

## 10. Beziehung zum Wunschkind

### Momente der Transzendierung und Ent-Transzendierung

---

Ein zentrales Thema in den Interviews war – wenig überraschend – das Wunschkind. Wunscheltern beziehen sich auf unterschiedliche Weise auf dieses Kind, das sie sich so sehr wünschen. Viele von ihnen bauen eine emotionale Verbindung zu ihm auf und denken es als *ihr* Kind. Dieses Kind ist ihnen aber nicht physisch zugänglich: Es existiert (noch) nicht oder nicht mehr – sie müssen es also auf einer *metaphysischen* Ebene imaginieren. Die Empirie hat gezeigt, dass diese Bezugnahme auf das Wunschkind auf drei verschiedene Arten stattfinden kann. Das »Kind« wird dabei in einer jeweils anderen Gestalt gedacht. Entsprechend dieser drei Gestalten ist auch dieses Kapitel strukturiert.

Die erste Ausgestaltung findet sich im Kontext der künstlichen Befruchtung. Dabei handelt es sich um ihre *Embryonen* bzw. um von ihnen *fragmentierte Körpersubstanzen*. Diese sind physisch von ihren eigenen Körpern entfernt gelagert und stehen unter der Obhut biomedizinischer Expert:innen. Es hat sich herausgestellt, dass viele der Wunscheltern eine emotionale Verbindung mit diesen Embryonen etablieren und aufrechterhalten; sie sorgen sich um sie, denken sie bereits als ihre zukünftigen Kinder und fühlen sich verantwortlich für ihre Existenz (10.1).

Die zweite Ausgestaltung dieses imaginierten Kindes findet sich in *reproduktiven Verlusten*. Sprachlich kann sich das unterschiedlich manifestieren. Manchmal ist von »verlorenen« oder »fehlgeborenen Kindern« die Rede, manchmal nüchterner von »Fehlgeburten«, »Totgeburten«, von einer »stillen Geburt«, von einem »sehr frühen Abgang«, einem »Abort« oder einer »biochemischen Schwangerschaft«. Bereits in der Wortwahl wird klar, dass ein Teil der Wunscheltern eine Verbindung zu diesen Kindern bewusst negiert und der Fehlgeburt wenig emotionale Bedeutung zuschreibt, während andere auch noch viele Jahre nach dem Ereignis von fehlgeborenen Kindern als *ihre Kinder* sprechen. So hat sich in den Daten gezeigt, dass einige von ihnen Existenzbeweise (Böcker 2022: 252) wie Ultraschallbilder (z.B. Jana) und materielle Überreste (z.B. Bianca) sammeln oder in »spirituellen« Familienaufstellungen mit deren Seelen in Kontakt treten (z.B. Lea) (10.2).

Drittens können Wunscheltern ein (*potenzielles*) *Adoptivkind* als *ihr* Kind imaginieren. Anders als im Falle der fragmentierten Körpersubstanzen und der reproduktiven

Verluste existiert dieses Kind als physisch wahrnehmbare Entität; gleichzeitig jedoch scheint das Verbundenheitsgefühl zu ihm aufgrund der fehlenden genetischen bzw. biologischen Verbindung<sup>1</sup> (noch) nicht ohne Weiteres gegeben. Um ein solches Kind als *das Eigene* wahrnehmen zu können, betreiben Wunsch-Adoptiveltern anderweitige Reflexionen, um ihre Verbindung zu *genau diesem* Kind als gegeben oder »vorherbestimmt« anzunehmen. Dies geschieht beispielsweise über die Interpretation gewisser Tatsachen als *Zeichen* – so wird etwa das errechnete Datum der Zeugung dieses Kindes als ebenfalls bedeutsamer Zeitpunkt in ihrem eigenen Leben erkannt. Für andere Personen mit unerfülltem Kinderwunsch wiederum ist es absolut undenkbar, sich ein genetisch nicht verwandtes Kind als mit ihnen verbunden vorzustellen (vgl. 10.3).

In der Empirie fand sich noch eine vierte Ausgestaltung des Wunschkindes, und zwar das rein imaginierte Wunschkind, das (noch) in gar keiner physisch fassbaren Weise existiert. Das wird etwa dann relevant, wenn Wunscheltern – insbesondere Wunschmütter – darüber berichten, dass sie sich selbst schon als Jugendliche einmal als Mutter mit vielen Kindern vorgestellt hätten. Ein anderes Beispiel für diese Ausgestaltung findet sich in den Ausführungen von Evangelikalen, wenn sie ihre Entscheidung gegen die künstliche Befruchtung begründen. Diesen imaginierten Embryonen gegenüber, die in ihrem Selbstverständnis mit »Kindern« gleichzusetzen sind, haben sie bereits ein Verantwortungsgefühl und sie möchten verhindern, dass sie unnötigerweise womöglich wieder »sterben« müssen. Abgesehen davon spielte diese Art des imaginierten Wunschkindes jedoch keine signifikante Rolle in den Interviews. Entsprechend wird diese nicht in einem gesonderten Unterkapitel beschrieben, sondern in ihrer situativen Relevanz in die Unterkapitel integriert.<sup>2</sup>

Eine emotionale Verbindung mit ihrem Wunschkind aufzubauen oder eine solche in gewissen Situationen zum Selbstschutz oder zur Legitimierung gewisser Entscheidungen auch zu verneinen, spielte für fast alle Interviewpartner:innen eine relevante Rolle. Eine wesentliche Ressource dafür bestand auf allen drei Ebenen in einer Strategie, die hier als *Transzendierung* bzw. *Ent-Transzendierung* gewisser Handlungen, Beziehungen und biologischer Fakten benannt werden soll. Mit »Transzendierung« ist, in Anlehnung an Luhmann (1982), die Einbettung von Ereignissen in einen grösseren Sinnzusammenhang gemeint. Dies *kann* auch eine explizite oder implizite Annahme einer In-

- 
- 1 Genetische Verbindung zwischen Eltern und Kind besteht, wenn erstere ihr Genmaterial an letztere vererbt haben und dadurch »genetisch verwandt« sind. Biologische Verbundenheit besteht zwischen dem Kind und derjenigen Person, die es ausgetragen und geboren hat. Die »biologische« und die »genetische« Mutter wird meistens durch ein und dieselbe Person verkörpert; bei einer Leihmutterchaft oder einer Eizellspende ist jedoch von einer »gespaltenen Mutterchaft« zu sprechen.
  - 2 Möglich ist, dass diese Ausgestaltung des Wunschkindes für solche Wunscheltern wichtig wird, die trotz der Inanspruchnahme von ART kinderlos bleiben. Die Ausführungen der auf unerfüllten Kinderwunsch spezialisierten psychologischen Beraterin Jeannine Donzé im Podcast »Expectations« deuten darauf hin: Dabei gehe es insbesondere darum, der sozial wenig anerkannten Trauer eines unerfüllten Kinderwunsches (vgl. dazu Kapitel 12) Raum zu geben – etwa, indem für das so sehnlich erwünschte Kind ein Baum gepflanzt, ihm eine Geschichte geschrieben, es mit einem Namen getauft oder dessen »Todestag« dann gefeiert wird, wenn der letzte Tag des Behandlungszyklus sich jährt (vgl. Podcast »Expectations«, Folge 8 vom 09.05.2023, <https://expectations.ch/podcast/8-jeannine-ressourcen/>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025).

volvierung übergeordneter Entitäten (wie klassischerweise »Gott«) bedeuten, die diesen Sinnzusammenhang definiert. »Ent-Transzendierung« meint demgemäss die bewusste oder unbewusste Negierung eines solchen Zusammenhangs und die Deutung von Ereignissen als Produkt eines (statistischen) Zufalls. Prominent ist hier beispielsweise die Bedeutung zu nennen, die Individuen situativ der genetischen Verwandtschaft zu Körpern zuschreiben. Eine Transzendierung derselben legitimiert ein ausgeprägtes Verbundenheitsgefühl zu ihnen; eine Ent-Transzendierung hingegen hilft, sich von ihnen zu distanzieren bzw. alternative Formen der Verbundenheit zwischen Eltern und ihren Kindern als sinnstiftend zu deuten. Diese Momente der (Ent-)Transzendierung sollen im Folgenden anhand der drei Gestalten dargestellt werden, die das Referenzobjekt der Bezugnahme auf das Wunschkind annehmen können: fragmentierte Körper, reproduktive Verluste und Adoptivkinder. Unter 10.4 wird der Luhmannsche Transzendenzbegriff weiter ausgeführt und die Frage aufgeworfen, inwiefern seine Religionsdefinition helfen kann, das Feld noch besser zu verstehen.

## 10.1 Fragmentierte Körpersubstanzen

Die Empirie hat gezeigt, dass eine künstliche Befruchtung die Beziehung, die Wunscheltern zu ihrem Wunschkind aufbauen, erheblich beeinflussen kann. Als Patient:innen einer Kinderwunschlinik sind sie spezifischen Herausforderungen ausgesetzt, die bei einer spontanen Schwangerschaft nicht auftreten und die im Folgenden benannt werden. Grundlegend für die Situation ist, dass die Embryonen an einem vom Körper der Mutter *getrennten* Ort gelagert werden, es kommt also je nach Deutung der Wunscheltern zu einer räumlichen Fragmentierung zwischen sich und den eigenen »Kindern« (10.1.1). Wunscheltern müssen dabei meistens die Erfahrung machen, dass es höchst unvorhersehbar ist, wie sich diese gelagerten Embryonen dann weiterentwickeln – oder eben nicht. Diese sind damit sowohl eine mögliche Quelle von Hoffnung wie auch von Enttäuschung (10.1.2). Hinzu kommt im Besonderen für die Evangelikalen die Gegebenheit der (potenziell) überzähligen Embryonen, welche von ihnen moralisch bewertet wird und die Frage eröffnet, wie man mit diesen weiterverfährt. Sie einfach auftauen und »absterben« zu lassen, kommt für viele Evangelikale nicht in Frage (10.1.3). Schliesslich setzen sich – wiederum insbesondere die evangelikalen – Wunscheltern damit auseinander, was die Art der Zeugung für die Beziehung zwischen sich und ihrem Nachwuchs (langfristig) bedeutet – etwa, wenn diese als »künstlich« wahrgenommen wird. Dabei soll auch ein Vergleich zur Situation der Adoption gezogen werden. Hierbei liegen meistens nur eingeschränkt Informationen zu den Zeugungs- und Geburts Umständen vor, was einen erhöhten Bedarf an Interpretation und Sinnzuschreibung erfordern kann (10.1.4).

### 10.1.1 Räumliche Fragmentierung

Bereits im 7. Kapitel wurde ausgeführt, wie ein IVF-Verfahren die einzelnen Prozesse der Fortpflanzung sichtbar macht und zeitlich fragmentiert (hormonelle Stimulation, Befruchtung, Transfer, Einnistung, Schwangerschaft). Auch normativ sowie räumlich

geschieht eine Fragmentierung: Prozesse wie Sexualität und Fortpflanzung, die in der Regel als zusammengehörend verstanden werden, werden bei einer künstlichen Befruchtung dividiert. Personen ausserhalb der Zweisamkeit einer Beziehung sind in den Akt der Reproduktion involviert und das Zusammenbringen von Eizelle und Spermium geschieht ausserhalb des weiblichen Körpers. Die imprägnierten Eizellen bzw. die Embryonen werden anschliessend in einem separaten, nicht zugänglichen Ort gelagert und müssen zuerst wieder in die Gebärmutter transferiert werden, ehe sich eine potenzielle Schwangerschaft einstellen kann. Diese physisch stattfindenden Fragmentierungen können für Wunscheltern – insbesondere für die Frauen – auch mit einem entsprechenden *Gefühl* der Fragmentierung einhergehen. Dies evoziert gemäss Tjørnhøj-Thomsen (2005) möglicherweise ein besonders »strong need to be whole« (85), also ein gesteigertes Bedürfnis, sich als ein *Ganzes* wahrzunehmen – und nicht etwa lediglich als Summe von Körperteilen oder als Zusammensetzung von separierbarem Körper und Selbst, wie es die künstliche Befruchtung impliziert. Diesem Bedürfnis wird prominent von komplementär- und alternativmedizinischen Anbietenden begegnet – etwa in der Akupunktur oder der Homöopathie, die ihre spezifischen Therapieformen als »ganzheitlich« bezeichnen (vgl. 8.2.3).

Doch auch in der Etablierung einer Beziehung zu ihren Embryonen zeigt sich eine mögliche Ressource, mit der Fragmentierung umzugehen: Wunscheltern suchen nicht-körperliche Formen der emotionalen Verbundenheit mit ihnen. Im empirischen Material schlägt sich dies vor allem semantisch nieder – der bewussten Wahl bestimmter Bezeichnungen für vom Körper getrennte Substanzen wohnt das performative Potenzial inne, sich mit ihnen emotional verbunden zu fühlen. Lea (t1) spricht im Interview etwa von sogenannten »Eisbärchen« (wenn sie kryokonserviert sind), die Influencerin Anna Adamyan nennt ihre Eizellen auf Instagram und in öffentlichen Interviews »meine kleinen Kämpferchen«.<sup>3</sup>

Die verwendeten Substantive, die zwar nicht explizit auf einen Menschen, aber doch auf ein Lebewesen oder eine anthropomorphe bzw. zoomorphe Idee (Eisbär, Kämpfer) referieren, sind ein Indiz dafür, dass die in-Vitro gezeugten Embryonen bereits als potenzielle Kinder verstanden werden. Hinzu kommen die Diminutivformen, die das Benannte intuitiv als »klein« und »niedlich« kennzeichnen – eben wie ein Baby.<sup>4</sup> Vor allem das Possessivpronomen »*meine* Kämpferchen« wie auch die Idee eines tapferen Kämpfers implizieren, dass es sich bei der imprägnierten Eizelle um etwas mit einem Bewusstsein handelt, das dieselben Ziele verfolgt wie die Wunschmutter und damit intrinsisch mit ihr verbunden ist – es *kämpft* darum, geboren zu werden. Das Verbundenheitsgefühl mit den Embryonen lässt sich sprachlich also auf drei Ebenen festmachen: durch Diminutivformen, die Verwendung von Possessivpronomen und durch die Verwendung von Sub-

3 Vgl. z.B. <https://www.vip.de/cms/anna-wilken-ist-richtig-gluecklich-der-embryo-transfer-hat-geklappt-5017106.html>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

4 Man könnte argumentieren, dass sich die Diminutivformen lediglich auf die tatsächliche Grösse des Referenzobjekts bezieht – Eizellen und Embryonen *sind* tatsächlich klein und mit dem menschlichen Auge kaum wahrnehmbar. Dem ist entgegenzuhalten, dass dann die Bezeichnungen »Embryonchen« oder »imprägnierte Eizellchen« ebenfalls sinnvoll wären. Diese finden sich im Feld jedoch nicht.

stantiven, die eine anthropomorphe Idee ausdrücken. Es ist naheliegend, dass die Tendenz zur Anthropomorphisierung von Embryonen auch durch die Entwicklungen in der Medizintechnologie verstärkt wird. Das sogenannte EmbryoScope<sup>5</sup> wurde in den frühen 2010er-Jahren eingeführt – bis zu diesem Zeitpunkt konnten Embryonen nur ganz kurz beobachtet werden, weil sie schnell wieder zurück in den Inkubator mussten. Auch wenn die Entwicklung der Embryonen damit nach wie vor unvorhersehbar bleibt, ermöglicht das EmbryoScope durch eine permanente Überwachung und Betrachtung der Embryonen ein Gefühl von Kontrolle (vgl. Bärnreuther 2021: 127–129). Das passt auch damit zusammen, dass Vera (t1) die Idee gefiel, dass tschechische IVF-Kliniken wiederkehrend Videos der imprägnierten Eizellen während verschiedener Stadien zur Verfügung stellen. Auch wenn dadurch keine Möglichkeit besteht, deren Entwicklung zu beeinflussen, so macht sie diese doch zumindest beobachtbar und erlaubt es, eine gewisse emotionale Verbindung zu ihnen aufrecht zu erhalten.

