

Michi Knecht

Die Politik der Verwandtschaft neu denken. Perspektiven der Kultur- und Sozialanthropologie¹

„(...) *redrawing kinship happens person by person, day by day.*“ (Modell 2001)

Warum und wozu noch Familie und Verwandtschaft? In den sozial ausdifferenzierten, beschleunigten und globalisierten Gesellschaften der Spätmoderne, in denen gegenwärtig die meisten Menschen leben, scheinen in der Tat auch Optionen, Räume und Modelle für ein Leben jenseits verwandtschaftlich definierter und familiär ausgehandelter Beziehungen verfügbar. Andererseits aber kommt Familie und Verwandtschaft für die Organisation sozialer Interaktion und die Konstitution von Individuen quer durch alle Epochen und Kulturen – bislang ? – eine primäre Bedeutung zu. In der Tradition Durkheims wird sie als „soziale Tatsache“ gefasst, als ein bisweilen widersprüchlicher, kulturell und historisch hoch variabler Zusammenhang komplexer Vorstellungsschemata und sozialer Praxen, der nicht nur eine Vielzahl unterschiedlicher, existentieller Handlungsbereiche reguliert, sondern auch soziale Arrangements zwischen Generationen und Geschlechtern, Kollektiven und Einzelpersonen, Menschen und Dingen moduliert. Mit Hilfe einer – stets kulturspezifisch – präzise definierten Matrix relationaler Klassifikationen formuliert Verwandtschaft ein System von Macht-, Abhängigkeits- und Solidarbeziehungen aus: Es definiert Positionen und Selbstverhältnisse, Pflichten und Rechte und reguliert Beziehungs-, Besitz- und Interaktionsformen.

In euro-amerikanischen Gesellschaften der Gegenwart kann Verwandtschaft als eine Ordnung des Sozialen verstanden werden, die unterhalb oder neben staatlichen und überstaatlichen Ordnungen existiert und sich als teils antagonistisch, teils komplementär, in jedem Fall aber ambivalent gegenüber nationalstaatlicher Sozialität erweist. Die *starken Bindungen der Familie* werden als „Keimzelle“ des Staates beschrieben, andererseits aber auch als ein Fortschrittshindernis, das durch „Vetternwirtschaft“ und Klientelismus „rationalere“ Formen der Politik und der Wirtschaft unterläuft und erschwert. Aus der Perspektive der verwandtschaftlich vergesellschafteten Subjekte selbst oszilliert die Darstellung von Familie und Verwandtschaft zwischen einerseits positiv erfahrener Solidarität und andererseits Zwangsinanz, die die Autonomie der Subjekte radikal einschränkt.

¹ Etliche Gedanken und Passagen in diesem Text sind gemeinsam mit meinem Kollegen am Institut für Europäische Ethnologie, Stefan Beck, vor allem in Diskussionen zum Projektantrag „*Verwandtschaft als Repräsentation sozialer Ordnung und soziale Praxis: Kulturen der Zusammengehörigkeit im Kontext sozialer und reproduktionsmedizinischer Transformationsprozesse*“, entwickelt worden. Ich möchte mich für diese Kooperationen und das Einverständnis dafür, im gemeinsamen Arbeitsprozess entstandene Formulierungen und Ideen auch getrennt auszuwerten, sehr herzlich bedanken.

Gerade wegen dieser spannungsreichen Gegensätze funktioniert Verwandtschaft als zentrale und besonders alltagswirksame Repräsentation sozialer Ordnung. Sie stellt in unterschiedlichen Kulturen nicht nur ein formales Klassifikationssystem sozialer Beziehungen und eine Ordnung stiftende Struktur dar, sondern ist als „strukturiertes wie strukturierendes Erzeugungsprinzip“ (Bourdieu 1976, S. 165) von Inszenierungen, Praxisformen, Identitäten, Mentalitäten und sozialen Formen anzusehen (Strathern 1992b).

In euro-amerikanischen Gesellschaften wurde diese „strukturierte wie strukturierende Struktur“ stets als „biologisch-soziale Doppelnatur“ begriffen (König 1974, S. 61). Verwandtschaft galt als „*a fact of society rooted in facts of nature*“ (Franklin 1997, 251), als ein kulturelles System und zentrales Organisationsprinzip des Sozialen, das fest in den „biologischen Tatsachen des Lebens“ verankert war. Verwandtschaftliche Beziehungen erschienen in dieser Perspektive als „natürliche Konsequenz“ heterosexueller Reproduktion (vgl. Franklin 2001, S. 5) und diese wiederum als Vorbedingung für das, was „wirkliche“ Verwandtschaft sozial und kulturell ausmacht: langanhaltende, unauflösliche – wenn auch diffuse – Solidarität (vgl. Schneider 1968). Im Zentrum dieser Verwandtschaftskonzeption standen mithin Abstammung und Heterosexualität, wobei konsanguine – also Blutsverwandte – grundsätzlich als primordial und unvermeidlich galten, während für affine – angeheiratete – Verwandte andere Erwartungen und Regelungen in Anschlag gebracht wurden, Heirat zur Erlangen des affinen Status aber ebenso unvermeidlich präskribiert war.

Dieses Verwandtschaftsverständnis, das Blutsverwandtschaft mit „natürlicher“ Legitimität (und staatlichem Schutz) ausstattet und gegenüber anderen Formen langfristiger Bindung und Fürsorge privilegiert, alternative Solidarformen damit immer bloß als „künstlich“, „fiktiv“, als „symbolische“ oder „rituelle Verwandtschaft“ oder einfach „second best“ erscheinen lässt und darüber hinaus die Differenzen zwischen „wirklicher“ und „nicht wirklicher“ Verwandtschaft naturalisiert, ist gegenwärtig durch soziale Transformationen wie auch durch neue reproduktionsmedizinische Optionen einem starken Veränderungsdruck ausgesetzt. Hinweise auf seinen unsicheren sowie rechtlich, politisch und kulturell unklaren Status lassen sich täglich in Ethikkommissionen oder Parlamentsdebatten sammeln, in denen um die „Heiratsfähigkeit“ gleichgeschlechtlicher Lebenspartner, um die Verwandtschaftsverhältnisse tiefgefrorener Embryonen oder um das gesetzlich verbriefte Grundrecht auf „Wissen um die genetische Abstammung“ im Zusammenhang mit anonymen Samenspenden gestritten wird. Auch vor Gericht, wenn beispielsweise über die Ausweisung eines nichtehelichen Lebenspartners entschieden werden muss oder wenn beispielsweise in den USA, Großbritannien und vielen anderen Ländern bei Konflikten zwischen biologischer, sozialer und „austragender“ Mutter („gestational mother“) in Zusammenhang mit Leihmutterverträgen juristische Expertise angefordert wird, wird zumindest für einen kurzen Moment die Uneindeutigkeit von Verwandtschaftskonzeptionen sichtbar – und die Fragilität und Prekarität der kulturellen Annahmen und Wertungen, auf denen sie beruhen.

Dass die Plausibilität einer biologischen Begründung von Verwandtschaft durch verschiedene lebenswissenschaftliche wie soziale Entwicklungen in Frage gestellt erscheint, zeigt sich neben ihrer größeren öffentlichen Umstrittenheit auch an einer Zunahme von Stimmen, die alternative Formulierungen, andere Formen der Verwandtschafts-Bildung denkbar werden lassen.

Donna Haraway, die in ihren Beiträgen immer wieder nach transgressiven, hybriden und ungewöhnlichen Beschreibungen und Bildern sucht, um gegen eingeschliffene Dichotomien und Naturalismen anzuschreiben, hat 1997 ein leidenschaftliches Plädoyer gegen das in Europa und Amerika vorherrschende Verwandtschaftskonzept formuliert. „*I am sick to death of bonding through kinship and ‚the family‘*“, schreibt sie.

