

# Alternative Religiosität und „natürliche“ Geburt

## Religionswissenschaftliche Bemerkungen zu Robbie Davis-Floyd

JILL MARXER & JOHANNES ENDLER

2022 widmete sich die zweite Ausgabe der *Curare* dem Schwerpunktthema *Lebensanfänge und -enden. Ethnographische Erkundungen und methodologische Reflexionen*. Der vorliegende Aufsatz greift das Thema Lebensanfang und Geburt abermals auf und widmet sich zu diesem Zweck den Schriften der US-amerikanischen Anthropologin und Aktivistin ROBBIE DAVIS-FLOYD (geb. 1951). Die Herausgeberinnen des genannten *Curare*-Schwerpunktes bezeichnen DAVIS-FLOYDS *Birth as an American Rite of Passage* (1992) als Klassiker (REHSMANN & SIEGL 2022: 8). Sie selbst sagt über sich:

For three generations of practitioners, activists, and policymakers in the fields of childbirth, obstetrics, midwifery, and maternity care, I have served as the international public face of anthropology. [...] My anthropological work has heavily influenced the language and supported the direction of the movements for the humanization of birth in the US, Europe, and particularly Latin America (DAVIS-FLOYD 2021).

Die Feststellung, ihre anthropologische Arbeit habe die Sprache aktivistischer Bewegungen – deren Angehörige DAVIS-FLOYDS Forschungsgegenstand darstellen – stark beeinflusst, ist bemerkenswert. Anders als in den Beiträgen in „Lebensanfänge“ finden sich bei DAVIS-FLOYD kaum methodologische Reflexionen über die eigene Positionalität und die Interferenzen zwischen Ethnologie und Feld. Ihre erklärte Absicht ist es, bestimmte Vorstellungen, wie eine Geburt idealerweise begleitet werden sollte und welche Erfahrungen die Gebärende dabei machen könne, zu popularisieren. Sie stellt damit ein Orientierungswissen zur Verfügung, das von Befürworter\*innen einer „natürlichen“ oder „ganzheitlichen“ Geburt angeeignet werden kann und Geburtsnarrative im Feld prägt, die ihrerseits zur Basis von Forschungsdaten werden können.

Ziel unseres religionswissenschaftlich angelegten Beitrages ist es, Davis-Floyds Vorstellungen und Empfehlungen zur Geburt – die idealerweise eine spirituelle Erfahrung für die Gebärende und ihre Helferinnen sei – herauszuarbeiten und als Ausdruck der alternativreligiösen Kultur ihrer Zeit zu analysieren.

### Holistische Geburtsbegleitung

DAVIS-FLOYD ist Vertreterin einer *engaged anthropology*<sup>1</sup> wie sie in den 1970er und 80er Jahren gerade in Bezug auf Forschungen über Geburt üblich war. Beispielhaft sei die IV. Internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) genannt, die 1978 unter dem Titel *Die Geburt aus ethnomedizinischer Sicht* stattfand. Im Vorwort zum gleichnamigen und die Konferenz vertiefenden *Curare*-Sonderband (1983) beklagte KIRCHHOFF die sterile Atmosphäre moderner Kreissäle. Technische Fortschritte hätten zwar zu einer Senkung der Mütter- und Kindersterblichkeit beigetragen, dennoch gebe es eine intensive Bewegung gegen die „familienfeindliche“ Geburtshilfe. Die Schulmedizin mit ihrer berechtigten Forderung nach Sicherheit für Mutter und Kind dürfe sich auch der Forderung nach Sinnerfahrung nicht verschließen (KIRCHHOFF 1983: 6). Die AGEM nahm damit im Gefolge der nordamerikanischen *Anthropology of Birth*,<sup>2</sup> zu der auch DAVIS-FLOYD zählt, Impulse aus den Gesundheits- und Frauenbewegungen auf und verfolgte eine gesellschaftspolitische Agenda. Mit ethnomedizinischen<sup>3</sup> Forschungen in außereuropäischen Kulturen und der kritischen Analyse der modernen Geburtshilfe wollte man dazu beitragen, in den Industriegesellschaften eine „menschlichere“<sup>4</sup> Geburtsbegleitung zu etablieren, die die Bedürfnisse werdender Mütter in den Mittelpunkt stellt und ihre Erfahrungen ernst nimmt. In Geburten,

die von Hebammen begleitet werden und außerhalb des ärztlichen Zugriffs auf „natürliche“ Weise ablaufen, erblickte man dabei ein emanzipatorisches Aufbegehren gegen patriarchale Strukturen.

DAVIS-FLOYD stellt Medikalisierung und Patriarchat nun eine „natürliche“ Spiritualität gegenüber. „Spirituality is everywhere in birth, if only we have eyes to see it“ schreibt sie im Vorwort des Sammelbandes *Sacred Inception. Reclaiming the Spirituality of Birth in the Modern World* (DELAPORTE & MARTIN 2018: xxiii) und deutet damit an, es gebe eine kontextunabhängige spirituelle Dimension der Geburt, die für jede Frau offenbar wird, sofern keine Hindernisse im Weg stehen. Um diese Dimension zu erfahren, müssen sich Gebärende und Geburtshelferinnen laut DAVIS-FLOYD am „holistischen“ Paradigma orientieren. Dieses sei eines von drei Haltungen, welche die Geburtspraktiken im Westen und zunehmend auf der ganzen Welt bestimmen:

*The technocratic model stresses mind-body separation and sees the body as a machine; the humanistic model emphasizes mind-body connection and defines the body as an organism; the holistic model insists on the oneness of body, mind, and spirit and defines the body as an energy field in constant interaction with other energy fields* (DAVIS-FLOYD 2001: 5).

Es handelt sich hier nicht nur um ein analytisches Modell, um empirische Daten zu ordnen, sondern um eine normative Gegenüberstellung. Das technokratische Modell spiegele die westlichen Werte der Profitmaximierung und der patriarchalen Institutionen wider. Das Krankenhaus sei am Modell der Fabrik orientiert, in dem die defekte Maschine – die Frau – repariert werden muss, um ein ansprechendes Produkt – das Baby – herzustellen (vgl. DAVIS-FLOYD 2001: 5).

