

6. Feld

Wendet man den Feldbegriff (vgl. Breidenstein et al. 2015: 10) auf Wunscheltern an, werden rasch deren Spezifika offensichtlich: Wunscheltern sind, wie bereits in der Einleitung ausgeführt, »ganz normale Menschen und nicht irgendwie Exoten«, um aus einem Off-the-Record-Gespräch mit einer Interviewpartnerin zu zitieren. Anders als etwa bei der Untersuchung von religiösen Gemeinschaften gibt es keine zentralen »Orte«, an denen man Wunscheltern begegnet, es gibt keine offizielle Stelle, die als Sprecherin für die Gemeinschaft vermittelt und an die man sich wenden könnte. Wunscheltern sind »unter uns«, sie können von einer Handwerkerin genauso verkörpert werden wie von einem Professor, von der eigenen Schwester oder von einem weit entfernten Bekannten, unabhängig von sozialer Herkunft, Einkommen, Religion oder Geschlecht. Auch Charaktereigenschaften sagen nichts über den potenziellen Zustand als Wunschelternteil aus, denn ungewollt kinderlos zu sein ist keine aktive oder bewusste Entscheidung.

Wer also sind Wunscheltern? Streng genommen kann diese Frage aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive kaum beantwortet werden. Das Feld der Wunscheltern entspricht nicht dem Feld derjenigen Personen, zu denen ich als Forscherin Zugang erhalte. Viel relevanter für das methodische Vorgehen war für mich daher die Frage: Wo sind Wunscheltern? Wo kann ich sie antreffen, mit ihnen interagieren, sie teilnehmend beobachten und sie um ein Interview bitten? Wo sind diese Kinderwunschorte, an denen sich Wunscheltern als solche zu erkennen geben?

6.1 Kinderwunschorte: Beschreibung des Samplings

Offizielle Kinderwunschorte gibt es nicht. Vielmehr wurden sie von mir als solche identifiziert, weil es diejenigen Orte sind, an denen ich Zugang zu Wunscheltern erhielt. Als erstes sind dabei Kinderwunsch-Gruppen auf Social Media, insbesondere auf Facebook, zu nennen. Sie sind i.d.R. geschlossen und die Inhalte damit nicht öffentlich zugänglich. Sehr früh im Forschungsprozess schrieb ich die Administrator:innen mehrerer solcher Gruppen an und bat sie darum, einen Aufruf von mir zu posten. Per Facebook bzw. per Mail meldeten sich daraufhin drei Frauen, mit denen ich die ersten Interviews führen konnte: Lea, Jana und Vera. Diese Interviews gaben mir einen ersten

Hinweis darauf, dass alternative Heilverfahren für Wunscheltern von potenzieller Relevanz sind.¹ Daher versuchte ich, weitere Kinderwunschorte im »alternativen Milieu« (Heelas/Woodhead 2005) auszumachen. Dies gelang mir erstens durch Interviews mit alternativen Expert:innen (s.u.), die auf das Thema »unerfüllter Kinderwunsch« spezialisiert sind. Ich schrieb sie direkt an und erhielt eine positive Rückmeldung von Claudia, der Heilpraktikerin in Traditioneller Chinesischer Medizin (TCM), Céline, die als Hypnose-Coachin arbeitet, Helena, die Paare zum Thema »natürliche« Sexualität, Verhütung sowie Kinderwunsch berät, sowie von Martina, der Yoga-Lehrerin. Entsprechend der Methode des Schneeballsystems (Przyborski/Wohlrab-Sahar 2010: 180) konnte mir Claudia eine ihrer Klientinnen, Rahel, als Interviewpartnerin vermitteln; Martina vermittelte mir den Kontakt zu Karin, einer Hebamme, die berufspraktische Erfahrung mit Frauen hatte, die mittels einer IVF schwanger wurden. Ich besuchte zudem einen Fertility-Yoga-Kurs, wo ich zuerst mit der Yoga-Lehrerin Sara sprechen konnte und wo ich auch Fiona kennenlernte, die sich später für ein Interview zur Verfügung stellte. Claudia, Martina und Sara wurden so zu Gatekeeperinnen.²

