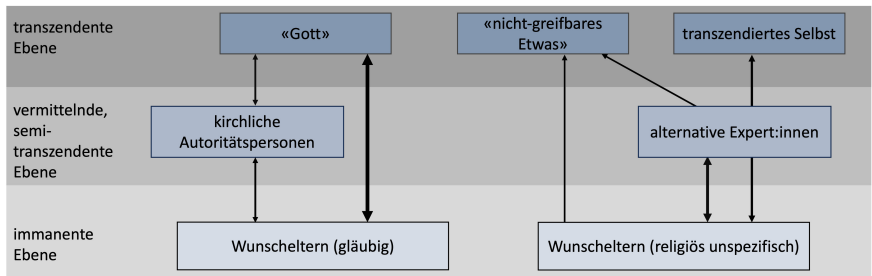


9. Einbezug transzendenter Entitäten

Nahezu alle interviewten Wunscheltern bezogen in verschiedenem Umfang transzendente Entitäten in ihre Deutungszuschreibungsprozesse mit ein. Diese transzendenten Entitäten zeichnen sich dadurch aus, dass die Wunscheltern ihnen eine übergeordnete Position und Autorität zuschrieben. Sie gehen folglich davon aus, dass »jemand« oder »etwas« die Macht hat, in einem bestimmten Umfang in ihr Leben »einzugreifen« bzw. die Situation der ungewollten Kinderlosigkeit zu verändern. Im Folgenden werden diese Entitäten als *Transzendenz* und als *semi-Transzendenz* benannt. Der Status der »semi-Transzendenz« ergibt sich daraus, dass den entsprechenden Personen aufgrund ihres Wissens und/oder aufgrund ihrer Beziehung zur transzendenten Ebene eine herausragende Position eingeräumt wird. In beschränktem Umfang wird ihnen zugestanden, vergleichbare Handlungen vorzunehmen wie eine transzendente Grösse (z.B. jemanden »freisprechen«). Ausserdem wird ihnen teilweise ein privilegierter Zugang zur transzendenten Ebene zugeschrieben.

In der untenstehenden Grafik (Abb. 2) ist dargelegt, »wer« diese (semi-)transzendenten Rollen einnehmen kann und wie die unterschiedlichen Ebenen miteinander in Beziehung stehen. Die Grafik reflektiert die Perspektive der Wunscheltern und visualisiert entsprechend eine emische Sichtweise.

Abb. 2: Beziehungsnetz Interaktion mit Transzendenz



Quelle: eigene Darstellung

Es gibt in diesem Fall eine auffallend klare Trennung zwischen dem Teil des Samplings, der sich als gläubig identifiziert, und dem Teil, der sich religiös nicht spezifisch verortet. »Gott« und »kirchliche Autoritätspersonen« haben ausschliesslich eine Relevanz für Evangelikale, während alternative Expert:innen, das »transzendente Selbst« sowie das »nicht-greifbare Etwas« exklusiv für diejenigen relevant wurde, welche im Selbstbild nicht religiös sind. Die Pfeile geben erstens Aufschluss darüber, welche Bedeutung der Bezugnahme auf die transzendente Entität zugeschrieben wird (je dicker die Pfeile sind, desto relevanter) und zweitens über deren Qualität: Unidirektionale Pfeile drücken eine lediglich einseitige Bezugnahme aus, während bidirektionale Pfeile den Wert einer zugeschriebenen Reziprozität darstellen.

Auf der linken Seite ist die Sichtweise evangelikaler Wunscheltern abgebildet. Die wichtigste Bezugnahme auf eine Transzendenz wird als reziprok und daher als direkte Interaktion zwischen ihnen selbst und »Gott« wahrgenommen, hauptsächlich über das Gebet. Für Berger/Luckmann (1966: 40) ist *Reziprozität* ein hervorgehobenes Merkmal von Sprache: In sozialen Interaktionen erhalten Dialogpartner:innen »kontinuierlich und wechselseitig Zugang zum Denken des Anderen« (Abels 2020: 190). Auch für Georg Simmel (1989ff.), dessen Ausführungen häufig als soziologische Grundlage für den Interaktionsbegriff herangezogen werden, steht Interaktion für »Wechselwirkung«. In der Wahrnehmung von Evangelikalen handelt es sich beim Gebet also tatsächlich um eine soziale Interaktion, denn sie treten mit Gott in eine *wechselseitige* Form der Kommunikation. Gott fungiert als Dialogpartner sowohl als Adressat wie auch als Adressant. Im Gebet sprechen sie mit ihm und gehen davon aus, dadurch auch Zugang zu seinem »Denken« zu erhalten – seine »Antworten« nehmen sie auf verschiedene Arten wahr (vgl. 9.1). In einem geringeren Umfang nehmen auch kirchliche Autoritätspersonen (konkret Pastoren und Seelsorger:innen) der entsprechenden Gemeinden eine wichtige, semi-transzendente Rolle ein. Sie sind vor allem relevant als Vermittelnde zwischen den Wunscheltern und Gott, weil ihnen ein privilegierter Zugang zur Transzendenz Gott zugeschrieben wird. Kirchlichen Autoritätspersonen wird jedoch auch unabhängig von ihrer Vermittlungsrolle eine hervorgehobene Bedeutung zugeschrieben. Ratschläge, die von Seelsorgenden an evangelikale Wunscheltern herangetragen werden, haben für diese möglicherweise einen besonderen und handlungsleitenden Wert (vgl. 9.2).

Auf der rechten Seite wird illustriert, wie der andere, nicht spezifisch religiöse Teil des Samplings mit der semi-transzendenten Ebene interagiert und die transzendente Ebene miteinbezieht. Die Pfeile in Richtung der transzendenten Ebene sind nicht reziprok und drücken sich entsprechend nicht als Austausch aus, was – wie sich zeigen wird – einen grossen Einfluss darauf hat, wie stark deren Einbezug in die Deutungszuschreibungen als Ressource dienen kann. Ausserdem sind die Pfeile grundsätzlich weniger dick. Der Einbezug transzendenter Entitäten kann für religiös Unspezifische zwar ebenfalls wichtig werden, jedoch nicht für alle – es gab auch vereinzelt Interviews, in denen sich semantisch keine solchen Referenzen festmachen liessen. Wenn sie geschieht, dann auch nicht in einer durchgehenden Konsequenz. So beziehen sich die Wunscheltern in ihren Bedeutungszuschreibungen situativ auf ein nicht näher definiertes und semantisch variables »Etwas« (beispielsweise auf »die Natur« oder »das Universum«), um sich ihre Situation (die nicht stattfindende Reproduktion) erklärbarer zu machen (vgl. 9.3). Wichtiger war für viele der Austausch mit alternativen Expert:innen (wie Yogaleh-

rer:innen oder Heilpraktiker:innen), die sich u.a. auch auf die »Natur« u. dgl. beziehen. Es sind insbesondere das ihnen zugeschriebene Wissen und die persönliche Erfahrung, welche sie für Wunscheltern zu autoritativen Persönlichkeiten machen. Sie vertreten häufig die Prämisse, dass ihre Klient:innen vermehrt wieder zu »sich selbst finden« müssen, um die »wahren«, »inneren« Bedürfnisse zu identifizieren. Das kann sich semantisch beispielsweise in der »inneren Mutter« oder dem »wahren Ich« ausdrücken. Wer es schafft, Zugang zu seinem transzendenten Selbst zu finden, der ist gemäss dieser Vorstellung auch eher in der Lage, »sich selbst zu heilen«. Die alternativen Expert:innen gewähren den Wunscheltern über verschiedenste Techniken (Hypnose, Yoga, Atemtechniken usw.) so also den Zugang zu ihrem transzendenten Selbst (vgl. 9.4). In Unterkapitel 9.5 wird die empirisch relevante Frage nochmals aufgegriffen, wie alternative Expert:innen für Wunscheltern zu autoritativen Figuren werden und welche Ambivalenzen diese Beziehung hervorbringen kann. Dies wird durch den Rückgriff auf den Charisma-Begriff bei Weber und Hervieu-Léger diskutiert.

9.1 Gott

Die evangelikale Lebensführung umfasst idealtypischerweise den ganzen Alltag; jeder Bereich des Lebens wird durch den Glauben beeinflusst: »der Alltag wird [...] theologisiert« (Hoberg 2017a: 211). Zu dieser »Theologisierung des Alltags« gehört auch die regelmässige Interaktion mit einer Transzendenz, die in der Regel objektsprachlich als »Gott«, »Herr« oder »Jesus« realisiert wird. Die Gläubigen gehen davon aus, dass dieser »Gott« sowohl in ihrem Alltag als auch in aussergewöhnlichen Situationen wirkt und sie lenkt, und entsprechend pflegen sie eine intensive und persönliche, ja geradezu intime Beziehung zu ihm (vgl. ebd., vgl. auch Buchard 2014a: 81). Das unterscheidet die Evangelikalen fundamental von den religiös Unspezifischen im Sampling: *Alle* Aspekte des Kinderwunsches sind konsequenterweise auch mit ihrem individuellen Glauben verwoben. Religiöse Deutungen kommen nicht erst dann zum Zug, wenn andere – wie etwa medizinische – nicht mehr als befriedigend erlebt werden, und mit der als transzendent erachteten Entität wird nicht nur dann in Interaktion getreten, wenn beispielsweise herausfordernde Entscheidungen oder Lebenskrisen anstehen. In diesem Sinne können die evangelikalen Interviewpartner:innen als konsequenter und absoluter in ihrer Deutung verstanden werden als die religiös Unspezifischen (vgl. dazu die nachfolgenden Unterkapitel 9.3 und 9.4). Das bedeutet *nicht*, dass sie in ihren Bedeutungszuschreibungen immer kohärent sind. Ihr unerfüllter Kinderwunsch bestimmt nicht nur ihre Identität als Eltern oder eben Nicht-Eltern, sondern beeinflusst auch ihre Identität als christliche Gläubige. Als solche sehen sie sich zusätzlich mit der Aufgabe konfrontiert, zu ergründen, warum Gott ihnen die Elternrolle (gegenwärtig) nicht zugesteht. Insofern müssen sie immer eine doppelte Reflexionsleistung vollbringen und die beiden Themen sinnhaft aufeinander beziehen. Dabei kommt es zu Aushandlungsprozessen, die sich im Laufe eines langjährigen unerfüllten Kinderwunsches entwickeln und deren individuelle Ergebnisse sich verändern können.

Das Datenmaterial zeigt, dass es den Gläubigen meistens gelingt, diese beiden Themen sinnhaft miteinander in Einklang zu bringen – unabhängig davon, ob ihr Kinder-

wunsch schlussendlich erfüllt worden ist oder nicht. In ihrer Interaktion mit Gott lassen sich Ressourcen auf insgesamt vier verschiedenen Ebenen festmachen. Im Gebet – der häufigsten Form, in welcher Interaktion mit Gott stattfindet – und im Ausmachen von »Zeichen«, die Gott ihnen sendet, finden sie erstens konkrete und individuelle Handlungsanweisungen in herausfordernden (Entscheidungs-)Momenten (vgl. 9.1.1). Zweitens kann durch die Annahme eines allmächtigen Gottes ein Stück weit die Verantwortung auf ihn übertragen werden (vgl. 9.1.2), drittens kann Gott als empathischer Zuhörer auftreten, wodurch die Gläubigen sich als verstanden und ihre Gefühle als validiert wahrnehmen können (vgl. 9.1.3). Schliesslich, viertens, kann der Interaktion mit Gott auch eine explizit performative Wirkung zugeschrieben werden, wenn davon ausgegangen wird, dass sie selbst Gottes Wirken durch ihr eigenes intensives Glauben und durch Beten mitbeeinflussen können (vgl. 9.1.4).

9.1.1 »Gott, schenk du mir eine Antwort«: individuelle Handlungsanweisungen

Sowohl die Interviewdaten als auch bisherige Forschung zu Evangelikalen (vgl. insbes. Buchard 2014a; Czarnecki 2022; Hoberg 2017a) zeigen, dass die Bibel für viele von ihnen eine Art initiale Anlaufstelle darstellt, um daraus Handlungsanleitungen für alltägliche und ausser-alltägliche Lebenssituationen abzuleiten. Wo ein Transfer der Aussagen der Bibel auf die aktuelle und individuelle Lebenssituation nicht gelingt – etwa, weil die Situation zu komplex ist oder weil die Texte keine eindeutigen Vorgaben machen – wird das Gebet relevant. Dieses Interaktionssetting benennt Hoberg (2017a) als »Zwiesgespräch mit Gott« (212). Der Ausdruck ergibt auch für das vorliegende Sampling Sinn. Wenn die Interviewten mir von Situationen berichteten, in denen sie mit Gott in Kontakt traten, beschrieben sie eine reziproke Gesprächssituation.¹ Das zeigte sich besonders ausgeprägt bei Sonja und Sabine:

ich habe schon als junge Frau gelernt, [...] mit Jesus zu reden, also so natürlich wie ich mit dir spreche (Sabine)

da habe ich mir wirklich nochmals Zeit genommen mit Gott, einfach den Sommer lang dort habe gesagt »Herr, schenk du mir eine Antwort, einfach eine, die ich verstehe, was dran ist, wir wollen den Kinderwunsch nicht begraben, aber einfach WISSEN, ob für uns jetzt, für mich fertig ist mit medizinischer Hilfe« (Sabine)

Gott [hat] mir gezeigt »hey, es ist gut, wenn du aufhörst mit dem Thema« (Sonja)

ich habe dann auch Gott gefragt bei den [fehlgeborenen] Zwillingen »wen wolltest du« (1) und dann habe ich die Namen [Name] und [Name] aufs Herz gelegt erhalten (Sonja)

Gott wird als Interaktionspartner angenommen, der – wie ein menschlicher Gesprächspartner – mit den Gläubigen »spricht«, ihnen etwas »zeigt«, den man etwas »fragen«

1 Vgl. zur Reziprozität zwischen Gott und gläubigen Evangelikalen auch die Publikation von Tanya Luhrmann (2012): »When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God«.

kann. Gebete werden auch verstanden als eine Art Beziehungspflege, die dabei helfen kann, ihn und seinen Plan für ein entsprechendes Individuum besser zu verstehen. Sabine hat sich mit Gott »Zeit genommen« und um eine Antwort gebeten. »Antworten« »kann Gott ›physisch‹, ›spirituell‹, oder auch ›verbal‹« (Buchard 2014a: 95, Herv. i. O.). Diese Art des Feedbacks kann zusammenfassend als »Zeichen« benannt werden (vgl. ebd.: 94). Evangelikale, die sich in als herausfordernd wahrgenommenen Lebenssituationen befinden und gewichtige Entscheidungen treffen müssen, suchen in ihrem Alltag nach Zeichen oder Hinweisen dazu, dass Gott mit ihnen in Interaktion tritt. Im US-amerikanischen Sampling von Czarnecki (2022) beispielsweise beschrieb eine Frau, wie sie ein solches Zeichen als »göttlich« identifizierte. Ihre medizinischen Behandlungen habe sie 100 Dollar monatlich gekostet, was sie finanziell herausforderte. Sie fragte Gott, ob sie es weiter versuchen solle, und erhielt – prompt – einen Brief von ihrer Autoversicherung. Diese teilte ihr mit, dass ihr eine Gebühr über 300 Dollar erlassen werde. Entsprechend war für sie klar, dass Gott ihr diese 300 Dollar zugesprochen hat, um drei weitere Monate in die Kinderwunschbehandlungen zu investieren. Eine andere Frau erklärte, dass nur die »divine intervention« sie dazu gebracht habe, zu verstehen, dass sie mit den Behandlungen aufhören sollte (vgl. ebd. 101–103). Darauf verwies auch Sonja, die mittels minimalinvasiver medizinischer Behandlungen viele Jahre versucht hat, Kinder zu bekommen, bis Gott ihr mitteilte, dass sie nun aufhören dürfe und solle (»hey, es ist gut, wenn du aufhörst mit dem Thema«). Sabine erhielt ihre Antwort dahingehend, als dass ein Pastor ihr konkrete Hinweise und Handlungsanleitungen vermittelte. Der Pastor habe wiederum ein Zeichen Gottes erhalten, dass er sich um Sabine und ihren Mann kümmern soll (s.u.).