### 10.1.2 Unberechenbarkeit der Entwicklung von Embryonen

Die embryonale Entwicklung ist unberechenbar und bleibt dies auch mit den Überwachungsmöglichkeiten moderner Technologien. Wenn eine künstliche Befruchtung erfolgreich sein soll, muss vieles funktionieren wie geplant. Auch dann, wenn bereits mehrere einsetzbare Embryonen hergestellt und eingefroren werden konnten, ist offen, ob sich diese planmässig in der Gebärmutter einnisten und weiterhin normgemäss entwickeln. Die Embryonen, von denen sich Wunscheltern so stark erhoffen, dass aus ihnen einmal die eigenen Kinder werden, repräsentieren daher nicht nur eine Quelle von Hoffnung, sondern auch von einer potenziell verheerenden Enttäuschung. Der Umgang mit dieser Ambivalenz fordert von den Wunscheltern eine Flexibilität in der Deutung der Beziehung zu den Embryonen. Das Fallbeispiel Rahel, mit der ich im Abstand von etwa einem Jahr zwei Interviews geführt habe, zeigt dies besonders gut auf. Rahel und ihr Mann entschieden sich (als einzige im Sampling) dazu, alle ihre gewonnenen Embryonen genetisch analysieren zu lassen, um mögliche Gendefekte ausschliessen oder auf ein Minimum reduzieren zu können. Mit dieser Entscheidung geht eine komplexe Situation einher. So sind Embryonen häufiger als angenommen nicht absolut frei von möglichen Gendefekten – man spricht von sogenannten »Mosaiken«, wenn verschiedene genetische Informationen innerhalb desselben Embryos vorkommen. Das »Potenzial« für einen Gendefekt liegt dann zwar vor, das Risiko, dass sich dieser gegenüber den »normalen« Chromosomensätzen durchsetzt, variiert dabei jedoch. So sahen sich Rahel und ihr Partner mit der Frage konfrontiert, *welche Gendefekte sie zu welchem Prozentsatz für ihr potenzielles Kind riskieren wollten*. Zum Zeitpunkt des ersten Interviews wiesen alle gewonnenen Embryonen von Rahel und ihrem Mann vergleichsweise gravierende Mosaik auf. Die biomedizinischen Expert:innen, die diese genetischen Tests durchführten, halfen ihnen dabei, »Prioritätenlisten« (Rahel t1) aufzustellen. Sie empfahlen ihnen also, ihre Embryonen entsprechend einer berechneten Rangliste einsetzen zu lassen. Ferner klärten sie sie

5 Ein EmbryoScope ist ein spezieller Inkubator. Darin sind ein Mikroskop sowie eine Kamera angebracht, sodass eine permanente Überwachung der embryonalen Entwicklungsschritte ermöglicht wird.

darüber auf, dass auch pränatal noch Abklärungen durchgeführt werden könnten, und sollte sich ein Gendefekt tatsächlich durchgesetzt haben, »dann müsste man halt abtreiben« (Rahel t1). Rahel spricht im Kontext der gewonnenen Embryonen von »schlechter und guter Ausbeute« (t1) und von »nicht verwendbaren Blastozysten« (t2). Im Vergleich zur Art und Weise, wie die anderen Interviewpartner:innen über ihre Embryonen sprechen, fällt Rahels nüchterne, naturwissenschaftliche und distanzierte Semantik auf – es kommt gerade *nicht* zu einer Anthropomorphisierung der Embryonen. Sie sprach insbesondere im ersten Interview nicht so über sie, als wären es ihre potenziellen Kinder, und auch nicht unbedingt so, als gäbe es eine erwähnenswerte emotionale Verbindung zwischen ihr und ihnen. Es sollte sich noch herausstellen, dass gerade diese aufs Rationale beschränkte Betrachtung ihrer Embryonen eine Coping-Strategie darstellte. Indem sie sich von ihnen distanzierte und eine emotionale Verbundenheit implizit negierte, bewahrte sie sich selbst ein Stück weit vor negativen Emotionen – wie etwa vor Verlustängsten. Das wurde im zweiten Interview deutlich. In diesem berichtete Rahel, dass sie sich nach mehreren Transfers und dem Einfrieren einiger Embryonen (sowohl solcher, die genetisch mehrheitlich unbelastet waren als auch solcher, die ein Mosaik aufwiesen) dazu entschieden hat, noch zwei Inseminationen durchzuführen. Das ist dahingehend untypisch, als dass alle anderen Interviewpartner:innen *zuerst* die drei von der Krankenkasse bezahlten Inseminationen durchgeführt hatten, ehe sie die erste künstliche Befruchtung durchführten. Das liegt daran, dass letztere sehr viel teurer und körperlich deutlich invasiver ist. Gleichzeitig sind Inseminationen wenig erfolgsversprechend; im vorliegenden Sampling hat die Insemination nur bei Maria zu einer bleibenden Schwangerschaft geführt. Rahel begründete ihre Entscheidung, die Inseminationen doch noch in Anspruch zu nehmen, mit ihren »Verlustängsten« (t2):

ja, ich habe einfach so wie gedacht, ja wenn es dann klappt mit Insemination, dann haben wir noch die [eingefrorenen Embryonen] für ein zweites Kind, so Verlustängste (Rahel t2)

Rahel hat im Laufe des Jahres einen Wandel durchgemacht, was ihren Bezug zu den eingefrorenen Embryonen betrifft. So spricht sie hier bereits von einem »Kind«, das aus den Embryonen entstehen kann. Ausserdem verweist sie mit dem Ausdruck »Verlustangst« auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der Insemination und der künstlichen Befruchtung: Scheitert erstere, ist die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass es gar nicht erst zu einer Befruchtung gekommen ist und das Verlustobjekt entsprechend weniger emotional behaftet ist. Eine erfolglose Insemination ist damit vergleichbarer mit einem »natürlichen« Versuch, der nicht zu einer Schwangerschaft führt. Verloren ist »nur« die Chance auf eine Schwangerschaft, nicht aber ein potenzielles und spezifisches Kind, wie dies bei der künstlichen Befruchtung der Fall ist. *Eingefrorene* Embryonen sind vorerst sicher, ihnen kann im geschützten Raum der kryokonservierenden Stickstoff-Umgebung nichts passieren – sobald sie aber transferiert werden, können sie verloren gehen. Genau das wollte Rahel verhindern. Es war also in diesem Fall gerade die emotionale Verbundenheit zu ihren Embryonen, die sie zur Entscheidung führten, es zunächst nochmals mit der

Insemination zu versuchen.<sup>6</sup> Im Verlauf des zweiten Interviews wurde dabei deutlich, dass sie dazu in der Lage war, situativ zwischen dieser Verbundenheit und der Negierung einer emotionalen Bedeutungszuschreibung zu wechseln. Zum Zeitpunkt dieses zweiten Interviews war Rahel im ersten Trimester schwanger. Die ersten beiden Zyklen mit genetisch »unauffälligen« Embryonen führten nicht zu einer Schwangerschaft; beim dritten Versuch funktionierte es – mit einem Embryo, der ein Trisomie 20-Mosaik aufwies. Bevor die Schwangerschaft bestätigt wurde, konfrontierten sie Ängste:

das war wirklich eine extreme Angst, die ich immer hatte [den Embryo wieder zu verlieren], das dritte Mal jetzt wie ein wenig weniger, irgendwie weil ich habe halt wahrscheinlich wie gedacht »ja jetzt haben wir so einen Mosaik«, wie so die Hoffnung ist wie nicht mehr SO da, also weisst du, so »jetzt haben wir einen Mosaik transferiert, ja es kann gut sein, dass der einfach nicht klappt und so« und bin eigentlich schon so ein wenig »ja es klappt eh nicht und so« irgendwie (Rahel t2)

Rahel hatte »immer« eine »extreme Angst«, den ihr eingesetzten Embryo wieder zu verlieren. Das verweist darauf, dass *eingesetzte* und damit nicht mehr »sichere« Embryonen ein anderes, intensiveres Verbundenheitsgefühl auslösen. Die negative Erfahrung mit gescheiterten Versuchen hatten Rahel aber gelehrt, dass es besser ist, eine solche Verbundenheit möglichst zu negieren.<sup>7</sup> Um sich vor einer weiteren Enttäuschung zu bewahren, betonte Rahel so beim dritten Versuch die Defizite des Embryos statt ihrer emotionalen Verbindung zu ihm – sie bedient sich wieder einer nüchterneren Sprache. Statt vom »Embryo« oder gar vom »Kind« zu sprechen, wählt sie hier als Bezeichnung lediglich den genetischen Qualitätsstatus desselben: »so einen Mosaik«.

Rahel selbst interpretiert ihre eigene situative Deutungsleistung als potenziell widersprüchlich:

für mich ist es eigentlich schon viel früher ein Leben, glaube ich, auch wenn es noch kein Herzschlag ist, also auch so ein, ich rede zwar immer recht technisch, ich rede dann eben vom »Einnistchen« [Original: Ihnisti] oder vom »Zellhäufchen« [Original: Zellhüfel] oder so, aber für mich ist das auch schon irgendwie, weiss auch nicht, etwas, was da drin passiert (Rahel t2)

Auch hier zeigt sich wieder, dass Rahel insbesondere denjenigen Embryonen eine veränderte emotionale Bedeutung zuschreibt, die ihr *eingesetzt* worden sind und denen sie

6 Die Verlustangst in Bezug auf eingesetzte Embryonen kann auch durch den Umstand verstärkt werden, dass künstliche Befruchtungen so teuer sind. Auch Jana artikuliert im Interview, dass es sie sehr beruhigte, mehrere Embryonen eingefroren zu haben. Andernfalls hätte der Verlust eines Embryos nach dem Transfer für sie womöglich das Ende der Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin bedeuten können – sie hätte es sich schlicht nicht mehr leisten können (vgl. zur Ermittlung des »Werts« eines Embryos durch monetäre Kriterien auch Bärnreuther 2021: 131).

7 Dieses Vermeiden eines sogenannten pränatalen Bondings zeigte sich auch bei anderen Interviewpartner:innen, die von reproduktiven Verlusten betroffen waren. Diese Vermeidungsstrategie ist eine Konsequenz der Erfahrung, dass ein positiver Schwangerschaftstest noch nicht bedeuten muss, dass ein lebendes Kind zur Welt kommen wird (so etwa bei Lea, Jana, Anja, Julia und Lukas, s.u. die Ausführungen im Kapitel zu reproduktiven Verlusten).

eine reelle und gleichzeitig so fragile Chance zuschreibt, sich zu einem überlebensfähigen Fötus weiterzuentwickeln (»etwas, was *da drin* passiert«). Dann hat sie auch eine besondere Bezeichnung für diese Embryonen, und zwar »Einnistchen« oder »Zellhäufchen«. Rahel beschreibt diese Bezeichnungen zwar als »technisch«, das sind sie aber nur auf den ersten Blick: Schon weiter oben konnte gezeigt werden, dass die Verwendung von Diminutivformen bereits auf eine Verbundenheit zu den Embryonen verweist und eine anthropomorphe Gestalt andeutet. Ausserdem sind »Einnistchen« und »Zellhäufchen« deutlich weniger technische oder naturwissenschaftliche Beschreibungen als es etwa »Mosaik« oder »(unbrauchbare) Blastozyste« es sind.

Das Fallbeispiel von Rahel veranschaulicht, wie flexibel Wunscheltern aktiv Bedeutungszuschreibungen zu den genetisch verwandten (und fragmentierten) Körpern vornehmen können. Damit gelingt es ihnen situativ, sich entweder vor negativen Gefühlen wie Verlustängsten oder Enttäuschungen zu bewahren oder aber eine emotionale Beziehung zu ihrem potenziellen Kind zu etablieren.

### 10.1.3 Überzählige Embryonen

Embryonen können divergierende Bedeutungen zugeschrieben werden – sie können einerseits als etwas verstanden werden, das intrinsisch mit zwei Individuen verbunden und entsprechend wertvoll ist. Andererseits sind Embryonen, die nicht (mehr) gebraucht werden – etwa, weil sich ein Kinderwunsch erfüllt hat – ein reines Wegwerfprodukt. Anders ausgedrückt: Der Wert, der (eingefrorenen) Embryonen zugeschrieben wird, bemisst sich ganz fundamental darüber, ob er als mit den Eltern verbunden verstanden wird oder nicht. Embryolog:innen und Ärzt:innen verhalten sich entsprechend dieser Bedeutungszuschreibung. So hat auch Bärnreuther (2021) im Anschluss an ihre teilnehmenden Beobachtungen in indischen IVF-Kliniken konstatiert: »Once embryos have lost their relational potential to patients, they are simply not valued anymore« (134).

Zwei bzw. drei der Interviewten – Jana und Anja/Tim – verfügten nach der Geburt ihrer jeweils ersten Kinder über weitere eingefrorene Embryonen. Die Erfahrung, dass aus einem solchen ein Mensch entstehen kann, scheint sie in ihrer Wahrnehmung derselben als potenzielle Kinder zu bestätigen. Damit halten sie die Verbindung zwischen sich und den Embryonen weiterhin aufrecht:

blöde gesagt haben wir ja nochmals zwei potenzielle Kinder eingefroren <lacht>, und für mich ist irgendwie so, es ist eine ungenutzte Chance, wenn wir es nicht probieren, (1) ich habe mir auch immer vorgestellt, dass wir zwei Kinder haben, ein Mädchen wäre noch schön (Jana)

wir haben auch noch fünf eingefrorene Blastozysten und ich weiss, dass ich nicht fünf Kinder will und, also wir sind uns am überlegen, ob es ein zweites (1) etc. geben soll, und, und, aber auch die Vorstellung von dass es dort kleine Mias [Name des erstgeborenen Kindes] oder einfach so, wir kennen jetzt EIN Kind das daraus entstanden ist, wie wären die anderen und wir wissen, dass wir sie fünf Jahre aufbehalten können und danach nochmals für fünf Jahre verlängern können und ja, was macht man danach damit (Anja)

Jana und Anja machen sprachlich ein Verbundenheitsgefühl zu ihren Embryonen deutlich. Jana spricht von »potenziellen Kindern« und denkt sie bereist als geschlechtlich markiert; sie sieht sich als Mutter sowohl eines Jungen (der bereits geboren wurde) und eines Mädchens. Anja spricht von den Embryonen als »kleine Mias«; als weitere Kinder, die sie gerne kennenlernen will.

Die Möglichkeit, durch die biomedizinische Kinderwunschbehandlung »überzählige Embryonen« zu erzeugen, beschäftigt die religiös Unspezifischen also durchaus, sie ist jedoch *nicht* initial handlungsleitend. Anja und Jana reflektierten zwar deren Existenz und fragten sich, was nun damit zu tun sei (»ja, was macht man danach damit«), sie stellten jedoch für beide keinen Einwand gegen die Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin dar. Eine Antwort auf die Frage mit dem Umgang mit den überzähligen Embryonen zu finden, wird nicht prioritär behandelt und kann auf die Zeit *nach* der erfolgreichen Schwangerschaft geschoben werden. Bei den Evangelikalen ist dies anders – das »Risiko« überzähliger Embryonen wirkt sich wesentlich auf ihre Entscheidung für oder gegen die Durchführung einer künstlichen Befruchtung aus. Die evangelikalen Frauen im vorliegenden Sampling benannten es als moralisches Problem, nicht zu wissen, ob bei der Verschmelzung von weiblichem und männlichem Zellkern bereits *Leben* vorhanden sei. Sie fühlten sich verantwortlich dafür, mit einer Entscheidung für eine künstliche Befruchtung auf illegitime Art und Weise Leben zu erschaffen, für das sie womöglich gar keine Verwendung hätten.<sup>8</sup> In der Empirie sowie in der Literatur lassen sich zwei Formen des Umgangs mit der Problematik identifizieren. Die meisten der befragten Gläubigen stellten ihren eigenen Kinderwunsch zugunsten des »Wohls« dieser gedachten Kinder zurück. Das zeigt sich in den Ausführungen von Sonja und Sabine, die eine IVF ablehnten:

was machst du mit den Übriggebliebenen [Original: mit de Vorige] (1) [...], was machst du mit diesen Menschen, also entweder lässt du sie eingefroren oder du lässt sie auftauen und sie sterben ab, äh, (2) ich hatte kein »ja« dazu, wirklich absolut nicht (Sonja)

meine grosse Frage war immer, was macht man mit den überzähligen imprägnierten Eizellen, das konnte ich einfach irgendwie nicht klar, wir hatten da wie nicht eine Lösung gefunden (Sabine)

Neben dieser konsequenten und vergleichsweise radikalen Umgangsform, den eigenen Kinderwunsch zugunsten der imaginierten Embryonen zurückzustellen, existiert noch

---

8 Dieses Szenario scheint sich empirisch in der Schweiz gar nicht so häufig zu zeigen. Im Rahmen eines Vortrages an einem Workshop an der Universität Basel Anfang 2022 erklärte der Jurist Matthias Bürgin, dass nur gerade fünf Prozent der Personen, die eine künstliche Befruchtung in Anspruch genommen haben, danach noch über weitere eingefrorene Embryonen verfügen (vgl. Bürgin 2022). Konkret sind beispielsweise im Jahr 2023 in der Schweiz insgesamt 17'684 Embryonen vernichtet worden. Dies geschah jedoch nur in 2520 Fällen als Folge der Entscheidung der entsprechenden Wunscheltern. Alle anderen Embryonen mussten vernichtet werden, weil sie sich nicht normgemäss entwickelten oder weil bei ihnen genetische Störungen entdeckt wurden (vgl. <https://www.bag.admin.ch/de/umgang-mit-embryonen-nach-in-vitro-fertilisation, zuletzt abgerufen am 22.10.2025>).

eine zweite. Diese klingt in den Ausführungen von Nadine und Bianca an. Die beiden Frauen waren die einzigen Evangelikalen, die eine künstliche Befruchtung in Betracht zogen. Bei beiden ging der Kinderwunsch schlussendlich ohne medizinische Behandlungen in Erfüllung. In den folgenden Ausschnitten reflektieren sie das Problem der überzähligen Embryonen:

zwölf Kinder will ich vielleicht doch nicht, ja, oder, aus sechs Eizellen sagen sie [die Ärzt:innen] zwei bis drei Embryonen, die man einsetzen kann, da haben wir wie das Gefühl gehabt mit dem könnten wir glaube ich dealen (Nadine)

was für mich ein Problem ist, ist wenn man dann überschüssige Embryonen, was macht man damit, oder, genau, ich hatte einfach noch ganz viele Fragen [...], ich würde nicht, ich wollte nicht, wollte nicht einfach dann irgendwie noch fünf entsorgen oder so [...], ich könnte die dann nicht vernichten, ich müsste die dann austragen, dann ist wie die Frage eben, äh, vielleicht müsste man dann zuerst klären, wie hoch ist die Chance, dass man danach auch so viele hat, [...] es ist ja auch nicht gesagt, dass dann alle überleben (Bianca)

Beide diskutieren, dass sie es nicht verantworten könnten, überzählige Embryonen zu produzieren. Für alle gezeugten Embryonen wird die Verantwortung übernommen, woraus Nadine gedanklich das Szenario konstruiert, in welchem sie bis zu »zwölf Kinder« gebären müsste. In der Realität käme jedoch sowohl ihr wie auch Bianca der Umstand zu Gute, dass sich nicht alle erzeugten Embryonen weiterentwickeln – geschweige denn, dass sich auch so viele von ihnen in der Gebärmutter einnisten und dann als überlebensfähige Kinder geboren werden.<sup>9</sup> Mit ihrer Formulierung »es ist ja auch nicht gesagt, dass dann alle überleben« spricht Bianca hier etwas an, was sowohl Bärnreuther (2021: vgl. 129f.) in ihrer Feldforschung in indischen IVF-Kliniken als auch Czarnecki (2022) in ihren qualitativen Untersuchungen zu Evangelikalen in den USA noch viel expliziter vorfanden, und zwar den »Compassionate Transfer«.<sup>10</sup> Embryonen werden dabei nach wie vor als »kids on ice« (Czarnecki 2022: 107) verstanden und es besteht eine emotionale Verbundenheit zu ihnen, wobei sie gleichzeitig »ungewollt«

