive. Die Analyse zeigt zunächst, dass die Verbreitung von Elektroautos eine unter demokratischen Bedingungen umsetzbare Lösung ist, um dann nachzuzeichnen, wie das bleibende Problem der durch den Verkehr entstehenden Emissionen in den Energiesektor externalisiert wird. Diese Externalisierung wird von der internen Differenzierung der Verwaltung und dem politisch weniger problematischen Energiesektor begünstigt.

1. Einleitung

Elektromobilität zeigt eine hohe Resonanz in der Politik: Nicht nur in den Parteiprogrammen der 2017 gewählten Koalition wird die Verkehrswende durch Elektromobilität beschworen (vgl. CDU/CSU 2017, SPD 2017), auch in den Kaufprämien für Elektroautos, dem Ausbau der Ladeinfrastruktur, Sonderrechten für E-Autofahrer, wie das Mitbenutzungsrecht von Busfahrbahnen, sowie dem Ersetzen von Fahrzeugen im Personennahverkehr und Gesundheitswesen mit E-Autos drückt sich die Unterstützung der Politik aus (vgl. Die Bundesregierung 2011). Auf den ersten Blick scheint diese große Resonanz damit zu erklären, dass die Verbreitung von E-Autos eine geeignete Maßnahme ist, um das Klima zu schützen, denn die Reduktion des CO₂-Ausstoßes ist zentraler Ansatzpunkt um den Klimawandel aufzuhalten. Politiker*innen versuchen Maßnahmen zu finden, um die Emissionen zu reduzieren. Durch das Ersetzen herkömmlicher Verbrenner mit Lithiumbatterien betriebenen E-Autos wird versucht, den Verkehrssektor klimaneutral zu gestalten.

Doch Elektroautos sind weder die perfekte noch die einzig denkbare Lösung. Zwar stoßen Elektrofahrzeuge kein CO₂ beim Fahren aus, jedoch benötigen sie bei der Herstellung sowie für das Laden der Batterie Energie. Diese Energie wird zum Großteil aus fossilen Brennstoffen gewonnen, die bei der Verbrennung CO₂ freisetzen. Außerdem wird sich insgesamt der CO₂-Ausstoß im Verkehrssektor in Zukunft, durch den Trend des anhaltenden Wachstums der Verkehrsleistung, auf deutschen Straßen kaum reduzieren (vgl. Sachverständigenrat für Umweltfragen [SRU] 2017, S.61). Auch wenn Lithiumbatterien heute im Vergleich zu anderen potenziellen CO₂-neutralen Antriebsarten, beispielsweise Wasserstoff oder synthetischem Kraftstoff, den höchsten Wirkungsgrad besitzen (vgl. Machhammer 2020), ist der Fokus auf Batterien nicht alternativlos. Synthetische Kraftstoffe stecken noch in den Anfängen ihrer Entwicklung, könnten aber im Unterschied zu Batterien auch in der Containerschifffahrt sowie im Flugverkehr eingesetzt werden (Tatje 2021). Außerdem würden sie auch herkömmliche Verbrenner CO₂-neutral machen. Elektrische Oberleitungen gibt es für Eisenbahnen schon längst und könnten vermehrt auch auf Autobahnen eingesetzt werden. Denkbar wären auch Gesetze, die den Ver-

kehr insgesamt reduzieren oder ein Tempolimit auf Autobahnen. Meine Forschungsfrage lautet deshalb: Wie lässt sich, trotz soeben aufgezeigter Schwächen und möglicher Alternativen, die starke Resonanz der Politik auf Lithiumbatterie betriebene PKWs erklären? Anschließend an Niklas Luhmanns Gedanken in *Ökologische Kommunikation* (2004) lautet meine These: Die Politik unterstützt E-Autos als eine unter den Bedingungen des demokratischen Systems umsetzbare Lösung, bei der das bleibende Emissionsproblem vom Verkehrs- in den Energiesektor externalisiert wird, wo es für die Politik nicht relevant ist. In der nun folgenden Analyse werde ich diese These entfalten.

2. E-Autos als umsetzbare Maßnahme

In der funktional differenzierten Gesellschaft, in der wir heute leben, spezialisieren sich Teilbereiche der Gesellschaft auf die Lösung bestimmter Probleme. So entstehen abgetrennte Systeme, die ihren eigenen Relevanzen folgen, wie beispielsweise das Wirtschafts- oder Rechtssystem. Nach Niklas Luhmann besitzt so jedes System seine Eigenlogik. „Mit den Begriffen >Code< und >Programm< gelingt es ihm zu erklären, wie sich diese Eigenlogiken zugleich stabilisieren (Code), aber auch dynamisch anpassen (Programme)“ (Süssenguth 2012, S.71). Der Code entscheidet, welche Informationen relevant sind und verarbeitet werden sowie welche Informationen unbeachtet bleiben. Das System der Politik wird durch den Binärcode Regierung/Opposition bestimmt (vgl. Luhmann 2004, S.170). „Der positive Designationswert stellt die Anschlussfähigkeit für zukünftige Operationen des Systems bereit“ (Süssenguth 2012, S.72). Der positive Designationswert des Binärcodes ist im Fall der Politik ‚Regierung‘. Programme werden in der Politik als kollektiv bindende Entscheidung aktiv. Jedes Programm, oder umgangssprachlich ‚Maßnahmen‘, das durch Wahlen auf der Seite der Regierung landet, ist anschlussfähig und kann aktiv werden. Programme sind kontingent, austauschbar und ermöglichen so die Offenheit des Systems. Jede im politischen System getroffene Entscheidung für ein Programm wird von den Relevanzen des Systems geformt. So kann man erklären, warum es wahrscheinlicher ist, dass bestimmte Programme gegenüber anderen von den Relevanzen des Systems bedingt bevorzugt werden.

Die Wahl der Programme kann die Politik jedoch nicht gänzlich unabhängig durchführen, denn die Programme können auch Systeme neben der Politik betreffen, auf deren Funktionsfähigkeit die Politik angewiesen ist. Die Politik ist somit nicht das uneingeschränkte Steuerzentrum der Gesellschaft, denn:

„dass nicht bloß das politische System, sondern alle Subsysteme der modernen Gesellschaft autonom sind, würde eine direkte Steuerung der Prozesse anderer Systeme durch die Politik darauf hinauslaufen, diese in ihrer Funktionsfähigkeit empfindlich zu stören, gegebenenfalls zu zerstören. Insofern kann kollektiv bindendes Entscheiden zunächst nur bedeuten, bestimmte Rahmenbedingungen zu setzen, innerhalb derer sich die Aktivität der Systeme frei entfalten darf“ (Hellmann 2004, S.243).

Das bedeutet, dass die Politik in der Regierung sich auf die Setzung von Rahmenbedingungen beschränken muss, die die anderen Subsysteme wie Recht und Wirtschaft nicht stören dürfen. Zusätzlich zu den Einschränkungen durch Systeme neben der Politik ist die Eigenlogik des politischen Systems geprägt von Wahlzyklen, die den zeitlichen Rahmen für Veränderungen setzen. Wirtschaftlichkeit, juristische Anschlussfähigkeit sowie zeitliche Beschränkung durch Wahlperioden sind also die Bedingungen politischen Handelns, die mögliche Programme filtern, bevor sie überhaupt durch Wahlen auf Seite der Regierung fallen können. Nachfolgend werde ich ausführen, warum die Verbreitung von E-Autos, als Programm unter diesen Bedingungen, anschlussfähig ist.

2.1 Anschlussfähigkeit an Wirtschafts- und Rechtssystem

Abgesehen vom staatlichen Gewaltmonopol, das für meine Analyse irrelevant ist, bleiben dem Staat nur eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten. „Eine universell kompetente Politik sieht sich im Wesentlichen auf zwei Mittel beschränkt, die eine Einschaltung in das Rechtssystem und in das Wirtschaftssystem erfordern“ (Luhmann 2004, S.177). Politische Einflussnahme kann also entweder durch Subventionen oder Gesetze ausgeübt werden. Die Einflussnahme über Subventionen wird von der Wirtschaft beschränkt, denn um Einfluss mit Geldzahlungen zu nehmen, muss Geld vorhanden sein (vgl. Luhmann 2004, S.178). Beschädigt die Politik die Wirtschaft, beschädigt sie auch ihre Fähigkeit mit Subventionen Einfluss zu nehmen.

In Deutschland ist laut Statistischem Bundesamt (2019) die Autoindustrie der wichtigste Industriezweig. Wird die Autoindustrie durch Fahrverbote oder alternative

Verkehrsmittel wie Züge beschädigt, kann sich der Handlungsspielraum von Politiker*innen verringern. Im Gegensatz dazu wirkt das Ersetzen herkömmlicher Autos durch E-Autos stimulierend auf die Autoindustrie, was wiederum mehr Möglichkeiten der politischen Einflussnahme über Subventionen eröffnet. Die gewählten Maßnahmen, E-Autokäufe mit Prämien zu versehen, beeinträchtigen das Wirtschaftssystem oder die Finanzen des Staates nicht, denn das Geld, das der Staat ausgibt, fließt zurück in die Wirtschaft und über Steuerzahlungen wieder in die Staatskasse. Hinzu kommt das Risiko für Politiker*innen durch wirtschaftspolitische Maßnahmen für den Verlust von Arbeitsplätzen verantwortlich gemacht zu werden. Lässt sich die Schließung eines Autowerks auf die Entscheidung einer Partei zurückführen, könnte dies negative Effekte auf die nächste Wahl haben. Wird hingegen eine neue ‚Gigafactory‘ des E-Auto Produzenten ‚Tesla‘ in Brandenburg geöffnet, entstehen neue Arbeitsplätze. Die Signalwirkung des Werks wurde entsprechend auch von der aktuellen Regierung genutzt, die bei der Eröffnung anwesend war und Reden hielt (Die Bundesregierung 2022).

Die Politik ist in ihrer Handlungsfähigkeit neben den wirtschaftlichen Einschränkungen auch durch bereits bestehende Gesetze limitiert. Neue Gesetze müssen anschlussfähig an die bestehende Rechtsordnung sein (vgl. Luhmann 2004, S.178). Auch ein nur teilweises Fahrverbot, als Maßnahme um CO₂ zu reduzieren, wäre nur schwer anschlussfähig an bestehende Grundrechte. Verbote bergen noch ein anderes Risiko: Stören sie in Form einer „Quotidian Disruption“ (Snow und Soule S.36) den Alltag, wie beispielsweise die Maskenpflicht in der Pandemie, werden Proteste wahrscheinlicher. Autos sind fester Bestandteil des Alltags vieler Deutscher. Ein Fahrverbot oder gar ein Autoverbot könnte deshalb für Unmut beiden Wähler*innen sorgen und so die Zustimmung für die verantwortlichen Politiker*innen verringern. Kleine Sonderrechte für E-Autos einzuräumen, wie exklusive Parkplätze und das Recht Busstreifen mitzubeneutzen, sind einfacher in die Rechtsordnung zu integrieren und stellen für niemanden eine negative Sanktion dar, die für Unmut sorgen könnte.

2.2 Zeitliche Passung

Das politische System ist geprägt von Wahlzyklen. Diese zeitliche Struktur beeinflusst welche politischen Programme geeigneter sind im politischen System anchlussfähig zu sein. Luhmann stellt in Bezug auf die zeitliche Prägung heraus:

„Politik muss einerseits auf einen kurzfristigen Wechsel der politischen Richtungen aus Anlaß von Wahlen gefaßt sein, und eine ökologisch-ökonomische Akzentuierung der politischen Programme, wie sie aus Gründen der Beteiligung der Wählerschaft wünschenswert ist, würde die Effekte eines solchen Wechsels noch verstärken. Das steht einer immer wieder geforderten langfristigen ökologischen Politik entgegen. Zumindest aufgrund der faktisch gegebenen Ausgangslage wird man immer mit einem Wechsel zwischen primär ökonomischen und primär ökologischen Präferenzen rechnen müssen.“ (Luhmann 2004, S.180)

Die Verbreitung von Elektromobilität kann, ohne das Programm inhaltlich zu ändern, sowohl mit einem wirtschaftlichen als auch mit einem klimapolitischen Fokus betrachtet werden und kann dem aktuellen Diskurs angepasst werden. Somit hat die Verbreitung von E-Autos eine gute Passung zur zeitlichen Struktur des politischen Systems und kann auch einen abrupten Wechsel zwischen ökonomischer und ökologischer Präferenz nach einer Wahl überstehen.

Außerdem legen Wahlzyklen auch die Zeitabschnitte fest, in denen sich die Politiker*innen beweisen müssen, um wiedergewählt und nicht in die Opposition gedrängt zu werden. Erfolge müssen innerhalb dieser Perioden den Wählern deutlich gemacht werden, um eine Wiederwahl zu begünstigen. Langfristige Maßnahmen, die länger als eine Wahlperiode zur Umsetzung benötigen, sind weniger attraktiv als Maßnahmen, die sich schneller umsetzen lassen.

Dadurch dass sich das Auto in Deutschland als primäres Transportmittel durchgesetzt hat, wurde die Infrastruktur auf den Autoverkehr zugeschnitten. So entsteht eine Pfadabhängigkeit, welche Technologien, die auf diese Infrastruktur aufbauen, schneller umsetzbar machen. Wäre beispielsweise der Schienenverkehr in der Vergangenheit stärker ausgebaut worden, hätte das aufgrund des Zeitvorteils Technologien begünstigt, die für den Einsatz auf die Schienen zugeschnitten sind. E-Autos sind bereits zur vollen Einsatzfähigkeit entwickelt, die benötigte Infrastruktur, in Form von Straßen und Parkplätzen, ist bereits vollständig vorhanden. Außerdem ist

das Elektrizitätsnetz bereits entwickelt und der Bau von Ladestationen ist im Unterschied zu Wasserstofftankstellen unkompliziert. Deshalb werden die Maßnahmen zur Verbreitung von Elektroautos vom zeitlichen Horizont der Politik beeinflusst.