Zentral für die Deutungsmuster der Evangelikalen ist, dass selten angestrebt wird, objektive und absolut richtige oder falsche Antworten zu finden. Grundlegend ist vielmehr der Gedanke, dass Gott oder Jesus für jedes Individuum einen individuellen Plan für ein glückliches Leben vorhergesehen hat. Was für eine Person richtig oder falsch ist, ist nicht unbedingt auf eine andere übertragbar. Jede:r soll selber herausfinden, wie Gott im Leben des Einzelnen wirkt (vgl. Hoberg 2017a; Liebsch 2001, vgl. auch 11.2.2). Das verbalisiert Sabine sehr konkret:

das Glück ist nicht das Kind, das Glück ist im guten Plan, den Jesus für mich hat, zu finden, die Erfüllung ist dort zu finden in diesem Weg, den er vorbereitet hat, den ich gehen darf (Sabine)

Interessanterweise zeigt die Empirie, dass das Gebet als Interaktionsmoment gar nicht immer nur als »Zwiegespräch« im Sinne eines Austausches zwischen zwei Kommunikationspartner:innen verlaufen muss. Alle der befragten evangelikalen Interviewpartner:innen sahen ihre Beziehung zu Gott (oder Jesus) nicht ausschliesslich als isolierte Zweierbeziehung, sondern auch als etwas, was sie mit anderen teilen wollten. Dies geschah vor allem im Rahmen von Betroffenennetzwerken oder privaten Kreisen. Sabine hat einen solchen Kreis organisiert. Im Interview erzählt sie, dass dort *gemeinsam* gebetet, über die individuellen Schicksale nachgedacht sowie Emotionen zugelassen werden und vor allem der Frage nachgegangen wird, ob die Einzelnen die göttlichen Zeichen richtig deuteten. Sabine führt aus:

ich hab da mal ein Treffen initiiert, das wir mehrmals gemacht haben, wo wir uns ermutigt haben, jede Frau hatte das, habe ich gemerkt, hatte irgendwie etwas anderes im Herz und Ermutigungen von Gottes Wort für ihren Kinderwunsch, (1) mhm, da haben wir gesagt, wir nehmen uns die Zeit, um uns regelmässig zu ermutigen im Glauben, aber auch zusammen zu weinen oder zusammen uns erzählen, was uns gestresst hat und so hatte ich dann ein wenig eine eigene Gruppe (Sabine)

jeder hat ein wenig eine andere Meinung und da muss man einfach selbst wissen, WO hat man den Frieden, wie kann man es vor Gott verantworten mit seinem eigenen Glauben vor Jesus (Sabine)

ich kenne auch Paare, die mit Jesus unterwegs sind, die VOLL im Glauben leben und die haben IVF gemacht, Kinder bekommen und Frieden über ihre Entscheidungen, die sie da getroffen haben, also vor sich und vor Gott, und für sie sind das stimmige Wege, darum muss eben jedes Paar für sich sehen »habe ich den Frieden darüber, ist das der Weg für mich mit allen Für und Dawider« und, und die leben glücklich und VOLL mit Jesus und, ja, im Glauben, dass das der richtige Weg für sie ist und sie haben dann Wunder erlebt, darum haben wir für UNS herausfinden müssen, was ist unser Weg (Sabine)

Alle tragen »etwas anderes im Herz«, werden von verschiedenen »Ermutigungen von Gottes Wort« angetrieben und gelangen womöglich zu divergierenden Handlungsanleitungen. Das führt auch dazu, dass einige in der Gruppe die künstliche Befruchtung als »richtigen Weg« erachten, während diese für andere – wie etwa für Sabine – nicht in Frage kam. Trotzdem bildet die Gruppe aufgrund der Verbindlichkeit des transzendenten Referenzrahmen eine kohärente Einheit. Dass die »richtige« Antwort *ausschliesslich* durch die Deutung göttlicher Zeichen gefunden werden kann, ist eine unverhandelbare Abmachung, an die sich alle Teilnehmenden stillschweigend halten müssen. Anders ausgedrückt zeigt sich hier, dass zwar jeder Frau die Freiheit zugestanden wird, sich für oder gegen die Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin zu entscheiden (»da muss man einfach selbst wissen«), die Legitimation *muss* jedoch über eine Referenz auf eine transzendente Grösse (Jesus bzw. Gott) erfolgen. Nur so wird gewährleistet, dass die Gruppe der Gläubigen als kohärente Grösse fortbestehen kann, auch wenn sie keine einheitlichen Entscheidungen treffen bzw. Handlungen vollziehen.²

Auch die anderen evangelikalen Interviewpartner:innen beschrieben, dass sie im Rahmen des Austauschs mit konfessionsgebundenen Selbsthilfegruppen bei der Entscheidungsfindung für oder gegen eine künstliche Befruchtung nicht auf Ablehnung stiessen. Die beiden Paare, die eine christliche Selbsthilfegruppe als Verein gegründet haben, beschreiben einen vergleichbaren Ansatz: Jede:r muss eine »eigene Antwort« finden. Auffallend ist aber dennoch, dass sich alle *gegen* eine solche entschieden – nur Bianca und Nadine zogen die künstliche Befruchtung zumindest in Betracht. Sonja erläuterte im Gespräch, sie habe allgemein Mühe mit der Vorstellung einer künstlichen Befruchtung. Das Argument der überzähligen Embryonen (vgl. 10.1.3) – also des

2 Vgl. zur gemeinschaftlichen Validation des eigenen Glaubens Hervieu-Léger (2004).

menschlichen Erschaffens und Vernichtens von »Leben« – scheint entsprechend trotzdem eine gewisse Wirkungskraft zu haben und steht womöglich teilweise im Konflikt mit der Vorstellung, dass jede:r eine individuelle Antwort finden soll und kann.

9.1.2 »Gott, jetzt bist du dran«: »Abgabe« der Verantwortung

Eine zweite Ressource, die die interviewten Gläubigen in der Interaktion mit Gott fanden, bestand in einer gefühlten Abgabe der Verantwortlichkeit für das eigene Schicksal. Damit ist keineswegs eine einmalige »Übergabe« eines Verantwortungsgefühls gemeint, die die Gläubigen vor jeglicher Selbstverantwortung oder Reflexion bewahrt. Viel eher geht es einerseits um die konkrete Verbalisierung der Gewissheit, dass alles, was passieren wird, einem göttlich vorhergesehenen Plan entspricht, und andererseits um eine nachhaltige und langfristige Reflexion dessen, warum auch die Situation so, wie sie *jetzt* ist, »gut« ist.

Sabine und Fabian blicken in den folgenden Ausschnitten auf Momente zurück, in denen sie ihren Gottesglauben als Ressource fassten und sich gestärkt fühlten, obwohl es sich um emotional herausfordernde Situationen handelte:

und dann haben wir wie zu zweit [als Ehepaar] uns Zeit genommen im Gebet, dann einfach den ganzen Kinderwunsch in Gott gelegt, vor seinen Thron gelegt, Jesus in die Hand gelegt, und gesagt, wir begraben nicht den Kinderwunsch, aber wir beschliessen auch miteinander, wir haben das gemeinsam gemacht, jetzt nehmen wir keine medizinische Hilfe mehr in Anspruch (Sabine)

das ist ja auch etwas, das ja dann auch Frieden [...] geben kann, aber dass man dort, das ist jetzt in diesem Sinn von auch Übergeben und sagen ja »jetzt bist du [Gott] dran«, das ist jetzt in diesem Sinne etwas, das, äh, (1) wichtig ist uns und das uns Halt gegeben hat (Fabian)

Sowohl Sabine als auch Daniela und Fabian nahmen zunächst eine wenig invasive Form der medizinischen Hilfe in Anspruch. Nach einer gewissen Zeit mussten sie sich fragen, ob sie weitermachen oder die Behandlungen stoppen sollten. Beide kamen zum Schluss, dass die Inanspruchnahme medizinischer Hilfe nicht ihrem Weg zum Ziel entspricht. Diese Entscheidung zu fällen, war für beide eine Art Zugeständnis: Sie haben alles in ihrer Macht Stehende versucht – sie haben finanzielle, zeitliche und emotionale Ressourcen in die Behandlungen gesteckt, für den Fall, dass es Gottes Plan für sie gewesen ist, ihnen *durch* reproduktionsmedizinische Verfahren Kinder zu schenken. Da dies nicht der Fall zu sein gewesen schien, gab es auch keine Notwendigkeit mehr, es auf diesem Weg weiter zu versuchen. Gleichzeitig entschieden sie in diesem Moment *nicht*, dass das auch bedeuten muss, dass Gott für sie keine Kinder vorgesehen hat. In einem metaphorischen und gleichzeitig performativen Akt der Übergabe der Verantwortung (den Kinderwunsch vor »seinen Thron legen« bzw. ein »Übergeben und sagen »jetzt bist du dran«) traten sie die Entscheidung über ihre Zukunft als kinderloses oder kinderreiches Paar in die Verantwortung Gottes ab.

Dieselbe Deutung findet sich auch in den Reflexionen von Evangelikalen, die sich auf die gegenwärtige Situation beziehen und in der sie mit dem Kinderwunsch abgeschlossen haben – sei es, weil sie Eltern geworden sind oder weil sie endgültig davon ausgehen, dass sie ein Leben ohne Kinder führen (werden). An dieser Stelle im Prozess geht es nicht mehr darum, Gott »freien« Handlungsspielraum zu gewähren, um ihn in seinem Sinne wirken zu lassen. Der Fokus liegt nun darin, in der Situation, wie sie eben ist, einen göttlichen Plan zu erkennen. Einige der evangelikalen Interviewpartner:innen reflektierten dies auf einer eher allgemeineren Art, wie etwa Tobias, Julia oder Daniela:

Gott hat für mich halt einen anderen Plan, [...] auch irgendwie die Abhängigkeit von Gott, irgendwie auch dankbar zu sein und zu sagen »und das nehmen wir auch noch und das gehört in mein Leben und es ist gut so« (Tobias auf *livenet*³)

das Vertrauen haben, dass Gott WEISS, was ich mir wünsche oder was ich BRAUCHE, ähm, und uns das gibt (Julia)

er hats im Griff und er könnte es machen und er muss aber nicht das machen, was wir wollen, und, und wahrscheinlich ist es gut, ist es gut so (Daniela)

Bei allen dreien wird klar, dass sie »wissen«, dass ihre momentane Situation, so wie sie sich gestaltet, »gut« ist und einer göttlichen Vorhersehung entspricht. Sie können aber noch nicht konkret artikulieren, woran sie dies festmachen: Gott hat offensichtlich einen anderen Plan vorgesehen als denjenigen der Elternschaft, und es ist auch klar, dass die Existenz eines solchen Planes nicht angezweifelt wird. Gott hat es »im Griff« und er »weiss«, was die Gläubigen brauchen. Sie selbst wissen es aber womöglich noch nicht oder können es zumindest noch nicht in Worte fassen. Markus und Andreas – deren Kinderwunsch schon länger zurückliegt – sind konkreter in ihren Aussagen:

da habe ich dann immer mehr den Sinn gesehen hinter dem Leben, dass Gott mich wie für diese Aufgabe bestimmt hat, dass wir jetzt halt eben die geistige⁴ Elternschaft haben und dass ich dort auch gespürt habe, dass, ähm, ja, dass man wirklich Menschen, also junge jetzt, sehr eine intensive Beziehung zu ihnen haben und sehr eine enge, fast eben wie Eltern, also dass wir für sie wie, wie Eltern sind oder wie Gasteltern oder, und ich denke mir, das ist jetzt das wo, wo ich jetzt meine Aufgabe auch drin sehe, wo Gott mich hineingestellt hat, nicht dass ich Vater bin und eigene Kinder habe, sondern dass ich jetzt halt, äh, eben, geistig der Vater bin (Markus)

alle meine Erfahrungen SONST mit Gott (1) sind immer so gewesen, dass er, äh, zu seinen Versprechungen steht, (1) dass er zu mir steht, dass er mich bedingungslos annimmt, (1) meine Gotteserfahrung ist eigentlich immer in diese Richtung gewesen und darum ist für mich, als ich mich dann mal ENTSCIEDEN habe, ist es mir relativ leicht [Original: ring] gefallen zu sagen »okay, (1) ich glaube dir Gott, dass du mit mir, dass

3 Beitrag vom 01.06.2021, online verfügbar unter: https://www.livenet.ch/themen/people/erlebt/391515-unerfuellter_kinderwunsch_ist_schmerzhaft.html, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

4 Gemeint ist vermutlich sowohl hier als auch weiter unten im selben Zitat nicht »geistig«, sondern »geistlich«.

du mir ein erfülltes Leben schenken willst, auch in diesem Zerbruch und in Sachen, die einfach nicht so sind, wie ich mir das vorstelle«, (1) und mich bewusst dieser Spannung stelle, (1) dass das einfach ein Teil ist von meinem Leben, (1) [...] und in dem haben wir wie ein »JA« zu diesem Zerbruch gehabt (Andreas auf *livenet*⁵)

Beide, sowohl Markus wie auch Andreas, berichten im Interview, dass sie sich selbst durchaus in der Rolle eines Vaters gesehen und gemerkt hätten, dass ihnen diese liegt. Auch wenn beide keine Väter geworden sind, so können sie doch eine vergleichbare Rolle einnehmen. Sie beide sprechen die »geistliche Elternschaft« an, die sie für jüngere Mitglieder ihrer jeweiligen Gemeinden übernehmen. Damit etablierte sich für sie ein Eltern-Kind-gleiches-Verhältnis (Markus drückt es aus als »fast wie Eltern«). Markus und Sonja nehmen zusätzlich »Wandergesellen« auf, um diese Rolle auszuleben. Andreas' Formulierung zeigt zudem, dass er von seiner Entscheidung, »Gott zu glauben«, langfristig profitieren konnte. Er konnte seine Situation nicht nur einfach akzeptieren, sondern sie als wichtigen und identitätsstiftenden Bestandteil seines Lebens als etwas Positives annehmen. Zu diesem »Zerbruch«, wie er es nennt, der ja eigentlich etwas ursprünglich Negatives impliziert, habe er ein »Ja« gefunden.

Bereits in Studien, die zu früheren Zeiten oder zu anderen geographischen und religiösen Kontexten durchgeführt wurden, konnten vergleichbare Narrative als potenzielle Coping-Strategien identifiziert werden (vgl. z.B. Greil 1991 für christliche US-Amerikaner:innen in den 1980er-Jahren, Hiadzi/Boafo/Tetteh 2021 für den ghanaischen Kontext, Roudsari/Allan/Smith 2014 für iranische und englische Muslim:innen und Christ:innen). Die genannten Studien konstatieren jeweils, dass Religion insofern eine Ressource darstellen kann, als dass ein Verantwortungsgefühl abgegeben werden kann, weil Gott als zuständige Instanz auserkoren wird. Das kann durch die vorliegenden Daten zwar bestätigt werden, es bildet die Komplexität der Reflexion Betroffener jedoch nur bedingt ab. Die Vorstellung einer »Abgabe der Verantwortung« lädt zur Vermutung ein, dass es sich gläubige Menschen »leicht machen« würden, weil sie eine einfache Antwort auf die komplexe Frage des »Warum?« gefunden haben. Dieses Framing begegnete auch mir, wenn ich fachfremden Bekannten von meinem Projekt erzählte. Es hat sich allerdings gezeigt, dass es sich die Wunscheltern alles andere als »leicht« gemacht haben, zu einer zufriedenstellenden Antwort zu gelangen und dass dahinter ein mehrjähriger Reflexionsprozess steht. Dieser Prozess beginnt beispielsweise bei der Entscheidung, die medizinischen Behandlungen zu stoppen und damit die (vermeintliche) Kontrolle über die Situation ein Stück weit abzugeben. Eine weitere emotionale Leistung besteht darin, darauf zu vertrauen, dass die (aktuelle) kinderlose Situation so schon ihre Richtigkeit hat und nach entsprechenden »Zeichen« zu suchen, dass sie auf dem richtigen Weg sind. Schliesslich gelingt es ihnen womöglich sogar – wiederum durch eine Referenz auf ihr Vertrauen in Gott –, die Situation ins Positive umzudeuten. Diese emotionalen Leistungen erbringen sie durch aktive Bedeutungszuschreibungen und Interaktionen mit einer transzenten Grösse – durch ihr individuelles *Doing* unerfüllter Kinderwunsch.

5 Beitrag vom 01.06.2021, online verfügbar unter: https://www.livenet.ch/themen/people/erlebt/391515-unerfuellter_kinderwunsch_ist_schmerzhaft.html, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

9.1.3 Gott, der »Zuhörer«: Aushandlungsprozesse und Validierung von Gefühlen

Eine dritte Ressource beschrieben die Interviewten in einer Art der Interaktion mit Gott, in der sie ihn als mitleidenden und tröstenden Zuhörer wahrnahmen. Relevant wurde diese Ressource vor allem in Situationen, die von den Wunscherlern als akute Krise wahrgenommen wurden, punktuell auch noch nach Abschluss dieser Zeit. Ein besonders gutes Beispiel für Letzteres lässt sich in Biancas Ausführungen identifizieren. Bevor ihr Kind zur Welt kam, erlebte sie drei Fehlgeburten. Den emotionalen Schmerz, den sie dabei verspürte, widerspiegelte sich in ihrer Wahrnehmung in ihrer Umwelt, durch welche Gott mit ihr kommunizierte. Damit erfuhr sie in ihrer Trauer eine Validation:

also, ich hab mich auch schon so bei der 1. Schwangerschaft hab ich mich einfach so geLIEBT gefühlt irgendwie, weil, weil's halt doch geklappt hat und dann, ähm, (1) wars auch so, es hat dann, bevor wir zur Frauenärztin wieder gegangen sind, ähm, als wir dann erfahren haben, dass es nicht gelebt hat, nicht mehr lebt, ähm, (1) hats, sollte es eigentlich schon lange regnen ein paar Tage zuvor und es hats einfach alles aufgehalten und es gab dann, so wies halt in der Schweiz eigentlich theoretisch nie gibt, so einen richtigen (1) starken Regen kam dann runter, und dann kams mir schon so wie vor, ähm, (1) also ich hatte am Abend vorher so ganz wenig Blut, also, fast nichts, hätte auch einfach nichts sein können, und da kams mir schon, da wusste ich, als ich dann den Regen gesehen hab, da wusste ich irgendwie »oh ich glaube, das Kind lebt nicht mehr« und hab mich so wie, so als würde Gott weinen oder einfach so das Traurige oder, ich weiss auch nicht, dann hat, habe ich mich einfach irgendwie auch so gehalten gefühlt (Bianca)

Auch wenn Bianca etwas widerfahren ist, dem sie Gefühle der Trauer zuschreibt, hatte sie durch das transzendente Interaktionsmoment zugleich ein positives Erlebnis: ein »Zeichen« oder gar den Beweis, dass Gott »mit ihr fühlt«, sie in ihrem Schmerz wahrnimmt, sie liebt und mit ihr zusammen dasselbe Ziel verfolgt. Die Interaktion mit Gott wird von Bianca in diesem Sinne auch als explizit reziprok wahrgenommen. Nicht nur sie sucht den Kontakt mit ihm, sondern auch umgekehrt. Für Bianca – typisch für Mitglieder pfingstlerischer Gemeinden – hat Gott ihr seine Empathie für sie auf eine physisch wahrnehmbare Art bewiesen, und zwar über das Wetter. Auch der göttliche Trost selbst nimmt eine physische Komponente an: Sie fühlt sich von Gott »gehalten«. Diese physische Nähe beschreibt auch Tobias: »ich behaupte er [Gott] nimmt dich auch in den Arm, also das ist das, was ich empfunden habe, und diese Nähe« (Tobias auf *livenet*⁶). Während Bianca die Validation ihrer Gefühle und den Beweis dafür, dass Gott sie »sieht«, vor allem über solche von ihr als »Zeichen« gedeuteten Erlebnisse wahrnahm, geschah dies bei den meisten anderen Interviewpartner:innen primär über das Gebet. Dieses beschrieben einige als einen »Ort«, um alle ihre Gedanken und Gefühle zu platzieren, um ihnen den nötigen Raum zu geben.