- 
- 9 Man könnte hier die Frage stellen, warum Nadine und Bianca keine IVF Naturelle ausprobierten. Diese hätte den Vorteil, dass nie mehr als ein Embryo pro Zyklus produziert würde und es daher auch nie überzählige Embryonen geben kann. Aufgrund der schlechten Quote der IVF Naturelle stellte diese jedoch keine Option für die Frauen dar. Nadine probierte diesen Weg einige Male aus, doch daraus hat sich kein überlebensfähiger Embryo entwickelt. Ihr wurde von den behandelnden Ärzt:innen zu einer konventionellen IVF geraten. Ähnliches berichtete auch Sabine, für die wenn, dann sowieso nur diese Art der künstlichen Befruchtung in Frage gekommen wäre.
- 10 In den USA wird der Compassionate Transfer in einigen Kliniken explizit als Möglichkeit vorgestellt, wie mit überzähligen Embryonen umgegangen werden kann (vgl. z.B. <https://www.illumefertility.com/fertility-blog/embryo-donation-the-science-and-the-stories-behind-the-choice> oder <https://lomalindafertility.com/resources/what-to-do-with-frozen-embryos/>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025). Sie ist jedoch im US-amerikanischen Diskurs nicht unumstritten; einige Akteur:innen argumentieren, sie wäre »unlogisch« und würde das Gesundheitssystem unverhältnismässig belasten (vgl. dazu Riggan/Allyse 2019). In der Schweiz wird die Praxis nicht als solche beworben.

sind – beispielsweise, weil sich der Kinderwunsch bereits erfüllt hat oder weil ein Gendefekt identifiziert worden ist. Statt sie nun einfach auftauen und absterben zu lassen, werden sie in den Uterus der Frau transferiert. Ausschlaggebend ist dabei der Zeitpunkt des Menstruationszyklus' der Frau: Der Transfer findet während eines Zeitfensters statt, in welchem die Chancen auf eine Einnistung minimal sind – also dann, wenn sich gar keine Gebärmutter Schleimhaut aufgebaut hat. In diesem Narrativ hat die Frau jedoch ihren Körper zur Verfügung gestellt und Gott die Entscheidung überlassen, den Embryo leben oder sterben zu lassen und ihn zu sich an einen »besseren Ort« zu holen – entsprechend der christlichen Jenseitsvorstellung ist dies meist der »Himmel« oder die »Ewigkeit«. Für viele Evangelikale bedeutet dies, dass sie ihren »Kindern«, also auch den im Uterus abgestorbenen Embryonen, nach ihrem eigenen Tod im Jenseits wieder begegnen (vgl. 107–113). Die evangelikalen Frauen halten ihre persönliche Verbindung zu diesen Embryonen auch nach dem Abort weiterhin aufrecht und verstehen sie zu jedem Zeitpunkt als *ihre Kinder* – nur eben nicht im Diesseits. In der von ihnen angenommenen Verbundenheit mit ihren Embryonen lässt sich damit ein klares Transzendierungsmoment festhalten, das eine performative Wirkung entfaltet und reelle Auswirkungen auf die Embryonen und den Umgang mit ihnen hat.

Auf einer analytischen Ebene lässt sich zudem festhalten, dass Evangelikale in beiden Fällen – sowohl beim Verzicht auf eine Kinderwunschbehandlung wie auch beim Compassionate Transfer – der Idealvorstellung der »guten« und hingebungsvollen Mutter entsprechen können, eine Rolle, welche in diesem Milieu als erstrebenswert gilt (vgl. Czarnecki 2022: 107). Im ersten Fall verzichtet die Wunschmutter zugunsten der noch nicht einmal existierenden Embryonen (ihren »Kindern«) auf die Erfüllung ihres sehnlichen Wunsches und stellt die eigenen Bedürfnisse hinten an. Beim Compassionate Transfer können die Wunschmütter diese Rolle körperlich erfüllen: Sie stellen ihren Körper zur Verfügung und erleben eine Fehlgeburt. Durch diesen körperlichen Akt bestätigen sie ihr Verständnis der Embryonen als »Menschen« in einer performativen Handlung. So scheint der Embryo erst durch den Abort auch im »klassischen« Sinne zu »sterben« und von Gott »zu sich geholt« werden zu können und zum Bestandteil der Familie zu werden. Das »Schicksal« eines Embryos hingegen, der einfach aufgetaut würde, wird auf illegitime Art und Weise von menschlichen Akteur:innen bestimmt: Sie »vernichten« ihn oder »lassen ihn absterben«. Einem solchen Embryo scheint der Status als »gestorben« verwehrt zu bleiben und es ist unklar, ob er in einer dies- oder einer jenseitigen Sphäre verweilt. So lässt sich in der Bedeutung, die hier der Rolle der »liebenden und aufopfernden Mutter« und ihrem Körper zugeschrieben wird, ein weiteres Transzendierungsmoment ausmachen.

Religion dient in diesen Fällen folglich als mögliche Ressource, sich in der eigenen Rolle als selbstwirksam zu erachten, die eigenen Entscheidungen zu legitimieren und das Problem der überzähligen Embryonen zu umgehen oder sogar ins Positive zu wenden. Die eigene Familie wird als umfangreicher gedacht – einen Teil der Kinder werden die Eltern dieser Vorstellung zufolge im Jenseits kennenlernen dürfen.

### 10.1.4 Aussergewöhnliche Zeugungs- und Geburtsumstände

#### Künstlichkeit und Natürlichkeit

Die Interviewdaten verweisen darauf, dass auch den Umständen, unter denen ein (potenzielles) Kind gezeugt wird, eine transzendente Bedeutung zugeschrieben werden kann. Es spielt eine Rolle, *wie* jemand gezeugt wird. Es hat einen Einfluss auf das Verbundenheitsgefühl zwischen Eltern und Kind und wird als relevant für dessen Identitätskonstitution verstanden.

Bei einer künstlichen Befruchtung kommt es zu einer Auslagerung und einer Fragmentierung des Entstehungsorts neuen Lebens und dem mütterlichen Körper. Diese als besonders verstandenen Bedingungen brachten viele der Interviewten ins Gespräch ein; sie diskutierten die »künstliche Erzeugungssituation« und deren mögliche Auswirkungen auf ihre Wahrnehmung ihrer (potenziellen) Kinder. Dabei zeigten sich empirisch eindrücklich zwei divergierende Deutungen. Eine davon wurde von derjenigen Gruppe von Personen vertreten, die mit einer künstlichen Befruchtung erfolgreich war oder sich gegenwärtig in einer Kinderwunschbehandlung befand. Für diese Personen kommt es erstens zu einer Ent-Transzendierung von »Natur« bzw. »Natürlichkeit«. Sie bewerten es nicht unbedingt als negativ, dass ihr Kind unter »künstlichen« Umständen gezeugt wird bzw. wurde – sie haben sich mit der Situation arrangiert und sie zur Kenntnis genommen. Lorena, deren Zwillinge mittels einer ICSI gezeugt wurden, beschreibt dies in einem eher nüchternen Tonfall:

der Zeugungsprozess [ist] so völlig entkoppelt von allem Natürlichen, oder, also DAVON finde ich, muss man sich eh relativ schnell im Prozess irgendwie verabschieden (Lorena)

Anja und Tim argumentierten ähnlich, wobei »Natürlichkeit« im Kontext ihrer Reproduktion für Anja nie ein besonders anzustrebender Wert war – »Natur« wurde von ihr bereits vorgängig ent-transzendiert. Auch ihre Tochter wurde mittels einer ICSI gezeugt. Im Unterschied zur IVF wird das in die Eizelle zu injizierende Spermium vorgängig von der:dem Embryolog:in bewusst ausgewählt. Daher wird die ICSI teilweise als ein invasiverer Eingriff in den »natürlichen Lauf der Dinge« verstanden als eine IVF.<sup>11</sup> Auf die Frage hin, ob es für sie einen Unterschied mache, ob ihr Kind mittels einer ICSI und nicht mit einer konventionellen IVF gezeugt wurde, erklärt Anja:

ich bin eh medizinaffin, ich bin ursprünglich FaGe [Fachfrau Gesundheit] und ich arbeite auch immer noch in Reha-Kliniken, also auch mein Chef ist jetzt ein Arzt und ich bin sehr viel in diesem, in diesem Bereich unterwegs, und eben, so ob etwas natürlich ist oder nicht, ich meine, wir sind schon jenseits von Gut und Böse gewesen wenn es ums Natürliche geht <lacht>, darauf kommt es auch nicht mehr an (Anja)

11 Das wurde beispielsweise im Interview mit Helena sehr deutlich: »wenn man so Zeugs macht [eine künstliche Befruchtung], bitte, lasst das Leben entscheiden wenigstens, man sagt ja die Eizelle entscheidet, welches Sperma sie hineinlässt, sonst macht sie nicht auf, und DIESEN Prozess zu übergeben und diese arme Eizelle [...], das macht mir fest Bauchweh, mhm, so dass wirklich Sperma gewaltsam (2) in die Eizelle hineingespritzt wird, habe ich meine grössten Bedenken.«

Zweitens kommt es, zusätzlich zur Ent-Transzendierung von »Natürlichkeit«, bei dieser Gruppe in vielen Fällen zu einer Transzendierung der eigenen Reproduktionsgeschichte. Das äussert sich vor allem darin, dass das Kind durch die Zeugungsumstände zum »absoluten Wunschkind« wird, das aufgrund der erschwerten Bedingungen und der emotionalen Ressourcen, die darin investiert wurden, über alles geliebt wird. Ein Beispiel dafür liefert der Instagram-Account »Whilewaitingforourrainbow«. Die Frau, die ihn betreibt, dokumentierte ihren Weg auf Social Media. Nachdem ihr Sohn mithilfe einer IVF gezeugt und geboren wurde, veröffentlichte sie dies in einem Instagram-Post<sup>12</sup> (siehe Abb. 3).

Das Kind trägt einen Body, der es als »IVF-Baby« ausweist. Auch die Hashtags und die Unterschrift machen klar, dass die Reproduktionsgeschichte der Eltern bzw. der Mutter intrinsisch mit der Identität des Kindes verwoben sein muss. Aus dem Kind wird nicht nur ein »IVF-Baby«, es personifiziert auch das »Rainbowbaby« (also ein Baby, das *nach* einem reproduktiven Verlust – einem »Sternenkind« – geboren wurde). Das bedeutet, dass die vorhergehenden Fehlgeburten der Mutter ebenfalls als relevant für die Identität *dieses* Kindes angesehen werden. Ein anderes Social-Media-Beispiel ist ein Post von Anna Adamyan,<sup>13</sup> deren Sohn mittels einer ICSI gezeugt wurde. In einer Story macht sie Werbung für ein Buch, welches sie für ihn bestellt habe. Es trägt den Titel: »Unser allerliebstes Geschenk – für Kinder, die in einer Kinderwunschlinik entstanden sind«. Dieses Buch adressiert also Kinder von Eltern, die Reproduktionsmedizin angewendet haben und überträgt so das, was die Eltern erlebt haben, auf das Kind bzw. macht das Erlebte zu einem konstitutiven Identitätsmerkmal des Nachwuchses. Der Titel impliziert zudem, dass die Reproduktionshistorie der Eltern ein Beleg für die Liebe zum Kind darstellt (»unser *allerliebstes* Geschenk«).

Auch in den Interviewdaten zeigte sich dieses Framing:

du kannst dem Kind sagen »du warst ein absolutes Wunschkind« (Vera t1)

das [dass Ben durch eine künstliche Befruchtung gezeugt wurde] werde ich ihm erzählen, ich finde es ist wichtig, dass man das den Kindern nicht verschweigt, woher dass sie kommen, (1) um ihm auch zu zeigen, wie wichtig er uns ist, vielleicht auch, (2) vielleicht, manch- manchmal, wenn es so in der Jugend ist, (1) dann verfluchst du doch deine Eltern manchmal, normalerweise, und ähm, um ihm dann wie aufzuzeigen, dass er wirklich ein absolutes Wunschkind ist und, und mega geliebt ist und sehr gewollt ist, tut dem Kind eben auch gut (Jana)

Die Zeugungsumstände von Janas Sohn werden hier als so relevant markiert, dass sie sogar noch im Jugendalter die Beziehung zwischen ihm und seiner Mutter positiv beeinflussen können.

12 Online verfügbar unter <https://www.instagram.com/p/CwQNq3fMrkR/>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

13 Das Profil von Anna Adamyan ist verfügbar unter <https://www.instagram.com/annaadamyan/>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

Abb. 3: Instagram-Post von »whilewaitingforourrainbow« vom 22.08.2023



Quelle: <https://www.instagram.com/share/BAPo7tUEUj>

Als typisch für diese Gruppe hat sich auch Janas Argument erwiesen, demzufolge es wichtig ist, das Kind irgendwann einmal über die Umstände seiner Zeugung zu informieren: »dass man das den Kindern nicht verschweigt, woher dass sie kommen«. Bis auf Lorena gaben alle Interviewten, die medizinische Hilfe in Anspruch genommen hatten,

an, dass sie ihr Kind darüber einmal aufklären wollen.<sup>14</sup> Auch dadurch geben die Eltern ihre eigene Reproduktionshistorie als identitätsstiftendes Element an die nächste Generation weiter.

Die genau umgekehrte Deutung wird vor allem von denjenigen vertreten, die sich gegen eine künstliche Befruchtung entschieden haben bzw. die ohne eine solche zu Eltern geworden sind. Sie transzendieren »Natur« und »Natürlichkeit« und bewerten »künstliche« Umstände einer Zeugung entsprechend negativ. Dabei kann sich das Framing mit der Zeit verändern. Während es Jana heute, nach der Geburt ihres Sohnes, »schnurzug« ist, wie dieser gezeugt wurde, reflektiert sie initiale Gedanken der Irritation an ein unpersönliches und künstlich gezeugtes Kind:

ja, es ist doch auch so ein wenig ein komisches Gefühl, zu wissen, dass dein Kind künstlich hergestellt worden ist eigentlich, also jetzt, wo er [Sohn Ben] da ist, ist es schnurzug, aber (1) du hast wie noch nicht den Bezug, du hast ja noch nicht dein Kind, du, du realisierst das ja gar noch nicht, das ist ja eine Zelle, also es ist eine Eizelle und ein Spermium (Jana)

Dieser Deutungswandel fand sich *nicht* bei Personen, die sich gegen eine künstliche Befruchtung entschieden haben bzw. die eine kritische Haltung ihr gegenüber einnehmen. Das illustrieren die folgenden Interviewausschnitte:

was macht das mit dem Kind, was macht das, wenn es später mal herausfindet, wie es entstanden ist, einfach alles so, so viele Fragen (Nadine)

wir reden immer davon, wie wichtig das für den Mensch Geborgenheit, Sicherheit ist, (1) was passiert mit einem Menschen, die Zeugung findet in einem Reagenzglas statt, (1) in einem Kühlschrank, also, etwas Liebloseres gibt es in diesem Moment nicht, ich habe keine Ahnung, was wir in dieser Zeit schon aufnehmen, weisst du, also wie, wie die Seele mit sowas umgeht (Sonja)

was hat eine solche Stimulation einer künstlichen Befruchtung für einen Einfluss auf die DNA und auf den Embryo, (2) DA habe ich das Gefühl (1) kommt der Satz »und sie wissen nicht, was sie tun« (1) zum Tragen, die haben KEINE Ahnung, also bei all diesen Genderlein [Original: »Genderlis«, gemeint sind intergeschlechtliche Personen] die wirklich z.T. (1) nicht recht, phu, also die meisten werden ja klar identisch biologisch geboren mit einem weiblichen oder einem männlichen Geschlechtsteil, Punkt, (1) aber manchmal ist es, finde ich echt schwierig und DORT will ich wissen, (1) WIE sind die entstanden (Helena)

14 Lorenas mit einer ICSI gezeugten Zwillinge waren zum Zeitpunkt des Interviews zwölf Jahre alt – es habe sich bisher nie ergeben, es ihnen zu sagen. Allerdings scheint sie doch mit der Möglichkeit zu hadern, dass diese Entstehungsgeschichte für die Kinder eine Relevanz haben *könnte*: »ich dachte dann ›ja es spielt vielleicht auch wirklich keine Rolle [Original: kein Ruge]‹, aber ja vielleicht DOCH«. Relevant für Lorenas Unentschlossenheit kann auch sein, dass sie eine Übertragung ihres Stigmas auf ihre Kinder befürchtete. Womöglich wollte sie sie davor beschützen, indem sie es ihnen verschwieg (vgl. 12.4, vgl. Goffman 1986: 30).

Auch Nadine, Sonja und Helena gehen davon aus, dass die Umstände der Zeugung eine Relevanz für die Identität des daraus resultierenden Kindes haben. Sie alle können diese nicht genau benennen und formulieren ihre Bedenken vage und als offene Fragen, sind aber davon überzeugt, dass das »Reagenzglas« eine minderwertige Umgebung für die Zeugung eines menschlichen Lebewesens darstellt. »Geborgenheit« und »Sicherheit« kann nur in einer nicht-fragmentierten und damit als »natürlich« angenommenen Umgebung – im Uterus der Mutter – vermittelt werden. Die »Lieblosigkeit« der »Kühlschrank«-Umgebung müssen die »Seelen« gemäss Sonja später womöglich verarbeiten; und Helena als Expertin des alternativ-religiösen Milieus sieht gar eine potenzielle Kausalitätsbeziehung zwischen dem »künstlichen« Zeugungsumstand und nicht-binären Geschlechtsidentitäten, welche sie hier pathologisiert.

Festhalten lässt sich, dass die Bewertung des Zeugungsumstands und eine Transzendierung bzw. Ent-Transzendierung von »Natürlichkeit« sowie der eigenen Reproduktionshistorie als Coping-Strategien zum Zug kommen. Die eigenen reproduktiven Entscheidungen können damit eher legitimiert werden. Für Eltern von mittels einer künstlichen Befruchtung gezeugten Kindern spielen die Umstände der Zeugung nach wie vor eine Rolle, und zwar nunmehr im positiven Sinne. Sie werden als Teil ihrer Identität als geliebte Wunsch Kinder verstanden. Personen, die sich gegen eine künstliche Befruchtung entschieden haben oder ihr allgemein kritisch gegenüberstehen, begründen diese Haltung über die Devianz der fragmentierten und *künstlichen* Form der Zeugung, die sich nur negativ auf das spätere Kind auswirken kann.