Das Anliegen des humanistischen Modells hingegen sei die Reformation des medizinischen Systems von innen: „Humanists wish simply to humanize technomedicine – that is, to make it relational, partnership-oriented, individually responsive, and compassionate“ (DAVIS-FLOYD 2001: 10). Sie praktizierten selbst keine komplementär- oder alternativ-medizinischen Heilverfahren<sup>5</sup>, seien aber grundsätzlich aufgeschlossen dafür. „Most will not undergo the radical shift in

values that permits them to go beyond compassion to employ the healing power of that mysterious thing called energy in overcoming disease“ (DAVIS-FLOYD 2001: 15).

Dieser radikale Schritt, so DAVIS-FLOYD, wird erst im holistischen Modell vollzogen, bei dem man Logik und rigide Klassifikationen überschreite und Kreativität und Intuition auf überraschende Weise zum Vorschein kämen. Als Beispiele für holistische Positionen nennt sie einen Klassiker der neopaganen Wicca-Bewegung (STARHAWK 1979) und das *Farm Midwifery Center*, eines der ersten außerklinischen Geburtshilfeszentren der USA, das durch INA MAY GASKINS Klassiker *Spiritual Midwifery* (1974) bekannt wurde.<sup>6</sup> Holistisch Praktizierende gehen davon aus, dass das menschliche Wohlbefinden vom Fließen einer Energie, aus der alle Menschen bestehen, abhängt und arbeiten mit einem breiten Spektrum von Methoden wie Akupunktur, Homöopathie, Reiki oder Magnetfeldtherapie.<sup>7</sup> Auch wenn eine Hebamme das Fenster öffne, Musik einschalte, mit der Gebärenden tanze oder sie mit ihrem Partner eine Zeit lang alleine lasse, könne man von energetischen Interventionen sprechen (vgl. DAVIS-FLOYD 2001: 17).

Ein holistischer Ansatz käme nach Davis-Floyd nicht nur den gebärenden Frauen zugute, sondern transformiere auch die Ärztinnen und Hebammen, die den „Paradigmenwechsel“ von der technokratischen Medizin zur ganzheitlichen Heilkunst vollzogen haben. „The quest to recover healing in medicine reflects a virtual hunger for a spiritual dimension of life; it indicates a willingness to honor a transcendent, transpersonal aspect of existence“ (DOSSEY 1998: x), ist im Vorwort zu Davis-Floyds *From Doctor to Healer* zu lesen. Holistische Ärztinnen und Hebammen treten in diesem Sinn als spirituelle Expertinnen auf, die gebärenden Frauen einen Raum eröffnen können, in dem die Geburt als Ereignis mit spiritueller Bedeutung erfahren werden kann. Mehr noch gelte dies für sogenannte Doulas (gr. Δούλη; Dienerin), nicht-medizinische Geburtshelferinnen, die Frauen ganzheitlich und spirituell begleiten (vgl. DAVIS-FLOYD 2015). Der Begriff Doula, der eine alte Tradition suggeriert, wurde tatsächlich erst in den 1970er Jahren durch die Anthropologin und Still-Aktivistin Dana Raphael popularisiert (vgl. Raphael 1976) und ist ein Beispiel dafür, wie einem

Konzept eine „invented tradition“ (Hobsbawm & Ranger 1992) beigelegt und damit Legitimität zugesprochen werden kann. Mit der Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger gesprochen, fungiert die vermeintlich jahrtausendealte Tradierung des Doulawissens als eine „chain of memory“ (Hervieu-Léger 2000). Tradition von Erinnerungsketten als transgeneracionales Wissen validiert und legitimiert also eine Glaubensvorstellung.

### Religionswissenschaftliche Einordnung

Die Rede von Ganzheitlichkeit und der energetischen Verbundenheit allen Seins ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive ein Merkmal von alternativer Spiritualität (vgl. STOLZ 2005: 122), wie sie in der anglo-amerikanischen New Age Bewegung der 1970er und 1980er Jahren populär wurde (vgl. BOCHINGER 1994: 137; HAMMER 2001; HANEGRAAFF 1996; HEDGES & BECKFORD 2000; POSSAMAI 2005; SUTCLIFFE 2002.). Der Begriff Spiritualität wird heute überwiegend als alternative, individualisierte und nicht-institutionalisierte Religiosität verstanden, die in vielen Gegenden der Welt Schnittmengen mit alternativen Heilverfahren und der Wellnesskultur aufweist.

Sich selbst beschreibt DAVIS-FLOYD als eine Person, die nach langer Suche ihre eigene Form der Spiritualität entdeckt hat, was ebenfalls typisch für den alternativ-religiösen Diskurs ist. Nach der presbyterianisch geprägten Kindheit sei sie als junge Studentin mit mexikanischem Schamanismus und einer New Age-Heilungsgruppe in Kontakt gekommen und von einer Forscherin zur glühenden Adeptin dieser Gruppe geworden. Schließlich habe sie sich auch von dieser äußeren Autorität abgewandt und übe seitdem nur mehr Praktiken aus, die in Übereinstimmung mit einem reflektierten, selbst gewählten Glaubenssystem stehen (vgl. DAVIS-FLOYD & LAUGHLIN 2016). In ähnlicher Weise reklamieren die Frauen in PAMELA KLASSENS religionswissenschaftlicher Studie über amerikanische Hausgeburten eine positiv konnotierte Spiritualität für sich, die sie als „a more personal, immediate, and authentic sacralty“ (KLASSEN 2001a: 65) verstehen und von eher negativ bewerteter Religion abgrenzen.<sup>8</sup>

Dieses Verständnis des Begriffes „Spiritualität“ kann innerhalb der sogenannten „alternativen Religiosität“ verortet werden. Aus Sicht des Feldes ist