Auch das Kinderwunsch-Infoweekend hat aufgezeigt, dass alternative bzw. alternativmedizinische Dienstleistungen zum Ort werden können, wo sich Wunscheltern aufhalten. Relativ zu Beginn der Datenerhebungsphase, am 16. und 17. Oktober 2021, besuchte ich dieses in Zürich stattfindende Event. Es bot mir eine Übersicht über die »Landschaft« der Angebote, die Wunscheltern zu einem Kind verhelfen sollten – von hochspezialisierten Kliniken in Spanien bis hin zu homöopathischen Tees. Hier lernte ich die Homöopathin Rita sowie die Fruchtbarkeits-Yogalehrerin Jael kennen. Das Event zeigte mir auch, welche Vorträge und Stände besonders gut besucht waren und in der Wahrnehmung der Wunscheltern entsprechend von hoher Wichtigkeit waren. Dazu zählte etwa der Vortrag von Tessa, die eine eigene Firma hat. Mit dieser möchte sie Wunscheltern dazu verhelfen, im Ausland die bestmögliche Behandlungsmöglichkeit zu finden. Nach ihrem Vortrag ging ich auf Tessa zu und fragte sie, ob sie Interesse daran hätte, mir ein Interview zu geben – wozu sie sofort zustimmte. Auch lernte ich bei diesem Vortrag die Zuhörende Nicole kennen, die ungewollt kinderlos geblieben ist und sich ebenfalls für ein Interview zur Verfügung stellte.

Ein anderer Zugang zum Feld eröffnete sich durch persönliche Kontakte. Wie unter 5.2.2 bereits ausgeführt, hielt ich es aus forschungsethischen sowie -methodischen Gründen nicht für tragbar, mit Menschen ein Interview zu führen, die ich persönlich kenne. Die Gespräche mit Olivia beispielsweise können eher als ethnographische Interviews betrachtet werden. Anders sieht es mit Personen aus, die ich nicht persönlich kannte. Über mindestens einen Umweg im Bekanntenkreis gelangte ich an Maria, Diego, Thomas und das Paar Anja und Tim, mit denen ich ein Interview zu dritt führen konnte. Hinzu kam noch Reto, den ich zufällig an einem Anlass kennenlernte, der nichts mit dem Thema Kinderwunsch zu tun hatte. Auch er stellte sich mir proaktiv für ein Interview zur Verfügung.

1 Diese sehr frühe Analyse beeinflusste im Sinne der GT demnach das weitere Sampling, wie unter 5.2.1 ausgeführt wurde.

2 Vgl. zur Rolle des Gatekeepers Breidenstein et al. (2015: 51–54).

Evangelikale Wunscheltern machen, stärker noch als andere Betroffene, Selbsthilfegruppen zu Kinderwunschorten. Es gibt eine Vielzahl solcher Gruppen, die die Themen Glauben und ungewollte Kinderlosigkeit adressieren (vgl. 12.1.3). Ich schrieb die Verantwortlichen einer dieser Gruppen, Daniela und Fabian, an, und erhielt schnell eine positive Rückmeldung. Dieses Paar fungierte für mich als wichtigster Gatekeeper im evangelikalen Milieu. Sie streuten den Flyer, den ich für mein Projekt habe gestalten lassen dürfen, und machte unter ihren Bekannten nach unserem Interview »Werbung« für die Studienteilnahme. So erhielt ich laufend Anfragen von christlich-evangelikalen Wunscheltern, die mir gerne ein Interview geben wollten. Neben dem Interview mit Daniela und Fabian konnte ich so auch mit Sonja und Markus, Julia und Lukas, Sabine, Bianca und Anil sowie mit Nadine Einzel- bzw. Paarinterviews führen.

Nur eine Interviewpartnerin (Lorena) wurde zufällig über den Flyer auf das Projekt aufmerksam und meldete sich bei mir. Dass der Flyer alleine so wenig wirksam war, es sich jedoch über persönliche Kontaktaufnahmen, Anfragen und Interaktionen als so leicht erwies, Individuen für ein Interview zu gewinnen, sagt etwas über die Rolle der forschenden Person zu dem hier untersuchten Thema aus. Bereits unter 4.3 wurde ausgeführt, dass diese das Feld massgeblich beeinflusst. An der Stelle der Konstitution des Samplings wird nochmals deutlich, dass in den allermeisten Fällen ein persönlicher Kontakt und vermutlich das Zuschreiben von Vertrauen zur forschenden Person ausschlaggebend dafür ist, dass Menschen sich dazu bereit erklären, ihre Geschichten mit bislang Fremden zu teilen.