6 Beitrag vom 01.06.2021, online verfügbar unter: https://www.livenet.ch/themen/people/erlebt/391515-unerfuehlt_kinderwunsch_ist_schmerzhaft.html, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

einen Ort zu haben an dem ich jederzeit mich einfach voll verstanden gewusst habe, und mit Gott konnte ich hadern, mit Gott konnte ich weinen, mit Gott konnte ich diskutieren, also diskutieren einfach so wirklich meine ganze Gefühlswelt, ich hatte einen Ort um Hinzugehen, damit, ich war eigentlich nie alleine (Sonja)

ich merke, das habe ich auch bei Gott, oder das habe ich gelernt in Krisenzeiten, dass ich diesem Gott jetzt ganz ungehobelt begegnen kann, ganz echt und einfach mal alles sagen, was ich wirklich auf dem Herzen habe, (1) und nicht das Gefühl habe, er sei dann irgendwie enttäuscht von mir, sondern irgendwie erlebt habe in dem drin, dass er wirklich damit umgehen kann mit allen meinen Schi, Schimpfereien, ihm gegenüber, oder, (2) und wie er mir dann in dem drin begegnet ist und irgendwie, (1) der Tröster, (1) und, ähm, dass wieder die Identität mir wieder bestätigt hat als Mensch und Kind von ihm (Andreas auf *livenet*⁷)

ich kann jetzt nicht sagen, ich hätte nicht geweint [Original: grännet], und äh, mal auf den Tisch gehauen, aber diese Emotionen braucht es, Gott lässt sie zu, er hört zu (Tobias auf *livenet*⁸)

Wie Bianca beschreiben auch Sonja, Andreas und Tobias ihre Interaktion mit Gott sprachlich explizit als etwas Reziprokes; sie verweisen auf einen Kommunikationspartner, der wie ein menschliches Gegenüber interagiert. Mit ihm kann man diskutieren, er lässt die Gläubigen nicht alleine, er kann mit deren Emotionen umgehen, er reagiert darauf, tröstet, bestätigt Identitäten und lässt Emotionen zu. Das Gebet zeigt sich hier folglich als ein Ort, an dem sie ihre – mehrheitlich negativen – Gefühle wie Wut und Trauer zulassen dürfen. Die Hervorhebung und Betonung dieses »Ortes« als emotionale Ressource lässt sich ein Stück weit über das die evangelikalen Wunscheltern umgebende Umfeld erklären. Die »fruchtbare Welt« (vgl. Kapitel 12) – und evangelikale Gemeinden im Besonderen – lassen wenig Raum für kinderwunschbezogene Gefühle und möglicherweise auch Ressentiments zu. Besonders Evangelikale bewegen sich in ihren Gemeinden häufig an Orten, in denen das Elternsein das wichtigste Identitätsmerkmal ausmacht (wie beispielsweise an Familiengottesdiensten oder anderen kinderbezogenen Anlässen). Es bleibt ihnen nur das Zwiegespräch mit Gott, um all das platzieren zu können, was ihre Umwelt nicht zulässt. Insofern stellt das Gebet als Ort der Validation der eigenen Gefühle und als Bestätigung des Selbstwertgefühls eine kaum zu unterschätzende Ressource dar, wie das etwa Daniela explizit für sich auf den Punkt bringt: »der Glaube ist schon eine mega Ressource im Umgang mit dieser Lebenssituation, (2) und, ja, ich weiss nicht, wie wir das machen würden, wenn wir jetzt nicht den Glauben hätten«, oder, wie es mir auch Bianca in einer Textnachricht im Anschluss an das Interview nochmals bestätigen wollte: »Bestimmt wäre ich ohne den Glauben depressiv [geworden]«.

Die Ausführungen bedeuten indes *nicht*, dass sich die Wut und Trauer der Betroffenen nicht auch gegen Gott selbst gerichtet haben. Es gab für viele Evangelikale auch

7 Beitrag vom 01.06.2021, online verfügbar unter: https://www.livenet.ch/themen/people/erlebt/391515-unerfuellter_kinderwunsch_ist_schmerzhaft.html, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

8 Ebd.

Momente, in denen sie ihren Glauben kurzzeitig in Frage gestellt haben oder sich nicht mehr sicher waren, ob ihre Vorstellung eines *liebenden Gottes* noch akkurat war.

in dem Moment, als es klar war, es gibt KEINE [Kinder], (1) habe ich wie, über das bin ich zu Gott zurück, und dann habe ich gesagt, du hast mir ein VERSPRECHEN gegeben, du hast mir ein volles, ein erfülltes Leben versprochen, und das beinhaltet doch Kinder, und irgendwie so die Herausforderung, hat er mich jetzt angelogen, (2) oder, ist es wirklich so (Andreas auf *livenet*⁹)

zuerst habe ich ihn [meinen Glauben] mega in Frage gestellt »was soll das jetzt, wenn es einen Gott gibt, und der gut ist, und der für uns sorgt, warum schaut er nicht für mich, wo ist er, hört er überhaupt, sieht er all diesen Schmerz oder ist ihm das einfach egal [Original: wurst]«, (3) und ja, und gleichzeitig denke ich, es hat sehr viel Tiefe gegeben (Nadine)

es hat sicher Momente gegeben, da habe ich mich schon von Gott distanziert in dem Sinne weil ich einfach auch wütend war und der Meinung war »das ist einfach nicht fair« (Daniela)

Die bisherigen Erfahrungen der Gläubigen, dass Gott sie fair behandelt und ihre Gebete erhört, wurde durch die Erfahrung des langjährigen unerfüllten Kinderwunsches erschüttert oder zumindest kurzzeitig auf die Probe gestellt: Er hat »gelogen«, er »sieht den Schmerz nicht«, es interessiert ihn nicht, er »handelt unfair«. Auch in Untersuchungen anderer qualitativ Forschender konnte diese Deutung nachgewiesen werden. Bei den Interviewpartner:innen von Greil (1991) und Roudsari/Allan/Smith (2014) handelt es sich u.a. um Angehörige christlicher Kirchen, deren Grad an Religiosität jedoch nicht weiter spezifiziert wird. In diesen Samplings gaben einige der Interviewten an, dass sie Gott die Frage gestellt haben, warum gerade sie von einem unerfüllten Kinderwunsch betroffen seien, obwohl es dafür keinen offensichtlichen moralischen Grund gäbe. Auch hier beschrieben viele eine gewisse Wut gegenüber Gott, dessen Handlungen sie nicht (mehr) verstanden. Einige gaben im Interview mit Greil an, sie hätten punktuell versucht, Gott in Gebeten Versprechen zu formulieren, die sie einlösen würden, sobald er ihnen Kinder »geschenkt« hätte. Doch als dies nichts nützte, hätten sie damit wieder aufgehört. So führte die Erfahrung teilweise sogar dazu, dass die Interviewten aufhörten, an Gott zu glauben (vgl. 160–167). Greil konstatiert entsprechend, dass »Religion«¹⁰ lediglich die Frage nach den Gründen für den als krisenhaft erlebten Zustand eröffnet, diese aber nicht zu beantworten vermag:

Thus religion does not provide meaning for my respondents, as one might expect; religion does not provide most couples in my sample with resources upon which they can call to explain to themselves their experience of suffering. The majority of those in my sample who reported seeking meaning in the experience of infertility seemed dissatisfied with the progress of their search (167).

9 Ebd.

10 Greil beschränkt sich hier auf ein Religionsverständnis, das den Glauben an einen personifizierten Gott impliziert.

Greil ist sehr klar und absolut in seiner Analyse: Religion habe sich für seine Interviewpartner:innen nicht als Ressource erwiesen. Mein Datenmaterial widerspricht diesem Schluss. Auch diejenigen Wunscherltern, die von stellenweise negativen Gefühlen ihrem Glauben oder Gott gegenüber sprachen, wurden nicht nachhaltig in ihrem Weltbild erschüttert, sondern wurden darin teilweise sogar gefestigt (vgl. Nadine: »gleichzeitig hat es sehr viel Tiefe gegeben«). Ausnahmslos alle gaben an, dass sie sowohl vor als auch nach ihrer Kinderwunschzeit geglaubt hätten. Das gilt auch für diejenigen, die kinderlos blieben. Es gibt zwei mögliche Erklärungsansätze für Greils und meine divergierenden Schlüsse hinsichtlich der Frage, ob die Interaktion mit Gott für betroffene Gläubige eine Ressource darstellt oder nicht.

Erstens muss hervorgehoben werden, dass Greil kein Religionswissenschaftler ist und die Frage nach Religion als Ressource oder Belastung allgemein nur nebensächlich behandelt. Ein religionswissenschaftlich-sozialwissenschaftlicher Blick könnte Religion durchaus auch für Greils Interviewpartner:innen als potenzielle Ressource konstatieren. Auch wenn es *negative* Gefühle (hauptsächlich Wut) waren, die die Befragten Gott gegenüber äusserten, so kann das Gebet dennoch als Ort verstanden werden, wo diese negativen Gefühle artikuliert und kanalisiert werden können. Die Wut kann durch den Glauben an einen personifizierten Gott auf ein Subjekt projiziert und damit fassbarer gemacht werden – das zeigt sich deutlich in den weiter oben abgebildeten Zitaten von Sonja, Andreas und Tobias. Dass die Frage nach dem »Warum gerade ich?« von der Religion *an sich* ausgelöst, aber nur ungenügend beantwortet werden kann und daher eher eine Belastung als eine Ressource darstellt, scheint dabei ebenfalls wenig haltbar. So hat sich im vorliegenden Datenmaterial gezeigt, dass diese Frage *alle* Interviewten in irgendeiner Form beschäftigte, auch diejenigen, die sich in ihrem Selbstverständnis explizit von Religion und Spiritualität distanzieren. Insofern müsste man Greils Aussage präzisieren: Nicht Religion oder der Glaube an sich, sondern die unbefriedigende Auseinandersetzung mit der »Warum-ich-Frage« stellt eine Belastung dar. Für nicht-spezifisch religiöse Personen vermögen Antworten, die an ein christliches Gottesbild gekoppelt sind, keine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage liefern. In diesem Fall wäre Religion (in einem »klassischen« christlichen Verständnis) *weder* eine Ressource *noch* eine Belastung – sie führte schlicht nicht zum angestrebten Ziel.

Zweitens bleibt unklar, ob sich Greil im obengenannten Zitat auf einen spezifischen Teil seines Samplings oder aber auf den Teil bezieht, der sich als »gläubig« identifiziert. Vermutlich handelt es sich aber nicht um Evangelikale. Entsprechend kann es sein, dass der Glaube für seine Interviewpartner:innen – anders als im vorliegenden Sampling – nur punktuell und nicht allumfassend relevant ist. Daher haben die Befragten womöglich eine andere Vorstellung davon, zu welchem »Zweck« gebetet wird. Die evangelikalen Interviewpartner:innen in meinem Sampling suchten das Zwiegespräch mit Gott primär deswegen auf, um »seinen Plan« für sie besser zu verstehen oder um in ihm einen Zuhörer zu finden, der ihre Gefühle validiert. In Greils Beschreibungen hingegen ist abzulesen, dass seine Interviewpartner:innen deswegen beteten, weil sie sich erhofften, dass er ihre Wünsche direkt erhört und in die Tat umsetzt. Sie setzten also auf eine ganz konkrete Performativität des Gebetes. Wenn entsprechend keine Schwangerschaft in der Folge eines solchen Gebetes eintritt, kann dies bereits als Beweis dafür herhalten, dass Beten »nichts bringt«. So wird klar: Insbesondere für Personen mit einem sehr intensi-

ven Gottesglauben, die es gewohnt sind, ihre Umgebung permanent und allumfassend religiös zu deuten und nicht »nur« in ausseralltäglichen Krisensituationen auf religiöse Antworten zurückgreifen, kann das Gebet eine emotionale Ressource darstellen.

Die Idee eines performativen Gebets – also des Gebets, das »wirkt« und mit dem man die Welt verändern kann – ist jedoch auch unter den Evangelikalen ein Diskussionspunkt. Sie stellt die vierte Möglichkeit dar, wie die Gläubigen darin eine Ressource im Zwiegespräch mit Gott wahrnehmen können.

9.1.4 Gott, der »Snackautomat«? Performative Interaktion mit Gott

Gehen Gläubige davon aus, dass ein Gebet und der intensive Gottesglaube unmittelbar »wirken«? Die meisten der Interviewten gingen nicht explizit auf diese Frage ein, aus ihren Ausführungen lassen sich aber dennoch Schlüsse daraus ziehen, welches performative Potenzial sie dem Gebet zuschreiben. Vor allem Bianca und Sabine führten die Erfüllung ihres Kinderwunsches direkt auf ihre Interaktion mit Gott zurück.

Die Gemeinde, in welcher Bianca aktiv ist, veranstaltet jährlich ein gesamtschweizerisches Treffen. An einem dieser Treffen erlebte sie gemäss ihren Ausführungen im Interview gerade einen Abort und trat, emotional besonders erregt, in einen intensiv erlebten Kontakt mit Gott und erläuterte ihm, wie sehr sie sich wünschen würde, beim nächsten Treffen wieder schwanger zu sein. Zwar wurde Bianca die beiden darauffolgenden Jahre nicht schwanger, allerdings fanden auch keine Treffen statt – die COVID-19-Pandemie hat dies verhindert. Als im darauffolgenden Jahr wieder ein Treffen stattfinden konnte, war sie im 7. Monat schwanger. Für Bianca gab es einen klaren kausalen Zusammenhang zwischen dem zweifachen und coronabedingten Ausfallen der Treffen und dem Zeitpunkt ihrer Schwangerschaft: »er [Gott] hat das irgendwie so gelenkt, dass halt, ja dass sich mein Wunsch erfüllt«. Bianca nahm ihren Wunsch, den sie während des letzten Treffens vor Ausbruch der COVID-19-Pandemie an Gott gerichtet hat, als performativ wahr. Indem sie in Kontakt mit ihm getreten ist und einen so konkreten Wunsch äusserte, beeinflusste sie Gott in seinem Wirken. Auch hier zeigt sich wieder, dass »Gott« als reziproker, also als tatsächlich *antwortender* Interaktionspartner wahrgenommen wird. Bianca verbalisiert diese Antwort von Gott folgendermassen: »hey, das ist mir eigentlich nicht egal, dein Wunsch ist mir nicht egal, du hast dir das gewünscht und das, ähm, und ich LIEBE dich und möchte dir den Wunsch so erfüllen«. Neben einer emotionalen Rückversicherung, dass Gott sie in schwierigen Zeiten auffängt, wird die Interaktion mit ihm so zu einem selbstwirksamen Erlebnis für Bianca. Sie selbst hat durch ihren verbalisierten Wunsch an ihn etwas dazu beigetragen, dass sie heute Mutter eines Sohnes ist.

Ein zweites Beispiel ist der Fall von Sabine. In der Bibel stiess sie in den Psalmen auf einen Vers, der sie nachhaltig beeinflusste. Dieser lautet: »der unfruchtbaren Frau schenkt er Kinder, damit sie eine glückliche Mutter wird«. Das kommentiert sie folgendermassen:

die [biblische] Verheissung, dass er [Gott] Kinder schenkt, glückliche Mutter macht, und, dann habe ich angefangen, das für mich zu nehmen, als meine Verheissung, und das wirklich jeden Tag nicht als ein Mantra, das finde ich jetzt falsch, sondern als, wie

wenn jemand würde eine Tablette oder eine Medizin oder ein Vitamin nehmen, habe ich mir das einfach immer vor Augen gemalt, ja das ist Gottes Absicht über mich, [...] das hat mir so einen Motor gegeben in allen Ups and Downs einfach daran zu glauben, dass ich Mutter werden darf, und mein Mann und ich haben beide daran geglaubt, dass wir, und waren überzeugt, dass wir einen Gott haben, der Wunder tun kann (Sabine)

Die tägliche Rezitation des Verses hatte auf zwei verschiedenen Ebenen eine performative Wirkung für Sabine. Zum einen ergab sich für sie aus der permanenten Rückversicherung, dass Gott »Wunder tun kann« und entsprechend »der unfruchtbaren Frau Kinder schenken kann« eine fast unerschöpfliche Quelle des Antriebs (»Motor«). An anderer Stelle im Interview umschreibt sie diesen »Motor« als »Freude zu glauben und zu glauben und zu glauben, dass das für mich kommen wird«. Es war also ihr Glaube und ihr Vertrauen in die Wunder-Fähigkeiten Gottes, die ihr überhaupt die Kraft gaben, jahrelang weiter zu versuchen, sich den Kinderwunsch zu erfüllen. Zum anderen sprach sie auch ihrer Handlung, »Gottes Absicht über mich [vor Augen zu malen]«, eine performative Kraft zu. Dies wird insbesondere deutlich an ihrem Vergleich dieser Handlung mit der Einnahme einer Tablette, von Medizin oder eines Vitaminpräparats. Ihr Glaube *veränderte* das Resultat, wie eben auch eine medizinische Intervention tatsächlich physisch fassbare Veränderungen bewirken kann. Das zeigt sich nochmals deutlicher in ihrer Reflexion an der folgenden Interviewstelle:

wenn wir [die Situation] einfach angenommen hätten, hätten wir diese Kinder nicht, würde ich jetzt mal behaupten, weil dann hätte ich mich nicht so ausgestreckt nach Gottes Verheissungen nach der Begegnung mit Jesus in meinem Schmerz, und ja, gewisse Sachen entstehen nach bestimmten Wartezeitpunkten, weil die Zeit noch nicht reif ist, aber wo man dranbleiben muss (Sabine)

In Sabines Verständnis ist ihr Kinderwunsch nur deswegen, weil sie sich »ausgestreckt« hat nach »Gottes Verheissungen nach der Begegnung mit Jesus«, auch in Erfüllung gegangen. Es *braucht* in Sabines Verständnis also ein aktives Engagement der gläubigen Person, damit Gott das »Wunder« vollbringen kann, und sie wurde für dieses Engagement belohnt. Hier zeigt sich, wie stark der Glaube für Sabine eine Ressource darstellte. Sie übernimmt die Kontrolle über die Situation, indem sie bestimmte Handlungen durchführt, denen sie eine Bedeutung zuschreibt (das Rezitieren des Verses, das »Glauben mit Freude«, das »Ausstrecken nach Gottes Verheissungen«). Dabei erlebt sie sich, genauso wie Bianca, als selbstwirksam. Das Ergebnis der Situation – dass sie heute Mutter zweier Kinder ist – schreibt sie einerseits Gottes Wunderfähigkeiten zu, andererseits aber auch sich *selbst*.