2.3 Wahlen: Zweck/Mittel Verschiebung

E-Autos passen also zur Eigenlogik des politischen Systems, doch Umsetzbarkeit ist nur eine Bedingung und keine Determinante für politische Resonanz. Warum zeigen Politiker*innen also für das Programm zur Verbreitung von E-Autos eine große Resonanz? Parteien veröffentlichen vor Wahlen ihr Parteiprogramm, in dem sie formal ihre Ziele und geplanten Maßnahmen für die kommende Legislaturperiode vorstellen, also festlegen, was der Zweck der Partei sein soll. Das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks ist formal die Wahl der Partei in die Regierung. Allerdings gibt es eine „Abweichung der informalen von der formalen Struktur: Die Zweck/Mittel Verschiebung (...) Das heißt: Die im Programm formulierten Ziele sind dann gar nicht im engeren Sinn Ziele, sondern Mittel für den Wahlerfolg. Sie werden im Hinblick auf das ausgewählt, was die Wähler gut finden könnten.“ (Holzer 2020, S.107). Die Codeausprägungen Regierung/Opposition sind Ergebnis des demokratischen Verfahrens. „Was wir >Demokratie< nennen und auf die Einrichtung politischer Wahlen zurückführen, ist demnach nichts anderes als die Vollendung der Ausdifferenzierung eines politischen Systems“ (Hellmann 2012, S.245). Dabei sind Wahlen die Institution, die politische Programme den Codeausprägungen neu zuordnet und entscheidet, welche Maßnahmen anschlussfähig sind.

Für die Verbreitung von E-Autos bedeutet das, dass die entsprechenden Maßnahmen in das Parteiprogramm geschrieben wurden, weil die Politiker*innen davon ausgehen, dass diese bei den Wähler*innen gut ankommen werden. Es ist also wichtiger, wie die Maßnahmen von den Wähler*innen wahrgenommen werden als was sie am Ende bewirken. In den Wahlprogrammen finden wir Hinweise darauf, was sich die Politiker*innen von E-Autos versprechen. Konkret schreibt beispielsweise die SPD in ihrem Wahlprogramm: „Wir setzen uns [...] für eine ambitionierte Klimapolitik im nationalen, europäischen und internationalen Rahmen ein. Maßnahmen zur Anpassung an den Klimawandel und zum Klimaschutz unterstützen

wir nachdrücklich.“ (SPD 2017, S.111) Als Ziel für das Auto steht im Wahlprogramm: „Das Auto behält seine wichtige Rolle für die individuelle Mobilität, allerdings muss es zu einem emissionsfreien Verkehrsmittel weiterentwickelt werden. Wir wollen die Elektromobilität sowohl aus klima- als auch aus industriepolitischen Gründen voranbringen.“ (SPD 2017, S. 58). Die SPD macht also deutlich, dass die Verbreitung von E-Autos sich mit den Interessen von Klimaschützer*innen als auch Wirtschaftsvertreter*innen decken soll.

Zunächst könnte die Subventionierung von E-Autos die Zustimmung der Wähler*innen sichern, die eine Verbindung zur Autoindustrie haben. Denn das herkömmliche Verbrennerauto steht in der Klimakritik, was Käufer abschrecken könnte. Außerdem möchte der wichtigste Automarkt China eine Quote für E-Autos einführen (vgl. SRU 2017, S.15). Deshalb sind E-Autos essenziell, um das Fortbestehen der deutschen Autoindustrie zu sichern. Wähler*innen, die von der Autoindustrie profitieren, hätten nach dieser Logik ein Interesse an der Verbreitung von E-Autos und würden eher ein Parteiprogramm wählen, das dafür Maßnahmen vorsieht.

Der Straßenverkehr produziert den größten Anteil an Verkehrsemissionen und die Kritik von Klimaschützer*innen am Autofahren ist groß. Eine Reduktion der CO₂ Emissionen im Verkehrssektor könnte bei klimabewussten Wähler*innen für Zustimmung sorgen. Doch auch das Fahren mit E-Autos sorgt für CO₂ Emissionen, denn abgesehen von der Produktion verbraucht das E-Auto Strom, dessen Produktion größtenteils über die Verbrennung fossiler Brennstoffe erzeugt wird. Erst durch Externalisierung des Emissionsproblems können Politiker*innen Zustimmung bei Klimaschützer*innen erzeugen. Ohne diese Externalisierungsleistung wären E-Autos auch keine bessere Lösung als effizientere Verbrenner. Deshalb werde ich mich nachfolgend mit diesem entscheidenden Faktor, der Externalisierung, detailliert auseinandersetzen.

3. Externalisierung des Emissionsproblems

Der Verkehrssektor ist für die deutsche Politik in Bezug auf den Klimaschutz der problematischste. Die Effizienzsteigerung der Fahrzeuge hat auch in der Vergangenheit die Emissionen nicht reduzieren können, deshalb wird eine Effizienzsteigerung durch den Einsatz von E-Autos dieses Problem auch nicht lösen können. Da wie oben ausgeführt, radikale Änderungen wie Fahrverbote oder ein Umbau großer Teile der Infrastruktur politisch weniger anschlussfähig sind, kann die Politik das Emissionsproblem im Verkehrssektor unter Bedingungen der Demokratie heute nicht optimal lösen. E-Autos bieten jedoch einen politischen Ausweg, indem sie ermöglichen, die durch den Betrieb entstehenden Emissionen in den Energiesektor zu verschieben. Dadurch werden sie weniger sichtbar und Politiker*innen können so ihren Erfolg bei der Bekämpfung des Klimawandels herausstellen. Wie genau diese Externalisierung erfolgt, werde ich nachfolgend genauer ausführen.

3.1 Der Verkehrssektor: Das klimapolitische Sorgenkind

Wie aus der Grafik hervorgeht, konnten durch technologischen Fortschritt die Emissionen in den meisten Sektoren über die Jahre gesenkt werden. Im Verkehrssektor jedoch lässt sich sogar ein Anstieg der Emissionen verzeichnen.

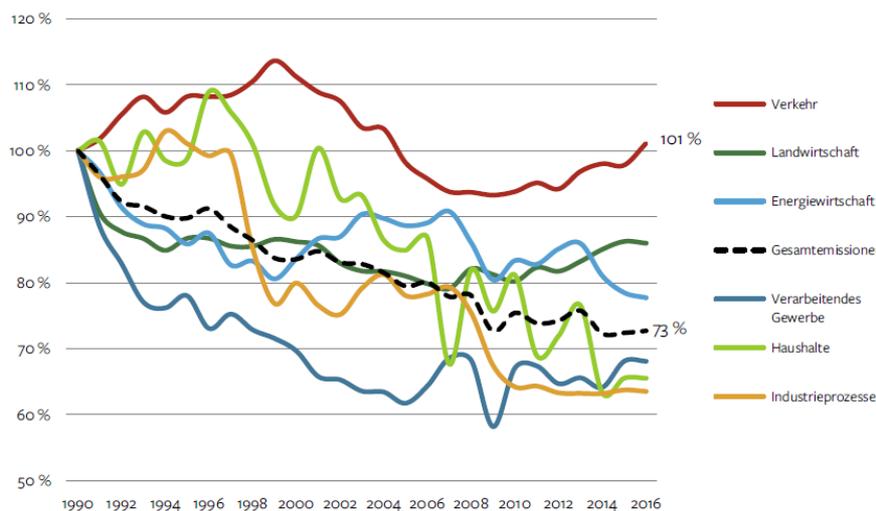


Abbildung 1: "Treibhausgasemissionen ausgewählter Sektoren in Deutschland (1990-2016)" (SRU 2017, S.14)

„Verbesserungen der Fahrzeugeffizienz sind durch die gleichzeitige Zunahme der Verkehrsleistung, der Motorenleistung und des Gewichts der Fahrzeuge aufgezehrt worden.“ (SRU 2017, S.13). Innerhalb des Verkehrssektors wird von der Verwaltung ein klarer Verursacher identifiziert: „Der motorisierte Straßenverkehr ist für 94 Prozent der Treibhausgasemissionen des Verkehrssektors verantwortlich. Davon sind etwa 59 Prozent auf Personenkraftwagen (Pkw) und 35 Prozent auf Lastkraftwagen (Lkw) sowie andere Nutzfahrzeuge zurückzuführen.“ (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit [BMU] 2020, S.36). Somit liegt die Ursache des andauernden Emissionsproblems in der anhaltenden Zunahme des Verkehrsvolumens in Form von mehr Autos und Lastfahrzeugen.

Ob neue Autos weniger Energie in Form von Kraftstoff brauchen, oder E-Autos weniger Energie in Form von Strom, ist in beiden Fällen nur eine Effizienzsteigerung. Es gibt keinen Grund, warum die Effizienzsteigerung durch die Verbreitung von E-Autos den Trend der zunehmenden Anzahl an Fahrzeugen stoppen würde. Vielleicht werden klimabewusste Bahnfahrer*innen, die sich bisher immer gegen die Anschaffung eines schmutzigen Autos mit Verbrenner entschlossen haben, sogar motiviert, aufgrund der jetzt ‚emissionsfreien‘ Elektromotoren, sich nun doch ein solches Auto zuzulegen. Somit wäre der Verkehrssektor nach wie vor ein klimapolitisches Sorgenkind.

3.2 Grundlagen der Externalisierung

Das E-Autos trotzdem als Lösung für den zunehmenden Energieverbrauch im Verkehrssektor, der für mehr CO₂ Emissionen sorgt, dienen können, liegt in der Externalisierungsleistung durch die Veränderung des Energieträgers von Kraftstoff zu Strom. Die Emissionen entstehen nämlich nicht im Fahrzeug selbst sondern bei der Stromerzeugung und die wird bei der Fokussierung auf den Verkehr ausgeblendet. Die Verwaltung verwendete das ‚Quellprinzip‘ zur Berechnung der nationalstaatlichen Emissionen. Dabei werden die Emissionen dem Sektor zugerechnet, in dem sie emittiert werden. Es leistet den entscheidenden Beitrag, der es Politiker*innen ermöglicht, Elektromobilität als emissionsfrei zu bezeichnen, denn: „die Emissionen aus dem Stromverbrauch im Verkehr werden hier nicht abgebildet, sondern nach dem Quellprinzip dem Energiesektor zugerechnet.“ (BMU 2020, S.36). Die

Logik des ‚Quellprinzips‘ ermöglicht es, das Emissionsproblem erst zu verschieben, indem Kraftstoff durch Strom ersetzt wird. Im Zusammenspiel mit der internen Differenzierung der Politik führt das Quellprinzip dazu, dass die Emissionen durch den Stromverbrauch in der Verkehrspolitik kein Problem sind.

Im System der Politik gibt es eine interne Differenzierung in Regierung und Verwaltung. Diese zwei Subsysteme stehen nebeneinander und dienen der Komplexitätsreduktion, indem sie Funktionen unter sich aufteilen. Die Parteipolitik der Regierung sorgt für die Sicherung der Legitimität durch Abwägen der Handlungsoptionen auf Konsensfähigkeit bei den Wählern. Anschließend gibt sie das Ergebnis dieses Abwägens als Prämisse für Entscheidungen an die Verwaltung weiter. Diese kann nun die Funktion der konkreten Umsetzung übernehmen und Entscheidungen aufgrund der übermittelten Prämissen treffen (vgl. Holzer 2020, S. 62f). Allerdings ist hier zu beachten, dass nicht die Politik einfach Anweisungen an die Verwaltung gibt, sondern die Verwaltung mit der Übermittlung themenspezifischer Expertise, die Entscheidungen von Politiker*innen maßgeblich mitbestimmt. So ist beispielsweise die Grafik oben von dem Sachverständigenrat für Umweltfragen an die Politik vermittelt worden und diente als Expertise für politische Entscheidungen. Im Fall der E-Autos wird die von der Regierung in den Pariser Klimaverträgen unterzeichnete Prämisse, den Klimawandel durch Reduktion der CO₂-Emissionen in allen Sektoren zu bekämpfen, an die Verwaltung weitergetragen.

Die Verwaltung ist in Deutschland in unterschiedliche Ministerien gegliedert, die sich ausschließlich um ihren zugeteilten Bereich kümmern. Dabei konstituiert der Zuständigkeitsbereich die Identität des Ministeriums. Kümmern Ministerien sich um Themen außerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches, gefährden sie ihre Identität. Dies ermöglicht es nicht immer erst abstraktere Fragen, zum Beispiel ob es sinnvoller wäre mehr Geld in Wissenschaft oder Gesundheit zu stecken, zu beantworten, sondern ermöglicht Entscheidungen lediglich aufgrund entsprechender Prämissen und des Zuständigkeitsbereiches (vgl. Holzer 2020, S.63). Für die Externalisierung des Emissionsproblems ist die Unterscheidung zwischen Bundesministerium für Verkehr und digitale Infrastruktur (BMVI) sowie dem Ministerium für Wirtschaft und Energie (BMWi) besonders relevant. Wird die Prämisse CO₂ zu reduzieren nun an die Verwaltung verschiedener Sektoren weitergeleitet, werden

sich diese nur für Lösungen interessieren, die ihren Zuständigkeitsbereich betreffen. Ist der Verkehrssektor klimaneutral, kann das BMVI dies als eigenen Erfolg verzeichnen. Ob der Energiesektor klimaneutral ist, fällt in den Zuständigkeitsbereich des BMWi und aus dem Zuständigkeitsbereich der Verwaltungsangestellten des BMVI heraus und muss von diesem ignoriert werden.