»Wo« also sind Wunscheltern? Ich versuchte, mich den Antworten auf diese Frage aus verschiedenen Perspektiven zu nähern und machte diverse »Kinderwunschorte« aus: online in Facebookgruppen, in verschiedenen alternativen Feldern, an spezifischen Anlässen wie dem Kinderwunsch-Infoweekend, sie haben sich in Gesprächen Freund:innen gegenüber geöffnet und ihren Status als Wunscheltern offengelegt, sodass sie mir als Interviewpartner:innen vermittelt werden konnten, oder sie begegneten mir oder meinem Flyer in einer zufälligen Alltagssituation. Die Heterogenität des Feldzugangs gewährleistet es bis zu einem bestimmten Punkt, Diversität abzubilden. Eine wichtige Erkenntnis im Datenerhebungsprozess bestand jedoch darin, dass es Wunscheltern gibt, die nicht auffindbar sind, zu denen ich also keinerlei Zugang gewinnen kann – möglicherweise auch deshalb, weil ausser ihnen und der:dem Partner:in kaum jemand um diesen Zustand weiss. Bereits im 2. Kapitel zum Forschungsstand wurde ausgeführt, dass dies ein Problem darstellt, weil ein grosser Teil der Betroffenen im wissenschaftlichen Diskurs dadurch nicht abgebildet ist. Auch dieses Buch trägt unfreiwillig zur Exklusion bestimmter Sichtweisen bei – es handelte sich bei fast allen Interviewten um Angehörige einer weissen Mittelschicht. Gelungen jedoch ist, auch männliche Stimmen im Sampling abzubilden – ein häufig benanntes Forschungsdesiderat in diesem Forschungskontext (vgl. z.B. Gekoski/Gray/Adler 2012; Hadley 2021; Webb/Daniluk 1999). Der Zugang zu Männern gelang vor allem durch Paarinterviews. Tim war bereit dazu, seine Frau Anja zum Interview zu begleiten, und ähnlich entschied auch ein Teil der evangelikalen Ehemänner (Markus, Fabian und Anil). Beim Paar Julia und Lukas war es sogar Lukas, der die Initiative ergriff und sich bei mir meldete, um sich zur Verfügung zu stellen.

Insgesamt wurden 27 Interviews geführt (inklusive sechs (alternativer)³ Expert:innen), fünf davon als Paarinterview. Mit Lea, Vera und Rahel konnte ich zwei Mal jeweils im Abstand von ungefähr einem Jahr sprechen. Das ergibt ein Total von 32 Interviewpartner:innen bzw. 29 verschiedenen befragten Individuen.

In den 21 Interviewsituationen mit Wunscheltern befand sich mein Gegenüber in sieben Fällen mitten im Prozess eines Kinderwunsches bzw. der Inanspruchnahme von Reproduktionsmedizin, drei waren schwanger, drei haben abgeschlossen mit dem Kinderwunsch und lebten ohne Kinder und acht waren Elternteil (sei es durch Reproduktionsmedizin, auf »konventionellem« Weg oder durch Adoption).⁴ Streng genommen handelte es sich folglich nicht bei allen Interviewten um Wunscheltern, weil einige von ihnen Eltern geworden sind bzw. dazu im Begriff waren. Die Bezeichnung soll trotzdem auch auf diesen Teil des Samplings angewendet werden. Ihre Bereitschaft, mir ein Interview zu geben, ist ein Hinweis darauf, dass die Identifikation mit dem ehemals unerfüllten Kinderwunsch für sie nach wie vor eine Bedeutung hat. Zudem referieren sie in ihren Ausführungen auf eine vergangene Version von sich selbst, die sie ebenfalls als Wunscheltern definierte.

6.2 Begründung des Samplings

Das Sampling besteht aus drei verschiedenen »Typen«: religiös nicht-spezifische Wunscheltern, (alternative) Expert:innen zum Thema unerfüllter Kinderwunsch sowie evangelikale Wunscheltern. Im Folgenden wird diese Dreiteilung begründet.

6.2.1 Religiös nicht-spezifische Wunscheltern

Die befragten Wunscheltern dieses Typs verbindet ihre Sozialisation im christlich geprägten und gleichzeitig in vielen gesellschaftlichen Teilbereichen säkularisierten Kontext der Schweiz. Ihrer eigenen Religiosität messen sie keine hervorgehobene Bedeutung zu – unabhängig davon, um *welche* Religionszugehörigkeit es sich dabei handelt. Es hat sich ergeben, dass die meisten Interviewten offiziell Mitglieder einer christlichen Landeskirche sind. Eine Ausnahme stellt Rahel dar, die jüdisch ist. Diese Information erfuhr ich erst, nachdem ich sie explizit nach ihrer Religionszugehörigkeit bzw. ihrer Religiosität fragte. Mit »religiös nicht-spezifisch« ist demnach gemeint, dass die Interviewten dieses Typus ihre Religiosität nicht als ausschlaggebend für ihren Alltag und dementsprechend auch nicht für ihr Handlungs- und Entscheidungsverhalten in Bezug auf ihren Kinderwunsch einschätzten. In den Interviews musste das Selbstbild hinsichtlich der eigenen Religiosität stets explizit von mir abgefragt werden. Die Beziehung dieser

3 Karin (die Hebamme) und Tessa (die Inhaberin der Firma, die Kinderwunschpaare an ausländische IVF-Kliniken vermittelt) sind Expert:innen im Feld, nicht jedoch dem alternativen Milieu zuzuschreiben.