### Zeugungs- und Geburtsumstände adoptierter Kinder

Dass die Umstände sowie das Moment der Zeugung eines Menschen als transzendent verstanden werden können, zeigt sich auch an einer ganz anderen Stelle, und zwar im Kontext der Adoption. Aus der Perspektive von Adoptiveltern gestaltet sich dabei nicht nur die Zeugung, sondern auch die Geburt unter fragmentierten Umständen. Ihre eigenen Körper sind in der Regel weder bei der Zeugung noch bei der Geburt ihrer Kinder beteiligt bzw. anwesend. Dieser Umstand wurde von Julia und Lukas, die zwei Kinder in Ecuador adoptierten, intensiv verhandelt. Um dieser Fragmentierung und der nicht-körperlich gegebenen Verbindung zu ihren Kindern etwas entgegenstellen zu können, bedienten sie sich verschiedener Fakten und Gegebenheiten, die sie zu potenziellen »Zeichen« umdeuteten: Zeitpunkt und Ort von Zeugung und Geburt ihrer ersten Adoptivtochter stellte damit eine Möglichkeit dar, eine Verbindung mit ihrer eigenen Biografie herzustellen und ihren Bezug zu ihrem späteren Kind nicht als blossen Zufall zu deuten. So sei ihre Tochter beispielsweise an einem stark abgelegenen Ort in Ecuador gefunden und dort daher wahrscheinlich auch geboren und gezeugt worden. Es stellte sich heraus, dass Julia mit Anfang 20 ebendiesen Ort bereist und drei Monate dort gelebt hatte. Zudem errechnete das Paar, dass ihre Tochter wohl exakt an diesem Tag gezeugt wurde, als sie selbst für ihren Auslandsaufenthalt in Ecuador ankamen. Schliesslich berechneten sie auch, dass beide ihrer jetzigen Kinder zu einem Zeitpunkt geboren wurden, als sie gerade jeweils eine Fehlgeburt erlebten: »irgendwie schon auch noch, (1) wie etwas stirbt und etwas kommt auf die Welt« (Lukas). Auch Julia kommentiert:

wenn wir dann in der Teenie-Phase, wenn es mal SO schwierig ist mit ihr und wir denken »nein, WIESO ist sie bei uns?« können wir uns an dem festhalten (Julia)

Ähnlich wie Jana das bei ihrem ICSI-gezeugten Sohn hervorhob, benennt auch Julia die »Umstände«, wie Kind und Elternteil »zusammengekommen« sind, auch noch als im Jugendalter bedeutsam und als mögliche »Ressource, um mit Schwierigkeiten in diesem Alter umzugehen. Das Fallbeispiel von Julia und Lukas zeigt, wie Adoptiveltern mit den aus ihrer Sicht fragmentierten Umständen der Zeugung und der Geburt ihrer Kinder umgehen. Indem sie sich auf spezifische »Zeichen« bezogen, gelang es ihnen, Zusammengehörigkeit auf einer anderen statt einer körperlichen Ebene herzustellen. Sie sind den fragmentierten Umständen also nicht hilflos ausgesetzt, sondern haben sie kreativ durch spezifische Transzendierungsmomente umgedeutet. Es scheint, so die zugrundeliegende Implikation, eine empirisch nicht-wahrnehmbare Kraft vorhanden zu sein, welche die Ereignisse steuerte und sich in Form ebendieser Zeichen bemerkbar machte.

So lässt sich hier abschliessend festhalten, dass den Umständen der Zeugung (und womöglich auch der Geburt) des (zukünftigen) Wunschkindes gerade im Kontext eines erlebten unerfüllten Kinderwunsches eine spezifische Bedeutung zukommen kann. Dabei ist besonders interessant, wie es den (Wunsch-)Eltern gelingt, aus diesen Deutungen eine situative Ressource zu ziehen – sei es als sinnstiftende Erklärung ihrer Ablehnungshaltung einer künstlichen Befruchtung gegenüber, als Legitimation derselben oder auch als Begründung einer Verbundenheit mit genetisch nicht verwandten Kindern.

## 10.2 Reproduktive Verluste

So gut wie alle der Interviewten erlebten im Verlauf ihres Kinderwunsches reproduktive Verluste. Der Ausdruck des »reproductive loss« wird von Earle/Komaromy/Layne (2012) als inklusiver Term eingebracht, der eine Hierarchisierung von Leiden vermeidet. Er bezieht sich nicht nur auf Fehl- und Totgeburten, sondern auch auf Schwangerschaftsabbrüche, Kindstode, sehr frühe Abgänge (wie z.B. im Fall von sog. »biochemischen Schwangerschaften«), den Verlust von transferierten Embryonen und alle anderen Arten von Verlustgefühlen im Kontext von Reproduktion (vgl. 1f.). Die Art der Trauer, die mit einem solchen reproduktiven Verlust einhergeht, wird allgemein zumeist privat verhandelt; es gibt wenig öffentliche Sichtbarkeit und so erfährt sie auch wenig gesellschaftliche Anerkennung (vgl. Böcker 2016: 323f.). Das führt unter anderem dazu, dass gesellschaftlich wenig Wissen über die Häufigkeit von Fehlgeburten besteht. 55 Prozent der Befragten einer US-amerikanischen Studie gaben beispielsweise an, zu glauben, dass eine Fehlgeburt in unter sechs Prozent der Schwangerschaften geschieht. Noch weniger gehen Individuen davon aus, dass eine Fehlgeburt sie selbst betreffen könnte (vgl. Mayor 2015: 1). Das machten vor allem Jana und Nicole in den Interviews sehr deutlich. Jana dachte bis zum Zeitpunkt ihrer Fehlgeburt »es passiert mir nicht«, und Nicole ging auch noch lange Zeit nach ihrer zweiten Fehlgeburt davon aus, dass das etwas sehr Seltenes sei und sie die Einzige in ihrem Umfeld sein muss, der dies widerfahren ist. Das ist typisch: U. a. aufgrund des fehlenden Wissens erleben Frauen eine Fehlgeburt häufig als

einen individuellen Schicksalsschlag (vgl. Tretau 2022: 288) und verfallen nicht selten in eine Deutungskrise: Warum passiert das gerade *mir*?

Wie bereits im Ethik-Kapitel ausgeführt, sind Personen mit einem langjährigen Kinderwunsch in besonderer Art und Weise von reproduktiven Verlusten betroffen. Schon die Häufigkeit, mit der sie davon konfrontiert sind, führt dazu, dass sie womöglich eher über spezifische Coping-Strategien verfügen als andere Personen. Typisch ist etwa das bewusste Vermeiden eines sogenannten pränatalen Bondings (vgl. Böcker 2022: 309) mit einem eingesetzten Embryo – die wiederkehrende Enttäuschungs-Erfahrung sie gelehrt, dass ein reproduktiver Verlust emotional leichter zu verarbeiten ist, wenn noch keine Beziehung zum Ungeborenen bestanden hat.<sup>15</sup> Das erwähnte Lea genauso wie Jana, Anja, Julia und Lukas im Interview:

das ist wie, wenn dich immer wieder eine Person enttäuscht, irgendwann lässt du sie gar nicht mehr so nahe an dich heran, dass sie dich gar nicht, dass sie dich gar nicht wieder enttäuschen kann (Lea t1)

Dass der Verlust eines als Wunschkind gedachten Embryos oder Fötus' mit negativen Gefühlen einhergeht (wie im Zitat beispielsweise Enttäuschung), scheint offensichtlich. Interessanter und aufschlussreicher jedoch sind andere Beobachtungen, die im Folgenden aufgezeigt werden sollen. So hat sich erstens gezeigt, dass eine Fehlgeburt ein deutungsoffenes Ereignis darstellt, weil es einerseits individuell verhandelt wird, andererseits jedoch soziale Normen des »richtigen« Umgangs damit bestehen. Die Ambivalenz, die von diesem Ereignis ausgeht, löst bei Betroffenen manchmal im Nachhinein Schuldgefühle aus, weil sie sich vorwerfen, in der Situation womöglich nicht »richtig« gehandelt zu haben (10.2.1). Zweitens lässt sich festhalten, dass es für einige Wunschertern eine Ressource darstellen kann, die Fehlgeburten als *ihre Kinder* zu denken und eine Beziehung zu ihnen auch längere Zeit nach dem Ereignis aufrechtzuerhalten. Ein ausgeprägter Gottesglaube kann hier als Ressource zum Ausdruck kommen (vgl. 10.2.2.). Drittens – und das mag überraschen – ist beobachtbar, dass Fehlgeburten (oder andere Formen des reproduktiven Verlusts) gar nicht immer ausschliesslich negativ gedeutet werden. Die Situation zeigt sich als sehr viel komplexer und ambivalenter, als auf den ersten Blick anzunehmen wäre (vgl. 10.2.3).

### 10.2.1 Normen des Umgangs

Worum wird bei einer Fehlgeburt oder anderen Formen der reproduktiven Verluste getrauert? (Wie) wird darum getrauert? Wie lange? Die Fragen, mit denen sich von reproduktiven Verlusten Betroffene auseinandersetzen müssen, verweisen auch auf

15 Ähnliches beschrieb die Anthropologin Nancy Scheper-Hughes in »Death Without Weeping« (1992) auf Grundlage ihrer Feldforschung im ländlichen Nordosten Brasiliens. Aufgrund der extrem hohen Kindersterblichkeitsrate sei der frühe Tod von Babys und Kleinkindern dort sozial normalisiert worden, was zu einer gewissen emotionalen Indifferenz geführt habe. In diesem Sinne wird das Bonding von den Eltern nicht nur prä-, sondern auch postnatal hinausgezögert – bis die Kinder ein Alter erreicht haben, in dem die Überlebenschancen steigen.

eine Paradoxie, die ihnen innewohnt. Aufgrund der gesellschaftlichen Norm, dass Fehlgeburten grundsätzlich tabuisiert sind und daher als eine *private* und nicht öffentlich sichtbare Form des Verlusts verhandelt werden, sind Betroffene dazu angehalten, einen *individuellen* Umgang damit zu finden. Gleichzeitig jedoch existieren soziale Normen dazu, wie und in welchem Umfang um eine Fehlgeburt getrauert werden *sollte*. Böcker (2022) fasst diese komplexe Situation folgendermassen zusammen: »Der Umgang mit Fehl- und Stillgeburtserfahrungen ist einerseits selbstverantwortet und unverbindlich, andererseits hochgradig normiert« (Böcker 2022: 20). Diese Ambivalenz widerspiegelt sich im empirischen Material, das ausserhalb des evangelikalen Kontexts erhoben wurde:

sie [die Ärzt:innen] sagten, sie würden das [stillgeborene] Kind gerne noch, äh, genauer untersuchen und für wissenschaftliche Zwecke benutzen und dann, ähm, eben eine Feuerbestattung machen, (1) und das hat meine Frau bevorzugt, ich habe danach noch manchmal in meinem Leben immer wieder gedacht »sind wir da (1) diesem Kind gerecht worden oder nicht?«, also diese Frage habe ich mir immer wieder gestellt, (1) weil wir eben keinen solchen Abschied genommen haben, ich habe nie darunter gelitten, das kann ich nicht sagen, (1) aber, ähm, hab mir EHER ein wenig ins Gewissen, nicht Schuldgefühle, aber ins Gewissen geredet (Reto)

ich sage, ich habe, erlebe es als zwiespältig, also auf der einen Seite, ähm, ist er [der stillgeborene Sohn] mir immer präsent geblieben im Kopf, auf der anderen Seite haben wir es aber ritualmässig nicht durchgezogen (Reto)

J: wir wissen nicht mehr so genau, wann es [die Fehlgeburten] jeweils genau war, eben und [...], einmal haben wir mal teilgenommen da, gell, an so einem, was war das, so einer Feier, (1) da oben beim Friedhof hat es eine Abdankungshalle, haben sie extra für so Sternenkinder

L: das war eine interreligiöse Feier

J: für Sternenkinder oder weiss nicht mehr

L: »nur ein Hauch von Leben« hiess es

J: ja, genau, irgendwie so, (1) haben wir mal teilgenommen und, (1) aber es ist jetzt auch nicht so, obwohl wir ja beide so theologisch und kirchlich sehr, es war jetzt nicht so WAHNSinnig prägend diese Feier (Julia und Lukas)

es war voll blöde beim letzten Mal, als das, (1) das ist wahrscheinlich ein Stückchen Plazenta gewesen, es hat wirklich ausgesehen wie eine Plazenta, (2) das ist so herausgeplopt ins WC und ich war so perplex, dass ich den WC-Knopf gedrückt habe, und in diesem Moment, als ich das gemacht habe, habe ich gedacht »scheisse, eigentlich hätte ich das«, also, ich hab's noch herausgenommen und angeschaut, (2) und hab's dann einfach wieder ins WC geworfen [Original: inegheit] und den Knopf gedrückt und während ich den Knopf gedrückt habe, habe ich gedacht »eigentlich hätte ich das vergraben sollen« (Lea t1)

vor Kurzem [Original: letzti] bin ich dort wieder aufs WC und, und dachte »da ist mein Kind runtergespült worden« (Jana)

Reto und seine Frau haben sich, wie er selbst sagt, ihrem im achten Monat der Schwangerschaft stillgeborenen Kind gegenüber »distanziert« verhalten und seien nur wenige Monate nach dem Ereignis erneut in Erwartung gewesen. Die Stillgeburt liegt zum Zeitpunkt des Interviews knapp vierzig Jahre zurück; und im Nachhinein evaluiert Reto das Verhalten und den individuellen Umgang von sich und seiner Frau als für den damaligen Zeitpunkt zwar passend, aus heutiger Perspektive jedoch beschreibt er Gewissensbisse. Diese sind über eine Inkongruenz seines Umgangs mit seinem stillgeborenen Sohn und der heutigen gesellschaftlichen Wahrnehmung von totgeborenen Kindern zu erklären: Je weiter fortgeschritten eine Schwangerschaft zum Zeitpunkt der Fehl- oder Stillgeburt ist, desto eher wird es auch sozial als Kind anerkannt, und hinzukommt, dass v.a. stillgeborene Kinder gesellschaftlich heute mehr soziale Sichtbarkeit als in den 1980er-Jahren erfahren (vgl. Böcker 2016). Entsprechend haben Reto und seine Frau damals nicht so gehandelt, wie es heute wohl normierter Usus wäre. Man hätte womöglich eher ein Ritual durchgeführt und damit dem Stillgeborenen den Status sowohl als *Mensch* als auch als *Verstorbener* zugeschrieben, um ihm, wie Reto es heute nennt, »gerecht zu werden«.

Auch Julia und Lukas sind nicht unbeeinflusst von den sie umgebenden sozialen Normen. Die beiden erlebten mehrere Fehlgeburten, irgendwann hätten sie zu zählen aufgehört. Im Interview räumten sie diesen Erlebnissen vergleichsweise wenig Raum ein. Erst auf meine Frage hin, wie sie damit umgegangen seien, verwiesen sie auf die interreligiöse Feier, die sie in diesem Rahmen besucht hatten. In ihren knappen Ausführungen zu dieser Feier wird deutlich, dass sie dieser keine gewichtige Rolle im Verarbeitungsprozess zuschrieben. Als »theologisch und kirchlich« orientierte Personen erachteten die beiden wohl aber eine entsprechend theologische Aufarbeitung als sozial legitime Form der Bewältigung. Dies – und nicht unbedingt ihre Trauer – scheint der eigentliche Grund für den Besuch der interreligiösen Feier gewesen zu sein.

Die Fälle von Lea und Jana veranschaulichen die Komplexität, die mit der Materialität von Fehlgeburten einhergeht: Zum einen werden sie als eine wertvolle Entität verstanden, die es entsprechend zu wertschätzen gilt. Gleichzeitig handelt es sich – auf die Materialität der Sache beschränkt – lediglich um ein nicht klar identifizierbares Teil von etwas, möglicherweise auch »nur« um ein Stück Plazenta. In der Situation auf der Toilette konfligieren also sowohl Transzendierungs- als auch *Ent*-Transzendierungsmomente: Eine Fehlgeburt ist *sowohl* etwas Wertvolles – das eigene Kind in einem sehr frühen Stadium – *als auch* ein Abfallprodukt. Diese Komplexität, die Verkörperung von zwei diametral gegensätzlichen Deutungen in einem Objekt, hat in Lea zwei intuitive und wiederum widersprüchliche Handlungsanweisungen hervorgerufen. In ihrer Überforderung bereut sie noch während der Handlung der Spülungs-Betätigung ihre Entscheidung, die Körpersubstanz nicht – wie es der verinnerlichten Norm entsprochen hätte – aufgehoben und vergraben zu haben (»eigentlich hätte ich das vergraben sollen«). Auch Jana hat ihre Fehlgeburt zu Hause mit der Toilettenspülung weggespült. Das hat sie zwar nie bereut, und dennoch hinterlässt es in ihr ein gewissermassen groteskes Gefühl, dass gerade »hier« – am denkbar profansten Ort – »ihr Kind runtergespült« worden ist.