Das Quellprinzip sowie die Unterscheidung des Energie- und Verkehrssektors wurde nicht mit der Intention erstellt, die Emissionsprobleme zu externalisieren. Vielmehr begünstigt die vorhandene Struktur, dass das Problem der CO₂ Emission aus dem Verkehrssektor externalisiert werden kann. Beide Ministerien sind jedoch Teil des politischen Systems und so wird das eigentliche Problem nicht gelöst, sondern nur vom Verkehrssektor in den Energiesektor verlagert. Deshalb werde ich mich abschließend noch mit der Frage beschäftigen: Warum sind CO₂ Emissionen im Energiesektor für die Politik weniger ein Problem als im Verkehrssektor?

3.3 Sichtbarkeit im Energiesektor

Wenn es um zu verzeichnende Erfolge für die Politik geht, ist die Frage nach der Sichtbarkeit bei der Bevölkerung ausschlaggebend, denn das politische System ist Teil der Gesellschaft und diese grenzt sich durch den Binärcode Information/Mitteilung von ihrer Umwelt ab. Kommunikation ist ihr einziger Operationsmodus. „Anders gesagt, geht es bei der Konstitution von Kommunikation als Operation um die schlichte Möglichkeit der Zurechenbarkeit bestimmter Merkmale auf bestimmte Ereignisse.“ (Hellmann 2012, S.245). Als Subsystem der Gesellschaft ist für das politische System also nur relevant, wenn ein Merkmal einem Ereignis zurechenbar ist. Auch wenn der Verkehrssektor sowie der Energiesektor grundsätzlich für alle Deutschen relevant ist, machen sich Veränderungen in den Sektoren unterschiedlich bemerkbar. Der Unterschied zwischen Elektro- und Verbrennungsmotoren ist erkennbar, während es unmöglich ist, Strom aus Kohlekraftwerken von regenerativ erzeugtem Strom zu unterscheiden. Im Energiesektor werden die Veränderungen zwar auch an der Infrastruktur sichtbar, jedoch wird diese vor Allem negativ konnotiert. Wird beispielsweise ein großflächiger Windpark aufgestellt, ärgern sich die Anwohner darüber, dass dieser die Landschaft verschandeln würde,

während sie nicht direkt die Veränderung am Strommix bemerken oder einen persönlichen Vorteil daraus ziehen. Das Merkmal Strommix ist nur nach einer ausgiebigen Recherche der Installation eines neuen Windrades zurechenbar. Im Gegensatz dazu ist der Unterschied zwischen einem Verbrenner und einem Elektroauto beispielsweise durch den leisen Betrieb erkennbar, der positiv wahrnehmbar ist. Das fehlende Auspuffrohr ist ein Symbol für elektrische Fahrzeuge geworden, da liegt der Schluss nahe: gibt es keinen Auspuff, gibt es auch keine Emission. Das halten die Parteien in ihren Programmen auch so fest, wenn sie Elektromotoren immer wieder als ‚emissionsfrei‘ bezeichnen (vgl. SPD 2017). Für den Betrachter ist der fehlende Auspuff mit seinen Abgasen klar auf den Unterschied Elektroauto/Verbrenner zurückzuführen.

Diese Logik der Sichtbarkeit der Abgase gilt auch für die Stromerzeugung: Das Kohlekraftwerk besitzt einen Schornstein, deshalb gibt es auch Emissionen. Allerdings betrifft der Anblick eines einzelnen Kohlekraftwerks im Vergleich zu großflächigen Windparks nur einen geringen Teil der Bevölkerung, nämlich den, der um das Kraftwerk wohnt. Im Gegensatz zu dieser lokal beschränkten Sichtbarkeit der Kohlekraftwerke stehen E-Autos, die ständig ihren Ort wechseln und insgesamt von mehr Menschen gesehen werden können. Die Politiker*innen sind sich dieser Sichtbarkeit durchaus bewusst, beispielsweise sprechen sie von „Schaufenstern der Elektromobilität“ (Die Bundesregierung 2011, S.7). Dies wird häufig auch deutlich, wenn öffentliche Verkehrsmittel wie Busse oder auch Car-Sharing auf Elektroantrieb umstellen. Oft findet man in und auf der Seite solcher Busse einen Hinweis auf deren Betrieb mit Strom. Auf einem Berliner E-Bus befindet sich so auf der gesamten Seite beispielsweise der Aufdruck „Nein Tanke, ich habe Geladen“.

Nicht nur politische Entscheidungen, wie der Aufdruck auf dem Bus, betonen den Unterschied. Auch Autohersteller verstärken den Unterschied zwischen Elektro- und Verbrennerautos durch das Design der Karosserie. So stellte beispielsweise Tesla den Cybertruck vor, dessen eigentümliches Design für viele Internet-Memes und vor allem für einen hohen Wiedererkennungswert sorgte. Zwar ist es nichts Neues, dass Autohersteller auffällige Designs wählen, jedoch ist der Bezug des Designs auf die Antriebsart neu: Wer kann schon auf Grund des Designs vermuten, ob es sich um ein mit Benzin oder Diesel betriebenes Auto handelt? Die Entscheidung

zwischen unterschiedlichen Automodellen impliziert dabei heute immer auch die Wahl zwischen den Antriebsarten Elektro/Verbrenner, die dann auch im Alltag unter Umständen gerechtfertigt werden muss. Bei der Wahl des Stroms stellt sich diese Frage nicht, die Alternative ‚Strom‘ ist in der Regel nur ‚kein Strom‘. Dabei liegt die Idee freiwillig pauschal auf Strom zu verzichten fern, denn die Frage stellt sich erst gar nicht und wäre sehr schwer umsetzbar. Die Wahl eines Transportmittels ist im Alltag geläufiger und beim Abwägen der vielen Optionen könnte auch immer die Frage nach CO₂ Emission mitschwingen. Wähler*innen werden also klimafreundliche Optionen häufiger bemerken, da ihnen die Unterschiede im Alltag häufiger kommuniziert werden.

Sichtbar werden Emissionseinsparungen im Energiesektor nur in den Statistiken, in denen die zusätzlich anfallenden Emissionen durch den Stromverbrauch der E-Autos nicht auffallen. Wie in der Grafik oben gezeigt, gehen die Emissionen im Energiesektor, sowie den meisten anderen Sektoren, stetig zurück, während die des Verkehrssektors steigen. Die Verkehrsemissionen tauchen als einzelne Ausreißer in der Statistik auf. Externalisiert man diese Emissionen in den Energiesektor, sind sie weniger auffällig in der Statistik. Dies wird dadurch verstärkt, dass die absoluten CO₂ Emissionen in der Stromerzeugung höher sind und so die relativ kleinen Verkehrsemissionen von der Größe der gesamten Emissionen statistisch geschluckt werden. Abschließend sei gesagt, dass Veränderungen im Energiesektor für die Politik weniger relevant sind, denn „während die Energiebranche gewohnt ist, in Dekaden zu planen, ist die Automobilindustrie traditionell sehr viel stärker innovationsgetrieben.“ (Canzler et al. 2017, S.133). Dekaden sind zu lang, um innerhalb von Wahlperioden große Veränderungen sichtbar umzusetzen, sie können lediglich angestoßen werden. Deshalb bietet es sich für Politiker*innen an, auf Fortschritt im Verkehrssektor zu spekulieren, um dann noch vor den nächsten Wahlen, diesen als Erfolg von den Wähler*innen zugeschrieben zu bekommen.

4. Fazit

Aus einer systemtheoretischen Perspektive betrachtet wird deutlich, dass die hohe Resonanz auf E-Autos, auf den für die Politik problematischen Verkehrssektor zurückzuführen ist. Sein Wachstum ist wirtschaftspolitisch gewollt, stellt aber aufgrund der steigenden Emissionen klimapolitisch ein heute unlösbares Problem dar. Die Verbreitung von E-Autos ist ein unter den Bedingungen der Demokratie umsetzbares Programm und ermöglicht es, das Emissionsproblem aus dem Verkehrssektor zu externalisieren, ohne dessen Wachstum zu stören. Diese Externalisierungsleistung wird durch die interne Differenzierung des politischen Systems in Regierung und unterschiedliche Abteilungen der Verwaltung möglich. Im Energiesektor fallen die zusätzlichen Emissionen nicht auf und sind somit für die Eigenlogik des politischen Systems nicht relevant. Meine Analyse ist nicht als Kritik an Elektrofahrzeugen als Technologie zu verstehen, sondern zeigt auf, dass die Gegebenheiten des politischen Systems, Elektrofahrzeuge als eine anschlussfähige Maßnahme produzieren.

Literaturverzeichnis

- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit (BMU). 2020. Klimaschutz in Zahlen: Fakten, Trends und Impulse deutscher Klimapolitik. Ausgabe 2020. Frankfurt am Main.
- Die Bundesregierung. 2011. Regierungsprogramm Elektromobilität.
- Canzler, Weert, Franziska Engels, Jan-Christoph Rogge, Dagmar Simon und Alexander Wentland. 2017. Energiewende durch neue (Elektro-)Mobilität? Intersektorale Annäherungen zwischen Verkehr und Energienetzen. In Die Energiewende aus wirtschaftssoziologischer Sicht, Hrsg. Sebastian Giacobelli, 119-147. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- CDU/CSU. 2017. Für ein Deutschland, in dem wir gut und gerne leben. Regierungsprogramm 2017 – 2021.
- Die Bundesregierung. 2022. Rede von Bundeskanzler Scholz anlässlich der Eröffnung der Tesla-Gigafactory am 22. März 2022 in Grünheide (Mark). <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/rede-von-bundeskanzler-scholz-anlaesslich-der-eroeffnung-der-tesla-gigafactory-am-22-maerz-2022-in-gruenheide-mark--2018766> (Zugegriffen: 23. Mai 2022).

- Hellmann, Kai-Uwe. 2012. Die Politik der Gesellschaft. In Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Hrsg. Oliver Jahraus, Armin Nassehi, Mario Grizelj, Irmhild Saake, Christian Kirchmeier und Julian F. Müller, 241-246. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Holzer, Boris. 2020. Politische Soziologie. 2. Aufl. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Jahraus, Oliver, Armin Nassehi, Mario Grizelj, Irmhild Saake, Christian Kirchmeier und Julian F. Müller, Hrsg. 2012. Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Luhmann, Niklas. 2004. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? 4. Aufl. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Machhammer, Otto. 2020. Was könnte die beste Energieform für die Mobilität der Zukunft sein - Strom, Wasserstoff oder synthetische Kraftstoffe. Montagskonferenzreihe. [YouTube]. https://www.youtube.com/watch?v=5GDb1H_hiro (Zugegriffen: 23. Mai 2022).
- Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU). 2017. Umsteuern erforderlich: Klimaschutz im Verkehrssektor. Sondergutachten. Berlin.
- Snow, David A. und Sarah Anne Soule. 2010. Mobilizing Grievances. A primer on social movements. New York, NY [u.a.]: W. W. Norton. Kapitel 2, S.23-63.
- SPD. 2017. Zeit für mehr Gerechtigkeit. Unser Regierungsprogramm für Deutschland. Es ist Zeit für mehr Gerechtigkeit: Zukunft sichern, Europa stärken. Das Regierungsprogramm 2017 bis 2021. Berlin.
- Statistisches Bundesamt. 2019. Automobilindustrie: Deutschlands wichtigster Industriezweig mit Produktionsrückgang um 7,1 % im 2. Halbjahr 2018. Pressemitteilung Nr. 139 vom 9. April 2019. https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2019/04/PD19_139_811.html (Zugegriffen: 23. Mai 2022).
- Süssenguth, Florian. 2012. Code/Programm. In Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Hrsg. Oliver Jahraus, Armin Nassehi, Mario Grizelj, Irmhild Saake, Christian Kirchmeier und Julian F. Müller, 71-73. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Tatje, Claas. 2021. Der Traum vom sauberen Fliegen. Klimaneutrale Luftfahrt. <https://www.zeit.de/2021/03/klimaneutrale-luftfahrt-lufthansa-flugverkehr-technologie-klimaschutz/komplettansicht> (Zugegriffen: 23. Mai 2022).

Edith Böder

Welchen Einfluss hat Adoption auf das Individuum?

Eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Adoption, Verwandtschaft und individueller Wesensbestimmung

Zur Autorin

Edith Böder, geboren 1994, studierte Soziologie mit dem Nebenfach Verwaltungswissenschaft an der Universität Konstanz und schloss 2019 ihren Bachelor of Arts ab. Seither absolviert sie ihren Master of Arts in dem Studiengang Ethnologie und Soziologie ebenfalls an der Universität Konstanz. Mit einem Schwerpunkt auf politischer Anthropologie, verfolgt sie ihre Interessen in Gebieten der Emotions- und Migrationsforschung. Die nachfolgende Arbeit ist im Rahmen des Master-Seminars „Existentialismus und Ethnologie. Zurück zum Individuum?“ von Frau Prof. Dr. Judith Beyer im Wintersemester 2019/2020 entstanden.

Kontakt: edith.boeder@uni-konstanz.de

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, welchen Einfluss die Einbindung in ein familiäres Netzwerk auf die Existenz eines Menschen hat. Vor dem Hintergrund theoretischer Perspektiven des *Existentialismus* sowie der *existentiellen Anthropologie* wird zunächst erörtert, wie sich der Mensch als freies Wesen wahrnimmt und seine persönliche Wirklichkeit konstruiert. Ferner werden Konzepte aus der *Verwandtschaftsethnologie* verwendet, um die individuelle Wesensbestimmung im Kontext von Adoption als Sonderfall von Verwandtschaft zu ergründen. Am Beispiel eines narrativen Adoptionsberichts wird aufgezeigt, wie die menschliche Daseinsbegründung durch die Beschäftigung mit den eigenen Emotionen und Wünschen geprägt wird. Damit verfolgt diese Arbeit einen ethnographischen Ansatz, welcher den sozialen Charakter von Emotionen und die praktische Auseinandersetzung mit Gefühlen hinsichtlich individueller Entscheidungen und Erfahrungen in den Blick nimmt.