4 Im Anhang befindet sich eine Tabelle mit den relevantesten Informationen über die Interviewpartner:innen (Metadaten).

Wunscheltern zu ihrer eigenen Religiosität lässt sich demnach als »nicht spezifisch« charakterisieren.

Hier könnte sich die Frage nach der Legitimation von nicht-religiösen Personen als Teil des Forschungsinteresses einer religionswissenschaftlichen Untersuchung eröffnen. Eine exklusive Fokussierung auf ein spezifisch religiöses Sampling hätte das Risiko geborgen, dass Religion nur für diese Personengruppe als relevanter Bezugspunkt hätte herausgearbeitet werden können. Dies hat sich schnell als nicht zutreffend erwiesen, denn trotz der Selbstverortung als »nicht religiös« lassen sich im Datenmaterial Semantiken und Argumentationsmuster identifizieren, die aus religionswissenschaftlicher Perspektive als »religiös« verstanden werden können. Dies hängt u.a. mit der Erkenntnis zusammen, dass die subjektiven Verhandlungen rund um das Thema der eigenen (nicht gelingenden) Reproduktion in der Regel existenzielle Fragen tangieren. Die Erzählungen und die verwendete Sprache auch der nicht-religiösen Interviewten waren dementsprechend nie nüchtern, sondern in diesem Sinne »anfällig« für einen religiösen Duktus bzw. für religiöse Deutungszuschreibungsprozesse. Dies liess sich in besonderem Masse dann festhalten, wenn auf alternative Gesundheitsverständnisse referiert wurde, die für viele der nicht-spezifisch religiösen Wunscheltern in variierendem Umfang im Verlauf des Prozesses eine Bedeutung erhielten (vgl. Kapitel 8). Damit lässt sich zeigen, dass Religion dann zu einem relevanten Bezugspunkt werden kann, wenn es um existenzielle Themen und Fragen wie Lebensanfang, nicht verwirklichte Lebensentwürfe oder die Bewertung von als »Eingriffe« wahrgenommene Handlungen geht.

Die religiös nicht-spezifischen Wunscheltern sind auch deswegen ein so wichtiger Teil des Samplings, weil sie einen Vergleich ermöglichen. Durch den Vergleich der Ausführungen von evangelikalen und religiös-nicht spezifischen Wunscheltern konnten die jeweiligen Spezifika und die Rolle von Religion in den jeweiligen Deutungszuschreibungsprozessen präziser herausgearbeitet werden.

Und schliesslich erhöht der Einschluss religiös Unspezifischer die Aussagekraft und Reichweite des Buches. Statistisch gesehen ist es sehr wahrscheinlich, dass die meisten Wunscheltern in der Schweiz religiös nicht spezifisch sind. Zwar gaben die meisten Interviewten dieses Teils des Samplings an, offiziell noch Mitglied einer Landeskirche zu sein, doch schrieben sie dieser Zugehörigkeit wenig Bedeutung zu. Mit diesem Bezug zu institutionalisierter Religion repräsentierten sie einen Grossteil der Schweizer Bevölkerung. Gemäss den 2024 vom Bundesamt für Statistik publizierten Zahlen ist die Gruppe der Personen ohne offizielle Religionszugehörigkeit sowohl die am stärksten wachsende wie auch neuerdings die grösste (33,5 Prozent).⁵

6.2.2 Alternative Expert:innen

Eine weitere Personengruppe, die Eingang ins Sampling gefunden hat, wird im Folgenden als »alternative Expert:innen« bezeichnet. Dabei handelt es sich um Individuen, denen von gewissen Personenkreisen Expertise in spezifischen gesundheitsbezogenen