„Ich bin es sterbensleid, mich durch Verwandtschaft und ‚die Familie‘ zu binden. Und ich sehne mich nach Modellen von Solidarität und menschlicher Einheit und Verschiedenheit, die in der Freundschaft, in der Arbeit, in einigen gemeinsam geteilten Zwecken, in unlösbarem kollektiven Leid, in der Unausweichlichkeit des Todes und in der Dauerhaftigkeit von Hoffnung gründen. Es ist höchste Zeit für eine Theorie des ‚unfamiliären‘ Unbewussten, für eine andere Urszene, in der nicht alles aus den Dramen der Identität und der Reproduktion entspringt. Durch Blutsbande – einschließlich ihrer genetischen und informationellen Reformulierungen – wurde genügend Blut vergossen. Es wird keinen Frieden zwischen den ‚Rassen‘ und Geschlechtern geben, keine lebbare Natur, solange wir nicht lernen, Menschlichkeit/Menschheit durch etwas zu produzieren, das sowohl mehr als auch weniger ist als Verwandtschaft.“²

Was hier – nicht in Form eines kohärenten Entwurfes, sondern in eher tentativen und vagen Utopiefragmenten – angedacht wird, ist nicht das ohnehin unwahrscheinliche Ende von Verwandtschaft („Wozu noch Familie?“), sondern ihre Transformation: die Herausbildung einer veränderten Matrix zur Generierung von Subjektivitäten, Beziehungen und Zusammengehörigkeiten, die auf eine noch zu erfindende Art und Weise gleichzeitig „mehr und weniger“ als Verwandtschaft ausmachen würden. Hier wird geträumt von Familienformen, in denen sich eine um binäre Geschlechtermodelle herum organisierte Hierarchisierung von *gender* nicht mehr immer weiter fortpflanzen und in denen Heterosexualität und Reproduktion nicht normativ den strukturellen Kern bilden würden. Von Modellen der Zugehörigkeit und der reziproken, langfristigen Fürsorge, die nicht a priori auf der Grundlage naturalisierter Differenzen ausgrenzen und Recht absprechen.

Als Ethnologin kann ich auf die Frage „Wozu noch Familie?“ keine Antwort geben. Zum einen deshalb, weil die Frage einen generalisierbaren, in irgendeiner Weise gleich

² Haraway, Donna J. (1997): [Modest Witness@Second Millenium.FemaleMan@ Meets OncoMouseTM](#). New York, S. 265, zitiert nach Sarah Franklin (2001): *Biologization Revisited. Kinship Theory in the Context of the New Biologies*, S. 302-325, hier S. 316; Übersetzung: Robin Cackett (merci!).

bleibenden „Kern“ von Familie und Verwandtschaft suggeriert, dessen Existenz vor dem Hintergrund sozial- und kulturalanthropologischen Wissens über interkulturelle und historische Differenz keineswegs offensichtlich ist. Die interkulturelle Bandbreite und historische Varianz, in der Menschen ihr Zusammenleben in gemeinsamen Haushalten und Alltags sowie durch Systeme der Allianz (durch Heiraten) und der Deszendenz (durch Reproduktion) realisieren, ist so groß und das Spektrum der Möglichkeiten, wie Verwandte „gemacht werden“ und zu was Verwandtschaft nützlich ist, so breit, dass man kulturvergleichend und sozusagen „vor-empirisch“ kaum von „Familie“ und „Verwandtschaft“ als **einem universellen Modell** sprechen kann. Zum anderen ist aber eben auch für gegenwärtige westliche Gesellschaften keineswegs als Konsens voraussetzbar, was unterschiedliche Menschen unter dem Begriff „Familie“ und „Verwandtschaft“ verstehen und praktizieren, was Verwandtschaft und Familie als **soziale Tatsache wie als kulturelles Konzept** konstituiert. Fortpflanzung, langfristiges Zusammenleben, der Austausch von Substanzen, Fürsorge, Gefühle, Versorgung, gemeinsame Gene, gemeinsame Geschichte – vieles kann in die Bildung von Verwandtschaft einfließen und Verwandtschaft selbst erscheint als *ein Modus der Herstellung von Soziabilität im Fluss*.

Ich werde deshalb die Frage nach dem Sinn und Zweck von „Verwandtschaft und Familie heute“ umwandeln in eine Frage nach Begrifflichkeiten, Perspektiven, Erfahrungen und komparativem Wissen, welches eine erneuerte Verwandtschaftsethnologie als Teilbereich der Sozial- und Kulturalanthropologie³ verfügbar macht, um über Verwandtschaft und Familie anders als in unseren alltäglichen und gleichzeitig bruchanfällig und hinterfragbar gewordenen Arten und Weisen nachzudenken. Dabei versuche ich zu zeigen, dass rezente Transformationen und Modifikationen der analytischen Perspektiven der Verwandtschaftsethnologie mit spezifischen sozialen und kulturellen Transformationsprozessen korrespondieren und sich konstitutiv mit ihnen vollziehen. Im Anschluss daran werde ich einige neuere sozial- und kulturalanthropologische Mikrostudien vorstellen, die an unterschiedlichen Orten – in Infertilitätskliniken, in Agenturen zur Vermittlung von Auslandsadoptionen und im Kontext *queerer* Lebensformen – Prozesse und Praxen nachzeichnen, in denen Verwandtschaftlichkeit und Familie aus unterschiedlichen Gründen neu ausgehandelt, wiedererfunden und gelebt werden. Am

³ Zu den im deutschsprachigen akademischen Bereich nicht völlig geläufigen Fachbezeichnungen: Sozial- und Kulturalanthropologie ist in deutschsprachigen Ländern meist unter den Namen „Ethnologie“ und „Völkerkunde“ disziplinär institutionalisiert. Mit der britischen Bezeichnung „Sozialanthropologie“ und der eher in Nordamerika beheimateten Spielart „Kulturalanthropologie“ waren historisch distinkte Schwerpunktsetzungen und Kern-Interpretamente verknüpft. In der Gegenwart hat sich der disziplinspezifische Wissenskörper dieser beiden Schwesteranthropologien aber weitgehend angeglichen und zu einer international praktizierten „Sozial- und Kulturalanthropologie“ verbunden, die ihre Identität erstens aus ihrer methodischen Spezifik (Feldforschung, teilnehmende Beobachtung, Ethnographie, kultureller Vergleich) herleitet, zweitens aus einem Verständnis von Kultur „as a whole way of life“ und drittens aus einer Mikroanalyse und „holistische“ Kontextierungen verbindenden Perspektive. „Europäische Ethnologie“ wiederum repräsentiert eine transdisziplinäre Entwicklung jüngerer Datums und bezeichnet eine „undisziplinierte“ Disziplin, in der Traditionen und Programme der Volkskunde, der Sozial- und Kulturalanthropologie, der Cultural Studies sowie der Kultur- und Sozialgeschichte aufgenommen und neu zusammengeführt worden sind.

Schluss wird die Frage stehen, wie ein gesteigertes reflexives Bewusstsein über die Gestaltbarkeit und Wandelbarkeit nicht nur der Formen, sondern auch der Grundlagen von Verwandtschaft auf wissenschaftliche Perspektiven zurückwirkt.