## 10.2.2 Beziehungspflege: Transzendierung der Existenz eines Kindes

Fast alle hier dargestellten reproduktiven Verluste ereigneten sich im Kontext eines unerfüllten Kinderwunsches. Die einzige Ausnahme ist Reto als Kontrastbeispiel, der nie von einem unerfüllten Kinderwunsch betroffen war oder ist. Eine Gegenüberstellung seines Falls mit den anderen lässt die Vermutung zu, dass Menschen mit einem unerfüllten Kinderwunsch ihrem Erlebten womöglich mit einer noch intensiveren Reflexion begegnen, als dies unter anderen Umständen der Fall ist. Retos Frau gebar ihren gemeinsamen Sohn in den 1980er-Jahren im achten Monat als stille Geburt. In der Zwischenzeit ist Reto dreifacher Vater geworden. Im Interview mit ihm, in dem es hauptsächlich um sein Erleben dieser stillen Geburt ging, stellte er klar: Diese war zwar sehr traurig, doch belastete es ihn nicht nachhaltig. Er konnte sich schon nur ein gutes Jahr später über seinen ersten lebend geborenen Sohn freuen, und auch bis heute konzentriert er sich auf seine drei lebenden Kinder; die erste Geburt könne er als einen »Unfall« verstehen, den er emotional verarbeitet habe.<sup>16</sup> Dies stellt eine Ressource dar, auf die Personen mit lebenslangem unerfülltem Kinderwunsch nicht zurückgreifen können. Hinzu kommt, dass viele von ihnen viel Zeit, Geld und Emotionen ins Erreichen einer Schwangerschaft investieren mussten und einen Schwangerschaftsverlust entsprechend als potenziell noch verheerender deuten.

Einige der Interviewten berichteten davon, Erinnerungsstücke an das verlorene Kind gesammelt zu haben, um ihm den Status eines Familienmitgliedes zuzurechnen: Jana gestaltete eine »Erinnerungsbox« mit den Ultraschallbildern, Lea bemalte für ihre zwei Fehlgeburten zwei Steine und setzte sie in den Garten, Sonja und Markus gaben ihren drei »Kindern« einen Namen und Sabine widmete ihrem »Himmelskind« eine eigene Seite im Familien-Fotoalbum, in welches sie die geplante Geburtsanzeige hineinklebte. Niemand im Sampling jedoch pflegte eine solch intensive und langandauernde Beziehung zu ihrer ersten Fehlgeburt – ihrem »ersten Kind«, wie sie es nennt – und sammelte so viele Existenzbeweise dafür, wie dies Bianca tat. Diese Fehlgeburt war der Ausgang ihrer ersten Schwangerschaft; geschah also längere Zeit, bevor sie ihren Sohn Avan lebend zur Welt brachte:

also was ich gemacht habe, ist nach einem Jahr, als das Kind halt seinen Geburtstag gehabt hätte, habe ich mal etwas geschrieben, so was ich auch im Internet so gesehen habe, halt so wie die Vorstellung, dass er halt jetzt im Himmel und so Geburtstag feiert oder einfach so, und so habe ich ein paar, einfach so ein paar Karten aufgeschrieben, und ich hatte auch einen, ähm, (1) einfach einen Ort, wo ich auch so die, einfach so die Kleider hingelegt habe, die wir schon hatten [...], und die Sachen hab ich dann, haben wir wie dahingelegt, und etwas, was ich gemacht habe, ist einfach beim ersten Kind, also wir haben allen einen Namen gegeben, und ich habe einfach so ein Kissen besticken lassen mit dem Namen, aber wir haben jetzt keinen sonst, aber was wir, äh, das wissen jetzt nicht so viele, aber ich habe da beim ersten hab ich halt, [...] wir haben jetzt wie noch, ähm, (1) ein bisschen von dem Kind, und, und wir wollen jetzt das

16 Böcker (2022) konnte Ähnliches beobachten. Eine ihrer Interviewpartnerinnen konnte die Erfahrung einer Stillgeburt gemäss eigenen Ausführungen insbesondere deswegen emotional so gut verarbeiten, weil sie jetzt Mutter eines gesunden Kindes geworden ist (vgl. 227).

mit der, mit der Plazenta von ihm [Avan] wollen wir das jetzt, jetzt wie unter einem Baum hier bei meinen Eltern, ähm, wie so begraben, sodass, so wie als Zeichen, ähm, ja, Gott sorgt für die, also die Plazenta hat wie für ihn gesorgt, halt im Bauch, aber Gott versorgt aber ja auch die anderen Kinder, die wir halt nicht versorgen können, wie so, das wollen wir noch machen <lacht> (Bianca)

Bianca begleitet den Geburtstag ihres fehlgeborenen Kindes mit einem Ritual, gibt ihm einen Namen, schreibt ihm Briefe ins Jenseits, widmet ihm so etwas wie einen Altar mit den vorgesehenen Kleidern, bestickt ein Kissen mit dem Namen, bewahrt die materiellen Überreste in einer Kühltruhe auf und möchte ihm ein aufwändiges Bestattungsritual widmen. Bianca stellt damit ein eindrückliches Beispiel für eine Transzendierung der Existenz dieses *ihrer* Kindes dar, die bei den anderen sehr viel vager angedeutet wird. Mit ihrer Beziehungspflege ist sie ferner ein geradezu idealtypisches Beispiel dafür, was Klass (1996) als »continuing bonds« bezeichnete: Eine verstorbene Person wird durch ein Abschiedsritual oder eine andere Art der Verarbeitung gerade *nicht* endgültig verabschiedet und als Existenz verstanden, die der Vergangenheit angehört. Vielmehr wird diese als nach wie vor relevant für die psychische und soziale Welt der Trauernden verstanden und in diese integriert.<sup>17</sup> Diese Deutung der Tatsachen entsprach nicht allen Interviewten. Lukas beispielsweise ärgerte sich über Kommentare aus dem evangelikalen Milieu, seine fehlgeborenen Kinder würden im Himmel auf ihn warten und es würde sich daher lohnen, eine Beziehung zu ihnen aufrechtzuerhalten:

es haben immer wieder auch fromme Leute, auch als wir noch keine Kinder hatten, weisst du so als Trostspruch sagen wollen »hör mal, dein Kind ist jetzt schon im Himmel«, und ich habe wie gemerkt, das tut mir NUR weh, das ist NULL Trost, weil ich will mein Kind nicht im Himmel, ich will mein Kind HIER (Lukas)

Für Lukas (sowie auch für Julia) ergab sich aus der Transzendierung der Weiterexistenz der Fehlgeburten »im Himmel« keine Ressource. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, dass er sich als Intellektueller und landeskirchlich Orientierter vom evangelikalen Milieu stellenweise stark abgrenzt. Alle Evangelikalen sprachen im Kontext ihrer Fehlgeburten ganz klar von »Kindern«, während dies bei vielen der anderen Interviewpartner:innen – so etwa auch bei Lukas – nicht unbedingt der Fall war. Für Lukas handelt es sich noch nicht um Kinder, die bei den Fehlgeburten verloren gingen. Hinzu kommt, dass er und Julia womöglich gar keinen Bedarf nach einer Aufarbeitung des Erlebten mehr hatten, weil sie Eltern von zwei Adoptivkindern geworden sind – ähnlich wie dies bei Reto der Fall ist. Hauptthema des Interviews mit ihnen war die Verhandlung ihrer Verbindung zu diesen Kindern als bedeutungsvoll und nicht als blosses Produkt des Zufalls (s.o.).

Damit lässt sich resümieren: Indem ein reproduktiver Verlust durch »continuing bonds« oder durch das Sammeln von Erinnerungsgegenständen als soziale Person anerkannt wird, kommt es zu einer Transzendierung der Existenz dieses Kindes. Das

17 Während Klass (1996) seine Analysen allgemein auf verstorbene Kinder bezog, ist bei Julia Böcker (2022) deren Anwendbarkeit spezifisch auf Fehl- und Stillgeburten nachzulesen.

Transzendierungsmoment ist in diesem Fall nicht binär als »gegeben« oder »nichtgegeben« zu denken. Die Beziehungspflege kann intensiver oder weniger intensiv ausfallen und auch die Wahrnehmung der Fehlgeburt als *Kind* ist nur für die Evangelikalen eindeutig. Die anderen Wunscheltern sahen sich viel stärker mit der Deutungsambivalenz von Fehlgeburten konfrontiert und sprachen mal von einem »Kind«, mal von »einem Stück Plazenta« oder einer »Fehlgeburt«. Damit wird klar, dass sie zumeist in der Lage sind, situative Bedeutungszuschreibungen vorzunehmen und diese ihrem (momentanen) Deutungshorizont entsprechend zu verorten.

### 10.2.3 Ambivalente und positive Deutung reproduktiver Verluste

#### Reproduktive Verluste als Beweis für die Fähigkeit, schwanger werden zu können

Das empirische Material deutet darauf hin, dass Personen mit einem langjährigen unerfüllten Kinderwunsch reproduktive Verluste zwar mit Trauer, Enttäuschung und Verzweiflung verbinden, dass daneben jedoch noch eine zweite, gegensätzliche Deutung bestehen kann – eine positive. Einen reproduktiven Verlust zu erleben, bedeutet hier, dass die betreffende Person zumindest einmal *schwanger* war, einen »Hauch von Schwangerschaft« (Böcker 2022: 174) erlebt hat. Diese Erkenntnis war für viele der Interviewten leichter zu ertragen als die Vorstellung, dass sie »nicht mal« fähig sind, ein Kind zu empfangen. So spricht Fiona in diesem Zusammenhang von »Hoffnung«:

es hat dann immer wieder mal so ein wenig Teilerfolge gegeben, die uns irgendwie noch hoffen lassen, [...] der [Routine-Gynäkologe] hat extra so einen Abstrich gemacht bei dem dann eben auch irgendwie, weiss auch nicht genau wieso oder ob man das immer macht, halt eben um zu schauen, ob sich etwas eingenistet hat oder nicht, (2) und ähm, ja, der meinte dann »ja [ Sie waren schwanger]« und die anderen [die Reproduktionsmediziner:innen], die sollten dann die Resultate auch erhalten haben, aber ich weiss nicht, ob sie sie nicht angeschaut haben oder ob sie fanden »ah, (1) kommt eh nicht drauf an« (Fiona)

Fiona hatte nach ihrer ersten IVF einen positiven Schwangerschaftstest und benannte diesen rückblickend mit dem positiven Ausdruck »Teilerfolg«, obwohl der Test nach wiederholtem Messen negativ ausfiel. Für die nachhaltige Etablierung des Hoffnungsgefühls bedurfte es für Fiona auch der Bestätigung von biomedizinischer Seite, dass sie tatsächlich schwanger gewesen ist – sich also ein Embryo einnisten konnte, ehe er wieder abging. Während der Gynäkologe, den sie auch zu Routine-Untersuchungen besuchte, ihr dies bestätigte, wurde der Tatsache von den Reproduktionsmediziner:innen wenig Beachtung geschenkt (»ah, (1) kommt eh nicht drauf an«).

Auch bei Bianca ist das Narrativ der »Hoffnung« durch reproduktive Verluste präsent. Die Deutungsambivalenz wird im folgenden Interviewausschnitt evident:

es gibt einem halt doch irgendwie Hoffnung, wenn man wenigstens mal schwanger werden, (1) werden konnte, oder es macht halt wie beides oder, es hat, (1) es hat wie, auch wenn es halt, ähm, (2) sehr hart ist, dass man überhaupt das, dass man halt ein Kind verloren hat, weil es ist doch irgendwie, sein [Anm.: das eigene] Kind, [...] aber trotzdem macht es einem halt auch Hoffnung (Bianca)

Ein weiteres interessantes Fallbeispiel ist Rahel, die zum Zeitpunkt des zweiten Interviews nach mehreren gescheiterten Zyklen im ersten Trimester schwanger war:

ich bin schon froh, hats auch geklappt, dass ich auch einfach weiss, (1) dass sich etwas einnisten kann, weil vor dem hatte ich wirklich auch ein wenig Angst, dass ich einfach GAR nicht schwanger werden kann, und dann wäre es wirklich schlimm gewesen (Rahel t2)

Im ersten Interview mit Rahel betonte diese mehrfach, dass sie noch »gar keine Erfahrungen« habe mit Fehlgeburten, weil sich bisher noch nie etwas einnisten konnte bzw. sie noch gar keinen Embryo hatte einsetzen lassen können. Rahel framte diesen Umstand als Defizit, einerseits deshalb, weil sie sich als noch wenig fortgeschritten im Prozess und damit als unerfahren verstand, und andererseits, weil ihr ein handfester Beweis fehlte, dass sie überhaupt schwanger werden kann. Im oben abgebildeten Ausschnitt aus dem zweiten Interview mit ihr wird deutlich, dass die generelle Unfähigkeit, schwanger werden zu können, als nochmals sehr viel gravierender wahrgenommen wird als es die Situation eh schon ist (»dann wäre es wirklich schlimm gewesen«).

So zeigt sich, dass reproduktive Verluste zwar mit negativen Gefühlen verbunden werden, dies jedoch nicht ausschliesst, dass auch positive hinzukommen können. Zu ähnlichen Ergebnissen kamen auch die Studien von Gerrits (2016), Hiiemäe (2017: vgl. 42), Hiadzi/Boafo/Tetteh (2021: vgl. 9f.) sowie Sandelowski (1993: 62–65). Einige von Gerrits Interviewpartner:innen beschrieben neben dem Gefühl der Hoffnung auch dasjenige von Stolz. Insbesondere die Frauen betonten, stolz darauf zu sein, dass sie Mutter waren bzw. es nach wie vor sind (vgl. 270). Auch wenn das nüchtern betrachtete Ergebnis dasselbe ist (man bleibt kinderlos), so kann eine Schwangerschaft – auch eine sehr kurz andauernde – einen erheblichen Einfluss auf das Identitätsgefühl der Frau ausüben. Sie wird dadurch im Selbstverständnis zur Mutter. In Mialls Studie (1985) beschrieb eine Wunschmutter Gefühle des Mitleids gegenüber anderen Betroffenen, die »nicht mal« das Gefühl der Schwangerschaft kennen würden (vgl. 397). Auch Studien, die das Erleben von reproduktiven Verlusten mit quantitativen Methoden erforschen, konnten die Wichtigkeit des Identitätsgefühls bestätigen, auch durch eine nur kurz andauernde Schwangerschaft »Mutter« (gewesen) zu sein (vgl. Beringer/Milewski 2024; Erato et al. 2022).

Möglicherweise kommt hier noch ein weiterer Aspekt hinzu. Sowohl Böcker (2022: vgl. 184) als auch Hiiemäe (2017: vgl. 42) erläutern in ihren Ausführungen, wie wenig das monatlich wiederkehrende Gefühl der Enttäuschung bei einem unerfüllten Kinderwunsch sozial als *Verlust* anerkannt wird. Auch Fehlgeburten werden häufig nicht als legitimer Trauerfall gewertet (vgl. Böcker 2022), doch liegt hier zumindest potenziell etwas Materielles vor, um das getrauert werden kann. Solange jemand aufgrund eines unerfüllten Kinderwunsches (noch) nicht auf ein kognitiv fassbares Referenzobjekt verweisen kann, ist eine Betrauerbarkeit für Dritte viel schwerer nachvollziehbar: Es hat ja gar nichts existiert, um das getrauert werden kann. Aus dieser Perspektive wäre es naheliegend, dass die Verlustgefühle von Betroffenen ab dem Moment einer Fehlgeburt durch Dritte eher validiert werden (vgl. ausführlicher dazu 12.2.1).

### Situative religiöse Framings: Die Seele, die zu uns will, aber nicht kann

Spezifisch religionswissenschaftlich interessant sind in diesem Zusammenhang die Fälle von Vera (t2) und Lea (t1). Beide verstehen sich explizit als »nicht-religiös« und »nicht-spirituell«, sprachen aber im Kontext ihres Wunschkindes unter anderem auch von einer »Seele«.

Der Fall von Vera gestaltet sich so, dass sie und ihr Mann auch nach sehr umfangreichen Abklärungen keine abschliessende Diagnose erhielten, warum ihr Kinderwunsch nicht in Erfüllung geht. Vera begann daraufhin, Studien zu lesen und sich online mit anderen Betroffenen auszutauschen, um die medizinische Ursache selbst zu eruieren. Zum Zeitpunkt des zweiten Interviews mit ihr war sie davon überzeugt, dass alle ihre Symptome auf eine Thrombophilie (eine übermässige Blutgerinnung) hinwiesen. Das würde konkret bedeuten, dass ihr Körper durchaus in der Lage ist, regelmässige Eisprünge zu produzieren und eine Befruchtung dieser Eizellen in ihrem Körper auch stattfinden kann. Erst bei der Einnistung würde sich dann das Problem ergeben, dass die Gebärmutter die befruchtete Eizelle aufgrund von Blutgerinnsel und Thrombosen nicht »halten« kann. Dieser Umstand würde es für Vera erklären, warum sie des Öfteren positive Schwangerschaftstests hatte, die nach kurzer Zeit wieder negativ ausfielen:

ich hatte öfters Linien an Eisprung plus 7–11, weisst du, nicht DEUTLICH positive Tests aber halt SCHATTEN, (1) also eventuell ganz ganz eine frühe Schwangerschaft, ganz ganz wenig HCG (Vera t2)

Ich fragte Vera danach, wie es für sie sei, zu wissen, dass sie schon so häufig Schwangerschaften wieder verloren hätte. Sie führt aus:

also eigentlich müsste man denken, es ist schrecklich, (1) aber ähm, mir ist es mehr so, (1) ich bin eigentlich froh zu wissen, dass es klappen KÖNNTE, weil ich habe immer das Gefühl gehabt, es klappt NIE und ich habe wirklich sogar teilweise das Gefühl gehabt, das Kind will nicht zu uns kommen und ich bin überhaupt nicht religiös oder spirituell oder so, aber ich habe wirklich das Gefühl gehabt, diese Seele will vielleicht nicht zu uns kommen, man sucht halt wirklich überall eine Ursache und von dem her zu wissen, dass es wahrscheinlich schon geklappt hat, aber dass mein Körper es halt einfach irgendwie nicht so macht, wie es gedacht wäre oder wie es, wie man sich es erwünscht, ist für mich einfach die bessere Option, als dass niemand zu uns kommen will quasi, von dem her finde ich, bin ich eigentlich erleichtert gewesen [darüber, dass sie sich selbst diese Diagnose hat geben können] (Vera t2)

Besonders interessant an Veras Ausführung ist folgendes: Religiöse Deutungen spielen ab dem Zeitpunkt eine Rolle, zu dem die Situation als so krisenhaft bewertet wird, dass alle anderen Erklärungsansätze nicht mehr hinreichend plausibel erscheinen. Das von ihr angewandte religiöse Framing kam erst dann zum Zug, als sie befürchtete, gar nicht erst schwanger werden zu können. Eine eingeschränkte Funktionsfähigkeit der Gebärmutter scheint für sie eine viel geringere Krise darzustellen und daher noch eher über ein medizinisches Referenzsystem erklärbar zu sein als die Unfähigkeit ihres Körpers, befruchtungsfähige Eizellen und dementsprechend Embryonen zu produzieren. Letz-

teres hätte nämlich bedeutet, dass »diese Seele [...] nicht zu uns kommen« will.<sup>18</sup> Bemerkenswert ist auch Veras Formulierung, dass die medizinische Erklärung qua Dysfunktionalität ihres Uterus für sie die »bessere Option« darstellt. Hier zeigt sich, dass es Vera gelingt, die Deutungshoheit über ihre Situation zu erhalten. Indem sie eigene medizinische Nachforschungen angestellt und zu einer entsprechenden Selbstdiagnose gelangte, entscheidet sie über das Deutungsreferenzsystem: die Biomedizin.