5 Vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html>, zuletzt abgerufen am 22.10.2025.

Bereichen zugeschrieben wird. Diese Expertise ist nicht biomedizinisch, sondern eben *alternativ*. Alternative Expert:innen vermarkten das ihnen zugeschriebene Wissen und Können auf unterschiedliche Art und Weise, etwa in Form von Kursen oder im Rahmen alternativmedizinischer Behandlungs- oder Beratungsangebote wie etwa Hypnosetherapien, Ernährungscoachings oder Akupunktur (vgl. ausführlich zu alternativen Zugängen Kapitel 8 und zur Person der alternativen Expertin 9.4). Zur Entscheidung, alternative Expert:innen mit ins Sampling aufzunehmen, gelangte ich nach der Analyse der ersten Interviews, die mehrere Erkenntnisse mit sich brachte. Alternative – und damit religionswissenschaftlich relevante – Deutungen prägen den Diskurs um die Bedeutung von »Natürlichkeit«, Fortpflanzung allgemein, Gendernormen sowie um die Legitimation einzelner reproduktionsmedizinischer Technologien mit. Sie erwiesen sich in der Folge auch als relevant für viele nicht-spezifisch religiöse Wunscheltern. In den Interviews verwiesen sie auf verschiedene Art und Weise auf solche Deutungen – ablehnend oder zustimmend, umfassend oder situativ. Insbesondere, wenn es um die Verhandlung der möglichen Gründe für ihr »Schicksal« geht, werden solche Deutungszuschreibungen relevant. Als handlungsleitend haben sich diese Interpretationen jedoch insbesondere bei der Suche nach Behandlungsmöglichkeiten ausserhalb der Biomedizin erweisen. Viele der Wunscheltern griffen auf solche nicht-biomedizinischen Methoden zurück, die vom »positiven Denken« bis hin zur Inanspruchnahme kommerzieller Dienstleistungen wie TCM oder Fruchtbarkeitsmassagen reichten. In den Interviews referierten sie auf diese Formen von Therapien und auch darauf, wie deren Inanspruchnahme sowie die Interaktion mit den alternativen Expert:innen ihre eigene Wahrnehmung der Situation veränderte. Zu dieser Erkenntnis, dass alternative Gesundheitsverständnisse für viele Wunscheltern eine bestimmte Bedeutung haben, kommt die empirische Tatsache hinzu, dass es sehr viele auf das Thema Kinderwunsch spezialisierte alternative Angebote gibt. Ganz offensichtlich scheint das Bedürfnis nach diesen Formen der Therapie gross genug zu sein, sodass sich ein entsprechender Markt dafür etablieren konnte.

Es konnten drei Fallbeispiele erarbeitet werden, in denen interviewte Wunscheltern Klient:innen von alternativen Expert:innen waren, die ich ebenfalls interviewte bzw. deren Angebot ich im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung genauer kennenlernte. Dies trug zu einem noch besseren Verständnis dessen bei, welche Rolle sowohl der vermittelte Inhalt (vgl. dazu Kapitel 8) als auch die Person der alternativen Expertin für die Wunscheltern (im vorliegenden Fall v.a. für die Wunschmutter) einnehmen kann (vgl. dazu 9.4): Fiona besuchte das Fruchtbarkeitsyoga bei Sara, Rahel nahm das TCM-Angebot von Claudia in Anspruch und Lea ging zu Céline in die Hypnose.

Der Einbezug alternativer Expert:innen sowie derer Angebote ermöglicht auf einer weiteren Ebene zudem den Anschluss an etablierte religionswissenschaftliche Diskurse. Darin wird beispielsweise die Frage verhandelt, welche Bedeutung die zunehmende Ent-Differenzierung von Medizin und Religion vor dem Hintergrund einer gleichzeitig stattfindenden fortschreitenden Differenzierung und Säkularisierung in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen in gegenwärtigen westlichen Kontexten einnimmt (vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 8).

6.2.3 Evangelikale Wunscheltern

Bei den Evangelikalen handelt es sich im Gegensatz zu den nicht-spezifisch religiösen Wunscheltern um Individuen, die einen ausgeprägten Glaubensstil praktizieren. Indem sie Teil des Samplings wurden, wurde die GT-Idee der grösstmöglichen Kontrastierung (siehe 5.2.3) im Hinblick auf die Religiosität der Befragten umgesetzt. Es wäre auch möglich gewesen, dass Menschen anderer Religionszugehörigkeit diese Rolle eingenommen hätten. Zu Beginn versuchte ich, muslimische Menschen für die Interviews zu finden. Hierbei hat sich jedoch der Zugang als sehr schwierig erwiesen. Je weiter fortgeschritten der Datenerhebungsprozess war, desto klarer wurde, dass der Fokus auf die Deutungszuschreibungen von evangelikalen Christ:innen die richtige Entscheidung war. Das hat verschiedene Gründe, die ersichtlich werden, wenn diese Gruppe allgemein näher charakterisiert wird, was im Folgenden geschehen soll.

Zugehörigkeit und Identifikation als evangelikal

Unterschiedliche Erhebungen kommen zu verschiedenen Antworten auf die Frage, wie hoch der Prozentsatz an Evangelikalen in der Schweiz ist. Favre/Stolz (2009: vgl. 463) gehen davon aus, dass sich die Zahl für das Jahr 2008 auf 200'000-250'000 belief, was einem Prozentsatz von 2,6-3,2 entspricht. Was hingegen klar ist, ist die Tatsache, dass das evangelikale Milieu wächst – im Kontrast zu den Mitgliederzahlen der Landeskirchen. Im Jahr 1970 waren es noch ungefähr 0,6 Prozent, 2000 dann bereits 1,6 Prozent (vgl. Stolz/Favre/Buchard 2014a: 35).