Naturalisierung und Denaturalisierung von Verwandtschaft

Seit den Anfängen der Kultur- und Sozialanthropologie im späten 19. Jahrhundert gehörte „Verwandtschaft“ zu den Kernkompetenzen des Faches. In ihrer zunächst exklusiv auf außereuropäische Kulturen und „das Andere“ gerichteten Perspektive galt Verwandtschaft der Ethnologie als primärer Modus der Vergesellschaftung in „Gesellschaften ohne Staat.“ In der Gründungsphase der Ethnologie bildete die Analyse von Verwandtschaftsstrukturen zugleich eine wesentliche Basis für den Kulturvergleich. Die komparatistische Analyse von „kinship“-Systemen erschien als Königsweg einer vergleichenden Sozialstrukturanalyse. In zahlreichen Studien wurde das klassische Verständnis der Funktion von Verwandtschaft als *sowohl relationales wie individuierendes Prinzip* gebildet: Das Konzept Verwandtschaft wurde als ein machtvolles Instrument analysiert, das nicht nur auf einer personalen Ebene, sondern auch auf der Ebene von Gruppen und (metaphorisch erweitert) staatlichen Verbänden leitende Unterscheidungen – unter anderem zwischen dem Eigenen und dem Fremden – ermöglichte und gleichzeitig in seiner angenommenen Universalität einen Bezugsrahmen für die Übersetzbarkeit aller Kulturen zur Verfügung stellte, „thus ‚grounding‘ the ‚human being‘ as an object of knowledge“ (Borneman 2001, S. 29). Konstitutiv für dieses Verständnis von Verwandtschaft als Universalie war die oben schon beschriebene, mit dem europäischen Common-Sense zu Verwandtschaft weitgehend deckungsgleiche Form der Trennung und Vermittlung von „Sozialem“ und „Biologischem“.⁴ Diese beruhte darauf, Natur und „die Biologie des Menschen“ als eigenständigen, unhintergehbaren, unveränderlichen und vorsozialen Bereich zu imaginieren und Blutsverwandtschaft (konsanguine Verwandtschaft) in diesem Sinne als durch heterosexuelle Reproduktion und Abstammung definiert zu begreifen. Nur affinale, durch Heirat hergestellte, verwandtschaftliche Verbindungen unterlagen der sozialen Regulierung und kulturellen Bewertung.

Unterschiedliche verwandtschaftliche Klassifikationssysteme, differente Heirats-, Niederlassungs- und Erbschaftsregelungen und uni- und bilaterale Abstammungsgruppen wurden in dieser Perspektive als Variablen einer einheitlich regulierten Form beschrieben und systematisiert, als bloß kulturelle Überarbeitungen und rein symbolische Repräsentationen eines im Grunde immer gleichen „natürlichen“ Verhältnisses. So entstand ein hochgradig komplexer, spezialisierter und formalisierter Wissenskörper über Genealogien, Verwandtschaftssysteme, Allianz und Deszendenz, der bis in die 60er Jahre hinein für die Identität des Faches bedeutsam, wenn nicht sogar konstitutiv war.

⁴ Vgl. zu „Trennung/Reinigung“ und „Vermittlung/Übersetzung“ der Kategorien „Natur“ und „Kultur“ in der westlichen Moderne: Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Berlin 1995 sowie Carsten (2000).

In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts schien sich die Verwandtschaftsethnologie jedoch in Formalismen erschöpft zu haben. Aus dem einstigen Herzstück ethnologischer Theoriebildung, in der die professionelle Zuständigkeit und Expertise der Ethnologie unangefochten anerkannt war, war eine sterile Subdisziplin geworden (Ortner 1984; Franklin/ McKinnon 2001). Im Rückblick lässt sich erkennen, dass es vor allem zwei Grundannahmen waren, die zunehmend als problematisch kritisiert wurden, der Verwandtschaftsethnologie die Plausibilität und Legitimität entzogen und sie beinahe in die Erstarrung geführt hätten. Zum einen eine inhärente *Ethnozentrik*, die in der populären und stereotypen Annahme Ausdruck fand, Verwandtschaft sei primär in außereuropäischen Gesellschaften für die Gestaltung sozialer Strukturen und Beziehungen relevant, während in „modernen“ Gesellschaften diese auf Status beruhenden Prinzipien sozialer Ordnungen sukzessive durch vertragsbegründete Sozialformen ersetzt worden seien (vgl. Schweitzer 2000, S. 10-11). Peu à peu gewann eine Sichtweise an Boden, die Familie und Verwandtschaft als Parallelstruktur auch in hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaften verstand und die diese für das Funktionieren formalerer Institutionen unabdingbar hielt. Zum anderen ein inhärenter *Biologismus*, eine Durchdringung verwandtschaftsethnologischer Postulate mit generalisierten Annahmen über die biologischen Grundlagen verwandtschaftlicher Abstammung und Organisation, die unhinterfragt auf andere Kulturen übertragen wurden.

Die Kritik an Ethnozentrismus und Biologismus vollzog sich in einer Reihe von De-Naturalisierungsschritten. Diese betrafen sowohl selbstreflexive Kritiken und analytische Umformulierungen im Fach Ethnologie, als auch „reale“ Veränderungen, die das Verhältnis von Natur und Kultur nachhaltig refigurieren.

Im Bereich der Verwandtschaftsethnologie selbst war es vor allem der amerikanische Kulturanthropologe und Symboltheoretiker David Schneider, der mit einer ganzen Reihe kritischer Beiträge seit den 60er Jahren eine „kulturalistische“ Wende im Fach einleitete (vgl. Schneider u.a. 1968, 1972, 1984). Damit begann er nicht nur den „Denaturalisierungs-Prozess“ der traditionellen Verwandtschaftsethnologie, er kann aus heutiger Perspektive auch klar als Wegbereiter der Revitalisierung und Erneuerung der Verwandtschaftsethnologie seit den 80er Jahren gesehen werden.

In Schneiders Perspektive ist euro-amerikanische Verwandtschaft nicht eine spezifische Repräsentation natürlicher Gegebenheiten, sondern eine Kulturleistung durch und durch. In seinem Buch „American Kinship“ analysiert er das dominante (weiße) amerikanische Verwandtschaftssystem als ein „system of symbols“ (Schneider 1968, S. 1), in dem die Zusammengehörigkeit von Personen durch zwei verschiedene „codes“ reguliert und begründet wird: Zum einen über den „Natur-Code“ durch die Weitergabe einer Substanz – früher Blut, heute Gene (vgl. Franklin/McKinnon 2001, S. 10 ff; Franklin 2001). Zum anderen über den „Kultur-Code“, der einen spezifischen Verhaltenscodex, in Schneiders Worten „diffuse, nicht aufhebbare, langanhaltende Solidarität“, vorschreibt (ebenda). Die Fundierung von Verwandtschaft in Biologie offenbart sich in dieser Perspektive als eine Naturalisierungsstrategie, die soziale Verhältnisse

durch Verweis auf Natur mit besonderer Legitimität ausstattet (vgl. Franklin 2001, S. 4). Schneider argumentiert, dass kulturell und historisch distinkte Vorstellungen von Verwandtschaft keineswegs nur in unterschiedlicher Art und Weise das biologisch ohnehin Gegebene ausdrücken, sondern dass das Biologische jenseits von Kultur nicht denkbar und jede Vorstellung von Natur und Biologie deshalb selbst als Teil von Kultur zu lesen sei. Oder wie Marshall Sahlins es formuliert: „Das Wirken der Natur entfaltet sich in den Begriffen von Kultur, das heißt in einer Form, die nicht länger ihre eigene ist, sondern als Bedeutung auftritt“ (Sahlins 1976, S. 294).

Die theoretischen Revisionen und die mit ihr verbundene analytische De-Naturalisierung von Verwandtschaft hatte ein Korrelat in den sozialen und kulturellen Verhältnissen.

Es sind insbesondere zwei Konfigurationen, von denen ungefähr seit den 60er Jahren Veränderungsimpulse auf das „traditionelle“ Verwandtschaftskonzept ausgehen. Zum einen soziale Transformationsprozesse, zum anderen biotechnologische Innovationen.

Soziale Transformationen haben vielfältige Wurzeln und keine als abgeschlossen zu beschreibende Gestalt. Eine wichtige Rolle spielen Veränderungen in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, eine Lockerung der unbedingten Koppelung von Heterosexualität, Ehe und Fortpflanzung und der Geburtenrückgang (vgl. etwa Ostner 1998; Krüger/Levy 2000, Naves-Herz 1988). Die Institution der heterosexuellen Kleinfamilie wird durch neuartige soziale Arrangements ergänzt, etwa durch gleichgeschlechtliche Lebensformen und selbstgewählte Verwandtschaftsnetzwerke (vgl. Weston 1991, Lewin 1998; George 2001). Die globalisierungsbedingte Schwächung staatlicher Autorität und Souveränität, neue Rechtsinstitute und staatliche Regulierungen im Verhältnis der Generationen und Geschlechter und die kulturellen Implikationen der Globalisierung pluralisieren darüber hinaus die kulturellen Vorstellungen und sozialen Praxen von Zusammengehörigkeit und Fürsorge (vgl. Beck-Gernsheim 1994; Kaufmann 1996).