Eine ähnliche Situation mit einem anderen Umgang lässt sich in Leas (t1) Ausführungen identifizieren. Nach mehreren gescheiterten IVF-Zyklen und einer Fehlgeburt befürchtete auch Lea, dass die »Seele« ihres Kindes womöglich nicht bei ihr bleiben wolle. Anders als Vera wusste Lea also, dass sie theoretisch schwanger werden kann, dass ihr Körper aber ganz offensichtlich Mühe hat, den Embryo in der Gebärmutter zu halten. Ebenso im Unterschied zu Vera schloss es Lea nicht aus, dass auch die eingeschränkte Funktionsfähigkeit ihres Uterus durch ein religiöses Referenzsystem erklär- und behebbar ist. Weil sie durch ihr Umfeld mehrfach darauf hingewiesen wurde, sie solle es doch einmal mit einer Familienaufstellung versuchen, probierte sie es schliesslich mit einer solchen:

ich habe dann noch eine Familienaufstellung gemacht [...], viele haben mir mal gesagt »du musst das im Ursprung lösen«, (2) das habe ich gemacht [...], es ist so eine [Frau], die das macht und dann nimmt sie ein Blatt Papier, schreibt dort den Namen drauf von meiner, jetzt, meiner Oma, die Mutter von meiner Mama, und dann steht sie dort auf das Blatt und fühlt sich so in diese Person rein (2) und dann redet die, dann kannst du über sie mit dieser Person sprechen, (1) [...] meine Oma hatte anscheinend eine Fehlgeburt und die, meine Tante in diesem Sinne hat so ein wenig an mir geklebt und hat den Schutz bei mir gesucht, das ist diese Seele, da ist dann die Idee, dass die dann gehen und dass dann das Problem bei mir aufgehoben ist (Lea t1)

In der Familienaufstellungs-Sitzung erfuhr Lea, dass ihre Situation womöglich über die Seele ihrer fehlgeborenen Tante zu erklären ist, die keine Ruhe finde und sich immer wieder durch erneute Fehlgeburten bei ihr bemerkbar mache. Im Rahmen dieser Familienaufstellung sollte Frieden gefunden werden mit dieser Seele, sodass sie sich von Lea löste. Dadurch könnte sich endlich ein Embryo mit einer neuen Seele bei ihr einnisten. Da Lea im Folgenden eine weitere Fehlgeburt hatte, kam aber auch sie zum Schluss, dass eine religiöse Erklärung ihrer Situation nicht passend war, und sie entschloss sich, sich im Folgenden wieder auf ein biomedizinisches Referenzsystem zu beziehen (vgl. 9.5).

Das Transzendierungsmoment in den beiden vorgestellten Fällen findet sich darin, dass das Wunschkind semantisch zumindest situativ mit einer »Seele« gleichgesetzt

18 Dieses Framing findet sich auch im alternativmedizinischen Kontext. Wie unter 11.1.2. aufgeführt wird, wird dabei vor allem partnerschaftlicher Stress als Grund dafür angenommen, dass sich eine »Seele« gar nicht erst in der Gebärmutter aufhalten möchte und lieber direkt wieder verschwindet. So führt etwa die alternative Expertin Bea aus: »all diese gestaute Energie, und dann, dann denken sich vielleicht die Seelen [gemeint ist das Wunschkind] ›phu, in dieses gestresste Umfeld, nee keinen Bock« (vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=HeWQSFMosol>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025).

wird. Ähnlich wie dies bei den weiter oben beschriebenen »Kämpferchen« oder »Eisbärchen« der Fall ist, impliziert diese Gleichsetzung das Vorhandensein eines Bewusstseins. Die Seele des Wunschkindes hat eigene Bedürfnisse, die es durch spezifische Symptome zu kommunizieren versucht. Trotzdem lässt sich hier die These ableiten, dass nicht-religiöse Wunscheltern religiöse Erklärungen ihres unerfüllten Kinderwunschs nur bedingt als Ressource erleben, um reproduktive Verluste zu verarbeiten. Sie haben in den beiden Fällen von Lea und Vera eher die Furcht vor einem viel grundlegenden Problem geschürt: dass sie vielleicht gar nicht dafür bestimmt sind, die Seele eines Kindes zu empfangen. Beide haben sich von religiösen Deutungen wieder abgewandt, nachdem ihnen klar wurde, dass diese für sie nicht hilfreich bzw. dass medizinische Erklärungen für ihre Situation plausibler sind.

Im folgenden Unterkapitel werden zwei Fälle von evangelikalen Wunscheltern vorgestellt und genauer analysiert, in denen sich religiöse Deutungen viel eher als Ressource gestalten als es bei Lea und Vera der Fall war. Das lässt sich dadurch erklären, dass sie sich im Unterschied zu ihnen auf ein institutionalisiertes und kohärentes Glaubenssystem bezogen, welches nicht nur situativ ab einem gewissen Zeitpunkt, sondern umfassend relevant war.

### Verortung der Verlust Erfahrung im institutionellen Glaubenssystem

Wie bereits im vorherigen Unterkapitel zur Beziehungspflege zu fehlgeborenen Kindern aufgezeigt, tendierten die evangelikalen Interviewpartner:innen noch stärker dazu, eine Fehlgeburt konstant als *Kind* mit einer individuellen Identität zu denken. Das liegt u.a. auch daran, dass das christliche Glaubenssystem eine klare Deutung und damit einen Referenzrahmen anbietet, wie sie das Erlebte einordnen können. Es wäre allerdings auch denkbar gewesen, dass Wunscheltern ihren Glauben als Belastung wahrnehmen. Das wäre beispielsweise dann der Fall gewesen, wenn aus der Frage »Warum tut Gott mir das an?« eine Deutungskrise entstanden wäre. Dies konnte aber in keinem der Interviews beobachtet werden. Vor allem aber für Sabine und Sonja/Markus kann das Erlebte sogar als Grund für eine Stärkung des Glaubens verstanden werden. Das christliche Symbolsystem lieferte ihnen eine für sie so plausible Erklärung für die Situation, dass sie sich in ihrer religiösen Deutung bestärkt statt geschwächt fühlten. Sabine etwa erlebte zwischen ihren beiden gesunden Geburten eine Fehlgeburt. Um sich das erklären zu können, konsultierte sie die Bibel. In den folgenden Interviewausschnitten bezieht sie sich zunächst auf das Johannesevangelium (Kapitel 10, Vers 10) und dann auf das zweite Buch Mose (23, Vers 26):

»der Dieb kommt, um zu stehlen, zu schlachten und zu vernichten«, Jesus sagt dann aber »ich aber bringe Leben und dies im Überfluss«, also dort sagt Jesus ganz klar »ja, es gibt einen Feind, der kommt als Dieb, der stiehlt, der schlachtet, der stiehlt sogar Babys, bevor sie überhaupt in den Mutterleib kommen, er stiehlt Babys IM Mutterleib [...], der will, dass wir an Gott zu zweifeln beginnen« und da habe ich mir wirklich ALLE Energie und alle meine Kraft darauf gesetzt, »nein, ich glaube, ich stehe wieder auf und ich nehme die Verheissung grad nochmals in Anspruch, er kann es schenken« (Sabine)

»in eurem Land wird keine Frau Fehlgeburten haben, keine wird unfruchtbar sein, ich werde euch ein langes Leben schenken«, da dachte ich »wow, das ist SO klar, was Gott hier sagt, Fehlgeburten sind nicht von ihm«, also ich hatte auch mal eine Fehlgeburt, aber ich konnte das dann direkt einordnen, das ist NICHT von Gott, das ist NICHT sein Wille, er ist derjenige, der Leben schenkt, weil wenn man dann noch mit dem Leben muss »jetzt nimmt mir Gott noch das Kind«, also das ist dann irgendwie auch noch, und es gibt viele, die so unterwegs sind, denke ich »jetzt hat Gott mein Kind genommen«, und das ist dann gleich nochmals eine Last, die man trägt und da wusste ich, Gottes, äh, Herz ist Leben schenken, Fruchtbarkeit schenken und, ähm, ja auch nicht Fehlgeburten schenken, sondern GUTE Schwangerschaften (Sabine)

Sobald etwas *Schlechtes* geschieht, kann dies auf das Handeln eines Gegenspielers Gottes zurückgeführt werden, auf jemanden, der *will*, dass Gläubige an ihrem Gottesglauben zu zweifeln beginnen. Es gibt gemäss Sabine durchaus Personen, »die so unterwegs sind«. Deren Glaube ist womöglich nicht stark genug und sie fallen auf Gottes Gegenspieler herein; sie denken, »jetzt hat Gott mein Kind genommen«. Diese Deutung zuzulassen, war keine Option für Sabine, denn damit umzugehen wäre »gleich nochmals eine Last, die man trägt«. Sabine behält also während der ganzen Zeit die Deutungshoheit. Sie entscheidet, warum es zu dieser Fehlgeburt gekommen ist und lässt sich nicht vom »Dieb« verführen. Die Deutung der negativen Erfahrung als ein Werk dieses Diebs trieb Sabine sogar dazu an, *noch mehr* zu glauben. Die Idee eines »Diebes« bzw. eines Antagonisten Gottes konnten auch Roudsari/Allan/Smith (2014) identifizieren (vgl. 119): Der »Teufel« wird als Auslöser für Unfruchtbarkeit oder reproduktive Verluste identifiziert. Interessanterweise beschreiben die Autor:innen diese Erklärung negativer Ereignisse als »negative religious coping«, was wenig einleuchtet. Zwar ist die Figur des Teufels oder des Diebes klar negativ konnotiert, gleichzeitig erfüllt sie einen positiven Zweck. So kann die für die Gläubigen so wichtige Figur von »Gott« weiterhin positiv konnotiert bleiben und die negative Erfahrung der Unfruchtbarkeit bzw. der reproduktiven Verluste wird erklärbar. Religiöses Framing erweist sich an dieser Stelle entsprechend als Entlastung für die Gläubigen.

Im Interviewmaterial mit evangelikalen Interviewpartner:innen liess sich noch eine zweite Art identifizieren, das Erlebte innerhalb des christlichen Deutungshorizonts positiv einzuordnen. Weil der Vorstellung zufolge jedes Leben von Gott kommt, ist für sie auch klar, dass alle verstorbenen Kinder (dazu gehören auch Fehlgeburten) bei ihm in der »Ewigkeit« oder im »Himmel« aufgehoben sind. Sie werden ihre Eltern dann kennenlernen, wenn auch diese selbst sterben. In der Wortwahl wird auch nochmals deutlich, wie die Fehlgeburten als »handelnde« Akteur:innen verstanden werden, genauso, als würde es sich um lebende Kinder handeln. Sie »warten« auf ihre Eltern bzw. »holen sie ab«:

ER hat das Leben geschaffen, also ist ganz klar, wartet DIESES Kind, wir haben immer gesagt das ist unser Himmelskind, wartet auf uns in der Ewigkeit (Sabine)

unsere drei Kinder leben für uns ganz klar in der Ewigkeit, [...] wenn ich heute einen Wunsch äussern könnte, wenn ich sterbe, (1) würde ich gerne von den drei Kindern abgeholt werden, aber ich sage immer, (1) ob ich das dann brauche oder ob das dann so ist, (1) Gott weiss in diesem Moment, was das Wichtigste ist (Sonja)

Diese Deutung erinnert an diejenige, die auch beim Verlust von überzähligen Embryonen im Rahmen des »compassionate transfers« vorgenommen wird (s.o.). Die Existenz der verstorbenen Kinder kann ins Positive umgedeutet werden. Die verstorbenen Kinder konnte man zwar nicht kennenlernen, aber doch haben sie eine Existenzberechtigung: Sie sind »schon bei Jesus« (Sabine), denn »wir dürfen auch Abortkinder als Kinder annehmen und Gott nimmt sie ernst, also sie, sie leben« (Sonja).

Das Moment der Transzendierung wird im Kontext des evangelikalischen Verständnisses folglich dadurch aktiviert, dass eine steuernde transzendente Grösse – in diesem Fall eindeutig Jesus oder Gott – angenommen wird. Diese hat die Existenz des Kindes *gewollt* und *gesteuert*, es ist damit *nicht* bedeutungslos, dass es »da« war. Gott übernimmt zudem die Verantwortung für diese Kinder, er sorgt sich um sie und hat sie bereits bei sich aufgenommen.

Die Ausführungen dieses Unterkapitels veranschaulichen, dass ein Schwangerschaftsverlust nicht immer ausschliesslich negativ gedeutet werden muss. Das ist insbesondere in zwei Kontexten der Fall. Erstens kann eine erlebte Fehlgeburt einen positiven Einfluss auf das Identitätsgefühl der Betroffenen haben – sie haben eine Schwangerschaft erleben dürfen und können sich als »Mutter« identifizieren. Der zweite Fall, bei welchem eine Fehlgeburt nicht ausschliesslich negativ gedeutet wird, liegt dann vor, wenn das Erlebte in einen bestimmten Kontext oder in ein spezifisches Symbolsystem eingeordnet werden kann und damit für Betroffene gewissermassen verstehbar und bedeutsam wird. Anschlussfähig ist hier Oevermanns (2016) Krisenbegriff, der bereits von Julia Böcker (2015, 2022) auf das Feld von Fehl- und Totgeburten angewandt wurde. Eine religionswissenschaftliche Betrachtung bestätigt Böckers Annahme, dass eine Fehlgeburt u.a. dann eine Krise darstellt, wenn sie für die Betroffenen nicht deutbar ist – wenn folglich eine sogenannte Deutungskrise vorliegt. Es wäre beispielsweise dann von einer Deutungskrise zu sprechen, wenn eine gläubige Person das Erlebte nicht in Einklang mit ihrer Vorstellung eines allmächtigen und liebenden Gottes bringen könnte und keine Antwort darauf finden würde, warum dieser Gott sie auf diese Art bestraft. Ebenfalls von einer Deutungskrise wäre zu sprechen, wenn eine Wunschmutter zur Überzeugung gelangt, dass die »Seele« eines Wunschkindes aufgrund eines persönlichen Defizits einfach nicht bei ihr »bleiben« möchte, und sie gleichzeitig nicht herausfindet, was sie »falsch« macht. Das war bei den für die vorliegende Untersuchung interviewten Personen nicht der Fall. Vielmehr haben sie aufgezeigt, dass *sie* es sind, die Herr:in der Deutung sind; *sie* entscheiden darüber, ob der Grund für einen reproduktiven Verlust im religiösen oder im medizinischen Referenzrahmen zu verorten ist und auf welche Weise dies geschieht. Insofern können sich Wunschelterne trotz der emotionalen Herausforderung als aktiv Handelnde erleben, die ihrer Situation nicht hilflos ausgesetzt sind.

### 10.3 Adoptivkinder

Momente der Transzendierung sowie der Ent-Transzendierung finden sich auch im Kontext der Verhandlung von Adoption als Möglichkeit der Familiengründung. Sie wurden insbesondere bei der Analyse der Frage sichtbar, wie Individuen ihre Entscheidung

für oder gegen eine Adoption legitimieren und wie sie (potenzielle) Adoptivkinder mit »ihren *eigenen* Kindern« gleichsetzen oder diese Form der Beziehung bewusst negieren.

### 10.3.1 Ausschluss eines Zufalls: Verbundenheit mit *genau diesen* Kindern

In ihrer qualitativen Studie im US-amerikanischen Kontext konnte Jennings (2010) zeigen, dass sich christlich-gläubige Wunscheltern von Adoptivkindern immer wieder mit der Frage konfrontierten, ob sie mit der Adoption das tun, was Gott für sie vorherbestimmt hat. Dazu suchten sie ihre Umwelt nach entsprechenden »Zeichen« ab, die sie auf ihrem Weg bestätigten (vgl. 232f.). Das zeigte sich in sehr ausgeprägter Form auch in den vorliegenden Daten.<sup>19</sup> So wurde in diesem Kapitel bereits beschrieben, dass auch Adoptiveltern den Umständen der Zeugung und der Geburt ihrer späteren Kinder eine bedeutungstragende Komponente zuschreiben können, etwa dann, wenn der rückblickend errechnete Zeitpunkt dieser Zeugung mit einem bedeutungsvollen Moment im Leben der Eltern zusammenfällt (s.o.). Für Julia und Lukas ist es wichtig, die Verbindung mit *genau diesen* Kindern, die schlussendlich zu *ihren* Kindern werden sollten, als bedeutsam und *nicht* als Produkt des Zufalls zu verstehen.