Diese explizit performative Wahrnehmung von Interaktionen mit Gott zeigt sich nur bei denjenigen Interviewpartner:innen, die zum Zeitpunkt des Interviews Eltern biologischer Kinder waren – sprich bei Bianca und Sabine, in geringerem Umfang auch bei Nadine. Pollack/Rosta (2022) bezeichnen diese Idee als »Wohlstandsevangikalismus«: Wer fest genug an Gott glaube, der werde durch Wohlstand (im wortwörtlichen wie auch im übertragenen Sinne) belohnt (vgl. 473). Für eine metasprachliche Beschreibung mutet der Begriff recht normativ an, und tatsächlich deckt er sich mit der emischen Sichtweise.

Es gibt auch innerhalb evangelikaler Gemeinden Kritik an dieser Vorstellung (vgl. ebd.). Auch im vorliegenden Sampling wurde die Idee, dass Menschen Gott durch ihr eigenes Handeln (etwa durch Gebete oder »intensives Glauben«) beeinflussen können, neben Sabine und Bianca eher kritisch diskutiert. So führen Fabian bzw. Julia aus:

wie funktioniert das mit Gott, also, ist jetzt Gott der Wunschautomat oder, ich meine, [...] wenn er das macht, dann ist er ein guter Gott und sonst gibt es ihn nicht, oder, und, da ist natürlich jaa, ich will jetzt da nicht oberklug wirken, aber, man muss das wie einfach auch verstehen, das funktioniert nicht so, weil sonst hätten wir auch nicht den Krieg (Fabian)

wir glauben ja auch an die Macht des Gebets sage ich jetzt mal, oder dass das etwas bewirkt, unabhängig jetzt von einer Beruhigung von mir selbst, oder dass ich zu mir selbst spreche, also glaub ich eigentlich schon dran, dass, (1) aber nicht in dem Sinn, ich sag immer »Gott ist kein Snackautomat« (Julia)

Die Metapher »Gott als Snack- bzw. Wunschautomat« veranschaulicht die Kritik an der Idee, dass Menschen Gott durch ihre Gebete oder andere Arten der Interaktion beeinflussen können. Es leuchtet ein, dass diese Kritik vor allem von denjenigen vertreten wird, die bis zum Zeitpunkt des Interviews keine biologischen Kinder bekommen haben. Für sie gestaltet sich auch ihr Verhältnis zum Glauben komplexer: Sie müssen die Tatsache, dass Gott ihnen trotz intensiven Kinderwunschs keine Kinder »geschenkt« hat, reflektieren und sie in ihre religiöse Identität aufnehmen. Das ist eine Aufgabe, vor der Sabine und Bianca nicht (mehr) stehen. Sie können ihre Gebete als erhört und sich selbst entsprechend als »geliebt« oder »von Gott wahrgenommen« verstehen. Diese Ressource fehlt vielen der Befragten, weswegen es einleuchtet, dass für sie das, was weiter oben (9.1.1) beschrieben wurde, umso wichtiger wird: Sie müssen sich damit auseinandersetzen, welchen Plan Gott (oder Jesus) für sie *statt* der Elternschaft vorgesehen hat. Es ist denkbar, dass diejenigen, die Eltern geworden sind, im Interview auf andere Deutungsnarrative verwiesen hätten, wenn dieses zu einem Zeitpunkt stattgefunden hätte, als sie hinsichtlich der Erfüllung ihres Kinderwunsches noch im Ungewissen waren.

9.2 Kirchliche Autoritätspersonen

Für einen Teil der evangelikalen Interviewpersonen eröffnete sich der Zugang zu Gott zusätzlich zum individuellen Zwiegespräch mit ihm auch über eine vermittelnde Instanz. Dieser Instanz wurde die vermittelnde Rolle aufgrund ihres institutionellen Status innerhalb der evangelikalen Gemeinden zugeschrieben. Es handelt sich um Seelsorger:innen, worunter insbesondere Pastoren¹¹ zu nennen sind. Pastoren stellen eine personifizierte »spirituelle« Autorität dar; ihnen wird die Rolle des »Hirten« oder des »An-

11 Die sprachlich männliche Form wird hier bewusst verwendet, um die Empirie abzubilden. Frauen sind zwar im grösseren Teil der evangelikalen Freikirchen für das Pastorenamt zugelassen, in der Realität kommt es aber ausgesprochen selten vor (vgl. Buchard 2014b: 162). Ausserdem wird im vorliegenden Fall nur auf männliche Amtsträger verwiesen.

führers« zugeschrieben.¹² Er nimmt eine Vorbildfunktion ein, soll die Mitglieder der Gemeinde »leiten« und sie in denjenigen Verhaltensweisen und Glaubensüberzeugungen lehren, die als grundlegend gelten. Die Metapher des »Hirten« veranschaulicht, dass der Pastor idealtypischerweise nicht als »Herr« oder »Chef« auftritt, sondern vielmehr »inmitten« seiner »Herde« (vgl. Buchard 2014b: 145f.).

Seelsorgende stellen für evangelikale Wunscheltern deswegen eine weitere potenzielle Ressource dar, weil ihnen eine gewisse Autorität und ein privilegierterer Zugang zu Gott zugeschrieben wird. Diesen können sich Wunscheltern zu Nutze machen. Eine erste Manifestierung davon findet sich in Sabines Ausführungen. Sie spricht im folgenden Ausschnitt über die Zeit, nachdem sie mit ihrem Mann beschlossen hat, keine weiteren medizinischen Behandlungen mehr in Anspruch zu nehmen und es Gott zu überlassen, ob und wann sie Eltern werden würden:

in dieser Zeit haben wir von einem Mann Gottes, der mit Gott sehr unterwegs ist, der uns gar nicht gut gekannt hat, seine Frau hat mich eigentlich gekannt, aber er hat, als sie ihm erzählte, dass wir Kinderwunsch haben, hat er begonnen für uns zu beten, das wussten wir nicht, aber er hat dann wie von Gott ein Wort der Hoffnung erhalten für uns und hat uns mal eingeladen, es ist ein Pastor, und dann hat er gesagt, er habe von Gott für uns empfangen, es gehe nicht mehr lange und ich werde schwanger werden, (1) und dann ist »NICHT MEHR LANGE«, da denkt man natürlich, ja ist das jetzt schon nächsten Monat oder, in der Hoffnung, genau, so dachte ich natürlich, aber er hat dann noch gesagt, es sei im Zusammenhang mit dem Baby das meine Schwester jetzt im Bauch hat, weil meine Schwester war da grad schwanger, es habe irgendeine Verknüpfung, aber WIE kann er es nicht genau sagen, etwas, das ausgelöst wird, wenn ich das Mäd-, das Baby, man wusste da ja noch nicht, dass es ein Mädchen ist, in den Armen halte (Sabine)

Tatsächlich verzeichnete Sabine ihr erstes positives Schwangerschaftsresultat exakt sechs Monate nach dem Geburtstag ihrer Nichte. Aus den Ausführungen wird deutlich, dass Sabine – ob in der Aufarbeitung der Situation oder bereits während ihres Kinderwunsches – den Aussagen des Pastors eine hervorgehobene Bedeutung zuschrieb. Sie geht davon aus, dass der Amtsinhaber einen privilegierten Kontakt zu Gott hat. In diesem Verständnis teilt Gott auch Inhaltliches über andere Gläubige mit dem Pastor.

Ähnlich verhält es sich im Fall von Sonja, welche eine Seelsorgerin aufsuchte, um ihre erste Fehlgeburt zu verarbeiten. Sie erzählt:

die Seelsorgerin hat damals zu mir gesagt »hast du deinem Kind einen Namen gegeben?«, (1) und dann nachher meinte ich »einen Namen geben ist ja, 6. Woche, ich weiss doch nicht oder so«, und ich habe aber ein Buch gelesen und in diesem Buch ist der Name Gabriel¹³ darin vorgekommen und ich fand »wow so ein schöner Name«, und habe das so als ich schwanger war Markus gesagt und er meinte auch, das gefalle ihm, also

12 Gleichzeitig sind in der Struktur der Gemeinden in der Regel Mechanismen wie beispielsweise die Installation von Leitgremien vorgesehen, die eine autoritäre Machtausübung verhindern (vgl. dazu ausführlicher Buchard 2014b: 147f.).

13 Es handelt sich dabei – wie auch bei der Referenz auf lebend geborene Kinder – um ein Pseudonym und *nicht* um den Namen, den Sonja für ihren Sohn gewählt hätte. Dies geschieht hier nicht nur

war eigentlich schon klar, wenn wir einen Jungen bekommen wird's ein Gabriel, also das ist in dieser kurzen Zeit, total klar gewesen, Mädchen keine Ahnung, und dann habe ich das der Seelsorgerin gesagt und dann haben wir darüber gebetet und Gott hat sich mir gezeigt mit Gabriel auf dem Arm (Sonja)

Sonja wusste bereits vor dem Besuch bei der Seelsorgerin, welchen Namen ihr fehlgeborenes Kind haben würde, wenn es ein Junge geworden wäre. Was sie hingegen nicht wusste, war, ob es sich bei diesem Kind überhaupt um einen Jungen gehandelt hat. Indem sie das Gespräch mit der Seelsorgerin aufsuchte, konnte sie sich diese Bestätigung einholen: Gott hat sich ihr »gezeigt mit Gabriel auf dem Arm«. Auch wenn Sonja sich selbst als fähig sah, auch ohne die Seelsorgerin als Vermittlerin mit Gott zu interagieren, machte es hier einen Unterschied, dass sie mit ihr *gemeinsam* »darüber gebetet hat«. Erst jetzt bestätigt ihr Gott, dass es sich bei ihrem fehlgeborenen Kind um einen Jungen – Gabriel – handelt. Es wird aus ihren Ausführungen nicht ganz klar, was diesen Unterschied genau ausgemacht hat. Es liegt jedoch die Vermutung nahe, dass Sonja der Seelsorgerin – ähnlich wie Sabine dem Pastor – einen autoritären Zugang zu Gott zuschreibt. Dem Gebet, das sie mit ihr gemeinsam durchführt, spricht sie eine hervorgehobene Bedeutung zu.

Ein letztes Beispiel, bei dem ebenfalls eine Seelsorgerin als autoritäre Person auftritt, findet sich in Miriams Ausführungen.

was MIR sehr geholfen hat, ich hatte eine Phase, in der ich sehr erschöpft war, (1) und ich bin dann nachher auch in die Seelsorge und habe das wie angeschaut, und sie hat gefragt, was, was sind denn so die Themen, die, die Energie brauchen, (1) und für mich war SO klar, der, der unerfüllte Kinderwunsch, das ist das Thema, das am meisten Energie braucht, und ich bin davon ausgegangen, das ist ja jetzt logisch, das, was am meisten Energie braucht, das, das schaut man jetzt an, (1) und sie hat nachher gesagt »weisst du, (1) schau die anderen Sachen an, schau die Sachen an, die jetzt z.B. beim Arbeiten oder so, weil dort kannst du etwas daran verändern, (1) und, und, das ja, das ist irgendwie in absehbarer Zeit veränderbar, (1) und das hat mir SO Entlastung gegeben, einfach zu wissen, okay, das ist einfach ein Thema, das das Energie saugt, immer wieder, manchmal bewusst, manchmal unbewusst (Miriam livenet¹⁴)

Dieser Fall ähnelt den beiden letztgenannten in zwei Aspekten, während er sich in einem anderen unterscheidet. Erstens stellt die kirchliche Amtsinhaberin für die Betroffene auch hier eine Ressource dar, und zweitens wird ihr wiederum eine gewisse Autorität zugeschrieben. Aus der Interaktion mit ihr kann Miriam eine Entlastung erfahren; die Seelsorgerin spricht ihr zu, dass sie sich auf *andere* Themen konzentrieren darf und sollte. Das ist im evangelikalen Kontext nicht unbedingt auf der Hand liegend, wenn man bedenkt, wie zentral die Themen Kinder und Familiengründung sind (vgl. Kapitel 12).

aus Anonymisierungsgründen, sondern auch deswegen, weil so die Kontrolle über diese intime Information bei den Wunscheltern bleiben kann.

14 Beitrag vom 01.06.2021, online verfügbar unter: https://www.livenet.ch/themen/people/erlebt/391515-unerfuellter_kinderwunsch_ist_schmerzhaft.html, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

Gleichzeitig gibt dieser Fall noch einen Hinweis auf ein weiteres Spezifikum des institutionell-christlichen Kontexts. Die Seelsorgerin agiert in Miriams Ausführungen nicht als Vermittlerin zwischen Gott und Gläubigen, sondern spricht und fungiert – anders als Sonjas Seelsorgerin – weniger auf einer emotionalen oder religiösen Ebene denn auf einer analytischen und nüchternen. Miriam spricht nicht davon, dass sie mit ihr gemeinsame religiöse Handlungen (wie etwa gemeinsames Beten) durchgeführt hätte. Vielmehr habe sie ihr Ratschläge erteilt, die nichts mit ihrer Beziehung zu ihrem Glauben oder zu Gott zu tun haben: Sie solle sich auf diejenigen Themen in ihrem Leben fokussieren, bei denen sie die Kontrolle übernehmen kann. Miriam schreibt der Seelsorgerin eine Rolle zu, die in ausdifferenzierten Kontexten eher von psychologisch geschulten Therapeut:innen ausgefüllt wird.

Damit zeigt sich, dass kirchliche Autoritätspersonen auf verschiedenen Ebenen Kompetenzen und Legitimation zugesprochen werden können. Sie können einerseits in der Funktion als Therapeut:innen auftreten, andererseits durch den ihnen zugesprochenen privilegierten Zugang zu Gott als vermittelnde semi-Transendenzen. In beiden Fällen schrieben die Interviewten den Kontakten eine positive Bedeutung zu.

9.3 »Natur« und nicht greifbares »Etwas«

Der Einbezug von als transzendent wahrgenommenen Grössen findet sich auch ausserhalb des explizit religiösen Kontexts. Im Unterschied zu diesem referieren Individuen, für die eine persönliche Gottesvorstellung keine Relevanz hat, konsequenterweise auch nicht auf einen Gott und nutzen keine Gebete, um mit ihnen in Verbindung zu treten. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Die Referenz auf eine Transzendenz erfolgt erstens viel weniger umfassend, sondern situativ an spezifischen Stellen im Prozess des unerfüllten Kinderwunsches. Diese Wunscheltern sind damit weniger konsequent und kohärent in ihren Deutungen als die evangelikalen Interviewpartner:innen. Ob eine transzendente Macht relevant ist für ihre individuellen Sinngebungen variiert je nach Situation; manchmal wird eine solche Deutung im Interview angesprochen, nur, um sich danach wieder von ihr zu distanzieren, oder sie ist für die retrospektive Deutungszuschreibung an gewissen Stellen in ihrem Kinderwunsch-Prozess einmal relevant und danach wieder nicht. Zweitens ist das Referenzobjekt – also die Frage, um *wen* oder *was* es sich bei der transzendenten Entität handelt – variabel und drückt sich semantisch in diversen Formen aus (wie »Natur«, »das Leben«, »Kosmos«, »Energie«, »inner mother«, »Mutter Erde« usw.).

Allerdings zeigen sich bei näherem Hinschauen auch Ähnlichkeiten zum christlichen Kontext, auch wenn sich viele der nicht-evangelikalen Interviewpartner:innen explizit von institutionalisierter Religion abgrenzen. Ob der Interaktionspartner ein persönlicher »Gott« oder ein »nicht-greifbares Etwas« ist – in beiden Fällen wird (situativ) angenommen, dass die individuelle Situation der Wunscheltern (auch) durch diese »höhere Macht« erklärbar wird und dass diese sich in ihren Entscheidungen an einem dem Menschen nicht vollständig zugänglichen »Plan« orientiert.

Im Folgenden wird zunächst ausgeführt, welche Schlüsse und Handlungsanleitungen Wunscheltern aus der Vorstellung ziehen, dass potenziell eine nicht näher definier-

te »höhere Macht« in die menschliche Fortpflanzung involviert ist. Die Daten zeigen, dass die »höhere Macht« sowohl als Legitimationsinstanz *für* als auch *gegen* die Inanspruchnahme medizinischer Eingriffe verstanden werden kann. Dabei ist es notwendig, auch den die Wunscheltern umgebenden Diskurs sowie die Meinungen der alternativen Expert:innen näher anzuschauen, denn beides prägt deren Deutungszuschreibungen massgeblich (vgl. 9.3.1). Im Anschluss daran wird aufgezeigt, wie ambivalent sich die Deutung für die Wunscheltern selbst gestalten kann. Gerade deswegen, weil sie sich meist nur situativ darauf beziehen, kann sie manchmal eher Irritation auslösen statt konkrete Handlungsanleitungen zur Verfügung stellen (vgl. 9.3.2).

9.3.1 Verhältnis von »Natur« und Reproduktionsmedizin

Inkompatibilität

Dass in fast allen Interviews eine Referenz auf eine transzendente Grösse in irgendeiner Form zur Sprache kam, hängt auch mit dem die Wunscheltern umgebenden Diskurs zusammen. Auf diesen Diskurs bezogen sie sich im Gespräch teilweise auch explizit. Der Verweis auf eine nicht näher definierte Macht oder Kraft – häufig sprachlich umgesetzt im Ausdruck »Natur« – scheint im Kontext der menschlichen Fortpflanzung allgemein anschlussfähig zu sein. Das zeigen etwa Posts in den sozialen wie auch in den klassischen Medien. Artikel, in denen die Beteiligung der Schweizer Krankenkassen an reproduktionsmedizinischen Eingriffen diskutiert wird, evozieren eine Vielzahl an Kommentaren.¹⁵ In der überwiegenden Mehrheit dieser Kommentare äussern sich Schreibende negativ zu diesem Thema. Interessant daran ist, dass das ökonomische Argument (gegen den Anstieg der Krankenkassenprämien) in einigen Fällen mit religiöser Semantik aufgeladen wird. So fällt auffallend häufig das Argument der »Natur«, die manchmal »halt nicht so wolle wie wir« und deren Launen »heutzutage nicht mehr akzeptiert« würden. Der »Natur« wird also eine Intention oder Absicht zugeschrieben, sie tritt als Instanz auf, die mitbestimmt, wer Mutter oder Vater werden soll und darf. Personen mit einem unerfüllten Kinderwunsch agieren in einer Welt, in der dieser Topos omnipräsent ist, was die Ausführungen von Lea (t1) und Anja und Tim veranschaulichen:

dann heisst es »du darfst nicht in die Natur eingreifen«, blablabla (Lea t1)

A: wenn jemand Krebs hat, dann lasse ich der Natur AUCH nicht ihren Lauf und es würde auch NIEMAND verlangen von den Leuten, dass sie der Natur ihren Lauf lassen [...]