1. Einleitung

Wer bin ich? Diese Frage steht im Vordergrund, wenn Menschen sich selbst und ihr Dasein definieren wollen. Oftmals greifen sie dabei auf ein Repertoire an klassischen Kategorien, mit denen sie sich selbst beschreiben können. Diese können das Alter, das Geschlecht, die Ethnie, die Berufsgruppe, den Familienstand oder Ähnliches umfassen. Vor diesem Hintergrund stellt sich jedoch die Frage, ob jene Beschreibungen ausreichen, um das Wesen eines Menschen vollständig erfassen zu können oder, ob diese es lediglich aus vorgegebenen Kategorien betrachten lassen.

Genau mit dieser Problematik beschäftigt sich der *Existentialismus*. Er untersucht die Frage, wie Individuen sich selbst wahrnehmen, ihr Wesen interpretieren, und ihrem Leben durch gemachte Erfahrungen, Gefühle und Wünsche selbstständig Bedeutung geben. Der Mensch verortet sich im *Existentialismus* als freies Wesen, dessen subjektive Wahrnehmung sein eigenes Leben formt. Und auch in der *existentiellen Anthropologie* werden Personen als eigenständige Wesen betrachtet, welche ihre soziale Realität selbst konstruieren und damit über ihre individuellen Existenzen bestimmen. Die Frage, *wer ich bin*, muss in dieser Hinsicht um die Frage, *wer ich sein will*, ergänzt werden. Erst persönliche und kulturelle Dynamiken, die in die subjektive Wahrnehmung miteinfließen, können die Bedeutungen und Werte einer Person sichtbar machen.

Wie also lassen sich die Vorstellungen des *Existentialismus* mit den Thesen der Verwandtschaftsethnologie verknüpfen? Schließlich werden wir seit unserer Geburt in soziale, kulturelle und verwandtschaftliche Kontexte eingebettet, die ferner einen Einfluss auf die eigene Existenz haben. Doch gerade intrinsische Motivationen wie Wünsche, Gedanken und Emotionen, die in den Körpern der Individuen produziert werden, definieren die eigenen Sichtweisen auf die Welt mit.

Im Vordergrund dieser Arbeit steht die Adoption als soziale Form von Verwandtschaft. Für viele Menschen stellt die Zugehörigkeit zu einer Familie einen wichtigen Bereich dar, über den sie sich unter anderem selbst definieren. Da es

neben den klassischen Verständnissen¹ von Verwandtschaft auch weitere Auffassungen davon gibt, ist es interessant herauszufinden, welche Stellung verwandtschaftliche Beziehungen in der sozialen Konstruktion des Individuums haben. Vordergründig stehen hierbei die Fragen, was die verwandtschaftlichen Bindungen und familiären Beziehungen über einen selbst aussagen, und, welchen Einfluss diese auf die eigene Existenz haben. Vor diesem Hintergrund soll zunächst gezeigt werden, wie Verwandtschaft in der Ethnologie verstanden wird, welche verschiedenen Verständnisse von Verwandtschaft es gibt und wie verwandtschaftliche Beziehungen konzipiert werden. Anschließend soll die Adoption als Sonderfall von Verwandtschaft verdeutlichen, welche Funktion die sozialen Beziehungen für die Einbettung in ein familiäres Netzwerk und für das Individuum haben. Schließlich werden die theoretischen Erkenntnisse des *Existentialismus*, der Verwandtschaftsethnologie sowie der Emotionsforschung dafür verwendet, einen ausgewählten Adoptionsbericht zu diskutieren.

In dieser Arbeit stütze ich mich auf eine Reihe ethnologischer Literatur zum Existenzbegriff sowie auf verschiedene anthropologische Verständnisse von Verwandtschaft und Adoption, *welche* in den nächsten beiden Kapiteln genauer vorgestellt werden sollen.

2. Existenz und Existentialismus in der Ethnologie

Einer der wichtigsten Vertreter des Existentialismus ist der französische Philosoph Jean-Paul Sartre (1905-1980). In seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*² [orig. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943], das zu den Klassikern der philosophischen Literatur gehört, und in seinem Essay *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* [orig. *L'existentialisme est un humanisme*] (1946), entfernt sich Sartre von der zuvor herrschenden christlichen Lehre der menschlichen Existenz und sucht nach einer ontologischen Begründung für die Existenz und das Dasein des Menschen. Für ihn ist die Existenz des Menschen nicht an Gott gebunden. Dabei ist er weder auf Gott oder

¹ Damit sind speziell genealogische Prinzipien und Prokreationsvorstellungen gemeint.

² siehe hierzu Sartre und König (1986)

göttliche Zeichen angewiesen, noch soll er als göttliche Schöpfung verstanden werden, sondern als freier Mensch, der sich selbst definiert und konzipiert (vgl. Sartre, 1946). Mit der Aussage, die „Existenz [geht] der Essenz voraus“ legt Sartre den Grundstein für die Lehre des (atheistischen) *Existentialismus*, der seines Erachtens erklärt, warum der Mensch über sein eigenes Schicksal und das, was er ist, entscheidet, wobei die Essenz hierbei mit dem Wesen des Menschen gleichzusetzen ist (vgl. ebd., S. 11 ff.). Geht die Existenz tatsächlich der Essenz voraus, so kann angenommen werden, dass der Mensch zunächst existieren muss, bevor seinem Wesen eine Bedeutung gegeben werden kann. Essenz bedeutet an diesem Punkt nichts anderes als reine Wesensbestimmung, wodurch der Mensch sich selbst erst kreieren muss, um seiner Existenz Sinn und Inhalt zu verleihen: „Gegenüber dem bloßen Sein der Dinge sind wir also ein Nichts [...], das sich sein Sein erst schaffen muss“ (Sartre und König, 1986, S. 41). Sartre spricht davon, dass jeder Mensch ein Entwurf sei und es die Aufgabe des Individuums ist, diesen Entwurf den eigenen Wünschen, Zielen, Gedanken und Gefühlen entsprechend zu füllen (vgl. Sartre, 1946). Dies bedeutet, dass der Mensch nicht nur frei ist, über sein Wesen und seinen Lebensweg zu entscheiden. Er ist vielmehr „zur Freiheit verurteilt“, weil er im Rahmen der gesellschaftlichen Möglichkeiten frei über alles entscheiden kann und auch nicht vermeiden kann, ständig Entscheidungen zu treffen (vgl. Sartre und König, 1986, S. 44). Damit trägt der Mensch Verantwortung für sich selbst und sein Wesen. Es muss jedoch beachtet werden, dass Menschen im ständigen Kontakt und im Austausch mit anderen Individuen stehen. Ihre Entscheidungen können sich gegenseitig beeinflussen und deshalb muss mitberücksichtigt werden, dass jeder Mensch teilweise auch die Verantwortung für das Handeln anderer trägt. In „The Ethics of Ambiguity“ (1962) macht Simone de Beauvoir die Erkenntnis, dass Individuen sich nur über die Beziehung zu ihrer Umwelt und zu anderen Individuen definieren. Indem sie sich selbst transzendieren, würden sie ihre eigene Freiheit über die Freiheit anderer Menschen erlangen (vgl. ebd., S. 70). Für den Mensch, der sich selbst und seine eigenen Freiheiten wählt, bedeutet dies, dass er gleichzeitig andere Menschen in ihrer Individualität und in ihren Freiheiten wählt. Es wird also das Bild eines Individuums geschaffen, das seine

eigene Freiheit findet, indem es die Freiheit seiner Mitmenschen akzeptiert und fördert.

Sobald sich das Individuum jedoch seinen eigenen Entscheidungen unterwirft, ihnen Wert und Rechenschaft beilegt, läuft es Gefahr, auf sich allein gestellt zu sein (vgl. Sartre, 1946). Denn ohne die moralische Stütze eines religiösen Glaubens, muss der freie Mensch selbst entscheiden, was richtig ist und was falsch. An dieser Stelle wendet sich Sartre der Relevanz der eigenen Gefühle und des Instinkts zu. Sie sollen dabei helfen, die Angst vor der persönlichen Entscheidung zu überwinden: „Das, was im Grunde wichtig ist, ist das Gefühl; ich sollte das wählen, was mich wirklich in eine bestimmte Richtung drängt“ (Sartre, 1946, S. 18). Damit ist gemeint, dass der Mensch bereits während seinen Handlungen das Gefühl der Befriedigung verspürt und selbst sicherstellen kann, ob ihn seine Taten in die richtige Richtung führen. Die eigenen Gefühle erlangen ihren Wert erst durch die vollzogene Handlung, wodurch sich die Akteure ihre persönliche Moral bilden, mit der sie weiterhin bestimmen können, welche Entscheidungen für sie vertretbar sind (vgl. Sartre, 1946). Auf die Bedeutung der Gefühle soll im späteren Verlauf der Arbeit nochmals eingegangen werden. Bis heute beschäftigten sich bereits einige Forscher mit den zentralen Motiven der *existentiellen Anthropologie*. Michael Jackson und Albert Piette versuchen diese in der Einleitung ihres Buches *What is existential anthropology?* (2015, S. 1-29) zu umreißen und eine Einführung in den „existential turn“ zu geben. Ihre Ansätze entfernen sich zunächst von der vorherrschenden Unterscheidung zwischen Anthropologie und Psychologie, die das Individuum und das Kollektiv primär als Gegensätze verstanden haben (vgl. Jackson und Piette, 2015). Sie gehen danach von einer Perspektive aus, nach der sich Menschen ihre Existenz und ihre gelebte Wirklichkeit selbst konstruieren (ebd.).

„We begin with the assertion that, while individual acting, thinking, and feeling are always situated historically, socially, and environmentally, every person’s existence is characterized by projects, intentions, desires, and outcomes that outstrip and in some sense transform these prior conditions“ (Jackson und Piette, 2015, S. 3).

Demnach wird angenommen, dass alle Umstände und Gegebenheiten im Leben des Individuums einen Kontext bilden, in welchem das Handeln bestimmt und beeinflusst werden kann. Jener Kontext muss aber nicht ausschließlich sozial oder kulturell geprägt sein. Vielmehr kann Realität ständig durch individuelle Interpretationen und subjektive Bedeutungen gestaltet werden. Dabei würde sich das Individuum, laut Jackson und Piette, in seinen Entscheidungen und Rationalisierungen sehr dynamisch und oftmals zwischen zwei Extremen bewegen: „from certainty to uncertainty, fixity to fluidity, closure to openness, passivity to activity, body to mind, integration to fragmentation, feeling to thought, belief to doubt“ (2015, S. 4). Zwischen den jeweiligen Grenzen hat das Individuum einen Spielraum, seine Welt zu interpretieren und sich auf individuelle Art und Weise zu verhalten. Die *existentielle Anthropologie* kann, laut Jackson und Piette, also als Projekt verstanden werden, in welchem der Mensch mit seinen persönlichen Neigungen und Hintergründen in die Konstruktion und Dekonstruktion von Weltbildern eingebettet ist (2015). Das Individuum definiert sich somit nicht nur über größere Kategorien, wie die ökonomischen Umstände, die soziale Klasse oder die eigene Ethnie. Mehr noch können vor allem kleinere Eigenheiten und Vorlieben, die oft aus dem Unterbewusstsein heraus entstehen, seinen Charakter zusätzlich formen (vgl. Jackson und Piette, 2015). Existenz kann deshalb als ein dynamisches Konstrukt verstanden werden, dem wir in allen Situationen und Handlungen individuell Gestalt verleihen. Das bedeutet auch, dass sich Menschen nicht nur aufgrund einer Tatsache oder einer Denkweise kategorisieren lassen. Es muss verstanden werden, dass sich jede*r zu dem macht, was er oder sie will, und, dass auch jede*r in der Lage ist, sich ständig neu zu definieren. Die *existentielle Anthropologie* wendet sich deshalb davon ab, das Leben nur auf menschliches Verhalten zu reduzieren und Individuen lediglich durch geschichtliche, biologische oder kulturelle Gegebenheiten zu beschreiben, und sucht nach dem, was außerhalb dieser Kategorien liegt (Jackson und Piette, 2015). Das Ziel der *existentiellen Anthropologie* ist schließlich, „to describe human beings as they exist, and this presumes a „fundamental ontology“ whose focus is on what is there before the human is constructed in terms of a particular worldview [...]“ (vgl. Jackson und Piette, 2015, S. 25).

Um die Existenz eines Menschen beschreiben zu können, muss schließlich nach seinen eigenen Sichtweisen und Lebensdefinitionen gefragt werden. Oftmals beziehen sich Individuen dabei auf spirituelle Dinge, wie persönliche Erfahrungen, Emotionen und Instinkte, welche nur schwer zu erfassen sind (Lutz und Abu-Lughod, 1990). Insbesondere den Emotionen wird dabei eine spezielle Funktion zugeschrieben. Lutz und Abu-Lughod betrachten Emotionen als Diskurs, weil Emotionen in verschiedene Praktiken eingebettet sind: Sie sind Teil menschlicher Erzählungen, Konversationen, sozialer Verhaltensweisen, aber auch in der Musik und in der Kunst werden sie dargestellt (1990, S. vii). Emotionen hängen deshalb sehr stark mit den persönlichen Sichtweisen einer Person zusammen und können dazu dienen, die eigene Persönlichkeit und Individualität aufzuzeigen. Außerdem werden sie als physiologische Kräfte betrachtet, die das Gefühl der Einzigartigkeit stärken und den Zugang zu einer Art „innere[n] Wahrheit“ ermöglichen (vgl. Lutz und Abu-Lughod, 1990, S. 6). Dieser Aspekt ist unter anderem sehr wichtig, um eine eigene Moral zu bilden, da Individuen sich immer auf ihre Gefühle stützen, um ihr eigenes Begehren und ihre Wünsche abzubilden (vgl. Foucault, 1983; Sartre, 1946). Doch es reicht nicht, Emotionen einfach nur zu besitzen. Sie müssen zunächst erkannt, und dann verstehbar gemacht werden. Für die Konstruktion des Selbst bedarf es deshalb einer gemeinsamen Sprache³, auf die sich die Personen stützen, wenn sie ihre subjektiven Interpretationen und Bedeutungen beschreiben (Lutz und Abu-Lughod, 1990).