Julia und Lukas berichten im Interview davon, dass sie in Ecuador nach dem ersten Kennenlernen ihres ersten potenziellen Adoptivkindes und der Vermittlung dessen Dossiers zehn Tage Zeit erhielten, um eine Entscheidung zu fällen. Während dieser zehn Tage seien zwei Ereignisse vorgefallen, die man ihrer Meinung nach als »Zeichen« interpretieren *könnte*. Julia und Lukas äussern sich auf eine eher amüsierte und teilweise auch lächerlich machende Art und Weise über diese »Zeichen«, als wollten sie klarstellen, dass sie »rationale« Gläubige sind, die nicht überall Gottes Signale hineininterpretieren, wo sie gar nicht sind (ganz im Gegensatz zu den »ganz Frommen« – den Evangelikalen, von denen sich insbesondere Lukas sprachlich immer wieder distanzierte). Dass sie den Ereignissen während des Interviews viel zeitlichen Raum einräumen, weist darauf hin, dass diese »Zeichen« für sie dennoch nicht bedeutungslos waren und ihnen halfen, ihre Verbindung zu ihrem ersten Adoptivkind zu legitimieren. Zunächst seien sie während der besagten zehn Tage von einer Person im Bus um das Bezahlen des Tickets gebeten worden. Diese Person trug ein T-Shirt mit einem überdimensional grossen Schriftzug darauf. Es handelte sich um den Namen ebendieses Kindes.<sup>20</sup> Dann, und das sei dann das »Krasse« gewesen, hätten sie im Hotel ein Magazin mit einer Reportage über eine politische Bekanntheit entdeckt. Der Titel dieser Reportage lautete »Mutter [Name dieser politischen Bekanntheit]«. Das war für Julia und Lukas deswegen so bedeutsam, weil Julias Vorname mit demjenigen dieser Politikerin übereinstimmt: ein mögliches Zeichen

19 Das landeskirchlich-reformierte Paar Julia und Lukas ist im vorliegenden Sampling das einzige, das sich für eine Adoption entschieden hat. Insofern kann das Thema der religiösen Begründungslogiken für oder gegen eine Adoption hier als Forschungsdesiderat aufgeführt werden. Nichtsdestotrotz war »Adoption« in fast allen Interviews ein relevantes Thema, und die Begründungen der *Ablehnungshaltung* ihr gegenüber hat sich als nicht weniger wesentlich für die Analyse ergeben.

20 Der Name entspricht auch demjenigen einer Schutzheiligen eines südamerikanischen Landes. Aus Anonymisierungsgründen muss in diesem Unterkapitel teilweise auf die wortwörtliche Abbildung der Zitate verzichtet werden.

also, dass sie tatsächlich gerade jetzt dafür bestimmt war, Mutter zu werden. Julia relativiert auch hier, dass man dies »jetzt überinterpretieren [kann] als Zeichen von Gott, wir sagen es mehr so ein wenig manchmal scherzhaft, oder, vielleicht ist es ja ein Wink von Gott gewesen«. Unabhängig davon, ob Julia und Lukas nun *tatsächlich* an die Göttlichkeit dieser Zeichen glauben oder nicht, so zeigt sich, dass sie den Geschehnissen in ihrer Umwelt während der zehn Tage Bedenkzeit bewusst oder unbewusst eine besondere Bedeutung zuschrieben.

### 10.3.2 Selbsttranszendierung: Theologisches Framing von Adoption

Ein weiteres Transzendierungsmoment findet sich bei Julia und Lukas im theologischen Framing ihres Handelns, welches dem Akt der Adoption selbst einen transzendenten Unterbau verleiht. So sieht Julia in der Adoptivbeziehung zwischen sich und ihren Kindern eine Entsprechung in der Beziehung zwischen Gott und Mensch: »wir sind ja auch adoptiert von Gott irgendwie«. Dieser Analogieschluss versetzt Julia und Lukas als Eltern in die Rolle, die derjenigen von Gott entspricht – man könnte hier demzufolge von einer *Selbsttranszendierung* sprechen. Das Paar zieht weitere Vergleiche zwischen ihrem Handeln und Bibelstellen, die sie als bedeutsam für ihre Entscheidung darlegen und die diesen Analogieschluss weiter verdeutlichen:

eine Übersetzung [eines Verses aus den Psalmen] hat einfach gelautes »Gott (1) schafft den Einsamen eine Familie«, das haben wir natürlich mega schön gefunden, weil das ist für uns sehr bedeutungsvoll gewesen einfach äh, weil eben beide unsere Kinder waren Findelkinder (Lukas)

in der Bibel ist das ja SEHR ein starkes Thema eben der Fokus auf Witwen und Waisen, der Einsatz für die Armen, Einsatz für Gerechtigkeit (1) und eine Familie, dass, dass man Familie hat (Lukas)

Genauso wie Gott schafften Julia und Lukas Marginalisierten – den »Einsamen«, den »Waisen« – eine Familie und sorgen im Selbstverständnis für ein Stück Gerechtigkeit. Daraus entsteht das Legitimationsnarrativ, mit einer Adoption etwas Selbstloses für Marginalisierte zu tun, das auch im Einklang mit einem göttlichen Willen steht oder gar als Entsprechung göttlichen Handelns zu verstehen ist. Dieses Legitimationsnarrativ bringen sie mit einem weiteren in Verbindung. Vor allem Lukas betont im Interview immer wieder, dass er und Julia *nicht* jahrelang versucht hatten, genetisch verwandte Kinder zu zeugen und eine Adoption als egoistische »Notlösung« betrachteten. Adoption sei für sie »immer schon« ein Thema gewesen. Auch, dass sie einige Zeit ihres Lebens in Ecuador verbrachten, wo das Adoptionsverfahren deutlich leichter ist als in der Schweiz, habe nicht primär mit ihrem Kinderwunsch, sondern mit einer beruflichen Weiterbildung zusammengehungen. Dieses Framing geht sogar so weit, dass sie ihre eingeschränkte Fruchtbarkeit ins Positive ummünzen können – nur aufgrund dieser existiert ihre Familie in dieser Konstellation.<sup>21</sup> So beschreibt Julia:

21 Wobei dieses Narrativ nicht unbedingt religiös begründet werden muss. Auch Greil (1991: vgl. 4) und Sandelowski (1993) konnten es in ihren Interviewdaten identifizieren. Eine Adoptivmutter be-

ich sage ihnen [den Kindern] auch »weisst du, ich glaube, (1) Gott hat das so gewollt, also Gott wollte, dass IHR zu uns kommt«, und wenn wir biologische Kinder gehabt hätten, ja, dann hätten wir wahrscheinlich nicht mehr an das gedacht, also, ja, oder hätten das vielleicht nicht in Betracht gezogen (Julia)

Diese Betrachtungsweise erlaubt es dem Paar, ihre eingeschränkte Fruchtbarkeit als etwas zu denken, das von Gott *gewollt* war und das zu ihrem besten war: Es erlaubte Julia und Lukas, den für sie vorgesehenen Weg als selbstlos Handelnde zu entfalten.

### 10.3.3 (Ent-)Transzendierung genetischer Verwandtschaft

Auf der anderen Seite liessen sich im Interview mit Julia und Lukas auch Momente der Ent-Transzendierung feststellen. Dies war in denjenigen Interviewsituationen der Fall, in denen sie über die Bedeutung von genetischer Verwandtschaft sprachen. Das Vorhandensein einer biologischen Verwandtschaft als exklusives Fundament einer »richtigen« Familie wurde von Julia und Lukas an mehreren Stellen in Frage gestellt:

was heisst denn »fruchtbar sein und vermehret euch«? Ist das jetzt nur biologisch gemeint oder kann man das auch übertragen, wie kann man sonst noch Frucht bringen im Leben? (Lukas)

auch so abwertend[er Kommentare von Dritten] im Sinn von »jetzt kommt dann noch euer RICHTIGES Kind«, aber wir HABEN ein richtiges Kind und Elternsein ist SO viel mehr als einfach biologische Verbindung (Lukas)

Julia und Lukas framen ihre Verbundenheit mit ihren beiden Adoptivkindern nicht als defizitär, weil kein biologisches Band zwischen ihnen besteht. Sie haben neue Wege gefunden, diese Verbundenheit zu legitimieren, indem sie verschiedene Momente und Aspekte der Beziehung transzendieren, die ihnen ein Stück weit »beweisen«, dass ihre Familienkonstellation keinen Zufall darstellt. Auch Czarnecki (2022) stellt in ihrer qualitativen Untersuchung fest, dass – scheinbar paradoxerweise – gerade sehr konservativgläubige Menschen über die Coping-Strategie verfügen, einen genetischen Essentialismus aufzubrechen und zu dekonstruieren. In ihren Interviews mit Evangelikalen konnte sie feststellen, dass die Gläubigen Verwandtschaft nicht (nur) als genetisch gegeben, sondern vielmehr als von Gott *gemacht* verstehen (vgl. 105). Auch wenn Julia und Lukas dies als landeskirchlich orientiertes Paar semantisch nicht so explizit ausdrückten, so sind sie doch ein gutes Beispiel dafür, wie Religion eine Ressource darstellen kann für die subjektive Legitimierung alternativer Formen der Verwandtschaft und der Familiengründung.

---

richtete, im Nachhinein froh über ihre Unfruchtbarkeit zu sein, denn ihr jetziges Kind sei genau das, was sie sich immer gewünscht hätte (vgl. 64). Naheliegender ist aber, dass religiöse Personen noch stärker zu diesem Framing tendieren, weil sie dem Ausgang ihrer Situation einen transzendenten Unterbau und damit eine Bedeutung zuschreiben können – statt ihn lediglich als (glücklichen) Zufall zu interpretieren.

Während biologische Verwandtschaft von Julia und Lukas ent-transzendiert wurde, schrieben ihr Paare, die sich *gegen* eine Adoption entschieden haben, immer wieder eine solch transzendente Komponente zu. Nur ein biologisch verwandtes Kind kann in diesem Verständnis Ausdruck und Beweis der Liebe eines (heterosexuellen) Paares darstellen («sharing genes matters» – vgl. 11.2.2). Die Ablehnungshaltung gegenüber einer Adoption wurde auch über eine angenommene gesellschaftliche Ächtung legitimiert, was gerade der umgekehrten Strategie von Julia und Lukas entspricht: Sie verstanden ihre Entscheidung für die Adoption ja gerade unter anderem als Verkörperung des sozial *erwünschten* Werts des Einstehens für Marginalisierte und Hilflose («Witwen und Waisen»). Genau andersherum argumentiert Jana, für die eine Adoption nur dann in Frage gekommen wäre, wenn es sich dabei um ein Schweizer Kind gehandelt hätte:

es tönt jetzt ganz fies, aber ich wollte jetzt zum Beispiel kein schwarzes Kind, weil einfach dann sieht man sofort »ah, das ist adoptiert«, (1) es ist so ein wenig, auch für das Kind, finde ich, ist es irgendwie noch wichtig, dass man sich so ein wenig wie zugehörig fühlt zu der Familie und (1) irgendwie habe ich das Gefühl, wenn du schwarz bist und deine Eltern weiss, dann denkst du immer »ich bin voll anders als sie« und das wollte ich irgendwie nicht (Jana)

Ein dunkelhäutiges und damit »fremd« aussehendes Adoptivkind kam auch für das evangelikale Ehepaar Sonja und Markus nicht in Frage:

wenn die Kinder von Südamerika hierhin kommen und auf dem Pausenplatz sind, dann werden sie z.T. ja auch noch verspottet (Markus)

auch wenn so ein Kind ja nachher heiratet, ich meine, sie wachsen in der Schweiz auf, sie sind, sie leben in der Schweiz, wenn sie wieder heiraten, ist die Chance sehr gross, dass sie nicht eine Landsfrau oder -mann heiraten, sondern wieder einen Schweizer, (1) die Kinder sind totale Mischlinge, die gehören dann weder hierhin noch dorthin, wo die Eltern herkommen (Sonja)

Sowohl Jana als auch Sonja und Markus legitimieren ihre Ablehnungshaltung über das Argument des Kindeswohls. Indem eine nicht-weiße Hautfarbe als visuell wahrnehmbarer Marker von »Fremdheit« inszeniert wird, wird auch die Unmöglichkeit einer Verbindung mit diesen Kindern begründet.<sup>22</sup> Der gesellschaftlichen Umwelt wird die Eigenschaft zugeschrieben, genetische – und das heisst hier *exklusiv* genetische – Verwandtschaft als ausschlaggebendes Zugehörigkeitsmerkmal zu einer Familie und damit zur sie umgebenden Gesellschaft zu verstehen. Indem dieses Narrativ übernommen wird, kommt es zu einer Reifikation desselben. Die Wunscheltern verhalten sich entsprechend dieser Norm und sehen die Erfüllung ihres Wunsches nur durch ein genetisch verbun-

22 Vgl. zum Thema Adoption und Rassismus, insbes. im Kontext von Adoptionen von Kindern aus Indien, Abraham/Bitter/Kesselring (2024).

denes Kind verkörpert – eines, zu dem auch sie selbst ein Gefühl der Zugehörigkeit aufbauen können.<sup>23</sup>

In den Interviews mit den Evangelikalen wurde ferner deutlich, dass die Ablehnung gegenüber der Familiengründung mit genetisch nicht-verwandten Kindern auch explizit religiös begründet werden kann, wenn sie als nicht kompatibel mit Gottes Plan für dieses Ehepaar gedeutet wird. Dies steht im Gegensatz bzw. ist als Ergänzung zu den weiter oben beschriebenen Befunden von Czarnecki (2022) zu verstehen, die aufzeigten, dass gerade Evangelikale einen genetischen Essentialismus manchmal zu hinterfragen wissen. Für die evangelikale Sabine beispielsweise stellte sich durch intensive Gebetserfahrungen heraus, dass für sie nur ein genetisch verwandtes Kind in Frage kommt:

für uns ist GANZ klar rausgekommen, wir haben den Glauben FÜR ein EIGENES Kind, und sonst würden wir, ähm, eher ohne Kind bleiben (Sabine)

Die Wortwahl impliziert, dass nur ein biologisch verwandtes Kind auch ein »eigenes« sein kann. Auch in Fabians Ausführungen zeigt sich eine klare Distinktion zwischen einem »hausgemachten« (also »eigenen«) Kind und einem, das man sich von aussen »ins Haus« holt:

es tönt relativ böse oder plakativ, wenn man sagt »sich das Unglück ins Haus holen«, also [...] da bin ich halt schon auch Realist und sage ja, was kommt denn ins Haus, also klar, wenn ein [genetisch verwandtes] Kind zur Welt kommt, kann man auch nicht wählen, aber dort ist wie die Verantwortung muss man in diesem Sinne 1:1 übernehmen »hey, wir haben uns darum bemüht und das ist jetzt das, was herauskommt [Original: das wo useluegt]« (Fabian)

An einer anderen Stelle im Interview kontrastiert Fabian ein Adoptivkind mit dem Kauf eines Autos: Während bei letzterem der Nutzen und die Kosten klar »berechenbar« seien, sei dies bei einem Adoptivkind anders, weil vieles unvorhergesehen eintreten kann. Um dies zu untermauern, referiert er auf Bekannte, die »Kinder adoptiert haben und dann [ist] die Ehe auseinander[gegangen]«. Mit einem »fremden« Adoptivkind holt man sich folglich potenziell ein »Unglück« ins Haus. Auch Jennings (2010: vgl. 229) und Gerrits (2016) konnten diese Haus-Metapher in Bezug auf die Aushandlung für oder gegen eine Adoption in ihren Daten feststellen: »you never know what you will get in your house« (273).

Gemäss Fabian könne natürlich auch ein »eigenes« Kind Herausforderungen mit sich bringen (»man [kann] auch nicht wählen«), jedoch scheint durch die genetische Verwandtschaft eine Art »Schutz« einherzugehen. Einerseits sieht Fabian ein genetisch verwandtes Kind als weniger unberechenbar, vor allem aber bewahrt es die Eltern vor dem negativen Framing, mit diesem Kind womöglich einen Fehler begangen zu haben – schliesslich ist das Kind »hausgemacht«, und dabei müsse man die Verantwortung »in diesem Sinne 1:1 übernehmen«. Fabian begründet das Verantwortungsgefühl also

23 Vgl. zum Wunsch werdender Adoptiveltern nach einem Kind, dem nicht anzusehen ist, dass es nicht genetisch mit ihnen verwandt ist Letherby (2012), Letherby/Marchbank (2003).

über die genetische Verwandtschaft, und nicht über den sozialen Status des Elternseins. So lässt sich auch hier ein Transzendierungsmoment genetischer Verwandtschaft feststellen, das der Legitimation der Entscheidung *gegen* Adoptivkinder dient.

### 10.3.4 Allgemeine Deutungsambivalenz der Adoption

Die Daten und die entsprechenden Analysen zeigen, dass Adoptionen im hier untersuchten sozialen Kontext eine Deutungsambivalenz innewohnen, die gegenteilige Handlungsanleitungen implizieren. Das führt zu einem gesteigerten Rechtfertigungsdrang bei Wunscheltern – und zwar auf beiden Seiten. Sowohl diejenigen Interviewpartner:innen, die sich für eine Adoption entschieden haben als auch diejenigen, die nicht diesen Weg einschlugen, brachten das Thema immanent ins Interview ein, als müssten sie ihre Entscheidung oder ihre Haltung auch mir gegenüber legitimieren. Adoption wird zunächst als positiv und selbstlos gedeutet, weil man damit »fremden« Kindern eine Familie biete, die ansonsten keine hätten. Daraus folgt, dass Adoptiveltern die Adoption als selbstwirksame Handlung positiv deuten können, was insbesondere das Fallbeispiel von Julia und Lukas aufzeigt. Auch Interviewpartner:innen, die sich gegen eine Adoption entschieden, bestätigen diese Deutung, wenn sie ihre Argumentationen beispielsweise mit Worten einleiten wie: »es tönt relativ böse oder plakativ« (Fabian) oder »es tönt jetzt ganz fies« (Jana, siehe oben). Mit diesen Relativierungen verweisen die Interviewpartner:innen darauf, dass sie sich dieser beschriebenen, positiven Deutung bewusst sind. Gleichzeitig verorten sie sich als ethisch handelnde und denkende Personen. Ihre ablehnende Haltung gegenüber einer Adoption tangiert diesen Status nicht, weil sie aufzeigen, dass sie die Option der Adoption moralisch durchdacht haben und nicht aufgrund egoistischer Motive zum Schluss kamen, dass sie keine adoptierten Kinder haben wollen. Auch sie argumentieren mit dem Kindeswohl. Man reiße ein Kind aus seiner »natürlichen« Umgebung, aus seiner »Heimat« und »entwurzle« es. Wenn es sich dabei noch um eine BIPOC-Person handelt, würde man sie aufgrund ihrer visuell sichtbaren »Fremdheit« auch noch der Möglichkeit berauben, ein stabiles Identitätsgefühl aufzubauen. Diese angenommene »Fremdheit« des Kindes kann auch zu einer gesellschaftlichen Aberkennung der Verbundenheitsqualität zwischen Eltern und Kind führen: Es ist nicht ihr »eigenes« und damit potenziell »unberechenbar« in seiner Verhaltensweise.