T: »ist halt die Natur«

15 Am 9.10.2022 titelte der Zürcher Tagesanzeiger »Es wäre fair, wenn Krankenkassen die künstliche Befruchtung zahlen würden« (online verfügbar unter: <https://www.tagesanzeiger.ch/es-waere-fair-wenn-krankenkassen-die-kuenstliche-befruchtung-zahlen-wuerden-744964314205>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025) und am 5.11.2022 »Sollen Krankenkassen für den Kinderwunsch bezahlen?« (online verfügbar unter: <https://www.tagesanzeiger.ch/sollen-krankenkassen-fuer-den-kinderwunsch-bezahlen-432076698863>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025).

A: ja ist halt Natur und jetzt bist du halt ein Gemüse im Bett, sondern wir machen ALLES, dass diese Leute wieder laufen, reden, schlucken, essen können, alles, und (1) bei mir ist es irgendwie, ich bin AUCH krank, und ich habe mir das NICHT so ausgesucht, genau gleich wie eine Person, die Krebs hat oder einen Hirnschlag hat, die es sich auch nicht ausgesucht hat, und ICH muss aber zahlen dafür und der andere erhält Leistungen und ich meine, ich weiss, wie teuer das Gesundheitswesen ist und ich weiss, wie viel ein Tag Reha-Klinik-Aufenthalt kostet, ich meine, das ist einfach SO, und dort ist Gesundheitsmedizin, oder, oder die Reproduktionsmedizin ist ein Klacks daneben (Anja und Tim)

Lea sowie Anja und Tim verweisen in ihren Ausführungen auf die Widersprüchlichkeit, mit der menschliche Reproduktion im Diskurs, der sie umgibt, verhandelt wird. Einerseits erleben gerade sie, wie stark sich die Biomedizin des Themas angenommen hat und wie institutionalisiert dessen Medikalisierung heute ist. Im biomedizinischen Kontext bewegen sie sich jedoch in einer Art Blase, die nicht den allgemeinen Diskurs repräsentiert. Während hier nämlich der Therapievollzug oder der »Eingriff« in den Körper und die Fragmentierung körperinterner Prozesse normalisiert ist und Betroffene dazu *angehalten* werden, Reproduktionsmedizin in Anspruch zu nehmen (vgl. Kapitel 7), implizieren Aussenstehende manchmal viel eher gerade die gegenteilige normative Handlungsanleitung: die »Natur« zu akzeptieren. Dieser Topos steht also im Gegensatz zu demjenigen der Biomedizin, der die Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin bei einem unerfüllten Kinderwunsch als Default markiert.

Dieses Framing wird semantisch und inhaltlich noch expliziter von einem Teil der alternativen Expert:innen vorgenommen. Im vorliegenden Sampling lässt es sich auf fast schon idealtypische Art und Weise bei Helena feststellen, die sich ganz grundsätzlich gegen jegliche Form der Reproduktionsmedizin ausspricht. Helena ist Expertin zum Thema Paarbeziehung, Sexualität und Kinderwunsch und bietet entsprechende Vorträge, Workshops, Seminare und Coachings an (vgl. Kapitel 8). Im Interview erläutert sie:

nichts passiert in diesem Kosmos OHNE Grund, es ist ALLES in einer unglaublichen Balance, auch wenn wir es nicht wahrhaben wollen, das Ganze ist SO intelligent, das überspringt unseren Verstand und darum, die Menschen identifizieren sich leider oft nur mit dem Körper und, und, (1) ja, sind sich nicht bewusst, dass es da noch eine Intelligenz gibt, wie auch immer man die nennen will

es hat IMMER einen Grund, warum dass etwas klappt oder nicht, und manchmal merkt man es erst fünf oder zehn Jahre später, z.B. unerfüllter Kinderwunsch zwischen einem Paar, (1) ein Jahr später stirbt einer, (1) [leiser] das war Fügung [...], die Natur entscheidet eben, ob die Bakterien kompatibel sind

jegliches Reinfunkeln ist ein Reinfunkeln, ein Nicht-Akzeptieren-Können, eben die Entscheidung des Lebens NICHT im Ego akzeptieren können [...], mir geht es darum, (1) dass wir ein wenig wieder demütiger werden vor dieser (1) Intelligenz, (2) ich bin nicht der Meinung, dass wir da reinfunkeln sollten, Punkt, (1) einfach nicht

es kann wirklich sein, dass die Natur sagt, es [die ungewollt kinderlose Partnerschaft] ist eigentlich wie zwei Magnete, die sich wie abstoßen und vielleicht macht sie unter anderem aus diesem Grund dann kein neues Leben (Helena)

Helena spricht von der »Natur«¹⁶ auf vergleichbare Art und Weise, wie dies die evangelikalen Interviewpartner:innen mit Blick auf »Gott« getan haben. Ähnlich wie bei klassischen Gottesvorstellungen kommt es dabei immer wieder zu einer Personifizierung dieser als transzendent verstandenen Macht. Ihr wird eine Art sakrales Wissen zugeschrieben, welches dem Menschen nicht zugänglich ist (»das Ganze ist SO intelligent, das überspringt unseren Verstand«). Die als transzendent erachtete Natur agiert entsprechend diesem Wissen und leitet die Ereignisse im Leben von Individuen. Dies geschehe stets zu deren Besten – auch wenn sich ihnen der Sinn dahinter nicht sofort erschliesse (»manchmal merkt man es erst fünf oder zehn Jahre später«). Sich gegen den Weg der »Natur« oder »des Lebens« zu stellen und »reinzufunkeln«, betrachtet Helena entsprechend als prinzipiell schlecht: Es bedeutet, die transzendente Intelligenz anzuzweifeln und die eigenen momentanen Bedürfnisse höher zu gewichten und als handlungsleitend zu verstehen. Personen, die dies täten, würden sich auf illegitime Art in der Position der Entscheidungsträger:innen sehen, statt sich der Intelligenz unterzuordnen. Entsprechend fehlt es diesen Personen an einer notwendigen Demut (»die Entscheidungen des Lebens NICHT im Ego akzeptieren können«). Nicht zuletzt schreibt sie es auch der »Natur« zu, Leben zu »machen«; eine »Aufgabe«, die im christlichen Kontext Gott zugeschrieben wird.¹⁷ Mit Luhmann ausgedrückt lässt sich damit sagen, dass die Verhandlung des Themas ausserhalb der Fruchtbarkeitskliniken – im allgemeinen Diskurs sowie im alternativen Milieu – nach wie vor *auch* über das System Religion geschieht.

Kompatibilität

Die bisherigen Ausführungen in diesem Unterkapitel mögen den Anschein erweckt haben, dass die Referenz auf eine nicht genauer definierte Transzendenz das Narrativ perpetuiert, demzufolge die Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin etwas grundsätzlich Illegitimes darstellt. Das zeigt sich auch tatsächlich in vielen Kontexten; während eines Feldaufenthalts bei einem Kinderwunsch-Infoanlass konnte ich dasselbe Narrativ auch bei der auf Kinderwunsch und Schwangerschaft spezialisierten Homöopathin Rita beobachten (vgl. 8.2.3). In anderen Begegnungen und Interviews mit alternativen Expert:innen jedoch zeigte sich, dass viele von ihnen – *trotz* oder gerade *aufgrund* der Referenzen auf eine transzendente »Natur« o.Ä. – eine weitaus weniger eindeutige Meinung zu diesem Thema aufwiesen. Sowohl Claudia (TCM-Heilpraktikerin) als auch Céline (Hypnosecoachin), Sara (Fruchtbarkeits-Yogaleiterin) und Martina (Yogalehrerin) sprachen sich explizit dafür aus, dass alternative und biomedizinische Ansätze in diesem

16 Helena verwendet alternativ zu »Natur« auch die Ausdrücke bzw. Beschreibungen »etwas, das wir nicht erklären können«, »Naturgesetze, die herrschen, von denen wir KEINE Ahnung haben«, »die Entscheidung des Lebens«, »eine unsichtbare Quelle«, »Intelligenz« und »Kosmos«.

17 Entsprechend ihrer Wertevorstellung berät Helena ihre »Kinderwunschaare« nicht hinsichtlich ihrer medizinischen Möglichkeiten, sondern regt sie dazu an, die Paarhistorie (»die eigene Timeline«) aufzuarbeiten, um dort die »wahre« Ursache für den unerfüllten Kinderwunsch herauszuarbeiten (vgl. 8.4.2).

Bereich enger zusammenarbeiten. Bereits unter 7.3.1 wurde ein Zitat von Martina eingebracht, in welchem sie es der »Natur«, dem »göttlichen Funken« oder einer »Energie« zuschreibt, zu entscheiden, ob »es [eine Schwangerschaft] passieren soll«. Weiter führt sie aus, dass es dabei egal sei, ob dies ohne »Hilfe«, mittels Reproduktionsmedizin oder ihrer »natürlichen Mittelchen« geschehe. Martinas Ausführung zeigt beispielhaft auf, inwiefern die Referenz auf ein nicht-greifbares, transzendentes »Etwas« auch als Legitimation für die konträre Handlungsanleitung dienen kann. Während Helena und Rita in der künstlichen Befruchtung eine Sabotage des transzendenten Plans sehen, interpretiert Martina diesen transzendenten Plan als so mächtig, dass jegliches menschliche Handeln daran nichts ausrichten kann: »Wenn es sein soll, dann darf es passieren«. Eine IVF ist dann genauso wie ihre natürlichen »Mittelchen« bloss ein Hilfsmittel, um diesem Plan auf die Sprünge zu helfen.¹⁸ Martinas Ausführungen veranschaulichen weiter, wie divers sich dieses transzendente und nicht greifbare Etwas semantisch ausdrücken kann. Sie spricht von einer »Energie« und einem »göttlichen Funken« und verweist mit Letzterem auf eine christliche Semantik. Dies wird ihr unmittelbar bewusst und sie relativiert ihre Aussage damit, dass sie »überhaupt in keiner Religion« sei. Wie bei Helena zeigen sich aber starke Parallelen zum explizit christlichen Framing. Entscheidend ist der zugrundeliegende Gedanke, dass einer höheren Macht – und sicher nicht den Menschen bzw. den Mediziner:innen – die alleinige Entscheidungskompetenz zusteht, ob eine Schwangerschaft eintreten wird oder nicht. So erläuterte auch die christlich-gläubige Sabine (s.o.), dass es Gott sei, der ihren Kinderwunsch *durch* die Reproduktionsmedizin oder eben auf »natürliche« Art erfüllen würde. Die Medizin ist sowohl für die evangelikale Sabine als auch für die alternative Martina lediglich das Mittel zum Zweck, um ebendiese »Energie« oder diesen »göttlichen Funken« zu entfachen.

9.3.2 Vage Annäherung an Transzendenz

Bisher wurde ausgeführt, dass Wunscheltern in den Interviews auf den *Diskurs um* eine nicht näher bestimmte höhere Macht eingingen und dass alternative Expert:innen auf »Natur« referieren (oder auf vergleichbare Grössen, die als handelnde Akteur:innen verstanden werden), um ihre Haltung gegenüber der Reproduktionsmedizin zu begründen. Auch einige Wunscheltern verwiesen in den Interviews direkt auf eine solche Idee. Wie bereits angesprochen, taten sie dies sehr viel situativer als die Evangelikalen; zudem war diese Referenz für sie nur eingeschränkt handlungsleitend, wie das anhand der Fälle von Lea (t1), Lorena, Rahel (t2) und Fiona illustriert werden kann:

aufs Universum, keine Ahnung, auf irgendet- irgendetwas, von dem wir nicht wissen, wer das steuert, darauf bin ich wütend [Original: hässig] (Lea t1)

ich bin immer noch so ein wenig wütend [Original: hässig], dass ich irgendwie [...], für etwas so Selbstverständliches, für das SELBSTverständliche vom Leben musstest

18 Dieses Narrativ wurde bereits im 7. Kapitel aufgeführt, dort hingegen unter einem anderen Gesichtspunkt: »Natur« wird (etwa von Reproduktionsmediziner:innen) als Bestandteil statt als Antagonist der IVF verhandelt, um sie damit zu legitimieren (vgl. 7.3.1).

du zahlen, und DU musstest einen Aufwand betreiben, was, (1) was eigentlich ein Geschenk ist, (1) das ich nicht erhalten habe (Lorena)

ich habe dann nicht so [das] Ding wie »Gott hat das so gewollt« oder so, aber, es ist dann schon so ein wenig irgendwie so, irgendwie eine Art (1) höhere Macht, die irgendwie nicht will, dass ich schwanger bin <lacht>, oder ich weiss doch auch nicht, das ist manchmal schon so ein wenig, so ein wenig, wahrscheinlich auch ein wenig unbewusst, also ich habe mir nie gesagt »eine höhere Macht«, aber das ist so ein wenig, weiss auch nicht, irgend- irgendwie, eben, wieso klappt es, eben ich will dann wie WISSEN, wieso klappt es nicht, und es kann es mir niemand sagen und das ist dann schon ein wenig unbefriedigend (Rahel t2)

dann haben wir die erste IVF gemacht und (1) das war dann eigentlich auch ein Schritt, bei dem ich, ähm <räuspert sich>, am Anfang wirklich lange hatte und überlegt habe »sollen wir es überhaupt machen?« oder, ja es ist, irgendwie ist es mir dort auch wie etwas sehr Grosses vorgekommen, ich hatte auch wirklich so ein wenig Angst davor, [...] es ist noch schwierig zu beschreiben, ich weiss nicht, ich habe, ähm, (3) ja irgendwie habe ich wie so ein wenig Respekt gehabt, weil ich das Gefühl habe, man forciert vielleicht etwas, das irgendwie nicht zu Sein gedacht ist <lacht>, (3) so ein wenig philosophisch ausgedrückt, (2) oder also, (3) ja es ist, ich finde es noch schwierig, es ist irgendwie, (4) also ich bin ja, eigentlich bin ich, also ich bin [naturwissenschaftlicher Beruf], also ich komme so (2) halt von einer, ähm, (2) eigentlich sehr, (1) äh, wie sagt man dem, (3) halt, halt so facts-orientierten Seite, oder, oder, [...] rational, ähm, (3) oder es ist, irgendwie, ja ich verstehe die ganzen Prozesse im Körper, die versteht man bis zu einem gewissen Grad und dann kann man halt in die eingreifen und, ähm, ja, irgendwie, ist es mir wie so ein wenig komisch vorgekommen (2) in diese Prozesse einzugreifen (Fiona)

Lea, Lorena, Rahel und Fiona beschreiben in verschiedenem Umfang und mit anderen Worten dasselbe Problem: Die Deutung, die sie ihrer Erfahrung zuschreiben, lässt sich terminologisch schwer ausdrücken. Das zeigt sich an den vielen Füllwörtern, Wiederholungen (»irgendetwas«, »irgendwie«, »so ein wenig«, »ich weiss doch auch nicht«, »ähm« usw.), Passivkonstruktionen (»ein Geschenk, das ich nicht erhalten habe«, wobei nicht klar wird, *von wem* dieses Geschenk genau kommt) und an den Relativierungen, die sie vor oder nach ihrem Benennungsversuch anfügen. Nachdem Lea das »Universum« mitverantwortlich für ihre Situation gemacht hat, relativiert sie dies wieder mit einem »keine Ahnung, auf [...] auf irgendetwas« und Rahel erläutert, dass sie nicht *wirklich* an eine »höhere Macht« glaubt. Fiona distanziert sich sowohl sprachlich als auch paraverbal wieder ein Stück weit von ihrer eigenen Deutung: »man forciert *vielleicht* etwas, das *irgendwie* nicht zu Sein gedacht ist <lacht>«. Damit wird klar, dass alle vier diesen Gedanken eines potenziell übersinnlichen Etwas nur vage und sehr vorsichtig verbalisieren können – das »Etwas« ist für sie nicht fassbar und daher auch sprachlich schwierig zu artikulieren. Bei Rahel und Fiona kommt verstärkend hinzu, dass sie diese Idee nicht in Einklang mit ihrer Sozialisation als Naturwissenschaftlerinnen und mit ihrer sonstigen Weltdeutung bringen können. Die Auseinandersetzungen mit der eigenen nicht gelingenden Reproduktion und mit Fortpflanzungsmedizin kreieren eine ausseralltägliche Ausnahmesituation: Religiöse Deutungen kommen jetzt vage und situativ zum Zug – nach einer langjährigen

Betroffenheit und der Erkenntnis des Unvermögens der Biomedizin, umfassende Erklärungen für ihre Situation zur Verfügung zu stellen.