Dieser phänomenologische Ansatz muss jedoch kritisch betrachtet werden. Laut Nancy Chodorow dürfen Emotionen nicht nur als diskursive Handlungen und besondere Spracheigenheiten verstanden werden, sondern sie müssen um ihren psychologischen Charakter ergänzt werden (1999, S. 143). Bedeutungen sind ihres Erachtens vor allem psychodynamische Schöpfungen, die wir seit unserer Geburt schaffen (Chodorow, 1999). Es kann also nicht nur davon ausgegangen werden, dass die Motive eines Menschen lediglich aus einem emotionalen Diskurs oder aus einer Rationalität entstammen. Ebenso ergeben sie sich nicht durch kulturelle Praktiken oder Spracheigenheiten. Diese müssen durch die Psychoanalyse, mit dem

³ Nancy Chodorow sieht diesen Ansatz aus einer konstruktivistischen Perspektive, in der Menschen Bedeutung schaffen, „indem sie sich auf ein verfügbares Netz kultureller Bedeutung stützen“ (1999, S. 121). Das bedeutet, dass die Bedeutungen, die geschaffen werden, auf den bereits existierenden kulturellen Bedeutungen aufbauen.

Individuum als Datenquelle, erweitert werden, um herauszufinden, welche Gedanken, Sichtweisen, Wünsche und Gefühle eine Person leiten (vgl. Chodorow, 1999). Es ist demnach unabdingbar, die Anthropologie und die Psychologie miteinander zu verknüpfen, um das wahre Wesen einer Person, samt ihren individuellen und emotionalen Ausdrücken, fassen zu können. Zwar beeinflussen Kulturen das Selbst und die Person: „Wenn Kulturen bestimmten Emotionen einen Namen geben, dann formen sie das Erleben, verleihen ihm Bedeutung und machen bestimmte Erfahrungen wahrscheinlicher als andere“ (vgl. Chodorow, 1999, S. 138). Was aber fehlt, ist die spezifische Perspektive des Individuums, sozusagen die „Sicht des Eingeborenen“⁴ und seine intrinsischen Motivationen.

„Kulturelle Bedeutung und persönliche Bedeutung bilden nur in den Köpfen des Ethnographen (oder Psychoanalytikers) ein Gegensatzpaar. In der Psyche des Einzelnen sind sie unauflösbar miteinander verwoben und lassen subjektive Bedeutung entstehen“ (Chodorow, 1999, S. 138).

Jedes Individuum gibt somit seinen ausgedrückten Emotionen eine spezielle Bedeutung, womit es gleichzeitig sein Selbstempfinden und seine Erfahrungen darstellt. Und in der Wirklichkeit, beziehungsweise im alltäglichen Leben, handeln Individuen schließlich „im Lichte [ihrer] Emotionen“ (Chodorow, 1999, S. 143).

3. Die Verwandtschaft in der Ethnologie

Bereits seit dem 19. Jahrhundert beschäftigen sich Forscher mit der Frage, was Verwandtschaft ist und wie sie definiert werden kann. Dabei wurde der Verwandtschaftsbegriff vor allem in der Ethnologie sehr vielfältig aufgegriffen, aber auch mehrfach kritisiert und teilweise grundlegend überarbeitet. Bis in die 1960er Jahre hinein stand die Untersuchung von Verwandtschaft noch im Mittelpunkt der ethnologischen Forschung. So wurden verschiedene Konzepte wirtschaftlichen, politischen und religiösen Handelns insbesondere über die Kategorie der Verwandtschaft erklärt, um die Strukturen einer Kultur zu erfassen (vgl. Pauli und Schnegg, 2017).

⁴ siehe hierzu Geertz (1983)

Im Vordergrund standen hierbei strukturfunktionalistische und strukturalistische Ansätze, mit denen verwandte Personen in Gruppen eingeteilt werden konnten, um ihre Verhältnisse zueinander zu definieren (vgl. Alber et al., 2010). Lewis Henry Morgan und Claude Lévi-Strauss gelten beide als Vorreiter in diesem Bereich der Ethnologie, wenngleich sie unterschiedliche Theorien verfolgten. Ersterem ging es zunächst nur darum, die Institution „Verwandtschaft“ und ihre Strukturen und Ordnungen zu bestimmen. So wurde die Angehörigkeit zu einer Familie hauptsächlich über die Abstammung beziehungsweise über Deszendenzsysteme (Eltern-Kind-Beziehung) begründet (Pauli und Schnegg, 2017). Dieser Ansatz verhalf Morgan jedoch dazu, erste Verwandtschaftsterminologien zu erstellen, mit denen Familienmitglieder und die Verwandtschaft als System erfasst werden konnten (Engelke, 2018). Mit der Unterscheidung zwischen Blutsverwandten und Verwandten („blood“ and „marriage“ (vgl. Engelke, 2018)) legte er zudem den Grundstein für die Theorien der Verwandtschaft durch Heirat, mit denen sich schließlich Claude Lévi-Strauss beschäftigte. Der französische Ethnologe und Begründer des Strukturalismus bildete zunächst die Allianztheorie, wonach zwischen Heiratsgeboten und Heiratsverboten innerhalb sozialer Gruppen unterschieden wurde. Er entdeckte Systeme, in denen durch Heirat bestimmte Typen von Verwandten, besser gesagt mögliche und verbotene Gatten, die Grenze zwischen gesellschaftlichen Gruppen festlegten (Lévi-Strauss, 1981). Auf diese Art und Weise konnten Verwandte von Nicht-Verwandten unterschieden werden, da die Verbote bestimmten, wer zur verwandtschaftlichen Gruppe gehörte und wer nicht. Das Exogamiegebot stellte somit „das einzige Mittel dar, die Gruppe als Gruppe zu erhalten [und] die Spaltung und Segmentierung zu vermeiden, zu welcher die Praxis der konsanguinen Heirat führen würde“ (Lévi-Strauss, 1981, S. 640). Diese gesellschaftlich vereinbarten Regeln des Exogamiegebots und des Inzestverbots markieren den ersten Übergang zwischen Natur und Kultur (vgl. Carsten, 2004).

Die Herausbildung und die Arbeit mit diesen Theorien kennzeichnen die erste von drei Hauptphasen in der Geschichte der Verwandtschaftsethnologie (Carsten, 2004). Beide Theoretiker stützten sich mit ihren Annahmen jedoch stark auf biologische und genealogische Prinzipien, wonach Verwandtschaft primär über Gene und

Blutsbeziehungen, beziehungsweise über Prokreation erklärt wurde. Andere Bedeutungen von Verwandtschaft wurden damit zunächst außer Acht gelassen und erst in den 1970er und -80er Jahren aufgegriffen. An erster Stelle befasste sich David Schneider damit, den weit verbreiteten genealogischen Verwandtschaftsbegriff kritisch zu beleuchten und die übergeordnete Stellung des biologischen Verständnisses von Verwandtschaft in Frage zu stellen. In Anlehnung an Franz Boas (1986), welcher die Kulturen primär aus sich selbst heraus zu betrachten versuchte, kritisierte Schneider die westlichen Überzeugungen, die anderen Kulturen in der Vergangenheit oft aufgetragen wurden und fokussierte sich auf die Bedeutungen von Verwandtschaft innerhalb der Kultur (vgl. Carsten, 2004; Pauli und Schnegg, 2017). Schneider zufolge müssen die biologischen Verständnisse der Verwandtschaft, welche vor allem in den westlichen Gesellschaften als grundlegend gelten, um den Gesichtspunkt ihrer kulturspezifischen Bedeutung ergänzt werden (Alber et al., 2010). Auch andere Ethnologen beschäftigten sich mit diesem Ansatz der Verwandtschaftsethnologie. Georg Pfeffer konnte in seinen Studien verdeutlichen, dass es für die Verwandtschaft keine kausalen Erklärungen gibt, sondern verwandtschaftliche Bindungen kulturspezifisch und differenziert erforscht werden müssen (vgl. 1992). Es sei deshalb unzureichend, einen allgemeinen Verwandtschaftsbegriff zu definieren, da verschiedene Kulturen auch verschiedene Erklärungen hierfür liefern. „Abstammungs- und Heiratsregeln sind [...] nicht an sich relevant, sondern die jeweils Betroffenen messen ihnen mehr oder weniger Bedeutung zu“ (Pfeffer, 1992, S. 45). Worauf es demnach in erster Linie ankommt, sind die Relationen zwischen Verwandten und ihre „Idee von Verwandtschaft“ (vgl. Pfeffer, 1992, S. 53). Sie beide bilden den Kern der Verwandtschaftsethnologie. Matthew Engelke machte anhand des Körpers und körperlicher Substanzen weiterhin klar, dass die Beziehungen zwischen Verwandten über (sprachliche) Symbole erklärt werden und die bildliche Vorstellungskraft von geteilter Körperlichkeit dazu dient, die Bedeutungen hinter den symbolisch geprägten Wörtern und Institutionen wie „Familie“ herauszukristallisieren (Engelke, 2018). Blut, beispielsweise, „serves as a remarkably durable symbolic resource and template, something through which human communities across space and time may express core values and interests“ (ebd., S. 151).

Die Positionen Schneiders wurden schließlich als so gravierend empfunden, dass sie die kritische Auseinandersetzung mit dem Verwandtschaftsbegriff immer mehr in Bewegung setzte. Und auch die neu entwickelten Technologien (wie Leihmutterchaften, In-Vitro-Befruchtungen und andere Reproduktionstechnologien) und die Zunahme gleichgeschlechtlicher Ehen rückten den Blickwinkel zunehmend auf die soziale Elternschaft (Engelke, 2018). Dieser Punkt kennzeichnet damit die zweite Hauptphase in der Verwandtschaftsethnologie.

Was allen diesen Ansätzen jedoch fehlte, um das Konzept der Verwandtschaft grundlegend erforschen zu können, waren emotionale, intime und andere private Bereiche des verwandtschaftlichen Lebens, welche anfangs meist außer Acht gelassen wurden:

„What was of interest for social anthropologists was precisely the variability of kinship institutions, not the part that stayed constant. Thus from early on, the comparative study of kinship was explicitly define as not being about intimate domestic arrangements and the behavior and emotions associated with them” (Carsten, 2004, S. 11).

Seit Mitte der 1990er Jahre entstand deshalb ein Wandel in der Verwandtschaftsethnologie, welcher schließlich die dritte Hauptphase in diesem Fachbereich markiert. Die *New Kinship Studies*, welche das Konzept der Verwandtschaft neu aufgriffen, stellten fortan die Ansätze der *relatedness*, also des „Verwandtseins“, und die soziale Praxis des „Verwandt-Machens“, das *kinning*, ins Zentrum. Im Sinne von *relatedness* gelten Menschen als verwandt, wenn sie sich „unabhängig von der kulturspezifisch zu klärenden Frage, worauf dieses Empfinden von Verwandtschaft gründet“ miteinander verbunden sehen (vgl. Alber et al., 2010, S. 11). Im Vordergrund steht hierbei die Rolle der sozialen Nähe zwischen verwandten Personen, die sowohl individuell als auch interkulturell verschieden interpretiert werden kann. Nach Janet Carsten beruht das Verständnis von „Verwandtsein“ darauf, welche häuslichen und intimen Bindungen die Personen miteinander teilen und wie sie füreinander sorgen (2004). „Verwandtsein“ sei somit vor allem emotionale Arbeit und würde durch wiederholte „Akte des Gebens und Empfangens“ materieller und immaterieller Dinge entstehen (vgl. Pauli und Schnegg, 2017, S. 153). Somit werden Personen, die ihre Besitztümer, ihre Liebe zueinander und ihre intimsten Sorgen,

Ängste und Probleme teilen, zum Familienkreis gezählt. Da diese Betrachtungsweise sich anderen Beziehungsarten, wie beispielsweise Freundschaften, sehr ähnelt und sich teilweise noch immer auf die genealogischen Konzepte stützt, kann sie bislang jedoch nur als Ergänzung für die größeren Verständnisse von Verwandtschaft verstanden werden (ebd.). Der praktische Ansatz des *kinnings* baut weiterhin auf dem Ansatz der *relatedness* auf. Am Beispiel der Heirat konnte gezeigt werden, dass auch aus entfernten Verwandtschaftsbeziehungen, so wie sie beispielsweise zwischen Schwiegereltern existieren, soziale Gruppen entstehen, die wiederum gemeinsam handeln und Zugehörigkeit schaffen (Pauli und Schnegg, 2017). Durch sogenannte Übergangsrituale beziehungsweise „Arenen des Aushandelns verwandtschaftlicher Zugehörigkeit“, wie etwa Taufen, Hochzeiten oder Beerdigungen, wird die Mitgliedschaft zur Familie von den Verwandtschaftsgruppen selbst geregelt (ebd., S. 157 ff.). Individuen können fernerhin frei bestimmen, ob sie sich im Sinne von *relatedness* der Gruppe zugehörig fühlen und an solchen Ritualen teilnehmen möchten. Die soziale Konstruktion von Verwandtschaft wird schließlich auch von individuellen Handlungs-freiheiten beeinflusst: „Verwandt zu sein und verwandt zu handeln ist demnach keine Frage (mehr) von Struktur, in die man hineingeboren oder hineinverheiratet wird, sondern eine individuelle Entscheidung“ (Pauli und Schnegg, 2017, S. 160). Die Konstruktion der Verwandtschaft reicht jedoch nicht aus, um *relatedness* zu erklären. Die *nurture*-Perspektive, nach der Verwandtsein als soziale Konstruktion verstanden wird, muss um die Dimensionen von *nature* und *law* ergänzt werden, da auch genealogische und rechtliche Verständnisse von Verwandtschaft das Gefühl von Zugehörigkeit schaffen (vgl. Alber et al., 2010). Zusammenfassend können alle Bedeutungen und Auffassungen von Verwandtschaft erst durch das Zusammenspiel von strukturellen Aspekten, konstruktiven Ansätzen und kulturübergreifenden Vergleichen herausgebildet werden.