Spiritualität dabei eine Perspektive auf das gesamte Leben und weniger eine spezifische Praxis oder Lehre (vgl. LÜDDECKENS & WALTHERT 2010: 43). HUBERT KNOBLAUCH beschreibt „Spiritualität“ als eine soziale Form der Religion, die in Distanz zu großen religiösen Organisationsformen steht und auf direkte, unmittelbare, persönliche Erfahrung anstelle von „Glaube aus zweiter Hand“ abstellt (vgl. KNOBLAUCH 2006: 92). Die zunehmende emische Verwendung des Spiritualitätsbegriff nimmt KNOBLAUCH zum Anlass, diesen auch in der Religionswissenschaft als analytischen Begriff zu nutzen: „[D]er Begriff spielt im Vokabular der religiösen Akteure eine große Rolle. Deswegen scheint es auch sinnvoll, diesen, wie man sagen könnte: Akteursbegriff als Ausgangspunkt für weitere Konzeptionalisierungen zu nehmen, die wissenschaftlich anschlussfähig sind“ (KNOBLAUCH 2005: 125).<sup>9</sup>

Es lässt sich jedoch auch die Ablehnung einer metasprachlichen Verwendung von Spiritualität feststellen, da „die Übernahme objektsprachlicher Begriffe in die fachsprachliche Terminologie einer Fremdbestimmung unseres Forschungsgegenstandes“ (ZEUGIN 2020: 24) gleichkomme und nicht mehr zwischen emischer und etischer Perspektive differenziert werden könne. LÜDDECKENS zufolge lässt sich die genannte Normativität der Unterscheidung von spirituell und religiös vermeiden, indem man „Religion“ als „umbrella term“ verwendet (vgl. LÜDDECKENS 2018: 171f.).<sup>10</sup> In der religionswissenschaftlichen Fachsprache findet sich darum auch der Begriff der (alternativen) Religiosität anstelle von Spiritualität. Dadurch bietet sich die Möglichkeit der Beschreibung jener Phänomene, die im Feld als *spirituell* und aus religionswissenschaftlicher Sicht als *Religion* bezeichnet werden können (vgl. MEZGER 2018: 27).<sup>11</sup> Alternative Religiosität fasst Ausprägungen von Religion, die auf das Individuum bezogen sind und eine Alternative zur traditionellen Religion und zum religiösen Mainstream bieten.<sup>12</sup>

In Europa und Nordamerika beträgt der Anteil derer, die angeben, sich über einen längeren Zeitraum hinweg intensiv mit alternativ-religiösen Praktiken beschäftigt zu haben, etwa 4–8% der erwachsenen Bevölkerung. Ein Viertel bis ein Drittel nehmen zumindest ab und zu derartige Angebote in Anspruch. Dabei fällt auf, dass es sich bei über zwei Drittel der Personen, die alter-

nativ-religiöse Aktivitäten anbieten oder in Anspruch nehmen, um Frauen handelt.<sup>13</sup> EEVA SOINTU und LINDA WOODHEAD (2008) zufolge sind entsprechende Praktiken für Frauen deshalb so attraktiv, weil im Kontext alternativer Religiosität „traditionelle“ Praktiken und Diskurse von Weiblichkeit zugleich legitimiert und unterlaufen werden, wobei die Autorinnen vor allem die anglo-amerikanische Mittelklasse im Blick haben. So erfahren etwa „weiblich“ konnotierte Tätigkeiten im Zusammenhang mit Beziehungsarbeit und körperlich-emotionaler Pflege eine hohe Wertschätzung in alternativer-religiösen Milieus. Subversives Potential sehen SOINTU und WOODHEAD hingegen in der in alternativ-religiösen Kreisen oft wiederholten Botschaft, man müsse erst für sich selbst sorgen, bevor man anderen helfen könne. Dazu gehöre, körperliche und emotionale Wünsche nicht zu unterdrücken und sich auch Genuss zu erlauben, ohne dabei ein „schlechtes Gewissen“ zu haben. Wo Autor\*innen, die dem Milieu eher ablehnend gegenüberstehen, Narzissmus und einen Mangel an sozialem und politischem Engagement orten,<sup>14</sup> sehen SOINTU und WOODHEAD ein spezifisch weibliches Aufbegehren gegen traditionelle Rollenmuster, in denen Frauen stets das Wohl anderer im Blick haben sollen.

DAVIS-FLOYD hebt einerseits die „typisch weibliche“ heilsame Beziehung zwischen Geburtshelferin und Gebärender hervor und versteht die Geburt andererseits als transformativ-ekstatische Erfahrung, die zu persönlichem Wachstum der Frau führt – ein Topos, der im Sinne von SOINTU und WOODHEAD seine Attraktivität durch die Opposition zu traditionellen Weiblichkeitsdiskursen (der anglo-amerikanischen Mittelklasse) gewinnt. In der alternativen Religiosität liegen für beide Aspekte passende Deutungshorizonte bereit und es überrascht daher nicht, dass sich DAVIS-FLOYDS Verständnis von Spiritualität gerade in diesem Kontext entfaltet. KLASSEN kommt in ihrer Studie über zuhause gebärende Frauen zu einem ähnlichen Schluss: „Since religious traditions, contemporary clergy, and medical professionals, generally speaking, have not been concerned with the transformative possibilities of birth for a woman, women have turned elsewhere to find ways to make religious sense of childbirth“ (KLASSEN 2001a: 83).

## Spirituelle Geburtserfahrungen

Die „holistische“ Geburt wird von DAVIS-FLOYD als spirituelle Erfahrung *par excellence* gerahmt. Durch die Freisetzung von Oxytocin – ein biologischer Vorgang – komme es zu veränderten Bewusstseinszuständen und „the feelings of sacredness and spirituality that often wash over us during sex with a person we truly love and during labor, birth, and what is called the Golden Hour after birth“ (DAVIS-FLOYD 2018: xxiii). Im Folgenden sollen Berichte über diese Erfahrungen, die DAVIS-FLOYD behandelt, näher untersucht werden.