Anhand der Daten lassen sich nur vorsichtige Schlüsse hinsichtlich der Frage ziehen, inwiefern sich die Referenz auf »Natur« oder ein anderes nicht näher definiertes transzendentes »Etwas« als Ressource in den Deutungsprozessen der Betroffenen gestaltet. Klar wird, dass die Ausseralltäglichkeit der Situation stark dazu verleitet, sie über religiöse Semantik ein Stück weit fassbarer und damit erklärbarer oder im besten Fall aushaltbarer zu machen. Vor allem das Beispiel von Fiona zeigt aber auch, dass die Vagheit und Zögerlichkeit, mit der dieser religiöse Deutungsrahmen verwendet wird, auch belastende Konsequenzen für die Betroffenen mit sich bringen kann. Anders als dies bei den Evangelikalen der Fall ist, stellt das »nicht greifbare Etwas« für sie kein reziprokes Interaktionsobjekt dar. Sie kann damit nicht in Kontakt treten und versuchen, dessen »Zeichen« zu deuten, um auf den »richtigen Weg« zu kommen – es bleibt ihr sozusagen verschlossen und unzugänglich. Konkret gibt es also keine Gebetssituation als Zufluchtsort und auch kein Wissen um einen Gott oder Jesus, der für sie ein erfülltes Leben bereithält, wenn sie die Zeichen richtig deutet. So löste ihre Deutung, dass man mit einer IVF womöglich etwas macht, was »vielleicht nicht zu Sein gedacht ist«, bei ihr lediglich Gewissensbisse und Schuldgefühle aus. Die religiöse Referenz war für sie in diesem Sinne auch nicht handlungsleitend, weil sie zu wenig greifbar war. Sie entschied sich dann für eine IVF, nun jedoch mit einem schalen Nachgeschmack.

Anschlussfähig sind die Ausführungen insbesondere an diejenigen des Religionswissenschaftlers Bron Taylor (2001a). Taylor untersuchte sog. »nature- und earth-based movements« in den USA (vgl. 179), die sich auf etwas beziehen, was er »earth and nature-based spirituality« nennt. Charakteristisches Merkmal dabei ist der Bezug auf eine als personifiziert gedachte Natur, der eine transformierende und transzendente Macht zugeschrieben wird (vgl. 175). Die Mitglieder dieser Bewegungen lehnen das Label »religiös« in der Regel ab. Taylors Untersuchungen sind mittlerweile über 20 Jahre alt, und die vorliegenden Daten verweisen darauf, dass das, was er damals beobachtet hat, heute in stark diffundierter Form auffindbar ist – vor allem, wenn es um die Verhandlung solch emotionaler Themen wie der menschlichen Fortpflanzung geht. Mit anderen Worten: Individuen müssen sich nicht mehr religiös oder spirituell im Rahmen einer Gruppierung oder Bewegung verorten, um auf »Natur« als eine potenziell transzendente Grösse zu verweisen. Das kann auch mit dem allgemeinen Trend zusammenhängen, dass Inhalte, die ehemals als »religiös« verstanden wurden, heute in Form komplementär- bzw. alternativmedizinischer und käuflicher Angebote der Allgemeinheit sehr niederschwellig zugänglich sind (vgl. Lüddeckens/Walthert 2010 und 8.2). Sowohl in den Interviews als auch im allgemeinen Diskurs um die Legitimität der Reproduktionsmedizin wird deutlich, dass die Vorstellung einer normativ »handelnden« und »denkenden« Natur anschlussfähig ist und damit gewissermassen intuitiv erscheint. Dabei handelt es sich um den gleichen Grundgedanken, wie dies bei einer personifizierten Gottesvorstellung der Fall ist; die Auswirkungen für Wunscheln sind jedoch sehr viel weniger umfassend. Die Deutung wird nur in gewissen Situationen aktiviert, und sie ist in sehr viel geringerem Umfang handlungsleitend.

9.4 Alternative Expert:innen und transzendentes Selbst

Neben dem nur vage definierten »Etwas« liess sich in den Daten ausserhalb des evangelikalen Kontexts noch ein zweiter transzendenter Interaktionspartner identifizieren: das »Selbst«. Das Besondere an diesem Interaktionspartner ist, dass es in der Regel einer vermittelnden Zwischeninstanz bedingt, damit Wunscheltern Zugang zu diesem als transzendent verstandenen Selbst erfahren können. Ähnlich wie Seelsorgende im evangelikalen Kontext einen privilegierten Zugang zu Gott gewähren können, sind es hier die alternativen Expert:innen, die in der Rolle als vermittelnde semi-Transzendenz auftreten.

Im Folgenden soll zunächst ausgeführt werden, *warum* diesen alternativen Expert:innen so viel Autorität zugeschrieben wird, sodass sie diese vermittelnde Rolle einnehmen können (9.4.1). Im Anschluss daran wird auf die Frage eingegangen, *wie* es ihnen gelingt, den Frauen den Zugang zu ihrem transzendenten Selbst zu gewähren (9.4.2). Dabei wird insbesondere auf drei Fallbeispiele eingegangen, und zwar auf diejenigen von Fiona und Lea sowie als Gegenbeispiel auf das von Rahel. Diese Art der Interaktion mit alternativen Expert:innen hat für diese drei Interviewpartnerinnen eine besondere Rolle gespielt, und ausserdem kenne ich das alternative Angebot, das die drei Frauen in Anspruch genommen haben, aus Interviews bzw. Feldaufenthalten besonders gut: Fiona besuchte den Fruchtbarkeits-Yogakurs bei Sara, Lea die Hypnosesitzungen und Coachings bei Céline und Rahel das TCM-Angebot bei Claudia.

9.4.1 Autorität

Weshalb werden alternative Expert:innen als autoritative Figuren anerkannt? Die Frage lässt sich für den hier untersuchten Fall auf zwei Ebenen beantworten. Erstens verfügen sie in der Regel über zugeschriebenes professionelles bzw. institutionalisiertes Wissen, und zweitens über (eine) relevante Erfahrung, die ausschlaggebend für ihren biographischen Werdegang ist und die sie in ihrer Rolle legitimiert. In den allermeisten Fällen verkörpern sie Elemente beider Ebenen, was ihnen umso mehr Legitimation gewährt.

Alternative Expert:innen greifen im Rahmen ihrer Tätigkeit in der Regel zurück auf *exklusives Wissen* in dem spezifischen Bereich, der für die Klient:innen relevant ist. Dieses Wissen haben sie sich fast immer (auch) im Rahmen von Ausbildungen angeeignet. Die alternative Expertin Helena etwa hat sich zur Sexualpädagogin ausbilden lassen, die Yogalehrerin Martina war Drogistin und hat dann diverse Weiterbildungen zu Naturheilmitteln und Naturheilverfahren absolviert, die Fruchtbarkeits-Yogalehrerin Sara ist anerkannte Menstrual Health Coachin, Claudias Erstausbildung war im biomedizinischen Gesundheitsbereich, in TCM hat sie sich anschliessend ausbilden lassen und besucht bis heute Weiterbildungen, Rita studierte zunächst Veterinärmedizin und schloss anschliessend ein Homöopathie-Studium ab, Nicole Regli ist ausgebildete Mental Coachin und Céline verfügte bereits über einen Dokortitel in Psychologie, ehe sie die Ausbildung zur Hypnosetherapeutin in Angriff nahm. Dass sie sich dieses Wissen folglich über einen *professionellen* Zugang angeeignet haben, betonen sie sowohl in den Interviews als auch in ihren Auftritten bei Vorträgen (wie etwa beim Kinderwunsch-Infoweekend) oder auf ihren Homepages immer wieder.

In den Daten zeigt sich in zwei Fällen besonders eindrücklich, wie Wunscheltern alternativen Expert:innen Legitimation aufgrund ihres professionellen Wissens zuschrieben. Fiona besuchte das Fruchtbarkeits-Yoga, das Sara leitete. Im folgenden Interviewausschnitt berichtet sie, wie so von Saras Expertinnen-Wissen profitierte:

das ist eigentlich ein Gespräch mit Sara gewesen, weil wir halt einfach irgendwie sonst mal noch miteinander gesprochen haben, und, ähm, (1) ich glaube, sie hat mal einen, sie hat so einen Workshop gemacht halt über Hormone und die Zyklusphasen und wie das so verbunden ist, und dort hat sie einfach so als Nebenbemerkung irgendwie gesagt »ja und äh, (1) Frauen, verzichtet aufs Intervallfasten, das tut uns nicht gut, zumindest so in den Jahren, in denen du schwanger werden willst« oder so und (2) dann habe ich das mal nachgeschaut, was das Intervallfasten, was das überhaupt ist und ich habe das in diesem Sinne nicht gekannt, aber ich habe halt einfach, irgendwie aus Gewohnheit einfach halt kein Frühstück [Original: Zmorge] gegessen und dann machst du eben genau dieses Intervallfasten, und dann, ähm, habe ich dann das, das ist eigentlich das Einzige, das ich jetzt umgestellt habe, aber nicht wegen der Ernährungsberatung, sondern wegen Sara und sie hat mir dann auch noch eine Studie geschickt, irgendwie, in der sie mal etwas untersucht haben, ähm, (1) als ich das mit ihr nochmals so ein wenig besprochen habe und es ist ja relativ eine einfache Umstellung, ich muss einfach am Morgen ein wenig früher aufstehen, damit ich noch Zeit habe, um noch ein wenig etwas zu essen (Fiona)

Es wird deutlich, dass Fiona der Meinung von Sara grosses Gewicht zumisst: Sie lässt sich von ihr Ratschläge erteilen im Hinblick auf »gute« Ernährung während der Kinderwunschzeit, die sie dann auch umsetzt. Indem Sara Fiona dazu entsprechende Studien zukommen lässt, zeigt diese ferner, dass sie die wissenschaftlichen Codes kennt, auf die auch Fiona Wert legt. Bemerkenswert ist dies vor allem deshalb, weil Fiona selbst einen naturwissenschaftlichen Hintergrund hat und ausserdem im Rahmen ihres unerfüllten Kinderwunsches zusätzlich eine Ernährungsberatung aufsuchte – im Grunde hatte Fiona also selbst Zugang zu diesem Wissen. Diesem Wissen eine handlungsleitende Bedeutung zuschreiben konnte sie jedoch erst, als sie es von Sara vermittelt erhielt. Darin zeigt sich, dass Personen wie Sara eben nicht bloss – so wie eine Ernährungsberatung oder biomedizinische Expert:innen – »reines« Wissen vermitteln. Vielmehr gelingt es ihnen, ihre »profane« Professionalität mit etwas anderem, etwas Übergeordnetem zu koppeln. Taylor (2001b) beschreibt, dass alternative Expert:innen eine Kompatibilität von Wissenschaft und, wie er es nennt, »nature-based Spiritualities« verkörpern (vgl. 234). Eine der von ihm interviewten Personen gab an, »science without heart« sei »worthless« (235). Im Unterschied zu Biomediziner:innen¹⁹ transportieren alternative Expert:innen naturwissenschaftliches Wissen nicht nüchtern, sondern auf eine emotionale Art und Weise. Es geht darum, wie das Wissen im Rahmen eines übergeordneten (in Tylors Worten »spirituellen«) Sinnsystems eingeordnet, mit Bedeutung aufgeladen und von der betreffenden Person praktisch umgesetzt werden kann. Im vorliegenden Datenmaterial findet sich dafür eine Vielzahl von Beispielen. In einem ihrer YouTube-Gespräche erklärt die alternative Verhütungsexpertin Bea etwa, dass hormonell verhütende Frauen weniger in der

19 Vgl. dazu die Ausführungen unter 8.2.2 zur Beziehung zwischen Alternativ- und Biomedizin.

Lage seien, einen MHC-kompatiblen Partner²⁰ auszusuchen. Das könne eine Erklärung für einen unerfüllten Kinderwunsch sein – das wisse man auch aus Studien; entsprechend sollte man auf hormonelle Verhütungsmethoden verzichten, wenn man auf Partnersuche ist. Die Coachin Helena erklärt den Kinderwunsch allgemein als »tief in unserer DNA abgespeichert«, weil das Ganze eine »biologisch Geschichte« sei: »ohne Familie hat man nicht überlebt«. Auch Martina stützt ihre Meinung und Handlungsanweisungen auf Studien, wenn sie ihren männlichen Kunden empfiehlt, das Handy aufgrund der Strahlen nicht in der Hosentasche aufzubewahren – »das sagt auch die Wissenschaft«. Vor allem für Céline, die mit ihrem Dokortitel in Psychologie explizit wissenschaftlich sozialisiert ist, schien es besonders wichtig zu betonen, dass ihr Ansatz auch wissenschaftlichen Standards genügt. Im Interview erläutert sie, dass sie ihr »wissenschaftlich fundiertes Wissen« in einen »anderen Kontext [transferiert], nämlich in DEN Kontext, der mich eigentlich im Herzen berührt«. Auch das Wissen, das die Yogalehrerin Sara Fiona vermittelt, ist aus ihrer Perspektive nicht »nüchtern«, sondern hochemotional und kommt aus ihrer intrinsischen Motivation heraus – es hat, objektsprachlich gesprochen, also auch ein »Herz«. Selbst wenn Sara akut nicht von einem unerfüllten Kinderwunsch betroffen ist, so gelingt es ihr, sich selbst und Fiona als Bestandteil derselben Gruppe zu markieren, die geschlossen für etwas kämpft. Auch Fiona hat das so wahrgenommen, was sich in ihrer Wiedergabe von Saras Worten zeigt: »das tut *uns* [Frauen] nicht gut«. Das Personalpronomen verweist auf das Kollektiv aller Frauen, die aufgrund ihres Hormonsystems und des Menstruationszyklus intrinsisch als miteinander verbunden erachtet werden.

Ein zweites Beispiel aus der Empirie lässt sich in Leas (t2) Ausführungen identifizieren. Sie war zum Zeitpunkt des zweiten Interviews im ersten Trimester schwanger und hat in den vergangenen Wochen einige Male Célines Coaching- und Hypnose-Angebote aufgesucht. Unabhängig davon fragte ich Lea im Interview, wie es ihr mit ihrer Frühschwangerschaft aktuell gehe, und sie erläutert:

ich passe im Moment schon auch besser auf, dass ich nicht so viel hochhebe [Original: dassi nöd so viel uflad], und dass ich mich selbst nicht so viel stresse und so, und das sagt auch Céline (t1) »heb dir Sorge«, ja, (t1) ja vorher habe ich halt einfach immer irgendetwas gemacht, jetzt nehme ich mir auch mal Zeit um mich kurz [Original: gschwind] fünf, zehn Minuten hinzusetzen, die Beine hochzulagern und einen Tee zu trinken (Lea t2)

Wie im Fallbeispiel von Fiona und Sara verweist auch Lea auf eine vermittelnde Instanz, der sie Autorität zuschreibt, um – in diesem Fall grundlegende – Empfehlungen für Schwangere umzusetzen. Auch hier ist wiederum bemerkenswert, dass Lea selbst eine medizinische Ausbildung hat. Trotzdem bedurfte es Célines Ratschlag, dass sie in der momentanen Situation auf sich achten und Selbstfürsorge betreiben soll. In der Konstellation der Interaktion zwischen Lea und Céline wird jedoch wahrscheinlich

20 Bei Tieren liess sich beobachten, dass der Paarungserfolg mit einer hohen Differenz bei den jeweiligen Major-Histocompatibility-Complex (MHC-)Genen zu korrelieren scheint (vgl. dazu z.B. Milinski/Wedekind 2001).

zusätzlich die zweite Ebene der Legitimationszuschreibung relevant, und zwar die der *Erfahrung*. Céline selbst war wie Lea von einem jahrelangen unerfüllten Kinderwunsch betroffen und durchlebte wie sie mehrere Fehlgeburten. Diese Tatsache macht einen grossen Unterschied für Lea, was sie an folgender Stelle besonders deutlich macht:

ja bei Céline weiss ich einfach, dass sie etwas Ähnliches durchgemacht hat und halt (1) einfach weiss, wovon sie redet, also das ist mir aufgefallen, das ist mir wichtig, weil man kann schon Einfühlungsvermögen haben, aber wenn man es nicht selbst durchgemacht hat, kann man's irgendwodurch einfach bis zu einem gewissen Punkt verstehen und danach dann (1) wie nicht mehr, oder, ja man kann es vielleicht sich denken, aber man weiss nicht wirklich wie es wirklich ist (Lea t2)

Hero (2021) bezeichnet alternative Expert:innen u.a. als »religious entrepreneurs«. Indem sie ihre Biographie und die gemachten Erfahrungen offenlegen, werben sie für sich; insbesondere Lebenskrisen und existenzielle Erfahrungen mit Krankheit und Schicksal nennt er als typisch. Manchmal geht es dabei auch darum, dass die Person selbst früher auf dem »falschen Weg unterwegs« war, bis es zu einer »emanzipation from a past experienced as problematic« (381) kam. Durch diese Emanzipation verkörpern sie nun selbst den Beweis für die Wirkung ihres Angebots; sie porträtieren sich »as examples of a successful salutogenesis« (ebd.). Genau dies ist bei Céline der Fall, die gemäss eigenen Aussagen während ihrer Kinderwunschzeit mit viel Stress und einem Gefühl der Überforderung zu tun hatte, ehe sie nach alternativen Heilmethoden als Ausgleich gesucht und ihn dort auch gefunden habe. Anders als Biomediziner:innen oder vergleichbare Autoritätspersonen *verkörpern* Personen wie Céline also das, was sie tun. Ihnen wird zugeschrieben, ihren Beruf primär aufgrund einer intrinsischen Motivation auszuüben, was mit einer erhöhten Authentizität einhergeht.

Céline verkörpert mit ihrer eigenen ehemaligen Betroffenheit in gewissem Sinn das Maximum an Erfahrungswert. Die Daten zeigen aber auch, dass Heilpraktiker:innen und alternative Expert:innen teilweise bereits dann der Wert der Erfahrung zugeschrieben wird, wenn sie als weiblich gelesen werden und diese Weiblichkeit entsprechend *leben* – beispielsweise in Form einer bewusst »zyklussensiblen« Ernährung, Alltags- oder Freizeitgestaltung. Das hat sich bereits bei Sara gezeigt, der Fiona ein hohes Mass an Glaubwürdigkeit zuschreibt. Ein weiteres Beispiel ist Bea, die selbst früher hormonell verhütet hat, heute jedoch damit wirbt, erkannt zu haben, wie sie den weiblichen Zyklus zelebrieren und nutzen kann, um »natürlich Frau zu sein«.²¹ Die Idee einer »natürlich gelebten Weiblichkeit« scheint für viele Kundinnen insofern anschlussfähig zu sein, als dass es ihnen erlaubt, sich als Bestandteil eines allgemeinen weiblichen Kollektivs zu verstehen und dadurch Empowerment zu erfahren. Auch Trzebiatowska/Bruce (2013) stellen in ihren Untersuchungen fest, dass das Merkmal »weiblich« einen wesentlichen Faktor für den Erfolg alternativer Expert:innen darstellt. Frauen sehen in anderen Frauen eher eine geteilte Identität als dies bei Männern unter sich der Fall ist. Das als »weiblich«

21 Vgl. <https://ladyplanet.ch/?srsltid=AfmBOorQ9FU5lCYGht7voHmLuXuJLkiKBCzCxrok4pmlZYul-o8lv393>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

erachtete Setting erlaubt es den Kundinnen zudem viel eher, sich als Person auf Augenhöhe mit dem Gegenüber zu erleben (im Gegensatz zur als männlich dominiert geltenden Biomedizin, vgl. Lüddeckens 2018: 179 und Utraiainen 2021: 37). Vermutlich lässt sich diese Tatsache auch über allgemeine patriarchale Strukturen der hiesigen Gesellschaften erklären. Männlichkeit gilt nach wie vor als unmarkierter Default, Weiblichkeit als »das Andere«, als das, was von der Norm abweicht (vgl. z.B. Simone de Beauvoirs »Das andere Geschlecht« (2000)).²² Es leuchtet daher ein, dass Frauen in anderen Frauen grundsätzlich mehr Anknüpfungspunkte sehen als dies bei Männern in Bezug auf andere Männer der Fall ist. Anders ausgedrückt: Es ist kein Zufall, dass es fast nur Frauen sind, die als alternative Expertinnen eine semi-transzendente Rolle einnehmen und ihren Kundinnen einen Zugang zur Selbsttranszendierung glaubhaft vermitteln können.