Nachdem die Perspektive der sozialen Konstruktion von Verwandtschaft erklärt wurde, soll nun eine weitere, kulturethnologische Sichtweise aufgegriffen werden. In seinem Buch, „*What kinship is - and is not*“ (2013), erklärt Marshall Sahlins,

warum die Verwandtschaft vor allem an die Kultur und an die Existenz des Menschen gebunden ist. Seine Annahmen richten sich gegen etwaige Vorreiter, die behauptet haben, dass Verwandtschaft über Biologie oder genealogische Ordnungskategorien erklärt werden sollte. Mit der *Gegenseitigkeit des Seins* („the mutuality of being“) bezeichnet Sahlins den spirituellen Ansatz, dass verwandte Personen am Leben und an der Existenz der anderen intrinsisch teilhaben (2013). Das bedeutet, dass unsere Handlungen, Emotionen und Erfahrungen stets von den Familienmitgliedern miterlebt werden und ihre eigenen Leben davon wiederum beeinflusst werden. Wir leben das Leben und wir sterben den Tod unserer Verwandten emotional und symbolisch mit (Sahlins, 2013). Durch die gegenseitige Partizipation am Leben werden Freuden und Leiden geteilt, sodass unter den Familienmitgliedern das Gefühl entsteht, ihre Wesen seien miteinander verbunden. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Ansatz auf Prokreativvorstellungen oder Verwandtschaft als soziales Konstrukt angewendet wird. Für Sahlins repräsentieren Verwandtschaftskategorien keine Geburtsbeziehungen, sondern die Geburt könnte lediglich eine Metapher für Verwandtschaftsbeziehungen darstellen, deren Qualität an der „intersubjektiven Zugehörigkeit“ gemessen wird (vgl. 2013, S. 1). Menschen sind demnach intrinsisch motiviert, sich ihre Verwandten selbst zugehörig zu machen und Beziehungen zu entwickeln, ohne dabei zwangsläufig auf die biologische Abstammung zu achten. Denn die Verwandtschaft entsteht nicht erst durch die Geburt, sondern sie wird postnatal und performativ konstruiert (Sahlins, 2013). Die elterliche Fürsorge und Hingabe sind Beispiele für diesen Ansatz, da die Verbindung zwischen Eltern und ihren Kindern erst gemacht werden muss und nicht allein durch die Geburt ins Leben gerufen wird. Genauso spielt das Teilen von Erinnerungen eine wichtige Rolle, da Beziehungen und Bindungen erst entstehen können, wenn Taten des Mitgefühls im Gedächtnis gespeichert werden (Sahlins, 2013). Indem also immer wieder in Erinnerung gerufen wird, was Verwandte für uns tun und was wir für sie tun, entsteht eine gegenseitige Zuneigung und Verbindung. Diese Gegenseitigkeit (des Seins) soll im folgenden Abschnitt anhand des Beispiels der Adoption noch genauer erläutert werden.

3.1 Die Adoption als Sonderfall von Verwandtschaft

Auch das Thema Adoption wurde in der ethnologischen Literatur sehr vielfältig untersucht. Verschiedene Studien konnten zeigen, dass Adoption aus verschiedenen Gründen und zwischen den Kulturen unterschiedlich praktiziert wird (Barnard und Spencer, 2010). Beispielsweise im alten Rom, Griechenland, China und Indien wurde die Adoption insbesondere wegen der Statusweitergabe und der Eigentums-sicherung praktiziert (vgl. Barnard und Spencer, 2010). Heute spielen in ihrer Begrifflichkeit viele diverse Aspekte und Motive eine Rolle, sodass die Adoption als Praxis und im kulturellen Vergleich verschiedene Formen einnehmen kann. Die Untersuchung von Adoption wurde deshalb vor allem in der modernen Anthropologie durch das Konzept der *New Kinship Studies* gestützt und in Bezug auf weitere Muster analysiert. Diese umfassen unter anderem die Kommerzialisierung der Adoption in westlichen Gesellschaften (Modell Schachter, 1994; Yngvesson, 2002), die transnationale Adoption (Volkman, 2003; 2005) sowie die interkulturellen Verständnisse von Verwandtschaft und Adoption (Yngvesson, 2007), und schließlich die Wiedervereinigung adoptierter Personen mit ihren leiblichen Eltern (Carsten, 2000). An dieser Stelle soll das Konzept der Adoption aus anthropologischer Sicht und als Sonderfall von Verwandtschaft kurz umrissen werden.

In der modernen Anthropologie wird vermehrt nach der Bedeutung und den Gründen der Adoption gefragt. Da Adoption eine Praxis ist, bei der Kinder von Erwachsenen, die nicht ihre leiblichen Eltern sind, großgezogen werden, steht die Herausarbeitung verschiedener Motive im Vordergrund. Die Erwachsenen entscheiden sich schließlich bewusst dazu, ein Kind aufzunehmen, es zu versorgen und zu ernähren, und dies geht insbesondere bei der Adoption mit verschiedenen Beweggründen einher. Zunächst kann gesagt werden, dass Kinder für viele Erwachsene einen emotionalen Wert haben (Howell, 2009). Nicht alle, aber einige, fühlen sich nur dann vollständig, wenn ihr Kinder- und Familienwunsch erfüllt wird (Volkman, 2005). Ähnlich wie bei der Pflege und Betreuung eines Kindes nehmen Erwachsene bei der Adoption schließlich die Rolle ein, für ein fremdes Kind zu sorgen. Sie tragen für das zu pflegende Kind Verantwortung und ihnen kommt die Aufgabe zu, sämtliche Taten der Fürsorge zu übernehmen. Die Adoption muss jedoch zusätzlich

um eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen den Eltern und den Kindern ergänzt werden, weshalb es unabdingbar ist, einen verwandtschaftlichen Status zwischen den Betroffenen zu schaffen (Barnard und Spencer, 2010). Aufbauend auf den kulturellen Verständnissen von *relatedness* und *kinning*, welche in Kapitel 3 ausführlich erläutert wurden, kann der Begriff der Adoption genauer erklärt werden. Seit dem 19. Jahrhundert hat der Biozentrismus unter anderem dazu geführt, im Fall der Adoption von einer „fiktiven“ Art von Verwandtschaft zu sprechen (Howell, 2009). Weil die Begriffe „Familie“ sowie „Vater- und Mutterschaft“ einem normativen Diskurs unterzogen wurden, standen traditionelle Familienbilder im Fokus (ebd.). Verwandtschaft basierte somit nicht nur auf genealogischen Vorstellungen, sondern wurde als Netzwerk von Beziehungen verstanden, welches sich durch traditionelle Erziehung aufrechterhalten ließe (Keesing, 1975). Alle anderen Auffassungen von Verwandtschaft, welche von diesem strukturellen Ansatz (also dem *nature/nurture*-Prinzip) abwichen, wurden nicht als real, sondern als „fiktiv“ oder „pseudo“ definiert (vgl. Howell, 2009). In den 1960er Jahren wurden der Adoption als soziale Verwandtschaftskonstruktion schließlich verschiedene Funktionen beigegeben, wobei diese sich zwischen den Gesellschaften stark unterscheiden konnten. Nach Jack Goody gab es drei Hauptfunktionen von Adoption (vgl. 1969, S. 58): Einmal, um elternlosen Kindern oder Kindern aus prekären Elternhäusern ein Zuhause zu schaffen. Des Weiteren, um kinderlosen Paaren die Elternschaft zu ermöglichen und schließlich, um sowohl Einzelpersonen als auch Ehepaaren einen Erben für ihr Vermögen zu geben. Dieser Ansatz konnte jedoch keine persönlichen Motivationen abbilden, sondern war generell sehr eng gefasst und eurozentristisch konzipiert. Ferner orientierte er sich vorwiegend am *nature/nurture*-Prinzip und weniger an den Bereichen der Persönlichkeit oder der Sozialität. Howell zufolge weicht die Adoption als soziale Praxis zwar von dem biologischen Modell ab, jedoch muss dieses als Referenz bestehen, um sie vergleichen zu können: „Adoption provides meaning to the biological, and at the same time, the „made“ relationship limits the meaning of the „natural“ relationship“ (Howell, 2009).

Obwohl das biologische Modell in vielerlei Hinsicht als Referenz gilt, konnte gezeigt werden, dass Adoption einen Fokus auf die Beziehungen und „Beziehungsfähigkeit“ legt, um so die Bedeutungen hinter der Verwandtschaft zu entlocken

(Volkman, 2005, S. 150f.). Die beiden Verständnisse von Verwandtschaft (*nature/nurture*) müssen also in Relation zueinander gesetzt werden. Allerdings ist es schwer, diese Bedeutungen und Werte allgemein festzumachen. Sie können lediglich aus individuellen Gesprächen mit den Betroffenen geschöpft werden.

Wie bereits in Kapitel 3 beschrieben, ist neben dem Bereich der *nature* und *nurture* auch die Rechtsdimension (*law*) zu beachten, um verwandtschaftliche Verhältnisse zu verstehen. In „American Kinship: a cultural account“ (1968) setzt sich David Schneider genau mit dieser Thematik im amerikanischen Kontext auseinander. Laut Schneider werde Verwandtschaft in Amerika zum Beispiel auf den zwei Hauptordnungen *nature* und *law* konstituiert, weshalb auch die Adoptionsrechte daran angepasst werden (vgl. 1968). Aus diesen Ansätzen ließe sich ableiten, dass es in Amerika (und in den westlichen Gesellschaften) weniger um das adoptierte Kind geht, sondern eher um die Sicht der Erwachsenen und ihre Bedürfnisbefriedigung. In anderen Kulturen liegt der Fokus der Adoption wiederum auf dem Wohlergehen und den optimalen Entwicklungsvoraussetzungen des Kindes (siehe hierzu das Exempel aus Benin in Howell, 2009). Aus der United Nations Convention on the Rights of the Child (UNCRC) von 1986 und den Haager Konventionen geht weiterhin hervor:

“[...] biological parents provide the right and proper conditions for a child to grow up in. They hold that a child has a right to grow up in family home and to know its identity, and that adoption - especially transnational adoption - should be a last resort (Howell, 2009, S. 157).

Dies ist teilweise auf das *nature/law*-Prinzip zurückzuführen, da hiermit legitimiert wird, dass Adoptierte ihre biologische Familie als „wahre“ Verwandtschaft betrachten und das Konzept der „fiktiven“ Familienbeziehung wiederum in Kontrast gestellt wird (ebd.). Es unterstützt jedoch auch die Auftragung westlicher Werte auf andere Kulturen. Besonders dann, wenn transnational adoptiert wird, kann die Einsicht der Daten von biologischen Eltern nicht gewährleistet werden, da manche Gesellschaften diese auch verweigern können. Jeder Staat entscheidet schließlich für sich, wie mit der Adoption umgegangen wird und welche Gesetze hierzu veranlasst werden. Staatsform und Adoptionsrechte bilden den Rahmen, in dem das Thema

Adoption diskutiert wird und in dem die Identität eines (adoptierten) Menschen eingebettet ist (Howell, 2009). In diesem Sinne kann die rechtliche der biologischen Identität übergeordnet sein.

Da die Auffassung von Adoption zwischen den Gesellschaften und Kulturen variieren kann, geschieht sie eben auch aus verschiedenen Motivationen heraus. Laut Howell können diese politisch, ökonomisch, sozial oder emotional sein (Howell, 2009). Vor allem hinsichtlich transnationaler Adoptionen stehen Eltern aber auch großen Herausforderungen gegenüber. Sie wollen ihren adoptierten Kindern eine Familie schenken und sie vollständig in ihr verwandtschaftliches Netzwerk aufnehmen. Adoptiveltern versuchen deshalb, die Beziehung zwischen ihnen und ihren Kindern zu naturalisieren, damit sie sich wie ein Teil ihrer Familie fühlen und auch von anderen Familienmitgliedern vollkommen akzeptiert werden (Howell, 2009). Howell nennt diese Praktik des Integrierens „self-conscious kinship“, weil es das aktive *kinning* erfordert (2009, S. 159). Dieser Ansatz geht ebenfalls stark mit dem Identitätsgefühl von Adoptivkindern einher. Sind die Kinder noch jung, haben ihre Eltern einen großen Einfluss auf ihre Sozialisation und ihre Persönlichkeit. Doch je älter sie werden, desto eher entdecken sie ihre Individualität und gestalten ihre Persönlichkeit selbst mit. Dabei werden zwischen den biologischen und sozialen Verständnissen von Verwandtschaft auch Sprünge gemacht:

„During the pregnancy and birthing stages of the adoption process, the social and emotional nature of the relationship overshadows the fact of alien biology, whereas during adolescence, when questions of identity and conditions of origin may become pressing, biology is brought out as relevant“ (Howell, 2009, S. 159).

Wenn die Adoptivkinder sich der Frage stellen, wer sie wirklich sind, ist es unumgänglich ihre Herkunft zu berücksichtigen. Werden die Kinder aus anderen Kulturen adoptiert, unterscheiden sie sich von ihren neuen Eltern teilweise im Aussehen und die Frage nach ihren Wurzeln und ihren leiblichen Eltern kommt damit einher. Die Wiedervereinigung mit der biologischen Verwandtschaft stellt jedoch eine große Herausforderung dar, sowohl für die Kinder als auch für die neuen und die leiblichen Eltern (vgl. Carsten, 2000).