DAVIS-FLOYD schreibt über ihre traumatische erste Geburt und die Entscheidung, sich durch eine radikale Änderung ihrer Lebensweise, die sie als einseitig intellektuell und damit nicht „ganzheitlich“ erkannt habe, auf ihre zweite Geburt besser vorzubereiten. Diesmal findet die Geburt nicht im Krankenhaus, sondern zu Hause statt und wird von einer Doula, ihrem Ehemann, zwei Hebammen, einem Masseur, einem weiteren Freund und einem Fotografen begleitet. Sie beschreibt im Zusammenhang mit dieser Hausgeburt ein Ritual, in dem Kerzenlicht, gemeinsames Singen, Massagen, eine große Geburtswanne und ein frisch bezogenes Bett eine Rolle spielen. Zeitweise kommt eine Sauerstoffmaske zur Anwendung, da DAVIS-FLOYD biomedizinische Unterstützung nicht generell ablehnt, sondern nur deren Anwendung mit einer „technokratischen“ Geisteshaltung. Nachdem sie aufhört, gegen den Schmerz anzukämpfen, beobachtet sie eine Veränderung:

I felt that I, body and soul, *became the pain*, and once there was no more separation between me and the pain, there was no more pain! I lay there on the bed, utterly relaxed, breathing softly, in total peace, floating somewhere above my body. I could hear the midwives whispering „Good, that’s really good.“ [...] That magical, highly spiritual, altered state of consciousness is what midwives call „laborland“, and if you are in it, those around you should protect you from any interruption that might snap you out of it (DAVIS-FLOYD 2018: xv).

Die Erfahrung der völligen Hingabe ist für DAVIS-FLOYD eine bedeutende Lehre fürs Leben, die durch das Gebären gewonnen werden kann. Als der Schmerz mit aller Macht zurückkommt, ist in ihr bereits eine bislang ungeahnte Entschlossen-

heit gereift, mit der sie schließlich ihr Kind zur Welt bringt. In ganz ähnlicher Weise schreibt auch die Pflegewissenschaftlerin WENDY BUDIN:

The challenge of giving birth today is to develop confidence and trust in one's inner wisdom and allow nature to do its thing. When this is accomplished, a woman's body is often permeated and nourished by spiritual energy and guidance. She emerges from her labor bed with a renewed sense of her body's strength and power and with an enhanced spirituality (BUDIN 2001: 38).

Die hier beschriebene Spiritualität der Geburt hat etwas mit dem Zusammenspiel von Selbstermächtigung und Hingabe zu tun. Die Gebärende trifft zunächst eine bewusste Entscheidung für ein bestimmtes „Geburtssystem“ und demonstriert damit ihre Unabhängigkeit von herrschenden (medizinischen) Konventionen. Sie ist in dieser Entscheidung nicht allein, sondern wird von einer Gemeinschaft von Helfer\*innen begleitet. Auf dem Höhepunkt der Anstrengungen und Schmerzen kommt es schließlich zu einer Verschiebung: Die Frau tritt als handelndes Subjekt zurück und kommt in einen Zustand, in dem ihr etwas geschieht, in dem sie einen Prozess durchläuft, der außerhalb ihrer Verfügungsmacht liegt. Diese Selbstermächtigung speise sich außerdem aus weiblichem, inkorporiertem Wissen: Das Geburtswissen sei im Körper der Gebärenden angelegt und die Frau damit inhärent spirituell.

Dieser Zustand geht für DAVIS-FLOYD mit einer Veränderung des Bewusstseins, einem „altered state of consciousness“, einher. Körperliche Empfindungen werden mit Bezug auf eine spirituelle Energie beschrieben, die leiblich wahrnehmbar sei. Auch für die Frauen in KLASSENS Studie ist die Geburt ein intensives Erlebnis, welches die Gebärende mit ihren innersten Gefühlen konfrontiert (vgl. KLASSEN 2001a: 68). Damit einher gehe die Hingabe zur Geburt als Naturkraft, die Zugang zu übernatürlichen Kräften ermögliche (vgl. KLASSEN 2001b: 801). Diese Erfahrung ist mit der Hingabe an die Natur und den eigenen Körper als Teil derselben verbunden und nicht etwa in einem traditionell monotheistischen Sinn mit der Hingabe an und der Vereinigung mit Gott. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive kann die von KLASSEN beschriebene Deutung als alternativ-religiös gefasst werden: Geburt wird in der Schnitt-

menge von Weiblichkeit, Holismus und Natur kontextualisiert und die eigene Erfahrung und Empfindung essentialisiert.<sup>15</sup> Mit STOLZ gesprochen, kann Geburt aus dieser Perspektive als spirituelle Selbstverwirklichung verstanden werden und zwar „in holistischer, synkretistischer und naturverbundener Art und Weise“ (STOLZ 2005: 123).

Das Verweilen in „laborland“, das spirituelle Zentrum in DAVIS-FLOYDS Erzählung, dauert nicht lange an und ist auch kein Selbstzweck. Vielmehr gehe es darum, durch dieses Moment der Hingabe und des Loslassens das Vertrauen in die eigene Kraft zu stärken und den Prozess der Geburt gut zu Ende zu bringen. Das Bewusstsein der eigenen Stärke, die in der spirituell verstandenen Verbindung zur Natur wurzelt, soll auch nach der Geburt beibehalten und in den weiteren Lebensvollzug integriert werden. Für DAVIS-FLOYD gibt es strukturelle Gründe, warum viele Frauen diese Erfahrungen nicht machen können – ein Grund sei das technokratische System, dem sie ausgeliefert seien. Zudem betont sie aber die eigene Verantwortung am Beispiel ihrer eigenen Geschichte:

I had spent my whole adult life as an academic, an intellectual disconnected from my body and living mostly in my head. How could I then expect to suddenly become connected with my body in the way I needed to in order to have the natural birth I had wanted, yet had done no internal work to prepare for? (DAVIS-FLOYD 2018: x)

Um – überspitzt formuliert – eine perfekte Geburt zu erleben und sie zu einem einschneidenden spirituellen Erlebnis zu machen, bedarf es viel Vorbereitung. Noch expliziter formuliert etwa die Sozialanthropologin SHEILA KITZINGER, ebenfalls eine zentrale Figur der frühen *Anthropology of Birth*, diesen Appell in ihrem Ratgeber *Wie soll mein Kind geboren werden* (KITZINGER 1986). Den Soziologinnen ROSE und SCHMIED-KNITTEL zufolge enthält diese Konstruktion einerseits die Verheißung, die bevorstehende Krise mit eigener Kraft meistern zu können. Andererseits lädt sie den Individuen ein enormes Maß an Verantwortung auf, da sie es sind, die über die Güte des Geburtsverlaufs entscheiden. Die Entbindung werde narzisstisch aufgeladen und als biografische Klimax mit orgiastischen Anklängen stilisiert (vgl. ROSE/SCHMIED-KNITTEL 2011: 87–89; PELLEN-GAHR 2001: 269). Es gehe nicht mehr nur darum,

ein Kind zu gebären, sondern ein „Geburtserlebnis“ zu erfahren, was mit Erfolgsdruck und Vergagensängsten für werdende Mütter einhergeht. Diese Form der Geburtskultur könne als Ausdruck einer individualistischen „Erlebnisgesellschaft“ (SCHULZE 2000) verstanden werden.