9.4.2 Zugang zum transzendenten Selbst

Bisher konnte aufgezeigt werden, *warum* alternativen Expert:innen von gewissen Wunscherlern (insbesondere Wunschmüttern) eine solch autoritäre Position zugeschrieben wird, dass man sie als »semi-Transzendenz« bezeichnen könnte. Im Folgenden soll ausgeführt werden, dass und wie alternative Expert:innen auch eine vermittelnde Rolle einnehmen, wenn sie ihren Klient:innen Zugang zu einem transzendenten Selbst verschaffen. Dazu soll zunächst ein Fallbeispiel aus der Empirie aufgeführt werden. Es handelt sich bei den folgenden Ausführungen um Auszüge aus meinem Feldtagebuch:

Im Herbst 2021 besuchte ich einen Fruchtbarkeits-Yoga-Kurs. Er fand auf Englisch und, pandemiebedingt, online statt. In diesem Kurs lernte ich sowohl Sara, die Yogalehrerin, als auch Fiona, eine der Teilnehmerinnen kennen. Mit Fiona würde ich später auch ein Interview führen können. Insgesamt sind ohne mich sieben Teilnehmerinnen anwesend. Sara beginnt den Kurs damit, dass alle Frauen kurz erläutern, wie es ihnen geht, ob sie aktuell eine biomedizinische Fertilitätsbehandlung durchführen und »wo« in ihrem Zyklus sie sich gerade befinden. Die Frauen geben teilweise sehr intime Antworten über ihre momentanen Befindlichkeiten, ihre Ängste, Sorgen und Hoffnungen. Eine Frau beginnt während ihres Berichts zu weinen. Sara bestärkt sie und kommentiert: »it's very brave that you shared this with us«. Abschliessend merkt sie kollektiv an, alle Frauen sollen auf sich selbst stolz sein: »be proud that you found your way to Fertility-Yoga, to do something good to yourself and your own body«.

Die Yogaübungen selbst werden vor allem durch Saras Kommentare zu *Fruchtbarkeits-Yoga*übungen. Immer wieder erklärt Sara, dass eine spezifische Übung etwa dazu dienen soll, »to reconnect with your female reproductive organs and your inner mother«, dass sie helfen soll, herauszufinden, »what she [the inner mother] wants for you«. Auffällig ist auch, dass Sara von »männlichen« und »weiblichen« Positionen, Seiten und Haltungen ausgeht. In einer Übung sollten wir uns etwa das rechte Nasenloch zuhalten, um nur noch durch das linke zu atmen. Die linke Seite »is the feminine side which is

22 Vgl. zur Diskussion der diskursiven Gleichsetzung von »Mann« und »geschlechtsneutralem Menschen« Mehlmann (2008).

the side of intuition«. Die unliebsamen *männlichen* Aspekte loszuwerden, um die *weiblichen* zu aktivieren oder zu befreien (»liberate«), ist ein allgemeines Ziel der Übungen. Das würde es erlauben, sich mit »mother earth« und mit der »inner mother« zu verbinden (»to reconnect«).

Diese kurze Vignette gibt Aufschluss über verschiedene Aspekte der Selbsttranszendierung, die alternative Expert:innen gewähren wollen. Zunächst wird klar, welche Rolle Sara hier einnimmt. Sie ist nicht »nur« Yogalehrerin und auch nicht »nur« medizinische Beraterin, sondern adressiert primär das emotionale Wohlbefinden der Frauen. Entsprechend nimmt sie sich für jede einzelne Frau Zeit, um ihr zuzuhören und ein individuelles Feedback zu geben. Gemäss Hero ist es typisch, dass es im Rahmen solcher Angebote vor allem um »confirmation of identity, social nearness, and emotional support« geht (Hero 2021: 382). Vor allem auf einer sprachlichen Ebene wird ferner klar, dass Sara das Selbst – und zwar hier das explizit *weibliche* Selbst – der Frauen als transzendenten Interaktionspartner in den Kommunikationszusammenhang mit einführt und fassbar macht. Mit diesem transzendenten weiblichen Selbst sollen die Frauen in Kontakt treten und herausfinden, was es *für sie* will, was also ihre eigentlichen Bedürfnisse sind. Die »inner mother« ist also nicht separiert von den Frauen; sie wird teilweise gleichgesetzt mit den »reproductive organs« – schon der Ausdruck »inner mother« macht klar, dass das eigentlich Sakrale tief in den Frauen selbst zu lokalisieren ist. Diese Idee eines sich physisch im Inneren der Frauen befindlichen *Etwas*, welches ihre »wahren« Bedürfnisse und Ängste kennt oder verkörpert und weiss, wie damit umzugehen ist, fand sich auch bei den Ausführungen der Hypnosetherapeutin Céline. Im folgenden Ausschnitt erläutert sie ihr Grundverständnis der Hypnose:

alle Störgeräusche, die mich im Alltag belasten, (1) Kognitionen, Gedanken, ähm, Gedankenkreisen, äh, Geräusche, Ablenkungen, all das ist für 'nen Moment ausgeschalten und ich lenk den Blick ganz nach innen (1) und das ist ein ganz faszinierender Zustand, (1) äh, mit dem man gut arbeiten kann, weil man sehr, sehr fokussiert ist, man spürt, es sind sehr wahre Antworten, sehr, (2) also ich sag, (3) es sind sehr, ähm, (1) wie soll ich sagen, ein sehr faszinierender Moment, Menschen zu erleben, wenn sie sehr entspannt sind (1) und wirklich WAHRE Antworten suchen wollen und finden (Céline)

Auch Céline gewährt ihren Klient:innen – es sind fast ausschliesslich Frauen – Zugang zu *sich selbst*. Die Technik ist eine andere als im Yoga, die Idee jedoch ist dieselbe. Es geht darum, die eigenen Bedürfnisse zu identifizieren, indem die Frau *sich selbst* wertschätzt. Nur so gelangt sie zu den »sehr wahren Antworten«.

Diese Semantik ist typisch im alternativen Kontext, wie es die religionswissenschaftliche, -soziologische und -ethnologische Forschung mehrfach bestätigt. Der Religionssoziologe Markus Hero (2021) spricht allgemein von einer »sacralization of the patient« und davon, dass »the patient [...] receives a special form of homage. A special personal religious recognition is attributed to him or her« (379, vgl. auch Schlette/Krech 2018). Auch die Religionsethnologin Beatrix Hauser (2021) identifiziert diese Art der Selbsttranszendierung im Kontext spiritueller Yoga-Angebote: »the individual is almost magically bestowed with the power of self-transformation« (303). Die Selbsttranszendierung ist in

diesem Sinn das eigentliche Ziel der alternativen Expert:innen: Sie sollen ihren Klient:innen mittels spezifischer (»spiritueller«) Techniken aufzeigen, wie sie Zugang zu ihrem transzendenten Ich finden können: »the patient should find his or her way to that higher self through spiritual techniques and rituals he has appropriated and that valorize his or her identity or health according to the provider's promises« (Hero 2021: 379).

Dieses transzendente Ich wird in der religionswissenschaftlichen, -ethnologischen und -soziologischen Literatur als ausschlaggebende normative Referenz für die Selbstlegitimation im alternativen Milieu verhandelt. Objektsprachlich kann sich das ausdrücken als »true inner ›me‹«, »the ›true self‹« (Barker 2004: 26), »magically bestowed individual«, »personal saviour« (Hauser 2021: 303; 311), »true inner self« Heelas (2002: 362), »sacralized patient«, »higher self« (Hero 2021: 379), »one's truest self« van Ness (1992: 13).²³ Im Fall von Sara handelt es sich dabei nicht überraschenderweise um eine sprachlich weiblich markierte Form, nämlich die »inner mother«. Mit dieser explizit weiblichen Form der Selbsttranszendierung befassen sich die Religionswissenschaftlerinnen Florence Pasche Guignard (2021) und Pamela Klassen (2019) sowie die Anthropologin Anna Fedele (2016) und Chia Longman (2020) aus den Gender Studies. Häufig geschieht diese Art der Transzendierung aus dem feministischen Impetus der alternativen Expert:innen heraus, Frauen zu ermächtigen, indem sie wieder zu ihrer »Weiblichkeit zurückgeführt werden«. Longman konnte in ihren Untersuchungen feststellen, dass viele alternative Expert:innen davon ausgehen, dass Frauen ihre »natürliche Weiblichkeit« verloren hätten – auch aufgrund dessen, dass sie heutzutage so »karrierefokussiert« seien. Dieser Vorstellung zufolge erfährt weibliche Sexualität und Fruchtbarkeit eine Transzendierung (vgl. Klassen 2021: 27f.). Der weibliche Körper verfügt dieser Vorstellung entsprechend nach wie vor über ein »uraltetes«, »kollektives« und spezifisch weibliches Wissen, welches den Frauen geistig jedoch nicht mehr zugänglich ist, weil sie zu sehr von der »männlich konnotierten« Arbeitswelt absorbiert seien (vgl. 75–77, siehe auch Klassen 2001: 83). Heilpraktiker:innen und alternative Expert:innen möchten es diesen Frauen ermöglichen, ihnen den Zugang zur »sacred femininity« wieder zu gewähren (Pasche Guignard 2021: 301).²⁴ Dabei ist es typisch, dass eine Dichotomie zwischen »männlich«

23 Die »Sakralisierung« der:des Patient:in und die Bedeutung, die dem Individuum zugeschrieben wird, kann historisch als eine Konsequenz der Individualisierung gesehen werden. In diesem Sinne handelt es sich dabei auch um eine Spezifizierung der »Sakralisierung des Subjekts« (Luckmann 1996: 27) bzw. der »Sakralisierung des Ichs« (Knoblauch 1991: 31) oder der »Sakralisierung des Selbst« (Siegers 2012: 42).

24 Häufig kommt im Rahmen qualitativer Forschung zu alternativen Expert:innen die Frage auf, ob deren explizit auf Frauen ausgerichtetes Engagement als »feministisch« zu verstehen ist (vgl. dazu z.B. Fedele 2016; Longman 2020; Pasche Guignard 2021). Die Frage resultiert aus der Paradoxie, dass ihr Ziel im Empowern der Frauen besteht, wobei aus einer intellektuellen Perspektive gleichzeitig traditionelle Rollenbilder perpetuiert werden. Männer werden als zuständig für das Rationale und die »Arbeitswelt« betrachtet, Frauen als Verkörperung von Intuition. Frauen werden primär aufgrund ihrer Reproduktionsfähigkeit als (sozial) wertvoll erachtet, was weitere patriarchale Grundannahmen perpetuiert. Alternative Expert:innen selbst lehnen feministisches Gedankengut häufig als zu wenig spirituell und zu »verkopft« ab. Gleichzeitig sprechen sie sich gegen institutionelle Religionen aus und begründen dies über eine wahrgenommene Dominanz von Männern, die beispielsweise menstruierende Frauen als »unrein« stigmatisieren und zu wenig wertschätzen. In diesem Sinne kann die Arbeit von alternativen Expert:innen als empowernd auf einer Mikroebene

und »weiblich« gepflegt und perpetuiert wird, denn Letzteres gilt ja schliesslich als *durch Ersteres* bedroht. Diese Abhebung des Weiblichen vom Männlichen geschieht insbesondere, indem spezifisch biologisch-körperlich weibliche »Fähigkeiten« transzendiert werden – Fedele spricht etwa von einer »sacralisation of the female reproductive cycle« und dass dabei vor allem die Fähigkeit zu gebären als »something sacred« betrachtet wird (99). Dieselben Narrative liessen sich vor allem im Fruchtbarkeits-Yoga identifizieren: Der Zugang zum transzenten, weiblichen Selbst gelingt dann, wenn die unliebsamen männlichen Aspekte abgestossen werden – so könne die weibliche und intuitive Seite befreit werden. Aber auch im Kontext der Hypnose gelingt dieser Auffassung zufolge der Zugang zu den »wahren« und »inneren« Antworten« dann, wenn »Kognition« und »Gedanken« – also traditionell männlich gegenderte Aspekte des Alltags – ausgeschaltet werden. Ähnlich argumentierte auch Claudia, die TCM-Heilpraktikerin, im Interview: »Wir« – gemeint ist: wir Frauen – seien im Alltag ständig im »Aussen«, statt auf »uns« selbst zu hören, und das verursache Stress.

Wenn alternativen Expert:innen den Frauen »aufzeigen«, dass »in ihnen« ein transzendentes Selbst existiert und ihnen vorzeigen, wie sie einen Zugang zu diesem finden können – sei dies durch Hypnose, Akupunktur, Atemübungen oder Yoga –, bewerten diese das im besten Fall als emotionale Ressource. Indem sie die Wunschkinder auf ihrem Weg begleiten und darin bestärken, die »wahren« eigenen Antworten zu finden, kann es auch zu einer Validation der Gefühle und Gedanken der Wunschkinder kommen. Besonders gut zeigt sich dies in einem emotionalen Interviewausschnitt aus dem Gespräch mit Fiona:

das ist halt, ähm, wirklich auch am Yoga schön gewesen, dass Sara einem auch so, (1) halt bewusst gemacht hat, ähm, (2) »hey, hör auf deinen Bauch, du weisst am besten, was du brauchst (1) und was nicht« und, (2) auch eben willst du jetzt weiter machen [Original: fürschi mache] oder willst du jetzt einfach mal eine Pause machen oder sagen »hey, jetzt könnt ihr mich mal alle« und <weint> (2) und halt auch (1) einfach, dass sie auch mal so gesagt hat »hey, es ist nicht deine Schuld« <weint> (2) weil, (2) du suchst sie einfach automatisch irgendwo und, (1) <schluchzt> wenn du das Gefühl hast, du hast jetzt alles gemacht, dann ja (Fiona)

Sara hat Fiona »bewusst gemacht«, dass sie in der Lage ist, *für sich selbst* richtige Entscheidungen zu fällen. Anders ausgedrückt: Fiona hat einen Zugang zu ihrem »Inneren« gefunden (hier sprachlich durch das »Bauchgefühl« realisiert) und schreibt diesem einen erhöhten und womöglich transzenten Wert zu – so wie es fühlt, denkt und entscheidet, ist es schon richtig. Bis sie Sara kennengelernt hat, konnte Fiona sich selbst diesen

verstanden werden, während es gleichzeitig auf einer Makroebene ein stereotypes und binäres Geschlechterbild reproduziert und damit exklusiv ist: Es richtet sich hauptsächlich an weisse Cis-Gender- sowie an Mittelklasse-Frauen. Das zeigt sich auch im Yoga-Kurs von Sara – alle Teilnehmenden waren weiss, weiblich und in der finanziellen Position, sich reproduktionsmedizinische Behandlungen sowie einen Besuch des Yogas leisten zu können. Sie gehörten ausserdem alle einer gehobeneren Bildungsschicht an, sodass auch die englische Sprache im Kurs kein Problem darstellte.

Wert und diese Fähigkeit nicht zuschreiben. In diesem Sinne kann sie auf die Interaktion mit Sara als eine Ressource zurückgreifen. Sie entkommt der Rolle des passiven Opfers und wird zum Subjekt mit Handlungsmacht. Céline, die Hypnosetherapeutin, argumentierte im Interview ganz ähnlich. Immer wieder betonte sie, dass es ihr explizit *nicht* darum gehe, ihren Klient:innen Ratschläge darüber zu geben, was in ihrer Situation richtig oder falsch sei. Es gehe beim Coaching und in den Hypnoset Sitzungen darum, »die Klienten [zu] befähigen, für sich richtige Entscheidungen zu treffen«, wobei sie »die Lösungen [selber] finden«. Hier findet sich ein interessanter Parallelschluss zum evangelikalischen Kontext: Auch dort geht es nicht darum, in der Interaktion mit der Transzendenz (Gott) die eine und absolut gültige richtige Antwort zu finden oder diese von einer semi-transzendenten Vermittlungsperson zu übernehmen. Das Ziel besteht immer darin, diejenige Antwort zu finden, die für das *individuelle* Leben die geeignetste ist und mit der der transzendente Lebensplan entfaltet werden kann (s.o.).