Von biotechnologischen Neuerungen gehen durchaus paradoxe Impulse auf Verwandtschafts- und Familienvorstellungen aus: Zum einen unterminieren Entwicklungen in der Reproduktionsmedizin die Fähigkeit von „Natur“ als Modell und Fundierung für „Kultur“ zu dienen. Das Biologische selbst wird durch neue technische Einwirkungsmöglichkeiten wie beispielsweise In-Vitro-Fertilisation, heterologe Insemination und Präimplantationsdiagnostik zu einem kulturell gestaltbaren, sich verändernden Bereich. Prozesse und Wirkzusammenhänge, die lange als gegeben und außerkulturell erschienen – Vererbung, Empfängnis –, geraten in den Einflussbereich von Individualisierung, Professionalisierung und Kommodifizierung. Parallel hierzu beginnen auch genetische Wissensbestände geläufige Konzepte wie Verwandtschaft, Vererbung und Krankheit zu modifizieren. Bislang liegen erst wenige Erkenntnisse darüber vor, wie genetische Informationen vor dem Hintergrund unterschiedlicher Kulturen, sozialer Lagen und Bildungsniveaus rezipiert und angeeignet werden und welche Auswirkungen sie auf Verwandtschafts-, Familien- und Vererbungskonzepte entfalten. Erste

empirisch-ethnografische Untersuchungen in den USA deuten jedoch an, dass genetische Wissensformen in Ansätzen zu so etwas wie einer „Medikalisierung“ und damit möglicherweise „Re-Naturalisierung“ von Verwandtschaft und Familie führen können – etwa wenn Menschen, die in ihrer Kindheit adoptiert wurden, vom zeitgenössischen Gesundheitssystem dazu aufgefordert werden, die familiäre Vorgeschichte bestimmter Krankheitsbilder zu rekonstruieren und deshalb plötzlich auf Informationen von und Zugang zu ihren „biologischen“ Eltern angewiesen sind (vgl. Finkler 2000).⁵

Verwandtschaftsethnologie: eine revitalisierte Disziplin

Es ist derzeit eine offene Frage, inwieweit diese Prozesse der De- und Renaturalisierung sowie der sie begleitende, beschleunigte und auf die Pluralisierung von Familienformen wie auch ihrer moralische Bewertungen zielende soziale Wandel tradierte Vorstellungen über Verwandtschaft in westlich-industrialisierten Gesellschaften destabilisieren und verunsichern, auf Umwegen nachhaltig befestigen und neu legitimieren oder in bislang unbekanntem Ausmaß sozial stratifizieren kann. Es zeichnet sich aber ab, dass „*Verwandtschaft*“ als zunehmend *hybride Repräsentation* verstanden werden kann, die es auf komplexe, widersprüchliche und zum Teil neue Art erlaubt, das Biologische sozial und das Soziale biologisch zu artikulieren (vgl. Carsten 2000a; Franklin 1995; Finkler 2001).

Diese Einbettung von Verwandtschaftskonzeptionen in sehr viel weitreichendere Fragestellungen nach Kultur-Natur-Verhältnissen in der Gegenwart hat entscheidend zur Wiederbelebung der Verwandtschaftsethnologie „post Schneider“ beigetragen. Schneider hatte gezeigt, dass das bisherige Verständnis von Verwandtschaft ein westliches Konzept ist, das auf der kulturellen Konstruktion biologischer Fakten basiert. Die Verwandtschaftsethnologie in diesem Sinne gleichsam als volkstümliche Theorie über Abstammung und sexuelle Reproduktion der „westlichen Moderne“ zu lesen, kam einem Bildersturm gleich, in dessen Folge aber neue und produktive Perspektiven auf Verwandtschaft als Repräsentation und soziale Praxis in fremden wie eigenen Kulturen möglich wurden.

Die Perspektivverschiebung von Normen und Klassifikationen weg und hin auf Verwandtschaft als symbolisches System ermöglichte vor allem die Anschlussfähigkeit der Verwandtschaftsethnologie an parallele Entwicklungen in der Geschlechterforschung (Collier/Yanagisako 1987; Delaney 1984), die strukturell mit ganz ähnlichen Problemstellungen von Naturalisierung und Pluralisierung befasst war. Eine weitere Neuakzentuierung der Verwandtschaftsethnologie lässt sich als Umschwung von eher

⁵ „(...) Contemporary medical conceptualizations of hereditary transmission build on American cultural conceptions of kinship. The medicalization of kinship reflects and promotes a traditional notion of family and kinship relations that is counter to the changing patterns of the late 20th century and the new millennium.“ (Finkler 2000, S. 235)

semantischen zu stärker pragmatisch orientierten Analysen beschreiben (Schweitzer 2000). Wie in fast allen Untersuchungsbereichen der Ethnologie wurde Praxis in den 80er Jahren auch in Bezug auf Verwandtschaft zu einem prominenten Konzept (Ortner 1984; vgl. Schweitzer 2000, S. 9 ff.). Nach der langjährigen Dominanz des Strukturalismus pendelte die disziplinäre Aufmerksamkeit nun zurück zu der Frage der Handlungsfähigkeit und Handlungsfreiheit der Akteure. In Folge dieses *turns* werden nun vermehrt individuelle Strategien und Lebensformen sowie die Funktionen und Instrumentalisierungen von Verwandtschaft für emotionale, soziale, moralische oder ökonomischen Ziele thematisiert (vgl. Schweitzer 2000, Bourdieu 1976).

Seit den ausgehenden 80er Jahren gehen von der Verwandtschaftsethnologie vor allem im anglo-amerikanischen Sprachraum wiederum bedeutende theoretische Innovationen aus. Seit dieser Zeit nimmt auch das analytische Interesse der Verwandtschaftsethnologie an euro-amerikanischen Gesellschaften deutlich zu (vgl. u.a. Strathern 1989; Stone 2001; Finch 1989; Faubion 2000; Franklin/McKinnon 2001; Carsten 2000; Borneman 1992 und 1996). Die Neuakzentuierung von „kinship“ als kulturelle und begrenzt manipulationsoffene Ressource (Bourdieu 1976, Herzfeld 2001; Borneman 1992) schiebt sich über ältere Interpretationsfolien, in denen Verwandtschaft primär oder ausschließlich als normatives System gesehen wurde. In dem Maße, in dem Verwandtschaft als permanentes „in the making“ aufgefasst wird, werden auch theoretische Konzepte entwickelt, die den Stellenwert heterosexueller Reproduktion und genealogischer Verbundenheit dezentrieren und der Pluralität von Verwandtschafts- und Familienverhältnissen mit alternativen Konzeptionen zu entsprechen versuchen (Carsten 2000; Borneman 2001). In der Retrospektive wird deutlich, dass die De-Naturalisierung von Verwandtschaft keineswegs ein Endpunkt der Verwandtschaftsethnologie war, sondern das Feld sowohl für analytische Innovation als auch für eine Vielzahl neuer ethnographischer Fragestellungen geöffnet hat.

Turbulenzen in den Grundfesten: Code und Substanz, Biologie und Kultur

Neue Ethnographien zu Verwandtschaft in westlichen Gegenwartsgesellschaften suchen heute vermehrt *nicht-alltägliche* Orte der Produktion und Ausgestaltung von Verwandtschaft und Familie auf, um aus der Perspektive der Akteure zu untersuchen, wie Familie und Verwandtschaft gegenwärtig „gemacht“ und gedeutet werden. Das hat zum einen heuristische Gründe: Frauen und Männer, die beispielsweise im Feld „neuer Reproduktionstechnologien“⁶ mit ungewohnten Situationen und Herausforderungen konfrontiert werden, müssen die Bedeutung und Herstellbarkeit von Verwandtschaft

⁶ Sarah Franklin (1998) hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der „Neuen Reproduktionstechnologien“ unpräzise ist. Nicht alles, was gemeinhin darunter gefasst wird, ist in einem tatsächlichen Sinn neu oder notwendig technologieabhängig (ebenda). Aber auch wenn das wachsende Spektrum technologisch verfügbarer Interventionen und im Bereich Fortpflanzungsmedizin durchaus sinnvoll mit traditionelleren Praxen und Institutionen verglichen werden kann, so gibt es doch auch gute Gründe dafür, dass mit diesen Technologien kulturelle Besonderheiten „koproduziert“ werden, die sie zu einem Novum innerhalb ebenfalls neuer Kontexte machen.

sich selbst und Dritten gegenüber in besonderer Weise explizieren. Dabei reflektieren sie Annahmen und selbstverständliche Anschauungen, die in alltäglicheren Routinesituationen selten artikuliert werden.