Eine spirituelle Geburtserfahrung ist bei DAVIS-FLOYD allerdings nicht isoliert von den Menschen zu denken, die die Gebärende umgeben und mit ihrer vertrauensvollen Anwesenheit einen Raum öffnen, in dem sie sich fallen lassen kann.<sup>16</sup> Auch für die Frauen in KLASSENS Studie ist die Geburt keine rein individualistische Angelegenheit:

[I]n addition to this experiential, therapeutic character, the religion provoked by home birth is also seen as saturated with a kind of power that is not only personal and self-rewarding, but transformative of society and relationships. Thus it is an inner-directed religion often accompanied by a strong political voice and a deep sense of ‚mission‘ to let other women know of choices in childbirth (KLASSEN 2001a: 68).

Zu ähnlichen Schlüssen kommt auch die Religionswissenschaftlerin ANN DUNCAN in ihrer Arbeit über das *Sacred Living Movement* (2017). Dieses Netzwerk bietet Retreats, Publikationen und eine Online-Community an, in denen Schwangerschaft und Geburt als spirituell bedeutsame Übergangsrituale gerahmt werden. Schwangere berichten von der einzigartigen Gemeinschaft, die bei den Retreats unter den Teilnehmenden entstehe. Spiritualität der Geburt bezieht sich dabei nicht nur auf ein besonderes „Geburtserlebnis“, sondern auf die gemeinschaftlich erlebte Zeit der Schwangerschaft, in der Schwangere die Verbindung zu ihren „Schwestern“ und den Frauen, die diese Erfahrung vor ihnen durchlebt haben, rituell begleitet werden. Das Zelebrieren der Schwangerschaft<sup>17</sup> kann als weiblich begangenes Übergangsritual verstanden werden und vereint Vorstellungen von Natürlichkeit, Holismus, Weiblichkeit und Spiritualität.

## Fazit

ROBBIE DAVIS-FLOYD beschreibt die Geburt ihrer ersten Tochter als traumatisches Erlebnis, das zu einem Wendepunkt in ihrem Leben werden sollte. Die Suche nach Antworten auf die Frage, warum

ihre Geburt in dieser Weise verlaufen war, führte zu einer regen Publikationstätigkeit, tatkräftigem Engagement im Gesundheitsbereich und einem grundlegenden Wandel ihrer persönlichen Lebensführung.<sup>18</sup> Die „Früchte“ dieser Entwicklung hätten sich bei der Geburt ihres Sohnes gezeigt, die sie als kathartische spirituelle Erfahrung beschreibt. DAVIS-FLOYD positioniert sich damit als Rollenvorbild, bei dem die Geburt der Kinder zu einer inneren spirituellen Neugeburt führten.

In vorliegendem Beitrag wurde DAVIS-FLOYDS Verständnis von Spiritualität herausgearbeitet und kontextualisiert. Dabei zeigte sich erstens die wechselseitige Durchdringung von Anthropologie und sozialen Strömungen zur Förderung natürlicher Geburt, auf die etwa auch MARGARET MACDONALD (2007: 55) hinweist. Zweitens wurde deutlich, dass DAVIS-FLOYDS Spiritualität der Geburt Züge einer spezifisch spätmodernen Religiosität aufweist, die vornehmlich weiblich konnotiert ist und mit den Merkmalen Ganzheitlichkeit, Natürlichkeit und Erfahrungsbezogenheit beschrieben werden kann.

Diese Ergebnisse weisen auf einen Punkt hin, der für Studien im Bereich Geburt und Spiritualität bedenkenswert ist: Davis-Floyd und ihre Befragten partizipieren an einem alternativ-religiösen Schwangerschaftsdiskurs. Geburtserzählungen, die als zentrale Analysequellen herangezogen werden, schöpfen dabei aus einem geteilten Orientierungswissen, welches die Erzählenden stets aufs Neue aktualisieren und modifizieren. Dieses Orientierungswissen ist seinerseits nicht zuletzt durch anthropologische Publikationen mitgestaltet, wodurch sich ein partiell selbstreferenzielles System ergibt. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass Geburtserzählungen keine „verlässlichen“ Daten darstellen oder gar den Erfahrungen Gebärender generell zu misstrauen ist. „Rather, we might approach birth stories as narrative constructions that are always produced within particular contexts“, wie Molly Fitzpatrick (2019: 5) ausführt. Weitere Geburtsforschungen könnten sich stärker reflektierend mit diesen Narrationen, die am Schnittpunkt zwischen „direkter“ Erfahrung und kulturell verfügbarem diskursivem Wissen angesiedelt sind, auseinandersetzen, wobei ethnologische und religionswissenschaftliche Reflexionszugänge eine fruchtbare Verbindung eingehen können.

## Anmerkungen

**1** Zu Geschichte und potenziellen Dilemmata der engaged anthropology in den USA vgl. LOW & ENGLE MERRY 2010.

**2** Einen Überblick über die Geschichte der Anthropology of Birth als eigenständigen Forschungsansatz geben DAVIS-FLOYD 1992; DAVIS-FLOYD & SARGENT 1997; GINSBURG & RAPP 1991, 1995; INHORN & BIRENBAUM-CARMELI 2008; LOCK 1993. SARGENT & GULBAS 2011 situieren ethnologische Forschungen zur Geburt im weiter gefassten Feld der Anthropology of Reproduction.