Zusammenfassend zeigen die Ausführungen und das Datenmaterial, dass Wunschmütter in der Interaktion mit alternativen Expert:innen einen Zugang zu einem als transzendent erachteten (weiblichen) Selbst erfahren können. Damit validieren sie diese nicht nur in ihren Gefühlen und Entscheidungen, sondern verhelfen ihnen potenziell dazu, dass sie sich von nun an *selbst* validieren können. Sie können ihre Handlungen als im Einklang mit ihrem »inneren Selbst« stehend und damit als legitimiert betrachten. Dabei ist es naheliegend, dass die Interaktion zwischen der betroffenen Person und der Heilpraktikerin nur so lange funktioniert, als dass sich beide derselben Narrativen bedienen und auf denselben Diskurs um Weiblichkeit und/oder Empowerment beziehen. Das Fallbeispiel von Rahel, die das TCM-Angebot von Claudia nutzte, dient hier als Gegenbeispiel. Rahels eher nüchternes und naturwissenschaftliches Weltbild stimmte nicht mit den grundlegenden Annahmen des alternativen Feldes überein: dass dem weiblichen Zyklus eine sakrale Komponente zukommt, dass es so etwas wie ein transzendentes Ich gibt, dass es keine einheitliche »richtige« Lösung gibt, dass sich Weiblichkeit fundamental von Männlichkeit unterscheidet usw. Demzufolge war die Kommunikation zwischen den beiden gestört; Rahel schrieb weder Claudia die entsprechende semi-Transzendenz noch sich selbst bzw. ihrem »Inneren« die Transzendenz zu. Entsprechend erfuhr sie aus der Interaktion mit der TCM-Expertin keine Ressource, im Gegenteil – sie wurde vielmehr zunehmend verunsichert. Es verhält sich im alternativen Kontext also ähnlich wie bei den Ausführungen weiter oben zur Interaktion mit einem persönlichen Gott: Es ist gewünscht, dass individuelle Lösungen für den eigenen Weg gefunden werden. Die Legitimationsinstanz bleibt jedoch die verbindlich gedachte Transzendenz, die diesen Weg gutheißt – sei dies nun Gott oder das transzendente Selbst.

9.5 Theoretische Anschlüsse

Alternative Expert:innen und ihr Charisma

Die bisherigen Ausführungen konnten u. a. aufzeigen, dass alternativen Expert:innen im Kontext des unerfüllten Kinderwunschs eine besondere Rolle zugeschrieben wird. Empirisch hat sich zeigen lassen, dass ihnen Legitimation auf verschiedenen Ebenen zuge-

sprochen wird, sodass sie – so argumentierte ich – eine semi-transzendente Rolle verkörpern. Ihnen wird zugeschrieben, ihren Kund:innen Zugang zur transzendenten Ebene ermöglichen (die sich semantisch etwa als »das wahre Ich«, als »inner mother« oder als »Natur« realisiert). Diese Beobachtungen sollen im Folgenden theoretisch erschlossen werden, indem auf Max Webers (1972) Begriff des »Charismas« sowie auf Danièle Hervieu-Légers (2004) »charismatische Validation« eingegangen wird. Die beiden Zugänge sind dabei eher als komplementär denn als gegensätzlich zu verstehen. Auch wenn es wenig direkte Bezüge zueinander gibt, so bedienen sich Weber und Hervieu-Léger doch eines ähnlichen Vokabulars, und Hervieu-Léger war grundsätzlich auch von deutschen Klassikern wie Weber, Troeltsch und Simmel beeinflusst (vgl. de Galember 2004: XXIV). Entsprechend werden ihre Gedanken im Folgenden als Weiterführung und Präzisierungen von Webers Ausführungen verstanden.

Max Weber (1972) führt in seinem Werk »Wirtschaft und Gesellschaft« drei idealtypische Formen der Herrschaft aus: die rationale, die traditionale und die charismatische Herrschaft, wobei letztere für die vorliegenden Analysen anschlussfähig ist. Seinen Charismabegriff führt er folgendermassen aus: Charisma

soll eine außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als »Führer« [i.O. gesperrt] gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus »objektiv« richtig zu bewerten sein *würde* [i.O. gesperrt] ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den »Anhängern« [i.O. gesperrt], bewertet wird, kommt es an (140).

Diese Definition wird dadurch explizit sozialwissenschaftlich anschlussfähig, als dass Weber nicht von einer »objektiven« Richtigkeit ausgeht bzw. eine neutrale Qualitätsbewertung der charismatisch Herrschenden nicht als relevant einstuft. Man wird nicht deshalb zur charismatischen Autorität, weil man objektiv betrachtet über die nötigen Qualitäten verfügt, sondern deswegen, weil dieser Person diese Qualifikationen von einer Anhänger:innenschaft²⁵ *zugesprochen* werden. Dies geschehe aufgrund einer emotionalen (Not-)Lage dieser Anhänger:innen: »Die Anerkennung für den Anführer ist psychologisch erklärbar über eine ganz persönliche Hingabe, die aus Begeisterung, Not oder Hoffnung geboren wird« (140). Vorerst irrelevant ist für Weber auch, ob die zugeschriebenen Qualifikationen auch *gesamtgesellschaftlich* als wichtiges Kriterium für eine Autorisierung verstanden werden.

Weber spricht von »übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften«, die diesen Personen zugeschrieben werden. Im von der Religionssoziologin Danièle

25 Weber spricht als Gegenbegriff zu den »Herrschenden« auch von »Beherrschten«. Diese Begriffswahl wird hier nicht übernommen, weil Personen mit unerfülltem Kinderwunsch eine aktive und nicht lediglich eine passive Rolle zugeschrieben wird, wie es der Begriff der »Beherrschtheit« impliziert.

le Hervieu-Léger (2004) entwickelten Modell zur Rechtfertigung oder »Validation« des persönlichen Glaubens kann eine Spezifizierung dessen, was Weber damit meint, herausgearbeitet werden. Auch in Hervieu-Légers Modell spielt der Charisma-Begriff eine Rolle. Sie befasst sich darin mit der Frage, auf welche verschiedenen Arten oder in Form welcher Typen ein Individuum seinen Glauben vor sich selbst und vor anderen rechtfertigen kann. Einer dieser Validationstypen ist die »charismatische Glaubensvalidation«: Ein Individuum kann seinen Glauben deswegen als valide betrachten, weil es in seiner Rechtfertigung auf eine charismatische Persönlichkeit referieren kann. Dieser Typ der Glaubensvalidation tritt dann ein, wenn »außergewöhnliche Persönlichkeiten auftreten und ihre Erfahrung (oder die persönliche Offenbarung, die ihnen zuteil geworden ist) sie für diejenigen, die sich in dieser Erfahrung wiedererkennen, zu Führern macht« (130). Webers Vorstellung von Charisma als eine als ausseralltätlich geltende Qualität wird hier um den Faktor der *Erfahrung* präzisiert. Indem charismatische Persönlichkeiten auf ihre eigenen Erfahrungen verweisen, können sie sich als lebenden Beweis für die Wirksamkeit ihrer Kräfte inszenieren. Beide, sowohl Weber als auch Hervieu-Léger betonen dabei, dass charismatische Persönlichkeiten etwas Unkonventionelles verkörpern. Sie handeln, kurz und prägnant ausgedrückt, nach der folgenden Prämisse: »es steht geschrieben, – ich aber sage euch«; sie agieren revolutionär und nicht regelhaft (Weber 1972: 141). Auch hierzu finden sich Präzisierungen bei Hervieu-Léger, die die Führer:innenfigur mit dem Idealtypus des »Propheten« (130) in Verbindung bringt: Ihr wird gerade deswegen Autorität verliehen, weil sie eine Alternative zu den Inhalten darstellt, die von etablierten Institutionen vermittelt werden. Damit verkörpern sie ein gelungenes Beispiel, ausgetreten zu sein vom gesellschaftlich eigentlich vorherbestimmten Weg (vgl. 130f.). Über die Aussergewöhnlichkeit und Individualität ihrer Biographie können charismatische Führungspersonen glaubhaft machen, dass sie entsprechend einer »Sendung oder inner[n] Aufgabe« (Weber 1972: 142) handeln und damit *intrinsisch* motiviert sind. In diesem Sinne haben sie auch kein ursprünglich wirtschaftliches Interesse daran, ihre Botschaften anderen Menschen zugänglich zu machen (vgl. ebd.).

Idealtypischerweise wird bei beiden Theoretiker:innen diese Form der Legitimation – intrinsische Motivation sowie ein glaubwürdig erscheinendes »Sendungsbewusstsein« – irgendwann durch eine andere abgelöst: den objektiven Nachweis ihrer Fähigkeiten beispielsweise über einen Titel oder eine amtliche Position. Weber spricht in diesem Zusammenhang von der »Versachlichung des Charismas« und vom »Amtscharisma«. So kann es geschehen, dass die ursprünglich als »magisch« und »einzigartig« erachteten Qualitäten als übertragbar und lernbar verstanden werden.²⁶ Mit dieser Entwicklung einher geht auch eine »Beseitigung der Wirtschaftsfremdheit des Charismas« (Weber 1972: 146). Das bedeutet konkret, dass die gepredigten Inhalte auch käuflich erwerbbar, leichter zugänglich und irgendwann massentauglich werden. Charisma ist demzufolge als eine »typische Anfangerscheinung« zu deuten, ehe sie sich als eine (neue) religiöse oder politische Herrschaft etablieren kann (vgl. ebd.: 147): Die Inhalte sind »diffundiert« (Lüdeckens/Walther 2010) und nicht mehr nur denjenigen zugänglich, die sich explizit als Anhänger:in dieser charismatischen Autoritätsperson identifizieren. Auch Her-

26 Weber denkt dabei an Beispiele aus der katholischen Hierarchie wie etwa das priesterliche Charisma, das durch Salbung oder Weihung übertragbar ist (vgl. 144).

vieu-Léger sieht in der charismatischen Glaubensvalidation eher einen Übergangstypen denn einen langfristigen und eigenständigen Typen, über den der Glaube validiert werden kann. Am Ende etabliert sich meist ein loses Netzwerk oder eine fixe Gruppe um die Autorität oder es kommt zur Institutionalisierung der Inhalte (vgl. 131f.). Das lässt sich auf einer räumlichen Ebene etwa dann beobachten, wenn alternative Expert:innen ihr Angebot auch an zentralen, gut erschlossenen Orten verfügbar machen können: »[D]ie Alternativmedizin [wandert] immer mehr von der Peripherie in die zentralen Institutionen der Gesellschaft hinein« (Lüddeckens 2012: 288). Aus den charismatischen Autoritätspersonen ist nun das geworden, was bereits weiter oben erwähnt wurde: »religious entrepreneurs« (Hero 2021).

Der Handlungsspielraum alternativer Expert:innen im vorliegenden Sampling lässt sich sehr gut über die ausgeführten Beschreibungen der Idealtypen von charismatischer Autoritätsperson, Amtsscharisma und religious entrepreneurs erklären: Sie verkörpern mit ihrem Angebot und ihrer Biographie eine *Alternative* zum als »herkömmlich« markierten Weg, der häufig über die als rational (im negativen Sinne von »verkopfte« und »starre«) verstandene »Schulmedizin« inkarniert wird. Dabei weisen sie jedoch eine spezifische Besonderheit auf. Anders als bei Hervieu-Léger und bei Weber impliziert, wird die eine Ebene der Legitimation (intrinsische Motivation und »Sendungsbewusstsein«) nicht durch die zweite (objektive »Belege« für das Können) abgelöst, sondern um diese *ergänzt*. Man könnte noch weiter gehen, und die beiden Ebenen als sich gegenseitig bedingend betrachten. Fast alle alternativen Expert:innen im vorliegenden Sampling vermitteln Inhalte, zu denen sie aufgrund persönlicher Erfahrungen gekommen sind; und alle haben folglich etwas wie ein »Sendungsbewusstsein«. Sie sind intrinsisch motiviert und möchten sich über ihre eigene »Betroffenheit« hinaus engagieren. So ist denn auch der Impetus für die professionelle Ausbildung biographisch begründet: *Wegen* ihrer Erfahrungen möchten sie sich *zusätzlich* auf einer professionellen Ebene ausbilden, und ihre Position wird damit auch – in Webers Worten – »amtlich« gerechtfertigt. Einen finanziellen Ausgleich für ihre Dienstleistungen zu fordern, steht dann nicht mehr in einem Widerspruch zum angenommenen intrinsischen Interesse der alternativen Expert:innen. Er kann dann nämlich über diese amtliche Position gerechtfertigt werden und erscheint kompatibel mit einem modernen Dienstleistungsgedanken. Alternativen Expert:innen wird demnach von einem gewissen Personenkreis Empathie *und* Können bzw. Wissen zugeschrieben – im Unterschied zu den biomedizinischen Expert:innen, deren Dienstleistungen in der Regel »nur« aufgrund ihres Könnens bzw. Wissens in Anspruch genommen werden. Die beiden Ebenen der Legitimation sind entsprechend auch nicht voneinander separierbar. Die Empirie hat gezeigt, dass alternativen Expert:innen nur *gesamthaft* Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird – oder eben nicht. Weil Rahel den TCM-Methoden von Claudia wenig Wirksamkeit zuschrieb, empfand sie diese auch als wenig empathisch und ihre Hinweise mehr als ein Zuschreiben von Schuldgefühlen. Auch umgekehrt hinterfragte sie die Methoden umso mehr, weil sie Claudia wenig Empathie für ihre Situation zuschrieb. Lea (t1), die zur Aufarbeitung ihrer Fehlgeburt eine spirituelle Familienaufstellung ausprobierte, empfand diese u.a. deswegen als nicht wirksam, weil sie nicht von einer Person durchgeführt wurde, die ihre Situation intrinsisch nachvollziehen konnte. Umgekehrt schrieb sie dem Können von Céline, der Hypnosetherapeutin, eine besondere Autorität zu – was sie darüber *begründete*, dass Céline selbst einmal be-

troffen war von einem unerfüllten Kinderwunsch. Genauso war es für Fiona mit ihrer Beziehung zur Yogalehrerin Sara. Dass sie sie als fachlich kompetent wahrnahm, hatte seine *Grundlage* darin, dass sie ihr ein authentisches »Sendungsbewusstsein« (Weber) zuschrieb. Kurz: Alternative Expert:innen sind nur *kohärent* glaubwürdig oder nicht. Das passt auch mit den Ausführungen Webers zusammen. Dieser geht davon aus, dass mit der Veralltäglichen des Charismas, der Institutionalisierung und Kommerzialisierung der Angebote sowie der Annahme, dass die Kompetenzen der Führungsfigur – zumindest teilweise – erlernbar sind, auch die zugrundeliegende Autorität angreifbarer wird: »Bringt seine Führung kein Wohlergehen für die Beherrschten (i. O. gesperrt), so hat seine charismatische Autorität die Chance, zu schwinden« (Weber 1972: 140). »Wohlergehen« bedeutet hier, einen subjektiv besseren Umgang mit der herausfordernden Situation des unerfüllten Kinderwunsches zu finden – und zwar so lange, wie der alternativen Expert:in Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird. Wunscheltern reflektieren diese Zuschreibung immer wieder, und kommen möglicherweise zu einem neuen Schluss, wenn sie die Therapie nicht als hilfreich einstufen. Sobald die alternativen Expert:innen nicht mehr als »glaubwürdig« verstanden werden, wird ihre Qualität darüber bemessen, ob sie tatsächlich die Erfüllung des Kinderwunsches erreichbar machen. »Wohlergehen« meint dann, dass die Klientin schwanger wird. Wenn sich also Wunscheltern wieder von alternativen Expert:innen abwenden, begründen sie dies häufig darüber, dass es »nichts genützt habe« – sie seien ja nach wie vor kinderlos (vgl. 8.3.1).

So lässt sich resümieren: Alternative Expert:innen bewegen sich zwischen intrinsischer Motivation, Sendungsbewusstsein, Ausseralltäglichkeit und Alternativität einerseits und Konformität bzw. kommerziellen Interessen andererseits. Der scheinbare Widerspruch, den man in diesen Gleichzeitigkeiten vermuten könnte, schlägt sich empirisch viel eher in einer erhöhten Anschlussfähigkeit nieder. Trotzdem müssen sich die alternativen Expert:innen als Autoritätspersonen auf beiden Ebenen beweisen. Wer sein »Sendungsbewusstsein« nicht glaubhaft machen kann, wird auch nicht längerfristig als fachlich kompetent wahrgenommen und umgekehrt – und entsprechend werden die Methoden nicht als »wirksam« anerkannt. Kurz: Das wahrgenommene Charisma der alternativen Expert:innen ist für Personen mit einem unerfüllten Kinderwunsch ein Grund, sich ihnen zuzuwenden – nicht jedoch, auch längerfristig bei ihnen zu bleiben.

Warum lohnt sich eine Auseinandersetzung mit Webers und Hervieu-Légers Idealtypen des »Charismas«, des »Amtscharismas« und der »charismatischen Validation« im Kontext alternativer Expert:innen? Die Ausführungen können helfen, die Figuren besser zu fassen und zu verstehen, warum sie aus der Perspektive der Wunscheltern eine so hohe Anziehungskraft ausüben können. Im populären Diskurs wird das kommerzielle Interesse alternativer Expert:innen häufig als inkompatibel mit der (bloss »vorgegaukelten«) intrinsischen Motivation gedeutet; und sie werden als »geldgierige Wunderheiler« oder »Scharlatane« »entlarvt«. ²⁷ Der Begriff des »Amtscharismas« hilft zu veranschauli-

27 Vgl. z.B. Anschläge (2014): Warum Esoterik gefährlich ist (online verfügbar unter: <https://anschlaege.at/rettungsanker/>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025); Beobachter (2010): Helfer, Heiler, Scharlatane (online verfügbar unter: <https://www.beobachter.ch/gesundheit/medizin-krankheit/alternativmedizin-helfer-heiler-scharlatane>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025); Focus online (2021): Wundersame Heiler oder geldgierige Scharlatane? Das umstrittene Geschäft der Geist-

chen, dass diese Deutung eines missachtet: Die Rechtfertigung für die wirtschaftlichen Interessen bezieht sich nicht auf deren Sendungsbewusstsein oder ihre »Gottgesandtheit« (Weber), sondern auf die ausgewiesene Professionalität (Diplome, Abschlüsse, Aus- und Weiterbildungen). Aus der Perspektive der Wunschertern geht daher nicht unbedingt ein inhärenter Widerspruch einher, wenn sie für die Dienstleistungen etwas bezahlen müssen. Geld wird erst dann explizit zum Thema, wenn die »Führung kein Wohlergehen« (Weber) für die Wunschertern zu erbringen vermag – wenn die alternativen Expert:innen nicht mehr als glaubwürdig wahrgenommen werden.

heiler (online verfügbar unter: https://www.focus.de/gesundheitsratgeber/psychologie/geistheilung-das-gefaehrliche-geschaeft-der-alternativmedizin_id_8538789.html, zuletzt abgerufen am 22.10.2025).