Zum anderen gelten Kinderwunschkliniken, genetische Beratungseinrichtungen und die Labore der Lebenswissenschaften gegenwärtig generell als zentrale Orte kultureller Bedeutungsproduktion und als privilegierte Orte zur Untersuchung von Kulturwandel. In einer wichtigen Studie über die kulturellen und sozialen Implikationen pränataler Diagnostik am Beispiel der Amniozentese (Fruchtwasseruntersuchung) hat die amerikanische Kulturanthropologin Rayna Rapp (Rapp 2000) die von ihr untersuchten Frauen als „moralische Pioniere“ bezeichnet, die stellvertretend für die Gesamtgesellschaft als erste Verantwortung für die Konsequenzen der Anwendung spezifischer Technologien und Wissensformen übernehmen. Konfrontiert mit häufig mehrdeutigen oder unsicheren Informationen und dennoch genötigt, eindeutige Entscheidungen zu treffen, übernehmen diese *moral pioneers* die Logiken und Entscheidungsoptionen der Biomedizin und transformieren deren moralische wie existentielle Konsequenzen durch den eigenen Leib und das eigene Leben in soziale und kulturelle Wirklichkeit. In einem ähnlichen Sinne untersuchen Ethnographinnen und Ethnographen die Produktion von Verwandtschaft durch den Einsatz neuer Reproduktionstechnologien (IVF, heterologe Insemination usw.) als außergewöhnliche⁷ Situationen, die aber als indikativ für weitergehende Entwicklungen in der Gesamtgesellschaft gelten.

Die interessanten Prozesse im Bereich gegenwärtiger Verwandtschaftsvorstellungen und -praxen machen sich dabei weniger an der Frage fest, was in einem je spezifischen Kontext denn nun genau als sozial und was als biologisch gegeben codiert wird. Es sind vielmehr vor allem Untersuchungen zu neuartigen Artikulationen und Mischungsverhältnissen von biologischen und sozialen Elementen, zu neuen Amalgamierungen von Code und Substanz, die zu erhellenden Einsichten in die Struktur gegenwärtiger Verwandtschaftsvorstellungen beitragen.

Clarke et.al. (2003) argumentieren, dass die neue Qualität der Lebenswissenschaften und der Biomedizin sich unter anderem darin zeige, dass hier nicht mehr „nur“ Krankheiten unter Kontrolle gebracht und Gesundheit optimiert werden solle, sondern dass Genetik, Molekularbiologie und Reproduktionsmedizin auf die Transformation von „*life itself*“ zielten. Je mehr aber Biologie und „das Leben selbst“ durch Technologien und kulturspezifisches Wissen modifizierbar werden, desto deutlicher verliert Biologie als Metapher für Vorgegebenheit, Persistenz und Unveränderbarkeit an Plausibilität. Mehr noch – darauf hat Paul Rabinow hingewiesen – das Verhältnis zwischen Natur und Kultur, wie wir es kannten, beginnt zu kippen und den Kontrast Natur/Kultur zu unterminieren: „(...) nature will be modeled on culture understood as practice. Nature

⁷ In den USA werden gegenwärtig (Stand: 2000) knapp 1 % aller Geburten technologisch ermöglicht. Da die Nutzung der kostspieligen neuen Reproduktionstechnologien in den USA ausnahmslos privat finanziert werden muss, ist die Zugriffsmöglichkeit und Wahloption auf diese Weise sozial harsch segregiert. Vgl. Duenwald (2003).

will be known and remade through technique and will finally become artificial, just as culture becomes natural.“ (Rabinow 1999, S. 411)

Ethnographien zum Umgang mit neuen Reproduktionstechnologien⁸ beschäftigen sich mit diesem Umschlagpunkt, der gleichzeitig den Kern westlicher Verwandtschaftsvorstellungen berührt, „(...) evaluating the role of non-biological means in the reproduction of ourselves“ (vgl. Schweitzer 2000, S. 8). Die Zeugung von Leben wird als technisch unterstützter (vgl. Strathern 1992; Franklin 1997) und explizit kalkulierter Prozess erlebt. Zwar wird die technische Intervention im Gespräch, in den Logiken seiner Regulierung, in der Darstellung und Vermarktung durch Gesundheitsindustrie und Kliniken und – insbesondere in Fällen anonymer Samenspenden – durch Geheimhaltung der Spende und Nicht-Information der betroffenen Kinder und der Öffentlichkeit vielfältig „normalisiert“ und „naturalisiert“ (vgl. Cussion 1998); gleichzeitig bleibt aber deutlich, dass Zeugung, Empfängnis und Schwangerschaft bewusst herbeigeführt, professionell begleitet und technisch ermöglicht sind. Auch in diesen Alltagserfahrungen mit biomedizinischen Therapie- und Serviceangeboten verliert Biologie als Begründungsmetapher für dauerhafte Zusammengehörigkeit an Plausibilität. Statt dessen entwickeln die Akteure „hybride“ Deutungsmuster, die zeigen, dass die Dichotomie zwischen Kultur und Natur nicht nur in Akademie und Wissenschaft, sondern auch alltagsweltlich allmählich verschwimmt.

Ähnliche Entwicklungen beobachten Ethnologinnen, die zeitgenössische Adoptionspraktiken (Carsten 2000b; Howell 2001, Modell 2000) sowie schwul-lesbische Verwandtschafts- und Familienverständnisse (vgl. u.a. Borneman 2000, Lewin 1995, 1998; Weston 1991, 1998) untersuchen. Sie zeigen, dass die Deutungsmuster von Verwandtschaftlichkeit, die Akteure in europäischen und nordamerikanischen Ländern benutzen, um Verwandtschaft zu produzieren, sehr viel komplexer sind als Schneiders simples Schema „Blut plus diffuse Solidarität“. Die hier beschriebenen Subjekte bringen zur Produktion von Verwandtschaft ganz andere „Substanzen und Verhaltenscodes“ ins Spiel, so zum Beispiel „Zeitlichkeit“ – die Faktizität langfristiger gelebter reziproker Fürsorge und Intimität –, ein „Recht auf Wissen“ und „individuelle Entscheidungsfreiheit“, und fordern deren Anerkennung.