Das »Christsein« als gelebte Identität ist für Evangelikale von fundamentaler Bedeutung. Es steht vor der Kirchenzugehörigkeit (vgl. Stolz/Favre/Buchard 2014b: 15, FN 4).⁶ Markus erläuterte im Off-the-Record-Gespräch, ihm sei es nicht wichtig gewesen, in welcher Kirche er aktiv sei; dass es die Chrischona-Gemeinde geworden sei, sei eher Zufall. Sabine unterbrach mich im Vorgespräch, als ich von »Religion« sprach. »Religion« sei für sie nicht von Bedeutung, sondern »der Glaube und die persönliche Beziehung zu Jesus«. Institutionen und damit assoziierte Doktrinen werden häufig als zu starr oder als hinderlich empfunden, um eine solche Beziehung zu Jesus zu etablieren (vgl. dazu auch Czarnecki 2022: 100). In den Interviews bezeichneten sich die Evangelikalen entsprechen nie sprachlich explizit als »Freikirchler«, »Evangelikale« oder dergleichen. Vielmehr umschrieben sie ihre eigene religiöse Identität als »gläubig« oder als »christlich« ohne Spezifikation der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde oder Kirche.

Die vergleichsweise geringe Bedeutung, die der Kirchenzugehörigkeit zugeschrieben wird, ist eine mögliche Erklärung dafür, warum es nicht so leicht ist, sie statistisch

6 Aus diesem Grund wird in diesem Buch von »Evangelikalen« und nicht von »Mitgliedern von Freikirchen« gesprochen. Die christliche Identität erfolgt nicht über die Zugehörigkeit zu einer Kirche, auch wenn alle von mir Befragten tatsächlich Mitglied einer solchen Freikirche waren. Der Begriff »Freikirche« bezieht sich primär auf die Organisationsform und kommt daher, dass sie sich von den staatlichen Landeskirchen unterscheiden und abgrenzen. Theoretisch ist es jedoch auch möglich, als Mitglied der Landeskirche einen evangelikalen Frömmigkeitsstil zu betreiben (vgl. Stolz/Favre/Buchard 2014b: 17).

der Kategorie »Evangelikale« zuzuordnen oder deren prozentualen Anteil in der Schweizer Bevölkerung anzugeben. Stolz/Favre/Buchard (2014b) etwa, deren Publikation sich dem »Phänomen Freikirchen« widmet, zählen auch »Mitglieder reformierter Kirchen mit evangelisch-freikirchlichem Frömmigkeitstypus« (17) zu ihrem Untersuchungsfeld. Für dieses Buch wurde ein Ehepaar (Julia und Lukas) interviewt, das sich stark in einer reformierten Kirche engagiert. Sie werden dieser Logik entsprechend ebenfalls unter den »Evangelikalen« subsumiert. Wo es relevant wird, dass sie einer Landeskirche und nicht einer Freikirche angehören, wird dieses Merkmal im Folgenden benannt und diskutiert (das wurde insbesondere bei den Deutungszuschreibungen zu den Fehlgeburten relevant, vgl. 10.2).

Inhaltliche Überzeugungen und Glaubenspraktiken

Huber/Stolz (2017) sprechen von einem evangelikalen *Milieu*,⁷ dies u.a. deshalb, weil sich Evangelikale trotz ihrer Diversität im Selbstbild von der Gesamtgesellschaft abgrenzen und sich als Einheit verstehen (vgl. 276). Diese Grenze wird performativ über den Akt der Bekehrung gezogen – ein Gebet, in dem mit dem »alten« Weg gebrochen wird zugunsten eines Lebens mit Jesus. Evangelikale grenzen sich damit in der Regel einerseits von Nicht-Christ:innen ab, andererseits jedoch auch von christlichen Menschen, die nicht bekehrt sind (vgl. ebd.: 282). Mit der individuellen Bekehrung geht ein betont persönlicher Glaube einher, der eine Beziehung zu Jesus Christus im (Alltags-)Leben der Gläubigen bedingt. Die Bibel gilt als göttlich inspiriert (vgl. Stolz/Favre/Buchard 2014b: 15), was in der Regel einen Glaube an deren Autorität (oder Irrtumslosigkeit) und ein Ablehnen metaphorischer Deutungen ihrer Inhalte mit sich bringt. Evangelikale vereinen zudem ein hohes Engagement in der Gemeinde sowie ein dualistisches Weltbild (vgl. Pollack/Rosta 2022: 470). Moralische Wertvorstellungen betreffen etwa eine starke Sexualmoral (Sex soll nur innerhalb der heterosexuellen Ehe stattfinden), eine Ablehnungshaltung gegenüber Schwangerschaftsabbrüchen und traditionelle Geschlechter-Rollenbilder (vgl. Huber/Stolz 2017: 281f.).