**3** Zu Diskussionen der Begriffe Ethnomedizin, Medizinethnologie oder Medizinanthropologie, die sich alle in deutschen Texten über Anthropology of Birth finden, siehe beispielsweise LUX 2003, GREIFELD 2003 und BROWN & HATFIELD TIMAJCHY 1997.

**4** Vgl. die Beiträge in SCHIEFENHÖVEL & GOTTSCHLAK-BATSCHKUS 1995.

**5** DAVIS-FLOYD spricht von „alternative therapies“, heute verwendet man den Begriff CAM (complementary and alternative medicine) und verweist damit auf „a diverse array of treatment modalities and diagnostic techniques that are not presently considered part of conventional/mainstream medicine and emphasize a holistic approach towards health care“ (Ernst 2008: 2).

**6** INA MAY GASKIN ist Hebamme und Vorreiterin der „natürlichen Geburt“, deren Werk noch heute rezipiert wird.

**7** Während diese Praktiken Ende des 20. Jahrhunderts deutlich als „alternativ“ markiert waren, erfahren sie heute zunehmende Akzeptanz und werden zum Teil auch in biomedizinischen Kontexten ergänzend angewendet. Vgl. z.B. GUNTHER BROWN 2013 und RUGGIE 2004 oder für die Akzeptanz asiatischer Körperpraktiken KARSTEIN & BENTHAUS 2012.

**8** Zu dieser Gegenüberstellung vgl. FULLER 2001, HOOD 2003 und SINCLAIR, PEREIRA & RAFFIN 2006. Zur Geschichte des Begriffs „Spiritualität“ vgl. BOCHINGER 1994.

**9** Im angelsächsischen Raum sind religionswissenschaftliche und religionssoziologische Befürworter\*innen der metasprachlichen Verwendung u.a. SUTCLIFFE & BOWMAN 2000, HEELAS 2007 und HEELAS & WOODHEAD 2005 oder WOODHEAD 2010: 37: „the term ‚spirituality‘ can be defined in a way that helps us identify and make sense of observable patterns in practices and discourses in the contemporary religious landscape“. In diesem Diskurs der Spiritualitätsrezeption finden sich weniger Assoziationen zum christlichen Kontext, sondern eher zu einem buddhistischen und Semantiken des New Age (vgl. SUTCLIFFE & BOWMAN 2000, KNOBLAUCH 2009 und 2005: 128 oder BOCHINGER 1994).

**10** Lüddeckens lehnt sich hier an Hanegraaf an „who also uses religion as an umbrella term, but differentiates between ‚a religion‘ (institutionalized) and ‚a spirituality‘ (individual), both of them being ‚religion‘.“ (LÜDDECKENS 2018: 172). Religion ist nach Hanegraaf „any symbolic system which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general metaempirical framework of meaning“ (2000: 295).

**11** Auch Religion ist in der religionswissenschaftlichen Verwendung ein Produkt des Diskurses und besteht nicht a priori (vgl. dazu STAUSBERG 2012).

**12** Die Zunahme alternativer Formen von Religiosität heisst keine singuläre Entscheidung, mehrheitlich bewegt sich die Person gleichermaßen in alternativen und traditionellen Religionsformen: „Diese Grenze zwischen ‚alternativ‘ und ‚traditionell‘ verläuft aber nicht zwischen den Individuen, sondern ein und dieselbe Person kann sich beider Arten von Glaubenskonzepten und -praktiken bedienen“ (MEZGER 2018: 33). Vgl. BOCHINGER, ENGELBRECHT, & GEBHARDT 2009.

**13** Vgl. HÖLLINGER & TRIPOLD 2012: 121 und 128–129 in Übereinstimmung mit HEELAS & WOODHEAD 2005 und HOUTMAN & AUPERS 2008.

**14** Vgl. grundlegend LASCH 1980 und BELLAH, MADSEN, SULLIVAN, SWIDLER & TIPTON 1985.

**15** Zu Natur vgl. STOLZ & SCHNEUWLY PURDIE 2014: 71f.; BODDY 1989 und ALBANESE 1991. Zu Holismus vgl. STOLZ & SCHNEUWLY PURDIE 2014: 71f.; HÖLLINGER & TRIPOLD 2012, 26; KNOBLAUCH 2009: 126–127; HEELAS & WOODHEAD 2005. Zu eigener Erfahrung vgl. Knoblauch 2009: 130; Höllinger & Tripold 2012: 26.

**16** Für eine Ausarbeitung dieses relationalen Ansatzes vgl. WOJTKOWIAK & CROWTHER 2018: 18–19.

**17** Für die Ritualisierung von Schwangerschaft und Geburt vgl. WOJTKOWIAK 2020.

**18** Vgl. <http://www.davis-floyd.com/autobiography/>.

## Literatur

- ALBANESE, CATHERINE L. 1991. *Nature Religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University Of Chicago Press.
- BELLAH, ROBERT N.; MADSEN, RICHARD; SULLIVAN, WILLIAM M.; SWIDLER, ANN & TIPTON, STEVEN M. 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BOCHINGER, CHRISTOPH 1994. *„New Age“ und moderne Religion*. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus.
- , CHRISTOPH, ENGELBRECHT MARTIN & GEBHARDT, WINFRIED (Hg) 2009. *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- BODDY, JANICE 1989. *Wombs and alien spirits. Women, men, and the Zar cult in northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BROWN, PETER & HATFIELD TIMAJCHY, KENDRA 1997. Art. „medical systems“. In BARFIELD, THOMAS (Hg). *Dictionary of Anthropology*, Malden: Blackwell Publishers: 318–320.
- BUDIN, WENDY C. 2001. Birth and Death: Opportunities for Self-Transcendence. *Journal of Perinatal Education* 10,2: 38–42.
- CROWTHER, SUSAN & HALL, JENNY (Hg) 2018. *Spirituality and Childbirth Meaning and Care at the Start of Life*. London und New York: Routledge: 13–29.
- DAVIS-FLOYD, ROBBIE 2021. How to Make Medical Anthropology Useful to Healthcare Practitioners, Activists,