4. Martinas Geschichte - Ein Fallbeispiel

„Ich heiße Martina und wurde am 30.10.62 in Kassel geboren“ (Anonym, o.A., Z. 1). So beginnt die Geschichte einer Frau, die auf einer Internetseite von ihrem Leben erzählt. Zunächst ist daran nichts außergewöhnlich, da schließlich viele Menschen ihre Lebensgeschichte mit anderen in der Öffentlichkeit teilen. Martinas⁵ Geschichte ist jedoch nicht irgendeine. Sie wurde bereits in ihrer frühen Kindheit adoptiert und möchte sich mit anderen Adoptierten über ihre Erfahrungen austauschen. Auf der Webseite des Projektes *Adoption & Co.*⁶, die von Kristine Peters betrieben wird, können Adoptierte, Adoptiveltern und Erwachsene, welche ihr Kind zur Adoption freigeben möchten, miteinander kommunizieren. Ebenfalls bietet sie allgemeine Informationen über das Thema Adoption und verschiedene Links zu den verwandten Themen an. Von insgesamt 34 verschiedenen Adoptionsberichten, welche auf der Seite öffentlich einsehbar sind, ist Martinas einer davon.⁷

In ihrer Geschichte beschreibt die Adoptierte zunächst, wie ihre Kindheit unter den Adoptiveltern verlaufen ist und durch welche Erlebnisse sie geprägt wurde. Sie wuchs größtenteils unter strengen Bedingungen auf, welche ihr Leben auf traumatische Weise beeinflusst haben. Im Verlauf ihrer Kindheit entwickelten sich bei ihr verschiedene Probleme. Zum einen war ihr Leben von Unruhen und emotionalen Belastungen beeinflusst worden. Zum anderen entwickelten sich bei ihr psychische Störungen und Suchterkrankungen, weshalb sie mehrere Therapien durchmachen musste. Martinas Kindheitserfahrungen verursachten schließlich ein emotionales Leiden, das sich stark auf ihre Persönlichkeit und ihr Wesen auswirkte und welches sie erst nach vielen Jahren verstehen und reflektieren konnte. Im Folgenden soll die Geschichte von Martina rezipiert und anhand der zuvor beschriebenen Literatur diskutiert werden. Vordergründig wird jedoch mit den Theorien des *Existentialismus* nach Sartre, der *existentiellen Anthropologie* von Jackson und Piette sowohl mit den Erkenntnissen von Lutz und Abu-Lughod sowie Chodorow argumentiert.

⁵ Aus der Quelle lässt sich nicht erschließen, ob Martina ihr wahrer Name ist. Es könnte etwa auch ein Pseudonym sein.

⁶ <http://www.adoptierte.de/index.html>, abgerufen am 15.06.20

⁷ Die Geschichte wurde völlig zufällig und ohne bestimmte Gründe von mir ausgewählt.

Als Martina zu ihren neuen Adoptiveltern gekommen ist, war sie nur wenige Wochen alt (vgl. Anonym, o.A.). Die Erinnerungen an diese verbindet sie bis heute mit negativen Ereignissen: „Meine Kindheit war geprägt von Strenge, Vorwürfen, Verboten und Forderungen“ (Anonym, o.A., Z. 4). Sie beschreibt die Beziehung zu ihren Adoptiveltern von Anfang an als lieblos und, dass sie sich gerne mehr Anerkennung gewünscht hätte (Anonym, o.A.). Stattdessen bekam sie Drohungen, wieder ins Heim geschickt zu werden, wenn sie sich nicht benahm (Anonym, o.A.). Vor dem Hintergrund, dass Kinder nur in seltenen Fällen die Option haben, selbst darüber entscheiden zu können, wo sie leben wollen, erscheint diese Drohung bereits existenzgefährdend. Die Beziehung zu Martinas Adoptiveltern baute lediglich auf sozialen Bindungen auf, welche schließlich auch leicht wieder beendet werden können. Und auch, wenn es sich nur um Drohungen handelt, können die ausgesprochenen Worte einen prägenden Einfluss auf die Sichtweise eines Kindes haben. Emotionen werden unter anderem als einflusstragende Praktiken betrachtet, welche in Konversationen eingebettet sind und mit Nachdruck das Selbstempfinden einer Person übermitteln (vgl. Lutz und Abu-Lughod, 1990). Nach Signe Howell bietet die Praxis der Adoption die Möglichkeit, Beziehungsfähigkeiten von Kindern und Erwachsenen zu testen, um die Bedeutung hinter der sozialen Verwandtschaft zu entlocken (vgl. 2009). Drohen die Eltern ihrem adoptierten Kind damit, es wieder abzugeben, könnte ihnen die Beziehung zu ihm weniger wichtig sein. Und sollten sie ihren Kindern nicht das Gefühl geben, immer willkommen zu sein und trotz schlechter Verhaltensweisen vollständig akzeptiert zu werden, könnte dies die Bindungen zwischen den Betroffenen gefährden. Bis heute ist Martina dazu ein Satz von ihrer Adoptivmutter in Erinnerung geblieben, der diesen Mangel an Liebe und Akzeptanz verdeutlicht: „Wir können dich so nicht lieben, erst mußt du dich ordentlich benehmen!“ (Anonym, o.A., Z. 6-7). Da Martina erst mit 12 Jahren erfuhr, dass sie adoptiert wurde, konnte sie diese Forderungen nicht verstehen (Anonym, o.A.). Sie wusste nicht, wieso es notwendig war, sich erst ordnungsgemäß zu benehmen, bevor sie von ihren Eltern geliebt werden konnte. Deshalb verband sie die verwandtschaftliche Beziehung zu ihren Eltern überwiegend mit Forderungen und weniger mit bedingungsloser Liebe.

Die elterliche Sozialisation führte weiterhin zu verschiedenen Einschränkungen in ihrer Persönlichkeitsentfaltung. „Seit ich denken kann, versuche ich, es allen recht zu machen, gehe jedem Streit und jedem Problem aus dem Weg, und meine eigenen Bedürfnisse habe ich immer verdrängt“ (Anonym, o.A., Z. 7-9). Zwar hat der Mensch aus existentialistischer Sicht die Freiheit, sein Wesen selbst zu kreieren, jedoch ist das bei einem Kind etwas komplexer (vgl. De Beauvoir, 1962). Vor allem junge Kinder werden in ihrem Handeln stark eingeschränkt und oft nach den Regeln der Eltern erzogen. Erst wenn sie älter werden, fangen sie an, diese mehr in Frage zu stellen und sich individuell mit ihrer Lebensgestaltung zu befassen. Mit dem wachsenden Wunsch, von ihren Eltern gänzlich akzeptiert und vollständig angenommen zu werden, wuchs in Martina das Gefühl der Unruhe.

„Als Kind galt ich als hyperaktiv, schwer erziehbar, dumm, faul, meine Schulzeugnisse waren zu klein, um all die negativen Bemerkungen über mich aufzunehmen. Ich konnte nie lange stillsitzen, was immer draußen, immer in Bewegung, bin mehrmals von Zuhause weggelaufen und wusste nie, was ich eigentlich wollte“ (Anonym, o.A., Z. 14-16).

Martinas Persönlichkeit wurde ihr teilweise schon als Kind festgeschrieben. Die Beschreibungen über sich, welche sie in der Erzählung aufgreift, wurden angeblich von ihrer Umwelt gemacht und ihr sozusagen aufgetragen. Nach Jackson und Piette schafft sich der Mensch seine Existenz und seine Welt aber selbst (Jackson und Piette, 2015). Und sein Wesen kann nicht einfach von anderen Menschen bestimmt werden, zumal seine einzelnen Eigenschaften nicht ausreichen, um seine Identität zu definieren. Das Individuum konstruiert sich selbst, so wie er sich sieht und interpretiert, was auch bedeutet, dass er sich fernab von aufgezwungenen Tatsachen ständig neu konstituiert. Martina beschreibt an dieser Stelle auch eine Art von Verlorenheit. In ihren Adoptiveltern konnte sie keinen sicheren Boden finden, um ihre Existenz zu stützen. Aus diesem Grund versuchte sie schon früh, diesen selbst zu finden. Es wäre möglich, dass ein Instinkt in ihr den Drang geweckt hat, nach ihrem wahren Selbst zu suchen (siehe hierzu Sartre, 1946). Ihre Verhaltensweisen als Kind, zum Beispiel, dass sie von Zuhause weglief, heben ihre Unsicherheiten hervor. Doch die Entscheidung, wegzulaufen, und ihrem Instinkt zu folgen, war der erste Schritt, den es zu überwinden galt, um zu finden was sie suchte: Sich selbst.

Im Laufe ihres Lebens wurde Martina schließlich von dieser Herausforderung gepackt. Doch die negativen Erfahrungen aus ihrer Kindheit haben die Frage nach ihrem Sinn des Lebens geprägt, weshalb ihre jugendlichen Entscheidungen sie zunächst auf Abwege führten. „Irgendwann in meiner Kindheit entwickelte sich aus all diesen Erlebnissen ein starkes Bedürfniss [sic], mich selbst zu zerstören“ (Anonym, o.A., Z. 19). Neben Selbstverletzungen, versuchten Selbstmorden sowie Alkohol- und Medikamentensuchten, ließ Martina sich außerdem auf gewalttätige Männer ein (vgl. Anonym, o.A.). Es stellt sich die Frage, wie sich diese Phänomene erklären lassen. Wie bereits erklärt wurde, ist der Mensch das, wozu er sich macht (Sartre, 1946). Im Laufe seines Lebens stößt er auf positive und negative Erfahrungen. In diesem Kontext entscheidet er darüber, wie er sich selbst und sein Leben betrachtet (vgl. Chodorow, 1999). Mithilfe verschiedener Therapien wollte Martina schließlich dem Drang, sich selbst verletzen zu wollen, auf den Grund gehen, um mehr über sich und ihre Identität zu erfahren. Ihrem späteren Mann zuliebe machte sie eine Langzeittherapie, die ihr neue Wege der Selbstfindung ermöglichten. Durch die Therapie wurde ihre Adoption schließlich wieder zum Thema für sie, nach dem sie diese jahrelang verdrängt und mit negativem Schmerz verbunden hatte (Anonym, o.A.). Demzufolge beschreibt sie ihr „Geburtstagsphänomen“, da sie seit vielen Jahren an diesem Tag dieselben Ereignisse erlebt:

„Ungefähr 1[sic] Woche vor meinem Geburtstag werde ich sehr depressiv, aggressiv, extrem unruhig, trinke wieder, esse bis zum Erbrechen und verletze mich wieder selber [sic]“ (Anonym, o.A., Z. 32-33).

Da die Rückfälle sich jedes Mal kurz vor dem Geburtstag ereignen und sie die restlichen Tage im Jahr keinem solcher Phänomene ausgesetzt ist, verursacht der Tag ihrer Geburt wiederum negative Gedanken und Gefühle. Sie beschreibt ihren Geburtstag wie einen Alptraum, aus dem sie am nächsten Tag wieder erwacht (siehe hierzu Anonym, o.A.). Als Martinas Therapeut sie fragt, was Geburtstag für sie bedeutet, findet sie schließlich zum Ursprung ihrer Probleme: „Das ist der Tag, an dem meine Mutter mich nicht haben wollte!“ (Anonym, o.A., Z. 39-40). Gemeint ist hiermit ihre leibliche Mutter, die sie zur Adoption freigegeben hat. Martina interpretiert aus dieser Aktion, dass ihr Leben nicht gewollt war und, dass sich die

negativen Gefühle an ihr Leben deswegen gebildet haben, weil sie von ihrer Mutter abgestoßen wurde (Anonym, o.A.). Somit mussten die Gefühle für ihre Geburtmutter, die sie seit ihrer Kindheit in sich trug und die ihre Welt bestimmten, erst einmal versprachlicht werden, um sich mit ihnen beschäftigen zu können. Aus diesem Grund werden Emotionen als soziales Handeln verstanden, da sie ihren Wert erst durch die vollzogene Handlung bestimmen (vgl. Sartre, 1946). Allein die Aussprache ihrer Gefühle konnte zu dem entscheidenden Punkt führen, den Ursachen ihrer Probleme mehr Beachtung zu schenken, um die eigene Existenz zu beschreiben.

„Dieses Gefühl, nicht gewollt zu sein, ja im Grunde nicht existieren zu dürfen, hat schon in meiner Kindheit einen Schmerz verursacht, der irgendwo in meinem Körper saß, und den ich nie verstehen konnte“ (Anonym, o.A., Z. 40-42).

Dieser Satz zeigt, dass auch die Personen selbst nicht in jeder Situation und Lebenslage begreifen können, warum sie sich auf diese Weise fühlen. Der Gedanke an ihre Geburt, die Ablehnung ihrer Mutter und die fehlende Beziehung zu ihr, würden schließlich das Leiden verursachen, welches zu ihrer existentiellen Unsicherheit führt (Anonym, o.A.). Folglich müssen Emotionen als soziales Handeln verstanden werden, weil Personen ihnen in gewisser Hinsicht selber Bedeutung geben, um zu erklären, warum sie so sind, wie sie sind (vgl. Lutz und Abu-Lughod, 1990). Man muss sich mit seinen Emotionen beschäftigen und ihnen auf den Grund gehen, um seine eigene Innenwelt zu begreifen (vgl. Chodorow, 1999).

Ebenfalls verdeutlicht dieser Punkt, dass Martina die biologische Verwandtschaft und die fehlende Beziehung zu ihrer leiblichen Mutter etwas bedeutet. Ihre Lebenserfahrungen waren deshalb nicht nur von der mangelnden Selbstliebe ihrer Adoptiveltern und der gefühlten Wertlosigkeit, durch die sie anfing, sich selbst zu verletzen, geprägt. Ihr jahrelanges Leiden hatte tiefere Ursachen und gingen bis zu ihrer biologischen Geburt zurück. Die Gesamtheit ihrer emotionalen Erfahrungen riefen dementsprechend nicht nur ein fehlendes Selbstverständnis in ihr hervor, sondern sie sind auch die Ursache für andere psychosomatische Krankheiten, an denen sie im weiteren Lebensverlauf erlitt (vgl. Anonym, o.A.).