#### Exkurs: Adoption in der Schweiz

Dass Julia und Lukas die Einzigen im Sampling waren, die sich für eine Adoption entschieden haben, ist kein Zufall, sondern eine durchaus adäquate Abbildung der Realität. Die Kopplung von »Familie« mit »genetischer Verwandtschaft« in der Schweiz wird auch durch die hiesige rechtliche Lage und ein Ungleichgewicht an »Angebot« und »Nachfrage«<sup>24</sup> perpetuiert. Das Adoptionsverfahren kann enorm zeit- und kostenintensiv sein, es

24 Dass grundsätzlich seit den 1980er-Jahren immer weniger Schweizer Kinder zur Adoption freigegeben werden, ist hauptsächlich auf den verbesserten Zugang zu Verhütungsmitteln und Schwangerschaftsabbrüchen zurückzuführen. Auch die gesteigerte Akzeptanz von aussereheli-

ist an diverse Bedingungen geknüpft und bringt ein ergebnisoffenes Verfahren mit sich. Neben formalen Faktoren wie Alter, finanzielle Rücklagen und Zivilstand der Wunsch-Adoptiveltern müssen Interessierte auch diverse Eignungsabklärungen bestehen. Damit kommt eine Adoption schon von vorneherein nur für sehr wenige Personen überhaupt in Frage.<sup>25</sup> Das schlägt sich auch in den Zahlen nieder: Im Jahr 2022 wurden insgesamt 442 Personen adoptiert, wovon es sich in mindestens 216 Fällen um eine Erwachsenenadoption handelt – es wurden nur 35 Kinder im Alter von 0–4 Jahren adoptiert. Zudem ist davon auszugehen, dass ein Grossteil dieser 35 Fälle auf Stiefkindadoptionen zurückzuführen ist – ein:e neue:r Partner:in adoptiert das Kind, welches in die Ehe gebracht wird, um eine Sorgerechtsbefugnis zu erhalten.<sup>26</sup> Diese Situation wurde vielfach in den Interviews reflektiert. Adoption wurde als mindestens genauso emotional herausfordernd verstanden wie die Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin. Hinzu kommt, dass selbst bei einer erfolgreichen Adoption nicht klar ist, von *was für einem* Kind man hinsichtlich der Merkmale Alter, Gesundheitszustand und Hautfarbe Eltern wird. Bereits in den 1990er-Jahren konstatierten Whiteford/Gonzalez (1995) für den US-amerikanischen Kontext »the decreased availability of healthy white infants for adoption« (29). Auch im Feld wird die schlechte Verfügbarkeit von Babys mit den begehrten Merkmalen (»gesund« und »weiss«) benannt: »Wenn du ein gesundes weisses Baby willst, wartest du extra lange« (Lorena).

Die Beschwerlichkeit dieses Weges scheint kein Bestandteil des allgemeinen Wissens der Schweizer Bevölkerung darzustellen, die davon auszugehen scheint, dass eine Adoption ein leicht bewältigbares Unterfangen darstellt (vgl. dazu auch Thorn/Rodino 2021: 24). Auch in der wissenschaftlichen Literatur wird der Weg zum Adoptivkind unterkomplex dargestellt: »adoption is highly complex and less straightforward than often assumed in scholarly literature« (Pérez-Hernández/de Proost 2024: 594). So werden Wunscheltern von Unbeteiligten immer wieder darauf hingewiesen, sie »sollen doch einfach adoptieren«. Viele der Interviewten schlossen die Adoption schon früh in ihrem Prozess als mögliche Option wieder aus, schlicht deswegen, weil das Verfahren zu lange und zu teuer für sie war. Wäre dies anders, hätten sich vermutlich auch mehr der Interviewten für diesen Weg entschieden. Ein Vergleich mit ähnlichen Untersuchungen, die bereits weiter zurückliegen oder die in anderen geografischen Kontexten durchgeführt wurden, liefern Indizien für das Zutreffen dieser Vermutung (vgl. dazu vergleichbare Studien aus den 1980er- und 1990er- Jahren für die USA Greil 1991; Sandelowski 1993; Webb/Daniluk 1999 und für Grossbritannien Franklin 2002).

Adoption als Möglichkeit, den Kinderwunsch von Personen mit eingeschränkter Fruchtbarkeit zu erfüllen ist damit nur scheinbar ein gangbarer Weg und stellt diskur-

---

chen Kindern und Alleinerziehenden begünstigt diesen Trend (vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/geburten-todesfaelle/adoptionen.html>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025).

25 Vgl. <https://www.bj.admin.ch/bj/de/home/gesellschaft/adoption.html>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

26 Vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/geburten-todesfaelle/adoptionen.html>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

siv zunehmend eine deviante Form der Familiengründung dar – und so fehlen auch entsprechende Rollenvorbilder.

#### 10.4 Theoretische Anschlüsse: Transzendierungsmomente als religiöse Kommunikation

Im Folgenden soll diskutiert werden, inwiefern sich die Transzendierungsmomente im Kontext von Kinderwunschbehandlungen oder von Adoptionsverfahren besser verstehen lassen, wenn Luhmanns Theorie zu religiöser Kommunikation herangezogen wird. Die Verbindung zu Luhmann mag an dieser Stelle zunächst überraschen: Der Systemtheoretiker befasste sich in seinen Werken grundsätzlich mit Religion auf einer Makroebene. Er wollte erläutern, welche Rolle Religion in modernen und gesamtgesellschaftlichen Kontexten zukommt. Luhmann interessierte sich dezidiert nicht für einzelne Individuen und ihre Handlungen innerhalb der Teilsysteme. Er abstrahiert menschliches Handeln sozusagen aus seiner Theorie heraus (vgl. Kleine 2016: 81) – das einzelne Individuum ist nicht einmal relevant für seinen Kommunikationsbegriff: »Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren« (Luhmann 2007: 31). Luhmann sei, so der Religionswissenschaftler Christoph Kleine (2016), für eine ethnologisch arbeitende Religionswissenschaft daher nicht anschlussfähig (vgl. 79). Überhaupt sei jeder Versuch, Luhmanns höchstkomplexe und abstrakte soziologische Theorie anhand der Empirie verständlich zu machen, schon im Vorhinein zum Scheitern verurteilt – sie würde dadurch »banalisiert, verliert ihre Originalität und ihre Erklärungskraft« (ebd.: 69). Es ist sicher zutreffend, dass Luhmanns Theorie nicht durch simplifizierte Darstellungen der Empirie verständlich gemacht werden kann. Ebenfalls richtig ist, dass sich Luhmann vor allem dafür interessierte, welche Funktion das »System Religion« in Bezug auf ihren Beitrag zur Stabilität der Gesamtgesellschaft einnimmt. Eine Anschlussfähigkeit seiner Systemtheorie für qualitativ-empirisch arbeitende Wissenschaften damit abschliessend zu negieren, erscheint vor dem Hintergrund bekannter Gegenbeispiele jedoch unverhältnismässig radikal. So kann die Funktion der Religion auf einer Makro-Ebene durchaus auch auf einzelne Organisationen (Mesoebene) bzw. Individuen (Mikroebene) adaptiert werden. Das konnte im 7. und 8. Kapitel bereits in Bezug auf Vogd (2012) für die Analyse von Ärzt:innen-Patient:innen-Interaktion sowie mit Verweis auf Lüddeckens (2018) für den Ent-Differenzierungs-Begriff nachgewiesen werden. Weder Vogd noch Lüddeckens ging es dabei darum, Luhmanns Systemtheorie in ihrer Gesamtheit zu erklären. Vielmehr zeigten die Autor:innen beispielhaft, wie einzelne Aspekte von Luhmanns Ausführungen fruchtbar weitergedacht und gewisse empirische Realitäten verstehbarer gemacht werden können.

Ein weiterer Grund dafür, an dieser Stelle auch auf Luhmann zu verweisen, besteht in dessen breiter Rezeption in der Religionswissenschaft und -soziologie. Durch eine Anbindung an seine Systemtheorie wird deutlich, dass die vorliegende Untersuchung anschlussfähig für (theoretische) Diskurse des Faches ist und es sich damit dezidiert um ein religionswissenschaftlich relevantes Thema handelt. Die breite Rezeption Luhmanns in der Religionswissenschaft kann u.a. dadurch erklärt werden, dass seine Imma-

nenz/Transzendenz-Unterscheidung weitaus weniger christlich-theologisch »kontaminiert« ist, als dies bei anderen Klassiker:innen beobachtbar ist. Sie ist gerade *nicht* an eine spezifische religiöse Semantik gekoppelt und damit auf einem analytisch weitaus abstrakteren und metasprachlicheren Niveau anzusiedeln, als dies etwa bei Unterscheidungen wie heilig/profan oder erlöst/verdammt der Fall ist. Religion kann sich in diversen Semantiken niederschlagen und »Transzendenz« muss sich nicht unbedingt auf einen christlichen »Gott« beziehen, sondern potenziell auch auf jegliche Vorstellungen ausserempirischer Realitäten (vgl. dazu die Stellungnahme von Kleine 2016).<sup>27</sup> Das passt auch zu den vorliegenden Daten, in denen sowohl Deutungen mit Bezug auf ein »klassisches« christliches Gottesbild und entsprechender Semantik vorkommen, als auch solche mit Bezug auf situative alternativ-religiöse Weltbilder.

Luhmann orientiert sich in seinen Erläuterungen zum Teilsystem Religion an der Leitunterscheidung Immanenz/Transzendenz. Diese Differenzierung wird durch *religiöse Kommunikation* vorgenommen. Wie bei allen seinen binären Codes kann der eine nur in Abhängigkeit vom anderen existieren; Transzendenz gibt es nur aufgrund der Differenz zur Immanenz. Anders ausgedrückt: Das Transzendente kann nur erzeugt werden über die Immanenz (vgl. Kleine 2016: 75f.). Dies geschieht im Teilsystem Religion auf besondere Art und Weise:

Im Falle von Religion ist Begründung nicht durch Ausschluß, sondern nur durch Einschluß des Gegenwertes [= Transzendenz, Anm. L.B.] zu erreichen, nicht wie Wahrheit durch Ausschluß von Unwahrheit, sondern durch Neubewertung aller Unterscheidungen in transzendenter Sinngebung (Luhmann/Kieserling 2002: 91).

Indem angenommen wird, dass Transzendentes existieren kann, wird dieses in die immanente Sphäre geholt. Dinge können folglich durch religiöse Kommunikation *neu* bewertet werden; ihnen kann ein transzendenter Sinn zugeschrieben werden. Diese »Dinge« fasst Luhmann als »Kontingenz«. Kontingenz ist »alles, was zwar möglich, aber nicht notwendig ist« (Luhmann 1982: 187). Damit meint er die unausweichliche Unberechenbarkeit (alltäglichen) Erlebens, dass Erwartbares auch anders ausfallen kann, dass man getäuscht werden kann. Somit kann Kontingenz auch als »Enttäuschungsgefahr« oder als »Notwendigkeit des Sicheinlassens auf Risiken« (Luhmann 1987: 31) verstanden werden. Im System Religion geht es mitunter darum, diese Kontingenz zu überwinden oder zu bewältigen (vgl. Kleine 2016: 78): Die Unberechenbarkeit und scheinbare (!) Zufälligkeit der Dinge wird erklärbar über eine transzendente Grösse – das kann »Gott« sein, muss es aber nicht (vgl. ebd.: 55). Religiöse Kommunikation wird nicht nur bei spezifisch »klassisch« religiösen Fragen oder nur durch religiöse Instanzen relevant. Sie schwingt auch in anderen Teilsystemen mit, sie ist theoretisch in jeglicher Kommunikation möglich (vgl. ebd.: 64). So beschreibt Luhmann: »Mehrdeutige Ereignisse oder relatives Unglück im Vergleich zum Wohlergehen anderer, Langeweile oder Wahnsinn können aequi-

27 Luhmann/Kieserling (2002: vgl. 77–80) betonen die Anwendbarkeit dieses Religionsverständnisses auch für nicht-christliche Religionen selbst explizit – so etwa für, wie sie es nennen, »primitive« Religionen. Kleine (2012) veranschaulicht die Anschlussfähigkeit des Immanenz/Transzendenz-Begriffspaares auch für buddhistische Kontexte (vgl. 61f.).

finale Ausgangslagen bilden für den Anschluß religiöser Erfahrungen« (Luhmann 1982: 35f.). Um diese mehrdeutigen Ereignisse erklärbar – oder eben: bestimmbar – zu machen, besteht die Funktion der Religion darin,

die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in das System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen (Luhmann 1982: 26).

Es geht bei der religiösen Kommunikation also darum, »Beliebigkeit der Veränderung« kognitiv auszuschließen, indem die in der immanenten Sphäre unausweichliche und unüberwindbare Kontingenz durch den Einschluss der Transzendenz ausgeschlossen werden kann. Genau das geschieht, wenn Wunscheltern mit ihrem (noch) nicht oder nicht mehr physisch wahrnehmbaren Wunschkind in Interaktion treten. Die Coping-Strategie, welche die in diesem Kapitel beschriebenen Individuen anwenden, bestand darin, die Unberechenbarkeit, Beliebigkeit und Zufälligkeit in Berechenbarkeit umzuwandeln oder die Ereignisse zumindest erklärbar zu machen. Das Moment der Transzendierung findet dann statt, wenn mit den fragmentierten Körpern oder auch den fehlgeborenen Kindern eine emotionale Verbindung eingegangen wird, ihnen ein Bewusstsein oder eine »Seele« zugesprochen wird. Was sie »tun« – sich (nicht) weiterentwickeln, sich (nicht) in der Gebärmutter einnisten, (nicht) geboren werden – wird erklärbar: Es gibt noch einen weiteren Willen, der den Lauf der Dinge mitbestimmt, und dieser Wille liegt ausserhalb der empirischen Realität: die Seele der Embryonen, Gott, die Natur. Dasselbe kann im Kontext der Adoption geschehen. Dass *gerade diese* Kinder zu den eigenen werden, lässt sich als Produkt des Zufalls – als etwas Kontingentes – nur dann ausschließen, wenn eine transzendente Grösse in die immanente Welt integriert wird, die eine bestimmte Familienkonstellation vorhergesehen hat.

Interessanterweise hat sich aber gezeigt, dass Kontingenzbewältigung von den Wunscheltern gar nicht immer erstrebt wurde. Manchmal wurde auch das Gegenteil zur bevorzugten Art des Umgangs mit der Situation, nämlich die Option der *Beliebigkeit*. Das geschah im vorliegenden Sampling etwa dann, wenn Rahel explizit *keine* Beziehung zu ihrem (eingesetzten) und genetisch nicht-einwandfreien Blastozysten aufbaute; wenn Lea, Jana, Anja, Julia und Lukas bewusst *kein* pränatales Bonding zu den Frühschwangerschaften etablierten; wenn Vera ihre körperliche Kondition als biologischen Zufall und nicht als Schicksal deutet; wenn Reto und seine Frau die Totgeburt als »Unfall« und nicht etwa als eine Strafe von transzendenter Seite her deuten. In diesen Situationen geschieht eine Ent-Transzendierung, und ohne den Pol der Transzendenz gibt es entsprechend auch keine Immanenz. Eine religiöse Kommunikation wird in diesen Kontexten bewusst nicht vorgenommen. Damit gelang es den Interviewten, sich vor emotional verheerenden Enttäuschungen zu bewahren oder einem Gefühl der Selbstverschuldung an der Situation vorzubeugen.

Die Betrachtung des Forschungsfelds aus der Perspektive von Luhmanns Systemtheorie bzw. seinen theoretischen Konzepten von »Religion« führt vor Augen, dass diese gerade für empirische Arbeiten mit einem breiten Religionsverständnis anschlussfähig sein können. Anders ausgedrückt: Aus einer Luhmannschen Perspektive lässt sich

»Religion« in diesem Kontext leichter als solche identifizieren als aus anderen, die enger an ein (christliches) Transzendenz- oder Heiligkeitsverständnis geknüpft sind. Das bedingt aber, seine Perspektive um menschliche Akteur:innen zu erweitern. Einer der häufigsten Kritikpunkte an der Systemtheorie besteht schliesslich darin, dass er Individuen keinerlei Handlungsspielraum einräumt und entsprechend keine Begrifflichkeiten für sie bereithält. So muss stets die Frage gestellt werden, ob das, was auf einer Makroebene plausibel erscheint – hier: welche Funktion Religion für die Stabilität einer ausdifferenzierten Gesellschaft erfüllt – auch auf ein Mikrolevel übertragen werden kann. Dies kann für das vorliegende Untersuchungsfeld bestätigt werden: Individuen mit unerfülltem Kinderwunsch nutzen religiöse Kommunikation und die Differenzierung zwischen Immanenz und Transzendenz situativ – je nachdem, ob ihr Ziel darin besteht, Kontingenz zu überwinden oder darin, Kontingenz als intellektuelles Mittel einzusetzen, um sich zum emotionalen Selbstschutz von dem Geschehenen zu distanzieren. Auch die situative Adaption dieser Strategie kann als ein wesentlicher Aspekt des *Doing* unerfüllter Kinderwunsch verstanden werden.<sup>28</sup>

---

28 Auf andere kulturelle Kontexte angewendet zeigt sich, dass die Differenzierung von Transzendenz und Immanenz nicht immer trennscharf greift. In »Haunting Images« veranschaulicht Tine Gammeltoft (2014), dass Ungeborene für vietnamesische Frauen gleichzeitig auf einer transzendenten als auch auf einer immanenten Ebene eine Rolle spielen. Sie erleben sie in ihrem Alltag als wirksam – etwa als Geister oder Seelen, die emotional und moralisch präsent bleiben.