- and Policy-Makers: Lessons Learned. *Somatosphere. Science, Medicine and Anthropology*. <http://somatosphere.net/2021/medical-anthropology-practice-policy-activism.html/> [14.9.2023].
- 2018. Foreword. In DELAPORTE, MARIANNE & MARTIN, MORAG (Hg.). *Sacred Inception. Reclaiming the Spirituality of Birth in the Modern World*. London: The Rowman & Littlefield Publishing Group: vii-xxvii.
- 2015. Foreword. In CASTAÑEDA, ANGELA N. & JOHNSON SEARCY, JULIE (Hg.). *Doulas and Intimate Labour. Boundaries, Bodies, and Birth*. Demeter Press: xiii-xxx.
- 2001. The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth. *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 75: 5-23.
- 1992. *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- & LAUGHLIN, ROBERT 2016. *The Power of Ritual*. Brisbane: Daily Grail Press.
- & SARGENT, CAROLYN 1997. Introduction. The Anthropology of Birth. In DAVIS-FLOYD, ROBBIE/SARGENT, CAROLYN (Hg.) *Childbirth and authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*. Berkeley: University of California Press. 1-51.
- DOSSEY, LARRY 1998. Foreword. In DAVIS-FLOYD, ROBBIE & ST. JOHN, GLORIA (Hg.) *From Doctor to Healer. The transformative Journey*. New Brunswick: Rutgers University Press: ix-xi.
- DUNCAN, ANN 2017. Sacred Pregnancy in the Age of the „Nones“. *Journal of the American Academy of Religion* 85,4: 1089-1115.
- ERNST, EDZARD 2008. *Oxford Handbook of Complementary Medicine*. Oxford: Oxford University Press.
- FITZPATRICK, MOLLY 2019. Birth story interviews. On the assumptions hidden in our research methods. *Medical Anthropology Theory*. <https://doi.org/10.5167/uzh-185188>.
- FULLER, ROBERT C. 2001. *Spiritual, but not Religious. Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
- GASKIN, INA MAY 1974. *Spiritual Midwifery*. Sommertown: Book Publishing Company.
- GINSBURG, FAYE D. & RAPP, RAYNA 1995. *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press.
- 1991. The Politics of Reproduction. *Annual Review of Anthropology* 20: 311-343.
- GREIFELD, KATHARINA (Hg) 2003. *Medizinethnologie. Eine Einführung*. Reimer: Berlin.
- GUNTER BROWN, CANDY 2013. *The Healing Gods. Complementary and Alternative Medicine in Christian America*. Oxford: Oxford University Press.
- HANEGRAAFF, WOUTER 2000. New Age Religion and Secularization. *Numen* 47,3: 288-312.
- 1996. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York & Köln: Brill.
- HAMMER, OLAV 2001. *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, Boston, & Köln: Brill.
- HEDGES, ELLIE & BECKFORD, JAMES 2000. Holism, Healing and the New Age. In SUTCLIFFE, STEVEN & BOWMAN, MARION (Hg.). *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press: 169-187.
- HEELAS, PAUL 2007. The Holistic Milieu and Spirituality. Reflections on Voas and Bruce. In KIERAN FLANAGAN & JUPP, PETER C. (Hg.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate: 63-80.
- & WOODHEAD, LINDA 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELLE 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- HOBSBAWM, ERIC & RANGER, TERENCE 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOOD, RALPH W. 2003. The Relationship between Religion and Spirituality. In GREIL, ARTHUR L. GREIL & BROMLEY, DAVID G. (eds). *Defining Religion. Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular*. Amsterdam, London: JAI (Religion and the Social Order 10): 241-265.
- HÖLLINGER, FRANZ & TRIPOLD, THOMAS 2012. *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: Transcript.
- HOUTMAN, DICK & AUPERS, STEF 2008. The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: the Sacralisation of the Self in Late Modernity (1980-2000). In AUNE, KRISTIN, SHARMA, SONYA & VINCETT, GISELLE (Hg.). *Women and Religion in the West. Challenging Secularization*. London & New York: Routledge: 99-118.
- INHORN, MARCIA & BIRENBAUM-CARMELI, DAPHNA 2008. Assisted Reproductive Technologies and Culture Change. *Annual Review of Anthropology* 37: 177-196.
- KARSTEIN, UTA & BENTHAUS, APEL FRIEDERIKE 2012. Asien als Alternative oder Kompensation? Spirituelle Körperpraktiken und ihr transformatives Potential (nicht nur) für das religiöse Feld. In GUGUTZER, ROBERT & BÖTTCHER MORITZ (Hg.) *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS: 311-339.
- KIRCHHOFF, HEINZ 1983. Vorwort. In SCHIEFENHÖVEL, WULF / SICH, DOROTHEA (Hrsg) *Die Geburt aus ethnomedizinischer Sicht. Beiträge und Nachträge zur IV. Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin über traditionelle Geburtshilfe und Gynäkologie in Göttingen 8.-10.12.1978*. Wiesbaden: Vieweg+Teubner: 5-6.
- KITZINGER, SHEILA 1986. *Wie soll mein Kind geboren werden*. München: Kösel.
- KLASSEN, PAMELA 2001a. *Blessed Events. Religion and Home Birth in America*. Princeton: Princeton University Press.
- 2001b. Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth.

- Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26,3: 775–809.
- KNOBLAUCH, HUBERT 2009. Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- 2006. Soziologie der Spiritualität. In BAIER, KARL (Hg) *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: WBG: 91–111.
- KNOBLAUCH, HUBERT 2005. Einleitung: Soziologie der Spiritualität. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13,2: 123–131.
- LASCH, CHRISTOPHER 1980. *Das Zeitalter des Narzissmus*. München: Steinhausen.
- LOCK, MARGARET 1993. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology* 22: 133–155.
- LOW, SETHA M. & ENGLE MERRY, SALLY 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology* 51: 203–226.
- LÜDDECKENS, DOROTHEA 2018. Complementary and Alternative Medicine (CAM) as a Toolkit for Secular Health-Care. The De-differentiation of Religion and Medicine. In LÜDDECKENS, DOROTHEA & SCHRIMPF, MONIKA (Hg) *Medicine, Religion, Spirituality: Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: Transcript: 167–199.
- & WALTHERT, RAFAEL 2010. Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel. In LÜDDECKENS, DOROTHEA & WALTHERT, RAFAEL (Hg) *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*. Bielefeld: Transcript: 19–53.
- LUX, THOMAS 2003. *Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie*. Medical Anthropology. Reimer: Berlin.
- MACDONALD, MARGARET 2007. *At Work in the Field of Birth: Midwifery Narratives of Nature, Tradition, and Home*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- MEZGER, MIRJAM 2018. *Religion, Spiritualität, Medizin*. Bielefeld: Transcript.
- PELLENGAHR, ASTRID 2001. Von der „programmierten“ zur „natürlichen“ Geburt. Zur kulturellen Konstruktion von Geburtsvorstellungen und deren Wandel in der Gegenwart. In BREDNICK, ROLF; SCHEIDER, ANETTE & WERNER, UTE (Hg) *Natur-Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt*. Münster: Waxmann. 269–280.
- POSSAMA, ADAM 2005. *In search of New Age Spiritualities*. Aldershot u.a.: Ashgate.
- RAPHAEL, DANA 1976. *The Tender Gift: Breastfeeding*. New York: Schocken Books.
- REHSMANN, JULIA & SIEGL, VERONIKA 2022. Lebensanfänge und -enden. Ethnographische Erkundungen und methodologische Reflexionen: Introduction to the Special Issue. *Curare. Zeitschrift für Medizinethnologie* 45,2: 7–16.
- ROSE, LOTTE & SCHMIED-KNITTEL, INA 2011. Magie und Technik: Moderne Geburt zwischen biographischem Event und kritischem Ereignis. In VILLA, PAULA-IRENE; MOEBIUS, STEPHAN & THIESSEN, BARBARA (Hg) *Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- RUGGIE, MARY 2004. *Marginal to Mainstream. Alternative Medicine in America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SARGENT, CAROLYN & GULBAS, LAUREN 2011. Situating Birth in the Anthropology of Reproduction. In *A Companion to Medical Anthropology*. Hoboken: John Wiley: 289–303.
- SCHIEFENHÖVEL, WULF; SICH, DOROTHEA & GOTTSCHLAK-BATSCHKUS, CHRISTINE E. 1995. (Hrsg) *Gebären – Ethnomedizinische Perspektiven und neue Wege*. Berlin: WVB – Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- SCHULZE, GERHARD 2000. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- SINCLAIR, SHANE; PEREIRA, JOSE & RAFFIN, SHELLEY 2006. A Thematic Review of the Spirituality Literature with-in Palliative Care. *Journal of Palliative Medicine* 9,2: 464–479.
- SOINTU, Eeva & WOODHEAD, LINDA 2008. Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47,2: 259–276.
- STARHAWK 1979. *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. New York: Harper & Row.
- STAUSBERG, MICHAEL 2012. *Religion. Begriff, Definitionen, Theorien. Religionswissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- STOLZ, JÖRG 2005. Der Erfolg der Spiritualität. Gesellschaftsentwicklung und Transzendenzerfahrung am Beispiel der Schweiz. In LEUTWYLER, SAMUEL & NÄGELI, MARKUS (Hg) *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag: 121–132.
- STOLZ, JÖRG & SCHNEUWLY PURDIE, MALLORY 2014. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens. In STOLZ, JÖRG; KÖNEMANN, JUDITH; SCHNEUWLY PURDIE, MALLORY, ENGLBERGER, THOMAS & KRÜGGELER, MICHAEL (Hrsg) *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Zürich: Edition NZN bei TVZ: 65–78.
- SUTCLIFFE, STEVEN 2002. *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. London, New York: Routledge.
- & BOWMAN, MARION 2000. Introduction. In SUTCLIFFE, STEVEN & BOWMAN, MARION (Hg) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press: 1–13.
- WOJTKOWIAK, JOANNA 2020. Ritualizing Pregnancy and Childbirth in Secular Societies: Exploring Embodied Spirituality at the Start of Life. *Religions* 11,9: 458.
- WOODHEAD, LINDA 2010. Real religion and fuzzy spirituality? Taking sides in the sociology of religion. In HOUTMAN, DICK & AUPERS STEFF (Hg) *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden, Boston: Brill: 31–48.
- ZEUGIN, BARBARA 2020. *Selbstermächtigung am Lebensende. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung alternativer Sterbebegleitung in der Schweiz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



**Jill Marxer, Dr.**, ist Religionswissenschaftlerin und derzeit Postdoktorandin und Koordinatorin der Sigi Feigel Gastprofessur für Jüdische Studien der Universität Zürich sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. In ihrem ethnografischen Dissertationsprojekt erforschte sie Doulas in der deutschsprachigen Schweiz. Aktuell fokussiert sie sich auf Realisierungen und Konnotationen von Eruv und der Konzeption von Ort(en) und Raum in verschiedenen zeitgenössischen jüdischen Gemeinschaften. Ihre Forschungsschwerpunkte beinhalten Geburt und Lebensanfang, Religion und Medizin, Alternative Religiosität und zeitgenössisches Judentum.

Universität Zürich  
Religionswissenschaftliches Seminar  
Kantonsschulstrasse 1, CH-8001 Zürich  
e-mail: [jill.marxer@rws.uzh.ch](mailto:jill.marxer@rws.uzh.ch)



**Johannes Endler, Dr.**, promovierte über Diskurse zu Zeugung, Schwangerschaft und Geburt in alternativ-religiöser Ratgeberliteratur seit dem neunzehnten Jahrhundert und ist Sozialarbeiter im Bereich der Sozialpsychiatrie. Von 2019 bis 2023 war er Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am Institut für Religionswissenschaft der Universität Wien. Seine Forschungsinteressen umfassen die Beziehung zwischen religiösen, medizinischen, psychologischen und lebensweltlichen Wissensfeldern in Spiritismus, Okkultismus, Lebensreform, New Age und dem zeitgenössischen holistischen Milieu.

e-mail: [endlerjohannes@gmail.com](mailto:endlerjohannes@gmail.com)