Die Anthropologin Janet Carsten (Carsten 2000b) interviewte im Rahmen einer längerfristigen ethnographischen Forschung in Schottland erwachsene Männer und Frauen, die als Kinder adoptiert worden waren und sich später aus verschiedenen Gründen auf die Suche nach ihren „biologischen“ Eltern begaben. Carsten konzentriert sich auf „Wiedervereinigungs-Erzählungen“, wie sie das Genre nennt, in dem ihre zwanzig unterschiedlichen Gesprächspartnerinnen und -partner über die Gründe reflektierten, die sie zur Suche nach Blutsverwandten bewogen hatten, über „Familienzusammenführungen“, die sie erlebten, und über die Veränderungen und Kontinuitäten, die nach und durch diese Begegnungen entstanden. Im Gegensatz zu dem simplifizierten Sche-

⁸ Beispielsweise Becker (2000); Cussion (1998); Franklin (1997); Kahn (2000); Thompon (2001) sowie Hauser-Schäublin/Kalitzkus/Petersen/Schröder (2000) zu unterschiedlichen Aspekten von In-Vitro-Fertilisation und Ei- und Samenspenden.

ma, mit dessen Hilfe solche „Wieder-Findungen“ in unterschiedlichen Formaten und häufig mit unendlicher Rührung und Nostalgie in den Massenmedien inszeniert werden, sind die „Wiedervereinigungs-Erzählungen“, die Janet Carsten erhob, komplexer. In ihnen waren soziale und biologische Begründungsmodi für Verwandtschaft sehr viel widersprüchlicher miteinander verschränkt, als Schneider das für das euro-amerikanische Verwandtschaftssystem ausführte. „Biologische Mütter“ treten in manchen dieser Erzählungen als vollkommen Fremde auf; Papiere, die die Legalität und das Prozedere eines Adoptionsprozesses dokumentieren, werden als Ersatz für „Blut“ beschrieben; Fürsorge, eine gemeinsame Geschichte und nachhaltige Anstrengungen zur Aufrechterhaltung von Beziehungen markieren in vielen Narrativen die Grundlagen von Verwandtschaft (Carsten 2000b, S. 700). Die gesellschaftliche Erwartung an die „Dauerhaftigkeit“ konsanguiner Bindungen wird im Erleben vieler Adoptierter mehrfach gebrochen: Im Kontext und in der Erfahrung von Adoption ist Geburt nichts, was in irgendeiner Weise Sicherheit oder Dauerhaftigkeit symbolisieren könnte (Carsten 2000b, S. 691). Vorstellungen von Zeitlichkeit und dem Recht auf eine „vollständige“ Biographie konkurrieren in ihrer Bedeutungshaftigkeit mit der Idee „biologischer Familienbande“. Und die meisten Wiedervereinigungs-Erlebnisse zwischen Adoptierten und ihren Geburtsvätern oder -müttern sind schmerzliche Beweise für die Tatsache, dass Zeit womöglich der bedeutendste Faktor ist, der die hier beschriebenen Beziehungen relevant macht – und ohne den die „biologischen“ Eltern Fremde bleiben. Carsten kommentiert zusammenfassend: „(...) biology does not imply endurance, since duration in time necessarily authenticates adoptive kinship and reversing Schneider’s paradigms, is also necessary to authenticate birth relations after reunions. Thus, these reunions expose a fiction at the heart of biological relatedness, that biology encapsulates the relation” (Carsten 2000b, S. 700).

Aus einer ganz anderen Erfahrungsperspektive stellen die Gesprächspartnerinnen und -partner von Kath Weston die dominante amerikanische Vorstellung infrage, derzufolge Abstammung/Blut die Grundlage für unauflösbare, lebenslängliche Zusammengehörigkeit bildet. In den Verwandtschaftskonzeptionen von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und als „queer“ identifizierten Menschen, die Weston in den späten 80er Jahren in der San Francisco Bay Area, USA, gesammelt hat, ist die tiefe Skepsis gegen „Blutsbande“ mit der kollektiven Erfahrung der ersten Generation von Schwulen und Lesben gekoppelt, für die „coming out to birth parents“ zu einer sozialen Norm und in den meisten Fällen zu einer gelebten Realität geworden war (Weston 1998, S. 69 f; Weston 1991). Dieses historische Novum führt in den Erfahrungserzählungen von Westons Informantinnen und Informanten immer wieder zu der einschneidenden Erkenntnis, dass „Blutsverwandtschaft“ brüchig und ohne viel Aufhebens aufkündbar ist. „Family trees dropped branches or sprouted new foliage as relatives embarked upon the complex process of coming to terms with a stigmatized sexuality.“ (Weston 1998, S. 69) Auch wenn die Erfahrung völliger Zurückweisung durch die Geburtsfamilie und der damit verbundene Verlust von Eltern und Geschwistern nicht der Normalfall gewesen sein dürfte, so war sie, wie Weston schreibt, eben auch nicht gerade selten (Weston 1998, S. 68).

Auch diese Perspektive auf Verwandtschaft bildet keine Schnittmenge mehr mit der Annahme, „biological kinship“ könne mit „gegeben“, „unveränderlich“ oder „lebenslang stabil“ gleichgesetzt werden. Die Erfahrung von Bruch und Auflösung setzt vielmehr einen Dominoeffekt in Gang – weitere Infragestellungen folgen. Wie konnte überhaupt jemals jemand auf die Idee kommen, die sich ständig verwandelnde, mutierende, degenerierende, sich zufällig neu schaffende Natur als etwas Beständiges zu imaginieren? (Weston 1998, vgl. auch Rabinow 1999)

Verwandtschaft im reflexiven Ethos der Gestaltbarkeit

Rayna Rapp sieht die Zunahme *reflexiven Wissens* über die Manipulierbarkeit oder Dehnbarkeit derjenigen Kategorien, die Verwandtschaft und Biologie definieren, als Teil eines generellen Ethos, der für die Spätmoderne, in der wir leben, konstitutiv ist (Rapp 2001). In dieser Einschätzung bezieht sie sich auf verschiedene Ansätze einer „zeitdiagnostischen Soziologie“ (vgl. Lash 1996), die die engen Verflechtungen und vielfältigen Durchdringungen von Wissenschaft, Mediendiskursen, technischen Neuerungen und Entwicklungen, Programmen und Argumentationsformen sozialer und politischer Bewegungen und alltäglichen Wahrnehmungs- und Entscheidungsprozessen zu einer Schlüsselkategorie der Gegenwartsanalyse machen. „Reflexivität“ bezieht sich auf die rezenten Bedingungen der Wissens- und Wissenschaftsproduktion und meint dreierlei: Erstens die „Selbstkonfrontation von Modernisierungsfolgen mit Modernisierungsgrundlagen“ (Beck 1993, S. 36) als einem strukturellen und institutionalisiertem Modus der Gegenwartskultur; zweitens eine Zunahme von Wissen und Diskursen, von Reflexion und Aushandlungsprozessen in spätmodernen Gesellschaften; drittens einen Grad gegenseitiger Durchdringung von Wissenschaft und Gesellschaft, der die Vorstellung ihrer prinzipiellen Separierbarkeit problematisch werden lässt.

Wenn Wissen über Verwandtschaft reflexiv wird, ist etwas Analoges gemeint: Die Bedeutungen und Praxen von Verwandtschaft werden in engmaschigen Transfers zwischen Wissenschaft und Alltag, sozialen Bewegungen und Medien verhandelt, und diese im Bewusstsein der Gestaltbarkeit geführten Aushandlungsprozesse begleiten, bestimmen oder moderieren den Transformationsdruck, unter dem Verwandtschaft gegenwärtig steht. Die oben aufgeworfene Frage nach der Richtung der Transformationsprozesse zwischen Ent- und Renaturalisierung erscheint daher als verkürzt. Neue Gegenwartsethnographien liefern Indizien dafür, dass das Bewusstsein über die Gestaltbarkeit von Verwandtschaft in ganz unterschiedlichen *settings* zunimmt – und damit auch gezielte, absichtsvolle Versuche der Intervention –, sei es im Impetus des Bewahrens alter Strukturen, sei es auf der Suche nach alternativen Formen der Zusammengehörigkeit und Fürsorge, denen gleichwohl der „Schutz“ der Gesellschaft zuteil werden soll.

Wie problematisch dabei simplifizierende Annahmen über die „Koproduktion“ neuer Technologien und „neuer“ Sozialformen sein können, arbeiten verschiedene ethnographische Untersuchungen zu Neuen Reproduktionstechnologien exemplarisch heraus.

Die Aneignung und der Umgang mit technischen Neuerungen vollzieht sich in der Regel über kulturell vorhandene Symbole; das Neue wird mittels altbekannter Werkzeuge „eingearbeitet“ und angeeignet. Charis Thompson beschreibt detailliert Handlungs- und Deutungsstrategien von Akteuren in einer kalifornischen „Infertility Klinik“, die sie unter dem Begriff „*strategische Naturalisierungen von Technologie*“ subsumiert. Damit sind Praxen der Herstellung von Verwandtschaft gemeint, bei denen ungewohnte technisch assistierte Transaktionen (eine von Charis Thompsons Protagonistinnen erhält beispielsweise eine Eispende von einer leiblichen Schwester) im Rückgriff auf tradierte kulturelle Praxen normalisiert werden: In diesem konkreten Fall deuten die Beteiligten ihre Handlungsweise im Kontext einer in den afro-amerikanischen Gemeinschaften Nordamerikas verbreiteten und anerkannten Tradition, die es in breitem Umfang zur Regel macht, dass Kinder von Freundinnen und Schwestern im Bedarfsfall gemeinsam „bemuttert“ und aufgezogen werden (Thompson 2001, S. 176). Gleichzeitig blenden sie selektiv die Implikationen ihrer „genetischen Verwandtschaft“ für das erwartete Kind aus.