In der Literatur wird häufig zwischen evangelikalen und pfingstlerischen bzw. charismatischen Gruppierungen unterschieden, wobei letztere beiden häufig synonym verwendet werden. U. a. Stolz/Favre/Buchard (2014b) verweisen auf eine Dreiteilung des Milieus in »charismatisch«, »klassisch/moderat« und »konservativ/fundamentalistisch« (vgl. 16). Evangelikale und charismatische bzw. pfingstlerische Gemeinden werden entsprechend als zwei Untergruppen eines vergleichbaren Phänomens verstanden, weswegen sie in diesem Buch zusammenfassend unter »Evangelikale« gefasst werden. Trotzdem soll kurz auf die Spezifika von Pfingstler:innen und Evangelikalen eingegangen werden.⁸

7 Vgl. zum Milieu-Begriff, der sich in den Sozialwissenschaften als legitime Referenz etabliert hat, Schulze (1990, 1992). Im Wesentlichen wird ein Milieu über gemeinsame strukturelle und kulturelle Merkmale sowie ein hohes Mass an interner Kommunikation und sichtbaren Grenzen nach Aussen definiert.

8 Vgl. für einen Überblick über die Geschichte der diversen evangelikalen Kirchen in der Schweiz die ausführliche historische Aufarbeitung von Favre (2006).

Beide verbinden die bisher ausgeführten Merkmale. Evangelikale gelten jedoch als vergleichsweise nüchterner und wortbezogener, während Pfingstler:innen die Erfahrung ins Zentrum stellen. Sie agieren daher in ihrer religiösen Praxis affektierter, präsentischer und körperlich unmittelbarer. Spontane Anrufungen Gottes, affektive Bitt- und Dankgebete, Knien, Aufspringen, auf den Boden fallen, begeisterter Gesang und Zungenreden sind hierfür Beispiele. Das Wirken Gottes gilt noch mehr als körperlich spürbar und erfahrbar, etwa durch Heilungen (vgl. Pollack/Rosta 2022: 472–474). Im vorliegenden Sampling ist Bianca das einzige Mitglied einer solchen pfingstlerischen Freikirche. In ihren Ausführungen kam die Wichtigkeit von Körperlichkeit tatsächlich noch deutlicher zum Tragen als in den Interviews mit Evangelikalen. So sprach sie etwa davon, dass sie sich von Gott »getragen« oder »gehalten« fühlte, und dass sie seine affektive Reaktion auf ihre Trauer um eine Fehlgeburt physisch »gespürt« habe (vgl. 10.2.2).

Evangelikale als Teil des Samplings: religionswissenschaftliche und methodische Argumente

Evangelikale zum Teil des Samplings zu machen hat sich einerseits als methodisch, andererseits als religionswissenschaftlich sinnvoll erwiesen. Methodisch lässt sich argumentieren, dass es sich bei den Evangelikalen um eine klar identifizierbare und wenn auch diverse, dann doch um eine fassbare Gruppe handelt. Wären anstelle ihrer etwa muslimische Personen zum Teil des Samplings geworden, hätten viele weitere Variablen mitberücksichtigt werden müssen, so etwa der potenzielle Migrationshintergrund und die Generation. In dieser Hinsicht gestaltete sich das evangelikale Sampling als homogen. Es handelte sich ausschliesslich um sehr religiöse Schweizer:innen. Entsprechend ist es valider, Aussagen über sie als Gruppe zu treffen – und nicht bloss über einzelne Individuen mit sehr heterogenem Hintergrund.

Wie im Methodenkapitel erläutert, geht es beim Forschungsstil der GT stets um ein Vergleichen von ähnlichen sowie sich kontrastierenden Fällen (vgl. 5.2.3). Zieht man noch einmal muslimische Personen als alternative Forschungssubjekte heran, wird offensichtlich, dass die Evangelikalen als Teil des Samplings auch diesbezüglich Sinn ergeben. Das Merkmal »muslimisch« alleine hätte noch keine Aussage über die Religiosität der Gemeinten zugelassen. Bei den Evangelikalen hingegen konnte ich mir sicher sein, dass sie als Kontrastfall zu den religiös Unspezifischen herhalten können, da ihre Religiosität stark ausgeprägt ist. In ihren Ausführungen lassen sich Deutungsmuster besonders gut aufzeigen, weil sie in dieser Hinsicht sehr klar sind. Ihr Glaube betrifft *alle* Lebenslagen, vom Aussergewöhnlichen zum Alltag, und daher ist auch ihre Kinderwunschgeschichte intrinsisch mit Fragen des Glaubens verwoben. Solch klare Aussagen, wie ich sie in den Interviews mit Evangelikalen erhielt, hätte ich wahrscheinlich bei keiner anderen Gruppe im Untersuchungskontext Schweiz ausfindig machen können.