Im Jahre 1990 heiratete Martina ihren Mann und gebar wenig später ihre zwei Söhne. Erst durch die Heirat und die neue Familie konnte sie verstehen, was an den sozialen Bindungen der Verwandtschaft für sie so wichtig war, nämlich, einen Menschen so zu lieben wie er ist. „Da war ein Mensch, der mir sagte, er liebt mich und das allein war wichtig“ (Anonym, o.A., Z. 26). Dies war für Martina der Grund zu heiraten und ihm zuliebe, eine Langzeittherapie zu beginnen. Wie bereits in [Kapitel 3](#) beschrieben wurde, entsteht die gegenseitige Zuneigung und Verbindung zwischen zwei Menschen, wenn sich daran erinnert wird, was die Familienmitglieder für einen tun. Die Gefühle des Mannes schenkten ihr schließlich Hoffnung auf ein normales Leben, weswegen sie sich den Herausforderungen stellte, die Beziehung aufrechtzuerhalten, selbst wenn dies bedeutete, an ihrer psychischen Gesundheit arbeiten zu müssen. Obwohl die Ehe in die Brüche ging, lässt sich Martina heute davon nicht runterziehen. Sie beschreibt sich zwar als „beziehungsunfähig“, jedoch möchte sie für ihre Kinder weiterhin da sein und ihnen die glückliche Kindheit schenken, die sie selbst nie erfahren hat (vgl. Anonym, o.A., Z. 27-29). Dafür hat sie ein paar Jahre später wieder mit einer ambulanten Therapie begonnen. Ihre beiden Söhne geben ihr die „Ruhe und Stabilität [im] Leben“, die sie braucht und gesucht hat (Anonym, o.A.). Das Gefühl der Wertschätzung, welches die Kinder in ihr auslösen, hat letztlich dazu geführt, dass sie sich wieder um sich selbst sorgt und bemüht. Es beschreibt sozusagen die Motivation für den Anfang ihrer eigenen Fürsorge. Erst durch ihre eigene Familie konnte Martina das Thema Verwandtschaft für sich neu aufgreifen, ihr einen neuen Wert beilegen und mit positiveren Gefühlen und Bedeutungen verbinden.

Durch diese Erfahrungen schöpfte sie neuen Lebensmut. Zwar brach sie die Therapie ab, weil es für sie zu schmerzhaft war, über die traumatischen Erlebnisse in ihrer Kindheit und Jugend nachzudenken, aber jetzt konnte sie sie selbstständig angehen: „Irgendwie dachte ich, wenn ich die Ursache meiner Probleme kenne, finde ich auch eine Lösung“ (Anonym, o.A., Z. 47-48). Dieser Entschluss, die Dinge in ihrem Leben selbst in die Hand zu nehmen, markiert einen bedeutsamen Wandel. Erst jetzt kann sie „aufatmen“, sich wieder sich selbst widmen, weil sie sich jetzt besser kennt und weiterhin kennenlernen möchte. Neben Aktivitäten, die ihr guttun (mehr nach Draußen gehen, andere Menschen treffen, sich um ihre Gesundheit kümmern

und Sport machen), versucht sie auch mehr, ihre Gefühle zuzulassen, sich mit ihnen auseinander zu setzen, anstatt diese nur zu verdrängen. Martina hat akzeptiert, dass alle Emotionen einen wichtigen Bestandteil des eigenen Lebens ausmachen und ihrer Existenz zusätzlich Bedeutung geben. Doch sie müssen dafür erst einmal sichtbar und verstehbar gemacht werden.

Die ersten Verbesserungen zeigten sich an ihrem nächsten Geburtstag, als sie die Zeit mit ihren Kindern genießen konnte. Ebenfalls hatte sie an jenem Tag nicht getrunken, was bedeutet, dass sie inzwischen mehr versucht, ihren Körper zu schützen, statt ihn zu zerstören. Und schließlich konnte sie sich auf den Schmerz, den sie an jedem ihrer Geburtstage empfindet, bewusst einlassen, weil sie verstanden hat, dass sie ihr Leben nur dann verändern kann, wenn sie selbst aktiv wird und es nach ihren Wünschen gestaltet. Die Beschäftigung mit ihren Gefühlen hat sie schließlich in ihrem Wesen beeinflusst, ihre Handlungen zu überdenken und zu verändern. Als letzten Punkt nennt Martina ihr aufgestiegenes Interesse, sich auch mit ihrer Herkunft zu beschäftigen. All das ging vorher nicht, weil sie viele Bereiche ihres Lebens mit negativen Gefühlen assoziiert hat und erst einmal herausfinden musste, was ihr guttut. Auch hierfür ist eine aktive Handlung erforderlich, da man sich nur selbst konstituieren kann, wenn man weiß, was man will und welchen Emotionen dabei auf den Grund gegangen werden muss. Martina schreibt zwar nicht, ob sie sich mit ihren biologischen Eltern treffen oder überhaupt Kontakt aufnehmen möchte. Jedoch hat sie festgestellt, dass sie sich mit ihrer Herkunft beschäftigen muss und dazu zählen eben auch die leiblichen Verwandten. Es kann nur vermutet werden, was sie sich daraus erhofft. Dennoch ist der Schritt, sich mit der Herkunft zu beschäftigen, ein wichtiger für sie. Da sie ihrem Text nur wenige Sätze über ihre biologischen Eltern schreibt („Meine Mutter war verheiratet, aber mein Vater war nicht ihr Ehemann“ (Anonym, o.A., Z. 3)), hat sie eventuell die Hoffnung, durch die Beschäftigung mit ihrer Herkunft mehr über sich selbst zu erfahren. Die Wiedervereinigung mit den leiblichen Eltern wird immerhin eng mit der Frage *Wer bin ich?* und dem Interesse an seiner eigenen Existenz verbunden (vgl. Howell, 2009). Zum Schluss hat Martina die Erkenntnis, dass sie weiterhin an ihrer Therapie und ihrer Selbstkonstruktion arbeiten muss, und, dass ihr der Austausch mit anderen Adoptierten und deren Erfahrungen dabei sehr guttut. Mit einem Blick nach vorne

erkennt sie zwar, dass die Probleme eines Menschen ihn permanent durch sein Leben begleiten, diese jedoch akzeptiert werden sollten, ohne dagegen anzukämpfen.

5. Fazit

Eine Adoption wird als soziale Handlung praktiziert und bringt die soziale Beziehungsfähigkeit der Betroffenen näher. Anhand der Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern kann gezeigt werden, auf welche Art und Weise das eigene Selbstbild geprägt wird. Zusammenfassend haben die Einblicke in den Adoptionsbericht dazu gedient, verschiedene Kategorien aufzudecken. Am Beispiel von Martina, welche in ihrer Kindheit ein Trauma erlitten hat, konnte letztlich dargestellt werden, welchen Einfluss jenes Selbstbild nicht nur auf ihre weiteren Lebensentscheidungen, sondern auch auf ihr Wesen genommen hat. Es bestätigt sich die Annahme, dass Emotionen einflusstragende Praktiken sind, welche das individuelle Selbstempfinden hervorbringen. Dies zeigt sich schließlich auch in der neuen „Phase“ von Martinas Leben, in der sie eine eigene Familie gegründet hat. Durch die Wertschätzung ihrer Kinder und ihres Mannes konnte Martina ihrem Leben einen neuen, positiveren Wert beilegen und die negativen Erfahrungen hinter sich lassen. Sie hat schließlich für sich selbst erkannt, dass ihr Leben in ihren eigenen Händen liegt.

Die Wahrnehmung von sich selbst führt zu einer individuellen Konstruktion der eigenen Welt. Jedoch muss der Mensch diese Freiheit, selbstständig über sein Leben zu entscheiden, bewusst annehmen. Die verwandtschaftlichen Bindungen zu ihrer neuen Familie konnten Martina eine neue Perspektive auf Leben ermöglichen. Dadurch, dass sie diesen Beziehungen neue Bedeutung schenkte und weiterhin selbst von den positiven Gefühlen, die ihr entgegengebracht wurden, profitierte, gelang es ihr letztlich ihr Leben zum Besseren zu verändern.

Der Fall von Martina zeigt jedoch auch, wie viele Bereiche des Lebens einen Einfluss auf die Selbstkonstruktion haben können. Adoptierte stehen vor einzigartigen Herausforderungen, die die eigene Identität betreffen. Oft wollen sie wissen, woher sie kommen und wer ihre leiblichen Eltern sind. Dieser Sehnsucht nachzugehen ist jedoch nicht immer sehr einfach, insbesondere dann, wenn wenige Informationen

über die biologischen Eltern bekannt sind. Zusätzlich wissen Menschen nicht immer um die Bedeutung ihrer eigenen Empfindungen oder können einordnen, wo diese herkommen. Es bedarf einer Beschäftigung mit sich selbst, seinen Wünschen und Gefühlen, um herausfinden zu können, wer man eigentlich ist. Erst wenn der Mensch herausfindet, worauf er sich bei seinem eigenen Selbstempfinden stützt, kann er die Dinge angehen und sein Wesen bewusst gestalten. Zu guter Letzt, entscheidet er auf diese Weise, wer er ist und wer er sein will.

Literaturverzeichnis

- Alber, E., B. Beer, J. Pauli und M. Schnegg. 2010. *Verwandtschaft heute. Positionen, Ergebnisse und Perspektiven*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Anonym. o.A. Martinas Geschichte. Online auf: <http://www.adoptierte.de/geschichten/adoptierte/martina.html>, abgerufen am 15.06.20
- Barnard, A. und J. Spencer. 2010. Adoption and fostering. In: *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology*, Alan Barnard, 61-63. London [u.a.]: Routledge
- Boas, F. 1986. What is Anthropology? & Chapter VII. Stability of Culture. In: *Anthropology and Modern Life*, Hrsg. 11-17; 132-167. New York: Dover.
- Carsten, J. 2000. 'Knowing where you've come from': Ruptures and continuities of time and kinship in narratives of adoption reunions. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 687-703.
- Carsten, J. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chodorow, N.J. 1999. Selbst und Emotion als persönliches und kulturelles Konstrukt. In: *Die Macht der Gefühle. Subjekt und Bedeutung in Psychoanalyse, Geschlecht und Kultur*, Hrsg. Nancy J. Chodorow, 121-159. Stuttgart: Kohlhammer.
- De Beauvoir, S. 1962. *The ethics of ambiguity*, translated by Bernard Frechtman. New York: Citadel Press.
- Engelke, M. 2018. Blood. In: *How to think like an anthropologist*, Hrsg. Matthew Engelke, 136-160. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Foucault, M. 1983. On the genealogy of ethics. An overview of work in progress. In: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hrsg. Hubert Dreyfus und Paul Rabinow, 229-252. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. 1983. Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Hrsg. 7-43. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goody, J. 1969. Adoption in Cross-Cultural Perspective. In: *Comparative Studies in Society and History* 11: 55-78.

- Howell, S. 2009. Adoption of the Unrelated Child: Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship. In: *Annual Review of Anthropology* 38: 149-166.
- Jackson, M. und A. Piette. 2015. Introduction. *Anthropology and the Existential Turn*. In: *What is Existential Anthropology?*, Hrsg. Michael Jackson und Albert Piette, 1-29. New York: Berghahn Books
- Keesing, R.M. 1975. *Kin groups and social structure*. New York [u.a.]: Holt, Rinehart and Winston.
- Lévi-Strauss, C. 1981. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lutz, C.A. und L. Abu-Lughod. 1990. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: *Language and the politics of emotion*, Hrsg. Catherine A. Lutz und Lila Abu-Lughod, 1-23. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Modell Schachter, J. 1994. *Kinship with strangers: adoption and interpretations of kinship in American culture*. Berkeley [u.a.]: University of California Press.
- Pauli, J. und M. Schnegg. 2017. *Verwandtschaftsethnologie*. In: *Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt*, Hrsg. Bettina Beer, Hans Fischer und Julia Pauli, 147-163. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.
- Pfeffer, G. 1992. *Zur Verwandtschaftsethnologie*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 117: 41-54.
- Sahlins, M. 2013. *What kinship is - and is not*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Sartre, J.-P. 1946. *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* In: *Drei Essays*, Hrsg. Jean-Paul Sartre und Walter Schmiele, 7-52. Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Sartre, J.-P. und T. König. 1986. *Das Sein und das Nichts oder Was ist Existentialismus? (1943)*. In: *Sartre-Lesebuch: den Menschen erfinden*, Hrsg. Traugott König, 41-49. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schneider, D.M. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Volkman, T.A. 2003. *Introduction: transnational adoption*. In: *Social text* 21: 1-5.
- Volkman, T.A. 2005. *Cultures of Transnational Adoption*. Durham, NC: Duke University Press.
- Yngvesson, B. 2002. *Placing the "Gift Child" in Transnational Adoption*. In: *Law & Society Review* 36: 227-256.
- Yngvesson, B. 2007. *Refiguring Kinship in the Space of Adoption*. In: *Anthropological Quarterly* 80: 561-579.

Informationen zur Ausgabe

Allen Studierenden danken wir herzlich für ihre Beitragseinreichungen und die Mitarbeit!

Redaktion

Dr. Frank Oberzaucher

Anna Leidig

Sarah Krause

Gestaltung Cover und Grafik

Sarah Krause

Die Bildrechte an der Grafik liegen bei der Urheberin.

Kontakt:

redaktion.der-sozius@uni-konstanz.de

sarah.krause@uni-konstanz.de

anna.leidig@uni-konstanz.de