Eine verwandte oder parallele soziale Praxis der „Naturalisierung von Kultur“ wird in einer neueren Ethnographie über transnationale Adoption in Norwegen beschrieben, wo in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts 1 % aller Kinder transnational adoptiert „zur Welt kamen“ (Howell 2001)⁹: Die Untersuchung zeigt, wie der Adoptionsprozess dem Modell „biologischer“ Schwangerschaft „nachgebildet“ wird. In Vorbereitungsgruppen lernen die prospektiven Adoptiveltern beispielsweise, von sich selbst als „Schwanger-Gehenden“ zu sprechen; sie schildern den Erstkontakt zu ihrem Kind am Flugplatz oder im Kinderheim als „Geburt“ und bilden neue Formen der Verwandtschaft mit Eltern, die Kinder aus dem gleichen Land adoptiert haben und nun wünschen, dass diese Kinder „wie Geschwister“ aufwachsen, wichtige Feste gemeinsam feiern oder in der Nähe wohnen sollen (ebenda).

Beide Beispiele – sowohl die „strategische Naturalisierung“ bei Charis Thompson als auch die sich ihres sozialen Konstruktionscharakters reflexiv bewusste Produktion von Verwandtschaftsverhältnissen, von denen Signe Howell in ihrem Bericht über transnationale Adoption in Norwegen berichtet – stellen die strategischen Interessen und kulturellen Orientierungen der Akteure ins Zentrum und zeigen „neue Verwandtschaftsverhältnisse“ in alten Kleidern, eingebunden in einen strukturell und technologisch nicht determinierten, sondern – in Grenzen – politisch, rechtlich und kulturell gestaltbaren Prozess. Durch die Handlungen und Interessen, Motive und Deutungen der Akteure entstehen neuartige Formen von ‚relatedness‘, die sich durch unterschiedliche Mischungsverhältnisse von ‚shared substance‘ und sozialer Verbundenheit erklären

⁹ Zum sozialen Hintergrund dieser höchsten Quote transnationaler Adoptionen in Europa gehören laut Howell (2001) neben hohem Wohlstand, der Illegalität von Leihmutterchaft und Eispenden und einer allen geläufigen moralischen Anforderungen entsprechenden Adoptionsvermittlung mit besonderen Sorgfaltskriterien für den transnationalen Bereich vor allem der hohe Handlungsdruck, der in Norwegen auf ungewollt kinderlosen Paaren lastet. Deutlicher als in anderen europäischen Ländern sei die Dominanz und Legitimität von Familie als Lebensform hier weitgehend unangefochten. Die Gerichte gestatten Adoption nur heterosexuellen Paaren.

und begründen: *genetic relatedness* (im Falle von Adoptierten, die ihre „biologischen“ Eltern aufsuchen, ausschließlich um „familienbezogene Krankheitsbiographien“ erstellen zu können; die Familienbeziehungen umfassen hier nur das Wissen um genetische Abstammung, sonst nichts); *bio-social relatedness* (Selbsthilfegruppen von Patienten mit genetisch vererbaren Krankheiten, die sich selbst auf der Grundlage dieses Merkmals als Gruppen konstituieren); und schließlich *social relatedness* (wie sie Signe Howell am Beispiel von Auslandsadoptionen in Norwegen schildert) (vgl. Rabinow 1999, Rapp 2000).

Cultures of Relatedness: Politik und Ethik der Verwandtschaftsethnologie

Auch Wissenschaft interveniert mit Beschreibungen und Analysen in Wirklichkeit. Kultur- und sozialanthropologische Formulierungen und Beschreibungen von verwandtschaftlicher Verbundenheit konstituieren das, was sie beschreiben wollen, unweigerlich mit. Verwandtschaftsethnologie und die von ihr untersuchten Verwandtschafts- und Familienformen ko-agieren in einem gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen Raum, in dem die für die Zukunft von Verwandtschaft zentrale Frage verhandelt wird: Ob und inwieweit soll die legale Basis von Elternschaft soziologisch oder biologisch begründet werden?

Nach den sukzessiven Revisionen und Neuorientierungen der Verwandtschaftsethnologie seit den 70er Jahren argumentiert das Fach jetzt mehrheitlich aufklärerisch für die Gestaltbarkeit von Verwandtschaft; einige SozialanthropologInnen haben zudem kürzlich für theoretische Entwürfe von Verwandtschaft votiert, die nicht mehr Abstammung, heterosexuelle Reproduktion und Ehe, sondern „das Recht auf Sorge für“, „*caring and being cared for*“ (John Borneman) ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen. Sie plädieren für eine Perspektive auf Verwandtschaft, die nicht Normen, sondern Praxen der Fürsorge zentral macht. Einen solchen Fokus auf die Ethik und Politik der Fürsorglichkeit hatte 1982 zuerst Carol Gilligan in ihrer Untersuchung zur Psychologie des weiblichen Sozialcharakters und zu weiblichen Moralstilen zum Thema gemacht (Gilligan 1982). Den Hintergrund solcher Überlegungen bilden ethnographische Untersuchungen – wie natürlich auch Alltagserfahrungen – die deutlich machen, dass manche Beziehungsformen, in denen Menschen heute Sorge füreinander tragen, von den derzeitigen Familien- und Verwandtschaftsgesetzen benachteiligt werden oder die gar mit ihnen in Konflikt stehen. Wie aber würden Lebenspraxen und Familiengesetze aussehen, die einem solchen Primat der Fürsorge Rechnung trügen?

Die Kulturanthropologin Janet Carstens ist dazu übergegangen, den Begriff Verwandtschaft generell durch das Konzept „cultures of relatedness“ zu ersetzen (Carstens 2000; Borneman 2000). Auch mit dieser begrifflichen Umorientierung wird versucht, überkommene Aprioris, die in der Rede von Verwandtschaft und Familie so leicht mit-schwingen, zu umgehen. Zum anderen wird damit das Feld dessen, was als Familie und Verwandtschaft gelten kann, ausgedehnt. Dieser analytisch-heuristische Schachzug will nicht davon ablenken, dass sich das euro-amerikanische Verwandtschafts- und

Familienmodell in der globalisierten Welt der Gegenwart, auf die sich die Ethnologie heute bezieht und in der sie agiert, schon längst umfassend verallgemeinert hat. Aber die Neuakzentuierung von Fürsorge und Zusammengehörigkeit im Rahmen verwandtschaftsethnologischer Forschung betont – gegenüber der früheren Fokussierung auf Abstammung und Allianz – die Gestaltbarkeit von Familie und Verwandtschaft. In der Rekonstruktion der Prozesse, in denen Verwandtschaftlichkeit heute produziert wird, könnte auch die Suche nach alternativen familiären Lebensformen, die „zugleich MEHR und WENIGER als Verwandtschaft“ sind, ihren Platz finden.