Und schliesslich hat sich die Erschliessung von evangelikalen Wunscheltern auch dahingehend als methodisch gewinnbringend erwiesen, als dass ich v.a. durch sie Zugang zu männlichen Stimmen erhielt, und zwar durch die Paarinterviews. Evangelikale Ehepaare treten häufig als *gemeinsame* Autorität auf, weil Mann und Frau komplementär Kompetenz und Wissen zugeschrieben wird: er als wissenschaftliche, sie als alltags-

praktische und emotionale Autorität (vgl. Hoberg 2017a: 223, vgl. 11.2.2 zum Stellenwert der Ehe bei den Evangelikalen). Diese Eigenschaft gewährte mir Einblick in männliche Deutungslogiken, die mir ausserhalb des evangelikalen Milieus mehrheitlich verwehrt blieben.

Aus einer religionswissenschaftlichen Sicht sind Evangelikale aus zwei Gründen geeignete und interessante Forschungssubjekte. Der erste besteht im Fehlen einer zentralen Instanz (wie etwa der Papst im Katholizismus), die es den Gläubigen »abnehmen« könnte, zu entscheiden, was ein »richtiger« bzw. ein »falscher« Umgang mit einem unerfüllten Kinderwunsch ist. Evangelikalen stehen verschiedene Hilfsmittel zur Verfügung, um »korrekte« Antworten auf Entscheidungsfragen zu erhalten, allerdings funktionieren diese immer nur im Kontext ihrer eigenen Reflexionsleistung. So gilt etwa die Bibel als »Heilige Schrift« und als erste Anlaufstelle, um Antworten auf alltägliche sowie ausseralltägliche Fragen zu erhalten. Es gibt aber keine einheitliche Interpretation der Texte, sodass die eigene Interpretationsleistung gefragt ist. Hinzu kommt, dass sämtliche Entscheidungen sowie die geführten Lebensformen immer auch vor Gott zu prüfen sind. Die Entscheidung des Umgangs mit einem unerfüllten Kinderwunsch und die Frage nach der Legitimität von Reproduktionsmedizin im Besonderen fordern von Evangelikalen ein entsprechend hohes Mass an Interpretation von Bibeltexten sowie ein intensives Suchen nach »Zeichen« von Gott dafür, ob sie sich richtig entschieden haben (vgl. Liebsch 2001). Diese Reflexionsleistung wird durch einen Konflikt noch weiter herausgefordert, der dem hier untersuchten Fall inhärent ist: Einerseits ist das Gründen einer kinderreichen Familie im evangelikalen Milieu unausgesprochener Standard, Kinderlosigkeit wird potenziell als egoistisch verstanden (vgl. Richie 2015). Andererseits ist das Erzeugen von menschlichem Leben ausserhalb des weiblichen Körpers nur bedingt legitimierbar. Noch schwieriger zu rechtfertigen ist in diesem Kontext das Erschaffen von potenziell »überzähligem Leben«; also von Embryonen, für die keine Verwendung mehr besteht, weil sie beispielsweise einen Gendefekt haben oder weil der Kinderwunsch der Eltern sich erfüllt hat (vgl. Czarnecki 2022; vgl. 10.1.3). Aus dieser Komplexität folgt, dass es grundsätzlich innerhalb der protestantischen Bewegungen keinerlei einheitliche Meinungen zur künstlichen Befruchtung und anderen reproduktionsmedizinischen Technologien gibt (vgl. Sallam/Sallam 2016). Die individuellen Lösungen, die aus dieser komplexen Situation heraus entstehen, haben sich als religionswissenschaftlich äusserst spannend erwiesen.

Und schliesslich werden Evangelikale durch einen historischen Blick auf die Fachgeschichte der Religionswissenschaft relevant und interessant: Forschung mit einer Ausenperspektive auf christliche Gruppierungen ist verhältnismässig jung. Das liegt daran, dass sich die Religionswissenschaft lange Zeit darum bemüht hat, sich von der Theologie zu emanzipieren. Diese Bemühungen äusserten sich in einem Fokus auf aussereuropäische Religionen, also gerade *nicht* auf christliche Strömungen, die als Zuständigkeitsbereich der Theologie aufgefasst wurden. In den 1970er-Jahren änderte sich dies mit der kulturwissenschaftlichen Wende, als das »Andere« in der eigenen Gesellschaft als legitimer Untersuchungsgegenstand entdeckt wurde. Evangelikalismus etablierte sich jedoch erst ab den 1990ern als Untersuchungsfeld (vgl. Radermacher/Schüler 2017: 34–36). Auseinandersetzungen wie sie in diesem Buch stattfinden, die die Evangelikalen aus einer

nicht-normativen Aussenperspektive betrachten, tragen zur Schliessung der noch immer existierenden Lücke in der religionsbezogenen wissenschaftlichen Literatur bei.