Literatur:

- Beck, Ulrich (1993): Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt am Main.
- Becker, Gay (2000): The Elusive Embryo. How Women and Men Approach the New Reproductive Technologies. New York.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): Auf dem Weg in die postfamiliale Familie – von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft. In: Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt/M., S. 115–136.
- Borneman, John (2000): Caring and Being Cared For: Displacing Marriage, Kinship, Gender, and Sexuality. In: James D. Faubion (Hg.): The Ethics of Kinship. Boston und Oxford, S. 29-46.
- Borneman, John (1992): Belonging to the two Berlins: Kin, State, Nation. Cambridge.
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Bryceson, Deborah/Ulla Vuorela (Hg.) (2002): The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks. Oxford und New York.
- Carsten, Janet (2000a): Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge.
- Carsten, Janet (2000b): „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 N.S Bd. 6, S. 687-703.
- Clarke, Adele E./Janet K. Shim/Laura Mamo/Jennifer Ruth Fosket/Jennifer R. Fishman (2003): Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine. In: American Sociological Review, Bd. 68, S. 161-194.
- Collier, Jane Fishburne/Sylvia Yanagisako (Hg.) (1987): Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis. Stanford.
- Cussion, Charis (1998): Producing Reproduction. Techniques of Normalization and Naturalization in Infertility Clinics. In: Sarah Franklin/Helena Ragoné (Hg.). Reproducing Reproduction. Kinship, Power and Technological Innovation. Philadelphia, S. 66-101.
- Duenwald, Mary (2003): After 25 Years, New Ideas in the Prenatal Test Tube. In: New York Times, 15. Juli 2003.
- Faubion, James D. (2000): The Ethics of Kinship. Ethnographic Inquiries. Boston und Oxford.

- Finch, Janet(1989): *Family Obligation and Social Change*. Cambridge.
- Finkler, Kaja (2001): *The Kin in the Gene. The Medicalization of Family and Kinship in American Society*. In: *Current Anthropology*, Bd. 42, Nr. 2, S. 235-261.
- Finkler, Kaja (2000): *Experiencing the New Genetics: Family and Kinship on the Medical Frontier*. Philadelphia.
- Franklin, Sarah (1997): *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. London und New York.
- Franklin, Sarah (1998): *Reproductive Technologies*. In: Alan Bernard/Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London und New York, S. 487-488.
- Franklin, Sarah (2001): *Biologization Revisited. Kinship Theory in the Context of the New Biologies*. In: Sarah Franklin und Susan McKinnon (Hg.): *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham und London , S. 302-325.
- Franklin, Sarah/Susan McKinnon (Hg.) (2001): *Introduction*. In: Dies. (Hg.): *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham und London, S. 1-25.
- Franklin, Sarah/Celia Roberts (2003): *Definitions of Genetic Knowledge in the Context of Preimplantation Genetic Diagnosis: An Ethnographic Study. Summary End of Award Report 2003* (Dept. of Sociology, Lancaster University, GB).
- George, Laurel (2001): *“Like Family to me”: Families of Origin, Families of Choice, and Class Mobility*. In: James D. Faubion (Hg.): *The Ethics of Kinship*. Boston und Oxford, S. 215-233.
- Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge. (dt.: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1984).
- Hanson, F. Allan (2001): *Donor Insemination: Eugenic and Feminist Implications*. In: *Medical Anthropology Quarterly*, Bd. 15 (3): 287-311.
- Haraway, Donna J. (1997): [Modest Witness@Second Millenium.FemaleMan@ Meets OncoMouseTM](#). New York.
- Hauser-Schäublin, Brigitta, Vera Kalitzkus, Imme Petersen, Iris Schröder (2000): *Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland*. Frankfurt a. M. und New York.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1998): *Humantechnologien und die Konstruktion von Verwandtschaft*. In: *kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Nr. 11: *Körperbilder – Körperpolitiken*, S. 55–73.
- Hauser-Schäublin, Brigitta: *Politik des Blutes* (1995): *Zur Verkörperung sozialer Ungleichheit als naturgegebene Verschiedenheit am Schnittpunkt zwischen Geschlecht, Klasse und Rasse*. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, Nr. 20,, S. 31-49.
- Herzfeld, Michael (2001): *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, Mass. und Oxford.
- Hirsch, Eric (1993): *Negotiated Limits: Interviews in South-East England*. In: Edwards, Jeanette/Sarah Franklin/Eric Hirsch/Frances Price/Marilyn Strathern (1993): *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester und New York, S. 67-95.

- Howell, Signe (2001): Self-Conscious Kinship: Some Contested Values in Norwegian Transnational Adoption. In: Sarah Franklin/Susan McKinnon (Hg.): *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham und London, S. 203-223.
- Kahn, Susan Martha (2000): *Reproducing Jews. A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham und London.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1996): *Modernisierungsschübe, Familie, Sozialstaat*. München.
- Krüger, Helga/Rene Levy (2000): Masterstatus, Familie und Geschlecht. Vergessene Verknüpfungen zwischen Institutionen des Lebenslaufes. In: *Berliner Journal f. Soziologie* Bd. 10, S. 379-401.
- Lash, Scott (1996): Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft. In: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash (1996). *Reflexive Modernisierung – eine Kontroverse*. Frankfurt am Main, S. 195-288.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin.
- Lewin, Ellen (1995): On the Outside Looking In: The Politics of Lesbian Motherhood. In: Faye D. Ginsburg und Rayna Rapp (Hg.): *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Berkeley, Los Angeles und London, S. 103-121.
- Lewin, Ellen (1998): *Recognizing Ourselves. Ceremonies of Lesbian and Gay Commitment*. New York.
- Modell, Judith S. (2002): A Sealed and Secret Kinship. The Culture of Policies and Practices in American Adoption. (Public Issues I Anthropological Perspective, Bd. 3). New York und Oxford.
- Modell, Judith S. (2001): Open Adoption: Extending Families, Exchanging Facts. In: Linda Stone (Hg.): *New Directions in Anthropological Kinship*. Lanham u.a., S. 246-263.
- Modell, Judith (1994): *Kinship with Strangers: Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*. Berkeley.
- Nave-Herz, Rosemarie (1988): *Kinderlose Ehen. Eine empirische Studie über die Lebenssituation kinderloser Ehepaare und die Gründe für ihre Kinderlosigkeit*. Weinheim und München 1988.
- Ortner, Sherry B. (1984): Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 26, S. 126-166.
- Ostner, Ilona (1998): Frauen. In: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hg.): *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. Bundeszentrale für politische Aufklärung, Bonn 1998, S. 210-221.
- Rabinow, Paul (1999) (1992): Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. In: Mario Biagioli (Hg.): *The Science studies Reader*. London und New York, S. 407-416.
- Rapp, Rayna (2001): Gender, Body, Biomedicine. How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Centre of Social Theory. In: *Medical Anthropology Quarterly* Bd. 15 (4), S. 466-477.
- Rapp, Rayna (2000): *Testing Women, Testing the Fetus. The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York.

- Richter, Jeffrey (2003): Redefining the Family: The Gay and Lesbian Perspective. Vortrag, gehalten im Rahmen der "Berlin Dialoges", Harvard Centre for European Studies, Humboldt-Universität zu Berlin, Februar 2003.
- Sahlins, Marshall (1976): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt a.M.
- Schneider, David M. (1984): A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor.
- Schneider, David M. (1972): What is Kinship all about? In: Priscilla Reining (Hg.): Kinship Studies in the Morgan Centennial Year. Washington, S. 23-63.
- Schneider, David M. (1968): American Kinship: A Cultural Account. Englewood Cliffs, NY.
- Schweitzer, Peter P. (2000): Introduction. In: Ders. (Hg.): Dividends of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness. London und New York, S. 1-27.
- Stone, Linda (Hg.) (2001): New Directions in Anthropological Kinship. Lanham.
- Strathern, Marilyn (1992a): Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. New York.
- Strathern, Marilyn (1992b): Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post Plural World. In: Kuper, Adam (Hg.): Conceptualizing Society. London; New York, S. 75-104.
- Strathern, Marilyn (1989): After Nature. English Kinship in the Twentieth Century. Cambridge.
- Thompson, Charis (2001): Strategic Naturalizing: Kinship in an Infertility Clinic. In: Sarah Franklin/Susan McKinnon (Hg.), Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies. Durham und London, S. 175-202.
- Weston, Kath (1991): Families we Choose. Lesbians, Gays, Kinship. New York.
- Weston, Kath (1998): Forever is a long time. Romancing the real in gay kinship ideologies. In: Dies.: Longslowburn. Sexuality and Social Science. New York, S. 57-82.